

الدكتور محمد المصباحي

# جدلية العقل والمدينة

## في الفلسفة العربية المعاصرة

منتدى المعارف  
alMaaref Forum



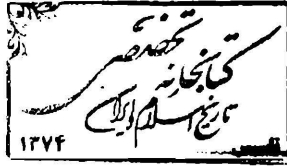


**جدلية العقل والمدينة**  
في الفلسفة العربية المعاصرة



الدكتور محمد المصباحي

# جدلية العقل والمدينة في الفلسفة العربية المعاصرة



منتدى المعارف  
alMaaref Forum



---

الفهرسة أثناء النشر - إعداد منتدى المعارف  
المصباحي، محمد

جدلية العقل والمدينة في الفلسفة العربية المعاصرة/ محمد المصباحي .  
٣٩٩ ص .

ببليوغرافية: ص ٣٩٣ - ٣٩٩ .

ISBN 978-614-428-037-9

١ . الفلسفة العربية . أ . العنوان .

181

---

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر  
بالضرورة عن وجهة نظر منتدى المعارف»

© جميع حقوق الطبع والنشر  
محفوظة للمنتدى

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٣

---

## منتدى المعارف

بناية «طبارة» - شارع نجيب العرداتي - المنارة - رأس بيروت  
ص.ب: ٧٤٩٤ - ١١٣ حمرا - بيروت ٢٠٣٠ ١١٠٣ - لبنان  
بريد إلكتروني: [info@almaarefforum.com.lb](mailto:info@almaarefforum.com.lb)

## المحتويات

١١ مقدمة في مقام الخاتمة : بين العقلانية والتاريخانية

### القسم الأول

محمد عزيز الحبابي :

من الشخصية الواقعية إلى الشخصية الإسلامية

### الفصل الأول

: من تجاهل الشخص إلى مناهضة الكائن

تحولات في الرؤية الفلسفية المغربية

مولاي عبد السلام بن مشيش ، سيدي عبد الرحمن

٢١ المجذوب ، ومحمد عزيز الحبابي

٢٢ أولاً : من التوحيد إلى التوحد : عبد السلام بن مشيش

٢٤ ثانياً : المجذوب بين الكون والمُكوّن .....

ثالثاً : الشخص في مواجهة الكائن :

٣٠ محمد عزيز الحبابي

### الفصل الثاني

: تعدد الشخص بين وحدة الكائن ووحدة الإنسان

٣٩ في شخصية محمد عزيز الحبابي

٤٠ أولاً : التشخصن .....

ثانياً : من التشخصن إلى التعالي ، ومن الشخص

٤٥ إلى الإنسان

٤٩ ثالثاً : الدلالة المحايثة للتعالي

٥١ رابعاً : التوازن بين الكائن والشخص والإنسان

الفصل الثالث : الحبابي ذلك المفكر الباحث عن الأسئلة

٥٥ والأسماء .....

### القسم الثاني

ناصر : ناصيف

جدلية العقل والمدينة

٦٣ : مقومات فلسفة ناصر ناصيف : الفصل الرابع

٧٣ : سلطة العقل عند ناصر ناصيف : الفصل الخامس

٧٣ أولاً : الحقيقة منيع سلطة العقل في نفسها

٨٨ ثانياً : الاستقلال أساس سلطة العقل في المجتمع

الفصل السادس : سلطة المدينة :

٩٣ : من أجل دولة ديمقراطية وطنية ليبرالية

الفصل السابع : النهضة العربية الثانية :

١٠٣ الأفق الحضاري للديمقراطية الليبرالية

### القسم الثالث

محمد عابد الجابري :

من أجل عصر تدوين عربي حديث

الفصل الثامن : قراءة الذات التراثية من أجل الذات المعاصرة

١١٩ لدى الجابري

١٢٠ أولاً : الإشكالية المزدوجة

١٢٣ ثانياً : الموضوع (المضمون) المزدوج



- ١٢٧ ثالثاً : الذات المزدوجة
- رابعاً : بين النقد والبناء،
- ١٣٠ أو الجابري بين النزعتين الغزالية والرشدية .....
- ١٣٣ خامساً : القراءة الوحودية والكلية
- ١٣٦ سادساً : القراءة التقابلية .....
- ١٤١ سابعاً : الفلسفة والمدينة

- ١٤٥ ..... الفصل التاسع : مفهوم العقل العربي عند الجابري
- ١٤٧ أولاً : العقل بوصفه ذاتاً فاعلة .....
- ١٥٠ ثانياً : صعوبات نقد وإصلاح العقل العربي
- ١٥١ ثالثاً : العقل اللاعقلاني .....
- ١٥٥ رابعاً : عقل عربي واحد أم عدة عقول؟
- خامساً : من أجل إحداث « المناسبة »
- ١٥٨ بين العقل العربي والعقل الغربي .....
- سادساً : الاستقلال المزدوج عن عقل التدوين الحدائ
- ١٦٢ وعن عقل التدوين العربي .....
- ١٦٥ سابعاً : إعادة بناء عقلانية الواقع

## الفصل العاشر : تحديث «العقل العربي» وتعريب العقل الحدائ

- ١٦٧ ..... عند الجابري
- ١٦٩ أولاً : التضحية بالفلسفة في سبيل الثقافة .....
- ١٧٣ ثانياً : النقد الذاتي للعقل العربي
- ١٨١ ثالثاً : تداخل المنفصل والمتصل .....
- رابعاً : الجانب المنهجي من مشروع الجابري،
- ١٨٤ التأويل من أجل التغيير

- الفصل الحادي عشر : من أجل «عصر تدوين عربي جديد» ١٩٩
- أولاً : التأصيل الحدائي للذات التراثية ..... ١٩٩
- ثانياً : التأصيل التراثي للحدأة ٢٠٢
- ثالثاً : من إصلاح العقل إلى إصلاح السياسة ..... ٢١٠
- الفصل الثاني عشر : الحلم المزدوج بالعقلانية ..... ٢١٧
- أولاً : الوجه النقدي لإصلاح صورة ابن رشد،  
أو القراءة العدمية للدراسات الرشدية ..... ٢٢٠
- ثانياً : خلدونية جديدة . . أم رشدية جديدة . .  
أم ماركسية جديدة؟ ٢٢٦
- ثالثاً : إعادة بناء صورة ابن رشد ..... ٢٢٧
- رابعاً : حدود النموذج الرشدي كما تصوره الجابري ٢٣٣
- الفصل الثالث عشر : الكتلة التاريخية عند الجابري ..... ٢٣٧
- أولاً : الفشل التاريخي وراء الدعوة إلى الكتلة التاريخية ... ٢٤١
- ثانياً : التركيب التوافقي والشمولي للكتلة التاريخية ..... ٢٤٣
- ثالثاً : البعد الاستراتيجي لمهام الكتلة التاريخية ..... ٢٤٥
- رابعاً : قيادة المثقفين للكتلة التاريخية ٢٥٠

### القسم الرابع

عبد الله العروي :

من التاريخانية إلى ما بعد التاريخانية

الفصل الرابع عشر : من التاريخانية إلى ما بعد التاريخانية  
قراءة أولية في كتاب «السنة والإصلاح»

٢٥٩

لـ عبد الله العروي

أولاً : الكتابة بالمفارقة ..... ٢٥٩

- ٢٦٢ ثانياً : أفق تفكيك السّنة
- ٢٦٦ ثالثاً : من كهف التاريخ إلى نور الميثولوجيا
- رابعاً : التاريخانية المركبة، أو التاريخانية
- ٢٧٣ ما بعد الحداثيّة .....

- ٢٧٩ الفصل الخامس عشر : فكرة العقل عند العروبي .....
- ٢٨٣ أولاً : العقل والمفارقة
- ٢٨٤ ثانياً : العقل باعتباره قدرة على إنجاز القطيعة .....
- ٢٨٨ ثالثاً : تعدد العقول وتقابلها .....
- ٢٨٩ رابعاً : الوجه المكيالي للعقل الحداثي
- ٢٩٣ خامساً : من عقل الاسم إلى عقل الفعل .....

### القسم الخامس

#### هوامش على الفلسفة العربية المعاصرة

- الفصل السادس عشر : العقل والمدينة
- ٣٠١ عند الجابري وأركون والعروبي ونصار
- ٣٠٦ أولاً : نقد العقل بما هو نقد غير مباشر للمدينة .....
- ٣١١ ثانياً : التاريخية من أجل القطيعة مع التاريخ
- ٣٢٠ ثالثاً : إصلاح العقل .....
- ٣٢٨ رابعاً : إصلاح المدينة
- ٣٤٥ الفصل السابع عشر : التنوير كأفق أعلى للفكر العربي المعاصر
- ٣٤٦ أولاً : محنة العقل في العالم العربي .....
- ٣٤٨ ثانياً : الدلالة المتقلبة للتنوير .....

٣٥٥	الفصل الثامن عشر : الحداثة مكان مشترك بين الثقافات
٣٥٦	أولاً : تعريف الحداثة
٣٥٩	ثانياً : تعريف الثقافة
٣٦٠	ثالثاً : الحداثة الثقافية في العالم العربي
٣٦٤	رابعاً : مشروعية الحداثة الثقافية في العالم العربي
٣٦٦	خامساً : حياد الحداثة الثقافية
٣٧١	الفصل التاسع عشر : النقد المستنسخ للعقل الغربي
	أولاً : لامشروعية تناسخ النقد:
٣٧١	اختلاف في السياق والرهان
٣٧٥	ثانياً : بين واجب ممارسة العقل والحق في نقده
	الفصل العشرون : متصل من أجل منفصل :
٣٧٩	قراءة في مقاربات حسين مروة
	أولاً : التراث كمادة علمية للذات الباحثة،
٣٧٩	أو التراث كموضوع
٣٨٤	ثانياً : التراث كصورة للذات التاريخية
٣٩٣	المراجع

## مقدمة في مقام الخاتمة بين العقلانية والتاريخانية

لكل واحد من المفكرين الستة، موضوع هذا الكتاب (محمد عزيز الحبابي، عبد الله العروي، محمد عابد الجابري، محمد أركون، حسين مروة، ناصيف نصار)، إشكاليته الفكرية الخاصة المستقلة عن إشكالية الآخر، بأسئلتها ومفاهيمها وحلولها ورهاناتها. غير أنهم يشتركون على الأقل في الدعوة إلى أمرين أساسيين هما: العقل والتاريخ. جميعهم يحملون همّ زرع العقلانية والتاريخانية في تفكير الأمة لإعادة تربيتها وإعادة قراءة تاريخها وتراثها كي تصبح قادرة على التعاطي مع الحداثة من موقع الاعتزاز بالذات، والإقدام على الفعل التاريخي الخلاق. لم يشاؤا أن يحبسوا إشكالياتهم ضمن حيز دلالي أو تأويلي فحسب، بل راموا أيضاً فتحها على آفاق التغيير. ذلك أن إعادة النظر في دلالات العقل والتاريخ لا تكفي لتشييد «عصر أنوار عربي جديد»، بل لابد من تأويلهما تأويلاً حديثاً قادراً على تعبئة الجمهور للقيام بالتغيير المنشود الذي يحقق الاستقلال التاريخي. كانوا جميعاً يفكرون وعيونهم على النهضة، بحثاً عن أسباب فشلها المبكر، وتنقيهاً عن طرق بعثها من جديد على شكل «نهضة عربية ثانية»، أو «عصر تدوين جديد»، فكان العقل مفتاحاً أولياً لمرادة حلمهم.

### أولاً: العقلانية

حصل بين هؤلاء الفلاسفة العرب نوع من الإجماع الضمني على وجوب إعادة النظر في العقل بآلياته وتجلياته المختلفة، وبخاصة العقل التراثي، إيماناً منهم بأنه هو المسؤول عن التأخر التاريخي الذي تعانيه الأمة. ولم تكن الغاية من مشاريعهم لتحديث العقل منهجياً وإبيستيمولوجياً غاية تقنية هي

إصلاح العقل باعتباره آلة للوصول إلى الحق، بل كانت غاية استراتيجية هي إصلاح الذات، وعياً منهم أن العقل يشكل قوام الذات العربية الإسلامية، إن لم يكن هو تلك الذات بعينها. ولذلك لم تكن الغاية من تحريره من عوائقه المنهجية والإبيستيمولوجية، وتخليصه من إكراهاته الأيديولوجية والثقافية، أن يستعيد حريته في التفكير والعمل والإبداع خارجاً عن كل وصاية مذهبية أو ثقافية فحسب، بل وأيضاً من أجل كتابة تاريخ جديد بالمعنى القوي للكلمة. إن هذا التوجه النضالي لمشاريعهم الفكرية (إصلاح الذات وتغيير الوجود التاريخي) قد أضفى عليها طابعاً تنويرياً، سواء أخذنا التنوير بمعناه الفكري أو السياسي.

ولم تكن مهمة تحديث العقل سهلة، لأن الأمر لم يكن يقف عند حد ضرورة نقد عقل واحد هو «العقل التراثي» المتهم بالوقوف وراء أعراض التراخي العلمي والتفاسد التاريخي واللامبالاة الثقافية التي يعانيها العالم العربي، بل تعداه إلى واجب انتقاد عقليين آخرين يُعتَبَران من حيث المبدأ قدوة للعقل العربي الحديث، هما «العقل الحدائثي» و«العقل ما بعد الحدائثي». هكذا سيكون من الضروري، إضافة إلى ضرورة تحرير «العقل التراثي» من اللاعقلانية واللاتاريخية، بإثبات تهافت بنياته وأنظمتها المنتهية صلاحيتها، وتكسير «الطوق الوثوقي المضروب حوله»، أن يقوم العقل العربي الحديث بتحرير «العقل الحدائثي» من تمرزه العقلي واستعلائه العرقي وانحرافاته المعرفية والسياسية والثقافية؛ وتحرير «العقل ما بعد التنويري» من المأزق العدمي الذي تورّط فيه والذي آل به إلى شطحات تنوّه بموت الإنسان والعقل وما يتصل بهما من قيم حدائثية. ولا شك أن المنتظر من هذا النقد متعدد الأهداف أن يُخلّص العقل من ادعاءاته في الوحدة والثبات والتعالى، وتحويله إلى عقل متعدد تاريخي متحول ومنفتح على الخيال والعاطفة وعلى العقول الدينية. ومن الطبيعي أن تتمخض عن هذا النقد المتعدد إرادة إعادة بناء العقل. وبالفعل، نجد أن معظم المفكرين المعنيين (ما خلا العروبي)، تبنى عقلانية مركبة تجمع في آن واحد بين تنوير «العقل العربي - الإسلامي»، وتنوير «العقل الحدائثي»، وكياسة «العقل ما بعد الحدائثي».

واضح، إذًا، أن إعادة بناء العقل العربي الإسلامي لا يمكن أن تتم بعيون باردة أو بقلوب محايدة، وإنما بضمير حي وعقل ملتزم بتغيير التاريخ

من تاريخ منفعل إلى تاريخ فعال، وتحويل التراث من مناهض للحدثة إلى محتضن لها.

وقد جرى التفكير في حل التقابل بين التاريخين المنفعل والفعال عبر سبيلين مشهورين: سبيل القطيعة مع العقل التراثي أملاً في الانخراط مباشرة في تحديات العقل الحدائلي الكوني (التقابل الضدي، العروي)، وسبيل ترميم ما تبقى من مظاهر التنوير في العقل التراثي لتأهيله للانفتاح بثقة واعتزاز على العقل الحدائلي ضماناً للاستقلال التاريخي للذات (التقابل الإضافي، الجابري، أركون، نصار...). نعم، يصدر هذان الموقفان عن رؤيتين متقابلتين، إحداهما، تلتزم بالعقلانية الكونية وثانيتها، تنحاز إلى عقلانية محلية مطعّمة بالعقلانية الكونية، إلا أنهما معاً يؤمان عقلاً واحداً هو عقل التنوير، ما يدل على أن بينهما علاقة إضافية لا ضدية. ولعل جاذبية «عقل التنوير» آتية من كون فعله هو من القوة والتأثير إلى درجة يكاد معها أن يكون فعلاً أنطولوجياً قادراً على إحلال وجود مكان وجود آخر، واستبدال خلق بخلق جديد مؤمن بنفسه وبحريته وحقوقه الفكرية والعقدية والعملية. بهذه الجهة يصبح التنوير مكيالاً أعلى يُقاس به مدى قدرة الثقافات التقليدية على الانخراط في مسيرة الحدثة والتقدم، التي هي مسيرة الكرامة والإبداع.

لكن معركة جعل «العقل التنويري» مقوِّماً ذاتياً، وليس مجرد عرض عابر للعقل العربي الإسلامي، ليست بالأمر الهين أمام تفشي جنون العداء له ولمشتقاته من حرية وإنسية وديمقراطية وتسامح وعلمانية. وعلينا أن نعترف أن هذا الوباء الفكري المعادي لقيام «عصر أنوار عربي جديد» لم يكن نتيجة غارات النقد العدمي المتواصلة من قِبَل العقل الأصولي على العقل التنويري فحسب، ولكن أيضاً ثمرة حملات النقد التفكيكي المتتالية التي قامت بها كثير من التيارات الأيديولوجية والفكرية والإبيستيمولوجية والفلسفية الحدائية، إلى حد أنها نجحت في تشويه سمعته بغير حق. وكانت نتيجة هذا التكالب المجحف على العقل أن جرى تحويل إرادة التنوير الواعية للعبور من الماضي إلى المستقبل، إلى رغبة لاشعورية مريضة للعبور المضاد من الحاضر إلى الماضي، بما يحمله هذا العبور من نشر كل مثالب «اللاعقلانية» التي تخدر الإنسان العربي وتزجّج به في غيبوبة سياسية ومعرفية وعقدية تجعله سعيداً بخروجه من الحضارة ومنشياً بطرده من التاريخ. ومع

ذلك لا ينبغي أن يستدرجنا سعار معاداة العقل إلى مواجهته بجنون «عقلاني» عابٍ مضاد لكل صور اللاعقلانية. إذ ليست كل «لاعقلانية» شريرة بطبيعتها، وإنما فقط تلك التي تُصادر الحق البشري في الحياة والتفكير والسلوك الحر. أما عندما تكون بعض اللاعقلانيات قادرة على فتح آفاق جديدة للخروج من مآزق الحضارة الحديثة، وعلى إنتاج أعمال فنية وأدبية وصوفية رائعة يمتزج فيها الجود بالوجود في كثير من الغبطة والحبور، فلا يسعنا إلا الترحيب بها.

إن العقلانية المنفتحة ستنحصر لا محالة في نهاية الأمر، لأن العقل كالوجود، هو واقع لا يرتفع، حتى لو تكالب عليه ذوو الغرائز الشريرة، أو بدت منه أو عنه أو به مساوئ مؤذية. سيبقى العقل أكثر الأدوات المعرفية والعملية نفعاً للإنسان وجلباً لسعادته، ولا سيما أن تلك المساوئ لا تصدر عنه بالذات، وإنما بالعرض. إذأ، لا بديل لنا عن العقل الأصيل القادر على التجاوز والإبداع والتغيير، والماهر في تدبير الأزمات وحل الصراعات بالحوار والاعتراف بالآخر. كل هذا يؤهله لأن يكون في الوقت نفسه محك الاستقلال الذاتي للإنسان إزاء كل سلطة خارجية أو متعالية، وضامن الحق والحقيقة بحكم موضوعيته واستقلاله ونزاهته وحياده إزاء العقائد والولاءات المذهبية. وهو إلى ذلك، لا يتوقف عن تجديد نفسه، وتجاوز تصوراتها، لما يتحلى به من وعي بحدوده ونهائيته ونسبته، وما يملكه من قدرة على النقد والنقد الذاتي. ولم يكن ذلك ممكناً لولا تحالفه مع الحرية التي توجد وراء أصالته وقدرته على خلق المعرفة وتجديد القيم الأخلاقية والجمالية، وحنكته في حكم المدينة وصناعة التاريخ.

## ثانياً: التاريخانية

اكتشاف التاريخ، باعتباره محرك الوجود البشري، هو الركن الثاني، من التفكير المشترك بين المفكرين العرب الذين نحن بصددهم؛ فبث «الحس التاريخاني» ونشر «التفكير العقلاني» تقاسما على السواء رسالتهم الفكرية، طالما أن كل واحد منهما يوجد في قلب الآخر ويؤدي إليه. صحيح، أننا لا ننكر أن البيئة الفكرية التي نشأت فيها التاريخانية لم تكن ودية تجاه التنوير، ومع ذلك فقد أبى هؤلاء المفكرون إلا أن يوظفوا التاريخانية في مهمة مناصرة العقلانية؛ فكان إيمانهم أن العقل وراء كل شيء في المعرفة



والوجود، يضاهي اعتقادهم أن التاريخ وراء كل شيء في النفوس والمجتمعات.

وبحكم استقلال إشكاليات المفكرين الستة، كان من الطبيعي أن تتباين أسماء تاريخياتهم، حيث يمكن أن نتكلم عن تاريخانية أيديولوجية (الجابري)؛ تاريخانية إبيستيمولوجية (أركون)؛ تاريخانية فلسفية (العروي)؛ تاريخانية جدلية (مروّة)؛ تاريخانية أنطولوجية (الحبابي)؛ وتاريخانية سياسية (نصار).

بيد أن هذا التباين في الأسماء لم يمنعهم من أن يشتركوا في اعتبار التاريخانية «مقياس المعاصرة»، أولاً، لأن حداثة الأفكار والتصورات والنظريات والعقائد والسلوكيات والتواريخ، تقاس بمقدار ما يُبثّ فيها من تاريخية (العروي)؛ وثانياً، لكون التاريخانية جاهزة دائماً لتقديم بديل تاريخي قادر على إخراج العرب والمسلمين من مأزقهم الحضاري الذي يتخبطون فيه منذ زمن طويل.

وهنا نجد أنفسنا وجهاً لوجه أمام دور تاريخي خلاق: فمن جهة تمّ تقديم العقل باعتباره فاعلاً لحداثة التاريخ بما يحمله من طاقة نقدية وإبداعية وتغييرية، وقدرة على إزالة العوائق التي تحوّل دون إبداع أفق حضاري جديد؛ وفي الجهة المقابلة جرى تقديم الوعي التاريخي، سواء أخذناه بمعناه المنهجي (التاريخية) أو بمعناه الفلسفي (التاريخانية أو النزعة التاريخية)، على أنه هو الذي قام بمبادرة تحديث العقل، لا عن طريق التفكيك الدلالي لمبادئه ومفاهيمه وتصوراته ومعارفه، وإنما عن طريق ضخ عنصر الزمن فيه ليصبح عقلاً متعددًا ومتطورًا ونسبياً وواقعياً، وتحريره من أحماله الثقافية وأثقاله الميثولوجية وأنصابه المقدسة، كي ما يغدو خفيفاً قادراً على إنتاج مناهج ومعارف وتقنيات جديدة. هكذا يتضافر العقل والتاريخ معاً لانتشال الإنسان العربي من سباته واستغراقه في مطلقاته، لكن بجهتين مختلفتين، إحداهما، تزيج المطلقات بإعادة النظر فيها منهجياً ومعرفياً، والأخرى، تزيجها بربطها بالزمن الذي يضيء عليها النسبية.

وفي الحقيقة نحن أمام تاريخانيتين متقابلتين: تاريخانية العقل وتاريخانية التاريخ. أولاهما، تقوم بإدراج التراث في بيئته الفكرية والتاريخية كي لا يستعيد معناه عن طريق النقد الدلالي؛ والثانية، تقوم بنزع التراث نفسه من

سياقه الأصلي وزرعه في الحاضر ليغدو كجزءٍ منه ويُسهّم في تغييره بعد تأويله. إلا أن التاريخانيين تلتقيان معاً في مهمة تحرير التراث وتحريرنا من استلابه للتفرغ بثقة في بناء الحاضر بعد أن نكون قد استوعبنا الماضي عن طريق الحاضر.

وفي مقابل الفكر اللاتاريخي، الذي لا يمكن أن يؤدي إلا إلى التبعية، جزءاً عجزه عن إدراك الواقع كما هو، وتخبطه واستغراقه في تقابلات عقيمة كالتقابل بين الأصالة والاتباع؛ بين الحكمة والشريعة؛ بين الحداثة والتراث؛ بين العرفان والبرهان، يقوم الفكر التاريخاني بدور حاسم في تحقيق الاستقلال التاريخي عن التراث والحداثة معاً. ذلك أن عملية إدراج العقل العربي الإسلامي التراثي (بمسمياته وعلومه المختلفة)، والعقل الغربي الحداثي (بصيغه الحداثيّة وما بعد الحداثيّة) في مجراهما التاريخي، من شأنه أن يعرفنا على حيثيات نشأتها ومكامن قوتها وضعفها، وينبّهنا إلى حدودها ونسبتيها ونقاط تقابلها والتقاءها، ما يحثنا على تجاوزها معاً.

وقد تستطيع التاريخانية أن تحدث انقلاباً جذرياً في تفسير أصل الحداثة، وعندئذ تؤدي دوراً جوهرياً في استعادة الثقة في الذات؛ ففي مقابل التأويل المُغرّض، الذي طالما رده الفكر الغربي على مسامعنا، أن الحداثة بطبيعتها غربية لأنها ترجع صافية إلى الأصليين اليوناني والروماني، ت قلب التاريخانية هذه الرؤية رأساً على عقب بربط الحداثة بأصل شرقي متعدد التأثيرات؛ فالشرق هو «الذي أخصب الحضارة اليونانية بإدخال «القلق» في ذاتها وفكرها باختراعه الحزف والعدّد من جهة، وفصل إنسانها عن الكوسموس باكتشافه الوحدة الإلهية المتعالية (الحدث الإبراهيمي)، مبعداً إياه عن الوثنية التعددية من جهة ثانية. والإسلام، الوريث الشرعي للحدث الإبراهيمي والفلسفة الهلنستية، أي للتوحيد المتعالي وللعقلانية المرنة المنفتحة على الآخر، هو الذي أخصب الحداثة الغربية ببذور الإنسانية والحرية والعقلانية التي يحملها في أعماقه.

بهذا النحو تسمح لنا التاريخانية بالتضافر مع العقلانية، بنسج علاقة جدلية متناسبة مع التراث، تجمع بين الاتصال والانفصال؛ فنصير أكثر اتصالاً به وقرباً منه ووفاء له كلما انفصلنا عنه وتحررنا منه واختلطنا معه. ما يعني أن التشبع بملكة الحداثة لا يشترط بالضرورة التخلي عن ملكة التاريخ

(التراث)، والانفتاح على التنوير الكوني لا يُلغِي أهمية التنوير التراثي (المحلي). لكن لا ينبغي أن تعني هذه الجدلية أبداً أن الحداثة هي بَعثٌ للتراث وإحياء للتاريخ، وإنما تعني خلق أفق تاريخي جديد طافح بالمخاطر والتحديات.

هذه عينة من القضايا المتشابكة التي سيتم تناولها في هذا الكتاب فحسب، من خلال متون ستة من كبار مفكري العرب المعاصرين.



## القسم الأول

محمد عزيز الحبابي:

من الشخصية الواقعية إلى الشخصية الإسلامية



## الفصل الأول

من تجاهل الشخص إلى مناهضة الكائن

تحولات في الرؤية الفلسفية المغربية

مولاي عبد السلام بن مشيش، سيدي عبد الرحمن المجذوب،

ومحمد عزيز الحبابي

تمهيد

لـ محمد الحبابي فضل «استئناف البدء»، بدء التفكير الفلسفي في المغرب الحديث. وهذا يكفيه. لكن البدء (أو البعد) يُحيلنا على القَبْل؛ فهل كان القَبْل فارغاً حقاً، ناسياً ذاته وزمانه؟

إنه لا يمكن تقدير أهمية النقلة الكيفية التي دشنها الحبابي تحت مسمى اللحظة الشخصية في ميدان الفكر من دون الالتفات إلى الوراثة قليلاً، والتعرف على نحو نظر الإنسان المغربي إلى ذاته ووجوده في علاقتهما بالوجود العام. وفي هذا السبيل لاحت أماننا لحظتان من بين لحظات تاريخنا الفكري، وجدنا فيهما ما يمكننا من إدراك دلالة جرأة الحبابي في استئناف القول الفلسفي. صاحب اللحظة الأولى، وهي اللحظة الوجودية، هو القطب مولاي عبد السلام بن مشيش (م. ٦٢٢هـ)، وصاحب اللحظة الثانية، اللحظة الكائنية، هو عبد الرحمن المجذوب (م. ٩٧٦هـ). هكذا سيكون علينا أن نتعقب ثلاث تجارب فكرية: تجربة «الانتشال والإغراق» في/ من الأحادية والواحد والوحدة لـ مولاي عبد السلام؛ تجربة «المشاهدة والعمى» للكون والمكُون لـ سيدي عبد الرحمن المجذوب؛ تجربة تشخصن الذات البشرية عبر «تفصيل قماش الكينونة والعناية برتوشاته» لـ محمد عزيز الحبابي

(١٩٢٣/١٢/٢٥ - ١٩٩٣/٨/٢١). إذأ، نحن أمام ثلاث لغات، لغة الأحدية ولغة الكينونة ثم لغة الشخصانية، وثلاث صور لثلاث رؤى فكرية.

## أولاً: من التوحيد إلى التوحّد: عبد السلام بن مشيش

يُروى عن مولاي عبد السلام بن مشيش «صلاة» نقتطف منها ما يلي:

«اللهم... زُجَّ بي في بحار الأحدية،  
وانشلني من أوحال التوحيد، وأغرقني في  
عين بحر الوحدة، حتى لا أرى ولا أسمع  
ولا أجد ولا أحس إلا بها».

إنها ثلاثة أدعية: طلب الزّج؛ طلب الانتشال، ثم طلب الإغراق؛ بالنسبة إلى ثلاث منازل: منزلة البحار، ومنزلة الأوحال، ثم منزلة عين البحر؛ أو بالأحرى ثلاثة مدارج: الأحدية والتوحيد والوحدة.

واضح أن اللغة المشيشية ليست لغة معرفية، وإنما هي لغة وحدانية؛ فالقطب المشيشي لا يريد أن يعرف، لا يسعى إلى وضع مسافة بينه وبين الواحد عبر وساطة العقل والمعقولات، بل يريد أن يتحد، أن يفنى في «عين الوحدة»، فيصبح هو هي. وهذا ما يجعلنا نفهم طلب «الانتشال من أوحال التوحيد»، بكونه طلباً للتخلص من أوحال العقل من حيث هو أداة للتوحيد، سواء اعتبرنا موضوع التوحيد هو الله أو الوجود المطلق؛ فأمام مشهد الكثرة في اللوازم والصفات والفصول والمقولات التي تقدمها الحواس الخارجية والداخلية للعقل عن الوجود، لا يملك العقل، بحكم وظيفته وطبيعته، إلا أن يفرض وحدته، برّد الكثرة إلى أوحاله، أي توحيدها في أسماء ومقولات وحدود. والأمر نفسه بالنسبة إلى الذات الإلهية التي يتم تحزيبها بواسطة علم الكلام، أي إخضاع الكلام الإلهي لمقولات العقل البشري، فينشأ عن ذلك صراع لا ينتهي بين الفرق الكلامية يُبعد المؤمن عن فكرة الوحدة الدينية شيئاً فشيئاً. إنه تضرع للتخلص من هيئة للمشاكسة تخلقها في النفس العمليات الجدلية لتوحيد المتضادات في تضادها، وإخضاع الكثرة في اختلافها لأدوات الوحدة والذاتية؛ فلا أنت في أرض الكثرة، ولا في بحر الوحدة، وإنما في أوحال الإنسان من حيث هو ناطق بالوحدة باسم الكثرة، أو ناطق بالعقل



باسم الجسد. إنها حال مانعة في الوقت ذاته من نعمة سكون الأحدية، ومن فتنة الكائنية.

للتخلص من مشاكسة علم الكلام وأثنوبولوجيته، ومعاندة الأنطولوجيا وترويضها الوجودَ بالعقل، كان على مولاي عبد السلام، أن يمضي قدماً في تضرعه متوسلاً «الزج به في بحار الأحدية»، فيُغمَر بدل أن يغامر برفع رأسه، ويتوحد عوض أن يعرف، ويفنى بدل أن يتعقل. لكن في مقام الأحدية ما زال هناك شيء من العلاقة ومن التعدد (الزج/ البحار)، ولذلك نجدده يطلب الارتقاء في الآخر، بدل البحث في محتويات الذات عن علامة للأحدية، أو للتنقيب في ثنايا العقل عن آية للاعقل؛ فقد أوصدت أبواب الذات واستفرغت من أحوالها تهيئاً لها للانغمار في مياه البحار الصافية. لهذا لجأ إلى التشبيهات والاستعارات لكونها توجد خارج الأسماء والحدود والمقولات، بوصفها موجودات مجسدة تراها عين الخيال في برزخ الثبوت. الأحدية إذًا، ليست في الذات، إنها هناك. وبدل أن نأتي بها إلى ذاتنا بألة العقل، أو نقرأ آثارها في ثنايا وجودنا بوسيلة النطق، علينا أن نقذف بالذات في بحارها الغامرة.

ومع ذلك، لم يقنع مولاي عبد السلام «بالزج» به في بحار الأحدية، لأن «الزج» بالذات في البحار المتلاطمة للأحدية لا يحول من دون رفع الذات لرأسها والظهور من تحت اليم. لم يقنع بمقام الأحدية لكونها في مرتبة العلاقة، ولا ترقى به إلى مستوى الأنية والكنه الذي يكفله الغرق في «عين بحر الوحدة»، أي التوحد بجوهر التوحيد والأحدية معاً، فتتلاشى الذات تماماً في الموضوع فيصبحان شيئاً واحداً. الغرق في «عين» بحر الوحدة الذي لا حد له ولا حدود، يجرف الأنا إلى أعماق العمق بحيث لا يبقى للأنا أي أثر ظاهر، حيث تصير أنه مجرد «باء» في دعاء «زُج بي»، و«نون» في توسلني «أنشطني وأغرقني». إنه اتصال بالوحدة في ذاتها لا من حيث هي مبدأ، أي من حيث هي علاقة وإضافة. سعى مولاي عبد السلام بهذا إلى أن ينقذ ذاته من ذاته، مستعجلاً الخروج من كهفها وبمعيتها من كهف الأشياء ومغارة التاريخ ومناهة المجتمع وأحوال العقل، إلى فضاء عين بحر الوحدة. كان من وراء ذلك يتوخم أن يبدد ملكيته في سبيل وحدته، ويتخلى عن حريته من أجل عبوديته، بالتخلص من هوية «الأ - نا» ليلقي بها في هوة الوحدة، كيلا يبقى معها أي صدى لها. إنه تصميم على اقتلاع الذات

من جذور كائنتها للزج بها في لُجّة الواحد، أي في ما وراء حدود الوجود، طامساً بذلك مظاهر تفردا وطامراً مسافة انفصالها، لتصير شيئاً واحداً مع الوحدة.

لكن هل هذه الإرادة هي حقاً إرادة للعودة إلى الأصل فزعاً من التشرّد الوجودي وهروباً من ضوضاء الكائنية نحو سكون الوحدة؟ هل هي إرادة للعودة «بتفصيلة كسوة الكائن» إلى حالة القماش الخام الذي لم يخترقه بعد مقص الخياط؟ أم أنها في حقيقة الأمر رغبة في الاستسلام للعبودية والاسترقاق لغاية تحقيق لحظة الجبروتية ونيل الملكوتية الشاملة، وسعياً إلى الاستغراق أملاً في اختراق كل الحدود، حدود الزمن والأشياء، لتصير الذات عارية عن كل تعدد واختلاف وتميز؟ لكن ألا يهدد هذا الطموح لاختراق حدود الإنسان بما هو إنسان، وتجاوز آفاقه الممكنة، بالعودة بالإنسان إلى ما دون إنسانيته؟ لعل في تأملات الحبابي من العناصر ما تسمح لنا بإجابة «شافية» لهذه المسألة. لكن قبل ذلك علينا أن نعرّج على لحظة سيدي عبد الرحمن المجذوب، للوقوف على ما يمكن أن يكون توطئة ما في طريق ظهور لحظة الحبابي.

## ثانياً: المجذوب بين الكون والمُكوّن

يقول سيدي عبد الرحمن المجذوب، في إحدى أجمل رباعياته بدارجة أجهضت في عزّ تطورها لسببٍ نجهله:

من شاهد الكون بالكون

عزّة في عمى البصيرة

ومن شاهد الكون بالمُكوّن

صادف علاج السريرة

أول ما لفت انتباهنا ونحن نقرأ هذه الرباعية هو الاختلاف الواضح بين لغة المجذوب بتشبيهاتها وإيحاءاتها وألغازها، ولغة مولاي عبد السلام بن مشيش. فقد انتقل سيدي عبد الرحمن المجذوب من لغة التوحيد والأحدية والوحدة إلى لغة الكون والمُكوّن، من لغة إينولوجية (وحدوية) مفعمة بالثبات والسكون، إلى لغة أنطولوجية وجودية ممتلئة بالتعدد، مشحونة

بالاختلاف والحركة. وقد انعكست هذه النقلة اللغوية، أو قل النقلة الموضوعية من موضوع غير قابل للمعرفة والمشاهدة، إلى موضوع قابل للمشاهدة بشروط، على التجريبتين الصوفيتين؛ فكانت تجربة الأولى، فنائية وتجربة الثانية، شهودية. فإذا كان بن مشيش قد قصد التجرد من تجربة التوحيد الكلامية - الأنطولوجية لخوض غمار تجرّبي الأحدية والوحدة، فإن المجذوب فضّل، على العكس من ذلك، أن لا يشاهد الكون بالكون (وحدة الوجود)، وإنما أن «يشاهد الكون بالمكوّن» (وكأننا أمام الدليل الكوسمولوجي على وجود الله)، مع تركه ظلالاً من التردد بشأن موقفه من هاتين المشاهديتين. نشير بسرعة إلى أن الرباعية تتكلم على نحوين متقابلين من المشاهدة، أو الانفتاح على الكون فحسب: «مشاهدة الكون بالكون»، و«مشاهدة الكون بالمكوّن»، ولم تتطّلغ إلى الكلام عن إمكان نمطين آخرين من المشاهدة المتقابلة تسمح بهما الرباعية ضمناً، وهما «مشاهدة المكوّن بالمكوّن» (العلم)<sup>(١)</sup> و«مشاهدة المكوّن بالكون» (الحلول).

يمكن تفكيك العناصر التي تتكون منها رباعيتنا المذكورة إلى أربعة تقابلات: (١) التقابل في الموضوع، وهو تقابل الكون والمكوّن؛ (٢) التقابل في نوع القوة التي نشاهد بها الموضوع، وهو تقابل البصيرة والسريرة الذي لا يحصل إلا في الأمر المرافق لهما؛ (٣) ثم التقابل في الفعل، أي في فعل المشاهدة التي تكون بالكون والتي تكون بالمكوّن؛ (٤) أخيراً التقابل في غاية الفعل أو ثمرته، وهو إما العمى أو العلاج. وبالرغم من انطباق قاموس التجريبتين المتقابلتين باللغة الوجودية، فإنه لم يكن قصد المجذوب من وراء ذلك الحصول على معرفة نظرية، ولا سيما أننا لا نجد أثراً للعقل ولا لأحد لواحقه فيهما (اللهم إلا إن أجزنا اعتبار البصيرة من مرادفات العقل، والعمى استعارة لانعدام المعرفة، وهو أمر نستبعده)، وإنما نجد لغة المشاهدة التي هي أداة «ما بعد عقلية» للاتصال بما ليس قابلاً للمشاهدة. والأمر الملفت للنظر أن المشاهدة لا تشاهد بنفسها وإنما بما يلازمها (الكون أو المكوّن)، وكأنها غير قادرة على القيام بوظيفتها في منأى عن الخلق

(١) لم يكن من الممكن أن تخطر هذه الإمكانية على بال المجذوب، وكان علينا أن نتنظر الحبابي ليفعل ذلك، بل ليهجر حتى دائرة الكائن (المكوّن) نحو مقامات أكثر اقتراباً من الإنسان وهو يصارع في تحقيق تشخصه.

(نقصد فعل الخلق الصادر عن الخالق) والمخلوق. وهذه التلازم بين المشاهدة والكون والمكون هو ما يشكل مضمون وغاية المشاهدة، وليس المشاهدة نفسها، مما يضيفي عليها وضعاً تقابلياً، فإما أن تقود إلى عدم البصيرة أو إلى شفائها.

إن مغامرة ارتياد طريق «مشاهدة الكون بالكون»، محفوف بخطر فقدان البصيرة. بيد أن حدود الرباعية لا تمنحنا القرائن الكافية للتأكد بالضبط من طبيعة دلالة هذا العمى، هل هي فعلاً دلالة سلبية تشير إلى انطفاء نور البصيرة، ما يعني استحالة مشاهدة الكون بالكون؟ أم أنه على العكس من ذلك كان يعتبر هذا الطريق أفضل الطريقتين السالكين إلى مشاهدة الكون، لأنه يمكن المشاهد من المشاهدة بالمشاهدة، لا بأداتها أو حتى بالذات المشاهدة نفسها، فيغدو الكون هو الذي يشاهد كينونته من خلال المشاهد، وليس المشاهد هو الذي يشاهد الكون، ويكون المشاهد متاً هو الكون الذي فينا، وليس نحن باعتبارنا أحد الكائنات (المكونين). وفي هذه الحالة لن يكون معنى «التعزية» في الرباعية هو التأسّي وإبداء الحزن على فقدان القدرة على المشاهدة، وإنما هو معنى التهنتة، لأن المشاهد الغائب عن ذاته «يحقق» في غمرة فئانه بأنه لا يوجد غيره، ما يجعله يشاهد الكون بعين الكون، وهو ما جاء معناه أولاً في هذين الشطرين من رباعية أخرى «أنت دليلي يا ربي/ أنت أولى مني بي». ومن البين بنفسه أن تسليمنا بهذا التأويل سيفضي بنا إلى تقريب تجربة المجذوب الوجودية من تجربة مشيش الوجودية، لأنهما يقصدان، ولو بمقاربتين مختلفتين، الأمر نفسه وهو «وحدة الوجود» الذاتية. وما يدل على ذلك أن الرجلين معاً يحذران من سلوك طريق علم الكلام. يقول عبد الرحمن المجذوب:

أقارئين علم التوحيد

هنا البحور التي تُغبي

هاذا مقام أهل التجريد

الواقفين مع ربي!

إذا هو علم الأوراق

حدّ الحلاوة لساني

وإذا هو سر الأذواق

أنا سكن في كناني

المجذوب، ك مشيش العلمي، يحذر من ولوج بحور «علم التوحيد» لأنها تغرق (تُعَبِّي) العالم في القيل والقال، الذي لا تتجاوز حلاوته حد «اللسان»؛ بينما «علم التجريد»، الذي يتخذ طريق الأذواق لا طريق الأوراق، يمكن المشاهد من «الوقوف» مع الله لا الغياب عنه ورجوع الذات إلى ذاتها (أنا سكن في كناني). الغريب أنه بالرغم من أن الاسمين اللذين ورد علم الكلام وعلم التصوف تحتها في هذه الرباعية، وهما علم التوحيد وعلم التجريد، تتطابق دلالتها اللغوية (التوحيد والتجريد)، أي أنهما معاً في الظاهر ضد أهل التشبيه والتجسيد، فإن دلالتها المذهبتان متضادتان، ولعل السبب في ذلك أن العقل هو وسيلة العلم الأول، بينما المشاهدة (بمعنى الاتصال المباشر) هي وسيلة العلم الثاني.

ونعود إلى كلمة «التعزية» التي لا نشعر بالاطمئنان إلى معناها إذا بقينا في حيز الرباعية التي وردت فيها؛ فالتعزية بعمى البصيرة - كما قلنا - قد تدل على التشفي، «كما قد تدل على الشفاء»، أي قد تحمل دلالة مضادة، دلالة مجازية، توحى بتحقيق الوصول إلى المراد المطلق، كما قد تكون لها دلالة حقيقية، أي سلبية أو عدمية بفقدان القدرة على مشاهدة المطلق بالمطلق. لكن لو جازفنا بالاستثناس برباعية أخرى، لكننا أميل إلى ترجيح المعنى الإيجابي لعمى البصيرة، تقول هذه الرباعية:

غَيِّبْتُ نَظْرِي فِي نَظْرِهِ

وَفُيِّتَ عَن كُلِّ فَاِنٍ

حَقَّقْتُ مَا وَجَدْتُ غَيْرُهُ

وَمُسِّبَتْ فِي الْحَالِ هَانِي

تسمح لنا معاني هذه الرباعية، باعتبارها بمثابة «شرح» للشطر الأول من الرباعية الأولى؛ فيكون معنى «من شاهد الكون بالكون» هو «غَيِّبْتُ نَظْرِي فِي نَظْرِهِ». وبالتالي فإن تغييب نظر المشاهد في نظر المشاهد يخوّل مشاهدة الكون بالكون. إلا أن هذه الرباعية تذهب أبعد من سابقتها بإظهار ما أخفته هذه، مستخلصة أن تجربة «إفناء النظر في النظر» لا يمكن أن تكون إلا تجربة

مضادة «للكائن» (المكوّن) من حيث هو كائن متناهٍ فانٍ؛ فالغاية من تبغيب نظر الكائن في نظر الكون، أو نظر الأنا (الحاضر) في نظر الأنت (الغائب)، هي «الفناء عن كل فانٍ»، و«الغياب في حضرة الوجود عن كل موجود». وهنا نلتقي بالضرورة مع موضوع «العمى» الموجودي، أي عمى البصيرة (= الأتية)؛ فالبصير يصير أعمى إلا عن الوجود الواحد، فلا يبصر لا ذاته ولا سواه، بحكم أنه صار لا يرى الكون إلا بالكون. هكذا صارت أُنَيْته غائبة عن كائنيته، حاضرة في كينونتها. ويزدكرنا جدل المشاهدة والعمى في علاقتهما بالكون والمكون، بجدل الحرية والعبودية عند ابن عربي، ففي ذروة «العبودية» التي لا إضافة فيها، أي عندما تصبح «عبودة» بغير ياء النسبة، يغدو العبد حراً كامل الحرية!

وفي هذا السياق تتحول «التعزية» إلى استعارة عن «الهناء» بتحقيق «وحدة الوجود» الإدراكية، أي التحقق من أن لا موجود غير الله (حَقَّقَتْ ما وجدت غيره ومُسيبت في الحال هاني). ووحدة الوجود هذه ترجمة لعبارة «عمى لبصيرة»، أي للانفتاح الوجداني على الوجود الذي يغدو «البصير» (الأعمى بالدارجة) راثياً لكل شيء في أي شيء، متجاوزاً عماء الكثرة وفوضى الاختلاف في وحدة الواحد. فتصبح الذات عيناً محضة تبصر في كل اتجاه، وطاقه محضة تسري في كل شيء، وتغدو في منتهى فقرها غنيةً عن الأشياء وعن ذاتها، بفضل إشراق الوجود عليها («طَلَع النهار على الفُمار/ ولا بَقِيَ إلا ربي»). هكذا يصبح العمى مطلق البصيرة، ويغدو العدم كنه المَلَكَة.

لنعد من جديد إلى الرباعية الأولى، للتعرف على مفازات الطريق الثاني للمشاهدة، طريق مشاهدة «الكون بالمكوّن» مركزين انتباهنا على طرفي المشاهدة - الكون والمكوّن - اللذين ليسا من الرتبة الوجودية نفسها، بحكم اختلافهما اختلاف المحيط عن المحاط، والمبدأ عن الأثر، والجوهر عن الكل. وبغض النظر عن حقيقة «المكوّن»، هل هي الذات الناظرة (السريرة) أم أداة النظر، فإن المؤكد بالنسبة إلينا هو أن هذه المشاهدة تتم عبر المشاهد متحرية إبقاء مسافة أنطولوجية بين الكون والمكوّن. ومن هنا كانت المشاهدة في هذه الحالة مقياسة، والشاهد مقياساً. وهو ما يجعلها ذات طبيعة علائقية، على أن يكون المشاهد - في هذه العلاقة - قطب

جذب، وليس موضوع انجذاب إلى الوجود. إن «المشاهدة بالمُكَوَّن» هي معاينة الكائن من حيث هو مرآة للكون. ولذلك لا يكون المُشاهد المُرتاد لهذا الطريق مضطراً لأن يخرج عن ذاته ويُفني نظره في نظر غيره للوصول إلى مشاهدة الكون، بل قصارى ما ينبغي أن يفعله هو أن يغوص في سريرته، ويُجلّي مرآة نفسه، ويشفيها من قلق السؤال وانحباس المسير وتشوش البال، ليكشف عنه.

حقاً، ليس من الهين تحقيق هذه المشاهدة، لأن تجاوز كثرة الكائنات، وتدفق الأحوال والتحويلات، وتصارع الرتب والمنازل، بحثاً عن إشراق ضوء النهار على القمر، ووحدرة الكون على الذات، أمر عسير المنال. إلا أن ما يشفع لهذه التجربة هو أنه متى تمت مشاهدة «الوجود بالموجود» فعلاً، وانفتاح إسراره فيه، صادفت النفس علاجها وارتاحت لعثورها على كنهها في قرارها. إن «الكون» في هذا النحو من النظر، قريب منا، وليس علينا أن نبحث عنه بعيداً عنا، فكل شيء شهادة عليه، وأي أمر تجلّ لكيونته. ومن ثم لم يعد الموجود مجرد مدخل للوجود، بل أصبح، بجهة ما، هو الوجود نفسه. وهذا ما يجعل «المشاهدة المحايثة» علاجاً للسريرة وتوطيداً للأنية، في مقابل «المشاهدة المفارقة» التي تجد هئاءها في تغييب ذاتها عنها.

هل كان المجذوب حقاً منجذباً إلى إغراء لواحد من الطريقتين من دون الآخر، أم أنه كان يسلكهما معاً بحسب مقتضى جذبة الحال؟ إننا نعتقد أن المجذوب لم يكن يهيمه القطع في الأحكام، والحسم في الانتماء إلى صف من دون آخر، أو الالتزام بزاوية مقابل أخرى، بل ما كان يرنو إليه هو امتلاك الفضاء برمته، والوقوف بين الصفوف في نقطة تسمح له بالتححرر من الكل، لامتلاك الكل.

\* \* \*

يلتقي، إذأ، مولاي عبد السلام بن مشيش، وسيدي عبد الرحمن المجذوب، في تطلعهما إلى مشاهدة المطلق أو الوحدة معه. إلا أن أحدهما، وهو الأول، كان حاسماً في اختياره من بين الطرق الثلاث، طريق الاستغراق التام في مطلق المطلق الذي لا أثر في حضرته لحضور الذات،

بعد أن يكون قد تخلص من وَحَل التوحيد وذاق منزلة الزج به في لجة الأحذية. ولعل هذا ما يفسر صعوده إلى «جبل العَلَم» العالية متخذاً إياه مقراً لإقامته ومقامه. أما الثاني، وهو المجدوب، فقد اختار بين طريقين مختلفين في المآل، وإن كانت الغاية من ورائهما واحدة، وهي مشاهدة «الكون». معاً يشتركان في أن الغاية من تجربتهما، الوجدوية والكونية، لم تكن تحقيق الواحد أو المكوّن على حساب الوحدة أو الكون، بل بالعكس كانت تطمع في تحقيق الوجود على حساب الموجود، والوحدة على حساب الواحد. وعلى الرغم من أن المجدوب حقق نقلة لغوية عندما تكلم بقاموس «كوني» بدل القاموس الوجدوي، فإن تجربته الأنطولوجية (الوجودية) تلتقي مع تجربة مولاي عبد السلام الإينولوجية (الوجدوية) في الرغبة في محو الذات كي ما تصبح قادرة على تقمص الوجود والوحدة. كانت غاية المجدوب العودة بالكائنية إلى الكينونة من حيث هي واحدة لا غيرية فيها ولا خارجها. هكذا تلتقي التجربة الشهودية بالتجربة الإغراقية في الدعوة إلى نفي الكائنية في الكينونة، وفي نفي الوحدة العددية في الوحدة النوعية؛ فكيف سيلتقط محمد عزيز الحبابي هذا الخيط الناظم المنتقل من الإشكالية الوجدوية إلى الإشكالية الوجدوية ليطوره ويؤلف إشكالية جديدة، بل ومتضادة مع الإشكاليتين السابقتين، قوامها الاهتمام بالإنسان من حيث هو شخص عينيّ ملتبس بزمانه ومكانه ومحيطه الثقافي، ومزود بقدرة لا تنفذ على التحول من حال إلى أخرى، من الكائنية إلى الشخصية، إلى أن يحقق انتقاله النهائي إلى الإنسانية؟

### ثالثاً: الشخص في مواجهة الكائن: محمد عزيز الحبابي

منذ الوهلة الأولى يكشف محمد عزيز الحبابي عن لونه، فهو أولاً، فيلسوف، بخلاف المجدوبين السابقين عليه، اللذين لم يكونا، ولو ضمناً، محييين للفلسفة، لأنها تشوش عليهما صفاء تجربة الاتصال بأسئلتها النقدية وبأسلوب تفكيرها الاستدلالي. ثم هو ثانياً، يقدم نفسه كفيلسوف للشخص البشري، أي باعتباره أولاً وأخيراً مفكراً منحازاً للإنسان المهموم بتشخصه في مجرى واقعه التاريخي الخاص. هكذا يسجل الحبابي بفلسفته ميلاد الفرد



أو الشخص في الفكر المغربي، بعد أن كان غائباً أو مغيباً في أفقي الوحدة والوجود. وبحكم التزامه هذا كان حريصاً على التصدي لكل خطاب مجرد على الموجود، أو الوجود (الأنطولوجيا)، أو أية تجربة تقصد التحرر من الموجود في سبيل الذوبان في الوجود، أو التخلي عن التفرد والتشخص طمعاً في تماس ما مع الأحدية المتعالية. كان الحجابي يفضل أن يظل فاعلاً في حقل التشخصن، على أن ينكص نحو لحظة الكينونة، أو يندفع إلى ما وراء الهوية أملاً في الوصول إلى أن يصبح ذاتاً كلية مطلقة.

رهان هذا المشروع الفلسفي - منظوراً إليه من تاريخ الفكر العربي الإسلامي - هو استرداد «الأنا»، والعودة إلى الذات، بعد أن كان الإنسان غافلاً عنها هائماً وراء «الهُو». وهذه العودة إلى الذات لا تكون بالتحرر من المجتمع والتاريخ، ويقطع العلائق مع السوى والغير، وإنما بالمشاركة في صنع التاريخ وبناء المجتمع وتشييد المصير. ولم يكن ليطمع في كسب رهانه لولا تركيزه في تشخيصه لحقيقة الأنا على الجانب العيني والواقعي من وجودها، بكل ما تحمل لفظة الواقعي من أبعاد مادية (بيولوجية وبيئية وسيكولوجية واجتماعية) وروحية (ثقافية وفنية ودينية). ومن جراء ذلك لم تعد «الأنا» التي يتحدث عنها مجرد أنا مفكرة كالتي عند ديكارت، أو أنا أمره كالتي عند كانط، وإنما أضحت الأنا شخصاً. والشخص كما هو واضح فعالية، نشاط خلاق، أي شخصناً؛ فالتشخصن هو ثمرة لقاء الأنا بالواقع، وتفاعل الشخص بالتاريخ. لكن لا بمعنى أن الشخص هو ثمرة انفعال بالواقع والتاريخ، بل بمعنى أن الشخص فاعل فيهما مؤثر في مصيرهما.

وهذا ما يجعل العلاقات بأجناسها المختلفة - التفاعلية والتقابلية والانجذابية والانفعالية - هي مدار البحث الشخصاني في الإنسان. ومن جراء ذلك تتوقف لغة الجوهر والماهية والذات والأنية عن التأثير في المشروع الفكري للحجابي، وذلك لأن هذه الكائنات النظرية الميتافيزيقية تشير إلى كنه ثابت ينطوي مسبقاً على كل الخاصيات والفعاليات والآفاق الممكنة التي تلحق الذات أو تتولد عنها. أما منطلق العلاقات فيقتضي أن يكون الكنه نتيجة جدل بين العناصر المتصارعة في رحاب التاريخ، وليس مبدأ لهما؛ فالأنا أتعقل (بمعناه الرشدي، أي الكلي)، أو الأنا أفكر (بمعناه الديكارتية) لا يمكن أن يكونا جوهر الإنسان عند الحجابي، لأن الإنسان بالنسبة إليه ليس

مجرد تعقل عام أو تفكير خاص، بل هو إلى ذلك فعل وانفعال، ملكية وعدم، وعلاقات وجسم وهلم جرا. والإنسان هو كل هذه الأمور منظور إليها في تطورها وتحولها وتفاعلها، لا في ثباتها على حال واحدة؛ فالحركية الجدلية للتشخص تجرف في مجراها أية الإنسان وجوهره، لتجعله مجرد منجز تاريخي لماهية قارة له.

وهذا ما يفسر، من جهة أخرى، إيلاؤه مقولة الملكية الصدارة على الكينونة؛ فالتشخص ينجح كلما ابتعدت «الذات» عن نقطة الكائنية أو الكينونة (ولعله لهذا السبب لا يعبر انتبهاً إلى الفرق بينهما)، ولذلك كان كل تفكير للعودة إليهما في نظر الحبابي إيذاناً بتدهور شخصاني للأنا. إن تهميش الكينونة يؤدي، بالضرورة، إلى تهميش الجوهر، وكل تبشير للعلاقة على حساب الوجود، يعطي للملكية مكان الصدارة في تضاريس الذات. وبالفعل، متى حُرِم الشخص من جوهر يدعم قوامه، فإنه يتعين إيجاد وعاء داخلي تتراكم فيه خبراته العملية ومقتنياته المعرفية، ولا يمكن أن يكون هذا الوعاء لدى الحبابي سوى مقولة الملكية. وبالتالي، فإن ما كان يسمى ماهية أو جوهرًا أو ذاتاً في اللغة الأنطولوجية، صار يسمى في اللغة الشخصانية شخصية أو شخصيات، أو في أفضل الأحوال هوية أو هويات. هكذا أضحت «ماهية» الشخص مفهوماً تراكمياً، حركياً، وكأن الأمر يتعلق بتصور ذري سفسطائي لا يرقى إلى مستوى البنية القارة التي تكون العلاقة بين عناصرها ضرورية. لم يعد الإنسان عند الحبابي، إذًا، مقيداً بماهية، بل أضحت طاقة منفتحة تنتقل في مدارج التطور من حال إلى حال، من دون رابط داخلي يوحدتها، أو غاية متعالية تحدد مصيرها وتشد أوصالها، أي من دون معنى يوجد من ورائها.

ومن الطبيعي أن لا يسمح أفق العلاقة هذا بوجود - فأحرى بسيادة - الرغبة في «التوحد» بالوجود، أو في الرّج في لجة الأحدية، و«الغرق» في بحر الوحدة، أولاً، بحكم أن فكر العلاقة يقتضي مقايسة ونسبة وتقابلاً بل وتضاداً، وهي قيم لا تُستوفى إلا بين موجودات تنتمي إلى الأرومة الوجودية نفسها، وهذا ما يرفضه فكر التوحد الذي يقر بوجود حق واحد فحسب، معتبراً ما عداه من قبيل العدم. وثانياً، لأنه لاستكمال وجود الأنا في اتجاه التوحد بالذات المتعالية، يستوجب فكر التوحد القيام بعملية تجريدية تطهيرية

تُفرغ الأنا من محتواها التاريخي للعودة بها إلى الكائنية، ومن هذه إلى الكينونة، أو من التوحيد إلى الأحدية فالوحدة؛ بينما يسعى فكر العلاقة - على النقيض من ذلك - في اتجاه إيجابي لإثراء الأنا على الدوام وشحنها بمضامين تاريخية حتى تتمكن من المشاركة في صنع الواقع، مبعدة إياه قدر الإمكان عن كائنيته أو كينونته الفجة؛ فستان إذاً ما بين رغبة في إفراغ الذات من عناصرها الطبيعية والبشرية للوصول بها إلى كائنية محضة استعداداً لأن تصير كينونة أو لتذوب في «الهو»، وبين عملية لشحذ الكائن الخام وتعبئته بغية تحويله إلى شخص فعال، فيصبح من جراء ذلك مساهماً في صنع التاريخ الكلي الذي هو تاريخ «النحن». شتان إذاً بين فكر يولي وجهه شطر الوجود والواحد، وفكر يصوب كل طاقته في اتجاه التعدد والتغير والتاريخ، بل ويعمل على وضع «الهو» بين قوسين تمكيناً للأنا من التشخصن وإضفاء الدلالة على الذات.

صحيح أننا لا يمكننا أن ننكر أبداً وجود جانب «سلبى» في عملية التشخصن، وهو فعل «نزع الأقنعة»، أقنعة الشخصيات المكتسبة عبر التفاعل مع المجتمع بمقاييسه وأعرافه وقيمه، بحثاً عن صدق الإنسان؛ وفي هذا اعتراف من الحبابي أن الشخص يواجه على الدوام بحثاً عن صدق الإنسان، وفي هذا اعتراف من الحبابي أن الشخص يواجه على الدوام تهديداً بالسقوط في الابتذال والتصنع ومسخ الذات من قِبَل واقعها الذي تعيش فيه. من هنا تظهر قيمة فعل «نزع الأقنعة» باعتباره فعلاً أساسياً في مسلسل التشخصن، وفعلاً للبحث عن أصالة لا عن تراكم كمي فحسب. غير أن «نزع الأقنعة» لا يعني أبداً بالنسبة إلى الحبابي مقاطعة التاريخ ولا اختراق جدار العادة طمعاً في الوصول إلى مرتبة «الإنسان المتوحد» المقيم خارج أسوار المدينة، بعيداً عن أعين حراسها. إن «نزع الأقنعة» لا يرمي إلى تمزيق غشاوة الشخصيات المتراكمة على أعين الكائن لاستعادة رؤية الكينونة في حقيقتها الصافية. ذلك أنه لم تكن في نية صاحب الشخصانية الواقعية أن يعود بالشخص إلى «غفلة» الكينونة و«خاميتها»، أو الدفع بها إلى حافة المطلق، بل بالعكس، ما كان ما يرمي إليه هو تعميق تاريخية الشخص وتكريس التزامه بالمجتمع في اتجاه تحقيق الإنسان وتطوير تاريخه. بعبارة أخرى، لا يرمي الفعل السلبى «لنزع الأقنعة» إلى الإطالة على نواة الشخص العارية عن كل مضمون بشري، بل كان يقصد إلى التسلح باليقظة

الشخصانية إزاء كل تهديد له بالمسخ من قِبَل الواقع. من هنا يمكن القول إن «نزع الأقنعة» عند الحبابي فعل تشخيصي وليس فعلاً كينونياً، فعلاً يخضع «لناحية الشخص»، ويراعي رقابة المجتمع ومنطق التاريخ ومقولات العقل. أما «نزع الأقنعة» في تجربة التوحد فهي أشبه بالتجربة الفنية التي تتغلب عليها «اندفاعات الكينونة» على «تدخلات الشخص»، والتي تتجاهل كل رقابة اجتماعية أو تحكماً قيمياً أو معرفياً.

كان الحبابي إذاً ينفر من توحد يعود بالإنسان إلى حالة «الثوب غير المُفصل» على الشخص، أو حالة الخرقفة الهائمة في نسيج الوجود، ومع ذلك فإنه لا يمكن اعتبار فلسفته فلسفة انفصال؛ لأنه وإن كان يدعو إلى الانفصال عن الكائنية للتوجه إلى الشخص فإلى الإنسان، فإنه كان مع ذلك أبعد عن أن يكون فيلسوف المواقف الجذرية القاطعة، أو رجل الخنادق الفكرية المتنازعة؛ فقد عرف عن الحبابي أنه رجل تأليف ومصالحة، رجل يرى في الوحدة - لا بمعناها المشيشي طبعاً - الفرصة الوحيدة لتشخصن الكائن وتأنس الشخص، وعاملاً فاعلاً للكثافة البشرية. لقد تجلى فكر المتصل عنده في نزعه إلى تقريب المذاهب والمواقف والمفاهيم وربطها بصلات دلالية مختلفة؛ فقد كان يصل الفلسفة بالدين، المثالية بالمادية، الماركسية بالوجودية، الأفلاطونية بالأرسطية. كما كان يقرن العقل بالوجود والكائن بالشخص والعقل بالانفعال، وكل ذلك عبر وسيط فعل خارق للوصل هو فعل «التشخصن»؛ فالتشخصن هو العملية الرابطة لكل عناصر الحياة البشرية، وهو البوتقة الذهبية القادرة على تغيير دلالات المفاهيم والمذاهب الفلسفية لتصير عناصر في الإشكالية الشخصانية. لكن من دون أن يعني ذلك تجاهلاً لدور الاختلاف والتضاد في تحريك عملية التشخصن الواقعية والتنظيرية؛ فهو عندما يقول بوحدة الكائن والشخص مثلاً لا يتردد في اعتبار دينامية تضادهما العنصر الحاسم في انتقال الإنسان من الظهور إلى التشخصن. والأمر نفسه يحدث بالنسبة إلى علاقاته بالأسر الفلسفية المختلفة؛ فهو لا يضيره أن يلتقي بكل الملل والنحل، لكن من دون أن يمنعه ذلك من أن يسدد أقصى الانتقادات إلى أقرب الاتجاهات الفكرية إليه. لكن مهما يكن من أمر فإننا نعتقد أن مقولة الاتصال هي التي تطبع مسيرته نحو التشخصن حتى ولو اتخذت هيئة انفصال، فهل معنى ذلك أن لا حظ لمقولة التعالي في الشخصانية الواقعية؟

لا تخلو فلسفة الحجابي من مقولة «التعالّي»، بل تعتبرها أحد الأركان الأساسية لفعل التشخصن؛ فالتعالّي هو الذي يمكّن الذات من تجاوز الأوضاع المكتسبة ونقلها نحو آفاق تزداد رحابة كلما ازدادت الذات ثراءً وتشخصناً. إلا أن الشخصانية تعاملت مع لفظ «التعالّي» لا كأداة لنفي الواقع وهجر العالم، بل بالعكس، نظرت إليه باعتباره وسيلة لشخصنة العالم وتحويل حقيقته الموضوعية إلى قيمة ذاتية تجعل من الأنا قادرة على امتلاكه، بدل خسارته. كما لم يكن قصد الحجابي من استعماله لمفهوم «التعالّي»، من جهة ثانية، الوقوف من قضايا المجتمع موقف ازدراء ونبذ، بل كان يريد أن يوظف التعالّي من أجل المجتمع والتاريخ بفضل تجاوز أحواله الحاصلة واستكشاف عوالم جديدة، بعيداً عن أي حنين خامل إلى عصر «ذهبي» قد ولى، أو التسمّر في موقف قدرّي بئيس يربط التردّي بخطيئة أصلية أو بالتخلي عن العمل بمتون معينة. وأخيراً، لم يكن غرضه من استثمار مفهوم «التعالّي» في شخصانيته أن يكون فعلاً لنفي الذات وتعليق الوعي بها أملاً في محاذاة المطلق، وذلك لكون الحجابي لم ينظر إلى التعالّي عبر «علاقة» شخص متناه ناقص بوجود لامتناه مطلق. إذ النظر إليه من خلال هذه العلاقة يجعل التعالّي «فيضاً» من فوق وليس فتحاً واكتساباً بفضل مكاشفة فعلية وواقعية. لقد نظر الحجابي إلى «التعالّي» ضمن مجال «الأنا الواعي بذاته»، ولغاية تأكيد وعيه بذاته، فيكون التعالّي هو أن تصير الذات ذاتها عبر عمليات واقعية للتجاوز ونزع الأقنعة و«فتح سبل الاختيار أمام الإنسان».

هكذا يبدو «التعالّي» إذاً فعلاً سلبياً للتجاوز، ولكنه يبدو أيضاً فعلاً إيجابياً لترسيخ الذات، غايته تجاوز الشخص للوصول إلى مقام الإنسان باعتباره «نقطة النهاية في مسلسل التشخصن». وهذا ما يجعل «الأنسنة» مضادة في مضمونها واتجاهها للشخصنة، إذا فهمت الأنسنة مرادفة للكليّة، والشخصنة مرادفة للفردية. وبالفعل، فإن التشخصن أداة تميز واختلاف عن الذات الأصلية (الكائنية الخام) وعن الآخرين، بينما تؤدي «الأنسنة» دور توحيد الأشخاص في إنسان كلي، وتحفظ الشخص من السقوط في نرجسية التملي في الذات الفردية والاختناق في وحدتها الباردة بعيداً عن المجموع، من دون أن تتركه في المقابل ضائعاً في قطيع؛ فبعيداً عن هذا وذاك، يصبح إيقاع الأنا في مرتبة «التعالّي المؤنسن» منسجماً مع ذاته، متوافقاً مع

إيقاع الآخرين ليغدو الفردي متقاطعاً مع النوعي، ويتم تجاوز ما يفرق ويميز (من حيثيات سيكولوجية واجتماعية وتاريخية وثقافية) لتتحد الأغراض الخاصة مع الغايات العامة الكلية. هكذا يصير الكائن البشري «كلاً»، أي «كل شخص كل الإنسانية». وهذا هو معنى الإنسان عند الحبابي، الذي لا تخفى مسحته الرشدية على أحد.

أبى الحبابي إذأ، إلا أن يشوش على الدلالة الأصلية للتعالى لتصير في نهاية المطاف مضادة لمقصدها الأصلي؛ فقد صار التعالى «إنسياً» في الشخصية، أي ملتزماً بالواقع وفتياً للذات قاصداً الإنسان، بدل أن يكون مناهضاً للشخص ونافياً للواقع. ولذلك لن يخدعنا استعمال الحبابي لمعجم التعالى ليصرفنا عن النظر إلى الشخصية باعتبارها فلسفة مضادة للتعالى في معناه الأصلي. ولعل سبب ذلك يعود إلى كون هذه الفلسفة صدرت عن رجل خرج للتو من تاريخ متخم بالتعالى، رجل أراد أن يرجع إلى السليقة ليقول للناس إن الإنسان موجود هنا وحاضر الآن في هول من الواقع، الذي إن لم يستطع التجاوب معه واستملاكه بصحوة حقيقية وإبداع جريئ وغير مسبوق، فإنه - أي الإنسان - سيكون مهدداً ثانية بالعودة لأن يقبع في كائنية تجريبية خاملة خمول النائم أو المختل عقلياً، أو باردة برودة جثة المتحر والميت.

هكذا تتراءى لنا فلسفة الحبابي «الشخصانية» و«الواقعية» وكأنها صيحة فزع «أنطولوجي» من عودة بائسة منهزمة خائرة إلى كينونة خامة غير محددة، ما اضطرها إلى وضع كل رهانها في الدعوة إلى الشروع في إعادة صياغة الهوية أو الهويات الجديدة، والدخول في مغامرة للتضاد مع الكينونة، للخروج بها من لحظة «قوة» الكائن، إلى لحظة «فعل» الهوية، عن طريق السلب والتحديد. وهذا ما يضيف على فكر الحبابي مسحة نضالية تحمل الكائن البشري على خوض المعركة التي لا نهاية لها من أجل الدخول إلى التاريخ من جديد، بعد أن تم هجرانه مدة طويلة، وذلك بإطلاق طاقات الذات والواقع المعتقلة.

## خلاصة

كان الحبابي مولعاً بتوقيت أفكاره بمجريات التاريخ. فقد أراد من شخصانيته الواقعية أن تكون أداة رد الاعتبار للشخص المغربي خصوصاً،

والعربي الإسلامي على العموم، في زمن المد والعنفوان والأمل. أما الآن، وقد تبدل الزمن، وبتنا نبصر باندهاش عبثيته الغاشمة بقلق، يحق لنا أن نسائل فيلسوفنا الحبابي: أليست لحظتنا الآن هي بالأولى لحظة مجاذيب، لحظة اندفاع الكينونة وتمزيق الأقنعة الحقة، لحظة وجوب تعيين نقطة ما تمكننا من إلقاء نظرة أنطولوجية عامرة على الواقع والمصير، بدل التهافت على عمليات متناثرة لا تنتهي للتشخصن في مجرى تاريخ صارت دواليب تحريكه بأيدي قوى يكاد جبروتها يكون أنطولوجياً؟ لقد أسقط هذا الزمن أوثاناً، ومزق أقنعة، واستباح رموزاً من بينها الحقيقة والعقل والإنسان، وأخيراً الدلالة والتاريخ؛ فماذا بقي من حقل التشخصن؟ هل نستطيع الماضي في الاعتقاد بإمكانية التشخصن الحر والمنفتح في عالم يسيطر عليه جيروت التقنية والإعلام؟ أليست العودة إلى الخرق، خرق الكينونة، أسلك سبيلاً لخرق العادة؟ لا أعتقد أن الحبابي سيذهب به الجموح نحو هذا المسعى التراجيدي المهول، وهو الفيلسوف الذي ما زال يتشخصن ويتعالى ويزيل الأقنعة باحثاً عن أقنعة أخرى وعن صيغ جديدة وإيجابية لمواجهة العالم.





## الفصل الثاني

### تعدد الشخص بين وحدة الكائن ووحدة الإنسان في شخصانية محمد عزيز الحبابي

«ذلك أن الكائن البشري لا يعيش في مدينة إلهية للمتصوفة والأبطال  
والأولياء، لكن في مدينة أشخاص وحسب، حيث لا يُرْفَض وجود الأفراد  
الاستثنائيين، إلا أنهم بالأحرى نادرون»

الحبابي، حرية أم تحرر؟

#### تمهيد

ما يميز فلسفة الحبابي الشخصانية هو نظرتها الواقعية والتجريبية لفعل التشخص باعتباره نقياً للكائن المحض العاري من أي تحديد، ونبدأ للوحدة المانعة لأي اختلاف. ونفي الوجود أو الكائن معناه تعبئته بشخصيات متعددة ومتحولة يشكل مجموعها ما يسميه الحبابي بـ الشخص؛ فالشخص عند الحبابي هو في بحث مستمر عن شخصية جديدة يتقمصها، أو على حد تعبيره، عن قناع جديد يلبسه. أي انه يتحقق كلما ابتعد عن الكينونة الساكنة للارتقاء في دوامة التعدد والتطور اللذين لا قرار لهما إلا بالموت؛ فهل معنى هذا أن الأنا في «الشخصانية الواقعية أو الإسلامية» باتت فاقدة لوحدها ولهويتها الذاتية الصميمية تماماً، ليصير مجموعاً من أشخاص لا صلة بينها ولا لحمة تربط بين عناصرها المتباينة؟ هل أضحى الفرد عند الحبابي مجرد «مجال» أو «فضاء» تتراكم وتتزاحم فيه جملة من الهياكل الإنسانية المتجاورة التي لا ناظم بينها، أم انه على الرغم من مسعى التعدد هذا ظل يحنّ لاعتبار الوحدة هي الأساس الذي يحقق هوية الشخص المتميزة؟ بعبارة أخرى، هل

كان الحجابي في نهاية الأمر من مناصري نوع من «الأشعرية» التي تقول بالشخص المنقسم في ذاته وعلى ذاته، الذي لا يملك المبدأ الواصل بين شخصياته التي يلبسها في كل آن وحين، أم أنه كان على العكس مما يبدو في الظاهر يدافع عن صنف من «الرشدية» التي تدافع عن وحدة المختلف وهوية المتضاد في فضاء الذات الواحدة؟

## أولاً: التشخصن

كما قلنا، يبدو الحجابي لأول وهلة مناوئاً لفكرة وحدة الذات البشرية، ما يجعل فلسفته فلسفة تعدد وصرورة، ويجعل الحجابي أقرب ما يكون إلى ديموقريط وهيراقليط منه إلى بارمنيدس وزينون؛ فكل شيء في الأنا البشرية يتغير ويتعدد، ولا شيء يبقى على حال واحدة، سواء تعلق الأمر بالشخص أو بمحيطه النفسي والثقافي والاجتماعي والتاريخي، أو بالمفاهيم والأفكار، أو بالقيم والمواقف والرموز التي تؤطر أفعاله وسلوكه. ومن ثم كانت دعوة الشخصانية إلى التعدد والتطور هو ما يضفي عليها سمة الواقعية.

وإذا كان الحجابي يقرّ «للكائن» بدوره الأساس في بنية الشخصية لأنه هو «ما يصير به الشخص شخصاً وما يخول الشخص من الاندفاع في الصيرورة»<sup>(١)</sup>، فإنه مع ذلك يظل مجرد نقطة بداية لا غير، أو قل «الوعاء» الذي ينتظر الامتلاء بالشخصيات ليتحول إلى شخص. والتشخصن هو الذي يملأ هذا الوعاء الفارغ، وينقله من حالته العامة (الكائن) إلى وضعه الخاص (الشخص)، أو أنه تلك الحركة التي «تفردن الكائن البشري»<sup>(٢)</sup>. ولا يمكن أن يقوم التشخصن بدوره هذا لو لم يكن متصفاً بالصيرورة والتجاوز والتحرير<sup>(٣)</sup>. من أجل ذلك كان التشخصن أداة تفجير الكينونة من أجل تحويلها إلى صيرورة وتاريخ، وهذا ما جعل الحجابي يقول «إن الشخص،

(١) محمد عزيز الحجابي، من الكائن إلى الشخص: دراسات في الشخصانية الواقعية (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٢)، ص ٦٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٤٢.

(٣) إن التشخصن لا يقبل بالوقوف عند الفرد الثابت، بل إنه على العكس «يفتح أمام الكائن صيرورة لانهاية ووسائل لتجاوز الذات بالذات تجاوزاً نحياه في تجاربنا اليومية. وبالتالي يحررنا التشخصن من كل الأنظمة المغلقة الآلية، كما يحررنا من المعتقدات التي تجعل من الإنسان كائناً لا حول له ولا قوة لتجاوز وضعه». انظر: المصدر نفسه، ص ٧٨.

موضوع الحرية، هو أكثر من الوجود والدازايين (الموجود المحدد بالمعنى الهيدغيري)<sup>(٤)</sup>.

ومن هنا نفهم لماذا لم تكن الشخصية الواقعية تطمع في صياغة تعريف جامع مانع للإنسان، لأن ما كان يشغل بالها هو رصد الخط البياني لدينامية تطور الشخص وتتبع أشكال تجلياته المتعددة، لا وضع اليد على ماهيته الثابتة والخالدة. وهذا ما حدا بالحبابي إلى اعتبار المقولات العرضية - كمقولات المملكية والإضافة والفعل والانفعال والزمان والكيف - المجالات الواقعية التي يحقق فيها الكائن تشخصه، والأدوات الفعالة التي تمكنه من الاقتراب من «حقيقته» والقيام بفتوحاتها الشخصية؛ فما هو عرضي صار عند الحبابي هو القادر على تعبئة الكائن بمقتنياته التي تحقق هويته أو هوياته.

ومن هنا نعتقد أن فعل «التشخصن» هو فعل مضاد لفعل «التعريف»، لأنه إذا كان هذا الأخير يتجه نحو تقليص المعرف وتسويره وإبعاد كل ما ليس مقوماً وذاتياً من صفاته العرضية للوصول إلى جوهره وماهيته، فإن «التشخصن» هو فعل الانفتاح على كل المؤثرات العرضية التي تُغني الأنا في مجرى تكيفه مع واقعه ومحيطه. وهذا ما يدفعنا إلى القول إن الحبابي رفع، بجهة ما، المقولات العرضية إلى درجة مقولة الجوهر بعدما استغنى عن هذه الأخيرة. وما يشهد على ذلك، أنه متى توقفت إحدى المقولات العرضية عن الفعل، كان ذلك إيذاناً بتوقف الشخص عن التشخصن وتحوله إلى مجرد «موضوع» من الموضوعات، وعودته بالفهقرى إلى كينونته المحضة. إن تحليل الشخص من زاوية المملكية والفعل والإضافة وباقي المقولات العرضية الأخرى، يؤشر على وجود رغبة قوية لدى الحبابي في تفتيت معنى الشخص وتقويض وحدة أناه.

وما يدل على هذا الميل عند الحبابي، أنه لم يكن يرقه الكلام بلغة العام والمجرد عن المحطات أو المنازل الكبرى لمسيرة التشخصن، بل بلغة الخاص والملموس؛ فالحرية عنده حريات: حرية السجين؛ حرية الكاتب؛ حرية البرجوازي؛ حرية العامل، حرية المستعمر وحرية المستعمر... الخ، وليست حرية واحدة عامة «لأننا عميق» كما كان يقول برغسون. الحرية عنده

Mohamed Aziz Lahbabi, *Liberté ou libération?*, préface de Maurice de Gandillac (Rabat: (٤) Okad, 1989), p. 175.

إمكانية للفعل في محيط مُعطى للوصول إلى هدف محدد<sup>(٥)</sup>، وليست تلك الطفرة الروحية التي تسمو فوق الواقع الجزئي المعاش؛ لقد صارت الحرية في شخصانيته مجرد «مجموع إيجابي وكيفي في طريق التحقق حسب إيقاع تشخصن الأنا»<sup>(٦)</sup>، وليست مفهوماً كلياً مجرداً أو صفة تطبع الذات البشرية في صميمها كما يدعي الوجوديون. ولذلك فضل الحبابي أن يتكلم عن «التحرر» بدل الحرية، لأنه أنسب للدلالة على الفعل الملموس والمضني للتخلص من حتميات الطبيعة وإكراهات الواقع البشري. والأمر نفسه بالنسبة إلى الأنا؛ فالأنا أنوات وشخصيات لأنه «لا وجود لأنا مطلق بالنسبة إلى الوعي... بل ليس هناك إلا أنا في وساطة»<sup>(٧)</sup> تقوم بها الثقافة الخاصة بمحيط معين وحضارة محددة. والشخص حصيلة شخصيات لا شخصية واحدة، طالما أن العلاقات الاجتماعية والسيكولوجية والتاريخية والثقافية التي تفصله في تغير مستمر وتتخذ أحوالاً لا حصر لها.

ويقودنا الكلام عن التعدد والتجريب في شخصانية الحبابي، إلى الكلام عن التغير وما يرتبط به من نفي وزمانية وضرورة ونسبية وتاريخية؛ فقد أكد الحبابي مراراً على أهمية «النفي» في فعل التشخصن؛ ف«اللا»، هي ما يميز النوع البشري عن غيره من الحيوانات من حيث هو كائن حر وقادر على الرفض والتغيير، إذ بدون نفي ما هو موجود لا يمكن أن يحصل أي تغيير<sup>(٨)</sup>. والتغيير هو الذي يعطي الوجود البشري معناه القوي، إذ بفضل يتمكن الإنسان من ولوج أفق الزمن وكتابة ملحمة التاريخ. والزمن هو المجال الذي

(٥) المصدر نفسه، ص ١٤، ٢٢ و ٤٥.

(٦)

Lahbabi, *Liberté ou libération?* p. 152.

(٧) الحبابي، من الكائن إلى الشخص: دراسات في الشخصانية الواقعية، ص ٧٦.

(٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٦١. والتغير عند الحبابي لا يجري على نحو واحد فحسب، بل على أنحاء عدة، ومنها النحو الجدلي؛ فالليبرالية أو حرية التنافس، تؤدي في نهاية الأمر إلى الاستبداد، والمالك إذا وصل إلى قدر كبير من الملكية قد يصير مملوكاً لممتلكاته. والمكنته التي خلقها الإنسان من أجل التخفيف من عناء الإنسان تصير أداة إفقاره وتعطيله عن العمل، والعمل ذاته الذي كان في الأصل أداة تحرر يصير أداة استعباد واستكراه عندما يساء استعماله. هكذا تكون جدلية السيد والعبد هي التي تتحكم في خط سير كثير من الأفعال والانفعالات والمقامات. إضافة إلى ذلك، ليس هناك نوع واحد من التغير بل يوجد على الأقل نوعان: فهناك التغير الكمي الذي بموجبه ينتقل الشخص من شخصية إلى أخرى أو من حالة عرضية إلى أخرى؛ وهناك التغير الكيفي الذي ينتقل الفرد بمقتضاه إلى انتقالين، أحدهما، من الكائن إلى الشخص، وثانيهما، من الشخص إلى الإنسان.

يحدث فيه تطور الشخص وتفاعله مع الواقع المتحرك<sup>(٩)</sup>. ومن ثم كانت أحوال الوجود البشري لدى الحبابي متناسبة مع أصناف الزمن ومتغيراته: «الحالية» هي زمن الشخصية، و«الديمومة» هي زمن الشخص، أما «الغد»، الذي كان يعتبره أهم لحظة في الزمن المشخص، فهو زمن الإنسان<sup>(١٠)</sup>. ونفهم من هذه المناسبة بين أحوال الذات وأحوال الزمن، أن «الشخصية» هي وحدها التي تتمتع بالزمن بمعناه الحي، لأن مجال «الحالية» هو الذي يتحدى الأنا في كل لحظة ويطلب منه تشخيصاً آتياً باستمرار. أما «الشخص» فيوجد خارج الزمن طالما أنه عبارة عن مجموع شخصيات؛ في حين يمكن اعتبار «الإنسان» غير داخل في إطار الزمن بحكم أن تحقيقه رهن بالمستقبل، أي بالزمن الذي لم يحصل بعد. وهذا ما جعل الحبابي يولي «الحالية» أهمية خاصة ويعتبرها إحدى شروط التحرر<sup>(١١)</sup>، منبهاً إلى أن أي خروج من «الحالية» من شأنه أن يعرض الشخص إلى نكوص وانكماش<sup>(١٢)</sup>. ومراعاة مقتضى الزمن والتعلق بأحكامه في اعتبار الأشياء والمواقف والمذاهب والملل من شأنه أن يجعل الشخص متحلياً بالنظرة النسبية نافراً من الأحكام القطعية والنهائية؛ فلكل زمن مشكلاته واستلاباته وصراعاته وحرياته وثقافته ورؤاه الخاصة، وليس هناك شيء فوق الزمن والتاريخ<sup>(١٣)</sup>.

من هنا جاء ربط تشخص الأنا باندماجه الفعلي في سيرورة التاريخ،

(٩) المصدر نفسه، ص ٥٧.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٣١.

Lahbabi, Ibid., p. 187.

(١١) انظر:

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٦٣.

(١٣) ولعل اعتبار الزمانية بهذا النحو من الحدة هو ما جعل الحبابي يفتح فلسفته على المدينة والحياة، ويصوغ رأيه انطلاقاً من علاقاته مع المدينة، انظر: المصدر نفسه، ص ١٥٢، إيماناً منه بأن أية فلسفة تنشأ الخلود لا بد لها من ركوب مركب الزمانية، ومن اعتبر أن «كل فلسفة لا تشكل جزءاً لا يتجزأ من حركة فكر وعمل عصرها، تظل على هامش الفعل، وبالتالي لا يمكنها أن تدعي أنها تعمل من أجل التحرير البشري» (ص ١٧٨)، كما كان يرى أن «على الأبحاث الفلسفية إذن أن يكون لها اتصال مباشر وصميمي مع الحياة، وأن هي نشأت الخلود فمن خلال الزمانية» (ص ١٧٤). ولعل تعلق الحبابي بالزمانية أو بالأحرى بالحالية أو الراهنية، هو الذي طبع فلسفته بطابع الانفتاح، فكان لا يخشى أبداً أن ينهل من هذه الفلسفة والفلسفة المضادة لها، وأن يستعير من أصدقائه وأعدائه على السواء، من دون أن يخشى من كشف استعاراته وانتماؤه، فقد كانت كل المعارف البشرية تهمة وترشده إلى فهم الشخص (ص ١٥٦). إلا أنه في المقابل لم يكن مضطراً دائماً إلى أن يتقيد بنتائج التيار الفكري الذي يستعير منه بعض أدوات تحليله.

لأن التشخصن هو فعل انتقال الكائن من حالة الظهور في ساحة الكينونة إلى حالة الاندماج في حلبة التاريخ، وهذا ما يبرر قوله إن «الكائن هو الذي له تاريخ». وبما أن التاريخ الذي ينشأ فيه الشخص في تحول مستمر، كان عليه ألا ينقطع عن التشخصن، وأن يعمل على أن يتقصد كل مرة شخصية جديدة بحسب مقتضى الحال والمواضع الاجتماعية والمواقف المذهبية والأوضاع النفسية التي يوجد في مواجهتها؛ فلا تطلب من الشخص أن يكون له موقف واحد ثابت على الدوام، لأن في ذلك استخفافاً بكشافة وجوده وغنى صيرورته، إذ الشخص ذو الموقف الواحد هو الذي لم يتشخصن بعد، أو هو الذي وضع حداً لشخصته، فانتكص إلى الوراثة محتمياً بحالة وجودية تُعفيه من ضنك التحدي وكذب التجديد. إن الأنا عند الحجابي هي تلك القطعة من القماش القابلة دوماً للتشكل في أشكال جديدة والاصطبغ بألوان غير منتظرة، رافضة أن تبقى على منوال واحد على امتداد الزمن والتاريخ.

إن الشخصانية هي فلسفة للتعدد والتطور، للتفاعل والتضاد، للاتصال بالعالم والانفصال عنه، للتأثر به والتأثير فيه. ومن ثم أمكن تعريف التشخصن بأنه «صيرورة لانهائية» و«تجاوز للأنا نحو اللأنا»، وهذا ما يسمح لنا بأن نشبه التشخصن بالنهر الهيراقليطي الذي لا قرار لسيلانه وتبدلاته، لا بالسهم الزينوني الذي يتحرك ولا يتحرك في آن واحد. وبهذا الاعتبار يصبح الشخص أداة اختلاف وتميز، و«مصدر الفروق التي تميز الأفراد»<sup>(١٤)</sup>.

من هنا نلاحظ أن «وحدة الشخص» صارت في شخصانية الحجابي مهددة على صعيدين: على صعيد التعدد، إذ الأنا لم يعد يملك شخصية أو «هوية» واحدة بل عدة شخصيات و«هويات»؛ وعلى صعيد الصيرورة، لأن الشخص لم يعد له جوهر أو قوام ثابت يقاوم تقلبات الزمن وتغيرات التاريخ، بل أضحي عبارة عن توتر متحول عبر جريان التاريخ، أو عبارة عن مجموع من الأعراض والعلاقات لا كنه لها، أي لا معنى لها. ولا شك أن هذا المشهد المتفكك من الفلسفة الشخصانية يقربها من التفكير الأشعري المتأخر؛ بيد أن إصرار الحجابي على ربط تفاعلات الشخص بجملة من الحتميات من جهة، وبمجموعة من الحريات والمقاومات من جهة ثانية، يبعد هذه الفلسفة الشخصانية عن المنظور الأشعري الذي يبدو أكثر انسجاماً مع نفسه عندما يستخلص من مذهب

(١٤) الحجابي، من الكائن إلى الشخص: دراسات في الشخصانية الواقعية، ص ٦٤ - ٦٥ و ٧٧.

العرضية على مستوى الوجود أطروحة الاحتمية، ومن مذهب الانقسام والانفصال على مستوى الفعل البشري أطروحة الكسب واللاحرية.

## ثانياً: من التشخصن إلى التعالي، ومن الشخص إلى الإنسان

يبدو مما سبق، أن الشخصانية الواقعية، التي دعا إليها الحجابي في أول مسيرته الفلسفية - والتي استمرت معه في رحلاته التجديدية - وكأنها تتميز بكونها فلسفة تعددية انفصالية تراكمية، فلسفة تدعو إلى تشخصن متال للفرد البشري، تكون حصيلته «شخصاً» مكتظاً بمجموعة من الشخصيات المتماصة أو المتتالية التي لا اتصال بينها. بيد أن البقاء في مثل هذا المشهد المتفكك من شأنه أن يهدد هذه الفلسفة بالتهافت والعماء، الأمر الذي لا يمكن أن يُرضي الحجابي أبداً، وهو الرجل الإيجابي المؤمن بالتغيير؛ فما هي التحويلات الدلالية التي أجراها الحجابي على مفاهيمه وأسمائه من أجل تجاوز حدود اللحظة الأمبيذوقلية (Empedocles) الأولى - لحظة التفكك والصراع - إلى مشارف لحظته الثانية التي يسود فيها مبدأ الوحدة والتآلف؟

نعم، لقد اعترفت الشخصانية الواقعية بالثنائية والانقسام الأصلي في الذات البشرية إلى كائن وشخص، كما دافعت بحرارة عن أطروحتها القائلة إن مسلسل التشخصن موجه أساساً ضد الكينونة من أجل نفيها، ومع ذلك فإن هذه الفلسفة لم تكن تذهب إلى حد إقامة تناقض سافر بين الكينونة والشخص؛ فالحجابي لم يكن يشعر بأي حرج في الاعتراف بالعلاقة التقابلية والتضافية في آن واحد بين الكائن والشخص. وما ذلك إلا لأنه كان أميل إلى إخضاع تقابل التضاد لعلاقة الإضافة، لان المجال الإنساني لا يحتمل إقصاء أي عنصر في عملية إنجاز الشخص والإنسان. بل أكثر من ذلك يذهب الحجابي إلى القول في بعض مراتب تحليله إن «الكائن» مبدأ وحدة واستمرار بالنسبة إلى الشخص، لأنه هو «المعطى الأول الذي لا يتغير أبداً بالنسبة إلى النوع البشري»<sup>(١٥)</sup>، وهو جذره العام المشترك، الذي تكمن فيه كل التطورات اللاحقة التي تطرأ على الأنا فتجعله شخصاً من الأشخاص<sup>(١٦)</sup>. وضمن هذا المنظور جاء رفض الحجابي لأي تعارض بين الملكية والوجود، أو إن شئت بين

(١٥) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٧٨.

الملكية والماهية، إذ «الأنا هو ما هو، وهو ما يملك في آن واحد... ذلك أن حرياتنا تتموضع في مستوى التأليف الأصيل بين الملكية والوجود»<sup>(١٧)</sup>، والتشخص هو الذي يوحد بينهما في وحدة صميمية لا يفصلهما إلا الموت أو ما يقوم مقامه<sup>(١٨)</sup>.

ولم يرفض الحجابي التعارض الذي يقام عادة بين الملكية والوجود فحسب، بل رفض أيضاً مجموعة أخرى من الثنائيات التي قالت وتقول بها فلسفات قديمة وحديثة، مثل الفصل الذي أقامه أفلاطون بين الفكر والمادة، أو بين النفس والجسم، حيث دافع الحجابي في مقابل ذلك عن «أن فلسفة للتحرر ستكون هي تلك الفلسفة التي تبين كيف تتحقق فعلياً، وبالعامل، الوحدة الدينامية للفكر مع المادة»<sup>(١٩)</sup>. وبالقوة نفسها ندد الحجابي بالانقسام الذي أحدثه برغسون في الذات البشرية بين أناتين: «أنا عميق» يتجلى من خلاله الإنسان كائناً حراً، و«أنا سطحي» يكون تحت رحمة المواضعات الاجتماعية والحتميات الطبيعية. وقد ندد بهذا الفصل أولاً، لأنه يؤدي إلى السقوط في قلق قاتل من جراء تفتيت الذات البشرية، وثانياً لأن هذا «الأنا العميق» لا يمكن أن يكون إلا مظلماً، ما يجعله غير قادر على إضاءة أوضاعنا وحل أزماننا<sup>(٢٠)</sup>. ولتلافي هذا القلق والغموض قدم الحجابي بديل «الوجود أو الأنا الكلي»، الذي يضم كل مكوناته المادية والروحية، النفسية والاجتماعية، الثقافية والسياسية؛ فالإنسان يكون أكثر حرية متى فعل «بجماع شخصه»، لا بجانب دون آخر. ولم يواجه الحجابي بمبدأ «الكلية» هذا أولئك الذين يشطرون الذات البشرية إلى عنصرين متطاحنين فحسب، بل وأيضاً كل من ينظر إلى الإنسان باعتباره ذا طبيعة أحادية، مادية كانت أو روحية.

وبذات الروح الكلية والجامعة رفض الحجابي أيضاً الفصل بين الأنا والتحن، بين الأنا والعالم، بين الحرية والحتمية، بين المتصل والمنفصل؛ فالأنا يفترض التحن والعالم «لأن تاريخ ذات ما لا يمكن أن يكون منعزلاً لا

Lahbabi, Ibid., pp. 144-145.

(١٧)

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٤٤، والحجابي، من الكائن إلى الشخص: دراسات في الشخصية

الواقعية، ص ٧٩.

Lahbabi, Ibid., p. 168.

(١٩)

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٩.



عن تاريخ التّحن والجماعات المنخرطة في التبعية المتبادلة المحايثة لبنيتها، ولا عن ثنائية ذات - موضوع، ولا عن علاقات الأنا - عالم كما تتجلى بالفعل في التجربة»<sup>(٢١)</sup>. ذلك أن وحدة الذات مع محيطها هو الذي يُشخصنها ويمنحها أنها ويحقق لها غناها<sup>(٢٢)</sup>. ومن ثم «فالأنا يبدأ في التحرر في اليوم الذي يعي فيه عبوديته ويحاول أن ينفلت منها بمعرفة العالم الخارجي وبمعرفة الأنا - ذاته باعتباره عنصراً مجسداً في التّحن»<sup>(٢٣)</sup>. ويعطي الحبابي لمبدأ تبعية الأنا للتّحن دوراً وقائياً على الصعيد النفسي والأنطولوجي معاً عندما يذهب إلى القول إن هذه التبعية هي آخر كلمة في الشخصية الواقعية، لأن غاية هذه الفلسفة هي «منع الكائن البشري من السقوط في خطيئة نرجس، أو كما يقول لوي لافيل «أن يرى ذاته بدل أن يعيش»<sup>(٢٤)</sup>. ولذلك لا نستغرب إن وجدنا الحبابي يقوم بما يُشبه تحويل الكوجيتو الديكارتي ذي النكهة الأنطولوجية إلى كوجيتو مجتمعي: «نوجد بالطبيعة (الوجود معطى خام)، لكننا نصير «وجوداً مفكراً» عندما نتوصل من المجتمع بطرق التفكير وبمادته، التي هي المفاهيم»<sup>(٢٥)</sup>.

وفي الإطار نفسه، رفض الحبابي التعارض الكلاسيكي الذي أقيم بين الوجود والعقل<sup>(٢٦)</sup>، بين العقل والانفعال، أو التقابل الذي نصب بين الفلسفة

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٦٢.

(٢٤) Mohamed Aziz Lahbabi, *De l'être à la personne, essai de personnalisme réaliste* (Paris: Presses Universitaires de France, 1954), p. 348.

Lahbabi, *Liberté ou libération?*, pp. 144-145.

(٢٥)

كما يقول: «فالذي يُقدّم إلى العالم هو جسم من غير «كوجيتو»، أي جسم عاجز عن وعي هويته، وعن أي شعور بفعالية ما، فالآخرون هم الذين يعطونه «الأنا» ويعاملونه على أساس أنه «ذات»...». انظر: الحبابي، من الكائن إلى الشخص: دراسات في الشخصية الواقعية، ص ١٤٠، وفي مقابل ذلك يذكر أن «العزلة لا تحرر الإنسان»، انظر: Lahbabi, *Liberté ou libération?*, p. 187.

(٢٦) رفض الحبابي التعارض الكلاسيكي الذي أقيم بين الوجود والعقل بالرغم من تنديده بالجانب الاستدلالي للعقل بسبب دلالة على الفكر الوسطوي بامتداداته اللاهوتية، انظر: المصدران نفسيهما، ص ١٠٢ و ١٧٦ على التوالي. وبالرغم من محاولته الجادة لجعل مفهوم التشخصن مفهوماً جامعاً لكل العوامل الفعلية والانفعالية والروحية والعقلية، فإننا نلاحظ لديه وجود نزعة عقلانية قوية؛ فقد أعطى الحبابي العقل مكان الصدارة في إحداث الوحدة والانسجام بين العناصر المكونة للشخص البشري، ونقل الأنا من الكائن إلى الشخص. بل أكثر من ذلك عهد فيلسوف الشخصية إلى العقل أن يقوم بمهمة مناهضة الغرائز ومناوأة الأهواء والرغبات الدفينة، أي محاربة الجسد والقوى التي لها علاقة به. وهذا ما يجعل عقل الحبابي عقلاً قاعماً مناهضاً للطبيعة والوجود. وبهذه الجهة يندرج عقل الحبابي ضمن المفهوم الكلاسيكي والوسطوي للعقل، لا ضمن عقل الحداثة وما بعدها.

والدين، وبين الفلسفات المثالية والمادية، أو الصراع الذي افتعل بين التيارات الفلسفية المتباينة ك الوجودية والماركسية والشخصانية... الخ؛ فالتشخصن في نظره يستطيع أن يتجاوز كل هذه التقابلات والصراعات المذهبية، لأنه حركة توحيدية «ترمي إلى تحقيق الكل الشامل». وقد كان صاحب الفلسفة الشخصية يؤمن أن «الوحدة تبقى هي الفرصة الوحيدة للشخص من أجل أن يتشخصن ويؤنس كل ما يحتك به، لأن كثافة الإنسان متعلقة بها»<sup>(٢٧)</sup>؛ وهو يؤمن بالوحدة لا على صعيد الذات الفردية فحسب، بل وكذلك على مستوى الجنس البشري عامة. وهذا ما جعل «الشخصانية الواقعية» «موقفاً مفتوحاً دائماً على الحياة أمام المستقبل، ومشرّبة إلى تجاوز تعددية الأعراق، الأيديولوجيات... وكل الاختلافات والتعارضات، لغاية الإعانة للوصول إلى الوحدة النوعية للموجودات البشرية»<sup>(٢٨)</sup>.

ويبلغ تعلق الحبابي بمبدأ الوحدة أوجه، عندما يصف المرحلة الأخيرة من تشخصن الأنا، وهي مرحلة «الإنسان». من أجل تحقيق هذه المرحلة، يطالبنا أن نتخلى عن مجموع شخصياتنا التي اكتسبناها عبر احتكاكنا بالآخرين، ومن خلال تطوير فعاليتنا السيكولوجية والاجتماعية والثقافية تطويراً نوعياً. والفعل الذي يتجاوز به الأنا مرتبة «الشخص» إلى «الإنسان» يسميه الحبابي بـ «التعالى»، الذي يعرفه تعريفاً عاماً يمكن أن يندرج تحته مفهوم التشخصن عندما يقول عنه بأنه «توتر باطني يدفع إلى تحقيق الممكنات التي تتحرر وتلح في ان تتحقق في الوجود»<sup>(٢٩)</sup>. إلا أنه إذا كان «التشخصن» فعل تجاوز الكائنية، فإن «التأنس» أو «التعالى» هو فعل تجاوز التشخصن. ولذلك كان على التعالى أن يحررنا من الزمن الفيزيائي المحض، ومن الفوارق الاجتماعية والسيكولوجية والتاريخية والثقافية، للانتقال إلى المنزلة التي يصير فيها الفرد كل الناس<sup>(٣٠)</sup>. هكذا تنتهي الشخصية الواقعية إلى عقد تألف بين الكينونة والتشخصن والتعالى في الإنسان الكلي الذي يمثل الإنسانية في ذاته بكل ما تحويه من العناصر المتضاربة محاثة كانت أو متعالية؛ فكل ما كان متعددأ مختلفأ يصير في مقام الوصول، مقام الإنسان،

Lahbabi, *De l'être à la personne, essai de personnalisme réaliste*, p. 347.

(٢٧)

Lahbabi, *Liberté ou libération?*, p. 187.

(٢٨)

Lahbabi, *De l'être à la personne, essai de personnalisme réaliste*, p. 79.

(٢٩)

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٣٤.

شيئاً واحداً «فيندمج مصيره (الأنا) في مصير النوع البشري ما يكسبه ثروة وحرية لا حد لهما؛ فالشخص لا يكتمل في الإنسان إلا بقدر ما يشعر أنه هو مجموع الآخرين»<sup>(٣١)</sup>.

### ثالثاً: الدلالة المحايثة للتعالي

من حق المرء أن يتساءل عن معنى وجود فكرة «التعالي» في فلسفة تدّعي الشخصية الواقعية، بحكم التعارض السافر بين التعالي والواقعية. لكن الحجابي كعادته في التأليف بين المتقابلات كان بالمرصاد للمخاطر التي يمكن أن ينزلق إليها فعل «التعالي»، فحاول إن يطوق دلالة هذا الفعل بجملته من التحفظات حوّله إلى مفهوم مضاد لدلالته الأصلية تقريباً؛ فقد صرح صاحب الشخصية الواقعية أن غايته من وراء دعوته إلى نزع الأتعة لم تكن هي عودة الشخص بالهقهرى إلى منزلة «الكائن»، أي إلى الحالة الغفلة والفجة من الأنا والذي يمثلها بُعد البيولوجي، بل كانت غايته بالأحرى الذهاب بالشخص بعيداً إلى الأمام للوصول به إلى مرتبة الإنسان. لكن في مقابل ذلك، رفض الحجابي أن يكون «تعالي» الشخصية مرتبطاً بالفوق، لأنه لو كان التعالي آتياً من فوق، لما تمكّن الشخص من أن يرقى. هذا علاوة على أن الناس لا يرغبون في أن يصيروا آلهة، «لأنه لا فائدة من ذلك» على حد قول سارتر<sup>(٣٢)</sup>، بل كل ما يطمعون فيه أن يكون كل واحد منهم إنساناً فحسب. ولذلك أراد من «التعالي الواقعي» أن يجري داخل العالم، ويتحقق به المحايثة<sup>(٣٣)</sup>، إيماناً منه بأنه «دون تعالٍ لا وجود للشخص، ومن دون عالم لا وجود للتعالي»<sup>(٣٤)</sup>. من جهة ثالثة، لم يكن القصد من وراء النداء إلى «نزع الأتعة» أن يدفع بالأنا للانحباس في نرجسية لا يرى فيها الأنا إلا ذاته فحسب، بل كانت الغاية من الدعوة إلى تجاوز الشخصيات المكتسبة جعل الإنسان فوق المواضع الاجتماعية، بعيداً عن التحيزات والولاءات العرقية والثقافية، والتشيعات المذهبية القطعية، من أجل الافتتاح على الكل، أي على الإنسانية والعالم والتاريخ.

(٣١) الحجابي، من الكائن إلى الشخص: دراسات في الشخصية الواقعية، ص ٨٦، و Lahbabi, *De l'être à la personne, essai de personnalisme réaliste*, p. 174.

(٣٢) الحجابي، من الكائن إلى الشخص: دراسات في الشخصية الواقعية، ص ٧٨.

(٣٣) Lahbabi, *De l'être à la personne, essai de personnalisme réaliste*, pp. 165 and 175.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٦٥.

ويرجع تنديد الحجابي المزدوج بعزلة الأنا النرجسية أو ذوبانها في أتون المطلق، إلى خشيته من تشويه حقيقة الإنسان بتصويره قادراً على أن يصبح في يوم من الأيام كاملاً مكتفياً بذاته، بدل النظر إليه في حيثيته الواقعية باعتباره كائناً ناقصاً لا تنقطع خصائصه إلا بموته؛ فالحجابي لم يكن بوسعه أن يقبل بفكرة الإنسان المتوحد الكامل المستغني بنفسه عن غيره وعن العالم، كما كان يقول ابن باجة مثلاً، لأنه لم يكن يرغب في الوصول إلى أفق نهائي تسكن إليه النفس وتتوقف فيه عن كل أفعال التشخصن والتأنسن. هذا في الوقت نفسه الذي لم يكن بمستطاعه أن يتصور «التعالى» نتيجة قَدْر غاشم، غايته التكفير عن خطيئة أصلية، أو أن يتصوره مجرد ممارسة مجانية لا معنى لها ولا طائل من ورائها<sup>(٣٥)</sup>، بل إنه كان ينظر إلى «التعالى» باعتباره «فتحاً لسبل الاختيار أمام الإنسان»، و«وضعاً للعصر الذهبي أمام الإنسان لا وراءه».

وبوسعنا، في هذه اللحظة من متابعتنا لتفكير محمد عزيز الحجابي، أن نسجل وجود أحد الملامح الرشدية المعروفة، وأقصد بذلك فكرة وحدة الإنسانية؛ فالحجابي لم يكن يتردد في القول إنه «عندما يتوفق التشخصن في تحقيق الإنسان، يكون قد بلغ المرحلة الحاسمة، حيث يصبح الأنا منسجماً في ذاته، ما يمكنه من أن يقوم بدوره الحق في الحياة، أي تحقيق نزوع البشرية جمعاء. وبقصير العبارة، في هذا المستوى من التشخصن تُطابق النزوعات الخاصة الأهداف العامة النوعية، إذ كل شخص (وقد صار إنساناً) يُجسم الإنسانية»<sup>(٣٦)</sup>. بل إننا نجد لدى الحجابي لغة «كلية» شبيهة بتلك التي استعملها ابن رشد في وصف العقل الهولاني أو في تحليله للحظة الاتصال بالعقل الفعال، عندما يقول مثلاً إن «الشخص لا يكتمل في الإنسان إلا بقدر ما يشعر أنه مجموع الآخرين»<sup>(٣٧)</sup>، وإنه «لكي تكون كلا»... يجب أن ترتفع إلى مستوى الإنسان»<sup>(٣٨)</sup>، وإن «الإنسانية جمعاء تصبو إلى تحقيق هدف أسمى، تحقيق الإنسان المتفتح الكلي»<sup>(٣٩)</sup>.

(٣٥) الحجابي، من الكائن إلى الشخص: دراسات في الشخصانية الواقعية، ص ١٧٢.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٧٨.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٨٦.

(٣٨) Lahbabi, *De l'être à la personne, essai de personnalisme réaliste*, p. 174.

(٣٩) الحجابي، من الكائن إلى الشخص: دراسات في الشخصانية الواقعية، ص ٧٨.

## رابعاً: التوازن بين الكائن والشخص والإنسان

تبين لنا بوضوح أن ما يميز فكر الحبابي هو جدليته التكاملية التي تستطيع أن توفق بين روح أشعرية تفكيكية وعرضية، وروح رشدية وحدوية وجوهرية، ما يعطي الانطباع أن ما كان يخشاه الحبابي هو الاستقرار في موقع بعينه لا يبرحه، والالتزام بموقف واحد لا يحيد عنه؛ فالحبابي رجل توازن بين مختلف المواقف والتيارات. وهذا ما نجده خاصة في توزيعه الدقيق للأدوار بين الكائن والشخص والإنسان: فإذا كان «الشخص» قد كُلف بالنهوض بدور تفرّد «الكائن» وصيرورته، أي فصله عن الكل المتجانس الذي هو الكائن، فإن كلاً من «الكائن» و«الإنسان» قد عهد إليهما الحبابي بتأدية دور التوحيد والاستمرارية؛ فيكون بذلك الشخص ميداناً للتعدد والصوررة، لأنه مطوق بالوحدة من طرفيه، التي توجد في مستهل ظهوره إلى الوجود وفي أفق انخراطه في التاريخ.

ولكن هذه الرغبة لدى الحبابي في ضم كل شيء وتبني أي موقف، لا بد أن تُلقِي بظلال التشويش والغموض على فكره؛ فإذا كنا لا نجادل مثلاً في اعتبار الكائن هو ما يوحد النوع البشري، لأنه هو البذرة الأولى التي تكمن فيها كل فعاليات الأنا وانفعالاتها، ويلتقي في مجالها كل أفراد النوع البشري، فإننا لا نفهم لماذا يحصر الحبابي مجال الكائن أو الموجود في الجانب «البيولوجي» للشخص، أي في أبعاده الجسمية والانفعالية والغريزية من دون أبعاده العقلية. من جهة أخرى، يصعب علينا أن نفهم كيف يكون «الإنسان» أداة الوحدة الداخلية للشخص في ذاته، وفي الوقت نفسه أداة وحدته الخارجية مع كل أفراد النوع البشري، أي كيف يجوز للشيء نفسه أن يكون أداة الوحدة الفردية والوحدة النوعية في آن واحد وهما أمران شبه متعارضين؟ ثم هل تُعتبر لحظة «الإنسان» لحظة تجاوز الكائن والشخص معاً، أي لحظة القطع مع أفعال تشخصن الشخص، أم إنها في حقيقة الأمر لحظة انبثاق أفعال جديدة من نوع الفتح والكشف الصوفيين؟ هل كان الحبابي يدعو إلى توقيف أفعال التشخصن للعودة بالشخص إلى كهف الكائنية العُقلية، أي الأوبة إلى درجة الصفر من الوجود، إلى حال ما قبل تاريخ الشخص، أم أنه كان ينادي ذوي الفطرة الفائقة إلى خوض غمار إلغاء المدينة والتاريخ والتوتر والصراع من الحسبان، والاكتفاء بحدس وحداني ووجداني متعالٍ، وترك الجمهور العريض الملتصق بالأرض يعاني اختلافاته وصراعاته في مرتبة «الشخص»؟

وهنا يحق لنا أن نتساءل: أليست منزلة الإنسان في فلسفة «الشخصانية الواقعية» منزلة زائدة لا غناء فيها؟ ذلك أننا عندما نطالع تعريف الحجابي للإنسان بأنه «الكل من الكائن والشخص»، ونقارنه بتعريفه للشخص الذي هو «الكل المكون من الكائن والشخصيات»<sup>(٤٠)</sup>، نجد أن التعريفين يكادان يتطابقان في جنسهما وفصلهما معاً؛ فالجنس يحتفظ باسمه في التعريفين، وهو «الكائن»؛ أما الفصل، فبالرغم من تغيّره في التعريفين من «الشخص» إلى «الشخصيات»، فإن مضمونهما يظل واحداً في نهاية الأمر، طالما أن الشخص هو مجموع الشخصيات؛ فإذا ثبت أن لا فرق في الجوهر بين «كلية» الشخص و«كلية» الإنسان، فلماذا نضيف هذه المرتبة الأخيرة؟ اللهم إلا إذا اعتبرنا «الإنسان» مجرد أفق رمزي نسعى إليه من دون أمل في الوصول إليه، بينما الشخص هو تلك الحلبّة التي يجري فيها الصراع وتنتج فيها وقائع التاريخ.

ونعود إلى مفهوم الشخص الذي لا يخلو هو الآخر من الغموض، فهو إذا كان بالتعريف أداة فصل وتمييز للفرد عن غيره داخل الكائن، فإننا نجد الحجابي يقدمه لنا أيضاً باعتباره أداة وصل وتوحيد على مستوى الشخصيات. ثم إنه إذا كان الشخص عند الحجابي يمثل الجانب العقلي من الأنا، والكائن جانبه الانفعالي، فكيف يجوز ضمهما في وحدة جامعة، علماً أن العقل أداة فصل والوجدان أداة وصل؟ من جهة أخرى، إذا كان الشخص أو التشخصن حركة من أجل استكمال الذات، فما هي علة هذه الحركة، هل هو النقص الذي ينتمي إلى جنس العدم، أم هو التضاد الناتج من التكوين التقابلي للذات البشرية والذي هو أيضاً مظهر من مظاهر السلب؟ أم أن العلة هي ذلك الشوق الذي يسكننا نحو تحقيق غايتنا المطلقة؟ أم أن العلة المحركة للتشخصن هي الكائن ذاته؟ بوسع الحجابي أن يجيبنا بكل الإجابات المتضمنة في هذه الأسئلة، فهو لا يدعك تفلت من بين قبضته.

## خلاصة

وفي سبيل الختم، لا بد من إثارة مفارقة تتعلق هذه المرة بمآل فكر الحجابي وفلسفته؛ فقد لاحظنا كيف أن الهاجس الذي سكنه منذ أن بدأ يكتب هو الانفتاح على الواقع الذي يعيشه واستيعاب العصر الذي يحياه، ومع ذلك

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٢٥ و ١٠٠.

لم يفتح هذا الواقع على فكره، ولم يتجاوب هذا العصر مع فلسفته على الرغم من محاولاته العديدة لتنويع خطابه وتغيير أجناس كتابته وتعدد منابره، عساه أن يقترب كثيراً من الجمهور. أكثر من ذلك، يمكن أن نؤكد أن الحلم الكبير الذي سكن كل كيانه، هو الحلم «بالتغيير» والمشاركة فيه، لكنه لم يظفر من التغيير إلا «بالتفسير». هل معنى هذا أن الزمن الأيديولوجي الذي كان يعيشه العالم العربي أثناء حياة الحبابي وبعد وفاته هو السبب في عدم التواصل هذا؟ أم أن الخطاب الفلسفي بطبيعته وبطبيعة الفئة الموجه إليها، فئة الخاصة (إشكالية ابن رشد) هي التي حالت دون اختصار فكره في أوساط الجمهور؟ أم أن عقلانية الحبابي كانت أغنى من أن تهضمها معدة المثقف العربي؟ أم أن السر في إهمال الثقافة العربية للفكر الشخصاني هو عدم إيمان هذه الثقافة بالإنسان الفرد؟ أم أن ذلك راجع إلى الطابع التكاملي التوافقي لهذا الفكر الذي يفقده نكهته الخاصة به؟

لن نجيب عن هذه التساؤلات بالطريقة الحبابية الجامعة، فنرجع هذا الإهمال أو النسيان إلى كل الإجابات الكامنة في الأسئلة السابقة، وإنما نكتفي بالقول إن عالماً عربياً ظلّ كثيراً الفيلسوف محمد عزيز الحبابي، وفي ظلمه له ولأمثاله ظلّ نفسه وخسر كثيراً، لأنه لو تواصلنا مع مثل هذا الفكر بروح من التواضع وعلى نحو محايد، إن نقداً أو متابعةً، لأمكننا أن نكرس تقليداً فلسفياً قوياً من شأنه أن يقي ذاتنا العربية من الرجوع إلى كهف الكينونة الخامل.





## الفصل الثالث

### الحيابي ذلك المفكر الباحث عن الأسئلة والأسماء(\*)

جرت العادة في مثل هذه المناسبات الحزينة أن يُؤبَّن الفقيه بالقول إنه ترك ثغرة عميقة في وجدان ذويه ومحبيه. أما نحن، وجرياً على عادة فقيدنا محمد عزيز الحيابي، في استعماله للغة المفارقات، فنقول إنه لم يترك فينا ثغرة غائرة، بل ترك فينا ملاءً متدفقاً فياضاً، وكأنه ذلك النجم البعيد الذي اختفى منذ آلاف السنين، وها إشعاعه يمزج عباب السماء ليصل إلينا.

نعم، كان الفقيه طرازاً فريداً وخصوصاً لم نشهد له نظيراً بين المفكرين المغاربة؛ فهو، في حدود ما نعلم، من بين المثقفين النادرين الذي خرج من صلب الحركة الوطنية مباشرة، والذي لم يمنعه انتمائه السياسي لأحد أجنحتها المتنورة منذ نعومة أظفاره من أن يندر كل حياته للعمل الفكري والثقافي. ويمكن أن نتبين بصمات هذا الانتماء الوطني في العديد من مواقفه ووقفاته الجريئة والتي تشكل بحد ذاتها المعالم الأصيلة لهويته الفكرية؛ فإيمانه العميق والصادق بقيمة الخلاف والاختلاف في إنعاش التفكير وفتح الآفاق، ودفاعه المستميت عن العقل والحق في الاجتهاد والتأويل، ومجاهته الصارمة لكل اتكالية أو انهزامية ولو جاءت على لسان الغزالي بعبارة صوفية، وكرهه الشديد لكل احتكار للحقيقة ولو كانت باسم الشريعة، كل هذه المواقف وغيرها تشهد للمرحوم بوطنية عميقة، بل وتشكل العناصر الحية لتعريف الوطنية الحققة. لقد ظل الراحل مرتبطاً بواقع بلاده، متعلقاً بتاريخها، مهموماً بمصيرها الذي كان لا يراه من دون انفتاح على الغير ولا اغتراف من ينابيع الأصالة الحية.

---

(\*) في الأصل كلمة أقيت بمناسبة تأبين الراحل من قبل اتحاد كتاب المغرب.

وتسوقنا وطنية الحبابي هاته إلى الحديث عن خاصية ثانية ينفرد بها دون غيره ممن أنجبهم جيل الرعيل الأول للحركة الوطنية، وهي اختباره طريق الفلسفة بالذات سبيلاً لتبليغ رسالته وخدمة بلاده وأمته، وجهةً للذود عن أفكاره وقضاياها. ولهذا الالتزام دلالاته البليغة سواء بالنسبة إلى بلاده، ولا سيما في فجر ميلادها الحديث، أو بالنسبة إلى موقع المرحوم ومنزلته من تاريخ الفكر والفلسفة بعامة. ذلك أنه لم يكن من الممكن تصور مغرب حديث من دون فلسفة، أي من دون قول يذهب بعيداً إلى أعماق الوجود، ويخلق عالماً في آفاق الصيرورة والمصير. إذ أن حيازة «الاستقلال» ليس لعبة سياسية ماهرة أو حدثاً تاريخياً عابراً، وإنما هي كتابة قَدَر الأمة على صفحات الزمن. ولا يمكن أن تتم هذه الكتابة من دون فلسفة، وإلا كانت كتابة جوفاء من دون قصد ولا معنى.

أما دلالة الالتزام الفلسفي للراحل الذي نؤبئه اليوم فإنه، على العكس من الالتزام الوطني الذي ربط الحبابي بأصوله التاريخية وبأبعاده الحضارية، يوصله بالأفق الإنساني الرحب الذي أهله لكي يحوز على ملكة النهل من النبع الطري للثقافة المعاصرة، وزجّ به في لجة التجربة والمغامرة والإبداع، فرفع بفعله الفلسفي هذا راية التحدي، ليكتب في الاهتمامات ذاتها التي كانت تشغل بال أرقى الأوساط الفكرية والعلمية آنذاك، ومعبراً عنها بلغتهم ورموزهم ومقترباتهم. أما حيال ذويه، فقد كان يؤمن إيماناً صادقاً بأن نشر الثقافة الفلسفية الرفيعة، وأساليب الفكر الحر، والانفتاح على مذاهب الغير ومقترباتهم، هو أحد واجباته المقدسة، ولو أن الجسد الفكري لبلاده لم يكن يقوى كثيراً على تناول وتداول المادة الفلسفية وتذوق فواكهها الغريبة والنادرة على نحو رائق.

بيد أن ما كان يرمي إلى تبليغه لم يكن أبداً هو تلقين جملة من المعارف القارة أو التبشير بمجموعة من التيارات والمذاهب الجاهزة، أو تقنين القواعد النهائية الثابتة للتأمل، بل كل ما كان يرنو إليه هو تحريض العقل على المراجعة والتفكير، وحثه على السؤال والنقد، وإغراؤه بالدخول في مغامرة الإبداع والخلق. هذه هي الحكمة التي كان يحث الناس على محبتها والغيرة عليها، لا على طريقة المشائين الصارمة والتماسكة، بل على طريقة سقراط العفوية والباعثة على السخرية والحيرة والشك. وإذا كانت بلادنا محرومة من ساحة مخصصة للحوار والمناظرة الفكرية، فإن الحبابي،

سقراط بلاد المغارب، جعل من كل المغرب ساحة للمناقشة والتوليد: في قاعات الجامعة، وباحات الجمعيات الثقافية والمدنية، وصفحات المجلات والجرائد، وملاعب الكرة، وشوارع وأزقة المدن التي يرتادها.

وفي ممارسته لفعله الفلسفي، لم تكن يستهويه الوقوف على شروط وجود المعاني والمفاهيم والمناهج، ولا تبين مقتضيات بنائها وتوثيقها العلمي، بل ما كان يأخذ بتلايبه هو استكشاف مسالك جديدة لصناعة الأفكار، وأساليب مستحدثة لتوليدها وإخراج دالاتها الفلسفية والتاريخية من مكانها.

وهذا ما أضفى على فكره يقظة نقدية حادة، وحضوراً بديهاً متقدماً كثيراً ما كانت تثير حفيظة محاوريه؛ فقد كان الحجابي دائم السؤال، لا يتوقف عن الحركة والتجوال في الآفاق والأجناس الكتابية والتفكيرية، حاملاً معه أقتعته، وملوِّحاً بأسمائه المتباينة والجديدة، لكن من دون تفریط في كينونته الأصلية خشية أن يرتمي في أحضان عدمية عارية لا ترحم. نعم، إن فكره لا يُقنع ولا يُشبع المتطلع إليه، لكنه في مقابل ذلك يرغمك على التفكير معه ويفرض عليك النزول إلى حلبة فعل التأمل.

وكثيراً ما كانت تعترض تجريبية الحجابي الجموحة والباحثة عن اسم مناسب لها أو قناع يخفيها، صعوبة زرعها في جسد اللغة العربية المنهك. لكنه كان لا يهاب الأسماء ولا يخشى المس بقاموسيتها. بل كان على العكس من ذلك مولعاً بنحت الأسماء، مغرماً بتشكيلها وتطويعها حسب هواه والرهان الذي يخاطر من أجله. وهذا ما جعل الحجابي أشبه ما يكون بـ الكندي، «خليل» اللغة الفلسفية العربية؛ فكما كان الكندي لا يتراجع أو يتردد أمام استعمال ألفاظ مثل الأيس والليس والهوية والأنية والأية واللمية والهلية والتهوي وغير ذلك من الكلمات التي لا عهد للعربية بها، كذلك كان الحجابي دائم التحرش باللغة العربية، منشئاً فيها وعلى هامشها بدعاً اصطلاحية غير مألوفة كـ الفكرولوجيا والجمالوجيا والثالثية والغدية والإامية والحينونة والتشخصن والتشويش على نظامها واستقرارها الداخلي طريفاً له إلى الفلسفة، بدلاً من سلوك سبيل التأريخ والتفسير والتأويل الفلسفي.

وهذه لعمري شجاعة فكرية نادرة، شجاعة التفكير في نظام جديد

للأسماء الفلسفية العربية، وهي عن حق شجاعة في مستوى فعل انتزاع الشخصية الوطنية من حوض الآخر، وفصلها عنه من أجل إعادة صياغتها ودمجها في عالم الحداثة.

هكذا إذًا، لم يكن همّ الحبابي الأول تقييم تاريخ الفلسفة والحكم على فتوحاته ومازقه، ولا تقديم لوحة عامة واضحة للأفكار والأطروحات التي تم تقديمها للإنسانية، بل ما كان يغويه هو بالأحرى أن يلعب في حلبة الفلسفة ذاتها، لا أن يكون فقط متفرجاً على إحدى مبارياتها أو حكماً على مجرياتها. فما كان ينجذب إليه هو أن يغامر في شق طرق جديدة لا عهد للناس بها، لا أن يسير في مسالك مستهلكة معروفة. ولم يكن دليله إلى ذلك إلا واقعه الذي يعيشه بكل أبعاده وتطلعاته ورهاناته؛ ف«الفلسفة - كما يقول الحبابي نفسه - ليست أذكراً للتعب، ولا طلاسماً للسحر أو التسلية، بل أساليب يحاول بها الفكر أن يتحايل على الأحداث والظواهر والكائنات الطبيعية ليقرب من فهم وإفهام أسرارها، فيخضعها أكثر ما يمكن لسيطرة الإنسانية»<sup>(١)</sup>.

وعلى هذا النحو يكون الحبابي علامة قوية لولوج الثقافة المغربية عهد الحداثة، بقطعه مع جميع السلط الفكرية أيّاً كان لونها أو انتماؤها أو زمانها، وابتعاده عن كل مراكز القرار الفلسفي. ولذلك لم يُضِرْه مثلاً أن يكون غائباً عن الحركات الفكرية التي أفرزها الفكر الفرنسي مؤخراً؛ فقد كان الفقيه في مرحلته الأخيرة يخوض غمار التفكير وحيداً، من دون عصبية تحميه، ولا حلفاء يذودون عنه؛ فكان يفكر في منأى عن مرجعيات يستأنس بها أو يركن إليها، بل كان يكفيه أن تثيره حادثة عابرة في الحياة اليومية، ولتكن مباراة لكرة القدم مثلاً، لينطلق في سلسلة من التأملات، أو كما يسميها سلسلة من المداعبات الفلسفية الموحية.

كانت فلسفته مشروعاً مفتوحاً، قابلاً للتغيير والتبديل على الدوام. ولذلك لا يحق لنا أن نتكلم عن حبابي واحد، بل الأولى أن نتكلم عن حبابي متعدد؛ فلم يكن المرحوم يريد يوماً أن تكون فلسفته مكتملة قابلة للتصنيف، ولا أن يكون له مذهب يتعصب له أو مدرسة ترفض الآخر وتشن عليه

(١) انظر: محمد عزيز الحبابي، ورقات عن فلسفات إسلامية (الدار البيضاء: دار توبقال،

حملات من الكيد والتطويق، بل كان فكر النسق هو أشد ما يمقته، طالما أن الحياة نفسها في جريان دائم لا تحكمها ضوابط نهائية، أو تسوقها معانٍ سامية متعالية. وقد انعكس هذا السلوك على تدريسه، فقد كان يهرب من الترتيب والنظام، مكتفياً بالمحاحات اللامعة، والخطرات الموحية، والأسئلة المستنفرة، والأقواس الهائلة، وكأنه كان يريد أن يأخذ من المرید أكثر مما يعطيه.

لكن أليست هذه علامات بيّنة على وجود نزعات خفية من اللأدرية والحيرة والتشاؤم في ثنايا تفكيره، بالرغم من روح المسؤولية والتفاؤل والأمل السارية التي تطفح على سطح كتاباته؟ لعل تلك الكلمة التي ختم بها كتابه ورقات عن فلسفات إسلامية، تعبّر أصدق تعبير عن هذه العلامات الخفية: «وجاء الموت كحد فاصل، الموت من الحقائق والأسرار التي يصارعها الإنسان بلا طائل. يقضي الموت على الناس وعلى مشاريعهم، ويبقى هو حياً يشهد على ضعفهم وعجزهم. كما يشهد على تهافت الفلسفة والفلاسفة، وعلى تهافت التهافت»<sup>(٢)</sup>.

---

(٢) المصدر نفسه، ص ١٥٤.



القسم الثاني

ناصر: ناصيف

جدلية العقل والمدينة





## الفصل الرابع

### مقومات فلسفة ناصيف نصار

نذر ناصيف نصّار مشروعه الفلسفي للدفاع عن العقل والحرية في تجلياتهما المختلفة في فضاء المدينة. وهذا ما يفسر عنايته بالعقل العملي، بدل العقل النظري الذي اعتاد الفلاسفة العرب التفكير ضمن إطاره، ما أضفى على نظرتهم الفلسفية سمات الواقعية والجدلية والعملية. وبسبب تعقد ظواهر الواقع العملي وتشابكها، كان عليه أن يجمع في تحاليله الفلسفية بين الوجود والضرورة، بين العقل والمدينة، ما اضطره أن يكون نقدياً في تناوله للقضايا الكبرى التي كانت تشغل باله. وكان وراء اختياره الجسور للفعل موضوعاً لفلسفته إرادة حازمة للتفلسف، لكن لا من أجل التفلسف في ذاته، بل من أجل المدينة، حتى تتم إعادة صياغة «وجودها التاريخي» في أفق الديمقراطية الليبرالية. وبحثاً عن الصورة التي تمنح هذا المشروع معناه الحضاري، اضطر إلى رفع شعار «النهضة العربية الثانية» ولما كانت الفلسفة هي كلمة السر في كل هذا المشروع لتغيير العقل والمدينة والنهضة، كان علينا أن نقف أولاً على معالمها العامة، ومن خلالها على ملامح الفيلسوف الذي أبدعها.

\* \* \*

يمكن النظر إلى فلسفة نصّار من خلال مفتاح مزدوج، العقل والمدينة، باعتبارهما يشكلان مركباً جدلياً متفاعلاً. فقد كان لا يفكر في العقل إلا من خلال المدينة ومن أجلها، ولا يفكر في المدينة إلا عبر العقل ومن أجل حامله، الإنسان. ولا يمكن أن يكون التفكير في هذين المبدئين المتلازمين تفكيراً حقاً إلا إذا توسطتهما الحرية. ولذلك، لا يمكن الكلام عن «عقل تنويري» حق من دون مجتمع ديمقراطي حر، ولا يمكن الكلام

عن مجتمع ديمقراطي ليبرالي متطور في منأى عن العقل التنويري.

ومن الواضح أن جانباً كبيراً من الطبيعة الصدمية والمشاكسة لمزاج نصّار الفلسفي يعود إلى هذا الجمع المتصارع بين أقانيم العقل والمدينة والحرية على ساحة السلطتين العقلية والسياسية؛ فهذا الجمع هو بمثابة إعلان حرب مزدوجة في وجه طرفي النزاع في ساحة ما يسميه نصّار بـ «الوجود التاريخي» العربي. الطرف اللاعقلاني الذي يريد إغراق العالم العربي في غيبوبة سياسية ومعرفية وعقدية منتشية بأزمته المزمته، والطرف اللاديمقراطي الذي يستكبر على الشعوب العربية أن تكون مؤهلة لأخذ زمام وجودها ومصيرها بنفسها، فيغرقها في ضروب من الاستبداد البهلواني الذي فاق قهره الخطابى والمادى كل تخيل!

طبعاً، العقل ليس سوى استعارة للعقلانية بكل تجلياتها وأسمائها ومجالاتها ومداهها؛ والمدينة بدورها ليست غير استعارة للدولة بكل مستلزماتها القانونية والمؤسسية وبكل ما تقتضيه من حقوق وواجبات. ولا يخفى أن مثل هذا التفكير الجدلي من شأنه أن يُقلق الفاعلين السياسيين، والدعاة العقائديين، والمحرضين الأيديولوجيين على السواء؛ لأن هذا الطرف أو ذاك قد يقبل العقلانية منفردة أو الليبرالية منعزلة، ولكنه لا يقبل الجمع بينهما لأنه يشكل، في اعتقاده، مساساً بمصلحته ومصالحة جماعته. بيد أن القبول بإحدى المتلازمتين، العقلانية أو الديمقراطية، من دون الآخر، يفرغه من معناه؛ فلا معنى للعقلانية إن فصلت عن الحرية، ومن ثم عن غايتها الاجتماعية التاريخية، ولا مغزى للديمقراطية الليبرالية إن هي استُفرغت من مضمونها العقلاني. وهذا هو ما يجعل الإنسان غاية الدعوة إلى الجمع بين العقل المدني والدولة العاقلة.

\* \* \*

يعترف نصّار باعتزاز بأثر ابن خلدون على مسار حياته الفكرية، وتكيفه لطريقته ورؤيته في التناول الواقعي - الجدلي - الاجتماعي لقضايا الوجود العمراني، وأثره على التعرف على الذات العربية<sup>(١)</sup>. بيد أن هذا المفكر

(١) حول دور ابن خلدون في تسريع عملة التعرف على الذات، انظر: ناصيف نصّار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون: تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)، ص ٥.

العمراني الفذ، ابن خلدون، لم يكن سوى منظر للفشل بامتياز؛ فانقلابه من رجل سياسي أو شبه سياسي (لأنه يفتقد العصبية التي تحميه)، إلى مؤرخ لحوادث الماضي أو إلى متأمل في مظاهر الانهيار الحضاري الشامل للعمران العربي الإسلامي، كان بسبب فشله السياسي، الذي شجعه على تركيز تأملاته على ظاهرة الفشل في ذاتها، كما تجلت في العمران والتاريخ في زمانه. بعبارة أرسطوية رشدية، فضل منظر المقدمة، أن يركز اهتمامه على مبدأ «الفساد» في التاريخ والعمران، بدلاً من عنايته بمبدأ «الكون»، لأن الأول أكثر جوهرية من الثاني بالنسبة إلى الوجود التاريخي بعامة، ما دامت الحضارات بالتعريف آيلة للفساد ولا بد. ولكن بالرغم من أثر العامل الشخصي في انقلابه الفكري، فإن الطابع الأنطولوجي الهائل لانهيار العمران العربي الإسلامي يبقى هو العامل الحاسم في انعطافه الوجودي نحو الفكر العمراني<sup>(٢)</sup>. ومن البين بنفسه أن طرافة موضوع الفكر الخلدوني، «الفساد» العمراني والفشل الحضاري، هو الذي أنقذه من الفشل الفكري، وأضفى على كتابته بُعداً أصيلاً<sup>(٣)</sup>.

هذه هي الإشكالية النظرية التي أحاطت بنصّار أثناء تكوينه الفلسفي الأساسي وخروجه من القوة إلى الفعل فيلسوفاً له رؤية تكاد تكون متبلورة للعالم. لكن الأقدار لم تكتفِ بدفعه دفعاً نحو ابن خلدون، مفكر الفشل والانهيار، بل أبت إلا أن تجعله يعيش ويعاني ويعاين فشلاً آخر، هو فشل النهضة والثورة العربيتين في زمانه. قد يقال إن الفرق كبير بين فشل تاريخي ذي أفق مسدود، هو أفق القرن الرابع عشر، وفشل سياسي حصل ويحصل في مجرى التطلع إلى نهضة متعاندة في آن واحد مع قدامة الحضارة العربية الإسلامية وحادثة الحضارة الأوروبية. لكن على الرغم من الاختلاف الجذري بين الفشلين الوسطوي والنهضوي، فإنهما يلتقيان في لونة الفساد، التاريخي والسياسي، التي لم تمهلها لإنقاذ الوجود التاريخي من وهنه وتراخيه الذاتي.

(٢) عن علاقة ابن خلدون بالحالة العمرانية المنهوك، انظر: ناصيف نصّار، مطارحات للعقل المتلزم: في بعض مشكلات السياسة والدين والأيدولوجية (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٦)، ص ٣٦.

(٣) «ففي التأمل العقلي وبواسطته، انقلب الممثل مشاهداً... وأصبح الفشل طريقاً إلى النصر؛ فما عجزت التجربة عن تحقيقه، حققه العقل على صعيده»، انظر: نصّار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون: تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنينه ومعناه، ص ٤٩ - ٥١.

موضوع التجربة الفلسفية النصّارية، إذًا، هو فشل على فشل على فشل؛ فالنظر في هذا الفشل المثلث للوجود التاريخي للمجموعة العربية في القرنين الماضيين سواء في مرحلة «النهضة» أو في مرحلة «الثورة»، جرى من خلال النظر في فشل «العمران» العربي الإسلامي في القرون الوسطى. كان الفشل المعاصر شبه كليّ وشامل في نظر نصّار، حيث غطّى كل الجوانب الاقتصادية والسياسية والأيدولوجية والثقافية وحتى العسكرية<sup>(٤)</sup>. بيد أن نصّار لم يتخاذل أمامه، بل عكف على تحليل نقدي لهذه الأزمة الشاملة في الزمن المعاصر من أجل الإنقاذ والتغيير، وهذا من جملة ما يميزه عن ابن خلدون، الذي بعد أن عاين الانهيار العمراني والحضاري جملةً، اكتفى بتوقع احتمال حدوث «تبدل الخلق من أصله، وتحول العالم بأسره، وكأنه خلق جديد، ونشأة مستأنفة، وعالم محدث»<sup>(٥)</sup>، لكن لا في دار الإسلام، بل في الضفة الأخرى.

هذه الوضعية التاريخية والفكرية المحبطة لم تستطع أن تمتد إلى رؤية نصّار للوجود التاريخي العربي؛ فبالرغم من معابته للفشل الذريع لتجربتي النهضة والثورة، لم يشأ أن يرى المجتمع العربي مجتمعاً راكداً، قاعداً عن الحركة، بل رآه مجتمعاً متحركاً، متحولاً، متحفزاً، وحتى مؤثراً على الصعيد الدولي؛ فصوت الكتلة العربية، بين الكتل البشرية الأخرى في العالم، له وقعه الخاص وقدرته على الإلهام مهما حاولت الجهات المعادية كتمه. وهذه الرؤية الحركية للوجود التاريخي العربي الحديث هي التي جعلته يضع مهمة تغيير وإنقاذ الكيان الحضاري العربي من أزمته غايةً أولى لفلسفته. ولا يخفى مقدار ما تتطلبه هذه الغاية من التزام وشجاعة وعناد للبحث عن أسباب الأزمة العامة، وصياغة الطرق الممكنة لتجاوزها نحو نهضة عربية ثانية.

(٤) عن أن سبب الأزمة لا يعود إلى الابتعاد عن الإسلام كما يقول دعاة السلفية، ولا إلى تردي السياسة كما يقول دعاة الفكر القومي، ولا إلى عوامل أثروبولوجية ثقافية، أو عرقية.. الخ، وإنما يعود إلى أزمة مركبة شاملة لكل هذه العناصر، انظر: ناصيف نصّار، التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية (بيروت: دار النهار، ١٩٩٧)، ص ٣١٥؛ كما يصفها بأنها «أزمة بنوية عامة»، (ص ٣١٢)؛ وبأنها أزمة بنيان حضاري (ص ٣١٣ و ٣٢٨).

(٥) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، ط ٨ (بيروت: دار الكتب العلمية،

٢٠٠٣)، ص ٢٥.

منذ البداية، إذًا، حدد نصّار مجال فلسفته في «الوجود التاريخي الحي»، لينأى بنفسه بعيداً عن «الوجود الأنطولوجي»، أو «الوجود اللغوي» أو حتى عن «الوجود التراثي»<sup>(٦)</sup>، وهي الموضوعات المعتادة للفلسفة العربية المعاصرة. بهذا الوجه يكون نصّار خلدونياً. لكن ليس خلدونياً بامتياز، أي بالأفق اليائس نفسه الذي كان يلوح لصاحب المقدمة، ولا بالمفاهيم التي اتكل عليها لتفكيك ونقد الوجود التاريخي المنهار. «الوجود التاريخي» النصّاري مرتبط بفعل تاريخي مختلف جذرياً عن «الفعل» التاريخي الذي كان يتراءى لابن خلدون؛ فقد اختار نصّار بقوة صف العقل، منظوراً إليه من خلال الحرية. ولم ينظر إلى «الوجود التاريخي» من عبر عقل متذبذب بين الحرية والكسب، بين الضرورة والجواز، بين التأويل البرهاني والتأويل العرفاني، بل أراد أن يراه بعقل مستنير ثابت، مفعم بالحياة والتحدي، مدفوع بقوة الإرادة وعنفوان الحرية، أملاً في صياغة وجود مثالي قابل للتحقيق لإنقاذ المشروع العربي الحديث.

وكان نصّار في خضم هذا الوضع المعقد يتفلسف من دون غطاء فلسفي، ولا مظلة أيديولوجية، ولا عصبية عقدية تحميه، وكأنه بهذا قد أخذ العبرة من كتاب شفاء السائل، التي تنصح السائل «المريد» بعدم حاجته لشيخ يأخذ بيده لينير له الطريق. كان نصّار، إذًا، يفكر حرّاً، وحيداً، منفرداً، يدبر مدينته الفلسفية تدبير «المتوحد» الذي لا يريد أن يكون خادماً لغيره في أي مستوى من المستويات. كان يريد أن يكون خادماً لنفسه، محققاً ذاته بذاته في إطار مشروع فلسفي طريف. لكنه، خلافاً للمتوحد الباجي (نسبة إلى الفيلسوف ابن باجه)، لم يكن يفكر خارج الأخلاق والمدينة، خارج مهمة تغيير الشروط المادية والمعنوية للتفكير وللوجود الفلسفي، لم يكن يفكر في «مدينة الفلاسفة» المتعالية عن الزمان والمكان، بل كان يعتبر التزامه بقضايا «أمته» العربية شرطاً ذاتياً للتفلسف، ومنبعاً للمعنى الجديد الذي يمكن أن يتخذه فعله الفلسفي. كان يريد بناء «فلسفة عربية» تحس بنص التاريخ الحي وتطلعات الإنسان، علماً بأنه كان يؤمن في الوقت نفسه أن «العقل الفلسفي

(٦) المصدر نفسه، ص ٤٢ - ٤٣، وعن كون المشكلة الفلسفية الرئيسية هي مشكلة الوجود التاريخي، انظر: ناصيف نصّار، طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٥)، ص ٢٧٨.

واحد، رغم اختلاف الأمكنة والعصور والمجتمعات»<sup>(٧)</sup>. ولم تكن «عصبته» العربية نتيجة موقف ذاتي وجداني فحسب، ولكنها كانت أيضاً ثمرة تقييم موضوعي لمكانة العرب التاريخية ولمنزلتهم الجيوسياسية والاستراتيجية<sup>(٨)</sup>.

وقد شكّل النقد، أو «التحليل النقدي» كما يحلو له أن يسميه، أحد أدوات بناء مشروعه الفلسفي الجوهرية<sup>(٩)</sup>. وقد يتخذ النقد أحياناً شكل السؤال، فكان لا يتوقف عن وضع الأسئلة تلو الأسئلة، على نفسه وعلى غيره، بحيث يمكن قراءة متنه فقط من خلال مسار الأسئلة التي ترافق كل صفحات متنه تقريباً: أسئلة من درجات مختلفة (جوهرية/عرضية، كلية/جزئية، غائية/وضعية)، ومقاصد متنوعة (الفهم، للنقد، للاستفسار، للمناوشة، للسخرية، للتغيير، للهدم، للبناء...)، وأطوار ومدارج مختلفة، ترقى بالنص شيئاً فشيئاً إلى أن يتم توظيفها في سؤال أخير، هو سؤال الأسئلة. وانتقادات شاملة لا تستثني أي موضوع، سواء تعلق بالأيديولوجية وتاريخ الفلسفة، أو بالمذاهب والمفاهيم الفلسفية، أو بالقضايا التي يطرحها الزمن بماضيه وحاضره. الخ. كما عمت انتقاداته كل الفلاسفة والاتجاهات كافة، ك الليبرالية والشرعانية والسلفية والقومية والعقلانية التوماوية والعقلانية الرشدية والوجودية والماركسية<sup>(١٠)</sup>. وغالباً ما تتداخل مستويات النقد على نحو جدلي «فنقد التصورات والنظريات الفلسفية لا يبعد أن يكون شكلاً من أشكال نقد الحاضر، بقدر ما لتلك التصورات والنظريات من صلة بمشكلاته وحركته»<sup>(١١)</sup>. أضحي النقد إذاً مهمة عاجلة بالنسبة إلى الفلسفة لفضح كل

---

(٧) ناصيف نصّار، الفلسفة في معركة الأيديولوجية: أطروحات في تحليل الأيديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠)، ص ١٥٠.

(٨) عن منزلة العرب، انظر: نصّار، مطارحات للعقل الملتمزم: في بعض مشكلات السياسة والدين والأيديولوجية، ص ٢١٨.

(٩) كثيراً ما كان يصف منهجه الفلسفي بأنه تحليل نقدي، أو بكونه «قراءة استيعابية نقدية»، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧، في مقابل المناهج التي تكنفي فقط بالقراءة التفسيرية، انظر في هذا الصدد مثلاً: نصّار، التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية، ص ٩.

(١٠) حول انتقاداته لمختلف التيارات، انظر مثلاً: ناصيف نصّار، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ: دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨)، ص ٨.

(١١) نصّار، مطارحات للعقل الملتمزم: في بعض مشكلات السياسة والدين والأيديولوجية، ص ٩.

الأخطاء والتشوهات ونزعات السيطرة في الأيديولوجيات والسياسات وحتى في المذاهب الفلسفية<sup>(١٢)</sup>. هذا علاوة على أن الممارسة النقدية تُمكن صاحبها من أن يكون أكثر استقلالاً إزاء المذاهب والقضايا التي يدرسها.

ولعل إرادة التفلسف العنيدة هي التي كانت وراء الطبيعة النقدية لفلسفته. ولم تكن هذه الإرادة تعبيراً عن طموح أناني لبناء مستقبل فكري خاص، كما يفعل بعض المشتغلين بالفلسفة بالعرض، وإنما اعتقاداً منه أن الفلسفة هي الركيزة والضمانة الأساسية لكل وجود عربي مستقبلي قوي. كما إن دعوته للتفلسف لم تكن نتيجة تهيبه أو احتقاره للعمل الأكاديمي الرصين الذي يؤسس لثقافة فلسفية عالمية (كما هو الحال بالنسبة إلى بعض المفكرين العرب كالعروي والجابري، وأن يشاركهما في اعتبار تاريخ الفلسفة بمثابة كابوس)، لأنه هو نفسه مارس التأليف الأكاديمي باقتدار بمناسبة اشتغاله على ابن خلدون. إن دعوته لأخذ جانب الفلسفة، بدل تاريخ الفلسفة، خوفاً من الانغلاق في التفسير والتحليل، بدل النقد والإبداع للانفصال عن النص وعن صاحبه<sup>(١٣)</sup> وهذا ما حمله على اعتبار تاريخ الفلسفة عقبة وعائقاً، بل وكابوساً أمام فعل الإبداع؛ فهل كان عزوفه عن الجانب العلمي للفلسفة، الذي هو تاريخ الفلسفة، دعوة مقتنعة للتنازل عن حق الفلسفة في التكلم بلغتها الخاصة، والنظر إليها من حيث هي أيديولوجية؟

نؤجل الجواب عن هذا السؤال إلى ما بعد. ونكتفي في هذه اللحظة بالقول إن نصّار، وإن كان يقرّ بأهمية الفكر الأيديولوجي، بمعية الشعر، في ارتياد مغامرة الحداثة الفلسفية<sup>(١٤)</sup>، لم يقنع بما ينطوي عليه من مضامين فلسفية عميقة، لأنها لا توجد فيه إلا بالعرض. كان نصّار يريد، في مقابل

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٢٩.

(١٣) يذهب نصّار في عداوته لتاريخ الفلسفة في معركة الأيديولوجية إلى حد اعتبار كابوساً، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٣؛ انظر أيضاً: نصّار، طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع، ص ٣١؛ لكنه أحياناً يبدي تقديراً خاصاً لتاريخ الفلسفة في: نصّار، الفلسفة في معركة الأيديولوجية: أطروحات في تحليل الأيديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها، ص ٢٩.

(١٤) عن «أن الحداثة الفلسفية تقتضي قبل أي شيء قوة الدماغ الفلسفي»، انظر: نصّار، الفلسفة في معركة الأيديولوجية: أطروحات في تحليل الأيديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها، ص ١٣٨ - ١٣٩.

ذلك، إنشاء فلسفة مكشوفة وليست منظوية في ثنايا قول مضاد لها، فلسفة حقيقية مبنية بـ «دماغ فلسفي». لذلك اضطر إلى أن يعلن صراحة، على الرغم من محبته للأيديولوجيين الأوائل، أن «المطلوب، في النهاية، ليس فلسفة الأدباء والشعراء والعقائديين، بل فلسفة الفلاسفة»<sup>(١٥)</sup>. ذلك أن زاوية نظر الفلسفة تختلف عن زاوية الأيديولوجية على الأقل في أمرين أساسيين؛ فعلى الرغم مما يوحي به اسمها من أنها «علم للفكر»، فإنها في حقيقة أمرها «علم للعمل» لأن ما يحركها هو الغاية العملية<sup>(١٦)</sup>، التي تتمثل في قضاء مصلحة الجماعة التي تنحاز إليها وتنطق باسمها<sup>(١٧)</sup>. أما الفلسفة فهي تريد أن تطرح الأسئلة الكبرى التي تتجاوز المصالح الضيقة للجماعات المتناحرة. ومن ثم، حينما تعاطى تحليل الفعل البشري، فإن قصدها الأول لا يكون عملياً، وإنما نظرياً، وهو استخلاص البنيات والمفاهيم المجردة؛ فمثلاً عندما تعكف الفلسفة على تحليل السلطة السياسية، لا تنظر إليها من زاوية الانتماء الحزبي أو التعصب الطائفي أو الولاء العشائري، أي لا تنظر إليها من زاوية مصلحة منحازة فحسب، وإنما من زاوية نزيهة لأنها تضع نصب عينها مصلحة الإنسان بما هو إنسان لا مصلحة جماعة أو طائفة، هذا من دون أن تمنعها من أن تنطلق من واقعها، معبرة عنه بلغته وثقافته<sup>(١٨)</sup>.

وفي الحقيقة، كان صراعه مع الأيديولوجية صراعاً مع نفسه؛ فمحاولاته المتكررة لنقد الأيديولوجية وتمييزها عن الفلسفة كانت أساساً قصد الإفلات من قبضتها والتحرر من ملاحظاتها ومضايقاتها سعياً وراء التفرغ للنظر الفلسفي كلياً، لأنه كان يشعر أن الأيديولوجية تأخذ بتلابيبه، مطوقة إياه من كل جانب. كان نصار يشعرنا أحياناً بأنه مُستغرق في الأيديولوجية إلى درجة أنه

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٤٥؛ عن الإسهام الأساسي للفلسفة في الإجابة عن أسئلة ماهيات الأشياء، انظر: نصار، التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية، ص ١٧.

(١٦) عن الغاية العملية للأيديولوجية، انظر: نصار، الفلسفة في معركة الأيديولوجية: أطروحات في تحليل الأيديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها، ص ٢٥١.

(١٧) عن أن الأيديولوجية تنظر إلى السياسة من أجل خدمة جماعة معينة، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥٠ - ٢٥١.

(١٨) عن عدم تقيد الفكر الفلسفي بجماعة محددة، انظر مثلاً: نصار، طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع، ص ٢٥٩ و ٢٦١؛ عن عدم تقيده بمصلحة (انظر ص ٢٦٢ - ٢٦٣)؛ عن ضرورة الربط بين الكوني والجذور التاريخية المحلية (انظر ص ٢٧٦).



لم ير نوراً للحدائث الفلسفية في العالم العربي، ولا جرأة فلسفية حقيقية على الإبداع، إلا في كتابات العقائديين الكبار<sup>(١٩)</sup>، وكأن هؤلاء هم وحدهم الذين كان في وسعهم استبطان عبقرية الذات العربية استبطاناً فلسفياً، إما من خلال تقمص كنه اللغة العربية، أو عبر معاينة الواقع التاريخي والسياسي الحي الذي صنعوه أو ساهموا في صنعه. وفعلاً، وجد نصّار عند المفكرين العقائديين ما لم يجده لدى محترفي الفلسفة من مؤرخي تاريخ الفلسفة، من فورة الحرية، وروح الاستقلال الفلسفي، وطموح للتجاوز النظري. من أجل هذا لم يتردد في نعت الفكر الأيديولوجي في إحدى المناسبات بأنه هو «الثقافة العربية الحية». لم يكن نصّار، إذاً، يُخفي تعلقه بالأيديولوجية، ما يخيل للمرء أحياناً أن قلبه لم ينصرف في الأصل إلى محبوبة واحدة، هي الحكمة الفلسفية، وإنما توزع بين موضوعين قريبين - بعيدين هما: الحكمة الخالصة (الفلسفة) والفكر المُغرِض (الأيديولوجية)، وكأنه كان أصلاً موزعاً بين طائفتين، طائفة الأفلاطونيين وطائفة السفسطائيين.

إن كل هذا معناه، في نظرنا، أن نصّار لم يكن يستطيع أن يفكر تفكيراً فلسفياً حقاً إلا إذا كان في فضاء حافل بالصراعات والمآزق والمفارقات والتحديات، لم يكن يرتاح إلا في جو مشحون بالضغط والتوتر والألغام الأيديولوجية! ولعل الصيغة السحرية ذات الرنين الماركسي، التي وضعها عنواناً لفلسفته «الواقعية الجدلية» هي التي كانت تقيه من المحيرة في متاهة تلك المفارقات. ومما يزكي انطباعنا هذا، خاتمته المفاجئة لكتاب باب الحرية، التي باح فيها بسر دفين ظل مستوراً زمناً طويلاً، هو تعلقه بميتافيزيقا الواحد، هذا الواحد الذي يستدعي بطبيعته الكثرة، التي تنقلب بدورها مغايرة وهوية، ومن خلالهما إلى اختلاف وتقابل، فتضاد وتناقض. من هنا أجدني مندفعاً للقول إن الطابع المشاكس والقلق لفلسفته ليس سوى حجاب يخفي عقيدة وحدوية عميقة مطمئنة تجلت أقوى ما يكون في فلسفته السياسة ذات النَّقْسِ الوحدوي. بيد أن وحدته هذه لم تكن وحدة بسيطة صافية من النوع

(١٩) عن ملامح الإبداع الفلسفي لدى المفكرين العقائديين والأدباء، انظر: نصّار، الفلسفة في معركة الأيديولوجية: أطروحات في تحليل الأيديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها، ص ١٤٥. عن ضرورة أن يأخذ الفكرُ الفلسفي الفكرَ العقائديَ بعين الاعتبار إذا أراد إنشاء فكر فلسفي جديد، انظر: نصّار، التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية، ص ٢٨٥ - ٢٨٦.

البارمنيديسي، بل كانت وحدة مركبة وضدية من النوع الهيراقليطي! وهذا ما يفسر اختياره صيغة «الواقعية الجدلية» اسماً لطبيعتها الماكرة التي تجيز له ما لا تجيزه لغيره؛ فالواقعية الجدلية، بعد أن تثير زوابع من الأسئلة والمفارقات التي تعيد خلط أوراق الإشكالية المطروحة، تُعتمد في النهاية إلى ترتيب جديد للأوراق قادر على الاستيعاب والتجاوز. ولكن هذا لا يتم إلا من خلال الجدل والصراع، أي إلا من خلال التحليل النقدي الدقيق الذي لا يمكن أن يتم سوى بعقل محترف للسياسة؛ فكيف أعاد نصار بناء العقل ليؤسس عليه سلطة من نوع جديد؟

## الفصل الخامس

### سلطة العقل عند ناصيف نصار

#### تمهيد

كان نصّار مؤمناً أن «السؤال عن ماهية العقل، وعلاقته بالوجود ومنزله ووظيفته في الحياة الإنسانية كان، ولا يزال، سؤالاً فلسفياً بامتياز. إنه سؤال مطروح على الفيلسوف اليوم، كما كان مطروحاً على الفيلسوف بالأمس»<sup>(١)</sup>، فما هي الإجابة أو الإجابات التي قدمها لهذا السؤال الممتاز؟

#### أولاً: الحقيقة منبع سلطة العقل في نفسها

على الرغم من وُلّع نصّار بالماهيات، وانتصاره للقول الفلسفي الخالص المتجرد عن المصالح والانتماءات الثقافية، لم يُعنَ بماهية العقل من جهة اتصالها بالوجود العام، وإنما من جهة علاقتها بالمدينة، سواء من أجل معرفة منطق سلطة العقل، أو سعياً وراء تغيير الوضع الاجتماعي التاريخي القائم وبناء دولة ديمقراطية وطنية ليبرالية. وهذا بالضبط ما يغرنا على تشبيه ناصيف نصّار بأبي نصر الفارابي، لأنه سعى، مثله مثل فيلسوف القرن التاسع/العاشر الميلادي، إلى إعادة توجيه مشروع التفلسف العربي نحو غاية جديدة هي المدينة، بإعطاء الأولوية للفلسفة السياسية، باعتبارها بحثاً في الغاية الإنسانية. غير أنه إذا جاز أن يكون نصّار فارابي العصر الحديث، فلن يكون كذلك بحمولته المثالية، أي بعقلانيته المتعالية ومدينته الفاضلة؛ فنصّار لم يكن يحلم

(١) انظر: ناصيف نصّار، التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية (بيروت:

دار النهار للنشر، ١٩٩٧)، ص ١٧.

بمدينة فاضلة، ولا بحكم عادل عدالة مطلقة صلبة يحتكر مقاليد الفلاسفة وحدهم، وإنما كان يتطلع بتواضع إلى نظام سياسي حديث قابل للتكيف والتطور بحسب درجة نضج الوضع التاريخي للعالم العربي، نظام قوامه عقل متحالف مع الحرية، وغايته الإنسان أولاً وأخيراً. وهذا ما دفعه للتفرغ لتحليل السلطة تحليلاً فلسفياً انطلقاً مما يعاينه في عالم اليوم مباشرةً في الواقع السياسي العربي، أو على نحو غير مباشر عبر التراث الفلسفي العالمي، من أجل استخلاص المقولات الأساسية والمبادئ المركزية التي تتحكم في سير السلطة بشكل عام. طبعاً، عندما كان في مرحلة التحليل، كان ينظر إلى السلطة في ذاتها، وإلى الإنسان في ذاته، لكن الغاية من فحوصاته وانتقاداته وأسئلته الكبيرة والصغيرة كانت خدمة الإنسان العربي من حيث هو حامل لطاقات حضارية غنية، وتجربة نهضوية مفعمة بالحياة يمكنها أن تخدم مشروعاً جديداً للنهضة، كما يمكنها أن تسهم حتى في إغناء الحضارة الإنسانية المعاصرة.

وبسبب اتجاه مشروع نصّار الفلسفي للاهتمام بمجال العقل العملي، احتلت «نظرية السلطة» مكاناً مرموقاً فيه. وكما سبق أن قلنا، لم تكن آتية النقدية تتراجع أمام أية سلطة مهما علا جبروتها، متسائلة، محللة كل مقولة ومبدأ، وكل مقوم من مقوماتها وركن من أركانها. وكان نقده هذا عاماً وشاملاً لمعظم المذاهب التي اهتمت بالسلطة، تراثية كانت أو حديثة، مناصرة للسلطة العقل أو مناهضة له، مدافعة عن الديمقراطية الليبرالية أو مروجة للنظام الكلياني؛ فهو لا يتوانى في انتقاد الغزالي والماوردي والفارابي وسيد قطب وأنطون سعادة والأرسوزي والبيطار والجابري والعروي، كما لا يتهيب من نقد روسو وهوبز ولوك وهيوم وكانط وماركس ورولز ورورتي. الخ. غير أنه كان يريد لتحليله النقدي أن يكون تحليلاً نظرياً خالصاً أسوة بالفيلسوف الحق الذي هو «مفكر مطلق» على الدوام، كما كان يقول جان ديسانتي، لذلك يحق لنا أن نصف تحليله للسلطة السياسية بأنه كان تحليلاً لا - سياسياً<sup>(٢)</sup>.

ومن السلطات التي كان يريد التعرف على أسرارها وبناء موقف منها،

(٢) عن انتصاره لوجهة النظر الفلسفية الخالصة، انظر: ناصيف نصّار: مطارحات للعقل الملتزم: في بعض مشكلات السياسة والدين والأيدولوجية (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٦)، ص ١٩٧، ومفهوم الأمة بين الدين والتاريخ: دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨)، ص ٧.

سلطة العقل. لم يكن إيمان نصّار بالعقل إيماناً عرضياً، بل كان إيماناً ذاتياً متمكناً منه إلى درجة أنه ضحّى بالمنهج الفينومينولوجي في سبيل نصره العقل<sup>(٣)</sup>. وهذا يدل، في نظرنا، على بقايا تأثير غير مباشر بمذهبي يوسف كرم وشارل مالك، على الرغم من انتقاده الشديد لهما على مستوى المنهج والرؤية<sup>(٤)</sup>. وقد قاده انتصاره للعقل إلى أن يعطيه الأسبقية على الأشياء، لأنه هو صاحب المبادرة المعرفية والمنهجية للتقرب منها، أما هي في حد ذاتها فتبقى صامتة، «مستقرة في كينونتها»، لا تسأل عنا ولا تهتم بنا<sup>(٥)</sup>. غير أنه حينما اتخذ زاوية النظر الأنطولوجية في مسألة الأسبقية، اعتبر أن الموقف الذي ينطلق من «الوجود والموجود، لا من الفكر والتصوّر»<sup>(٦)</sup> هو الموقف السليم. ومهما تكن أهمية الدافع الذي حمله على إعطاء الأسبقية للعقل أو للوجود، فإن عنوان فلسفته «الواقعية الجدلية» ينجمه من السقوط في المثالية أو المادية؛ فإذا كانت المبادرة معرفية، فإنها لا يمكن أن تأتي إلا من العقل، أما إذا كانت أنطولوجية فينبغي أن تصدر من الوجود. والتفاعل الجدلي بين العقل والوجود يسمح بتبادل مستمر في المواقع بينهما، وبتحويل التقابل الإضافي بينهما إلى تداخل، وهذا هو الموقف الفلسفي السليم. لكن من أين تأتي سلطة العقل في الحكم على الوجود، طبيعياً كان أو إنسانياً، هل من ذاته، أم من داخل الأشياء نفسها، أي من الحقيقة القابعة فيها؟

ما يعني نصّار، كما قلنا، ليست أنطولوجية العقل (طبيعته، أصله، بنيته، أنواعه ومراتبه)، وإنما فاعليته العِلْمية والعملية، أي كيف يتحول الكلام الداخلي للذات البشرية إلى قدرة أو فعل نظري منتج للفلسفات والعلوم، وإلى فعل عملي منتج للتقنيات والخيرات والقيم الاجتماعية والعمرائية والمادية. وحينما يتم النظر إلى العقل من هذه الزاوية العملية، تصبح له سلطة تتماشى مع سلطات كثيرة، في اتفاق أحياناً، وفي تعارض وتصارع أحياناً أخرى. وهذا ما

(٣) عن أن نظرة الفلسفة في معركة الأيديولوجية الفينومينولوجية إلى العقل هي سبب انفصاله عنها، انظر: ناصيف نصار، مقالة في الوجود: قراءة نقدية في سيرة ذاتية (بيروت: دار النهار للنشر، ٢٠٠١)، ص ٨٤.

(٤) عن تسرب شيء من التواموية إلى فكره، ما قرأه من قول له يذكرني بانتقاد توما الإكويني لابن رشد، انظر: المصدر نفسه، ص ٨٩.

(٥) عن مبادرة الفكر في مسألة الأشياء، انظر: المصدر نفسه، ص ٨٦-٨٨.

(٦) المصدر نفسه، ص ١١٥.

يرر إدراجه ضمن مبحث «منطق السلطة»، وهو المبحث الذي ينظر في طبيعة «الأمر السلطوي»: «فلسفة السلطة تهتم بالعقل كسلطة، أي كعلاقة أمرية مشروعة أصلية، فثبّين ما تنطوي عليه، وتبرر القول بالعقل كسلطة، وتحلل خصائص سلطة العقل، توصلاً إلى وضعها في نصابها الصحيح بالنسبة إلى سائر أنواع السلطة، ولا سيما السلطة السياسية»<sup>(٧)</sup>. ولكن إلقاء الضوء على هذه الموضوعات التي تُكوّن مبحث سلطة العقل، يقتضي أولاً تمييزه عن القوى الشبيهة به أو المخالفة له، لإدراك مداه ومكمن قوته.

يفاجئنا نصّار بتمييزه بين الفكر والعقل، حيث يجعل العقل مجرد «فعل متميز من أفعال الفكر الإنساني»<sup>(٨)</sup>، وليس هو القوة التي تصدر عنها أفعال التفكير المختلفة. هكذا يأتى نصّار إلا أن يقلب العلاقة التي عرفها العرب، بعد اليونان، بين الفكر والعقل، فيصبح «الفكر أوسع من العقل»<sup>(٩)</sup>، أي يغدو هو القوة أو الجنس الذي ينضوي تحته العقل كأحد أنواعه أو أفعاله المتعددة. ولعل هذه العلاقة الجديدة بين الفكر والعقل هي التي حملته على انتقاد الغزالي الذي، كان كالمتكلمين، يخصص العقل لإدراك المبادئ الأولى الضرورية والبدئية إدراكاً حدسياً، بينما يترك للفكر أو النظر مهمة استخلاص النظريات من المبادئ<sup>(١٠)</sup>. ويُخيل إلينا أنه لم تكن هناك ضرورة أكيدة لهذا التمييز، ولا سيما أن كتابات نصّار عادة ما لا تفرق بين فعلي التعقل والتفكير، بين إدراك المبادئ وبين تفعيلها في استدالات نظرية منتجة. نعم، في إطار التوزيع الجديد للمهام بينهما، أضحى العقل حالة خاصة من الفكر، وهي حالة البرهان الذي هو تفعيل للمبادئ لاستخلاص النظريات، بينما تم توسيع مجال الفكر ليضم الرأي والظن والاعتقاد وأفعال القوى الخيالية من تمثيل واستعارة وأسطورة... الخ. لكننا نجده أحياناً يقوم بهذا التوسيع أو يطالب به حتى بالنسبة إلى العقل. وفي نظرنا يكون التمييز بين النظر الجامع (الفكر) والنظر الفاصل (العقل) مفيداً عندما يشكل ركناً أساسياً في رؤية فلسفية معينة للعالم، كالتالي

(٧) ناصيف نصّار، منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر (بيروت: دار أمواج للطباعة والنشر، ١٩٩٥)، ص ٢٩١.

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٩٢.

(٩) المصدر نفسه، ص ٣٠٦.

(١٠) عن استغرابه للتمييز أقامه الغزالي بين الفكر والعقل، انظر: نصّار: مطارحات للعقل الملتزم: في بعض مشكلات السياسة والدين والأيدولوجية، ص ٢٠٤ - ٢٠٥.

دافع عنها هيدغر (حينما ميّز بين اللوغوس والنوس في تناظر مع الوجود والموجود)، أو برغسون . . الخ، أو عندما يكون التمييز بين النظر والعقل مطية لإدخال فكرة الجواز إلى رؤية العالم، كما فعل المتكلمون. أما بالنسبة إلى نصار، فالنتيجة الوحيدة لتمييزه بين العقل والفكر كانت معرفية. فلم يعد للعقل الحق في احتكار إدراك الحقيقة، إذ أصبحت تشاركه في هذا الإدراك قوى الحواس الخارجية والداخلية، إلى درجة أضحت الفواصل القاطعة بين أفعال العقل وأفعال الحواس غير موجودة<sup>(١١)</sup>. وهذا ما جعل هذه القوى والأفعال تدخل أحياناً في تنازع مع العقل على صدقية الحقيقة. ومع ذلك، بقي نصّار يؤمن بـ «السلطة العليا» للعقل في مجال إدراك الحقيقة.

بجانب القوى الإدراكية التي يمكن أن تنتسب إلى الفكر بهذه الدرجة أو تلك، يتكلم نصار عن قوة غامضة لا يسميها، ولكنه يصفها بالعظمة والجلال، «بما تؤدي إليه من رؤية سامية واغترباط بالوجود»<sup>(١٢)</sup>. تبدو هذه القوة من تكوينها أنها مزيج من الخيال والذوق والبصيرة، الأمر الذي يجعل فعلها الإدراكي قادراً على إحداث نوع من الجذب والانخراط الوجودي إلى أعلى؛ فيرى صاحبها بعين الخيال وفي عالم الخيال حقيقة غير مرئية للعقل وغير قابلة للترجمة إلى لغته. ومع ذلك، أي بالرغم مما يغدق على هذه القوة العجيبة من أوصاف، وبالرغم من أنه هو شخصياً استلهم منها الممدد «لختم» أبواب كتابه باب الحرية، لم يخولها «الحق في الأمر . . . وفي اتخاذ القرار في شأن الحقيقة»<sup>(١٣)</sup>. والسبب في ذلك راجع إلى أن مالك هذه القوة العجيبة لا يحصل على الحقيقة سوى منةً وعطاءً، لا اكتساباً واستحقاقاً عن طريق الجهد النظري الصناعي المتواصل والمضمون النتائج. وهذا بالضبط ما يقوم به العقل، فهو يسيطر على موضوع إدراكه من ألفه إلى يائه. نستخلص من هذا التقابل بين القوتين، الخيالية والعقلية، أن طريقة العقل البرهانية لإدراك الحقيقة هي التي تخوله السلطة الآمرة؛ فالحقيقة التي يصل إليها ليست غريبة عنه، إنها حقيقته هو، من صنعه، لا آتية من خارج. ولأنها كذلك، أي لكونها كانت ثمرة صناعة البرهان، تُوقع يقيناً في النفس يشفيها

(١١) انظر: نصّار، منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر، ص ٢٩٣.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٩٢.

(١٣) المصدر نفسه.

من قلق البحث والسؤال. أكثر من ذلك، تتميز الحقيقة التي تؤهل العقل لحيازة السلطة بكونها حقيقة قادرة على الفعل والتأثير في الطبيعة وفي التاريخ، وليست مجرد حقيقة منفصلة غامضة كالتى تعطى الحواس والخيالات، أو مجرد حقيقة خارقة لضرورة العقل والواقع معاً تكتفى بإحداث الانسراح والحبور، كالتى تعطى تجربة الوجد الصوفى. بالتأكيد، لا يمكن إنكار اتصاف أهل الوجد بهيئة وسلطة جراء ما يقصونه من حكايات عن رؤاهم الباهرة التى تأسر القلوب والألباب. ولكن حقيقة الذوق والمدد ليست حقيقة بشرية من صنع الإنسان، ومن ثم فهى غير مفيدة لحل مشاكل وتحديات الحضارة وال عمران حلاً مستديماً؛ إنها حقيقة نادرة غير قابلة للسيطرة، ولا وتيرة مطردة لها تمكّن الإنسان من استعادتها متى شاء، وإنما هى هبة من الله يهبها لمن يشاء، وفي أى وقت شاء، و«كأنها بروق تومض ثم تخمد» فى لمح البصر، حقائق غير قابلة للبوخ ولا للنشر فى الكتب المسطورة، حقائق غريبة «لا يظفر باليسير منها إلا الفرد بعد الفرد»، بعد تزكية النفس وصقل القلب وممارسة الذكر. قصارى القول، إذا كانت حقيقة العقل تجعله ذا سلطة، فلكونها حقيقة بشرية تعطى ثمارها لكل من طلبها، من دون انتظار وراء الباب طلباً للمدد.

تنبع سلطة العقل، إذأ، من حقه فى اتخاذ القرار بشأن الحقيقة من تلقاء ذاته، من قدرته الذاتية على الأمر، لا هبةً من جهة خارجية، أو فرضاً وإملاء من سلطة أجنبية عنه، سياسية كانت أو دينية أو أيديولوجية؛ فنور العقل صادر عنه وليس آتياً من خارج. وهذا النور، فى نهاية الأمر، ليس سوى تلك المبادئ والطرق والمناهج التى يبتكرها العقل نفسه للغوص فى كنه الأشياء وتبديد غموض الأسئلة المطروحة بشأنها. وبما أن تلك المبادئ والطرق صادرة عن العقل، فهى مقبولة من لدن الجميع بغض النظر عن الخاصة والعامة، وعن الثقافات والأزمنة. أهمية سلطة العقل تكمن فى أنها تمنح مبادئه ومناهجه صفة التعالى عن الولاءات الأيديولوجية والتشيعات العقدية والانتماءات الاجتماعية والسياسية، كما تمنح حقائقه، جراء ذلك، صفات الموضوعية والثبات والإجماع.

ولدرء الوسواس التى تميل بالمرء إلى تخويل العقل سلطة مطلقة، كان على نصّار أن ينبه إلى حدوده وتناهيه؛ فإذا كانت سلطة العقل آتية من اتسام الحقيقة التى يصل إليها بالموضوعية والثبات والإجماع، فإن هذا لا ينفي أن



أحكامه مرهونة أصلاً «بالشروط التي تحدد قدرتنا الراهنة على المعرفة»<sup>(١٤)</sup>. بيد أن هذه الحدود ليست مدعاة للانتقاص من سلطته، بل بالعكس، إن قابليته للتجديد الذاتي بفضل انفتاحه على التجارب المعرفية والإدراكية الأخرى، وتعالیه عن الشؤون اليومية، وقدرته على التساؤل الذاتي، وتنوع جهات نظره وتعدد مسالك فحصه، وتعارض مقارباته ونظرياته وقابليتها للتطور، هي التي تمنح العقل جانباً كبيراً من سلطته؛ فالعقل يفتخر بالنقد والتجديد والإبداع، لا بالإيمان والتقليد والإتباع. ولذلك لا مجال لأسطرة العقل وتأليهه وإفساح المجال لطغيانه. حقاً، في ظروف «نضالية» معينة، تزدهر النزعات المتعصبة للعقل، ولكن العقل نفسه ليس مسؤولاً عنها، ولذلك كان العقل نفسه حريصاً على نقدها، وتوجيه النقد لنفسه عبر توجيهه لها؛ فمتى أصبحت معارف العقل عقائد ثابتة غير قابلة للنقاش والمساءلة وإعادة النظر، انقلب العقل إلى غيره وفقد طبيعته. وقابلية العقل للتجديد الذاتي تدل على تواضعه؛ فما يتوصل إليه من حقائق لا يعتبره نهائياً إلا بقدر ما يفتح آفاقاً جديدة للسؤال والبحث، إذ «المراجعة والتعديل والتجاوز أمور واردة على الدوام عند العقل، لأن شروط الحقيقة، النظرية والعملية، تتغير بعامل هذا الاكتشاف نفسه، إذ ينعكس على شروط حصوله»<sup>(١٥)</sup>. باختصار، لا يُعتبر التقدم أحد صفات العقل الذاتية فحسب، بل وأيضاً مصدر قوته، لأنه لا يمكن للعقل أن يكون عقلاً ما لم يجدد نفسه بنفسه أثناء تجديده لمعارفه، لأسئلته، لرؤيته للعالم، لمحيطه العلمي والاجتماعي. ولنا أن نستخلص من هذه الصفة أن العقل ينفرد، دون غيره من القوى، بأنه لا يخشى أن تنقلص سلطته جراء التعدد والتطور في المذاهب والنظريات والمبادئ والأفكار، بل بسبب ذلك يطمع في توسيعها «بصورة غير محدودة سلفاً»<sup>(١٦)</sup>.

بهذا النحو تكون نهائية العقل سبباً في قوته وقابليته للتجاوز والتطور، أي سبباً في لانهايته المعرفية. من هنا كان هجوم نصار شديداً على كل من يعتقد في كمال العقل في شخص هذا الفيلسوف أو ذاك؛ ففي نظر صاحب كتاب منطق السلطة، لا مجال للكمال وللسلطة المطلقة، لا في العلم ولا في

(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٩٥.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٩٥.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٢٩٩.

الفلسفة، وبالأحرى في السياسة، لأن «سلطة العقل» ببساطة غير مستكبرة، وغير «قطعية مطلقة»، بل هي سلطة منفتحة، حذرة، متحفظة»<sup>(١٧)</sup>؛ فباب العقل مفتوح دائماً في وجه كل من يطرقه بالسؤال والبحث، طالما «أن مفهوم سلطة العقل لا يتضمن عبادة العقل، ولا الخضوع الأعمى للعقل، ولا طغيان العقل، ولا الاستبداد باسم العقل»<sup>(١٨)</sup>. الأسئلة لها في عُرف العقل القيمة المعرفية نفسها التي للأجوبة، إن لم تكن أكثر، لأنه إذا كان للعقل سلطة، فلا سلطة له على السؤال، أي لا حق له في لجم صوت الاعتراض والشك؛ فالقناعة ليست من فضائل العقل، لأن ما يهمله من الحقيقة ليس الحصول عليها، بل التقدم في طريقها والاقتراب أكثر فأكثر منها عبر الأجوبة التي تفتح آفاقاً غير منتظرة لانبثاق الأسئلة الجديدة.

هذا لا يعني أن الطاعة في حق العقل لم تعد واجبة، بذريعة أنه غير مستقر، بحكم تغييره المستمر لأدواته وتعديله المتواصل لحقائقه، بل بالعكس، هذه القابلية للتطور والتقلب هي التي تجعل الطاعة واجبة له. لقد ختم نصار الفصل الذي عقده عن العدل من كتاب منطق السلطة، بعبارة بليغة تشهد على مقدار ما يكتنه من تقدير عميق للعقل: «إن الإصغاء إلى صوت العقل ضماناً للعدل»<sup>(١٩)</sup>، وتعني هذه العبارة أن «إرادة العدل لا تكفي وحدها»، بل لا بد لها من أن تُصغي لصوت العقل، فهو صوت الحكمة المميز. ولما كان الصوت كلاماً، والكلام ذو طبيعة علائقية بين متكلم ومستمع، أي بين فاعل للكلام ومتلقٍ له، فمن الطبيعي أن تكون هذه العلاقة ذات طبيعة سلطوية، أي غير متكافئة بين فاعل الكلام ومنفعل به. من جهة أخرى، لما كان مفهوم «سلطة» العقل مستعاراً من علم السياسة، هذا العلم الذي ينظر إلى السلطة بوصفها ذات طبيعة علائقية بين حاكم وشعب، كان لا بد أن تكون سلطة العقل، هي الأخرى، ذات طبيعة أمرية بين أمر ومأمور. ومن ثم، جاء التسليم والامتثال لأحكام العقل وأوامره ملازماً لطبيعة السلطة العقلية، سواء كان العقل عقلاً نظرياً أو عملياً، وسواء توجه بأوامره نحو الفكر أو نحو الإرادة<sup>(٢٠)</sup>. ومع أن الامتثال حد وتقييد للحرية، إلا أن التقييد المتصل

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٩٥.

(١٨) المصدر نفسه.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٨٨.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٩٤.

بالعقل والحقيقة يختلف عن غيره، لكونه، نابعاً من الداخل وليس نتيجة إكراه خارجي، ما يبعث في النفس حالة من الرضا والاطمئنان. بعبارة أخرى، إن الطاعة التي تقتضيها سلطة العقل آتية من الحقيقة، لا من القوة، وحتى «عندما يفكر العقل في القوة، يكون مقصوده حكمة القوة... فقوة الحكمة من قوة العقل الذي خرجت منه، ومن قوة العقل الذي يتلقاها... قوة العقل...»<sup>(٢١)</sup>. ومعنى أن تكون العلاقة داخلية بين الأمر والمأمور بالنسبة إلى سلطة العقل، هي أن الفكر الأمر بالحقيقة، هو نفسه الفكر السائل عنها والمُنتِثل لأمرها. وهذا يعني أن سلطة العقل ليست سلطة مراقَبة وعقاب، وإنما هي سلطة هداية وتنوير<sup>(٢٢)</sup>. غير أنه لا بد من الاعتراف بأنه إذا كانت أوامر وأحكام العقل النظري لا تطرح مشكلاً كبيراً بشأن التواطؤ عليها من لدن الجميع، لأن صدقها الذاتي نابع من العقل نفسه، فإن أوامر العقل العملي تطرح صعوبة كبرى بشأن الاتفاق عليها، لأن صدقها أو نفعها صادران عن مرجعيات داخلية وخارجية متضاربة<sup>(٢٣)</sup>. ومع ذلك، يحتفظ العقل بهيبته حتى في مجال العقل العملي.

\* \* \*

وإذ قد تبينت كم هي عزيزة سلطة العقل بالنسبة إلى الفرد والمجتمع، وبالنسبة إلى تاريخ الحقيقة، فإن «الدفاع عن العقل أضحى مهمة من المهمات القديمة التي ينبغي استئناف الاضطلاع بها، لكي يستعيد الإنسان توازنه ويحقق ماهيته»<sup>(٢٤)</sup>. وقد قام نصّار بهذه المهمة بكثير من العزم والتصميم خصوصاً في وجه التشدد الديني والضلال الأيديولوجي.

عن التشدد الديني أخذ نصّار مثال سيد قطب، الذي هاجم عقل الحداثة بتهمته الجاهلية والشرك بالله<sup>(٢٥)</sup>؛ فقد ذهب هذا المفكر المتشدد إلى أن

(٢١) ناصيف نصّار، باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٣)،

ص ٣٤١.

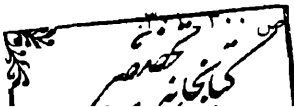
(٢٢) انظر: نصّار، منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر، ص ٢٩٦.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٩١ - ٢٩٢.

(٢٤) نصّار، مطارحات للعقل الملتزم: في بعض مشكلات السياسة والدين والأيديولوجية،

ص ٩٢، وعن أن الدفاع عن العقل قضية متجددة على الدوام (انظر ص ٩٥).

(٢٥) انظر: نصّار، منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر، ص ١٠٠.



الاعتراف باستقلال العقل لا يمكن أن يفهم إلا أنه شرك بالله ورجوع بالإنسان إلى زمن الجاهلية، لأنه يمنح العقل سلطة ذاتية لا ترى ضرورة للرجوع إلى الله في إثبات صحة حكمه على الأشياء، خصوصاً إذا كانت تتصل بالجوانب العملية التي تهتم العلاقات بين الناس داخل المجتمع والدولة. لاحظ نصّار أن مكنم الخطأ في هذه المحاكمة غير العادلة للعقل الحديث، يعود إلى سقوطه في منطق ثنائي القيمة: إما الله وإما العقل، وكأن الأمر يتعلق بوحدة وجود أصولية. والحال أنه يمكن للإنسان أن يكون مؤمناً بالله وبالعقل معاً من دون تعارض، أو يمكنه أن يستعمل العقل من دون المساس بالإيمان، لأنه لا مجال ولا معنى لإحداث تنافس وتنازع بينهما؛ فالعقل لا يحتاج إلى الشريعة للبرهنة على صحة نظرياته، أو صياغة قوانينه، أو ابتكار تقنياته؛ كما إن الشريعة بدورها لا تفتقر إلى العقل لإثبات صدق عقائدها الإيمانية أو أوامرها الأخلاقية. لذلك، ليس معنى الدفاع عن استقلال العقل التناول على غيره، وإنما المطالبة بحقه في أن يفكر تفكيراً سليماً ومنتجاً للعلوم والتقنيات، وهذا الحق لا يمكن أن يتحقق ما لم يكن العقل مستقلاً عن كل سلطة أخرى غير سلطته هو.

صحيح، قد تظهر، كما قلنا، بين الحين والآخر، مجموعة من التيارات العلمية والفلسفية (ك حركة التنوير والفلسفة الوضعية والاتجاهات العلمية) التي تتعصب للعقل، وتُعَلِّي من شأنه إلى درجة رفعه إلى مرتبة المبدأ المطلق، لكنها لا تصل إلى درجة تأليهه<sup>(٢٦)</sup>، وعياً منها أن «المغالاة في تعظيم العقل وتقديسه وإعلاء شأن جبروته ليست، في نهاية الأمر، سوى تصرف اعتقادي، كسائر التصرفات الاعتقادية... وليست دون خطر على العقل وحركة العقلنة»<sup>(٢٧)</sup>. وبناء على الاعتبارات السابقة، يمكن للمرء أن يكون مستقلاً بعقله، مكتفياً بذاته، من دون أن يعني ذلك سقوطاً في تأليهه. بعبارة أخرى، الرفض المزدوج لاستعباد العقل وعبادته<sup>(٢٨)</sup> معناه العمل على النأي به عن الدخول في منافسة مع الدين بالتدخل في عالمه الإيماني، ورفض تدخل السلطة الدينية في شؤونه والعمل على تسخيره لقضاء مآرب لا

(٢٦) انظر مثلاً: نصّار، باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل، ص ٢٧٧.

(٢٧) نصّار، مطارحات للعقل الملتمزم: في بعض مشكلات السياسة والدين والأيدولوجية،

ص ١٠٠.

(٢٨) عن أن استقلال سلطة العقل لا تستلزم تأليه العقل، ولا تأليه الفكر، ولا الرجوع إلى

سلطة الوحي، انظر: نصّار، منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر، ص ٣٠١.

علاقة لها بالإيمان. العقل قوة معرفية لا إيمانية، والدين ملكة إيمانية لا معرفية، ولا ينبغي الخلط بينهما. وكل محاولة لإخضاع العقل للمعتقدات الدينية بدعوى إمكانية قيام «علوم» دينية، مصيرها الفشل، لأن طبيعة العقل الأصلية ترفض أن تتحول معارفه إلى معتقدات دينية أو أيديولوجية أو أسطورية، كما ترفض أن تتحول العقائد الدينية إلى معارف علمية. إذاً، كل محاولة لإخضاع العقل للدين، أي دين كان، معناه منع العقل من أن يقوم بفعله، وهذا مخالف لحكمة الله؛ فالله لم يخلق العقل باطلاً، أي لم يخلقه كيلا يقوم بوظيفته وفعله. ولذلك، حينما لا نستطيع أن نتصور العقل إلا «لاعقلاً»، سنكون في واقع الأمر قد قمنا بالدفاع عن الجهل باسم محاربة الجاهلية!

\* \* \*

أما دفاعه عن العقل في وجه الضلال والتسخير الأيديولوجي، فهو أشد قوة وأكثر تنوعاً في حججه؛ فهو من جهة، يعتقد أن الأيديولوجية ليست سوى استمرار للفكر الأسطوري في العصر القديم، وللفكر الديني في العصر الوسيط، ما يجعلها أقرب ما تكون إلى العقيدة والظن منها إلى المعرفة والحقيقة. من جهة ثانية، يدحض زعم الأيديولوجية بأنها تنافس العقل في امتلاك الحقيقة، وفي تنظيم المجتمع والدولة، بل وفي طموحها للتماهي معه، لأنها لا تعمل في واقع الأمر إلا على تزوير الحقيقة وتسخير المجتمع والدولة لقضاء مصالحها ومصالح جماعتها<sup>(٢٩)</sup>. ويرفض الأيديولوجية، من جهة ثالثة، لأنها - وليس العقل كما يدعي هيغل - تتميز بالمكر؛ فالأيديولوجية لا تتوقف عن ابتكار الأساليب الخطابية والابتزازية لاستدراج العقل إلى صفها واستقطابه إلى أطروحاتها كما تضيي هالة من العقلانية على خطتها وتُحكِم قبضتها على المجتمع. وقد تغدو غواية الأيديولوجية قدرأ لا مناص منه، إذا عَصِدْها واقع متعفن مترع بالتناقضات والصراعات المحدثة لأحوال من القنوط واليأس، وهذا ما كابده نصّار نفسه إبان حرب الستة عشر

(٢٩) عن التنافس بين العقل والأيديولوجيا حول امتلاك الحقيقة واحتكارها، انظر: نصّار، مطارحات للعقل الملتزم: في بعض مشكلات السياسة والدين والأيديولوجية، ص ٩٣؛ عن مكر الأيديولوجية ومحاولتها للتماهي مع العقل (انظر ص ١٠٠ - ١٠١)؛ وعن قدرة الأيديولوجية على التنظيم، وهو جوهر العقل (انظر ص ١٠٩).

عاماً في لبنان<sup>(٣٠)</sup>. فليس من السهل على المرء، إذأ، أن يتحرر من إغراء الأيديولوجية وينفقت من مكرها تماماً، لأنها بطبيعتها قادرة على نسج شبكاتها غير المرئية لاستدراج الفلسفة للسقوط في حبالها<sup>(٣١)</sup>. لكن العقل لا يلبث أن يكتشف خداعها ومحركاتها اللاعقلانية التي تدفع بها للسيطرة، ليثن عليها حرباً شاملة لفضح أضاليلها<sup>(٣٢)</sup>. لهذه الاعتبارات، اعتبر نصّار نقد الأيديولوجية، وبخاصة إذا كانت مأزومة أصلاً، مهمة جوهرية بالنسبة إلى الفلاسفة العرب، لأن تطور الفلسفة رهن بمواجهة التصورات الخاطئة وفضح المفاهيم المعطّلة للإبداع الفلسفي<sup>(٣٣)</sup>. وهنا لا بد من التأكيد، بأن رفعه لمطلب الصدام، الذي يجب أن تقوم به الفلسفة مع الفكر الأسطوري والديني والأيديولوجي، ليس الغاية منه إثبات التنافي المطلق والجوهري بين الفكر الفلسفي وتلك الأنماط الفكرية الأخرى، وإنما كانت الغاية منه تخليص العقل الفلسفي منهجياً من وصاية العقل الديني والعقل الأيديولوجي، حتى يمكن أن يتعامل معهما تعاملاً سليماً، أساسه الانفتاح المتبادل، ولاسيما أن العقليين المذكورين يحتضنان بؤراً فلسفية نيرة وقادرة أن تقدح شرارة التأمل الفلسفي وتعطيه أبعداً أصيلة.

ولا ريب في أن الدافع الذي حرك نصّار إلى الاضطلاع بمهمة الدفاع عن العقل، هو حلمه الكبير بـ «عصر أنوار عربي جديد»<sup>(٣٤)</sup>، عصر ينتقل بفضل

- 
- (٣٠) حول تأثير ظروف الحرب في لبنان في صدارة المعارك المعركة الأيديولوجية - السياسية، انظر: نصّار، مقالة في الوجود: قراءة نقدية في سيرة ذاتية، ص ١٦.
- (٣١) عن قدرة الأيديولوجية على إيقاع الفيلسوف في حبالها المتعددة سواء بالإغراء أو بالإلجاء، انظر: ناصيف نصّار، الفلسفة في معركة الأيديولوجية: أطروحات في تحليل الأيديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠)، ص ١٠.
- (٣٢) عن اكتشاف العقل للمحركات اللاعقلية للأيديولوجية، انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٦ و١٠٨؛ عن محاولات الأيديولوجية التماهي مع العقل (انظر ص ١٠٧)؛ عن واجب العقل في تعقل طبيعة الأيديولوجية وفضح أضاليلها، انظر: نصّار، مطارحات للعقل الملتزم: في بعض مشكلات السياسة والدين والأيديولوجية، ص ١٠٩.
- (٣٣) انظر: نصّار، الفلسفة في معركة الأيديولوجية: أطروحات في تحليل الأيديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها، ص ٩٩؛ عن الطبيعة المتأزمة للفكر الأيديولوجي في العالم العربي، انظر: نصّار، التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية، ص ١٠؛ عن ضرورة تحرير الفلسفة في معركة الأيديولوجية من التصورات والعقد والأوضاع التي تعطلها أو تقتلها (انظر ص ١١)؛ عن ضرورة توضيح علاقة الأيديولوجية بغيرها باعتباره شرطاً للتقدم، انظر: نصّار، مطارحات للعقل الملتزم: في بعض مشكلات السياسة والدين والأيديولوجية، ص ٩٢.
- (٣٤) نصّار، مطارحات للعقل الملتزم: في بعض مشكلات السياسة والدين والأيديولوجية، ص ٢١٦.

العالم العربي من ثقافة لا تعترف بمحورية العقل، إلى ثقافة تقرّ بمكانته ودوره التنويري لأنه «لا سبيل لصنع المصير في الطبيعة والمجتمع والتاريخ أفضل من السبيل الذي ينيره النور الذي يحمله الإنسان في ذاته ويضيء بذاته ومن ذاته»<sup>(٣٥)</sup>. لكن من الصعب على العالم العربي أن يحقق الانتقال المذكور من دون معاناة تاريخية، ومن دون خوض ضروب من الصراع العنيف في جبهات متعددة؛ فالقوى المناوئة للعقل والعقلانية، شعوراً منها بالخطورة التي يشكلها العقل عليها بسبب قدرته الفائقة على تفسير كل الظواهر الطبيعية والإنسانية تفسيراً علمياً لا يترك فيه مكاناً للخرافات والاعتقادات الباطلة، تفتعل الصراعات تلو الصراعات لعرقلة مسيرة العقل التنويري.



غير أن الدعوة إلى العقل وإلى التنوير لا يعني القبول به تلقائياً دفعة واحدة من غير فحص لأدواته ولا نقد لمساعيه، بل لا بد من «الالتزام والاستيعاب النقدي للتنوير العقلاني»<sup>(٣٦)</sup>؛ فقد كان نصّار يأخذ على فلسفة التنوير جملة من المؤاخذات المتصلة خاصة بالعواقب السلبية السياسية والبيئية المباشرة وغير المباشرة التي أدت إليها، علماً أن الغاية من نقده للتنوير، لم تكن النيل من قيمته أو تسفيه مساعيه، وإنما حمايته من السقوط في مظاهر الأعتقالية كالتزمت والانغلاق والتطرف والوثوقية<sup>(٣٧)</sup>؛ فلكي يستطيع التنوير العربي مواجهة «ظلاميات الزمان الأصولي وأنواره الخادعة»، ينبغي أن يكون هو نفسه سليماً من أمراض الانغلاق والتطرف.

ولا يكفي نصّار بدعوة التنوير إلى الانفتاح والمراجعة والنقد الذاتي، بل يذهب، كما أشرنا، أبعد من ذلك مطالباً إياه بالانفتاح حتى على خصمه التقليدي، اللاعقل. وهو يفعل ذلك لا مجاراة لهذا الزمان المحافظ، بل دفاعاً عن العقل نفسه، ابتغاء الزيادة في طاقته، وتوسيع دائرة فعله ونفوذه، والحيلولة دون انحباسه في النظرة الأحادية الجانب إلى العالم؛ وإن كان يشترط في التعامل مع «اللاعقل» أن يكون تعاملًا نقدياً، ولاسيما إزاء وجهه

(٣٥) المصدر نفسه.

(٣٦) المصدر نفسه.

(٣٧) عن أهمية النقد الذاتي للتنوير، انظر: المصدر نفسه، ص ٢١٧ و ٢٢٣.

الأيدولوجي المعادي للعقل<sup>(٣٨)</sup>. إن إهمال عالم «اللاعقل»، أي عالم الأهواء والرغبات والأنانيات والغرائز المتصارعة، خطأ فادح، فالإنسان ليس إنساناً بعقله فحسب، ولكنه إنسان أيضاً بقواه الجسدية والسيكولوجية التي تؤمن له الحياة والحيوية.

وبهذا المعنى، يمكن اعتبار الموقف النصارى هذا موقفاً «ما بعد تنويري»، لأنه يسمح للتنوير أن يتصالح مع الأبعاد الغامضة، حتى لا نقول «المظلمة»، من الوجود البشري. ولعل مراعاته الشديدة للواقع الذي يفكر فيه ومن أجله، هي التي دفعته إلى اتخاذ هذا الموقف المرن؛ فنصار لم يفكر في السياسة والسلطة في جو هادئ يوفر له كل المادة المعرفية والعملية لاستخلاص المقولات والآليات والغايات التي تتحكم في أنواع الحكم التي تسود دول العالم العربي، وإنما كان يفكر في جو مضطرب اضطراباً تراجيدياً، جو مفعم بالبطولة والإقدام والهزيمة والإحباط واليأس والخلط، جو لا يسمح برؤية واضحة أو بالتطلع إلى أفق منظور. لذلك كان لا بد من تبني نوع من العقلانية المتوازنة بين العقل واللاعقل، لأن اللاعقل في العالم العربي، سواء في السياسة أو العقيدة، واقع لا يرتفع! وفكر الميزان والتوازن يقضي بإعطاء كل ذي حق حقه، مع فتح المسالك للتأثير المتبادل، من دون تنازل على الخط الواضح الذي التزم به التزاماً ثابتاً، خط التنوير العقلاني؛ فمهمة مواجهة اللاعقل بوصفه أيدولوجية معادية للعقل ولكرامة الإنسان تبقى مهمة قائمة<sup>(٣٩)</sup>. لكن انطلاقاً من أي عقل ومن أية عقلانية وأي تنوير تتم هذه المواجهة؟

مبرر هذا السؤال هو واقع «تفجر مفاهيم العقل والعقلانية والمعقول والمعقولة في مستوى المعرفة وفي مستوى العمل والعلاقات الاجتماعية والنفسية والاقتصادية والسياسية والأخلاقية، بحيث أصبحت مهمة تعيين معايير العقلانية في المعرفة وفي السلوك من أصعب المهمات وأشدّها إلحاحاً

---

(٣٨) عن ضرورة التفتح على عوالم اللاعقل انظر: المصدر نفسه، ص ٢١٧، ونصار، التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية، ص ٣٣٢ - ٣٣٣؛ عن تداخل العقلانية واللاعقلانية في حياة الإنسان، انظر: نصار، مطارحات للعقل الملتمزم: في بعض مشكلات السياسة والدين والأيدولوجية، ص ١٧٤.

(٣٩) عن كون الصراع بين العقلانية واللاعقلانية على مستوى العمل أشد من الصراع على مستوى المعرفة، انظر: نصار، التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية، ص ٣٣.



في الفكر المعاصر»<sup>(٤٠)</sup>. ومع ذلك، فإن هذا التشتت الأماذوقليسي للعقل والعقلانية، لا يمنع من الاتفاق على أنه لم يعد من الممكن اليوم أن يكون العقل عقلاً ميتافيزيقياً، له ماهية ثابتة، وأنواع معروفة مستقرة. بل أضحى من الضروري فتح الأبواب أمام تبني أنواع وأسماء جديدة للعقل لا عهد «لمبحث العقل» (Noétique) بها، مثل العقل التفسيري والعقل المعياري والعقل الواسطي والعقل الاستراتيجي والعقل الأيديولوجي أو المؤدلج والعقل الديني..<sup>(٤١)</sup> الخ. والتفجر نفسه في الأسماء والمعاني حصل للعقلانية. لكن هذا التفجر الدلالي لا يحول دون تعريف العقل والعقلانية في حددهما الأدنى؛ فالعقلانية، في جانبها الموضوعي، أي باعتبارها معقولة، هي أقرب ما تكون إلى الاعتراف بانتظام الوقائع الطبيعية والإنسانية داخل نظام ذاتي سار فيها، سواء سُمِّيَ بـ الضرورة أو السببية أو الاحتمال، نظام يجعلها ذات معنى، ويسمح للعقل بالتواصل معها في الوقت نفسه. وهذه العقلانية هي التي هتف نصّار في حقها: «العقل يحكم التاريخ»... قول لا أصح، ولا أغنى، ولا أبهى<sup>(٤٢)</sup>، ولو أنه أبدى تحفظات جوهرية على هيغل. أما في جانبها الذاتي، وهو ما يسمى اصطلاحاً بـ التنوير، فالعقلانية هي قدرة الإنسان على التفكير تفكيراً مستقلاً متحرراً من الوصاية والحجر تجاه كل سلطة خارجية غير سلطة العقل للحكم والبت في أمر الحقيقة، ولكنه في الوقت نفسه يُملي على الإنسان أن يتصرف تصرفاً راشداً في تدبير شؤونه العملية<sup>(٤٣)</sup>. وتتشرك العقلانيتان، الموضوعية والذاتية، في الرغبة في إزالة أو التقليل ما أمكن من مظاهر العيب والمجانبة والفوضى والاعتباطية والمزاجية في الحياة والكون<sup>(٤٤)</sup>. لكن ليس معنى هذا أن كل من تحرر من الوصاية يصبح مستنيراً، لأن الاستنارة لا تترد إلى مجرد فعل سلبي للتحرر، بل هي أيضاً فعل إيجابي يعبر عن قدرة المستنير على ممارسة النقد والتجاوز. كما إن فعل

(٤٠) نصّار، مطارحات للعقل الملتمزم: في بعض مشكلات السياسة والدين والأيدولوجية،

ص ١٧٤.

(٤١) نصّار، منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر، ص ٣٢٤ و٣٤٣.

(٤٢) نصّار، باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل، ص ٣٢١ - ٣٢٢.

(٤٣) عن شروط الإنسان المستنير الراشد، انظر: نصّار، التفكير والهجرة: من التراث إلى

النهضة العربية الثانية، ص ٣٢٩.

(٤٤) عن دور العقلانية في إزالة أو التقليل من مظاهر اللاعقلانية في الكون والحياة، انظر:

نصّار، مطارحات للعقل الملتمزم: في بعض مشكلات السياسة والدين والأيدولوجية، ص ١٧٤.

الاستقلال والتحرر من الوصاية يجب أن لا يكون مطلقاً، إذ لا بد من الإقرار بحدود الحرية إزاء القانون والمجتمع والوطن والدولة، وإزاء الفرد الآخر، وإلا سقطت الحرية في الفوضى والعبث<sup>(٤٥)</sup>.

## ثانياً: الاستقلال أساس سلطة العقل في المجتمع

يعترف نصّار بوجود شيء من التناقض بين حدّي «السلطة العقلية»، لأن السلطة أصلاً مفهوماً سياسياً مرتبطاً بالقوة المادية، بينما العقل قدرة معرفية وقيمية قوتها المعنوية في حججها وبراهينها لا في جبروتها المادي<sup>(٤٦)</sup>. لذلك يتساءل عن «شروط الوضع السليم لسلطة العقل بالنسبة إلى غيرها من السلطات»<sup>(٤٧)</sup>، بحثاً عن نظام متوازن حتى لا يُقضي الصدام بينهما إلى تدمير مرجعية العقل أو إضعاف مركزه في المجتمع؟

من أجل بناء وضع سليم لسلطة العقل في المجتمع، يشترط نصّار أولاً مبدأً يتمثل في ضرورة احترام السلطة السياسية «لاستقلال سلطة العقل، بوصفها سلطة أصيلة... غير مشتقة من سلطة أخرى، وغير راجعة إلى سلطة أخرى»<sup>(٤٨)</sup>. هذا لا يعني أن نصّار يقف ضد تدخل سلطة السياسة في عالم العقل لتنظيم سلطته المعرفية، بل بالعكس كان يعتقد أن من واجبه أن تقوم بالتنظيم المذكور، لكن لا بمعنى أن السلطة السياسية هي «التي تمنح العقل استقلاله من حيث هو سلطة معرفية، بل نقصد أنها هي المسؤولة عن تنظيم الممارسة الاجتماعية لسلطة العقل... من حيث هي سلطة عاملة في المجتمع»<sup>(٤٩)</sup>. الاستقلال أو الحرية التي يطالب بهما نصّار للعقل يجب تكون بأمراً ذاتي، صادر عن طبيعته وفاعليته الخاصة. ومن ثم على السلطة السياسية

---

(٤٥) حول إشكالية الاستقلال وسيادتها في المعرفة، انظر: نصّار، التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية، ص ٣٢؛ للوقوف على تعريفه للاستقلال الفلسفي، انظر: ناصيف نصّار، طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٥)، ص ٣٦.

(٤٦) ينبّه نصّار إلى أن هذا التناقض ليس «بين السلطة بإطلاق وبين العقل في حد ذاته، بل هو تناقض بين سلطة معينة موجودة في شروط معينة، وبين العقل بوصفه سلطة»، انظر: نصّار، منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر، ص ٢٩٧.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٢٩٧.

(٤٨) المصدر نفسه.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٣٠٦.

أن لا تسيء فهم واجبتها تجاه تنظيم سلطة العقل، فتعمل على الاستحواذ على قراراته والهيمنة على برامجها. ولغاية تكريس المبدأ السابق، اقترح نصّار مبدأً آخر، يتمثل في وجوب احترام «تعددية واستقلال كل سلطة أصلية» عن الأخرى، بحكم أن لكل «سلطة أصلية قوامها وميدانها وأسلوبها ومكانتها»<sup>(٥٠)</sup>. وتعود أهمية احترام الاستقلال المتبادل بين السلطات إلى أنه هو السبيل لفتح عالم الإنسان. كما إن الإقرار بأصلية السلطات الأساسية حيوي بالنسبة إلى دنيا الإنسان، لأن أي خلط بينها، أو رد سلطة إلى أخرى، أو اشتقاق سلطة من أخرى، يمكن أن يجلب أضراراً بالغة الخطورة لهذه السلطات ولدنيا الإنسان على السواء. والحق أن القصد الأول من هذا الإلحاح على استقلال وأصالة السلطات، هو بالضبط إثبات أن سلطة العقل «لا تستمد قوامها وصلاحياتها من أي سلطة أخرى... ولذلك ليست مسؤولة في قيامها بوظيفتها أمام أي سلطة أخرى... هي تحكم نفسها، كما تحكم السلطة السياسية نفسها، في إطار وظيفتها، وبحسب القواعد الخاصة بالمحاكمة السياسية. فانتصارها وفشلها وتعثرها واضطرابها، كلها أمور تتقرر وتقاس بحسب مقاييسها، وليس بحسب مقاييس أي سلطة أخرى»<sup>(٥١)</sup>. عدا هذا، من حق السلطة السياسية أن تتدخل في مجال حماية البحث العلمي من هجمات القوى اللاعقلية<sup>(٥٢)</sup>، وفي مجال مراقبة برامج البحث العلمي كيلا تتجاوز الحدود الأخلاقية والبيئية والبيولوجية، حماية للمجتمع وللمستقبل الإنسانية والأرض من مخاطر حرية «العقل»<sup>(٥٣)</sup>. ومع ذلك «فأفضل طريقة للرد على العقل إنما هي الرد بالعقل»<sup>(٥٤)</sup>، أي معالجة «أخطار» العقل بالحوار والنقاش.

ولا يمكن للسلطة العقلية أن تضمن حقها في الأمر المعرفي والعملي إلا إذا برهنت على استحقاقها عن طريق حصولها على الاستقلال عن السلطات السياسية والدينية والأيدولوجية. بعبارة أخرى، «لا يكفي أن نعلن حرية

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٩٨.

(٥١) المصدر نفسه.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٣٠٧ - ٣٠٨.

(٥٣) حول مخاطر العلم على الطبيعة والإنسان، انظر مثلاً: نصّار، مطارحات للعقل الملتمزم: في بعض مشكلات السياسة والدين والأيدولوجية، ص ١٧٨؛ وفي علاقته مع فكرة الشفافية (انظر ص ١٨١).

(٥٤) نصّار، منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر، ص ٣٠٨.

تحرك العقل في البحث عن الحقيقة» لكي يوفر شرط سلامة علاقة سلطة العقل مع السلطات الأخرى وهو شرط الاستقلال، بل يتطلب الأمر «ممارسة فعلية لتلك الحرية، وتحملًا لتبعاتها ونتائجها، وانتزاعاً متواصلًا لكيفية تحسينها، وحماية دائمة لمكتسباتها»<sup>(٥٥)</sup>؛ ففعل الاستقلال عن السلطات الأخرى، أيًا كان نوعها وهيبتها، هو فعل استحقاق الحق في البث في القضايا التي تخص الحقيقة. والاستقلال لا يمكن أن يكون إلا بالحرية، وهذا ما جعل نصّار يعتبر حرية العقل «درة الحريات»<sup>(٥٦)</sup>.

لكن، بما أن سلطة العقل ترجع، كما قلنا، إلى سلطة الحجة والدليل، لا إلى حجة القوة والعنف، فإن قوتها ستظل «مستضعفة ومهددة على الدوام»، ما يستدعي فعلاً سياسياً لحمايتها. وهذا معناه أنه لا بد للفلاسفة من الخروج إلى الفضاء العمومي توصلًا إلى استنهاض الجمهور وتعبئة المجتمع كي يحمي العقل إيماناً «بمكانته السامية». بعبارة أخرى، على الفاعلين في ميدان «المعرفة العلمية» و«الحكمة الفلسفية» أن يقوموا «بخروج ثقافي» لنشر ثقافة العقل، وكأنهم يقومون بفعل أيديولوجي معبئٌ لخلق عصبية تحمي العقل وتذود عن حريته. معنى هذا أن العقل لا يستطيع أن يدافع عن نفسه بنفسه، بل لا بد له من سند المجتمع باعتباره مجتمعاً سياسياً. انطلاقاً من هذه الاعتبارات تغدو الحرية ثمرة تحرر، وليست مجرد معطى إيماني ينتظر الخروج إلى الفعل من خارج<sup>(٥٧)</sup>. لكن كيف ينبغي أن تتعامل سلطة السياسة مع سلطة العقل أثناء التماسّ معها في فضاءها العام الذي تراقبه وتدعي الحق في حمايته، هل من واجبها أن تصغي إليه، فتكون سلطة العقل عندئذٍ فوق سلطة السياسة، أم عليها أن تُدرج مؤسسة العقل تحت نطاق هيمنتها ونفوذها السياسي؟

سبق أن مر بنا أن أول تدبير «ينبغي للسلطة السياسية أن تقوم به لتنظيم الممارسة الاجتماعية لسلطة العقل هو الإعلان عن احترامها لحرية العقل»<sup>(٥٨)</sup>. لكن نصّار لا يقنع بالإعلان المنصوص عليه في دساتير الدول تحت عناوين

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٢٩٨.

(٥٦) نصّار، التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية، ص ٩؛ عن أن الحرية هي التي تضيء المعنى على العقل، انظر: نصّار، باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل، ص ٤١.

(٥٧) انظر: نصّار، منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر، ص ٢٩٨.

احترام حرية الفكر والرأي، لا لأن هذا المبدأ العام قابل لعدة تفسيرات، ولأن الدولة غير ملزمة دائماً باحترامه فحسب، بل وأيضاً لأن حرية الفكر مختلفة عن حرية العقل، ولذلك طالب بوجوب «الحرص على ذكر احترام حرية العقل، ضمن احترام حرية الفكر، تدليلاً على أن السلطة السياسية صادقة في احترام حق من الحقوق الطبيعية لأعضاء الدولة، وأعني به الحق في المعرفة الصحيحة وفي السعي إلى تحصيلها»<sup>(٥٩)</sup>. ولا ينبغي للسلطة السياسية أن تكتفي بحد أدنى من احترامها لسلطة العقل، بل عليها أن ترقى بدعمها إلى أعلى مستوى ممكن. وهذا الدعم يقتضي الاهتمام بتشجيع البحث العلمي، سواء بتوفير التمويل اللازم حتى يتمكن هذا القطاع من حيازة الأدوات والأجهزة اللازمة له، أو بإنشاء المؤسسات والمعاهد العليا ومراكز و فرق البحث.

### خلاصة

باختصار، إن «مأسسة العقل» تتطلب تخطيطاً وتمويلًا<sup>(٦٠)</sup>. غير أن تمويل أنشطة مراكز البحث العلمي، سواء من قِبَل سلطة الدولة أو من لدن القطاع الخاص، قد يُفقدُها بعضاً من استقلالها. ذلك أن تبعية مؤسسات البحث العلمي للسلطة السياسية، أو ما يجري مجراها، على نحو كلي أو جزئي، قد يُضيق من حرية البحث العلمي ويجعله ينحرف عن ماهيته بما هو بحث علمي حر. ومع ذلك، لا بد من الاعتراف بضرورة قدر من التبعية، لأن البحث العلمي اليوم يتطلب تكاليف مادية باهظة لكي يجري أبحاثه بكيفية فعالة.

مقابل ذلك، يبدو تأثير العقل حاسماً في الشكل التي تتخذه الإرادة السياسية؛ فعندما يكون تأثير العقل في الإرادة السياسية كبيراً تتخذ شكل حكم السلطة<sup>(٦١)</sup>، أما عندما يكون تأثيره ضعيفاً فتتحول إلى حكم السيطرة. والفرق بين الحكيمين هو أن الحكم الأول يميل إلى التعامل مع العقل بوصفه مبدأً مستقلاً ينبغي التعاون معه لممارسة مهام السلطة التنظيمية والسياسية والتدبيرية، بينما يتصرف الحكم الثاني، القائم على السيطرة، مع العقل باعتباره وسيلة للتسخير والسيطرة.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٣٠٦.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٣٠٧.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٣٠٩.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٣٢٦.

ومهما حاولت الإرادة السياسية أن تعقلن قرارها السياسي، فإنها تصطدم على الأقل بحدّين، أحدهما سيكولوجي هو الدافع الأناني، والآخر فكري سياسي هو الانحياز الأيديولوجي<sup>(٦٢)</sup>. ذلك أن الحاكم السياسي لا يستطيع أن يتخلص نهائياً من دوافعه الأنانية، كحب الجاه والعظمة أو حب الظهور والتفوق؛ فهي التي تحرك فعله السياسي وتكيف مصلحته الخاصة بالمصلحة العامة<sup>(٦٣)</sup>. ويلاحظ نصار في هذا الصدد أنه بمقدار ما يضعف الدافع الأناني في المجتمعات متعددة الأيديولوجيات، يَتَقَوَّى في الدول ذات الأيديولوجية الواحدة. أما الانحياز الأيديولوجي فيحدّ من عقلنة القرار السياسي بطريقة أخرى؛ إذ لا يستطيع الحاكم أن يتجرد «من دوافعه الأيديولوجية، لأنها جزء من رؤيته للشؤون العامة وتفسيرها»<sup>(٦٤)</sup>. لكن هذا الاستلاب لا يعني أن الحاكم الذي تحركه مشاعره الأيديولوجية لا يستعمل عقله، بل إنه يستخدم أكثر من عقل، كالعقل التفسيري والعقل المعياري والعقل الواسطي<sup>(٦٥)</sup>. ومع ذلك، يبقى العقل المؤدلج فاقداً لحريته ومبادرته، لأنه أثناء ممارسته العقلية يكون خاضعاً خضوعاً قَبْلِيّاً «لما ترسمه الأيديولوجية من غايات، وما تطرحه من قيم، وما تؤكده من حقائق أساسية عن المجتمع والتاريخ»<sup>(٦٦)</sup>. وبهذا النحو يسهم العقل الأيديولوجي في عرقلة مسار عقلنة المجتمع والدولة والإنسان.

(٦٢) عن الحدين، انظر: المصدر نفسه، ص ٣٤٠.

(٦٣) عن أهمية المصالح الأنانية في توجيه السياسي، انظر: المصدر نفسه، ص ٣٤١.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٣٤٢.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٢٦٣ - ٢٦٤ و ٣٤٢.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٣٤٣.

## الفصل (الساوس)

### سلطة المدينة:

### من أجل دولة ديمقراطية وطنية ليبرالية

كان نصّار يعتبر إدخال الفلسفة إلى معمعة السياسة، أمراً حيوياً، لضمان الوفاء لمثل العقلانية والحرية والتدبير الديمقراطي للدولة. والذي حمله على ذلك كون الثقافة العربية الإسلامية لا تمتلك رصيماً كافياً من النصوص الأساسية في فلسفة السياسة، ولا من الممارسة السياسية بمعناها الحق، تلك التي تعترف بالسيادة للشعب وتعتبره المصدر الحقيقي للسلطة. لقد خاض العالم العربي في بداية النهضة تجربة الديمقراطية وإرساء قواعد الحرية في وجه الاستبداد الذي ران على صدره لمدة قرون، غير أن هذه التجربة سرعان ما تم تبديدها من قبيل الأيديولوجيات القومية والاشتراكية. ولذلك، لا يمكن مواجهة إغراء وبلاغة الأيديولوجيات إلا بالفلسفة، أي إلا بنشر ثقافة العقل في المجال العام.

أمام هذا الفراغ الفلسفي والعملية في ما يخص الفكر السياسي، كان على نصّار ممارسة التفكير الفلسفي في مجال السياسة على جبهات متعددة؛ فكان عليه أولاً أن يقوم بالبحث في التراث العربي الإسلامي الشحيح علّه يجد مستنداً لفكره الديمقراطي<sup>(١)</sup>؛ كما كان عليه أن يعرّج على التراث اليوناني للنظر في ما إذا كانت المبادئ التي أرسى عليها فلسفته السياسية ما زالت نافعة لنا حتى اليوم أم لا؟ ثم كان عليه أن يضرب بيده إلى التراث

---

(١) عن ضعف تراث الفلسفة في معركة الأيديولوجية السياسية في الثقافة العربية، انظر: ناصيف نصّار، الفلسفة في معركة الأيديولوجية: أطروحات في تحليل الأيديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠)، ص ٢٧٨.

الفلسفي السياسي الهائل الذي أنجزه الغرب، عبر تأمله في الثورات السياسية والاقتصادية والحقوقية التي استبدلت وجه الوجود التاريخي، ليستلهمه استلهاماً نقدياً؛ وأخيراً كان عليه أن يُقدِّم على تحليل مباشر لواقعه السياسي المعقد والعنيد تحليلاً نقدياً علَّه يقوده إلى وضع يده على مفهوم حاسم شبيه بمفهوم العصبية الخلدوني من أجل بناء نهضة عربية ثانية. إجمالاً، سار نصّار في تفكيره السياسي في طريقتين، طريق معاينة الواقع السياسي والتاريخي المعاصر للعالم العربي وأنحاء تطوره من النهضة إلى الثورة؛ وطريق التحليل النقدي لتراث الفلسفة السياسية في مختلف التراثات، القديمة والوسطوية والحديثة<sup>(٢)</sup>. وقد اعترف نصّار أن دراسته لابن خلدون، من جهة، وانتقاده للمجتمع الطائفي في لبنان، من جهة ثانية، هما اللذان ساعدها على اكتشاف دور الفلسفة في مواصلة بناء النهضة العربية المعاصرة<sup>(٣)</sup>. وكان التزامه الفكري والوجداني بالوجود التاريخي العربي هو الذي يؤطر كل هذا الجهد، متعدد الأنحاء. أما «واقعيته الجدلية» فكانت المِظلة المنهجية والفلسفية التي مكّنته من التركيب الجدلي بين تعلقه الكبير بوحدة وكونية واستقلالية ماهية الفلسفة السياسية عن الثقافات المحلية، وتشبّثه العميق بمشروع بناء فلسفة سياسية عربية نابعة من مشاغل ووجدان وتاريخ وآمال الإنسان العربي<sup>(٤)</sup>.

قام نصّار بتحليل علاقة الدولة بالعقل في العالم العربي من خلال أمر مشترك يطبعهما، هو الأزمة؛ فوجد أن سر أزمة السلطة السياسية يرجع إلى عدم قدرتها على استيعاب المضامين الإنسية للعقلانية، والعكس صحيح، أي أن سر أزمة العقل العربي يعود إلى تقاعسه عن الاهتمام بمشاكل المدينة من حيث هي مشاكل الإنسان العائش فيها؛ فإذا كان هذا التشخيص صحيحاً، فسيكون حل الأزمة عبر إعادة النظر في العلاقة بين العقل والدولة، عن طريق

(٢) بصدد هذين المسارين، انظر: ناصيف نصّار، التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٩٧)، ص ٣٣٦.

(٣) عن دور دراسته المزدوجة لابن خلدون وللطائفية في إدراكه لدور الفلسفة في النهضة الثانية، انظر: المصدر نفسه، ص ١٠.

(٤) عن طبيعة المجتمعات العربية التي على الفلسفة في معركة الأيديولوجية أن تنظر فيها، انظر: ناصيف نصّار، مطارحات للعقل الملتزم: في بعض مشكلات السياسة والدين والأيديولوجية (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٦)، ص ٣٦؛ عن العلاقة الجدلية بين كونية الفلسفة وخصوصيتها انظر: نصّار، الفلسفة في معركة الأيديولوجية: أطروحات في تحليل الأيديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها، ص ١٤٦.



مبدأ التحرر من الوصاية أيّاً كانت، تراثية أو حداثة، دينية أو سياسية، من أجل اكتشاف شكل مناسب للتدبير العقلاني والسياسي للإنسان في أبعاده السياسية والمعرفية والعقائدية<sup>(٥)</sup>.

ولعل الجواهر الجهنمي للسياسة، كما تقول حنا أرندت، هو الذي دفع بنصّار إلى ربطها بالعقل من حيث هو فلسفة، أملاً في ردعها وتحقيق «الاقتراب، ما أمكن، من مثال الوحدة بين الفلسفة والسياسة»<sup>(٦)</sup>. هنا يكون نصّار قاب قوسين أو أدنى من الخط الأحمر الذي يفصل بين السياسة بمعناها الحق، وهي السياسة التي تعترف للشعب بحقه في السيادة والحرية؛ والسياسة بمعناها الباطل، وهي السياسة الكليانية التي تستعمل العقل للقضاء على العقل، والديمقراطية للإجهاد عليها. طبعاً يأخذ نصّار كل احتياطاته حتى لا يُعتبر أفلاطونياً أو فارابياً، بالمعنيين المثالي والكلياني؛ فهو يتكلم عن الاقتراب فحسب، لا عن المطابقة التامة بين الفلسفة والسياسة، كما يتكلم عن المثال فحسب، لا عن الواقع الفعلي، ما يعني أنه لا يريد من هذه الوحدة المأمولة سوى تحقيق نوع من «التفاعل الخلاق بين الفلسفة والسياسة»، لا الدمج بينهما<sup>(٧)</sup>، لأن نصّار، وهو فيلسوف الاستقلال، كان غيوراً على استقلال ماهية السياسية عن ماهية الفلسفة<sup>(٨)</sup>. وبالفعل، إذا كان من طبيعة الفلسفة أن تنزع نحو الكلية، فإن على السياسة أن تنأى بنفسها قدر الإمكان عنها، وإلا تحولت إلى غول يلتهم كل ما يجد أمامه من مظاهر الحرية<sup>(٩)</sup>.

إذاً، على الرغم من جنوح نصّار إلى إقامة روابط أصيلة وذاتية بين العقل والسياسة، لم يكن يطمع في تحقيق «مدينة العقل»، «المدينة الفاضلة»، المبنية على الضرورة التي لا مكان فيها للحرية والإمكان، ولا

---

(٥) عن ضرورة اكتشاف الشكل المناسب للتحرر الإنساني، انظر: نصّار، مطارحات للعقل الملتمز: في بعض مشكلات السياسة والدين والأيدولوجية، ص ١٩١ - ١٩٢.

(٦) نصّار، التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية، ص ١٥٠.

(٧) عن تعلقه بالمثال الأفلاطوني (المتمثل في دمج الفلسفة في السياسة) وانفصاله عنه، انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٣.

(٨) عن الفرق بين ماهيتي السياسة والفلسفة في معركة الأيدولوجية، انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٣؛ عن شروط الاستقلال الفلسفي، انظر: ناصيف نصّار، طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٥)، ص ٢٧٦.

(٩) عن استحالة أن يكون الإنسان شمولياً شمولية مطلقة في عالم العقل العملي، انظر: نصّار، التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية، ص ١٣٨.

أمل فيها للنزوع والشوق والإرادة<sup>(١٠)</sup>، وإنما كان يطمح إلى مدينة ديمقراطية عن طريق العقل، وعقل تنويري عن طريق المدينة. على هذا المنوال الواقعي والجدلي يكون نصّار قد نأى بنفسه عن شطط المدينة وتعالى العقل معاً.

من أجل هذا فضّل نصّار، منذ البداية، الانحياز «للمدينة الديمقراطية الليبرالية» كصورة مفضلة لديه للنظام السياسي، «فما هي إذاً الأسباب التي تحمل الفلسفة السياسية على تفضيل الديمقراطية الليبرالية على الديمقراطية الشعبية الاشتراكية وعلى الديمقراطية التوافقية»<sup>(١١)</sup>، مع أن الإغراءات التي يقدمها هذان النظامان الأخيران كبيرة ومتنوعة؟

يراهن «النظام الديمقراطي الاشتراكي الشعبي» على فكرة الشعب لاستقطاب أكبر عدد من المؤيدين له. ولكن هل يؤمن هذا النظام حقاً بالشعب ركيزة لنظامه؟ نصّار يشك في ذلك، حيث وجّه انتقاداً شديداً لهذا النظام، بالرغم من الحساسيات السياسية والأيدولوجية بالغة التعقيد في المنطقة العربية؛ فهذه «الديمقراطية» في نظره لم تكن صادقة في رفعها للشعب شعاراً لها، لأنها تنطلق من مفهوم خاطئ له، حيث تتصوره «مجموعة الطبقات والفئات العاملة في المجتمع في مقابل الفئات والطبقات المالكة للرأسمال»<sup>(١٢)</sup>. أي أن «النظام الديمقراطي الاشتراكي الشعبي» لا يأخذ الشعب في مداه الكلي، بل يقيم تمييزاً بين مكوناته، الأمر الذي سترك آثاراً وخيمة على الجانب الليبرالي من الديمقراطية. ثم إن «النظام الديمقراطي الاشتراكي الشعبي» من جهة ثانية، غالباً ما يعتمد على الانقلابات العسكرية للاستيلاء على الحكم وليس على صناديق الاقتراع، إما متهماً الديمقراطية بالإصلاحية، وهي طريق طويل وبطيء للقيام بالتغيير المطلوب؛ أو بكونها تترك زمام الدولة بين أيدي الطبقات المعادية للشعب، كالإقطاعية أو الرأسمالية؛ أو بكونها غير قادرة على مجابهة الاحتلال الإسرائيلي والمؤامرات الإمبريالية الغربية. من جهة ثالثة، يُرجع نصّار عدم صلاحية نظام «الديمقراطية الشعبية»،

(١٠) عن استحالة تحقق مدينة العقل كما كان يراها فلاسفتنا القدماء، انظر: المصدر نفسه،

ص ٣٤.

(١١) ناصيف نصّار، في التربية والسياسة: متى يصير الفرد في الدول العربية مواطناً؟، ط ٢

(بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥)، ص ٢٥٩.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٦١.

إلى كونه يقوم بتميع الحياة السياسية بإفراغ مفاهيمها (الديمقراطية، والحرية والشعب، والعدالة) من مضامينها الحقيقية عن طريق إطلاق شعارات فضفاضة غير قابلة للتطبيق، ك الوحدة الوطنية والوحدة القومية والوحدة الأيديولوجية<sup>(١٣)</sup>. باختصار النظام «الديمقراطي الشعبي الاشتراكي» في نظر نصّار هو اسم آخر لنظام التسلط والاستبداد، نظام يقوده حزب واحد، بأيديولوجية واحدة، مدّعياً أن له وحده دون غيره الحق في تمثيل الشعب<sup>(١٤)</sup>. وبهذه الكيفية ينتهي هذا النظام إلى تصفية كل مظاهر التعدد والحرية السياسية والفكرية والعقلية والعقدية، والقضاء على فكرة المواطنة، وحتى على مبدأ العدل الذي كان الهدف الأقصى لهذا النظام<sup>(١٥)</sup>؛ فهل يمكن أن تكون «الديمقراطية التوافقية» بديلاً مثالياً عن «الديمقراطية الشعبية»؟

بحجج من جنس آخر يرفض نصّار نموذج «الديمقراطية التوافقية»، التي عادة ما تُقترح بديلاً «للمدقراطية الليبرالية» في المجتمعات التعددية<sup>(١٦)</sup>، رغبة في تمكين الجماعات الإثنية أو الطائفية من حقوقها السياسية<sup>(١٧)</sup>. يظهر ببدائ الرأي أن هذا النموذج أفضل بكثير من سابقه؛ فهو يستمد أساسه السياسي والفلسفي من «الديمقراطية الليبرالية»، وهو احترام مبدأ حق الشعب في تقرير مصيره بنفسه، وإن كان بتأويل خاص وهو أن هذا الاحترام يجب أن يتم من خلال احترام إثنياته وطوائفه<sup>(١٨)</sup>. وانطلاقاً من هذه المواصفات يزعم المدافعون عن هذا النظام من اللبنانيين «بأن التوافق بين الطوائف في لبنان هو جوهر لبنان»<sup>(١٩)</sup>. لكن نصّار، وبعد تحليل فلسفي عميق «للمدقراطية التوافقية»، انتهى إلى رفضها هي الأخرى أيضاً؛ فهي، بحكم أنها لا تنظر

(١٣) عن حجة الأمة أولاً قبل الشعب، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٦٦؛ عن حجة الوحدة الوطنية لتبرير تصفية الحريات العامة، وعن حجة نظرية المؤامرة (انظر ص ٢٦٦ - ٢٦٧)؛ انظر أيضاً: ناصيف نصّار، باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٣)، ص ٦٤ - ٦٥.

(١٤) نصّار، في التربية والسياسة: متى يصير الفرد في الدول العربية مواطناً؟، ص ٢٦٨.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٦٩ - ٢٧٠.

(١٦) عن المدارس التي تقول بأن الديمقراطية الليبرالية لا تصلح إلا في الدول المتجانسة شعبياً، والديمقراطية التوافقية تصلح للمجتمعات التعددية، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧١.

(١٧) عن الأساس الإثني للنظام الديمقراطي التوافقي، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧٢.

(١٨) عن استمداد النظام الديمقراطي التوافقي مبادئه من الاتجاه الديمقراطي الليبرالي، انظر:

المصدر نفسه، ص ٢٧٥.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٨١.

إلى وحدة الشعب من خلال العلاقة المباشرة للأفراد بدولتهم، وإنما عبر علاقة غير مباشرة لهم بها، أي عبر التنظيمات التي تمثل إثنيتهم أو طوائفهم<sup>(٢٠)</sup>؛ وهي بحكم تطبيق مبدأ المساواة أولاً على الإثنيات والطوائف، ثم من خلالها على الأفراد داخل الإثنية أو الطائفة الواحدة، جراء إعطاء الأسبقية للجماعات على الأفراد، تكون هذه «الديمقراطية التوافقية» حاملة لبذور تخريب الدولة من الداخل<sup>(٢١)</sup>. المأخذ الأساسي الذي يسجله نصّار على «الديمقراطية التوافقية» هو أنها تنسى الكل الاجتماعي السياسي، أي الشعب الذي هو أساس الدولة الديمقراطية، في مقابل تركيز انتباهها على تأمين الحقوق السياسية للجماعات الإثنية<sup>(٢٢)</sup>، ما يؤدي إلى تهديد «وحدة الشعب وهويته الجامعة ومؤسساته ومصالحه». ولا تكتفي «الديمقراطية التوافقية» بإفساد هوية الشعب ووحدة الوطن فحسب، بل تسعى أيضاً إلى إفساد فكرة المواطن والمواطنة، لأنها «تريد مواطناً من نوع خاص، مواطناً يعيش تنازحاً دائماً بين ولائه لطائفته وبين ولائه للدولة»<sup>(٢٣)</sup>. على هذا المنوال يتحول التوافق إلى «تصارع وتغالّب داخل الطوائف، وفي ما بينها، في سبيل السيطرة والحكم... فهو لذلك معرّض للاحتقان والتأزم، وللاختلال والاهتزاز، وبالتالي للانفجار...»<sup>(٢٤)</sup>. بعبارة مختصرة، عندما تتمكن الطائفية من التسرب إلى جميع مفاصل المجتمع ومرافق الدولة، تُفرغ معظم القيم والتقاليد الديمقراطية من مضمونها<sup>(٢٥)</sup>. ومن ثم، لا غرابة في أن يعلن نصّار أن الطائفية تتعارض في جوهرها مع مبدأ المساواة بين اللبنانيين في الحقوق السياسية والمدنية، أي أنها تتعارض مع مبدأ المواطنة<sup>(٢٦)</sup>.

لم يبقَ أمام نصّار، إذًا، سوى الدفاع «النظام الديمقراطي الليبرالي»، فهل سيدافع عنه في صيغته الكلاسيكية، أم في صيغة معدّلة مستلهمة من

(٢٠) عن تفكك تمثيل الشعب في النظام الديمقراطي التوافقي، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧٢ - ٢٧٣.

(٢١) عن المساواة ورفض السيطرة في الديمقراطية التوافقية، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧٤.

(٢٢) عن المشكلة الأساسية للديمقراطية التوافقية، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧٦.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٧٩ - ٢٨٠.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٨١ - ٢٨٢.

(٢٥) عن ابتلاع الطائفية لقيم الديمقراطية، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٨٢.

(٢٦) عن التعارض بين مبدأ الاختلاف الطائفي ومبدأ المساواة بين اللبنانيين، انظر: المصدر

نفسه، ص ٢٨٣.

تجارب ما بعد الليبرالية، أم إنه لن يدافع لا عن هذه الصيغة أو تلك، وإنما سيعمل على تكييف «الديمقراطية الليبرالية» مع مقتضيات العالم العربي الصعبة، وبخاصة مع الحالة اللبنانية الاستثنائية؟

يبدو من قرائن متعددة أنه كان أميل إلى الحل الثالث، مع الأخذ بعين الاعتبار ثوابت الليبرالية، والتحسينات التي أضيفت إليها في عدد من البلدان الغربية. وفي سبيل ذلك، يوطئ كلامه بمقدمة جدلية تقول إن «الديمقراطية الليبرالية» لم تنشأ في أوروبا أو في الغرب، لتبقى فيه، بل هي مكسب بشري، ولا وجود لمانع حقيقي لكي تحقق نفسها في ثقافات أخرى مغايرة للثقافة الغربية. بعبارة أوضح، إن تطبيق نظام «الديمقراطية الليبرالية» في غير المجتمعات الغربية ممكن لأنه «لا يوجد شعب غير قابل طبيعياً أو جوهرياً للديمقراطية، ولا يوجد فرد بشري غير قابل طبيعياً أو جوهرياً لحياة الحرية»<sup>(٢٧)</sup>.

وتشير قابلية تفعيل «الديمقراطية الليبرالية» على مستوى الواقع الكثير من المشاكل النظرية والعملية، من بينها مشكل الاقتران بين حدّي الديمقراطية والليبرالية؛ فإذا كان هذا الاقتران ضرورياً، لأن الحرية هي مفتاح الحقوق الطبيعية وغير الطبيعية الأخرى التي تنادي بها الديمقراطية<sup>(٢٨)</sup>، فإنه ينبغي أن يكون اقتراناً متوازناً حتى لا يتلغ أحد طرفي المعادلة الطرف الآخر. وأول شرط يتطلبه هذا التوازن بين الديمقراطية والليبرالية احترام الحقوق العامة والمصالح العامة، انطلاقاً من التقدير الخاص الذي يجب أن يكون تجاه كيان الشعب<sup>(٢٩)</sup>. معنى هذا أن نصّار لم يكن يؤمن بتوازن رياضي بين الديمقراطية والليبرالية، وبين البعد الشعبي والبعد الفردي، حيث كان ينتصر للشعب في وجه الفردانية، ويدافع عن الديمقراطية في وجه الليبرالية. والغرض من كل ذلك هو أن تتمكن الديمقراطية من الحد من شطط النزعة الفردانية لليبرالية،

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٨٥.

(٢٨) عن ضرورة الليبرالية للديمقراطية، وعن كون الحرية مفتاح الحقوق الطبيعية، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٨٧؛ وعن كون الحرية جوهر التاريخ والعكس، انظر: نصّار، باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل، ص ٦٦ و٣١٤.

(٢٩) عن تعريفه الجدلي للديمقراطية الليبرالية، دون إغراق الديمقراطية في الليبرالية، ولا إغراق الليبرالية في الديمقراطية، انظر: نصّار، في التربية والسياسة: متى يصير الفرد في الدول العربية مواطناً؟، ص ٢٨٩ - ٢٩٠.

والتي تؤدي إلى «إضعاف حقيقة الشعب، التي تستمد الديمقراطية منها حقيقتها الخاصة كنظام اجتماعي سياسي»<sup>(٣٠)</sup> وفي هذا الصدد يأخذ على الأدبيات السياسية نسيانها للتعريف الكلاسيكي للديمقراطية، والذي يعتبر الشعب هو المقولة الأساس في كل الأنظمة. غير أن اهتمام نصّار بالشعب لا يعني أنه ضحّى بالأفراد في سبيله كما تفعل الديمقراطيات الشعبية، بل إنه ظل يشكل بالنسبة إليه قيمة عظمى، لكن في علاقة جدلية مع الشعب، «لأن الشعب من دون هويات أفرادة قطع؛ والأفراد من دون شعبيهم ذرات متفرقة؛ ولأن الشعب ككل يتقدم على جماعته، والمنظمات تنشأ بإرادة الأفراد والتزامهم»<sup>(٣١)</sup>. هكذا يتحول الاقتران بين الديمقراطية والليبرالية إلى اقتران بين الشعب والفرد<sup>(٣٢)</sup>. وعنوان هذا الاقتران هو الحرية، التي لا يمكن أن تتحقق إلا بالاعتراف «أن الحرية الفردية مكون أساسي من مكونات الشعب الذي يحكم نفسه. ومن جهة ثانية، لا بد من تبيين محدودية الحرية الفردية والتزاماتها بسبب كونها حرية في شعب معين يتمتع هو أيضاً بالحرية؛ فالليبرالية بهذا المعنى تأخذ اتجاهاً معاكساً للفردانية، وتفتح على السؤال عما يجعل قيام الديمقراطية الليبرالية ممكناً في الوجود الاجتماعي للإنسان»<sup>(٣٣)</sup>.

يُعتبر نصّار، إذاً، أن «الديمقراطية الليبرالية» هي المثال الممكن للحكم السياسي، لكونها تتجاوز سلبيات النظام التوافقي، ومظالم النظام الشعبي الكلياني، ولكونها قادرة على إقامة توازن دقيق بين حرية الفرد وحرية الشعب، بين الديمقراطية والليبرالية، وهذا ما يسميه في كتاباته الأخيرة بـ الليبرالية التكافلية<sup>(٣٤)</sup>. وهي «مثال ممكن» أيضاً لكونها تستطيع ضمان حقوق الطوائف والأفراد معاً، مع احترام حقيقي لمبدأ المواطنة، ومراعاة مبدأ أسبقية الشعب على الأفراد، ولا سيما إذا قادت إلى مفهوم متوازن

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٥٩؛ عن كون مقولة الشعب تشكل جوهر الديمقراطية، وعن أن الشعب هو حامل السلطة (انظر ص ٢٦٠)، وعن اقتران الليبرالية بالديمقراطية بإعداد الليبرالية عن الفردانية (انظر ص ٢٥٩).

(٣١) المصدر نفسه، ص ٢٧٦.

(٣٢) عن ضرورة اقتران الديمقراطية بالليبرالية، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٨٧.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٨٦؛ عن ضرورة الاقتران بين الحرية والعقل، انظر: نصّار، باب

الحرية: انبثاق الوجود بالفعل، ص ٣٢٥.

(٣٤) نصّار، في التريبة والسياسة: متى يصير الفرد في الدول العربية مواطناً؟، ص ٦١، ٧٣،

للعلمانية يؤدي دور الضمانة الوحيدة لوجود «المواطن السيد الحر، والوطن السيد الحر»<sup>(٣٥)</sup>. والديمقراطية الليبرالية، من ناحية أخرى، هي «مثال ممكن» لأن قوتها تكمن في قابليتها لممارسة النقد على نفسها<sup>(٣٦)</sup>. لكن الدفاع عن الديمقراطية باعتبارها حرية لا ينبغي أن يحولها إلى معبود جديد: «حرام عليكم جميع العبوديات، حتى عبودية الحرية»<sup>(٣٧)</sup>، أو إلى مثال طوباوي حالم، أو إلى وصفة سحرية، وإنما ينبغي التعاطي معها بوصفها «بيئة اجتماعية سياسية أقل ظلماً وقمعاً من غيرها، وأصلح لخدمة تلك الأهداف النبيلة»<sup>(٣٨)</sup>.

وهذه البيئة هي التي توفر الفضاء المناسب لظهور مفهوم «العيش معاً»، الذي يعني، من جهة، اقتسام الحق المشترك في العيش، من دون التفريط في الحقوق الطبيعية لكل فرد على حدة<sup>(٣٩)</sup>. كما يعني، من جهة أخرى، ضرورة التقليل من النزعة الفردانية الناتجة من المبالغة في الإعلاء من الحرية على حساب العقل والاجتماع. نعم، إن «الحرية مستلزم أنطولوجي» أي مبدأ غير قابل للتفاوض، غير أنه ضمن أفق «العيش معاً» لم يعد من الحكمة أن تنفرد الحرية انفراداً مطلقاً في تقرير أي شيء، فهناك عوامل أخرى ينبغي أن يُحسب لها حسابها، كالنطق والتواصل؛ فلا الذوبان في الجماعة ولا الانعزال عنها يضمن الفرد الديمقراطي.

ويمكن لمفهوم «العيش معاً»، أن يسهم في حل مشكلة التعارض بين الحرية والمساواتية، إذا تمكنت الليبرالية من أن تؤدي دورها الأساسي في منع الديمقراطية من أن تتحول إلى قوالب مساواتية جامدة تمنع الأفراد من المنافسة على التطور والتفوق في ما بينهم. لكن بشرط أن لا يؤدي بهم

---

(٣٥) في نظر نصّار يمكن للديمقراطية الليبرالية وحدها أن تضمن حقوق الطوائف في المجتمع، من دون الإخلال بوحدة الوطن وحرية المواطن، ويتم ذلك عن طريق العلمانية، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٨٤ - ٢٨٥.

(٣٦) عن قابلية الديمقراطية الليبرالية لنقد وتحسين أداؤها، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩٤.

(٣٧) نصّار، باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل، ص ٣٤٦.

(٣٨) المصدر نفسه، ٢٩٦؛ عن كون الديمقراطية الليبرالية بيئة تجمع بين نظام الحكم ونظام الحياة الاجتماعية، انظر: نصّار، التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية، ص ٣٣٦.

(٣٩) عن المعاني الثلاثة (الطبيعة الاجتماعية للأفراد، التفاعل بينهم، واحتفاظ كل واحد منهم بحقوقه الطبيعية) لمفهوم «العيش معاً»، انظر: نصّار، في التربية والسياسة: متى بصير الفرد في الدول العربية مواطناً؟، ص ٢٨٦ - ٢٨٧.

التطرف في الاعتزاز بالحرية إلى التركيز على اختلافاتهم على حساب الشعور بتساويهم في الكرامة والحقوق والواجبات. ولذلك على «الممكن المثالي»، أي «النظام الديمقراطي الليبرالي» في صيغته التكافلية، أن يستنجد بالعدل ليقوم توافقاً بين الحرية والمساواة<sup>(٤٠)</sup>.

ومن المفارقات التي يمكن «للعيش معاً» أن يسهم في معالجتها، ذلك التقابل بين سيادة الفرد وسيادة الدولة؛ فإذا كانت «السلطة العامة، في نظام الديمقراطية الليبرالية، هي المظهر والضامن لوحدة الشعب ومصالحه، فلا يجوز التفريط في رمزيتها التوحيدية وفي سياساتها الشاملة»<sup>(٤١)</sup>. لكن تطبيق هذا المبدأ «يتطلب أن تحترم السلطة العامة حدودها، فلا تتجاوزها للتدخل في مجال الشؤون الخاصة لأفرادها... كما يتطلب أن تبقى ساهرة وحاضرة للتدخل، تنظيمياً أو إدارة أو إشرافاً، في بعض المرافق الحيوية»<sup>(٤٢)</sup>. بكلمة واحدة، لقيام الدولة الديمقراطية الليبرالية، لا بد من احترام مبادئ ثلاثة هي: «وحدة الشعب والحرية والمساواة»<sup>(٤٣)</sup>.

ولغاية استكمال صورة النظام الذي يفضلُه نصّار، كان عليه إضافة البعد الوطني، ولاسيما أن «المواطن يحيل، مفهوماً، على الوطن وعلى المجتمع الوطني، وهذه الإحالة هي ما يكفل للديمقراطية الليبرالية أفضل الشروط لتحقيق مضمينها ومرتجياتها»<sup>(٤٤)</sup>. هذا علاوة على أن فكرة الوطن تستطيع أن تحل مسألة تقابل وحدة الشعب وتعدد الأفراد. باختصار، «الديمقراطية الحقّة ليست الديمقراطية الليبرالية، بل الديمقراطية الوطنية الليبرالية»<sup>(٤٥)</sup>.

---

(٤٠) عن دور «العيش معاً» في حل مشكلة تعارض الحرية مع المساواة، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٨٩.

(٤١) عن تضافر السيادة الفردية والدولية، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩١ - ٢٩٢.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٩٢.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٩٤.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٩٥.

(٤٥) عن أهمية ودور الوطن في استيعاب جدلية اختلاف الأفراد ووحدة الشعب، انظر:

المصدر نفسه، ص ٢٩٥.



## الفصل السابع

### النهضة العربية الثانية:

### الأفق الحضاري للديمقراطية الليبرالية

كان نصّار محكوماً بهاجس ثالث، إلى جانب هاجسي العقل والديمقراطية، هو هاجس النهضة باعتبارها الغلاف الحضاري للفعل السياسي الذي يستمد جذوره من العقل. لم يكن نصّار ينظر إلى النهضة على أنها أمر عرضي، بل على أنها «جوهر حركة الشعوب العربية في وضعيتها الحضارية» الراهنة<sup>(١)</sup>. وهذا يعني أنه لم يشأ أن يطرح تصوره للدولة الديمقراطية في فراغ، ولكن ضمن أفق حضاري شامل هو ما يسميه بـ «النهضة العربية الثانية»؛ ما يعني أنه لا يمكن أن يكون «للديمقراطية الوطنية الليبرالية» معنى إلا إذا اندرجت في سياق طفرة حضارية ذاتية وشاملة. لا تكفي السياسة وحدها كمحرك للتاريخ، مع أن شموليتها وأهميتها في قيادة المجتمع أمر لا نزاع فيه، بل لا بد من النهضة، لا لأنها أشمل من السياسة فحسب، ولكن أيضاً لأنها أقدر على ضمان الهوية والتقدم التاريخي والإبداع الذاتي، وعلى اعتبار «الإنسان هو الكائن الذي يصنع مصيره بنفسه»<sup>(٢)</sup>. ولعل مُعَايَنَةَ نصّار للأزمة المركبة والشاملة التي يعاني منها العالم العربي، هي التي فرضت عليه أن يطرح مفهومه «النهضة العربية الثانية»؛ فما دامت الأزمة شاملة فينبغي علاجها بدواء شامل، هو النهضة الشاملة. وقد أبى نصّار إلا أن يتشبت

(١) ناصيف نصّار، باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٣)،

ص ٢٠.

(٢) ناصيف نصّار، التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية (بيروت: دار

النهار للنشر، ١٩٩٧)، ص ٣٣٤.

بهذا الاسم العتيق، اسم النهضة، بالرغم من تشبعه وإيمانه العميق بالحدثة التي تستطيع هي الأخرى أن تقوم بما يُفترض أن تقوم به النهضة؛ فكيف تصوّر نصّار مفهوم «النهضة الثانية»، وهل حاول أن يرقى به إلى مستوى المفهوم النظري، أم أنه اكتفى به شعاراً أيديولوجياً ابتغاء تعبئة النفوس واستنهاض الهمم؟ ثم إذا كانت أسئلة «الحضارة العربية الثانية» استمراراً لأسئلة النهضة الأولى، وهي أسئلة الحرية والعقل والهوية والاختلاف والتاريخ والأمة؛ فلماذا أصر على الكلام عن نهضة ثانية؟ وحتى إذا كان صاحبها يريد إعادة بناء تلك الأسئلة بناءً جديداً بمضمون مختلف عن مضمون أسئلة النهضة الأولى، فهل يمكن اعتبار «النهضة العربية الثانية» فعلاً نهضة أخرى (Alter Renaissance)؟

لنأخذ كنموذج للمقارنة بين النهضتين، السؤال المركزي الذي دارت عليه النهضة الأولى، وهو سؤال الحرية. فقد انطلق هذا السؤال عند مفكري النهضة الأولى من التسليم بأنه «لا يمكن تصور نهضة حضارية، بعد إنجازات الحضارة الغربية، من دون تأسيسها على مبدأ الحرية وقيمة الحرية»<sup>(٣)</sup>. وضمن هذا المنظور انكب مفكرو النهضة الأوائل على استيعاب درس الحرية الحديث، والعمل على إعادة تأسيس الفعل الإنساني على مبادئ جديدة تمكّن الفرد والجماعة من المبادرة والإبداع. ولم يكن لهم أن يقوموا بذلك لولا اندفاعهم لممارسة حملة نقدية واسعة ومتواصلة على مظاهر وأسباب الفساد والاستبداد في السياسة والفكر، سواء في التراث أو في الحدثة<sup>(٤)</sup>. غير أن «النهضة العربية الأولى» لم تنجح في ترسيخ قيمة الحرية «لا في المؤسسات ولا في العقليات»، فظلت ظاهرة عرّضية سواء في وجهها السياسي (الليبرالية) أو وجهها الفلسفي (الحرية والاستقلال)، الأمر الذي سهّل على دعاة «الثورة» مهمة الانقضاض عليها، باستعمال مفاهيم بدت في حينه أقوى أيديولوجياً من حجج الحرية، كحجج «الوحدة والاتحاد والأمن والنظام والتصدي للعدو والمؤامرة»<sup>(٥)</sup>.

هكذا انتهت الثورة إلى لحظة مأساوية، حينما تحولت إلى أيديولوجية تمجد الاستبداد، وتدافع «عن الدولة التسلطية»، تحت غطاء التحرير

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٢٥.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٣٥.

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٢٤.

والتصدي للعدوان الاستعماري. وهذا ما عَجَّل نهايتها، حيث كان «السلاح الفاسد» الذي استخدمته للانقلاب على النهضة، وهو معاداة الحرية والديمقراطية، هو نفسه الذي أسقطها. لأن إفراغ المجتمع والشعب من الديمقراطية والحرية لا يمكنه أن يُفضي إلا إلى انتشار الفساد في كل دوايب الدولة؛ فالأسلحة الفاسدة والأنظمة الفاسدة معاً لا يمكن أن ينتصرا على تحديات التاريخ. ونصّار يعترف بهذه الحقيقة، لكنه يعبر عنها أحياناً بطريق ملتوية، كأن يقول مثلاً بأن سر فشل النهضة والثورة معاً يعود إلى اعتقاد مشترك، هو أنه «بالسياسة» وحدها يمكن تحقيق تقدم «في السياسة»؛ والحال أن «السياسة» ليست سوى عنصر واحد من عناصر التقدم، فإذا لم تكن هي متقدمة في ذاتها، فكيف ستستطيع أن تحقق التقدم بغيرها<sup>(٦)</sup>.

وقبل أن نتصدى لكيفية معالجة «النهضة العربية الثانية» لسؤال الحرية، يجدر بنا أن نعرّف هذه الأخيرة. غير أنه لم يكن بوسعنا أن نقوم بهذا المسعى إلا بوقوفه على الصفات الذاتية «للنهضة العربية الأولى»، التي أرجعها في نهاية الأمر إلى صفتين أساسيتين؛ فالنهضة في صيغتها الأولى هي، من جهة، عبارة عن فعل دخول العالم العربي في مرحلة تاريخية جديدة، مختلفة جذرياً عن الحضارة العربية الإسلامية؛ ما يعني أنها ليست مجرد استمرار للماضي، أو انبعثاً للحضارة العربية الإسلامية، أو صدئاً لها، وإنما هي أمر قريب مما اصطاح عليه ابن خلدون بـ الانبثاق الجديد للوجود التاريخي العربي، هذا الوجود الذي سيتطلب «نظرة جديدة إلى العالم من إبداعها الذاتي»<sup>(٧)</sup>. والنهضة الأولى، من جهة ثانية، تتصف بطابعها الصدامي مع الحضارة الغربية ذات الطابع الفاوستي. في مقابل ذلك، يعرّف نصّار «النهضة العربية الثانية» بأنها نهضة حضارية، أي حركة شاملة لكل مظاهر الاجتماع الإنساني من اقتصاد وسياسة وعلم وتكنولوجيا وإعلام وثقافة... إلخ<sup>(٨)</sup>. لكن، إلى ماذا

(٦) «التقدم في السياسة يتقدم على التقدم بالسياسة. ومن دون تقدم في السياسة يبقى التقدم بالسياسة... ظاهرة عرضية»، انظر: المصدر نفسه، ص ٣٣٥.

(٧) انظر: نصّار، مطارحات للعقل الملتزم: في بعض مشكلات السياسة والدين والأيدولوجية (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٦)، ص ١٢ - ١٣.

(٨) انظر: نصّار، التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية، ص ٣١٤؛ عن كون النهضة حركة شاملة (انظر ص ٣٣٢)؛ عن ربط حركة النهضة بالحدثة، انظر: نصّار، باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل، ص ٣٤.

تحليل لفظة الثانية، هل على ماضي الحضارة العربية الإسلامية، أم على النهضة العربية الأولى فحسب؟

لا يتردد نصّار في الجزم أن النهضة الثانية تحليل على النهضة الأولى، لا على الحضارة العربية الإسلامية. معنى هذا أن نصّار كان مقتنعاً أن ما قامت به النهضة الأولى بشأن الإحياء الحضاري كان كافياً، والآن يتعين الاتجاه نحو المستقبل. إذاً، مسألة الاستئناف الذي تشير إليه لفظة الثانية، لا يخص الزمن الطويل، بل يهّم الزمن القصير، زمن النهضة. وهذا ما يفسر ارتباط مفهوم الاستئناف ربطاً ذاتياً بمفهوم نقدي هو إعادة البناء، وهو الميزة الأولى، الذي يعني ثلاثة أمور: أولاً، إعادة النظر في أسس وأسئلة النهضة الأولى. وثانياً، وضع قيم وأسس جديدة للنهضة الثانية، ويعني أخيراً، وضع خطط عملية قابلة للتنفيذ<sup>(٩)</sup>. لكن الأمر المثير للانتباه أن مفهوم «إعادة البناء» يتطلب أمراً أهم هو تغيير «محرّك» النهضة العربية الثانية، ليصبح هو «روح الثورة»<sup>(١٠)</sup> وهذا معناه أن «الاستئناف» لن يكون مجرد استعادة للماضي، وإنما اندفاع نحو المستقبل بروح «جذرية» مستمدة بالضبط من الثورة! بعبارة أخرى، لا مانع في أن تستأنف «النهضة العربية الثانية» طرح أسئلة «النهضة العربية الأولى»، لكن بشرط أن تصاغ بمضمون جديد على ضوء أسئلة «الثورة». وهذا ما يجعل الاستمرارية بين النهضتين استمرارية انفصالية، وليست استمرارية خطية، أو استكمالية!<sup>(١١)</sup> ونفهم من هذا أن الاستئناف المتوثب والخلاق يتطلب عدم التفريط لا في أصالة «النهضة العربية الأولى»، ولا في جذرية «الثورة»<sup>(١٢)</sup>، وبهذا النحو بوسع النهضة الثانية تحاشي عوائق ومثالب كل من النهضة والثورة. غير أننا لا نستطيع أن نخفي استغرابنا بهذا الصدد، إذ كيف

(٩) عن المعاني الثلاثة لمفهوم «إعادة البناء»، إعادة النظر في النهضة ثم الثورة، ووضع تصور للقيم، وتنفيذ خطط عملية، انظر: نصّار، باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل، ص ٢٣ - ٢٤؛ وعن «النهضة العربية الثانية» تتطلب جهداً خلافاً (انظر ص ٣٦).

(١٠) النهضة العربية الثانية «قوامها استئناف النهضة العربية الأولى وإعادة بنائها ودفعها إلى الأمام بروح الثورة»، انظر: نصّار، التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية، ص ٣٢٢؛ ويقصد بروح الثورة ذلك الاعتزاز بالذات والأمل نحو التقدم الذي ولدته في النفوس.

(١١) عن الطابع المتصل والمنفصل للنهضة العربية الثانية، انظر: المصدر نفسه، ص ٣٢٢؛ عن أن النهضة العربية الثانية لا تريد أن تفرط في مكاسب النهضة العربية الأولى، انظر: نصّار، باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل، ص ٢١.

(١٢) نصّار، باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل، ص ٢٧.

يُقدِّم نصّار، وهو الحدائثي العريق الذي أبى إلا أن يختار بتصميم الليبرالية طريقاً لتنظيم المجتمع والدولة والثقافة، على تنصيب ما كان سبباً في إجهاض النهضة العربية الأولى - وهي «الثورة» - محركاً جديداً لإعادة بناء نهضة ثانية؟

الميزة الثانية، التي تتصف بها «النهضة العربية الثانية»، إضافةً إلى مفهوم «إعادة البناء»، هو رغبتها في تحقيق التحرر من الثنائيات الانفصامية التي أنهكت الذات العربية وعطلت قدراتها، بل وهددتها بإلغائها وجودها، كالثنائية بين الشرق والغرب، بين التراث والمعاصرة، بين الأصالة والحدائثة<sup>(١٣)</sup> ولا ينبغي أن يعني التحرر من هذه الثنائيات اتخاذ مسلك التوفيق بينها، وإنما يعني وجوب مجابهتها والتصادم معها من أجل تغيير العلاقات بين الذات وذاتها<sup>(١٤)</sup> في إطار من الاستيعاب النقدي للتراث والمعاصرة وتحرير الذات من التبعية لهما معاً<sup>(١٥)</sup>.

الميزة الثالثة، لـ «النهضة العربية الثانية»، تتعلق «بالنمط الفكري الأكثر تأهيلاً للتعبير عما تحتاج إليه الشعوب العربية لتجاوز أزمتهما؟»<sup>(١٦)</sup> فقد أبى نصار إلا أن يجعل الفلسفة قاطرة «النهضة العربية الثانية»، بحكم عقلانياتها، ونهجها المنطقي، وقدرتها النقدية على معالجة الأسئلة الكبرى بروح من الاستقلال والشمولية من دون نسيان الأرض التي نبتت فيها<sup>(١٧)</sup> وقد وضع الفلسفة في منزلة العماد لمشروعه النهضوي ضمناً للتقدم «في السياسة» «ب السياسة»، بعدما لاحظ أن غيابها عن النهضة الأولى كان أحد عوامل سرعة تلاشيها، أي أن غيابها، أو بالأحرى تغييرها عن الحياة السياسية في النهضة والثورة الأولى، هو الذي سمح للأيديولوجية أن تملأ الفراغ وتنشر هيمنتها على العقول وتبث خرافاتها على مختلف فئات المجتمع. ولا ينبغي أن نُفاجأ إن وجدنا العقل مرادفاً للفلسفة عند نصّار، لكون مهمتها الأساسية هي

(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٥ - ٢٦ و ٢٨.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٩؛ عن مخاطر الانتقائية والتوفيق، انظر: ناصيف نصّار، طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٥)، ص ٣٢ و ٢٨٠.

(١٥) نصّار، باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل، ص ٣٠.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٢١.

(١٧) عن كون الفلسفة هي الطريق الرئيسية إلى الأسئلة المركزية في النهضة العربية الثانية، انظر: نصّار، التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية، ص ٣٢٦.

بالضبط «إرجاع الإنسان إلى حكم العقل، واستخدام العقل لخير الإنسان»<sup>(١٨)</sup>. بهذه المحبة المتفانية للفلسفة والتعلق الثابت بها، برهن نصار مرة أخرى عن ابتعاده عن الروح الخلدونية. فهو أمام العقل الأيديولوجي، والعقل الأصولي، والعقل الطائفي، والعقل الليبرالي الفردي، لا يملك إلا أن ينتصر للعقل الفلسفي بديلاً لهذه العقول جميعاً؛ فما هي مواصفات هذه الفلسفة التي يمكن أن تقوم بدور العماد والضمانة للنهضة العربية الثانية؟

أول صفة، على الفلسفة العربية أن تتحلى بها هي الإبداع. وبالفعل، كان نصار يقف موقف الرفض المبدئي لكل الفلسفات الغربية، ما لم تمر في غربال النقد والتكليف مع مقتضيات الوضعية التاريخية والحضارية للعالم العربي، كما يقف موقف المعارض لكل الفلسفات الآتية من كهف القرون الوسطى والقديمة، مطالباً الفيلسوف بالراهنية وبالتفكير الشخصي خدمة لقضية النهضة العربية<sup>(١٩)</sup>. وإمعاناً في خط الاستقلال الفلسفي يرفض نصار أن يمارس «الاجتهاد» داخل أية مدرسة فكرية كانت، لأن المطلوب هو الإبداع، لا الاجتهاد دخل حدود مرسومة سلفاً<sup>(٢٠)</sup>، أي المطلوب هو إبداع فكر فلسفي أصيل ومستقل عن التراثين الكلاسيكي والمعاصر. وهذا لن يتوافر إلا إذا التزمت الفلسفة العربية بقضايا الإنسان العربي من حيث هو كائن سياسي تاريخي فعال في تاريخه وتاريخ العالم من حوله<sup>(٢١)</sup>. وقد كاد هاجس الإبداع الفلسفي هذا أن يتحول عند نصار إلى شعار أيديولوجي ثابت وعند، غايته التعبئة والتحريض «لفتح المسالك أمام حركة الإبداع الفلسفي»<sup>(٢٢)</sup> هذه

---

(١٨) نصار، مطارحات للعقل الملتمزم: في بعض مشكلات السياسة والدين والأيديولوجية،

ص ١٢٦ - ١٢٧.

(١٩) عن سبب عدم دفاعه أو دعوته إلى اتجاه محدد في فلسفة السياسة، انظر: ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الأيديولوجية: أطروحات في تحليل الأيديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠)، ص ٢٧٧.

(٢٠) عن تمييزه بين الاجتهاد والإبداع، انظر: نصار، مطارحات للعقل الملتمزم: في بعض مشكلات السياسة والدين والأيديولوجية، ص ٤٣؛ وتمييزه بين الاقتباس والإبداع (انظر ص ١٦٣).

(٢١) عن الطبيعة الإنسانية والتاريخية، انظر: نصار: التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية، ص ٣٣٥، وباب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل، ص ٢٣؛ عن أن السؤال الفلسفي الأساسي هو سؤال عن الإنسان لا عن المعرفة؛ انظر: نصار، طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإداعي، ص ٣٩ و٤٢.

(٢٢) نصار، الفلسفة في معركة الأيديولوجية: أطروحات في تحليل الأيديولوجية وتحرير

الفلسفة من هيمنتها، ص ١٠.

المسالك التي لن تتضح معالمها إلا بعد «التمييز النظري بين الفلسفة والأيدولوجية، وإخضاع الفكر الأيدولوجي للتحليل النقدي»<sup>(٢٣)</sup> والغاية من كل ذلك، هو تحرير القول الفلسفي العربي من كل ضروب الوصاية، تراثية كانت أو حداثة، أيدولوجية أو دينية أو سياسية، حتى يستعيد ذلك القول حريته. لكن هذه الحرية لن تُعفي صاحب الفلسفة من واجب الانطلاق من الذات العربية، للانفتاح على الفكر الفلسفي الكوني لغاية الإسهام فيه؛ فلا يمكن أن ننتج فلسفة عربية من دون أن تكون مادتها الأولى عالمية، وصورتها عربية!

الصفة الثانية لفلسفةٍ منسجمةٍ مع مشروع «النهضة العربية الثانية» هي صفة الفعل. إذ لما كان سبب إحجام الفلسفة العربية في النهضة الأولى عن الإبداع راجعاً إلى غياب فلسفة للفعل<sup>(٢٤)</sup>، وانكبابها على فلسفات العقل والوجود واللغة تحت أشكال توماوية ورشدية ووضعية ووجودية؛ فمن الضروري على أهل الفلسفة من العرب اليوم أن يتجردوا للاختصاص في «فلسفة الفعل»، وبخاصة في الفعل الأخلاقي والسياسي، الذي تعود إليه كل همونا الحديثة والمعاصرة<sup>(٢٥)</sup>.

إن الفلسفة التي توجه نظرها فقط إلى الوجود، لا تعطي الفلسفة حقها، لأن «علاقتنا بالوجود تمر بفعل الخلق»<sup>(٢٦)</sup>؛ فمن ينظر إلى العمل الفني مثلاً فقط من خلال المتعة الناجمة عن تأمله، ويغض الطرف عن المتعة الناجمة عن خلقه، لا يعطي العمل الفني كل حقه. والحال أن المتعة المتولدة من الخلق هي تعبير عن «انتصار الحياة»، وعن «قدرتنا على الانبثاق والعطاء،

---

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٩؛ عن أهمية دراسته لابن خلدون في تدشين حياته الفلسفية، انظر: نصّار، التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية، ص ٢٨٥.

(٢٤) في نظره تجديد فلسفة الفعل هو الذي يفتح الباب الابتكار الفلسفي والاستقلال السياسي والتعصرون الثقافي، انظر: نصّار، مطارحات للعقل الملتزم: في بعض مشكلات السياسة والدين والأيدولوجية، ص ٢٠.

(٢٥) عن واجب النقد في الفلسفة، انظر: نصّار، التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية، ص ١٢٤؛ يحرص نصّار على أن يبعد مقولة الفعل عن أي منطلق مادي (انظر ص ٢٨٩)؛ عن اهتدائه لفلسفة تقوم على الفعل أو على الوجود التاريخي، انظر: نصّار، طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداعي، ص ١٢.

(٢٦) ناصيف نصّار، مقالة في الوجود: قراءة نقدية في سيرة ذاتية (بيروت: دار النهار للنشر، ٢٠٠١)، ص ١١٣.

وعلى فيض وجودنا على الوجود؛ بينما المتعة التأملية تعبر عن «قدرتنا على الانفتاح والإدراك، وفيض الوجود على وجودنا»<sup>(٢٧)</sup>. ومن ثم، من لا يُقدَّر «مكانة الإيجاد في الوجود الإنساني» يرتكب خطأً فادحاً في حق الإنسان، لأن الإنسان كائن واجد للموجودات، ولكنه أيضاً كائن موجد لها، إنه واجد الحقيقة بقدر ما هو موجدتها<sup>(٢٨)</sup>.

ولذلك لم تكن الحقيقة غريبة عن خالقها الإنسان، لأنه هو الذي شكّلها؛ ومن البين بنفسه أنه لا يقصد بهذا أن للإنسان القدرة على الخلق من عدم، وإنما القدرة على «إيجاد شيء في ميدان معين، ووعي محايث لمكونات فعل الإيجاد»<sup>(٢٩)</sup>. والحق، أن نصّار استوعب هذا الدرس جيداً، حيث استقطب الفعل، في تجلياته المختلفة، كل جهده الفلسفي؛ فقد جعل القصد الأول من فلسفته النظر في مجالات العقل العملي، في حين أنزل النظر في مجالات العقل النظري إلى مرتبة القصد الثاني. من هنا يحق لنا أن نقول إن الفعالية هي الاسم الآخر لواقعية نصّار الجدلية، هذه الفعالية التي يطمع في أن تكون قادرة على التأثير على وجود ومصير الإنسان العربي<sup>(٣٠)</sup>.

إن انصراف فلسفة النهضة العربية الثانية عن عالم التأمل والاستغراق في الوجود، واتجاهها نحو عالم الإيجاد والإبداع، نحو عالم الفعل، معناه أن مهمة التغيير صارت صفة من صفاتها الذاتية. «لأن تغيير العالم هو النقد العملي للعالم، ونقد العالم إنما هو التغيير النظري له»<sup>(٣١)</sup>، كان النقد هو

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١١٤ - ١١٥.

(٢٨) عن جدلية الفكر والأشياء، انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٥.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١١٢.

(٣٠) ولعل السر في اهتمام نصّار بالفعل، تأثره بالروح الخلدونية، التي صدر عنها عدد من فلاسفة العرب المحدثين، هذه الروح التي تتميز بعزوفها عن قضايا العقل النظري، وانصرافها إلى فحص الوجود التاريخي الحي ابتغاءً لـ اكتشاف منطق له، أي فلسفة جديدة له.

(٣١) نصّار، مطارحات للعقل الملتمزم: في بعض مشكلات السياسة والدين والأيدولوجية، ص ١١٣؛ كان نصّار يتردد بين الولاء للفكر الاجتماعي والولاء للفلسفة، انظر مثلاً: ناصيف نصار، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ: دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨)، ص ٨ - ٩، ٢٨ و ٥٧. وأحياناً كان يجمع بينهما في صيغة الوعي النظري الاجتماعي (ص ١٣). بل إنه أحياناً كان يميز بين النظرة السياسية والنظرة الاجتماعية (ص ٣٢ - ٣٣)، حيث يبدو من السياق أن المقصود «بالاجتماعي» هنا العلماني؛ عن النقد بوصفه شرطاً للاستقلال الفلسفي (ص ٢٨١ - ٢٨٢).



الطريق نحو تغيير التاريخ وإعادة تشكيل حياة الناس. وقد أملت هذه «الرؤية الفعلية للعالم» على نصار أن ينظر إلى الوجود الإنساني لا من جانبه الضروري والمتحقق بالفعل، بل من جانبه الممكن والقابل للفعل البشري الذي لا ينفصل عن المجازفة والتخيل والحلم بالمستقبل<sup>(٣٢)</sup>.

تضافر الاعتبارات السابقة لتضفي على فلسفة النهضة العربية الثانية صفة أخرى هي أنها فلسفة للتاريخ، لكونها، من جهة، تهتم بالإنسان الذي هو كائن تاريخي أساساً<sup>(٣٣)</sup>، ولأنها، من جهة ثانية، تنطلق من «اعتبارات راهنة»<sup>(٣٤)</sup>، ثم لأنها، من جهة ثالثة، تشعر بواجب إخراج النهضة العربية الثانية من القوة إلى الفعل، ولكونها أخيراً، تنهض بواجب نقد الفكر الأيديولوجي لاستخلاص التوجهات التي عليها أن تتخذها، والأسئلة التي عليها أن تطرحها من أجل إغناء الفكر السياسي وتحريك الواقع التاريخي<sup>(٣٥)</sup>.

ولا ينبغي أن نفهم من هذه المهام الكبرى التي يوكلها نصّار إلى الفلسفة في زمن النهضة العربية الثانية، أن نصار كان يعتقد أن بإمكانها لوحدها أن تقوم بأعباء تشكيل النهضة الحضارية المنتظرة، بل إنه كان يريد فقط أن يبيّن أنحاء التفلسف التي تمكن هذه الفلسفة من الالتزام بتاريخها والعمل على تغييره إسهاماً في الحضارة الإنسانية بعامة<sup>(٣٦)</sup>. ولا مخافة من أن يؤدي التزام الفلسفة بالقضايا المحلية إلى فقدانها الطابع الكوني، لأن ارتباط التحليل الفلسفي

---

(٣٢) عن كون الإنسان كائناً فاعلاً أساساً، انظر: نصار، مقالة في الوجود: قراءة نقدية في سيرة ذاتية، ص ٩٩؛ وعن كونه يجد الموجودات ويوجدتها (انظر ص ١١٦).

(٣٣) عن ضرورة فلسفة للتاريخ ينتجها التفكير الفلسفي المتحرر والمتفاعل مع تراث الفلسفة في معركة الأيديولوجية العالمية، لا الفكر الأيديولوجي المرتبط بمصالح خاصة، انظر: نصار، مقالة في الوجود: قراءة نقدية في سيرة ذاتية، ص ٣٣٤.

(٣٤) عن اعتباره إشكالية الحرية من لواحق نظرة تاريخية راهنة، انظر: نصار، باب الحرية: اثبات الوجود بالفعل، ص ٩.

(٣٥) عن الشروط الثلاثة للنهضة (التخلي عن الأيديولوجية، التوجه نحو الفلسفة في معركة الأيديولوجية، وإتباع منهج فلسفي صحيح لممارسة)، انظر: نصّار، التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية، ص ٣٢٨.

(٣٦) عن ضرورة الفلسفة للخروج من الأزمة، على الرغم من أنها ليست قادرة وحدها على إحداث نهضة حضارية، انظر: المصدر نفسه، ص ٣٣٧؛ عن ضرورة الالتزام وتمييزه عن الانحياز، انظر: نصّار، طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع، ص ٢٦٤ - ٢٦٥.

«بالوضع التاريخي الحي الشامل هو الذي يعطي الالتزام الفلسفي... معنى إنسانياً»<sup>(٣٧)</sup>.

بعد أن وقفنا ملياً على الميزة الثالثة «للنهضة العربية الثانية»، ميزة الفلسفة، ننتقل إلى الميزة الرابعة، والأخيرة، وهي أن هذه النهضة ينبغي أن تكون متحررة من «فكرة النموذج»<sup>(٣٨)</sup>، لأنه ليس من طبيعة الحضارات الجديدة، بما فيها النهضة الأوروبية، أن تتخذ لها نموذجاً تقتضي آثاره. وبناء على ذلك، إذا كان على «النهضة العربية الثانية» أن تبني مشروعاً حضارياً حقاً، فأول شرط لتحقيقه، هو أن تتحرر من اعتبار الحضارة الغربية نموذجها الكامل. لكن هذا لا يعني أن عليها أن تتجاهلها وتناصبها العداء لها ولمكتسباتها المعرفية والسياسية والثقافية، وإنما يعني أن ما كان نصار يخشاه من اقتفاء النموذج الغربي للحضارة، ليس هو علمانيتها أو عقلانيتها أو قدرتها الهائلة على الإبداع والتغيير فحسب، وإنما تهديدها للذات بمحوها وإلغاء فاعليتها، من جراء طغيانها الثقافي والحضاري والعلمي الهائل<sup>(٣٩)</sup>.

نعود الآن إلى سؤال الحرية بعد أن تعرفنا على الميزات الأربع «للنهضة العربية الثانية» (إعادة البناء؛ التحرر من ثنائيات التراث والمعاصرة؛ ضرورة الفلسفة؛ التحرر من النموذج)، لتتحقق في ما إذا كان استثنافها لهذا السؤال استثنافاً استمرارياً أم استثنافاً انفصالياً؟

كان نصّار يتصور أن بناء «النهضة العربية الثانية» يتطلب فتح ورشة «إعادة بناء حقل الحرية»<sup>(٤٠)</sup> والإبقاء عليها مفتوحة على الدوام، سواء على المستوى الفلسفي أو السياسي، الفردي أو الجماعي. ونقطة انطلاق العمل في ورشة إعادة البناء هذه هي اعتبار الحرية مفتاح «النهضة العربية الثانية»،

---

(٣٧) نصّار، باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل، ص ٩؛ عن جدلية التاريخ الحي وتاريخ الفلسفة في معركة الأيديولوجية، انظر: نصّار، طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع، ص ٢٧٣ و ٢٨٩.

(٣٨) نصّار، باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل، ص ٢٤.

(٣٩) انظر: نصّار، التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية، ص ٣١٧.

٣١٨.

(٤٠) نصّار، باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل، ص ١٠.

وجوهر التاريخ الذي تطمح لتشييده<sup>(٤١)</sup>؛ كما يتطلب العمل في هذه الورشة الإيمان أن «الحرية ليست حكرًا على الحضارة الغربية» وإنما هي عامة على كل الثقافات<sup>(٤٢)</sup>. وبالنسبة إلى المستوى السياسي، لم يكن أمام نصار أي مجال للتردد في اختيار الليبرالية كنظام للحياة والحكم. لكن لا بتقليد أعمى للمذاهب الليبرالية الغربية، بل بتطويرها وتكييفها مع مستوى تاريخنا الثقافي. وبهذا النحو، يكون قد رد في الوقت نفسه على المخاطب الغربي، الذي صار مؤخرًا يستكبر على الشعوب غير الغربية أن تكون قادرة على استيعاب الفكر الديمقراطي الليبرالي، وعلى المخاطب المحلي المتشبه بانتمائهم، والمنتشي بهويته التراثية، وسلفيته العتيقة. هكذا يكون اختياره الحداثي والتنويري هذا موجهًا، في الوقت نفسه، ضد التصورات الشيوقراطية، والكلبانية، والنيوليبرالية للحكم السياسي.

ونعود «للتثنية» النهضة كيما نتساءل هل هي «ممكنة» حقًا؟ كان نصار يشعر بنوع من الحرج إزاء البت في هذه المسألة، من هنا جاء حكمه على «النهضة العربية الثانية» مترددًا بين كونها ليست لا مستحيلة ولا حتمية<sup>(٤٣)</sup>. ونفهم من ترده هذا أنه لم يكن مؤمنًا تمام الإيمان بنهضته الثانية، ولا كافرًا بها. هكذا يُبقي الباب مفتوحًا مغلقًا، جامعًا بين نعم ولا، فلا تشاؤم ولا تفاؤل: ما قد يسمح بالبقاء في الأزمنة إلى الأبد، أو الخروج منها توأ بحسب إرادتنا النهضوية. وهذا ما نقرأه بلغة ذوقية بصدد مأزق الحرية في قوله «الحرية باب، لا تمكث فيه، ولا تفارقه. تفارقه، لأنك لا تستطيع أن تمكث فيه. وتمكث فيه، لأنك لا تستطيع أن تفارقه. فأنت فيه، ولست فيه، في كل آن»<sup>(٤٤)</sup>، أو في قوله «الحرية باب، ليس كمثله شيء. باب لا يفتح، ولا ينغلق. باب كثيف كأنه الظلمة، وشفاف كأنه العدم»<sup>(٤٥)</sup>.

وبعد، فقد يذهب الظن بالمرء إلى أن تعلق نصار «بالنهضة العربية

(٤١) عن كون الحرية جوهر التاريخ والعكس، انظر: نصار، التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية، ص ٣١٤.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٣٢٥.

(٤٣) عن الاستبعاد المزدوج للاستحالة والحتمية، انظر: المصدر نفسه، ص ٣١٥.

(٤٤) نصار، باب الحرية: ايثاق الوجود بالفعل، ص ٣٣٥.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٣٣٧.

الثانية» هو من رواسب الفكر الأيديولوجي التراثي الذي لم يستطع التحرر منها نهائياً، أو بالأحرى التي أَرادها أن تبقى أيقونة ترمز إلى زمن جيل بعينه، هو جيل الستينيات. لأنه مهما قيل عن الأهمية التجريدية والتحليلية لمفهوم «النهضة»، فإنه يبقى مفهوماً أيديولوجياً، أي شعاراً عاماً للتعبئة السياسية والتاريخية، وليس مفهوماً فلسفياً منذوراً للتحليل النظري. بل، ألا يحق للمرء أن يتساءل عما إذا لم تكن «النهضة العربية الثانية» في نهاية الأمر عبارة عن أسطورة، أو عن استعارة جميلة، أراد صاحبها أن يمرر بها وعبرها أفكاره وأحلامه الفلسفية؛ أسطورة تعبر عن روح هيراقليطية تطالبنا أولاً أن ننزل إلى النهر، نهر النهضة. أما مآل الرحلة فيه، فأمر آخر، لأنه متعلق بإرادة حائرة، إرادة الإنسان الذي يسبح في نهر كأنه برزخ يقع بين الضرورة والإمكان، بين الأمل واليأس؛ ولذلك من المهم «أن تبقى فيه دون أن تبقى فيه» كي تمزج في كأس واحدة بين الحرية والالتزام!

\* \* \*

في كتابات نصار تتكلم الفلسفة لغتها الخاصة، لغة المبادئ والمفاهيم، الماهيات والتقابلات، الحدوس والبراهين؛ ولكنها مع ذلك تبقى لغة حية، لغة ذاتية، لأنها تتوسل سبيل النقد والحوار والتساؤل والمراجعة الذاتية، سبيل الحكمة والتنوير، سبيل الفعل والتغيير لإيصال خطابها. لم يكن نصار يخجل من أن يتكلم لغة الفلسفة، ولو أنه يعيش في جو ثقافي وسياسي عربي اعتاد على معاداتها، حيث تتربع فيه الأيديولوجية معربة بكل جبروتها على عرش السلطة والثقافة. لم يكن يتهب من أن يرفع صوته عالياً بضرورة الرجوع إلى الفلسفة خلقاً وإبداعاً، إيماناً منه بأنها هي الرافعة التي تستطيع أن تُخرج العرب من أزمتهم الشاملة إلى نهضة عربية ثانية. ولم يكن نصار مجرد مُطالب بحيز للفلسفة في فضاء الثقافة، بل كان يعمل ويناضل بهمة لإخراجها من عزلتها وفرض سلطتها في الساحة العمومية، بجانب السلطات الأخرى التي تتحكم في الوجود الاجتماعي للعالم العربي.

من أجل هذا، بوسعنا أن نصف ناصيف نصار بذي السلطتين: السلطة الفلسفية والسلطة السياسية. فهو في الوقت الذي كان يدعو إلى ضرورة تمكين الفلسفة من سلطتها المعنوية، التي تؤهلها لقيادة المجتمع السياسي،

لأنها هي التي تنفخ في السياسة من روحها الخلاقة<sup>(٤٦)</sup> كان يطالب بإعطاء الشعب حقه الأصلي في السيادة، عن طريق تمكينه من «الديمقراطية الوطنية الليبرالية»، لأن هذا النظام هو الكفيل بضمان وجود السلطة الفلسفية وحضورها في فضائه العام. وفي الحقيقة، كان همّ نصّار أن يتجاوز أزمة سوء التفاهم بين اللوغوس والبوليس، بين سلطة العقل وسلطة الدولة في العالم العربي، عن طريق إبرام عقد جدلي بين السلطتين يمكنهما من أن يتضافرا لِيَوْمًا معاً غايةً واحدةً، هي الإنسان؛ فالسلطة السياسية من دون فلسفة لا معنى لها، والفلسفة من دون سياسة لا طعم لها. وحينما تلتقي السلطتين على ساحة الإنسان، يصبح هذا الأخير هو ضمان الديمقراطية والفلسفة معاً.

ولا ننسى أن ما بين العقل والدولة توجد الحرية؛ فالعقل من دون حرية لا قيمة له، والدولة من غير حرية لا يُعوّل عليها. غير أننا كنا نلاحظ أن نصّار بمقدار ما كان يجنح قليلاً نحو توسيع مدى العقل، كان يميل إلى التضييق من نطاق الحرية، سواء كحرية فلسفية وجودية أو كحرية سياسية؛ أي أنه بمقدار ما كان يفتح أبواب العقل على مصراعيها حتى في وجه خصمه اللدود «اللاعقل»، طمعاً في نشر شبكة فهمه ونفوذه، يضع أمام أبواب الحرية الحدود تلو الحدود حتى لا تتجاوز الخطوط الحمراء: المجتمع أو الوطن أو الدولة، خشية من الفوضى والعبث، ورغبة في إقامة التوازن الصعب بين الشعب والفرد، بين الديمقراطية والليبرالية. وفي هذا الصدد يخيل إلينا كأن نصّار كان واقعاً تحت تأثير إما «خلدونية جديدة»، أو «فلسفة ما بعد حداثة»، أو سياسة «ما بعد ليبرالية». بيد أن انتقاده للحرية لا ينفي أنه كان عاشقاً لها، متفانياً في الذود عنها، إيماناً منه بأن الإنسان بغير حرية يكف عن أن يكون إنساناً.

وفي مقام النهاية، علينا أن نعترف بأنه من الصعب أن يكون المرء فيلسوفاً في العالم العربي، سواء في زمن الانقلابات والحروب الباردة والساخنة، أو في زمن العولمة التي تلهي الإنسان عن مقاصده الكبرى؛ ففي لحظة التاريخ الحي، الزاخر بالتناقضات والتقلبات، يصعب على

---

(٤٦) عن كون الطلاق بين الفلسفة والثورة كان وراء إفراغ هذه الأخيرة من روحها الخلاقة، انظر: نصّار، مطارحات للعقل الملتزم: في بعض مشكلات السياسة والدين والأيدولوجية، ص ٢٢.

«المفكر المطلق» أن ينفصل عن مجرى النهر السياسي الجارف، محافظةً على استقلاله وثبات موقفه وعلو همّته، علّه يعثر على نقطة ارتكاز ينطلق منها لبناء فلسفته.

الأهوال التي مرت، وما زالت تمر بالعالم العربي، وبخاصة بلبنان، تجعل من العسير التفكير بالمفاهيم النظرية، وبالقيم المطلقة، وبالمواقف المحايدة. ومع ذلك، استطاع نصّار أن ينجو من النهر العربي المتقلب الزاخر، من دون أن يحرم نفسه من الاستحمام فيه أكثر من مرة، وفتح المسالك تلو المسالك نحو فلسفة سيكون لها ما بعدها.

## القسم الثالث

محمد عابد الجابري:

من أجل عصر تدوين عربي حديث





## الفصل الثامن

### قراءة الذات التراثية من أجل الذات المعاصرة

#### لدى الجابري

##### تمهيد

قد يشعر المرء عند محاولته تقديم فكر ومنهج محمد عابد الجابري، بأنه لا جدوى من ذلك، لكونه قام بنفسه بهذه المهمة على نحو لا يستطيع أن يجاريه فيه أحد؛ فقد قدم وحلل قراءته وتأويله ورؤيته لتاريخ الفلسفة والتراث العربي الإسلامي على نحو مفصل وبلغة عذبة سلسة، وأسلوب أخاذ، وعبارة راقية، وعرض واضح، واستدلال متسلسل. ولذلك فلا سبيل لنا إلى الدخول إلى عالمه إلا بمحاورته بعض المحاور، علنا نخلق مع فكره مجالاً للنقاش.

ما يميز الجابري قبل كل شيء هو أنه صاحب إشكالية، وأن هذه الإشكالية ذات طبيعة مركبة؛ فهي تتكون بدايةً من سؤالين، لكل منهما مفتاحه الخاص. السؤال الأول، متعلق بالماضي، والثاني، متصل بالحاضر والمستقبل. وكانت الأيديولوجيا هي مفتاح السؤال الأول، بينما كان ابن رشد هو مفتاح السؤال الثاني.

وقد بدت لنا، أثناء قراءتنا لأعمال الجابري، جملة من التوافقات بينه وبين ابن رشد، حملتنا على التساؤل في ما إذا كانت منهجية الجابري قد أثرت في الصورة التي كوَّنها عن ابن رشد، والعكس، أي في ما إذا كانت دراساته عن ابن رشد قد أسهمت في بلورة رؤيته لدور الفلسفة والعقل في التغيير المنشود في العالم العربي. ومن هنا نتساءل: هل كان حلم الجابري بتحقيق ثورة جذرية في الفكر العربي المعاصر هو الذي وجّه قراءته للفلسفة

الإسلامية، أم أن دراسته للوجه المشرق من التراث، ونعني به ابن رشد، هو الذي قاده إلى نقد العقل العربي المعاصر، أم أن الأمر يتعلق في حقيقة الأمر بحلم مزدوج بالعقلانية في الماضي والحاضر؟

سيكون علينا في البداية أن نقف على أفعال صقل مرآة القراءة، أي الوقوف على جملة من الأدوات والآليات الإبيستيمولوجية والمنهجية والأيدولوجية التي استعملها الجابري للنظر في التراث الفلسفي، على أن نقوم في لحظة مولية من هذا البحث بالتطلع إلى كيفية انعكاس صورة ابن رشد في مرآة القراءة الجابرية.

## أولاً: الإشكالية المزدوجة

تحتل دراسات الجابري، في التراث العربي بصفة عامة، وفي التراث الفلسفي بصفة خاصة، مكانة مرموقة في الفضاءين الجامعي والثقافي معاً. بل إنني لأذهب إلى أنها تحظى بمكانة استثنائية بالنظر إلى ما حققته من تراكم كمي غطى عدداً كبيراً من مجالات التراث العربي الإسلامي، وبحكم القيمة النوعية لأبحاثه والتي نالت صيتاً كبيراً سواء لدى جمهور القراء، أو لدى المختصين عربياً وعالمياً. ولا نبالغ إذا قلنا إن البحث التراثي، وبخاصة ما تعلق منه بالجانب الفلسفي، قد حقق مع الجابري طفرة نوعية، وأن يرقى إلى مستوى عالٍ من الوعي المنهجي ومن الحضور الفاعل في الساحة الثقافية. لقد استطاع الجابري أن يفتح قلعة الفلسفة المنيعه أمام الجمهور العريض من القراء، وأمام أجناس العلوم العربية الإسلامية، من تاريخ ولسانيات وفقهيات وطب وعلم، فأحدث نوعاً من التواصل المتبادل بين العلوم، وبين الفلسفة والجمهور. فأحيا بذلك فعل قراءة الفلسفة من لدن الجمهور العريض، وفعل المناظرة بين مؤرخي العلوم الإسلامية. لقد نجح صاحب نقد العقل العربي، بفضل ديناميته المتواصلة، وقدرته على السؤال والتأصيل والخلق في مجالات التراث المتعددة، على تحريك المجال الفكري والثقافي، مُعيداً بذلك الحيوية إلى الإشكالات النهضوية المرتبطة بالقضايا الفلسفية؛ فما هو السر في ذلك؟

نعتقد أن السر وراء هذا النجاح الكبير الذي واكب صدور متن الجابري المتلاحق والمترامي الأطراف، يعود أساساً إلى خصوصية الإشكالية التي طرحها وخصوبتها. وقد صاغها بأنحاء مختلفة، نوجزها في سؤالين: أولهما،

يطرح مسألة علاقة الذات بالآخر وهو: كيف يمكن ربط الفلسفة الإسلامية بالفلسفة الإغريقية من دون أن تتحول الأولى إلى مجرد ظل وترديد للثانية؟ أما السؤال الثاني، فيطرح مسألة علاقة الذات بالذات، أقصد الذات الفلسفية (الموضوع المقروء) بالذات التاريخية (الذات القارئة) وهو: كيف استطاعت الفلسفة الإسهام في تحريك وتفعيل تاريخ الإنسان العربي في الزمن الماضي، وهل ما زالت قادرة على أن تقوم بهذا الفعل في زماننا هذا؟ ويمكن تركيب هذين السؤالين في سؤال واحد هو: كيف يمكن أن نثبت أصالة الفلسفة العربية الإسلامية بالنسبة إلى زمنها الخاص داخل المجتمع الإسلامي للقرون الوسطى، وحيويتها بالنسبة إلى زماننا هذا؟

واضح أن هذه الأسئلة تُخفي وراءها مركباً معقداً من الأسئلة والمفاهيم والمستويات النظرية والعملية المتشابكة، والمتعلقة، من جهة، بطبيعة التراث الفلسفي وقيمه في ذاته وإزاء ذاتنا؛ ومن جهة ثانية، بوضعنا التاريخي الحرج في هذا الزمن. وهذا المركب من الأسئلة هو ما يصطلح عليه بـ الإشكالية، التي هي تلك البؤرة التي تلتقي في جوفها كل الإشكالات والمسائل المطروحة في ثقافة معينة أو في فكر معين، أو قل إن الإشكالية هي المسألة الأم التي تتولد عنها باقي المسائل المطروحة على صعيد نظري واحد. وهذا ما يعطي «لوحة إشكاليته» قدرة على إضفاء المعنى على الإنتاج الفلسفي بالنسبة إلى ذاته وبالنسبة إلى الآخر.

ونعود إلى المفهومين اللذين انطوى عليهما السؤال الأخير، مفهومي الأصالة والحيوية، لنتبين مقدار الالتباس الذي يحيط بعناصر الإشكالية التي يطرحها الجابري؛ فلأول وهلة لا نجد صعوبة في التمييز بين مفهوم «الأصالة»، الذي يشير إلى «معاصرة الفلسفة العربية لذاتها»، أي من حيث إنها استجابة لمطلب تاريخي وفكري مُلحّ خاص بها؛ ومفهوم «الحيوية» الذي يفيد «معاصرة هذه الفلسفة الوسطوية لنا»، أي من حيث قدرتها المفترضة على شحذ هممتنا التاريخية والفلسفية للانخراط في معترك التنوير والحداثة. لكن، عندما نعيد النظر في هذين المفهومين، نكتشف أنه من الصعب إقامة فارق بين مفهومي الأصالة والحيوية، لأن ما هو أصيل بالقياس إلى زمانه هو بالضرورة حيوي، وما هو حيوي بالنسبة إلينا يكون بالضرورة أصيلاً. أو بالأحرى، يمكن القول إن الأمر يتعلق بحيويتين لكل واحدة منهما أصالتها الخاصة، أو بأصالتين لكل منهما حيويتها الخاصة، أصالة الفلسفة الإسلامية

بالنسبة إلى زمانها، وأصالتها بالنسبة إلى زماننا. إن مثل هذا الوضع الدلالي الملتبس قد يحملنا على التساؤل : كيف يمكن أن تكون الأصالة نفسها أصيلة بالنسبة إلى ذاتين وزمانين متقابلتين، الذات الوسطوية العتيقة والذات الحديثة المتحفزة، أو كيف يمكن أن تبقى الحيوية العتيقة نفسها فاعلة في الزمن الحاضر، علماً أن الزمان الحاضر لا يقبل العتاقة إلا من أجل محاربتها؟ اللهم إلا إذا افترضنا أن صاحب نقد العقل العربي كان يؤمن بثبات وأبدية الذات نفسها، وبخلود الحضارة الإسلامية وعدم قابليتها لقانون الكون والفساد كأى كائن من الكائنات الأخرى التي خلقها الله.

إنه من الصعب أن تفهم مغزى تعقد هذه الإشكالية ما لم تأخذ بعين الاعتبار أن صاحب فنن والتراث لم يكن واحداً بالذات كثيراً بالعرض كما كان يقول الفقهاء، بل كان كثيراً بالذات والعرض معاً؛ فقد كانت للجابري أكثر من صورة واحدة، وأكثر من غاية واحدة، من أجل مواجهة أكثر من موضوع ومن ذات واحدة. لقد رامت إشكاليته أن تكون في الأصل متعددة، مختلفة، لكي تكون قادرة على مواجهة أجناس متباينة من القول، وأنواع متعددة من المخاطبين الذين ينتمون إلى أسر أيديولوجية وثقافية متقابلة. وبالفعل، كانت إشكالية الجابري، أولاً، ردأ على مكابرة بعض المستشرقين، الذين أبوا إلا أن يستهينوا بالإسهام الإيجابي والخلاق للفلسفة العربية القديمة؛ وكانت ثانياً، ردأ على تخاذل الأصوليين والسلفيين أمام التحديات الحقيقية التي يرفعها في وجهنا الزمن المعاصر؛ وكانت إشكاليته من جهة ثالثة، تنبيهاً إلى ضرورة تجاوز وثوقية الماركسيين الذين سقطوا، في نظره، في مستنقع القوالب الجامدة للتاريخ والتراث.

ولا شك أن الطابع العلائقي لإشكالية الفلسفة العربية الإسلامية إزاء الأزمنة الثلاثة: الزمن اليوناني، الزمن الإسلامي، والزمن العربي الحديث، قد انعكس على مضمونها، الذي يختصره الجابري في علاقة الحكمة بالشرعية، أو علاقة العقل بالنقل. غير أن هذه الإشكالية الأم لا تلبث أن تتفرع إلى إشكاليتين متقابلتين، مشرقية ومغربية، كل واحدة منهما تعكس وضعية فكرية وأيديولوجية وسياسية خاصة بها. وقد يمكن أن نتكلم عن انقسام الإشكالية الأم إلى ثلاث إشكاليات: بيانية وعرفانية وبرهانية. بيد أنه لو حاولنا دمج التقسيمين الثنائي والثلاثي للإشكالية الجابرية، فسيكون بوسعنا إدراج الإشكاليتين المشرقية والمغربية ضمن الإشكالية البرهانية، فنكون أمام

أربع إشكاليات: بيانية، عرفانية، برهانية مشرقية (اندماجية)، وبرهانية مغربية (انفصالية).

والاختلاف في الإشكالية يقود إلى الاختلاف في الحل؛ فقد تم حل الإشكالية الأم في المشرق الإسلامي بصيغتين متوافقتين: أولاهما، صيغة التوفيق بين الشريعة الدينية والشريعة الفلسفية، أو قل التوفيق بين أداتيهما: العقل والوحي؛ والصيغة الثانية، بشعار الدمج بين العلم والدين. أما الإشكالية الفلسفية في الغرب الإسلامي فقد تبنت «استراتيجية» الفصل بين الحكمة والشريعة، فتوقفت من جراء ذلك عن البحث عن أرض محايدة أو مفاهيم وسطى تلتقي فيها الشريعة والحكمة.

### ثانياً: الموضوع (المضمون) المزدوج

ما لفت انتباهي في كتابات الجابري، خصوصاً الأولى منها، هو رسوخ النظرة المزدوجة لديه، وكأن الأمر يتعلق بترسبات رشدية في بنية تفكيره. ذلك أننا نجد لديه سلسلة من المفاهيم المزدوجة كالتاريخية المزدوجة، والمضمون المزدوج، والمعنى المزدوج، واللحظة المزدوجة، والحياة المزدوجة، والفصل المزدوج، والأصالة المزدوجة، هذا عدا الإشكالية المزدوجة التي سبقت الإشارة إليها.

يمكننا أن نستنتج من الفقرة السابقة وجود «تاريخيتين» للفلسفة الإسلامية، تاريخية وسطوية وتاريخية حديثة. كما تبين لنا أن حيوية وأصالة التاريخية الوسطوية قد تكون عاملاً أساسياً في بقائها صالحة لنا، إن كانت أيديولوجيتها متطلعة إلى المستقبل. موازاة لهذه التاريخية المزدوجة كان من الضروري استحداث مادة أو مضمون مزدوج للفلسفة الإسلامية، أحدهما معرفي والآخر أيديولوجي. ولا ينبغي أن يُفهم من هذا أن هذا الازدواج بين ما هو معرفي وما هو أيديولوجي يستدعي بالضرورة ودائماً أن تكون بينهما علاقة مناسبة وتوافق، ذلك أنه يمكن أن تكون بينهما أحياناً علاقة تباين وربما تقابل وصراع. ذلك أنه يمكن أن تكون المادة المعرفية علمية وبرهانية، بينما المضمون الأيديولوجي رجعي ظلامي، ولكن في المقابل يمكن أن تكون بين المادتين موافقة وتطابق، فيتعاون المضمونان لتحقيق قصيدة تاريخية معينة. وهناك إمكانية ثالثة وهي أن تكون المادة المعرفية نفسها «غير برهانية»، وذلك إذا جارينا المعنى الذي كان يستعمل به ابن رشد هذه العبارة

لوصف أطروحات خصومه من الفلاسفة والعلماء، ك ابن سينا والغزالي. إذأ، العلاقة بين المضمونين المعرفي والأيدولوجي ليست علاقة وحيدة الاتجاه، كما إنها ليست من نوع علاقة المادة بالصورة، أو السبب بالمسبب، ما يعني أن التأثير المتبادل بين المعرفة العلمية والرؤية الأيدولوجية ملتوٍ وغير خاضع لقانون صارم.

غير أن الجابري لم ينظر إلى المضمونين على حد سواء، بل وضعهما على محك الحيوية التاريخية، لاختبار أيهما أصدق في التعبير عن الذات الفلسفية العربية. إن تطبيق هذا المعيار على المادة المعرفية للفلسفة الإسلامية، أدى إلى الحكم عليها بالجمود والموت، سواء في الماضي أو في الحاضر؛ فلا دلالة لها في الماضي، لأنها لم تحقق تطوراً محسوساً طيلة الحقب الثلاث، اليونانية المستحدثة (الهلنستية) والمسيحية والإسلامية؛ ولا دلالة لها في الحاضر بحكم الثورات العلمية الحديثة التي أحدثت قطيعة نهائية مع العلم اليوناني، ومع ما تفرع عنه من شروح وتدقيقات إبان القرون الوسطى. بعبارة أخرى، لقد أخفقت الفلسفة العربية الإسلامية في إحداث تغيير جذري في «المادة المعرفية»، الأمر الذي حال بينها وبين ابتكار «رؤية فلسفية» خاصة بها، غير أنها، في المقابل، نجحت في توظيف تلك «المادة المعرفية» في صراعها الأيدولوجي ومآربها التاريخية. ولهذا نجد صاحب نحن والتراث يذهب إلى أن من يكفي بالنظر إلى الفلسفة العربية الإسلامية من زاوية «محتواها المعرفي» يرتكب خطأً منهجياً فادحاً يؤول به إلى أن يجد نفسه أمام كائن وهمي: فلسفة من دون ذات، من دون هوية، من دون رسالة، من دون تاريخ، من دون اتصال ولا إبداع، وبكلمة واحدة من دون إشكالية تخصصها. وهذا ما حصل للمستشرقين، حيث نظروا إلى الفلسفة العربية القديمة عبر مادتها المعرفية فحسب، فبدت لهم مجرد «قراءات مستقلة الواحدة عن الأخرى لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية»، أي أنها لاحت عبارة عن جسم غريب على أرض الإسلام، لا تاريخية ولا حيوية له.

بعد إفراغ «المضمون المعرفي» من قدرته على تفسير الدور الحقيقي الذي أدته الفلسفة العربية في زمانها، انفتح الطريق أمام «المضمون الأيدولوجي». وبالفعل، يذهب الجابري إلى أن النظر إلى الفلسفة العربية من خلال مضمونها الأيدولوجي سيقرب حكمنا على الفلسفة العربية الإسلامية رأساً على عقب. ذلك أن النظر الأيدولوجي إليها من شأنه أن يضيء عليها

ثلاثة معاني؛ معنى بالنسبة إلى تاريخها الخاص، ومعنى بالنسبة إلى تاريخ الفلسفة العام، ومعنى ثالث بالنسبة للحاضر، وهو المعنى الذي يزرع فيها الحياة من جديد. وما ذلك إلا لكون النظر إلى التراث الفلسفي من خلال مضمونه الأيديولوجي يمكّننا من الكشف عن شروط نشأتها وتغيرها واختلافها وصراعها. إذاً بفضل النظرة الأيديولوجية نتخلص من الحكم على الفلسفة الإسلامية باعتبارها مجرد شروح عقيمة لمتون تركها لنا اليونان، لتصبح ذات هوية، وذات انتماء إلى تاريخ معين ومجتمع معين وأرض معينة، وموجهة لمخاطب محدّد يعيش داخل حلبة من الصراع الثقافي الحي في فضاء التاريخ الإسلامي.

نعم، لقد قام مؤرخو الفلسفة الماركسيون بشيء من هذا، لكن عيبهم الأساسي، في نظر الجابري، أنهم اكتفوا بنسخ نموذج التحليل المادي التاريخي الذي مورس على التاريخ الأوروبي، وإلصاقه بالقوة على تاريخ سياسي وثقافي مغاير. أما الجابري، فبدلاً من ربط تيارات الفلسفة الإسلامية بالطبقات، وبصراع قوى الإنتاج الاقتصادية والاجتماعية في البنية السفلى، ربطها بالبنية العليا، أي بأنماط الحكم، وبأشكال الصراع على مناطق النفوذ السياسي والثقافي والأيديولوجي. بيد أن الجابري لم يرفض الرؤية الجدلية والتنويرية للماركسية، التي تنظر إلى تاريخ الفلسفة باعتباره حلبة صراع بين العقلانية واللاعقلانية، أو بالأحرى بين المادية والمثالية، وإنما أراد أن يطور هذه الرؤية بما يتناسب مع خصوصية التاريخ في الحضارة العربية الإسلامية. باختصار، لقد فضّل الجابري الأيديولوجية على المعرفة، والوظيفة على الأداة، والغاية على البنية، والمعنى على الحقيقة.

\* \* \*

إن أي باحث منخرط في زمانه لا يمكنه أن ينكر أهمية توظيف التراث واستثماره من أجل الحاضر. غير أننا لا نفهم أبداً حكم الجابري على الفلسفة العربية الإسلامية، من حيث ما هي تفكير فلسفي خالص، بأنها كانت غريبة عن روح الثقافة العربية الإسلامية والعقل العربي. ذلك أننا لو سلمنا بهذه الفرضية، لانتهينا إلى أن اللغة الفلسفية العربية لم تكن قادرة على التواصل مع اللغة الفلسفية اليونانية، وأنها لم تقم بأي مجهود في تبينة المفاهيم واستحدثائها وبناء التصورات الفلسفية الجديدة، ولم تعمل على تحريك

صيورة تاريخ الفلسفة العام. والحال أن عطاء هذه اللغة، وثراءها، وقابليتها للتجديد، وقدرتها على التأثير في اللغات الفلسفية الأخرى، لم نتجرد حتى الآن للبحث فيه وتقديره تقديراً جدياً وعلمياً.

إننا نعتقد أن أهمية الفلاسفة العرب المسلمين تكمن في أنهم تصدوا مباشرة للمغامرة في فضاء القول الفلسفي بعيداً عن ضغط القول الديني؛ فهم ليسوا كالمتكلمين من أهل ملتنا، ولا كالمتكلمين - الفلاسفة من أهل الملتين اليهودية والمسيحية في القرون الوسطى، الذين احترفوا مهنة التوفيق بين الدين والفلسفة. الفلاسفة المسلمون لم تشكل مسألة التوفيق جوهر تفكيرهم ولا عكست مزاجهم الفلسفي، وهم إن تعرضوا لها، فإنما يكون ذلك على نحو عَرَضِي في كتبهم الموجهة إلى الجمهور لا إلى الخواص. إننا نعتقد أن فضاء التفكير الفلسفي العربي الإسلامي لم يكن موجوداً بين حواشي الشريعة والحكمة، بل كان في قلب الحكمة. ولذلك نجد أنفسنا أحياناً أميل إلى القول بأن العطاء الفلسفي الإسلامي لم يكن مرتبطاً عضويّاً بعلم الكلام أو بعلم أصول الفقه، وإنما كان امتداداً حقيقياً للفلسفة اليونانية. وليس هناك عيب في هذا؛ فالغرب يحدد هويته اليوم باعتباره امتداداً للعلم والفلسفة اليونانيتين. وهذا ما أدركته قديماً التيارات المناوئة للفلسفة والعلم، من فقهاء وأصوليين ومتكلمين، حيث انتبهوا إلى أن الأفق الميتافيزيقي للفلسفة الإسلامية مختلف نوعياً عن أفق علم الكلام في الملل الثلاث.

إن قول الجابري بأن التوفيق بين الشريعة والحكمة هو جوهر الفلسفة العربية إنما تنكّر لأهم مكسب لثقافتنا العربية، مكسب اتصالتها باليونان، واحتكاك لغتنا بلغتهم، وتواصل فكرنا مع فكرهم. ونعتقد أن مثل هذا التنكّر يُلغِي قدرتنا اليوم على المشاركة مع الآخر في بناء الحداثة المأمولة. وهنا يحضرنا الدرس الذي تعلمناه من ابن رشد ومن كبار فلاسفة الحداثة، وهو ضرورة الاقتراب أكثر فأكثر من اللحظة اليونانية، لأن هذا الاقتراب يجعلنا أكثر قابلية للإنصات لصوت الفلسفة والعلم. إن توطيد صلتنا بالفلسفة والعلم، بأصلهما الإغريقي قديماً، والغربي حديثاً هو أحد واجبات الفلسفة اليوم. وبهذه الجهة، يجب أن نستمر، كما دأب على ذلك ابن رشد، في اعتبار المساهمة العربية الإسلامية في الفلسفة مساهمةً عالميةً موجهة نحو العالم ككل، موجهة إلى مخاطب عام وليس إلى مخاطب غارق في وحل تناقضات هويته الخاملة فحسب. لقد قدمت الفلسفة العربية الإسلامية الكثير



من أجل تجاوز الإشكالات الفلسفية التي صاغها الأوائل من اليونان، وعملت على طرح إشكالات جديدة وضعتها في طريق الانفصال عن الفلسفة اليونانية. ولكن هل هناك حقاً من يستطيع أن ينفصل عن الفلسفة اليونانية إذا أراد أن يتفلسف فعلاً؟

نعم، لقد جاءت الرؤية الأيديولوجية للفلسفة الإسلامية في وقتها المناسب؛ فمكّنت من الكشف عن ديناميتها التاريخية، وعن إشكالياتها الأصلية. إلا أننا نعتقد أن ثمن إثبات هذه «الأصالة الأيديولوجية» كان باهظاً، وهو فصل الفلسفة الإسلامية عن الفلسفة الإغريقية. ومن الواضح أن مثل هذا التحليل يلتقي موضوعياً مع دعاة فصلنا عن التراث الإغريقي، بدعوى أن «إسهامنا الفلسفي الأصيل» لا يتجاوز عتبة علوم اللغة والشريعة.

ومن هذه الجهة يكون استعمال الجابري لتعبير «العقل اليوناني الأوروبي» اعترافاً وتسليماً بمشروعية ادعاء رهط من الغربيين بأن لهم وحدهم الحق في الكلام باسم اليونان، ولهم وحدهم مشروعية وراثية فلسفتهم وعلمهم، هذا الحق الذي يضمن ويفسر قابلية الغرب وأهليته للدخول في معترك الحدائث دون غيره من الثقافات الأخرى. أليس الأولى بنا، إن أردنا فعلاً جعل الفلسفة الإسلامية معاصرة لنا ومعاصرة لزمانها، أن نوثق صلاتها بالفلسفة اليونانية، وأن ندافع عن حقنا وحق حضارتنا القديمة في إرثها. إننا نعتقد أن حصر جوهر الفلسفة الإسلامية في ما توخته من غايات دينية - سياسية، أو في ما لعبته من أدوار أيديولوجية، معناه الإقرار بأننا في جوهرنا غير قادرين على التفلسف، وعلى إنتاج المعرفة العلمية، أي على فصل الذات عن الموضوع من أجل إنتاج قول يتجاوز الانحيازات المكانية والزمانية والثقافية والمليّة واللغوية.

### ثالثاً: الذات المزدوجة

يتولد عن إشكال ازدواج «الموضوعين»، المعرفي والأيديولوجي، إشكال آخر ملازم لهما، هو إشكال علاقة الذات بالموضوع، ذات القارئ المعاصر بموضوع التراث القديم. ذلك أنه عندما تنظر الذات إلى التراث الفلسفي نظرة منفصلة، أي ككل قائم بذاته في متن مكتوب تركه لنا التاريخ، فإنه يتخذ هيئة موضوع بالمعنى الإبيستيمولوجي، وهي تلك الهيئة التي تجعل منه موضوعاً مجرداً، كلياً، منفصلاً عن الذات، ومستقلاً عنها، ما يضيء على

العلاقة بين الذات والموضوع طابعاً معرفياً، ويخولها أن تنتج معرفة موضوعية ومحايدة.

أما عندما تنظر الذات إلى الموضوع نظرة متصلة، فإنها تصبح جزءاً منه كما يصبح هو جزءاً منها. ذلك أنه عندما تعتقد الذات القارئة، كما هو الحال بالنسبة إلى الجابري، بأن الموضوع (التراث الفلسفي) لا يوجد إلا لأنها تدركه، فإن إدراكها يصبح جزءاً منه. وفي المقابل، حينما يستطيع الموضوع أن يقاوم الزمن إلى درجة يبقى معها حياً مؤثراً في بعض مناحيه في الحاضر، فإنه يغدو بدوره جزءاً من الذات، ذات الباحث، ما يهدد بتلاشي ذلك الفاصل الضروري المنتج للمعرفة والحرية والديمقراطية.

إن تشابك العلاقة بين الذات القارئة للتراث والموضوع المقروء بهذا الشكل، تحملنا على القول إن الجابري كان يتكلم في حقيقة الأمر عن ذاتين لا ذات واحدة، ذات إبيستيمولوجية وذات أيديولوجية، تنظران بعينين مختلفتين إلى موضوعين مختلفين أيضاً. فإذا أخذنا الذات في معناها الإبيستيمولوجي والموضوع في معناه المعرفي، فإن مطلب انفصال الذات عن الموضوع وتعاليلها عنه سيكون ضرورياً من أجل تحقيق أمرين متباينين: التمكن من معرفته، أي من امتلاكه امتلاكاً علمياً، والتحرر منه تحرراً أيديولوجياً. إنه ذلك الامتلاك العلمي للموضوع الذي لا يفضي إلى تشيئه، ولا إلى استلاب الذات إزاءه. لكن إذا نظرنا إلى الذات بوصفها ذاتاً أيديولوجية، وإلى الموضوع بوصفه موضوعاً أيديولوجياً مُشرفاً، فإننا سنجد الذات متخذة موقفاً مخالفاً للسابق؛ فبدلاً من أن تنشأ تحقيق مطلب الانفصال عن الموضوع الأيديولوجي، تعمل على توطيد الاتصال به. لكن هذا الأمر يقتضي أن تتوقف العلاقة بين الذات والموضوع عن أن تكون علاقة عارف بمعروف، أو قارئ بمقروء، لتصبح علاقة متأول بمؤول.

لم يكن الجابري يخفي ميله إلى التأويل والقراءة على حساب الفهم والتحليل؛ فلم يكن همّه أن يحلل معنى معطى سلفاً داخل النص، بقدر ما كان حريصاً على إضفاء «معنى» من ذاته على النص. ولما كان الطريق إلى المعنى هو التأويل، فإن «المعنى» الذي يراد إضفاؤه على النص لا يمكن أن يكون فلسفياً، وإنما أيديولوجياً؛ فما كان يشغله بالأساس، في ممارسته للبحث التاريخي في القول الفلسفي، هو جدوى وفعالية الفكر في المدينة،

أي كيف استطاع القول الفلسفي أن يُسهّم في حل التناقضات التي كان يعاني منها الجسم السياسي والثقافي الذي ينتمي إليه.

بهذا النحو يصبح التأويل أداة تحرير الذات من التراث (الموضوع)، كما تتمكن من إعادة تركيبه. لقد سبق أن ذكرنا كيف أن إعادة بناء الموضوع شرط منهجي أساسي لفهمه واستيعابه. لكن إعادة بناء الموضوع تقتضي، مسبقاً، تفكيكه من أجل أن تتسرب الذات إليه، فتصبح جزءاً منه. إن الحياد والموضوعية لا معنى لهما بالنسبة إلى هذا النوع من التأريخ طالما أن الأهم بالنسبة إليه ليس هو البحث عن معنى الفلسفة بالنسبة إلى تاريخها الخاص، وإنما بالنسبة إلى مؤولها، بالنسبة إلى تاريخ الذات المعاصرة.

ويمكن النظر إلى الأخطاء التي وقعت فيها القراءات الثلاث المذكورة (السلفية والماركسية والإشتراكية) على أنها تعبير عن رغبة لا شعورية في تغييب هذا المفهوم الخاص للذات: إما بتذويب الذات في الموضوع، أو بفضلهما عنه وعن زمنه الخاص، أو بإحلال الموضوع في الذات. لقد كان الهمّ الذي يشغل بال الجابري هو منح الذات حق المبادرة في التفكير والتغيير معاً.

بيد أن هذه العلاقة لم تكن ذات وجه واحد، فقد تناوب فيها الفصل والوصل، البعد والقرب، الموضوعية والذاتية. فقد يكون الجابري، في لحظة معينة، حريصاً كل الحرص على وقاية الذات من الذوبان في الموضوع رغبة في استعادة حق المبادرة للذات؛ لكنه، في لحظة ثانية، قد يسعى إلى تغليب كفة الذات على الموضوع من أجل إعادة صياغته من موقع الزمن الحاضر؛ وقد يلجأ، في لحظة ثالثة، إلى ربط الذات بالموضوع (التراث) من جديد خوفاً من اغترابها وتغريبها، فيصبح الموضوع أحد مكونات الذات. ولعل السبب في تقلبه وإصراره على اتخاذ موقف الكر والفرّ، هو خشيته من الوقوع ضحية هيمنة الرؤية الواحدة، والعقيدة الواحدة، والمنهج الواحد، بالرغم من أنه من أنصار الوحدة على الصعيد السياسي.

كان الجابري يدعو إلى تجاوز الماضي إلى الحاضر، وربط إشكالية الإنسان التراثي بإشكالية الإنسان المعاصر، وهذا المطلوب لن يتحقق إلا بالتأويل الأيديولوجي؛ فإذا علمنا أن التأويل هو في نهاية الأمر رد الموضوع إلى الذات، كان بوسعنا أن نقول إن علاقة القارئ بالتراث ستتحول من علاقة

ذات بموضوع، إلى علاقة ذات بذات، ذات قارئة بذات مقروءة. وبهذه الكيفية يتحقق شرط التواصل بين الماضي والحاضر، هذا التواصل الذي لا يمكن إلا أن يكون في صالح الذات الحاضرة، لأنه يزيد من غناها واعتزازها ويؤهلها للحوار مع الآخر. لكن في هذه الحالة تتوقف الموضوعية والحياد عن الفعل، لتتحول الذات إلى ذاتية، أي إلى إخضاع الموضوع لأدوات، ورؤى، وأغراض الذات، فيصير الموضوع شيئاً من الذات. وهذا هو ما حصل فعلاً للجابري؛ فعندما يقرأ الفارابي أو ابن باجة أو ابن رشد، يصبح هؤلاء الفلاسفة بعد القراءة شيئاً آخر مخالفاً في الوقت نفسه للصورة التي تركها لنا الماضي عنهم، وللصورة التي قدمها ويقدمها لنا المحدثون عنهم، أي أنهم صاروا جزءاً من الجابري.

إن هذا التحول المتبادل بين الذات والموضوع، لا يعطينا من سؤال الأسبقية: هل الذات أسبق من الموضوع أم العكس؟ هل الذات هي التي تكيّف الموضوع وتضفي عليه معناه، أم أن الموضوع هو الذي يستيق، يقود الذات رويداً ولا شعورياً نحو فهمه؟ لا يمكننا أن نجزم في هذه المسألة ونقول إن الكلمة الأولى في معرفة التراث هي للذات لكونها هي التي تأخذ زمام المبادرة لدراسته من منطلق جهازها المفاهيمي الحديث، أو أن الكلمة الأولى هي للموضوع (التراث) لأن طبيعته ورهاناته هي التي تشكل خلفية الذات القارئة، إذ العلاقة بين الذات والموضوع هي علاقة تفاعل وانفعال متبادل. لذلك، تقضي الحكمة أن نعطي الأولوية لهما معاً، لكن من جهتين مختلفتين.

## رابعاً: بين النقد والبناء، أو الجابري بين النزعتين الغزالية والرشدية

هل كان النقد هو المحرك الأول لتفكير الجابري أم بالأحرى كان البناء هو الدافع الأساسي له؟ وإذا استعملنا علاقة الغزالي/ ابن رشد لطرح السؤال من جديد لتساءلنا: هل كان الوجه الغزالي من تفكير الجابري هو الحاسم في توجيه أسئلته وأطروحاته، أم الوجه الرشدي؟ لا نستطيع أن نجزم في هذه المسألة، لأن الجابري عودنا، أنه قبل أن يبني أية أطروحة أو يصوغ أية بنية، يشرع في هدم وتقويض ما يجد أمامه من البناءات، وهو في هذا أشبه ما يكون بالغزالي. ولكنه بمجرد ما ينتهي من عملية النقد حتى يشرع في عملية بناء شاقة ومعقدة، وهو بهذه الجهة يكون بعيداً عن الغزالي، قريباً من ابن رشد.

كان النقد وراء مقالاته الأولى (التي جُمعت في كتاب نحن والتراث، والتي أعتبرها القاعدة الأساسية لكل كتاباته اللاحقة)، كما كان النقد اسماً «حركياً» وراء رباعيته النقدية حول العقل العربي (تكوين العقل العربي، بنية العقل العربي، العقل السياسي العربي، العقل الأخلاقي العربي)، ووراء كل فعل من أفعال كتاباته اللاحقة. كان الجابري فعلاً كائناً نقدياً، وكأنه كان يكره أن يبني بناءً جديداً داخل الصروح السابقة عليه. كان يرفض أن يسير في الطريق الذي تراكمت فيه ترسبات الماضي، وأن يسلك مسلك المتصل، مفضلاً على ذلك طريق المنفصل، طريق القطيعة، طريق التقويض. كان يؤمن فعلاً بالقطيعة سلوكاً نظرياً، لأنه من دون القطيعة لا يمكن تأسيس قراءة جديدة، أو التشير بعصر «تدوين جديد». وهو نفسه الذي صرح بقوله بصدد ابن رشد «أن كتابة مقال جديد في المنهج يجب أن تنطلق من نقد المناهج السابقة...»<sup>(١)</sup>.

وقد اتخذ النقد لديه عدة صيغ وعدة مقاصد، بحسب أجناس القول وأنواع المخاطبين وصفاتهم، وبالنظر إلى طبيعة الموضوعات المطروقة. وهو في الغالب لا يوجه نقده لشخص بعينه، وإنما لمدارس واتجاهات، كما فعل مع الاتجاهات السلفية والاستشراقية والماركسية من مؤرخي الفلسفة العربية، أو مع الاتجاهات الإسلامية والحداثية والتوفيقية من كتّاب الخطاب العربي المعاصر. إن الرغبة في تجاوز المنتقدين هي التي كانت تحركه، سواء في التأريخ للتراث الفلسفي، أو في التأسيس لعلاقتنا بالزمن الحاضر. إنها مهمة صعبة، لأنك إذا لم تكن أياً من هؤلاء، ولا تنتمي لأي من هذه الاتجاهات، فمن تكون؟ لعله كان يطمح لتأسيس انتماء خاص به، كيما يكون ملك ذاته. إن الرغبة العارمة في الحرية الفكرية هي التي كانت تؤسس نزعته النقدية الشاملة.

ولكن ما يخشاه المرء من مثل هذا النقد الشامل ضد الجميع، هو أن يكون توطئة لقول كليّ شامل، قول يعتقد في نفسه أنه القول الحق، القول القادر على تحريك التاريخ وبعث الحياة فيه وحل تناقضاته، القول الذي استطاع أن يتخلص من العيوب الممكنة كافة في المناهج والرؤى والتصورات

(١) محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٠)، ص ٢٦٧.

الأخرى<sup>(٢)</sup>. وبالفعل، كانت تبدو لنا هذه القراءة الجابرية أحياناً شبيهة بـ «الدواء الأعظم»، الذي تكلم عنه ابن رشد في كتابَيْه **الفصل والكشف**، هذا الدواء - الاستعارة الذي يستطيع أن يداوي كل الآفات المنهجية والأيدولوجية والرؤيوية. إن الجابري لا يخفي طمعه في الوصول إلى هذه الشمولية، والتي يمكن عزوها إلى تأثير فكر الأنوار. غير أنه بين الحين والآخر يتراجع ليقرّ بأنها مجرد محاولة واجتهاد لفتح طريق جديد وخلق لقراءة التراث قراءة توظفه توظيفاً فعالاً، داعياً الشباب من الباحثين لمزيد من الجرأة والإقدام في هذا الطريق الذي شرع فيه.

ليس بإمكاننا تناول كل تشكلات نقد الجابري للفكر السابق عليه، وإنما حسبنا أن نذكر أن شعار هذا النقد الشامل كان هو محاربة ثلاثة أنماط من الغياب: المنهجي، التصوري، والمنطقي. منهجياً، انتقد غياب «الموضوعية» في النظر إلى التراث الفلسفي، الأمر الذي أدى إلى انحلال الذات في الموضوع (التراث)؛ تصورياً، انتقد غياب «التاريخية»، الأمر الذي آل إلى إلغاء الزمن والتطور من جهة، وإلى تقييد الذات في زمن ثابت ومنعها من أن تكون حرة وخالقة إزاء الماضي الفلسفي من جهة أخرى؛ منطقياً، انتقد غياب التقييد بـ «البرهان»، هذا الغياب الذي تجسد في اعتماد الاتجاهات الثلاثة (السلفية والماركسية والاستشراق) على «قياس الشاهد على الغائب»، الذي أفضى، على عكس الخطأ المنهجي الأول، إلى فصل الذات عن الموضوع. إن اشتراك القراءات الثلاث المذكورة في الثغرات نفسها لدليل على أن لها الطبيعة الواحدة نفسها، بالرغم من مواقعها ورؤاها المتناقضة، وهي الطبيعة السلفية. وقد جرت عادته في وصف طبيعة فكرهم ومنهجهم ورؤيتهم بألفاظ في غاية القسوة، كوصفها «بالسطحية» و«التقليد»، و«التبسيط» و«التعميم الفجح»... إلخ.

ونشعر هنا بأنه من الواجب أن ندلي بثلاث ملاحظات. أولاً، أن

---

(٢) هناك عدة مؤشرات تدل على وجود نزعة شمولية متجذرة في تعاطي الجابري مع التراث الفلسفي. وتظهر هذه النزعة خاصة عندما يعلن عن رضاه واطمئنانه التام بما قام به سواء على مستوى المنهج أو القراءة أو الرؤية، أو مثلاً على مستوى تصحيح لصورة ابن رشد. بل إنه يذهب إلى درجة غلقه لباب البحث حينما يعلن عن حسمه في جملة من القضايا والمسائل التاريخية، انظر: محمد عابد الجابري، ابن رشد، سيرة وفكر: دراسة ونصوص (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨)، ص ٢٥٩ - ٢٦١ و ٢٦٥.

الجابري لم يكن يرمي من وراء نقده للآخرين أن يرجع إلى الوراء، بل أن يتقدم إلى الأمام منهجياً ورؤيواً. ثانياً، لم يكن في نقده ينطلق قبلياً من نموذج جاهز، كأن تقول من النموذج الماركسي، أو النموذج الكانطي، أو الهيجلي، أو الباشلاري، أو النقدي (مدرسة فرانكفورت)، وإنما كان يسعى شيئاً فشيئاً إلى تركيب فيفساء نموذج الخاص من عناصر النماذج التي ينتقدها. وأخيراً، عندما كان ينتقد مدرسة فكرية ما، فإنه كان يفعل ذلك لا لكي يبلغها تماماً من فضاء تفكيره هو، كما يفعل المتزمتون من السلفية، وإنما لكي يقف على حدودها من أجل تطويرها؛ فمثلاً، بالرغم مما قد يبدو من نقده المرير للطرح الماركسي، ومن إعلانه أنه كان يريد تقيضه وإلغاءه من باله تماماً، فإنه بقي مؤمناً بخطه الأيديولوجي التنويري، ولا سيما بعد أن عمل على تطويره وتدعيمه بالمناهج المساوقة له، ك المنهج التاريخاني، والمنهج التكويني البنيوي، والرؤية الأيديولوجية.

خلاصة القول، كان الجابري يريد من نقده أن يكون ذاتياً (محاياً) وموضوعياً (متعالياً) في الوقت نفسه، الأمر الذي أفضى بقراءته أن تكون مركبة من عناصر تنتمي إلى مناهج وفلسفات متباينة، ما جعلها شبيهة بالقراءة النقدية لمدرسة فرانكفورت. بيد أن ما يميز مدرسة فرانكفورت هو أنها وجهت نقدها لعقل التنوير الأوروبي المعاصر كي تتجاوز مضاره المباشرة وغير المباشرة نحو عقل تنويري جديد أو عقل ما بعد تنويري؛ في حين كان الجابري يصدر عن إيمان عنيد بالتنوير الكلاسيكي مستعملاً إياه في انتقاد العقل العربي الوسطوي، إما من أجل إحداث قطيعة معه أو مع اتجاهات معينة منه، أو لغاية اكتشاف وجه تنويري فيه قصد استثماره في المعركة الدائرة من أجل الحداثة. ويرجع موقف الجابري المخضرم هذا إلى اعتقاده الراسخ بأنه من دون نقد العقل العربي القديم لا نستطيع لا أن نتخلص من البنيات العقلية العتيقة التي تتحكم في تفكيرنا اليوم، ولا أن نبني عقلاً جديداً مناسباً لتحديات العصر.

### خامساً: القراءة الوحدوية والكلية

موازاةً لنقده الشامل، اقترح الجابري قراءة شاملة للتراث الفلسفي، تلتقي في فضائها معظم المناهج والقراءات المشهورة في زمانه، أو على الأقل عناصرها التي ارتآها أساسية بالنسبة إليه. وكما أشرنا من قبل، كان

تعدد المهام والواجبات هو الباعث الرئيسي وراء لجوئه إلى التعدد المنهجي؛ فقد كان يعتقد أن معظم المهام المنهجية والمعرفية والرؤيوية المنوطة بدارسي التراث الفلسفي العربي، إما أنها أُنجِزت بكيفية ناقصة ومتفرقة في الدراسات الموجودة، أو أنها تُرِكَت معلقة. ولذلك حان الوقت أن يجري إنجازها بقراءة وحدوية شاملة هي التي اقترحها.

ويرجع أصل البحث عن «الكليات والبنيات» إلى تأثير المنهجين البنيوي والماركسي، وإن كنا نعتقد أن للفكر الخلدوني والفكر الرشدي نصيباً في هذا التوجه الكلياني. وتتخذ الكلية عنده عدة معاني، أهمها:

(١) فحص القول الفلسفي في نسقه الداخلي ككل، أي التعامل «مع النص التراثي بوصفه شبكة من العلاقات». والقصد من وراء ذلك إعادة بناء النصوص والمضامين المعرفية بكيفية تمكّن الذات القارئة من استخلاص وحدتها وقصديتها، أي النفاذ إلى كنه الإشكالية التي تهيمن عليها.

(٢) كما إن الكلية تعني سريان الفكرة نفسها في شتى ضروب الإنتاج الثقافي، كأن تجد للمذهب الذري الكلامي نظائر في النظريات النحوية والطبيعية والميتافيزيقية والأخلاقية والسياسية.

(٣) وتعني الكلية كذلك الاستقلال النسبي لبنية الفكر عن زمنه وتاريخه الخاص، ما يضيف عليه طابع الكيان المستقل عن واقعه الذي أنتجه.

(٤) وتعني الكلية أيضاً شمولية الإشكالية نفسها للمصرّح به أو والمسكوت عنه في النصوص. من هنا يظهر أن الكلية رديف الوحدة، ذلك أن البحث عن المفهوم نفسه أو القياس نفسه عبر أجناس مختلفة، بل ومتعارضة من القول، يعني البحث عن ضرب من الوحدة فيها.

غير أن فحص النسق الداخلي للقول الفلسفي لا يُغني عن فحص سياقه الخارجي. وهذا هو المعنى الأوسع لمفهوم الكلية، أي القراءة الشمولية لكل العوامل الداخلية والخارجية التي أحاطت بالقول الفلسفي وأسهمت في بلورته في زمن ما وثقافة ما؛ فمن أجل تحليل نظام القول الفلسفي مثلاً يجب الوقوف على بنيات كل الأنظمة الثقافية - اللغوية والفقهية والكلامية والأدبية - والعمرائية والسياسية المساوقة له، بموجب صلتها المباشرة بإنتاجه. هذا، وقد كان البحث عن إشكالية واحدة سارية في كل العلوم الإسلامية، أو كل



النصوص الفلسفية التي تركها لنا الماضي، تحركه الرغبة في إثبات «وحدة السلطة واستمرارية الدولة»، ما يؤكد انتماء الجابري إلى تيار التنوير في صياغته الأولى، وهي الصياغة التي كانت مولعة بالبحث عن الوحدة وفرض التوحيد بالقوة إلى حد عدم الاعتراف بحق الاختلاف والمغايرة<sup>(٣)</sup>.

إن قراءة الفكر الفلسفي العربي من خلال وحدة بنيته الداخلية، ومن خلال وحدة تاريخه الثقافي والأيدولوجي، تسمح بالتخلي عن اعتبار هذا الفكر مجرد نزوة فردية سنحت للنادر من الناس في النادر من الزمان، أو اعتباره صدفة تاريخية جعلت من الفلاسفة العرب والمسلمين مجرد «سُعاة بريد» نقلوا الرسالة من غيرهم إلى غيرهم. إن القراءة الوحدوية، على العكس من ذلك، ترى في الفكر الفلسفي العربي ابنأً فرعياً لتراكم ثقافي كبير، ومعاناة تاريخية هائلة، وتطور كفي شامل في الحضارة الإسلامية.

ويقتضي البحث عن الوحدة والكلية التخفيف من حدة التعارضات التي توجد بين أدوات وقوى الإنتاج النظري، كما يمكن تركيب صورة واحدة منسجمة من عناصر تنتمي إلى سجلات فكرية متباينة. وهذا هو بالفعل ما قام به الجابري عندما وضع يده على أدوات إنتاج مشتركة بين النحاة والأصوليين والمتكلمين والفلاسفة في المشرق والمغرب، كانطلاق المشركين منهم من الأساس المنطقي نفسه: «قياس الشاهد على الغائب»، واشتراكهم في البحث عن قيمة ثالثة، وإن بجهات مختلفة، كـ «العلة» عند النحاة والأصوليين، و«الدليل» عند المتكلمين، و«الحد الأوسط» عند الفلاسفة.

وتمنحنا النظرة الوحدوية والكلية للتراث الفلسفي أداة منهجية نافعة لفهمه واستيعابه، وهي فكرة التصنيف، التي اشتهرت بها القراءة الجابرية التي استعملتها بغزارة للتمييز بين الإشكاليات واللحظات والذهنيات والعقول والبنى والأنظمة، والإبيستيمات المختلفة والمتقابلة. وقد مر التصنيف عند الجابري، كما سبقت الإشارة، بمرحلتين على الأقل، مرحلة أولى، تكلم

---

(٣) يظهر ميله إلى التوحيد من النوع التنويري عندما يقول ملخصاً الهم الوحدوي للفكر العربي «إن المشكل الأساسي الذي تمحورت حوله حركة هذا الفكر ونشاطه هو مشكل التوحيد والتعميم: توحيد اللغة والقانون والعقيدة والأيدولوجية السياسية وتعميمها جميعاً في مجتمع قدر له أن يكون ملتقى للأجناس والديانات والعادات والأفكار...»، انظر: الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص ٢٥٩.

فيها عن وجود بنيتين متقابلتين للفكر الفلسفي العربي: بنية مشرقية - لاهوتية، وبنية مغربية - برهانية؛ ومرحلة ثانية، أبرز فيها ثلاث بنيات: بيانية وعرفانية وبرهانية.

ولا بد من الإشارة في هذا الصدد إلى أن تعددية الجابري المنهجية آلت به إلى ضرب من الشمولية. ذلك أن طبيعة أعمال صاحب بنية العقل العربي تعطي الانطباع بأنه، بتبنيه لجملة من المذاهب والمناهج والمقاصد المتعارضة، إنما كان يريد أن يطوق القارئ ويحيط به من كل جانب، فلا يترك أي فرصة لمن يود الإفلات منه أو الانقلاب عليه. إن التعدد في المناهج والولاءات كانت لغاية سد الأبواب أمام كل أمل لتسرب الشك والتساؤل إلى داخل صرحه النظري: فهو بنوي مع البنيويين، وتاريخاني مع التاريخانيين، وتكويني مع التكوينيين، وباشلاري مع الباشلاريين، وأيديولوجي مع الأيديولوجيين، وماركسي مع الماركسيين. قد يبدو هذا الوضع متسلطاً، مرهقاً؛ ولكن عند التأمل، يمكن تبريره بالوضعية العملية والنظرية التي يعيشها العالم العربي اليوم؛ فقد اختار الجابري أن يسير بين التخوم: بين السلفية التقليدية والتنوير التغريبي، بين الماركسية المتشددة والليبرالية الوحشية، بين القوميين والإسلاميين، لكن من دون الالتزام بصفة نهائية، مع أي من هذه المذاهب. لكن تهربه من المذهبية الصارمة، والولاء القطعي، لا يعني أنه كان متخاذلاً في مواقفه، انتهازياً في مراميه، بل إنه في عزّ توفيقته يبدو من أعتى الوثوقيين المؤمنين بقضيتهم: العقلانية النقدية والواقعية. لقد كان يمارس مهنة المثقف بامتياز، كان يكتب ك الطبيعة التي تخشى الفراغ؛ فأى موضوع طفا على سطح وسائل الإعلام، وأي إشكال ظهرت راهنته واهتمام الجمهور به، يكتب فيه فوراً، متخذاً منه موقفاً، ما يعطي الانطباع بأنه مثقف شمولي.

## سادساً: القراءة التقابلية

إن البحث عن الوحدة والكلية يبقى في نهاية الأمر بحثاً سورياً، لا يهمه المضمون، وإنما الشكل؛ لا تهمة حركة المفهوم، أو المعرفة، أو الإشكالية، بل تهمة ثوابتها وعلاقاتها القارة؛ فهل معنى هذا أن البحث التراثي عند الجابري كان بحثاً سورياً ميتافيزيقياً؟ أبدأ، فقد كان يرفض الوقوف عند بناء الأنظمة الصورية للثقافة الفلسفية في الحضارة العربية الإسلامية، لأن قصده الأول هو تفعيل التاريخ الحاضر. ولذلك، إذا كانت

قراءات الجابري قد اشتهرت بتصنيفها لبنيات العقل العربي، فإنها عُرِفَتْ أيضاً بكونها قراءات متحركة، جدلية، تجري في حقل من التضاد والصراع. وهذا ما يفسر ولعها باستكشاف العوامل الدينامية المنتجة للقول الفلسفي ضمن الثقافة العربية الإسلامية. ولا يكون ذلك إلا برصد جوانب الاختلاف والتضاد والصراع بين المفاهيم والنظريات والأسئلة والإشكاليات المستعملة في حقل ما، أو بين الحقول المتضادة. إن القراءة التقابلية تسمح بتتبع حركة الفكر وفهم تحولاته وصراعاته وتحالفاته، كما تسمح بفهم قدرة الفكر على الصمود أمام الصيرورة ومدى مقاومته لعوامل الكون والفساد.

ومن اللواحق الذاتية للنظرة التقابلية أخذ الواقع بعين الاعتبار، إذ لا يمكن فهم نشأة وتطور الفلسفة في حضارة ما وفي لغة ما خارج «تناقضات وصراعات مجتمعتها وعصرها». كان الجابري قاسياً مع من يتغاضى عن ضرورات الواقع التاريخي والقفز على تحدياته، وهو ما كان يسميه أحياناً بـ«الحلم»، أي الهروب من الواقع نحو الماضي أو المستقبل. ولذلك ما نجده يؤكد محاربة الأحلام الفاسدة، والتنبيه إلى ضرورة الالتزام بالواقعية في دراسة التراث والحاضر معاً. وهو في هذا يشبه ابن رشد الذي كان متشدداً في انتقاده لمن كان يلجأ من المتكلمين إلى تصورات خيالية لحل المشاكل النظرية.

مكنت النظرة التقابلية الجابري من تصور الفلاسفة على أنهم أصحاب قضية يدافعون عنها، قضية تعبر عن التزامهم في المعركة الأيديولوجية والسياسية الدائرة في مجتمعهم وعصرهم، وليس عن تصورهم النظري للعالم فحسب. ومن ثم كانت النظرة التقابلية لتاريخ الفلسفة نظرة صراعية وتكوينية في آن واحد، إذ تبيّن لنا كيف تتولد الأفكار الفلسفية عن دينامية الاختلاف، وليست عن فعل فردي منعزل عن العالم، أو عن تأمل فكر معين في فكر آخر من أجل تقريب مداركه للناس. إن النظرة التقابلية تدمج الفلسفة في نسيج الصراع الدائر بوصفها أحد العوامل المؤثرة على مجرى التاريخ، بعد أن تكون قد تشربت روحه. وقد اشتهرت الكتابات الجابرية بإبرازها لحملة من التقابلات الحاملة لشعار القطائع، أشهرها تلك التي توجد بين العقلين المشرقي والمغربي، وبين الأنظمة العقلية البيانية والغنوصية والبرهانية.

غير أن النظرة التقابلية لتاريخ الفلسفة قد تُوقِع متلقيها في كثير من اللبس؛ فالقارئ لأعمال الجابري قد يقع في الحيرة أحياناً بسبب عدم قدرته

على الإمساك بموقف واضح في خضم التصريحات والدعوات المتضاربة التي تحفل بها كتاباته؛ فما أنت تجده يقول بالانفصال والاتصال، يدعو إلى البعد عن التراث بل والقطيعة معه، ثم يتراجع ليقول بضرورة القرب من جوانبه المشرقة فيه؛ تراه ينادي بتحرير الذات من التاريخ، ثم يعود ليدعو إلى وجوب ربطها به؛ تجده حيناً يصب جام غضبه على التوفيقين والتوافقين من الذين يجمعون بين التراث والحداثة، وبين الأصالة والتغريب، ثم يعود ليطالب بضرورة تأصيل قيم الحداثة واستنباتها استنباطاً ذاتياً في تراثنا؛ تلفيه يقول بالموضوعية ثم لا يلبث أن يتراجع عنها إلى الذاتية؛ تجده لا يتردد في الجمع بين جعل التراث معاصراً لنفسه، ومعاصراً لنا في الوقت نفسه<sup>(٤)</sup>؛ تارة يجعل التراث جزءاً من ذاتنا، وتارة يعتبره آخر غريباً عنا. إن القارئ غير المتمرس بصناعة التقابل الجدلي، يجد في مثل هذه الدعوات تناقضاً صريحاً لا يُعِينه على استخلاص موقف واضح للجابري. نعم، علينا أن نأخذ بعين الاعتبار اختلاف وجهات النظر إلى المسألة الواحدة، لأن للتراث جهات عديدة، ومخاطبين كثر، ورهانات متباينة، ولا يمكن اتخاذ موقف واحد منها جملة وتفصيلاً. ولكن هل يخدم هذا اللبس حلم العقلانية المنتظر فعلاً؟ ألا يدخل هذا الخطاب متناقض الأطراف في «دقيق الكلام» الذي يصعب على الجمهور تتبع مضامينه وفهم رسالته؟

ونعود إلى مسألة التقابل الإشكالي الذي اشتهرت به قراءات الجابري للتراث الفلسفي العربي؛ فقد أدت به الرؤية الضدية للفكر الفلسفي العربي إلى القول بوجود صراع معلن بين إشكاليتين مختلفتين بالنوع والماهية، هما الإشكالية المشرقية والإشكالية المغربية. وقد عزا هذا التقابل إلى اختلاف في أساسهما الإبيستيمولوجي ووظيفتهما الأيديولوجية؛ فبينما تقوم الإشكالية المشرقية على نظرية الفيض كقاعدة إبيستيمولوجية لها، وعلى الدعوة إلى دمج الشريعة والحكمة كوظيفة أيديولوجية لها، فإن الإشكالية المغربية فضلت أن تبني أساسها الإبيستيمولوجي على العودة إلى أرسطو، أي إلى العودة إلى موقفه الطبيعي والأنطولوجي، ووظيفتها الأيديولوجية القائمة على

(٤) عن المعاصرة المزدوجة، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٦ - ٢٧ و ٦٧. انظر أيضاً: محمد عابد الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص ١٩٩.

الفصل بين الشريعة والحكمة. أجل، لا ينكر الجابري وجود مجال عام، أو بالأحرى «قضية» مشتركة، بين الإشكاليتين المشرقية والمغربية، وهي قضية زرع قيم العقل والعقلانية في البيئة الدينية للقرون الوسطى. وهذا ما يسمح لنا بإدراج فكرة القطيعة بين الإشكاليتين داخل تقابل التضاد، لا ضمن تقابل التناقض الذي لا يقتضي مجالاً مشتركاً بين المتناقضين. ومع ذلك، أي بالرغم من وجود خلفية مشتركة بين الإشكاليتين المتضادتين، وهي الدفاع عن العقلانية داخل ثقافة القرون الوسطى، فإن الصراع هو الذي كان سائداً بينهما. وهذا ما أفضى بالجابري إلى أن يتوج تحليله التقابلي هذا بتقسيم العقل العربي الإسلامي إلى عقليين؛ عقل علمي علماني في الغرب الإسلامي، وعقل فيضي لاهوتي قياسي (بالمعنى التناسبي للقياس، المبني على قياس الشاهد على الغائب، لا بالمعنى البرهاني) في المشرق الإسلامي.

والنتيجة الأيديولوجية من هذه القسمة المزدوجة للعقل العربي هي القول إن الفلسفة في المشرق كانت «متجهة إلى الوراء»، بإدماجها معطيات الديانة الحمرانية في القول الفلسفي، ما جعلها تنتهي إلى موقف غنوصي صوفي؛ في حين تميزت الفلسفة في المغرب، وبخاصة لدى ابن رشد، بكونها فلسفة مستقبلية، بحكم ابتعادها عن فكرة الخلط بين القولين الصوفي والكلامي من جهة، والقول الفلسفي من جهة ثانية.

وبسبب هذا التقابل الواضح بين الإشكاليتين والعقليين، اضطر الجابري رفع درجة التقابل إلى مستوى القطيعة الشاملة، التي تغطي المستويات المنهجية والمفاهيمية والإشكالية، هذا إضافة إلى كونها كانت نتيجة للقطيعة على المستويين السياسي والأيديولوجي. وبهذا النحو، أي بالقطائع الخمس هذه، أصبحت للمدرسة الفلسفية في الغرب الإسلامي بداية جديدة، فلم تعد مجرد امتداد وصدى للمدرسة المشرقية، بل أضحت وليدة سياق تاريخي وثقافي خاص بها. وهذا ما كان ينشده من صميم قلبه.

هكذا يكون الجابري قد قام بفك ارتباط مزدوج، أولاً، بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية، وثانياً، بين لحظة الفلسفة المشرقية ولحظة الفلسفة المغربية. وهذا يعني في نظرنا أنه لم يعد هناك «آخر» واحد، بل صار هناك آخران بالنسبة إلى الغرب الإسلامي: الآخر اليوناني والآخر المشرقي، ولو أن الآخر اليوناني كان بمثابة لحظة انتظار للذات المغربية. ولما كان الأمر

كذلك، وجب أن تكون الغاية من هذا القطع المزدوج مزدوجة أيضاً: تفعيل الفلسفة العربية الإسلامية عامة في ماضيها، وتفعيل الفلسفة العربية الإسلامية في الغرب الإسلامي معاً في ماضيها، وفي حاضرنا نحن.

هكذا يكون الجابري قد استعمل الانفصال المعرفي والأيدولوجي من أجل الاتصال التاريخي. ولتحقيق هذا الاتصال لجأ صاحب نقد العقل العربي، إلى الاستئناس بالمنهج التاريخي، بالرغم من تعارضه مع المنهج البنيوي الصوري، تعارض الحدث مع البنية، لأنه كان يؤمن أن ربط الإشكالية الفلسفية بمجالها التاريخي من شروط الكتابة العلمية. نعم، لقد رأينا كيف كان الجابري يذهب إلى أن المضمون المعرفي للفلسفة لا تاريخ له، في مقابل المضمون الأيدولوجي الذي يساوق تطور المجتمع الذي ينشأ فيه، ومع ذلك، لم يفصل المضمون الفلسفي عن سياقه التاريخي، بل إن حرصه على استحضار العنصر التاريخي في كل قراءة علمية لتاريخ الفلسفة كان من بين العوامل التي حملته على انتقاد أصحاب الاتجاهات الاستشراقية والسلفية والماركسية، الذين أرادوا تحليل الفلسفة الإسلامية «خارج التاريخ الذي تنتمي إليه».

لكن موقف صاحب نحن والتراث من التاريخ والتاريخية كان ملتبساً بعض الالتباس؛ فقد كان أحد أغراض منهجه المركب «ربط فكر صاحب النص الذي أعيد تنظيمه بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والأيدولوجية والسياسة والاجتماعية»، لغاية إضفاء المعنى عليه. لكنه في المقابل، ونتيجة لتأثير من المنهج البنيوي، كان يعلن بين الحين والآخر أنه غير معنيّ بالتقيد بالترتيب الزمني، ولا بتعاقب أحداثه، لأن «المابعد» أهم من «الماقبل»، لأنه كان يسعى إلى «تحرير تاريخنا الثقافي من هيمنة ووصاية الزمن السياسي...». من هنا كان بحثه عن التاريخية مساوفاً لبحثه عن الثوابت البنيوية، لأن هذه الأخيرة في نظره هي التي تشكل القانون الداخلي الذي ينظم حركة الزمن والتاريخ. بعبارة أخرى، لم يكن الجابري يبحث عن سببية تعاقبية تجري في مقولة الزمن، وإنما عن عليّة ماهوية، تجري في مقولة الجوهر، ولذلك فهي تند عن الزمن والضرورة.

وقد أدت النظرة التقابلية إلى التوقف عن الحكم على تاريخ الفلسفة الإسلامية بوصفه تاريخاً واحداً يسير في خط مستقيم؛ فقد بدا التاريخ النظري

للحضارة العربية متكوناً على الأقل من تاريخين متقابلين، أحدهما، في المشرق والآخر في المغرب. وبذلك يكون قد كسّر خط الاستمرارية والبساطة، وتجاوز فكرة «الانعكاس الأفقي» للفلسفة العربية حيال الفلسفة اليونانية، والفلسفة المغربية إزاء الفلسفة المشرقية، إلى فكرة «الانعكاس العمودي» حيال الواقع التاريخي الذي نشأت فيه الفلسفتين المشرقية والمغربية.

## سابعاً: الفلسفة والمدينة

عندما يعلن الجابري عن أن القصد الأول من بحثه في الماضي ليس هو الوقوف على الماضي في حد ذاته، وإنما التطلع لتغيير الحاضر، فإن ذلك يعني أنه كان يريد لقراءته أن تكون قراءة ملتزمة، أي متأصلة في رؤية سياسية تهتم الإنسان والأمة في الحاضر والمستقبل. وفي هذا الإطار يمكن فهم رفضه للتحليل العلمي المجرد؛ فقد كان يربأ بنفسه أن يكون مجرد باحث أكاديمي يؤمن بالموضوعية التي تتحول في نهاية الأمر إلى رغبة في تشبيء الموضوع المدروس أملاً في معرفته معرفة محايدة وعامة<sup>(٥)</sup>. لقد مكنته قراءته التقابلية والتاريخية والنقدية من أن يرى التراث الفلسفي تراثاً مختلفاً، متضاداً، يموج بالصراع، وليس فضاءً خاملاً مستوياً لا نتوءات فيه. أكثر من ذلك، كان الجابري واثقاً من أن جوانب مهمة من التراث ما زالت تنبض بالحياة حتى الآن، أي ما زالت قادرة على الإضاءة والتعبئة لخوض غمار الحضور الحضاري المنشود في العالم العربي. ومن ثم على البحث العلمي الحق أن يكون بحثاً ملتزماً بقضايا الإنسان العربي المعاصر، قادراً على إحياء الموضوع المدروس بإضفاء دلالة الذات عليه، وإدراجه ضمن أيديولوجيته الخفية

(٥) وجه الجابري انتقاده أكثر من مرة للبحث الأكاديمي، إيماناً منه أن العلم الذي لا يحرك السواكن لا يُعوّل عليه. ويوجّه نقده للبحث الأكاديمي عادةً عبر انتقاده للدراسات الغربية لتراثنا (الاستشراق) ولمن يحدو حذوهم من العرب، انظر: المصدر نفسه، ص ١٣ و ٣٩، انظر أيضاً: «الرؤية الاستشراقية...»، في: مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، ٢ ج (الرياض: مطبعة مكتب التربية العربي لدول الخليج، ١٩٨٥)، ص ٣١١ و ٣١٦؛ ويشترك عبد الله العروي مع الجابري في هذا الموقف غير الودي حيال تقاليد البحث العلمي، حيث يتهم في كتابه عن مفهوم العقل الباحثين الأكاديميين بالذهول عن معاني ومقاصد النصوص التي يحللونها. غير أن الجابري من جهة أخرى لا يفتر عن وصف منهجه بـ «العلمي»، واضعاً لفظة العلمي بين مزدوجين، وكأنه يعطيها معنى خاصاً به، فمثلاً يقول «إن وجهتنا الوحيدة هي التحليل «العلمي» «لعقل» تشكل من خلال إنتاجه لثقافة معينة». انظر: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، ص ١٤.

المتوافقة مع أيديولوجية الباحث. وبما أن الحاضر هو القصد الأول من وراء البحث في تاريخ الفلسفة العربية، فيجب أن نبحت في الماضي عن «الأيديولوجيا التي تتجه بمستقبلها نحو الآتي»، لأنها وحدها الكفيلة بأن تكون نافعة لنا في حاضرنا، طالما أنها استطاعت أن تقاوم ضرورة الزمن ومنطق الصيرورة. إن ربط التأريخ الفلسفي بمشاغل الباحث من حيث هو منتم إلى مدينة، أي من حيث هو ملتزم بهموم المجتمع والزمن الذي يعيش فيه، لا يمكن إلا أن يكرس أولوية الذات على الموضوع.

إن الالتزام بهموم الأمة والمجتمع عند الجابري، معناه الانخراط في عملية واسعة للتجديد والإصلاح تهم العقل والمجتمع معاً. ومن البين أن البداية يجب أن تكون بإصلاح العقل، لأنه هو الذي يمكننا من رسم «استراتيجية التجديد من الداخل». وترتكز استراتيجية التجديد هذه على ثلاثة أركان هي النقد والتأصيل وإعادة البناء؛ النقد المزودج للعقلين العربي والغربي، والتأصيل الخلاق للأدوات المنهجية المستعملة لتحليل العقل العربي، وإعادة بناء التراث على ضوء الركنين السابقين لاستعادته من جديد.

ولا يمكن إنجاز مهام الاستراتيجية المذكورة من دون رؤية جديدة ومناهج جديدة. أما بالنسبة إلى الرؤية، فيجب أن تكون عقلانية وتقدمية وواقعية وحتى ليبرالية، وهذا يعني أيضاً مواجهة كل ما هو لاعقلاني وظلامي يسعى إلى تخريب حقنا في التحدي والحضور الحضاري. لقد كان في كل انتقاداته، حتى تلك التي وجهها لعقلاء العقلانيين، يصدر عن تصور عقلاني للعالم. ومن هنا نفهم لماذا كانت الذات هي موضوع مشروع إصلاحه من أجل وضعها في طريق المعاصرة، ودفعها إلى معمعة الفعل الحداثي. وهذه الذات ليست شيئاً آخر غير العقل العربي الحديث<sup>(٦)</sup>. وبهذه الجهة تكون

---

(٦) وقد بدا لنا أن الأفق المعاصر والملتزم لأبحاثه وتأملاته أضفى على قراءته طابعاً بيداغوجياً؛ فقد شكلت مسألة تربية الأجيال الناشئة أحد أغراض قوله الفلسفي. إن إعادة ترتيب أجزاء التراث والكشف عن سيرورته ومعناه ووظائفه كان من أجل تقريب مأخذه للجمهور. وتجدر الإشارة إلى أن للجابري اهتمامات بيداغوجية راسخة، والكتب والمقالات التي نشرها في هذا المجال شاهد على ذلك. ونذكر من بين أعماله البيداغوجية: أضواء على مشكل التعليم بالمغرب (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ١٩٧٣)، ومن أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ١٩٧٦)؛ هذا بالإضافة إلى مجموعة من المقالات المنشورة في مجلة فكر ونقد.



الفلسفة الحقّة في نظره هي التي تلتزم بخدمة قضايا الأمة، وتكون أداة لتغيير وضعها الثقافي والسياسي، وليست تلك الثقافة الباذخة التي يتداولها الخاصة من الناس في ما بينهم.

## خلاصة

بهذه المقاربة يظهر الجابري وكأنه يشبه ابن رشد في جمعه بين مقتضيات العقلين العملي والنظري. غير أنه عند التأمل نلاحظ وجود فارق أساسي بينهما، وهو أن أبا الوليد كان يجعل العقل النظري غاية للعقل العملي، بينما الجابري يري العكس من ذلك، حيث يجعل العقل النظري في خدمة العقل العملي. إننا نعتقد بأن الجابري ذهب بعيداً في التضحية بالفلسفة وبالنص الفلسفي في سبيل الأيديولوجيا؛ ففقدت الفلسفة في منظوره استقلالها ومبادرتها، لتصير مجرد لاحق من لواحق الأيديولوجيا. حقاً، لم يقم الجابري بهذه التضحية عبثاً، بل لتلبية لقراءة ورؤية معينة؛ فصاحب نحن والتراث، كان أولاً يحمل همّاً، كان يحمل رسالة زرع العقلانية في الجسد العربي تمهيداً للقيام بإصلاح ثقافي وسياسي شامل. إنه بعد أن اعتبر الفلسفة ثمرة السياسة، عاد ليعتبر السياسة ثمرة الفلسفة. ومعنى ذلك أنه بعد خروجه من الكهف، فضّل العودة إليه، العودة إلى كهف المدينة والسياسة، بعد أن ذاق طعم الفاكهة المشاغبة، فاكهة الفلسفة؛ ففي كهف المدينة يجري بناء التاريخ، وإضاءة الزوايا المظلمة، ودفع السعداء بقيودهم إلى فكّها بعد التعرف على حقيقتها.

غير أنه إذا كان التفكير الفلسفي لا معنى له إن لم تكن غايته الجمهور، فإن الجابري بهذه الجهة لم يكن رشدياً. ذلك أن ما كان يميز ابن رشد هو غيرته على الفلسفة من شعب الجمهور وبساطته، وحرصه على أن يبقى على مسافة منهم، لأنه متى اختلطت الفلسفة بالمصالح الاجتماعية والأيديولوجية المباشرة، فقدت حريتها وبالتالي معناها ورسالتها الأصلية. لقد جربنا، في عالمنا العربي، بما فيه الكفاية وضع الفلسفة في مجرى الأيديولوجيا؛ فما رأينا نتيجة تذكر، بل إن الجمهور ولّى وجهه إلى الوراء، لذلك سيكون من الأفضل العودة إلى التفكير الفلسفي من جديد. إننا نعتقد أن من واجب الفلسفة أن تظل على مسافة من المدينة، لا خشية على نفسها وعلى ممارسيها، كما كان الحال بالنسبة إلى ابن رشد، ولكن حرصاً على إنتاج

قول مستقل، ومتميز، يعوّد الناس على أن يفكروا بأنفسهم، وأن يسألوا أي شيء، وأية قيمة، وأي مبدأ. ولعل هذه هي الطريقة الفلسفية للاهتمام بشؤون المدينة.

إننا نرى أن من واجب الفلسفة أن تبقى في خطها الأصلي، خط مخاطبة الإنسان بما هو إنسان، والكلام بلغة مشتركة مقبولة من كل الإنسانية، لأن هذا الخط هو الذي يمكّننا من الدفاع عن قضايانا العادلة، وتوصيل رسالتنا لغيرنا. لقد مللنا من الخطاب الأيديولوجي، الذي صار لا يزيد الطين إلا بلة، ولا يزيد عزلتنا إلا عمقاً، ولا يزيد ظلمنا من لدن غيرنا إلا تفاقمًا. بهذا النحو تكف الفلسفة عن أن تكون مجرد خادمة لمآرب سياسية وظرافية، وتصبح قادرة على أن تعمل لحسابها الخاص من أجل تشكيل رؤية كونية ملائمة للإنسان الذي يعيش هذا الزمن. وهذا لا يعني أبداً أننا ندعو إلى إقصاء الأيديولوجيا تماماً لصالح الفلسفة، لأن هذا المطلب غير ممكن، ولكننا نقول فقط إنه علينا أن لا نستخف بالفلسفة ظناً منا بأنها قول متسم بالعطالة.

## الفصل التاسع

### مفهوم العقل العربي عند الجابري

«ليس كل مَنْ يرى رأياً في شيء ما، أو يظن به ظناً، يجب أن يكون ما ظنَّ حقاً»

ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة.

«ينبغي لمن أثار طلب الحق، إذا وجد قولاً شنيعاً، ولم يجد مقدمات عمودة تزيل عنه تلك الشنعة، ألاّ يعتقد أن ذلك القول باطل، وأن ما يطلبه من الطريق الذي زعم المدّعي له أنه يوقف منها عليه، ويستعمل في تعلّم ذلك من طول الزمان والترتيب ما تقتضيه طبيعة ذلك الأمر المتعلم»

تهافت التهافت.

«وكذلك علم البناء هو من أجل أن يبني، وعلم النظر من أجل أن ينظر، لا أن ينظر هو من أجل العلم النظري، ولا أن يبني هو من أجل علم البناء»

ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة.

### تمهيد

كما هو معلوم لدى المتتبعين لفكر الجابري، أنه اختار اسم «النقد» ليعنون به مشروعه الفكري في شقيه النظري والعملية، كما اختار «العقل العربي» موضوعاً لهذا النقد، مما يسمح لنا بأن نعنون مشروعه من جديد بـ «النقد الذاتي»، ما دام الأمر يتعلق بنقد العقل لذاته.

لكن النقد هو، بجهة ما، هدم وتفكيك، فهل سيفكك العقل بالعقل الذي

هو موضوع التفكيك، أم بعقل آخر وارد عليه من خارج، كأن تقول عقل الحداثة الغربية؟ وإذا كانت غاية كل نقد هو استبدال وضع بآخر أفضل منه، فهل كان يريد استبدال العقل المنتقد بعقل جداثي، أم بعقل تراثي مطّعم بالعقل الجداثي، أم كان يريد استبداله بعقل ثالث لا علاقة له لا بهذا أو ذاك؟

قبل أن نشرع في الجواب عن هذا السؤال، نشير إلى ما يميز تفكير الجابري عن غيره من المهتمين بالدراسات التراثية هو خصوبته في توليد الأطروحات الجريئة؛ فلم يشأ أن يبقى مشروعه الفكري حبيس عتبة التطلعات والمخططات والتوجيهات المنهجية لإنجاز قراءة علمية للتراث توطئة لتغيير عقلاني للواقع، بل أقدم وبان دفاع حماسي على إخراج مشروعه إلى فضاء الفعل على شكل بديل متكامل أسهم به في تغيير الصورة التي كانت عليها الدراسات العربية التراثية والنهضوية.

وترجع قدرته على ابتكار النظريات والأطروحات الجريئة، التي هز بها معالم البحث التراثي وخلخل مجراه، ليس إلى تبنّيه لرؤية منهجية متعددة ومتباينة المشارب فحسب، بل وأيضاً إلى كونه استطاع أن يجعل «العقل العربي» بؤرة أبحاثه المتعددة من أجل تحقيق مهمتين متقابلتين، النقد والتفكيك، وإعادة الصياغة والبناء، حتى يكون أداة فعالة لمواجهة تحديات ورهانات هذا الزمن الصعب. وبالرغم من أن التفكير «بالعقل» تفكيراً حديثاً هي غاية مشروعه الفلسفي، فإنه كان يعتقد أن «للتفكير «في العقل» درجة من المعقولية أسمى من دون شك من درجة «التفكير بالعقل»»<sup>(١)</sup>.

وبسبب حدتها وجرأتها، وأحياناً بسبب غرابتها، كانت دراساته الجريئة تثير نقاشاً واسعاً عبّر عن قلق الأوساط العلمية والمهتمة بموضوع التراث والنهضة والتنمية والحداثة في العالم العربي إزاء صدقية أطروحاته الجريئة. ليس قصدنا في هذه المناسبة أن نخوض في هذا الأمر، وإنما قصدنا أن نقرب شيئاً ما من مفهومه للعقل، عملاً بنصيحة ابن رشد: «ينبغي لمن أثر طلب الحق، إذا وجد قولاً شنيعاً، ولم يجد مقدمات محمودة تزيل عنه تلك الشنعة، ألا يعتقد أن ذلك القول باطل، وأن يطلبه من الطريق الذي زعم

(١) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي؛ ١ (بيروت: مركز

دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، ص ١٨.

المدعي له أنه يوقف منها عليه، ويستعمل في تعلم ذلك من طول الزمان والترتيب ما تقتضيه طبيعة ذلك الأمر المتعلم<sup>(٢)</sup>.

## أولاً: العقل بوصفه ذاتاً فاعلة

ولما كان موضوعنا هو مفهوم العقل عند الجابري، فإنه يجدر بنا في البداية أن نشير، ولو بسرعة، إلى تعريفه للعقل؛ فهو ينطلق في تصويره للعقل من تبيّنه للمفهوم الرشدي - الممتد بأصوله العميقة إلى التصور اليوناني ابتداءً من هيراقليط وأناكساغوراس مروراً بأفلاطون وأرسطو - باعتباره نظاماً، سواءً من حيث هو أداة إدراك للنظام في الكون، أو أداة لبث النظام فيه، عن طريق إدراك الأسباب والربط بينها. وإدراك النظام، أي فهم معقولية العالم، هو في الحقيقة فعل للنظام في مواجهة فوضى العماء ولا معقولية الصدفة وعبثية المفاجآت غير المتوقعة. من أجل هذا نجد صاحب بنية العقل العربي، يخلص بسرعة من تاريخ «النظر في العقل» إلى رفع «فعل العقل» إلى مرتبة الصدارة في الوجود العربي بوصفه الفعل «الأول والأخير»، لأنه بفضلته يصبح قادرين في الزمن الحاضر على ضبط خطواتنا، وتنظيم أفعالنا حتى نتلافى فوضى التخبط الذي نعيش فيه<sup>(٣)</sup>. والبحث عن النظام، أو المعقولية، يتخذ على مستوى الوجود شكل بحث عن الضرورة، وعلى مستوى الطبيعة شكل بحث عن السببية والحتمية، وعلى مستوى الإنسان هيئة سعي إلى معرفة العالم معرفة برهانية. وهذه المستويات الثلاثة (النظام أو المعقولية، الضرورة أو السببية والحتمية، والبرهان) تلتقي في إعطاء المبادرة للإنسان سواء على مستوى الفهم والإثبات، أو على مستوى الخلق والتغيير. يمكن اختصار هذه التجليات الثلاثة للعقل في ثلاث كلمات هي النظام والمنهج والمعرفة، أي المعقولية والعقلانية والتعقل الذي هو ثمرة الوحدة بينها؛ أو قل يمكن أن

(٢) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، تهافت التهافت، تحقيق مورييس بويج، ط ٢ (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٧)، ص ٢٠٨.

(٣) في مضممار تحديده لنوع الفعل الذي ينبغي القيام به لمواجهة التحديات التي تواجه العالم العربي والعالم الإسلامي يقول: «والفعل في العصر الحاضر هو أولاً وأخيراً فعل العقل... لأن العصر يقوم كل شيء فيه على الفعل العقلاني: على الضبط والتنظيم وحساب الخطوات وحصر التوقعات وتقليص دائرة المصادفات والمفاجآت إلى أقصى حد»، انظر: محمد عابد الجابري، وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص ٤٠.

ننظر إلى العقل من جهات ثلاث: ك موضوع وك ذات وك تركيب بينها وهو المعرفة العلمية. فما الذي كان يستهوي الجابري من هذه العقول أو جهات العقل هذه؟

فضّل الجابري النظر إلى العقل كذات فاعلة، لا كموضوع منفعل أو معروف. بيد أنه لم يهتم بالذات كذات عامة، لم يُعنَ بالعقل كعقل عام، أي بالعقل الذي تنظر فيه الفلسفة نظرة كلية مطلقة، والتي بموجبها يكون هو المحدد الجوهرى لماهية الإنسان بما هو إنسان، وإنما اهتم بالعقل كذات خاصة بالثقافة العربية، أي بتاريخ معين لجماعة ثقافية محددة. بعبارة أخرى، لم يكن الجابري يعير أية أهمية «للعقل المكوّن»، وهو العقل المشترك العام بين كل الإنسانية الذي بطبيعته المطلقة يلغى أي تميّز بين الأفراد والجماعات والثقافات، بل ما كان يشغل باله هو «العقل المكوّن»، أداة تميز الجماعات الثقافية، من أجل الوصول إلى تشخيص العقل الخاص بجماعة ثقافية معينة هي الجماعة العربية. لكن ممن دون أن يُفهم من ذلك أنه كان يقصد معناه الأنثروبولوجي أو الإثنولوجي، وإنما معناه الإبيستيمولوجي<sup>(٤)</sup>.

ولما كان «العقل المكوّن» ينقسم إلى آلة ومضمون، فإنه آثر آليته المنهجية وفعاليته المفهومية وأسلوب تفكيره على مضمونه المعرفي، أي منتجاته المعرفية المختلفة<sup>(٥)</sup>. وهذا ما حملته على تفاعلي استعمال «الفكر» بدل العقل، لأن الأول، يشير إلى المضمون الذي يجعله مرادفاً للأيدولوجيا، بينما الثاني، يشير إلى طريقة التفكير فحسب<sup>(٦)</sup>. «العقل العربي» بالنسبة إليه،

---

(٤) عن نوعي العقل المكوّن والمكوّن يقول: «أما العقل المكوّن فسيكون هو تلك الخاصية التي تميز الإنسان عن الحيوان... وبهذا الاعتبار يمكن القول إن الإنسان يشترك مع جميع الناس، أيأ كانوا، وفي أي عصر كانوا في كونه يتوافر على عقل مكوّن. وينفرد، هو ومن ينتمي معه إلى نفس الجماعة الثقافية، بعقل مكوّن والذي هو عبارة عن النظام المعرفي (مفاهيم تصورات... ) الذي يؤسس الثقافة التي ينتمون إليها»، انظر: الجابري، تكوين العقل العربي، ص ١٥ - ١٦؛ وعن حصره موضوع بحثه يقول بأنه «عقله المكوّن: العقل العربي موضوع بحثنا»، انظر: محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، ص ٥٧٧.

(٥) عن استبعاده للمضمون المعرفي، انظر: الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ص ٥٧٣.

(٦) يقول عن تفاعليه استعمال كلمة الفكر: «لقد كان يمكن تفاعلي مثل هذه التساؤلات لو أننا استعملنا كلمة «فكر» بدل كلمة «عقل»... بيد أنه لو فعلنا ذلك لساهمنا في إعطاء القارئ لعنوان =

إذاً، «ليس شيئاً آخر غير... أداة للإنتاج النظري، صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها هي الثقافة العربية»<sup>(٧)</sup>. وهذا يعني أنه حتى مناهج وأساليب التفكير ذات الطابع الصوري أي المحايد، هي بدورها، إلى جانب المحتوى، ملوثة بالمحيط السياسي والثقافي للجماعة العربية! إن إلحاح الجابري على أن ما يهمه من العقل العربي هو كونه «أداة وفاعلية ليس غير»<sup>(٨)</sup>، أي إعلاؤه من شأن الدور المنهجي للعقل، كان مساوفاً لاهتمامه بالدور الأساسي الذي تلعبه المفاهيم الإبيستيمولوجية، والرؤية المنحازة للعالم، رؤية الإنسان العربي، في رسم حقيقة ومصير العقل العربي<sup>(٩)</sup>.

وعلى الرغم من سعيه إلى الانتقال بالبحث في العقل «من مجال التحليل الأيديولوجي إلى مجال البحث الإبيستيمولوجي»<sup>(١٠)</sup>، فقد كان جوهر مشروع الجابري يدور حول الدفاع عن تاريخية العقل، أي عن خضوعه لمحيط معين بثقافته ولغته وسياسته الخاصة، وبالتالي الدفاع عن تعدده واختلافه. ولا يتوقف هذا التعدد والاختلاف عند حدود التعدد بين الأمم، بل يمتد إلى داخل الأمة الواحدة؛ فالكلام عن عقل واحد للأمة العربية لا يعني أنه له نظاماً معرفياً واحداً، بل يمكن أن ينطوي على عدة أنظمة مختلفة. ولم يكن انحياز الجابري للتاريخية والتعدد مجانياً، بل كان يرى أن دراسته للعقل من

---

= الكتاب فكرة أبعد ما تكون عن مضمونه الحقيقي. ذلك أن كلمة «فكر»، خصوصاً عندما تقرر بوصف يربطها بشعب معين كقولنا «الفكر العربي» أو «الفكر الفرنسي»... إلخ، تعني في الاستعمال الشائع اليوم، مضمون هذا الفكر ومحتواه، أي جملة الآراء والأفكار التي يعبر بها، ومن خلالها، ذلك الشعب عن اهتماماته ومشاغله، وأيضاً عن مثله الأخلاقية ومعتقداته المذهبية وطموحاته السياسية والاجتماعية. وبعبارة أخرى، إن «الفكر» بهذا المعنى هو و«الأيديولوجيا» اسمان لمسمى واحد. وهذا بالضبط أحد أنواع الخلط الذي نريد تجنبه والتنبيه عليه منذ البداية»، انظر: الجابري، تكوين العقل العربي، ص ١١.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٣ و ٢٩؛ ويعرف العقل العربي تعريفاً أولياً بقوله: «إنه ليس شيئاً آخر غير هذا «الفكر» الذي نتحدث عنه: الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها، هي الثقافة العربية» (ص ١٣).

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٤؛ يقول أيضاً «ذلك لأن ما سنهتم به في هذا الكتاب ليس الأفكار ذاتها، بل الأداة المنتجة لهذه الأفكار» (ص ١١ - ١٢).

(٩) حول المكونات الثلاثة للعقل العربي (المنهج والمفاهيم والرؤية) يقول: «إن «العقل العربي» الذي سنقوم بتحليله تحليلاً نقدياً... نقصد به جملة المفاهيم والفعاليات الذهنية التي تحكم، بهذه الدرجة أو تلك من القوة والبصراة، رؤية الإنسان العربي إلى الأشياء وطريقة تعامله معها في مجال اكتساب المعرفة، مجال إنتاجها وإعادة إنتاجها»، انظر: المصدر نفسه، ص ٧٠.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٤.

زاوية ارتباط بنيتها بالتاريخ والثقافة تسهل عليه تشخيص أعراضه المرضية، أي تفكيكه ومن ثم إعادة بنائه<sup>(١١)</sup>.

## ثانياً: صعوبات نقد وإصلاح العقل العربي

كان مشروع الجابري الفكري والأيدولوجي يطبعه التحدي. وقد أبى إلا أن يجعل العنوان الكبير لهذا التحدي عبارة «العقل العربي» موضوعاً وغاية لهذا المشروع، بالرغم من شعوره بما تثيره هذه التسمية «المركبة» من إشكالات فلسفية ومعرفية وأيدولوجية<sup>(١٢)</sup>. ومن أجل إنجاز دراسته عن «العقل العربي» كان عليه أن يلتزم منذ البداية بالقيام بمهمتين متقابلتين تتسمان بالصعوبة البالغة، هما النقد والإصلاح، أو الهدم وإعادة البناء. تعود صعوبة المهمة الأولى، ذات الطابع السلبي، إلى كونها أقرب ما تكون إلى «النقد الذاتي»، أي نقد الذات العربية التي يصعب الانفصال عنها<sup>(١٣)</sup>، أي يصعب القيام بدراسة علمية تحقق المسافة الموضوعية بشأنها «لأنه، كما يقول ابن رشد، إذا انتفى عن العالم المعلوم، من جهة ما المعلوم والعلم شيء واحد، انتفى علم الإنسان بنفسه». أما المهمة الثانية، ذات السمة الإيجابية، فتعود صعوبتها إلى كونها تسعى إلى إصلاح العقل الذي يتم التفكير به في العقل، لا لأنه يصعب

(١١) المصدر نفسه، ص ٥٣.

(١٢) أحد مبررات استعماله لصيغة العقل العربي يوردها كما يلي: «أنا لم أستعمل كلمة «العقلية العربية»، بل نهيت إلى خطأ هذا التعبير، استعملت «العقل العربي»، وربطته بالبيئة العربية الجغرافية والاجتماعية واللغوية والأدبية... الخ. وقلت إن «العقل العربي» هو «عربي» لأنه تكوّن داخل الثقافة العربية ويعمل على تكوينها»، انظر: محمد عابد الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص ٣٠٩؛ وعن المانع اللغوي والمانع الكلامي لعدم استعماله لمصطلح «العقل الإسلامي» يقول: «لماذا «العقل العربي» وليس «العقل الإسلامي»... إن اختياري لعبارة «العقل العربي» بدل عبارة «العقل الإسلامي»، هو اختيار لم ثقله علي اعتبارات تكتيكية... [بل] هو بالنسبة إلي اختيار إستراتيجي، مبدئي ومنهجي، وذلك من ناحيتين أو لاعتبارين: أولاً، لأن «العقل الإسلامي» يضم كل ما كتبه المسلمون أو فكروا فيه سواء باللغة العربية أو بغيرها كالفارسية مثلاً، وأنا لا أتقن في هذا المجال إلا اللغة العربية... وهناك اعتبار آخر يتعلق... بحدود طموحاتي. أنا لا أطمح إلى إحياء أو إنشاء «علم كلام» جديد. وعبارة «العقل الإسلامي» لا يمكن تجريدها من المضمون اللاهوتي»، (ص ٣٢٠).

(١٣) عن الطابع الذاتي لموضوع نقده للعقل العربي «إن الموضوع هنا هو شيء منا، أو نحن شيء منه، فنحن أبنائنا راضيناً مندمجون فيه. وأملنا هو أن نتمكن، في هذا البحث، من الصدور عن الالتزام الواعي لا عن الاندماج المشيء للفكر المعطل للعقل»، انظر: الجابري، تكوين العقل العربي، ص ١٤.



الجمع بين هذين الفعلين في آن واحد (التفكير ب و في) فحسب، أي بين إصلاح الآلة والعمل بها، ولكن أيضاً لأن الإصلاح يقتضي القيام بفعلين، «فعل عقلي» يتصدى لإصلاح العقل بالواقع، و«فعل سياسي» لتغيير الواقع العربي بالعقل، أي بإخضاعه لمقتضيات العقلانية والديمقراطية.

فهل أسعفته المهمة الأولى للقيام بالمهمة الثانية، أم أن إنجازه للمهمة الأولى، بامتياز وألمعية، أعاقته عن إنجاز المهمة الثانية؟ وبارتباط مع المهمة الثانية نتساءل ما نوع العقل الذي وضعه الجابري نصب عينيه لكي يحققه: هل هو العقل البرهاني الرشدي، أم عقل التنوير والحداثة، أم هو العقل الرشدي المطعم بالعقل التنويري؟ ثم هل استطاع فعلاً تجاوز الانتقادات الممرة التي وجهها «للعقل العربي» بتغيير طبيعته المعيارية العاجزة عن الالتزام بالسببية الطبيعية والضرورة الاستدلالية، ليصبح قادراً على استكشاف الطبيعة كما هي؟

### ثالثاً: العقل اللاعقلاني

نبدأ، أولاً، باستعراض سريع لسمات «العقل العربي» كما تراءت لنا، والتي تتضمن في الوقت نفسه معالم نقده له:

١ - السمة الأولى، تتمثل في تعامل الجابري مع «العقل العربي» لا بوصفه عقلاً فردياً، بل باعتباره عقلَ أمة، هي الأمة العربية؛ فإذا علمنا أن العقل يمثل الذات بالنسبة إلى الوجود البشري، لأمكننا أن نقول إن موضوع مشروع الجابري هو «الذات العربية»، لكن لا الذات الفردية الخاصة بكل شخص، وإنما الذات العربية «العامة». وهذا يعني أنه لم ير في هذه الذات إلا الجانب العقلي، أما الجوانب الوجدانية والخيالية والجسدية منها فلم تحظ بعنايته ولا حتى باحترامه.

٢ - الصفة الثانية، التي يتميز بها العقل العربي في مشروع الجابري هي أنه عقل ثقافي، بالمعنى التراثي والعالم للثقافة، لا بالمعنى الأنثروبولوجي. وذلك لأن الثقافة العربية الإسلامية هي التي صنعت «العقل العربي» وطبعته بملامحها. ولكن الجابري لا يخشى من «الدور المنطقي» عندما يشير، في المقابل، إلى أن العقل العربي هو الذي أنشأ تلك الثقافة التي أنشأته<sup>(١٤)</sup>.

(١٤) عن دور الثقافة العربية في تكوين العقل العربي يقول: «... إن العقل العربي هو «فيزياء»

النص العربي، أعني أن قوانين العقل العربي ستكون بالضرورة، لا أقول انعكاساً، بل أقول ذات علاقة =

الجابري، كما قلنا، لم يكن يعنيه بالدرجة الأولى «العقل بما عقل» أي بما هو عقل إنساني، بل «العقل بما هو عقل عربي»، وذلك لغاية وظيفية هي نقده من أجل إصلاحه. وعندما يضحى بـ «العقل الكلي الكوني» في سبيل «عقل ثقافي» خاص، يكون قد ضحّى بالفلسفة في سبيل الثقافة من حيث هي سياسة، أي من حيث هي قدرة على النقد والتغيير<sup>(١٥)</sup>.

٣ - السمة الثالثة «للعقل العربي» أو «الخطاب العربي المعاصر» (وهي التسمية التي أعطاها للعقل العربي الحديث والمعاصر) تتمثل في أن مركز جاذبيته هي السياسة والأيدولوجية، لا العلم والفلسفة<sup>(١٦)</sup>، كما هو الحال بالنسبة إلى العقلين اليوناني والأوروبي، اللذين أبى الجابري إلا أن يجعلهما مضادين للعقل العربي<sup>(١٧)</sup>! ولذلك، إذا أردنا أن نبحث عن معنى إنتاج العقل العربي، فيتعين علينا أن نتجه إلى الوظيفة الأيدولوجية التي أداها في الصراع الثقافي والسياسي الذي كان قائماً في الماضي.

٤ - الصفة الرابعة «للعقل العربي» هي أنه عقل معياري ذاتي، وليس عقلاً سببياً موضوعياً، أي ليس عقلاً نظرياً يهتم بالطبيعة ويفسرهما ويستخلص

---

= متينة بقوانين النص العربي الجاهلي والقرآني، وليس المقصود بالنص هنا الخطاب وقوانينه التركيبية وحسب، بل أيضاً مضمون الخطاب، أعني الرؤية التي يحملها عن العالم ويكرسها ويغذيها، انظر: الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، ص ٣١١؛ ويقول في مكان آخر: «إن وجهتنا الوحيدة هي التحليل «العلمي» «للعقل» تشكل من خلال إنتاجه لثقافة معينة، وبواسطة هذه الثقافة المصدر نفسها: الثقافة العربية الإسلامية»، انظر: الجابري، تكوين العقل العربي، ص ١٤.

(١٥) يذهب إلى تعميم محلية العقل حتى على العقل المكوّن: «... الشيء الذي يغرينا على القول إن العقل العربي هو حتى في مظهره الفاعل، من نتاج الثقافة العربية... الشيء الذي يخفف من الاعتراض القائل «بكلية» العقل أو «كونيته»؛ فالعقل كوني ومبادئه كلية وضرورية... نعم، ولكن فقط داخل ثقافة معينة أو أنماط ثقافية متشابهة»، انظر: الجابري، تكوين العقل العربي، ص ١٦.

(١٦) عن مركزية السياسة بدل مركزية العلم في العقل العربي يقول: «في التجربة الثقافية العربية يجب أن نضع السياسة مكان العلم في التجريبتين اليونانية والأوروبية الحديثة... فاللحظات الحاسمة في تطور الفكر العربي الإسلامي لم يكن يحددها العلم، وإنما كانت تحددها السياسة»، انظر: المصدر نفسه، ص ٣٤٦؛ ويقول في مكان آخر «أما في الإسلام فالعلم لم يكن عنصراً في المعادلة، ثم لم يكن يمس لا الدين ولا الدولة»، انظر: محمد عابد الجابري، تجديد التفكير في مشروع سابق للتحصيص والتجديد، مواقف؛ العدد ٢٦ (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ٢٠٠٤)، ص ٥٨.

(١٧) عن التناقض بين العقلين العربي والغربي يقول: «على أن المسألة تتعلق أساساً بالصراع العلني بين ثقافتين [العربية واليونانية]، أو إذا شئت قلنا بين مرجعيتين، وبالتالي بين بنيتين فكريتين تختلفان، بل تتناقضان في أكثر من جانب»، انظر: الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، ص ٣١٤.

قوانينها بطريقة موضوعية كما هو الشأن بالنسبة إلى العقليين اليوناني والأوروبي، وإنما هو عقل وجداني ينظر إلى الطبيعة والناس نظرة سحرية<sup>(١٨)</sup>.

٥ - السمة الخامسة، التي تُميز العقل العربي عن العقل الأوروبي تتجسد في عدم قابليته للتطور، ما يجعل «جديده لا يتخطى قديمه ولا يحل محله، وأن قديمه يظل قائماً في ذاته وبذاته على قدم وساق مع جديده»<sup>(١٩)</sup>. وينعكس هذا الثبات على مستوى الزمن، حيث يتخذ زمن العقل العربي طابعاً ذرياً، منفصلاً، متأنياً يسمح بتعايش أزمنة متعددة مختلفة في زمن واحد، الأمر الذي يؤدي إلى أن يكون «التاريخ الثقافي العربي السائد الآن هو مجرد اجترار وتكرار وإعادة إنتاج، بشكل رديء، لنفس التاريخ الثقافي الذي كتبه أجدادنا»<sup>(٢٠)</sup>، بخلاف العقل الأوروبي الذي يتميز زمانه بالاتصال والاستمرارية، وبالتالي بالحيوية التاريخية. ويرتب على هذه الصفة، صفة أخرى هي أن العقل العربي واحد وثابت منذ نشأته في عصر التدوين حتى اليوم، بل إن الجابري ذهب إلى حد القول إن «العقل البياني» نشأ مكتملاً بصفة نهائية منذ مرحلته الجنينية، ما جعله غير قابل للقيام بطفرات تجدد مضامينه وآلياته ورؤاه، بينما صور الجابري العقل الأوروبي يرفل في بحبوحة التعدد والتطور<sup>(٢١)</sup>.

٦ - السمة السادسة، «للعقل العربي المعاصر» هي تبعيته المزدوجة للذات والآخر، للعقل التراثي والعقل الحداثي، أي تبعيته إزاء سلطتين توجدان معاً خارج حاضره وذاته. وهذه التبعية هي التي أملت على الجابري

---

(١٨) حول الطابع المعياري للعقل العربي، انظر: الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٣١-٣٢؛ وعن طابعه الوجداني يقول «... ولكن صحيح كذلك أن هذا الخطاب لم يتجاوز بعد المقولات العاطفية الوجدانية المرتبطة باللغة والتاريخ والمصير إلى المقولات العقلية الواقعية التي لها علاقة بالهياكل الاقتصادية والصراع الاجتماعي والتنمية والسياسة الدولية»، انظر: محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، ص ١٣٥.

(١٩) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٤٣.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(٢١) عن استمرار عقل التدوين منذ الجاهلية حتى الآن، انظر: الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، ص ٣١٨؛ وعن ثباته منذ أن تشكل ككيان ثبت أركانه وتعينت حدوده منذ عصر التدوين، انظر: الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٧٠؛ عن كون العلوم الإسلامية والعربية ولدت كاملة؛ كما يقول «إن التاريخ الثقافي العربي السائد الآن هو مجرد اجترار وتكرار وإعادة إنتاج، بشكل رديء، لنفس التاريخ الثقافي الذي كتبه أجدادنا» (ص ٤٦)؛ عن أن عصر التدوين هو الإطار المرجعي الحق للعقل العربي (ص ٧١).

صياغة السؤال المحرك لكل مشروع بصدد التراث: «كيف نحرر عقلنا من سلطة اللفظ وسلطة الأصل، سلطة السلف وسلطة القياس، وسلطة التجويز؟ كيف نجعل العقل العربي عقلاً مستقلاً بنفسه يختار سلطاته، يعيها ويوظفها للسيطرة على موضوعه، على العالم؟ بعبارة واحدة كيف نحقق للذات العربية ما عبر عنه غرامشي بـ «الاستقلال التاريخي التام»<sup>(٢٢)</sup>.

هذه الصفات الست التي وسم بها الجابري العقل العربي تتصافر لجعله «عقلاً لاعقلانياً»، أي عقلاً مضاداً لنفسه، ومن ثم غير قادر على أن يُضفي المعنى على العالم، بأن يكون رؤية عقلانية فعالة عنه. وأن يكون العقل العربي خالياً من المعنى ذاتياً، وعاجزاً عن إضفاء المعنى على غيره، أنه غارق في عدمية تحمله على التخلي عن ميزان الصدق والصواب، وتجاهل واجب معرفة الواقع المادي والمعنوي معرفة علمية للتأثير فيه، والاكتفاء «بتأويل» النصوص تأويلاً فاسداً غير مبالٍ بالمقاصد البشرية. وهذا المناخ هو الذي سمح لبعض من يمثل العقل العربي في زماننا هذا، أن يحرم على نفسه حتى الحق في التعقل والتفكير، وكأنه يخاف من نفسه، فيلجأ إلى تعطيل الدراية لقاء تفعيل الرواية، وواد الحرية لصالح العبودية، الأمر الذي يُفقد الإنسان حقيقته، فيتحول إلى حيوان لا عاقل ولا مدني بالطبع. وهذا هو أصل الإرهاب. إذ لما كان الفكر يخاف الفراغ، فإنه يسارع لملئه بالغرائز، وبخاصة غريزة الموت.

المقلق في تشخيص الجابري هو أنه تصور آفات العقل العربي وكأنها تشكل بنيته الدائمة والجوهرية منذ نشأته الأولى حتى زمان الإصلاح والنهضة، وكان تلك الآفات والأعراض المرضية مقوم ذاتي لطبيعته، وليست أموراً عرضية ألمت به بسبب تراخ تاريخي يصيب كل حضارة وصلت إلى نهاية أوجها. والأمر المقلق الثاني، في تشخيص الجابري، هو فصله «العقل العربي» فصلاً ماهوياً عن العقل الحدائثي بعد أن تم فصله عن العقل اليوناني، وذلك بأن جعل الحدائث، بلوازمها العقلانية والديمقراطية والإنسية، بمثابة هوية ينفرد بها «العقل الغربي» بشقيه اليوناني والحديث، في مقابل الثقافة أو

---

(٢٢) الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ص ٥٨٤؛ هناك سؤال سابق عن هذا السؤال هو «لماذا لم تتطور أدوات المعرفة (مفاهيم، مناهج، رؤية) في الثقافة العربية خلال نهضتها في «القرون الوسطى» إلى ما يجعلها قادرة على إنجاز نهضة فكرية وعلمية مطردة التقدم على غرار ما حدث في أوروبا ابتداء من القرن الخامس عشر؟»، انظر: الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٣٣٥.

التراث الذي فرضه الجابري على العقل العربي هويةً له سواء بالنسبة إلى العقل الجاهلي أو إلى عقل التدوين أو إلى عقل النهضة أو إلى الخطاب العربي المعاصر. وهذا ما يفسر كون «الاستمرارية» أدت دورين متناقضين بالنسبة إلى العقليين العربي والغربي؛ فهي إذا كانت سارية بين العقول اليونانية الرومانية والحداثية تؤدي إلى الحداثة<sup>(٢٣)</sup>، ولكنها إذا كانت بين العقل التراثي العربي والخطاب العربي الحديث، تفضي إلى التقليد بأعراضه اللاعقلانية في الفكر، والاستبدادية في السياسة، والمركزية اللاهوتية في علم الكلام والفلسفة. والمفارقة هي أن الجابري وصل إلى هذه الخلاصات الميتافيزيقية واللاتاريخية بشأن العقل العربي عبر مقارنة تكوينية تاريخية!

### رابعاً: عقل عربي واحد أم عدة عقول؟

للهولة الأولى يتوقع المرء بأن رفع الجابري لشعار «العقل العربي» كان من أجل التعامل معه بصيغة المفرد، في مواجهة غيره من العقول المغايرة له عند الأمم الأخرى، ولكن الأمر ليس كذلك؛ فبعد أن تم تفتيت العقل البشري إلى عدة عقول ثقافية، وبعد أن أقام ما يشبه علاقة المغايرة بين «العقل العربي» والعقليين اليوناني والأوروبي الحديث، نجده يلجأ إلى تقسيم العقل العربي نفسه إلى عدة عقول. وكان اسم البنية أو النظام هو الغطاء النظري لهذه القسمة. ففي البداية، نجده يقسم «العقل العربي» إلى ثلاثة عقول أو أنظمة عقلية متصارعة ومتعايشة في حيز واحد هي: العقل البياني، والعقل العرفاني، والعقل البرهاني. لكنه، بحكم نزعته الوحودية، سرعان ما نجده يضيف عقلاً جامعاً للعقول الثلاثة سماه بـ «البنية المحصّلة» أو «البنية الأم»<sup>(٢٤)</sup>. والذي

(٢٣) عن إعلاء اليونان والرومان من قيمة الإنسان والاهتمام بشؤون الدنيا يقول: «إنه السلف اليوناني الروماني! فالنهضة والإصلاح في أوروبا إنما انطلقا من الارتباط بالتراث اليوناني الروماني، المتميز باهتمامه بشؤون الدنيا، وإبعائه من قيمة الإنسان»، انظر: محمد عابد الجابري، في نقد الحاجة إلى الإصلاح (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥)، ص ٥٦.

(٢٤) يصف نشأة «البنية المحصّلة» بأنها نتيجة إزالة «الحواجز [بين النظم المعرفية الثلاثة] ليصبح «العقل العربي» محكوماً بسلطات تلك النظم... بوصفها نظاماً مفككة تداخلت سلطاتها المعرفية وأصبحت تشكل ما يمكن أن يطلق عليه اسم «البنية المحصّلة»، وهي البنية التي تشكلت من تداخل الأزواج المعرفية»، انظر: الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ص ٥٧٦؛ ويعرفها بربطها باللاشعور قائلاً: «هذه البنية المحصّلة من النظم الثلاثة كانت ثابتة وراء هذه النظم يوم كانت نظاماً مستقلة متنافسة... أي تلك «البنية المحصّلة» ليست شيئاً آخر غير السلطات المعرفية التي تؤسس التفكير وتوجه داخل الثقافة العربية =

فرض هذه البنية الجديدة هو انتقال الأنظمة الثلاثة من حال الصراع إلى حال التوافق، فتفككت وذابت تلك الأزواج<sup>(٢٥)</sup> المعرفية المؤسسة للأنظمة الثلاثة في سلطات رئيسية ثلاث هي سلطة اللفظ وسلطة الأصل وسلطة التجويز، التي يعتبرها في الوقت نفسه عيوباً جوهرية للعقل العربي<sup>(٢٦)</sup>.

ولا يقدم لنا صاحب بنية العقل العربي أية إيضاحات حول نوعية علاقة «العقل العربي» بالأنظمة أو العقول الأربعة، هل هي من نوع العلاقة المنطقية بين جنس وأنواعه، أم هي من نوع العلاقة الطبيعية بين مادة وصور متعددة متعاقبة عليها، أم هي من صنف العلاقة الأنطولوجية بين أجناس متغايرة لا تقبل الانضواء تحت بعضها البعض الآخر، وإن كانت تقبل أن تُحمَل كلها على معنى رئيسي واحد فيها يكون بمثابة جوهر لها كما هو الحال في علاقة المقولات العشر بالموجود؟ إن رؤية الجابري للصلات بين هذه الأنظمة لا يخلو من التباس؛ فهو وإن كان ينظر إليها من خلال علاقة الاختلاف، بل وأحياناً عبر صلة المتغايرة والتضاد، نجده يفتح قنوات متعددة للاتصال بينها. إن معطى تلاشي حدة الاختلاف والتقابل شيئاً فشيئاً بين الأنظمة العقلية الثلاثة نتيجة تراخي المد العقلاني للحضارة العربية الإسلامية، وانحلال تلك الأنظمة في عقل رابع جامع لسلبياتها، يشير إلى أن العلاقة بين العقول الأربعة لا يمكن أن تكون من نوع علاقة أجناس الموجود (المقولات) بجنس أعلى (الموجود)، لأن مثل هذه

---

= إسلامية ككل. إنها كانت وما تزال تشكل البنية اللاشعورية لهذه الثقافة» (ص ٥٧٧)؛ كما يعرف البنية المحصلة بربطها بالنسيان «بأنها «ما يبقى» في فكر الإنسان العربي... «بعد أن ينسى كل شيء» تعلمه فيها من معارف، أي على أساس أنها عقله المكوّن: العقل العربي» (ص ٥٧٧).

(٢٥) يتكون النظام البياني من ثلاثة أزواج هي: اللفظ والمعنى، الأصل والفرع، ثم العرَض والجوهر؛ والنظام العرفاني من زوجين هما الظاهر والباطن، والولاية والنبوة؛ والنظام البرهاني من زوجين هما: الألفاظ والمقولات، والواجب والممكن.

(٢٦) عن العيوب الثلاثة الرئيسية للعقل العربي يجزم: «بأن العقل العربي عقل يتعامل مع الألفاظ أكثر مما يتعامل مع المفاهيم، ولا يفكر إلا انطلاقاً من أصل أو انتهاء إليه أو بتوجيه منه، الأصل الذي يحمل معه سلطة السلف إما في لفظه أو في معناه، وأن آليته، آلية هذا العقل في تحصيل المعرفة - ولا نقول في إنتاجها - هي المقاربة (أو القياس البياني) والمماثلة (أو القياس العرفاني) وأنه في كل ذلك يعتمد التجويز كمبدأ، كقانون عام، يؤسس منهجه في التفكير ورؤيته للعالم... ولا نظن أنه بالإمكان الخروج بخلاصة أخرى غير هذه من تحليل الخطاب العربي القديم» انظر: المصدر نفسه، ص ٥٨٢؛ ومن عيوب هذا العقل أنه «يتكون لا من خلال التعامل مع نظام الأشياء، بل من خلال الانشداد إلى نظام الخطاب» (ص ٥٧٩)، عن افتقاره إلى مبدأ السببية يقول: «إن مبدأ السببية سيغيب تماماً، أو على الأقل سيكون حضوره باهتاً جداً في عقل يتكون لا من خلال التعامل مع نظام الأشياء، بل من خلال الانشداد إلى نظام الخطاب».

العلاقة لا تقبل الذوبان بحكم قيامها على حفظ التعدد والاختلاف بينها؛ ولا هي من نوع علاقة جنس بأنواعه، لأن مثل هذه العلاقة تقتضي التساوي في الطبيعة بين الأنظمة العقلية الأربعة بالقياس إلى العقل العربي، والحال أنها مختلفة ومتصارعة في حالة الصراع أو متواطئة في حالة الارتخاء. وأخيراً لا يمكن أن تكون علاقة العقل العربي بالعقول الأربعة من طراز علاقة المادة بصور متعاقبة عليها، لأن مثل هذه العلاقة تعني فناء العقل السابق وحلول عقل جديد محله، والحال أن العقول الأربعة متعايشة معاً في الزمن والمكان نفسها.

ومع ذلك، بوسعنا أن نفهم من إشارات متفرقة من تحاليل الجابري أن «العقل البياني» هو أملك العقول الثلاثة بالعقل العربي، لأنه هو الذي يمثل العقل العربي الأصيل، في مقابل العقلين، العرفاني والبرهاني، اللذين عدّهما عرّصين عليه، ولم يدخلوا إلى فضاءه إلا من باب التّبني بالاحتكاك الخارجي، لا من باب الخلق والنشوء الداخلي. وإعطاء الأولوية للعقل البياني قد يوهمنا أن العلاقة بالأنظمة المعرفية الثلاثة هي أقرب ما تكون من علاقة الأجناس بجنس أعلى، أي علاقة الأمور المنسوبة إلى شيء واحد، إلا أننا عند إعادة النظر نرى أن ذلك غير صحيح، لأن مثل هذه العلاقة تقتضي أن يستمد العقلان البرهاني والعرفاني معناهما من العقل البياني، والحال أن الأمر ليس كذلك، وبخاصة بالنسبة إلى العقل البرهاني.

وبالرغم من إشادته أحياناً بالنظام أو العقل البياني، بوصفه عقلاً أصيلاً للعقل العربي، فإنه لم يسلّم هو الآخر من انتقاداته. فقد أبى الجابري إلا أن يخص طبيعته الوجودية والوظيفية بصفات الانفصال، قياس الغائب على الشاهد، ثم التجويز<sup>(٢٧)</sup>، وهي صفات تلتئم في قاسم مشترك هو غياب العلاقة السببية، سواء بين الألفاظ والمفاهيم (الانفصال)، أو بين حدود القياس، أو

(٢٧) عن خصائص النظام البياني يقول: «... انتهت إلى تحديد المبادئ الأساسية التي تؤسس النظام البياني وهي مبدأ الانفصال ومبدأ التجويز ومنهج القياس، قياس الغائب على الشاهد، أو بالأحرى الاستدلال بالأثر والعلامة والأمانة...»، انظر: الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، ص ٣٠٩-٣١٠، عن الأساس الجغرافي للطبيعة الانفصالية للعقل العربي يقول: «نعم لقد قلت إن «الاتصال» هو معطيات البيئة البحرية وأن «الانفصال» من معطيات البيئة الصحراوية... إن عالم الصحراء طبيعة وسكاناً وعلاقات الخ. هو عالم الانفصال كما بينت في الكتاب. أما عالم الشواطئ والجزر، عالم المياه والأمواج، عالم الأنهار الكبرى فهو عالم الاتصال: الاتصال العمودي (التراكم الحضاري) والاتصال الأفقي (المبادلات والمستعمرات)» (ص ٣١٢).

بين الحوادث الطبيعية. علاوة على ذلك، وبحكم قيام العقل البياني على طبيعة اللغة العربية أساساً، نجد أنه لا يتردد في تبني الوصف الاستشراقي لرؤية هذه اللغة بالنسبة إلى العالم بأنها تتسم بـ «الطابع الحسي اللاتاريخي». أما الفعل العقلي الذي يؤسس الإنتاج المعرفي للعقل البياني، فيرى أنه لا يتعدى كونه «آلية ذهنية واحدة قوامها ربط فرع بأصل لمناسبة بينهما، إنه القياس بتعبير النحاة والفقهاء، أو الاستدلال بالشاهد على الغائب بتعبير المتكلمين، والتشبيه بتعبير البلاغيين»<sup>(٢٨)</sup>. إن غياب العلاقة السببية على مستوى الدلالة والتفكير والطبيعة، واتسام اللغة المنتجة للفكر بالحسية واللاتاريخية، معناه أن «العقل العربي» في صميمه عقل غير عقلائي<sup>(٢٩)</sup>. والحال أن جماع مشروع الجابري منذور لتحقيق عقلانية «منتظرة» للعقل العربي، على المستويين النظري والعملي؛ فكيف يمكن تحقيق العقلانية بأداة غير عقلانية؟ وهو القائل «وهل يمكن بناء نهضة بعقل غير ناهض، عقل لم يقم بمراجعة شاملة لآلياته ومفاهيمه وتصورات ورؤاه؟»<sup>(٣٠)</sup>. هذا السؤال يقودنا إلى العودة إلى سؤال الإصلاح.

## خامساً: من أجل إحداث «المناسبة» بين العقل العربي والعقل الغربي

لم يأس الجابري من تشخيصه الكارثي للعقل العربي، ولعل السبب يعود إلى تبنيه المعلن للمقاربة التكوينية والتاريخية للعقل، لأن هذه المقاربة

(٢٨) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ١٣١.

(٢٩) للجابري عدة تصريحات تخص لاعقلانية العقل العربي، من بينها: «لا بد من أن نلاحظ أن التلازم الذي يقيمه العقل العربي بين القضايا المتباينة وأحياناً المتناقضة كان لا بد أن يؤدي إلى مثل هذه «القفزات» اللامعقولة، اللاتاريخية... هذا النوع من الانتقالية من القضية إلى عكسها دون الشعور بأدنى تناقض، نقول «دون الشعور بأدنى تناقض» لأن الشاغل الذي يهيمن على العقل العربي في مثل هذه الأحوال هو البحث عن قيمة ثالثة، يتحقق فيها، لا تجاوز النقيضين، بل الجمع بينهما في «سلام» و«ثام» لغوي، لا فكري»، انظر: الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، ص ١٢٥؛ ويضيف: «ذلك لأن الشؤون العربية» وضمنها الخطاب العربي المعاصر... لا تخضع للحمية ولا لحساب الاحتمالات. وليس هذا راجعاً إلى تشابك العوامل الداخلية والخارجية والمتغيرات الدولية في المنطقة فحسب، بل لربما يرجع كذلك إلى أن «المنطق العربي» لا يخضع لثنائية القيمة، الشيء الذي يجعل الملاحظ يفاجأ دائماً «بما لم يكن في الحسبان» (ص ١٣٠)؛ وعن تعامل العقل العربي مع الممكنات لا مع الوقائع يقول: «إن النفاض التي من هذا النوع [نفاض أيديولوجية] ترجع إلى كون العقل الذي ينتجها يتعامل مع الممكنات الذهنية لا مع المعطيات الواقعية» (ص ١٣٤).

(٣٠) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٥.



بطبيعتها متفائلة، طالما أنها تقوم على تتبع كيفية نشأة آليّة «العقل العربي» في تفاعل دينامي مع مضمونه وتاريخه السياسي والثقافي، ما يسمح بفتح الطريق واسعاً أمام التحرر من الآفات التي ألمّت به<sup>(٣١)</sup>. ولا يخامرنا شك في أن النظر إلى «العقل المكوّن» أو «الفاعل» نظرة تاريخية من شأنه أن يؤدي على الأقل إلى ثلاث منافع؛ (١) فهو أولاً، يجعلنا ندرك قابلية العقل العربي، أو قدرته، على صياغة أو إعادة صياغة نظام جديد من المبادئ والآليات، كلما طرأ تجدد في طبائع التاريخ ومقاصد الناس<sup>(٣٢)</sup>؛ (٢) وهو ثانياً، يساعدنا على إدراك الطابع التحولي للبنية العقلية، والابتعاد عن النظر إليها على أنها ثابتة، ما يفسح المجال لإمكانية معالجة التراخي إن لم تكن العطالة التي تصيب العقل؛ (٣) وهو أخيراً يفتح أمامنا الطريق للقيام بفعل التحرير المنهجي «للعقل المكوّن» من عوائقه الموروثة، بإفراغه من رواسبه اللاعقلانية، وبطائنه الانفعالية، وتقابلاته المفتعلة (كالتقابل بين الأصالة/ المعاصرة)، وأسئلته المغلوطة<sup>(٣٣)</sup>. بعد عملية الإفرغ والتطهير هذه، يصبح فضاء العقل مؤهلاً مكانياً ووظيفياً لتعبئته «بعقل مكوّن» جديد، أي «بإنشاء وصياغة مبادئ وقواعد جديدة تحل محل القديمة».

والقصد من وراء نحو هذا العقل الجديد، أو المجدّد، هو تمكينه من القدرة على الاستجابة لتحديات النهضة والتحرر والحدائث، والقيام بإصلاحات جذرية كعقلنة فهمنا للدين والدنيا، وبعث نوع من الحياة في المفاهيم القديمة، والتفكير تفكيراً آخر من أجل تأسيس نوع جديد من العقلانية تقوم

(٣١) عن ضرورة التحرر من العوائق الإبيستيمولوجية والهواجس الأيديولوجية، انظر: المصدر نفسه، ص ٣٣٣.

(٣٢) عن قدرة العقل الفاعل على إنشاء عقل سائد جديد، يقول: «يمكن النظر إلى «العقل العربي» بوصفه عقلاً فاعلاً ينشئ ويصوغ العقل السائد في فترة تاريخية ما، الشيء الذي يعني أنه بالإمكان إنشاء وصياغة مبادئ وقواعد جديدة تحل محل القديمة، وبالتالي قيام عقل سائد جديد، أو على الأقل تعديل أو تطوير، أو تحديث أو تجديد، العقل السائد القديم»، انظر: المصدر نفسه، ص ١٦.

(٣٣) عن دعوته لتصفية الحساب مع رواسب اللامعقول في تراثنا، يقول: «لا بد إذن، ونحن نصدر عن موقف نقدي ينشد التغيير، من التحرك أيضاً من موقع أيديولوجي واع، أي لا بد من الصدور عن موقف تاريخاني، موقف يطمح ليس فقط إلى اكتساب معرفة صحيحة بما كان، بل أيضاً إلى المساهمة في صنع ما ينبغي أن يكون، وهو بالنسبة للمجال الذي نتحرك فيه الدفع بالفكر العربي في اتجاه العقلنة، اتجاه تصفية الحساب مع ركام، ولا نقول رواسب، اللامعقول في بيئته»، انظر: المصدر نفسه، ص ٥٢.

على «الاستنتاج والاستقراء»، بدل قياس الغائب على الشاهد، واعتماد المقاصد بدل دلالات الألفاظ، والقول بالسببية واطراد الحوادث، بدل القول بالتجوز و«العادة»<sup>(٣٤)</sup>. هل معنى هذا أنه كان يدعو صراحة إلى إحداث قطيعة جذرية مع التراث كافة؟

بالرغم من نزعتة التطهيرية إزاء مظاهر لاعقلانية التراث، نجده يصبر على رفض القطع مع العقل التراثي انطلاقاً من مفهوم «الانتظام»؛ فقد كان يعتقد بأنه لا يمكن بناء نهضة حقيقية من دون نوع من «الانتظام» في العقل التراثي، لأنه بفضلها يمكن تحقيق القفز إلى المستقبل<sup>(٣٥)</sup>. لكن «الانتظام» لا يعني الخضوع التام للعقل التراثي، بل بالعكس هو يسمح باستيعابه، أي احتوائه، من أجل تجاوزه إلى عقل حديث. إلا أن هذا التجاوز نحو «العقل الحديث» لا يعني بتاتاً الإقبال عليه بعقل فارغ تماماً، بل لا بد من الاحتفاظ بالعناصر الإيجابية من العقل التراثي للتعامل مع العقل الحديث

---

(٣٤) الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ص ٥٧٦؛ عن تجاوز الانشطار وبعث الحياة في المفاهيم القديمة، يقول: «حاولت أن أبين... أنه من الممكن أن نتجاوز هذا الانشطار وأن نبعث نوعاً من الحياة في المفاهيم القديمة ونفكر تفكيراً آخر، أي نؤسس نوعاً من العقلانية»، انظر: الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، ص ٣٤٩.

(٣٥) عن ضرورة الانتظام في التراث يقول: «إن النهضة لا بد من أن تنطلق من الانتظام في التراث، ولكن لا انتظاماً براغماتياً ظرفياً وسطحياً، كل ما يحمله من زاد هو الشعارات ومخاطبة الوجدان، بل انتظاماً اجتهادياً يرتفع بوسائله ومقاصده إلى مستوى العصر وتحدياته. إن الإصلاح الديني يجب أن لا يخضع للظرفية السياسية وحاجاتها المباشرة، فيتحول إلى مجرد توظيف سياسي للدين يكتفي بالعموميات في بيان مقاصده ومكارمه»، انظر: الجابري، في نقد الحاجة إلى الإصلاح، ص ٤٢ و ٥٤؛ ويقول: «والنهضة العربية الحديثة قد جعلت من جملة مهامها بعث الحياة بل نشيط الحياة في هذا العقل. وكان هذا ضرورياً للنهضة، لأن النهضة لا بد أن تنظم في تراث»، انظر: الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، ص ٣١٨ - ٣١٩؛ وعن كون التراث عنصراً ضرورياً لمواجهة التحديات يقول: «إن الارتفاع إلى مستوى الحياة المعاصرة في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية كافة، يتطلب من جملة ما يتطلب إعادة بناء الذات المصدر نفسها، وإعادة بناء الذات لا بد من أن تنطلق من إعادة بناء التراث، من إعادة ترتيب العلاقة بينه كشيء ينتمي إلى الماضي وبين «الحياة المعاصرة» كشيء ينتمي إلى الحاضر والمستقبل. نختصر القول إذن فنؤكد أن التراث بالنسبة إلينا... عنصر ضروري في مواجهة تحديات الآخر من جهة، وفي إعادة بناء الذات المعاصرة من جهة أخرى»، ويقول عن الانتظام «إن إشكالية الأصالة والمعاصرة هي إشكالية نهضوية، وفكر النهضة يقوم أساساً على الانتظام في تراث من أجل تحقيق فقرة نحو المستقبل»، انظر: الجابري، تجديد التفكير في مشروع سابق للتصحيح والتجديد، ص ٦٤ و ٧٧.

ضمن علاقة جدلية بين الوصل والفصل تضمن الحصانة والكرامة<sup>(٣٦)</sup>.

نفهم من هذا، أنه موازاة لنقد العقل التراثي، أو النقد الذاتي للعقل العربي، يعتقد الجابري أنه لا يمكن ولوج الحداثة ما لم يتم نقد العقل الحدائثي، أو النقد الغيري من موقع الذات العربية، حتى يتسنى تحويل عقل الآخر إلى «موضوع» للتحليل التاريخي والأيدولوجي الذي يسمح بإماطة اللثام عن سياقه التاريخي ودوافعه الأيدولوجية وتجنب السقوط في إجراءات حباله<sup>(٣٧)</sup>. لكن هناك هدفاً نهضوياً آخر لنقد العقل الحدائثي - الغربي، وهو إحداث المناسبة بينه وبين «العقل التراثي العربي» طمعاً في العثور على المشروعية التي تبرر اندماج الخطاب العربي المعاصر في مسلسل الحداثة. إذاً، بعد نقد مفاهيم التراث وتحريرها من عوائقها الأيدولوجية والمعرفية

---

(٣٦) عن جدلية الاتصال والانفصال يقول: عن جدلية الوصل والفصل: «جعل المقروء معاصراً لنفسه معناه فصله عنا، وجعله معاصراً لنا معناه وصله بنا. قراءتنا تعتمد، إذن، الفصل والوصل كخطوتين منهجيتين رئيسيتين». انظر: محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٠)، ص ١٢، كما يقول: «نحن ما زلنا نبحث عن نوع من الانتظام في تراثنا ندشن به نهضة حقيقية، أعني نهضة تتجاوز من خلالها هذا التراث باستيعابه واحتوائه إلى تراث جديد ننشئه من خلال علاقة الفصل والوصل، العلاقة الجدلية التي يحتفظ الجديد فيها، في جوفه، بعناصر من القديم. والنقد الذي نمارسه على العقل العربي اليوم، هو في اعتقادي الطريق الصحيحة لتحقيق عملية الفصل والوصل المطلوبة، عملية تتجاوز الضرورية» (ص ٣١٩)؛ عن كون الإصلاح لا يتنكر للماضي يقول: «وإذن فسؤال الإصلاح، وهو السؤال الحالم المتجه إلى المستقبل بطبيعته، لا يتنكر للماضي ككل، بل العكس: إنه إذ ينطلق من نقد الحاضر والماضي القريب يحتمي بالماضي البعيد «الأصيل» ليوظفه لمصلحة النهضة، أي لمصلحة مشروع المستقبل»، انظر: محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)، ص ٥٥.

(٣٧) عن أهمية نقد العقل الأوروبي من موقع العقل العربي، يقول «و»نقد العقل العربي«، بالنسبة إلي، جزء من عملية تهينة التربة. أما «نقد العقل الأوروبي» من منظور الفكر العربي والثقافة العربية فهو أحد الشروط الضرورية لفهم الحداثة الأوروبية في تاريخيتها، في نسبيتها»، انظر: الجابري، تجديد التفكير في مشروع سابق للتصحيح والتجديد، ص ٦٢؛ عن الغاية الإبيستيمولوجية من نقد العقل الأوروبي يقول: «أما نقد العقل الأوروبي من موقع غير أوروبي فشيء يختلف ويجب أن يختلف. إنه نقد سيتخذ العقل الأوروبي موضوعاً له فينظر إليه في تاريخيته ونسبيته ويفحص ادعاءاته ويميط اللثام عن دوافعه الدفينة المحركة» (ص ٧٠)؛ عن دور نقد العقل الأوروبي في إعادة صورة الذات والآخر يقول: «نحن إذن في حاجة إلى نقد صورة العقل الأوروبي عن نفسه، وأيضاً إلى نقد صورتنا عن هذا العقل. إنه بهذا النوع من النقد لصورة الآخر يمكن أن نصحح صورتنا عن أنفسنا. وإذن فإذا كان نقد الذات خطوة ضرورية لنقد الآخر، فإن اكتمال بناء الذات يتطلب الانطلاق من التعرف الصحيح على الآخر كما هو في حقيقته» (ص ٧٢).

والمنهجية كي تصبح مناسبة لمفاهيم الحداثة، أي قابلة للانخراط في إنتاجها، يأتي دور نقد مفاهيم «العقل الحدائى» وترويضها كي تصبح مناسبة مع مفاهيم التراث (وهو ما فعله مع مفهوم المثقف)<sup>(٣٨)</sup>. هكذا تجمع إجابة الجابري عن سؤال حداثة «العقل العربى المعاصر» بين الانفصال والاتصال، بين الاستمرارية والقطيعة، بين المطالبة بالاستقلال التاريخى عن «العقل العربى» و«العقل الغربى»، والتبعية لهما معاً، دفاعاً عن الحصانة والكرامة، وطمعاً فى الحداثة والتحديث. كان فعل «إحداث المناسبة» إذاً مزدوجاً: من جهة ترميم العقل العربى وإعادة ترتيب عناصره، ومن جهة أخرى تبئنه المفاهيم الحدائى كي يمكن تفعيلها فى الفكر والواقع العربيين تفعيلاً إيجابياً خلاقاً.

ظل العقل الحدائى أفقاً أعلى يرنو إليه الجابري، لكن لا العقل الحدائى بما هو حدائى، وإنما العقل الحدائى المشوب بالعقل العربى التراثى. أى أننا لا يمكن أن نحقق حدائنا إلا إذا استطعنا أن نمثل عقلنا التراثى من دون أن يستولي علينا تماماً، وأن نتشبع بالعقل الحدائى من دون أن يستغرقنا بالكامل<sup>(٣٩)</sup>؛ فعلاج الجابري للعقل العربى المريض لا يكون إلا بالجمع بين متناقضين هما الحداثة والتراث، لكن بعد أن يصبحا متآلفين بفضل الترويض المتبادل لمفاهيمها وآلياتهما وقواعدهما، أى إزالة العوائق التى تحول دون التواصل بينهما.

## سادساً: الاستقلال المزدوج عن عقل التدوين الحدائى وعن عقل التدوين العربى

كان الجابري يحلم بتدشين عصر تدوين معرفى جديد، وهو اسم آخر للعقل المكوّن الجديد. ومن شروط هذا العصر الجديد الاستقلال المزدوج عن الماضى والحاضر، الذى يكون، كما مر بنا، بإعادة تملك التراث والحداثة تملكاً نقدياً، من أجل تجاوزهما «معاً». يتعلق الأمر فى جوهره بفتح باب العقل العربى من جديد، وعلى الدوام، بعد أن تم إغلاقه بإحكام بمنعه

(٣٨) عن دور النقد فى التحرر من إيسار القراءات السائدة، انظر: الجابري، تكوين العقل

العربى، ص ٥.

(٣٩) عن ضرورة مقاومة الاستغراق فى التراث بقول: «الانتظام فى تراث، كيفما كان هذا التراث، لا يعنى الانغلاق فيه ولا الوقوف عند معطياته بل يعنى تجديده وجعله معاصراً لما جدّ من تطورات»، انظر: الجابري، وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربى المعاصر، ص ١٦١.

من الخلق والإبداع منذ قرون<sup>(٤٠)</sup>. وإعادة فتح باب العقل، ينبغي أن يكون شاملاً للشريعة، التي على العقل أن يستعمل فتوحات الحضارة المعاصرة لممارسة «الاجتهاد المواكب»<sup>(٤١)</sup>. تحقيق عصر «تدوين ثانٍ»، أي حدثي، للخطاب العربي الحديث منوط بتحقيق استقلاله المزدوج عن كل من عقل التدوين العربي، وعقل التدوين الحدثي<sup>(٤٢)</sup>.

كانت غاية الجابري، إذأ، هي استبدال بنية العقل العربي، ذات الطابع التراثي، ببنية حدثية، بزرع شيء من «العقل الغربي المعرب» فيها. هكذا، وبعد أن وقفنا على أن «العقل العربي» مكوّن من أربعة عقول، أو أربعة أنظمة معرفية، صار الآن مكوناً من خمسة عقول بعد انضمام العقل الغربي (بأنظمتها المختلفة وبعصور تدوينه المختلفة!) إلى الأنظمة البيانية والعرفانية والبرهانية والمحصلة.

فإذا جاز لنا أن نستعير رؤية نظرية «الاتصال» الرشدية، لقلنا إن

---

(٤٠) العلاج الذي يقترحه هو تدشين عصر تدوين جديد: «إن الخروج من حالة «الأزمة الشاملة» التي يعاني منها الوطن العربي اليوم، والتي يشكل الصراع بين المرجعيتين المذكورتين [التراثية والحدثية] عنصراً من عناصرها، عنصراً يشوش الرؤية ويشل الحركة، يتطلب تدشين «عصر تدوين» جديد يكون إطاراً لمرجعية جديدة قوامها أصول أعيد تأصيلها وأخرى مستحدثة بكاملها. إن التطورات والتحولات التي شهدتها العالم في السنين الأخيرة - بما فيه الوطن العربي نفسه - توازن من حيث الأهمية التاريخية بالنسبة إلى مستقبلنا تلك التطورات والتحولات التي شهدتها عصر التدوين «التراثي» بالنسبة إلى ماضينا، وعصر التدوين «النهضوي» بالنسبة إلى حاضرنا»، انظر: محمد عابد الجابري، وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤)، ص ١٢.

(٤١) عن دور عصر التدوين الجديد في إعادة فتح باب الاجتهاد يقول: «الحاجة ماسة إذن إلى تدشين «عصر تدوين جديد» في ميدان الاجتهاد، عصر تدوين تكون انطلاقة هي الاجتهاد المواكب، والمواكبة، مواكبة الحياة المعاصرة، هي أولاً وقبل كل شيء مسألة منهج... مسألة سلوك عقلي»، انظر: المصدر نفسه، ص ٥٦.

(٤٢) حول ضرورة التحرر من النموذجين التراثي والحدثي معاً، انظر: الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ص ٥٨٥؛ عن ضرورة التحرر من الهيمنة التراثية، انظر: الجابري، التراث والحدثية: دراسات ومناقشات، ص ٢٥٢؛ وعن ربطه بين النقد والاستقلال التاريخي، يقول: «إن العقلانية النقدية ضرورية لنا في الطرف الراهن... لأننا مطالبون بإعادة ترتيب العلاقة بيننا وبين التراث من جهة، وبيننا وبين الفكر المعاصر، فكر الغرب من جهة أخرى. وترتيب العلاقة بين الذات وموضوعاتها يجب أن يقوم على نظرة نقدية تصدر عنها الذات حتى لا تقع تحت تأثير موضوعاتها وهميتها. لقد ناديت غير ما مرة بضرورة الاستقلال التاريخي للذات العربية»، انظر: الجابري، تجديد التفكير في مشروع سابق للتحديث، ص ٨٥ - ٨٦.

«استبدال» بنية «العقل العربي» شبيه بإفراغ العقل العربي من أساطيره النظرية والعملية، والعودة به إلى حالته شبه العدمية، تحضيراً لاتصاله بعقل أعلى، «عقل مفارق» آتٍ من خارج، لكن «الخارج» هذه المرة ليس هو الميتافيزيقا، بل هو «العقل الغربي»، متخذاً إياه صورته الجديدة بعد أن يتم تعريبه نوعاً من التعريب!

بيد أننا نجد الجابري في سياقات أخرى، وهو مفكر السياقات والتوافقات، يشترّ بكيفية غامضة عن وسيلة أخرى لتغيير بنية «العقل العربي» سعياً وراء التكيف مع العقل الحدائي، هي تطعيمه من جديد بـ «العقلانية النقدية المغربية»، وكأنها تشكل «زبدة الحق»، وذلك على غرار ما وعد به ابن سينا بإصلاح أزمة الفلسفة في عهده بالعودة إلى «الفلسفة المشرقية». كان الجابري يتصور «العقلانية المغربية» بمثابة «دواء أعظم» قادر على إضفاء التاريخية والنسبية والحيوية على العقلين العربي والحدائي معاً، وعلى تحقيق الاستقلال التاريخي عنهما<sup>(٤٣)</sup>. ويعود غموض هذه الوصفة إلى كونها تسعى إلى التطابق مع عقلانية مضت لتحريك عقل غير قابل للتحريك بحسب وصفه؛ فقد كان يقول بطريقة تكاد تكون حزبية وثوقية بعيدة كل البعد عن

(٤٣) عن تميز الفلسفة المغربية يقول: «وإن الفلسفة العربية في المغرب والأندلس كانت، ومع ابن باجة خاصة، علمية الإبيستيمي، علمانية الاتجاه بفعل تحررها من تلك الإشكالية..»، انظر: الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص ٩؛ حول الحاجة إلى القطيعة مع الفلسفة المشرقية يقول: «لنول وجهنا شطر المغرب العربي، إذن، حيث سنجد الفلسفة العربية الإسلامية قد «قطعت» مع إشكالية المشاركة لتتبنى إشكالية المغاربة (في المغرب الأقصى والأندلس خاصة). هنا أيضاً ستواصل الفلسفة نضالها من أجل نفس القضية، قضية العقل والعقلانية، ولكن بعد أن تعيد طرحها من جديد، بمنهج جديد وفي آفاق جديدة» (ص ٤٠)؛ وعن الطابع النقدي للفلسفة الرشدية يقول: «إن الواقعية النقدية الرشدية لم تكن امتداداً لنفس النزعة لدى ابن باجة وابن طفيل وحسب، بل كانت تنويجاً لتيار نقدي ظل يتحرك في اتجاه واحد، اتجاه «رد بضاعة المشرق إلى المشرق» في الفقه مع ابن حزم الظاهري، وفي النحو مع ابن مضاء القرطبي، وفي التوحيد (= الكلام) مع ابن تومرت، وفي الفلسفة مع ابن رشد» (ص ٣٤)؛ ولكن ابن رشد لم يقطع وحسب بل قدم البديل الذي يتمثل في ابن رشد الذي «يقبل أن نوظفه لبناء العلاقة بين تراثنا والفكر العالمي المعاصر بشكل يحقق لنا ما ننشده من أصالة ومعاصرة» (ص ٥٠ - ٥١)؛ يعرف العقلانية النقدية بقوله: «والعقلانية النقدية في معناها الواسع هي... التعامل الذي يأخذ بعين الاعتبار تاريخية المعرفة ونسبته وحضور الأيديولوجي واللاعقلي فيها أو إمكانية حضوره على الدوام. إنها باختصار ممارسة عقلية تقوم على عدم التسليم بأي شيء إلا بعد فحصه، إنه موقف ضد التقليد. وغني عن البيان القول إننا نحن العرب واقعون تحت وطأة التقليد: تقليد القدماء، تقليد الغرب»، انظر: الجابري، تجديد التفكير في مشروع سابق للتصحيح والتجديد، ص ٨٥.

روح القطيعة مع التراث أن «الجيل الصاعد إما أن يكون رشدياً، فيتقدم على مدارج الأصالة والمعاصرة معاً، وإما أن لا يكون له كون ولا مكان في هذا العالم»، وبأنه لا يمكن إصلاح العقل و«ترشيد الإسلام السياسي» إلا «بتعميم الروح الرشدية» في الثقافة العربية المعاصرة تمهيداً لإصلاحها وإصلاح الوضع السياسي. بعبارة أخرى، إن مكن الغموض في حله الأندلسي المغربي، هو أنه في الوقت الذي دعا فيه إلى التاريخية كحل للقفز بالعقل العربي نحو الحداثة، نجده يطالب بشحنه بعقل مضاد للتاريخية، هو العقل البرهاني! ولا يمكن أن نفهم هذه المفارقات التي يكتظ بها متن الجابري إلا بكونه بقدر ما كان يرنو بكل كيانه إلى الحداثة والتنوير، كان يسكنه وسواس التبيئة والتأصيل الثقافي، والبحث عن المرجعية، وإعداد أو تهيئة التربة الثقافية لاستقبال المفاهيم وأنواع السلوك والأنظمة الحداثية، حتى لا يصاب المشروع بنكسة تردنا إلى الوراء. إن كل مفكر يختار سبيل الازدواج لا مفر له من المفارقات.

### سابعاً: إعادة بناء عقلانية الواقع

ما الذي كان يسعى إليه من وراء هذا التغيير الجذري للعقل؟ لا يمكن لمفكر، مثل الجابري، الذي يعتز بانتمائه السياسي والأيدولوجي لخط التغيير اليساري، أن ينسى أن تغيير الواقع المستبد هو هدفه الاستراتيجي؛ فالاعتقاد أن إعادة بناء العقلانية الأيدولوجية وليس العقلانية الفلسفية، هي غاية كل تحاليله وتركيباته، هو اعتراف بتلازم ذاتي بين التحرر من رواسب لاعقلانية الفكر، وبين لاديمقراطية ولامعقولية الواقع الاجتماعي والسياسي. لم تكن الغاية القصوى من ممارسته النقدية هي النقد من أجل النقد، ولا حتى ممارسة النقد من أجل إعادة بناء الفكر والثقافة العربية وتأصيل الأصول في كل مجال من مجالاتها، بل كانت الغاية هي إعادة بناء الأمة بجوانبها السياسية والدينية والفكرية<sup>(٤٤)</sup>. وحينما تكون الدعوة إلى إصلاح العقل

(٤٤) عن الطابع الملتزم والهادف من مشروعه يقول: «مشروعنا هادف إذن، فنحن لا نمارس النقد من أجل النقد، بل من أجل التحرر مما هو ميت متخشب في كياناتنا العقلية وإرثنا الثقافي، والهدف: فسح المجال للحياة كي تستأنف فينا دورتها وتعيد فينا زرعها»، انظر: الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٧-٨؛ أحياناً يشير إلى أن هدف مشروعه هو عقلنة الإسلام: «باختصار، طموحي كان ولا يزال هو عقلنة فهمنا للإسلام ديناً ودنيا. الكتاب الأول والثاني يحاولان أن يُعقلنا =

العربي، بشقيه القديم والحديث، مجرد توطئة لإصلاح السياسة العربية، فهذا معناه أن السياسة هي غاية الفلسفة، وليس العكس. هكذا تصبح غاية هذه الأخيرة أن تعود إلى كهف التاريخ والسياسة لإضاءة الطريق أمام الذين ما زالت أبصارهم مغشية بأشباح التراث أو الحداثة على السواء، وتأخذ بيدهم نحو نور العقل النقدي. وبالتزامه السياسي هذا، يكون وفيّاً لنزعته النهضوية التي تطمح إلى استعادة المبادرة التاريخية المفعمة بروح من العقلانية بامتداداتها الديمقراطية والإنسية.

## خلاصة

واضح مما سبق، أن الجابري اختار أن يتموقع في حاضر الأمة العربية بدل ماضيها، إيماناً منه بأنه «من دون هذا الانخراط [في الحداثة] لا يمكن القيام بأي دور في التاريخ المعاصر. وهذا الانخراط يتطلب إعداد الذات لتقبل الحداثة وتمثلها والإبداع فيها مع الاحتفاظ بمقومات كيانها وعوامل خصوصيتها وشخصيتها»<sup>(٤٥)</sup>. أما تشخيصه لماضي العقل العربي، فلم يكن، كما قلنا، سوى مقدمة لتشخيص حاضر العقل والواقع العربيين. إذ لا يمكن التفكير «ب» العقل إلا بالتفكير «في» العقل تفكيراً نقدياً سعيّاً وراء إصلاح العقل العربي المكوّن، بإعادة بنائه، كي يصبح عقلاً مكوّناً جديداً قادراً على صناعة عقل عربي مكوّن جديد<sup>(٤٦)</sup>.

= فهمنا للإسلام كتراث فكري ديني مجرد، كعقل مجرد. وهذا الكتاب [العقل السياسي] يحاول أن يعقلن فهمنا للإسلام كمسيرة حضارية، كدولة وسياسة. وربما أطمح أيضاً لأن تتمكن يوماً من تجاوز المعادلة الصعبة الخاصة بالأصالة/ المعاصرة إذا استطعنا أن نعقلن فهمنا للدين والدنيا معاً، انظر: الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، ص ٣٤٠.

(٤٥) الجابري، تجديد التفكير في مشروع سابق للتصحيح والتجديد، ص ٩٠.

(٤٦) عن ثبات العقل المكوّن الذي لا أمل في تحريكه، وحركية العقل المكوّن الذي يأمل الجابري في تحريكه، يقول: «العقل المكوّن العربي في الفقه وفي كذا وكذا... بقي ثابتاً، لكن هناك عقل مكوّن، نحاول أن نحركه، ليكون عقلاً مكوّناً آخر». انظر: الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، ص ٣٣٥.



## الفصل العاشر

### تحديث «العقل العربي» وتعريب العقل الحداثي عند الجابري

«إن الديمقراطية بالنسبة إلى العالم العربي اليوم تعني... وضع حد نهائي  
للاستغلال بمظلات»

محمد عابد الجابري، في نقد الحاجة إلى الإصلاح.

#### تمهيد

ليس من السهل الكتابة عن المفكر الراحل محمد عابد الجابري كتابة منصفة، أولاً، لأنه كتب في كل شيء تقريباً مما تصعب معه الإحاطة بكل ما قاله في كل مسألة؛ وثانياً، لأنه كان مفكراً متقلّباً، يحل في فقرة ما يعقده في أخرى، يتلون تفكيره مع تلونات الواقع والفكر؛ وثالثاً لأنه كان مفكراً جدلياً حيث لا يرى مانعاً من الجمع أحياناً بين المتضادات لاستخراج موقف جديد يستوعب الثنائيات المتجاوزة من دون أن يلغيها أو يبقيها في حدودها وحرفيتها؛ ورابعاً لأنه كان مفكراً إشكالياً، مستفزاً، لا يتركك لا مبالياً أمام أطروحاته وخلصاته الجريئة.

أبى الجابري إلا أن يختار طريق نقد العقل العربي، بكل ما يستتبع هذا النقد من أجواء التفكيك والهجاء والتشاؤم، إيماناً منه بأنه هو الطريق الصحيح لبناء أمل في تصحيح هذا العقل وجعله قادراً على التنافس والتحدي. وبالرغم من احتياطاته المنهجية المتنوعة والذكية كي يفلت من النقد الذي يدعوا إليه، فإنه لا يمكن أن يكون في منأى عن العقل الذي كان موضوع انتقاده، لأن مشروعه كان يدخل ضمن مهام هذا العقل العام للإنسان العربي،

أو قل كان مشروعه جزءاً من مصير الوجود العربي، وإن حاول أن ينفصل عنه بنفده إياه، وأن يتخذ موقفاً مستقلاً عنه، حتى يستطيع أن يفك قيوده التي تعوقه عن الانطلاق نحو بناء المستقبل. وقليلة هي القضايا التي كان يستثنيها من إخضاعها لآلته النقدية، حيث نجده ينتقد في كل اتجاه، سواء تعلق الأمر بالقيود التراثية أو القيود الحداثية على السواء. هل استطاع فعلاً أن يفك القيدين المتضادين لينطلق العقل العربي حراً طليقاً من أجل بناء مصير جديد لنفسه، ليس على غرار لا العقل القديم ولا على مثال العقل الجديد؟

مهما تعددت واشتدت الانتقادات التي وُجِّهت إلى كتابات الجابري، فإنها مع ذلك كانت تُجمع على الاعتراف بغنى مفاهيمه، وتعدد مناهجه ومقترباته، وجرأة انتقاداته، وبراعة مناظراته، وجدة تحليلاته، وتعدد نماذجه وبنياته وأطروحاته، وأصالة رؤاه الأيديولوجية، واتساع متنه، وكثرة مفارقاته ومبالغاته النقدية، ومبالغته في تفريعاته النظرية للمفاهيم، هذا عدا إشعاع آفاقه، وسحر عبارته. كل هذا يجعل من الصعب اختيار الزاوية التي يمكن النظر منها إلى فكره للإحاطة به وعرضه بطريقة نسقية برهانية كانت عزيزة عليه؛ فهل من المناسب أن ننظر إلى «رؤيته الجديدة» من زاوية منهجية أم إبيستيمولوجية أم أيديولوجية أم من زاوية فلسفية؟ هل ينبغي أن نحاوره من زاوية تراثية أم حداثية، من زاوية عقلانية التنوير، أم من زاوية العقلانية الرشدية، أم من زاوية العقلانية النقدية؟ هل علينا أن نحلل فكره من جهة برهانية نسقية على غرار ما كان هو نفسه يفعل مع العقل العربي، أم من جهة معيارية أيديولوجية وتاريخية؟

وقبل هذا وذاك، إذا كان الجابري قد أبى إلا أن يضع مشروعه الفكري تحت شعار «النقد»، نقد العقل العربي بمعنييه القديم والحديث، فهل معنى هذا أنه كان يستثني نفسه من هذا «العقل»، وبالتالي من النقد الذي مارسه عليه، أم أنه علينا من باب الأمانة العلمية أن ندرج عقله ضمن العقل الذي كان ينتقده؟ بعبارة أخرى، إذا كانت كلمة السر لولوج مشروع الجابري هي النقد، الذي كاد أن يرقى إلى منزلة الوصية المنهجية والفكرية الأساسية التي تركها للأحقين عليه للخروج من عطالة العقل العربي، فهل يحق لنا، نحن الذين نقرأ فكره، أن نعمل بوصيته فنجعل عقله وفكره موضوعاً لنقدنا حتى نبرز قيمته ونشير إلى حدود قراءته الإبيستيمولوجية والتاريخية والفلسفية، إيماناً منا أن أفضل صيغة للاعتراف بفضله على الدراسات الثقافية والتراثية

والحدائية أن نقوم بالحوار النقدي معه؟ أم أنه ينبغي علينا أن نتحلى باليقظة، لأن فتح مثل هذا الملف قد يغري أعداء الفكر الحر للانقضاض عليه؟

من بين السّمات العامة التي تميز تحليله لأزمة الذات العربية نظرتة الكلية التي تغطّي كل الممارسات النظرية والعملية، الأيديولوجية والسياسية. ومن شأن هذا التشخيص الكلّي والشامل لهذه الأزمة أن يستلزم علاجاً شاملاً؛ فالأزمة التي نحن بصدها لا ينفع معها لا طيبب الذات الفردية (رجل الأخلاق أو رجل الدين)، ولا حتى طيبب الذات الجماعية، (رجل السياسة الذي يعالج آفات الدولة الآنية)، بل ما ينفع معها هو طيبب كلّي، طيبب للذات الكلية، وهو الفيلسوف، الذي لا يكتفي بنوع واحد من العلاج، كالعلاج الضدي مثلاً (علاج التقليد بالحدائة أو بالقطيعة مثلاً)، بل لا بد له من تعزيره بعلاج برهاني يبحث عن الأسباب. فهل فعلاً ظلّ وفيّاً للقول الفلسفي؟

القصد من هذه القراءة لملامح معينة من مشروع الجابري ليس الاستمرار مع فكره، ولكن الحوار معه علّنا نستخرج ما هو كامن بالقوة إلى الفعل سواء في ما يتصل بفحصه للذات العربية أو بوصفته العلاجية لها.

## أولاً: التضحية بالفلسفة في سبيل الثقافة

الجابري ينتمي أصلاً إلى قارة الفلسفة. ولكنه يبدو وكأنه حاول أن يهجرها بكل ما يستطيع إلى قارة الثقافة. كان يخشى من الطابع الكوني والنخبوي للفلسفة. لذلك عمل بجهد لتحويل موضوعها ومعناها ومن ثم لغتها حتى تتلاءم مع الهَمّ الذي كان يشغله، وهو إنقاذ الإنسان العربي، أو بالأحرى «الأمة العربية»، من جملة همومه. لم يتوقف تحويل معنى الفلسفة، بربطها بالوظيفة الأيديولوجية، عند فضاء الفلسفة العربية الإسلامية، بل امتد حتى إلى رؤيته للفلسفة ككل؛ فلم يعد موضوع الفلسفة لديه هو «الموجود بما هو موجود»، أو «الموجود بما هو واحد»، أو «بما هو إله»، أو «بما هو معرفة»، أو «بما هو شخص» أو «بما هو إنسان» كما هو الشأن بالنسبة إلى محمد عزيز الجبابي، بل تم تحويل هذا الموضوع إلى مجال العقل العربي، أو بكيفية أكثر دقة إلى مجال الثقافة العربية، قديمها وحديثها. الحجة التي قدمها في كتاب نحن والتراث، في وجه المستشرقين هي أن البحث عن «أصالة» و«معنى» الفلسفة العربية الإسلامية يجب أن يُلتَمَسَ في الوظيفة الأيديولوجية التي لعبتها في الصراع السياسي والأيديولوجي الدائر في الحضارة العربية الإسلامية، وهي

التصدي للاعقلانية العرفانية والكلامية، وأنه يتعين أن نتخلى عن البحث عن هذا المعنى في الفلسفة «النظرية»، لأن العرب في نظره لم يضيفوا شيئاً عمّا وجدوه عند اليونان. كما قدم حجة أخرى في كتاب الخطاب العربي المعاصر، وهي «أن الخطاب الفلسفي في الفكر الحديث والمعاصر... واقع هو الآخر تحت ضغط الإشكالية العامة لفكر «النهضة»، إشكالية «الأصالة والمعاصرة»<sup>(١)</sup>. هكذا يأبي الجابري إلا أن يقلص معنى الفلسفة في موضوع العقلانية، باعتبارها سلاحاً أيديولوجياً لمحاربة ما يعتقد أنه لاعقلاني<sup>(٢)</sup>.

انعكس هذا الموقف من الفلسفة العربية الإسلامية على تصوره للفلسفة ولدورها بشكل عام في عالم اليوم، ولاسيما في العالم العربي المعاصر؛ فلم يكن الجابري يطمح في بناء فلسفة نظرية تُعنى بالمتعاليات وبالقيم المشتركة التي يتوجه بها إلى الإنسانية ككل، فهو لم تكن تعنيه الفلسفة في ذاتها، وبخاصة إذا كانت فلسفة ميتافيزيقية، وإنما الذي كان يعنيه هو النظر في الوضعية المتأزمة للفكر والثقافة العربية، والتوجه بخطابه في هذا الموضوع إلى إنسان محدود برقعة جغرافية محددة له تاريخ معيّن هو الإنسان العربي. إذًا، حتى في الزمن المعاصر، أبقى الجابري إلا أن يحصر مهمة الفلسفة في معناها الأيديولوجي، أي خوض الصراع الدائر في الثقافة العربية حول العقلانية واللاعقلانية، خدمة للنهضة والحداثة والاستقلال التاريخي والفلسفي.

لكن لما كان المحرك المعرفي والفكري لهذه الثقافة هو العقل، كان لا بد من البحث عن أسسه المنهجية والإبيستيمولوجية وتشخيص آفاته من أجل معالجتها. لهذا السبب كان من الضروري القيام بتحويل لموضوع ومهمة الفلسفة، من الثقافة إلى العقل، ومن المهمة الأيديولوجية إلى المهمة الإبيستيمولوجية. هكذا تكون الفلسفة قد غيرت موضوعها للمرة الثانية.

---

(١) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، ص ١٣٧.

(٢) عن حصره معنى الفلسفة في العقلانية من حيث هي أيديولوجية نقدية يقول: «عندما نقول بضرورة الفلسفة، أي ضرورة العقلانية، يجب أن نعطي لهذه الضرورة معناها. فضرورة العقلانية في تقديري بالنسبة إلى الوضع العربي الراهن، تنجلي وتتمثل خاصة في الروح النقدية... نقد الفكر العربي، نقد العقل العربي بنشر الروح النقدية، روح المراجعة المستمرة للفكر»، انظر: محمد عابد الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص ٢٤٣.

غير أن تفكيره في «العقل العربي» لم يكن من أجل العقل العربي، أي أنه لم يفكر فيه من حيث هو عقل نظري، أي فاعل علمي وتكنولوجي، وإنما من حيث هو فاعل سياسي ثقافي، أو قل من حيث هو فاعل تاريخي<sup>(٣)</sup>. من هنا بوسعنا تحديد العقل الذي اهتم به الجابري بأنه كان «عقلاً عملياً»، وليس عقلاً نظرياً. غير أن المعنى بهذا العقل ليس ذلك الذي يكون واعياً بذاته بوصفها ذاتاً فردية، بل العقل الذي يعي نفسه بوصفها «ذاتاً» عامة، ذات الأمة الساعية لأن تكون فعالة في التاريخ. بعبارة أخرى، سعى الجابري أن يبدئ بدايةً جديدةً للفلسفة قوامها الذات العربية، لكن لا من حيث هي ذات فردية، وإنما من حيث هي أمة.

لكن بما أن هذه الذات تعاني من أزمة شاملة وعميقة تنهك كيائها وتقعده إرادتها عن الفعل والمبادرة التاريخية، فإن موضوع الفلسفة العربية الحقيقي بالنسبة إلى الجابري سيكون هي تحليل أزمة الذات العربية المتجلية خاصة في توقفها عن إبداع تاريخها الخاص في العالم المعاصر. هكذا، يصبح موضوع الفلسفة هو التاريخ، أو هو النظر في شروط الفعل التاريخي القادر على إخراج الأمة من أزمتها الشاملة. وتستلزم معاناة الأزمة بأبعادها التراجمية مهمة البحث عن مخرج منها، مهمة إخراجها من مأزقها والبحث عن سبل انفراجها، هنا يصبح موضوع الفلسفة، أو بالأحرى، الغاية من التفلسف، هو البحث عن حلول لعقم العقل العربي. البحث عن أسباب هذه الأزمة يكون بالوقوف على تكوينها وبنيتها، هو الذي يفتح الطريق أمام اقتراح صيغة للخروج منها، صيغة تقوم أساساً على علاج آليات ومفاهيم العقل تجعل الذات تتجاوز الطرح التقليدي لأسئلتها.

وما يعزز القول إن موضوع الفلسفة عند الجابري يدخل في مجال

---

(٣) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، ص ١١ - ١٢؛ يحدد مفهوم «العقل العربي» قائلاً: «نستطيع الآن أن نحدد مفهوم «العقل العربي»... تحديداً أولاً فنقول: إنه ليس شيئاً آخر غير هذا «الفكر» الذي نتحدث عنه: الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظر صنعته ثقافة معينة لها خصوصيتها هي الثقافة العربية» (ص ١٣ و ٢٩)؛ ويلاحظ أن «الخطاب النهضوي العربي تحدث... عن كل شيء، عن السياسة والاقتصاد والمجتمع والتاريخ والمستقبل، ولكنه لم يتحدث عن العقل العربي، أي أن العقل العربي الذي تحدثت عنه النهضة لم يمارس ما يكفي من النقد على نفسه... لم يمارس نقد سلاح «الفكر»، انظر: الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، ص ٢٤٣.

العقل العملي، أنه كان يرى أن الثقافة لا تنفصل عن السياسة، هذا إن لم تكن فعلاً سياسياً. ولما كانت السياسة في دلالتها القوية تعني صناعة التاريخ الحي والآني، فيمكن اعتبار موضوع الفلسفة عند الجابري هو الوجود التاريخي للإنسان العربي باعتباره وجوداً متأزماً. والوعي بمأزق الوجود التاريخي هو الذي يضيف المعنى على البحث الفلسفي؛ فالبحث عن الوجود المطلق، بل وحتى الوجود التاريخي المطلق على الطريقة الهيغلية أو الماركسية، لا معنى له بالنسبة إلى الجابري، بل ينبغي البحث عن الوجود التاريخي الخاص بالإنسان العربي في الزمن المعاصر؛ فالجابري لم يكن يُعنى بطلب الحق في ذاته، ككل فيلسوف، بل يهتم بطلب الحق التاريخي الذي يخص أمة بعينها. وهذا ما جعله ينتقل من طلب الحق إلى طلب الفعل، الفعل السياسي الذي يصنع التاريخ أو على الأقل بتغيير مجراه. وبهذا يكون الجابري أقرب إلى خط ابن خلدون، منه إلى خط ابن رشد، سواء في نقده للفلسفة ولعلم الكلام وللتصوف، أو في ربطه الفكر بالعمل الذي يغير التاريخ؛ فقد كان الجابري يرى أنه لا جدوى من إحياء قضايا كلامية وصوفية كالتي دارت بين المعتزلة والأشاعرة بالنسبة إلى إنسان اليوم، لأنها متجاوزة تاريخياً<sup>(٤)</sup>. بهذا النحو يكون موضوع الفلسفة الحقيقي هو الإنسان، لكن لا الإنسان في ذاته، وإنما الإنسان العربي على وجه التحديد. هكذا تخلت الفلسفة عند الجابري عن موضوعها وشموليتها من أجل أن تقوم بمهمة تاريخية هي الدفع بالعقل العربي إلى معمعة الحداثة بعد أن تكون قد عالجت أعطابه التاريخية والإبيستيمولوجية. وهذا هو معنى أن نقول إن الجابري ضحى بالفلسفة في سبيل الثقافة، أي بالفلسفة المرتبطة بالعقل العملي الذي ينظر في الوجود البشري الملموس لأمة معينة.

لم يكتفِ الجابري بالتضحية بالفلسفة في سبيل الثقافة من حيث هي

(٤) عن لا جدوى إحياء الجدل الكلامي الذي انتهى تاريخياً يقول: «هل نحن في حاجة اليوم إلى نقد لاهوتي أم أننا في غنى عنه؟ أنا شخصياً أعتقد أننا في غنى عنه، لأن النقد اللاهوتي عندنا لا يمكن أن يتخذ صورة أخرى غير تلك التي اتخذها علم الكلام قديماً، وأعتقد أنه لم يعد من الممكن ولا من المطلوب إحياء النزاع والخلاف الذي كان قائماً بين المعتزلة والأشاعرة وغيرهم، لأن ذلك النوع من النزاع والنقاش قد انتهى تاريخياً. أما من يفكر في النقد اللاهوتي على غرار ذلك الذي عرفته أوروبا، فهو يجهل أو يتجاهل الفرق بين الدين الإسلامي والدين المسيحي»، انظر: محمد عابد الجابري، تجديد التفكير في مشروع سابق للتصحيح والتجديد، مواقف؛ العدد ٢٦ (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ٢٠٠٤)، ص ٨٠.

سياسة، بل ربما ضحى أيضاً بالسياسة في سبيل الثقافة. موقفه المبدئي من الصلة بين السياسة والثقافة هو الربط الجدلي بين هذين العالمين المتقابلين، أي قراءة الثقافة (التاريخ مثلاً) بالسياسة، والسياسة بالتاريخ حتى لو أدى الأمر إلى إحراج أحدهما بالآخر<sup>(٥)</sup>. لكننا نجد يتخلى فجأةً وطواعيةً عن دوره كفاعل سياسي في عز التزامه وعطائه، ليتفرغ للقيام بدور الفاعل الثقافي، أي الاكتفاء بدور المحرك الثقافي الذي يكتفي باتخاذ المواقف النظرية من الأحداث الفكرية الثقافية والسياسية. وهذا يعني أنه قام بفصل السياسي عن الثقافي. ولكنه في حقيقة الأمر لم يفعل سوى الالتفاف حول الفعل السياسي عبر «الفعل» الثقافي؛ فتخليه عن الفعل السياسي المباشر، أي باعتباره فعلاً آنياً في المدى القصير، هو من أجل القيام به على مستوى المدى الطويل، عن طريق الفعل الثقافي. ولا يمكن إنجاز التغيير في الكل السياسي عبر الفعل الثقافي الجزئي ما لم يتم إصلاح «العقل العربي». هكذا صارت الثقافة، بما يرتبط بها من علم وفلسفة وآداب وفنون، في خدمة السياسة من حيث هي ممارسة عقلانية وديمقراطية. ولعل أصل هذا الموقف يوجد في تصوره للثقافة بوصفها أساساً «عملية سياسية»، وفي تصوره للسياسة باعتبارها مركز ثقل «العقل العربي» قديمه وحديثه، في مقابل العقليين اليوناني والأوروبي اللذين أبى الجابري إلا أن يجعل مركز جاذبيتها في العلم والفلسفة، لا في السياسة والأيدولوجية!

## ثانياً: النقد الذاتي للعقل العربي

تمحور مشروع الجابري حول موضوع العقل، لكن لا «العقل بما هو عقل»، عقل الفلسفة أو عقل الإنسانية بعامة، وإنما «العقل العربي»<sup>(٦)</sup>، سواء أخذ بمعنى الذات العربية بعامة، أو بمعنى التراث العربي الإسلامي، أو

(٥) عن جدلية الثقافي بالسياسي يقول: «... ذلك في الحقيقة مظهر من مظاهر «جدلية السياسي والثقافي» في مسيرتي الفكرية، منذ أن بدأت أحس أنني فعلاً أشق طريقي فيها: جدلية قراءة التاريخ بالسياسة، وممارسة السياسة - عملياً أو ذهنياً - باستحضار التاريخ. وإذا جاز لي أن أعتز بشيء في هذه المسيرة فهو حرصى الدائم على إحراج السياسة بالتاريخ، وليس العكس»، انظر: محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول: في التعريف بالقرآن (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ٢٠٠٦)، ص ٩.

(٦) عن تنصيصه على موضوع بحثه يقول مثلاً عن البنية المحصلة بأنها هي «عقله المكوّن: العقل العربي موضوع بحثنا»، انظر: محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، ص ٥٧٧.

بمعنى الثقافة العربية قديمها وحديثها<sup>(٧)</sup>، أي عقل «أمة ثقافية» يعتقد أنها سابقة على الحدائث، هي الأمة العربية. ومتى تم تناول «العقل بما هو عقل عربي»، لا بما هو عقل إنساني، فإنه بالضرورة ينأى بنفسه عن تناول الفلسفي كما هو متعارف عليه. بل إنه حتى عندما همّ بتفصيل منهجه «العلمي» الذي يمتاز بجمعه بين الموضوعية والذاتية في تناغم ووثام، اكتفى باستثمار ثلاثة تحاليل، التحليل النيوي والتحليل التاريخي والتحليل الأيديولوجي، من دون التفات للنظر الفلسفي الذي هو المهنة الأصلية للجابري.

ولعل الزاوية التي تناول منها الجابري «العقل العربي» كانت من بين أسباب استبعاده للنظر الفلسفي في تحليله للعقل «العربي»؛ فقد فضّل، كما قلنا، أن ينظر إلى هذا العقل من زاوية «الأزمة»، أي من زاوية عجزه «الذاتي» عن الإبداع، شرط الانخراط في زمن الحدائث، وكأن العقول الأخرى، كالعقل الغربي نفسه، لا يعيش أزمة. نعم، جرت عادة الفلاسفة عند مراجعتهم للعقل أن ينظروا إليه من زاوية الأزمة، لأن هذه النظرة تمكّنهم من فحص أسباب تعثر العقل بحثاً عن طريقة لتجاوز إعاقته؛ فلو لم ينظر كانط، مثلاً، إلى العقل، في تجلياته النظرية والعملية والجمالية والدينية، من زاوية الأزمة، لما أسس الانطلاقة الجديدة لعقل الأنوار في الفلسفة. والأمر نفسه بالنسبة إلى هيغل، الذي لولا تجاوزه للتقابلات التي كان يعاني منها العقل الميتافيزيقي السابق عليه لما أسس العقل الجدلي. وبينما قام هذان الفيلسوفان وغيرهما بنقد العقل نقداً فلسفياً، أي أنهما ذهبا توأماً إلى الجذر النظري للأزمة في مجالات المعرفة والأخلاق والجمال والدين، من أجل إصلاح العقل وتحريره من عوائقه الذاتية، فضّل الجابري أن ينتقد العقل عن طريق تاريخه الخاص المنفتح على التاريخ العام (السياسي)، لا بالاتجاه توأماً إلى حاضره أو مستقبله، بحثاً عن وظيفته الأيديولوجية لا الفلسفية، أي بفصله فصلاً ماهوياً عن العقل الحدائثي.

بعبارة أخرى، بحث الجابري عن سر تعثر العقل العربي الحديث في ماضيه، في بنيته التاريخية القديمة، لا في حاضره، وكأن الأمر يتعلق برغبة في

(٧) عن دلالة تصميمه على استعماله عبارة «العقل العربي» بدل العقل الإسلامي، انظر: الجابري: تجديد التفكير في مشروع سابق للتصحيح والتجديد، ص ٨٠، وتكوين العقل العربي، ص ٢٦.



الهروب من مواجهة المشكلة وجهاً لوجه، أو باعتقاد مسبق بوجود طبيعة ثابتة للعقل العربي تشكل عائقاً ذاتياً أمام كل تقدم. ويتبين هذا بوضوح أكثر متى أجرينا مقارنة بين العلاج الذي اقترحه كانط لأزمة العقل النظري والعلاج الذي اقترحه الجابري؛ فالأول اقترح وضع حدود للعقل تحرره من عناء البحث عما يتجاوز عالم الظواهر. وكان حله هذا حلاً عاماً محاييداً يصدق على كل عقل، لأنه لا ينتمي لأية ثقافة معينة ولا إلى أي صراع أيديولوجي، وإنما يعكس الرغبة في حل أزمة العقل في ذاته. أما الجابري، فقد زعم أنه لا يمكن حل الأزمة المستعصية «للعقل العربي» إلا بالتخلي عن بنيتة القديمة التي تشكلت منذ «عصر التدوين» واستمر مفعولها حتى الآن، والتي تغلّبت عليها في نهاية الأمر لاعقلانية العرفان الصوفي والشيوعي من جهة، ولاسيببية الأشعرية من جهة ثانية. لكن، التخلي عن بنية العقل العائقة للتقدم، لا يجب أن يُعوّض بالارتقاء في أحضان الحداثة من دون قيد أو شرط، بل بالتسلح بالنموذج الأندلسي للعقلانية المتمثل في العقلانية النقدية والبرهانية<sup>(٨)</sup>. هكذا تكون معالجة الجابري قد اصطبغت بالطابع المحلي والتاريخي، وعياً منه بثقل الماضي التراثي علينا، وبالتالي ما لم ندرج في تراثنا، بعد أن نكون قد تطهرنا من عناصره العائقة، فلا أمل في حداثة حقيقية للعقل العربي. نخلص إذًا، أنه لا بد من النقد الذاتي ومن نقد الآخر<sup>(٩)</sup>.

وتتبع ضرورة نقد الذات من كون الجابري جعل «العقل العربي» موضوعاً لتفكيره، ما ترتب عليه أن يكون الموضوع جزءاً من الذات، إن لم يكن هو الذات نفسها، وهذا ما يعبر عنه بكامل الوضوح قائلاً: «... بل نحن نقف

(٨) يعرف العقلانية النقدية في معناها الواسع بأنها «التعامل الذي يأخذ بعين الاعتبار تاريخية المعرفة ونسبيتها وحضور الأيديولوجي واللاعقلي فيها أو إمكانية حضوره على الدوام. إنها باختصار ممارسة عقلية تقوم على عدم التسليم بأي شيء إلا بعد فحصه، إنها موقف ضد التقليد. وغني عن البيان القول إننا نحن العرب واقعون تحت وطأة التقليد: تقليد القدماء، تقليد الغرب»، انظر: الجابري، تجديد التفكير في مشروع سابق للتصحيح والتجديد، ص ٨٥.

(٩) النقد الذاتي والنقد الغيري تتوسطه مهمة التأصيل التي تجمع بين النقيدين: «إنها إستراتيجية «التجديد من الداخل»، تجديد ثقافتنا من داخلها، إستراتيجية ذات ثلاثة محاور أو أبعاد: محور النقد الإبيستيمولوجي لتراثنا، ومحور التأصيل الثقافي للحداثة في فكرنا ووعينا، ومحور نقد الحداثة الأوروبية نفسها والكشف عن مزالقها ونسببة شعاراتها»، انظر: محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)، ص ١٦.

من موضوعنا موقف الذات الواعية من نفسها، إن موضوعنا ليس موضوعاً لنا إلا بمقدار ما تكون الذات موضوعاً لنفسها في عملية النقد الذاتي<sup>(١٠)</sup>. ولما كانت الغاية من مشروعه نقد «العقل العربي»، الذي هو موضوع وذات في الوقت نفسه، فبوسعنا أن نصف مشروعه بأنه مشروع «للقند الذاتي».

وقد برر أولوية انتقاده للعقل الذي يفكر فيه وبه، أن التفكير «في» العقل هو الطريق إلى التفكير «ب» العقل، أي لا يمكن أن نفكر في إنشاء عقل ناهض بعقل غير ناهض، ولا يمكن تحقيق قفزة تاريخية إلا بتحرير العقل الأول من عوائقه الذاتية، وكأن العقل العربي اليوم لم يعد يفكر «بالعقل» وإنما «بما قبل العقل» أو «بما بعده».

غير أن المبالغة في النقد الذاتي الذي مارسه الجابري على العقل الذي يشكل هوية الذات العربية، اتخذ منحىً مأساوياً انتهى بوضعه في درك أسفل بالقياس إلى العقلين «المضادين» له، العقل اليوناني والعقل الأوروبي. هكذا نجد أنفسنا أمام قطيعة حقيقية يعلنها هذه المرة بين العقل العربي والعقل اليوناني الممتد في العقل الغربي، حيث نجدته يستثني «العقل العربي» من كلية العقل البشري، معتبراً إياه عقلاً معيارياً لا يتجاوز مجال العمل، في مقابل العقل السببي، الذي يحلل الطبيعة ويفسرها ويضع لها الأنظمة والقوانين. بعبارة أخرى، تصور «العقل العربي» «عقلاً عملياً ذاتياً»، لا أمل له في أن يرقى ليصبح عقلاً «نظرياً موضوعياً» ينتج العلوم والتقنيات التي هي الوسائل الأساسية للحدثة والقوة والمناعة.

إننا، كما قلنا، لا نشك في أن الجابري كان مدفوعاً لاتخاذ هذه المواقف في حق «العقل العربي» برغبته الصادقة في انتشاله من أحوال الجدل العميق والأسئلة الفاسدة ووضعه في مدارات سماء الحدثة. بيد أننا نتساءل ما معنى أن يقول إن: «العلوم العربية الإسلامية، اللغوية والدينية، قد ولدت كاملة في عصر التدوين، بحيث لم تضاف إليها العصور التالية أي جديد يستحق الذكر»<sup>(١١)</sup>؟ وأن «الزمن الثقافي العربي» زمن لا يتحرك إلا في مكانه حركة اعتماد واهتزاز تقاس بالسكون<sup>(١٢)</sup>، زمن يتعايش فيه الجديد بجوار القديم؟ أو

(١٠) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ١٠.

(١١) المصدر نفسه، ص ٣٣٤.

(١٢) عن الطبيعة السكونية لحركة العلوم العربية يقول: «تبين طبيعة الحركة داخل هذه =

القول إن الزمن الذي يعيشه العربي هو زمن واحد لا يتغير، بالرغم من تغير أحقابهِ وعصورهِ وتحرك عقارب ساعته<sup>(١٣)</sup>! أليس تشخيص زمن العقل العربي بأنه يتسم بالتكرار والسكون وأن له صورة واحدة منذ بدايته حتى الآن، هو أقرب ما يكون إلى وصف الزمن الحيواني منه إلى وصف زمن أمة توجد في قلب العواصف العالمية ومعتك التاريخ؟ ما معنى القول إن «العقل العربي يتميز عن العقل الأوروبي في أن جديده لا يتخطى قديمه ولا يحل محله، وأن قديمه يظل قائماً في ذاته وبذاته على قدم وساق مع جديده»<sup>(١٤)</sup>؟ أو القول إن العقل الأوروبي يخضع للاستمرارية المتطورة، بينما يخضع العقل العربي لنظرة ذرية انفصالية تسمح لعصور مختلفة أن تتعايش في آن واحد<sup>(١٥)</sup>؟ ما معنى القول «بأن التاريخ الثقافي العربي السائد الآن هو مجرد اجترار وتكرار وإعادة إنتاج، بشكل رديء، لنفس التاريخ الثقافي الذي كتبه أجدادنا»<sup>(١٦)</sup>؟ أو القطع بأن العلم في الحضارة العربية الإسلامية ظل على هامشها، بدليل غياب ظاهرة محاكمة العلماء بسبب أفكارهم العلمية!<sup>(١٧)</sup>؛ أو القول إن السياسة، لا العلم،

= الثقافة... كيف أن الحركة في الثقافة العربية هي أقرب إلى أن تكون حركة «اعتماد» منها إلى حركة «نقلة»... وذلك بناء على كون العلوم العربية الإسلامية، اللغوية والدينية، ولدت كاملة في عصر التدوين... باستثناء التجربة الأندلسية»، انظر: المصدر نفسه، ص ٣٣٤.

(١٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٠.

(١٤) عن مشكلة التقدم في الفكر العربي، انظر: المصدر نفسه، ص ٤٨ - ٥٣؛ ويقول أيضاً: «إن هذا يعني أن الثقافة العربية الإسلامية قد ظلت تعيد إنتاج نفسها منذ عصر التدوين... وأن الزمن الثقافي العربي... قد ظل هو منذ عصر التدوين، يجتر نفسه ويتموج في ذات «اللحظة» (ص ٣٣٤).

(١٥) المصدر نفسه، ص ٤٤؛ عن وحدة وثبات العقل اليوناني الأوروبي عبر محورين، العلاقة المباشرة بين العقل والطبيعة، والإيمان بقدرة العقل الشاملة على تفسير الطبيعة؛ في مقابل العقل العربي القائم على علاقة توطئة بين العقل والطبيعة يقوم بها الإله، وعن عمز العقل عن تفسير الطبيعة (انظر ص ٢٧ - ٢٩)، عن وحدة الحضارات العربية الثلاث، اليونانية والعربية والأوروبية (انظر ص ١٨)؛ عن أننا لم نخرج عن العصر الجاهلي (انظر ص ٣٤)؛ عن ثبات الزمن الثقافي العربي (انظر ص ٦٢ و ٧٠). عن ثبات العقل العربي منذ أن تشكل ككيان ثبتت أركانه وتعيّنت حدوده منذ عصر التدوين (انظر ص ٧٠)؛ عن عصر التدوين هو الإطار المرجعي الحق للعقل العربي وليس العصر الجاهلي ولا العصر الإسلامي الأول (انظر ص ٧١)؛ عن وصفه العقل العربي هو البنية الذهنية الثابتة في الثقافة العربية (انظر ص ٧١).

(١٦) المصدر نفسه، ص ٤٦؛ عن ما يسميه بـ «ظاهرة الاجترار الثقافي»، انظر: المصدر نفسه، ص ٥٠.

(١٧) عن غربة العلم في الإسلام يقول: «أما في الإسلام فالعلم لم يكن عنصراً في المعادلة، ثم لم يكن يمس لا الدين ولا الدولة»، انظر: الجابري، تجديد التفكير في مشروع سابق للتصحيح والتجديد، ص ٥٨؛ حول كون العلم ظل خارج مسرح الصراع في الثقافة العربية (انظر ص ٣٤٥).

هي التي تحتل مركز الجاذبية في الحضارة العربية الإسلامية؟ أو الجزم «بأن العقل العربي عقل يتعامل مع الألفاظ أكثر مما يتعامل مع المفاهيم، ولا يفكر إلا انطلاقاً من أصل أو انتهاء إليه أو بتوجيه منه، الأصل الذي يحمل معه سلطة السلف إما في لفظه أو في معناه، وأن آليته، آلية هذا العقل في تحصيل المعرفة - ولا نقول في إنتاجها - هي المقاربة (أو القياس البياني) والمماثلة (أو القياس العرفاني) وأنه في كل ذلك يعتمد التجويز كمبدأ، كقانون عام، يؤسس منهجه في التفكير ورؤيته للعالم... ولا نظن أنه بالإمكان الخروج بخلاصة أخرى غير هذه من تحليل الخطاب العربي القديم»<sup>(١٨)</sup>؟ أو الزعم بشكل ميتافيزيقي فج أن العقل الغربي (اليوناني والأوروبي) تحكمه علاقة الصورة بالمادة، أي أن جوهره واحد، لكن تتعاقب عليه صور متعددة، في حين تحكم العقل العربي علاقة التقابل التناقضي بين الفساد والكون من عدم. ما معنى أن يصرح بنوع من الخفة «أما فكرٌ لاعقلاني فكفرنا فهو دون مستوى استيعاب الفرويدية ولا حتى فهمها»<sup>(١٩)</sup>؟

إن هذه الأحكام السلبية الجازمة والطائشة، تبرز إحدى المفارقات التي تطبع مشروع الجابري، وهي الجمع بين القدرية الموغلة في تشاؤمها، والإرادوية المبالغة في تفاؤلها. ذلك أنه في الوقت الذي كانت تحركه رغبة عارمة للتغيير، وإرادة جامحة للتحرير المبنية على مبادئ النسبية والتاريخانية، نعين هيمنة طاغية لنوع من القدرية اليائسة التي لا معنى لها سوى تحطيم همة العقل العربي في النهوض والتجديد، وبث جو من الإحباط واليأس في النفوس.

حقاً، قدم الجابري، بحماس المناضل الثقافي، البديل الأندلسي، الذي كان يعتقد أنه هو نفسه الذي تبنته أوروبا فحققت به قفزتها التاريخية والمعرفية والفلسفية نحو الأزمنة الحديثة، بينما حال إجهاضه من قبيل لاعقلانية العرفان ولا سببية الأشعرية، دون مرور العالم العربي الإسلامي إلى زمن الحدائث. بيد أن الجابري تعمد أن يُقصي هذا البديل عن عناصر «البنية المحصّلة» للعقل العربي. بل إنه أقصى النظام البرهاني برمته أثناء مقارنته

(١٨) الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ص ٥٨٢؛ والخلاصة نفسها يقرها بالنسبة إلى الخطاب العربي المعاصر (انظر هذه الخلاصة في ص ٥٨٣)، نقلها من كتاب الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية.

(١٩) الجابري، التراث والحدائث: دراسات ومناقشات، ص ٢٤٩.

«العقل العربي» بالعقلين اليوناني والأوروبي، وكان نظام البرهان نظام عرضي في «العقل العربي» بالقياس إلى النظامين البياني والعرفاني! ونعتقد أن السبب في ذلك يرجع إلى احتقاره للبُعد المعرفي (العلمي والفلسفي) لإنتاج العقل العربي، مقابل إعلائه من شأن بُعده الأيديولوجي والسياسي.

ونشير بسرعة إلى استغرابنا أمام تناقض الجابري عندما اندفع كعادته، بحماس المستشرقين وغلاة الفلاسفة ذوي النزعة المركزية الأوروبية، لإثبات أن استمرار العقل اليوناني في العقل العربي هو علة العقم الفلسفي والعلمي لهذا الأخير، واستمرارية العقل اليوناني في العقل الأوروبي الحديث هي سبب خصبه وحدثه. وما يدل على تهافت أطروحته المزدوجة هذه، أنه يزعم بأن قطيعة «العقل المغربي» مع «العقل المشرقي» هي التي أفضت به إلى تحقيق قفزته النوعية «الحداثية» بأن صار عقلاً برهانياً أكسيوماً، والحال أن ما ميز ما يسمى بـ «العقل المغربي» هو عودته القوية إلى التثبيت بالعقل اليوناني في صيغته الأرسطية، أي إلى الاستمرار معه وانتقاد كل محاولات الانفصال عنه. وحتى عندما يثبت أن الإسهام الأندلسي هو الذي كان وراء النهضة الأوروبية، ينسى أن العقل الأوروبي الحديث لم يتشكل إلا في معمعة انفصاله عن العقل اليوناني؛ فمن المعلوم أن «العقل التجريبي العرَضِي» الحديث لم يُؤكّد إلا بعد أن حقق انفصاله عن «العقل البرهاني والجوهري» اليوناني - العربي. أمام هذه التناقضات، أو بالأحرى أمام هذا التعامل المجحف بمكيالين إزاء عقليْن ينتميان إلى أصل واحد، أليس من الأجدى العودة إلى الرؤية التنويرية التي تبشر بنفس العقل الواحد بين جميع الناس، وبأنه ينقسم لديهم جميعاً إلى عقل نظري سببي وعقل عملي معياري، وأنه لا يمكن لعقلانية من العقلانيات أن تخلو من البُعدين معاً، المعياري والموضوعي. أليس أفضل دليل على الطابع المعياري للعقل اليوناني أن أشهر وأجمل الشعارات التي رفعها السفسطائيون كان هو «أن الإنسان معيار كل شيء»؟ لقد بات من الواضح تاريخياً أن القيمة المضافة التي قدمتها الحداثة إلى إشكالية العقل، هي إضافتها أهمية استثنائية على العقل العملي، أي أنها أوّلت عناية كبرى للنظرة المعيارية للعقل. من أجل ذلك، نرى من الضروري التخفيف من هذا النوع من النقد الذاتي العنيف، لأنني أخشى أنه بدلاً من أن يؤدي دور المحرك للذات العربية، وهذا ما أراد له صاحبه، سيقوم بدفعها إلى التمعس والتخاذل والشعور بالنقص.

ينتهي الجابري من تشخيصه ونقده للعقل العربي، إذاً، إلى وضع مستحيل؛ فهو لم يفعل على غرار كانط بإثارة الانتباه إلى حدود العقل «العربي» من أجل تجاوزه نحو آفاق جديدة، بل ذهب إلى ما يشبه إثبات عجزه الجوهرى، هذا العجز الذي لا يمكن تلافيه ولا علاجه، وكأنه مقوم ذاتي لماهيته، وليس أمراً عرضياً ألمّ به بسبب ركود تاريخي طارئ ويمكن تلافيه. وهو أمر لا يمكن إلا أن يكون له انعكاس مأساوي على الذات العربية، حيث سيمنعها مثل هذا الشعور اليأس من التحدي والمنافسة لتحقيق ما سماه الجابري بـ «عصر تدوين جديد». ومن مفارقات الجابري غير القابلة للفهم أنه أصر على إتباع المقاربة التكوينية (الجنينالوجية)، لينتهي عنوة إلى نتيجة ثابتة (ميتافيزيقية) غير قابلة للتغير، كما إنه وظّف التحليل التاريخي لإقرار خلاصة لاتاريخية تجزم أن «العقل العربي» غير قابل للتفاعل مع الزمن الذي يعيش فيه!

ولعل السبب في هذه الرؤية التشاؤمية راجع إلى الربط الذاتي الذي أقامه الجابري بين الثقافة والعقل بالرغم من اختلافهما، إن لم يكن تقابلهما. لأنه مهما وصلت درجة عمومية الثقافة فإنها بطبيعتها لن تتخلى عن المحلية والخصوصية؛ في مقابل العقل، الذي مهما وصلت درجة تاريخيته، يظل يرنو نحو الشمولية والتعالى عن الحثثيات التاريخية والدينية. إن ما يميز الثقافة هو أنها تخاطب الجماعة التي تنتمي إليها، في حين يخاطب العقل الإنسانية جمعاء. وهذا ما يجعل الهاجس الذي يسيطر على الثقافة هو المحافظة على التقليد، بينما هاجس العقل هو النقد والاستقلال والتجاوز، تجاوز الحدود وتكسير القيود التي تخلقها الثقافة في وجهه. باختصار، العقل أداة تحرير في مقابل الثقافة التقليدية التي هي أداة تقييد وربط الفرد بجماعته في غالب الأحيان. فابن الهيثم أو جابر بن حيان أو ابن سينا مثلاً حينما ينظرون في أمور الحساب والهندسة والكيمياء والطبيعات، لم يكونوا يصعدون عن ثقافة معينة أو عن عقيدة لاهوتية محددة، أو يوجهون خطابهم إلى جماعة ما، وإنما كانوا يوجهون خطابهم إلى الإنسانية جمعاء عن طريق المجتمع العلمي الذي يخاطبه مباشرة.

ونعتقد أن ارتباط الجابري بالثقافة بدل الفلسفة هو وراء تغلب الجانب البيداغوجي على الجانب الفلسفي والأكاديمي في كتابته؛ فهو لم يكن يرى أن يتوجه بخطابه إلى النخبة القابعة في أروقة الجامعة أو في دوايب الدولة لكي يغير عقلها حتى يصبح متساوقاً مع عقل الحداثة، بل فضل أن يوجه

خطابه إلى الجمهور سعياً وراء إعادة تثقيفه بثقافة جديدة تحرر عقله وإرادته وطاقته لخوض معركة التغيير. وبهذه الخصلة، خصلة المثقف العضوي، كان أقرب إلى ماركس من ابن رشد، أي الإيمان بالأمل في التغيير عن طريق إشراك الجماهير العريضة في صنع التاريخ، لا استبعادهم منه. ولعل الاهتمام بإعادة تثقيف الجمهور هو الذي يفسر ظاهرة الإطراب في الاستشهاد بنصوص التراث. وكم كنت أتمنى لو أعفانا من استشهاداته الطويلة والعريضة التي كانت تستنزف طاقته التحليلية والتركييبية، ويتفرغ لتحليل وتطوير أفكاره الجريئة. كنت أفضل أن لا تُزاحم النصوص المستشهد بها نصه الجديد، فنشعر بأنه وقع في ما انتقده على الثقافة العربية، من أن الجديد لا يحتل مكان القديم، وإنما يظل متعايشاً معه، بل وربما يحتكر الكلام عوضاً عنه.

وللممارسة النقدية جانب أيديولوجي، هو مواجهة المستفيدين من الوضع الأيديولوجي والسياسي المستبد والقائم على الكذب على التاريخ والتخدير الأيديولوجي للأحياء<sup>(٢٠)</sup>؛ كما يفيد النقد في تجاوز الشعور بالإحباط من الهزائم المتكررة، ومن ظاهرة تكرار الأسئلة نفسها والأجوبة نفسها عبر مائة سنة من دون تقدم يُذكر<sup>(٢١)</sup>.

### ثالثاً: تداخل المنفصل والمتصل

كانت رحلة الجابري تتراوح بين الذات التراثية والذات الحداثية، بين عقل عصر التدوين والخطاب العربي المعاصر، من دون رغبة في التفريط في أحدهما في سبيل الآخر. كان يعتقد أن التراث يضمن الأصالة والاستقلال التاريخي، والحداثة تكفل الكرامة والمشاركة في صناعة التاريخ المعاصر. وقد استعمل الجابري للتحرر من الاستلاب المزدوج إزاء التراث وإزاء الحداثة مفهومي الموضوعية والنقد، تمهيداً لإعادة بناء كل من الحداثة والتراث ليصبح كل منهما مناسباً للآخر متفاعلاً معه. مبدئياً لم يكن الجابري

(٢٠) عن دور النقد لتلافي التخدير الأيديولوجي والكذب على التاريخ، انظر: الجابري، تجديد التفكير في مشروع سابق للتصحيح والتجديد، ص ٩٢.

(٢١) عن دور النقد في تجاوز الإحباط، يقول: «بصراحة... الوعي بضرورة نقد العقل العربي نشأ عندي نتيجة شعوري بضرورة تجاوز هذا الإحباط وهذه الهزائم والإخفاقات والتأخر في تحقيق مشروع النهضة... فمنذ مائة سنة ونحن نكرر نفس الشعارات والمطالب التي لم نحققها، ونكرر عملياً نفس الأخطاء»، انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٠ - ١٠١.

لا ضد التراث ولا ضد الحداثة، غير أنه كان يقف ضدهما متى ولّدَا غُرْبَةً لدى الأمة. بهذا النحو يكون قد انطلق من المنفصل ليصل إلى المتصل، من الاختلاف ليصل إلى الوحدة.

من هنا يمكن القول إن الجابري كان متعددًا ومختلفًا في آن واحد؛ فهو مفكر الوحدة والاتصال، إن على صعيد النظر والعمل، أو على صعيد الأيديولوجيا والسياسة؛ على مستوى وحدة الشريعة بالحكمة، أو وحدة الدين بالدولة. ونذهب إلى أن الجابري كان بهذه الجهة، جهة الخطاب الوحدوي المتصل، مقتدياً بآبن رشد إلى درجة كاد أن يتحول معها هاجس الوحدة لديه إلى وحدة أنطولوجية ذات نَفَسٍ شمولي. وهذه الروح هي التي أملت عليه أن يدعو إلى فكرة الوطن العربي الواحد بين كل الأنظمة العربية من المحيط إلى الخليج، وأن يدافع عن وحدة العقل العربي وثباته منذ نشأته في عصر التدوين حتى اليوم. ومع ذلك، لم تنسه الدعوة إلى الوحدة الجهوية للعقل العربي الإشارة إلى وحدة العقل البشري على مستوى آليات إنتاج الأفكار، أي مستوى العقل المكوّن<sup>(٢٢)</sup>.

لكن من جهة أخرى، نستطيع أن ننظر إلى الجابري بأنه كان مفكر الانفصال، سواء بالنسبة إلى الوجه الأول، من مشروعه الفكري، وجه القراءة والتأويل، أو الوجه الثاني، وجه الإصلاح والتغيير. كان هاجس التغيير والإصلاح هو الذي يحركه على الإقدام على ممارسة تأويل مبتكر وقراءة جديدة للفكر العربي الإسلامي وللخطاب العربي المعاصر معاً، قراءة تخلخل وثوقياته المنهجية والمعرفية والأيديولوجية وحتى العملية، أملاً في الشروع في إنجاز «عصر تدوين» جديد للحداثة يمكنه من الصدارة الحضارية. ونذهب إلى أن هذه الروح التعددية والتاريخية انطلقت من تصوره للعقل، الذي لا يمكن فهم وحدته وكيّته إلا من خلال الثقافات التي أفرزته<sup>(٢٣)</sup>.

كان في كل مبادراته الفكرية والإصلاحية مدفوعاً بروح النقد والانفصال

---

(٢٢) عن اعترافه بوحدة العقل المكوّن أي على مستوى آلية الإنتاج، انظر: الجابري، تكوين العقل العربي، ص ١٦ - ١٧.

(٢٣) عن تاريخية العقل وتعدده، انظر مثلاً: المصدر نفسه، ص ٢٦؛ بل هو أحياناً كثيرة يتكلم عن تمييز العقل العربي عن العقلين اليوناني والأوروبي (انظر ص ١٧)؛ عن تطور العقل في الأزمنة المعاصرة (انظر ص ٢٤ - ٢٥).



والتجاوز، تجاوز الأسئلة والصراعات والتقابلات، تجاوز الإحباط ونماذج الإصلاح الفاشلة التي تتكرر من دون أن تُحدث أثراً على صعيد الواقع. ومع ذلك، إذا كانت الرغبة في الانفصال والتجاوز هي المحرك الأصلي لفكر الجابري، فإن الوحدة والاتصال يشكلان غاية هذا الانفصال والتجاوز، لأنهما هما الضمانة الأكيدة للانخراط في مجرى الحداثة. لذلك نجد مولعاً بملء الفجوات الفاصلة بين الوحدة والتعدد، بين الاتصال والانفصال في إطار مشروع شامل للعقل والفعل العربي قديمه وحديثه. باختصار، تشكل الوحدة على مستوى النظر والعمل الغاية التي يرنو إليها فكر الجابري، أما التعدد وما يتبعه من حركة وتغير وانفصال، فلا يؤدي سوى دور التوطئة النقدية للوصول إلى الوحدة والاتصال.

وكما سبقت الإشارة، كان وعيه التراجيدي بالأزمة، التي يتخطى فيها العقل العربي منذ تشكيله في عصر التدوين حتى الآن، هو القاسم المشترك الذي يجمع بين الرؤيتين المتنافستين، الرؤية الثابتية والرؤية الحركية. وهي أزمة شاملة تُغطّي مجالات العقل والدين والسياسة، النظر والعقيدة، الواقع التاريخي والرؤية الأيديولوجية. وأهم أعراض هذه الأزمة الرجوع بكل ما هو جديد إلى القديم، أي قياس الحاضر والمستقبل على الماضي، وقياس الحداثة والتحديث على القدماء والتأصيل، وقياس الحاضر العربي على حاضر الغرب. وهذا الرجوع معناه تبعية واستلاب تجاه الماضي، إزاء الآخر الذاتي. ولكن هناك مظهراً آخر لأزمة العقل العربي ليس أقل خطورة من المظهر السابق وهو التبعية إزاء الآخر المفاير، إزاء الحداثة. إذاً، تبعية مزدوجة، تبعية إزاء سلطتين توجدان معاً خارج حاضر العقل العربي الحديث والمعاصر، سلطة العقل العربي الكلاسيكي وسلطة عقل الحداثة.

ولذلك تطلّب الخروج من هذه الأزمة المزدوجة نقداً مزدوجاً للتراث العربي الإسلامي وللحداثة الغربية، للتحرر من استلابهما توطئة لإعادة بناء الذات. والنقد في جوهره ليس سوى عملية فحص الذات وتشخيص آفاتها تشخيصاً تاريخياً وإبيستيمولوجياً وأيديولوجياً، للوقوف من جهة على العلامات والأعراض الدالة على طبيعة مرض العقل العربي الأصلي والخطاب العربي المعاصر، وعلى أسباب تلك الأعراض من جهة ثانية. وعلى ضوء هذا الفحص وبفضل نظريته الجامعة بين التحليل والتركيب، بين النقد والإصلاح، بين المنهج والرؤية، بين الإبيستيمولوجيا والأيديولوجيا والتاريخ، قدم وصفة

علاجية على شكل رؤية جديدة تمهد لبناء نظام معرفي جديد، يبعث حياة جديدة في العقل العربي<sup>(٢٤)</sup>.

هل استطاع، فعلاً، أن يتجاوز بفحصه النقدي المزدوج وبمشروع إصلاحه مأزق تعارض التراث والحداثة معاً إلى منزلة ثالثة جامعة بينهما، أو متجاوزة لهما نحو قيمة جديدة، أم أنه ظل، في نهاية الأمر، أسيراً لهذا التعارض الذي طالما انتقده بمرارة بالنسبة إلى الآخرين؟ وإذا سلمنا أنه حقق التجاوز، أين كان يضع نقطة انطلاقه: في التراث أم في الحداثة؟ إن سبيل الإجابة عن هذه الأسئلة تدعونا إلى الوقوف على جانب من منهجيته التي تشكل بُعداً أساسياً من مشروعه الفكري.

### رابعاً: الجانب المنهجي من مشروع الجابري، التأويل من أجل التغيير

كان المنهج يؤدي دوراً حاسماً في مشروع الجابري الفكري، إن لم يكن هو نفسه عبارة عن مشروع منهجي؛ فهو يقف وراء كل من اللحظتين الأساسيتين في بناء هذا المشروع، لحظة تشخيص أزمة «العقل العربي»، ولحظة علاجها. ولا شك في أن فساد المنهجية هو «علة العلل» في الأزمة التي يتخبط فيها «العقل العربي»، إن على مستوى تحليل الخطاب أو مستوى تغيير الواقع. وعندما تصلح المنهجية، تصبح أداة بناء «عصر تدوين جديد»، يكون قادراً على مواكبة الحياة المعاصرة<sup>(٢٥)</sup>.

وتبدو أهمية المنهج لدى الجابري في أنه فضّل النظر في منهجية العقل على حساب مضمونه المعرفي: «إننا لا نناقش هنا لا الأطروحات ولا المواقف ولا الأسباب والدوافع، إن هدفنا هو التعرف على طريقة التفكير ونقدها»<sup>(٢٦)</sup>. فهو لم تكن تهمه «الأفكار ذاتها، بل الأداة المنتجة لهذه الأفكار»<sup>(٢٧)</sup>، أي

(٢٤) عن إحساسه بجدة رؤيته، انظر: المصدر نفسه، ص ٧١ و ٣٣٢ - ٣٣٣.

(٢٥) عن قدرة «عصر التدوين الجديد» على الدفع إلى الاجتهاد المواكب، انظر: محمد عابد الجابري، وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤)، ص ٥٦.

(٢٦) الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، ص ١٣٢.

(٢٧) عن استيعاده للمضمون المعرفي من مجال اهتمامه وتركيزه على الفكر بوصفه أداة

إنتاج، انظر: الجابري، تكوين العقل العربي، ص ١٤ و ٣٣؛ عن المعنى الإبيستيمولوجي للعقل =

العقل باعتباره «أداة وفاعلية ليس غير»<sup>(٢٨)</sup>. ويقدم سبباً أيديولوجياً وجيهاً، في الظاهر، لاستبعاده الإنتاج النظري للعقل العربي من مجال اهتمامه، وهو أن هذا الإنتاج لا يحمل الهمّ العربي برهاناته وتحدياته.

والنظر في وسائل وسبل إنتاج الأفكار دفعه للنظر في علاقتها «بقوى إنتاج» الأفكار السياسية والأيدولوجية. هكذا نجد يقسم «العقل العربي» إلى «طبقات» أو «أنظمة» معرفية تنسج في ما بينها تارة علاقات تنافس وصراع، وتارة أخرى علاقات تواطؤ وتراض. وهو في رصده لصراعات هذه القوى المعرفية لم يكن محايداً، بل فضّل أن ينحاز لأحد أطراف الصراع، تمهيداً لتقديم بديل يكون على شكل نظام معرفي جديد يشكل نقطة انطلاق للتغلب على العوائق والدخول في مغامرة الحداثة إسهاماً وممارسة<sup>(٢٩)</sup>.

على ضوء ما سبق، يتضح كيف أن الهاجس المنهجي كان يسكن مشروع الجابري من بدايته حتى نهايته، من مهمة نقد العقل العربي إلى مهمة إصلاحه عن طريق اقتراح منهجية جديدة للعقل العربي تُمكنه من المواكبة والإقلاع الحضاري. نعم، كانت هناك لفظتان تُنافسان لفظة المنهج على الصدارة في كتاباته، هما النقد والأيدولوجية؛ فقد عنون معظم أعماله بالنقد، كما كانت الأيدولوجيا هي المحرك والغاية لكل مبادراته الفكرية. ومع ذلك، فإننا نعتقد أن فعل التحليل النقدي للبنى والنظم المعرفية من أجل إعادة تركيبها وترتيب عناصرها بما يوافق الأهداف الأيدولوجية الإصلاحية، من أساسيات منهجيته. فما هي المعالم الأساسية لهذه المنهجية؟

بالرغم من أن الجابري كان يتحاشى الإعلان عن اسم المنهج أو المناهج التي اختارها على نحو قبلي، وبالرغم من أنه ترك الباب مفتوحاً لانتقاء المنهج أو المناهج الصالحة لهذا الموضوع أو ذاك، بحكم أنه لم يتقيد بمنهج بعينه من

---

= العربي يقول: «إن «العقل العربي» الذي سنقوم بتحليله تحليلاً نقدياً، ليس مقولة فارغة ولا مفهوماً ميتافيزيقياً ولا شعاراً أيديولوجياً للمدح أو الذم، وإنما نقصد به جملة المفاهيم والفعاليات الذهنية التي تحكم، بهذه الدرجة أو تلك من القوة والصرامة رؤية الإنسان العربي إلى الأشياء وطريقة تعامله معها في مجال اكتساب المعرفة، مجال إنتاجها وإعادة إنتاجها»، (ص ٧٠). انظر أيضاً: الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ص ٥٧٣.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٢٩) عن رفضه للحياد في الدراسات التراثية، انظر: الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، ص ٢٨٢ - ٢٨٣.

البداية حتى النهاية، فإنه أتى إلا يلخص منهجيته في الجمع بين لحظتين متقابلتين، هما لحظة الموضوعية ولحظة الذاتية، وهو ما عبّر عنه في جملته المشهورة: «جعل المقروء معاصراً لنفسه ومعاصراً لنا في الوقت ذاته»<sup>(٣٠)</sup>، محققاً بذلك الاتصال والانفصال بالتراث. إذ بما أن موضوع تفكيره هو «العقل العربي»، أو «الثقافة العربية الإسلامية» المتمثلة خاصة في التراث، فإن أول ما يتطلبه التعامل مع هذا «الموضوع - الذات»<sup>(٣١)</sup> هو الانفصال عنه، على أن يكون هذا الانفصال توطئة للاتصال به، لكن من جهة أخرى غير الجهة التي تم الانفصال عنه. إنها جدلية مقلوبة، لأن الجابري بدلاً من أن يقوم بالاتصال من أجل الانفصال<sup>(٣٢)</sup>، فضّل أن يكون الانفصال عن التراث سبيلاً للاتصال به، وكان «القطيعة» مع التراث هي أعلى تجليات الاتصال به.

وما دمنا قد أثرنا مسألة القطيعة، سيكون من المناسب أن نعرّج، ولو بسرعة، على موقفه الغامض بل والمتناقض منها؛ فهو عندما يكون بصدد تحليل علاقة التراث بالحدائث، يعلن بكيفية جازمة لا لبس فيها عن رفضه استعمال مفهوم القطيعة، بحجة أنه لا معنى للانخراط في حدائث من دون تراث، من دون انطلاق من تطوير مفاهيم وآليات ذاتية وتأهيلها لتنسجم مع مفاهيم الحدائث: «أما نحن فسيكون من الخطأ فهم الحدائث بالنسبة إلينا على أنها القطيعة مع التراث. ذلك لأننا ما زلنا في عملية النهضة التي قوامها الانتظام في التراث من أجل القفز إلى تدشين العمل في بناء تراث جديد سيكون هو الحدائث نفسها»<sup>(٣٣)</sup>. ولكنه حينما يكون بصدد نقد وتفكيك زمن

(٣٠) الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول: في التعريف بالقرآن، ص ١٠؛ عن المعنى المزدوج الذي تكفله قراءته، انظر: محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٠)، ص ١١ - ١٢.

(٣١) عن الطابع الذاتي للموضوع يقول: «إن الموضوع هنا هو شيء منا، أو نحن شيء منه، فنحن أبنينا أم رضيعنا مندمجون فيه. وأملنا هو أن تتمكن، في هذا البحث، من الصدور عن الالتزام الواعي لا عن الاندماج المشيء للفكر المعطل للعقل»، انظر: الجابري، تكوين العقل العربي، ص ١٤.

(٣٢) بصدد إشكالية المتصل والمنفصل، انظر: محمد المصباحي: «متصل من أجل منفصل: قراءة في مقاربات حسين مروة»، الطريق، العددان ٢ - ٣ (حزيران/يونيو ١٩٨٨)، ص ٩٩ - ١٠٨، و«جدلية المتصل والمنفصل في نظرة ابن رشد للعالم»، في: محمد المصباحي، دلالات وإشكالات: دراسات في الفلسفة العربية الإسلامية (الرباط: منشورات عكاظ، ١٩٨٨)، ص ٣٣ - ٦٠.

(٣٣) الجابري، تحديد التفكير في مشروع سابق للتصحيح والتجديد، ص ٩١؛ عن لامعقولية الكلام عن القطيعة مع التراث ككل، انظر: الجابري، التراث والحدائث: دراسات ومناقشات، ص ٢٥٦.

العقل العربي، أو التحرر من قيود عصر التدوين، أو تحرر العقل من نفسه إبيستيمولوجياً، أو بصدد الحديث عن علاقة ابن رشد بابن سينا، يعبر وبكيفية جازمة أيضاً عن ضرورة إحداث القطيعة<sup>(٣٤)</sup>. بيد أننا في سياق العلاقة بين النهضة والحداثة في الزمن الحديث والمعاصر، نجده يفترض إمكان القول والعمل بالقطيعة لكن بعد استفاد مقتضيات الانتظام في التراث، أي استفاد تحقيق لحظة النهضة، إلا أنه ما لبث أن تراجع عن ذلك قائلاً: «أما إننا لا نستطيع أن نتحدث عن شيء اسمه القطيعة مع التراث إلا بعد أن نحقق نهضة يكون قوامها الانتظام في التراث من أجل تجاوزه. وبما أنه ليس من الممكن أن نجعل تاريخنا يمر عبر المراحل نفسها التي مر فيها تاريخ أوروبا على التتابع، فإنه من المطلوب - وهذا قدرنا - القيام بالنهضة والحداثة والتحديث في إطار عملية واحدة شاملة ومتكاملة»<sup>(٣٥)</sup>. ويعبر أحياناً عن مفهوم الانتظام، الذي هو مفهوم مضاد للقطيعة، بمفهوم الارتفاع في التعامل مع التراث إلى مستوى المعاصرة<sup>(٣٦)</sup>. نخلص مما سبق، أن الاتصال بالتراث إنما هو من أجل الانقلاب عليه والتخلص منه، أو قل إن الاتصال بالتراث هو تكتيك منهجي، بينما الانفصال عنه هو من باب الإستراتيجية الرؤيوية.

إن علاقة الذات مع التراث من زاوية الموضوع ليست متكافئة، إذ في الوقت الذي تسعى فيه منهجية الجابري إلى تجنب سيطرة الموضوع على الذات واستغراقها فيه، تعمل على الدفع بالذات للسيطرة على الموضوع والإحاطة به. وتقتضي السيطرة على الموضوع جملة من الإجراءات

---

(٣٤) حول ضرورة القطيعة مع الزمن الثقافي الموروث، انظر: الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٥٢؛ وعن قطيعة العقل الإبيستيمولوجية مع نفسه (انظر ص ٦٥)؛ حول القطيعة مع قيود عصر التدوين يقول: «لتبيين الطريق إلى تحريره من قيود عصر التدوين «القديم» والشروع في تدشين عصر تدوين جديد»، انظر: الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ص ٥٧٧؛ «لقد قطع ابن رشد مع السنيوية، فلنأخذ منه هذه القطيعة، ولنقطع بدورنا قطيعة تامة ونهائية مع الروح السنيوية المشرقية ولنخضعها معركة حاسمة ضدها»، انظر: الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص ٥٠؛ وعن ضرورة الكلام عن القطيعة بين ابن سينا وابن رشد، انظر: الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، ص ٢٦٢.

(٣٥) الجابري، تحديد التفكير في مشروع سابق للتصحيح والتجديد، ص ٩١؛ هذا إضافة إلى أنه سبق له أن أعلن عن وجود قطيعة فعلية بين فلسفة المشرق والمغرب، انظر: الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص ٩، ٥٠ و ٥٢؛ عن ضرورة التحرك من داخل إشكالية التراث، انظر: الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، ص ٢٦١.

(٣٦) انظر: الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، ص ١٥ - ١٦.

الإبيستيمولوجية والتأويلية والتاريخية، أهمها وضع كل الأحكام والتفسيرات والآراء التي لدينا عن «العقل العربي» أو عن «التراث العربي الإسلامي» بين قوسين، والاتجاه تَوَّأ نحو النص مباشرة. بهذا الإجراء تحقق الذات تحرراً من أي تكييف دلالي أو أيديولوجي أو إبيستيمولوجي يشوش عليها رؤية التراث كما هو<sup>(٣٧)</sup>. وبتحرير الذات من التأويلات الفاسدة والأحكام الجاهزة، يتحرر الموضوع أيضاً، أي حينما يححر الباحث عقله يححر موضوعه في الوقت نفسه<sup>(٣٨)</sup>. والغاية من التحرر، الذي هو اتخاذ مسافة نظرية إزاء الموضوع المدروس وإزاء زَمَنِهِ، هو الوقاية من اختلاط المعرفي بالوجداني والأيدولوجي، والوقاية من الاستغراق المتبادل بين الذات والموضوع. وإذا استعملنا مصطلحي «العقل المكوّن» و«العقل المكوّن»، فيمكن التعبير عما سبق بالقول إن هذا النوع من التحرر المنهجي يفسح المجال أمام «العقل المكوّن» لكي يقوم بتحليل «العقل المكوّن» التحليل الصحيح، وإلقاء نظرة جديدة عليه تؤهله لإعادة تشكيله وترتيب عناصره وفق الغايات الأيدولوجية التي تَفْرِضُها علينا رهانات النهضة والتحرر والحداثة<sup>(٣٩)</sup>. إذأ، أثناء تحرير «العقل المكوّن» يتحرر «العقل المكوّن»، أو بعبارة أخرى، يتطلب فعل التعالي «العقل العربي» العودة إليه لممارسة فعل المحايثة، لكن فقط بعد القيام بإصلاحه.

تلعب الموضوعية، إذأ، دوراً نقدياً، يتجلى في الانفصال الإبيستيمولوجي عن الموضوع المدروس، العقل العربي. بيد أن تحقيق الموضوعية على نحو مُرضٍ يتطلب القيام بثلاث خطوات منهجية مترابطة في ما بينها، وهي المعروفة بالتحليل البنوي - الإبيستيمولوجي، التحليل التاريخي، ثم الطرح الأيدولوجي. لنلقِ نظرة سريعة وغير متوازنة على هذه الخطوات الثلاث:

١ - يهدف التحليل البنوي - الإبيستيمولوجي كما هو واضح من اسمه إلى الانتقال من ظواهر «العقل العربي»، التي هي مضامينه المعرفية، إلى آليته الإنتاجية، التي هي محرك العقل. وهو في الحقيقة ردّ الوجود التجريبي

(٣٧) حول ضرورة التحرر من العوائق الإبيستيمولوجية والهواجس الأيدولوجية، انظر: الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٣٣٣.

(٣٨) بصدد دور النقد في التحرر من إصار القراءات السائدة، انظر: المصدر نفسه، ص ٥.

(٣٩) عن عمليتي التدوين والتصنيف باعتبارهما عملية إعادة بناء الموروث الثقافي، انظر: المصدر نفسه، ص ٦٤.

للعقل إلى بنياته الصورية المجردة<sup>(٤٠)</sup>. ويقصد التحليل الإبيستيمولوجي إلى تفكيك المضمون المعرفي للعقل العربي وإعادة بنائه، سعياً وراء إحلال أنظمة أخرى جديدة محلها تكون أقدر على تحريك العقل العربي للتعامل مع رهانات الزمن المعاصر، والاستجابة الخلاقة لتحدياته. والجابري بطموحه المتعدد هذا (التفكيك والبناء والتحريك) يكون قد جمع بين الماركسية والبنوية، بين الرغبة في التغيير والرغبة في البناء، بالإضافة إلى البعد التأويلي ذي النفس الفينومينولوجي.

من أجل الوقوف على أنظمة «العقل العربي» المعرفية، استأنس الجابري بإحدى قواعد التأويل الفينومينولوجي القاضية بوضع كل القراءات والأحكام المسبقة والأسئلة السابقة الراغبة في فهم التراث بين قوسين، والاحتكام فقط إلى نصوص التراث نفسها. غير أن الجابري لم يضع أسئلته هو بين قوسين، وهو شرط أساسي لتحقيق الموضوعية. كما استأنس بقاعدة بنوية تقول بضرورة النظر إلى نصوص التراث باعتبارها كلاً متراصاً<sup>(٤١)</sup>، سواء على مستوى المتن أو مستوى الزمن: «ككل واحد، وكزمن ثقافي واحد»<sup>(٤٢)</sup>، تمهيداً للوقوف على بنية العقل العربي. ويستعير الجابري مفهوم اللاشعور من التحليل النفسي ليبين أن بنية العقل تتحول إلى نظام معرفي حينما ترسب في لاشعوره، أي حينما تصير متحركة فيه بطريقة غير واعية<sup>(٤٣)</sup>.

ولأن العقل بطبيعته يسبح في ثقافة تتكون من عناصر مختلفة ومتضادة ومتحركة، فقد كان على الجابري أن ينظم تلك العناصر في ثلاثة أنظمة

---

(٤٠) حول كيف أن التركيز على الجانب الإبيستيمولوجي من العقل العربي قاده إلى الوقوف على البنية والآلية والوسائل والمفاهيم الأساسية، انظر: المصدر نفسه، ص ٣٣٣؛ وبصدد أهمية المناولة الإبيستيمولوجية وعلاقتها باستقالة العقل (انظر ص ٢٤٧).

(٤١) بصدد ضرورة الوحدة والكلية، انظر: المصدر نفسه، ص ٣٣٣.

(٤٢) في ما يتصل بوحدة الثقافة والزمن الثقافي يقول: «غير أن مناقشة هذين المظهرين الأساسيين في الثقافة العربية [مسألة البداية ومسألة التقدم] دفعت بنا إلى اختيار منهجي استراتيجي قوامه النظر إلى هذه الثقافة كوحدة، ككل واحد، كزمن ثقافي واحد، تذوب فيه تلك البدايات التي تقدم نفسها وكأنها تؤسس عصوراً ثقافية فعلية، في حين أن الأمر إنما يتعلق في الواقع بمجرد تجليات مكانية لكلية الفكر العربي والثقافة العربية (دمشق، بغداد، القاهرة، القيروان، فاس، قرطبة...).» انظر: المصدر نفسه، ص ٥٣.

(٤٣) عن تعريفه للنظام المعرفي باعتباره البنية اللاشعورية للثقافة، انظر: المصدر نفسه،

معرفية متقابلة هي: نظام البيان ونظام العرفان ونظام البرهان<sup>(٤٤)</sup>. وبِعَضَ النظر عن درجة التقابل والتشابه بين المفاهيم والآليات المنهجية التي يتكون منها كل نظام، فإنه يتهيأ لنا وكأن هذه الأنظمة الثلاثة تشكل ثلاثة عقول متباينة داخل عقل عام يجمعها هو «العقل العربي». يجمعها من دون أن يكون جنساً لها، لأن الجنس يقتضي أن تكون أنواعه المتفرعة عنه متساوية في الماهية! وتتفاعل هذه الأنظمة الثلاثة كتفاعل تنافسي، بل وتصارع حينما تكون نتيجة للحضارة وفاعلة فيها؛ لكنها تصبح متواطئة ومتداخلة في ما بينها متى توقفت عن العطاء والإبداع.

وكان لا بد أن يبحث عن «البداية الأولى والأصلية» لتشكيل وفهم الأنظمة المعرفية المتصارعة داخل العقل العربي: «اختيار استراتيجي... . يطرح علينا على صعيد المنهج والرؤية، مشكلة النقطة التي سننطلق منها لدراسة تشكّل بنية العقل العربية، مشكلة بداية إعادة بناء كلية الثقافة العربية»<sup>(٤٥)</sup>. لا بد، إذًا، من بداية مؤسّسة مطلقة يختلط فيها الزمان بالبنية، والحركة بالمصير، والماضي بالحاضر والمستقبل، بداية تكاد لا تخضع لقانون التأويل، لأنها بداية كاملة منتهية، أي غير قابلة للتعديل والصيرورة. وقد وجد هذه البداية القدرية في مصطلح هو أقرب إلى الاستعارة، مصطلح «عصر التدوين». مشكلة الجابري أنه جعل «نقطة الانطلاق» هي «نقطة النهاية»، جعل البداية مقفلة منذ البداية! وكأنه لم يعد مؤمناً بالتكون والتاريخية والجدلية التي يتباهى بها أحياناً.

إنه لم يفعل مثل ديكرت، الذي بعد أن نجح في الشك في كل الموجودات الطبيعية والرياضية، فشل في نفي وجود ذاته المفكرة (الأنطولوجية)، ما اضطره إلى الاعتراف بها باعتبارها حقيقة بيّنة بنفسها تكون منطلقاً يقينياً لإثبات ما نفاه سابقاً. كما إنه لم يفعل مثل هوسرل، الذي بعد أن قام بوضع كل «البنية المحصّلة» من المسابقات المعرفية والأيدولوجية والميتافيزيقية بين قوسين، اتجه مباشرة نحو الظواهر متطلعاً إلى استبصار

(٤٤) عن تنويبه بخصوبة وعمق تصنيفه الجديد بقول: «لا يؤخذ فيه بعين الاعتبار سوى البنية الداخلية للمعرفة، أعني آلياتها ووسائلها ومفاهيمها الأساسية، تصنيف يترك آفاقاً جديدة تماماً هي من الخصوبة والعمق... . بمثل الآفاق التي فتحها أمام علم البيولوجيا التصنيف الحديث للحوانات إلى فقريات ولا فقريات»، انظر: المصدر نفسه، ص ٣٣٣.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٥٣.



ماهياتها في حضورها. ولكن الجابري مارس النقد، الذي هو نوع من الشك ونوع من الوضع بين قوسين، تجاه كائنات ثقافية وليست كائنات وجودية ومعرفية، فأفضى نفيها، لا إلى إثبات الذات المفكرة كذات فردية، ولا إثبات ماهيات مستقلة للظواهر الوجودية في الشعور الواعي بها، وإنما إلى إثبات ذات تتجاوز الأفراد والفئات والأجيال، وهي «العقل العربي» الذي أفرزه «عصر التدوين»، معتبراً إياه البداية المطلقة للعقل العربي، البداية التي جمعت بين الوظيفة التكوينية والماهوية في آن واحد<sup>(٤٦)</sup>. كما إن الجابري لم يمارس فعل النقد والشك الوجودي والمعرفي على صعيد اللحظة التي هو فيها، اللحظة الحاضرة، بل على صعيد الماضي، أي أنه لم يقيم بفعل التقدم نحو الأمام، وإنما بفعل الأوبة إلى التاريخ، ليجد «عصر التدوين» أمامه شاخصاً كمنصب تذكاري خالد يقاوم الزمن. أكثر من ذلك، لما كان موضوع نقده هو عقل عصر التدوين الأول والثاني، عقل الماضي والخطاب العربي المعاصر<sup>(٤٧)</sup>، وكان يرى أن موضوع هذا العقل هو السياسة وليس العلم، فقد انصب نقده على الوضعية الأيديولوجية والسياسية والثقافية، وليس على وضعية العلوم الطبيعية والرياضية. وحتى يكون منسجماً مع نفسه تمام الانسجام، استبعد العلم من مجال العقل العربي على مستوى الحاضر بعد أن نفاه على مستوى الماضي!

وحتى لا نبقي في التعميمات المتصلة بهذه الأنظمة الثلاثة، يجدر بنا أن نلقي نظرة سريعة عليها:

أ - ونبدأ بالنظام المعرفي المستقل ذاتياً، أي النظام الذي هو وليد الحضارة العربية الإسلامية، وهو النظام البياني، الذي يتحكم في إنتاج العلوم العربية الإسلامية الدينية والدنيوية. ويتكون هذا النظام من ثلاثة أزواج هي (١) اللفظ والمعنى في مجال الدلالة؛ (٢) الأصل والفرع في مجال الفعل العقلي؛ (٣) ثم العرض والجوهر في مجال الطبيعة. ويزعم الجابري أن الأساس اللغوي لهذا النظام يتصف «بالطابع الحسي اللاتاريخي للنظرة

(٤٦) بصدد اهتمامه «بالعقل العربي»، لا بعقل الأشخاص والأجيال، انظر: الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، ص ١٤.

(٤٧) عن كون الخطاب العربي المعاصر امتداداً للعقل العربي يقول: «إن العقل العربي والفكر العربي على العموم، في بنته وتصوراته ومفاهيمه وطريقة عمله ما زال امتداداً لعقل ما قبل النهضة. نحن، في الغالب، نفكر في النهضة بعقل ما قبل النهضة، ولم نتحرر بعد من بنية الفكر العربي لما نسميه بعهد الانحطاط»، الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، ص ٢٤٣.

التي تحملها اللغة العربية عن العالم»؛ والفعل العقلي الذي ينتج المعرفة في هذا النظام يتميز بأنه «آلية ذهنية واحدة قوامها ربط فرع بأصل لمناسبة بينهما، إنه القياس بتعبير النحاة والفقهاء، أو الاستدلال بالشاهد على الغائب بتعبير المتكلمين، والتشبيه بتعبير البلاغيين»<sup>(٤٨)</sup>.

ب - نظام العرفان، أو نظام «الكشف» و«العيان»، هو نتيجة احتكاك العقل العربي بالثقافات الغنوصية اليونانية وغير اليونانية؛ فكان عبارة عن «خليط من هواجس وعقائد وأساطير»<sup>(٤٩)</sup>. وينهض هذا الخليط على زوجين من المفاهيم هما (١) زوج الظاهر والباطن على مستوى الدلالة، (٢) زوج الولاية والنبوة على مستوى العرفان.

ج - نظام البرهان، هو نتيجة احتكاك العقل العربي بعلوم اليونان الطبيعية والفلسفية لا بعلوم الغنوص أو العرفان السري؛ ويقوم هذا النظام على ثلاثة أزواج (١) الاستدلال والتفسير، على مستوى الفعل المعرفي؛ (٢) الألفاظ والمقولات، على مستوى اللفظ والمعنى؛ (٣) الواجب والممكن على مستوى الطبيعة وعلم الوجود.

وكما تمت الإشارة إليه، وبحكم اختلاف مكونات هذه الأنظمة الثلاثة، فإن العلاقة بينها مرت بمرحلتين، مرحلة التداخل التكويني، التي ساد فيها التجاذب والتنافس والصراع في ما بينها، رغبة منها في الاستقلال والسيطرة على الحقل المعرفي والعملي؛ ثم تلتها مرحلة التداخل التلفيقي، التي تفككت فيها هذه الأنظمة و«أزيلت فيها الحواجز ليصبح «العقل العربي» محكوماً بسلطات تلك النظم... بوصفها نظاماً مفككة تداخلت سلطاتها المعرفية وأصبحت تشكل ما يمكن أن يطلق عليه اسم «البنية المحصّلة»، وهي البنية التي تشكلت من تداخل الأزواج المعرفية»<sup>(٥٠)</sup>. ومع أن هذه البنية الجديدة، «البنية المحصّلة»، كانت بحسب الجابري عبارة عن حصيلة بعدية لتفكك وتداخل سلطات الأنظمة المعرفية الثلاثة، إلا أنه أبقى إلا أن يتصورها موجودة وجوداً قُبلياً مشكّلة لاشعور العقل العربي: «هذه البنية المحصّلة من

(٤٨) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ١٣١.

(٤٩) الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية،

ص ٥٧٤.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٥٧٦.

النظم الثلاثة كانت ثاوية وراء هذه النظم يوم كانت نظماً مستقلة متنافسة . . . أي تلك «البنية المحصّلة» ليست شيئاً آخر غير السلطات المعرفية التي تؤسس التفكير وتوجهه داخل الثقافة العربية الإسلامية ككل. إنها كانت وما تزال تشكل البنية اللاشعورية لهذه الثقافة»<sup>(٥١)</sup>. ومن أجل تأكيد فكرة الأسبقية استأنس بمفهوم النسيان ليُعرف هذه «البنية الجامعة» تعريفاً بعدياً قائلاً «بأنها «ما يبقى» في فكر الإنسان العربي . . . «بعد أن ينسى كل شيء» تعلّمه فيها من معارف، أي على أساس أنها عقله المكوّن: العقل العربي»<sup>(٥٢)</sup>. هكذا عاد العقل العربي إلى وحدته الأصلية بعد أن انقسم على نفسه من أجل تأدية وظيفة أيديولوجية أيام كانت الحضارة العربية الإسلامية مندفعة خلاقة؛ فما هي هذه السلطات التي يتكلم عنها الجابري؟

تتكون «البنية المحصّلة»، أو «البنية الأم»، من سلطات ثلاث هي سلطة اللفظ وسلطة الأصل وسلطة التجويز؛ السلطة الأولى على مستوى الدلالة (اللفظ بدل المفهوم)، والسلطة على مستوى المعرفة (الأصل في القياس التمثيلي عوض المقدمة أو المبدأ في القياس الاستدلالي)، وسلطة التجويز على مستوى الطبيعة والعلوم المتصلة بها، سواء كان التجويز أشعرياً أو عرفانياً (عوض السببية أو الحتمية الطبيعية والضرورة الأنطولوجية)<sup>(٥٣)</sup>. وهذا العقل «يتكون لا من خلال التعامل مع نظام الأشياء، بل من خلال الانشداد إلى نظام الخطاب»<sup>(٥٤)</sup>، ما يعني أن الطبيعة غائبة عن اهتمامات العقل العربي، في مقابل حضورها القوي في العقلين اليوناني والأوروبي!<sup>(٥٥)</sup> بيد

(٥١) المصدر نفسه، ص ٥٧٧.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٥٧٧.

(٥٣) عن السلط الثلاث يقول: «سلطات ثلاث رئيسية . . . هي سلطة اللفظ . . . وسلطة الأصل كمصدر للمعرفة . . . . . وكمثال سابق يقاس عليه «فرع» لوجود معنى يجمع بينهما . . . وسلطة التجويز (أ) البياني ويجد أصلة الميتافيزيقي - الكلامي في تصور معين للإرادة الإلهية . . . (ب) والتجويز العرفاني . . . [الذي يقوم على الإيمان ب] الكرامات والخوارق»، انظر: المصدر نفسه، ص ٥٧٧ - ٥٧٩.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٥٧٩؛ ويقول عن غياب مبدأ السببية: «إن مبدأ السببية سيغيب تماماً، أو على الأقل سيكون حضوره باهتاً جداً في عقل يتكون لا من خلال التعامل مع نظام الأشياء، بل من خلال الانشداد إلى نظام الخطاب».

(٥٥) يزعم الجابري أن العقل اليوناني والأوروبي ينفرد بأنه: «يكشف نفسه في الطبيعة التي هي ذاتها عقل . . . نظام أو قوانين»، انظر: الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٢٨، والحال أن ابن رشد وغيره من الفلاسفة العرب المسلمين كان يقول إن العقل ليس شيئاً غير إدراك العالم!

أنه، في مقابل هذه الأنظمة، بمعية بنيتها المحصّلة، ينوّ الجابري بالاتجاه التجديدي في الأندلس الذي يشبه نظامه نظام العقل اليوناني الممتد في العقل الغربي، لأنه يقوم على إعادة بناء نظام البيان على نظام البرهان على أساس عقلائي نقدي، أي على أساس «اعتماد الاستنتاج والاستقراء، بدل قياس الغائب على الشاهد، واعتماد المقاصد بدل دلالات الألفاظ، والقول بـ السببية واطراد الحوادث، بدل القول بالتجوز و«العادة»»<sup>(٥٦)</sup>.

لقد ذكرنا كيف أن العمل بقاعدة الموضوعية أملت عليه منذ البداية وضع الأحكام الجاهزة والمُسبّقة عن العقل العربي بين قوسين، ووصف هذا العقل مباشرة كما يظهر في شعوره كما يفعل التأويل الفينومينولوجي. إلا أن رغبته في القيام بتحليل بنيوي للدلالات والمفاهيم والأفعال الإبيستيمولوجية التي يعمل بها الخطاب العربي المعاصر حالت دون تخلصه من كل الأحكام المسبقة والفرضيات القبّلية التي علّقت به؛ كما إنها حالت دون الذهاب توّاً نحو عقل طري، بل مر إليه عبر وسائط «عصر التدوين»، التي كبّلته وكبّلت العقل الذي وصفه، فأمسى عقله، نتيجة هذا البحث عن بنيته، أسير أنظمة وآليات معقدة تقيد حرّيته في الخلق والإبداع. حرّمته العودة إلى كهف التاريخ، إذأ، من تحليل العقل العربي المعاصر تحليلاً مباشراً.

٢ - التحليل التاريخي: حينما يُعنون الجابري أحد كتبه المهمة التي دشّن بها مشروعه الكبير نقد العقل العربي بـ «تكوين العقل العربي»، فإن هذا يدل على أن نظرتة المنهجية كانت قائمة على حس تاريخاني عميق. وما يدل على هذه الأهمية الاستثنائية للبعد التاريخاني في منهجيته، أنه في عز نظرتة البنيوية إلى الفلسفة العربية الإسلامية، سعى إلى إضفاء الطابع الإشكالي عليها، أي غرسها في محيط تاريخها الخاص بحثاً عن وظيفتها الأيديولوجية. بعبارة أخرى، التحليل التاريخي وضع «العقل العربي» في مجراه التاريخي الخاص، كيما يكتسب صفات التاريخية والإشكالية والتعدد والاختلاف. وهذه الرؤية تعتقد أنه من غير المعقول مثلاً التعاطي مع تاريخ الأقطار العربية بالتحليل نفسه والنموذج نفسه وبالرؤية نفسها، إذ لكل قطر تاريخه الخاص الذي ينعكس على

(٥٦) الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية،

رؤيته الثقافية<sup>(٥٧)</sup>. غير أن هذه التاريخية ليست تاريخية المؤرخين، أي «تلك النظرة «التاريخية» التقليدية التي تجعل الباحث... يوجه بحثه بصورة تجعل «ما بعد» يأتي حتماً نتيجة «لما قبل» على صعيد الخطاب... لقد تحررنا من مثل هذا التوجيه الذي كرّسه تقليد النزعة التاريخية... ورسخه غياب الفحص النقدي لقضية «البداية» لدى الإقدام على كتابة التاريخ»<sup>(٥٨)</sup>. التاريخية التي كان يعينها هي تلك التي تمكّن الباحث من تلافي الوقوع ضحية الأسئلة الزائفة والحلول الضالة المترتبة عليها<sup>(٥٩)</sup>. ومن بين القضايا الزائفة التي اشتهر الجابري بالتنديد بها منذ مطلع حياته الفكرية البحث عن معنى الفلسفة العربية في ذاتها، أي بالنسبة إلى تاريخها الخاص. والحال أنه «لا تاريخ لها»<sup>(٦٠)</sup>، ولذلك لا يمكن الوقوف على معناها إلا إذا تم إدراجها في سياق التاريخ السياسي العام، أي إلا إذا نظرنا إليها من خلال الدور التاريخي الذي قامت به في الصراع الدائر على حلبة هذا التاريخ إما دفاعاً عن العقلانية أو عن الاتجاهات المضادة لها.

ونفهم من هذا أن إثبات المعنى التاريخي للفلسفة العربية الإسلامية يعني التضحية بمعناها الفلسفي، هذا المعنى الذي يستخلصه الفيلسوف من علاقته بالوجود أولاً وبالتراث اليوناني ثانياً. نعم، يمكن القول إن المعنى التاريخي مستخلص من تاريخ قريب من الفلسفة، وهو تاريخ الخلاف المذهبي بين التيارات الأيديولوجية المتنازعة على مصالحها، والذي يرجع في نهاية الأمر إلى الصراع بين العقلانية واللاعقلانية. ومع ذلك، ما يلاحظ على هذا المعنى الفلسفي المشروط بالتاريخية، أنه لم يعد وليد تحليل ذاتي عميق وعلى حوار خصب مع تاريخ الفلسفة والذي يتمخض عن رؤية عامة إزاء العالم، وإنما أضحي ثمرة علاقات خارجية تخص الالتزام السياسي والأيدولوجي العابر الذي تتخذه هذه الفئة أو تلك حيال الكتل الفكرية والعقدية والسياسية المتصارعة في حلبة الدولة.

(٥٧) وحول نفع التحليل التاريخي في ربط الإشكاليات الثقافية بالوضعيات الاجتماعية لكل جهة أو قطر عربي، انظر: محمد عابد الجابري، المغرب المعاصر: الخصوصية والهوية، الحداثة والتنمية (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٨)، ص ٤٢ - ٤٣.

(٥٨) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ١٨٨.

(٥٩) عن أن القضايا الزائفة لا موضوع لها، وإنما تثير الخصام، انظر: الجابري، وجهة نظر:

نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ص ٧٦.

(٦٠) الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، ص ٢٦٢.

ونتفق مع الجابري في أن النظرة التاريخية والإشكالية إلى القضايا المتصلة بالفلسفة العربية الإسلامية والفكر العربي المعاصر، تسمح بتجاوز الأسئلة الزائفة، (وهي الأسئلة الثنائية المتقابلة كسؤال النهضة، وسؤال القوميين، وسؤال الاشتراكيين، وسؤال الإسلام السياسي) والتقابلات العقيمة، بفضل استعمالها لأداة النقد<sup>(٦١)</sup>. وكان الجابري يعتقد أن وظيفة التخلص من الأسئلة الزائفة لحظة أساسية في منهجه، لأنها تؤدي دوراً خطيراً في تعميم طريق الإصلاح والإقلاع وغلاق منافذه<sup>(٦٢)</sup> ولا يقف دور التجاوز عند حد التخلص من الأسئلة الزائفة والإقدام على طرح الأسئلة الحقة والجديدة والمتفاعلة مع التاريخ، بل وتمتد أيضاً إلى تجاوز الأصالة الموهومة: «إذا كنا نطمح في المساهمة في الكشف عن هذه البنيات، فليس ذلك من أجل البحث عن أصالة موهومة فوق الزمن، بل من أجل تجاوزها. وفي هذه الحالة فإن التحليل التاريخي سيكون ضرورياً لنا ضرورة التحليل البنيوي»<sup>(٦٣)</sup>. كما يسمح التحليل التاريخي، إلى جانب ذلك، التطلع لاستشراف المستقبل واستعماله من أجل الإصلاح الفكري، الذي هو بدوره أحد الأدوات الأساسية للإصلاح التاريخي. ومن أشهر التقابلات التي عمل على تجاوزها، التقابل بين العروبة والإسلام الذي بيّن خطأ تعميمه على جميع الأقطار والمناطق العربية<sup>(٦٤)</sup>.

غير أن المفارقة التي لا تفارق فكر الجابري، هي أنه في الوقت الذي كان يسعى إلى شحن العقل العربي بالتاريخية، أي بالتعدد والاختلاف والحركة، من أجل فهمه وتطويره، نراه يلجأ إلى عقل مضاد للتاريخية والتكوينية لإصلاح العقل المذكور، وهو «العقل البرهاني»، الذي يتميز بالوحدة والثبات.

**٣ - الطرح الأيديولوجي:** وهو الخطوة الثالثة والحاسمة في منهجية الجابري لأنه يقوم بالبحث عن «وظيفة»، أو بلغة القدماء، عن «غاية» التراث

(٦١) عن ضرورة تجاوز صراعات الماضي، انظر: محمد عابد الجابري، في نقد الحاجة إلى الإصلاح (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥)، ص ٣٠.

(٦٢) الجابري، وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ص ٧٣ و ٧٩.

(٦٣) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٥٣.

(٦٤) حول أن التقابل بين العروبة والإسلام لا معنى بالنسبة إلى المغرب يحكم خصوصية تاريخه، انظر: الجابري، المغرب المعاصر: الخصوصية والهوية، الحداثة والتنمية، ص ٤١.

أو الثقافة العربية، إذا كان الأمر يتعلق بتحليل الماضي، وعن استثمار التراث في الإصلاح إذا تعلق الأمر بالحاضر. وقد مر بنا أن الشرط القبلي للتحليل الأيديولوجي هو إدماج الإشكالية الفلسفية في تاريخها الحي، أي في التاريخ العام السياسي. ولذلك نجده أحياناً يكاد لا يقيم فرقاً بين التحليل التاريخي والطرح الأيديولوجي - السياسي: «لا بد إذأً، ونحن نصدر عن موقف نقدي ينشد التغيير، من التحرك أيضاً من موقع أيديولوجي واع، أي لا بد من الصدور عن موقف تاريخاني، موقف يطمح ليس فقط إلى اكتساب معرفة صحيحة بما كان، بل أيضاً إلى المساهمة في صنع ما ينبغي أن يكون، وهو بالنسبة إلى المجال الذي نتحرك فيه الدفع بالفكر العربي في اتجاه العقلنة، اتجاه تصفية الحساب مع ركام، ولا نقول روااسب، اللامعقول في بنيته»<sup>(٦٥)</sup>.

وقد وضع الجابري الطرح الأيديولوجي في الصدارة منذ كتاباته الأولى في مقابل التحليل المعرفي، بحكم قدرته على فهم أفضل لخلفيات إسهام تراثنا وثقافتنا في تحريك التاريخ، وعلى إبراز الجانب الأصيل والإبداعي في الفلسفة العربية الإسلامية. وفي الحقيقة كان نقده للتحليل المعرفي موجهاً في جزء كبير منه للاستشراق وللدراسات العلمية الموالية له. وقد أبدى جرأة كبيرة عندما اعترف بصحة نقد الاستشراق للفلسفة العربية، التي لم تُصِفْ، في نظره، شيئاً جديداً إلى الفلسفة اليونانية على المستوى المعرفي. لكنه في الوقت نفسه لاحظ عدم قدرة الاستشراق على رؤية الجديد في الفلسفة العربية، التي أرجعها الجابري أحياناً إلى نزعته الفيلولوجية، أو إلى تشبته بالنظرة المعرفية، ما أسقطه في اللاتاريخية. أما السبيل إلى إدراك الوجه الحقيقي والأصيل والمبدع للفلسفة العربية، فهو التوجه سريعاً نحو الوظيفة الأيديولوجية التي قامت بها الفلسفة العربية الإسلامية في الحضارة العربية الإسلامية، أي الكشف عن معناها بالقياس إلى فضاءها التاريخي والثقافي.

من جهة أخرى، كان الجابري يعتقد أن الطرح الأيديولوجي يجنبنا وضع الأسئلة الزائفة بشأن الفلسفة أو الفلاسفة، ويعلمنا كيف نضع الأسئلة

---

(٦٥) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٥٢؛ عن مركزية السياسة نجدها حتى في رؤيته المنهجية: «أي تحليل للفكر العربي الإسلامي، سواء كان من منظور بنوي أو من منظور تاريخاني، سيظل ناقصاً وستكون نتائجه مضللة إذا لم يأخذ في حسابه دور السياسة في توجيه هذا الفكر وتحديد مساره ومنعرجاته» (ص ٣٤٦).

الحقيقية والجديدة؛ فعبقرية الفلسفة العربية مثلاً، وبخاصة فلسفة ابن رشد، تَلْتَمَس في البحث عن مدى استجابتها للإرادة الأيديولوجية، لا للرغبة المعرفية، وهي مواجهة اللاعقلانية المتمثلة في العرفان والغنوصية والأشعرية. إذاً، الوقوف على طبيعة الصراع الأيديولوجي والقوى الفاعلة الذي توجد وراءه هو الذي يكشف عن أصالة الفلسفة العربية الإسلامية.

## خلاصة

التحليل التاريخي - الأيديولوجي لا يكتفي بجعلنا نتعرف على أصالة الفلسفة العربية الإسلامية ومعناها، بل أيضاً التخلص من التبعية سواء إزاء الماضي أو الحاضر، فنتمكن من تحرير الفلسفة العربية الإسلامية من تبعيتها للفلسفة اليونانية من جهة<sup>(٦٦)</sup>، ومن تحرير الحاضر من تبعيته للماضي، ومن تحرير الحاضر العربي من تبعيته للحاضر الغربي، أي تحرير الإشكالية النهضوية من مأزق التقابل بين الحداثة والتراث. بهذا النحو يكون الاستقلال الذاتي إحدى الغايات الإستراتيجية لمشروع الجابري. غير أننا، وكما أشرنا سابقاً، نعتقد بأن ثمن إثبات هذه الأصالة كان باهظاً، وهو فصلها عن الفلسفة اليونانية، وحشرها في حيز ضيق يكاد يكون ذا طابع كلامي أيديولوجي. والحال أنه إذا أردنا أن نبرهن على عالمية عطائنا الفلسفي، ومساهمتنا في بقاء القول الفلسفي وتطويره، فسيكون علينا أن نوثق صلات الفلسفة الإسلامية بالفلسفة اليونانية.

---

(٦٦) من مفارقات الجابري، أنه في الوقت الذي يشير فيه إلى اختلاف، بل إلى تضاد العقل العربي مع العقل اليوناني، يصرح بأنه: «من الخطأ النظر إلى هذا الموروث القديم على أنه دخيل أو أجنبي، بل إن ننظر إليه على أنه جزء من تاريخنا القومي»، انظر: المصدر نفسه، ص ١٩٢؛ بل يذهب أبعد من ذلك قائلاً: «وهكذا يجب التأكيد مرة أخرى على أن النهضة الأوروبية الحديثة إنما قامت كامتداد مباشر للنهضة العربية» (ص ٣٥١).



## الفصل العاوي عشر

### من أجل «عصر تدوين عربي جديد»

#### تمهيد

يبدو بأن الموضوع الذي استحوذ على جماع تفكير محمد الجابري واحد هو «العقل العربي»، من حيث هو قوام الذات العربية. لكن لما لم يكن ينظر إلى العقل العربي باعتباره عقلاً سويّاً، وإنما بوصفه عقلاً مريضاً يعاني من «أزمة» عميقة منذ نشأته الأولى تقريباً، فيمكن القول إن موضوعه الحقيقي هو «أزمة» العقل العربي. ويقودنا هذا الموضوع بالضرورة إلى موضوع ثالث ملازم له ملازمة ذاتية، هو «النقد» بشتى أسمائه، والذي بفضل نستطيع تشخيص الأزمة. كل هذا يُسَلِّمنا إلى القول إن الإشكال العام الذي كان يهيمن على مجامع تفكير الجابري هو «الإصلاح»، وهو النظر في كيفية الانتقال بالعقل العربي من وضع الأزمة، أي العطالة الفكرية والسياسية والحضارية، إلى وضع الفعل التاريخي والحضور الحضاري، وهو أمر لن يتأتى إلا بتدشين «عصر تدوين جديد» يستجيب لتحديات الزمن المعاصر؛ فما هي شروط ومعالم هذا «التدوين الحديث»؟

#### أولاً: التأسيس الحدائي للذات التراثية

عندما تتعدد وجهات النظر إلى الموضوع، فمن البديهي أن تتعدد مقاصده. وبالفعل، حفلت كتابات الجابري بكثير من الأهداف، كالتحرر والاستقلال، وتملك التراث، وتجاوزه، وأخيراً تأسيس «عصر تدوين جديد». الخ. للوهلة الأولى يحيلنا مفهوم «عصر التدوين الحدائي»، الذي هو استعارة تلخص الرغبة في استحداث «تاريخ» جديد للعقل العربي، على

مجال الإبيستيمولوجيا، أي على مجال إصلاح الآلة، آلة التفكير للمشروع في إنتاج مادة معرفية جديدة يشارك بها العرب في المجهود الإنساني العالمي لتطوير أفق الحدائنة العلمية والعملية. يتعلق الأمر، إذًا، بمنظومة علمية وعملية جديدة لا يمكن بناؤها إلا إذا جرى استصلاح أداة لتجديد تلك العلوم والمباحث، التي هي ليست شيئاً آخر سوى «العقل العربي». أو بعبارة متخصصة، يقتضي إنشاء «عقل مكوّن» جديد إعادة بناء «العقل المكوّن».

هذا عن الجانب الإيجابي من مفهوم «عصر التدوين الجديد»، أما جانبه السلبي فهو الذي صاغه في سؤال التحرر من السلطات الخمس للفظ، والأصل، والسلف، والقياس، والتجوز، تحقيقاً للاستقلال التاريخي<sup>(١)</sup>. إنه سؤال تنويري، بكل ما يتطلبه التنوير من «استقلال ذاتي» يمكن الذات من أن تكون هي السلطة المرجعية الوحيدة لكل اختياراتها وقراراتها، ومن السعي «للسيطرة» على العالم. لكن هل بقي الجابري وفاقاً لسؤال التنوير؟

علينا أن لا ننتظر في جو تعددي كهذا أن يكون موضوع هذا الاستقلال واحداً؛ فالاستقلال ينبغي أن يكون عن المرجعيتين التراثية والحدائية معاً، لكن لا على حد سواء. وهذا يعني أن فشل النهضة العربية الأولى، أو عصر التدوين العربي الثاني، لا يعود إلى الانفعال السلبي غير المنتج بالعقل التراثي فحسب، بل ويعود أيضاً إلى الانبهار المنفعل والمستلب واللاتاريخي أمام العقل الحدائي.

من أجل إنجاز التحرر من المرجعية التراثية، رفع الجابري شعار

---

(١) عن سؤال التحرير عن السلطات الخمس يقول: «كيف نحرر عقلنا من سلطة اللفظ، وسلطة الأصل، سلطة السلف، وسلطة القياس، وسلطة التجوز؟ كيف نجعل العقل العربي عقلاً مستقلاً بنفسه يختار سلطانه، يعيها ويوظفها للسيطرة على موضوعه، على العالم؟ بعبارة واحدة كيف نحقق للذات العربية ما عبر عنه غرامشي «بالاستقلال التاريخي التام»؟»، انظر: محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، ص ٥٨٤؛ هناك سؤال سابق عن هذا السؤال هو: «لماذا لم تتطور أدوات المعرفة (مفاهيم، مناهج، رؤية) في الثقافة العربية خلال نهضتها في القرون الوسطى» إلى ما يجعلها قادرة على إنجاز نهضة فكرية وعلمية مطردة التقدم على غرار ما حدث في أوروبا ابتداء من القرن الخامس عشر؟»، انظر: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، ص ٣٣٥؛ وعن ربطه بين النقد والاستقلال التاريخي، انظر: محمد عابد الجابري، تجديد التفكير في مشروع سابق للتصحيح والتجديد، مواقف؛ العدد ٢٦ (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ٢٠٠٤)، ص ٨٥-٨٦.

«المعاصرة المزدوجة» والمتقابلة: جعل التراث معاصراً لذاته، ومعاصراً لنا في الوقت نفسه ولكن ليس بالمعنى نفسه<sup>(٢)</sup>. المهمة الأولى تسعى إلى إعادة قراءة التراث وتأويله قصد إعادة ترتيبه تاريخياً وبنوياً وأيديولوجياً حتى يصبح له معنى بالنسبة إلى زمانه؛ بينما تتولى المهمة الثانية إعادة ترتيب التراث على نحو يصبح بإمكانه أن يصير له معنى بالنسبة إلى زماننا، أي قابلاً لتحويله إلى فاعل حضاري وثقافي في الحاضر. القراءة الأولى للتراث تجعله فاعلاً في تاريخه الخاص، والثانية، تحوِّله إلى فاعل في التاريخ العام للأزمنة الحديثة.

المطالبة «بالمعاصرة المزدوجة» للتراث هي وليدة تشخيص متشائم يشير إلى أن «العقل العربي» يعاني من أزمة جوهرية وشاملة تغطي المستويات الدلالية والمنطقية والرؤيوية، اللغوية والعقلية والفلسفية، اللفظية والقياسية والمفهومية، وتمنعه من الانطلاق في عملية الإبداع والبناء. وإذا أضفنا إلى تلك العوائق الجوهرية، عائق انشطار الذات بين لائها للماضي وتطلعها إلى الحاضر والمستقبل، لأدركنا مدى شقاء الوعي العربي. ومع ذلك، لم يشنه هذا التشخيص الإيبستيمولوجي والتاريخي مظهرًا، والميتافيزيقي جوهرًا، عن السعي إلى تغيير هذا الوضع، ما يعني أن آفات العقل العربي ليست، في حقيقة الأمر، ذات طبيعة جوهرية، بل إنها قابلة للإصلاح. وكما كان التحليل الإيبستيمولوجي، مدعوماً بالتحليلين التاريخي والأيديولوجي، هو أداة تشخيص آفات العقل العربي، فإن هذا التحليل نفسه هو القادر على إصلاح تلك الآفات بفضل المعرفة «العلمية الصحيحة» التي يمدنا بها<sup>(٣)</sup>.

في هذه الأجواء المتشائمة لهذا التشخيص النهضوي «لإشكالية الأصالة

---

(٢) عن معاصرة التراث لنا ولذاته، يقول: «هي قراءة تقترح صراحة، وبوعي، تأويلاً يعطي للمقروء «معنى» يجعله في آن واحد، ذات معنى بالنسبة إلى محيطه الفكري - الاجتماعي - السياسي، وأيضاً بالنسبة إلينا نحن القارئين... فمن جهة تحرص هذه القراءة على جعل المقروء معاصراً لنفسه على صعيد الإشكالية والمحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي، ومن هنا معناه بالنسبة إلى محيطه. ومن جهة أخرى تحاول هذه القراءة أن تجعل المقروء معاصراً لنا، ولكن فقط على صعيد الفهم والمعقولة، ومن هنا معناه بالنسبة لنا نحن بنائنا»، انظر: محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٠)، ص ١١ - ١٢.

(٣) عن أن إصلاح نظرنا إلى الماضي شرط لبناء المستقبل، انظر: محمد عابد الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص ٢٥٧.

والمعاصرة [التي] هي إشكالية نهضوية»<sup>(٤)</sup>، اندفع الجابري باحثاً عن سبيل ثالث بين الأصالة والمعاصرة، يمكنه من تجاوز هذا الاستقطاب النهضوي العقيم إزاء الماضي والحاضر. لكنه في صياغته لهذا السبيل الثالث لم يتعامل مع التراث والحداثة على حدٍ سواء، بل كان مرة ينحاز صراحة إلى التراث، معلناً بكيفية جازمة بأن لا سبيل لتجاوز التمزق إلا «بالانتظام في تراث من أجل تحقيق قفزة نحو المستقبل»، ومرة أخرى كان يعتبر الحداثة أفقاً أعلى بكل ما تتطلبه من تجاوز، وربما قطعة، وإن كانت مغلفة بالاستمرار.

كان الجابري يتأرجح، إذًا، بين «الانتظام» في بُعد التراث و«الانجذاب» إلى أفق الحداثة. اتخذ هذا التأرجح صفة طريق ثالث صعب لأنه يتطلب، من جهة، تجاوز الاستلاب تجاه الذات التراثية، أولاً، بتهذيبها وتطهيرها من جوانب ميتة ولاعقلانية من «تاريخ» عقلها الذي شكّل منذ البداية مَعْقِلاً ومُعْتَقِلاً لها، وحناناً من دون وصولها إلى مقام الحداثة؛ وثانياً، بإحياء الجوانب التنويرية من الذات في اتجاه ملاءمتها مع مقتضيات العقل الحدائثي؛ ومن جهة ثانية، تجاوز الاستلاب تجاه الحداثة بتهذيب الآخر الذي يريد فرض حدائته التي يعتقد أنها صورة نمطية وحيدة وكلية، على البشرية برمتها تبنيتها من دون قيد ولا شرط لأنها هي السبيل الوحيد للخروج من تأخرها التاريخي وعمقها الثقافي. بعبارة أخرى، يتطلب متناً إعداد الذات لاستقبال ثورات الحداثة، أن نحررها من «البنية المحصّلة»، التي أفرزها «عصر التدوين» الأول في حقبه الأخيرة، أي أن نحررها من هيمنة اللفظ في سبيل سيادة المفهوم على صعيد اللغة، ومن الأصل والقياس التمثيلي في سبيل الاستدلال الاستنتاجي على صعيد المنطق، والتجوز في سبيل السببية على صعيد الطبيعة، لكن لا من أجل السقوط في «بنية محصّلة جديدة»، وإنما من أجل بناء «عصر تدوين عربي ثالث»، «عصر التدوين الحدائثي».

## ثانياً: التأسيس التراثي للحداثة

لكن هذا الاتصال أو الاستكمال بالعقل الحدائثي يقتضي بدوره، كما سبقت الإشارة، التحرر من هوية هذا العقل الأصلية، بتعديل مفاهيمه كي تصبح مناسبة مع مفاهيم التراث! يتطلب الأمر، إذًا، مراجعة المواقف

(٤) الجابري، تجديد التفكير في مشروع سابق للتصحيح والتجديد، ص ٧٧.

والمفاهيم والرؤى الحدائيه بالبحث في تاريخها عن مرجعياتها المعرفية وأصولها التاريخية وأهدافها الأيديولوجية من أجل الوقوف على تاريخيتها ونسبته. ومن شأن هذه المراجعة أن تقرب مفاهيم الحدائيه من المفاهيم المتنوره للتراث، سواء تعلق الأمر بمفاهيم العقل النظري التي تختص بمجالات الطبيعة وما يرتبط بها من علوم وتقنيات، أو بمفاهيم العقل العملي التي تهتم مجالات الحرية وما يتصل بها من أخلاقيات ومساخر وقوانين تُعنى بتدبير علاقة الإنسان بالإنسان. وهذا هو معنى إحدائ «المناسبة».

واضح مما سبق، أن الجابري لم يشأ أن يمارس التحرير من أجل التحرير، ولا أن يجعل هدفه الاستراتيجي «النقد من أجل النقد»<sup>(٥)</sup> فحسب، بل كان هدفه ممارسة النقد والتحرير من أجل استكمال الذات سواء على مستوى إعادة بناء الفكر العربي بتأصيل الأصول في مجالات العلوم اللغوية والشرعية والعقلية، أو على مستوى إعادة بناء الأمة ذاتها بتأصيل مبادئ العقل العملي، ك مبادئ الوحدة والديمقراطية والعقلانية، أي استصلاحها وتكيفها مع مقتضيات الواقع وإكراهات الروح التراثية<sup>(٦)</sup>. وللقيام بهذا الاستكمال المزدوج، كان عليه مواجهة المواقف الثلاثة المتباينة التي اتخذها دعاة النهضة العربية والإحياء الإسلامي من الحدائيه الغربية. حيث واجه موقف الرفض القاطع للحدائيه، لا لأنها تهدد كيان الأمة فحسب، ولكن أيضاً لأن الذات لا حاجة لها بها ما دام التراث كافياً لتلبية تحديات الزمن المعاصر إن تم تطبيقه كما يجب؛ وواجه موقف التعصّب الأعمى للحدائيه جملة وتفصيلاً من دون أي تحفظ ولا مراعاة لما يمكن أن يقدمه التراث من ذخائر وإلهامات، طالما أنه يقف حجر عثرة في سبيل التقدم؛ وأخيراً واجه الذين راموا موقف التوفيق بين روافض الحدائيه والتمشيعين لها، مع ميل إلى قبول الحدائيه بشرط أن تكون لها نقاط ارتكاز في التراث. وكعادته في

(٥) عن غايته من النقد يقول: «مشروعنا هادف إذن، فنحن لا نمارس النقد من أجل النقد، بل من أجل التحرر مما هو ميت متخشب في كياننا العقلي وإرثنا الثقافي، والهدف: فسح المجال للحياة كي تستأنف فينا دورتها وتعيد فينا زرعها»، انظر: الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٧-٨.

(٦) الجابري، تجديد التفكير في مشروع سابق للتصحيح والتجديد، ص ٦٤؛ ويقول عن الطبيعة المنحازة لنقده الذاتي: «إننا لا نمارس نقداً حياً بل نمارس نوعاً من النقد الذاتي بمعنى أننا ندرس التراث من أجل أن نوظفه في إعادة بناء ذاتنا الوطنية القومية وليس فقط من أجل أن نفهم موضوعاً من الموضوعات»، انظر: الجابري، التراث والحدائيه: دراسات ومناقشات، ص ٢٨٣.

مثل هذه المواجهات الثلاثية، أقدم الجابري بحماس كبير على تجاوز هذه المواقف الثلاثة مجتمعة إلى موقف رابع يؤمن بالجمع بين الحدائنة والتراث من دون السقوط في لعبة التوفيق بينهما<sup>(٧)</sup>. وكانت الوسيلة الإبيستيمولوجية لإخراج هذا الموقف إلى الوجود هو «التأصيل الثقافي» الذي اتخذ لديه عدة أسماء: ك التبيئة، والتوطين، والبحث عن المرجعية، وإعادة البناء، والنقد المزدوج، وإعداد أو تهيئة التربة الثقافية لاستقبال المفاهيم وأنواع السلوك والأنظمة الحدائية<sup>(٨)</sup>.

ومع أنه بموقفه هذا، الذي يشكل جانباً من جوابه عن سؤال الإصلاح، حاول أن يتجاوز المواقف الثلاثة، فإنه يبدو لأول وهلة وكأنه رام أن يقف في منزلة بين المنزلتين، لأنه كان يتبنى موقفاً شبيهاً بموقف روافض الحدائنة حيناً، موقفاً شبيهاً بروافض التراث حيناً آخر؛ فهو بحكم تكوينه الثقافي والتزامه الحضاري لا يسعه قبول التنكر للماضي بإطلاق لأنه هو ذاته الأصلية؛ وهو بحكم التزامه السياسي والثقافي يرفض بحزم التنكر للحاضر وخيانة المستقبل الذي هو بمثابة ذاته المؤمّلة؛ وهو بمقتضى تجربته السياسية ينأى بنفسه عن ترقيع الماضي بالحاضر، لأن مثل هذا الترقيع لا يعمل سوى على تكريس انشطار الذات وشقائها<sup>(٩)</sup>. ولعل هذا هو بالضبط ما تعنيه عبارة «نقد الحاجة إلى الإصلاح»<sup>(١٠)</sup>. من هنا يمكن إرجاع جده موقفه إلى أنه، من

---

(٧) عن المواقف الثلاثة من التراث والحدائنة، رفض التراث ورفض الحدائنة والتوفيق بينهما، وضرورة تجاوزها، انظر: محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)، ص ١٦.

(٨) حول العملية المزدوجة للتبيئة تجاه الحدائنة والتراث، انظر: الجابري، تجديد التفكير في مشروع سابق للتصحيح والتجديد، ص ٦٢؛ يجمع مفاهيم التبيئة والبحث عن المرجعية والتأصيل الثقافي في عبارة واحدة قائلاً: «الدراسات الثلاث التي يضمها هذا المؤلف يمكن وصفها بأنها نموذجية... بمعنى أنها تقدم طريقة تطبيقية لعملية التبيئة، عملية بناء المرجعية داخل ثقافتنا، لمفهوم ينتمي إلى الفكر المعاصر. لقد سبق أن عبرنا في مناسبات أخرى عن هذه العملية «بالتأصيل الثقافي»»، المصدر نفسه، ص ١٥، وانظر: محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٦، ط ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٣).

(٩) عن النقد المزدوج للماضي والحاضر، انظر: الجابري: المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، ص ٥٥، والتراث والحدائنة: دراسات ومناقشات، ص ٢٥٧ - ٢٥٨.

(١٠) حول مفهومه عن نقد الحاجة إلى الإصلاح، انظر: محمد عابد الجابري، في نقد الحاجة إلى الإصلاح (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥)، ص ١٦.

جهة، أخذ بعين الاعتبار تخوفات المحافظين المتعصبين للتراث من تهديد الحداثة لكيانهم الثقافي، ومن جهة ثانية، أقام حساباً لخشية الليبراليين المناصرين للحداثة من مخاطر ابتلاع القوالب الميتة للتراث كل مجهود الأمة للتحدي والتقدم والكرامة. باختصار، إنه يؤمن بالحداثة، لكن بشرط «الاستمرار» مع التراث «بجهة ما»، أي بشرط أن تكون الحداثة «نهضة ثانية». فما هي هذه «الجهة» التي اتخذها الاستمرار عند الجابري؟

يستعمل الجابري مفهوم «الاستمرار» بدلالات ثلاث مختلفة، إن لم تكن متناقضة. فعندما يكون بصدد تفسير سر الحداثة الغربية، يلجأ إلى توظيفه توظيفاً إيجابياً فيعتبر حضور التراث اليوناني الروماني، المشهور «باهتمامه بشؤون الدنيا، وإعلانه من قيمة الإنسان»<sup>(١١)</sup>، واستمراره في الأزمنة الحديثة هو الخميرة التنويرية التي انبثقت عنها الحداثة. لكنه بمجرد ما أن ينتقل إلى تفسير تعثر نهضة العرب الحديثة، حتى يتحول توظيفه لمفهوم «الاستمرار» إلى توظيف سلبي، فيرى في استمرار التراث العربي الإسلامي في النهضة العربية الحديثة هو السبب الجوهرية في تعطيلها<sup>(١٢)</sup>. لكنه على الرغم من تحميله التراث مسؤولية فشل النهضة العربية، لم يشأ أن يقطع معه بتاتاً، بل على العكس من ذلك، أجمع ذلك الفشل في نفسه الشعور بالانتماء إليه والنصح بعدم التفريط فيه لأنه مصدر مشروع وسلطة وفعالية أي مفهوم أو فكرة أو نظام تدبير وحكم حدائني نريد نقلها إلى واقعنا. ولا نشك في أن السر في تعلقه القوي بالتراث مبعثه شعوره بأهمية الجوانب التنويرية الكامنة فيه والتي لم يجر استثمارها بعد، بدليل «أن النهضة الأوروبية الحديثة إنما قامت كامتداد مباشر للنهضة العربية»<sup>(١٣)</sup>. هكذا تتلاشى فجأة وبكيفية غير منتظرة أطروحة التقابل الجوهرية بين العقل العربي والعقل الغربي! من أجل هذا نجد الجابري يستعمل معنى ثالثاً «للاستمرار»، هو «الانتظام في التراث»، ليبرهن على أنه هو الضمانة الضرورية لأية قفزة نهضوية جديدة<sup>(١٤)</sup>.

(١١) المصدر نفسه، ص ٥٦.

(١٢) يرجع استعماله المتناقض لمفهوم «الاستمرار» إلى اعتقاده بتناقض التراثين العربي - الإسلامي، واليوناني - الروماني تناقضاً في الجوهر لا في الأعراض.

(١٣) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٣٥١.

(١٤) الجابري، تجلبد التفكير في مشروع سابق للتصحيح والتجديد، ص ٧٧؛ عن الفرق بين

التعصب للماضي والانتظام فيه يقول: «والهدف من هذا الرجوع ليس التثبيت عند نقطة في الماضي =

ومن مزايا التسلح بمبدأ «الانتظام في التراث»، النظر إلى المفاهيم والرؤى الحدائية نظرة ملؤها الثقة بالنفس، هذه الثقة هي التي دفعت الجابري إلى البحث عن تأصيل تلك المفاهيم في التراث. وكانت وسيلة هذا البحث هي النقد التاريخي والإيبستيمولوجي الذي بوسعه أن يكشف الغطاء عن تاريخية ونسبية المفاهيم التراثية والحدائية معاً. وإثبات التاريخية والنسبية هو المسلك المباشر نحو إثبات «المناسبة» بين مفاهيم المنظومتين الثقافيتين المشار إليهما. وهذا يعني أن الدور الإيبستيمولوجي «للمناسبة» هو تهيئة التربة الثقافية للذات العربية لاستنبات مفاهيم الحدائية فيها استنباتاً داخلياً طبيعياً، الأمر الذي يشجع عقلنا عن التخلي عن خموله وانفعاله، والإقدام على مباشرة الفعل والتأثير في الحضارة المعاصرة. فإذا فهمنا «المناسبة» بمعنى «الاستمرار» في دلالته الثالثة، التي تفيد الانتظام في التراث، سيتأكد لنا أن الغرض منها ليس هو التوفيق بين منظومتين متقابلتين من المفاهيم التراثية والحدائية، وإنما هو البحث عن مشروعية المفاهيم الحدائية داخل التراث حتى لا تبقى غريبة عنه، وعاجزة عن تفعيل الحدائية من الداخل، فيتم النفور منها ورفضها من عموم الناس<sup>(١٥)</sup>. باختصار، القول بالاستمرار، أو الاتصال أو الانتظام، هو من أجل حيازة المشروع الذاتية، ضامنة الفعالية والخلق. ومعلوم أن «الاستمرار» هذه المرة متجه من الحدائية إلى التراث، وليس من التراث إلى الحدائية كما كان الأمر سابقاً في التأصيل الحدائي للتراث.

وقد استثمر الجابري مفهوم البحث عن المرجعية التراثية للمفاهيم الحدائية لا لغاية إيبستيمولوجية وتاريخية فحسب، وهي التأصيل الثقافي لمفاهيم الحدائية، ولكن أيضاً لغاية خطابية، وهي مواجهة الذين ينقلون نقلاً ميكانيكياً فجأً، بحسب قوله، المفاهيم الغربية إلى الثقافة العربية، من دون مراعاة للأضرار التي يمكن أن يلحقها هذا النقل بالذات. ذلك أن النقل الميكانيكي، الذي لا يحفل باستنبات المفاهيم الحدائية استنباتاً داخلياً في

= ولا الجمود فيها، بل الهدف هو الانتظام فيها من أجل مواصلة المسيرة من جديد في الاتجاه الذي يمد المستقبل الآتي بسند من المستقبل الماضي: أعني المستقبل الذي كان مشروعاً للتقدم في الماضي قبل أن تهبه الانحرافات والجمود والانكسارات»، انظر: الجابري، المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، ص ٥٤.

(١٥) حول تحذيره من خطورة الافتقار إلى المرجعية، انظر: المصدر نفسه، ص ١١.



الحقل الثقافي العربي، يحرمها من التحلي بالمشروعية اللازمة لكي تتصف بالسلطة الثقافية التي تجعلها قادرة على التأثير في المحيط الثقافي والسياسي. على العكس من ذلك، يقوم النقل العضوي، أو كما يسميه «النقل التأصيلي»، بالبحث عن الأشباه والنظائر للمفاهيم والأنظمة الحدائية في التراث، ويعيد بناءها كي تتلاءم مع مثيلاتها في الحدائة، ما يعطي المفاهيم المنقولة المشروعية والسلطة المعنوية والقدرة على تحريك وتجديد المؤسسات، فتغدو «وكأنها» نابعة من الداخل بكيفية ذاتية<sup>(١٦)</sup>. ولا شك أن ثراء الحضارة العربية الإسلامية، وامتلاء العقل العربي بمدخراته الثقافية التي لا نهاية لها، من بين مسوغات الدعوة إلى ضرورة التهيئة والتأصيل الذي هو تعبير عن الإيمان بإمكان الكلام عن حدائة عربية خصوصية. ويندرج فعل التأصيل هذا ضمن ما يسميه بـ «إستراتيجية «التجديد من الداخل»... [التي تتخذ] ثلاثة محاور أو أبعاد: محور النقد الإبيستيمولوجي لتراثنا؛ محور التأصيل الثقافي للحدائة في فكرنا ووعينا؛ محور نقد الحدائة الأوروبية نفسها والكشف عن مزالقتها ونسبية شعاراتها»<sup>(١٧)</sup>.

وللتدليل على نجاعة بديله التأصيلي، قام بنفسه بمحاولات للبحث عن مرجعية تراثية لمفهومين أثارا وبثيران كثيراً من الجدل في الساحتين الثقافية والسياسية، هما مفهوما المثقف والعلمانية؛ فقد اشترط، بالنسبة إلى المفهوم الأول، بناء «مرجعية لمفهوم «المثقف» في الثقافة العربية»<sup>(١٨)</sup> قبل استعماله في لغتنا المعاصرة لوصف «علماء» تعرّضوا في الماضي للامتحان كما حدث لابن حنبل وابن رشد. بعبارة أخرى، يتطلب نقل مفهوم المثقف إلى الثقافة العربية الإسلامية لوصف وضعية بعض العلماء «إعطاءه مضامين داخلها تتناسب مع المضامين التي يتحدد بها أصلاً في الثقافة الأوروبية التي منها نَقَلْنَا هذا المفهوم»<sup>(١٩)</sup>. نحن، إذاً، بعيدين عن الوفاء للمعنى الأصلي، لأن

(١٦) حول خطورة النقل الميكانيكي الفج للمفاهيم الحدائية، ومزايا التهيئة أو النقل التأصيلي انظر: المصدر نفسه، ص ١٠، ١٢، ١٤؛ عن الدور المحرك والفاعل للتجديد وللتقدم للمفاهيم المؤصلة، انظر: محمد عابد الجابري، وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤)، ص ١١٩.

(١٧) الجابري، المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكية ابن رشد، ص ١٦.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٠؛ حول تكييفه لمفهوم «العالم» بمناسبة محنتي ابن حنبل وابن رشد، كي يصبح مرادفاً لمفهوم المثقف (انظر ص ١٥).

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٠.

فعل التأصيل يتطلب إحداث تغيير في مضمون الاسم المنقول من بيئة ثقافية أخرى مغايرة بكيفية تجعله متناسباً، أي مقولاً بتشبيه وتمثيل على المفهوم التراثي، لا بتواطؤ، في الثقافتين. لكن ليس معنى هذا أن من يقوم بعملية التغيير الدلالي له مطلق الحرية في أن يذهب به بعيداً إلى حد إضفاء «مضمون جديد» متعارض مع المفهوم المنقول عن الحداثة داخل التراث العربي. بل على «النقل التأصيلي» أن يحتفظ بجوهر المضمون مع تعديل لبعض جوانبه العرضية، سعيًا وراء تجاوز الكونية الصارمة للمفاهيم الحداثية بجعلها متناسبة مع الخصوصيات الثقافية، من دون أن تنأى بها بعيداً عن الكونية إلى درجة تصبح معها مضادة لها.

أما بالنسبة إلى المفهوم الحداثي الثاني، مفهوم «العلمانية»، فهو أكثر تعقيداً لأنه يحمل أحد تحديات الحداثة الأكثر دلالة، والأكثر تهديداً لقوام الذات العربية بحسب صاحب كتاب نحن والتراث. وقد كان واضحاً منذ البداية حينما أعلن رفضه الحازم لاستعمال كلمة «العلمانية» في القاموس العربي الحديث، لا بسبب لبسها اللغوي بحكم عدم خضوع اشتقاقها للأصول الصرفية فحسب، ولكن أيضاً بسبب تعارض مضمونها الدلالي والتاريخي رأساً مع «روح» الثقافة العربية الإسلامية، التي لا ترفع الاختلاف بين الدولة والدين إلى درجة المغايرة والتناقض. لذلك نجده يسارع إلى القول بضرورة استبعاد كلمة «العلمانية» من اللغة السياسية، واستبدالها بشعار ثنائي هو «الديمقراطية والعقلانية!»<sup>(٢٠)</sup>. والمصير نفسه تلقاه العبارة المرادفة للعلمانية، «فصل الدين عن الدولة»، التي وصفها بأنها «عبارة غير مستساغة إطلاقاً في مجتمع إسلامي، لأنه لا معنى في الإسلام لإقامة التعارض بين الدين والدولة»<sup>(٢١)</sup>. من أجل هذا ذهب صاحب التراث والحداثة إلى القول إن إشكالية العلمانية إشكالية زائفة في أصلها لأنها عبّرت عن مطالب الاستقلال والديمقراطية والعقلانية رفعتها شعوب وجماعات محددة في سياقات سياسية معينة وفي ظروف تاريخية ومكانية محددة، هي منطقة الشام في زمن الحكم العثماني، ولا يمكن تعميمها على مجموع «الوطن العربي». لذلك سيكون من

(٢٠) انظر: الجابري، في نقد الحاجة إلى الإصلاح، ص ٨٣ - ٩١.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٨٥ - ٨٦. انظر: الجابري، تجديد التفكير في مشروع سابق

للتصحيح والتجديد، ص ١٠٤.

الأفضل تلافي التعبير عن المطالب الثلاثة المشروعة والمعقولة بشعار «العلمانية»، لأنها تُفرغ تلك المطالب من معقوليتها وضرورتها<sup>(٢٢)</sup>.

فهم من هذا أن الجابري لم يكن يبحث عن «مناسبة» ذات بُعد واحد، بل عن مناسبة ذات بُعدين: مناسبة المضمون الحدائي للمضمون التراثي بعد أن يتم تكييف الأول مع الثاني من ناحية، ومناسبة المضمون التراثي المكثف مع المضمون الحدائي بعد أن يجري تعديله من ناحية أخرى. والسبيل إلى إحداث المناسبة المزدوجة هو النقد المزدوج للمفاهيم في كل ثقافة عبر الثقافة الأخرى؛ فنقد مفاهيم العقل العربي لا يمكن أن يتم إلا بأدوات منهجية حدائية، وبالمثل لا يمكن نقد مفاهيم وأنظمة العقل الغربي إلا من موقع الخطاب العربي المعاصر، أي بأدوات أيديولوجية وتراثية! والغاية من نقد العقل الحدائي من موقع الذات العربية هي تحويله إلى «موضوع» للتحليل العلمي والأيدولوجي، شأنه في ذلك شأن أي عقل آخر، قصد إماطة اللثام عن سياقه التاريخي ودوافعه الأيديولوجية، اتقاء السقوط في حباله<sup>(٢٣)</sup>. ولذلك لا معنى للإصلاح الذي يكتفي بالرجوع إلى الماضي بحذافيره، طالما أنه لا يأبه بالجديد؛ كما إنه لا طائل من وراء إصلاح يأتي بالجديد الحدائي غير المنتظم داخل التراث<sup>(٢٤)</sup>. من هنا جاءت أهمية التبيئة، فهي تقوم «بإعداد الذات لتقبل الحدائنة وتمثلها والإبداع فيها، مع الاحتفاظ بمقومات كيائها وعوامل خصوصيتها وشخصيتها»<sup>(٢٥)</sup>.

فهم من هذا أن قوة فعل التأسيس، أو إعداد الذات، تعود إلى كونه ينطوي على مفارقة الجمع بين فعلين متقابلين هما التجاوز والحفظ؛ ففعل

---

(٢٢) عن افتقار مصطلح العلمانية للتعبير عن مطالب الاستقلال والديمقراطية والعقلانية، انظر: الجابري، في نقد الحاجة إلى الإصلاح، ص ٨٦؛ وحول كفاية اسمي الديمقراطية والعقلانية للدلالة عن مضمون العلمانية الغربية، انظر: الجابري، تجديد التفكير في مشروع سابق للتصحيح والتجديد، ص ١٠٤.

(٢٣) عن أهمية نقد العقل الأوروبي من موقع غير أوروبي، انظر: الجابري، تجديد التفكير في مشروع سابق للتصحيح والتجديد، ص ٧٠؛ حول ضرورة نقد الأيديولوجية الغربية التي تزعم أن العقل الغربي يتمتع دون غيره بالوحدة التاريخية (انظر ص ٧١).

(٢٤) عن لا معنى للإصلاح الذي لا يأتي بالجديد لأنه يكتفي بالعودة إلى التراث، والإصلاح الذي يأتي بالجديد لكنه لا ينتظم في التراث، انظر: الجابري، في نقد الحاجة إلى الإصلاح، ص ٤١-٤٢.

(٢٥) الجابري، تجديد التفكير في مشروع سابق للتصحيح والتجديد، ص ٩٠.

تجاوز التراث نحو الحداثة هو من أجل الإبداع فيها، بينما وظيفة الحفظ هي مقاومة تلاشي شخصية الذات وخصوصيتها في ذات الآخر. ويفسر الجابري هذه المفارقة الجامعة بين الحفظ والتجاوز بقدر سلط على الأمة العربية فرض عليها أن تحقق ثلاثة مطالب متباينة في آن واحد هي: النهضة والحداثة والتحديث؛ النهضة من أجل الانتظام في التراث للارتفاع نحو الحداثة، والحداثة قصد بناء تراث وعصر تدوين جديد، والتحديث ابتغاء مواكبة الحداثة باستمرار<sup>(٢٦)</sup>.

إجمالاً، القصد من التأصيل الثقافي للمفاهيم الحداثية هو إصلاح العقل المتجلي في الفكر أو الخطاب العربي المعاصر، وذلك بمراجعة أسسه وسلطاته المعرفية، تمهيداً لتأسيس نهضة جديدة على أنقاض النهضة الأولى الفاشلة، نهضة القرن التاسع عشر. ولا شك أن إصلاح الواقع السياسي العربي الراهن بإعادة الحياة إليه، سينعكس بدوره على إصلاح العقل نفسه. وهذا التفاعل بين إصلاح الواقع وإصلاح العقل هو الذي يعبر عنه الشاعر الذي طالما رده الجابري: «صنع ما ينبغي أن يكون» على أساس «معرفة صحيحة لما كان»، بدفع الفكر العربي نحو العقلنة، وتصفية الحساب مع رواسب اللامعقول فيه وتفريغه من بطانته الانفعالية<sup>(٢٧)</sup>. وقد أراد بجمعه بين الإبيستيمولوجيا والأيدولوجيا والسيكولوجيا في هذا الشاعر، أن يتلافى تصادم السلطتين المرجعيتين للأصالة والمعاصرة.

### ثالثاً: من إصلاح العقل إلى إصلاح السياسة

وقد اتخذ مشروعه الإصلاحية عدة أسماء وشعارات بحسب المناسبة التي كان ينظر من خلالها إلى موضوعه. ولكن الاسم الجامع لهذه الأسماء هو «عصر التدوين الجديد»، الذي يلخص مجهود إعادة تملك التراث تملكاً

---

(٢٦) عن تلازم النهضة والحداثة والتحديث في المشروع النهضوي العربي، انظر: المصدر نفسه، ص ٩٠ - ٩١.

(٢٧) عن ضرورة تصفية الحساب مع جوانب اللاعقلانية، انظر: الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٥٢؛ وعن ضرورة إفراغ الذات من البطانة الأيدولوجية يقول: «... سيزيل عنها تلك البطانة الانفعالية اللاعقلانية التي ترافقها، ويفتح الطريق لتجاوزها»، انظر: محمد عابد الجابري، المغرب المعاصر: الخصوصية والهوية، الحداثة والتنمية (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٨)، ص ٤٣.

نقدياً، من أجل تجاوزه، وفتح باب العقل من جديد وعلى الدوام، بعد أن تم إغلاقه لمدة طويلة، وبمعنيته فتح باب «الاجتهاد المواكب» والمتواصل لفتوحات الحضارة المعاصرة<sup>(٢٨)</sup>. وبهذه الجهة يمكن تعريف «عصر التدوين الجديد» بأنه استبدال بنية العقل العربي التراثية ببنية حديثة عن طريق زرع «العقل الغربي المعرب» فيها، على أن تشكل هذه البنية الجديدة، التي «قوامها أصول أعيد تأصيلها وأخرى مستحدثة بكاملها»<sup>(٢٩)</sup>، مرجعية ثالثة تتجاوز المرجعيتين التراثية والحداثية.

وما يميز «عصر التدوين الجديد»، الناجم عن إعادة بناء الفكر الراهن بمراجعة مفاهيمه وتصورات، هو قدرته على أن «يتعامل مع الواقع القائم كما هو، وليس كما تصوّره، أو تريده، هذه المرجعية أو تلك»<sup>(٣٠)</sup>.

هكذا يستعيد الواقع في هذا العصر التدويني الجديد زمام المبادرة، فيصبح معياراً للمعرفة والسلوك والرؤية السديدة. ومن شروط هذا «التدوين الجديد» الانفتاح على خبرات كل النماذج وكل التجارب التاريخية للأمم ولغيرها من الأمم الأخرى، والابتعاد ما أمكن عن التقيّد بنموذج بعينه، سواء انتمى إلى ماضٍ يخص مجموعة بشرية تحاط بهالة استثنائية من التقدير، كنموذج السلف الصالح، أو انتسب إلى حاضر يخص مجموعة بشرية، وهي الغرب، تحاط هي الأخرى بهالة استثنائية<sup>(٣١)</sup>. غير أن الانفتاح على جماع التجربة التاريخية القومية والعالمية، لن يكون مفيداً، في نظر الجابري، ما

(٢٨) بصدده دعوته إلى انفتاح جديد للعقل العربي لمواجهة التحدي المعاصر، انظر: الجابري، وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ص ٥٦.

(٢٩) عن الدعوة إلى عصر تدوين ثالث يقول: «إن الخروج من حالة «الأزمة الشاملة» التي يعاني منها الوطن العربي اليوم، والتي يشكل الصراع بين المرجعيتين المذكورتين [التراثية والحداثية] عنصراً من عناصرها، عنصراً يشوش الرؤية ويشل الحركية، يتطلب تدشين «عصر تدوين» جديد يكون إطاراً لمرجعية جديدة قوامها أصول أعيد تأصيلها وأخرى مستحدثة بكاملها. إن التطورات والتحويلات التي شهدتها العالم في السنين الأخيرة - بما فيها الوطن العربي نفسه - توازن من حيث الأهمية التاريخية بالنسبة إلى مستقبلنا تلك التطورات والتحويلات التي شهدتها عصر التدوين «التراثي» بالنسبة إلى ماضينا، وعصر التدوين «النهضوي» بالنسبة إلى حاضرنا»، انظر: المصدر نفسه، ص ١٢.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٢.

(٣١) عن ضرورة الاستفادة من كل التجارب التاريخية للأمم العربية والأمم الأخرى، انظر: المصدر نفسه، ص ٤٥.

لم يتم تحصين الذات من الاستلاب تجاه الذات والآخر، وخصوصاً في زمن العولمة، وذلك بإعادة بنائها.

ومن بين ما تعنيه صيغة «إعادة بناء الذات» إعادة ترتيب علاقتها بالزمن، بإدراك كل شيء في زمانه الخاص به؛ إدراك «الذات التراثية» في ماضيها، و«الذات المعاصرة» في حاضرها ومستقبلها، وذلك خوفاً من الخلط بين الأزمنة الذي هو من بين العوائق الأكثر خطورة على انطلاقة النهضة المنتظرة، والذي يجعل الذات تسقط في الاستلاب السهل والرخيص تجاه الآخر. ومن البيّن بنفسه، أن إعادة البناء لا تتوقف عند الذات، بل تتعداها إلى الآخر كيما يصير مناسباً لها، وذلك بتغيير صورته التي كوّنها عنها، وتكييف مبادئه ومثله السلوكية والسياسية لتصير مقبولة منها<sup>(٣٢)</sup>.

وعملية إعادة البناء، المسبوقه بعملية تحرير الذات العربية من نفسها ومن غيرها، تُكوّن «أولاً وأخيراً» «بفعل العقل»<sup>(٣٣)</sup>. إلا أن الجابري يستدرك سريعاً لينبّه إلى ضرورة تحالف هذا الفعل العقلي مع الفعل التاريخي، لأن «الصراع... هو صراع تاريخي. والصراع الذي من هذا النوع لا يمكن الفصل فيه إلا من خلال العمل التاريخي نفسه»<sup>(٣٤)</sup>. وهنا تتسلل فكرة «الكتلة التاريخية» على حين غرة؛ فجسامة تحديّ التحديث والحداثة، وبخاصة في الميدان السياسي، يقتضي تجاوز التحزب بالعلو عن التشيعات العقائدية

---

(٣٢) عن إعادة البناء المزدوجة للذات والتراث يقول: «إن الارتفاع إلى مستوى الحياة المعاصرة في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية كافة، يتطلب من جملة ما يتطلب إعادة بناء الذات نفسها، وإعادة بناء الذات لا بد من أن تنطلق من إعادة بناء التراث، من إعادة ترتيب العلاقة بينه كشيء ينتمي إلى الماضي وبين «الحياة المعاصرة» كشيء ينتمي إلى الحاضر والمستقبل. نختصر القول إذن فنؤكد أن التراث بالنسبة إلينا... عنصر ضروري في مواجهة تحديات الآخر من جهة، وفي إعادة بناء الذات المعاصرة من جهة أخرى»، انظر: الجابري، تجديد التفكير في مشروع سابق للتصحيح والتجديد، ص ٦٤؛ وحول تفسير ميله إلى ربط التراث بالحداثة بانتمائه إلى جيل الحركة الوطنية (انظر ص ٩٩)؛ وعن الربط الذاتي بين السلفية المغربية والتحديث، انظر: الجابري، المغرب المعاصر: الخصوصية والهوية، الحداثة والتنمية، ص ٤٠ و ٤٢.

(٣٣) حول أهمية الفعل العقلي في مواجهة تحديات العالم المعاصر، انظر: الجابري، تجديد التفكير في مشروع سابق للتصحيح والتجديد، ص ٤٠؛ ويؤكد ذلك بمعارضة مفهوم الصحوة بمفهوم التجديد: «وأمام هذا الواقع الجديد فإن مجرد «الصحوة» لا تجدي، حتى ولو كانت «صحوة فكرية»... وإنما «التجديد» وحده يجدي».

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٩٤.

والسياسية والأيدولوجية لتحقيق إجماع، أو على الأقل توافق، بين كل قوى الأمة من دون استثناء، وذلك لإحداث التغيير المطلوب الذي يُخرجها من الأزمات المستعصية، وبخاصة أزمة الشرعية السياسية<sup>(٣٥)</sup>.

ويتمادى الجابري في تطلعه الكتلوي والوحدوي بالدعوة إلى تحقيق وحدة سياسية أفقية بين العرب، تضمن التزامن الثقافي بين أجزاء «الوطن العربي» المتباينة في انتماءاتها الزمنية، والتزامن الثقافي بين زمن العرب ككل وزمن العالم الحديث. وتعزيداً لهذه الوحدة السياسية والزمنية والثقافية، يطالب بوحدة زمنية عمودية مع التراث العربي الإسلامي بعد أن يتم انتقاده وتصفيته من مخلفات اللاعقلانية، على أن لا تكون من طراز الوحدة الموروثة من عصر التدوين، بل وحدة من نوع جديد تكون أمتن من سوابقها وتمنح الذات العربية فرصة الانفتاح على الحداثة<sup>(٣٦)</sup>.

هكذا يصبح إصلاح العقل والفلسفة مجرد توطئة لإصلاح السياسة، ما يُبوأ السياسة منزلة الغاية بالنسبة إلى الفلسفة، وليس العكس. وبهذا يكون الجابري وفيّاً لخط الفارابي الذي وضع السياسة على رأس العلوم بوصفها ثمرة الفلسفة، وليس ليخطّ ابن رشد الذي وضع السياسة في خدمة الفلسفة. ولعل هذا هو الذي يفسر لجوء صاحب نقد العقل العربي، إلى وضع السياسة في قلب الثقافة العربية، في مقابل الثقافتين اليونانية والأوروبية اللتين وَصَعْنَا، بحسب ظنه، العلم والفلسفة في بؤرة اهتمامهما<sup>(٣٧)</sup>. وهنا لا أملك إلا أن أتساءل بأي معنى فهم الجابري السياسة، لأنه لو فهمناها بمعناها القوي، وهو حكم الشعب بالشعب عبر مؤسسات منتخبة وقوانين ومساطر متفق عليها بالتراضي في الفضاء العمومي، لأدركنا أن السياسة، وليس العلم، هي الغائب الأكبر من فضاء الثقافة العربية منذ بدايتها حتى الآن؛ في حين كان عقد ميلاد الحداثة الأوروبية مساوفاً لاحتلال السياسة بؤرة الاهتمام في رؤية الغرب للعالم.

(٣٥) حول ضرورة الإجماع الناتج من التعالي عن التحزب المذهبي، انظر: الجابري، وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ص ١٣.

(٣٦) عن استراتيجية إبراز عيوب الوحدة العربية القديمة من أجل وحدة جديدة، انظر: المصدر نفسه، ص ٥٣.

(٣٧) عن مركزية السياسة في التجربة الثقافية العربية، انظر: المصدر نفسه، ص ٣٤٦.

ونحن إذ نقول هذا لا ننكر أهمية عودة الجابري إلى السياسة للقيام بتحرير المقيدين بالتقليد تجاه التراث والحداثة، وإضاءة الطريق لهم للسير قُدماً نحو نور العقل؛ فقد كان يستهجن البقاء في علياء الفلسفة النظرية، وكأنه بموقفه هذا كان ينصت إلى تحذير أفلاطون من أولئك الفلاسفة الذين يظلون «في عليائهم ويأبون العودة إلى سجنائنا، أو الاشتراك في أعمالهم ومشاركتهم في ما ينالونه من الجزاء، مهما عظمت قيمته أو تضاءلت»<sup>(٣٨)</sup> بمجرد ما يتحررون من قيودهم ويخرجون من كهف الجهل إلى نور الحقيقة. وهو بالتزامه السياسي هذا، كان وفياً لنزعته النهضوية. إلا أنه يختلف عن أنصارها بدعوته إلى استعادة تحالف عقل البيان مع عقل البرهان النقدي لإخراج الأمة من أزمتها وإعادة بنائها بناءً شاملاً يعم هياكل السلطة ومؤسساتها، كما يشمل عقلية الجماعات وسلوك الأفراد<sup>(٣٩)</sup>. وكل ذلك في اتجاه إقرار عدالة اجتماعية تضمن الحقوق الأساسية في الشغل والصحة والتعليم، وتحث على التحرر من الاستبداد الخارجي الإمبريالي الذي يطالبنا بالإصلاح حفاظاً على مصالحه القومية، ومن الاستبداد الداخلي الذي يرفع شعار الإصلاح ذوداً عن مصالح فئاته الحاكمة<sup>(٤٠)</sup>. و«برؤيته الماضي بعين الحاضر» يكون الجابري قد تموقع في الحاضر سعياً منه إلى فهم زمانه، من حيث هو زمان أزمة، قصد الخروج منها بتغيير الواقع السياسي وإصلاحه عن طريق إصلاح وتغيير الواقع العقلي، أي باستحداث عصر تدوين جديد<sup>(٤١)</sup>.

(٣٨) أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ترجمة فؤاد زكريا (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥)، ص ٤٢٥ و ٥١٩.

(٣٩) عن شمولية الإصلاح يقول: «الإصلاح كما يتطلبه الوضع العربي اليوم ليس مجرد هياكل ومؤسسات، بل هو أيضاً، وفي الدرجة الأولى، سلوك وعقلية»، انظر: الجابري، في نقد الحاجة إلى الإصلاح، ص ٢٣٩.

(٤٠) عن ضرورة التحرر من الخارج والداخل معاً في قضية الإصلاح، أي عن الإمبريالية والاستبداد، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٣٤؛ عن ضرورة التحرر من الهيمنة التراثية، انظر: الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، ص ٢٥٢؛ وحول ضرورة التحرر من النموذجين التراثي والحداثي معاً، انظر: الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ص ٥٨٥؛ حول ضرورة فضح الاستبداد في التراث من أجل تأسيس حداثة خاصة بنا، انظر: الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، ص ١٧.

(٤١) عن سيادة الحاضر في نظرته إلى التراث يقول: «إن إضفاء المعقولية على المقروء من طرف القارئ معناه نقل المقروء إلى مجال اهتمام القارئ، الشيء الذي قد يسمح بتوظيفه من طرف هذا الأخير في إغناء ذاته أو حتى في إعادة بنائها»، انظر: الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص ١١ - ١٢.



وقد كان، في مشروعه الإصلاحى، لا يُخفي أنه كان يستلهم النموذج السياسى الرشدي الذى، بحسب تأويله، تنتشر فيه معالم التطور والأمل، فى مقابل النموذج الخلدونى ذى النظرة الحتمية والمتشائمة الراضة للتطور والمؤمنة بـ «الخلق الجديد» من عدم، بعد انقضاء عمر العصبية<sup>(٤٢)</sup>. غير أنه «إذا كان ابن رشد وابن خلدون ضروريين لنا فى التماس الجواب لسؤالنا الأول: «من أين؟»، فإن الجواب عن سؤالنا الثانى «إلى أين؟» يتطلب مغادرة أفقهما والارتباط بأفق الحدائث وإنجازاتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعلمية»<sup>(٤٣)</sup>، لأننا اليوم نعيش أموراً كانت غائبة عن أفق ابن خلدون وابن رشد معاً، كالوعى بأهمية البعد الديمقراطى فى حياة الإنسان السياسية<sup>(٤٤)</sup>.

## خلاصة

قصارى القول، كان العقل والواقع العربيين يعانيان من مرض مزمن شامل وعميق، لذلك اقتضى علاجهما وصفة استشفائية شاملة وعميقة. وهذا ما فعله الجابري عندما اقترح تريباقاً شبيهاً بما كان يسميه قدماء الأطباء من أهلنا بـ «السكنجبين» (دواء مركب من الحلو والحامض، أو من العسل والخل)، وهو خليط من الأيدولوجية والمعرفة، من التراث والحدائث، من الماضى والمستقل. ومعنى هذا أن الجابري، فى نظرنا، لم يكن رشدياً بما يكفى فى موقفه هذا من الوحدة بين التراث والحدائث؛ فهو لم يقم بما قام به ابن رشد فى القطع بوجود «اتصال» فى «الغاية» بين الشريعة والحكمة، أى أنه لم يقم بربط التراث بالحدائث فى الجوهر أو فى الغاية، بل أصر على إثبات «الفصل» بينهما فصلاً جوهرياً وغائياً بجميع الحجج الممكنة والمتخيلة. ومع ذلك، بل وربما بحكم إستراتيجية الفصل الجذرية هذه، سعى إلى الربط

(٤٢) عن انتصاره للنموذج الرشدي ضد على المشروع الخلدونى فى مجال الديمقراطية، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٤؛ عن الطابع العدمى لرؤية ابن خلدون للتغيير (انظر ص ٢٢٦ - ٢٢٧).

(٤٣) وحول ضرورة الأخذ بعين الاعتبار معطيات الواقع المعاصر أثناء الاقتداء بالنموذج الرشدي، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٣١ - ٢٣٢.

(٤٤) عن غياب الوعى بأهمية الديمقراطية من تفكير ابن رشد وابن خلدون، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٣١.

بينهما من جديد بطريق آخر، هو إحداث تغيير في بنيتي العقل العربي والعقل الغربي، أي تغيير جوهرهما أملاً في إيجاد نقطة، أو نقط، اتصال بينهما. وهو بهذا العمل الملتوي لم يقم سوى بتحويل العقل العربي إلى عقل غربي بملامح عربية! أو بالكلام عن «حادثة عربية»، على غرار كلامه عن «العقل العربي»، وكأن الحادثة «هيوّلى أولى» قابلة لأن تلبس صوراً شتى متباينة، من بينها صورة «الحادثة العربيّة». وهو بهذه الجهة لم يظل وفيّاً لسؤال التنوير في معناه الأصلي.

## الفصل الثاني عشر

### الحلم المزدوج بالعقلانية

تمهيد

انتهى مشروع الجابري إلى نتيجتين تبدوان متقابلتين في الظاهر، ولكنهما مترابطتين. فقد انتهى «سلباً» إلى نقد العقل العربي، ما سمح بفرز إشكاليتين، وبالتالي مدرستين فلسفتين متقابلتين في تاريخ العقل الفلسفي العربي، يتزعم إحداهما ابن سينا في المشرق الإسلامي، والأخرى ابن رشد في المغرب الإسلامي؛ وانتهى مشروعه «إيجاباً» إلى تبني الروح الرشدية في الماضي والحاضر معاً. وتعبّر هذه الخلاصة في الحقيقة عن حلم كبير للجابري، حلم تحقيق ثورة معاصرة في العقل العربي المعاصر، ولكن من خلال تحقيق حلم آخر هو إثبات عقلانية حية وجديرة بنا في تراثنا الفلسفي، وهي عقلانية ابن رشد؛ فهل استطاع تحقيق حلمه الأخير، ما دام الحلم الأول سيظل مؤجلاً إلى حين؟

وقبل أن نخوض في وصف معالم الصورة التي كونها الجابري لابن رشد، نرى من اللازم الإشارة إلى احتفائه الخاص بالمتوية الثامنة لوفاء فيلسوف قرطبة وقاضيهما سنة ١٩٩٨. لقد استطاع الجابري وحده تقريباً أن يملأ الساحة الثقافية والأكاديمية بابن رشد تعريفاً وتحليلاً وتأويلاً ونشراً في الجرائد والمجلات والكتب، طيلة السنة الدولية للاحتفال بفيلسوف قرطبة وقاضيهما<sup>(١)</sup>.

---

(١) ونذكر هنا أعمال محمد عابد الجابري، عن ابن رشد: (١) ابن رشد، سيرة وفكر: دراسة ونصوص (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨)؛ (٢) «ابن رشد وتصحيح العقيدة»، في: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة أو نقد =

فقد أشرف أولاً على إعادة «نشر» جل مؤلفاته الأصيلة في حلّة جميلة ومنقحة ومدعمة بمقدمات إضافية عن موضوع كل كتاب، والسياق التاريخي والمعرفي الذي كتب فيه؛ كما أشرف على ترجمة النص المحقق في العبرية لمختصر ابن رشد لكتاب سياسة أفلاطون إلى العربية. كما أصدر كتاباً عن سيرة ابن رشد من خلال مؤلفاته وفكره ومتغيرات زمنه السياسية والأيدولوجية. هكذا يكون الجابري قد احتفل بالمشوية الثامنة بتقدمه للمقارئ العربي مكتبة غنية بالنشرات والدراسات والتأويلات، حاولت تقديم صورة «جديدة» عن فيلسوف مراكش. ونحن من جهتنا لا نملك إلا أن نبدي إعجابنا بالمجهود الذي قام به في هذا المضممار كماً وكيفاً، مجهود لم تستطع أن تقوم بأعبائه دول ومؤسسات بأكملها على امتداد العالم العربي<sup>(٢)</sup>.

هذا عن الوجه الظاهر من احتفاء الجابري بالسنة الدولية لابن رشد، أما عن الوجه الباطن، الذي يشكل رهان كل أبحاثه عن فيلسوف الغرب

= علم الكلام ضداً على الترسيم الأيدولوجي للمقيدة ودفاعاً عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨)؛ (٣) «فيلسوف يخرج من بيت فقيه»، فكر ونقد، العدد ٥ (كانون الثاني/يناير ١٩٩٨)؛ (٤) «ابن رشد: التصحيح والإصلاح في العقيدة والفلسفة والعلم»، فكر ونقد، العدد ٧ (شباط/فبراير ١٩٩٨)؛ (٥) «الصراع المذهبي وليس الدين وراء «تهافت الفلاسفة»، فكر ونقد، العدد ١١ (أيلول/سبتمبر ١٩٩٨) (أعيد نشره في مدخل تهافت التهافت، القسم الأول)؛ (٦) «جديد في الفكر السياسي بالتراث العربي»، فكر ونقد، العدد ١٣ (تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٨) (أعيد نشره في كتاب الضروري في السياسة)؛ (٧) «ابن رشد: العلم والفضيلة»، فكر ونقد، العدد ١٤ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٨) (أعيد نشره في كتاب ابن رشد)؛ (٨) «تاريخ العلاقة بين الدين والفلسفة في الإسلام»، في: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الإتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)، سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧)؛ (٩) محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكية ابن رشد (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)؛ (١٠) «قرطبة ومدارسها الفكرية»، «الزعة البرهانية في المغرب والأندلس»، في: محمد عابد الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)؛ (١١) «المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس: مشروع قراءة جديدة في فلسفة ابن رشد»، في: محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي (بيروت: الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٠).

(٢) نشير بالمناسبة إلى أنه تم في إشبيلية بإسبانيا، عمل شبيه بهذا، حيث أعيد نشر أعمال ابن رشد الكلامية والطبية المترجمة إلى الإسبانية، وكذا بعض الدراسات الإسبانية الشهيرة عن فيلسوف قرطبة. وقد اشتركت في إنجازها العديد من المؤسسات والسياسية والمدنية.

الإسلامي، فهو هاجس تصحيح صورة ابن رشد، هذا الهاجس الذي تولّد لديه مبكراً منذ بدايات أبحاثه، أي منذ ما يناهز الـ ٢٥ سنة، في خضم تطلعه المحموم لتحقيق حلم «زّرع» بذور العقلانية في العالم العربي المعاصر. لقد حاول الجابري أن يقوم إزاء ابن رشد بما قام به ابن رشد إزاء معرفة زمانه إنقاذاً للأمة التي كانت مهددة في وجودها آنذاك. فإذا كان أبو الوليد قد قام بواجب «التصحيح»... في مختلف حقول المعرفة، فإن الجابري وجد نفسه مدفوعاً للقيام «بتصحيح صورة ابن رشد في الفكر العربي»<sup>(٣)</sup> مما شابها من قلق وتشويه وغموض وضبابية في مخيلة الجمهور العربي. ولسنا نغالي إن قلنا إن وصفه لشخصية ابن رشد فيه شيء من الجابري. فقد تلمص صورة ابن رشد في رغبته في الإصلاح الشامل، في إرادته لإحياء القول الفلسفي بفضل صياغته للإشكالية الخاصة بالفكر الفلسفي العربي، وعثوره على جملة من العلاقات البنيوية التي كانت وراء إقدام ابن رشد على صياغة مشروع عقلاني وواقعي ونقدي مناهض للمشروع السينيوي؛ وهو «شبيه» بابن رشد في ارتباطه بالواقع التاريخي والفكري للإنسان العربي، وعدم انسياقه مع السلفيين ولا مع التغريبيين. وهو «شبيه» بابن رشد في أن دعوته إلى العقل والبرهان انتهت به إلى الدعوة إلى الوحدة والنسقية.

وقد اقتضت عملية إصلاح صورة ابن رشد من الجابري القيام بعدة ترتيبات منهجية ورؤيوية، أهمها تحديد وجه أصالة إشكاليته الفلسفية، ثم إدراجها ضمن الإشكاليتين الفلسفية والتاريخية اللتين ميزتا الغرب الإسلامي. وفي هذا الصدد استرعى انتباهنا نوع من التوازي بين إشكالية الفلسفة العربية الإسلامية بعامة، والإشكالية الرشدية؛ فإذا كانت أصالة إشكالية الفلسفة الإسلامية بصفة عامة قد تحددت بانفصالها عن الفلسفة اليونانية من جهة، ومن جهة أخرى باتصالها بالواقع الفكري والتاريخي للحضارة العربية الإسلامية، فإن أصالة الإشكالية الرشدية، أو بالأحرى إشكالية الفلسفة في الغرب الإسلامي، ستحدد عند الجابري باستقلالها عن الفلسفة الإسلامية في المشرق، وتعبيرها عن مشروع تاريخي مختلف «تماماً» عن المشروع الذي تم تبنيه هنالك.

(٣) الجابري، ابن رشد، سيرة وفكر: دراسة ونصوص، ص ٢٥٩.

## أولاً: الوجه النقدي لإصلاح صورة ابن رشد، أو القراءة العدمية للدراسات الرشدية

تمهيداً لعرض صورة ابن رشد في كتابات الجابري، سيكون علينا أن نعود إلى مطلب النقد في منهجيته. إن أول ما يطالع القارئ أثناء قراءته لأدبيات الجابري عن ابن رشد، وبخاصة الأولى منها، أنها تستهل بنقد عارم لكتابات الآخرين، لا لغاية تبيين ما فيها من خلاصات إيجابية والانطلاق منها لكتابة جديدة، ولكن من أجل تدميرها وإقصائها من الحسبان قدر الإمكان. إن تأويله الجديد، على الأقل كما يبدو في الظاهر، ليس نتيجة تراكم معرفي، بل هو ثمرة نفي معرفي للآخر؛ فهو غالباً ما كان يبني أطروحته الجديدة على أنقاض أطروحات الآخرين. ولعل هذه العدمية الجذرية (والعدوانية) هي سر قوة الدفع العارمة في كتابة الجابري<sup>(٤)</sup>.

وهو لا يرفض أطروحات الخصوم بطريقة عشوائية أو مجانية، بل يرفضها بناءً على خلفية نظرية مدروسة. ولذلك يهتم كثيراً بتقديم التفسير المطلوب لرفضه لهذه النمط من القراءة أو تلك، إلى الحد الذي يمكن اعتبار الجانب النقدي هو العنصر الأهم من بديله.

١ - فأحياناً كان يفسر إقصاءه لما أنجز من تراكم في مجال الأدبيات الرشدية بحجة الغموض، الذي يعود أساساً إلى عدم ربط الدارسين لخطاب قاضي قرطبة وطبيب مراكش ببيئته الفكرية، وبخاصة عدم ربطهم إياه بالحوافز الأيديولوجية وبتاريخ علاقته بالدولة الموحدية. وهذا معناه أن تلك القراءات لم تستطع أن تضع يدها على الإشكالية التي كان يصدر عنها ابن رشد. ما جعل تلك القراءات غير قادرة على إدراك وجه التقابل بين الإشكالية الرشدية والإشكالية التي كانت تؤطر الفكر الفلسفي المشرقي. ومن أجل هذا يكون أصحاب تلك القراءات في نظر الجابري قد ضيعوا فرصة إدراك الدلالة الحقيقية للفكر الرشدي بالنسبة إلى زمانه وزماننا معاً.

في مقابل ذلك، نجده يقدم قراءته، وبكل ثقة واطمئنان، بوصفها قراءة

---

(٤) نشير إلى ولعه بالبداية من الصفر، كقوله عن قيام الفلسفة في المغرب: «لقد فشلت الفلسفة في تحقيق حلمها في المشرق، وعليها الآن أن تبدأ من «الصفر» في المغرب». انظر: الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص ٤٨.

واضحة لا يشوبها غموض ولا ضبابية، لأنها تجاوزت الثغرات التي طبعت القراءات السابقة؛ ففي مضممار البحث في سيرة ابن رشد مثلاً نجده يقول في نهاية كتابه الأخير عنه: «استطعنا أن نقدم سيرة ابن رشد واضحة لا غموض فيها!»<sup>(٥)</sup>. ويعني بإزالة الغموض هذا أنه استطاع مثلاً أن يخلص صورة ابن رشد من تهمة التوفيق بين الحكمة والشريعة، معتبراً إياه فيلسوف الفصل لا الجمع بينهما، أو أنه استطاع أن يفك عقدة لقائه مع يوسف، أو سر محنته مع الخليفة يعقوب المنصور الموحد، أو أن يفك أسرار تعدد أسماء وشروح ابن رشد على أرسطو، أو أنه نجح في ربط تواريخ تأليف كتبه بمهام محددة في التاريخ السياسي والفكري.. الخ<sup>(٦)</sup>.

٢ - أحياناً أخرى، يُعزى سبب رفضه لبعض الدراسات الرشدية إلى كونها مجرد صدى للرشدية اللاتينية، وذلك بتبنيها لتصور قائم على القول بمذهب «الحقيقة المزدوجة»، الذي هو الصيغة الوسطوية لشعار فصل الدين عن الدولة، والعلم عن السياسة؛ في مقابل ذلك، يقدم الجابري نفسه باحثاً عن ابن رشد «الحقيقي»، ابن رشد «العربي» لا اللاتيني، أي ذلك الفيلسوف والقاضي المنخرط في هموم بلاده وملته انخراطاً كاملاً. ومن ثم فهو ليس فيلسوف الحقيقة المزدوجة، بل هو فيلسوف وحدة الحقيقة بين الحكمة والشريعة. ولا بد هنا من إثارة الانتباه إلى أن التعارض بين القول «بالفصل» بين الشريعة والحكمة في الفقرة السابقة، و«الوحدة» بينهما في هذه الفقرة، راجع إلى أن القول بالفصل قُدّم بديلاً لمذهب التوفيق بين الحكمة والشريعة، في حين قدم بديل الوحدة بينهما ضدّاً على أصحاب مذهب الحقيقة المزدوجة.

إذاً، بعد أن استبعد القراءة العربية لابن رشد بناء على غموضها وتوفيقيتها، يستبعد الآن القراءة الغربية بحكم طابعها العلماني والتنويري، وتغريبها لفيلسوف الغرب الإسلامي. الموقفان معاً حركتهما إرادة إثبات الانتماء التاريخي والقومي للفلسفة الرشدية، وكأن الفلسفة لم تعد، كما

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٦١.

(٦) مثلاً يعلن بكل ثقة: «وهكذا حسمنا في تاريخ لقائه مع الأمير يوسف بن عبد المؤمن» انظر: المصدر نفسه، ص ٢٦٠؛ كما يصف ما قام به مقارنة بالدراسات التي سبقته: «هذه الوقائع التاريخية الأساسية التي لم تكن حاضرة في ما كتب حتى الآن عن فيلسوفنا» (ص ٢٦١). ومن المعلوم أن هذا المجال سيظل مفتوحاً على الدوام، لأنه محكوم باكتشاف وثائق جديدة.

عهدناها، قولاً كلياً وكونياً موجهاً للإنسانية جمعاء، وإنما قولاً «ثقافياً» يعكس طبيعة «العقل القومي» الذي تصدر عنه.

٣ - ولهذا الرفض للدراسات الغربية، والدراسات العربية المتأثرة بالرشدية اللاتينية، وجه آخر أشرنا إليه في ما قبل، وهو تقييد أصحاب هذه الدراسات بتقاليد البحث الأكاديمي الغربي؛ فقد كان حصر البحث في الهمم الأكاديمي أبعد شيء عن ذهن الجابري، لأنه لم يكن غرضه أن يبحث عن ابن رشد من أجل ابن رشد نفسه، بل عن إمكانية توظيفه في حل قضايا الفكرية والأيدولوجية الراهنة والمباشرة. بعبارة أخرى، ما كان يهمله من ابن رشد هو ما بعد ابن رشد، أي استنبات رشدية عربية إسلامية، أو بالأحرى «تعميم الروح الرشدية»<sup>(٧)</sup> في الثقافة العربية تمهيداً لإصلاح وتغيير الوضع السياسي. فهذا بالنسبة إليه هو ابن رشد الحقيقي.

٤ - وأحياناً ينتقد السابقين عليه لـ عدم استيفائهم للمعطيات «العلمية» (التوثيق مثلاً)، أو لتهافت فرضية من فرضياتهم التفسيرية<sup>(٨)</sup>. ولتوضيح ذلك نأخذ مثالين أحدهما يخص الجانب الجغرافي، والثاني الجانب التطوري من فكر ومتن ابن رشد.

فمن بين الأمور التي انتقدها في كتابه الأخير عن ابن رشد، الاجتهادات التي طرحها بعض الدارسين بشأن تأريخ وتحقيب وتصنيف وتسمية المؤلفات الرشدية<sup>(٩)</sup>. ولا بد لنا من الاعتراف في هذا الصدد بصواب انتقاداته لبعض الفرضيات التي طرحها السابقون عليه. غير أننا نعتقد أنه بدلاً من أن يستثمر انتقاده في الاتجاه السليم، سار في اتجاههم؛ فمثلاً بالنسبة إلى مسألة تعدد

---

(٧) عن أهمية الروح الرشدية بالنسبة إلى حاضرنا يقول: «تلك في نظرنا أهم العناصر المتبقية في الرشدية والصالحة لأن نوظفها في مشاغلنا الراهنة. إنها تتلخص في كلمة واحدة: الروح الرشدية [...] إن الروح الرشدية يقبلها عصرنا، لأنها تلتقي مع روحه في أكثر من جانب، في العقلانية والواقعية والنظرة الأكسيومية والتعامل النقدي. تبني الروح الرشدية يعني القطيعة مع الروح السينوية «المشرقية» الغنوصية الظلامية»، انظر: الجابري: المصدر نفسه، ص ٦٤ - ٦٥، وابن رشد، سيرة وفكر: دراسة ونصوص، ص ١١.

(٨) هو المصدر نفسه يسقط كثيراً في هذا العيب وخصوصاً في كتابه سيرة ابن رشد، لكن ليست هذه هي المناسبة للتوسع في ذلك.

(٩) بشأن انتقاداته للدراسات الجغرافية التي أنجزت عن ابن رشد، انظر: المصدر نفسه، ص ٧٤ - ٧٥؛ عن انتقاده للمنهج الفيلولوجي بصفة عامة، انظر: «الرؤية الاستشراقية في الفلسفة الإسلامية، طبيعتها ومكوناتها الأيدولوجية والمنهجية»، في: المصدر نفسه، ص ٣٢٥.



أسماء شروح ابن رشد الصغرى على أرسطو (الجوامع، والمختصرات)، لم يسع الجابري إلى تقليص كثرة وتنوع ألقابها تسهيلاً لمهمة القارئ في الإحاطة بمسألة أجناس القول لدى ابن رشد، بل إنه اتجه إلى الإمعان في بالتكثير من تقسيماتها، الأمر الذي أضاف إليها مزيداً من اللبس الحاصل فيها أصلاً؛ فعلاوة على تمييزه بين الجوامع والمختصرات<sup>(١٠)</sup>، يَذكرُ ألقاباً أخرى للجوامع ك الضروري، والجوامع الصغرى، بل إننا نجده يخترع اسماً جديداً لهذه الشروح الصغرى من أجل تبرير تأخر كتابة جوامع سياسة أفلاطون، وهو اسم «المختصرات التي من الدرجة العليا»<sup>(١١)</sup>، ما يزيد اللبس استفحالاً. لقد سبق لنا في دراسة سابقة أن نبهنا صاحب المتن الرشدي، المرحوم جمال الدين العلوي، إلى الطابع المفتعل للتمييز الذي أقامه بين المختصرات والجوامع، بمناسبة إصراره على تسمية جوامع كتاب النفس بـ المختصر بدل الجوامع<sup>(١٢)</sup>. إننا نعتقد أن المعول عليه في مسألة أسماء الشروح هو بنية الكتاب وروحه، من ذلك مثلاً أننا نجد الاستراتيجية نفسها المتعلقة ببنية الكتاب تكاد تتكرر في كل الجوامع، حيث يلجأ ابن رشد إلى تقليص عدد أبوابه إلى أقل قدر ممكن، ويعيد ترتيبها وتنظيمها، بل والاستغناء عن بعضها إن كانت تتعرض لمواقف جدلية لا تسمح بها طبيعة الجوامع، كما فعل مع جوامع السماع الطبيعي، وجوامع ما بعد الطبيعة، وجوامع سياسة أفلاطون<sup>(١٣)</sup>. أما من ناحية المضمون، فإن ابن رشد في الجوامع كان يسمح لنفسه بحرية أكبر في تخريج الأفكار من القوة إلى الفعل وتأويلها تأويلاً شخصياً، على العكس مما سيقوم به في التلاخيص من احترام تام لبناء النص أو شرحه على اللفظ في الشروح أو التفاسير.

(١٠) انظر: الجابري، ابن رشد، سيرة وفكر: دراسة ونصوص، ص ١٥٩ - ١٦٠ و ٢٤٠.

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٦٣.

(١٢) إن الأمر يتعلق بنوع واحد من الشروح هو الجوامع، استحدث لها المحققون والناشرون المرادفات المذكورة (المختصر، الجوامع الصغرى، الضروري... ) انطلاقاً من إشارات في مقدمات هذه الشروح أو في متونها أحياناً. انظر: محمد المصباحي، «حول إشكالية المتن الرشدي: مراجعة نقدية لكتاب المتن الرشدي»، في: محمد المصباحي، دلالات وإشكالات: دراسات في الفلسفة العربية الإسلامية (الرباط: منشورات عكاظ، ١٩٨٨)، ص ٨٠.

(١٣) يظهر هذا التقليص بخاصة في كتاب ما بعد الطبيعة الذي قلّص عدد مقالاته من ١١ مقالة إلى ٤ مقالات في جوامع ما بعد الطبيعة، وفي جوامع كتاب سياسة أفلاطون، الذي قلص مقالاته العشر إلى ثلاث.

والأمر نفسه نسجله بالنسبة إلى النقد الذي وجهه لمنهجية التطور. إذ يمكن القول بصفة عامة إنه أصاب في ما أبداه - كما فعلنا في دراستنا المشار إليها - من تخوف من المبالغة في استعمال المنهج التكويني عند النظر إلى أعمال ابن رشد، لأن الإسراف في توظيفه قد يؤول إلى تقطيع مشوّه للنص الواحد، أو إلى تحقيب مصطنع لتطور المتن، بل قد يؤدي إلى القفز على بعض الحقائق التاريخية، أو تطويعها لكي تناسب المراحل التي وضعت كعلامات على تطور أعمال وفكر ما. ومع ذلك، لا نستطيع الاستغناء تماماً عن المنهج التكويني لفهم تناقضات النص الداخلية<sup>(١٤)</sup>؛ فلا نستطيع مثلاً أن نتعامل مع كتب ابن رشد على حد سواء، وكأنها كتبت في زمن واحد لا نتوءات فيه، وعبرت عن الموقف الفكري نفسه طيلة الأربعين سنة التي استغرقتها إنجاز متنه الفلسفي والعلمي والشرعي. لا يحق لنا مثلاً أن نتعامل في مجالي «نظرية الحد» و«نظرية البرهان» مع جوامع وتلخيص وتفسير كتاب البرهان بالتعامل نفسه، لأن أبا الوليد يعرض في تلك الكتب والمقالات المتصلة بها مواقف متعارضة مذهبياً مع بعض المسائل المنطقية والمعرفية، أو أنه على الأقل ييسط المذهب نفسه ولكن بصيغ متعددة. كما إنه ليس من حقنا أن نعرض «لنظرية العقل» استناداً إلى كتابي تهافت التهافت وشرح كتاب النفس، لأن بينهما بوناً مذهبياً وزمناً شاسعاً، وإلا قدمنا صورة مضطربة، إن لم تكن مشوهة، عن الموقف الرشدي.

٥ - أما انتقاده المزمّن للمستشرقين، فيرجع إلى أسباب معرفية وأيديولوجية، كنزعتهم الفيلولوجية والأكاديمية، ومركزيتهم الأوروبية. واعتقد بهذا الصدد أن تحليل الجابري توقف عن الرد على أهم أطروحات المستشرقين، بل إنه تنبأها، كقولهم إن العقل العربي لم يستطع أن يقدم جديداً لا في المفاهيم أو الرؤى العلمية والفلسفية. وبهذا النحو يكون قد أغلق هذا الباب نهائياً، ليفتح ضدهم أبواباً أخرى وهي غفلتهم عن الإشكالية الأيديولوجية؛ فقد لامهم على قصورهم في إدراك مغزى ورهان الاشتغال العربي بالعلوم والفلسفة، ذلك أنهم لم يشتغلوا بها لأجلها، ولكن فقط من

(١٤) نشير إلى أن الجابري يجعل المنهج التكويني أحد أركان منهجه البنيوي، لكنه لا يستعمله لتفتيت النصوص ولكن لتتبع نشأة الفكر في علاقته بالمجال التاريخي، انظر: الجابري، نحن والترات: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص ٢٥٣.

أجل استثمارها وتوظيفها في حرب أيديولوجية ضارية بين العقلانية واللاعقلانية. أي أن الاشتغال بعلوم الأوائل كانت الغاية منه بناء جدار أيديولوجي كبير لصدهجمات العرفان والغنوصية والأشعرية.

لن نقف عند هذه الانتقادات، وحسبنا أن نشير، إلى أنه على الرغم من صواب بعضها، فإننا نخشى أن تكون مطية لتيارات من اللاعقلانيين الجدد لمقت كل ما هو غربي، وكل ما هو أكاديمي أو فيلولوجي، الأمر الذي يقود مباشرة إلى النفور من كل ما هو حدائي، ويفتح الباب واسعاً أمام كل الأصوليات الممكنة، والتي تهدد هويتنا بل ووجودنا يومياً. إن المرء من حقه أن يتساءل أليس نقد الاستشراق في هذا الزمان شبيهاً بنقد غلاة الفقهاء والمتكلمين لعلوم اليونان، الذين كانوا يُفتون بتحريم تداول علوم الآخر بحجة أنها تهدد الإسلام؟ إنه مهما كانت أخطاء المستشرقين وانحيازهم لبعض الأيديولوجيات المقيتة، لا يمكن أن ننكر أن كثيراً منهم كانوا أقدر من غيرهم على طرح الأسئلة المحرجة والجريئة بالنسبة إلى علاقتنا بترائنا، لا لكونهم يملكون عدة منهجية ومعرفية قوية فحسب، ولكن أيضاً بموجب المسافة الإبيستيمولوجية والأيدولوجية التي تفصلهم عن الموضوع المدروس، الذي هو ذاتنا. وهنا لا يسعني إلا أن أبدي تقديري الكبير لابن رشد، الذي أبى، وهو قاضي قرطبة وإمام مسجدتها الأعظم، إلا أن يشرح أرسطو على اللفظ، أي أن يقوم بإحضار النص الأرسطي، النص الأصلي نفسه، أمام قارئه العربي المسلم، تعبيراً عن تحديه ورغبته في التعامل المباشر مع الآخر، مع الأوائل من اليونان. لقد أراد بذلك أن ينبه إلى أن النظر في فلسفة الفارابي وابن سينا... لا يُعني أبداً عن الرجوع مباشرة إلى نصوص المعلم الأول.

خلاصة القول، أصرّ الجابري على أن يتظاهر أنه تعامل مع النصوص «مباشرة» ملغياً بذلك التراكم المعرفي في هذا المجال، وكأنه يكتب ابتداءً. حقاً، من المفيد أن توجد مثل هذه الإرادة الثابتة عند الباحث عندما يكون مفكراً، كحال الجابري، لأن تراكم الأدبيات حول موضوع ما قد يكون عائقاً أمام إعادة النظر فيه. ولكن في حالة ابن رشد، ستكون مكابرة أن يتم التغاضي عن كل ما حصل من تقدم هائل؛ بل إنه عند إقصاء الآخر من أفق التفكير سنبقى نكرر الأفكار نفسها التي تداولها السابقون.

لقد كان الجابري، ككبار المفكرين، يشعر باعتزاز بجدة آرائه، ويعلن ذلك صراحة وبشيء من المباهاة<sup>(١٥)</sup>. ونحن نعتقد أن تعدديته كانت من الأسباب التي جعلته يشعر بجدة منظوره وطرافة مناولته؛ فهو متعدد في مناهجه ومقاصده المعرفية والأيدولوجية والسياسية؛ متعدد في ولاءاته حينما يعلن صراحة أو ضمناً عن خلدونيته، ورشديته، وماركسيته، وقوميته... من هنا جاءت شموليته.

## ثانياً: خلدونية جديدة.. أم رشدية جديدة.. أم ماركسية جديدة؟

وهنا نصل إلى نقطة دالة في مسيرة الجابري الفكرية لفتت نظري منذ مدة، وهي أنه بالرغم من أن ميوله الأولى انصرفت إلى بابن خلدون، الذي دشن به دراساته الجامعية للتراث العربي، فإن تعلقه بصاحب المقدمة لم يؤثر على نظراته الإيجابية إلى الفلسفة والعلم، وهذا من ما يُحمد له؛ فهو لم يتأثر بالنقد العنيف الذي وجهه ابن خلدون إلى العلوم البرهانية، وإلى إسهام الحضارة العربية الإسلامية فيها، وإلى العرب والعقل العربي، بل إن الجابري على العكس من ذلك انحاز صراحة إلى العقل العربي وبخاصة كما تجلّى عند ابن رشد عقلاً برهانياً، والذي يمكن اعتبار ما كتبه في ثلاثيته: الفصل، والكشف، وتهافت التهافت، بمثابة نقد سابق لأوانه لابن خلدون من الجهتين اللتين أسهمتا في تكوين فكره: أشعريته وتصوفه.

لكن ليس معنى هذا أننا ننفي وجود أي تأثير لابن خلدون على الجابري. بل بالعكس، لقد وجدنا مؤشرات عديدة تدل على أن صاحب المقدمة ترك بصمات قوية عليه، بصمات تحملنا على القول بوجود قدر كبير من الخلدونية في تفكيره ومنهجيته، وإن كانت لا تطفو على السطح؛ فإقصاؤه المحتوى المعرفي للفلسفة العربية الإسلامية لصالح المحتوى الأيدولوجي، وجنوحه إلى التركيب والتصنيف بأدوات حديثة مستعارة من الفكر الفلسفي الحديث، مثل البنية والإبيستيمي والقطيعة (التي تشبه العصبية لكن على المستوى الاجتماعي) والتاريخية والأيدولوجية...، وبحثه عن الفلسفة خارج

(١٥) عن شعوره بجدة مقارباته وأطروحاته، انظر مثلاً: المصدر نفسه، ص ٢٣١؛ انظر أيضاً: الجابري، ابن رشد، سيرة وفكر: دراسة ونصوص، ص ٢٦٥.

الفلسفة، وتنقيبه عن أثر العمران في الثقافة والسياسة والفلسفة، كل هذا وغيره يدل على أنه كان واقعاً تحت تأثير خلدوني لا تخطئه العين. وهذه المؤشرات تحملنا على القول إن البنية المنهجية لفكر الجابري، ولا سيما جانبها التركيبي والنقدي، هي في جوهرها خلدونية، أو بالأحرى خلدونية جديدة، بعدما تفاعلت مع برهانية ابن رشد، وبعد ما لبست ملابس حديثة.

غير أنه إذا كان الجابري قد اقتبس من ابن خلدون، بقصد أو عن غير قصد، منهجه التركيبي، وقدرته التصنيفية، ورؤيته العمرانية، فإنه لم يسايره في غائته الأيديولوجية. وهنا يتدخل التأثير الرشدي في تعديل الصورة التي قدمناها لقراءة الجابري تَوْأماً. ذلك أننا نجد صاحب نقد العقل العربي يتبنى الغائية الأيديولوجية لابن رشد، بجانب تبنيه للدعوة البرهانية. وهذا ما يسمح لنا بالقول ببادئ الرأي أن الجابري هو في آن واحد خلدوني محدث، ورشدي محدث، بل وماركسي محدث<sup>(١٦)</sup> وأقصد بـ «المحدث» هنا قراءة أفق فكري بأفق فكري آخر مختلف عنه أو حتى مضاد له، من أجل توليد أفق ثالث مغاير لهما. إننا نكاد نشعر أن الجابري واجه الاتجاهات الثلاثة (الاستشراق والماركسية والسلفية) باتجاهات ثلاثة: الخلدونية الجديدة، والرشدية الجديدة، والماركسية الجديدة.

### ثالثاً: إعادة بناء صورة ابن رشد

بعد أن وقفنا على نوعية القراءة التي مارسها الجابري على التراث الفلسفي، أي بعد أن وقفنا على صورة الجابري نفسه من خلال مرآة قراءته، نود الآن أن نتبين أثرها على الصورة التي شكلها الجابري لابن رشد. وقد تسمح لنا هذه الرؤية المزدوجة أن نتعرض من حين لآخر إلى أثر الصورة التي تراءت للجابري عن أبي الوليد في توجيه قراءته له، أو على الأقل في طبع جوانب من قراءته بطابع الرشدية. غير أننا سنكتفي بتقديم الجانب «الأيديولوجي» من هذه الصورة فحسب، تاركين الجانب «المعرفي» إلى حين، وذلك بسبب تحفظات لاحت لنا بشأنها، ليس المقام مناسباً لذكرها.

---

(١٦) أما ماركسيته فلا تخطئها العين، سواء على مستوى المصطلح، أو التحليل، أو القوانين الجدلية، أو الأفق السياسي والأيديولوجي. غير أن ماركسيته هي أشبه ما تكون بـ الماركسية المنهجية، لا العقديّة.

لقد أشرنا من قبل إلى أنه إذا كان نقد العقل العربي هو الجانب السلبي من مشروع الجابري، فإن تبنيه للمشروع العقلاني الرشدي هو جانبه الإيجابي. وبالفعل، اندفع الجابري منذ البداية بحماس كبير إلى اعتبار ابن رشد النموذج الأمثل للمثقف العربي المطلوب اليوم، بل إنه ذهب إلى حد القول إن «الجيل الصاعد إما أن يكون رشدياً، فيتقدم على مدارج الأصالة والمعاصرة معاً، وإما أن لا يكون له كون ولا مكان في هذا العالم»<sup>(١٧)</sup>.

ونعتقد أن إعجابه بأبي الوليد كان وراءه عاملان أساسيان: ضرورة مواجهة المتزمتين من أهل ملتنا من جهة، وضرورة مواجهة غلاة المستشرقين من الغربيين من جهة ثانية، أي مواجهة الذات والآخر معاً؛ فكان أن رَفَع شعار التنوير والحدائثة، في وجه السلفيين والأصوليين، وشعار التجاوز والتجديد، في وجه المستشرقين. لذلك كانت الصورة التي تشكلت في قراءة الجابري صورة مركبة، حتى تستجيب لانتظارات مختلفة.

لقد سما الجابري بابن رشد إلى مقام النموذج، أو البراديفم، بالنسبة إلى الثقافة العربية المعاصرة؛ فهو يتكلم عنه كما لو كان رافعاً شعار: «يا مثقفي العالم العربي اتحدوا حول هذا الفيلسوف المتنور واقتفوا آثاره!». ولما كان المثقف في حد ذاته يتسم بنوع من العطالة التاريخية، فإنه كان لا بد للفيلسوف المتنور من أمير متنور، حتى يخرج مشروعه الإصلاحية من القوة إلى الفعل. وبموجب هذا التلازم الذاتي بين الفيلسوف المتنور والأمير المتنور، كان لا بد من شعار ثانٍ يعضد الشعار الأول، وهو: «يا حكام العالم العربي عليكم باقتداء الحاكم المتنور يوسف بن عبد المؤمن»، لكي تحققوا آمالكم في إحداث طفرة نوعية لشعوبكم وبلدانكم تؤهلكم لأن تكونوا شركاء في عالم الحدائثة والإبداع. وعلى هذا المنوال تتحقق المناسبة والمساوقة التامة بين السياسة والثقافة على مستوى التنوير.

وما كان لهذا النموذج الاستثنائي أن يكون كذلك لولا اتصافه بجملته من الخصال يمكن تصنيفها بـ أربعة أنواع:

---

(١٧) الجابري، ابن رشد، سيرة وفكر: دراسة ونصوص، ص ٢٦٥؛ في الثمانينيات كانت تلوح تباشير تحقيق أمله المعقود على الجيل الصاعد في تأصيل وتحديث الفكر العربي المعاصر، انظر: الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص ٢٩٩، لكنه مؤخراً، وبعد تصاعد المد اللارشدي، صار يقنع بشعار «ترشيد» هذا المد.

قدم الجابري ابن رشد في صورة فيلسوف أصيل<sup>(١٨)</sup> متفتح، مؤمن بتقدم المعرفة، متمتع «بوعي عميق بالطبيعة المؤقتة للحقيقة العلمية!»<sup>(١٩)</sup> وهذه التوطئة الإبيستيمولوجية سمحت للجابري بإثبات قدرة الفيلسوف القرطبي على التجاوز والإبداع، هذه القدرة التي تجلت على هيئة «دينامية فكرية جديدة لا نجدها عند أرسطو»<sup>(٢٠)</sup> دينامية جعلته يتجاوز أرسطو نفسه<sup>(٢١)</sup> لا داخل النسق الأرسطي فحسب، بل وأيضاً خارج «ما يقتضيه مذهبه»<sup>(٢٢)</sup> وقد أفضى به هذا التجاوز إلى صياغة «رؤية جديدة تماماً»<sup>(٢٣)</sup> مكنته من تقديم أفكار جديدة تماماً بالنسبة إلى عصره<sup>(٢٤)</sup> و«تصور جديد تماماً للعلاقة بين الدين والفلسفة»<sup>(٢٥)</sup> وفي مجال علم السياسة سجل «حضوره القوي بآراء اجتهادية وجريئة»<sup>(٢٦)</sup> إلى درجة أضحى معها في تصور الجابري الفيلسوف الوحيد «الذي يواجه السياسة لأول مرة في تاريخ الفكر العربي الإسلامي بخطاب سياسي صريح: مندداً بالاستبداد في بلده وزمانه...»<sup>(٢٧)</sup> وعندما كان بإزاء تلخيصه لـ «محاورة الجمهورية» لم يسجن نفسه في الإطار الذي تحرك فيه أفلاطون، بل... تصرف... كشریک في إنتاج النص»<sup>(٢٨)</sup> والشاهد على ذلك هو رفضه التشكيك في قيام المدينة الفاضلة، ما جعله فيلسوفاً متفائلاً<sup>(٢٩)</sup> أما في مجالات الفقه (كتاب البداية)؛ العقيدة (كتاب الكشف)؛ المناظرة الفلسفية (تهافت التهافت)، فقد اتخذ التجديد والاجتهاد

- 
- (١٨) حيث نجده يقول عنه إن «أصالته كفيلسوف تجاوز أرسطو»، انظر: الجابري، ابن رشد، سيرة وفكر: دراسة ونصوص، ص ٢٦٥.
- (١٩) المصدر نفسه، ص ٢٣٣.
- (٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٠٦؛ عن تجاوزه لكل من الغزالي وابن سينا، انظر المصدر نفسه، ص ٢٣٩.
- (٢١) عن تجاوزه لأرسطو، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٠٩؛ انظر: الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص ٥٦.
- (٢٢) الجابري، ابن رشد، سيرة وفكر: دراسة ونصوص، ص ٢٠٩.
- (٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٦.
- (٢٤) المصدر نفسه، ص ٢١٠.
- (٢٥) الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، ص ٢٠٩.
- (٢٦) الجابري، ابن رشد، سيرة وفكر: دراسة ونصوص، ص ٢٣٩.
- (٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٦٤.
- (٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٤٧.
- (٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٤٦ - ٢٤٧.

عنده معنى التصحيح الشرعي والكلامي والسياسي والفلسفي<sup>(٣٠)</sup> وحتى إزاء علاقته بالحاضر «استطاع فيلسوفنا... أن يطل، وعن قرب، على مشارف العصر الحديث في أوروبا»<sup>(٣١)</sup> قصارى القول، لم ينحصر مشروع ابن رشد العلمي الفلسفي في القيام بإصلاحات معرفية محدودة، أو تقويم أخطاء وهفوات جزئية وقع فيها السابقون عليه وبخاصة ابن سينا ومن تبعه، بل كان غرضه إحداث القطيعة معهم، وتقديم بديل جديد كل الجدة. ولذلك لا نستغرب إذا كان له وعي واضح بجدة آرائه.

## ٢ - خصال علمية

إلى جانب فطرته الفائقة، ونزوعه إلى الإبداع والتجديد، كان ابن رشد «مسكوناً بهاجس الحقيقة»<sup>(٣٢)</sup> حريصاً على أن يتسم قوله «بالطابع العلمي الصرف»<sup>(٣٣)</sup> مؤمناً «بالطابع التراكمي» للمعرفة العلمية<sup>(٣٤)</sup> وهو ينفرد دون باقي زملائه من الفلاسفة المسلمين بنظرة كلية شاملة<sup>(٣٥)</sup> ترقى إلى مستوى عالٍ من النسقية المحكمة<sup>(٣٦)</sup> والنزعة الأكسيومية الصارمة<sup>(٣٧)</sup> وهذا ما حدا به إلى يكون مسكوناً «بهاجس الدفاع عن وحدة الحقيقة وتكامل المعرفة»<sup>(٣٨)</sup> فضلاً على ذلك يتميز أبو الوليد بقدرته على «تطويع» آراء الآخرين لخدمة مشروعه العلمي.

## ٣ - خصال عملية

وتتوافق خصال أبي الوليد العلمية مع خصاله العملية؛ فهو يتحلى

- 
- (٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٦١، انظر أيضاً: الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص ٢٨٦.
- (٣١) الجابري، ابن رشد، سيرة وفكر: دراسة ونصوص، ص ٢٦٥.
- (٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٢١.
- (٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٤.
- (٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٢.
- (٣٥) يقول عن النظرة الكلية العلمية: «والاتجاه العام الذي غلب على تفكير وكتابة ابن رشد هو الكليات أو الأفاويل العلمية»، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٧.
- (٣٦) يقول عن النظرة النسقية مثلاً: «فالعلم الطبيعي يؤسس علم النفس، وعلم النفس يؤسس علم الأخلاق، وعلم الأخلاق يؤسس علم السياسة»، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٤٢.
- (٣٧) عن نزعة الأكسيومية، انظر: الجابري: نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص ٢٧١ و٢٧٤، والتراث والحدائث: دراسات ومناقشات، ص ١٩٦.
- (٣٨) الجابري، ابن رشد، سيرة وفكر: دراسة ونصوص، ص ٢٣٧.



بمجموعة من السمائل الأخلاقية الاستثنائية، كتميّزه «بصراحة وأمانة علمية نادرة»<sup>(٣٩)</sup> وترقّعه عن الاستسلام «لا لإساءة خصوم الفلسفة، ولا للأضرار التي يتسبب فيها المنتسبون إليها»<sup>(٤٠)</sup> وهو إلى جانب ذلك كان ودوداً في مخاطبة أهل زمانه، محباً لبلده، مساهماً في البناء السياسي لأمته<sup>(٤١)</sup> ما أضفى على فيلسوفنا «صورة مصلح، يمدد مشروع التصحيح إلى مجال السياسة»<sup>(٤٢)</sup> أما صيته بين أهل زمانه فيشهد بها أصحاب التراجم والفهارس من أنه «ليس هناك، لا في زمانه ولا بعد زمانه، من قال في حقه كلمة سوء، لأنه رجل كان بشهادة الجميع ينتمي إلى عالم الفضل والفضيلة»<sup>(٤٣)</sup>.

#### ٤ - الخلود

كل ما سبق يضيف على فكر صاحب فصل المقال سمة الخلود، «فما تبقى من تراثنا الفلسفي، أي ما يمكن أن يكون فيه قادراً على أن يعيش عصرنا، لا يمكن أن يكون إلا رشدياً!»<sup>(٤٤)</sup> وتصل درجة تجاوز ابن رشد للزمن عند الجابري إلى اعتبار «نقد ابن رشد للغزالي وابن سينا هو في الوقت نفسه نقد للفكر الكلامي الفلسفي العربي الإسلامي في عصرنا، لا بل هو جزء مهم وأساسي من نقد العقل العربي نفسه»<sup>(٤٥)</sup> وترجع قدرة الفكر الرشدي على تجاوز الزمن ومقاومة الصيرورة إلى كونه أحدث قطعة مزدوجة، إزاء السنيوية، وإزاء الكلام، أي إزاء الفكر المتجه إلى الوراثة.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٢٤٨.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٢٥٥.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٦٤.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٥٩.

(٤٤) الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص ٦١؛ عن قدرة الفكر الرشدي على الاستجابة لمطالب زماننا (انظر ص ٦٠).

(٤٥) انظر المدخل، في: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، تهافت التهافت: إنتصاراً للروح العلمية وتأسيساً لأخلاقيات الحوار، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨)، ص ٣٧؛ غير أن إثباته لنوع من الخلود للقول الرشدي لم يمنعه من الاعتراف، في ما يخص علم الطب مثلاً، بانتماء معرفته إلى زمانه نظراً إلى «اختلاف الفضاء الفكري والعلمي.. تماماً عن فضاء العلم المعاصر». انظر: الجابري، ابن رشد، سيرة وفكر: دراسة ونصوص، ص ٢٣٢.

على هذا النحو يكون ابن رشد قد بلغ نهاية الكمال، وتمام النضج سواء بالنسبة إلى ذاته، أو بالنسبة إلى مشروعه الفكري، أو بالنسبة إلى المشروع العلمي والفلسفي الأندلسي<sup>(٤٦)</sup> إنها باختصار صورة تجمع بين التجديد والتنوير، بين العلم والأخلاق، بين الالتزام والتعالي؛ وفي هذا الصدد لا بد لنا من الشهادة بأنه في الوقت الذي يعزّ فيه أن نجد من يدافع عن الثقافة العربية، وبخاصة في وجهها التنويري المتألق، ينبري محمد عابد الجابري بنبل وشجاعة للدفاع عنها، عبر تقديم فيلسوف وعالم وقاض توسم فيه النموذج الأمثل للمثقف العربي الحديث، هو القاضي أبو الوليد بن رشد.

إن ابن رشد بالنسبة إليه يلخص علاقة التراث بالحاضر، وهو ما عبرت عنه عبارتان شهيرتان أطلقهما منذ عشرين سنة: «ما تبقى من التراث... لا يمكن أن يكون إلا رشدياً»، وما تبقى من ابن رشد لا يمكن أن يكون إلا «الروح الرشدية». إن هاتين العبارتين تلخصان علاقة الجابري المتعددة بابن رشد. لقد تناول الجابري ابن رشد تناوياً خطابياً، فتصوره كما أراد أن يكون، أي من حيث هو معاصر لنا، صالح لأن يؤدي دور الرمز والشعار من أجل إصلاح المدينة، إصلاح النظام الثقافي والاجتماعي والسياسي في العالم العربي. وهذا هو ما سميناه بـ الصورة الأيديولوجية لـ أبي الوليد.

وإذا جاز لنا أن نلخص صورة ابن رشد في الرؤية الجابرية بكلمة واحدة، فإنها ستكون حتماً كلمة «العقلانية». لكننا عندما نريد أن ندقق في طبيعة هذه العقلانية، فإننا سنجدتها تتحدد بجملة من الفصول الذاتية، كما يقول المناطقة؛ فالعقلانية الرشدية هي عقلانية برهانية، تُعنى بالمطابقة بين الفكر والواقع، وامتنال الظواهر الطبيعية والإنسانية والتاريخية والفقهية والعقدية والفلسفية للسببية الطبيعية، والضرورة المنطقية. وعندما تصل العقلانية البرهانية عند ابن رشد إلى أوجها تنتقل إلى مرتبة الأكسيومية، وهي خضوع القول الرشدي لصرامة النسق المبدئي. ومن أجل تخفيف الطابع المجرد والنظري لهذه العقلانية، كان من الواجب وصفها بـ الواقعية. ولأن كل عقلانية مهددة بطبيعتها كي تتحول إلى وثوقية، كان لا بد من وصفها بـ النقدية. وأخيراً يمكن إضافة وصف آخر للعقلانية الرشدية، وهي كونها

(٤٦) عن بلوغ ابن رشد نهاية الكمال، انظر: الجابري، التراث والحداثة: دراسات

ومناقشات، ص ١٨٨.

عقلانية تاريخية، لأن الإسهام الرشدي لم يكن في نظر الجابري إسهاماً فردياً غريباً عن البيئة الفكرية العامة التي عاش فيها، بل هو امتداد لتيار بدأ تأسيسه من قبل ابن حزم ليستمر مع ابن تومرت ومع الشاطبي إلى أن يصل إلى ابن خلدون. والعبارة التي تلخص هذا التيار هي «الروح الرشدية». إنها بالفعل صورة كاملة، كذلك التي تنسجها أحلامنا. إذاً، حلمان يتقاطعان: حلم بالعقلانية في تاريخنا، وحلم بالعقلانية في مستقبلنا. أو قل إنه نوع من تفسير الحلم بحلم آخر.

## رابعاً: حدود النموذج الرشدي كما تصوره الجابري

كانت غاية الجابري أن يقدم للقارئ العربي صورة حية ومحددة لابن رشد، صورة قادرة على أن تؤدي دور القاطرة على سكة الحداثة والتنوير. ولكن ألم تكن المبالغة في رسم صورة مثالية لعقلانية ابن رشد هي التي فتحت شهية المبالغة المضادة لدى غلاة اللاعقلانيين. إننا نذهب إلى أن هذا المدح المطلق لابن رشد (تجاوزه لأرسطو، للفلاسفة المشرقيين، إطلاله على العصر الحديث...)؛ هو البيئة المناسبة لاستنبات أصولية مطلقة مضادة. إن وضع ابن رشد كسقف فكري للأمة العربية - الإسلامية، في زمن لم يعد فيه معنى للسقف، يشجع التطرف المضاد في الجبهة التي تفضّل النقل والتقليد على النقد والإبداع، على المغامرة والتحدي في عالم المعرفة والإبداع.

إن الاندفاع الجامح للقول بالكمال، الذي هو نتيجة ضرورية للنزعة البرهانية الأكسيومية، لا بد أن ينتهي بصاحبه إلى نزعة هيمنية - إقصائية، تعطي الانطباع وكأن الجابري كان يريد أن يغلق أبواب الاجتهاد في ميدان البحث العلمي في وجه كل من تسول له نفسه إعادة فتحها؛ فعندما نسمعه يقول بلغة جازمة: «وهكذا حسمنا في تاريخ لقائه مع الأمير يوسف بن عبد المؤمن»، و«حسبنا في تاريخ هذا الأمير»، فإننا نخاله يحذر الأجيال المقبلة من مغبة فتح هذا الملف أو ذاك من جديد، لأن زمن الأسئلة في نظره قد ولّى، وما على تلك الأجيال سوى أن تصادق على كلمة الختم. نعم، قد تؤدي المبالغة والأحكام الحدية دوراً بيداغوجياً - أيديولوجياً في التعبئة من أجل نبذ التقليد ومحاربة آفات التخلف، لكن عندما تنقلب المبالغة إلى أداة للإقصاء وغلق أبواب الاجتهاد في الزمن الحاضر، تصبح مدمرة للبحث العلمي وللقول الفلسفي.

لو كنا حقاً نعتقد أن ابن رشد ما زال حياً، فلا مندوحة لنا من أن نعتبر بأن كل الأحكام التي صدرت في حقه أو في حق خصومه قابلة لإعادة النظر، لأن ما هو حي هو القابل دوماً للتأويل، وما هو ميت من النصوص (وهي على الأرجح غير موجودة) هو ما لا يقبل التأويل من جديد. إن كل شيء متصل بالتراث قابل لإعادة النظر من أجل تأهيله. هذا هو شرط تحديث التراث وتحديثنا معه أثناء تحديثنا له. وهذا هو ما يفسر أن إنسان اليوم لم يعد يقنع بالاجتهاد، الذي هو مجرد توفيق بين المذاهب، ويطمح إلى إصلاح «الشريعة» بأنواعها المختلفة. لم يعد إنسان اليوم يقبل بشن حرب ضارية ضد التأويل كالتي قام بها ابن رشد، لأن الخوف من الاختلاف لا يمكن أن يؤدي سوى إلى هيمنة الرأي الواحد، عدو الفلسفة الأبدية. مهمة الفكر الفلسفي هي تدبير الاختلاف بمساطر وقواعد وقوانين متغيرة قابلة للتحسين باستمرار، لا الإجهاز عليه. إن وصف الفكر الرشدي بالخصال الخمس المذكورة - العقلانية والواقعية والأسيومية والنقدية والتاريخية - حتى إن سلمنا بوجودها له فعلاً، لا ينفرد بها ابن رشد من دون بقية الفلاسفة. ألم يكن ابن سينا أكثر جرأة وتاريخية في نقده لأرسطو من ابن رشد؟ في الفلسفة لا وجود للحسم والقطع، لأن الفلسفة جارية كجريان نهر هيراقليط. ليس من مصلحتنا أن نخوض حرباً ضروساً ضد أي أحد، وخصوصاً ضد ابن سينا، فنحن محتاجون إلى الجميع. ورب فيلسوف مثالي عرفاني جرئ أفيد لنا في إخراج الفكر الفلسفي المعاصر من مأزقه وكهوفه المستولدة باستمرار، من فيلسوف عقلائي صارم لا يترك شقوقاً يدخل منها الاختلاف والمغايرة. لقد صرت شيئاً فشيئاً أميل إلى القول إنه في الفلسفة ليست هناك فلسفة أكثر عقلانية من أخرى؛ فالكل متساو في عقلائيته، حالما تكون وفيه لمقدماتها، ملتزمة بقواعد لعبتها من البداية حتى النهاية.

كان تعامل الجابري مع ابن رشد في نهاية الأمر تعامل متكلم، لا تعامل فيلسوف، لأنه كان أسير كهف الحاضر. عندما يلون الإنسان بحثه بالحاضر، عندما يرضخ لمنطق السوق (السياسية أو الأيديولوجية، أي سوق الأسئلة اليومية)، يصبح متكلماً، لأن مهمته ستتحصر أساساً في الدفاع لا في الهجوم. لم تكن الغاية من بحثه في الرشديات، إذًا، علمية ولا فلسفية، وإنما كانت أيديولوجية: أي تحريك المحتوى لكي يصبح ملائماً، مناسباً لتطلعات الحاضر، فعلاً لإصلاح الفكر والمجتمع والدولة والتاريخ. لم يكن

يهمة ابن رشد في ذاته، وإنما كان يهمة ذاتنا. ومن ثم لم يعد ابن رشد سوى مرآة للذات العربية الآن.. مرآة تطابقية وتقابلية.. عاكسة ومرآوية في آن واحد.

## خلاصة

وأخيراً، هل كان الجابري رشدياً حقاً؟ لا نعتقد ذلك. قد يقال إن الجابري تحزب لابن رشد كما تحزب ابن رشد لأرسطو. ولكنه في تحزبه هذا كان سياسياً وأيديولوجياً أكثر من اللازم. كان ينظر إلى الحق من زاوية المنفعة، من زاوية النجاعة النهضوية، ما جعله ينزل إلى فضاء الجمهور ويتنازل للتحالف معه. ولعله في هذا يكون قد استفاد من الدرس الرشدي، أو بالأحرى من محنة ابن رشد. ما كان يهيم الجابري هو أن «تستمر» الفلسفة ولو بالقيام ببعض التنازلات، إيماناً منه أن السياسة وحدها تستطيع حماية الفلسفة. بينما كان ابن رشد يؤمن بأن مسألة بقاء جنس القول الفلسفي مسألة كوسمولوجية! فما دامت الأرض تدور وما دامت الشمس تشرق عليها كل صباح، وما دام الإنسان موجوداً، ستبقى الفلسفة موجودة؛ فالفلسفة هي أحد أنواع الوجود.. والأنواع لا تنقرض، وإنما يفنى الأفراد!



## الفصل الثالث عشر

### الكتلة التاريخية عند الجابري

«الأفكار تسافر، تنام وتستيقظ! والمهم في تاريخ الفكر ليس الفكرة في ذاتها، بل الدور التي تقوم به في النظام الفكري العام في وقت معين. أما الفكرة التي تبقى بنيمة معزولة عاقراً، فهي لا تدخل التاريخ، وهل يدخل التاريخ أحد بمفرده؟» (\*)

#### تمهيد

في العقدين الأخيرين من القرن العشرين، وتحت وطأة فشل المحاولات المتكررة في الخروج من الأزمة الحضارية الشاملة التي يعانيها العالم العربي منذ قرون، أقدم محمد عابد الجابري (١٩٣٦ - ٢٠١٠) على نقدٍ عام للفكر العربي المعاصر في علاقته بالواقع التاريخي، فتبين له أن أحد الأسباب الرئيسية لهذا الفشل المزمّن هو التنازع المرهق بين التيارات الأيديولوجية الأربعة الرئيسية، الليبرالية والقومية والاشتراكية والإسلاموية، التي سادت في هذه المنطقة من العالم، وادعاء كل واحد منها بأنه هو الوحيد القادر على حل الأزمة دون غيره. بعد أن وقف الجابري على إفلاس التصورات المذكورة، وعجزها منفردة على القيام بالتغيير المنشود للخروج من المأزق التاريخي الشامل، إما بسبب تحليلها المنحاز واستيعابها الناقص للمتغيرات المحيطة بها، أو بحكم انتسابها لأنظمة ثقافية وأيديولوجية عاجزة عن الاستجابة للتحديات الجديدة، أو بسبب انشقاقاتها وصراعاتها

(\*) محمد عابد الجابري، في نقد الحاجة إلى الإصلاح (بيروت: مركز دراسات الوحدة

العربية، ٢٠٠٥)، ص ١٠١.

السكولانية التي لا طائل من ورائها، لاحت له فكرة الدعوة إلى تكوين «كتلة تاريخية» بين كل، أو جل، القوى الاجتماعية والسياسية والأيدولوجية والنقابية والثقافية والدينية، بعد أن تتغاضى مرحلياً عن تناقضاتها الأساسية والثانوية؛ في الظاهر يبدو مطلب «الكتلة التاريخية» سهل المنال. إلا أنه عند قلب النظر في مضامينه وشروطه وغاياته يظهر أنه صعب التحقيق ولا سيما أنه يتطلب مراجعة ونقداً ذاتياً شاملاً وربما يقتضي نوعاً من التخلي عن الأحكام والمفاهيم والتصورات والمواقف والاستراتيجيات السياسية والأيدولوجية والثقافية والفكرية الموروثة والمستحدثة التي تتحكم في الوجدان والتفكير والسلوك العربي الحديث.

ومن المعلوم أن المفكر والقيادي في الحزب الشيوعي الإيطالي أنطونيو غرامشي (Antonio Gramsci) ١٨٩١ - ١٩٣٧، هو أول من روج في العقود الأولى من القرن العشرين لمقولة «الكتلة التاريخية»، بعد أن استعارها من المفكر والفيلسوف الماركسي الفرنسي جورج سوريل (Georges E. Sorel) (١٨٤٧ - ١٩٢٢). وقد نادى غرامشي بالكتلة التاريخية في سياق استثنائي هو حشد أكثر ما يمكن من القوى الوطنية والنقابية والثقافية الإيطالية لمواجهة ظاهرة ثقافية وسياسية مرضية، هي ظاهر الفاشية، بعد أن تيقن من استحالة حلها عن طريق نضال حزب واحد أو حتى عن طريق نضال جبهة من الأحزاب. ولأول وهلة يبدو مفاجئاً أن يصدر هذا المفهوم، «الكتلة التاريخية»، عن مفكر وقائد ماركسي محنك، لأن القول بهذا المفهوم هو بجهة ما دعوة للتخلي عن ثوابت الفكر الماركسي كـ الصراع الطبقي وديكتاتورية البروليتاريا والحزب الطليعي الذي كان يرأسه. إلخ. بل ربما هو دعوة غير مباشرة للتخلي حتى عن مفهوم المثقف العضوي المرتبط باسم غرامشي، ما أضفى على هذا المفهوم كثيراً من القلق والغموض.

وقد اتخذت «الكتلة التاريخية» عدة معاني، منها المعنى الوصفي، الذي يشير إلى ائتلاف واسع من عدة طبقات وفئات وشرائح اجتماعية وقوى وتيارات سياسية واقتصادية وثقافية تدور في فلك طبقة أو فئة رئيسية سائدة بسبب نفوذها الاقتصادي أو الديني أو الثقافي، كما كان الحال في القرون الوسطى وعصر النهضة، حينما كان الإقطاع يحكم بتحالف مع الكنيسة وطبقات أخرى. وحتى في معناها الوصفي لا بد أن يكون «الكتلة التاريخية» رؤية استراتيجية جديدة قادرة على توحيد كل بنيات المجتمع وقواه حول



هدف واحد. وتلعب الأيديولوجيا أو الثقافة دوراً حاسماً في صياغة هذا التوجه وتمتين الوحدة بين مكوناته.

أما المعنى الدينامي «للكتلة التاريخية»، فيتطلب مبادرة من زعيم أو مجموعة من الزعماء أو القوى السياسية لخوض نضال واع لاستحداث كتلة تاريخية جديدة تكون بديلة للكتلة التاريخية الموجودة التي برهنت عن عجزها على التغلب على عدو مشترك يهدد وجود الأمة، أو تقاعسها عن الإقدام على حل أزمة حادة وشاملة ترهن مصير الدولة. ولكي تتمكن «الكتلة التاريخية» الجديدة من الهيمنة التاريخية على الفضاء التاريخي، يجب أن تبتكر أفكاراً ورؤى جديدة قادرة على التعبئة والإقناع والقيام بمبادرات خلاقة لتطوير المجتمع والدولة ككل، هذا علاوة على توافرها على مصادر القوة الاقتصادية والسياسية. وهذا معناه، كما سنرى، أن البنية العليا تؤدي دوراً حاسماً في تكوين «الكتلة التاريخية» لتوجيه التاريخ توجيهاً جديداً.

ونفهم من هذا أن الكتل التاريخية في تغير مستمر، لأنه في كل حقبة تنشأ ضرورة قيام كتلة تاريخية جديدة، وذلك حينما تنهار شروط وجود الكتلة التاريخية القديمة ممهدة بذلك لنظام اجتماعي جديد يفرض سيادته الطبقية على باقي الطبقات بمعونة فئة المثقفين. هكذا يبدو التاريخ عبارة عن حلول كتل جديدة محل كتل قديمة بعد انقضاء صلاحيتها، أي بعد فقدانها لهيمنتها على الطبقات الأخرى. ومعنى أن تتعدد الكتل التاريخية بتعدد الحقب التاريخية، أن أهدافها التاريخية تتجدد. وتتخذ الكتل أسماء متنوعة بحسب الطابع الغالب عليها، هكذا يمكن أن نتكلم عن «كتلة أيديولوجية»، و«كتلة ثقافية»، و«كتلة فلاحية»، و«كتلة اجتماعية»، كما يمكن الكلام، كما فعل غرامشي، عن كتلة وطنية - شعبية تقوم في مواجهة كتلة كاثوليكية إقطاعية، وعن كتلة عالمية، هذا فضلاً على «الكتلة التاريخية». ويقدم لنا التاريخ المعاصر في أوروبا وأمريكا اللاتينية وأفريقيا والعالم العربي الإسلامي عدة أمثلة عن قيام كتل تاريخية لإنجاز مهام استراتيجية في بلدانها؛ فقد كان مطلب التعددية السياسية والنقابية في وجه احتكار الحزب الواحد (الحزب الشيوعي) لمجال السلطة السياسية في بولونيا، هو الذي عبأ البولونيين حول نقابتهم المعارضة في غدانسك لتكوين كتلة تاريخية للإطاحة بالنظام؛ كما كانت مقاومة نظام التمييز العنصري سعيًا وراء الحصول على مواطنة متساوية مع البيض، هي التي دفعت سكان جنوب أفريقيا الأصليين إلى تكوين كتلة

تاريخية لتقويضه؛ ولا ننسى أن مطلب إنهاء الديكتاتوريات العسكرية في كل من البرتغال وإسبانيا وبعض بلدان أمريكا اللاتينية، هو الذي عجل بتكوين الكتلة التاريخية. ولعل انتفاضات الربيع العربي لها شيء من معنى الكتلة التاريخية، خصوصا وأنها أسقطت أنظمة كانت تشترك في الاعتقاد أنها أبدية؛ فيكون فضل الربيع العربي أنه أعاد للزمن (بلواقه المخيفة)، أي للتاريخ، حرمة وتقديره. وانطلاقاً من هذه المعايينات نستخلص بأنه لا يمكن أن يكون في البلد الواحد وفي الزمن الواحد سوى كتلة تاريخية واحدة، وإلا تناقضت مع دلالتها الأصلية. فالكتلة التاريخية لا يمكن أن تتفرع أو تنقسم إلى أشباه كتل، اللهم إلا إن أخذناها بالمعنى الوصفي، لا بالمعنى الحركي الذي هو إطار برنامجي معيّن لكل بنيات المجتمع من أجل تحقيق هدف واحد تُجمع عليه الأمة.

وقد فاجأنا م. الجابري حينما تبني مفهوم «الكتلة التاريخية» في الثمانينيات من القرن الماضي انطلاقاً من ظرف تاريخي مختلف تماماً عن الظرف «الفاشي» الذي أملى على أ. غرامشي طرحها في العقود الأولى للقرن العشرين، ما أضفى غموضاً جديداً على هذا المفهوم؛ فحينها لم نفهم لماذا انتقل الجابري، في السياقين المغربي والعربي، من شعار «الكتلة الوطنية الديمقراطية» و«الجبهة التقدمية والاشتراكية» إلى شعار «الكتلة التاريخية»، لماذا انتقل من مطلبتي الديمقراطية والاشتراكية المحددين إلى مطلب التاريخية العام والمبهم؟ هل الأمر يتعلق بتعبير عن إرادة للتراجع عن روح الحداثة والتنوير، أم أن ما كان يهيمه باستعجال هو خلق وضعية ثورية قادرة على الانتقال بالوطن الخاص والوطن العام (القومي) من وضع الخمول التاريخي إلى مستوى تاريخي جديد؟ وإذا سلمنا بمشروعية المطلب الأخير، هل يكفي فقط سلوك الطريق السلبي لتحقيقه، وهو التحرر من التبعية للإمبريالية، أم ينبغي قبل كل شيء سلوك الطريق الإيجابي وهو البناء السياسي (الديمقراطية) والاقتصادي (التنمية) والاجتماعي (العدالة) للدولة والأمة؟ وقبل هذا وذاك، ما هي مكونات «الكتلة التاريخية» التي يقترحها: هل تتكون من مجموعة محددة من الكتل، ك الكتلة الوطنية الديمقراطية والكتلة اليسارية والكتلة المخزنية (التي تجمع بين القوى الحداثية والقوى التقليدية)، أم ينبغي أن تفتح على كل القوى والتيارات السياسية والأيدولوجية والنقابية والثقافية، أم أنه من الضروري استثناء القوى المعادية للحداثة والمتحالفة مع

الإمبريالية؟ وأخيراً، هل كان اضطرابه للدعوة إلى «الكتلة التاريخية» نابعاً من حاجة داخلية ملحة، أم هو مجرد ترف نظري جرب فيه قدرته على تبيئة وتعريب مفهوم نظري استعمل في الأصل لتحليل وتعبئة سياق سياسي وتاريخي لا علاقة له بالسياق العربي الإسلامي؟

سنحاول في ما يلي من الكلام معالجة هذه الصعوبات قدر الإمكان من خلال أربع فقرات، تناول دواعي وتركيب ومهام الكتلة التاريخية إضافة إلى الدور القيادي للثقافة.

## أولاً: الفصل التاريخي وراء الدعوة إلى الكتلة التاريخية

كما مر بنا، استعار الجابري مفهوم «الكتلة التاريخية» من غرامشي. غير أنه كعادته في تعامله مع المفاهيم التي يستعيرها من الفكر الحدائثي، سعى إلى تعديلها دلاليًا حتى تصبح ملائمة مع شروط الوضعين المغربي والعربي. ولأنه كان فاعلاً سياسياً وثقافياً، فقد فضل استعمال المعنى الدينامي لمفهوم «الكتلة التاريخية»، أي المعنى المطليبي، تاركاً المعنى الوصفي الذي يشير إلى وجود كتل تاريخية في كل حقبة تاريخية تحت قيادة طبقة اجتماعية مهيمنة. استعمل المعنى الدينامي لأنه معبئ للقوى السياسية والجماهير الشعبية.

وتفضيل الجابري نعت الكتلة بـ «التاريخية» بدل نعتها «بـ الديمقراطية»، ليس دليلاً على تخليه عن نزوعه الديمقراطي، أو تحلله من التزامه التقدمي وحلمه الاشتراكي لصالح تحالف كبير لا صورة سياسية ولا ماهية ثقافية وأيديولوجية له، وإنما كان اعترافاً منه بأنه لم يعد يحتمل أن يبقى حبيس حيزٍ حزبي أو جبهوي معين، أو سجين كتلة ديمقراطية أو يسارية محددة، اعتقاداً منه بأن هذه الأحياز لن تنفع في القيام بمهمة التغيير بمعناه القوي، أي التغيير التاريخي، بعد أن عجزت كل المحاولات السابقة.

ومن أجل تأكيد اتجاهه الجديد في الانفتاح الواسع على كل القوى والتيارات السياسية، وجه الجابري انتقاداً لاذعاً لفكرة الطليعة (والحزب الطليعي)، معتبراً إياها فاقدة للمشروعية التاريخية، بل وحتى للصدقية العقلية، متهماً أصحاب الفكرة أنهم ممسوسون بمرض الأحادية الذي يوهمهم بأنه لا يوجد سواهم في العالم. وخلص إلى الحكم على كل من يعتقد بأنه

قادر على الخروج من الأزمة لوحده بأنه فاشل لا محالة وأنه سينتهي بدوره إلى إعادة تجربة الحكم المستبد. ومع ذلك، فقد ترك خط الرجعة، حيث أقر بضرورة «أن يكون عندنا اليوم طليعة فكرية» لا حزبية، بسبب حاجة الكتلة التاريخية إلى قيادتها من الداخل.

كان لجوؤه إلى تبني المقولة الماركسية «الكتلة التاريخية» وليد شعور باستحالة معالجة الوضعية المغربية والعربية في ثمانينيات القرن العشرين بالأساليب والمفاهيم والشعارات المعتادة. وقد رد هذه الاستحالة إلى عامل ذاتي، وهو كما مر بنا، فشل التيارات السياسية - الأيديولوجية الأربعة (الليبرالية والقومية والماركسية والإسلامية)، التي تعاقبت على الحكم أو سيطرت على العقول في العالم العربي، في فك قيد التبعية للغير الإمبريالي، وتقويض آلة الاستبداد المحلي، وتحقيق القفزة نحو النهضة والحدثة. وأرجع الجابري فشل تلك التشكيلات الاجتماعية والحزبية والنقابية في تحقيق أهداف التنمية والتحرير إلى ترهلها وانحلالها واستغراقها في انشغاقات وتنازعات داخلية لا تتوقف، أدت إلى عطلتها التنظيمية والفكرية. وبدوره أسهم الفراغ الأيديولوجي في استفحال ظاهرة «التشرذم الفكري، والغلو الطائفي والديني والتعصب القبلي». بيد أن استحداث تشكيلة جديدة بديلة قادرة على استقطاب الجميع من أجل استنهاض الهمة، لا يعني انتهاء صلاحية تلك التشكيلات تماماً.

بجانب هذا العامل الذاتي، عامل عدم القدرة على إنجاز القفزة النهضوية، تكلم عن عوامل خارجية أو موضوعية كانت وراء اضطراره اقتراح مقولة «الكتلة التاريخية» يمكن حصرها في أربعة: أولها، تبعية الأمة العربية للهيمنة الإمبريالية الغربية التي يصعب التغلب عليها، لأنها شلت همة العالم العربي على النهوض الحضاري، الأمر الذي جعل العالم العربي اليوم «أشبه ما يكون بالوضع الذي كان عليه الحال زمن الاستعمار». ما يعني أنه لا أمل لتحقيق الاستقلال عن الإمبريالية من غير حشد أكبر تجمع بشري. العامل الثاني، يتمثل في الطابع الاستراتيجي لبرنامج الكتلة، أو قل الطبيعية التاريخية لأهداف البرنامج. ذلك «أن الأمر لا يتعلق هنا ببرنامج مرحلي لجهة من القوى، بل بأهداف تاريخية يتطلب إنجازها - كما قلنا مراراً - قيام كتلة تاريخية تضم أكثر ما يمكن من الشرائح والفصائل والنخب، لأنها أهداف لا تستطيع أية طبقة أو فئة أو حزب أو جماعة بمفردها القيام بها

وحدها». العامل الموضوعي الثالث، الذي حرّك الجابري إلى المناداة بالكتلة التاريخية هو الحق المهضوم الذي يعم الجميع باستثناء المستفيدين من القرب من مركز القرار والتنفيذ. العامل الرابع، يتعلق بالبعد القومي للمطلب الوطني، سواء كان من أجل تحقيق التنمية القطرية، أو من أجل تحقيق نهضة شاملة على الصعيد العربي؛ فقد صار الجابري مقتنعاً أن «التنمية القطرية أصبحت شبه مستحيلة من دون ارتكازها على بعد وحدوي، اتحادي، تكتلي، شراكي (ولا مُشاحّة في الأسماء)، تماماً مثلما أن تحقيق نهضة على الصعيد العربي ككل، مستحيلة من دون الانطلاق من الاعتراف بالقطرية، ككيان وخصوصية».

## ثانياً: التركيب التوافقي والشمولي للكتلة التاريخية

أول سؤال يتبادر إلى الذهن عند سماع اسم «الكتلة التاريخية» هو ما مدى شموليتها، ومن له الحق في الانتساب إليها؟ هل ينبغي أن تضم الأطراف كافة، بمن فيهم أولئك الذين يوجدون قريبين من مراكز القرار والتنفيذ في الدولة، أي من أعداء الأمس، أم أنها يجب أن تكتفي فقط باستقطاب التيارات المتجانسة والمتعاطفة مع الهدف المشترك للكتلة التاريخية؟ هل تسمح الكتلة التاريخية بوجود هوامش للاختلاف، أم أن قيامها على مبدأ التوافق (والإجماع) على الأهداف، يحرم المنضوين تحتها من كل حق في التعبير عن اختلافهم؟

يحيل الحد الأول من المركب اللفظي «الكتلة التاريخية» في دلالة الأصلية على الجانب المادي الغفل عن الشيء، أي على «المجموع غير المنظم منه». غير أن اسم الكتلة، عندما ينتقل إلى مستوى الاصطلاح السياسي بفضل إضافته إلى اسم «التاريخي»، يتخذ معنى الكّل السياسي - الاقتصادي - الاجتماعي المنظم حول هدف مركزي يطمح إلى تحقيقه. بهذا تجمع الكتلة التاريخية بين المادي والمعنوي، أي بين استقطابها لكافة، أو معظم، التنظيمات والقوى السياسية والاتجاهات الأيديولوجية والبنى المدنية القائمة، وبين توجيه أهدافها نحو مشروع الوحدة الوطنية.

في اقتراحاته المتعددة لتشكيل الكتلة التاريخية، كان الجابري يحرص أن لا يستثني أحداً منها، «لا أصحاب المال ولا الكادحين ولا الثوريين ولا حتى أولئك الذين هم الآن في مواقع السلطة ويشعرون بضرورة قيام نوع من

التعامل الجديد مع شعوبهم ومع خصومهم، تحقيقاً لمشروع سيكون من أولى مهامه، لا تحقيق الوحدة العربية والإسلامية، بل الحفاظ على الوحدة الوطنية في كل قطر عربي، ودرء مخاطر التمزق التي تهدد العالم الثالث الآن بالعودة إلى نظام العشائر بدل نظام الدولة». والإلحاح على ضرورة استيعاب كل القوى الحية بالبلاد قدر الإمكان، كان بدافع مبدأ التعامل مع «الواقع كما هو» لضمان الأسباب الذاتية لنجاح حركة تغيير التاريخ التي تنشدها الكتلة، أي الأخذ «بعين الاعتبار الكامل لجميع مكوناته، «العصرية» منها و«التقليدية»، النخب منه وعموم الناس، الأقليات منه والأغليات، صفوف العمال و صفوف الطلاب، وقبل ذلك وبعده صفوف المساجد... صفوف المصلين». وعندما يطبق هذا المبدأ على الحالة المغربية، تصبح الكتلة التاريخية مكوّنة من أربع قوى: «هي أولاً: الفصائل المنحدرة من الحركة الوطنية والتنظيمات والمجموعات المرتبطة بها من نقابات عمالية وحرفية وتجارية وفلاحية وجمعيات ثقافية ومهنية ونسوية... ثانياً: التنظيمات والتيارات التي تعرف اليوم باسم الجماعات الإسلامية التي يجب أن يفتح أمامها باب العمل السياسي المشروع كغيرها من التنظيمات... ثالثاً: القوى الاقتصادية الوطنية التي تشارك بنشاطها الصناعي والتجاري والزراعي والسياحي والمالي في خدمة اقتصاد البلاد ككل وتطويره وتنمية قدراته. رابعاً: جميع العناصر الأخرى التي لها فاعلية في المجتمع بما في ذلك تلك التي تعمل داخل الهيئة الحاكمة، والمقتنعة بضرورة التغيير في اتجاه تحقيق الأهداف التاريخية المذكورة».

«الكتلة التاريخية»، إذاً، واحدة في غايتها، متعددة في مبنائها. فبناؤها يقوم على رؤية شمولية جامعة للقوى الاجتماعية والسياسية والأيدولوجية كافة، لا على رؤية إقصائية وتمييزية وتنازعية. ومن أجل تعزيز هذه الشمولية، دعا إلى تحويل المطالب الفئوية إلى مطالب الكل: «بدلاً من أن تكون هذه الأهداف السياسية والاجتماعية أهدافاً لحزب أو طبقة، تصبح في ظل الكتلة التاريخية أهدافاً للمجتمع ككل، وذلك عن طريق تحقيق «الإجماع الثقافي» حولها، هذا «الإجماع» الذي يشكل لحام هذه الكتلة». هكذا تتحول الأهداف الطبقية والفئوية إلى أهداف وطنية عن طريق المثقفين، طليعة الكتلة التاريخية.

غير أن الكتلة التاريخية على الرغم من قدرتها الجامعة والتوحيدية، لا

يجوز لها أن تصبح تنظيمًا جديدًا قادرًا على إذابة كيانات الأحزاب والنقابات والتجمعات المدنية ومسمياتها في بوتقة واحدة تقوم مقامها. الكتلة جامعة للبنيات الحزبية القائمة، لكنها لا تحل محل التنظيمات الحزبية والنقابية والمدنية: «فهي لا تلغي الأحزاب ولا تقوم مقامها، ذلك لأن ما يجعل منها كتلة تاريخية ليس قيامها في شكل تنظيم واحد، بل انتظام الأطراف المكونة لها انتظاماً فكرياً حول الأهداف المذكورة والعمل الموحد من أجلها». بعبارة أخرى، لا ينبغي أن تشير «الكتلة» إلى بنية حزبية تنصهر عناصرها في وحدة سياسية - أيديولوجية منسجمة، وتتلاشى في فضاءها الأحزاب السياسية والتنظيمات المدنية، وإنما عليها أن تدل على توافق مكوناتها على مشروع تاريخي مشترك يجمع بينها. ومعنى أن تكون الكتلة مجرد انتظام فكري حول هدف أو أهداف محددة زمنياً، أنها تبقى توحيداً متعددًا ومختلفاً يحتفظ فيه كل متكتل بهويته المتميزة، وليست توحيداً متطابقاً تتلاشى فيه هويات المتكتلين. وهذا ما يضيف على وحدة الكتلة التاريخية طابع الهشاشة، فهي واحدة في غايتها، متعددة في مكوناتها وماهياتها.

### ثالثاً: البعد الاستراتيجي لمهام الكتلة التاريخية

ما طبيعة الغاية التي تسعى إليها «الكتلة التاريخية»: هل هي إنقاذ الوطن أو الأمة من الإفلاس الوشيك، أم الرغبة في إعادة البناء السياسي للدولة على أسس الديمقراطية والعدالة والحرية ومحاربة الفساد؟ هل نفهم من لجوء الجابري إلى مقولة نيوماركسية وهي «الكتلة التاريخية»، أنه تخلى نهائياً عن التحليل الجدلي بملحقاته المختلفة من صراع وتضاد وكفاح، سواء على صعيد المجتمع أو الثقافة أو السياسة، لصالح التصالح والتعايش السلمي لتحقيق هدف تاريخي مشترك؟ هل معنى القول بـ «الكتلة التاريخية» أن على الليبراليين والقوميين والاشتراكيين والإسلاميين أن يتخلوا عن مشاريعهم المجتمعية والتاريخية مؤقتاً أو دائماً أو على الأقل أن يتناسوها على غرار فكرة «حجاب الجهل» من أجل تأسيس عقد اجتماعي جديد؟ هل تدفع روح الكتلة التاريخية حتماً إلى تعليق حق النقد، ووضعه بين قوسين حتى لا يتم التشويش على مسيرة الكتلة التاريخية نحو إنجاز مهامها؟ هل ينبغي أن تبقى «الكتلة التاريخية» في حدودها الوطنية أم يتعين عليها أن تكون عابرة للحدود لتصبح ذات طبيعة قومية حتى تستطيع تنفيذ غاياتها في التنمية والتحرير؟

لما كانت «الكتلة التاريخية» بطبيعتها تعددية تركيبية، تجمع بين عدة فئات وتيارات وجهات ثقافية متنافرة، كان لا بد أن تنتهج سلوك الإقناع عن طريق الحوار والنقاش للوصول إلى مشروع تاريخي توافقي، ما يجعلها تجمع بين التاريخية والواقعية. والتوافق التاريخي القادر على جمع تيارات وحساسيات متصارعة أصلاً يوجب حتماً القيام بالتنازل المتبادل عن بعض خصوصيات ومطالب مكونات الكتلة التاريخية. بهذا المعنى تكون الكتلة التاريخية اعترافاً بالآخر على أنه جزء من الذات.

لا ريب في أن الشق الثاني من المركب اللفظي، «الكتلة التاريخية»، لا يدل على التاريخ بمعناه الحرفي، أي على الزمن الماضي، بل يدل على الزمن المستقبل؛ فالكتلة تاريخية بأهدافها المستقبلية وتطلعها إلى أفق عام شامل يستجيب للأهداف القصوى للدولة والمجتمع. ولذلك لا يمكن أن تُسمى الكتلة «تاريخية» إن كانت تقوم على أهداف جزئية ظرفية تكتيكية لإرضاء الناخبين فحسب، أو لتلافي أزمة طارئة، أو لتأليف حكومة معينة، كما لا يمكن أن تكون الكتلة «تاريخية» إن ارتكزت على «تحالف جزئي وظرفي بين أحزاب في جبهة لمعارضة حكم غير مسؤول يهدد بتصرفاته الخرقاء وجود الأمة ومصيرها فحسب؛ تكون «تاريخية» فقط متى حققت إجماعاً سياسياً واجتماعياً وثقافياً لتحقيق أهداف إستراتيجية، أهداف كبرى صادرة عن إيمان عميق بمصير الأمة وقدرتها على تحدي الإمبريالية لأنها توجد في قلب الإنسانية. ومجموع هذه الأهداف الاستراتيجية أو الأهداف الوطنية الكبرى هي ما يسميها الجابري بـ المصلحة الموضوعية الواحدة القائمة على أساس التوافق الموضوعي القادر على التحريك من العمق وفي العمق جميع التيارات، في مقابل «المصالح الذاتية» القائمة على أساس التوفيق أو التلفيق بين أهداف ظرفية، ما يسقط المجتمع في الدوران في حلقة مفرغة ويبعده عن تحقيق استقلاله التاريخي.

يتكلم الجابري في أحد حواراته عن «المصلحة الموضوعية»، التي تجتمع حولها «الكتلة التاريخية»، بصيغة المفرد. غير أنه سرعان ما يفصل هذه المصلحة الموضوعية في مناسبات أخرى إلى عدة مهام وأهداف تختلف أسماؤها وأعدادها من سياق إلى آخر: (١) ففي حوار من حواراته فصل «المصلحة الموضوعية» إلى ستة أهداف هي الحرية والأصالة والديمقراطية والشورى والعدل والحق. (٢) وفي مناسبة أخرى قلص مهام «الكتلة التاريخية» في ثلاث هي تحقيق



الديمقراطية؛ التحرر من التبعية للاستعمار الجديد؛ التنمية الاقتصادية والبشرية؛ (٣) وفي حوار آخر اختفت التنمية من الثلاثي السابق وحلّت محلها ضرورة اتخاذ الأهداف لأبعاد وطنية وقومية وعالمية. (٤) وظهر هدف الاستقلال الثقافي إلى جانب التنمية البشرية الشاملة والديمقراطية الحقيقية في كتاب المسألة الثقافية. (٥) ويقدم لنا ترتيباً آخر لأهداف المرحلة التاريخية الجديدة يحددها في «النمو والاستمرار والاستقرار».

بيد أنه مهما تعددت واختلفت تصنيفات هذه المهام، فإنها تنطلق من كون الكتلة التاريخية تقوم على رؤية شمولية جامعة للمجتمع والسياسة والأيدولوجيا والاقتصاد، لتعبئة كل القوى السياسية من أجل الوصول إلى توافق أو إجماع. ولا تستطيع هذه الأهداف الكبرى أن تحصل على مثل هذا التوافق أو الإجماع ما لم تكن قادرة على التعبير عن «المصلحة الموضوعية» التي يلتزم حولها الجميع، أي ما لم تشكل قاسماً مشتركاً بين برامج القوى السياسية والأيدولوجية والثقافية. ومحايثة الأهداف التكنولوجية لبرامج البنيات والقوى السياسية هو الذي يضيف وصف «التاريخية» على «الكتلة التاريخية». ما يعني أن هناك علاقة تلازم متبادل بين التاريخية والوفاق الوطني؛ فلكي تحصل الأهداف التكنولوجية على لقب التاريخية ينبغي أن تحقق الوفاق الوطني حولها، وفي المقابل من أجل أن تحصل أهداف الكتلة على الوفاق الوطني يتعين أن تكون تاريخية. والوظيفة القصوى لهذا التلازم هو تحقيق قفزة تاريخية جذرية، أو كما يسميها الجابري «تدشين مرحلة تاريخية جديدة».

ومن الواضح أنه لكي يكون للتاريخية في عبارة «الكتلة التاريخية» معنى ينبغي أن لا تظل أهدافها مبعثرة، بل يجب أن تخدم «مشروعاً للوطن ككل يجعل من المصلحة الوطنية والقومية العليا المرجعية التي ننحني لها جميع المرجعيات الأخرى». ويُقدّم هذا المشروع الوطني الكبير بوصفه بديلاً للاستبداد الداخلي، يقوم على الديمقراطية والعدالة والتنمية، وبديلاً للتبعية الشاملة للإمبريالية لغاية التحرر من التخلف. وهذا بالضبط ما يجعل أهداف الكتلة التاريخية تتخذ طابعاً استراتيجياً. وما يزيد بعدها الاستراتيجي عمقاً، ربط أهداف الكتلة بالمطلب الوحدوي القومي، «لأن التنمية القطرية أصبحت شبه مستحيلة من دون ارتكازها على بعد وحدوي، اتحادي، تكنلي، شراكي (ولا مُشاحّة في الأسماء)، تماماً مثلما أن تحقيق نهضة على الصعيد العربي ككل، مستحيلة من دون الانطلاق من الاعتراف بالقطرية، ككيان وخصوصية».

واندراج أهداف «الكتلة التاريخية» المختلفة ضمن مشروع وطني - قومي من شأنه أن يحولها إلى نظام متماسك ترابط عناصره الثلاثة ترابطاً ذاتياً في محاور أساسية هي التحرر من التبعية الأجنبية، والعدالة الاقتصادية والاجتماعية، والوحدة القومية. ولكي يضمن نجاح الأهداف الثلاثة ربطها بالتنمية. وبهذه الحيثية اتخذت «الكتلة التاريخية» بعداً عالمياً، لأن تحقيق التنمية في نظره مرتبط بالتحرر من التبعية الإمبريالية. ولا شك أن توسيع مجال مطالب الكتلة التاريخية لتشمل البعد القومي، اعتماداً على ترابط بلدان العالم العربي الذاتي لغَةً وتاريخاً وديناً، يشكل إحدى الإضافات التي عدل بها الجابري مفهوم «الكتلة التاريخية» لغرامشي، والتي جعلت منه في الوقت نفسه مفهوماً بعيد المنال، إن لم يكن مستحيلاً.

وكما قلنا سابقاً، كانت صفة الشمولية، سواء على مستوى تكوين «الكتلة التاريخية» أو على مستوى التوافق على برنامجها، وراء إضفاء صفة «التاريخية» على الكتلة، أي صفة الاستراتيجية وإبعاد صفة الجبهة، أو صفة التحالف التكتيكي عنها، لأن هذا الأخير لا همّ له سوى تحقيق نصر انتخابي وإلحاق الهزيمة بالخصم السياسي أو الأيديولوجي؛ في حين تسعى الكتلة التاريخية إلى تحقيق نصر تاريخي للجميع. الكتلة التاريخية «ليست مجرد جبهة بين أحزاب، بل هي كتلة تتكون من القوى التي لها فعل في المجتمع أو القدرة على ممارسة ذلك الفعل، ولا يُستثنى منها بصورة مسبقة أي طرف من الأطراف، إلا ذلك الذي يضع نفسه خارجها وضدها... الكتلة التاريخية ليست جبهة معارضة لنوع من الحكم قائم، ولا ضد أشخاص معينين، بل هي من أجل الأهداف الوطنية المذكورة». وعندما تصل شمولية «الكتلة التاريخية» إلى مستوى عظيم من الانتشار في البنيات التي تنضوي تحتها، تغوص متغلغلة في أعماقهما، ولا تبقى مؤثرة على مستوى سطح المجتمع والتاريخ فحسب. وهذا ما يجعلنا نستخلص أن شمولية الكتلة التاريخية آتية من عمقها: «فالبديل، كما يبدو على المدى المنظور هو ذلك الذي يخرج من جوف الأمة كلها، وليس ذلك الذي تنفرد به هذه الفئة أو تلك». وما يدل على العلاقة الصميمية بين العمق والشمولية، أن الكتلة التاريخية تضع نصب عينها مصير الأمة ككل باعتباره جزءاً لا يتجزأ من مصير الإنسانية جمعاء، متجاوزة بذلك سطح التاريخ إلى أعماقه؛ في حين لا تهتم «الجبهة» سوى بجزء من الأمة، بتلك الأحزاب والفعاليات التي تنتمي إلى أسرة سياسية

واحدة، أو لها حساسية أيديولوجية متجانسة، كجبهة اليسار أو اليمين أو جبهة العلمانيين أو رجال الدين، ولذلك تبقى على السطح. نعم، هناك من استعمل «الكتلة التاريخية» كحل تكتيكي فقط للخروج من أزمة اقتصادية حادة، كما فعل لينين، ولكن غرامشي الذي ارتبطت به مقولة «الكتلة التاريخية» تثبت بطابعها الاستراتيجي لأنها تعمل على إعادة سبك العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والأيدولوجية والثقافية في إطار من التوافق والتضافر يؤسس لمشروعية سياسية جديدة، أي «لهيمنة» جديدة.

وهنا نصل إلى السؤال الحرج: هل تقتضي الكتلة التاريخية فعلاً تعليق الصراع الاجتماعي والنضال الحقوقي «من أجل الديمقراطية الحقيقية والعدالة الاجتماعية بكل شروطها» بشكل تام خصوصاً إذا علمنا أنها بطبيعتها تنجح إلى السلم؟ إجابة الجابري كانت بالنفي؛ فبالنسبة إليه لا يمكن التغاضي عن التناقضات تماماً مهما كان عمق الوحدة داخل الكتلة، ولا سيما إذا علمنا أن تحقيق أهداف الكتلة التاريخية تقتضي شيئاً من الصراع حولها: فالديمقراطية مثلاً تتطلب تفكيك بنية الاستبداد، والتحرير يستوجب تقويض عوامل التبعية، والتنمية تحتم مقاومة الفساد وخلق الثروة الوطنية. وما يدل على حضور الصراع في فضاء الكتلة التاريخية، أنها هي نفسها خاضعة لتحولات التاريخ؛ فالكتلة التاريخية لم تخلق لتبقى إلى الأبد، بل خلقت لتشكّل «مرحلة انتقالية لنجتاز المأزق الذي نحن فيه» فحسب. ومتى حققت أهدافها، أفرزت ترتيباً اجتماعياً وسياسياً وثقافياً جديداً، يتطلب هو الآخر تشكيل «كتلة تاريخية» جديدة. وهنا يتذكر الجابري القاموس الماركسي، ليفسر اختلاف البنيات العليا باختلاف البنيات السفلى، منبهاً أن الكتلة التاريخية لا تصبح قادرة على الحركة والتغيير إلا إذا كانت حاضنة للاختلاف. وهذا يعني أن الاختلاف، وربما التناقض، لم يعد عائقاً، بل عنصر قوة. وتردّد كلمتي القوة والفعل في حديثه عن الكتلة، دليل على أن كل من هو قادر على تحريك الجماهير، وتحريك التاريخ، مُرحّب به في فضاء «الكتلة التاريخية»، سواء كان تقليدياً أو عصرياً، محافظاً أو ثورياً، أي مهما كانت طبيعة وحدّة التناقضات التي يحملها معه. وبما أن الكل الكتلوي ليس مجرد حشد تلقائي من الناس، بل هو كل ذو غاية تاريخية، فإنه يشكل قوة، تنشأ عنها هيمنة وسيادة جديدة تمارسها على كتلة أو كتل تاريخية أخرى في طريقها إلى الزوال. إذأ، بالرغم من طابعها الوجدوي والجامع والسلمي، فإن غاية «الكتلة التاريخية» أن تحل

محل كتلة أخرى، ما يؤكد بأنها تحمل في طياتها بذرة ضدية وصراعية توظفها للمواجهة والانتصار.

في ظاهرها تبدو «الكتلة التاريخية» وكأنها بنية سياسية سكونية، إلا أنها عند التأمل تبدو على العكس من ذلك بنية دينامية فعالة قادرة على تجديد السياسة والتاريخ. وتعود قدرتها على التجديد والتغيير، كما سبق ذكره، إلى وجود حركة مزدوجة بداخلها، أولاً، بين القوى السياسية في ما بينها، وثانياً بين هذه القوى السياسية والقوى المادية (الاقتصادية خاصة). وتؤدي هذه الحركة المزدوجة إلى التغيير متى توافقت البنية السفلى مع البنية العليا، أي توافق الثقافي مع الواقعي.

### رابعاً: قيادة المثقفين للكتلة التاريخية

نعود من جديد لنتساءل عن علاقة «الكتلة التاريخية» بالكتلة الثقافية - الأيديولوجية: هل كان رفع الجابري لشعار «الكتلة التاريخية» إعلاناً صريحاً منه عن التخلي عن انتصاره للعقلانية التنويرية، مكتفياً بتوظيفه الكتلة من أجل التاريخ، لا من أجل العقل، أم أن تحميله المثقفين العقلانيين الأحرار مسؤولية إقناع الجسم السياسي والنقابي والديني بضرورة «الكتلة التاريخية» هو مؤشر على إخلاصه لثقافة التنوير؟ وإذا كان الأمر كذلك، هل من حقنا اعتبار «الكتلة التاريخية» كتلة أيديولوجية، أم أنها بحكم مشروعها الاستراتيجي مضادة للثقافة طالما أن من طبيعة هذه الأخيرة الجنوح إلى الفصل والتمييز الهوياتي، لا الانفتاح والاستيعاب التاريخي للجميع؟ بعبارة أخرى، هل يقتضي الطابع التوافقي للكتلة التاريخية القيام بجملة من التنازلات، من بينها التنازل عن قيم الحرية والديمقراطية والعقلانية والعلمانية، رغبة في تحقيق أوسع وحدة ممكنة، أم أن هناك خطوطاً حمراء ينبغي عدم المساس بها لكي تحظى «الكتلة التاريخية» بالصدقية المطلوبة من لدن الجابري؟ ونذهب أبعد من ذلك متسائلين: هل «الكتلة التاريخية» فكرة عقلانية حقاً، أم أنها بحكم تكوينها وتحالفاتها الواسعة لا بد من أن تضم أطرافاً تكن عداءً سافراً للعقل وللحرية وللإنسان، ما يجعلها فكرة لاعقلانية ولا إنسية ومضادة لليبرالية؟ ثم «ما هي الفئة أو الفئات المؤهلة للدعوة والعمل من أجل هذا الهدف؟»، هدف تأسيس الكتلة التاريخية، هل هي فئة المثقفين اليساريين أم كل المثقفين عملاً بروح الكتلة التاريخية؟ وأخيراً هل ما

زال في إمكاننا أن نتكلم في زمن الفضاء الافتراضي، في زمن الربيع العربي، عن «الكتلة التاريخية»، وعن «المثقف العضوي»؟ ألم تصنع جماعات الفيسبوك الربيعية، تغييراً سريعاً يتسم بنوع من الإعجاز بالنزول من الشارع الافتراضي إلى الشارع الواقعي توأماً من دون توسط مقولة «الكتلة التاريخية» العتيقة، ومن دون أن يكون أعضاؤها مثقفين عضويين بالمعنى التقليدي؟

نبدأ أولاً بالإجابة عن السؤال المتصل بقيادة الكتلة التاريخية بالقول إن الجابري كان يرى أن تتولى قيادتها نخبة مثقفة متنورة، تجمع بين الفكر الديمقراطي على الصعيد القطري والتضامن الوحدوي على الصعيد القومي، لأن السياسيين والاقتصاديين غير قادرين على أن يحلوا محل المثقفين في نشر ثقافة التغيير وإنجاز المشروع الثقافي التاريخي. بل إنه حدد اللون الأيديولوجي والسياسي لهؤلاء المثقفين عندما خاطب قوى اليسار قائلاً: «وإذن، فعلى هذه القوى [قوى اليسار]... تقع مهمة التبشير بالكتلة التاريخية والعمل من أجلها وتدشين عملية الانتظام الفكري حول أهدافها»؛ فإذا سمحت لنا هذه الإجابة بتعديل قوله سابقة له: «نقطة البدء في كل إستراتيجية ثقافية لا بد من أن تنطلق من الثقافة نفسها»، لتصبح: «نقطة البدء في كل إستراتيجية تاريخية لا بد من أن تنطلق من الثقافة»، فإننا سنفهم جيداً المعنى العميق «لإعطاء الأولوية للثقافي على غيره» لإنجاز «الكتلة التاريخية» وتحقيق أهدافها الوطنية.

ولا شك أن هدف الأهداف الوطنية، الهدف الجامع لكل الأهداف، هو تحقيق الاستقلال التاريخي، باعتباره «الشرط القبلي لكل طموح في صنع التاريخ». بيد أن الجابري يفاجئنا عندما يعرّف الاستقلال التاريخي بالاستقلال الثقافي من التبعية للخارج من جهة، والتحرر من الأوهام الأيديولوجية في الداخل من جهة ثانية، وبخاصة وهم إحدى الفئات بأنها قادرة على «القيام بمفردها بإنجاز المهام المطروحة قطعياً أو قومياً»؛ فإذا كان تحقيق الاستقلال الثقافي غير ممكن من دون صياغة إستراتيجية ثقافية نابعة من داخل الثقافة نفسها، فإنه سيتبين لنا أن الاستقلال التاريخي منوط بالداخل سواء تعلق الأمر بالثقافة أم بالأيديولوجيا.

أن تكون الثقافة نقطة انطلاق الثقافة هو تحصيل حاصل، في حين أن تكون الثقافة نقطة انطلاق السياسة والتاريخ، لكونها، أي الثقافة، قادرة على

استقطاب الإجماع الفكري حول الأهداف الاستراتيجية «للكتلة التاريخية»، فهذا هو الجديد. بعبارة أخرى، جاءت ضرورة «إعطاء الأولوية للجانب الثقافي» من قدرته على تأمين «قيام نوع من الإجماع الفكري بين جميع التيارات السياسية والطبقات والفئات والنخب حول قضايا وأهداف وطنية، اقتصادية واجتماعية وثقافية سياسية وقومية، تفرضها الظروف الراهنة على الأمة ككل». ومع ذلك، أي على الرغم من الأهمية الاستثنائية التي يوليها الجابري للبعد الثقافي، فإنه لم يذهب إلى حد الإعراب عن رغبته في تحقيق «كتلة ثقافية»، وإنما كان أقصى ما يطمح إليه هو «تحقيق إجماع ثقافي» حول الكتلة التاريخية. ونفهم من هذا أن إعطاء الأولوية للثقافة في تكوين الكتلة التاريخية هو من أجل التاريخ، فيصبح هذا الأخير غاية الغايات في نهاية الأمر، بينما تبقى الثقافة مجرد وسيلة للوصول إلى التاريخ.

والوصول إلى التاريخ، أقصد إحداث تغيير جذري في وجهته، يمر عبر تحقيق عدة مطالب، على رأسها، كما سبق منا القول، إنجاز الاستقلال التاريخي. ويعني هذا المطلب ثلاثة أمور: إلغاء التبعية؛ مواجهة الاختراق الثقافي؛ التحرر من الوهم الأيديولوجي بقدرة طبقة أو دولة لوحدها على إنجاز كل مهام الكتلة التاريخية. يولي الجابري أهمية خاصة للاختراق الثقافي، حيث يرى أنه لا يمكن مواجهته مواجهة أيديولوجية أو حزبية، وإنما مواجهة شاملة، أي تاريخية، لأن الاختراق الثقافي الذي قام به الغرب لذاتنا هو اختراق عام، وهذا ما يفرض مواجهته مواجهة عامة بالكتلة التاريخية.

ونعود إلى مفارقة إعطاء الأولوية للثقافة والمثقفين التي أشرنا إليها، وهي كيف أن إنجاز «الكتلة التاريخية» يتطلب تجميد أو «تأجيل» أو وضع الأيديولوجيات بين قوسين، أي التفاوضي عن الأهداف الخاصة بالحزب أو بالتيار الأيديولوجي أو المذهب العقدي لصالح الهدف العام والمشارك، درءاً لكل صراع وتناحر بين الطبقات والطوائف والشرائح والمذاهب المتعارضة من شأنه أن يعرقل عملية تحقيق المصلحة العليا للوطن. هنا تتوارى الأيديولوجيا لصالح الثقافة في الكتلة التاريخية؛ فهل يفرض الطابع الوجداني الجامع لمقولة الكتلة على طليعة المثقفين «المحرك الأول» للكتلة التضحية بفكرها التنويري والتحالف مع الأعداء الطبقيين والثقافيين أملاً في إنجاز مشروعها الوطني؟

رفض الجابري، كما قلنا سابقاً، أن تتخلى الطبقات والتيارات التي تشكل «الكتلة التاريخية» عن أفكارها وتصوراتها للعالم؛ فشرط التجميد أو التأجيل «لا يعني أن على جميع المدعويين للانخراط في هذه الكتلة التاريخية أن يتخلوا عن مشاريعهم الأيديولوجية ومدنهم الفاضلة، بل إن كل ما هو مطلوب هو وضع ذلك في موضعه الذي يسمح به الظرف التاريخي»، كما إنه لا يعني التخلي عن كل المبادئ التي ينهض على أساسها الفكر التنويري الحر ك العلمانية، والحرية وحتى الاشتراكية، وإنما تتطلب تجميد أو تأجيل الخلافات البينية لمدة غير محددة؛ «فالكتلة التاريخية لا تتطلب من الأحزاب والتشكيلات الحاضرة لا التنازل لتاريخها ولا التضحية بأحلامها، ولا حتى التخلي عن أسمائها، وإنما تتطلب منها فقط التخلص من الشرنقة المترهلة التي تسجن فيها نفسها لتتمكن من الارتباط ارتباطاً جديداً، حياً وفاعلاً، بجسم المجتمع، والمساهمة بالتالي في بعث الحركة فيه من جديد». ويبدو أن شرط وضع القنوات الأيديولوجية والثقافية بين قوسين لتحقيق الكتلة التاريخية، أي لإبرام عقد اجتماعي جديد، هو شبيه بشرط «حجاب الجهل» الذي اقترحه جون رولز، أي الغفلة أو التعالي عن الانتماءات الاجتماعية والولاءات الأيديولوجية والرؤى الثقافية والفكرية من أجل غاية واحدة هي إعادة بناء الذات التاريخية. غير أن هذا التشابه الذي بدا لنا واضحاً، سرعان ما يكتنفه الغموض إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن الجابري ينه المقيمين على إبرام عقد «الكتلة التاريخية»، أن عليهم ألا ينسوا انتماءاتهم وحقوقهم وصراعاتهم على نحو تام، وأن يعتبروا الوضع بين قوسين هو مجرد تأجيل أو تجميد مؤقت، وبخاصة أنه لم يكن يعتبر الإجماع الثقافي حول الكتلة التاريخية أمراً مسلماً به قليلاً، بل كان يدعو إلى فتح نقاش حولها، على أن لا يكون النقاش نقاشاً حزبياً، وإنما نقاش ثقافي.

أناط الجابري المثقفين المتورين بمهمة خلق الإجماع الفكري والثقافي حول المشروع الوطني للكتلة التاريخية وبمهمة قيادتها على الصعيدين القطري (إنجاز الديمقراطية) والقومي (إنجاز الوحدة والتضامن)، لأنهم يعرفون كيف يستقطبون الفاعلين السياسيين والاقتصاديين والأيديولوجيين لتشكيل كتلة تاريخية غير متجانسة، بل ومختلفة وحتى متناقضة، بفضل إنتاجهم للأفكار الجديدة والحجج المقنعة، ما يؤهلهم لممارسة «الهيمنة». إنهم في الكتلة

التاريخية يؤدون دور الصلة المفصلية بين الطبقات والفئات، دور اللحمة الرابطة بين العقل والإرادة، وليس دور المثقف العضوي المنحاز لتصور أيديولوجي معين للعالم، أو الملتزم بمصلحة طبقة أو بسياسة حزب ضد طبقات وأحزاب وأيديولوجيات معادية. إن المثقفين في «الكتلة التاريخية» إذ يعلّقون انتماءهم ويتخلون عن أيديولوجيتهم، فإنما يفعلون ذلك لقاء فتح صفحة جديدة في التاريخ تؤهلهم لممارسة نفوذهم وهيمنتهم، عن طريق نشرهم لتصور جديد للعالم.

ومع ذلك، أي بالرغم من إعطائه الأولوية للثقافة، فإننا نجد في أحد إسهاماته في الموضوع، يضع «الاستقلال الثقافي» في آخر الحاجات الأساسية الثلاث (التنمية البشرية، والديمقراطية الحقيقية والاستقلال الثقافي)، ولو أنه شدد على أن الثقافي هو وحده القادر على استرداد الذات عبر مواجهة الاختراق الثقافي والانفتاح على هذا مزايا الحداثة (الاختراق المقبول أو المبيئاً) مع إرادة لتكيفها في إطار استراتيجية التجديد. إلا أن المثقفين لكي ينجحوا في مهمتهم الصعبة عليهم أن يعملوا بنصيحة أ. غرامشي، الذي كان يقول إن كل البشر مثقفون بجهة ما، وإن كانوا لا يقومون بالوظيفة الثقافية الاجتماعية.

## خلاصة

احتلت المقولة الماركسية، أو بالأحرى ما بعد الماركسية، «الكتلة التاريخية»، منزلة كبرى في تفكير الجابري السياسي حملته على اعتبارها «شرط الوجود لأي مشروع مستقبلي في النهضة والتقدم»، أي من دونها لا مستقبل للبلدان التي تقع في حيز العالم العربي. أسباب ظهور، هذه المقولة والقول بها سواء لدى غرامشي أو لدى الجابري هو الشعور بوصول أزمة التاريخ في بلد ما (أو مجموعة من البلدان)؛ إلى ذروتها القصوى، عندئذ تصبح «الكتلة التاريخية» آخر ورقة يتم اللجوء إليها تعبيراً عن يأس من تغيير ظلم شمولي بالطرق السياسية المعهودة، مع الإقرار باستحالة إنجاز الهدف التاريخي الأسمى للأمم من قِبَل قوة سياسية واحدة، أو حتى من قبل جبهة من القوى ذات لون سياسي واحد من دون غيره. بهذا المعنى تعبر «الكتلة التاريخية» عن رغبة في تغيير جذري لقواعد اللعبة السياسية قصد تحويلها إلى قواعد لعبة تاريخية، على ضوئها تتم إعادة تشكيل الاستراتيجية، أي تحديد



مصدر الخطر الرئيسي، وإعادة النظر في ترتيب وتوسيع فضاء التحالف كي يضم كل أو جل القوى والطبقات والتيارات الحية في البلاد.

وقد أبى الجابري إلا أن يجعل قيادة «كتلته التاريخية» بين يدي أضعف القوى: «القوة الثقافية»؛ وعياً منه أن الاختراق الثقافي هو الخطر الأكبر بالنسبة إلى شعوبنا وبلداننا. وهو عندما يُبَوِّئ «الكتلة الثقافية» هذه المكانة في تخيله لكتلته التاريخية، لم يفعل ذلك لكونه، كان يعتقد بأسبقية البنية العليا على البنية السفلى، ولا بكون الثقافة ثورية بطبيعتها، وإنما لكونها قادرة على الإقناع والحشد والتوحيد والتعبئة والتحريض على التغيير. بهذه الجهة تكون علاقة الكتلة بالتاريخ أشبه ما تكون بعلاقة المادة بالصورة، على اعتبار أن التاريخ هو الذي يؤدي دور الصورة، أي ماهية الكتلة. بيد أنه إذا أخذنا بعين الاعتبار أن التكتل، أي الوحدة والتوحيد، هو الذي يمنح التاريخ معناه، أي صورته؛ وأن الثقافة هي التي تصنع الوحدة والتوحيد، فستكون الثقافة هي ماهية الماهية، أي ماهية التاريخ. ولكن التاريخ لا بمعناه الذي يشير إلى الماضي، بل بالمعنى الذي يرنو إلى المستقبل، على أن العنصر الذي يشير إلى المستقبل في المركب اللفظي «الكتلة التاريخية» هذه المرة ليس هو التاريخية، بل هو الكتلة، فتكون الكتلة بذلك في الوقت نفسه محركةً وماهيةً للتاريخ.

ومهما تعددت زوايا نظر الجابري إلى «الكتلة التاريخية»، فإنه يبدو أنه كان يفكر فيها وعينه على الإمبريالية التي فتتك يوماً بذاتنا، وتعبت بوجودنا ومصيرنا، وتفسد سياستنا، وتنهب وتخرب ثقافتنا. ولعله بسبب هذا التركيز على الخارج لم تنجح دعوته إلى «الكتلة التاريخية». في مقابل ذلك، فكّر شباب «الربيع العربي» في النزول توأماً إلى الشارع واحتلاله، وعينه على الفساد والاستبداد الداخليين برؤوسهما السبعة، بدل تركيز نظرتهم على الهيمنة الخارجية. انبثق الربيع المغربي (حركة ٢٠ شباط/فبراير)، من خارج الأحزاب والقوى التقليدية وكأنه «خُلِقَ جديد»، من دون عصبية تحميه ولا هوية ترعاه، وإلا فلو فكّر في الاتكال على العصبية القديمة لما قوي على النزول من الفضاء الافتراضي إلى الشارع الواقعي. ولعل سر النجاح الميداني لثورات «الربيع العربي» هو أنها كانت في غنى عن الأحزاب والمثقفين، أي في غنى عن الكتلة التاريخية. وهذا ما جعل «الربيع العربي» حركة أكثر مما هي تفكير، فعلاً أكثر مما هو تنظير، فكانت إبداعاً لا يمكن إدخاله في قالب

«الكتلة التاريخية»، لأن هذه تقوم على «مصالحة» وطنية أو قومية سلمية بين الأطراف المتصارعة، بينما «الربيع العربي» لم يكن يريد إقامة لا مصالحة ولا توافقاً، وإنما استتصال الفساد والاستبداد بتجلياتهما المختلفة كي تعود الدولة إلى طبيعتها الأصلية أداة في خدمة المواطنين، لا آلة جهنمية في أيدي مصاصي دماء الأمة. هكذا يبدو الإنسان الربيعي (نسبة إلى الربيع العربي) مختلفاً جذرياً عن الإنسان الكتلوي. لكن هل فعلاً نجح هذا الإنسان الربيعي خفيف الظل في قلب التاريخ؟ يبدو أن التاريخ ما زال عنيداً يكرر نفسه باستمرار؛ فكما أن اللحظة الرشدية مهدت لظهور اللحظة الغزالية! فإن لحظة «الربيع العربي» مهدت لسيطرة يمين محافظ مضاد بطبيعته للتاريخ بمعناه المستقبلي وللثقافة بمعناها الإنسي وللحرية بمعناها الإبداعي. هذه مفارقة أخرى تنتظر من يغامر في التفكير فيها، وفي توقف الحتمية والضرورة عن الفعل في عالمنا العربي.

القسم الرابع

عبد الله العروي:

من التاريخانية إلى ما بعد التاريخانية



## الفصل الرابع عشر

### من التاريخانية إلى ما بعد التاريخانية قراءة أولية في كتاب «السنة والإصلاح» لـ عبد الله العروي

«لو عادت إلينا الروح، لكان هذا التحليل ركن الزاوية في بنائنا العقائدي»

خواطر الصباح، ج ٣، ص ١٠٧.

«الزمن هو منبع كل المفارقات»

السنة والإصلاح، ص ١٩٠.

«لا مستقبل لأية عقيدة بديلة وهي تعارض في آن السنة وما بعد السنة»

السنة والإصلاح، ص ٢٠٥.

«الحدث بجميك كما حي ولا يزال ملايين من أمثالك»

السنة والإصلاح، ص ١٠٧.

### أولاً: الكتابة بالمفارقة

يُجمع الذين قرأوا كتاب السنة والإصلاح، لـ عبد الله العروي، بأنه كتاب مدهش<sup>(١)</sup>. ولعل ذلك يعود، علاوة على أفكاره الطريفة وملاحظاته اللاذعة وإشارات الشخصية والأصيلة، إلى طريقة كتابته التي تجمع بين المفارقات والمتضادات، بين الإشارات والتلميحات، بين اللطائف والشوارد، وبين

---

(١) عبد الله العروي، السنة والإصلاح (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨).

مستويات وشبكات متداخلة من التحليل والتركيب، مبتعداً بذلك عن الكتابة الاستدلالية التحليلية التي تدعيها الفلسفة. وقد تُعطي هذه الكتابة لأول وهلة الانطباع بأنها كتابة بسيطة فطرية، لا تحفل بالتناقضات العقلية ولا بالمتضادات الواقعية، ولا سيما أنها سلكت طريق الحُكْم والأمثلة، طريق الجزالة في الأحكام المفاجئة والصادمة للفهم<sup>(٢)</sup>. لكنها، في الواقع، أبعد ما تكون عن ذلك، فهي كتابة كثيفة متأملة عميقة واعية بذاتها وبصعوباتها، غنية بلفظها موحية بدلالاتها<sup>(٣)</sup>. وهذا ما يجعلها شبيهة بلغة الوحي (Oracle) في جزالته وأحكامه الجازمة ومفارقاته التي تندّد عن العقل. إن القدرة على الإدهاش تقتضي نضجاً فكرياً ووجدانياً ولغوياً كبيراً، نضجاً يمكن صاحبه من الجمع بين الكثافة والرشاقة، وكأني به يُدشن أسلوباً جديداً في الكتابة العربية المعاصرة.

وما يُضفي على الكتاب مزيداً من الهالة والتشويق حرص صاحبه على الارتفاع فوق التاريخ والفلسفة واليولوجيا نحو الميثولوجيا. أضف إلى ذلك، أسلوبه المخضرم الجامع بين أجناس مختلفة من الكتابة، بل يحاول أن يجد له موقفاً فوق أجناسها، أو قل في منزلة بين منازلها: فأسلوبه لا هو، حصراً، أسلوب فلسفي أو كلامي (ولو أن موضوع الكتاب فيه شيء من اليولوجيا أو بذور من علم كلام جديد، بحكم دفاع صاحبه عن الإسلام، لكن لا كبناء عقائدي مكتمل وجاهز قبلياً على شكل «سنة» نهائية، وإنما كأفق، كمشروع مستقبلي لمُسلمي الغرب!)، ولا هو أسلوب روائي أو تاريخي إخباري، ولا هو من جنس اليوميات والسَّير الذاتية، أو جنس الكتابة الترسُّلية، ولكنه يبدو أنه يؤم كل ذلك، وكأنه سعيٌّ إلى اصطناع أسلوب هجين ملقَّح بكل الأساليب المذكورة<sup>(٤)</sup>. وبهذه الجهة يمكن وسم كتابة العروي بأنها كتابة برزخية،

(٢) انظر مثلاً: المصدر نفسه، ص ٦٧ - ٦٨ و ٢٠٥.

(٣) الكتاب يثير الدهشة حتى بطريقة نحته لألفاظ غريبة في مبنائها ومعناها وكأنه يريد التفرد بمفاهيم من أجل إحداث البلبلة: التنظيم ج. نظام، (ص ١٧، ١٩، ٢٠)، يتهلسن (ص ١٨)؛ التعداد السلوقي! (ص ١٧)؛ التبطين (ص ٨٠)؛ التغرية! (ص ٥٥)؛ راموز (ص ٥٦)، أمثولة (ص ٥٦ و ٨٦)؛ الرب الديان! (ص ١٢٢) .. إلخ.

(٤) المصدر نفسه. نلاحظ لدى عبد الله العروي بعض التردد في ما يتصل بمنهج كتابته؛ فهو حيناً يصفه بأنه تحليلات مقتضبة ومفصلة (ص ١٩٠)؛ وينعته حيناً آخر بأنه منهج نقدي اجتماعي استنتاجي على المنهج الفلسفي الافتراضي التأملي؛ ولو أن الهاجس الذي كان يسكنه على الدوام هو التحرر ما أمكن من منهج الفلسفة التأملية (ص ١٩٤)؛ ويصف طريقته حيناً آخر في التفكير بأنها لا تدخل لا في نطاق التفسير ولا في نطاق التأويل، وإنما في نطاق الرواية (ص ١٢٠ و ١٢٣).

بالمعنى الذي يفيد فيه البرزخ تلك المرتبة الوجودية المتحررة من قيود المقولات، مرتبة تجعل صاحبها يملك أكثر من وجه تُمكنه من الإطّلال على المجالات المتقابلة التي توجد بينها من دون أن يتوحد بأي منها، وهذه البرزخية، لعمرى، من دواعي قوة الكتاب. ونتيجة لذلك تُعفيك كتابته من اتخاذ موقف منه، معه أو ضده، مكفّية باستدراجك على حين غرة لكي تطرب معه في أجوائه الغنية الحافلة بأطياف من الغموض والمفارقات والتلميحات الفلسفية والشعرية المشرقة. وهو أثناء كل ذلك لا ينفك عن القيام بعمليات تفكيك جذرية للمفاهيم والأفكار والمسلّمات، سواء تجاه السُّنة الإسلامية أو السنن والمسبقات الغربية، لإعادة بنائها بكيفية تكاد تكون شبه أسطورية. وبالفعل، كانت الأسطورة (بالمعنى الفلسفي لا الأنتروبولوجي) أداته المفضّلة في هذا الكتاب، بل لعلها غايته القصوى؛ فنحن في زمن الأساطير، تنهض دول وتتفكك أخرى بفعل الأساطير. ومن لا أسطورة له لا يُعوّل عليه في مجال السياسة، التي هي أحد موضوعات الكتاب. خذ مثلاً تعامله مع لفظة «هلنستي»، ذات الرنين الموسيقي<sup>(٥)</sup>، حيث كان يتعامل معها كما لو كانت أحد «العناصر الأربعة» التي تدخل في تركيب كل شيء يتصل بالوجود التاريخي والمصير الثقافي شرقاً وغرباً حتى زماننا هذا!

وبسبب قربها من الفلسفة، تبدو كتابة العروى في هذا العمل وكأنها خواطر مسائية؛ غير أن جنوحها إلى «اعتقال الشاردة» بدل «استخلاص البديهة»<sup>(٦)</sup>، يجعلها أقرب ما تكون إلى توهّمات صوفية. ولعل جانباً آخر من سحر العبارة لديه أت من كونها اتخذت سبيل الحكيم والرواية لا سبيل البرهان والدراية، ما أضفى عليها طابعاً شعرياً غامضاً، وشجع صاحبها على إطلاق الأحكام ولو كانت طائشة، وكأنه أحد المجاذيب المعاصرين!

لكن القول إن هذا الكتاب مدهش لا يعني أنه مقنع؛ فالدهشة لا تؤدي لزوماً إلى القناعة، فأحرى إلى اليقين، وكأن الدهشة مضادة لليقين وملازمة لزوماً ذاتياً لعدم الإقناع. وأعتقد أن الكاتب كان مصراً على ذلك، أي على عدم الاهتمام بتحويل الدهشة إلى قناعة أو يقين، طالما أنه لم يكن يؤمن

(٥) يبدو أنه وقع تصحيف في رسم هذه الكلمة، إذ وردت في الكتاب برسم هلستيني، بدل هلنستي تعريباً لكلمة (Hellénistique).

(٦) المصدر نفسه، ص ١٤.

بأسلوب التحليل الفلسفي القائم على التحليل والبرهان. وهو لا يؤمن به ليس تقيّة من ملاحقة، أو هيبةً من اضطراد إن هو كشف عن مراميه الحقيقية، ولكن رغبةً منه في أن يترك للقارئ هامشاً من الحرية للفهم والتأويل. ولعل الكتابة على طريقة المذكرات/المراسلات، ساعدته على أن يتعالى على الحجة والدليل، والاكتفاء باعتصار خبرة العمر على نحوٍ تقريرى شبه نهائي، وكأن الأمر يتعلق بجوامع كليم كافية نفسها بنفسها.

## ثانياً: أفق تفكيك السنة

هل كان القصد من وراء كتابه هذا، السنة والإصلاح، أن يرجع بنا إلى زمن «اللاهوت السياسي» بعد أن يئس من «الفلسفة السياسية» التي طالما روج لها في كتبه السابقة؟ أم أنه كان يقصد مكافحة «اللاهوت السياسي» عن طريق استدراجه إلى مسلسل الحداثة؟ هل أراد أن يكون «متكلماً» سياسياً، بعد أن كان في ما مضى فيلسوفاً سياسياً، أم أنه اكتفى بأن يلبس خرقة الحكيم «الصوفي»؟ هل ينتمي موضوع الكتاب إلى مجال التجربة التاريخية السياسية العامة، أم إلى مجال التجربة الروحية المتصلة بعالم «الكتاب العزيز» و«التجربة المحمدية»؟ وبما أن الكتاب يدور حول فكرة «السنة»، ألا يحق لنا أن ندرجه ضمن كتب المفاهيم: الأيديولوجية، الحرية، التاريخ، الدولة، والعقل ثم «السنة»؟

يمكن اتخاذ عدة مداخل لقراءة الكتاب، ولكننا نكتفي بالإشارة إلى مدخلين، مدخل التقابل بين السنة والإصلاح، ومدخل وصفة الخروج من أزمة الإسلام والحداثة.

**المدخل الأول،** لقراءة الكتاب يمكن أن نستعير له استعارتي بارميندس - هيراقليط، اللتين تتناوبان بإيقاع يكاد يكون موسيقياً، وتشيران إلى «السنة» التي تتميز بالثبات واللازمنية والوحدة واللاتاريخية (بارميندس)، و«الإصلاح» الذي يتميز بالصيرورة والزمنية والتاريخية (هيراقليط). تريد «السنة» إيقاف مجرى الزمن، مجرى التغير والصيرورة، وتحويل الحدث إلى بنية ونظام ثابتين، ويسعى «الإصلاح» إلى خلخلة السنة وإعادة تركيبها عن طريق خلق الحدث تلو الحدث، إما من داخل الزمنية الإسلامية أو من خارجها. وقد انعكس هذا الإيقاع البارميندي الهيراقليطي على مفردات العروي التي كانت تتردد بين الثبات والتغير، الوحدة والكثرة، الواقع والمثال، الفعل والجوهر، المادة والصورة، البنية والصيرورة، السنة (بمرادفاتهما: التنظيم،



الأنظوم، النسق) والحدث، الطمس والإبراز. السؤال هو هل استطاع العروي أن يخرج فعلاً من هذا الإحراج (Dilemme) السنة/التاريخانية، أو السنة/الإصلاح الذي أقحم نفسه فيه؟ وإذا كان الأمر كذلك، أي إذا استطاع الخروج من هذا الإحراج، فهل تم له ذلك بتفويض السنة تماماً، واستبدال عقل السنة باللاعقل، ليجد نفسه أمام الصمت والحرية (العدمية)، أم بإصلاح السنة حتى تصبح «نيو سنة»، أم بالقفز عليها نحو «ما بعد سنة» (بوست سنة بلغته) أو «سنة بديلة» (ألتير سنة)؟

لا نتصور أن العروي كان يعتقد بأنه يمكن لمجتمع ما أن يعيش من غير سُنّة؛ فالسنة، كما ورد على لسانه، أشبه ما تكون برد فعل بيولوجي للنفس دفاعاً عن بقائها إزاء الطارئ والجديد، «فتصرف كالسلفاء، كلما استشعرت الخطر تقوّعت لتستمسك وتصمد»<sup>(٧)</sup>. من هنا نفهم لماذا أصرّ صاحب كتاب السنة والإصلاح، على التثبيت بأفق التاريخانية، لأنها بالنسبة إليه هي الجواب على التحدي الذي ترفعه السنة، تحدي معاداة الزمنية والتعدد والاختلاف والتطور والنسبية، أي تحدي التاريخ الذي صدرت عنه؛ فالتاريخانية هي جواب العروي على تحدي العقل السني الذي يفكر «مثل حصان يحرك ناعورة»<sup>(٨)</sup>، والذي يكتفي بالنظر في كلام الله بدل النظر في الكلام البشري (من علم وفلسفة وفن وصناعة). لا فلسفة تستطيع أن ترفع هذا التحدي سوى «التاريخانية المركبة»<sup>(٩)</sup>.

يصرّ العروي، إذأ، على البقاء وفتياً لانتماؤه الأصلي «للتاريخانية»، بالرغم من تعرّضها لسيل من الانتقادات العنيفة من كل جانب، وبخاصة بسبب مخاطر العدمية التي تحف بها. نعم، من يقرأ الكتاب لا بد أن يلحظ بين السطور وجود طيف من العدمية، التي هي قدر الحداثة، ولاسيما في شعوره الخفي بالمرارة جرّاء الفشل الذريع الذي أصاب جلّ المشاريع الوطنية والقومية والاشتراكية، بما تحمله من وعود الحرية والعقلانية والعلمانية، وهذا ما أضفى على هذا الكتاب سحنة تراجيدية بعض الشيء، تجلت بخاصة في نوع من

(٧) المصدر نفسه، ص ١٦٩ - ١٧٠.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٧٣.

(٩) لعله لهذا السبب قال إن «التاريخانية تتوسط الميثافيزيقا (يقصد بها الفلسفة) وعلم الكلام»، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٨ (هامش).

الحنين نحو الماضي السحيق. غير أن تاريخانيته اتخذت طريقاً ملتويّاً؛ فأمام هذا الجو المُحيط الذي يولّد الشعور بالحدود، وأمام هذا «الزمن المخلاف»، لم يبق أمامه سوى أن يقوم بتجربة ذاتية شبه «صوفية» وشبه مستحيلة، تنطلق من قراءة القرآن رأساً لرأس ومن استحضار التجربة المحمدية لتتعالى عن نفسها نحو شيء آخر. وبعودته إلى الفردانية المتعالية عن الذات التاريخية، بعد أن تخلّى عنها إلى الانغماس في الشأن التاريخي في زمن التأجج اليساري، يكون قد اعترف بحدوده وحدود قدرة تاريخانيته الأولى على إخراج الأمة من تأخرها التاريخي المزمن؛ لكنه بفضل وعيه بحدوده لم يركن إلى اليأس، لم يفقد الأمل في إصلاح آخر يكون بتاريخانية أخرى<sup>(١٠)</sup>.

المدخل الثاني، لقراءة الكتاب هو الوقوف على «الوصفة الشفائية» التي قدمها العروي لمواطنة غربية، ذات مواصفات خاصة، سألته عن صيغة للحفاظ على «هويتها وانتائها الإسلامي وصفاء قلبها وراحة ضميرها»، من دون مس بثوابت حداثتها التي لا تقبل النقاش فيها<sup>(١١)</sup>. ومع أن صاحب الكتاب آل على نفسه إلا أن يخرج من «كهف» الحاضر نحو «نور» الماضي، فإن خطابه كان في حقيقة الأمر موجهاً نحو المستقبل. وكان سبيله إلى ذلك القيام بتفكيك مفاهيم وآليات تشكيل السُّنة في كل من الدين والفلسفة والعلم والكلام والتصوف، باعتبارها، أي السُّنة، العقبة الكأداء أمام تحرر العرب من ماضيهم والانخراط في رهان الحداثة، الذي هو أحد موضوعات الكتاب<sup>(١٢)</sup>. ذلك أن تحوّل الدين

(١٠) يتحدث عن الطابع المطلق للفشل قائلاً: «تجربة الإنسان تجربة فشل وأمل ضائع، تجربة الحضارة وتجربة المُلك»، انظر: المصدر نفسه، ص ٤١.

(١١) قد يفيدنا كتاب خواطر الصباح (ج ٣) في الانتباه إلى مضمون كتاب السنة والإصلاح وطبيعة فكر صاحبه الذي هو أميل إلى العقل العملي على حساب العقل النظري؛ فيمناسبة كلامه عن محمد إقبال، يعلن العروي عن اتفاقه مع موقف الفيلسوف الباكستاني الذي يفضّل فعل «أستطيع» على فعل «أتأمل»، وهو ما ترجمه كتابه هذا بعبارة «مقارعة الحدث بالحدث». كما يعتقد مثله بأن العلم يذوب في الدين باعتباره تجربة صوفية ذاتية، إلا أنه يوافق على هذا الموقف انطلاقاً من مبادئ خاصة به، انظر: عبد الله العروي، خواطر الصباح (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥)، ج ٣: حجرة في العنق، يوميات ١٩٨٢ - ١٩٩٩، ص ٢٧٨.

(١٢) يعرف العروي السُّنة بعدة تعريفات، منها أنها رفض وإقصاء، وطمس واختزال، وتقليد ورفض للمروق، وجدل ونفي، ورفض عنيد للحدث والعمل على تكييفه في الوقت نفسه. الخ. وإجمالاً السنة هي إلصاق الجديد، الحديث، بالقديم، بالمفهوم، أو إدخال الحدث الجديد، الذي لم يحدث مثله، في مقولة قديمة.

إلى سُنّة معناه أن يتكلس كل مرة في نظام مغلق مناهض لكل البدائل سواء جاءت باسم الاجتهاد أو التحديث، ما يترتب عليه رفضها لكل تعدد أو اختلاف على صعيد الأفراد والجماعات، فتقف بذلك ضد العقل، والحرية، والتاريخ، أي ضد التقدم وكل ما يبعث روح التحدي في الذات. وهذا الكلام صحيح بالنسبة إلى أي سنة، سواء كانت سنة فلسفية أو علمية أو كلامية أو ثقافية، وسواء تعلق الأمر بالدين الإسلامي أو بغيره من الأديان والشرائع<sup>(١٣)</sup>.

وكانت لتفكيك آليات ومفاهيم العقل المستعمل في صناعة السُنن والأنظمة الدينية والفلسفية والكلامية غاية أخرى هي الوقوف على أحد أصلي<sup>(١٤)</sup> السنة العلمية والفلسفية المشتركة، وهو الهلنستية. وكان من نتائج إثبات هذا الأصل إدراج الفلسفة في صدارة الفرق الإسلامية، ما سمح بفتح حوار واسع يربط المقاصد الفلسفية للعقل بالمقاصد الدينية للوحي؛ «فالعقل ما بعد السني»، كالعقل «ما قبل السني» لا يمكن أن يكون بطبيعته إلا مفتوحاً على البدائل الأخرى.

وبوجه الإجمال يمكن القول إنه على الرغم من الأفق شبه العدمي لفعل التفكيك، فقد كان يروم من ورائه فهم الأزمة الخانقة التي يعيشها الإسلام، وتقديم بديل يتمثل في إسلام صافٍ لا تحجبه سُنّة أو مذهب. وقد آل به منطق التفكيك إلى الوقوف على «ما قبل السُنّة»، سعياً وراء إبرام مصالحة بين العقل الحدائثي والعقل الإيماني، كما فعلت «ما بعد الحدائث»، إما مع تراثها ما قبل السقراطي الذي عملت الأفلاطونية والأرسطية على نسيانه، أو مع التراث الوسطوي الذي طمسته النهضة والحدائث. لم يشأ العروي، هذه المرة، أن يفكر في هذه الأزمة في ظل الفكر الإسلامي<sup>(١٥)</sup> ولا في ظل أزمة

(١٣) عن سُنّة الفلاسفة، انظر: العروي، السنة والإصلاح، ص ١٥٢، وسُنّة المتصوفة (ص ١٥١)، وسُنّة المعارف العملية (ص ١٥٢ - ١٥٣).

(١٤) الأصل الآخر هو الحدث الإبراهيمي.

(١٥) لا ينكر العروي تماماً أهمية الاستنناس بالمؤولين والاستعانة بكلام الفلاسفة لفهم القرآن والتجربة الأصلية؛ غير أنه يوصينا الاستعانة خاصة بأولئك الذين تابوا من ممارستهم الفلسفية والعلمية كالعزالي وابن طفيل، لا بالفلاسفة الشراح كابن رشد. انظر: العروي، السنة والإصلاح، ص ١٢. ومن الواضح أنه كان يقصد بالتوبة، الأوبة إلى الذات، إلى الإنسان الفرد، بعد أن كان تائهاً غارقاً في الموضوع، مجتمّعاً كان أو وجوداً مطلقاً. إنه نوع من الانتصار للترعة الذاتية التي هجرتها التيارات الفلسفية المعاصرة الرئيسية.

الفكر الغربي<sup>(١٦)</sup>، لأن التفكير فيهما ضمن هذا السياق، أي في جو من المقابلة والمقارنة، لا يزيد الطين إلا بلة، وإنما أراد أن يفكر في الأزمة بالرجوع إلى ذات «ما قبل السنة»، لاكتشاف أعراض وأسباب أمراضها وتقديم وصفة لشفائها.

### ثالثاً: من كهف التاريخ إلى نور الميثولوجيا

لكن، مَنْ هو العروبي بالضبط؟ من أيّ منبر فكري كان ينطلق في هذا الكتاب للتفكير وإصدار الأحكام وتوجيه الانتقادات وصياغة الوصفات؟ هل كان يصدر من موقع الفيلسوف، أو المتكلم، أو الفنان (الروائي)، أو المؤرخ؟ هل كان العروبي مفكراً نهضوياً أم حدائياً تنويرياً، أم هو بالأحرى عبارة عن مفكر ما بعد حدائتي، ما بعد تنويري، وما بعد علماني، أم هو من نوع الفلاسفة السابقين على سقراط الذين يثيرون القلاقل المعرفية والأخلاقية والسياسية من دون مشروع تاريخي، أو هو من زمرة المتصوفة الذين وصلوا وما عادوا؟

سبق له في الجزء الثالث من خواطر الصباح، أن حصر لائحة تتكون من ثلاثة مجالات يمكن الانتماء إليها واعتبار ما عداها مجرد لغو لا أهمية له، وهي الإبيستيمولوجية والتاريخانية والفن<sup>(١٧)</sup>، لينتهي إلى تعريف نفسه بأنه «مفكر تاريخاني». في السنة والإصلاح قدم لائحة جديدة موسعة تتضمن خمسة مباحث هي الفلسفة وعلم الكلام والتصوف والعلم والتاريخ ثم التاريخانية، فربأ بنفسه أولاً أن يكون فيلسوفاً، ثم يرفض أن يكون متكلماً، وينأى بنفسه عن أن يكون عالماً ومتصوفاً وحتى مؤرخاً<sup>(١٨)</sup>، ليقنع من جديد

(١٦) يقول عن السر في ظهور الإصلاح وإخفاقه: «يقوم [الاستعمار] بعملين متناقضين: يعيد إلى النور ما ليس بسنة، وفي الوقت نفسه يمنعه من أن يتطور إلى سنة مضادة، إلى بديل. هذا هو منحنى الإصلاح الحديث، السر في ظهوره وفي إخفاقه»، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٠٥.

(١٧) عن المجالات الثلاثة التي يحصر فيها التفكير البشري يقول: «واحد من ثلاثة: الإبيستيمولوجية، الفن، التاريخانية. ولتيسر كل على نهجه بلا لجاج. عدا ذلك فهو لغو لا أسمعه. أدرك حق الإدراك إنني لا أجيب عن هموم الأفراد، لكن هذا موضوع للقصص والمناجاة لا للعرض والتحليل»، انظر: العروبي، خواطر الصباح، ج ٣: حجرة في العنق، يوميات ١٩٨٢ - ١٩٩٩، ص ٣٥.

(١٨) العروبي، السنة والإصلاح، ص ٤ و ١٦٥.

بالانتماء إلى فريق التاريخانيين<sup>(١٩)</sup>. ليس غرضنا أن نبحث في تفاصيل رفضه الانتماء إلى المجالات الأربعة المذكورة، وحسبنا أن نشير إلى أن هذا التعريف بالنفس غامض ومثير للجدل، لا بسبب الالتباس الذي يلف كلمة «التاريخانية» وأهلها (وكان الأمر يتعلق «بإخوان صفا» معاصرين!) فحسب، ولكن أيضاً بحكم تطورها وارتباطاتها المفهومية والواقعية المعقدة. لن أخوض في التفاصيل، وحسبي أن أتساءل هل التاريخانية التي ينادي بها في هذا الكتاب الذي نحن بصددده هي التاريخانية نفسها التي كان يقول بها في كتبه السابقة أم أنها، إذا جاز لنا اقتفاء طريقة تخريجاته للألفاظ، نيوتاريخانية أم أنها بالأحرى بوست تاريخانية؟

عرّف العرووي نفسه بالتاريخانية إيماناً منه بأنها هي السبيل الوحيد لخروج العرب والمسلمين من مأزقهم التاريخي، ومن كهف ظلامهم الذي يتخبطون فيه<sup>(٢٠)</sup>؛ فكان رفع شعار التاريخانية موجهاً نحو المستقبل لا صوب الماضي. ولذلك كان عليها أن تتسم بالعقلانية والواقعية والفعالية بالاستناد إلى العلم والشرائع القانونية والسياسية الحديثة. سيظل العرووي في كتابه السنة والإصلاح متشبهاً بالتاريخانية بعناد ومن دون رغبة في «التوبة» عنها، لكن بمضمون جديد جعله ينتقل من تاريخانية يسارية ذات نَفَسٍ ماركسي إلى تاريخانية يحوم حولها طيف من المحافظة. كانت تاريخانية العرووي الأولى تجري في الزمن القصير وتعاني من مفارقة ذاتية مفادها أنه في الوقت الذي كان يربطها العرووي بالتاريخ والزمن، لا يتردد في الدعوة إلى القطع مع

(١٩) نشير سريعاً إلى أن رفضه الانتماء لجماعة الفلاسفة راجع إلى رفضهم الاعتراف بتأثير الزمن، وإلى اتخاذهم سبيل التحليل والبرهان أسلوباً لعرض أفكارهم، انظر: المصدر نفسه، ص ١٩٥؛ ولو أنه في سياق آخر عرّف الفلسفة بالتفكير في الزمن (ص ١٩٥ - ١٩٦)؛ ونفس السبب، طي الزمن، كان وراء انتقاده العنيف للسنة، يقول عن علاقة السنة بالزمن: «لأن السنة تعمل منذ قرون على طي الزمن ولا تشجع أبداً على تمديده وإبرازه» (ص ١٩٥)؛ هناك إشارات إلى سبب هجره أسلوب المؤرخين، وهو أنهم يكتفون برصد الأسباب والسوابق، مفضلاً على ذلك إلى أسلوب التاريخانيين والاجتماعيين الذين يعنون بتعقّب الروابط والعلاقات (ص ١٦٥)، أي أنه فضّل أن يبقى في دائرة المقدمة (الخلدونية)، لا أن يتجاوزها إلى كتاب العبر، وكان «التاريخان»، أو العمران، أضحي علم العلوم. وبهذه الطريقة الماكرة يكون العرووي قد دخل من جديد أرض الفلسفة بجواز سفر تاريخاني بعد أن أمسى لا يعترف باتمائه لمجال التاريخ الإخباري.

(٢٠) عادةً ما يربط العرووي التاريخ بالضوء والأنوار (ص ٧٢)، ما يعني أن الفلسفة (المعارف والحقائق) لم تعد هي التي تحتكر استعارة الضوء في مقابل الكهف (الآراء، السياسة، التاريخ)، بل صارت التاريخانية تنافس الفلسفة باعتبارها إدراكاً للحتمية الزمنية.

التراث، الذي هو ليس شيئاً آخر سوى ترجمان التاريخ والزمن. لن نتصدى لحيثيات هذه المفارقة ومدى شرعيتها، ولكننا نكتفي بالقول إنها لا تصدق إلا على الزمن ذي المدى القصير. أما في كتابه هذا، فلأنه وضع مشروعه في أفق الزمن الطويل، فسنجده يحفر نفقاً تحت التاريخانية الأولى، للعثور على تاريخانية ثانية ذات استراتيجية جديدة تفسر انبثاق الدولة الإسلامية بتحقيق وعد إلهي للنبي إبراهيم إزاء ذرية ابنه إسماعيل، أي إزاء العرب، وليست نتيجة إرادة الناس وقواهم الاقتصادية والمجتمعية والسياسية<sup>(٢١)</sup>.

نفهم من هذا أن العروبي لا يقوم في كتابه هذا بتحسين أو تعديل التاريخانية الأولى استجابة لمستجدات التاريخ الحديث<sup>(٢٢)</sup>، بقدر ما يعمل على تقديم بديل لها هو أشبه ما يكون «بما بعد تاريخانية» (بوست تاريخانية)، أو «بتاريخانية بديلة» (ألتيرتاريخانية)، قائمة على زمن طويل وتاريخ رمزي حكائي بدلاً من الزمن المعاش والتاريخ الفعلي؛ فعندما كان يتكلم مثلاً عن النبي إبراهيم، لم يكن يهيم إبراهيم التاريخي، وإنما إبراهيم «الراموز»، الذي يفسر رفض العرب اعتناق اليهودية والمسيحية، ترقباً منهم لمجيء نبي يؤكد «الوعد الإبراهيمي» بتأسيس دولة تملأ الدنيا والزمن شرقاً وغرباً.

وما يعزز الطابع «المابعدى» لتاريخانية العروبي في هذا الكتاب، جنوحه إلى التخلي عن تعريف الإنسان بالعقل والرؤية، والاتجاه نحو تعريفه بالذاكرة والرؤيا مجازة للعقلية السامية<sup>(٢٣)</sup>، وهجومه المدمن على الفلسفة، ونفوره من أي تنظيم، أو تركيب، أو حلم<sup>(٢٤)</sup>. غير أننا نذهب إلى أنه من بين

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٩٢ و ٢٠٢.

(٢٢) من المعروف أن النزعة التاريخانية تذهب إلى أن كل فعل، كل تفكير، كل فهم، مرتبط بأفقه التاريخي، الأمر الذي يعني بأنه لا مجال لفهم القدماء أكثر مما فهموا أنفسهم؛ يقول العروبي: «المؤرخ ينظر إلى فعالية الإنسان في الكون بكيفية خاصة بها، مهما كانت ظروفه الزمانية والمكانية. إن المؤرخ إذ يؤرخ يعبر ضمناً عن فلسفة في الحياة لا يتعدها أبداً. هذا هو أساس المذهب التاريخاني، كما نجده عند كروتشه وكولينغود ومارو وغيرهم. التاريخانية، في رأي هؤلاء، هي فلسفة المؤرخ إذ يؤرخ، كما إن الوضعانية هي فلسفة العالم إذ يعمل في مخبره»، انظر: عبد الله العروبي، ثقافتنا في ضوء التاريخ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢)، ص ١٦؛ عن ارتباط التاريخانية بالحرية يقول: «لا يُعنى التاريخاني بالحقيقة بقدر ما يُعنى بالسلوك، بوقفة الفرد بين الأبطال. التاريخ في نظره هو معرفة عملية أولاً وأخيراً» (انظر ص ١٧).

(٢٣) انظر: العروبي، السنة والإصلاح، ص ٥٨ - ٦٠.

(٢٤) «عدم حاجة العلم، السياسة، الفن، التكنولوجيا إلى تنظيم»، انظر: المصدر نفسه،

أهم علامات الاتجاه الجديد الذي اتخذته تاريخانيته في هذا العمل، ربطه ظهور الحداثة الغربية بالإسلام، وليس بالأوائل من اليونان والرومان<sup>(٢٥)</sup>! وقد حقق بهذا الربط الجديد والطريف عدة أهداف فكرية، منها نزع هالة التقديس اللاتاريخية التي كانت تُضفى على اللحظة الهلنسية، اللحظة التي تمثل في نظر مُدعيها حالة نقاء «الفكر الغربي اليوناني» من أي تشويش واختلاط وارد عليه من الشرق. وبدلاً من ذلك، أضفى تلك الهالة على اللحظة «المقابلة» لها، اللحظة الهلنسية، لحظة لقاء الحضارة اليونانية مع الحضارات الشرقية. ويفسر العروبي هذا «القلب» بكون الشرق هو الذي أخصب الحضارة اليونانية بإدخال «القلق» في ذاتها وفكرها بفضل اختراعه الحرف والعدد من جهة، وبفضل الحدث الإبراهيمي الذي دشن انفصال الإنسان عن الكوسموس، أي عن الوثنية التعددية، واكتشافه الوحدة الإلهية المتعالية من جهة ثانية. وقد أدى ربط بزوغ الحضارة الغربية بالإسلام، من ناحية أخرى، إلى إعادة الاعتبار للإسهام الوسطوي، الإسلامي والمسيحي واليهودي، في بناء الحضارة الحديثة<sup>(٢٦)</sup>.

لكن عبد الله العروبي ذهب أبعد من ذلك، عندما اعتبر الإسلام هو الوريث الشرعي للحدث الإبراهيمي في قوته وصفائه الذي يؤرخ لميلاد فكر الوحدة والواحد، وللحدث الهلنستي في شموليته وعقلانيته والمتمثل بخاصة في الانتباه للزمن ولعالم الكون والفساد، ليستخلص أن الحداثة الغربية هي بالضبط بنت الحضارة الإسلامية، وليست سليلة اليهودية والمسيحية، إذ هي التي حملت في أحشائها بذور الإنسية والحرية والعقلانية. بهذا النحو يكون العروبي قد قدّم الإسلام بوصفه الخيط الناظم الجديد للحدثات وما قبل الحدثات من ناحية، ولحضارات البحر الأبيض المتوسط من ناحية أخرى<sup>(٢٧)</sup>.

(٢٥) ولم يكن ليثبت ذلك لولا اعتماده على الكرونولوجيا الطويلة التي تعتبر الإسلام نقطة تحول لا نقطة بدء، انظر: المصدر نفسه، ص ١٧٥.

(٢٦) يقول العروبي إن مضمون الفلسفة المدرسية والكلاسيكية هلنسية: «من يتفلسف يتهلسن»، انظر: المصدر نفسه، ص ١٨.

(٢٧) يجدر بنا أن نشير إلى ما يشبه الدور التاريخي (لا المنطقي) في ما يقوله عن العلاقة بين الفلسفة والثنولوجيا: فمن جهة نجده يصرح أكثر من مرة في كتابه هذا أن الثنولوجيا (علم الكلام) كانت وليدة الفلسفة أو السجل الفلسفي الهلنستي. انظر: المصدر نفسه، ص ١٨، ومن جهة ثانية تُلفيه يؤكد أن الحدثات كانت نتيجة الثنولوجيا، وليست نتيجة القطيعة معها والعودة مباشرة إلى الحضارتين اليونانية والرومانية.

وتحملنا الملامح الجديدة لهذه التاريخانية التي نصادفها في المؤلف الذي نحن فيه، على الزعم بأنها تشبه التاريخانية الجرمانية في أكثر من وجه، وإن كانت تخالفها بأكثر من وجه؛ فعودة العرووي إلى ما قبل السُّنة هي شبيهة بعودة كل من نيتشه (Nietzsche) وهيدغر (Heidegger) إلى الفلسفة السابقة على سقراط، لأنه يعتبر كل ما جاء بعد التجربة المحمدية هو مجرد تحريف لها، أي تجميد للحدث الإسلامي بإفراغه من طاقته الفعالة وصبه في قالب السُّنة الجامد. ولعل وصف العرووي للفلسفة بكونها مجرد عبور من لهجة إلى أخرى، ومن مذهب إلى آخر، يجعل تاريخانيته شبيهة بتاريخانية نيتشه. وإذا كان العرووي لا يذهب إلى حد اعتبار الفلسفة لعبة لغوية صراحة، فإنه يشير أكثر من مرة إلى ما يشبه ذلك خصوصاً عندما يشكك في وجود الحق<sup>(٢٨)</sup>. من جهة أخرى، بينما يربط العرووي الحداثة الغربية بالمنجزات الثقافية الإسلامية ذات الطابع المواضعاتي (التوافقي) والإنسي والعقلاني، فإن الفيلسوفين الألمانين (نيتشه وهيدغر) يربطانها بالفلسفة اليونانية والقوانين الرومانية<sup>(٢٩)</sup>. وكما نجد هيدغر يعود إلى الفلسفة ما قبل السقراطية ليكشف عن الحقيقة الأصلية للعلم والفلسفة، أي عن العناصر التي تشكل البديل الذي يقترحه لحل معضلة الحداثة، فإننا نجد العرووي يعود إلى ما قبل السنن الدينية، أي إلى النداء الإبراهيمي، ليثبت بأن الرسالة الإسلامية هي التي فهمت نداء إبراهيم الخليل فهماً حقاً. أما الرسالتان، اليهودية والمسيحية، اللتان سبقتا الرسالة الإسلامية، فهما مدعاة للسخرية والاستهجان إما بسبب طابعهما التجسدي، أو بحكم طابعهما اللاعقلاني! وبالتالي فإن حل أزمة الحداثة قد يكون بالرجوع إلى الإسلام الجامع بين الحداثين الإبراهيمي والهلنستي!

(٢٨) عن ملامح شكه في الحق يقول: «مر عليّ وقت طويل قبل أن أفهم أن ما يحرك المجتمع ليس الحق بقدر ما هو المتفعة»، انظر: المصدر نفسه، ص ٦؛ كما يقول «علمتِك التجربة أن المنفعة قد أشرفت على حدها، فتساءلن: ماذا يستطيع الحق؟» (ص ٧، ٣٤، ٣٨، ٤٣).

(٢٩) ينتقد العرووي بطريق غير مباشر الموقف الهيدغري (وتيار تاريخ الفلسفة الذي ينتمي إليه) من الجوهر اليوناني للعلم والفلسفة منهُماً إياه باللاتاريخانية، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩ - ٣٠؛ هناك جانب آخر تختلف فيه تاريخانية العرووي عن تاريخانية هيدغر؛ فهذا الأخير يعتمد على الاشتقاق الفيلولوجي مؤولاً الأسماء بطريقته الشخصية لتأدية معاني وهموم وجودية معاصرة. أما العرووي فيرى أن لا نفع من الاشتقاق اللغوي في فهم بعض الكلمات الغامضة في الثقافة الإسلامية، ككلمة «الأمي» الذي هو صفة ذاتية ومميزة لـ نبي الإسلام (ﷺ).



من جهة أخرى، تشبه تاريخانية كتاب السنة والإصلاح «تاريخية» ليو شتراوس (الجرماني الأصل)؛ فقد ربط هذا الأخير مشروع الفكر المعادي للتاريخانية، بسبب نسبتها التي آلت بها إلى العدمية، بضرورة الانفلات من زمن الحداثة، والرجوع إلى الأسباب التي كانت وراء سقوطها في أزمته الأخلاقية والسياسية الطاحنة، مع الأخذ بعين الاعتبار الإنسان من حيث هو موجود مدني (مواطن)، لا من حيث هو كائن وجودي فردي «دازين» (Dasein) (٣٠). وبالمثل، كان مشروع العروبي في هذا الكتاب تحكمه الرغبة في الانفلات «من سجن الزمنية السنية» (٣١)، وتوجيه الاهتمام إلى المسائل (الماهيات) الأزلية (الوعد الإبراهيمي). ويمكن أن نرى ملامح هذا التوجه في تصريحه القائل إن الثيولوجيا الوسطوية كانت موجودة كنواة في الفلسفة الهلنستية، والفلسفة الحديثة بدورها كانت بذرة كامنة في الثيولوجيا (٣٢). ويمكن وصف موقفه هذا باللاتاريخي (Anhistorique)، لأنه لم ينظر إلى الفلسفة والثيولوجيا في ضوء زمانهما وأفق تاريخهما الخاص، بصراعاته وبنياته وانتظاراته الثقافية والاجتماعية، وإنما باعتبارهما أمرين أساسيين أزليين يوجدان في رحم التاريخ، وكأنهما «أعيان ثابتة» بلغة ابن عربي تنتظران الهمة البشرية لتحولها إلى «أعيان موجودة». أما «الوعد الإبراهيمي» فهو غير عابئ بالزمن والتاريخ. ويظهر ميل العروبي الصريح لمعاداة «التاريخية» (لا التاريخانية) أيضاً في الوصفة التي قدمها للتححرر الفكري قائلاً: «علينا إذأ، لكي نتحرر فكرياً، لنواجه مشاكلنا في العمق، أن نتخطى، على الأقل نظرياً، منظور الغير، أي علينا أن نقفز فوق حدود الزمن والمكان» (٣٣). بيد أن رجوع تاريخانية العروبي الحالية إلى اللحظة البريئة الفطرية السابقة على السنة تضع «تاريخانيته» في مواجهة «تاريخية» ليو شتراوس؛ فقد فضل هذا الأخير أن يرجع لا إلى السابقين على سقراط، وإنما إلى سقراط نفسه وتلميذه أفلاطون وأرسطو، عبر تأويلات الفارابي وابن رشد وابن ميمون، سعياً وراء اكتشاف بديل أكثر

(٣٠) عن الطيف الماهوي الذي يخيم على فكر العروبي، نقراً: «وإذا حصل هذا الأمر بصورة تلقائية، فلأن موقع الإنسان في الكون لم يتغير. أكان بواسطة لغة الشعر أو لغة الرياضيات، بواسطة الأمثال أو الأعداد، فإنه دائماً الإنسان، العقل، الذي يستنتق الكون، المحدود الذي يحاول إدراك اللامحدود»، انظر: المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٧٥ - ١٧٦.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٥.

عقلانية وأكثر انفتاحاً على الإيمان من الفلسفة السياسية الحديثة؛ بينما كان هاجس العروبي في هذا الكتاب البحث عن لحظة إسلامية بريئة محايدة وبعيدة عن كل تأويل، تكون منطلقاً لبناء هوية جديدة منفتحة على الحداثة.

هكذا يكون عبد الله العروبي، من جراء وضع يده على الأصل الإسلامي الهلنستي للحداثة الغربية، مدعواً للبحث عن حداثة بديلة من داخل الإسلام، لكن لا الإسلام المتبلور في سُنَّة محددة مطوّقة بجملته من القواعد الفقهية والضوابط الكلامية الصارمة، بل الإسلام الصافي السابق على السُنَّة. وفي نظرنا، لا بد لهذا الحل أن ينطوي على قابلية الإسلام والحداثة معاً للتغيير المتبادل، بأن يعمل الإسلام على الإسهام في تطوير علمانية الدولة انطلاقاً من مبادئه الذاتية، وتعمل الحداثة الغربية على الاعتراف بأصولها الإسلامية. على هذا المنوال يمكن نزع فتيل التصادم بين الإسلام والحداثة، وفتح الطريق نحو تطوير الإسلام للحداثة وتطوير الحداثة للإسلام، في إطار الثوابت الثلاثة للحداثة: العقلانية والعلمانية والليبرالية.

إذا كان الأمر هكذا، ألا يحق لنا اعتبار كتاب السُنَّة والإصلاح بمثابة «رد جميل» على خطاب البابا المناهض لعقلانية الإسلام؟ هناك أكثر من مؤشر غير مباشر وربما غير مقصود على رجحان هذه الفرضية: منها إثباته أن الإسلام هو وليد الثقافة الهلنستية، شأنه في ذلك شأن المسيحية وسائر حضارات البحر الأبيض المتوسط؛ ومنها اعتباره أن أصل الحضارة الحديثة جرمانى منذ بداياتها النهضوية، هذا الأصل الذي تَمَثَّل التجربة الإسلامية أحسن تمثُّلٍ مستلهماً إياها للقيام بثورته الإصلاحية (البروتستانتية) عن طريق العودة إلى الأصول الإبراهيمية<sup>(٣٤)</sup>، وهذا ما يقوله بصريح العبارة: «لولا الإسلام الأول لما تم إصلاح في الغرب، ونشأة مسيحية جديدة في الغرب الجرمانى»<sup>(٣٥)</sup>.

---

(٣٤) يؤدي النبي إبراهيم دور المبدأ والغاية بالنسبة إلى كل شيء: «كل شيء يبدأ مع إبراهيم، وكل شيء ينتهي إليه. قصته مؤثرة، ولا سيما فينا أبناء إسماعيل، لأننا أعزناها صيغة أكثر صفاء وبداهة. نزعنا عنها كل الزوائد... فيه وبه تحصل القطيعة الكبرى، مع الكون ومع الكواكب، مع الجماعة ومع الأسرة، مع الحضارة ومع الاستبداد. هو من يكسر ويجبر، يهدم ويشيد، يخفي ويظهر»، انظر: المصدر نفسه، ص ٥١. ينه العروبي إلى أنه لا يعود إلى ما قبل الوحي «عكس ما يتبادر للذهن البعض ليس في كلامنا عودة إلى ما قبل الوحي. لو فعلنا ذلك لناقصنا المنهج التاريخاني الذي نقول به»، (ص ٢١١).

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٧٨.

ودليل العروبي على ذلك، جدّة التناوب والتباغض بينهما، أي بين الحضارة الإسلامية والحدائث الجرمانية (الغربية)، الذي يصفها بقوله بمناسبة محاولة فهم الأزمة بين العرب والغرب: «الأزمة الحقيقية هي انعدام الهدف (Lack of Purpose). مثل الإسلام في التطور التاريخي محاولة جدية لتوحيد العالم تحت راية الحرية والرفق، إلا أنه أخفق، فخلفه الغرب، أي الجزء الجرماني من الإمبراطورية. ونجح إلى حد ما. نجح لا بصفته وارثاً للرومان فحسب، بل للإمبراطورية الإسلامية، وارثاً نظرتها إلى الدنيا وإلى التاريخ. من هنا التناوب بين السلف والخلف، السابق والمسبوق. ويمتد النزاع ويصل التباغض إلى الذروة، عندما يضطر المسبوق إلى التنازل لأفضل ما في ذاته والتقهر إلى الجزء المتجاوز من ماضيه ليجعل منه جوهر ميزته وأصالته»<sup>(٣٦)</sup>.

### رابعاً: التاريخانية المركبة، أو التاريخانية ما بعد الحدائث

بكتابه هذا يكون العروبي قد حاول الخروج من كهف التاريخ الواقعي، لا إلى نور الفلسفة الحديثة، وإنما إلى كهف ثانٍ، كهف التاريخ الميثولوجي، عندما جعل نقطة انطلاقه راموز النبي إبراهيم، مشفوعاً بـ «أسطورة» الفلسفة الهلنستية. وكانت غايته من وراء ذلك التحرر من عائق التسنن الذي أزهق كياننا وشوّه ذاتنا وزهّن هويتنا وأقعدنا عن التحدي والمبادرة. أراد أن يعلم مراسلته الغربية كيف تنصت إلى الحدث كما تتخطى قلاع السنن التي طوقت الدين والفلسفة والعلم والتصوف، وتنظر إلى هذه الفضاءات من دون حجاب، من غير مشيخة، ولا مرجعية، ولا «نظيم» أو «أنظوم». لا شك أن الأمر لا يتعلق هنا «برشدية جديدة»، ولا «بنيو حزمية» (نسبة إلى ابن حزم)، أو بتصوف علماني ينهل مباشرة من الكتاب العزيز والتجربة النبوية في منأى عن التفاسير والتأويل والمشايخ، وإنما «بما بعد تاريخانية» تسعى إلى الوقوف على حدود الإسلام حيال الأمور الطبيعية والاجتماعية والسياسية والقانونية عن طريق فك الارتباط بين الإيمان والسنة، قصد تحريره من عبثها والعودة به إلى قوته الأصلية وقابليته الفطرية للتفاعل مع الحدائث التي هي منه، بل واستعداده الذاتي لأن يكون بلسماً لأزمة الإنسان المعاصر شرقاً وغرباً.

(٣٦) العروبي، خواطر الصباح، ج ٣: حجرة في العنق، يوميات ١٩٨٢ - ١٩٩٩، ص ١٠٦.

لعل السؤال الذي حرّكه للتفكير على هذا المنوال هو كيف يمكن إخراج الإسلام من مأزقه وتناقضاته، وعلاج أمراضه الذاتية والعرضية، كيف يمكن الاحتفاظ بالصفات الثماني<sup>(٣٧)</sup> للمراسلة الغربية من دون أن تفقد هويتها وإيمانها بالعلم والديمقراطية وحقوق المرأة؟ تفنن العروي في إخفاء «دوائه الأعظم» بجعله يتخذ أكثر من مظهر، وأهم تلك المظاهر على الإطلاق القرآن والافتداء بالتجربة المحمدية، التي هي صدى أصيل للتجربة الإبراهيمية.

برهن عبد الله العروي، بدوائه هذا، على عناده الشديد؛ فأمام إبحاح «السائلة» الغربية على أن لا يخاطبها بالأصول (هذه الغربية تذكرنا بشخصية «الغريب» في المحاورات الأفلاطونية)، أبقى إلا أن يتحدثها ويقدم لها وصفة قائمة بالضبط على أصل الأصول حفاظاً منه على هويتها وضماناً لمستقبلها. لقد مارس صاحب كتاب السنة والإصلاح، نوعاً من الحفر وراء «الأصولية» المحافظة، لاكتشاف أصول أخرى وراءها، أصول محررة ومحررة للأفراد والجماعات من جبروت الزمن السني. والتحرر من «زمن السنة» معناه الانفتاح على «زمن الحدث»، الأمر الذي يخلق في الذات ملكة التقاط الجديد في حياتها ورؤية الطارئ على وجودها. دافع العروي على عناده بالقول إن الجميع من دون استثناء يبحث عن الأصول، وبأنه لا يمكن فهم، أو بالأحرى، شفاء الإسلام من الأمراض التي يعاني منها إلا بالعودة إلى الأصول، لكن لا الأصول الثانية التي شذبتها السنة، وإنما الأصول الأولى، الأصول السابقة على المذهب والتشذيب. نحن إذًا، أمام تاريخانية من طراز جديد، تاريخانية «ما بعد حداثة»، أو تاريخانية «تحليلية - نفسية»، تفتح الباب أمام لقاء غير مشروط بين اللوغوس والميتوس في لحمة لا تنفصل. وبالطبع ما كان للعودة إلى الأصول الطرية المحايدة أن تتحقق لولا قراءة الكتاب العزيز مباشرة، من غير إرشاد أو توجيه من لدن المفسرين والشرّاح والمتكلمين، اللهم إلا من كانوا من «التائنين!».

لم يكن من الصعب عليه أن يُصفي حساباه مع سنن الفلسفة وعلم

(٣٧) عن الصفات الثماني للسائلة الأمريكية، يقول: «إنك امرأة، والدتك سيدة أجنبية، تلقيت تعليماً علمانياً صرفاً، لغتك الإنكليزية، تخصصك البيولوجيا البحرية، مطلقة من رجل شرقي بحسب تعريفك له، تعيشين في محيط جد مختلط، لك ولد يقارب التاسعة تحبينه كثيراً وتشفقين على مستقبله. هذه مواصفاتك الثمان»، انظر: العروي، السنة والإصلاح، ص ٥.

الكلام؛ فمنذ الصفحات الأولى يعلن تبرأه منهما وحتى من التاريخ الإخباري. ولكن الصعوبة الكبرى بالنسبة إليه تكمن في كيفية تبرير تجاوز السُّنة الدينية. ولهذا استأثر تفكيك آلية تكونها وآليات استحواذها على الجماعات والأفراد وتعطيلها لفكرهم وإرادتهم بجُلِّ صفحات الكتاب تقريباً، بحيث كدنا نجاهر ما مبرر حشر كلمة «الإصلاح» في عنوانه؟ وكان تصديه للسنة (ولمفاهيم أخرى ك الدولة والحرية والعقل) صادراً عن إيمان عميق ومتميز بالرسالة المحمدية<sup>(٣٨)</sup> بل إنه لم يكن يُخفي حتى انتصاره للإسلام في وجه الديانتين النصرانية واليهودية. وهو بهذا الوجه كاد أن يجمع بين المؤمن والمتكلم (التيولوجي).

هل يمكن اعتبار هذا الكتاب بمثابة اعتراف مبطن بالفشل واليأس من إمكانية إنجاز مهام الحداثة والتنوير في العالم العربي؟ أبدأً، فنحن نذهب إلى أن هذا الكتاب هو من أكثر كتبه تفاؤلاً، لا لأنه فقط يكشف فيه، وبقوة، عن المضمون الحدائي والتنويري للإسلام، ما يفتح الباب واسعاً أمام إمكان القيام بإصلاح جذري يمكن أن نبارز به «الحضارة الجرمانية المعاصرة» بحسب قوله، بل لأنه استطاع أن يلتقط الجديد في مجرى تاريخنا المعاصر وأن يعالجه بطريقة أصيلة. وعلى الرغم من مظاهر المحافظة والتشاؤم التي تلوح بين الحين والآخر من بين ثنايا كتابه، فإن العروبي، في اعتقادنا، لم يتنازل عن حدائمه بلوازمها العقلانية والعلمانية والليبرالية، مع رغبة دفينية في تطوير مضمونها بالانفتاح على الإيمان. من أجل هذا سمينا تاريخانية كتاب السنة والإصلاح بـ «التاريخانية المركبة»، التي دشنت أمثلة جديدة قائمة على المفارقة لتاريخنا الآتي.

هذا وكان هاجس وحدة البحر الأبيض المتوسط حاضراً لديه بقوة، حتى

(٣٨) عن طريقة إيمانه المتميزة يقول: «... أشهد أنا، دائماً وأبداً، الرسول على الرسالة. لا أي رسول، في أية فترة من حياته الأرضية، بل رسول الفترة الأقرب إلى الوجدان، الرسول الذي أرضاه وأتولاه بكامل عقلي وجسدي»، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٠٠؛ ويضيف بنبرة أخرى: «وهذا النبي العربي، الذي أصبح يتوافق الأحداث نبئياً أنا، أحبُّ إلى قلبي من أولئك الغائبين جميعاً. ينبرهم كما ينبرونه، يُغنيهم كما يُغنونه. أتماثل معه الآن لأنني أرتاح إلى كل ما أختاره لنفسه. في إطار دعاء إبراهيم، هذه البقعة التي يحدها السد شرقاً والمحيط غرباً، رفض النبي العربي سُنَّة اليهود وسُنَّة النصارى. فعل ذلك بحزم وإن بوقار واحترام. واليوم في قرارة قلبي أرفض بالحزم نفسه ما رفض» (ص ٢٠١)؛ لكنه يبنه إلى وجود «مبدأ موازٍ: لا تتمثلوا النبي كما تُصوره السُنَّة، إذ في ذلك مس بكرامته» (ص ٢٠٢).

لا تكون هناك ذريعة لأي كان للتبشير بمعادة غبية وغير مبرّرة من الضفتين، بين الحداثة والإسلام، بين العرب والغرب. وقد تمكّن من تكريس هذه الوحدة بين الضفتين بفضل إثباته اشتراك الضفتين في السّجلين الأساسيين الإبراهيمي والهلنستي. بالتأكيد ظلت هناك ثغرة كبيرة في الأركان المشتركة بين الإسلام والحداثة، وهي غياب سجل ثالث هو «الفلسفة السياسية الحديثة». بيد أننا لو سلّمنا أن هذا الكتاب هو في عمقه محاولة غير مباشرة لتجاوز «اللاهوت السياسي» نحو «الفلسفة السياسية» من جهة (وقد تجلت هذه المحاولة في مطالبته بتحرير الإسلام من الاهتمام بالمجالات القانونية والسياسية والعلمية)، ولإثبات الأصول الإسلامية لقيم الحداثة من جهة ثانية، لضاق اتساع الثغرة المذكورة.

وقد يذهب بنا الظن إلى أن عودة صاحب الأيديولوجية العربية المعاصرة إلى التجربة الدينية كمنفذٍ للخروج من المأزق الذي يتخبط فيه الإسلام منذ مدة بسبب القراءة السنوية (الأصولية) له، تلتقي مع تيار فكري معاصر يرى بأنه «فقط بالتوجيه الديني نحو نقطة مرجعية متعالية يمكن إخراج الحداثة المعطوبة من طريقها المسدود»<sup>(٣٩)</sup>. غير أن ما نلاحظه على المنفذ الذي ارتآه العروبي أنه لم يتجاوز نطاق التأمل الفردي، إلى الاعتراف بأهمية الحوار الديمقراطي بين الأفراد والجماعات لبلورة معالم هذا المنفذ؛ فهو لم يقترح معالجة التقابل الأساسي بين الدين والسنة، أو بين السنة والحديث، عن طريق الحوار والنقاش الحرّ بين مواطنين أحرار في فضاء عمومي بناءً على مساطر وضوابط يتفق عليها الجميع. وهذا الموقف مخالف لأطروحاته الأساسية القائلة إن الإسلام في جوهره حر وإنسي وعقلاني.

وما يدل على تفضيله مسلك «الإنسان المتوحد» على مسلك «الإنسان المدني - السياسي بالطبع»، مطالبته إيانا بالتخلي عن الأحلام واليوتوبيات والمشاريع التاريخية، ونبذ الاستراتيجيات والتركيبات الكبرى، والاكتفاء بالمساطر والبروتوكولات والتكتيكات الصغرى<sup>(٤٠)</sup>. لننصت إلى تساؤله

(٣٩) نشير بهذا إلى كارل شميت ومارتن هيدغر وليو شتراس، انظر: Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religi-18n*, traducci-18n de Pere Fabra, paidós basica; 126 (Barcelona: Buenos Aires México Paidós, 2006), p. 115.

(٤٠) انظر: العروبي، السنة والإصلاح، ص ٢٠.

المرعب: «وبعد التفكيك والتحليل ماذا؟ الصمت... والحرية»<sup>(٤١)</sup>. فإذا فهمنا الصمت بأنه يعني التصوف، أي العيش مع الواحد الأحد، فإن قناعتنا ستزداد رسوخاً بأنه أضحى يُفضّل، في نهاية الأمر، الصمت على الجدل (الديمقراطي)<sup>(٤٢)</sup>.



أخيراً، لا أملك إلا أن أشير، بالرغم من حدود اطمئناني لما سأشير إليه، أن إخراج العروي لكتابه بهذا الشكل ذكّرني بإخراج ابن عربي لكتابه العُمدة، فصوص الحكم، مع وجود الفارق على أكثر من مستوى؛ فقد نظر ابن عربي في الفصوص إلى نظام الوجود عبر الأنبياء ليكشف لنا عن مقامات تجليات الحق في الخلق؛ وبالمثل نجد العروي يلجأ إلى الأنبياء لتفسير نظام الحضارات وانتقالاتها من طور إلى آخر؛ لكن بينما ينظر ابن عربي إلى بناء الوجود من خلال ٢٧ نبياً، فإن العروي اكتفى بنبئين أو ثلاثة أنبياء، لا للنظر إلى النظام الروحي للكون، فهذا أمر لم يكن يخطر على باله حتى الآن، ولكن لتأمل نظام التاريخ. وشتان بين البحث عن تجليات الحق والبحث عن تجليات الحضارة (العقل والحرية) في التاريخ؛ ففي «الفص الإبراهيمي» من كتاب الفصوص، يحكي لنا «الشيخ الأكبر» قصة سريان الحق في المخلوقات، بينما يروي لنا العروي في كتاب السنة والإصلاح، عن سريان الرموز الإبراهيمي في الديانات الثلاث، وسريان السجل الهلنستي في ثقافات البحر الأبيض المتوسط المختلفة إلى الآن. وهذا معناه أن العروي لا يؤسس تاريخه الحضاري على روحانية الأنبياء فحسب، بل وأيضاً على عقلانية الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء، وذوق المتصوفين والعارفين. وهذا بالضبط هو معنى «التاريخانية المركبة».

ولن يطيب لنا إنهاء قولنا هذا ما لم نضع سؤالاً بقي في أنفسنا، على أن

---

(٤١) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(٤٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٠؛ يتكلم عن «الذين لا يكتفون بمعارضة المنطق فينتهون إلى الصمت التام الدائم، فتتحل العبارة في التجربة والقول في الذوق»، انظر: عبد الله العروي، مفهوم العقل: مقالة في المفارقات (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦)، ص ١٤٧.

نترك الجواب عليه إلى فرصة سانحة، وهو هل كان يريد من وضعه التصوف أفقاً لكتابه، أن يتحرر من «سجن الزمنية السنية»، ليقذف بنفسه في عالم الفن، الذي يواكب «اللافلسفة، [التي هي] إعراض عن الزمن ونفي لحقيقته»؟ أم كان يريد على العكس من ذلك التخلص من «الزمنية السنية» الخائفة للانفتاح على الفلسفة التي هي «تفكير في الزمن»<sup>(٤٣)</sup>؟

---

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٩٧.



## الفصل الخامس عشر

### فكرة العقل عند العروي

«كلنا نقول بالسنتنا نريد نوعاً معيناً من الدولة. ولكن في أفعالنا وفي تصرفاتنا نقوي الصورة المضادة»

عبد الله العروي، عواتق التحديث.

«كان ذلك حلم زعماء الإصلاح ولا يزال إلى يومنا هذا حلماً غير محقق»

عبد الله العروي، مفهوم العقل.

«فكرنا ذنبوي محض»

أحد هوامش، مفهوم العقل.

«... إذ من شرط المقلد أن لا يعلم أنه مقلد؛ فإذا علم ذلك انكسرت زجاجة تقليده»

أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال.

#### تمهيد

المعروف عن المفكر عبد الله العروي أنه، على حد عبارة الغزالي: «اجتكف في عالم العقل» منذ بداية إنتاجه الفكري. لكن هذا الاعتكاف ليس في أي حيز عقلي كان، وإنما بالضبط في فضاء العقل الحدائثي المنفتح. وما جعله «مفهوم العقل» نهايةً لسلسلة مفاهيم الحدائث الخمسة (الدولة، الحرية، الأيديولوجية، التاريخ، العقل)، إلا دليلاً على ذلك، لأن العقل بهذا الوضع الأخير صار «علة غائية» للمفاهيم الأربعة، التي هي أشرف العلل بلغة

ابن رشد. لكن عبارة الغزالي لا تعبر عن كل أبعاد موقف العروي، فهو في الحقيقة اعتكف في عالم العقل ليقاوم اللاعقل، لأن ما كان يشغل باله ليس وجود العقل أو عدم وجوده، وإنما حدثاته أو لا حدثاته، أو بالأحرى مشكلة شمولية اللاحداثه لكل مجالات حياتنا وسلوكنا وفكرنا وكيفية مقاومتها.

فكرتُ في البداية أن أقدم بين أيديكم دراسة شاملة عن فكرة العقل في كتاب مفهوم العقل<sup>(١)</sup> في علاقة بأعماله الأخرى، لكنني بسبب ضيق الوقت المخصص للعرض سأكتفي بالتركيز أساساً على تحليل تمهيد كتاب مفهوم العقل الذي أعتبره مدخلاً استراتيجياً لا لفهم آخر سلسلة مفاهيمه فحسب، بل وأيضاً لفهم مجموع السلسلة، ومن خلالها مجموع مشروعه الفكري.

بحكم حساسيته المفرطة ضد القول الفلسفي، لم نكن ننتظر من عبد الله العروي أن يتعامل مع العقل كأحد موجودات العالم كما فعل ابن رشد والسابقون عليه من الفلاسفة والمتكلمين، بل كأحد موضوعات العلم، أقصد كأحد موضوعات العلوم الإنسانية، التي تتميز بالتاريخية والتحول والغياب، الأمر الذي يتطلب لزوماً إعادة تركيبها من جديد كلما دعت الضرورة إلى ذلك. وهذا ما فعله مع العقل، حيث عمل على نقده وتفكيكه وإعادة تركيبه بكيفية تؤهله لإنجاز العقلانية، إحدى مهام الحدائنه الأساسية<sup>(٢)</sup>.

لم يكن سؤال صاحب كتاب مفهوم العقل، إذأ، سؤال الماهية، أي «ما هو» العقل (العربي الإسلامي)؟ وإنما سؤال الفعل والانفعال، سؤال كيفية إزالة العائق أو العوائق التي حالت وتحول دون قيام العقل بقفزه الحدائنه بكل ما تتطلبه من عقلانية وقطعية وحرية وفردانية وديوية... إلخ. وهذا ما جعلني أعنون مقالتي هذه بـ «فكرة العقل»، التي تحيل على أبعاد العقل العرضية كالتعدد والاختلاف والتحول والمفارقة والفعل والانفعال والإضافة... إلخ، بخلاف «مفهوم» أو «مبدأ» العقل اللذين يشيران بالأحرى إلى الثبات والتعالى عن الزمان.

(١) عبد الله العروي، مفهوم العقل: مقالة في المفارقات (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩).

(٢) انظر حوار: «Témoignage, objectivité, rationalité», *Economia*, no. 4 : (octobre 2008 - janvier 2009).

أجرى الحوار فاضمة آيت موسى وإدريس كسيكس، انظر: < <http://www.cesem.ma/> pdfeconomia4/carte.pdf > .

وبالرغم من الطابع الفلسفي والتاريخي القوي لمناولته، فإنه كان يرفض أن توصف مناولته بهما<sup>(٣)</sup>؛ فقد كان يصرّ على ضرورة فهم خطابه من منطلق المُصلح، أي الفاعل التاريخي المؤمن بالترشيد: «قلت صراحة إن ما أرجوه عندما أكتب في هذا الإطار هو أن يكون كلامي متسقاً مع أهدافه الإصلاحية»<sup>(٤)</sup>. وهذا يتفق مع التعريف الأصلي للعقل، الذي هو عبارة عن فعل لإصلاح لا يقطع، لذاته ولموضوعاته.

وقد فَرَضَ عليه «المطلب الإصلاحي»، أن ينظر إلى العقل نظرة تقابلية، سواء كان التقابل بين القول والفعل، أو بين العقل والواقع داخل الذات الواحدة، أو كان بين ذاتين متقابلتين، بين الأنا والآخر. ومهما كانت حدة التقابل هذا، فهو من نوع «التقابل الإضافي». ولذلك نجده يعمل على تكييف كلامه عن العقل بإشكالية المفارقة إلى درجة أفضت به إلى وضع «مقالة في المفارقات» عنواناً فرعياً لكتابه، الذي نعتبره العنوان الحقيقي للكتاب، وليس العنوان الموضوع على صدر الغلاف<sup>(٥)</sup>. وبالفعل إنك لن تجد كلاماً كثيراً عن العقل في كتاب مفهوم العقل، وإنما كلام عن المسافة، أو بالأحرى، عن التناقض بين القول والعمل في الحياة اليومية بمختلف تجلياتها. لكن هذا الربط العَرَضِي بين العقل والمفارقة لا يعني أن الأمر يتعلق

---

(٣) عن مبررات رفضه لوصف بحثه عن مفهوم العقل بالتاريخي أو الفلسفي يقول: «كتاب آخر عن العقل: هل هذا مشروع معقول؟ لا بد إذاً من تحديد الهدف منه ليعرف القارئ مسبقاً ما سيجد فيه. لن يجد فيه بالطبع بحثاً تاريخياً... ولن يجد فيه نظرية فلسفية... لو كان هذا ما أرمي إليه لوجب الحكم باستحالته في الحين، لأنه لا يوجد كتاب اليوم ليس فيه كلام على العقل... وهذه الصعوبات والعراقيل هي التي دفعتني إلى تأخير المشروع، وأحياناً إلى استبعاده كلياً. لكن كيف أتخلى عنه نهائياً وأنا لا أفتأ أكتب حول ضرورة «الترشيد»؟ ماذا يعني الترشيد في التفكير وفي السلوك إذا غاب عن ذهننا مفهوم العقل؟... فكان لزاماً علي، عاجلاً أو آجلاً، أن أنظر للموضوع لكي لا أترك المجال للمتأولين. أتعرض لمسألة العقل في صورة محددة»، انظر: العروي، مفهوم العقل: مقالة في المفارقات، ص ١٨.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٢.

(٥) عن تبريره للاسم الأخير لكتاب مفهوم العقل يقول: «هذه مقالة في المفارقات، انطلاقاً من تلك التي تجلّت ل محمد عبده، فحار فيها، ولا زالت تجلّي لنا ونحار فيها بعده. لقد توصلت في شأنها بعد سنوات من القراءة والتأمل والكتابة في مسائل مرتبطة بها، إلى فئاعة أقدمها اليوم إلى القارئ. أرجو أن يتلقاها بتلك الصفة، لا بغيرها، وأن يعتبرها نوعاً من الاعتراف والإقرار، ولا يحاسبني على كل كلمة وعلى كل حكم. لا سند لي في كل ذلك إلا الوفاء المنهج». انظر: المصدر نفسه، ص ١٩.

بعقل من النوع الهيراقليطي أو الأكبري (نسبة إلى الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي) أو الهيجلي، حيث يشكل التضاد ووحدة المتضادات، لا تنافيهما، جوهر الفعل العقلي التجاوزي، وإنما يتعلق الأمر بعقل يعتقد في معقوليته المتعالية مع استبعاد مطلب الإصلاح والتغيير والتاريخ من أفقه وفعله. بهذه الجهة يمكن اعتبار وضع هذا العنوان الجانبي (مقالة في المفارقات) لكتابه هذا هو بمثابة استفزاز واضح لمفهوم العقل نفسه، خصوصاً إذا أخذناه بمعناه الاستنباطي البرهاني الذي لا يقبل المفارقات. إذاً، منذ العنوان المزدوج والمتقابل للكتاب يضعنا العرووي وجهاً لوجه أمام أزمة في المعنى والممارسة، معنى العقل المتضاد مع نفسه.

أثناء صياغته لفكرته عن العقل، حرص العرووي أن يجمع في فضائه بين ما هو معرفي وما هو إصلاحي، بين ما هو موضوعي وما هو ذاتي. وهو وإن كان يُظهر ميله القوي إلى الجانب الثاني، يصر على أن يظل الجانب النظري والموضوعي حاضراً، حتى لا يتحول المطلب الذاتي، أو الهمّ الإصلاحي، إلى ذاتية أيديولوجية لا طائل من ورائها.

موازاة لذلك، كان العرووي حريصاً على أن تجمع فكرته عن العقل بين التاريخية والمقولية؛ فقد كان ينظر إلى الأصول الخمسة للحدائث (ومن بينها العقل) باعتبارها مفاهيم تاريخية اجتماعية ذات مضامين متحركة، من جهة، ومن جهة أخرى بوصفها مقولات منطقية أو أحكاماً قبلية بالمعنى الكانطي. وكان حرصه على السمة المنطقية لنسق الأصول الخمسة هو من أجل اعتبارها شرطاً ومعياراً لأي خطاب حدائثي سليم. هكذا صار الوعي بهذه الأصول الخمسة محكاً للخطاب الصحيح، «فلا يستقيم أي خطاب إلا بالوعي بها، وإلا عاد لغواً، أي ترديداً لمسموع، بعيد عنا أو قريب منا، حصل التصديق به أو لم يحصل»<sup>(٦)</sup>. هذا يعني أن العرووي كان حريصاً على الانسجام والتناسق في تفكيره وتأليفه، أي على ربط أفكاره وأطروحاته برابط المعقولية أو النسق. وهذا ما يصرّح به عندما كان بصدد الحديث عن الهدف من مشروع المفاهيم الخمسة، حيث اعتبرها بمثابة نسق مترابط يهيمن عليه مفهوم واحد هو مفهوم الحدائث «الذي يحدد مضمون وترتيب المفاهيم المذكورة»<sup>(٧)</sup>.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٤ - ١٥.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٥.

## أولاً: العقل والمفارقة

نفهم من «المفارقة» التي يعاني منها العقل (العربي الإسلامي) الذي يتكلم عنه العروى أنها خارجية، بيئية، وليست داخل العقل نفسه، وهي في نهاية الأمر عبارة عن تعاند العقل مع الواقع، أو عدم تطابق القول مع الفعل. وقد عبّر العروى عن هذه المفارقة، التي كانت مدار تفكيره منذ كتابه البكر الأيديولوجية العربية المعاصرة، بأنها ذلك التقابل بين «القول بأن عقيدتنا مبنية على العقل... [والاعتراف] بأن المجتمعات الإسلامية، العربية والأعجمية... بعيدة في سلوكها (العام والخاص) عن العقل، وبالتالي عن العقل والدين معاً»<sup>(٨)</sup>. والغريب في هذه «المفارقة» أنها قائمة على الاعتقاد بوجود «مطابقة» بين عقل المتكلمين والمصلحين وبين العقل الحديث، والحال أن معنى العقل عند القدماء لا يتطابق مع العقل عند المحدثين<sup>(٩)</sup>.

وإذا كان الشعور «بالتقابل» بين العقل واللاعقل ركناً أساسياً للشعور بالمفارقة، فإنه ليس كافياً، إذ لا بد أن يلازمه شعور آخر أكثر أهمية، لأنه يشكل الفصل النوعي للمفارقة، وهو الشعور بضرورة الإصلاح. وهذا العنصر الأخير هو سر تسميته لهذه المفارقة «بمفارقة الشيخ محمد عبده»، الذي انفرد من بين شيوخ عصره بالشعور بضرورة الإصلاح؛ فحصل له من جراء ذلك «الشعور بالمفارقة». وإلا فَمَن لم يشعر بالإصلاح لا سبيل له للشعور بالمفارقة. وهذا بالضبط ما حصل لابن خلدون، الذي وإن كان قد انفرد بفطنته النادرة بالشعور مبكراً بالمسافة المتزايدة يوماً بين تقهقر جنوب البحر الأبيض المتوسط وتقدم شماله، لم يستطع أن يَرُقَى إلى مرتبة الشعور بالحاجة إلى الإصلاح، وإنما اعتبر انهيار الحضارة الإسلامية من باب الضرورة التاريخية، بل والكونية، التي لا راد لها ولا سبيل لعلاجها أو إصلاحها<sup>(١٠)</sup>.

المشكل الذي كان يشغل بال العروى هو لماذا استمرت عقدة المفارقة

(٨) المصدر نفسه، ص ١٩؛ عن انشغال العروى بالتقابل بين العقيدة والسلوك، أو «الهوة الساحقة» بين العقل في العقيدة واللاعقل في السلوك، يقول «لا أحلل مفهومَي العقل والعلم إلا في هذا الإطار الذي هو إطار ممارستنا الثقافية اليومية، في محاولة فهم الهوة الساحقة التي نلاحظها بين ما نراه... من عقل في عقيدتنا، وما نراه... من لاعقل في سلوكنا، الخاص منه والعام».

(٩) المصدر نفسه، ص ٩٩ - ١٠٠.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٣٦١ - ٣٦٢.

الإبيستيمولوجية - التاريخية الشاملة منذ محمد عبده في القرن التاسع عشر حتى الآن؟ علماً أن العروبي ما كان ليُقدّم على تأليف كتاب مفهوم العقل «لو كان الواقع قد تجاوز مفارقة عبده، وجعل منها جانباً من التراث»<sup>(١١)</sup>. كان تأليفه لهذا الكتاب، إذًا، بمثابة «اعتراف وإقرار» بفشل العرب حتى الآن في تجاوز المفارقة، أي فشل تحويل العقل إلى عقلانية، هذا الفشل الذي صار اليوم أكثر حدة واستفحالاً مما كان عليه في زمن الشيخ الأزهري، محمد عبده. وهذا ما يفسر إلحاح العروبي على ضرورة إحداث «القطيعة المنهجية والمضمونية» مع التراث، ومع العقل الذي أدى إلى المفارقة، إلى درجة يمكننا القول معها إن القطيعة هي الدلالة الحقيقية لكتابه الذي نحن بصده، وأنه كان الأحرى به أن يُسميه «مقالة في القطيعة» بدل مفهوم العقل أو مقال في المفارقات.

### ثانياً: العقل باعتباره قدرة على إنجاز القطيعة

واضح أن الغاية من تأليفه كتاب مفهوم العقل، هي البحث عن الكيفية التي يمكن بها تجاوز المفارقة التي يعاني منها العقل، والتحرر منها نحو عقل متسق مع نفسه ومع الواقع. ولما لم يكن من الممكن تجاوز مفارقة العقل إلا بالعقل، لم يكن بد أمام كتاب العروبي من السقوط في «الدور». بيد أن العروبي، مجارة لتيار من التأويليين، لا يرى غضاضة في الوقوع في مثل هذا «الدور»<sup>(١٢)</sup>؛ فهو لا يكتفي فقط بالاعتراف بسريانه في كتابه من أوله حتى آخره، بل أكثر من ذلك ينوه به، لكن لا بوصفه «دوراً منطقياً»، أي عيباً فكرياً يجعل صاحبه يدور في حلقة مفرغة مانعاً إياه من التقدم في استدلاله وتفكيره، وإنما باعتباره «دوراً تأويلياً». وبهذه الجهة يكون معناه أن العقل، الذي هو وليد تاريخية معينة، يُنتظر منه أن يحقق لهذه التاريخية قفزة تجعلها موافقة للحدثة. ولعل عبارته «بالتاريخ يتكون المعقول، وبالمعقول ينتظم الواقع»<sup>(١٣)</sup>، هي تجسيد لهذا النوع من الدور التأويلي الذي هو ضروري للتقدم؛ فالعروبي يقرّ أن تحديث العقل، الذي هو إحدى غايات ولوج عالم الحدثة، لا يمكن أن يتحقق إلا بالعقل، وكان العقل غاية ومبدأ الحدثة في الوقت نفسه، لأنه لا

(١١) المصدر نفسه.

(١٢) عن أهمية ومشروعية مفهوم «الدور» في البحث التاريخاني، انظر: المصدر نفسه،

ص ١٣ - ١٤.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٠.

يمكن أن تتجاوز عوائق العقل إلا بالعقل. بهذا النحو تكون القطيعة بالعقل ضد العقل؛ فهل يتعلق الأمر فعلاً بالعقل نفسه، بالدلالة نفسها للعقل في الحالتين: الوعي بالمفارقة والوعي بالقطيعة، أم بعقلين متضادين؟ بالرغم من أن العقل لا يمكن أن يضاد العقل، فإن الأمر لا يتعلق بعقل واحد، لأن العقل الأول، المقطوع معه، هو العقل الذي أدى إلى الأزمة والفشل، بينما العقل الثاني، الفاعل للقطيعة، هو العقل المنقذ من الأزمة.

ولعل الرغبة الجامحة في إنجاز القطيعة مع العقل الكلاسيكي، بتجلياته المختلفة الوسطوية واليونانية، هي التي كانت وراء إحجامه عن عنوانه كتابه بـ «العقل العربي» أو «الإسلامي»، بالرغم من أن موضوع تفكيره فيه هو مفارقة العقل العربي - الإسلامي. وابتعاده عن نعت العقل بهذين النعتين (العربي والإسلامي)، يدل على أن القطيعة عنده تعني إرادة الحسم لصالح الحدائث من حيث هي عقلانية كونية، بعيداً عن كل دعوة لعقلانية محلية أو جهوية تبشر باستثناء عقلي أو ثقافي؛ فلم يكن العروبي من هواة «الحلول الوسطى» بين عققلين متقابلين هما «العقل العربي الإسلامي» و«العقل الحدائثي»، ولا من أنصار التردد المزمع بينهما، كما هو الحال مع الجابري وأركون مثلاً، وإنما اختار الانحياز إلى صف العقل الحدائثي صراحة، لأنه ملّ من التردد والحيرة والحلول الوسطى.

بمقدورنا الآن أن نقول إن المعنى القوي للعقل عند العروبي هو القدرة على ممارسة القطيعة مع الفكر الذي ورثناه عن السلف؛ فتكون القطيعة، بهذه الجهة، هي الفعل العقلي بامتياز، لأنها تمكّن الباحث والمُصلح معاً من «الخروج» من الإحباط الذي تولده المفارقة التي هي عبارة عن تناقض مُنهك بين الإيمان بالعقلانية نظرياً والعجز عن العمل بمقتضياتها عملياً. ومع ذلك فإن القطيعة ليست فعلاً عقلياً إجرائياً محضاً «فكم من باحث يتكلم عليها كموضوع، وهو نفسه غير قادر على تحقيقها»<sup>(١٤)</sup>؟ لذلك، تتطلب القطيعة

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ١١؛ «وفي هذه الحال كان من الطبيعي أن لا يتضح في الأذهان أن مسألة المنهج ليست مسألة شكلية، مسألة مراجع وإحالات ونقاش آراء بكيفية منتظمة، الخ، بل هي قبل كل هذا مسألة قطيعة مع مضمون التراث... لا بد له، قبل كل شيء، أن يعي ضرورة القطيعة وأن يقدم عليها. كم من باحث يتكلم عنها كموضوع، وهو نفسه غير قادر على تحقيقها؟ فلا سبيل لهذا البحث أن يكون أبداً في مستوى المستشرقين. إذا نفى أو تجاهل ضرورة القطيعة، أصبحت جهوده تحقيقية تافهة. ومن أنفه ما يروج اليوم الفكرة القائلة إن لا مشادة في المنهج، وكأن =

إرادةً وعزماً للحسم ورفض التوسط أو التردد بين العقليين الموروث والحدائي، هذا التردد الذي يقول عنه العروي «لم نلاحظه على هذا النطاق الواسع إلا في ثقافتنا»<sup>(١٥)</sup>. بالقطيعة يرفع العروي المنهج (أو العقل) إلى طور فوق طور الإجراءات المسطرية، خصوصاً وأن ما كان يهيمه في المقام الأول ليس المعرفة في حد ذاتها، وإنما إرادة القطع مع مضمون التراث، معرفياً كان أو غير معرفي، لينفتح السبيل أمام الإبداع. بعبارة أخرى، لم يعد المنهج مسألة صورية، أو مسألة بروتوكولات ومساطر عملية على الباحث أن يتقيد بها لتحصيل المعرفة، بل أصبح أشبه ما يكون بقرار كلي جامع يستنهض كل مكونات الذات البشرية. وبالرغم من العمق السلبي للقطيعة، لأنها أساساً فعل للتطهير من العوائق والعقد التاريخية والمعرفية والنفسية، فإن لها بعداً إيجابياً، لأنها بفضل فعل التطهير تفسح المجال أمام بناء حقيقة أو بدهة جديدة تكون ثمرة عمل تركيبى خلاق.

من أجل هذا كانت القطيعة شرطاً أساسياً، أو قِلياً، سواء للقيام بالبحث العلمي أو لإنجاز الإصلاح السياسي؛ فالدارس «إذا نفى أو تجاهل ضرورة القطيعة، أصبحت جهوده تحقيقية تافهة»<sup>(١٦)</sup>، والسياسي إذا لم يُقدم على القطع مع العقل التقليدي فإن كل جهوده الإصلاحية تذهب جُفاء: «لا يكفي الكلام عليها [القطيعة]، يجب الكلام بها»<sup>(١٧)</sup>. هكذا يظهر أن القطيعة هي لحظة عبور بين عالمين متقابلين. لكنها ليست كالبرزخ الصوفي الذي يمد عينيه على السواء إلى هذين العالمين، بل إن القطيعة تنأى بنفسها عن وضع «البينية» لتتخذ قراراً ملتزماً بالتخلي الجازم عن العقل الذي أدى إلى المفارقة وما تولده من معاناة وإحباط، وهو العقل الموروث، العقل المطلق، والانتقال إلى تبني عقل تاريخاني نسبي وتناسبي هو العقل الحدائي.

موضوع القطيعة في نهاية الأمر هو التراث، الذي تعني القطيعة معه الخروج منه. أو بعبارة أدق، لكي نفهم التراث فهماً موضوعياً، أي علمياً،

= الاختلاف حول المنهج هو مجرد اختلاف في الرأي. كان هذا صحيحاً في الماضي، إذ كان يوجد إجماع على البديهيات، أما اليوم فلا مشادة إلا وهي في المنهج لأنه اختيار بين بداهتين، انظر: المصدر نفسه، ص ١١.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٣٦٣.

(١٦) المصدر نفسه، ص ١١.

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٢.



ينبغي أن نخرج منه خروجاً ذاتياً: «لا يستطيع أحد أن يدّعي أنه يدرس التراث دراسة علمية موضوعية، إذا بقي هو، أعني الدارس، في مستوى ذلك التراث. لا بد له، قبل كل شيء، أن يعي ضرورة القطيعة، وأن يُقدِّم عليها»<sup>(١٨)</sup>. القطيعة بهذا المعنى هي ثورة كوبرنيكية أدركت استحالة إصلاح العقل الموروث من داخله، فخرجت من منظومة هذا العقل بألياته ومفاهيمه وأدواته لتأسيس منظومة أخرى مغايرة. ومع ذلك، لا نستطيع أن ننكر أن هذه المهمة التاريخية والإبيستيمولوجية التي تحمل عنوان القطيعة تتخللها نبرة من اليأس، اليأس من إصلاح العقل من الداخل. فمن داخل منظومة العقل التي يسيطر فيه الاسم لا يمكن الانفتاح على الفعل «لماذا لم يفتح منطلق الاسم على منطلق الفعل؟ والجواب واضح: الانفتاح غير وارد»<sup>(١٩)</sup>.

رُفِعَ القطيعة إلى هذه المنزلة من المواجهة الشاملة والحاسمة مع التراث، هو اعتراف أن ثقافتنا الموروثة لا تستطيع اليوم أن تقدم شيئاً مفيداً لنا وللإنسانية. ولذلك، إذا بقينا في مستواها لن يكون بوسعنا لا فهمها فهماً صحيحاً، ولا تقديم ما يفيد الإنسانية اليوم: «إذا بقينا في حدود ثقافتنا نستطيع أن نقول الكثير، سوى ما يهم البشرية اليوم. لا نستطيع إذًا، في حدود ثقافتنا التقليدية، أن نقول شيئاً مفيداً على مستوى علم المفاهيم العام»<sup>(٢٠)</sup>. في حين تسعفنا مغادرة التراث نحو الحداثة على فهمه فهماً جزئياً (كما فعل هو بالنسبة إلى المفاهيم الخمسة المؤسسة للحداثة كما تتجلى في مجتمعاتنا الحاضرة)، أي على الوعي بالمطابقة (المناسبة) الجزئية مع الحداثة.

والخروج من التراث، أي من حقل «المفاهيم غير المكتملة»، هو النظر إلى الفكر العربي القديم والحديث من «منطق الفكر الحديث بعد أن انفصل عن الفكر القديم»<sup>(٢١)</sup>، أي بعد أن حقق قطيعته الكوبرنيكية مع العقليين اليوناني والوسطوي، وأصبح عبارة عن طاقة نقدية شاملة. فيكون العروي قد تبنّى القطيعة الأوروبية من أجل قطيعة مع التراث، ومن أجل إحداث قطيعة مع قطيعة أخرى، هي التي أحدثها أهلنا في عهد الانحطاط مع عهد

(١٨) المصدر نفسه، ص ١١.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٣٦١.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٢.

الإجازات العلمية والحضارية؛ فتكون القطيعة المضادة، بجهة ما، اعترافاً بالوجه التنويري من تراثنا، ما يعني أن الحسم الذي تكلم عنه العروي لم يكن قطعياً تماماً.

### ثالثاً: تعدد العقول وتقابلها

من هذا الذي قلناه يتبين أن القطيعة هي تنويع لإرادة نقد وتفكيك العقل. بيد أننا نجد العروي يُعَنُون كتابه بعنوان يوحى بالأحدية والثبات والعمومية هو «مفهوم» العقل، كما نجده يصف المفهوم بأنه «ملخصَ نظيمة فكرية»<sup>(٢٢)</sup>، أو «مدارَ مجموع القضايا، ومقياس الحكم على كل واحدة منها»<sup>(٢٣)</sup>. ومع ذلك، لم يكن المفهوم بالنسبة إليه نتيجة استقراء بارد في المعاجم، أو خلاصة استنباط أو استقراء من الواقع، وإنما ثمرة «عملية الفك والتركيب وأثناء تلك العملية»<sup>(٢٤)</sup>، ولذلك يحمل في طياته جرثومة العدمية التي تجعله يتعدد ويتحول وينقلب على نفسه باستمرار.

ومن البين بنفسه أن مثل هذه البيئة المتحركة بأشكال من النقد والتفكيك والقطيعة، تسمح بوجود أكثر من عقل واحد. نذكر من بين هذه العقول، عقلين أساسيين، أحدهما، يسميه بـ «العقل النصي التأويلي» الذي يهيمن عليه «الاسم»، وهو بحكم تخبطه في مفارقة استحالة الإصلاح، يضطرنا إلى الإعلان عن القطيعة معه. في مقابل هذا العقل الذي هو موضوع القطيعة، يوجد عقل آخر، هو أدواتها، وهو العقل الفعلي، العقل الذي يهيمن عليه «الفعل» والذي يعمل على نقل المفارقة من المستوى الذهني إلى المستوى السلوكي الواقعي، وهو العقل المؤمل للحاق به.

كما يتكلم العروي عن زوج آخر من العقول فرضه هاجس المقارنة، أو بالأحرى المقابلة التي هيمنت على تعاطي العروي مع فكرة العقل، وهو العقل التقليدي/العقل الحدائي؛ «فالعقل التقليدي» بطبيعته عاجز عن تجاوز بنيته التقليدية التي تحولت إلى ما يشبه طبيعة غريزية حولته إلى كائن لا تاريخي؛ في مقابل ذلك، نجد «العقل التحديثي» استطاع أن يحقق عدة

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٢٣) المصدر نفسه.

(٢٤) المصدر نفسه.

ثورات أهله لتحديث بنيته ومحيطه. معنى هذا أن المقارنة صارت ميزاناً لكيل عقل بعقل آخر، حيث يؤدي «التاريخ» دور «لسان الميزان» الذي يبين لنا مقدار حدائة عقل بالقياس إلى عقل آخر، ما يزرع نوعاً من الأمل في التغيير وتجاوز الفارق بين عقلنا التقليدي والعقل الحدائي.

وأخيراً يمكن أن نتكلم عن زوج آخر من العقل: العقل النظري والعقل العملي. ويلوح من كلام العروبي أن العقل النظري لا يتحمل مسؤولية التأخر الحضاري لكون مهمته تنحصر في مراعاة الاتساق النظري بين المقدمات والنتائج، لا في النزول إلى ساحة العمل لردم الهوة السحيقة بين عقلانية العقيدة، ولا عقلانية الإنجاز، أو عقلانية الإيمان ولا عقلانية المؤمنين. يبقى أن المسؤول عن التخبط والعجز عن تفعيل العقل وتحويله إلى عقلانية هو العقل العملي، الذي ظل خاضعاً لهيمنة العقل النظري يبحث عن الصدق والصحة والاتساق مع الأصول، لا عن المصلحة والمنفعة كما تقتضي طبيعته.

### رابعاً: الوجه المكيالي للعقل الحدائي

يتضح مما سبق، كيف أن النظرة التقابلية تقود حتماً إلى نظرة مكيالية للعقل، لأن التقابل لا يكون بين عقليين متكافئين، وإنما بين عقليين متفاضلين يؤدي أحدهما دور المعيار بالنسبة إلى الآخر. ويظهر الوجه المكيالي لفكرة العقل عند العروبي في مظاهر متعددة ذكرنا بعضها، ونقف الآن عند أكثرها إثارة للجدل وهو فحص العقل التراثي من خلال العقل الحدائي. وقد مهد لذلك بالالتزام منذ البداية بالنظر إلى العقل التراثي من خارج التراث لا من داخله: «إني أحكم على التراث انطلاقةً من مفاهيم غير نابعة من صلبه. وأدعي أن كل من يعيش في زماننا هذا، من يعتبر نفسه ابن هذا الزمان، لا يستطيع أن يفعل غير هذا. ومن عكس القضية خرج من زمانه إلى زمان آخر»<sup>(٢٥)</sup>.

الخروج من الزمن، زمن الحداثة، إلى وضع لازمني، يتخذ عدة تجليات وعدة أسماء تتراوح بين القول بالسبق، سبق التراث للحداثة في المفاهيم المتنازع عليها، وتنتهي إلى القول بالتوطين والتبينة، أي استنبات المفاهيم الحدائية في الأرض التراثية. إن رؤية العروبي المتعالية على التراث حملته على استخلاص النتيجة الضرورية المتضمنة فيها، وهي الحكم على مفاهيم العقل التراثي بعدم

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٧.

الاكتمال قياساً على المفاهيم المكتملة للعقل الغربي، فتغدو المفاهيم الغربية (ك الحرية والعقل والدولة والتاريخ والأيدولوجية)، مكايل لقياس مفاهيمنا وواقعنا، لكونها مفاهيم جاهزة و«وليدة تطور تاريخي» خاص، وصالحة لتطبيقها على «مادة يفترض أنها سائرة إلى التطابق معه»<sup>(٢٦)</sup>.

هكذا نجده مثلاً يحكم على العقل العربي - الإسلامي بأنه «عقل غير مكتمل»، قياساً على عقل مكتمل هو العقل الحدائي. ذلك أن أرقى ما وصل إليه مفهوم العقل لدى كبار مفكرينا من العقلانيين القدماء والمحدثين يبدو «غير مكتمل بالنظر إلى مفهوم آخر يهيمن اليوم على البشرية جمعاء. ومن ثم عندما نستعمل كلمة عقل، في حدود ثقافتنا التقليدية، نقول غير ما يقوله غيرنا اليوم؛ فلا يكون تجاوب ولا تفاهم... يوجد بين مفهومنا ومفهومهم فارق فاصل، وهو بكل بساطة التاريخ. لو لم يتحقق تاريخياً المفهوم الجديد، لما بدا لنا المفهوم القديم غير مكتمل»<sup>(٢٧)</sup>. والتقابل الإضافي نفسه بين المكتمل وغير المكتمل، بين التاريخ المحقق والتاريخ «الممكن»، يمكن تطبيقه على المفاهيم الأخرى التي ابتكرتها الحدائة ك الحرية والدولة والأيدولوجية والتاريخ والثورة، فهي مكايل «لمثيلاتها الناقصة» كما ترسبت من حضارتنا في مجتمعاتنا الحديثة؛ فبعد أن ربط العروبي ربطاً جميلاً بين المفاهيم الخمسة للحدائة وبين خمسة أقطاب من مفكري الحضارة العربية الإسلامية، أربعة منهم ينتمون إلى الغرب الإسلامي، نجده يستخلص وجود ملامح من الحرية عند ابن عربي، ومن الدولة عند الشاطبي، ومن التاريخ عند ابن خلدون، ومن العقل عند ابن رشد، ومن الأدلوجة عند الغزالي<sup>(٢٨)</sup>. غير أن الاشتراك في

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٢٨) عن عدم «اكتمال» المفاهيم الحدائية في التراث العربي الإسلامي يقول: «إن المفاهيم التي شرحتها... لا تطابق المجتمعات العربية مطابقة تامة كاملة... لأننا لو انطلقنا من المجتمعات العربية وحدها، من إنجازاتها الثقافية الماضية والحاضرة، لاستحال أن نصل بمحض الاستنباط إلى اكتمال المفهوم... يستحيل أن نجد الآن عند الغزالي مفهوم الأدلوجة مكتملاً... من دون استحضار المفهوم المكتمل، ولا عند ابن عربي مفهوم الحرية مكتملاً، ولا عند الشاطبي مفهوم الدولة مكتملاً، ولا عند ابن خلدون مفهوم التاريخ مكتملاً، ولا عند ابن رشد مفهوم العقل مكتملاً»، انظر: المصدر نفسه، ص ١٥ - ١٦؛ ويعتبر عن اختلاف المضمون بين مفاهيم الحدائة ومفاهيم التراث قائلاً: «لم تعد المفردات (عقل، وجدان، بداهة، فرد، حق، عدل.. الخ) تحمل نفس المضمون»، انظر التقديم، في: جان جاك روسو، دين الفطرة، ترجمة عبد الله العروبي (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢)، ص ٥.

بعض الملامح لا يعني أن المفاهيم الموجودة في لغتنا وتراثنا وخطابنا المعاصر متطابقة في معانيها الأصلية مع المعاني التي ابتكرتها الحداثة لها، وإنما توجد لدينا ناقصة غير مكتملة، وبالتالي غير متطابقة مع ما تمخضت عنه الحداثة، بل إنه يذهب حتى إلى القول إنها غير قابلة للترجمة إلى لغتنا<sup>(٢٩)</sup>. ولذلك وجب أن يكون الوعي باكتمال المفاهيم المؤسسة للحداثة ملازماً للوعي بعدم اكتمال أشباهها ونظائرها في حضارتنا وواقعنا الحديث، لأن هذا التلازم (بين الكمال والنقص، بين التحقق والإمكان العدمي)، ضروري لقياس مدى المسافة التي تفصلنا عن الحداثة، الأمر الذي قد يحرضنا على الإقدام بصدق للحاق بها، ويحفزنا على الإسهام فيها.

تشير خاصية «الاكتمال» إلى انبثاق المفاهيم الحداثية عن الذات والتطابق معها، بينما تدل صفة «عدم الاكتمال» على أن المفاهيم المكتملة والمستعملة في خطابنا المعاصر «واردة ودخيلة على مجتمعاتنا». ومع ذلك، فإن خارجيتها لا تمنعها من أن تكون شاملة، أي أن يكون مفعولها كونياً يشملنا، وإن كان على نحو جزئي، ما دمنا ننتمي إلى النوع البشري<sup>(٣٠)</sup>. ولا ريب في أن الوعي

(٢٩) عن عدم قابلية ترجمة مفهوم الحرية الحديث إلى اللغة العربية، بسبب ارتباط اسم الحرية في هذه الأخيرة بشروط شرعية، انظر: Abdallah Laroui: *Islamisme, modernisme, liberalism*: *Esquisses critiques* (Casablanca: Centre Culturel Arabe, 1997), p. 41 et *Islam et modernité*, 3<sup>ème</sup> éd. (Casablanca: Centre Culturel Arabe, 2009), p. 48.

(٣٠) عن مسألة خارجية وشمولية المفاهيم الخمسة المؤسسة للحداثة يقول: «هناك جانب آخر لنفس المسألة، وهو الذي يكثر الكلام فيه عادة. المطابقة (المناسبة في عرف قدماء المتكلمين) التي نتكلم عنها هي بين المفهوم المكتمل والمجتمع الكامل وليس من الحتمي، طبعاً، أن يكون كاملاً كل مجتمع قائم؛ فالمطابقة حُكمية وليست محققة. غير أن المفاهيم المذكورة (حرية، دولة، تاريخ، عقل.. الخ) تبدو للمجتمعات المتقدمة... نابعة من ذاتها، في حين أنها تبدو واردة، دخيلة، لمجتمعاتنا. كون المفهوم يبدو خارجياً لا يمنعه من أن يكون أكثر شمولية من المفهوم المقابل الذي نستنبطه من تراثنا أو من فعاليتنا الحاضرة، لأن هذا المفهوم المقابل/المخالف، إما نستنبطه فعلاً فيبدو لنا ناقصاً بالضرورة، إذا كنا مطلعين على ما هو موجود في الساحة الفكرية العالمية (ما أسميه مستقبلاً بـ «المتاح للبشرية جمعاء»)؛ وإما لا نستنبطه أصلاً، وبقى على مستوى الجزئيات المتناثرة»، انظر: العروي، مفهوم العقل: مقالة في المفارقات، ص ١٦. فهي «أكثر شمولية من المفهوم المقابل الذي نستنبطه من تراثنا أو من فعاليتنا الحاضرة»، عن الاكتمال بمعنى المتانة والامتداد يقول: «يبقى مفهوم الدولة الحديث في كل الحالات أوسع وأمتن من مفهوم المخزن أو مفهوم التنظيمات أو مفهوم السلطنة العثمانية، كما إنه أوسع وأمتن من مفهوم الإمبراطورية الصينية أو المدينة اليونانية أو الجمهورية الرومانية أو الملكية الفرنسية.. الخ. كل هذه المفاهيم إما تمثل أشكالاً ناقصة من مفهوم الدولة الحديث، وهو وحده المكتمل، وإما تعني أشياء لا يحددها مفهوم الدولة» (ص ١٦ - ١٧).

بالتقابل والمكيالية بين المفهوم الكامل والشامل ونظيره الناقص والجزئي، بين تطابقه الكامل مع الذات المنبثق عنها وتطابقه الجزئي مع الذات الوارد عليها من خارج، هو أحد تجليات الوعي والعزم على العمل بمقتضاها من أجل الإصلاح.

نفهم من هذا أن مطلب إثبات «عدم مطابقة» معاني المفاهيم الحدائية الخمسة (الدولة، الحرية، الأيديولوجية، التاريخ، العقل) على المجتمعات العربية الحديثة «مطابقة تامة»، أضحى مطلباً شريفاً بالنسبة إلى العروبي، خلافاً لما ترومه المواقف السلفية التي يسكنها هاجس إثبات المطابقة (المناسبة) بين مفاهيم الحدائية ونظيراتها في التراث لأغراض أيديولوجية لا علاقة لها بمقاصد المعرفة العلمية وبالتقدم التاريخي<sup>(٣١)</sup>. لذلك نراه ينبه إلى خطورة الخلط بين المَنظَر والمنظور، فقد يكون المفهوم واحداً (العقل، الحرية)، لكن المضمون أو المنطلق عند الحدائين هو «وجدان الفرد الحر المستقل»، بينما عند التراثيين هو وجدان الجماعة أو العقل المتعالي<sup>(٣٢)</sup>. من هنا نفهم لماذا لم يكن الغرض من دراسته للمفاهيم الخمسة فحصها في ذاتها، أو إثبات وجودها أو عدم وجودها في التراث، وإنما إثبات حدود ما يوجد فيها من معالم حدائية.

ومع ذلك، كان العروبي يعتقد أن استعمال «المفاهيم المكتملة» يمكّننا، من جهة، من فهم «مظاهر مجتمعاتنا»، وهذا هو سر جاذبية وقوة تناول

---

(٣١) عن شرط الوحدة في الزمن للمقارنة بين الفكرين الغربي والإسلامي يقول: «إن المقارنة بين الفكرين، الغربي والإسلامي، لا تستقيم منهجياً ولا تفيد عملياً، إلا في إطار زمني محدد، أي قبل الثورة التي زعزت أركان أوروبا في نهاية القرن المذكور، وبكيفية أدق قبل ما سمي باكتشاف الزمن، لا في بُعديه الفلكي والنفساني، بل في بعده المادي الملموس، عندما اتضح بالتجربة أن الجماد، كالحي، له تاريخ. بعد هذه المرحلة الفاصلة أصبح من العبث التنقيب عن توافق في الجزئيات، حتى وإن تطابقت تماماً التعابير والألفاظ، بين مفكر غربي وآخر إسلامي. لم تعد المفردات (عقل، وجدان، بدهاء، فرد، حق، عدل.. الخ.) تحمل نفس المضمون»، انظر التقديم، في: روسو، دين الفطرة، ص ٥.

(٣٢) يقول عن النزوع إلى مقارنة نصوص ومفاهيم الفكر الغربي بمفاهيم ونصوص الفكر العربي: «هذا نشاط ذهني عادي غير متعمد. إلا أنه مضر، إن لم يقاوم بحزم، لما يصاحبه من تسطيح وابتدال للنص المقروء. يَنبُج منه إغفال نقطة أساسية نهينا عليها سابقاً، وهي المَنظَر قد يكون واحداً لكن المنظور مختلف. المنطلق عند روسو هو وجدان الفرد الحر المستقل. هذا المفهوم، الذي هو عماد الفكر الحديث، غائب عند كل من ذكرنا من مؤلفي الإسلام»، انظر: المصدر نفسه، ص ١٨.

المستشرق لتراثنا لأنه «يستطيع أن يقول شيئاً مفيداً عنا»<sup>(٣٣)</sup>، كما يجعلنا نحقق مقداراً من المطابقة مع المفاهيم الحداثية علماً وعملاً<sup>(٣٤)</sup>. وكأن التحديث أو الإصلاح الحداثي بالنسبة إلى العروي، هو القدرة على استبطان الغرب في ذاتنا، دونما حاجة إلى مطالبة الغرب باستبطاننا في ذاته. وفي سبيل إنجاز هذا الهدف المزدوج: الإبيستيمولوجي (القطيعة) والإصلاحي (التغيير)، لا يعبأ العروي كثيراً بالبعد الهيمني «للمفاهيم المكتملة» الآتية من خارج، وإنما يهتم بدورها المحرك والفعال على الصعيدين النظري والعملي، ولعل هذا هو ما يفسر سر جاذبية تناول العروي الغامضة.

### خامساً: من عقل الاسم إلى عقل الفعل

تحويل العقل إلى عقلانية، أي تجسيد العقل في سلوك عقلاني، هو القصد من الدعوة إلى القطيعة. لكن ليس معنى هذا أنه كان ينتصر لعقلانية غليظة شاملة تغطي بتفسيرها السببي والحتمي الأشياء كافة، وتُقصي من مجالها كل ما ليس له صلة بالعقل، وإنما كان يحرص على حصر «مجال العقلانية... في العلم التجريبي والسياسة والتاريخ»<sup>(٣٥)</sup>. وما عدا ذلك من مجالات الفن والأدب والدين، وهي مجالات لا تخضع للعقلانية بالضرورة، فإنه يتعين الإقرار بأهمية اللاعقلاني فيها خصوصاً حينما يتعلق الأمر بالتجربة الفردية الخاصة. لكن بشرط أن لا يفتقر اللاعقلاني إلى الخير المشترك بين الجميع، وأن لا يصبح «منفلتاً لا يتحكم فيه»، مثل السحر في العلوم والإرهاب في السياسة والجنون في التاريخ، إذ عندئذ يجب استبعاد هذا اللاعقلاني والنظر إليه من الزاوية العقلانية الخالصة<sup>(٣٦)</sup>.

(٣٣) العروي، مفهوم العقل: مقالة في المفارقات، ص ١٦.

(٣٤) عن فوائد إدراك المفاهيم المكتملة يقول: «كذلك إذا أدركنا نحن تلك المفاهيم مكتملة، استطعنا أن نفهم بها على الأقل بعض مظاهر مجتمعاتنا؛ فتكون المطابقة جزئية فقط حتى في هذه الحال، إلا أنها مفيدة علماً وعملاً». انظر: المصدر نفسه، ص ١٦.

(٣٥) حوار مع مجلة: *Economia*, no. 4 (octobre 2008 - janvier 2009).

(٣٦) عن اعترافه باللاعقلاني بجانب العقلاني: «لم أقل أبداً أن العقل شمولية تقصي كل ما ليس عقلاً؛ فضلاً على ذلك، أنا بالأحرى أستعمل كلمة عقلانية (Rationalité) التي تقتضي مؤازرة الإنسان، كما يشير إلى ذلك اللفظ العربي «عقل». لقد دقت في عدة مناسبات أن مجال العقلانية محصور (العلم التجريبي، السياسة، والتاريخ باعتباره خادماً للسياسة). غير أن التجربة الإنسانية لا تتوقف عند هذا الحد؛ فهناك مجال واسع لا تؤدي فيه العقلانية دوراً أساسياً، أو دوراً ثانوياً. ما بدا لي خطيراً دائماً، على ضوء سوابق تاريخية، هو إقحام اللاعقلاني في موضوع، الذي عليه تعريفاً، أو =

الأمل الذي كان يتوق إليه العروبي من وراء اعتباره العقل قدرة على إحداث القطيعة مع التقليد (التراث)، هو حل مسألة التقابل بين القول والفعل، بأن يتطابق عملنا مع قولنا، ويتناسب اعتقادنا مع إنجازنا، ويتصالح عقلنا النظري مع عقلنا العملي، لا أن نعتقد شيئاً ونفعل شيئاً آخر، أو ندعي العقلانية قولاً ونمارس اللاعقلانية عملاً. وهذا ما عبّر عنه بشيء من المرارة قائلاً: «ما كنت لأكتب في الموضوع لو عدنا نعني بالعقل في أن ما نعتقد ونقول، ما نفعل وننجز»<sup>(٣٧)</sup>. وهذا أحد الأوجه المهمة للعقلانية لأنه «لا يكون العقل عقلانية، لا يُجسّد في السلوك، إلا إذا انطلقنا من الفعل، وخضعنا لمنطقه»<sup>(٣٨)</sup>. ما كان يهم العروبي هو منطق الفعل لا منطق الفكر، العقل العملي لا العقل النظري، العقل النسبي التاريخي لا العقل المطلق اللاهوتي، السلوك اليومي لا القواعد النظرية العامة، الإحساس والوجود لا التفكير والاستدلال<sup>(٣٩)</sup>. وبلغة سلبية، الغاية من مشروع العروبي هي نفي اللاحداث «من الشارع، لا من الورقة واللسان»<sup>(٤٠)</sup>. ولعل هذا النحو من مدح الفعل على حساب القول هو من ترسبات الماركسية في خطابه الحدائني. ويذكرني موقفه من علاقة الكلمة بالفعل، بالغزالي من جديد، الذي عاب على الذين استناروا استنارة جزئية من الكلمة لأنهم لم يستطيعوا إخراجها من القوة إلى الفعل: «فهؤلاء إذا لم تحمّلهم هذه الكلمة على العمل الصالح، فلا تُخرجهم الكلمة من الظلمات إلى النور»<sup>(٤١)</sup>.

من جهة أخرى، الغاية من مشروع العروبي، الذي هو بالأساس مشروع قطيعة، هو الخروج من العقل النصّي، وتجاوز العقل التأويلي والعقل

= عرفاً، أو من باب المنفعة، أن يظل تحت شعار المعقولة. ذلك أن اللامعقول وضع بعيداً عن الخير المشترك (Commonwealth)، لسبب بسيط هو عدم قابليته للتحكم فيه (ماذا يمكن أن تفعل بالسر في العلوم، وبالغنى في السياسة، وبالجنون في التاريخ؟). ويبقى للامعقول المجال الواسع للتجربة الفردية، كالفن، والأدب، والدين. انظر: المصدر نفسه.

(٣٧) «كان ذلك حلم زعماء الإصلاح ولا يزال إلى يومنا هذا حلماً-٢١ غير محقّق»، انظر: العروبي، مفهوم العقل: مقالة في المفارقات، ص ١٩.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٣٦٤.

(٣٩) حول ضرورة القطع مع العقل المطلق اللاهوتي الاستدلالي والانحياز للإحساس والوجود، انظر: Laroui, *Islamisme, modernisme, liberalism: Esquisses critiques*, pp. 49-50.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٤١) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، شرح ودراسة وتحقيق عبد العزيز عز الدين السيروان (بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٦)، ص ١٧٩.



المنطقي، إلى العقل الفعلي والعقل التفسيري (العلوم التجريبية) وإلى النزعة العملية الأخلاقية. ولا يتحقق هذا إلا باستقلال الفعل عن الاسم عن طريق «إبداع منطق جديد يَجُوب المنطق القديم»<sup>(٤٢)</sup> منطق قادر على إخراج المفارقة من الفكر إلى الواقع. بعبارة أخرى، القصد من الاستعمال الجديد للعقل ليس إثبات اتساق وانسجام العقل مع نفسه، وإنما موافقته للمصالح والوقائع المتجددة. الغاية من استعمال العقل ليست صورته وإنما معناه، لأن ما يعاينه العالم العربي هو أن له عقلاً من دون عقلانية، أي أنه يتجاهل «العقلانية العلمية (منطق التجربة والاستقراء) باللجوء إلى الغيبات في حياتنا اليومية، في كل حركاتنا وسكناتنا، في مأكلا وملبسنا ودوائنا، في ما نقرأ ونشاهد»<sup>(٤٣)</sup>.

العقل عند العروي بمناهجه الثلاثة، المنهج التكويني والمنهج التفكيكي والمنهج التركيبي<sup>(٤٤)</sup>، هو باختصار النظر إلى المعقول من زاوية التاريخ، والتاريخ من زاوية المعقول، إيماناً منه أنه «بالتاريخ يتكون المعقول، وبالمعقول ينتظم الواقع»<sup>(٤٥)</sup>. ويذكرنا هذا القول المنوه بالتكوين المتبادل بين المعقول والواقع، بقولين شهيرين ومتشابهين لكل من الفارابي وهيغل: كل ما هو واقعي عقلي، وكل ما هو عقلي واقعي. وهو بلغة اليوم قول يجمع بين هيغل وماركس، وهي سمة أخرى من سمات فكرة العقل عند العروي.

## خلاصة

على الرغم من هيمنة «مفارقة محمد عبده» على جماع تفكير العروي، فإنه لم يكن يقبل الحكم المسبق الذي كان يعتبرها «أمراً طبيعياً، غير مستبعد» بالنسبة إلى العقل العربي الإسلامي؛ فقد كانت «المفارقة»، في نظره، قابلة للتجاوز إن تم التعامل معها بعقل تاريخاني متفائل شجاع قادر

(٤٢) العروي، مفهوم العقل: مقالة في المفارقات، ص ٣٦٢.

(٤٣) عبد الله العروي، عوائق التحديث، سلسلة محاضرات الشهر (الرباط): منشورات اتحاد كتاب المغرب، (٢٠٠٦)، ص ٢٣.

(٤٤) «إن من يقرأ بإمعان دراساتي... يلاحظ أن كل واحدة منها تمر بمرحلتين: مرحلة التحليل والتفكيك (الشيخ، الزعيم، الخبير، المخزن، القبيلة، الزاوية)، تتبعها مرحلة تركيبية». انظر: المصدر نفسه، ص ١٠.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٠.

على التفكير في القطيعة والعمل بمقتضاها. ولعل هذا المنظور التاريخاني المتفائل هو ما يفسر تقاسم فكرة «الإصلاح» مع «المفارقة» فضاء فكر العروي كله وجعله، أي الإصلاح، الغاية المباشرة من تأليفه لكتاب مفهوم العقل، علماً أن الإصلاح ليس شيئاً آخر سوى الوعي بهذه «المفارقة» نفسها، وتجاوزها بالقطع مع العقل الذي آل إليها، ونبت التردد الأزلي إزاء تقابل الحداثة والتقليد. فإذا كان الوعي بفداحة المفارقة، ملازماً للوعي بلزوم الإصلاح، فلماذا لا يشعر «علماؤنا» بضرورة الإصلاح، فيظلون طوال حياتهم محرومين من الوعي بالمفارقة، وبالتالي من ولوج عالم الحداثة، علماً بأن من «لا يتخلص من المفارقة إلا من نفى ضرورة الإصلاح لسبب أو لآخر»<sup>(٤٦)</sup>؟

أمام هذه الغفلة العنيدة والعصية على التفسير لدى مشايخنا، لم تعد مهمة العقل الفعلي أو «الفعال» أن يبقى مكتفياً بممارسة النقد الجزئي أو الإصلاح من الداخل، وإنما طي الصفحة، أي القطيعة المنهجية أو الإبيستيمولوجية، أو بالأحرى القطيعة التاريخية الكلية من أجل «امتلاك بداهة جديدة»<sup>(٤٧)</sup>. بهذا المعنى تكون القطيعة إصلاحاً من «خارج» العقل التراثي، طالما أن الحداثة لا توجد كامنة فيه بالقوة، أي موجودة بداخله «بالإمكان الضروري». لا مفر من هجرة العقل التراثي إلى عقل لاترثي، من هجرة العقل غير المكتمل إلى عقل حدائثي مكتمل، حتى يصبح «ما نقوله هو ما يقوله غيرنا»<sup>(٤٨)</sup>، عن طريق إحداث نوع من «التطابق» بين العقلين المتقابلين. لا يمكن إخراج الإصلاح من حيز «الإمكان الضروري» الموجود خارج «العقل التراثي» إلى مجال «الواقع الفعلي» إلا «بالعقل المكتمل»، لأن ممارسة القطيعة لا يمكن أن تجري بعقل قياسي جدلي (قائم على المناظرة) مضاد للحداثة والتجديد والإبداع، بحكم طبيعته الكلية والاتساقية أو بسبب

(٤٦) العروي، مفهوم العقل: مقالة في المفارقات، ص ٣٦٢.

(٤٧) «انتهى بانحلال قاعدته المادية والاجتماعية والفكرية، وكذلك منطلق عهد المناظرة» «إذا اتضح أن عهد التقرير (اعلم أن...) قد انتهى بانحلال قاعدته المادية والاجتماعية والفكرية، وكذلك منطلق عهد المناظرة (إذا أورد فالجواب...)، ينضح/ عندئذ أنه لم يعد هناك بداهة جاهزة، ضرورة منطقية، يركن إليها الجميع تلقائياً وتتماسك بها الأفكار. لا بد إذن من امتلاك بداهة جديدة. وهذا لا يكون إلا بالقفز فوق حاجز معرفي، حاجز تراكم المعلومات التقليدية. لا يفيد فيها أبداً النقد الجزئي، بل ما يفيد هو طي الصفحة... وهذا ما أسميته ولا أزال أسميه بـ القطيعة المنهجية»، انظر: المصدر نفسه، ص ٩ - ١٠.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٨.

طبيعته الجدلية والتفكيرية، وإنما بعقل تجريبي تناسبي وتمثيلي يتيح إمكانية القفز من مستوى إلى آخر، والتحرر من البدايات الموروثة التي تعوق تحول العقل إلى عقلانية والتطلع إلى بدايات جديدة.

نناقش العرووي ونفكر معه وبه في لحظة نادرة تمر بها بلدان العالم العربي ومن بينها المغرب، لحظة تم فيها تكسير حاجز الرتابة التاريخية والازدواجية الخطابية بوسائل جديدة غير منتظرة، لا من قِبَل القوى السياسية والنقابية والجمعوية التقليدية. إذ لم تخرج الكلمة، التي عبأت الجمهور وجعلته ينزل إلى الشارع، من أفواه زعماء وشيوخ وفقهاء ومثقفين موجودين وجوداً عينياً في زمان ومكان مشار إليهما، وإنما من شبكات الإنترنت الافتراضية التي تتخذ مأوىً وملاذاً لها فضاءات حاسوبية عابرة للقارات والأوطان من غير أن تحتاج إلى بطاقات حزبية ولا شهادات عقائدية، ولا إلى طاعة وولاء أياً كان نوعهما.

أمام هذا الوضع الجديد والمدهش حقاً، أجد نفسي متطلعاً إلى أن أسمع من العرووي، الحاضر بيننا اليوم، رأيه في ثورات الشباب العربية: هل فعلاً استطاعت أن تتجاوز «مفارقة محمد عبده»، عندما نزلت إلى الشارع لا فقط «لتطالب»، بل «لتفرض» توسيع مدى الحريات المدنية والسياسية والثقافية وتنويعها، وتوفير شروط تفعيل الديمقراطية، والاعتراف بسيادة الشعب، واستخدام أحدث تجليات العقلانية لتنوير الجمهور والتواصل معه، بل وتقليص المسافة بين القول والعمل؟ أم أنها ما زالت تتخبط في ازدواجية المفارقة المذكورة؟ كما أنني أتطلع إلى معرفة رد فعله إزاء تخليه عن دراسة مفهوم «الثورة»: هل ندم على التخلي عن هذا المفهوم السادس، أم أن ما في الأصول الخمسة للحدثة (الدولة، الحرية، الأيديولوجية، التاريخ، العقل) يكفي لاستخلاص نظرية للثورة العربية المعاصرة التي فاجأت الجميع وعلى رأسهم المؤرخين؟ بل أكثر من ذلك، ليسمح لنا الأستاذ العرووي أن نطرح عليه سؤالاً فيه شيء من نزق أهل حوض البحر الأبيض المتوسط هو: هل يمكن اعتبار مفهوم الثورة الذي استحدثته الشبيبة العربية مفهوماً «ناقصاً» غير مكتمل بالقياس إلى مفهومها الغربي، أم أن العكس هو الصحيح؟



القسم الخامس

هوامش على الفلسفة العربية المعاصرة



## الفصل (الساوس) عشر

### العقل والمدينة

### عند الجابري وأركون والعروي ونصار

«الذين يضعون أنفسهم عندنا كفلاسفة، كتاب مقالات، أو مفكرين، هم في الواقع معاصرين لابن حزم والغزالي وابن تيمية، حتى وإن كانوا يستشهدون بكثرة بيمشيل فوكو ولودفيغ فغنشتاين» (\*)

«التاريخ، في الواقع، هو كالجاذبية، حاضر دائماً حولنا، غائب دائماً عنا. إنه في يوم المحنة نعي به بوضوح» (\*\*)

### تمهيد: جدل العقل والمدينة

بدايةً نتساءل هل المدينة، من حيث هي استعارة للسياسة، تتعارض مع الفلسفة من حيث هي ناطقة باسم العقل، أم انهما تنتميان أصلاً إلى الحقل الدلالي الواحد نفسه؟ نعيد صوغ السؤال من زاوية الفعل: هل يقتضي تحقيق فعل الفلسفة الخروج تماماً من كهف المدينة، أي الخروج من كهف الصراع على السلطة والتحكم في الآراء والتدبير العملي لشؤون الدولة، إلى فضاء العقل، فضاء السلم الخالي من التعطش لكل أشكال السلطة، أم أن المدينة هي الشرط الذاتي والضروري لإخراج الفلسفة من القوة إلى الفعل؟ وبالنسبة إلى رمزية الكهف، نتساءل هل ما زالت استعارة الكهف الأفلاطونية صالحة

---

Abdallah Laroui, *Islamisme, modernisme, liberalism: Esquisses critiques* (Casablanca: Centre (\*) Culturel Arabe, 1997), p. 50.

(\*\*) المصدر نفسه، ص ٢١٩.

اليوم لوصف السياسة، أي لوصف الفضاء العمومي القائم على الحوار الديمقراطي والنقاش العقلي الحر، أم أن استعارة الكهف هي بالأحرى أصدق لوصف بُرج الفلسفة المتعالي ذي الملامح الأرستقراطية؟ وإذا نظرنا إلى العلاقة بين الفلسفة والسياسة من زاوية السبق والتأخر، يمكننا أن نتساءل: هل يتعين علينا أن نتفق مع ذهب إليه ريتشارد رورتي، فنعطي الأسبقية للديمقراطية على الفلسفة، أم نتفق مع الفارابي فنجعل المدينة الفاضلة (اللاديمقراطية) غاية الفلسفة وثمرتها البانعة؟

لكن ما الذي يبرر هذا الربط الإضافي والتقابلي والسببي بين المدينة والفلسفة؟ نعتقد أن ما يسوّغ اقتران اسمي المدينة (الدولة) والفلسفة (العقل) في الأسئلة السابقة هو اشتراكهما على الأقل في مجالين، هما مجال الذات ومجال النظام؛ فالعقل هو حقيقة الذات الفردية، والدولة هي كنه الذات الجماعية. فإذا أخذنا الإنسان بإطلاق لا بإضافته إلى الفرد والجماعة، لقلنا بأن العقل هو الذات المعرفية، والدولة هي الذات السياسية للإنسان. ولعل هذا الاشتراك في الذات باعتبارها نظاماً، وفي النظام بوصفه ذاتاً، هو ما يبرر تساوي تعريفَي الإنسان بأنه «حيوان عاقل» وبأنه «حيوان مدني بالطبع»، إذ قوام العاقلية والمدنية هو النظام النابع من الإنسان. ويترتب على هذا التلازم والاشتراك المتبادل أنه متى تعطل أحدهما أو أصابه نوع من الكلال والتراخي، تداعى وتعطل الآخر بالضرورة؛ فالدولة التي لا يكون العقل قوامها، وريح سفينتها الذي يدفعا من الداخل في عباب البحر إلى شط الأمان، دولة لا قيمة لها، والعقل الذي لا يلتزم بقضايا الدولة والإنسان من قريب أو بعيد لا يُعوّل عليه.

ولا يَخْفَى أن اسم المدينة، أو الدولة، يحيل على مجال تدبير الصراع البشري وتنظيمه باسم السلطة، أي يحيل على نظام من المؤسسات والقوانين والمساطر والحقوق والواجبات التي بموجبها تمارس الدولة سلطتها وهيبتها على الفضاء العمومي (السياسي). كما إن اسم العقل يحيل على العقلانية، أي على نظام نظري من المفاهيم والتصورات والأفكار التي تضيفي المعنى على العالم وتفرض سلطتها عليه. غير أن هناك مسافة تفصل بين نظام العقل ونظام المدينة. ذلك أن النظام الأول، الذي يجسده البرهان، يبدو في الظاهر وكأنه نظام من المبادئ النظرية غير الفاعلة، بينما النظام الثاني، الذي تجسده الدولة والذي هو ثمرة عقد اجتماعي، هو نظام من المؤسسات والآليات



الفاعلة. وهذا هو ما جعل نظام المدينة وسلطتها السياسية أوسع من نظام وسلطة العقل، لأنه يضم كلية الإنسان في علاقته بالطبيعة وبالآخرين. غير أن نظام العقل في الحضارة الحديثة صار فعالاً وحاسماً في صناعة وجود ومصير المدينة والأرض معاً؛ فقد أضحى العقل العلمي - التقني قوة الإنتاج الرئيسية، أي العمود الفقري لاقتصاد الدول المتقدمة؛ وصار العقل العملي، بأخلاقياته وأفكاره (ك العلمانية والليبرالية والديمقراطية والعدالة وحقوق الإنسان) وقوانينه ومساطره وسياساته، هو المشرع الأساسي لأنظمة الحكم الديمقراطية. هكذا غدا العقل في آن واحد أداة القوة والمناعة ووسيلة إقرار السيادة والكرامة والتحرر البشري من كل وصاية.

من هنا نفهم لماذا اهتم المفكرون العرب المعاصرون بفحص العلاقة الإضافية والتقابلية بين العقل والمدينة في مجتمعاتنا، ونفهم لماذا حظي سؤال إصلاح العقل لديهم بالأولوية المطلقة، فهو مفتاح الدولة، أي مفتاح الاقتصاد والأخلاق والسياسة. كما نفهم لماذا يعلن معظم المفكرين العرب عزوفهم عن الاهتمام بالبعد الأنطولوجي للعقل، فالقصد الحقيقي من سؤال العقل كان هو سؤال المدينة، أي سؤال الإنسان بما هو كائن مدني - سياسي، لا بالطبع هذه المرة ولكن بالعقد الاجتماعي. فلم يكن يعينهم البحث عن «ما» هية العقل، وإنما البحث عن «أي» عقل يصلح للقيام بالتغيير المنشود في المدينة، أو كيف يمكن القيام بالإصلاح الأصغر، إصلاح العقل، حتى يغدو مؤهلاً للقيام «بالإصلاح الأكبر»، إصلاح المدينة، المدخل الرسمي للانخراط في سلك الحداثة، من حيث هي استعارة لاستعادة الإنسان لرشده وحرية؟ وبما أن سؤال العقل، في هذه الحثيثة، سؤال عملي، فلا يمكن الإجابة عنه إلا إذا تم البت في سؤال آخر: ماذا نفعل بالعقل العملي التراثي المتصل بالشريعة والعقيدة؟ هل نكتفي بترميمه، أم ينبغي الانفصال عنه بحكم استحالة إصلاحه؟ وإذا اتفقنا، على مضمض، على ترميمه وإصلاحه، فهل نصلح نظامه المعرفي من الداخل أم علينا استبدال نظامه الداخلي المتهالك بنظام إبيستيمولوجي جديد وفعال نستعيده من الخارج، من العقل الحدائي؟ هكذا فبالرغم مما يبدو من أن سؤال المدينة سؤال عرّضي، فإنه هو الذي يضيء المعنى على سؤال العقل.

والدليل على أن سؤال المدينة هو الذي يضيء المعنى على سؤال العقل، أو قل إن المعنى بسؤال العقل هو المدينة لا العقل، أن نقطة انطلاق

المفكرين العرب المعاصرين الذين سيكونون موضوع بحثنا كانت هي الشعور بفداحة الفشل التاريخي والحضاري لحلمَي النهضة والثورة في العالم العربي في القرنين الماضيين. نعم، إن معظمهم فضّل البحث عن أسباب هذا الفشل المزوج داخل العقل، توطئة لإصلاحه وصياغة استراتيجيات جديدة لتجاوز تلك الأسباب التي حالت من دون اللحاق بقطار الحداثة في تجربتي النهضة والثورة. لكن تركيزهم على العقل له دلالة كبرى على تطور الفكر العربي المعاصر، إذ لم يعد البحث عن تفسير للفشل في الأسباب الخارجية والمتعالية عن الذات، بل في الأسباب الذاتية النابعة من الإنسان. هذا لا يعني أن تحويل وجهة البحث نحو الذات قد سهّل أمر البحث عن استراتيجيات جديدة وأصيلة للخروج من أزمة العقل والمدينة، بل بالعكس زادها عواصة، إذ من الصعب استخلاص وصفة شاملة للشفاء من الأزمة من داخل الأزمة نفسها أو حتى من خارجها، فليس من المعقول إصلاح المدينة بعقل ينتمي إليها، ولا حتى بعقل سليم وجاهز وارد عليها من خارج.

واضح أن ما كان يهم المفكرين العرب المعاصرين ليست علاقة العقل بالجامعة والمعهد والمختبر، أي العقل النظري فحسب، وإنما علاقة العقل بالمدينة، أي كيف يمكن للعقلانية أن تخرج الأمة من أزمتها المزمنة عن طريق أقرب الأنظمة إليها وهو النظام الديمقراطي؟ ومع ذلك فإن الأمر الذي لم يستطع أن يفهمه المفكرون العرب المعاصرين هو لماذا لا يؤثر ما يستوعبه الطلاب في جامعاتنا ومعاهدنا العلمية من فتوحات العقل العلمي على سلوكهم في البيت وفي الساحات السياسية العمومية وعلى رؤيتهم للعالم؟ لماذا ليس هناك تأثير متبادل بين الجامعة والمدينة؟ أو بكيفية أوضح لماذا لا يؤثر تطور العقلانية في تطور الثقافة الديمقراطية؟ هل معنى ذلك أن لا علاقة للعقلانية بالديمقراطية؟ بل أكثر من ذلك لماذا استطاعت ثورات الربيع العربي الحداثيّة أن تعبئ الشارع بكيفية مدهشة لاقتلاع أرسخ أنظمة الاستبداد، ولم تستطع أن تحدث ثورة حداثيّة في ثقافة الاختيار الديمقراطي لممثلي الشعب في البرلمان؟ يبقى السؤال الرئيسي، إذًا، هو كيف يمكن فتح مسالك التأثير والتفاعل المتبادل بين العقل والمدينة؟ وهل العلاقة بين العقل والمدينة هي علاقة بين عقل نظري وعقل عملي؟ أم هي علاقة داخل العقل العملي بين عقل عملي ما بعد حدائمي يقوم على ثقافة كمية رقمية وصورية، وعقل عملي تقليدي تسكنه ثقافة كيفية معيارية؟ كيف يمكن للعقل أن يحرر الجماعات ويجعلها قادرة على

التعرف على أعداء العقلانية والديمقراطية الذين يهددون وجودها التاريخي بإغراقه في ظلام معرفي وبلادة سياسية سعيدة بفسلها وعطالتها التاريخية وانتمائها للتقاليد الذي عفى عنها الزمن؟ كيف يمكن للعقل أن يُربّي في الجماعات والأفراد حاسة نقد أعداء الديمقراطية الذين يقاومون بشراسة حيازة الشعوب العربية لحقها الطبيعي والسياسي في تدبير شؤونها بنفسها عن طريق التشاور والحوار والنقاش الديمقراطي؟

هذه هي الأسئلة التي سأعمل على الإجابة عن بعضها من خلال أربع عقلانيات عربية يمثلها كل من محمد عابد الجابري ومحمد أركون وعبد الله العروي وناصر ناصيف؛ ومن خلال أربعة عقول هي العقل التراثي والعقل النهضوي والعقل القومي - الاشتراكي ثم العقل المنتظر. العقول الثلاثة الأولى تجسدت في التاريخ وقامت بتجاربها، أما العقل الرابع، فهو العقل البديل الذي هو في طور التكوين بالنسبة إلى المفكرين الأربعة. ومن بين العقول الثلاثة الأولى، العقل الأول، أي عقل التدوين أو العقل الإسلامي الكلاسيكي الذي نجح في تأسيس حضارة قوية بعلمها وثقافتها وسياستها وإشعاعها. إلا أنه ما لبث أن أحدث قطيعة مع تراثه التنويري وانكفأ على نفسه واضعاً حجاباً من اللاعقلانية على بصيرته، فتحول في نظر الجابري إلى «بنية محصلة»، وفي نظر أركون إلى عقل سكولائي اجتراري. ويُجمع المفكرون الأربعة على أن استمرار هذا العقل الاسكولائي الاجتراري ممتداً حتى الآن هو السر في تخلفنا<sup>(١)</sup>.

أما العقلان النهضوي والقومي - الاشتراكي، فقد فشلا في تأسيس نهضة قوية، فأحرى تأسيس حضارة جديدة. فشل العقل النهضوي بسبب عدم نجاحه في ترسيخ المثل الليبرالية والديمقراطية وبسبب الانقلاب عليه من طرف العقل القومي - الاشتراكي؛ وفشل هذا الأخير بسبب مصادرته للعقل والحرية والديمقراطية التي أدت إلى التشتت والإهانة وفقدان المناعة الثقافية

---

(١) عن بقاء العقل السكولائي الاجتراري ممتداً حتى اليوم، انظر: محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٩)، ص ٨٠ و ٩٥. حول حضور عالم العصور الوسطى في العالم العربي، انظر: ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون: تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)، ص ٧؛ انظر الأصل الفرنسي: Nasif Nassar, *La Pensée réaliste d'Ibn Khaldun* (Paris: Presses Universitaires de France, 1967), p. 2.

والسياسية. نستنتج إذاً أن الفشليين متلازمان، ولعل سبب فشلهما واحد هو المدينة، أي السياسة.

## أولاً: نقد العقل بما هو نقد غير مباشر للمدينة

سؤال المدينة لم يكن سؤالاً عرضياً بالنسبة إلى المفكرين الأربعة، لأنه هو الذي حملهم على وضع سؤال العقل، أو قل إن المدينة كانت هي الغاية من سؤال العقل. وقد وصل هذا التلازم الذاتي بين العقل والمدينة من المتانة إلى درجة أصبحنا بموجبها غير قادرين أن نجزم في ما إذا كان تفكيرهم يدور فعلاً حول العقل أم حول المدينة، أو في ما إذا كانت نقطة انطلاق تفكيرهم هي أزمة المدينة أم أزمة العقل؟ ويشفع لنا هذا التداخل في الوجود والمصير بينهما أن نركز كلامنا عن أحدهما، وهو العقل، من حيث هو يحيل على الآخر وهو المدينة. وما يعزز هذا المسلك أن حل مسألة المدينة (شكل حكم الدولة) في العالم العربي لا يتطلب نموذجاً جاهزاً وكاملاً يتم استيراده من الغرب أو من الشرق لأنه سيفشل حتماً، وإنما يتطلب تربية سياسية تجعل مجتمعات هذا العالم قادرة على أن تفرز صيغة للدولة مناسبة لمرتبها في سلم التطور التاريخي. وهذه التربية السياسية ليست شيئاً آخر غير إصلاح العقل.

لكن قبل إصلاح العقل وجب تشخيص أمراضه الذاتية والعرضية. من أجل هذا اتخذت مشاريع المفكرين الأربعة عنوان النقد ورديفه التفكير. وقد شمل نقدهم التفكير كلاً من العقل التراثي بأسمائه المختلفة (العقل العربي، العقل الإسلامي، العقل الأصولي...)، والعقل أو الخطاب العربي المعاصر، ثم العقل الغربي بشقيه الحداثي وما بعد الحداثي. كما اتخذ نقدهم عدة أشكال وعدة غايات.

العلامة الفارقة لمشروع محمد عابد الجابري الفكري، هي أنه مشروع نقدي «للعقل العربي». والأصل في هذا التوجه هو المبدأ الذي انطلق منه والقائل إن التفكير «في» العقل هو الطريق إلى التفكير «ب» العقل تفكيراً صحيحاً. ومعناه أن «التفكير في العقل العربي التراثي» هو نقده بتشخيص أعراضه من أجل علاجه. ويمكن إرجاع هذه الأعراض إجمالاً إلى عرض رئيسي هو اللاعقلانية، التي تجلت في هيمنة الفكر الكلامي الذري واللاسيبي للأشعرية وفي سريان الفكر العرفاني الميتافيزيقي للصوفية. وقد وصل

الجابري إلى هذه النتيجة أولاً، عبر ممارسته لثلاثة أشكال من النقد: «النقد الإبيستيمولوجي - الأيديولوجي»، و«النقد السياسي - الأيديولوجي» للعقل العربي، ثم «النقد المنهجي» لمناهج الاستشراق والماركسية والسلفية، التي قامت بإنجاز دراسات حول التراث العربي. ووصل، ثانياً، إلى النتيجة المذكورة بعد تفكيك العقل العربي إلى ثلاثة أنظمة متصارعة بحثاً عن عيوب كل واحد منها. فقد وجد أن العيب الأساسي للنظام البياني هو أنه بطبيعته غير قابل للتطور في مضامينه وآلياته ورؤاه، لكونه وُلد مكتملاً منذ مرحلته الجنينية؛ وعيب النظام العرفاني أنه عاجز عن رؤية الأشياء كما هي في حيويتها الطبيعية والعقلانية والإنسية، مفضلاً أن يراها خاضعة لمنطق سحري ولاعقلاني وماورائي؛ أما آفة النظام البرهاني فتتجلى في تبعيته للعقل اليوناني، حيث ظل أسير شرحه وتأويله. وبعد فترة الصراع والتطاحن بين هذه البنيات، تلتها مرحلة التكامل والتوافق التي تمخضت عنها بنية جديدة رابعة هي البنية «المحصلة» لهذه الأنظمة أو العقول الثلاثة، والتي تصورها الجابري بمثابة لاشعور العقل العربي، حيث تجمع عيوب العقول الثلاثة: الخضوع لسلطة اللفظ، ولسلطة الأصل أو قياس الشاهد على الغائب، ولسلطة التجويز. وقد تحكّم هاجس المقارنة مع العقل اليوناني بامتداداته في العقل الأوروبي على كل مراحل نفيه وتفكيكه «للعقل العربي» وللأنظمة التي يتفرع إليها. وكان من نتائج هذه المقارنة جرد قائمة طويلة من النواقص والعاهات الذاتية التي تقصيه عن كونية العقل البشري. هكذا أمسى العقل العربي عنده عقلاً معيارياً وذاتياً وحسياً وغير قادر على تجاوز عتبة المعاملات، عقلاً «يتعامل مع الألفاظ أكثر مما يتعامل مع المفاهيم»<sup>(٢)</sup>، ويستعمل «قياس الشاهد على الغائب» الأصولي أكثر مما يستعمل القياس البرهاني<sup>(٣)</sup>، ويتعامل مع الطبيعة بمنطق الإيمان بالتجويز وخرق العادة بدل السببية والضرورة<sup>(٤)</sup>. أما «العقل النهضوي»، فيمكن إرجاع أعراضه أساساً إلى تبعيته المزدوجة للعقلين التراثي

(٢) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، ص ٥٧٩ و٥٨٢.

(٣) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص ٣٠٩ - ٣١٠.

(٤) الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية،

والحدائي، ما يجعله غير قادر على الاستقلال عنهما وتكوين عصر تدويني خاص به؛ في مقابل ذلك، يُعلي الجابري من منزلة العقل اليوناني - الغربي، واصفاً إياه بأنه عقل سببي موضوعي تجريدي يتعامل مع المفاهيم ويفسر الطبيعة تفسيراً سببياً وبرهانياً تمكّنه من إنتاج العلوم والتقنيات. وكان الدافع من وراء كل هذا المجهود النقدي «للعقل العربي» إثبات أصالته بالنسبة إلى العقل اليوناني، والتي تتجلى خاصة في وظيفته الأيديولوجية لا في وظيفته العلمية والفلسفية، أي في مواجهته للتيارات اللاعقلانية التي أدت إلى خراب الحضارة العربية.

من جانبه، وجه عبد الله العروي نقداً لاذعاً للعقل العربي التراثي محملاً إياه مسؤولية الإحباط الشامل: «أولاً يكون ذلك العقل الموروث، العقل الذي نتصوره بإطلاق ونعتز به، هو بالذات أصل الإحباط؟»<sup>(٥)</sup>. وهو مسؤول عن ذلك لأنه عقل اسمي لا فعلي، عقل ينظر إلى الأمور من زاوية الانسجام والاتساق بين المقدمات والنتائج، لا من زاوية المصلحة والمنفعة، هذا علاوة على أنه في وقت متأخر اقترف خطيئة القطيعة مع تراثه التنويري. أما العقل النهضوي فقد اتهمه بالعجز عن التخلص من مفارقة محمد عبده: الاعتزاز بعقلانية العقيدة والعجز عن التفكير والسلوك بكيفية عقلانية.

أما نقطة انطلاق محمد أركون فجاءت على صيغة: «أن القراءة السلبية هي العمل الإيجابي الوحيد الممكن اليوم»<sup>(٦)</sup> حيال العقل الإسلامي، لأنها تمكن من اكتشاف حدوده في الماضي والحاضر من جهة، وتأهيله «لإضاءة مشاكل الحاضر على ضوء الماضي»<sup>(٧)</sup> من جهة ثانية، طالما أنه من دون نقد، أي تشخيص لآفات وإيجابيات الماضي، لا يمكن لا فهم ولا إصلاح الحاضر. بيد أن ما يميز تعاطيه مع أزمة الوجود والمصير الإسلامي عن

---

(٥) عبد الله العروي، مفهوم العقل: مقالة في المفارقات (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦)، ص ٣٥٧ - ٣٥٨.

(٦) ويضيف «ينبغي على المؤرخ النقدي، أيضاً، أن يعيد تركيب المناخ العقلي، أو الصورة الحقيقية لكل فترة من فترات التاريخ العربي - الإسلامي، وذلك عن طريق تخصيص مكان، حتى ولو كان ضيقاً على سبيل الذكرى، لكل ما حذفه الفكر الرسمي الظاهر»، انظر: محمد أركون، الإسلام: الأخلاق والسياسة (بيروت: مركز الانماء القومي، ١٩٩٠)، ص ١٧٥. إنها دعوة إلى إعادة فتح باب الاجتهاد، بشرط أن يكون اجتهاداً جذرياً (ص ١٧٤).

(٧) أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص ٨٢.

زملائه الذين اخترناهم في هذه الدراسة، أنه لم يحصر نقده في مجال العقل، بل وسّعه ليمتد إلى الخيال كذلك، سعيًا منه إلى استيعاب إسهام العقل الشفهي في بناء الحضارة العربية الإسلامية إلى جانب شقيقه العقل الكتابي العالم. وهذا التمديد هو ما يبرر استعماله في بعض الأحيان للفظه مركبة منهما: «العقل - المخيال»، للتعبير عن تلازمهما الضروري<sup>(٨)</sup>، وعن تقاسمهما مسؤولية الإعاقة الحضارية الحالية والماضية. ولا شك أن توظيفه لعدد كبير من مناهج العلوم الإنسانية والمقاربات الفكرية والفلسفية الحديثة، كان وراء توسيع معنى العقل ليضم معظم الوظائف والفعاليات الإدراكية التي كانت في ما قبل تعد من مجال اللاعقل، ك الخيال والذاكرة.

غير أننا عندما نقلّب النظر في إشكالية م. أركون، سنجد أن موضوعاً آخر ينافس موضوع العقل الإسلامي الموسع، وهو الإسلام. والشاهد على ذلك، أنه عندما كان بصدد تشخيص أسباب الوضع المتردي للعالمين العربي والإسلامي، اعترف «بفشل مزدوج: فشل العقل وفشل الدين»<sup>(٩)</sup> في علاجه والخروج منه. من هنا كان سعيه إلى «تعميق نقد إنتاج المعنى والسيطرة عليه»<sup>(١٠)</sup>، شاملاً للعقل وللإسلام، وإلا فإن معالجة آلية إنتاج المعنى في أحدهما دون الآخر لن يكون له معنى.

وحتى يكون وفيّاً لنزعتيه التاريخية، فقد تعامل لا مع إسلام واحد، بل مع عدة إسلامات، على غرار تعامله مع عدة عقول وخيالات، ما فرض عليه ممارسة عدة طبقات متباينة من النقد<sup>(١١)</sup>. هكذا كان يميز في نقده بين الحدث القرآني والحدث الإسلامي؛ وداخل الحدث الإسلامي ميز بين نقده للحظة الكلاسيكية، التي كان فيها العقل مبادراً ومبدعاً، واللحظة السكولائية الاجترارية التي أصيب فيها العقل بعبثة لا زال مفعولها ممتداً حتى الآن. وقد امتد نقده إلى ما وراء الخطوط الحمراء التي وضعتها الأورثوذكسية الإسلامية أمام كل محاولة للتفكير والاجتهاد، فحاول، وإن كان بكثير من الاحتياط، رفع الحظر عن بعض القضايا المسكوت عنها واللامفكر فيها، وعلى رأسها

(٨) المصدر نفسه، ص ١٤٦ - ١٤٧.

(٩) Mohammed Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique, islam d'hier et d'aujourd'hui*; (٩) 24 (Paris: Maisonneuve et Larose, 1984), p. 188.

(١٠) أركون، *نحو نقد العقل الإسلامي*، ص ١٤٧.

(١١) عن تعدد الإسلام، انظر: المصدر نفسه، ص ١٥١.

تاريخانية النصوص الدينية والمقدسات المرتبطة بها<sup>(١٢)</sup>. وقد يتخذ النقد لديه شكل التفكير، الذي لا يكتفي برد المركب إلى عناصره المكونة لبنيته، بل يتعدى ذلك إلى القيام بثلاث عمليات هي الانتهاك والزحزحة والتجاوز، لا بالنسبة إلى التراث القديم فحسب، ولكن أيضاً بالنسبة إلى تراث الحداثة وما بعد الحداثة<sup>(١٣)</sup>. وخلافاً للجابري الذي يبدو وكأنه يتكلم عن فكرة الأمة الناجية بالفكر الرشدي، يرفض أركون الانحياز إلى أي موقف أو مذهب، حتى لو كان عقلياً<sup>(١٤)</sup>. ويبرر موقفه هذا بتبنيه لمنهجية تنازع التأويلات التي تذهب إلى «العقل المنبثق حديثاً» يعتمد على نظرية التنازع بين التأويلات بدلاً من الدفاع عن طريقة واحدة في التأويل... لا يصح مثلاً أن نختار عقلانية ابن رشد ضد الغزالي أو ابن سينا أو العكس... وهذا المنهاج ينقذنا من السياج الدوغمائي المغلق، ويحررنا من مبدأ «الأمة الناجية» و«الأمم الهالكة» الذي انبنت عليه كتب الملل والنحل<sup>(١٥)</sup>. ومن أجل تكريس نقده الشامل للعقل الإسلامي، عمل على انتقاد المتخيل الديني الجماعي، الذي لا ينال منه أي فعل حدائثي بحكم خطورته<sup>(١٦)</sup>.

أما، ناصيف نصار، الذي كان يعتبر القدرة على النقد والسؤال جوهر القول الفلسفي، فقد التحليل النقدي جوهر منهجه الفلسفي. غير أنه، بخلاف

(١٢) عن كون التاريخية من أهم الأمور غير المفكر فيها بالنسبة إلى القرون الوسطى، انظر: Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam Today*, Occasional Papers Series (Washington, DC: Georgetown University, 1987), p. 44.

(١٣) عن المهام الثلاث للتفكير، انظر: أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص ٣٢١؛ يفضل أركون أحياناً استعمال عبارة «ما فوق الحداثة» هروباً من الدلالة الغربية لما بعد الحداثة، ورغبةً في استيعاب الثقافات اللاغربية (ص ٢١١).

(١٤) عن رفض أركون الدفاع عن أية مدرسة كلامية أو فلسفية يقول «أما أنا فإني أتموضع في نقطة ما خارج ذلك كله: أقصد خارج نطاق الصراعات المذهبية قديمها والحديث. إنني أتموضع في نقطة المؤرخ... وبالتالي فليس علي أن ألتزم بالمواقع العقائدية لأي مذهب أو أي مدرسة كاتبة من كانت»، انظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح (بيروت؛ لندن: دار الساقى، ١٩٩٠)، ص ٢٤٥؛ عن دفاعه عن الحياد إزاء كل الفرق، انظر: أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص ١٢٢.

(١٥) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التاصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الساقى، ٢٠٠٧)، ص ١٤.

(١٦) حول صمود المتخيل الديني أمام تطورات الثقافة والسياسة وضرورة انتقاده، انظر: أركون، الإسلام: الأخلاق والسياسة، ص ٦٤ - ٧٠؛ وحول ضرورة أخذ البعد التاريخي مأخذ الجد، انظر: أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص ٣٤٨.



كل من الجابري والعروي وأركون، كان يفضل النقد الداخلي للعقل عوض النقد الخارجي عن طريق المقارنة بالآخر، لأن المهم ليس إثبات تفوق عقلانية الحضارة الغربية على عقلانية الحضارات السابقة عليها ومن بينها الحضارة العربية الإسلامية، وهو الأمر الذي لا تستطيعه المقارنة، وإنما المهم متابعة تطور العقلانية بنقد داخلي قادر على الكشف عن مواطن قوتها وضعفها<sup>(١٧)</sup>. ولا معنى للنقد عند نصار إن لم يكن شاملاً للماضي والحاضر، للذات وللآخر، للفلسفة وعلم الكلام والتصوف، ولكل التيارات الأيديولوجية والمذاهب السياسية من ليبرالية وسلفية وقومية واشتراكية. بل أكثر من ذلك، إذا كان النقد هو مهمة العقل بامتياز، فينبغي أن لا يستثنى العقل من فعله، لأن التحرر من الثقة المطلقة فيه أو العداوة العمياء تجاهه، أي التحرر من العقلانية الوثوقية ومن العقلانية التسخيرية التي تستعمل العقل أداة للقوة والهيمنة، هو من مهام النقد الأساسية<sup>(١٨)</sup>. غير أنه لا ينبغي أن تكون الغاية من النقد الشامل إثارة البلبلة والشك وبث روح العدمية المستهترّة بكل شيء فحسب، بل يتعين الحرص على البحث عن الحقيقة بحثاً عن الحرية إزاء المعرفة والواقع.

## ثانياً: التاريخية من أجل القطيعة مع التاريخ

كان القصد القريب من نقد العقل العربي النهضوي والتراثي، إثبات تاريخية أو تاريخانيته، حتى يمكن الكشف عن معناه ووظيفته الأيديولوجية، وبالأخص الوقوف على حدوده الزمنية توطئة للقطع معه. هذا فضلاً على أن إثبات انغماس العقل في تاريخه، وتفاعله مع تحدياته المرفوعة في وجهه، يضيف عليه النسبية والإنسية والقابلية للتطور. الأمر يتعلق إذاً بمقاربة مضادة للمقاربة الأكاديمية التي تفضل تناول العقل من حيث هو بنية أنطولوجية متعالية عن مجريات التاريخ ضماناً لنزاهة أفعاله وقدرته على إنتاج معرفة علمية تجلب لها العالمية والخلود. والتاريخية بطبيعتها تنتهي إلى طرح سؤال يتعلق بكيفية التعامل مع العقل المنتقد: هل نحتفظ به على أن نجري عليه

(١٧) انظر: ناصيف نصار، منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر (بيروت: دار أمواج، ١٩٩٥)، ص ٣٠٢؛ عن كون العقل قدرة على التساؤل، انظر: ناصيف نصار، الذات والحضور: بحث في مبادئ الوجود التاريخي (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٨)، ص ١٧٠.

(١٨) انظر: نصار، الذات والحضور: بحث في مبادئ الوجود التاريخي، ص ١٦٩.

الإصلاحات الضرورية للتلاؤم مع التحديات الحداثية، أم نستبدله بعقل آخر؟

كان القصد من النقد، الذي اتخذه المفكرون الأربعة بدرجات متفاوتة عنواناً لمشاريعهم الفكرية، هو إثبات تاريخية الفكر العربي الإسلامي في تجلياته المختلفة. وإثبات تاريخية العقل معناه زرع أربع صفات فيه هي: (١) السببية، بينه وبين الزمن الذي نشأ فيه بنياته الاجتماعية والسياسية والمعرفية والأيدولوجية؛ (٢) التحول، الكمي والكيفي، لدلالات العقل ووظائفه وقيمه في ثقافة معينة؛ (٣) نسبية، معنى العقل، والدور الذي لعبه في قيام الحضارة العربية الإسلامية وانحطاطها؛ (٤) تعدد أنواعه وأسمائه بحسب وظائفه وغاياته والأطر المعرفية والمذهبية التي ينتمي إليها. باختصار، تاريخية العقل هي إثبات أن للعقل تاريخاً خاصاً به، بمقدار ما للتاريخ عقل يجعله قابلاً للفهم والتطوير، وذلك في مقابل النظرة الميتافيزيقية التي تتصور العقل واحداً ومتعالياً عن الزمن والناس والطبيعة.

وهذا ما عبّر عنه أركون بقوله إن التاريخية هي «أن كل شيء يتغير أو يتطور مع التاريخ أو مع مرور الزمن ولا شيء ثابتاً أو معطى بشكل جاهز مرة واحدة وإلى الأبد كما يتوهم المؤمن التقليدي»<sup>(١٩)</sup>. وتبعاً لمنطوق هذا التعريف لم يعد العقل الإسلامي جوهرًا متعالياً مطلقاً، بل صار كائناً تاريخياً حياً متفاعلاً ومتطوراً وفق تطور البيئات الثقافية، والمدارس الفكرية (الكلامية والفلسفية والفقهية)، والصراعات والرهانات السياسية والأيدولوجية، ويعكس تطلعات الإنسان المسلم في تغيير وضعه بما يلائم دلالات الزمن الذي يعيش فيه<sup>(٢٠)</sup>. والنتيجة المباشرة لتاريخية العقل الإسلامي هو تعدده واختلافه بحيث لا يمكن رد بعضه إلى البعض الآخر؛ فمعنى العقل في القرآن ليس هو معناه في الفلسفة، ودلالته في اللغة العربية (الوقوف على العلة من أجل الفهم)، ليست هي دلالاته في الفلسفة (قوة استكشافية برهانية)<sup>(٢١)</sup>، ودلالة العقل الإسلامي الكلاسيكي ليست هي دلالة العقل السكولائي، والأمر نفسه يقال

(١٩) أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص ٣٤٧.

(٢٠) عن تاريخية مفهوم العقل وما يترتب عنها من تغير، انظر: أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ص ٢٤١ - ٢٤٢.

(٢١) حول تعدد وتطور مفهوم العقل في الثقافة العربية الإسلامية، انظر: أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص ١٠٥ - ١٠٦.

على العقل التأصيلي والعقل الفقهي والعقل الكلامي والعقل الصوفي والعقل النهضوي الخ؛ ويسري المصير التعددي نفسه على العقل الحدائي إذا نظرنا إليه في مرآة التاريخية: فهو عقل أنواري، وما بعد أنواري، وعقل تأويلي، وعقل فينومينولوجي، وعقل بنيوي، وعقل تفكيكي. الخ. وإضفاء الحيوية والتحول والتعدد والتفاعل مع المتغيرات العلمية والثقافية والسياسية، يغذي الأمل في تطوير العقل والعقلانية بما يسهم في نشر مثل التسامح والاعتراف والحوار بين العقلانيات المختلفة. وكما تمت الإشارة، لا يتوقف فعل التاريخية عند حدود الماضي، بل يتجاوزه إلى مشارف الحاضر والمستقبل، لأن مفتاح تاريخية اليوم يوجد في تاريخية الماضي.

ومن أجل إثبات هذه التاريخية المتنوعة، وظّف أركون حشداً عظيماً من المناهج المتنافرة، منها ما ينتمي إلى العلوم اللغوية (ك الفيلولوجيا واللسانيات والسيميائيات)، ومنها ما ينتسب إلى العلوم الإنسانية (ك التاريخ، والمنهج النفسي - الاجتماعي، والمنهج الأنثولوجي والأنثروبولوجي والسوسولوجي)<sup>(٢٢)</sup>، ومنها ما هو مرتبط بالتيارات الفلسفية (ك التأويلية، الظواهرية والبنيوية والتفكيكية). وبخلاف تاريخية الجابري الإيجابية، التي كانت تُعنى بالبحث عن بصمات التاريخ في أفعال وبنيات العقل العربي، أي فهمه من خلال صراعاته الأيديولوجية مع العقول الأخرى، اتخذت تاريخية أركون منحىً آخر، وهو تعقب استراتيجية «الأورثوذكسية الإسلامية» لاستتصال البعد التاريخي عن مبادئ ومضامين وقيم العقل الإسلامي، أي الوقوف على علامات اللاتاريخية في إنتاجات وآليات العقل الإسلامي<sup>(٢٣)</sup>. ومن النتائج المهمة لاستعمال التاريخية الابتعاد عن وهم الاستمرارية المعرفية والإبيستيمولوجية الخطية بين هذه العقول؛ فمثلاً لا يمكن اعتبار العقل الكلاسيكي امتداداً للعقل القرآني، لأن هذا الأخير ينفرد بمرونته وانفتاحه على كل التأويلات الإنسية والعلمانية والديمقراطية، بينما يتميز العقل الإسلامي الكلاسيكي التأصيلي بحرصه على ترسيم حدود الأورثوذكسية

(٢٢) انظر: أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ٣٣، ونحو نقد العقل الإسلامي، ص ٣٣٢.

(٢٣) عن دور العقل الإسلامي، كما حدده الشافعي، في إلغاء التاريخية، انظر: أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص ١٠٠، عن إسدال ستار الصمت المطبق على التاريخ الحقيقي للعقل الإسلامي (انظر ص ١٢٨ و ٢٣٩).

الإسلامية، أي على تقعيد العلوم وتحديد المناهج وترتيب القيم<sup>(٢٤)</sup>.

واضح إذًا، أن تاريخ العقل الإسلامي هو تاريخ إلغاء التاريخية، هذا الإلغاء الذي استفحل في الأزمنة المعاصرة بشكل مذهل<sup>(٢٥)</sup>، وهذا ما يشجع على الإعلان عن القطيعة معه. غير أن أركون اتخذ موقفاً ملتبساً ومتردداً من القطيعة، لكن لا بالكيفية التي ظهر بها هذا التردد لدى الجابري؛ فأركون في الوقت الذي يرفض فيه صراحة الإعلان عن القطيعة مع العقل الإسلامي الكلاسيكي ككل، لأنه هو الذي أبدع الحضارة العربية الإسلامية بعلومها وأخلاقياتها وأبعادها الإنسية والتنويرية، يدعو إلى ممارسة القطيعة مع أحد تجلياته، وهو «العقل التأصيلي» الذي طمس البعد التاريخي والنسبي للعلوم الإسلامية، وقمع جرأة العقل الإسلامي الكلاسيكي على تناول اللامفكر فيه، وشجع على التخيل والأسطرة والتقديس لكل الرجال والحوادث التاريخية والمعارف والأقوال والتجارب البشرية، محولاً إياها إلى مقدسات وحقائق أزلية يمنع التفكير فيها والمس بها. ويعترف أركون أن القطيعة مع هذا العقل حدثت مرتين، المرة الأولى، عندما انقلب العقل السكولائي على العقل الإسلامي الكلاسيكي، والمرة الثانية، حدثت في زماننا هذا جراء تأثير الآخر<sup>(٢٦)</sup>.

وإذا كانت القطيعة لديه تقوم أصلاً بدور سلبي هو تحرير العقل العربي من عوائقه الذاتية، فإنها تؤدي دوراً إيجابياً هو تعبئة العقل نفسه بنظام جديد من المفاهيم الإبيستيمولوجية الجديدة القادرة على تأهيله للإقدام من جديد على الإبداع المعرفي. ومع ذلك، فإن قطيعته مع التراث لم تكن حاسمة، لأنها لم تكن تسعى إلى استبدال عقل بآخر، كما كان يريد ع. العروي، وإنما

---

(٢٤) حول وهم القول بالاستمرارية الخطية بين العقول في الحقل الاسمي، انظر: المصدر نفسه، ص ٨٤؛ عن استمرار العقل السكولائي التكراري الفقير إلى الآن (انظر ص ٨١، ١٣٠ و١٤٢)؛ عن تفاقم قارة اللامفكر فيه بعد دخوله عهد الانحطاط منذ القرن الثالث عشر (انظر ص ١٤١)؛ عن فقر العقل السكولائي الاجتراري بالقياس إلى العقل الإسلامي (انظر ص ١٤٦).

(٢٥) عن استفحال إلغاء التاريخية اليوم، انظر: أركون، الإسلام: الأخلاق والسياسة، ص ١٧٣.

(٢٦) عن حصول القطيعة في زماننا في غفلة منا، انظر: أركون نحو نقد العقل الإسلامي، ص ٨٢؛ ويبدو أنه يميز بين «قطيعة فعلية تحدث، ولكن لا أحد ينتبه إليها» (ص ٨٤)، وقطيعة واعية يطالب الباحثين بالقيام بها.

تطعيم عقل بآخر؛ فهو بعد إعادته تعريف الحادثة، تحُت تأثير الرؤية التفكيكية لما بعد الحادثة، باعتبارها توتراً وجودياً وروحياً يمكن أن يوجد في أي زمان وفي أي مكان، لم يجد حرجاً في القول بضرورة استلهاهم الحادثة العربية الإسلامية في العصر الوسيط التي يمكن اعتبار بعض أبعادها الإنسانية والعلمانية والعقلانية متفوقة حتى على الحادثة الكلاسيكية بحكم انفتاحها وتسامحها وقدرتها على ملء الثغرة بين المعقول والمنقول (وهذا ما يظهر مثلاً في كتابات البيروني (ت عام ٤٤٠هـ/١٠٤٨م)؛ أبي حيان التوحيدي (ت ٤١٤هـ/١٠٢٣م)؛ فخر الدين الرازي (ت عام ٦٠٧هـ/١٢١٠م)؛ ابن رشد (ت عام ٥٩٠هـ/١١٩٨م)؛ ابن خلدون (ت عام ٨٠٩هـ/١٤٠٦م)<sup>(٢٧)</sup>.

من ناحيته أبدى الجابري حماساً فائقاً في إثبات الأهمية الاستثنائية للتاريخ في النظر إلى «العقل العربي»؛ فالتاريخ مثلاً هو الذي يضمن المعنى على الفلسفة، وهي أحد أهم منتجات العقل العربي، سواء بالنسبة إلى زمانها أو بالنسبة إلى زماننا نحن. والمعنى الذي يقصده هو الأيديولوجيا، أي المعنى الاجتماعي السياسي العقدي، لا المعنى الفلسفي المعرفي. من أجل هذا يحق لنا وصف تاريخية الجابري بأنها تاريخية صلبة لأنها تنطوي على نواة أيديولوجية هي التي تحركها. كما إنه من دون وضعه في مجراه التاريخي الحي المفعم بالتناقضات السياسية والأيديولوجية والمذهبية، وانغراسه في محيطه الثقافي واللغوي الخاص، لا يمكن فهم تعدد أنواع «العقل العربي» وتحولاته. وبالفعل، فالاقتراب من «العقل المكوّن» من زاوية تاريخية تمكّنا من إدراك قابلية بنيته ومبادئه وآليات اشتغاله للتطور والتجديد كلما طرأ تغير في طبائع التاريخ ومقاصد الأمة<sup>(٢٨)</sup>. والهدف البعيد من إثبات تاريخية العقل العربي (بلواحقه من تعدد ونسبية وتطور) هو البرهنة على وجود ضرب من «المناسبة» بين مفاهيمه التراثية ومفاهيم الحادثة. وهذا يعني أن الجابري لم

(٢٧) حول تعريفه الجديد للحادثة، انظر: أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ص ٢٦٤؛ يقول عن الحادثة: «فليس كل معاصر حديثاً، والمعاصرة الزمنية لا تعني الحادثة؛ فقد يعاصر ك شخص لا علاقة له بالحادثة العقلية، وقد تقرأ لشخص مات منذ فترة طويلة وتحس بأنه أقرب إليك، بأنه حديث، ولكنه ليس معاصراً»، انظر: أركون، الإسلام: الأخلاق والسياسة، ص ٦٠ و ص ٧٧.

(٢٨) عن قدرة العقل الفاعل على إنشاء عقل سائد جديد، انظر: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، ص ١٦.

يكن من الذين يميلون إلى الإعلان عن قطيعة جذرية مع العقل التراثي، لأن القطيعة معه هي في نهاية الأمر قطيعة مع الذات، ما سيجعلها فريسة استلاب الآخر. لكنه كان أحياناً أخرى يطالبنا بضرورة ممارسة التحرر من «العقل المحصل» الذي تشكّل نتيجة إغلاق باب الاجتهاد في الدين وباب الإبداع في العلم والفلسفة، وتعويضه بعقل يسود فيه المفهوم والاستدلال الاستنتاجي والعلمية الطبيعية توطئة للشروع في بناء «عصر تدوين ثالث» للعقل العربي. وكما سبق أن قلنا، لم يكن يقصد بهذا التحرير أن يتخلص العقل العربي من معارفه تماماً، ويعود به إلى حالة من الفراغ الشامل، إعداداً له لتلقي العقل الغربي جاهزاً. بل كان يرى أن التحرر يقتضي الاحتفاظ بالعقل ممثلاً بالجزء النقدي والتنويري من تراثه، لكن مع تطوير محتوياته كي تناسب العقل الحدائثي. وبهذا النوع من الاتصال بالتراث والقطع معه يمكن الحفاظ على أصالة العقل العربي من دون التفريط في حدائثه<sup>(٢٩)</sup>.

أما العرووي، الذي كان التاريخ مهنته الأصلية ونقطة انطلاق تفكيره في المفاهيم والقضايا الفلسفية، فقد جعل «التاريخانية» هي بطاقة تعريف مشروعه الفكري، والتي أصطلح عليها باسم التاريخانية المنهجية<sup>(٣٠)</sup>. والتاريخانية، التي حرص على التأكيد أنها عملية لا نظرية، أخلاقية لا تأملية، سياسية لا عقديّة. ويشير صاحبها أن لها وجهين، إيجابي وسلبي: «الفكر التاريخي هو في نفس الوقت لعنة وبركة، إنه لعنة لأنه يبرر الانحطاط والتقدم في نفس الوقت. . وهو خير لأنه يُنسب كل الآلام»<sup>(٣١)</sup>. وتشعب العرووي العميق

(٢٩) للتوسع في تاريخية الجابري، انظر: محمد المصباحي، «الجابري والحلم المزدوج بالعقلانية»، في: كمال عبد اللطيف، معد، التراث والنهضة: قراءات في أعمال محمد عابد الجابري (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤)، ص ١٧٩ - ٢١٤.

(٣٠) هذا بعد أن استبعد وصف فكره بالإبيستيمولوجي أو بالفني، واستهجن نعته بالفلسفي والتاريخي. ونجده أحياناً يقيم تمييزاً بين مقومات «الفكر التاريخي» ومقومات الفكر «التاريخاني» «وأن أربعة من هذه المقومات تحدد مفهوم الفكر التاريخي وهي: - صيرورة الحقيقة، - إيجابية الحدث التاريخي، - تسلسل الأحداث، - مسؤولية الأفراد (بمعنى أن الإنسان هو صانع التاريخ)؛ وأربعة تحدد معنى التاريخانية وهي: - ثبوت قوانين التطور التاريخي (حتمية المراحل)، - وحدة الاتجاه (الماضي المستقبل)، - إمكانية اقتباس الثقافة (وحدة الجنس) - إيجابية دور المثقف والسياسي (الظفرة واقتصاد الزمان)»، انظر: عبد الله العرووي، العرب والفكر التاريخي (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣)، ص ١٨٦.

(٣١) Laroui, *Islamisme, modernisme, liberalism: Esquisses critiques*, pp. 222-223.

عن ضرورة تعميم التاريخانية يقول: «إذا كانت التاريخانية (Historicisme)، أي تفسير الوقائع البشرية بشروط كونها، صالحة، حتى في حدودها المحددة بدقة، فينبغي تعميمها على كل العصور =

بالتاريخانية يظهر حتى في دراساته النظرية للمفاهيم الخمسة المؤسسة للحداثة (التاريخ، الأيديولوجية، الدولة، الحرية، والعقل)، حيث لم ينظر إليها «كمفاهيم اصطلاحية شكلية»، وإنما «كمفاهيم تاريخية - اجتماعية، ذات مضامين» متحركة مع حركة التاريخ ككل. بيد أنه لم يرَ في «التاريخانية» مذهباً فلسفياً تأملياً، وإنما موقف أخلاقي يرى في التاريخ، بصفته مجموع الوقائع الإنسانية، مخبراً للأخلاق وبالتالي للسياسة»، ولذلك «فالتاريخاني لا يُعنى بالحقيقة بقدر ما يُعنى بالسلوك، بوقفه الفرد بين الأبطال. التاريخ في نظره هو معرفة عملية أولاً وأخيراً»<sup>(٣٢)</sup>. وقد اعتبر «الخضوع للفكر التاريخي بكل مقوماته» هو «الطريق الوحيد للتخلص من الاتجاهين معاً [الانتقائي والسلفي]»<sup>(٣٣)</sup>، أي لمواجهة الفكر اللاتاريخي العاجز معرفياً عن إدراك الواقع كما هو، والمؤدي سياسياً إلى التبعية على كل المستويات<sup>(٣٤)</sup>. ونجده أحياناً يترجم مفهوم التاريخانية بمفهوم «الفكر التاريخي»، الذي تمثله الماركسية أحسن تمثيل، معتبراً إياه «هو الذي يعطي للعمل منطقاً ومفعولاً، هو الذي يحرر السياسة من التكتيك الدائم، ويمكن المرء من تخطيط خطة بعيدة... هو الذي يحرر المرء من الأوهام ويوجهه نحو الواقع والإنجاز»<sup>(٣٥)</sup>. وحينما يترجم التاريخانية بمفهوم «العقل التاريخي» يتكلم عنه بطريقة أيديولوجية قائلاً: «حان الوقت للمثقف الثوري أن يصمد في وجه كل هذه المغريات وأن يلتزم نهائياً بمنطق العقل التاريخي؛ عليه أن يمثل منطق العقل والتاريخ على مستويين: - على المستوى المحلي في النطاق الذي يعيش فيه وداخل المنظمة التي ينتمي إليها ضد الإقليمية والرومانسية والاقتصادية؛ - وعلى المستوى العربي العام...»<sup>(٣٦)</sup>.

وقاده موقفه الجذري من التاريخانية، إلى اعتبار الجراءة على إعلان

= وكل المجتمعات... مثل هذه التاريخانية المسطرية، الأقرب إلى القانون (Droit) منها إلى الميثافيزيقا، هي بالتعريف قابلة للتعميم»، انظر: Abdallah Laroui, *Islam et modernité*, 3<sup>ème</sup> ed. (Casablanca: Centre culturel arabe, 2009), p. 172.

(٣٢) عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي

العربي، ١٩٩٢)، ص ١٤.

(٣٣) العروي، العرب والفكر التاريخي، ص ١٨٦.

(٣٤) عن مساوئ الفكر اللاتاريخي، انظر: المصدر نفسه، ص ١٨٥ - ١٨٦.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٨٧؛ حول كون التاريخية أداة المعاصرة (انظر ص ٣١).

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٦.

القطيعة مع العقل التراثي هو المعنى الحقيقي للعقل، لأنه بهذا الفعل فقط يتمكن من تجاوز الإحباط الذي ولّده فيه العقلان التراثي والنهضوي. بعبارة أدق، الخروج من مفارقة عقل النهضة (التعلق بالعقلانية نظرياً والتخاذل عنها عملياً) يستوجب التخلي عن العقل الذي أدى إليها، وهو العقل الموروث، الذي نتصوره عقلاً مطلقاً<sup>(٣٧)</sup>. معنى هذا أنه لكي نفهم التراث نفسه فهماً موضوعياً ينبغي أن نخرج منه! ولذلك «من يدافع عن التراث هو بالضبط من لا يعرف سوى التراث، وعلاوة على ذلك، بكيفية تقليدية»<sup>(٣٨)</sup>. في مقابل ذلك، «من نفى أو تجاهل ضرورة القطيعة، أصبحت جهوده تحقيقية تافهة»<sup>(٣٩)</sup>. إذًا، لا معنى للاستنبات الثقافي للمفاهيم الحدائية، كما يقترح الجابري، ولا معنى لإعادة تعريف الحدائية لإثبات أوجه من القرابة بينها وبين تراثنا، كما فعل أركون، ولا معنى للتاريخية الجدلية التي تقر بنوع من التفاهم بين الماضي والحاضر كما كان يتصور نصار. بل ينبغي النظر إلى الفكر العربي القديم والنهضوي من «منطق الفكر الحديث بعد أن انفصل عن الفكر القديم»<sup>(٤٠)</sup> وحقق ثورته الكوبيرنيكية، التي جعلت النقد جوهره.

من جهته أكد ن. نصار، على أن التاريخية هي باب الهوية والكيان والمصير وحتى الحقيقة، لأنها هي التي تجعلنا نرى الأشياء في حلة نسبية وتقدمية ومتفاعلة مع واقعها<sup>(٤١)</sup>. وعندما يربط التاريخية أحياناً بالجدلية ربطاً

(٣٧) للمقارنة يمكن الوقوف لدى أركون على مفارقة شبيهة بالمفارقة التي يثيرها العروي، انظر: أركون، الإسلام: الأخلاق والسياسة، ص ٦٨.  
(٣٨) العروي، العرب والفكر التاريخي، ص ٢٢.

(٣٩) العروي، مفهوم العقل: مقالة في المفارقات، ص ١١؛ نشير بالمناسبة إلى أن لا يوجد عند العروي فقط هذا التصور الإيجابي للقطيعة، بل يوجد أيضاً تصور سلبي له؛ ففي مجال التعليم نجدّه يعلي من شأن الاستمرارية بين لغة الأم والتعليم النظامي، ويحط من قيمة القطيعة بينهما (الانتقال من الدارجة في البيت والشارع إلى الفصحى في المدرسة) معتبراً إياها عائقاً أساسياً للدخول في عالم الحدائية؛ انظر بهذا الصدد: عبد الله العروي، من ديوان السياسة (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٩)، ص ٤٥.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٢.

(٤١) عن أهمية البعد التاريخي بالنسبة إلى الإنسان يقول ناصيف نصار: «كائنات تاريخية... [وأن] اكتشافه أبعاد وجودنا التاريخي واجب أولي لتعيين هويتنا وكياننا وتقرير مصيرنا»، انظر: ناصيف نصار، مطارحات للعقل الملتنزم: في بعض مشكلات السياسة والدين والأيديولوجية (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٦)، ص ٩؛ عن تاريخية الحقيقة، انظر: ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الأيديولوجية: أطروحات في تحليل الأيديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠)، ص ١٤٨.



ذاتياً، تغتني بدلالات إبيستيمولوجية إضافة؛ فالبعد الجدلي يكسب التاريخية تلك النظرة الكلية التي تنظر إلى الشيء عبر عناصره المكونة له كافة، وعبر مستويات وزوايا متعددة ومتباينة، سعياً إلى الحصول على معرفة نسبية ومتطورة تسمح بالمبادرة والفعل من أجل التغيير؛ فالحدثة مثلاً يمكن مقاربتها من زوايا أيديولوجية وفلسفية وحقوقية ودينية وسوسيلوجية ونفسانية. الخ، كما يمكن ربط المحلي فيها بالكوني، والتاريخي بالماهوي، والمطلق بالنسبي، والتراثي (الأصالة) بالحدائي، والفردى بالجماعي، والعقلي باللاعقلي، والوحدوي بالمتعدد، والفلسفي بالأيديولوجي. وبهذا الربط الشامل يمكن التخفيف من وطأة التقابل الحاد بين الحدثة والتراث، بين العقلانية الصارمة والمعاداة المسعورة للعقل، لفتح الطريق أمام تصور مرن يكفل التضافر بينهما، ويشجع على الحوار والاعتراف باختلاف الآخر، بغية استيعاب مغايرته في تركيب جديد. باختصار، مكنته النظرة الجامعة للتاريخية الجدلية من التغلب على النظرة الأحادية والثباتية والسكونية والدوغمائية في تعاطينا للعلاقة بين التراث والحدثة، بين الغرب والشرق<sup>(٤٢)</sup>، كما أعفته من إعلان القطيعة التي تلغي شيئاً في سبيل آخر.

### \* \* \*

كان مصير القطيعة، التي هي الثمرة اليانعة للتاريخية أو التاريخانية، متبايناً في الدرجة والنوع بين المفكرين الأربعة؛ فقد نادى العروى، بالتاريخانية من أجل القطع الشامل مع التاريخ، تاريخ العقل، لأن ما يوجد فيه من أشباه ونظائر لما يوجد في الحدثة لا يمت لها بصلة؛ في حين رفع الجابري، شعار التاريخية عالياً تارة لإعلان الفصل الجذري مع وجه من التاريخ يمثل كل من الفكر العرفاني للصوفية والفكر الكلامي للأشعرية بسبب معاداتهما الصلبة للعقلانية، وتارة أخرى لإعلان الاتصال الاستراتيجي مع وجه آخر من التاريخ يمثل أفضل تمثيل الفكر العقلاني الأندلسي بحكم طبيعته العقلانية والنقدية وقدرته على المغامرة والتجديد، وهي السمات المطلوبة للتلاؤم مع الحدثة؛ أما أركون، فقد استغرقته التاريخية في عملية لتفتيت مستويات العقل والإيمان إلى درجة كادت أن تبدد الحدود بين

(٤٢) انظر مثلاً: نصار، منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر، ص ٤١٨.

الاتصال والانفصال عن التاريخ. بينما ألقى تطعيم ن. نصار، لتاريخيته بالجدلية من التلويح بالقطيعة صراحة، وإن كان يمارسها بشيء من السلاسة بين الحين والآخر<sup>(٤٣)</sup>. باختصار، اشترك المفكرون الأربعة في استعمال التاريخية لمواجهة النزعات اللاتاريخية، سواء كانت ميتافيزيقية أو انتقائية، بسبب الضرر التاريخي والمعرفي الذي تحدثه سواء على مستوى الفهم أو على مستوى الفعل الإصلاحي؛ إلا أن حدة هذه المواجهة كانت متناسبة مع مقدار تشبعهم بالنزعة الوضعية للعقل الحدائي في صيغته الكلاسيكية.

## ثالثاً: إصلاح العقل

في الواقع لحظة نقد العقل العربي الإسلامي<sup>(٤٤)</sup>، أي تشخيص أعراضه وآفاته، غير منفصلة عن لحظة إصلاحه. ويمكن تلخيص عملية الإصلاح في كلمتين هما: العودة بالعقل إلى عقلانيته وإلى فعاليته المبدعة. وتبدأ هذه العودة بتحريره من قيوده التراثية والحدائية معاً للانطلاق إلى عالم المبادرة والإبداع. وهذا يعني أن التعامل مع العقل كان تعامللاً معه كذات، بالرغم من تلويحهم بالتمسك بالنظرة الموضوعية إليه؛ فحل أزمة العقل، باعتباره ذات الأمة، هو المدخل لحل أزمة الوجود التاريخي الحديث للعرب. وقد رد المفكرون الأربعة كل بطريقته الخاصة مبدأً يقول إنه لا يمكن إصلاح المجتمع بعقل غير صالح، ولا يمكن تحديث التاريخ بعقل غير محدث، ولا يمكن القيام بالنهضة بعقل غير ناهض. واضح إذًا، أن ما كان يهمهم من إصلاح العقل هو آليته ومفاهيمه، أي الجانبين المنهجي والإبيستيمولوجي، لا الجانب الأنطولوجي.

والقول إن إصلاح العقل هو تطهيره من العوائق التراثية ومن الإملاءات الحدائية معاً، معناه أنه أصبح مجالاً لصراع متعدد الدرجات بين عقلانيتين

(٤٣) حالة نادرة يصرح فيها ناصيف نصار بالقطيعة وإن كان بشكل غير حاسم، انظر: نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون: تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه، ص ٧؛ انظر الأصل الفرنسي:

(٤٤) وقد اختلفوا في الألقاب التي نعتوه بها العقل؛ فالجباري فضل تسميته بـ «العقل العربي» لأسباب أيديولوجية، وأركون تذبذب في تسميته بين «العقل الإسلامي» عندما يخاطب العرب والمسلمين و«الفكر العربي» عندما يخاطب الغرب، في حين لم يركز كل من العروي ونصار على مسألة التسمية، ولو أن موضوع تفكيرهما يدور حول العقل نفسه، وهو العقل العربي - الإسلامي.

متقابلتين، العقلانية التراثية والعقلانية الحديثة. ووراء هاجس أصالة الذات وهاجس تحديثها وحدثها كان يدور سؤالاً المشروعية والنموذج.

كانت استراتيجية الجابري في الإصلاح تقوم على «التجديد من الداخل»، أي رفض كل حداثة لا تستمد مشروعيتها من التراث، وبخاصة من التراث العقلاني المتوافق (Compatible) مع العقلانية الحدائية. المشروعية تنطلق، إذًا، من التراث نحو الحدائة، وليس العكس. ولا شك أن الركن الأساسي من الإصلاح يتمثل في التحرير المنهجي للعقل المكوّن من عوائقه الموروثة ورواسبه اللاعقلانية ويطانته الانفعالية، وتقابلاته المفتعلة (كالتقابل بين الأصالة والمعاصرة)، وأسئلته المغلوطة<sup>(٤٥)</sup>، تمهيداً لتعبئته «بعقل مكوّن» جديد هو عبارة عن «مبادئ وقواعد جديدة تحل محل القديمة»، تجعله يقفز نحو عوالم الحدائة. لكن هذه المبادئ والقواعد ليست جديدة كل الجدة. ذلك أن استراتيجية التجديد تقوم على ثلاثة أركان تحيل كلها على التراث: النقد المزدوج للعقلين العربي والغربي معاً، والتأصيل الخلاق للمفاهيم المقتبسة من الغرب لتحديث العقل العربي الإسلامي، وإعادة بناء هذا العقل على ضوء الركنين السابقين لاستعادته من جديد. وكلمة السر الجامعة لهذه الاستراتيجية هو الرجوع إلى ابن رشد لتجديد أسئلة النهضة برؤية عقلانية وتقدمية وواقعية وحتى ليبرالية، قادرة على إنتاج العلوم والتقنيات التي هي الوسائل الأساسية للحدائة والقوة والمناعة<sup>(٤٦)</sup> إنه انحياز صريح للعقل البرهاني، أي للعقلانية الصلبة. وهذا يعني أن هذه الاستراتيجية ملتزمة بمواجهة كل ما هو لاعقلاني وظلامي يسعى إلى تخريب حقنا في التحدي والحضور الحضاري مواجهة صارمة. بهذه الجهة كان الجابري، بلغة العروبي، «متردداً» إزاء العلاقة المتقابلة والمتوترة بين التراث والحدائة، أي يقبل المفاهيم التراثية بعد تعديلها بما يتوافق وروح التراث، وإلا فإن استيرادها الميكانيكي سيكون كارثة على

(٤٥) عن دعوة الجابري لتصفية الحساب مع رواسب اللامعقول في تراثنا، انظر: الجابري،

تكوين العقل العربي، ص ٥٢.

(٤٦) عن جعل الجابري العقلانية الرشدية نموذجاً المفضل للانطلاق إلى الحدائة، انظر:

محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي (بيروت؛ الدار البيضاء:

المركز الثقافي العربي، ١٩٨٠)، ص ٥٠ - ٥٢؛ للتوسع في مفهوم العقل عند الجابري، انظر:

محمد المصباحي، «مفهوم العقل عند الجابري»، ورقة قدمت إلى: محمد عابد الجابري وتجديد

العقل العربي: دراسات وأوراق في الذكرى الأولى لرحيله، المنسق أحمد المديني (الرباط:

منشورات منتدى أصيلة، ٢٠١١)، ص ٣٥ - ٥٢.

النهضة العربية<sup>(٤٧)</sup>. وقد عبر عن روح التأصيل بشيء من المفارقة قائلاً إن المشاركة في الحداثة لا يمكن أن تتحقق إلا إذا استطعنا أن نتمثل تراثنا من دون أن يستولي علينا، وأن نستوعب الحداثة من دون أن تستغرقتنا، بأن نجعل التراث يمتد بجوانبه الإيجابية في الحداثة فعلاً وتفاعلاً، مع الحرص على عدم السقوط في الاعتقاد أن التراث هو الحداثة نفسها.

ونحن أركون منحى آخر في بناء مشروعية إصلاح العقل الإسلامي؛ فهو لم يؤسسها على قاعدة العقل التراثي، وإنما على أساس العقل ما بعد الحدائي المنفتح على عقل التنوير الحدائي والتراثي معاً؛ فيكون بذلك قد انطلق من الحداثة، وبخاصة من ما بعدها إلى التراث، وليس العكس. نعم، توحى عناوين كتبه أنه في تشخيصه لأزمة العالمين العربي والإسلامي بأن تفكيره، كباقي زملائه الآخرين، كان يدور أساساً حول تشخيص أزمة العقل الإسلامي واقتراح أساليب للخروج منها. إلا لم يكتفِ بذلك، فحاول الذهاب إلى جذرها، إلى الإسلام، مطالباً بتجديد عقائد الإسلام على شكل «لاهوت تحريري» يفك النطاق المضروب على المستحيل التفكير فيه، ويفتح الطريق أمام إصلاح الشريعة حتى يستطيع الإيمان الإسلامي المطعم بالعقل مواجهة تحديات الحداثة. وقد أوكل مهمة تأسيس علم الكلام الجديد هذا إلى «العقل المنبثق حديثاً»، وهو العقل ما بعد الحدائي، بحكم انفتاحه على الوحي بعجيبه وغريبه، وعلى الخيال بثقافته الشفهية غير العالمية، وعلى القلب بتقلباته الانفعالية. غير أنه لم يقف عند الإقرار أن أزمة العالم الإسلامي هي أساساً أزمة عقل، أو أزمة عقيدة، أي أزمة ثقافية فحسب، بل ذهب إلى القول بأنها أيضاً أزمة اجتماعية وسياسية. هكذا نجده، وعلى غرار الجابري، يُرجع فشل الأنظمة الليبرالية والتنويرية في العالم العربي إلى كونها لم «تنبثق من الواقع الاجتماعي والاقتصادي والثقافي للجماهير الشعبية لهذه البلدان، وإنما كانت مستوردة من الخارج وملصوقة لصقاً على واقع محلي غير مهيا لها»<sup>(٤٨)</sup>. بعبارة أخرى، أرجع إخفاق النهضة

(٤٧) عن ضرورة تكييف المفاهيم الحداثية، انظر: محمد عابد الجابري: تجديد التفكير في مشروع سابق للتصحيح والتجديد، مواقف؛ العدد ٢٦ (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ٢٠٠٤)، ص ١٢؛ المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)، ص ١٠ و١٤، ووجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤)، ص ١١٩.

(٤٨) أركون، الإسلام: الأخلاق والسياسة، ص ٧٠.

العربية في إنتاج بنياتها الخاصة بها إلى غياب طبقة بورجوازية حاملة للأفكار الثورية التي تلبى حاجيات الجماهير المتعطشة للحرية والعدالة<sup>(٤٩)</sup>.

ومن أجل تلافي الاستيراد الفج لنماذج التنمية الحضارية، لم يشأ أركون أن يبقى سجين النموذج الحدائي الغربي لبناء تصوره للإصلاح، بل عمل على تطعيمه بالنموذج القرآني؛ ف جاء إصلاحه توفيقاً بين نموذجين أو حدثين متقابلين: الحدث القرآني والحدث الحدائي. استأنس بالحدث القرآني التدشيني لمرونته وانفتاحه على كل التأويلات، وقابليته للتكيف مع مقتضيات الفكر الديمقراطي الحديث من علمانية وإنسية وتنوير، وقدرته على تحرير العقل الإسلامي من انسداده الوثوقي ومآزقه التأويلية، وفتح آفاقه على الخلق والإبداع. لكنه لم يكتف بذلك، بل استعان، من جهة، بلحظة الإبداع في الحدث الإسلامي، أي «بالعقل الإسلامي الكلاسيكي»، الذي لم يكن فيه المعتزلة يجدون حرجاً في وضع مسألة خلق القرآن وتاريخيته موضع البحث والنقاش العمومي<sup>(٥٠)</sup>؛ كما استعان، من جهة ثانية، بأنظمة ومفاهيم ونماذج «العقل الحدائي» الفكرية والسياسية الضرورية لكن مع تكيفها مع الحاجيات المحلية<sup>(٥١)</sup>؛ واستعان أخيراً «بالعقل الاستكشافي المنبثق» القادر على القيام بإصلاح العقل التراثي بالعقل الحدائي، وإصلاح العقل الحدائي بالعقل التراثي. بهذا الانفتاح على الحدث القرآني والعقل الكلاسيكي الإسلامي والعقل الحدائي والعقل ما بعد الحدائي، يمكن أن نتحرر في الوقت نفسه من مسلمات وعقائد العقل والتمثيل التراثي، ومزاعم العقل الغربي الخاطئة التي تدعي أن إنتاج مقولات الحدائنة والإنسية والعقلانية والعلمانية هو حكر على الثقافة الغربية، وأن الثقافات اللاغربية لا تستطيع شيئاً إزاءه<sup>(٥٢)</sup>. واضح أنه لم

---

(٤٩) حول أهمية الطبقة البرجوازية في إحداث القطيعة الجذرية، انظر: المصدر نفسه، ص ٧٥ - ٧٦.

(٥٠) عن ضرورة العودة إلى الحدث القرآني، انظر: أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص ١٤٢؛ عن ضرورة استعادة المعتزلة انظر: أركون، الإسلام: الأخلاق والسياسة، ص ١٧٣ - ١٧٤.

(٥١) عن الجوانب السلبية لفرض مبادئ التنوير على واقعنا وعقلنا يقول: «هكذا نفهم، إذأ، الآثار السلبية الضارة الناتجة من إدخال أفكار المساواة والتسامح والإخاء، المنقولة مباشرة من فلسفة التنوير لكي تزرع بشكل مفاعن في مجتمع متعدد الطوائف، مجتمع ذي انقسامات دينية قديمة كمجتمع سورية في القرن التاسع عشر»، انظر: المصدر نفسه، ص ٦٩.

(٥٢) حول تنفيذ أركون لمزاعم الغرب بأن المثل الأنوارية خصوصية غربية، انظر: أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ص ٢٦٤.

يكن يرمي من وراء إصلاحه هذا تبني عقل جديد تماماً كما فعل العروي، وإنما ترميم العقل التراثي، «باستعادة ذات الهم الثقافي وذات الشرارة الفلسفية لكبار مفكري الماضي العربي الإسلامي المجيد»<sup>(٥٣)</sup>، أي باستعادة العقل الإسلامي لحقه في التفكير الحر في المسكوت عنه ونزع هالة القداسة الوهمية عنه، مع الانفتاح على المستقبل لبناء إنسية جديدة قابلة لدمج الأديان كثقافات متفاعلة لا كعقائد متصارعة<sup>(٥٤)</sup>. وترميم العقل الإسلامي على هذا النحو من شأنه أن يجعله «عقلاً براغماتياً يعطي الأسبقية للفعل على التأمل، والتحقيق على الحقيقة، والمنهج على النسق، والمنطق على الخطابة، والمستقبل على الماضي، والمصير على الوجود»<sup>(٥٥)</sup>. وكان الوصول إلى ما يسميه بـ «العصر الإبيستيمولوجي العميق!» هو القصد من كل هذا المركب الإصلاحي متعدد الأوجه، والتخلي فوراً عن العصر الأيديولوجي العربي ذي البعد الواحد<sup>(٥٦)</sup>، لأنه «شأن ما بين المشروع الاستقرائي الاكتشافي الحفري التقديري الإنصافي المستنطق للمسكوت عنه والمزيل لأنواع التلبس والحجاب، الذي يعمل من أجله العقل المنبثق، وبين الخطابات الأيديولوجية الأصولوية والعلمانية والشعبوية والقومية والخصوصوية والإيمانية والتاريخية وغيرها من البنيات الطاغية على جميع المجتمعات المعاصرة»<sup>(٥٧)</sup>. وتعريفه الجديد للحدثة الإسلامية بأنها «نقل العقل الإسلامي من المجال اللاهوتي إلى المجال الإنسي»، يشهد على الفرق الكبير بين المشروعين، لأنه بهذا التعريف لا يكتفي

(٥٣) أركون، الإسلام: الأخلاق والسياسة، ص ١٧٣.

(٥٤) عن أهمية التاريخية في الخروج من الأزمة الحضارية، انظر: أركون، نحو نقد العقل

الإسلامي، ص ١٤٠ - ١٤١، انظر أيضاً: Arkoun, *Rethinking Islam Today*, pp. 19 and 23.

(٥٥) Arkoun, *Ibid*.

(٥٦) وهذا ما عبّر عنه أركون قائلاً: «ينبغي أن ينتهي العصر الأيديولوجي العربي يوماً ما، لكي يحل محله العصر الإبيستيمولوجي أو المعرفي العميق... بعد أن نعترف بالضرورة التاريخية للمرور بمرحلة التنوير العربي - الإسلامي، يمكننا أن ننتقل إلى المرحلة التالية: مرحلة ما بعد الحدثة الكلاسيكية»، انظر: محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٨)، ص ٣٢٢.

(٥٧) أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ص ١٦؛ يعرف أركون العقل «العقل الجديد المنبثق الصاعد» بأنه «تلك الصيرورة للتحرير الفكري والفني والمعرفي والتدخلي الثقافي التي تتحقق عبر الحروب الأهلية والمحن التراجيدية التي أصابت شعوباً عديدة منذ تأسيس أنظمة ما بعد الاستقلال في جهة «الأمم» أو الدول التي كانت في طور التشكل الجيني»، انظر: أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص ٣١١.

فقط بجعل الإنسان هو الغاية القصوى لمشروعه الإصلاحية، بل يعمل وكأنه كان يريد أن يعلمن العقيدة نفسها بنقل السلطة من السماء إلى الأرض، من الله إلى الإنسان<sup>(٥٨)</sup>. غير أنه كان واعياً بصعوبة هذا النقل، إذ يتطلب في الوقت نفسه تجاوز عائق «السياج الدوغمائي المغلق» للإسلام، وعائق النزعة العدمية لما بعد الحداثة التي أعلنت نهاية وموت القيم الدينية والأخلاقية.

بالنسبة إلى العروبي، العقل العربي الحدائي، الذي يتبنى نموذج العقل الحدائي الكوني بكل توابعه وعواقبه، هو الذي تكون له القدرة على الجهر صراحة وعلانية بالقطيعة مع العقل التراثي بأنواعه المختلفة: البرهاني والذوقي والأصولي والفقهية - الأصولي والتاريخي. الخ، كان التزام العروبي بالحداثة، من حيث هي عقلانية كونية، حاسماً. وقد حملته التزامه هذا على التنديد «بالتردد وعدم الحسم»<sup>(٥٩)</sup> الذي يميز ثقافتنا دون غيرها، ورفض أي حل وسط بين العقلين الموروث والحدائي، كالذي اقترحه الجابري أو أركون ونصار. وكان يرى أن ما يوجد من نظائر لمفاهيم الحداثة في العقل التراثي، كمفهوم الحرية والدولة والعقل والتاريخ، إن هي إلا «مفاهيم ناقصة» بالقياس إلى «المفاهيم المكتملة» التي ابتكرتها الحداثة الغربية. وبالتالي، لا يمكن فهم دلالة عدم اكتمال نظائر تلك المفاهيم في تراثنا وواقعنا إلا بمقارنتها بنماذجها المكتملة في الحداثة<sup>(٦٠)</sup>. وبمقدار ما يكون إدراكنا لعدم تطابق المفاهيم الحدائية مع المفاهيم التراثية حاداً وقوياً، تتراءى لنا بوضوح الطريق السليم نحو الحداثة، وكأن إدراك النقص، إدراك العدم، هو القوة الدافعة نحو الحداثة. إذاً، التقابل الأفلاطوني نفسه بين أشباح الكهف ونور الشمس الساطعة. ويكاد العروبي يلخص أوجه التقابل بين العقلين الحدائي والموروث في التقابل بين الاسم والفعل<sup>(٦١)</sup>؛ فمنطق العقل الموروث يسيطر عليه الاسم بينما يسيطر الفعل على منطق العقل الحديث، لذلك وجب الخروج من نطاق العقل الاسمي إلى مجال العقل الفعلي توقفاً إلى تحويل العقل إلى عقلانية، وتجسيد العقل في سلوك عملي عقلاني. وبالرغم من تشبعه الكبير بالعقلانية في معناها القوي، فإنه لم يعلن حرباً

Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique*, p. 178.

(٥٨)

(٥٩) العروبي، مفهوم العقل: مقالة في المفارقات، ص ٣٦٣.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ١٥ - ١٦.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٣٦١ - ٣٦٢.

شاملة على اللاعقلانية كما فعل الجابري؛ فقد اتخذ موقفاً انتقائياً منها، حيث لم يستبعد من اللاعقلانية إلا ما اتخذ شكل السحر في العلوم، والإرهاب في السياسة، والجنون في التاريخ، أي حينما تتجاهل اللاعقلانية مطلب تحقيق الخير للجميع. أما إذا كانت اللاعقلانية فردية وتُعنى بمجالات الفن والأدب والدين، فينبغي إبداء الاحترام والتقدير إزاءها<sup>(٦٢)</sup>. وفي الحقيقة عندما كان يعتبر القطيعة مع التراث واجباً معرفياً وربما سياسياً للإنسان العربي المعاصر، فإنه كان يفعل ذلك من باب الوعي بها، وإلا فإن «رباطنا بالتراث الإسلامي في واقع الأمر قد انقطع نهائياً في جميع الميادين. وأن الاستمرار الثقافي الذي يخدمنا... إنما هو سراب. وسبب التخلف الفكري عندنا هو الغرور بذلك السراب وعدم رؤية الانقصاص الواقعي، فيبقى حتماً الذهن العربي مفصلاً عن واقعه، متخلفاً عنه، بسبب اعتبارنا الوفاء للأصل حقيقة واقعية مع أنه أصبح حيناً رومانسياً منذ أزمان متباعدة»<sup>(٦٣)</sup>. نفهم مما سبق، أن العروبي لم يكن يرى مسيرة الإصلاح تنطلق من التراث إلى الحداثة، ولا حتى من الحداثة إلى التراث، وإنما كان يراها تستغرق في الحداثة الأنثوية من دون تردد أو توسط، أي تبنيها مع وضع التراث والتراثيين بين قوسين.

أما ناصيف نصار، فقد اتكأ على العقل الفلسفي، ذي الطابع العملي والمنفتح على تراثه وعلى المكتسبات الحداثيّة وما بعد الحداثيّة العلميّة والفلسفيّة والسياسيّة، بوصفه الضامن القوي لنجاح مشروعه في الإصلاح الذي وضعه تحت عنوان «النهضة العربية الثانية». وبالرغم من إصراره على الطابع الفلسفي للعقل، فإنه لم ينظر إليه كجوهر متعال، وإنما ككائن مضاف إلى الإنسان، أي كذات عاقلة لا يشكل العقل فيها إلا صفة أو قوة من قواها<sup>(٦٤)</sup>. وفي نظره الإصلاحية للعقل لم يشأ أن يحتذي أي نموذج جاهز وكامل للعقلانية سواء في الماضي أو الحاضر، ولعله بهذا كان يدافع عن الطبيعة الكونية للعقل<sup>(٦٥)</sup>. فقد رفض بحزم اتخاذ العقلانية الرشدية نموذجاً له

(٦٢) انظر مقابلة مع: Abdellah Laroui, «Témoignage, objectivité, rationalité,» *Economia*, no. 4 : (octobre 2008 - janvier 2009).

(٦٣) أركون، العرب والفكر التاريخي، ص ٢٣.

(٦٤) نصار، الذات والحضور: بحث في مبادئ الوجود التاريخي، ص ١٧٥ و ١٧٧.

(٦٥) عن الطبيعة الكونية للعقل عند نصار، انظر: المصدر نفسه، ص ٢١٧.



في صياغة عقل النهضة الثانية، كما فعل الجابري، لأنه بصرف النظر عن أهمية هذه العقلانية ودورها في الماضي، فإنها لم تعد صالحة لنا موضوعاً وإشكالية وأفقاً؛ فمفهومها عن العقل، وإشكالياتها في التوفيق بين الوحي والعقل، وسعيها إلى الوصول إلى تسويات وحلول وسطى بين الدين والحكمة، قد تجاوزها الزمن نحو إشكالية جديدة تدور حول العلاقة بين العقل والإرادة السياسية، لا بين العقل والوحي<sup>(٦٦)</sup>. موازاة لذلك رفض نصار تبني النموذج الغربي للعقلانية الرياضية بوصفه نموذجاً كاملاً، مع إحداث قطعة تامة مع العقل التراثي، كما فعل ع. العروي، لأن العقلانية الغربية عقلانيات، ولأنها لم تحقق النموذج المثالي الذي يمكن تعميمه على باقي ثقافات العالم، ولأنها ما زالت في تطور مستمر سواء من أجل توسيع معنى العقل أو من أجل تكريس استقلال سلطته عن السلطات الدينية والأيدولوجية والسياسية والاقتصادية<sup>(٦٧)</sup>.

\* \* \*

اتخذت استراتيجيات إصلاح العقل العربي الإسلامي مسارات متباينة: فمنهم من تبنى حداثة الأنوار للخروج من أزمة العقل النهضوي، ومنهم من تبنى حداثة الأنوار مطلقاً بما بعد الحداثة، أي الحداثة المتصالحة مع التراث، لكن بعد أن يتم حذف عقيدة «موت الإله» وتنصيب الإنسان بعلمه وتقنيته إلهاً جديداً. بيد أنه مهما اختلفت هذه الاستراتيجيات فإنها تشترك في أنها غير مقتنعة بالإصلاح، أي بالتغيير عن طريق التراكم الكمي لتحقيق حلم النهضة الثانية، بل كانت تطمح في تحقيق قفزة كيفية في طريقة التفكير والاستدلال العقلي، وهذه القفزة النوعية لا تتحقق إلا بقطعة ما مع التراث. وتتجلى هذه القطعة أفضل

---

(٦٦) عن أهمية وحدود عقلانية ابن رشد، انظر: ناصيف نصار، التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية (بيروت: دار النهار، ١٩٩٧)، ص ٣٣١-٣٣٣؛ وعن معالم العقلانية الجديدة (انظر ص ٣٣٢)؛ عن تجاوز الحداثة السياسية لإشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة نحو إشكالية الإرادة السياسية في علاقتها بالعقل، انظر: نصار، منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر، ص ٣٠٤.

(٦٧) عن أن العقل وجد نفسه من جديد مسلوباً من كثير من سلطاته من قبيل أيديولوجيات ذات توجهات قومية وليبرالية واستعمارية، انظر: نصار، منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر، ص ٣٠٣.

ما تتجلى في إعطاء الأسبقية للفعل على القول، للعقل العملي على العقل النظري، تلافياً للسقوط في نظرة أنطولوجية تأملية للعقل، وكأننا أمام نوع من البراغماتية المتفاعلة مع فلسفة البراكسيس الماركسية؛ «فالنهضة العربية تحتاج، قبل أي شيء آخر، إلى نظرية فلسفية في الفعل»، لا إلى نظرية لاهوتية أو فقهية في الأخلاق والسياسة<sup>(٦٨)</sup>.

## رابعاً: إصلاح المدينة

لا معنى لإصلاح العقل العربي، أو الفكر العربي المعاصر، ما لم يكن موجهاً نحو إصلاح المدينة: هذه هي الفكرة الموجهة للمفكرين الأربعة؛ فالالتزام بقضايا إصلاح الأمة والسعي إلى العثور على أساليب ناجعة وذكية للخروج من مأزقها الحضاري، هو الذي حركهم لصياغة مشاريعهم الفكرية لإصلاح العقل العربي الإسلامي؛ فهم لم يكونوا يفكرون خارج المدينة، بل بداخلها ومن أجلها. كل ما كانوا يحلمون به هو إعادة صياغة العلاقة الغامضة للعقل بالمدينة صياغة جديدة تجعل العقل العربي الإسلامي عقلاً مدنياً، أي عقلانياً على مستوى السياسة. وما اشتراكهم في الدعوة إلى الإعلان عن القطيعة مع التراث، بدرجات متفاوتة في ما بينهم، إلا تعبيراً عن رغبتهم في تفعيل العقل في السياسة والأخلاق تفعيلاً حداثياً يمكن الأمة من الحضور والإبداع والقوة والمناعة.

ومن الطبيعي أن يتفاوت المفكرون الأربعة في التزامهم بإصلاح المدينة وأن يختلفوا في اختيار النموذج الإصلاحي الذي يروونه مناسباً للإقلاع النهضوي. غير أنه إذا كان نقد وإصلاح العقل العربي الإسلامي قد يسمحان بنوع من المقارنة مع عقل آخر هو العقل الأوروبي قديمه وحديثه بحكم غنى تراث العقل الأول وتقاطعهما في كثير من النقاط مع الثاني، فإن نقد المدينة وإصلاحها لا يتيحان مثل هذه المقارنة، إما لأن دراسة تجربة الحكم السياسي في العالمين العربي والإسلامي لم تصل بعد إلى درجة كافية من النضج

---

(٦٨) يقول نصار عن ضرورة الفلسفة الأخلاقية والسياسية في عالمنا المعاصر: «إن تفكك المذهب القرآني في الفعل، والنضال من أجل الاستقلال السياسي والتعصن، وأوجدا وضعية تاريخية عامة تستلزم الرجوع إلى فلسفة أخلاقية وفلسفة سياسية قادرتين على الحلول محل مذهب الفعل المستمد من القرآن وعلى إرشاد الشعوب العربية وتوجيهها في طريق التطور والتقدم»، انظر: نصار، مطارحات للعقل الملتزم: في بعض مشكلات السياسة والدين والأيديولوجية، ص ٢٠.

تشجع على هذه المقارنة، أو بحكم انتشار جملة من الأحكام المسبقة نشرها الاستشراق الغربي تتهم الدولة الإسلامية جملة بالاستبداد والثيوقراطية<sup>(٦٩)</sup>.

ومع ذلك تبقى العلاقة مع التراث هو ما يضمن المشروعية لأي إصلاح للعقل السياسي العربي في نظر الجابري؛ فقد كان يقول ويكرر إن الدخول في مغامرة الحداثة الخلاقة غير ممكن إلا بالانتظام في التراث، لأن هذا الأخير هو ما يضمن أصالة الأمة واستقلالها التاريخي. إلا أنه كان في الوقت نفسه يعتقد بأنه لا يمكن إصلاح السياسة بالتنكر للحداثة، معتبراً إياها ضماناً أخرى للكرامة والمشاركة في صناعة التاريخ المعاصر. وانعكست هذه الضمانة مزدوجة على مفهوم «الانتظام في التراث»، حيث اتخذ معنيين يحيلان معاً على الحداثة؛ المعنى الأول، الذي سبقت الإشارة إليه، يتمثل في ضرورة تبني التراث البرهاني والنقدي الأندلسي بسبب مناسبته لروح الحداثة، والثاني، يتخذ شكل استنبات وتأصيل مفاهيم الحداثة في التراث العربي الإسلامي كيلا تبقى الحداثة أجساماً غريبة في نهضتنا الثقافية الثانية المطلوبة. ومن أجل أن يبين أهمية فعل التأصيل، يخاطر الجابري بضرب أكثر الأمثلة حساسية وخطورة ودلالة على الحداثة السياسية كمثال العلمانية أو فصل الدولة عن الدين؛ فهو يرفض بشدة إدخال هذا المفهوم، الذي ينتمي أصلاً إلى عالمي السياسة والأيدولوجية، إلى الثقافة العربية اسماً ومضموناً، لأنه لا وجود في الإسلام لفصل الدولة عن الدين، طالما أن الإسلام كان يشكل في نظره جزءاً ماهوياً من الذات العربية، وليس أمراً عرضياً طارئاً عليها؛ في مقابل ذلك، اقترح بديلاً لاسم العلمانية هو عبارة عن ترجمة لها بمفهومين مقبولين في الثقافة العربية الحديثة هما العقلانية والديمقراطية. هكذا أمست العلمانية فضلاً لا غناء فيه للمجتمعات العربية! وكان من نتائج رفضه الفصل بين الدين والدولة، معارضته لأي مسّ بالعقيدة الإسلامية نقداً أو تجديداً،

---

(٦٩) يشير ع. العروي إلى الفقر النظري في ما يخص نظرية الدولة في الفكر العربي القديم والحديث في أكثر من مناسبة، مثلاً يقول: «هذه ملاحظات سريعة تمهد للقول إنه لا يوجد إلى حد الساعة نظرية عامة مقنعة عن «الدولة الإسلامية»، إن صح النعت، كما تجسدت تاريخياً في نسخ متعددة. حتى لو صح أن تحليلات الماوردي تنطبق على الجولة العباسية في طورها الثاني، لا يحق سحبها على ما سبقها من نظم وعلى ما تلاها. والحكم نفسه يجري على ابن خلدون الذي زاد على مراجع الماوردي أمثلة من الأندلس وشمال أفريقيا ودولة المماليك في مصر والشام... على الرغم من المعتقد العام لا يحق لحد الساعة أن يقرر: الدولة الإسلامية هي كذا وكذا»، انظر: العروي، من ديوان السياسة، ص ١٠٠ - ١٠١.

طالما أن الإسلام، كما قلنا، جزء من قوام العقل والواقع العربيين معاً، وإن كان يبدي نوعاً من التساهل إزاء تجديد الشريعة. ومع ذلك، أي بالرغم من تحفظه على العلمانية، المفهوم الجوهري في الحداثة السياسية، فإننا نجدّه يطالب بإعادة توجيه الفكر العربي المعاصر نحو العناية بقضايا العقل العملي، كقضايا الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان... وهي قضايا تستمد روحها من مبدأ العلمانية. أما الأداة التاريخية لهذا الإصلاح فهي «الكتلة التاريخية» التي تجمع وتعبئ كل القوى المحبة للتقدم والديمقراطية والاستقلال، لأن الأدوات السياسية والأيدولوجية الأخرى استنفدت طاقتها ولم تعد قادرة على مواجهة هول التبعية والتخلف والإذلال وعلى إنجاز المهمة التاريخية الكبرى، مهمة بناء عصر تدوين جديد<sup>(٧٠)</sup>.

من جهته، كان العروي يرى أن الفشل التاريخي للعالم العربي لا يمكن أن يعالج إلا بقفزة تاريخية تكرر وفاء لموقفه الحاسم من القطيعة مع التراث كسبيل لإنجاز التغيير الحقيقي، أي باعتبارها شرطاً قَبلياً للحداثة؛ فقد أعرب في عمل أخير له أن «المطلوب ليس ترميم ما فسد، بل الإعراض كلياً عما سبق، وتشبيد المجتمع مجدداً على أساس ما يوحي به الطبع والوجدان»<sup>(٧١)</sup>. والحجة التي استند إليها لتبرير عدم كفاية الإصلاح، أن هذا الأخير يكتفي «بترميم يعالج الأعراض فقط»، بينما هو كان يتوق إلى إحداث تغيير جوهري عبّر عنه بعبارة ابن خلدون الشهيرة التي تتحدث عن «خلق مستأنف» حتى يتسنى بناء مجتمع جديد ونشر عقيدة جديدة<sup>(٧٢)</sup>. ويعني هذا الربط الذاتي بين «بناء» مجتمع جديد و«نشر» عقيدة جديدة، أنه لا يمكن تحديث المجتمع سياسياً ما لم تنتشر ثقافة جديدة قائمة على «الطبع والوجدان»<sup>(٧٣)</sup>. ولعله بهذا

(٧٠) للتوسع في فكرة عصر تدوين جديد، انظر: محمد المصباحي، «من أجل عصر تدوين جديد»، في: التراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري، إشراف وتقديم محمد الداوي (الرباط: دار التوحيدي، ٢٠١٢)، ص ٧٣ - ٨٧.

(٧١) انظر تقديم عبد الله العروي، لكتاب: جان جاك روسو، دين الفطرة، ترجمة عبد الله العروي (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢)، ص ٩؛ عن ضرورة القطيعة للتقدم التاريخي، انظر: Laroui, *Islamisme, modernisme, liberalism: Esquisses critiques*, p. 8.

(٧٢) روسو، المصدر نفسه، ص ١٠؛ غير أنه أحياناً يعطي للإصلاح معنى التحديث أو على الأقل يجعله ملازماً له، انظر: Laroui, *Ibid.*, p. 42.

(٧٣) عن ركني الحداثة، الفردانية والنظرة إلى الدين كظاهرة اجتماعية سياسية، انظر تقديم العروي لكتاب: روسو، المصدر نفسه، ص ١٦.

التعبير، «ثقافة الطبع والوجدان»، كان يشير إلى ضرورة استبعاد الإصلاح بالتراث، لأنه لا يستطيع سوى إدامة الأزمة، لا تجاوزها<sup>(٧٤)</sup>. كما كان يشير بذلك إلى رفض الدعوى القائلة بوجود حادثة أو بذور لها في التراث يمكن أن تُستثمر لإثبات مشروعية الإصلاح الحداثي للمجتمع والثقافة، لأن مثل هذه الدعوى، التي تحولت إلى عادة متفشية لدى كثير من نظّارنا، تفقد الذات القدرة على الإحساس بالجدّة والزمن والتاريخ، فلا ترى في الابتكارات الثورية الفكرية والثقافية والسياسية للحدثة سوى أمور مبتذلة لا طرافة فيها<sup>(٧٥)</sup>.

ولأن غياب التاريخانية أو الفكر التاريخي هو الذي كان وراء تفشي داء فقدان القدرة على التمييز بين العتيق والطريف والقعود عن البحث عن الجديد والحديث، فقد استخلص العروى العبرة من هذه العلاقة ليقرر أن الحداثة ليست شيئاً آخر سوى الوعي بالتاريخية، حتى ولو كانت لها جوانب سلبية تبريرية بجانب جوانبها الإيجابية التنسيبية. ويترتب على هذا التعريف أن كل مجتمع سارَ في طريق التاريخية، طريق كل ما هو نسبي وانتقالي، هو متجه لا محالة نحو التحديث<sup>(٧٦)</sup>، وكل مشروع مجتمعي للحداثة تخلى عن التاريخانية لصالح نظرة لاهوتية للأشياء، أي نظرة مطلقة متعالية عن الإنسان والزمان والمكان، مآله الفشل<sup>(٧٧)</sup>. ونستنتج من هذا التعريف للتاريخانية بأنها تفيد رؤية مضادة للتاريخ، أي عكس ما يوحي به اشتقاقها اللغوي. وهذا ما يؤكد تعريف جديد لها بأنها «موقف ذهني يرى أولاً الوقائع برغبة في نسيان ثقل الماضي»، والتعاطي مع الواقع كما هو، أي الواقع الحقيقي الذي شفي من أساطيره «المسببة لكثير من الآلام»<sup>(٧٨)</sup>. ونسيان الماضي لا ينحصر فقط في ماضي التراث التاريخي والكلامي والفقهية، ولكنه يمتد أيضاً إلى ماضي التراث الفلسفي: «ما يهمننا اليوم حقاً ليس قول ابن رشد في أفلاطون والمدينة الفاضلة، بل ما كان يمكن أن يقول لو اطلع على دستور أميركا ورآه مُطبّقاً في

Laroui, Ibid., p. 11.

(٧٤)

(٧٥) عن المعاني الجديدة التي أضفتها الحداثة على معاني وأسس المفاهيم انظر تقديم

العروى لكتاب: روسو، المصدر نفسه، ص ١٨.

(٧٦) «القول بأن مجتمعا يتحدث، معناه أنه يصير واعيا بتاريخيته»، انظر: المصدر نفسه،

ص ٢٦.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٤٩ - ٥٠.

Laroui, *Islamisme, modernisme, liberalism: Esquisses critiques*, p. 187.

(٧٨) انظر:

في هذا السياق يفضل العروى استعمال التاريخية (Historisme) عوض التاريخانية (Historicisme).

الواقع. وفي تصورنا لموقفه المحتمل قد نستأنس بما قاله من جاءوا بعده<sup>(٧٩)</sup>. ولما لم تكن تاريخانية العروي موجهة نحو الماضي، نحو التاريخ، وإنما نحو الحاضر والمستقبل المؤمل، فإنني أرى أن الأنسب استبدال اسم التاريخانية باسم «الواقعية الوضعية»، وما يشهد على ما نقول ما ذهب إليه من أن الخلاص يكمن في تفوق الواقع على الأيديولوجيا «على شكل اعتدال، إيجابية، واقعية»<sup>(٨٠)</sup>. بيد أنه لا يلبث أن يعود بطريقة ملتوية إلى التاريخ باعتباره «مرادفاً للخلاص»<sup>(٨١)</sup> «طوقاً للنجاة»<sup>(٨٢)</sup>، لأنه يجعلنا نؤمن بقدرة الإنسان بوصفه فاعلاً تاريخياً قادراً على تغيير الواقع. وهنا لا يملك العروي إلا أن ينحي باللائمة على تصور ابن خلدون للتاريخ بسبب حتميته الجغرافية والسوسولوجية والبيولوجية التي تعطل الإنسان وتحرمه من إرادته وقدرته على تغيير التاريخ<sup>(٨٣)</sup>. هكذا تبدو «التاريخانية»، منهجياً، قدرة على القيام بتحليل وضعي ونقدي وملموس للمجتمع، في مقابل «التنظير» العقلي المجرد والمتعالي عن الزمن والتاريخ. ولذلك كان يحلو له أن يردد أن المفكر الذي لا يمزج النظر العقلي بالتاريخ الملموس يبقى مفكراً لاهوتياً تقليدياً من طينة الغزالي وابن حزم، حتى وإن استشهد بـ فوكو وفتغنشتاين<sup>(٨٤)</sup>.

لا يكتفي العروي بالقول إن الخلاص هو في انتصار الواقع على الأيديولوجيا أو انتصار التاريخ على الميتافيزيقا، ولكنه ذهب أبعد من ذلك من أجل تفعيل فكرة الخلاص في مشروع لتحديث الدولة. أول ما يلاحظه بصدد هذا التحديث كان لصالح التنظير الذي طالما ناصبه العداء، وهو تأسفه لافتقار العالم العربي لنظرية الدولة حتى الآن. ما هو موجود الآن هو تبرير وجود الدولة واستمرارها «إما بالتقليد أو بالوطنية... أو بالجيش أو بالريع»<sup>(٨٥)</sup>. لذلك، ومن أجل الانتقال إلى دولة حديثة «أكثر خفة، وأقل ثقلاً»<sup>(٨٦)</sup>، يقدم

(٧٩) العروي، من ديوان السياسة، ص ١٠٧.

(٨٠)

(٨١) المصدر نفسه، ص ٢١٨.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

(٨٣) عن رفضه للتأويل الخلدون للتاريخ، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٢١.

(٨٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٠.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٥٩.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ١٤٠.

بديلاً على شكل «نظرية للدولة» تنظر إلى السياسة نظرة «وظيفية، نفعية»، وتنظر إلى الدولة كما هي، أي كجهاز إداري يقوم «بإدارة الأشياء»<sup>(٨٧)</sup>، لا كما ينبغي أن تكون. ولتحقيق هذه الغاية يتعين فصل الدولة عن المجتمع والثقافة، أي فصل الوضعي عن المعياري، كما تصبح الدولة مجرد أداة وظيفية نفعية قائمة على المشروعية السياسية، وليس على المشروعية الدينية أو الوطنية أو العرقية أو مشروعية السلاح أو الولاء القائم على الربيع<sup>(٨٨)</sup>. وفي هذا السياق من تحديث الدولة، يلح العروبي على استئصال ثقافة واقتصاد الربيع الذي «يمنح مشروعية كاذبة للسلطة... ويحول دون تحول الإنسان - الزبون إلى مواطن حر»<sup>(٨٩)</sup>. كما يلح على ضرورة إنجاز التحديث القانوني للدولة، بإعطاء الأسبقية للقانون، أي للتشريع على الشريعة، والذي لن يكون له معنى إن لم يبدأ أولاً برفع الحيف عن المرأة، عن طريق تحديث قانون الأسرة<sup>(٩٠)</sup>.

وتبقى الأداة الأساسية للتحديث السياسي للدولة هي الديمقراطية بلوازها المختلفة من حرية وعقلانية وتعدد ومواطنة ومشروعية سياسية... الخ<sup>(٩١)</sup>. ويركز العروبي على «الليبرالية»، التي هي الوجه السياسي للحرية، رافعاً إياها إلى مرتبة «منطق العالم المعاصر. وأن رفضها هو رفض للعالم المعاصر»<sup>(٩٢)</sup>، واعتبارها أحد رمزيّ التحديث الثقافي الذي لا يمكن إنجاز الإصلاح السياسي

(٨٧) المصدر نفسه.

(٨٨) حول غرق الدولة في العالم العربي في الثقافي والمعياري، انظر: المصدر نفسه، ٥٩، و Laroui, Ibid., p. 138. وأفضل مثال لعدم قيام الدولة على منطق المنفعة الذي هو قريب من منطق اليسر والاقتصاد في النفقات، هو مسألة الحرف في العربية: «لو كان منطق اليسر، منطق الاقتصاد، هو المتحكم لدينا لفعلنا ما فعل غيرنا ولكتبتنا لغتنا، مهما تكن، بالحرف اللاتيني الذي انتشر، في صورة أو في أخرى في جل العالم... لكن المنطق الاقتصادي ليس هو الحاسم في هذه المسألة»، انظر: العروبي، من ديوان السياسة، ص ٤٧.

Laroui, Ibid., p. 64.

(٨٩)

(٩٠) «والقطيعة بمعنى علمانية أكثر عمقاً، وتقليص لدور الشريعة في التشريع؟ هذا لا يمكن أن يأتي إلا من جانب المرأة لأن الإصلاح سيكون أساساً حول قانون الأسرة»، انظر: المصدر نفسه، ص ٦٥ و ٢٦٣.

(٩١) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(٩٢) المصدر نفسه، ص ١٣٢؛ ومع ذلك، أبقى العروبي إلا أن ينظر إلى الليبرالية من خلال مكتسبات الماركسية: «كلامي هو... ذو طبيعة ثقافية أساساً. ما قلته بصدد الليبرالية كان مجرد نتيجة لفراءتي للماركسية في علاقة مباشرة مع ما بدا لي دائماً القاعدة الأيديولوجية لتحديث وإع قروي (Soutenu)» (ص ١٢٩).

خارجه<sup>(٩٣)</sup>. وقد أكد العلاقة الضرورية بين الحرية والدولة بالقول إن «التفكير في الحرية هو بالأساس تفكير في الدولة والمجتمع»<sup>(٩٤)</sup>، لأن «الحرية خارج الدولة طوبى خادعة، والدولة بلا حرية ضعيفة متداعية»<sup>(٩٥)</sup>، لكن «بشرط أن لا ننسى أن الحرية تتعلق، أساساً وفي آخر المطاف، بالفرد»<sup>(٩٦)</sup>. أما الرمز الثاني للتحديث الثقافي والاجتماعي، فهو التعددية السياسية «الوضعية» التي هي البديل الحدائني والحضاري للتعصب الطائفي والإثني والثقافي المخرب لكيان الدولة. ولكون التعددية السياسية غير قابلة للانفصال عن الليبرالية، فإن «كل من يناوئ الليبرالية من المثقفين فهو يعادي التعددية السياسية»<sup>(٩٧)</sup>. أما العقلانية فهي من الصفات الذاتية للديمقراطية، إلا أنه لا بد لها من حامل اجتماعي لها هو البرجوازية والبيروقراطية لكي تتحقق إصلاح الدولة. باختصار، لم يكن العرووي يتصور الحدائنة مستحيلة منطقياً، لأنها غالباً ما تنتصر واقعياً، بالرغم مما كان يشوب حديثه عنها من شعور بالتشاؤم وإحساس بالفشل خصوصاً في السنين الأخيرة<sup>(٩٨)</sup>.

بالنسبة إلى أركون، بالرغم من أنه كان يصر على الابتعاد قدر الإمكان عن الالتزام بالمدينة إما بُعداً عنها أو غيراً على استقلاله منها ورفضه الخضوع لأي تجل من تجليات سلطة الدولة، وبالرغم من تشاؤمه من انتصار أهل الحدائنة والتنوير والتغيير في العالمين العربي والإسلامي، فإنه كان مهموماً بالإصلاح السياسي. وهذا معناه أن شيئاً من التفاؤل كان يراوده بين الحين والآخر. ولعل هذا التفاؤل يرجع من جهة إلى عثوره على معالم حدائنية وعقلانية وإنسية قوية

(٩٣) عن دلالة البعد المؤسسي والمفهوم النظري لليبرالية والتعددية، انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٣.

(٩٤) عبد الله العرووي، مفهوم الدولة (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١)، ص ١٤٥.

(٩٥) المصدر نفسه، ص ١٦٧.

(٩٦) عبد الله العرووي، مفهوم الحرية (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١)، ص ١٠٧؛ حول تساؤلاته عن علاقة الحرية بالدولة، والحرية بالعقلانية، انظر: العرووي، مفهوم الدولة، ص ١٦٧.

(٩٧) Laroui, *Islamisme, modernisme, liberalism: Esquisses critiques*, p. 136.

وعن ضرورة فهم المعنى التاريخي للثقافة الليبرالية واستحداث التعددية سياسية (انظر ص ١٤٣).  
(٩٨) المصدر نفسه، ص ٤٦؛ من مظاهر تشاؤمه وغموض موقفه من الليبرالية والماركسية التاريخية، انظر ص ١٤٤.



في التراث الإسلامي، ما دفعه إلى إعادة تعريفه للحدثة باعتبارها توتراً روحياً يمكن أن يحدث في أي زمان. كما يرجع تفاؤله من جهة ثانية إلى مرونة العقل ما بعد الحدائي وقابليته على اشتقاق حدثة جديدة تحافظ على الأبعاد الروحية والثقافية للشعوب من دون أن تفرط في مكاسب الأنوار. كل هذا أفضى به إلى أن يتصور الحدثة المنشودة للعالمين العربي والإسلامي حدثة منفتحة، متسامحة، وجامعة بين الحدثة العربية في القرون الوسطى، والحدثة الكلاسيكية لأوروبا الغربية، ثم ما بعد حدثة ما بعد العصر الصناعي، أي حدثة أكثر إنسية ومرونة وتسامحاً وانفتاحاً على كل الثقافات. وبحكم تركيزه على البعد الإنساني، جعل تجديد العقيدة العمود الفقري لمشروعه الإصلاحية، لأنه من دون هذا التجديد لا يمكن إصلاح الشريعة، وبالتالي لا يمكن إصلاح المجتمع. وإصلاح العقيدة الأورثوذكسية هو المدخل لصياغة نوع مرن من العلمانية تحترم الدين لا باعتباره شأناً عمومياً، وإنما بوصفه ممارسة فردية. وهذا معناه أنه كان يدعو إلى علمانية شبيهة «بإسلام المدينة»، التي كان يتصالح فيها الروحي والزميني، لا العلمانية القوية التي تقفز على الدين<sup>(٩٩)</sup>.

ونصل إلى ناصيف نصار الذي انفرد، كما قلنا، من بين زملائه باعتزازه بالانتماء إلى أهل الفلسفة، وبالتعاطي مع السلطة السياسية كمفهوم فلسفي أساساً، وكحلقة وصل بين «الالتزام التاريخي للفلسفة وبين حركة النهضة العربية الثانية»<sup>(١٠٠)</sup>. وبحكم تصوره للفلسفة باعتبارها ملتزمة تاريخياً بتحقيق النهضة العربية الثانية، فقد استهجن أن يتخذ المفكر موقف «الحياد أو اللامبالاة أو التأمل الخالص» من الصراعات السياسية والأيدولوجية التي تدور حول امتلاك السلطة<sup>(١٠١)</sup>. لكن إذا كان على المفكر أن يعلن التزامه برؤية سياسية معينة، فإنه لا ينبغي أن يضحى بالفلسفة، أي بالنزاهة الفكرية، في سبيل السياسة

(٩٩) عن ضرورة العلمانية المرنة يقول «ووحدها الحدثة العقلية والعلمية، التي لا يمكن فصلها عن العلمانية المنفتحة، هي التي تتيح لنا كشف النقاب عن الرهانات المخبوءة وراء كل الممارسات الفكرية الاستدلالية للبشر في المجتمع»، انظر: أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ص ١٢٢، و

(١٠٠) نصار، التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية، ص ٣٣٦.

(١٠١) حول معارضته للحياد السياسي، انظر: نصار، الفلسفة في معركة الأيدولوجية: أطروحات في تحليل الأيدولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها، ص ٢٧٦؛ عن ربطه الالتزام بالنقد، انظر: نصار، مطارحات للعقل الملتزم: في بعض مشكلات السياسة والدين والأيدولوجية، ص ٨.

والأيديولوجية، أو يضحى بالحقيقة والحرية في سبيل المصلحة والمنفعة. وبهذا يكون موقفه مناقضاً لموقف الفيلسوف الأمريكي ريتشارد رورتي الذي أعطى الأسبقية للديمقراطية على السياسة، بينما دافع نصار عن أن الالتزام بالفلسفة، أي بالحرية والعقلانية والانفتاح النقدي، أسبق من الالتزام بالسياسة. وقد أعطى الأسبقية والأصالة للالتزام الفلسفي أولاً، من أجل حماية الحق في ممارسة النقد إزاء كل التيارات سواء كانت ليبرالية أو قومية أو اشتراكية أو أصولية<sup>(١٠٢)</sup> ثانياً، من أجل حماية الحق في الدفاع عن العقل والعقلانية والتصدي لأعدائهما الذين يسعون إلى لتخريب الذات وانكماشها<sup>(١٠٣)</sup>.

وتعود حظوة الفلسفة بالمنزلة المركزية في مشروعها إلى كونها «النمط الفكري الأكثر تأهيلاً للتعبير عما تحتاج إليه الشعوب العربية لتجاوز أزمته»<sup>(١٠٤)</sup>، ولأنه «بالسياسة» وحدها لا يمكن تحقيق التقدم «في السياسة، وإنما يحصل التقدم فيها بالفلسفة التي تقدم الأدوات الضرورية لتطوير الأسئلة تطويراً مستقلاً وشاملاً، ولبلورة نظرة جديدة إلى العالم من إبداعها الذاتي»<sup>(١٠٥)</sup>. هكذا تصبح «الوحدة بين الفلسفة والسياسة»<sup>(١٠٦)</sup> «مثالاً ممكناً»، لكن مع تلافي الانصهار الكامل بينهما، خشية من أن تتحول السياسة إلى نظام كلياني يلتهم حرية الأفراد وسيادتهم واستقلالهم<sup>(١٠٧)</sup>. وعندما تصبح

---

(١٠٢) عن الطابع الاستعجالي لمهمة النقد، انظر: نصار، مطارحات للعقل الملتزم: في بعض مشكلات السياسة والدين والأيديولوجية، ص ١٢٩؛ عن تميز الالتزام الفلسفي عن الالتزام الأيديولوجي، انظر: نصار، التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية، ص ٣٢٧.

(١٠٣) عن التصدي لموجة اللاعقل، انظر: نصار، مطارحات للعقل الملتزم: في بعض مشكلات السياسة والدين والأيديولوجية، ص ٧.

(١٠٤) ناصيف نصار، باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٣)، ص ٢١.

(١٠٥) حول ضرورة الفلسفة لنهضة عربية ثانية، انظر: نصار، التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية، ص ٣٢٦.

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ١٥٠؛ غير أنه لا يريد الفلسفة التي توجد بالعرض في أقوال «الأدباء والشعراء والعقائدين، بل فلسفة الفلاسفة»، وإنما الفلسفة الحقيقية، فلسفة الفلاسفة التي لها الكفاءة لكي تلعب دور قاطرة «النهضة العربية الثانية». انظر: نصار، الفلسفة في معركة الأيديولوجية: أطروحات في تحليل الأيديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها، ص ١٤٥.

(١٠٧) عن استحالة الشمولية في مجال العقل العملي، انظر: نصار، الفلسفة في معركة الأيديولوجية: أطروحات في تحليل الأيديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها، ص ١٣٨، وعن الفرق بين ماهيتي السياسة والفلسفة (انظر ص ١٢٣).

الفلسفة مقوِّماً أساسياً من مقومات السياسة تغدو «النهضة الثانية» مفهوماً فلسفياً يعبر عن فعل دخول العالم العربي في مرحلة جديدة للوجود التاريخي العربي<sup>(١٠٨)</sup>، كما يعبر عن قدرتها على تحدي الحضارة الغربية. ولكي تكتسب الفلسفة العربية المطلوبة «قدرة على تغيير الواقع العربي المتردي»، ينبغي أن تكون فلسفة تاريخية، وسياسية، وأصيلة، ومبدعة، ومستقلة عن التراثين الفلسفيين الكلاسيكي والمعاصر، وأن تكون فلسفة للفعل لا للعقل والوجود واللغة<sup>(١٠٩)</sup>، فلسفة تُعنى بالقضايا الراهنة للإنسان من حيث هو كائن سياسي تاريخي فعال في تاريخه<sup>(١١٠)</sup>.

ويتولد عن تصافر الفلسفة، بما هي تجسيد للعقل، والسياسة، وبما هي تجسيد أقصى للإرادة والقوة، مفهوم سياسي حاسم هو الإرادة العاقلة التي بفضلها تكتسب الدولة استقلالها وسيادتها وحريتها عن طريق تحررها من وصاية السلطات الدينية والأيدولوجية<sup>(١١١)</sup>، وتشيد نظام من المؤسسات قادر على خلق «مجال عمومي» يفعل المبادئ الأنطولوجية الثلاثة المذكورة (الاستقلال والحرية والسيادة)<sup>(١١٢)</sup>. وبفضل وحدة الفلسفة والسياسة، تمتلك الجماعات المتحررة في المجتمع من سلاح العقل القوي لمناقشة ونقد التيارات اللاعقلانية التي تريد إغراق الوجود التاريخي العربي في غيبوبة معرفية وسياسية وفي فشل سياسي وتاريخي مزمن، وإرهاقه بالتفاصيل التافهة كيلا يرى بعيداً وعميقاً.

غير أن ن. نصار لم يقنع بمثال «الوحدة بين الفلسفة والسياسة» أداة للخروج من الأزمة، لذلك لجأ إلى «مثال ممكن» آخر آت هذه المرة من السياسة لا من الفلسفة، هو الديمقراطية الليبرالية؛ فهو وإن كان، بحكم

---

(١٠٨) انظر: نصار، مطارحات للعقل الملتزم: في بعض مشكلات السياسة والدين والأيدولوجية، ص ١٢ - ١٣.  
(١٠٩) حول الحاجة إلى الفعل الفلسفي لا الفعل المستند إلى القرآن، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٠.

(١١٠) حول مواصفات الفلسفة المطلوبة للنهضة انظر: نصار، التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية، ص ٣٣٤ - ٣٣٥؛ عن الاعتبارات التاريخية الراهنة، انظر: نصار، باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل، ص ٩.

(١١١) انظر: نصار، منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر، ص ٣٢٩.

(١١٢) عن التعريفين التكويني والنبوي للدولة، انظر: نصار، التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية، ص ١٢٧.

انتمائه الفلسفي، يؤمن بالكونية، يدافع عن حيز من الخصوصية يسمح له بتغيير الأولويات في ما يخص طبيعة اقتران الليبرالية بالديمقراطية<sup>(١١٣)</sup>. وعملاً بهذه الروح، استعرض ثلاثة أنماط من «الديمقراطية» جربها العالم العربي منذ أواسط القرن الماضي حتى اليوم، هي «الديمقراطية الليبرالية»، و«الديمقراطية التوافقية» ثم «الديمقراطية الشعبية الاشتراكية»<sup>(١١٤)</sup>. كان رفضه للنظام الأخير صارماً بسبب تسلطه واستبداده، وتصفيته لكل مظاهر الحرية الفكرية والعقلية والعقدية، ومصادرته لمبادئ التعددية والمساواة والمواطنة والعدل كافة، محولاً الدولة إلى دولة أمنية باسم الشعب والاشتراكية<sup>(١١٥)</sup>. كما رفض «الديمقراطية التوافقية» لكونها تعطي الأسبقية للإثنية والطائفة على حساب الأفراد والشعب والوطن<sup>(١١٦)</sup>، ما يؤول حتماً إلى إفساد فكرة المواطنة، فيغدو المواطن «يعيش تنازحاً دائماً بين ولائه لطائفته وبين ولائه للدولة»<sup>(١١٧)</sup>. بعد إزاحة النمطين السابقين للديمقراطية، تبقى «الديمقراطية الليبرالية» التي يسرع إلى تبنيها، معتبراً إياها «المثال الممكن» للحكم السياسي، لكونها تتجاوز سلبيات النظام الطائفي التوافقي، وأهوال النظام الشعبي الكلياني، بإقامتها أنواعاً من التوازن بين حرية الفرد وحرية الشعب، بين الفرد والدولة، بين الديمقراطية والليبرالية، بين حقوق الطوائف وحقوق الأفراد، بين احترامها لمبدأ المواطنة ومراعاتها لأسبقية الشعب والوطن على الأفراد. غير أنه كان حريصاً على إبداء تحفظاته على النزعة الفردانية الناتجة من المبالغة في الإعلاء من الحرية على حساب العقل والاجتماع، فطالب بالتقليص منها لضمان الطابع الديمقراطي لفضاء «العيش معاً». وعلى غرار ذلك، يقر بسمو

(١١٣) يبدي شيئاً من النزعة الخصوصية الناتجة من إيمانه بالتاريخية قائلًا إن «الفيلسوف العربي، إذا كان معنياً مثل زميله في البلدان الغربية بتسويغ الخيار الديمقراطي والتفكير في مشكلات الديمقراطية الليبرالية بهدف تطويرها وتحسينها... فإنه ليس مضطراً إلى اعتماد الأولويات نفسها، ولا إلى الوصول إلى النتائج نفسها في ما يخص تأويل الليبرالية وطبيعة الاقتران بينها وبين الديمقراطية»، انظر: ناصيف نصار، في التربية والسياسة: متى يصير الفرد في الدول العربية مواطناً؟، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥)، ص ٢٥٨.

(١١٤) عن الأسباب التي تحمل الفلسفة السياسية على تفضيل الديمقراطية الليبرالية على الديمقراطية الشعبية الاشتراكية وعلى الديمقراطية التوافقية، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥٩.

(١١٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٦٨ - ٢٧٠.

(١١٦) عن مرور حق الشعب عبر حق الإثنيات والطوائف، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧٢ -

٢٧٣.

(١١٧) المصدر نفسه، ص ٢٧٩ - ٢٨٠.

سيادة الدولة على سيادة الفرد، إلا أنه لا يلغي سيادة هذا الأخير<sup>(١١٨)</sup>.

ويحلون لنصار أن يمارس لعبة المبادئ الثلاثة غير المتساوية في موازينها؛ فيشترط لقيام الدولة الديمقراطية الليبرالية احترام «وحدة الشعب، والحرية، والمساواة»<sup>(١١٩)</sup>، إلا أنه يعلي من شأن المبدأ الأول «وحدة الشعب»، الأمر الذي يفضي إلى تعديل محسوس «لمثاله الممكن»، بإضافة «الوطنية» إلى شعار الديمقراطية الليبرالية فيصير «الديمقراطية الوطنية الليبرالية»<sup>(١٢٠)</sup>. ولتفعيل هذا الشعار الجديد، يقترح من جديد ثلاثة مبادئ هي العلمانية والعدالة والعقلنة. بالمبدأ الأول، يضمن وجود «المواطن السيد الحر، والوطن السيد الحر»<sup>(١٢١)</sup>، بالمبدأ الثاني، يضمن تحقيق غاية الديمقراطية وهي العدالة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وبالمبدأ الثالث، العقلنة، يضمن مشروعية الحكم المدني وصدقية العلم النظري والعملي. وحتى لا تقع الديمقراطية تحت طائلة شبح «العقل الكلي» ينبغي أن لا تنصت العدالة لصوت العقل فقط، بل عليها أن تأخذ بعين الاعتبار الأبعاد الأخرى التي تدخل في تركيب الحياة البشرية، المادية والروحية، العقلانية واللاعقلانية، العلمية والدينية، السوسولوجية والنفسية، السياسية والثقافية.

وعلى ضوء ما سبق يمكن فهم إصراره على تسمية مشروعه الإصلاحية بـ «النهضة العربية الثانية». ذلك أن المقصود باستعمال النهضة الإحالة على الحضارة، أي على تغيير شامل وعميق لكل النواحي الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والعلمية والثقافية، تغيير يؤمن بالتقدم التاريخي، وبالإبداع الذاتي، و«بأن الإنسان هو الكائن الذي يصنع مصيره بنفسه»<sup>(١٢٢)</sup>. وجاء حله الحضاري هذا نتيجة اقتناعه بعجز الحل السياسي، أي التكتيكي، لمعالجة

---

(١١٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩١.

(١١٩) المصدر نفسه، ص ٢٩٤.

(١٢٠) حول مفهوم الديمقراطية الوطنية الليبرالية، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩٥؛ وعن نسبية الديمقراطية (انظر ص ٢٩٦).

(١٢١) حول دور الديمقراطية الليبرالية في حل معضلة الطوائف، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٨٤ - ٢٨٥.

(١٢٢) نصار، التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية، ص ٣٣٤؛ عن كون «النهضة العربية الثانية» نهضة حضارية تغطي كل مظاهر الاجتماع الإنساني من اقتصاد وسياسة وعلم وثقافة (انظر ص ٣١٤).

الأزمة الشاملة التي يعاني منها الوجود التاريخي العربي الحديث. أما كلمة «الثانية» في شعار «النهضة العربية الثانية»، فتشير إلى ضرورة تجاوز مزدوج للنهضة الليبرالية الأولى وللحكم القومي والاشتراكي<sup>(١٢٣)</sup>. غير أن هذا التجاوز المزدوج لا يعني أن «النهضة العربية الثانية» ستمارس قطيعة جذرية مع «النهضة العربية الأولى»، فالأسئلة ستبقى هي هي، وإن كانت مضامينها وغاياتها ورهاناتها ستبديل على ضوء أسئلة «الثورة» الاشتراكية<sup>(١٢٤)</sup>! فسؤال الحرية مثلاً سيستمر لكن هذه المرة ضد كل التصورات الشيوقراطية والكليانية والنيوليبرالية للحكم السياسي، وفي سبيل تكريس نظام الليبرالية الديمقراطية الوطنية<sup>(١٢٥)</sup>.

## خلاصة

كيف يمكن تحويل عقل لاتاريخي ميتافيزيقي إلى عقل تاريخي نسبي وإنساني؟ وكيف يمكن تحويل نظام مستبد ومتخلف وتابع حضارياً إلى نظام ديمقراطي يكفل السيادة والاستقلال والحرية للأمة والمواطنة العادلة للإنسان؟ هذان السؤالان، اللذان يحملان همّ العقل والمدينة معاً، هما اللذان حركا المفكرين الأربعة (ذوي الانتماءات الفكرية غير المتجانسة) لبناء مشاريعهم الفكرية. وقد يبدو أن السؤالين يرجعان بأصولهما البعيدة إلى إشكاليتي ابن خلدون وكارل ماركس. فهما معاً دافعا عن التاريخية، أحدهما، من زاوية العصبية الاجتماعية مشفوعة بثقافة كلامية أشعرية معادية لاستقلال العقل والطبيعة، والآخر دافع عن التاريخية من زاوية الطبقة الصادرة عن ثقافة تنويرية صلبة ومجتمع متساو بإطلاق. الأول، أبداع علماً للعمران ليجد نفسه يتحدث في نهاية المطاف عن الخراب من دون أفق لترميمه أو طموح لتجاوزه، والثاني، ابتكر علماً للثورة تقودها الطبقة العاملة لتحرير الإنسانية جذرياً من كل أشكال الاستلاب والحيث أملاً في مدينة ملؤها العدل والمساواة بين الناس جميعاً، ليلقى تفكيره العقلاني والثوري مصيراً تحول بمقتضاه إلى أداة لتبرير نظام كلياني مستبد حرم الإنسان من الحرية التي من

(١٢٣) عن كون أزمة العرب الراهنة ظاهرة تاريخية مركبة، انظر: المصدر نفسه، ص ٣١٥.

(١٢٤) عن عدم انفصال النهضة العربية الثانية عن النهضة العربية الأولى، انظر: المصدر

نفسه، ص ٣٢٢. حول إعادة بناء أسئلة النهضة والثورة (انظر ص ٣٢٧).

(١٢٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٣٥.

دونها لا يكون الإنسان إنساناً. أجمع المفكرون الأربعة على تفسير الخراب التاريخي، الذي لاحقَ العرب في العصر الحديث بنوع من العناد سواء في زمن النهضة أو في زمن الثورة الاشتراكية القومية، باللاتاريخية على مستوى العقل واللاديمقراطية على مستوى السياسة، وكأن العرب لهم تاريخ، لكنهم يفتقدون إلى التاريخية.

وإذا تأملنا مواقفهم جيداً، وبخاصة موقفَي الجابري والعروي، لوجدنا تاريخيتهم تحول إلى ماهوية، تتسم بالضرورة والجبرية؛ فهل يمكن إصلاح هذا الخراب الذاتي بالرؤية التاريخية للخلدونية التي هي رؤية لاعقلانية وتعطيلية أساساً، أم بالرؤية اللاتاريخية للعقلانية الضرورية للرشدية، أم بالرؤية التاريخية للماركسية التي هي التي هي الوجه الآخر للتنوير، أي الوجه الإرادي والاشتراكي، أم بالأحرى بالتصور الليبرالي الديمقراطية؟ من الصعب الإقدام على مغامرة تصنيف الحلول التي قدمها المفكرون الأربعة للخروج من خراب العمران العربي الحديث لأن حلولهم كانت مركبة من أكثر بُعد، باستثناء حل عبد الله العروي. غير أننا يمكن أن ندرج كلاً من أركون ونصار، ضمن ما يمكن تسميته بـ الحل الخلدوني ما بعد الحدائي، وندرج الجابري ضمن الحل الرشدي التوفيقي بين التراث والحداثة، وبين الشريعة والعقل، وبين الديمقراطية والاشتراكية، ونضع العروي في صف الحل الحدائي الذي لا ينبغي أي توافق مع التراث؛ فالجانب الخلدوني ما بعد الحدائي من تفكير محمد أركون يتجلى في ميله إلى حل «العقل المرن» المتصالح مع أعداء الأُمس، مع الأسطورة والخيال والوحي بغريبه وعجيبه؛ وتظهر خلدونية ناصيف نصار في رفضه الحل الرشدي القائم على التوفيق بين الحكمة والشريعة، وفي انتصاره للفلسفة الفعلية، لا الميتافيزيقية، بوصفها قاطرة العرب للولوج بهم إلى عالم الحداثة ممثلة بالديمقراطية الليبرالية الوطنية في مجال السياسة؛ وعبد الله العروي، الذي بالرغم من ولائه الثابت للتاريخية التي هي الجانب الذي ورثه من ابن خلدون، رفض أن تكون الخلدونية ملهمة له في الإصلاح لأنها تشكل في قدرة الإرادة على تغيير التاريخ، وفي قدرة العقل على التفكير المستقل، مطالباً بتحديث الدولة والمشروعية في إطار الليبرالية والعقلانية والمواطنة بعيداً عن التراث سواء في العلم أو السياسة. أما ما لا يروق لـ الجابري في ابن خلدون، فهو جانبه اللاعقلاني، لا جانبه اللاإرادي، ولذلك نجده ينحاز للحل البرهاني النقدي من النوع

الرشدي في إطار تسوية توافقية بين الشريعة والعقل، والتراث والحداثة. لكن بالرغم من رفضه للرؤية الأشعرية والعرفانية التي كانت تحكم تفكير ابن خلدون، ظل خلدونياً من جهة عدائه للموضوعات الميتافيزيقية والوجودية واللغوية الكلاسيكية، واختصاصه في التفكير في «الوجود التاريخي».

وعلى الرغم من الاختلافات البينة بين هذه العقلانيات والبرامج الإصلاحية الأربعة، فإنها لا تشكل بدائل أربعة لنظرية العقل أو لنظرية المدينة، وإنما هي مواقف أربعة تنتمي إلى نظام معرفي واحد له المنطلقات والرهانات نفسها، وإن كانت بكيفيات وجهات مختلفة؛ فالمفكرون الأربعة يشتركون في جعلهم التاريخ طبيعة أولى للإنسان، وفي نظرتهم إلى إشكالية إصلاح العقل والمدينة انطلاقاً من هويتهم الثقافية، وإن كان ناصيف نصار قد حاول الانفلات شيئاً ما من ضغط هذه الهوية بحكم انتصاره صراحة للقول الفلسفي المحايد بطبعه إزاء الهويات المتناحرة. وبسبب انطلاقهم من الأرضية التراثية انتقاداً حيناً وتبنيّاً حيناً آخر، نجدهم يشتركون في عدائهم للنزعة الميتافيزيقية، باعتبارها السبب الأساسي لأزمة العقل والمدينة معاً (عندما يتحول تدبيرها إلى استبداد). من هنا جاء اشتراكهم في تقديم التاريخية بتجلياتها المختلفة تريباقاً للأزمة المزدوجة للعقل والمدينة. بل إننا نجدهم يندفعون بحماس للمطالبة بإعلان القطيعة مع النزعة الميتافيزيقية. إلا أن الكلام عن القطيعة جرى بكيفية عامة جعلتهم يتكلمون عنها بصيغة المفرد، أي بصيغة ميتافيزيقية، والحال أن أزمنا تحتاج إلى أكثر من قطيعة واحدة: فإلى جانب القطيعة الإبيستيمولوجية، نحتاج إلى قطائع منهجية ولاهوتية وفقهية وسياسية وأخلاقية، حتى يكون التغيير عميقاً وشاملاً لكل المجالات. أكثر من ذلك، يمكن القول إنهم لم يتخلصوا من النزعة الميتافيزيقية تماماً عندما كانوا بصدد صياغة خلاصاتهم؛ فهم حتى حينما كانوا يطالبون باستبدال العقل الاسمي والمطلق والمحايد بعقل فعلي جدلي ونفعي وتجريبي، أو تعويض العقل العرفاني بالعقل البرهاني، نشعر وكأن معظمهم كانوا لا يعترفون إلا بصيغة واحدة للعقل الحديث بالرغم من مطالبتهم بالمعاملة التاريخية للمفاهيم والرموز. والحال أن هناك أكثر من عقل حديث، وحتى عندما نتكلم عن عقل معين كالعقل الفعلي أو النفعي، فهناك في الواقع أكثر من عقل فعلي ونفعي واحد. وعندما كان بعضهم يريد أن يبين لنا أن العقل بمفرده قادر على حل أزمنا، فإنهم يبالغون، لا لأن العقل لم يعد عقلاً



واحداً فحسب، بل وأيضاً لأن هذه العقول غالباً ما تختلف وتتصارع في ما بينها، وقد لا تصل إلى توافق إلا بعد تدخل أمر من خارج العقل، ك الانفعال والإيمان والثقافة الموروثة. لقد مضى ذلك الوقت الذي كان فيه الجميع يؤمن بعقل واحد، وبمصدر واحد للقيم.

مشكلة العقل العربي اليوم تكمن في رفضه الاعتراف بالمدينة، أي بالسياسة، كمجال مستقل عن العقيدة، أيديولوجيةً كانت أو دينية. والطريق إلى الاعتراف بالسياسة كمجال قائم بذاته هو الجمع الجدلي بين الفلسفة (العقل) والسياسة، لأنه عندما تصبح السياسة متفلسفة، أي عاقلة ومتسائلة ومتحاورة وقابلة للنقد والنقد الذاتي في فضاء عمومي وعلمي، وعندما يصبح العقل (الفلسفة) سياسياً أي قادراً على مراعاة آراء الآخر والاعتراف باختلافه، تصبح السياسة غنية عن وصاية التراث والعقيدة. لكن ليس معنى هذا القطع مع التراث أو استبعاد العقيدة كلياً من مجال السياسة، وإنما معناه أن يؤخذ بعين الاعتبار في حدودهما التراثية والعقدية، أي في حيزهما التاريخي والديني. وضمن هذه الشروط يسمح الجمع الجدلي بين العقل والسياسة بانبثاق عقل عام وإرادة عامة وسلطة عامة. ولذلك متى أبعدت العقلانية عن مضمونها الاجتماعي - التاريخي - السياسي، أضحت من دون معنى، ومتى أقصي البعد العقلاني عن الممارسة الديمقراطية الليبرالية أمست مجرد جمع لفظية لا طائل من ورائها؛ فيكون الجمع بين العقل المدني والدولة العاقلة هو السياسة بمعناها الديمقراطي، أي هو الحل لأزمة العالم العربي الإسلامي. لكن من دون أن تتحول الثقة في العقل وبالعقل إلى إيمان ساذج أو أعمى فيصبح سنداً لتبرير أنظمة الاستبداد.



## الفصل السابع عشر

### التنوير كأفق أعلى للفكر العربي المعاصر<sup>(\*)</sup>

«والمقل حفظك الله، أطول رقدة من العين، وأحوج إلى الشحذ من  
السيف، وأفقر إلى التعمد، وأسرع إلى التغير، وداؤه أقبل، وأطباؤه أقل،  
وعلاجه أفضل، فمن تداركه قبل التفاقم أدرك أكثر حاجته، ومن رآه بعد  
التفاقم لم يدرك شيئاً من حاجته»

الجاحظ، كتاب التربيع والتدوير.

#### تمهيد

هل ما زال من المشروع اليوم الحديث عن التنوير كأفق أعلى للفلسفة العربية المعاصرة، أم أنه عليها بدلاً من ذلك أن تتجاوز هذا الأفق، باعتباره «أفقاً ثقافياً» يمكن لغير الفلاسفة أن يقوموا به، والتفرغ للبحث توأماً في القضايا الفلسفية المعاصرة التي تطرحها التغيرات السريعة والتحديات التراجيدية أمام الإنسان بعامته والإنسان العربي بخاصة، باعتبارها قضايا تنويرية ملموسة؟ من جهة أخرى، هل من المناسب أن نتكلم عن تنوير في زمن أُعلن فيه عن نهاية العقل بكل لواحقه الذاتية، بعد أن تم تفتيته ودفعه للتعايش مع القلب والذوق والخيال في جو من الاختلاف والضرورة، أم أن الأمر يتعلق بنهاية نوع معين من العقل، لفتح الباب أمام التفكير في عقل جديد متنوع معانيه بالقياس إلى معنى واحد، قياساً على اسم الوجود في فجر التفكير الفلسفي فحسب؟ أو بعبارة القدماء هل ما زال هناك مبرر في هذا

(\*) في الأصل كلمة ألفت في اليوم العالمي للفلسفة بتونس بتاريخ ٢٨/١١/٢٠١٠.

الزمن المتقلب والمتعدد لأن نأخذ العقل بمعنى «متواطئ» على نحو بارمنيدس، أم «باشتراك الاسم» على الطريقة السفسطائية، أم «بتشكيك» على الطريقة الأرسطية؟

## أولاً: محنة العقل في العالم العربي

قبل أن نجيب عن تلك الأسئلة، يجدر بنا أن نشير إلى المناسبة التي نحن فيها؛ فنحن جئنا لنحتفل بعيد الفلسفة في يومها العالمي، ونهنئ أنفسنا بعودتها إلى ساحات الجامعة بل وإلى الساحة العمومية في جملة من البلدان العربية في العَقد الأخير من هذا القرن. وفي غمرة هذا الاحتفال سيكون من واجبنا أن نعتبر أن هذا الاحتفال الدليل على حيوية تاريخنا، وحركية مجتمعاتنا، ونهوض جامعاتنا ومعاهدنا، ويقظة ذاتنا. والاعتراف بكل هذا لن يكون له معنى ما لم نمد أعيننا إلى المستقبل متطلعين إلى غد تعود فيه الذات إلى نفسها، لكن لا الذات التاريخية، بل الذات الصانعة للتاريخ بعقلها وحريتها وقدرتها على الإبداع.

ليس من اللائق أن نفسد جو البهجة الفلسفية الجميلة بإقحام خطاب اليأس والقنوط. بيد أننا نرى أن لكل قوم طريقتهم في الاحتفال. وقد تكون طريقتنا نحن الفلاسفة أن نرصد الأشياء كما هي في حدوثها في مجرى التاريخ، فاتحين عقولنا وقلوبنا على كل بارقة أمل في مستقبل للحرية في التفكير والسلوك حتى ولو كانت عبر مكر التاريخ. أليس من واجبنا أن نرى في الوسواس الذي سكن العقل الأصولي المتمزمت المخالف لمنطق هذا الزمان، والذي يدفعه دعفاً إلى إراقة دماء وعقول وحرقات الأبرياء والمؤمنين والأحرار، وسفك أحلام النساء في الخروج من حالة الرق والاستعباد إلى حالة الحرية والإبداع، مؤشراً على نهاية الرؤى والرموز والمقدسات والمعتقدات التي تحركه، وأمانة على أنه يصنع حتفه بنفسه؟ أليس من حقنا أن نرى في تخلي «العقل السياسي» عن مواظنته وتاريخيته ومبدأ المشاركة والتآزر العقلاني لحل مسألة الوجود السياسي علامة على عمائه؟ هل ننتظر ممن يطفئ الأنوار، الذي يفضل السير في الظلام، أن يجد لنا طريقاً آمناً للوصول إلى النجاة؟

لقد تكبد عالمنا العربي خسارة فادحة جراء تفكك ذاته ونهاية تاريخه؛ فالقول بموت الذات ونهاية التاريخ من لدن الفلاسفة الغربيين ليس سوى

استعارة بالقياس لما جرى ويجري على أرضنا وفي كياناتنا وتاريخنا. وبعد أن كدنا أن نلتحق بقطار الحداثة السريع، نرى أنفسنا نرتد إلى حالة من الاتكال والعطالة والتخاذل أمام تحديات الزمن المعاصر. إنها أزمة شاملة تنذر بكارثة تاريخية تهدد «العالم العربي»؛ فهذه المنطقة المحورية في حوض البحر الأبيض المتوسط، بحكم غياب مشروع تاريخي يبوئها المكانة اللائقة بها في الخريطة الجيوسياسية والجيومعرفية التي تُصنَع هذه الأيام، أصبحت مهددة بتفتيت ذاتها التي ودّعت عقلها وسلّمته عبداً من دون مقابل إلى عقل أصولي لا مسؤول أخلاقياً وسياسياً ودينياً، متحالف مع عقل تقني آلي فارغ من المعنى يهدد الإنسان والأرض يومياً بحروبه الحقيقية والافتراضية.

إن عالماً تصبح فيه الحرية من الكبار، والفكر الحر من الجرائم التي تُنصَب لها المحاكم، والنقد والإبداع من الأمور المشبوهة فيهما، والإنصاف والعدالة والمساواة والديمقراطية من الأمور الممقوتة لدى أهل الحل والعقد، هو بالتأكيد لعالم بلا معنى؛ فالعدمية توجد عندنا لا عندهم، لا بسبب عقلانية مبالغ فيها، بل بالعكس بسبب خصاصة كبيرة فيها لأننا خسرنا معركة التنوير في معظم الجبهات، حتى قلعة الجامعة المنيعه بدأت تتسرب بين شقوقها أعراض من اللاعقلانية المريضة.

كان التنوير في العالم العربي منذ أواسط القرن الماضي تحمله قوى اجتماعية وسياسية، ليبرالية أو اشتراكية أو قومية، وكان الفلاسفة والمفكرون والسياسيون بعامة هم الذين يتصدرون المعركة النقدية التي يقوم بها التنوير باسم تلك القوى. لكن بعد سلسلة من التغيرات العالمية والهزائم المحلية، كاد أن يفقد التنوير كل عصبية سياسية أو اجتماعية أو سياسية أو أيديولوجية تحميه. نحن لسنا في وضعية الدفاع عن مشروع الحداثة أو التنوير لكونه لم ينجز بعد، كما فعل هابرماس في وجه العدميين من أصحاب «ما بعد التنوير»، وإنما في وضعية أن هذا المشروع بمعناه الحق والقوي لم يبدأ بعد في العالم العربي لأنه أجهض في المهد؛ فقد فشلت الحركة التنويرية العربية في فرض نموذجها المعياري العقلي على المجتمع. نعم، لا ننكر أن بنوكنا وبورصاتها وإداراتها وجيوشنا وملاعبنا الرياضية وحفلاتنا الصاخبة تُسَيَّر بأحدث عقلانية ممكنة، إلا أن العقل المُستخدَم في هذه المجالات ليس عقلاً تنويرياً، أي عقلاً عمومياً نقدياً شجاعاً كالذي تكلم عنه كانط، وإنما هو عقل وظيفي حسابي مسخَّر لأغراض أخرى بعيدة عن أغراض التنوير. العالم العربي يكاد

اليوم يعيش حالة لا تنويرية، لأنه عاجز عن استعمال عقله استعمالاً نقدياً مستقلاً عن كل وصاية، أي ما زال يفضل أمان الأوصياء الآتين من غياهب الماضي أو من أصقاع الغرب، على أن يغامر بالخروج من حال القصور والتبعية لسلطة الغير، وكأن العقل فيه لم يكتشف بعد سلطته القوية التي توجد في داخله متى تسلحت الذات بالشجاعة والجرأة على اتخاذ القرار من دون إملاء من الأشباه أو الأغيار.

كل هذا يلقي على كاهل الفلاسفة مسؤولية كبيرة، مسؤولية تفعيل مبادئ التنوير وتطويرها على ضوء تطورات مجتمع المعرفة ومتطلبات تحديات العولمة. وليس من الضروري اليوم أن يبحث الفلاسفة عن مظلة تحميهم أو رافعة تضع مشروعهم في فلك الحداثة، لا لأن الفلسفة تميل إلى الوحدة والتوحد، ولكن لأن كل عصبية، اجتماعية كانت أو سياسية أو أيديولوجية، سرعان ما تتحول إلى أداة رقابة ووصاية تفسد فعل التنوير وتفرغه من محتواه.

## ثانياً: الدلالة المتقلبة للتنوير

بعد أن عايّنا بعض أوجه محنة التنوير في العالم العربي، نتساءل أليست هذه الوضعية إحدى انعكاسات الأزمة التي أصابت فكرة التنوير نفسه؟

بطبيعته وبمشروعه كرسالة عالمية، أحدث التنوير حساسية ثقافية جديدة تجاه الإنسان ملؤها الثقة في قدرة عقله ويديه على صنع وبناء العالم بناءً جديداً انطلاقاً من مشروع معرفي اجتماعي سياسي وإنساني جديد قوامه العقلانية المتبصرة. وترجع هذه الثقة في الإنسان إلى أن التنوير أعاد له ذاته المستقلة، بعد أن كانت مستلبة سواء من قِبَل الموضوع، أو من قِبَل القوى الاجتماعية والثقافية والسياسية. وحياسة الذات البشرية لزام المبادأة في التشريع المعرفي والأخلاقي والجمالي والديني كان ثمرة إيمانها الجديد بأنها هي المرجعية الوحيدة لقراراتها وأحكامها وأفعالها؛ فلم تعد الذات مجرد مرآة تعكس الواقع، بل صارت هي التي تصنع الواقع، محوِّلة إياه إلى مرآة لها. هذا دون أن يكون معنى ذلك أن قرارات الذات أمست ذاتية ومنحازة، أي غير قابلة للتواصل والحوار، بل إن استقلالها الذاتي هو الذي يجعل أحكامها وقراراتها تتسم في الوقت نفسه بالعالمية والشمولية، أي تلتقي مع قرارات الذوات الأخرى، ما دامت تعتمد على العقل نفسه. أن تصبح المرجعية الذاتية مرجعية موضوعية معناه أن الذات عندما تفكر

انطلاقاً فقط من الإحالة الذاتية تفكر من أجل الإنسانية جمعاء. وهذا هو جوهر التسامح.

لكن الإقرار أن الذات هي المرجعية الوحيدة للذات لا يكفي، إذ لا بد للعقل التنويري أن يتمسك بحقه في النقد والنقد الذاتي لضمان تطوره النظري والعملية والحفاظ على جرأته وعنفوانه. ولما كان هذا النقد لا حدود له، أفضى إلى الانقلاب على العقل التنويري نفسه. فكان أول ما قام به هذا النقد هو تفكيك مبدأ الكفاية الذاتية، أو المرجعية الذاتية الخالصة للعقل التنويري الكلاسيكي، لفتح الباب أمام القول إن كل فعل عقلي أو عملي هو فعل «بينذاتي»، أي نتيجة تداخل الذوات والمرجعيات والمؤثرات الخارجة عن الذات. في هذا الجو النقدي، أي في هذا الجو التنويري، انبثق العقل «ما بعد التنويري».

ومن بين أهم نتائج هذا التفكيك انفتاح «العقل ما بعد التنويري» على القوى الإدراكية اللاعقلانية وعلى المرجعيات اللاتنويرية. ومع ذلك، فإنه لم يتخل عن وظيفته النقدية، بل بالعكس مضى بعيداً في تكريسها إلى أبعد الحدود؛ فبدا هذا العقل وكأنه آلة للتفكيك والهدم، وليس أداة للبناء والتشريع. هكذا صارت غاية «العقل ما بعد التنويري» فضح التبعات التراجيدية «للعقل التنويري الكلاسيكي» التي أدت إلى تسخير عقلانيته لأغراض لا إنسانية، وتشبيء الإنسان بإفراغه من معناه، من ذاته، وتحويله إلى دميمة لا تملك إلا الطاعة العمياء لمقتضيات السوق التجارية والأيدولوجية معاً. حتى العلم، الذي كان اليد اليمنى للتنوير، صار أداة هيمنة ووصاية وتسلط، فُتستعمل معرفته وتقنياته لسلب رشد الإنسان وإرادته وضميره.

لقد بدأنا نكتشف شيئاً فشيئاً أن ليس «كل ما هو معقول موجود، وكل ما هو موجود معقول»؛ فالعقل لا يتطابق مع الوجود كما أوهمنا بذلك بارمنيدس والفارابي. بل إنه يريد أن يتحكم في الوجود، لا أن يتواجد معه وينفعل بوجوده، خصوصاً بعد أن أمسى مجرد جملة من المسلمات والآليات والطرائق المنهجية التي قد تتغير من حين لآخر، ومن مبحث لآخر. لقد بدأنا نكتشف أن الحداثة كذبت علينا عندما ادعت بأن العقل ذو بعد واحد، هو البعد العلمي، وأنه قادر على خلق السعادة للجميع.

لا أريد من هذا الكلام أن أحدث جواً من اليأس في يوم الاحتفال بالفلسفة، وإنما أن أقول إن تجاوز العقل التنويري لنفسه زاد من صعوبة مهمة المتنورين العرب، لأن نقده الذاتي اتخذه العقل الأصولي ذريعة للإجهاد على استقلال الذات البشرية، وتحويل التنوير من قدرة على العبور من الماضي إلى الحاضر، ومن حالة القصور الذاتي إلى حالة الرشد الذاتي، إلى عبور مضاد من الحاضر إلى الماضي، ومن الرشد إلى القصور، ما أفقد الإنسان العربي إحساسه بالراهن والطري الذي من شدة طراوته قد لا يكون مرئياً حتى بالنسبة إلى كثير من رجال العلم والتقنية.

لذلك، فإننا نرى أنه من العبث القول إن زمن العقل الحدائي قد ولى، فمشروع التنوير الكبير، مشروع تحرير الإنسان فرداً أو جماعة من كل وصاية داخلية أو خارجية، فردية أو جماعية، عقلية أو عقدية، ما زال أمامنا لا خلفنا. لكن على أن لا يحصر نفسه في العقل الاستدلالي أو الحدسي العياني فحسب، بل وأن يفتح أيضاً على العقل الشعري والذوق القلبي، على أن نضع ميزان الحق في النقد والتحرير نصب أعيننا. نحن نعلم أن «ما بعد التنوير» اتجاه محافظ في عمقه، ولكنه ضروري لنا بسبب ضعف موقعنا في الخريطة الثقافية العالمية.

هل معنى هذا أننا بصدد البحث عن «عقل آخر» يكون بديلاً للعقلين الحدائيين (التنويري وما بعد التنويري) وللعقول التراثية؟ لا شك أن التغيرات التي تجري حولنا وفوقنا وبدخلنا، تدعونا إلى إعادة تعريف التنوير من أجل توسيع مجاله والبحث عن إمكان الحوار والتوافق مع الذين لا يقولون به.

وأول ما يجب أخذه بعين الاعتبار هو أن العقل العربي يواجه اليوم عدة عقول؛ فهو يواجه العقل التراثي، والعقل الكلاسيكي الحدائي، والعقل ما بعد الحدائي، دفعة واحدة. إن تعايش هذه العقول المختلفة في بنيتها وزمانها ورهاناتها، تجعلنا نشعر وكأننا نعيش اليوم زمناً سفسطائياً: فلكل عقله، ولكل مقياس معرفته وعمله وذوقه، أو كما قال ابن عربي «لكل شرابه». وهذا يدل على أن زمن العقل المقول بتواطؤ قد ولى، ليحل محله عقل مقول باشتراك الاسم، أي بدلالات مختلفة إلى حد التعارض؛ فهل أثر هذا الجو المشكك في وحدانية العقل وشموليته على المشاريع النقدية الكبرى للعقل في العالم العربي التي انخرطت في معمعة الحداثة، أم أنها نظرت إلى العقل نظرة



وحدوية، أي نظرة تنويرية؟ وهل تأثرت رؤاهم إلى العقل بثقافة التنوير أم ظلت على هامشه؟

من الصعب الإجابة عن السؤال الأول، لأنه لكل واحد من أصحاب تلك المشاريع تصور للعدل؛ فالجبري مثلاً ينتصر «لعقل عربي» أصلي مضاد في مواصفاته لا للعدل الحدائي فحسب، بل وأيضاً للعدل اليوناني. ومع ذلك يسعى إلى تكييفه مع العقل الحدائي دون العقل ما بعد الحدائي. وهذا هو معنى انتصاره للعدل البرهاني ومعارضته للعدل العرفاني؛ في حين ينتصر محمد أركون «لعقل إسلامي» متعدد الأنحاء، أي منفتح على الخيال والذوق الصوفي بعض الانفتاح آخذاً بعين الاعتبار الحساسية ما بعد الحدائية، إلا أنه يبدي ميلاً أوضح للعدل الحدائي التنويري. وإذا كان يروق لهذين المفكرين استعمال مصطلح «القطيعة» بمعان يبدو فيها شيئاً من التخاذل، فإن ع. العروي يتميز عنهما بإعلانه القطيعة منذ البداية إلى النهاية، لا مع العقل الوسطوي فحسب، بل وأيضاً مع العقل البرهاني، وإن كان في كتابه الأخير، السنة والإصلاح، يبدي نوعاً من المرونة إزاء هذه المسألة؛ فهل خلقت هذه الرؤى العقلية في ما بينها نقاشاً عاماً في الساحة العمومية تؤسس للتقاليد الديمقراطية والاعتراف المتبادل؟ بعبارة أخرى، إذا كان نص كانط الشهير «ما التنوير؟» قد قدم لنا أكثر من معيار لقياس التنوير، واقتصرنا على أربعة معايير فقط هي: الفضاء العمومي والحوار والنقد والعلانية، أي وجود متنورين يقبلون الحوار في ما بينهم علانية في الساحة العمومية، نساءل هل استطاع أصحاب المشاريع الكبرى في العالم العربي أن يحققوا هذا الشرط الثلاثي القبلي؟

من المؤسف أن يلاحظ المرء أن التواصل بين أصحاب المشاريع النقدية الكبرى المذكورة يكاد يكون مقطوعاً، ما يعني أن مشاريعهم، وإن كانت نقدية، أي تأخذ بأحد معاني التنوير، فإنها تفتقد على الأقل إلى شرطين قبليين للتنوير هما الحوار والعلانية. فإن لم يكن هؤلاء قادرين على تحقيق هذين الشرطين القبليين في ما بينهم، فكيف يمكنهم أن يؤثروا في الساحة العامة المكونة من عموم الجمهور. أقول هذا ولي اليقين بأنهم كانوا يقرأون بعضهم البعض بنهم وتمعن، بل ويردّ بعضهم على البعض، ولكن بطريقة باطنية لا علنية. بل لا أبالغ إذا قلت إن المشاريع الكبرى للمفكرين العرب ليست سوى مرايا تعكس بعضها البعض الآخر، أي تقول الشيء نفسه تقريباً من دون أن يعترف أحدهم بالآخر صراحة؛ فهم جميعاً يتفقون أولاً، في

نقدمهم الشديد للعقل التراثي لا باعتباره ذاتاً فردية، أو عقلاً في ذاته، وإنما بوصفه ذاتاً تاريخية، أو ذات الأمة، عربية كانت أو إسلامية؛ وثانياً، في نقدمهم الخفيف للعقل الحدائلي ولاسيما عندما يتخذ شكل الاستشراق؛ ويتفقون من جهة ثالثة، في دعوتهم إلى التاريخية، وفي تحديدهم لنقطة في الماضي يعتبرونها منطلقاً ونهاية للفكر العربي؛ وكل هذا يمهّد لدعوتهم إلى الاستقلال عن التراث والحداثة، أي كسر التبعية المزدوجة للماضي والحاضر. إن الاشتراك في هذه المعالم بهذا القدر أو ذاك يحملنا على وصف معظم مشاريع هؤلاء بأنها تشكل نظاماً فكرياً واحداً (إبيستيمياً) يتسم في عمقه بالتردد إزاء التنوير. ويتضح هذا التذبذب في خططهم الإصلاحية التي تنطلق من المبدأ الذي يقضي بأن الطريق إلى إصلاح الواقع يمر عبر إصلاح الفكر، أي إصلاح البنية أو النظام الفكري المغلق الذي ورثناه من الماضي. ولعل هذا الموقف جاء أساساً كرد فعل ضد التنوير الماركسي الذي كان، على العكس من ذلك، يرى أن الطريق إلى إصلاح الفكر هو إصلاح الواقع.

## خلاصة

بالرغم مما قلناه عن عمق أزمة التنوير في عالمنا العربي، فما زلنا نعتقد أن التنوير ليس قضية خاسرة، ومن ثم لا ينبغي التخلي عنها أو اعتبارها متجاوزة. فدائماً هناك إمكانية لنشر روح التنوير، أولاً، لأن الإنسان بفطرته شغوف بالذود عن حريته واستقلاله ومروءته، وثانياً، بسبب ظهور تحديات جديدة في العقود الأخيرة، والتي تتطلب منا مواجهتها بإجراءات تنويرية جديدة. وفي هذا المضمار نرى من الواجب أن نبدي الملاحظات الآتية:

١ - إن أخذ انتقادات العقل ما بعد الحدائلي للعقل الحدائلي بعين الاعتبار يجب أن لا يدفعنا إلى إهمال الجانب التحرري من التنوير، تحرير الذات من أقفاصها وسجونها الحديدية. وفي المقابل، ينبغي أن لا يهدد التوسيع المنهجي والإبيستيمولوجي والمعرفي والثقافي للعقل التنوير بتدويبه في أفق واسع يفقده معناه وطاقته الوجودية والمعرفية النضالية. وإذا كان من الضروري الاعتراف بالاختلاف، والتخلي «منهجياً» عن مطلب الوحدة والتوحيد بالمعنى التقليدي للتوحيد الذي يستعمل السلطة والقوة أحياناً لإقرارها، فمن الواجب أن نحرص على تأهيل التنوير ليكون أداة لتدبير الاختلاف كي نصل إلى قواسم مشتركة. وما دمنا لا نستطيع العيش دوماً في

جو من التجاهل والإقصاء المتبادل الذي لن يؤدي إلا إلى العدمية، فلا بد من الوصول إلى توافق.

٢ - إن تشكل مفهوم جديد للعقل في زمن العولمة والمجتمع المعرفي، يفرض على التنوير، من حيث هو ثقافة نضالية، أن يغير من شعاراته وأساليب نضاله ونظرته إلى شركائه في العملية التاريخية؛ فأعداء الأمس من المناوئين للعقل والحرية والإنسية، يمكن اعتبارهم اليوم شركاء في الحوار إذا قبلوه على أسس عقلانية وديمقراطية؛ فإذا سلّمنا أن التنوير لم يعد يجري داخل الذات، بل بين الذوات، فلا بد من النظر إليه انطلاقاً من مصطلحات التضامن والحوار الديمقراطي الذي يجري في الساحة العمومية التي يلتقي فيها الفكري بالسياسي والاجتماعي.

٣ - من هنا ينبغي أن ننظر إلى الساحة العمومية بوصفها ساحة تربوية يتعلم فيها الجميع من الجميع، ويتغير الجميع تحت تأثير الجميع، أملاً في تجاوز التعطيل الذي فرضه ويفرضه علينا يوماً العقل اللاهوتي المتمزمت، المتحالف مع العقل التقني - الآلي الفارغ، على العقل النقدي التحرري. والغاية من هذه المهمة التربوية هي الوصول إلى إنسان مفكر نقدي مسؤول.

٤ - ولما كانت الجامعة هي الفضاء الذي يكون النخبة، فينبغي أن تشكل جزءاً حيويّاً من الفضاء العمومي الحقيقي للتنوير، من دون أن تتخلى عن وقارها العلمي وصرامتها الأكاديمية. وفي هذا المضمار عليها أن تقوم بثورة عارمة في مناهج تعاطيها مع الفلسفة، من أجل تغيير النظام المعرفي القائم بنظام معرفي جديد يؤهلها لأن تكون مكاناً للخلق، لا لإعادة الخلق، بفضل الجمع بين العقلانية العلمية - التقنية والعقلانية النقدية الخلاقة. إن انفصال عقلانية المعاهد التقنية والعلمية عن عقلانية التنوير، يجعلها وكرّاً لتفريخ الأيديولوجيات الأصولية والإرهابية؛ «فالعلم كما قيل لا يفكر»، ولاسيما إذا تركناه فريسة للعقل التقني - الآلي الأجوف. لهذا سيكون تعميم الفلسفة في معاهد الهندسة والتكنولوجيات والجامعات العلمية واجباً تاريخياً ومعرفياً ينبغي أن نناضل من أجله دوماً في الأيام العالمية للفلسفة.

٥ - العمل على أن لا تنفصل الذات العارفة عن الذات الفاعلة. لكن من دون أن تتحول الذات المفكرة إلى ذات أيديولوجية.

\* \* \*

كيدنا، نحن العرب اليوم، أن ننسى عقلنا، أي ذاتنا ووجودنا، بسبب تفاقم المد الأصولي المتشدد، المتحالف موضوعياً وبطريقة غير مباشرة مع العقل ما بعد التنويري - الحدائي؛ فانتشرت من جراء ذلك ثقافة هجاء العقل والدعوة إلى إقصائه، وكأن الأمر يتعلق بانتشار لسعار كراهية العقل في كل مكان.

إننا ندرك جيداً أنه متى نسينا عقلنا، فقدنا حريتنا، وتخلينا عن كرامتنا ومرءوتنا وجرأتنا في اتخاذ المواقف الصعبة لمواجهة الانهيار الشامل، ونسلم زمام أمورنا إلى عصابة من الوكلاء والأوصياء.

إننا لا نريد انتصاراً ساحقاً للتنوير ولأهله، وإنما نريد أن يصبح التنوير ملكة مشتركة بين الأمثال والأغيار يستفيد منه الجميع فحسب. إذ من دون عقلانية متنورة، لكنها مؤمنة بالتعدد والاختلاف والحوار المتبادل، لا أمل في استعادة الذات، ولا في العيش المشترك بين الذوات، ولا في أي فعل وجودي أو معرفي أو سياسي أو ثقافي ذي معنى.

## الفصل الثامن عشر

### الحدائفة مكان مشترك بين الثقافات

يقول العروي: «لا يمكن معارضة الحدائفة إلا بنجاوزها، ولا يمكن تجاوزها إلا باستيعابها» (\*)

علينا أن نجتمع بين شعارين أطلقهما الشاعر محمود درويش: «سجل أنا عربي»، و«فكر بغيرك»، أن نجتمع بين الهوية والغيرية.

#### تمهيد

لعل موضوع العلاقة بين الحدائفة والتراث هو أكثر الموضوعات استهلاكاً في العالم العربي منذ احتكاكه الحديث بالغرب في أواسط القرن التاسع عشر. ومن ثم كانت الإحاطة بالكتابات التي صدرت حوله تكاد تكون من باب المستحيل. إنه ملف غير قابل للإغلاق لأنه يتميز براهنية وحيوية، بحكم أنه كان وراء كثير من الأزمات التي تهم العالم العربي، ومن خلاله العالم كله. إشكاليتنا تتلخص في كيف نتعاطى مع العلاقة بين الحدائفة والتراث، بكيفية تجعل ثقافتنا التراثية رافداً للحدائفة لا عائقاً أمامها، أي أداة لإسهام العالم العربي في تطوير آفاق الحدائفة.

في البداية سأعمل على تعريف لكل من الحدائفة والثقافة، ثم أتناول إشكالية الحدائفة والثقافة في العالم العربي، وأنتقل للكلام بسرعة عن مسألة مشروعية الحدائفة، لأختم بالنظر في الحل الذي أقدمه للتوتر الحاصل بين الحدائفة والتراث، والذي يشكل محور انشغالات الفكر العربي المعاصر.

(\*) «عوائق الحدائفة»، (ملحق «فكر وإبداع») الاتحاد الاشتراكي (المغرب)، ٢٠٠٦/٢/٣.

## أولاً: تعريف الحداثة

هل الحداثة صفحة بيضاء، أم أنها صفحة ممتلئة برسالة واضحة ومتكاملة تريد أن تنشرها بين الجماعات والمجتمعات والأمم جميعاً؟ هل الحداثة في العالم العربي محكومة بقدر صراعها مع التقليد إلى الأبد، أم أنها تعيش مرحلة انتقالية ستنتهي إلى انفصالها عن التراث لكي تتولد كقيمة عليا في المجتمع العربي؟ هل فعلاً الحداثة واحدة، أي أنه لا يمكن أن تكون للحداثة سوى ذات دلالة متواطئة هي التي تبلورت في الغرب، وأن على الثقافات الأخرى أن تحتذي حذوها؟ وفي هذه الحالة، ألا نكون قد انضمنا إلى المتعصبين للغرب، كهيدغر، الذين لا يستطيعون أن يروا الحداثة إلا مرتبطة حصرياً بالغرب من دون غيره؟ أم أننا ينبغي أن نتصور الحداثة متعددة الدلالة، فيكون لكل فضاء ثقافي حدائته التي تتكيف مع ثقافته؟ لكن، ألا يؤدي القول بتعدد الحداثة إلى جعلها أمراً مبتدلاً، لا قدرة له على التغيير؟ ثم هل من المناسب المطالبة الآن بالحق في الحداثة، في الوقت الذي ذاع فيه الكلام عن تجاوز الحداثة إلى ما بعدها؟ وبالنسبة إلى عالمنا العربي، هل يحق لنا أن نتكلم عن حداثة لم تنشق من داخله ولم تنتشر بالقدر الكافي في أرجائه؟ من أجل التغلب على هذه الصعوبات يجدر بنا أولاً أن نستعرض بعض التعاريف التي قدمت للحداثة.

يمكننا أن ننظر إلى الحداثة من جهات متعددة: فإذا نظرنا إليها من جهة العقل، أمكننا أن نعرفها بأنها إعطاء الأولوية للعقل (أو الفكر)، لكن لا من حيث هو عقل عام، وهو العقل الذي يميز، من حيث المبدأ، جميع الثقافات والحضارات، ولكن من حيث هو عقل فردي، وهو الذي يميز الحضارة الحديثة. الجديد في العقلانية الحداثية، إذًا، هو قيامها على «الأنا أفكر»، الذي يفكر في استقلال عن إملءات العقائد الدينية والمذاهب الأيديولوجية والتيارات السياسية والضغط الاجتماعي. من أجل هذا سميت العقلانية الحداثية بالعقلانية التنويرية. بفضل الأنا الفردي تكون الحداثة قد قامت بما يشبه القطيعة مع الأنا الجماعي أو العشائري أو الطائفي، أي قامت بقطيعة مع رؤى الثقافات السابقة على الحداثة والتي كانت تدور على الطبيعة أو القبيلة أو الإله.

لكن من مفارقات الروح التنويرية للحداثة أنها بقدر ما تجعل الوعي بالذات، كذات فردية مستقلة وقادرة على المبادرة، هو فصلها النوعي الذي

يميزها عن الحضارات السابقة عليها، بقدر ما يجعلها تطمح في الكونية والشمولية، أي تطمح أن تكون مكاناً مشتركاً، وربما محايداً قدر الإمكان لكل الإنسانية.

اكتشاف الحداثة للذات الفردية كان ملازماً لاكتشاف الحرية؛ فالحداثة بالتعريف هي تلك الرؤية الجديدة للإنسان القائمة على مبدأ الحرية، وبخاصة الحرية الفردية والسياسية. إن ربط الحداثة بالحرية، على المستوى السياسي والاقتصادي والاجتماعي، يعطيها اسماً جديداً هو الليبرالية. والليبرالية سياسياً ليست شيئاً آخر سوى الديمقراطية باعتبارها أسلوباً جديداً لتدبير شؤون الدولة على أساس المشاركة الحرة لكل المواطنين، والقائمة على المشاورة والحوار العقلاني للوصول إلى حلول وسطى تضمن حق الجميع، على أساس المعقولة والمصالح المشتركة. وبقدر ما كان ارتباط الحداثة بالأنوار ينحو بها نحو الكونية، بقدر ما يؤدي سريان روح الديمقراطية الليبرالية في الحداثة إلى الحد من طابعها الشمولي والاعتراف بحق الاختلاف الثقافي، أي الاعتراف بمكان خاص للثقافات غير الحداثية أو المعارضة للحداثة.

نخلص مما سبق أن الحداثة والتنوير والليبرالية، تتلازم ذاتياً كتلازم المبادئ العليا الثلاثة للميتافيزيقا الكلاسيكية: الواحد والوجود والماهية؛ فالحداثة موجودة وواحدة وتصنع ماهيات الشعوب والدول.

بيد أن هذه المقارنة لا ينبغي أن تنسينا الجانب الدينامي من الحداثة؛ فالحداثة هي، قبل كل شيء، حدوث الجدة والجديد والشعور بهما. من هنا تأتي علاقة الحداثة بالزمن، فهي شعور الإنسان بالحضور والمعاصرة، لا من حيث هي زمن عابر كما كان يقول «شارل بودلير، ولكن أيضاً من حيث هي قطعة وانفصال عن الزمن الماضي، أي أنها، كما قال هابرماس، لا تستمد معاييرها وأحكامها ورؤاها من التراث الثقافي. وبحكم ارتباطها بالزمن والصرورة والإمكان، اتسمت الحداثة بالتاريخية والتطور والنسبية والقلق. والوعي القلق بالزمن وما يتصل به مجازفة وإبداع وانفصال هو مقياس دخول النخب والشعوب إلى عالم الحداثة.

لكن بالرغم من إصرار الحداثة على أن تكون نسبية وتاريخية ومنتمية لزمانها، فإنها تقدم نفسها وكأنها صفحة بيضاء، أو كإطار حضاري محايد، يتجاوز الانتماءات الثقافية التقليدية، وبخاصة الثقافة الدينية التي كانت سبب

الحروب. فضاء الحداثة يسعى أن لا يملك عقيدة معينة، أو انتماء دينياً خاصاً، وذلك من أجل إتاحة الفرصة لكل الثقافات أن تتعايش فيها بحسب قواعد التسامح والاعتراف المتبادل القائم، على أساس من الإنسية والعقلانية واحترام حقوق الإنسان الأساسية والثقافية معاً. من هنا جاءت فكرة ضرورة فصل الدولة عن الدين؛ فبفضل مبدأ العلمانية أضحت الدولة الحداثية مبدئياً مكاناً عاماً حراً وشفافاً تتساكن فيه كل المعتقدات من دون تمييز.

ولكن، في المقابل، يمكن اعتبار الصفات المذكورة للحداثة (التنوير، الليبرالية، الإنسية، التاريخانية، وما يستتبع ذلك من نقد وتمرد ورفض وتجديد وإبداع...) تجليات لثقافة جديدة انبثقت عن القطيعة الواعية مع الثقافات التقليدية الموروثة عن الماضي. الحداثة بهذا المعنى هي فعل العبور من زمن إلى آخر، ومن التراث إلى ما بعد التراث (سواء كان عالمياً أو شعبياً أو إثنياً)، وهذا الفعل خلق ثقافة جديدة تغطي كل مجالات الوجود البشري، من آداب وفنون وعلوم وتقنيات ورموز وسلوك ورؤية للحياة. وهذا ما يجعل هذه الثقافة الجديدة، على الدوام، في أزمة مع الثقافة التراثية.

نخلص مما سبق إلى أن الحداثة هي، من جهة، نظام ثقافي جديد لم يكن من الممكن تصوره في الأزمنة السابقة عليه، لأن هذه الأخيرة لم تكن قادرة على جعل التفكير في الإنسان بالإنسان ومن أجل الإنسان غايتها الأساسية. والحداثة من جهة ثانية فعل شامل مس مجالات العقل والعمل، الذات والوجود، القيم والوقائع. ولأن هذا الفعل هو حدث أو حدثان شامل غير كل مرافق الوجود البشري على وجه الأرض تغييراً جذرياً، فيمكن اعتباره لا أفقاً تاريخياً جديداً فحسب، بل أيضاً فعلاً أنطولوجياً قام باستبدال وجود بوجود آخر<sup>(١)</sup>. وهذا ما نجده في نبوءة ابن خلدون التي تتوقع بشكل مثير

---

(١) هذا ما نلمسه في لغة الأدباء العرب في توصيفهم للحداثة الأدبية: ولذا فالكتابة الإبداعية الحداثية هي التي «تمارس تهديماً شاملاً للنظام السائد وعلاقاته - أعني نظام الأفكار». انظر: علي أحمد سعيد [أدونيس]، زمن الشعر (بيروت: دار العودة، ١٩٧٨)، ص ٣١٥، ومن ثم فلا «لا تنشأ الحداثة مصالحة، وإنما تنشأ هجوماً. تنشأ إذًا، كخرق ثقافي جذري وشامل، لما هو سائد» (ص ٢٩٦). ومن ثم فالحداثة لا تفارق الرفض والتمرد لأن الرفض خروج على النظام المعرفي السائد، والتمرد تجاوز أو خرق له وتقديم بديل عنه. والحداثة العربية ليست تقليداً لحداثة الغرب فليست «مقاييس الحداثة في الغرب مقاييس للحداثة خارج الغرب». انظر: علي أحمد سعيد [أدونيس]، فاتحة لنهايات القرن (بيروت: دار النهار، ١٩٩٨)، ص ٣١٥.



للغربة بأن الحداثة ستكون خلقاً جديداً: «وإذا تبدلت الأحوال جملة، فكأنما تبدل الخلق من أصله، وتحول العالم بأسره، وكأنه خلق جديد، ونشأة مستأنفة، وعالم محدث»<sup>(٢)</sup>. ولهذا المعنى بذور في اللغة العربية، حيث نجد أن أحد معانيها يكاد يكون مرادفاً للوجود، وبخاصة للوجود الزمني الطري المثير للشغب في نظر حراس السُّنة والمذهب. التجديد، الاجتهاد، ليس هو الحداثة، لأنه قد يكون تجديداً للقديم من أجل دوامه. التجديد هو خلق شيء من الاختلاف مع ما هو موجود. أما الحداثة فهي تجديد كلي وشامل على مستوى الموجود والماهية والعلاقة والسيرورة، على مستوى المدارك والأفعال والأقوال والقيم والأذواق والمواجيد، إنها كما قال ابن خلدون خلق جديد. ولذلك فهي سرعان ما تدخل في صراع مرير وشامل مع التراث، وهذا الصراع هو الذي يحولها إلى ثقافة.

### ثانياً: تعريف الثقافة

هل العلاقة بين الحداثة والثقافة علاقة تقابلية أم إضافية أم ترادفية؟ هل العلاقة بينهما كالعلاقة بين الوجود والماهية، بين القوة والفعل، أو بين الفكر والمادة؟ أم أن العلاقة بينهما جدلية، فتكون كل واحدة منهما تؤثر في الأخرى؟ الثقافة من الأسماء المشتركة، أو بالأحرى المتضادة. وما يهمنا منها هو علاقتها بالحداثة؛ فالثقافة تعتبر مرادفة للحداثة عندما تكون مفتوحة، حرة، مبدعة تميل إلى التغيير في كل مجالات الحياة البشرية. لكنها تتضاد مع الحداثة عندما تميل إلى المحافظة على الهوية الموروثة.

الثقافة عندما تلتقي بالحداثة تصبح تلك القدرة على الإبداع وعلى التحرر من كل أشكال وقوالب التعبير، القوالب الجامدة للتراث المتعلقة باللغة أو الدين أو الفن أو العلم أو الرموز والطقوس. ولكن الثقافة لا تكتفي بالقيام بالدور السلبي، بل تسعى إلى تقديم بديل من القيم والتعبير الجديدة التي تجسد رغبة الأفراد والجماعات في التقدم. بهذا المعنى تغدو الحرة، بمعنيها السلبي والإيجابي، هي جوهر الثقافة، لأنها هي التي تدفع الأفراد والمجتمعات لتغيير وتجديد أفقهم التاريخي ورؤيتهم للعالم.

(٢) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة (القاهرة: المكتبة التجارية،

[د. ت.])، ص ٣٣.

الحدائثة، إذًا، تقدم نفسها تارة بأنها فوق الثقافات، أي باعتبارها بديلاً محايداً للثقافات المنحازة التي كانت وراء الفتن الطائفية والحروب الدينية؛ وتقدم نفسها تارة أخرى كثقافة ملتزمة بقيم مضادة للثقافات السابقة عليها، ومستعدة هي الأخرى لخوض معارك ضارية من أجل فرض رؤيتها للعالم على كل الناس بالقوة أو بالحوار. مهما كان الأمر، فإن الحدائثة، منذ ظهورها، لم تتوقف عن استفزاز الثقافات التقليدية، وذلك بالتشكيك بمعاييرها وقيمتها وأنماط تعبيرها وسلوكها وتفكيرها واعتقادها، من أجل تغيير وجه المجتمع وتوسيع مساحة الحق والحرية. بهذا النحو لا تبدو الحدائثة مفهوماً مُسالماً أي متواطئاً مع الوضع القائم، وإلا لما سُمّيت حدائثة، أي تلك القدرة المحركة للهويات الثقافية التقليدية لإعادة بناء نفسها في ظل الاعتراف والمساواة والحق في الاختلاف<sup>(٣)</sup>.

### ثالثاً: الحدائثة الثقافية في العالم العربي

أول ما ينبغي الاعتراف به هو أن كلمتي الحدائثة والثقافة بمعناهما الحديث طارئتان على اللغة العربية - ويبدو أن هذا هو حال كل لغات العالم - وإن كانتا موجودتين في القاموس العربي منذ قديم الزمان وبمعانيٍ طريفة. وغالب الظن أن الكلمتين دخلتا، بمعناهما الجديد، في قاموس الثقافة العربية في الوقت نفسه، هكذا إذًا، لا يمكن فصل تاريخ الثقافة عن تاريخ الحدائثة في العالم العربي؛ فالارتباط صميمي بين دخول لفظ الثقافة ودخول لفظ الحدائثة إلى اللغة العربية. وكأن الحدائثة هي دخول ثقافة جديدة - في معناها المبدع والمناهض للتراث - إلى مجال حضاري مختلف عنها! هكذا يمكن القول إن العرب تعرّفوا على الثقافة في مفهومها الجديد، في البداية، باعتبارها مرادفة للحدائثة، أي للتنوير والتحرر والعلمانية ونقد التقليد. لكنهم تعرفوا، في ما بعد ذلك، على مفهوم آخر للثقافة يشير إلى معناها الأنثروبولوجي والإثني. وبين هذين المعنيين للثقافة، أدى مفهوم التراث أو الثقافة التراثية دوراً أساسياً باعتباره حافظاً لاستمرار الذات الماضية في الحاضر. أما الثقافة الحدائثة، فيما أنها ثقافة مستقبلية، انتقادية، فردية، حرة، مبدعة، متسامحة، منفتحة على

(٣) لا يمكن تعريف الحدائثة تعريفاً محايداً، لا بد للحدائثة أن تهدد الهويات التقليدية. انظر:

Abdallah Laroui, *Islamisme, modernisme, liberalism: Esquisses critiques* (Casablanca: Centre Culturel Arabe, 1997), p. 25.

الآخر، تكالبت عليها الثقافتان التراثية والإثنية لمحاصرتها. ومع ذلك، لا بد من السؤال: كيف يمكن تكييف التراث لكي يسهل عليه تقبل الحداثة والانفعال بها، من أجل الفعل فيها؟

الثقافة في العالم العربي، في الأزمنة الحديثة، هي ملتقى زمنين متقابلين هما الماضي والحاضر، وفعلين متقابلين، هما المحافظة على التراث والانقلاب عليه، ومبدأين أنطولوجيين هما الهوية والضرورة؛ فالثقافة العربية الحديثة مطالبة، من جهة، بضمان استمرار هوية الأمة أو الجماعة، لكنها، من جهة أخرى، مطالبة بتحريك تلك الهوية استجابة للتحديات الجديدة الآتية من الخارج أو من أعماق التاريخ أو أتون الحاضر. التوفيق بين هذه المتقابلات لا يطرح بالنسبة إلى مجالات الفنون والآداب والعلوم والتقنيات والاقتصاد؛ فالعالم العربي يقبلها من دون احتجاج قوي في غالب الأحيان. تبقى المشكلة مطروحة بالنسبة إلى الأمور الدينية والفكرية والاجتماعية والسياسية<sup>(٤)</sup>، أي ما نسميه بـ مشكلة الحداثة الثقافية، التي قال عنها العروبي: «الإصلاح السياسي لا يمكن أن ينجز خارج الإصلاح الثقافي»<sup>(٥)</sup>. ذلك أن تحقيق ما يشبه القطيعة مع الماضي الاقتصادي والإداري والتعليمي والأدبي، من دون غطاء ثقافي، قد يجعل تلك القطيعة في مهب الريح.

نلاحظ أن العالم العربي يمارس التحديث من دون حداثة، يقوم بتحديث المجتمع في غياب كلي عن روح التحديث الذي هو الحداثة؛ العالم العربي غارق في التحديث، لكنه ناقم على الحداثة<sup>(٦)</sup>. ولهذا فهو تحديث من دون روح، من دون مركز يجذب إليه، من دون مشروع تاريخي يوجه عناصر التحديث نحو الحداثة؛ إنه تحديث من دون تنوير، من دون فكر نقدي

---

(٤) يُقبل من الحداثة جانبها العقلاني في الاقتصاد، لكنها تُرفض على مستوى الشعور والأفكار، على مستوى السيكلوجيا. انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧. ويقول «لأنه بصدد فن الاقتراب المباشر هو مباشر بالفطرة ويمنع تدخل طرف ثالث؛ هذا يفسر من دون شك لماذا كان فنانونا أكثر خلقاً من مفكرينا» (ص ١٨٧ - ١٨٨).

(٥) انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٣.

(٦) يشير العروبي إلى أن السلفي والحداثي يشتركان في الهدف، أي في رفض الحاضر المتأزم، أحدهما، ينشد العدالة باسم التراث، والآخر، ينشد الحداثة باسم القيم الإنسانية المشتركة. لكن منهجيهما مختلف، ونحن نعتقد أنهم لا يختلفون منهجياً فحسب، بل أيضاً في المبادئ والرؤية. انظر: المصدر نفسه، ص ١٣.

مستقل، من دون شعور بالحق في الحرية. إذا سلمنا أن الحداثة هي ثقافة التحديث، فبوسعنا أن نقول إن العالم العربي يقبل التحديث من دون ثقافته، ومن ثم يقبل التحديث عبر ثقافة مضادة للحداثة من حيث هي ثقافة. بهذا النحو يُمسيي التحديث عبارة عن آلة استهلاكية ضخمة تنفعل بالجديد من دون أن تفعل فيه. وبما أن التبعية التحديثية إزاء الغرب تولد تبعيةً تقليديةً إزاء التراث، فسنكون ضحية تبعية مزدوجة، غربية وشرقية. الحداثة مضادة للقدم في اللغة العربية، ومع ذلك فهي متحالفة معه في الممارسة التحديثية اليوم.

من هنا نقول إن الحداثة في العالم العربي صورة من دون مضمون، مادة من دون قوة ذاتية تحركها من الداخل. لهذا السبب لم تتمكن الحداثة من الانغراس في ذات الإنسان العربي. ظلت الحداثة حدثاً عرضياً، وليست مقوماً ذاتياً للثقافة العربية. العالم العربي حديث بلا حداثة<sup>(٧)</sup>. والسبب في ذلك أن الحداثة العربية لم تكن نتيجة ثورات داخلية (اقتصادية، اجتماعية، سياسية، فكرية، إدارية...)، ولكنها كانت ثمرة إعادة نظر في التراث القديم تحت ضغط الآخر سواء بالقوة أو بالتقليد فحسب.

وهذا ما يقودنا إلى الكلام عن ارتباط الحداثة العربية بـ الفشل<sup>(٨)</sup>. وما يثير المرارة في النفوس أن صانع الحداثة نفسه، أي الغرب، كان أحد، أسباب فشل الحداثة في العالم العربي. من هذه الأسباب ما يذكره العروي أن «الحداثة في صورتها الاستعمارية الاستعبادية الاستغلالية، وأحياناً القاتلة،

---

(٧) نشير إلى أن العروي فرق بين «إشكالية الحداثة والتقليد» ذات الطابع الثباتي، و«إشكالية التحديث و(فعل) التقليد» ذات الطابع الدينامي، مفضلاً الثانية على الأولى. فرق بين الحداثة كسيرورة، كظاهرة، والحداثة كأيدولوجية، بين الحركة الاجتماعية نفسها وفعل الذين لهم وعي بها. انظر: المصدر نفسه، ص ٢٣ - ٢٤ - ٢٦؛ فرق بين الحداثة كواقع وسيرورة تاريخية، والحداثة كتجريد لاهوتي، كل واقعة، كل حدث يتخذ بعداً أزلياً، طابعاً مطلقاً. هذه الرؤية هي تعبير عن الفشل وعن أنه لم يعد في الإمكان تصور إمكانية الفعل والإصلاح بالنسبة إلى الفرد.

(٨) نشير في البداية كيف استقبلت اللغة العربية كلمة الحداثة. فقد ابتكر المفكرون العرب عدة صيغ لوصف احتكاكهم بالحداثة والتعبير عن شعورهم المتردد والمتناقض والمفعم بالمرارة والإحباط إزاءها، كـ «صدمة الحداثة» و«الحداثة المهربة» (أدونيس)؛ «صفعة أو ركلة الحداثة» (العروي)؛ «الحداثة المعطوبة» (بنيس)؛ «مأزق الحداثة العربية»، و«الحداثة الشريفة» (غالي شكري)؛ «الحداثة المقلوبة» (خليل موسى)؛ «الحداثة المعلقة»، و«حداثة التقليد»، و«حداثة التماسات»، و«حداثة السؤال». ويمكن أن نضيف إلى هذه اللائحة الطويلة وصف «الحداثة الملعونة»، وكان الإنسان العربي يعبرُ بهذه الألقاب عن بأسه من التمكن من ناصية الحداثة بكلتا يديه.

غيرت الآفاق، وتركت النفوس على حالها، بل دفعت بها إلى الوراثة»<sup>(٩)</sup>. هناك سبب ثانٍ، لفشل «الحدائثة» العربية اليوم هو إسرائيل، وهو أيضاً سبب آتٍ من الغرب؛ فقدت الحدائثة معناها في العالم العربي بمناسبة تصرفات أرقى تجلياتها في المنطقة، دولة إسرائيل. هكذا تحول التنوير إلى أساطير دينية تتعلق بالأرض والمسيح المنتظر؛ تحول الحق والحقوق الإنسانية إلى حق طرد شعب من أرضه وسلبه كل حقوقه؛ تحولت الحرية إلى استعباد واسترقاق شعب بأكمله وتحويل ما تبقى من أرضه إلى سجن في الهواء الطلق؛ الحقوق الثقافية تتحول إلى طمس كل ما هو عربي ابتداءً من الأسماء والمطبخ واللباس والأغاني... الخ. ارتبطت الحدائثة في الذهن العربي، إذًا، بالعنف والإرهاب والاستعمار، أي بنهاية المعنى والعقلانية والحرية. تم غرس هذه الدولة الغربية عن المنطقة باسم الحدائثة والحضارة والديمقراطية والحق في الوجود. إن ربط العرب هذه القيم النبيلة بالاستيلاء على أراضٍ ورموز وثقافة الغير، وربطهم تلك القيم بالعنصرية والأبارتايد والأساطير التوراتية، أدى إلى الشك في الحدائثة. إذ كيف تكون الديمقراطية (الاستفتاء أو التصويت في البرلمان مثلاً) وسيلة مشروعة لطرد شعب من أرضه والاستيلاء عليها وعلى ممتلكاته ورموزه؟ كيف يمكن للشعوب العربية أن تؤمن بالحدائثة وهي ترى أن الآخر الذي أتى من الغرب إلى أرض لا يعرفها إلا عن طريق الكتب الدينية، يهدم بيوتهم، ويطمس أسماءهم ومعالم ثقافتهم وآثارهم؟ صورة الحدائثة في الخيال والعقل العربي تشوشت كثيراً بهذا الحدث التاريخي. لكن، إلى جانب ذلك، هناك أسباب داخلية لفشل الحدائثة في العالم العربي، منها ما يذكره العروي من أن ربط المثقفين العرب الحدائثة بالليبرالية من جهة، وربط الليبرالية بالاستعمار والإمبريالية والصهيونية من جهة ثانية، أدى بهم إلى رفع شعار الثقافة الوطنية لمناهضة الحدائثة بعنوانها الليبرالي<sup>(١٠)</sup>. سبب قوي آخر لفشل الحدائثة في عالمنا العربي هو ثقل التراث. وهذا العائق هو الذي يفسر لجوء المثقفين الحدائثيين العرب (الليبراليين والماركسيين والقوميين)، إلى البحث عن تأصيل لمفاهيم الحدائثة في التراث حتى يتم إثبات مشروعيتها. ولعل هذه الرغبة

(٩) «عوائق الحدائثة»، (ملحق «فكر وإبداع») الاتحاد الاشتراكي (المغرب)، ٢٠٠٦/٢/٣.

(١٠) يقول العروي عن الثقافة الوطنية: «كل وطنية ثقافية، سواء كانت روسية، هندية أو صينية، هي تقليدية ومناهضة لليبرالية في عمقها». انظر: Laroui, *Islamisme, modernisme, liberalisme: Esquisses critiques*, p. 135.

المحمومة في اكتشاف أصول لكل شيء جديد وحديث في ثنايا التراث، كان هو الأرضية التي أعطت المشروعية الأيديولوجية والسياسية لنشأة وتقوية الأصوليات الإسلامية المعادية للحدثاء. هكذا تصبح الحدثاء تؤدي الدور الأساسي في خلق التيارات المعادية للحدثاء.

## رابعاً: مشروعية الحدثاء الثقافية في العالم العربي

بما أن الحدثاء وافدة إلى الأرض العربية من خارج، فإن مشروعيتها تقتضي توافقها مع التراث. بهذا المعنى يصبح التراث باباً للدخول إلى الحدثاء، وبهذه الصفة يمكن أن يصبح عائقاً للدخول فيها. ولا يمكننا أن نخرج من هذا المأزق إلا إذا تبيننا، بجانب مشروعية التماثل مع التراث، مشروعية أخرى قائمة على القدرة على التحدي والخلق. ومن البين بنفسه أن الثقافة العربية الآن غير مطالبة بمحو اللوح تماماً كما فعلت الثقافة الغربية أو ادعت أنها فعلت ذلك، ولكنها مطالبة أن تمارس «حجاب الجهل» من أجل إخفاء مؤقت لمعتقداتها ومعارفها ورؤاها السابقة، حتى يتم التوافق مع الحدثاء على القيم المشتركة. نعم، قد تكون الفكرة التي تقول: «لا شيء أكثر ثورية من الإصلاحي التقليدي»<sup>(١١)</sup>، أي الحدثاء النابعة من التراث هي الحدثاء الثورية، لكن شريطة أن تكون الحدثاء هي الملهمة للإصلاح التقليدي.

إشكالية مشروعية في العالم العربي هي التي دفعت جل المفكرين العرب إلى ممارسة النقد المزدوج، الذين يقينا من السقوط في التبعية المزدوجة للماضي وللغرب، أو من السقوط في عدميتين: عدمية إزاء ثقافة الغرب الحدثاء، وعدمية إزاء الثقافة التراثية.

عبر الجابري عن هذا النقد المزدوج بطريقته الخاصة قائلاً إن الحدثاء: «لا تعني رفض التراث، ولا القطيعة مع الماضي، بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى ما نسميه بـ«المعاصرة»، أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي»<sup>(١٢)</sup>. وأداة التعامل هي النقد: «فطريق الحدثاء عندنا يجب، في نظرنا، أن ينطلق من الانتظام النقدي في الثقافة العربية نفسها، وذلك بهدف

(١١) المصدر نفسه، ص ١٦٤.

(١٢) محمد عابد الجابري، التراث والحدثاء: دراسات ومناقشات (بيروت: مركز دراسات

الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص ١٥ - ١٦.

تحريك التغيير فيها من الداخل. لذلك كانت الحداثة بهذا الاعتبار تعني أولاً وقبل كل شيء **حداثة المنهج وحداثة الرؤية**، والهدف تحرير تصورنا «للتراث» من البطانة الأيديولوجية والوجدانية التي تضفي عليه، داخل وعينا، طابع العام والمطلق وتنزع عنه طابع النسبية والتاريخية»<sup>(١٣)</sup>. هكذا ينتهي إلى الدعوة إلى «حداثة عربية» على غرار مناداته بعقل عربي<sup>(١٤)</sup>.

العروي، وإن كان يمارس هو الآخر النقد المزدوج، الذي رأينا بعض مظاهر سابقاً، هو أميل إلى نوع من القطيعة مع الماضي. والسبب في نظره أن شروط الحداثة لم تكن موجودة في التراث المحكوم بالبرهان على الصعيد النظري، وبلاستبداد على الصعيد السياسي. إذا أردنا أن نبحت مثلاً عن المفاهيم المؤسسة للحداثة في التراث، كالعقل والحرية والديمقراطية والدولة... بمعناها الحديث، فلن نجد لها ما يعني أنه ينبغي أن نبدأ بداية جديدة، أي ممارسة القطيعة، لكن من دون المرور بكل المراحل التي قطعتها الحداثة الغربية. هذا، وإن كان في أحد كتبه الأخيرة يصرح أن الحداثة في أبعادها التجريبية والعقلانية تجد أصولها المباشرة في الحضارة العربية الإسلامية.

مفكر عربي آخر، هو ناصيف نصار، يفضل استعمال مفهوم الجدلية ليخرج من أزمة التناقض بين التراث والمعاصرة التي تعاني منها حداثة العالم العربي، يقول «إن استمرار هذا التناقض سيداً في الفكر والممارسة، هو استمرار للأزمة وحالة اللافعل والعجز والتخلف. ولذلك ينبغي البحث عن أفق يعلو على هذا التناقض، عن حركة تستوعب هذا التناقض وتتجاوزها، عن استراتيجية حضارية جديدة تضع كلاً من التراث والمعاصرة في موقعه من التاريخ ومن حركة الحياة المبدعة. وهذا بالضبط ما نعنيه بالنهضة العربية الثانية»<sup>(١٥)</sup>. وفي نظره مفهوم النهضة العربية الثانية «لا يلغي التراث، ولا

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٦.

(١٤) المصدر نفسه.

(١٥) ناصيف نصار، باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٣)، ص ٢٨؛ ويقول عن مآزق الثانية «وقد تنوعت العبارات الدالة على هذه الخريطة والمفاهيم التي تنطبق عليها، فاستعملت مصطلحات عدة، متقابلة، كالمركز والأطراف أو البلدان المتقدمة والبلدان المتخلفة، أو كـ «الأصالة والاعتراب»، أو كـ «الخصوصية والكونية»؛ إلا أن المحتوى واحد. وهو يعبر إجمالاً عن ثنائية ذات نزعة انفضائية؛ فهل يمكن أن نتحدث عن نهضة عربية ثانية مع المحافظة على هذه الثانية في شكلها المرّضي؟» (ص ٢٦).

يتجاهل المعاصرة، ولا ينفي الجدلية بينهما، بل يستوعبهما على نحو وظائف، ويحرر الذات الفاعلة من التبعية التي بأسرناها...»<sup>(١٦)</sup>. من أجل هذا يفضل كلمة التحديث على كلمة الحداثة، لأن الأولى دينامية، بينما الثانية سكونية، ويقول «التحديث الذي يعني الدخول في الحداثة وتحقيق المبادئ والقيم الجديدة المطروحة للتحقيق فيها. وليس الدخول في الحداثة دخولاً في حالة، بل دخول في حركة، لأن الحداثة اسم لحركة الإتيان بالجديد وفقاً لمقتضيات الإبداع ومعايره في كل ميدان من ميادين النشاط الإنساني»<sup>(١٧)</sup>. أكثر من ذلك، يربط الخروج من الأزمة الشاملة للعالم العربي في زمن العولمة برفع التحدي الأكبر، تحدي الحرية: «إن تجاوز الشعوب العربية لأزمته الحضارية الشاملة غير ممكن إطلاقاً من دون رفع للتحدي الأساسي الذي تفرضه العولمة على الشعوب التي ترفض أن تكون على هامش التاريخ، وترفض أن يكون موقعها في العالم موقع المتغير التابع وحسب، أعني تحدي الحرية»<sup>(١٨)</sup>.

### خامساً: حياد الحداثة الثقافية

من أجل حل مشكل التقابل بين التراث والحداثة، نعود إلى مفهوم الحياد. إذا فسرنا الحياد بأنه برزخ يقع بين ثقافات متعددة يستفيد منها دون أن يتوحد مع أي منها، فإننا يمكن اعتبار الحداثة بأنها مكان ثقافي جديد ومشارك بين كل الإنسانية، إنها مُلك مُشاع يسمح لجميع الثقافات أن تجدد نفسها فيه وأن تتعايش معه. ويمكن فهم نعت «الحياد» إذا أخذنا بعين الاعتبار أن الحداثة لم تظهر إلى الوجود إلا بعد فكت ارتباطها بمجموعة من المرجعيات والمعالجات القيمية واللاهوتية والأيدولوجية الثابتة والمقدسة. وبدلاً من ذلك، التزمت الحداثة بمنطق التوافق والحلول الوسطى لحل قضايا العقل العملي، من دون التفريط في مبادئ العقل والحقوق الإنسانية الأساسية. بهذا المنطق استطاع عقل الحداثة أن يجمع بين التعدد والاختلاف من جهة، والكونية والشمولية، من جهة ثانية.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٣٩.



إن القول إن الحداثة «مكان مشترك» معناها أنها، مبدئياً، تخاطب الإنسان من حيث هو إنسان، أي الإنسان الذي لا يملك هوية تميزه عن الآخر، لأن المهم في عبارة «المكان المشترك» هو «المشترك» بين كل الأفراد والجماعات لا ما يميز بعضهم عن بعضهم الآخر. غير أنه لا ينبغي أن تؤوّل فكرة «المكان المشترك» على أنها رغبة في حرمان الأفراد والجماعات والأمم من حيازة «مكان خاص» بها داخل المكان العام المشترك بين كل الإنسانية؛ فواجب الوحدة والاندماج في المكان العام لا يلغي حق الاحتفاظ بحيز خاص فيه، لأن ما يجعل الفضاء العام فضاءً مشتركاً، ليس كونه فضاءً منسجماً ومتطابقاً مع ذاته، وإنما لكونه فضاءً متعددًا ومختلفاً.

ومع ذلك لا ينبغي أن تعني المطالبة بالمكان الخاص، أي بالتمييز الإيجابي، الدعوة إلى الاستقلال عن الغير استقلالاً تاماً والتفوق في هوية ثابتة غير قابلة للتفاعل مع غيرها، بل تعني أخذاً وعطاءً، واستثماراً للهامش الشخصي وللتراث الجماعي في المكان العام من أجل إغناء الذات العامة. ولا يمكن لهذا التعايش أن يكون مثيراً إلا إذا أعطينا الأولوية للمكان العام على الأمكنة الخاصة، للحداثة على التراث، حتى تدفعه لتجديد نفسه ليصبح عنصراً فاعلاً في تطور الحداثة، لا عائقاً أمام تحقيقها.

في المكان المشترك يتعامل الإنسان مع التراث كتراث لا كحداثة، ومع الحداثة كحداثة لا كتراث<sup>(١٩)</sup> وهذا المبدأ ضروري كيلا يتحول تحديث التراث إلى فخ يستدرجنا إلى تقييد فكرنا وأيدينا وإبقائنا دائماً في موقع ما قبل الحداثة الثقافية والاجتماعية على الدوام. بهذا النحو ستمكنا هذه الثقافة المتحررة والعقلانية من إلقاء نظرة غير مألوفة على الأشياء والناس والعالم لغاية إبداع أشكال ونماذج جديدة للحياة، وخلق صور ورموز جديدة للانفعال والتعقل، أي ستصبح إشرافه الوجود على الكائن البشري لتطوير إمكانياته الخلاقة.

لكن ألا يؤدي إثبات وجود أمكنة خاصة داخل المكان العام، أي أحداث متعددة، أو حداثة متعددة الأصوات، وبالتالي بأنوار متعددة

---

(١٩) هذا يوافق تعريفاً طريفاً للتاريخانية (Historisme) في هذا السياق أفضل من (Historicisme)، باعتبارها موقفاً ذهنياً يرى الوقائع برغبة في نسيان ثقل الماضي؛ أي معرفة الواقع الحقيقي للتخلص من الأساطير التي تسبب في كثير من الآلام. انظر: Laroui, *Islamisme, modernisme, liberalism: Esquisses critiques*, p. 187.

وحرريات متعددة، هو نوع من الاعتراف أن الحداثة يمكن أن تصبح متضادة مع نفسها، طالما أن التعدد يقود إلى الاختلاف، والاختلاف يفضي إلى التضاد؟<sup>(٢٠)</sup> يمكن نزع فتيل الصراع والتضاد هذا بفضل فكرة التسامح والاعتراف المتبادل بالحق في الاختلاف، لكن من دون أن نتنازل عن الحداثة وأنها هي قبل كل شيء فضاء فعال، يسمح بإجراء الحوار مع الثقافات قبل الحداثية أو المضادة للحداثة من أجل تطوير ما يوجد فيها من بذور حداثية. مهما قيل عن الطابع الغربي للحداثة، فإنها ستظل ذات طبيعة كونية، أي ذلك الموجه العام لكل الثقافات كي تلتقي على مبادئ الكرامة والحرية والحق؛ فالكونية مكسب للبشرية جمعاء، لأنها تسمح بالتواصل بين كل المجتمعات والثقافات في القيم السامية نفسها، وتسهّل معالجة المشاكل التي تتولد عن اختلاف المعايير والرؤى. الحداثة من دون قدرة على النقد والتجديد والتطوير والتغيير والثورة على القوالب القديمة، سواء كانت نظرية أو عملية، ليست حداثة.

## خلاصة

المفكرون العرب واعون بعمق الأزمة التي يتخبط فيها العالم العربي والتي تدور بين الحداثة والتراث؛ فما قاله ناصيف نصار من أن «التشبث بالحداثة قد يؤدي إلى التبعية، والتعلق بالتراث قد يؤدي إلى الجمود والتخلف»<sup>(٢١)</sup>، هو تعبير عن رأي عام يتردد عند معظم المفكرين العرب. إنه خوف مزدوج من الاغتراب والتراثية.

صحيح أن الغرب هو الذي اكتشف الحداثة، وهو الذي حدد شروطها

(٢٠) «الحداثة ليست فكرة متعارضة مع أفكار أخرى (اللاهوتي)، إنها ذات أشكال متعددة (المؤرخ)، سيرورة متطورة لمجتمع في كليته، حاملة للخيرات هنا وللشورور هناك». من هنا تأتي معاداة العروي للفلسفة وللغير المجرد بصفة عامة، متهما إياها باللاهوتية والاسكولائية ومناهضة التاريخ والجدلية والتطور. بالنسبة إليه كل ما ليس بتاريخياً.. بمؤرخ هو لاهوتي، أي فيلسوف يشعر بمرارة إزاء تحالف الفيلسوف مع اللاهوتي ضداً على المؤرخ. ويقول عن الفلاسفة «أما الفلاسفة وأصحاب المقالات (Essayistes) أو المفكرين، فهم في الواقع معاصرين لابن حزم والغزالي وابن تيمية، حتى عندما يستشهدون بكثرة بميشيل فوكو ولودفيغ فتنغشتاين». ويستدل على ذلك بقولهم إن الحداثة مفهوم غير منسجم، وإن الحقيقة خالدة وليست تاريخية وإجماعية. انظر: المصدر نفسه، ص ٥٠ - ٥١.

(٢١) انظر: نصار، باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل، ص ٢٧، وكذلك العروي.

ومعالمها وآفاقها، لأنها نشأت انطلاقاً من سياقه التاريخي بمشاكله ورهاناته، أي في نهاية الأمر بثقافته. ومن ثم سيقود أيّ تبني غير نقدي للحدثة حتماً إلى التبعية والاستلاب والتغريب. في المقابل، لا يجادل أحد في أن التراث العربي الإسلامي، العام والشعبي، يشكل ذخيرة لها قيمة كبرى لا بالنسبة إلى المنتمين إليه، بل إلى العالم كله. ولكن التراث، باعتباره ثقافة موروثه من الزمن الماضي، يمكن أن يشكل عائقاً للانخراط في مجرى الحدثة، وبالتالي قد يقود إلى الجمود والتحجر، خصوصاً إذا أصر أصحابه أن يبقوا ضمن حيزه من دون نقد وافتتاح على الثقافة الحديثة.

ولكن إذا نظرنا إلى الحدثة والتراث بروح نقدية وبوصفهما أمرين متضايقين لا متقابلين، فيمكن تصور أنهما غير قابلين للانفصال، بل يوجد أحدهما إلا في قلب وجود الآخر. وهذا يجعلنا نرى الحدثة كسلسلة للتحديث يتناسب مع درجة نمونا الثقافي بمرجعياته اللغوية والدينية والتاريخية.

ومع ذلك، لا نملك إلا أن نعتبر الحدثة أفقَ انتظار ثقافي عام بالنسبة إلى الإنسانية جمعاء، وكأنها بمثابة عقل هيولاني جديد تشترك فيه الإنسانية جمعاء، لأنه يدخل في تركيب العقول الفردية والجماعية؛ فالحدثة مهما أصرت على أن عقد ازديادها يشير صراحة إلى الآخر الذي له مكانه وزمانه وتاريخه، فإن هذا الآخر، أي الغرب، كما قال الخطيبي، صار يشكل جزءاً منا، ولا يمكن الاستغناء عنه. وحتى لو كُتبا مضطرين، من باب الخطابة والتقرب من الجمهور، أن نتكلم عن «حدثة عربية»، كما تكلمنا عن «عقل عربي» وربما عن «حرية عربية»، فإننا سنكون ملزمين بوضع الغرب كعنصر من عناصر هذه الهوية الجديدة. ومهما يكن، فإننا نعتبر أن الإعلان صراحة عن انتمائنا إلى الحدثة هو الذي سيخلصنا من أعباء التوتر الحاصل بين الهوية والحدثة، وهو الطريق الوحيد الذي يجعلنا قادرين على الإسهام فيها. هذا لا يعني أبداً أننا نتجاهل أن الحدثة، بقدر ما استطاعت أن تحرر الإنسان والأرض من مجموعة كبيرة من العبوديات الطبيعية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية والدينية، بقدر ما خلقت عدداً آخر من أنواع جديدة من الاستلاب والعبودية التي على الإنسانية أن تواجهها بحزم، وإلا فإن مصيرها سيكون مأساوياً.

كانت سنوات الخمسينيات والستينيات والسبعينيات من القرن الماضي

مفعمة بالأيديولوجيا من النوع الوطني والليبرالي والقومي والاشتراكي. لكن بعد سلسلة من الهزائم والانهيارات، حصل فراغ أيديولوجي، فأسرعت الأيديولوجيات التراثية الدينية والإثنية لملئه. ولا يمكن أن نتبين «طريق الخلاص»<sup>(٢٢)</sup> من هذا المأزق الأصولي الذي يغرق مجتمعاتنا في اليأس والقنوط، وإعادة بريق الأمل إليها، إلا بالاعتراف بكل تواضع أن الحداثة التي نرنو إليها هي حداثة مشتقة من ثقافتين، الثقافة التراثية والثقافة الحداثة. لكن ليس معنى هذا أن هذه الحداثة لها رأسان، وإنما بالأحرى لها يدان وعقل وقلب.

غير أن إخراج هذا الحل إلى حيز الوجود يتطلب أولاً، تغيير الشعار: من «محبة الحكمة» إلى «محبة الحداثة»، لأن فلسفة هذا الزمان هي الحداثة؛ ويتطلب ثانياً، قدراً من السياسة؛ ففي نظرنا ليست «الحداثة الثقافية» هي التي تحتاج إلى «الحداثة السياسية»، كما يقول العروي، بل بالعكس، «الحداثة الثقافية» هي التي تحتاج إلى الحداثة السياسية، لأنه بفضل الحوار الحر في مؤسسات الدولة الديمقراطية، وبفضل سياسة الاعتراف والتسامح، يمكن إعادة بناء المؤسسات التي تضمن استمرار تحديث الثقافة وتطويرها من الداخل في تفاعل دينامي يقط مع الخارج.

---

(٢٢) العروي، نقلاً عن: هشام جعيط، أوروبا والإسلام: صدام الثقافة والحداثة، سلسلة السياسة والمجتمع (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٥)، ص ١٠١.

## الفصل التاسع عشر

### النقد المستنسخ للعقل الغربي

#### تمهيد

لا يتوقف الفكر الغربي عن توجيه النقد تلو النقد لعقله كلما لاحظ تجاوزاً أو انحرافاً عن قيمه الفكرية والأخلاقية والسياسية يهدد قوته واستمراره؛ فالكلام عن أزمة العقل والعقلانية، وعن تفجير دلالاته ومناهجه، هو إيقاع ملازم للعقل الغربي منذ أن كان. موازاة لذلك، ومنذ البدايات الأولى لعصر النهضة العربية، اعتاد العقل العربي على تبني نقد الغرب لنفسه، معتبراً إياه شهادة على وشوك انهياره، وخلود عقل الحضارة العربية الإسلامية.

#### أولاً: لامشروعية تناسخ النقد: اختلاف في السياق والرهان

لا شك أن الوقوف على نقد الغرب لعقله من شأنه أن ينبهنا إلى جملة من العيوب والعوائق الفكرية والمنهجية والثقافية التي سقط فيها الغير حتى نتلافها ولا نسقط بدورنا في شباكها. لكننا نعتقد، من جهة أخرى، أن مجاراة نقد الآخر لذاته دون الأخذ بعين الاعتبار سياقه ورهاناته، يكون قد ساهم في هذا التراجع العقلاني المهور الذي نعاني منه في العالم العربي منذ مدة، والمتجلي خاصة في انتشار، بل وسيادة، الثقافة الأصولية بمختلف ألوانها وتجلياتها. ذلك أن تبنياً للنقد الغربي لعقله قبل حصول التشبع العقلي الكافي والضروري لثقافتنا، جعل من نقدنا للعقل الغربي مطية لأعداء العقل كي ينالوا منه ويطنعوا في صدقيته. لقد صارت معاداة العقل وملحقاته في

مجتمعاتنا بمثابة عقيدة عامة وجازمة يتداولها الجميع من دون إحساس بالمخاطر التي يمكن أن تجلبها مثل هذه المعادة.

ليس معنى هذا أننا ندعو إلى الكف عن انتقاد العقل، وعن انتقاد الآخر بدعوى أنه فوق أي نقد ومحاسبة، بل إننا على العكس من ذلك نؤمن بأن المسألة والنقد هما من الخصائص الذاتية للتنوير والحداثة، لأنهما يعملان على تطوير أدوات العقل حتى تصبح قادرة على التحدي والتجاوز؛ فنقد العقل بالذات هو مهمة عقلية. لكن هذا النقد شيء، والنقد الذي لا يريد المرء منه سوى أن يصفى حسابه مع مكتسبات العقل، ويطعن في صدقيتها، من أجل تبرير العجز والتفاس على التحدي، شيء آخر. إننا مع النقد الذي يكون في إطار من المسؤولية تجاه الأمة والتاريخ، النقد الذي يكون صادراً عن وعي بالرهان والمخاطر التي قد تترتب عنه؛ فالنقد العدمي الذي يجعل غرضه بث البلبلة والشك وعدم الاطمئنان إلى العقل وإلى المؤسسات العلمية والثقافية والحضارية الناجمة عنه ليس نقداً، وإنما هدماً وتخريباً.

نحيط نقد العقل بهذه التحفظات والاحتياطات لأن النهضة العربية في حقيقة الأمر لم تُعرف العقل بمعناه التنويري، العقل بمعناه القوي الذي تخلص نهائياً أو شبه نهائي من أي وصاية تُفرض عليه من الخارج، أو تكبحه من الداخل؛ لم تعرف النهضة العربية ذلك العقل الذي لا يساوم ولا يعمل على التراضي مع الطرق المعرفية المعادية له. لقد كان العقل العربي المتلقي للعقل الغربي زمن النهضة، على صعيد الخطاب النهضوي والحضاري، خاضعاً للوصاية الأيديولوجية، كلامية كانت أو سياسية؛ وعلى الصعيد الفلسفي، كان العقل العربي خاضعاً لتأثير الهجمات الضارية على العقل التنويري من كل حذب وصوب: من الوضعية المنطقية، من الفلسفات التنشوية، الوجودية، الشخصية، الروحانية، الماركسية بكل أطرافها، البنيوية، ومن الرؤى الرومانطيقية، وأخيراً من الفلسفات ما بعد الحداثية.. الخ. هذا المناخ العدائي العام تجاه العقل التنويري ومنتجاته، من العلماء والفلاسفة والشعراء والأيديولوجيين وحتى من السياسيين، هو الذي جعل معظم التيارات الأيديولوجية والفلسفة العربية الحديثة تتركب موجة نقده، من دون أن تظن في غالب الأحيان للعواقب التي يمكن أن تترتب على ذلك، أو تفكر في الرهانات التي كانت توجه وتحرك النقد الذي جرى للعقل في الغرب.

إننا لم نتعرف على الغرب أثناء بنائه لعقله الحديث، ولكن أثناء نقده وتفكيكه له والطعن في صدقيته. نقد الغرب للعقل لم يكن من أجل التخلص منه أو إلغائه من حياته؛ فالعقل هناك، إنه كالوجود لا يمكن رفعه أو تلافيه أو الاستغناء عنه، إنه يتحو ما هو الإنسان نفسه، فهو لازم له لزوماً ذاتياً، إن لم يكن هو المقوم الذاتي لماهيته. إن العقل ك الديمقراطية في أحد تعاريفها الشهيرة: الضرر الأقل ضرراً، أو هو الضرر الضروري لوجود الإنسان وبقائه.

لقد انتقد الغربُ العقلَ من أجل تحسين أدائه إما بالنسبة إلى جملة من النتائج العملية والتاريخية الناجمة عن ممارسته، أو بالنسبة إلى معرفة من معارفه، أو من أجل توسيع مداه ونفوذه، أو من أجل إزالة العوائق من طريقه وتقويم اعوجاجه أو إصلاح بعض أخطائه. من هنا يكون نقد العقل من خصائص العقل الذاتية، هو شهادة على حيويته. لكننا في العالم العربي غالباً ما أخذنا بنقد العقل من دون أن نتفطن للرهان الذي كان وراء هذا النقد بالنسبة إلى الغرب، كما لم نأخذ بعين الاعتبار رهاننا نحن في وجودنا الحالي. هكذا اندفعنا في نقده والتخلص منه ثقافياً نحو سلوكات هجينة تهدد باستمرار وجودنا وترتهن مصيرنا. إننا ننتقد العقل وكأننا نتشفى فيه وفي الحضارة التي أفرزته، الحضارة الحديثة.

إن تلقينا للعقل الحديث، وهو يقوم بنقد نفسه أيديولوجياً وفلسفياً وفكرياً ومنهجياً، من خارجه ومن داخله، أدى إلى إفراغ العقل من مضمونه الحدائى والنقدي، وتجريده من مقاصده التنويرية والتغييرية. ولعل من نتائج هذا الإفراغ التنويري انتشار ذلك البحث المحموم عن تأصيل العقل والعقلانية في تراثنا وتاريخنا؛ فصارت عادة الناس أن يتسابقوا في الإعلان عن «اكتشاف» وجود تطابق، أو سبق، أو بذور فتوحات العقل العلمية والمنهجية والسياسية الحديثة في تراثنا القديم، ما أفقد عقلنا الشعور بالجددة، وهي، كما يذهب فوكو، الفصل النوعي للفكر الحدائى. وبهذا النحو تشكلت فينا ملكة عمى الألوان، عمى الزمان: فالحاضر هو الماضي، والجديد هو القديم، والآخر هو الذات. وفي هذا الجو المضاد للزمن، للتقدم، للحق، بتنا نسمع دعوات صريحة حتى من بعض المتفلسفين والمتمنطقين المعاصرين للاكتفاء بالذات عن الآخر، والقناعة بما كنا فيه وعليه، أي الرجوع إلى الكهف من جديد، بعد أن كنا قد شرعنا في تلمس

طريقنا للخروج منه. إن المسافة بين الحركات التأصيلية والحركات الأصولية ليست بعيدة كثيراً.

إذاً، أثناء تلقينا موجة نقد العقل والعقلانية التنويرية، لم يكن عقلنا مؤهلاً لأن يكون عقلاً حراً يمارس مهامه التنويرية، مهام تغيير المدينة والوجود والتفكير، بل جاءت هذه الموجات النقدية في وقت كان فيه العقل والعقلانية العربية في حدهما الأدنى، أي في ذلك الحد الذي تكون فيه العقلانية قابلة للتحالف مع متضاداتها، راضية بالوصاية الكلامية والأيدولوجية والسياسية عليها، مستلذة بوضعية القصور الذاتي، مهياة للتخلي عن صفاتها الجوهرية، صفة الحرية والموضوعية والنزاهة والاستقلال الذاتي في وجه الضغوطات كافة.

وقد مارست النهضة العربية المعاصرة على العقل الغربي عدة أنواع من النقد: مثل النقد الأخلاقي والحضاري والعلمي والتقني والتاريخي والاجتماعي والمنطقي والإبيستيمولوجي. وقد اشتركت الأيدولوجيات العربية (القومية والليبرالية والماركسية والتاريخانية)، والتيارات الفلسفية (من شخصانية ووجودية وتفكيكية...)، في انتقاد العقل والمعرفة النزيهة والموضوعية، واعتبارها مجرد تأويل واستعارة من قِبَل ثقافة أو طبقة، أو حقبة تاريخية، أو من قِبَل فرد أو حتى من قِبَل عرق بشري معين. ولما كانت المعرفة عبارة عن تأويل، فإنها لا تعبر عن الحقيقة في ذاتها، وإنما عن الحقيقة التابعة لإرادة القوة. ومن ثم صارت المعارف عبارة عن تأويلات الأقوياء، وبات الحق هو حق الأقوى كما كان يقول السفسطائيون. كما نجد بعض الفلاسفة، حتى الحجابي نفسه، يعلنون أن الغرب اعترف بإفلاسه، وتخطط ليبرالته، وفقدان عقلانيته لكل جاذبية ومفعول تعبوي وعقائدي وأخلاقي.

ويعلمنا الغزالي، وإن كنا لا نحب مآله النقدي، أن انتقاد العقل لا يكون منعزلاً، وإنما يجر معه انتقاد المركب العلمي والتقني والثقافي والحضاري الذي يلازمه: انتقاد العلم والتقنية والحضارة والثقافة، انتقاد الانفتاح على الآخر، انتقاد الأفق الميتافيزيقي للآخر، انتقاد الحرية، الديمقراطية، الدولة القائمة على الحق وعلى المؤسسات التي أوجدتها العقلانية، انتقاد المواطنة، الوحدة، النظام، وفتح الأبواب على كل



الاحتمالات غير المنتظرة. إن انتقاد العقل باختصار هو انتقاد للإنسان، والنيل من شرفه وكرامته، وقمع رغبته في التغيير والإبداع. ومتى فعلنا ذلك نكون قد مهّدنا لخراب الذات والعمران. وها هي علامات هذا الخراب ماثلة أمامنا في عديد من التجليات: في إفراغ الجامعة من مضمونها العلمي والعلماني، في تجريد الديمقراطية من حيويتها وطاقتها التحريرية الخلاقة، في اصطناع الولاءات السطحية لنزعات حقوقية ليست لها من حقوق الإنسان إلا الاسم، في صراعات عرقية ودينية عقيمة وبليدة تاريخياً.

## ثانياً: بين واجب ممارسة العقل والحق في نقده

لا ننكر أن متابعة نقد العقل الغربي لذاته ومحاولاته لإعادة النظر فيه، من شأنه أن يساهم في تحريك الجو الراكد في مجالنا الثقافي والحضاري منذ قرون، ويشجع على نشر فكر التعدد والاختلاف، وثقافة التسامح والاعتراف بالآخر. لكن متابعة هذا النقد من دون الالتفات إلى سياقه الخاص ومسوغاته الذاتية، من شأنه أن يقود إلى مغالطات لا قبل لها بها؛ فنقد العقل بالعقل هو في حد ذاته أمر سليم، لكنه قد يكون بالعرض أمراً سيئاً، ولا سيما إذا كان نقداً للعقل بغير العقل. والأمر نفسه في ما يتعلق بثقافة الاختلاف؛ فإذا كانت ثقافة التعدد والاختلاف أمراً جيداً في ذاتها، فإنها قد تكون بالعرض وبالأعلى الجماعة، لأن البحث عن الهوية من أجل الهوية قد يؤدي إلى ضياع الوجود الذي هو شرط الهوية. إن حاجتنا للعقل تزداد بمقدار قدرتنا على انتقاده.

إذاً، إذا كان من حق الغرب أن ينتقد عقله، عقلايته وأنواره، فليس من حقنا نحن أن نقلده في ذلك تقليد «المحاكاة الإيمائية»، لأننا بذلك نحول النقد الذاتي إلى نقد خارجي، أي إلى نميمة وتشفي. كما إنه إذا كان من حق الغرب أن ينتقد عقله، عقلايته وأنواره، فليس من حقنا أبداً أن نكيّف هذا النقد بالإحالة على عقلايتنا القديمة، عقلائية القرون الوسطى، أو بالإحالة على أدوات ومجالات لا تنتمي إلى مجال العقل، إذ شتان ما بين نقد يريد تطوير موضوع النقد، الذي هو العقل، ونقد يريد تقويضه؛ فإذا كان الغرب ينتقد عقله الذي شيده شيئاً فشيئاً، فإنه يفعل ذلك من أجل القيام بقفزة إلى الأمام، من أجل تطويره وتحسين أدائه، بكيفية تضمن علاقة أكثر حميمية مع الطبيعة ومع الإنسان. عندما ينتقد الغرب عقله، فإنه يفعل ذلك لتجذير

مهمته، لا للتقهقر به إلى الوراء، أو لإلغائه وإقصائه نهائياً. وبهذا النحو يكون نقد الغرب لذاته دليلاً على عافية عقله وصحة عقلانيته؛ فأزمات العقل تكاد تكون شرطاً ذاتياً لإنجاز ثوراته المفهومية والمنهجية والعلمية. كلما سمعنا نقداً جديداً للعقل، توقعنا فتحاً جديداً من فتوحاته: انتقد المنتقدون الطابع النظري الصوري للعقل لا لمجرد إثبات تهافته، بل لإعطاء الجانب التجريبي والعملي من طرائقه المكانة التي يستحقها؛ انتقد الغرب الطابع الواقعي والأنطولوجي لمفاهيم العقل (مبدأ الذاتية، مبدأ عدم التناقض، مبدأ الثالث المرفوع، الحتمية، الضرورة...)، لا من أجل إظهار تناقضها وتهافتها وتعويضها بالصدفة والكرامة والسحر، وإنما لتنسيب تلك المبادئ والتنبيه إلى دور اللغة والثقافة والزمن في عملية صياغة المفاهيم؛ انتقد المنتقدون عقل الخطاب والمناظرة الشفوية كما صاغه الفكر اليوناني، لا لإلغاء هذا الجانب الغني والضروري من ممارسة العقل فحسب، بل لإثارة الانتباه إلى الجوانب الرياضية أو التجريبية من فعل العقل.

هكذا، إذا كان العقل التنويري لا يضع خطوطاً حمراء يمنع نفسه من تجاوزها إلى ما بعدها، فإنه يفعل ذلك من أجل تكريس العقل كقيمة جوهرية غير قابلة للتجاوز في ذاتها. . قابلة للتجاوز في أعراضها وتجلياتها. إن العقل الغربي ينتقد ذاته من أجل توسيع نفوذه، ومنح المزيد من الفعالية والإحاطة لأفعاله. إنه مهما قيل عن تبعية النماذج العلمية التي تعاقبت على تاريخ العلم لإرادة القوة والسلطة، وعن الخلفيات اللغوية والأيدولوجية والاقتصادية والاجتماعية للمعرفة العلمية، ومهما بلغت درجة انتقاد الطابع الموضوعي والمحايد للمعرفة العلمية، فإنها تظل هي المقاربة الأفضل من بين كل المقاربات الأخرى للوجود؛ فالعلم هو وحده الذي يستطيع أن يقدم لنا معرفة لها درجة كبيرة من الموضوعية والشمولية والصدق والحياد، وحده الذي يقدم لنا معرفة يمكن التأكد منها بالبرهان النظري والتحقق التجريبي، وحده الذي يقدم لنا معرفة قادرة أن تجلب حولها الإجماع من قِبَل الإنسانية العالمة، وحدها قادرة أن تجلب لهذه الإنسانية النفع وأن تجيب عن الأسئلة والمشاكل التي تعترضها. مهما قيل عن مخاطر الصناعة والتكنولوجيا، مهما قيل عن الأنظمة الأخلاقية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية التي أبدعها العقل التنويري، فإنها تظل أنجع الأنظمة وأنفعها بالنسبة إلى الإنسان.

ولذلك فإن نقد التنوير في الشروط العربية التي ذكرناها لا يمكن أن يؤدي إلا إلى تكريس الوصاية على العقل، وترسيخ تبعيته للسلط الأيديولوجية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، والعودة به إلى عقلية الخطوط الحمراء في مجال العلم والمعرفة والعمل والإبداع. إن مثل هذا النقد يحمل في طياته مخاطر جدية على وجود الأمة ومصيرها؛ فعندما ننتقد العقل، فإنما ننتقد شرط وجودنا وقوتنا، كالمعرفة العلمية والإنجازات التقنية والسياسية والأخلاقية والحضارية؛ حينما ننتقد العقل، فإنما ننتقد فتح العقل لكتاب الطبيعة وقراءة شفرتها المحجوبة، ننتقد تصور الإنسان للطبيعة باعتبارها مخاطباً عاقلاً ممثلاً بالمعنى والمعقولة، وقابلاً للاستجابة لمطالب الإنسان. إن زعزعة الإيمان بصدقية منتوجات العقل وآلاته المعرفية والتقنية والأخلاقية والسياسية والحضارية بصفة عامة، من شأنه أن يرهن مصيرنا ويثبت تبعيتنا وعجزنا.



## الفصل العشرون

متصل من أجل منفصل:

قراءة في مقاربات حسين مروة

تمهيد

الغرض من هذا البحث تقديم قراءة داخلية تهدف إلى إبراز الطابع الإشكالي من ممارسة حسين مروة (١٩١٠ - ١٩٨٧) النظرية إزاء التراث الذي يتميز أساساً بالتعدد والمفارقة.

ويبدو أن ما يقف وراء إشكالية المقاربات المروية هي الدلالة الملتبسة التي كان ينظر حسين مروة من خلالها إلى التراث؛ فقد كان يستعمل التراث بدالتين: دلالة أولى، يصير التراث بمقتضاها مادة علمية، ودلالة ثانية، يتخذ التراث من خلالها مظهر الذات التاريخية للكائن العربي. وتقتضي كل واحدة من هاتين الدالتين مقاربتين؛ فالنظر إلى التراث «كمادة» علمية يقتضي مقارنة للتفسير وأخرى للتحليل؛ في حين أن النظر إليه من زاوية «الذات الكلية» للعرب تستدعي مقاربتى التأويل والتغيير. إن هذه المقاربات الأربع هي التي سنعكف على استعراضها بإيجاز.

أولاً: التراث كمادة علمية للذات الباحثة،  
أو التراث كموضوع

١ - التفسير من أجل الفهم

إن التراث، كما نعلم، صورة من صور امتلاك الإنسان للعالم. ويتم

هذا الامتلاك عن طريق مفاهيم نظرية، ومع ذلك ترتبط بصيرورة تاريخية معينة بما تحمله من علاقات أيديولوجية واجتماعية وسياسية واقتصادية. لذلك لا يمكن أن تكون حقيقة التراث محايدة للتراث ذاته من حيث هو نصوص وآراء ونظريات فحسب، بل هي أيضاً نتيجة علاقات متبادلة نصوصية واجتماعية وأيديولوجية، ما يستدعي مقاربات متعددة للإحاطة بدلالاته المتنوعة.

إن النظر إلى هذا التراث كمادة علمية تجعله يبدو موضوعاً مستقلاً عن الذات التي تسعى إلى فهمه واستيعابه، أي تسعى إلى فهم دينامية إنتاجه في علاقته بالتاريخ العام للإنسان الذي أبدعه، كما تسعى إلى استيعابه في ذاته أي باعتباره صادراً عن دينامية مفهومية للإنتاج النصّي.

ويتكفل التفسير بمهمة الفهم الذي ينشد تقديم الفروض النظرية لتبيين عملية نشوء التراث وترعرعه وشيخوخته. ولا نقصد بالتفسير هنا شرح النصوص، وإنما ربط هذه الأخيرة بحتميات اقتصادية واجتماعية وثقافية وتاريخية؛ فالتفسير ليس مجرد إخبار بالأفكار والمذاهب، وإنما هو العمل على كشف العلاقات والبنى ورصد قوانين الميلاد والتطور المتراوح بين المجتمع والفكر. ويقوم التفسير بذلك اعتماداً على فكرة الوحدة العضوية بين عناصر التراث في علاقتها بمحددات المجتمع الداخلية والخارجية، الخاصة والعامة. ولا ريب في أن القول إن للتصورات والأشكال الفلسفية أصولاً في الحياة وآثار عليها يعني أنها نتيجة فعل تاريخي، بل وتكاد تشكل فعلاً تاريخياً، وليست ثمرة القوة الداخلية والمنطقية للمفاهيم فقط.

وبهذا النحو يحقق التفسير أمرين نظريين أساسيين، الوعي بالاختلاف وبالنسبية؛ فالمهمة الأساسية للتفسير أن يحصل عنه الوعي بالاختلاف سواء على مستوى اختلاف التراث عن غيره، بسبب اختلاف نمط إنتاج الحياة الواقعية للإنسان؛ أو على مستوى اختلاف التراث في ذاته بين مكوناته ورؤاه ورهاناته، تبعاً لاختلاف الأيديولوجيات التي تكيف البيئة الاجتماعية التي نشأ فيها فاعلو التراث في حضارة معينة؛ أو على مستوى اختلافنا نحن معه بحكم اختلاف انشغالاتنا وموقعنا من الزمن الحاضر المغاير جذرياً عن

موقع وانشغال إنسان التراث. ومن شأن الوعي بالاختلاف في مظاهره الثلاثة أن يقدم لنا تراثاً خصباً وحيّاً ومندمجاً في معترك الحياة بمختلف مظاهرها وألوانها المذهبية والاجتماعية والسياسية، أي أن هذه المقاربة تعرض علينا صورة متضادة للتراث بعيدة غاية البعد عن الصورة المتجانسة مع ذاته أو مع غيره أو معنا، كما يقدمها بعض الباحثين.

ومن هنا يأتي المكسب النظري الثاني الذي تقدمه المقاربة التفسيرية، وهي فكرة النسبية. ذلك أن إثبات اختلاف التراث معناه أنه يتناسب مع وضعية الإنسان الثقافية، سواء كان فرداً منعزلاً أو جماعة كلية؛ فلكل إنسان، لكل مجتمع أو زمان رؤيته للكون، بل إن هذه الرؤية تتطور وتتغير من فترة زمنية إلى أخرى من حياتها. ومن ثم لا وجود لحكم مطلق على التراث، ما يرفع عنه قدسيته، ليغدو كائناً تاريخياً من إبداع البشر بقوته وضعفه، بتماسكه وثوراته، بغناه وفقره، بعلاقاته بالأيدولوجيات والسلطات والطبقات، وبالحقيقة والدلالة والفعل.

هكذا سيمكننا التفسير من الخروج من التراث إلى التاريخ، الأمر الذي سيجعله متسماً بالقابلية للتجاوز، أي لأن يتحول إلى غيره، ما دامت أي صيغة من صيغ التراث، أو أي موقف من مواقفه، هو قابل لأن يتحمّل الصدق والكذب، الخطأ والصواب، عبر تشكله في مجرى المصالح الثقافية والأيدولوجية والسياسية.

ينطوي التفسير، إذاً، على مفارقة أساسية تتراوح بين العمل على إحياء التراث وإيقاف تأثيره على مجرى الحياة في الوقت نفسه؛ فهو، من جهة، يسعى قدر الإمكان إلى إدراك حي للتراث، يبعث الحياة فيه عن طريق ربطه بزمنه، بصراعاته الطبقيّة والسياسية والأيدولوجية. بيد أن زرع الحياة في التراث، من جهة ثانية، لا يعني إطلاق يد التراث للهيمنة على الحاضر، بل يعني تقييده بزمنه الخاص المختلف أصلاً عن زمن المفسّر. بهذا المعنى تكون كل محاولة لإحياء التراث خارجاً عن نطاق تاريخه الخاص محاولة لاتاريخية؛ فلكل زمان تراثه، ولكل تراث رجاله.

بهذا المعنى يكون التفسير العلمي هو الذي تحركه إرادة للاختلاف مع التراث، لا التطابق معه. غير أن الرغبة في إلى إيقاف هيمنة التراث المطلقة

على الحاضر، لا يعني إنكار أي تأثير له أو أهمية ومنفعة له بالنسبة إلى الحاضر، فمنهج التفسير العلمي يضع نصب عينيه الاستفادة من ثمرات التراث الإيجابية لتحريك الواقع نفسه.

تعود أهمية المقاربة التفسيرية للتراث الفلسفي في نهاية الأمر إلى كونها مقارنة جدلية تكوينية، تنظر إلى التراث وهو يتكون عبر علاقة دينامية بين المفاهيم والنظريات والأيدولوجيات من جهة، ومختلف الأنشطة والصراعات الاجتماعية والسياسية من جهة ثانية. يبدو التراث في هذا الأفق حبيس زمنه الخاص، ولا يستطيع اختراقه نحو زمن المستقبل إلا في أمور جزئية، لأن لكل زمن صراعاته وتصوراته الأيدولوجية حول العالم.

## ٢ - التحليل من أجل الاستيعاب

أما المهمة الثانية، التي تقتضيها النظرة العلمية إلى التراث الفلسفي باعتباره مادة علمية فهي الاستيعاب، ويضمنها أساساً التحليل. إن التراث الفلسفي هو عبارة عن نصوص، تنتمي بمفاهيمها ودلالاتها وإشكالاتها وأغراضها إلى الزمن والتاريخ والإنسان الذي كتبها. وأول عملية تقتضي منا عملية استيعاب هذه النصوص هي فهمها في سياقها المكاني والزمني والبشري. لكن إذا كانت مهمة التفسير أن ينظر إلى حياة الفكر الفلسفي من خلال ارتباطه بواقع تاريخي معين، فإن مسعى التحليل هو فحص النص والنصوص اللواحق له في نصّتها. كما إنه إذا كانت مهمة التفسير أن يُبحث عن الدلالة التاريخية للأفكار والإشكاليات، فإن غرض التحليل أن ينقّب عن الدقة في معنى المفهوم وبناء الإشكالية، فيكون التحليل بذلك هو المعالجة العلمية والتقنية للمفاهيم في ذاتها، ومن حيث إنها تسهم في بناء معمار فلسفي مفهومي مستقل. حقاً، إن أية مقارنة لا تستطيع أن تنفلت من التاريخ؛ إلا أن التاريخ الذي يحيل عليه التحليل الفلسفي للنصوص هو تاريخ المفهوم، تاريخ الإشكالية الخاصة، تاريخ الفكر العام، تاريخ الفلسفة لا التاريخ الاقتصادي والاجتماعي والسياسي.

ومعنى ما سبق أنه إذا كان التفسير مقارنة اختلافية على مستوى الماكروتاريخي، فإن التحليل هو الآخر مقارنة اختلافية، لكن على مستوى



الميكرو تاريخي. وهذا يعني أن المقاربة الأولى تقدم لنا مشهد التنوع والتضاد والصراع بين المذاهب والرؤى بناءً على حيثياتها ودوافعها التاريخية، في حين أن مقاربة التحليل تكثفي بتقديم مشهد الاختلاف والتضاد على مستوى الدلالات. وهذا الاختلاف في دلالات المفهوم الواحد لن يلاحظ عند مفكرين متباينين المشارب ومتعارضين الرؤى فحسب، وإنما أيضاً عند المفكر الواحد نفسه، وربما في النص الواحد الذي يُنسب إليه.

غير أن المقاربة التحليلية تأبي أن تبقى حبيسة الاختلاف، فتتصدى لمهمة بناء نظام بين المفاهيم كيما تتبين طبيعة الإشكالية التي تعمل على صياغتها. ذلك أن التراث الفلسفي عند مواجهة المحلل له يكون مادة خاماً، أي يكون عبارة عن مفاهيم وآراء وأسئلة، فيحاول إعادة صياغة هذه المادة الخام لتغدو مادة علمية منتظمة في إشكالات في بناء المحلل متجاوزاً بذلك مستوى «الإخبار والتلخيص». غير أن هذه اللحظة عمل تراثي، تقتضي هي الأخرى أن لا يفرض على التراث إشكالية أجنبية عنه، ولكن صياغة الإشكالية القديمة بلغة جديدة لا تفقد المفاهيم المشتغل عليها دلالاتها الأصلية فحسب.

ولا يمكن لهذا النوع من التحليل أن يكتمل ما لم يقود المحلل إلى استيعاب «النص» في ديناميته، بعد أن مكّنه التفسير من فهم دينامية «الفكر» المنتج للنص. إن مقاربة التحليل تنشُد تشخيص حياة النص الداخلية بفضل تعقب اختلاف مفاهيمه وكيفية تحولها شيئاً فشيئاً إلى مغايرة مع نظام آخر من الأفكار، أو بعبارة أخرى يسعى المحلل إلى متابعة كيف يؤدي علاقات إنتاج النص الجديدة إلى الاختلاف في الدلالات الذي يؤدي بدوره إلى في آخر المطاف إلى ميلاد إشكالية جديدة مغايرة للإشكالية القديمة. مثلاً كيف يؤدي إدخال مفهوم «المبدأ الأول» بجانب «المحرك الأول» بابن سينا إلى القول بنظرية الفيض القائمة على فكرة التوسط، وكيف يُفضي حذف دور المبدأ الأول من مشهد الخلق، من قبل ابن رشد، إلى تعويض نظرية الفيض بنظرية المحرك الأول، عن طريق حذف فكرة توسط العقل في عملية خلق العالم.

هكذا يبدأ التراث الفلسفي على ضوء مقاربة الشرح وكأنه كائن مادي

من نوع خاص، أي يتكون من مجموعة عضوية من المفاهيم والدلالات والإشكالات والعلاقات والأنظمة الفكرية. وهذا التصور العضوي يسمح لنا باستيعاب النص الفلسفي والسيطرة عليه واستعماله، والابتعاد عن تصوره ككائن متعال أنتجه الماضي على نحو غير قابل للفهم. الفيلسوف يبدع، لكنه يفعل ذلك داخل فضاء مادة علمية تتكون من أدوات وعلاقات وأنماط للإبداع الفلسفي لا يستطيع الخروج عنها إلا نادراً. وهذا الفضاء هو الذي يجعلنا نفهم لماذا تظهر في أرجائه هذه النظرية أو تلك (ك المذهب الذري، أو نظرية الفيض، نظرية العقل الفعال أو الهيلولاني، أو نظرية الكسب على مستوى العقل العملي، أو نظرية العمران.. الخ)، ولماذا لم تظهر فيه هذه النظرية أو تلك (الكوجيتو الديكارتي، الأنا المتعالي الكانطي)؛ فالناس يصنعون تراثهم لا لأنهم أرادوا ذلك فحسب، ولكن لأن الشروط الفكرية للإنتاج النظري لعصر ما هي التي أملت عليهم ذلك؛ «فالمجال الخاص» للتراث الفلسفي هو الذي يسمح لخلق تراث فلسفي متصل أو منفصل.

من هنا يأتي درس التجاوز، ولكن هذه المرة لن يكون على مستوى الرهانات التاريخية، ولكن على مستوى التجاوز الإشكالي - المعرفي؛ ذلك أن ملاحقة سيرورة الإنتاج الداخلي للنص توفر لنا أسباب إنتاج نص آخر، أو تشجعنا على ذلك. ذلك أن غرض التحليل لا يتحقق عند الاستيعاب المعرفي للتراث، بل يرنو أيضاً إلى تجاوزه نحو إبداع فلسفي جديد. ولذلك إذا كان درس «التفسير» أن يعيد زرع التراث في تاريخه لفتح عيوننا على تاريخنا، فإن درس «التحليل» هو إعادة زرع المفهوم أو الإشكال في بيئته الدلالية والإشكالية، لتمكيننا من استشراف ممارسة نظرية منتجة لنصوص جديدة.

## ثانياً: التراث كصورة للذات التاريخية

يتبين مما سبق أن النظر إلى التراث كمادة علمية يمكن الباحث من أن يقيم معه علاقة انفصال كيما يبدو موضوعاً مستقلاً عن ذات الباحث، موضوعاً محدداً بالمكان والزمان والناس، كما تمكنه علاقة الانفصال هذه من إخراجه إلى الفعل إخراجاً قد لا ينتهي في صورته. غير أن التراث

الفلسفي كتجلُّ معرفي وثقافي لأمة من الأمم ليست له تلك الصفة الموضوعية فحسب، بل إنه يشكل أيضاً الأساس أو القوام العام للذات المفكرة التي تمتلكها تلك الأمة؛ فالتراث منظوراً إليه من أفق الدوام والاتصال هو بمثابة الصورة العامة - في مقابل الصورة العلمية - التي تقوم على أساسها فعاليات الذات المفكرة والفاعلة. ومن ثم إذا كانت الذات «الباحثة» في المستوى السابق - مستوى التراث كمادة علمية موضوعية - تقع خارج الموضوع، وهو الشرط اللازم لفهمها واستيعابها علمياً، فإن «الذات» الباحثة في هذا المستوى الذي نحن بصدهه تقع داخل الموضوع، أو أنها تشكل جزءاً من القوام العام للوجود الفكري للأمة. هكذا يمكن القول مع حسين مروة إن للتراث جانبين: أولهما معرفي، ونتخذ إزاءه موقفاً إبيستيمولوجياً. والثاني وجودي، نكون نحن كأحد تجلياته ونتخذ حياله موقفاً تاريخياً أيديولوجياً. والذي يربط التجليات المعرفية بالقوام الوجودي هو الخلود. نعم، للنصوص الفلسفية، كما سبق أن رددنا، زمنها وأفقها الخاص بها، بيد أنه في هذه النصوص ما يتجاوز زمنه الخاص ليبقى دائماً، أي أن في الفلسفة شيئاً غير قابل للانقراض هو الذي يظل سارياً يلهم الأجيال اللاحقة، وبهذه الخاصية الزمنية يتصل التجلي المعرفي للتراث بوجوده.

يتميز التراث كموضوع عام للذات المفكرة، إذًا، بكونه يقع خارج الزمن والتاريخ، من حيث إنهما يدلان على لحظات معينة أو تجليات محددة، لذلك يتطلب باستمرار إخراجات جديدة للفعل أو صوراً تجلي قوة الذات. من ثم يبدو أن الموضوع العام للذات التراثية غير قابل للنفاذ مهما كثرت تجلياته التاريخية وتنوعت؛ فهو يستدعي دوماً إرادة للتحديث، وفعلاً لإظهاره إلى الوجود بمظهر جديد. وبهذه الجهة لا وجود لهوية ثابتة يتعين التمسك بها أو الاحتفاظ عليها، أو فكر غير قابل للتجاوز أو جوهر للذات كامن في زاوية من زوايا التراث باعتباره موضوعاً عاماً للذات المفكرة. إنه لا يكفي أن تكون لنا ملكة هي عبارة عن ذخيرة معرفية حضارية وأسلوبية، لأن المهم هو إعطاؤها صوراً جديدة، أي إنه لا يكفي أن تكون لنا هوية، بل ينبغي أن يكون لنا بجانب ذلك وجود حي يغير من طبيعة الهوية باستمرار وإلا ضاعت الهوية ذاتها. ولذلك فالاحتفاظ بالهوية على حساب

الوجود الفعلي أو التشبث بالوجود الفعلي اليومي، من دون مراعاة الهوية كلاهما ينتهيان إلى النتيجة نفسها، وهي تهافت الذات. من هنا تتبع الحاجة إلى قراءة التراث من موقع الحاضر، أي قراءة النصوص للخروج من القوة التي فيها إلى الفعل.

ولكن هل تنقلنا هذه الزاوية من النظر إلى التراث إلى جو المتصل بعد أن اشترطت مقارنة التراث كمادة علمية نظراً منفصلاً؟ نعم، لو نظرنا إلى التراث كمكان عام ترتسم عليه وفيه الصور التراثية التاريخية، فإن العلاقة بين المكان العام والصور المتجلية في فضائه لن تكون سوى من طبيعة المتصل، إذ المنتج للتراث أو الباحث فيه لا يفكر ولا يعمل إلا في حيز التراث. إلا أنه بمقدار ما لا يستطيع الإنسان أن ينطلق من عدم لبناء فكر ما، فإن التراث يشكل، من حيث هو قوام عام، قابلية لامتناهية من الإمكانيات، قابلية كلما تشكلت أنماط فضائها من كيانات متباينة ظلت مستعدة لقبول المزيد منها. خصوصاً، وأنها لا تتأثر بما يتحقق منها من كيانات فكرية ولا تلبس ألبستها، فكل التجليات تُحمّل على هذا القوام من دون أن يتأثر بما يُحمّل عليه. لذلك يظل محتفظاً بشفافيته، ما يسمح دوماً بانطلاقات جديدة منه. والتراث بهذا المعنى يشكل شحنة للتطابق مع الحاضر لإعادة استملاكه بخلقه. وهكذا ننتهي إلى النتيجة نفسها، وهي ضرورة الانفصال سواء انطلقنا من نظرة للتراث كمادة علمية تقتضي استقلال ذات الباحث عن الموضوع المبحوث، أو من نظرة إليه كقوام للذات المفكرة فيه - التي تقتضي الاستمرار معه، مع فارق هو أن ضرورة الانفصال على مستوى التفسير والشرح نتجت من همّ إبيستيمولوجي، بينما صدرت ضرورة الانفصال عند النظر إلى التراث كقوام عام، عن همّ وجودي. إن الهمّ الوجودي، همّ الإبداع، لن يتحقق إلا بانطلاق من الحاضر وحاجياته، وهذا ما يفسر ضرورة التأويل والتغيير.

## ١ - التأويل: تحديث الدلالة والإشكال

هل من حقنا أن نضفي دلالة جديدة (أي منفصلة) على ما نحلله، أم علينا أن نفكر داخل النسق الفكري الذي ندرسه وأن نظل أمينين لدلالته الأصلية (دلالة متصلة)؟ في الحالة الأولى يواجهنا خطر التشويه والإسقاط

والتسوية المفهومية والإشكالية، غير أننا في مقابل ذلك نتمكن من التطلع إلى أفق الحداثة، بينما تؤول بنا الحالة الثانية إلى خطر العقم وتحصيل الحاصل، لكنها تجعلنا أوفياء للحقيقة العلمية.

حجة الإجابة الأولى أن لكل عصر حقه في حاضره، لا بمعناه التاريخي فحسب، ولكن أيضاً بمعناه الرؤيوي. حقاً، لكي تكون معرفتنا بالتراث علمية، علينا أن نفهمه ونعرفه على نحو محايد لزمانه وإشكاليته الخاصة، أي في عتاقته. ولكن طالما أن التراث يحمل تاريخ إشكاليته وعالمه الذي ولّى، فإن فهم دلالته من الداخل لا تكفي، بل ينبغي التعالي عنه بالاستعانة بالحاضر من حيث هو عدة نظرية ومنهجية، ومن حيث هو فعل دافق للتفكير. وفي المقابل، إن النظر إلى النصوص مباشرة لا يُنتج تفكيراً حقاً، بل ينتج تحقيراً أو تكراراً أو «قراءة مباشرة» لا تنتج إلا العقم على مستوى الإبداع، ولذلك لا بد من النظر إلى التراث عبر تفكير آخر حتى يتسنى أن ننتج جديداً. وهذه هي منفعة دراسة التراث بأدوات المادية التاريخية؛ فهذه المقاربة تسمح بنظرة «غير مباشرة» للنصوص الفلسفية تُلقِي ضوءاً جديداً على الإشكالات والمفاهيم القديمة، فتجعلنا أكثر كفاءة لفهمها. إن قراءة التراث بالتراث لحظة ضرورية، غير أنها لحظة تمهيدية فحسب، ولا بد من قراءته ثانية عبر ثقافة معاصرة تمكّننا من الانفتاح عليه وتحريره من مستغلقاته. وهذا معناه أن للتراث أهمية في ذاته، ولكن له أهمية أعظم متى كان في مستوى الاستجابة لحاجاتنا وحل مشاكلنا أو إلهامه لنا للتغلب على صعوباتنا النظرية والعملية.

إن رهان أي بحث في الفكر هو جعله قادراً على الإخصاب النظري والواقعي، ولا يكون ذلك ممكناً إلا بشحنه بطاقة اندفاع جديدة تجعله يغزو مجالات جديدة بمناهج ومفاهيم مبتكرة. ولا يمكن أن توجد هذه الطاقة أساساً إلا في واقعنا الحالي العملي والنظري الخاص بأمّتنا وثقافات غيرنا؛ فلا يمكن أن نفكر تفكيراً جديداً ومتحرراً من التراث الفلسفي إلا إذا انطلقنا من الأجواء النظرية والعلمية المعاصرة، بمفاهيمها وعلاقاتها وأشكالها؛ فكما أن الصناعات تموت متى اكتفت بالاستعمال التقليدي للمواد الأولية وللآليات المتوارثة ورفض الاستفادة من أساليب التدبير الصناعي الحديث، كذلك لا نستطيع بناء تفكير عربي حديث من غير استعمال

للأدوات والأساليب الحديثة التي تمكننا من تفكيك النظريات القديمة ووضع عناصرها في أفق جديد حتى تبدو مفهومة بلغة عصرنا وإشكالياته.

ولكن إذا كانت المناهج العلمية الحديثة قادرة على تحقيق المنفصل من موقع المقاربة التأويلية، فإنها لا تستطيع ذلك إلا بالاعتماد في مادتها العلمية على التراث ذاته - والتي تمثل جانب المتصل - من هنا يظهر وجه آخر من الطابع الإشكالي للمنهج الذي يريده حسين مروة؛ فهو في الوقت الذي لا يريد فيه أن يفرض في حداثة الإنسان الدارس للتراث، لا يتناول عليه إلى حد المسّ بالتراث في تراثيته، أو إنه في الوقت الذي ينشد فيه أن يؤسس معرفة حديثة بالتراث، يصر على ترك التجسيدات الحسية للتراث قابعة في زمانها الخاص. ويمكن أن نفسر هذا الطابع الإشكالي بإيمانه بالاستمرارية مع التراث من حيث هو «مكان مشترك» باعث على إبداعات حديثة، إلا أنه يقول بالانفصال عن التراث متى نظر إليه من حيث هو تجليات معرفية ملموسة وزمنية. وبذلك نشعر بهويتنا مع الماضي، ولكن من زاوية الاختلاف معه، وبانفصالنا عنه لكن من منظور الاتصال به. وكلما تجاوزناه وكانت لدينا إرادة الاختلاف معه كنا أبعد وفاء له وأصدق تعلقاً به، كلما أبعدنا الماضي عنّا قربنا إليه وإلى ذاتنا في الوقت نفسه. إن مهمتنا هي بناء جديد للحاضر، والحاضر يؤسس ولا يبعث.

لقد كان الربط بين الدلالة الفلسفية والدلالة التاريخية هو غاية الربط بين التفسير والتحليل. أما التأويل فهو محاولة لإضفاء دلالة جديدة على التراث من مناخ العصر من دون أن يؤدي ذلك إلى تشويهه.

## ٢ - التأويل من أجل التفسير

إن عمل حسين مروة، كما هو معروف يندرج في إطار المهمة التي أعلنتها ماركس لفلاسفة اليوم في الأطروحة المتعلقة بـ فيورباخ، والقائلة بضرورة تحمّل الفلاسفة مسؤولية تغيير العالم بدل الاكتفاء بتأويله. أي أن حسين مروة لم يلتمس تأويلاً مغايراً للتراث فحسب، بل كان يطمح إلى جعله أداة من أدوات تغيير العالم، أي أداة لتحويل التاريخ. هكذا انتقل حسين مروة من التأويل من أجل فهم أفضل إلى التأويل من أجل فعل

أنجع؛ في معالجتنا للتراث الفلسفي، لا يمكننا أن نتهرب من التأويل لأننا أمام تراث يجب أن يُقرأ، إلا أن قراءته لا تكون من أجل ذاته، فهذه مهمة مؤرخ الفلسفة أو مؤرخ الأفكار، أو للتطابق الأفضل مع ما يمكن أن يشكل حقيقة ذاته، بل أن يُقرأ التراث للخروج به من ذاته ليصير أداة لتغيير العالم. هكذا تكون هذه القراءة إخراجاً لقوة إلى الفعل ليصير شيئاً آخر. إن التراث، لكي يؤثر في الواقع، أي لكي يصير واقعاً، يجب أن يختلف عن ذاته. إلا أنه لا ينبغي أن يفهم من ذلك أن هذا الخروج من الذات تنكّر لها، بل تحقيق لها في مستوى مهام الحاضر.

لا شك أن الانتقال من الفهم والمعرفة إلى التأويل لا يخلو من إشكال، إذ إن فهم شيء ومعرفته على نحو علمي هو معرفته، كما هو من دون سعي إلى النيل منه ومن انتمائه التاريخي بإشكالاته وحلوله، في حين يقدم مطلب التأويل من أجل التغيير على أساس إحداث تغيير في دلالاته ليصبح قادراً على التعبئة وعلى طرح إشكالات العصر وعلى المساهمة في حلها. من أجل هذا كان مطلب إعادة تشكيل وتحويل الدلالة من شأنه أن يمنعنا من معرفة التراث في ذاته، بينما مطلب المعرفة العلمية، يحول بيننا وبين تحويل التراث إلى طاقة للاندفاع نحو تغيير الحاضر واستشراف بناء المستقبل.

ولا نستطيع أن نخرج من هذا الإشكال بفضل إلا بمفهوم تحرير التراث. إذ إننا لو أعدنا فحص التعارض بين المعرفة والممارسة العملية لوجدناه يتلاشى إذا ما سعينا إلى التوحيد بينهما؛ فكما سبق أن قلنا، لا يمكن لنظرية في التراث أن تضع حداً للتراث إلا عن طريق توحيدته بالممارسة العملية. حقاً، إن حسين مروة لم ينتقد التأويل لبيدّله بالتغيير، لأنه لم يكن أمام تأويل مباشر للعالم. لم يكن موضوع تفكيره فلسفة حية معاصرة تؤول وضعية الإنسان في صراعه مع الإنسان ومع الطبيعة، وإنما كان موضوع تفكيره التراث الفلسفي العربي الإسلامي الذي هو تأويل للماضي الذي لا نستطيع تغييره. كان عليه أولاً، أن يعيد تأويل التأويل الذي تمّ لعالم معين هو العالم العربي الإسلامي القديم، ثم بعد ذلك تغيير العالم الحاضر. وإعادة التأويل تبدأ عند لحظة إعادة زرع التراث في جسد

التاريخ الذي أنتجه، وربط نواة التراث بالأفق والمهمة التاريخية الحالية، وبذلك نستطيع - في الوقت ذاته - أن نعرف التراث معرفة علمية، محررين إياه مما كان يمنعنا من معرفته، ومن طاقة الفعل التاريخي في واقعنا الحالي. إن تحرير التراث كما سبق أن بيناه يعين - في الوقت ذاته - تحريره من طابعه المطلق، ومن استمرار تأثيره، كما هو، في الحاضر، في الوقت الذي نكشف فيه عن طاقته. ولذلك، فتحرير التراث هو تحرير لنا منه، ما يجعلنا نتحرر من عقمننا النظري والعملي، نتحرر من التبعية والرفض معاً، لأننا نكون قد امتلكناه وامتلكنا القدرة على أن نفعل به أو ضده أو خارجاً عنه.

إن الشعور بالمسافة الزمنية تجاه التراث بواسطة عملية تحريره تجعلنا نمتلكه بدل أن يملكنا، الأمر الذي يجعلنا نفتح على الحاضر أكثر، إذ إننا لا نستطيع أن ندخل الحاضر بكامل الثقة من دون ماضٍ قوي. هكذا يكون الاستملاك هنا سلباً في الأساس، لأن هذا السلب يمكّننا من فضاء داخلي أوسع للامتلاء بنسيم الحاضر. لكن هذا الحاضر يتطلب منا هو الآخر استملاكه من جديد بالتحرر من إكراهاته. إذاً، سلب مزدوج إزاء الماضي والحاضر، فإذاً تفتح مزدوج، أي نكون قد فكرنا بالمتصل من أجل المنفصل إزاء التراث وإزاء الفكر البشري المعاصر في الوقت ذاته. بعبارة أخرى، من أجل تحقيق حدائه لا تلغي الذات الحاضرة والملكة التاريخية في الوقت ذاته، سيكون علينا أن نصل ونقطع مع الفكر العربي الإسلامي القديم والفكر العربي المعاصر معاً.

لم يكن العقل النظري، إذاً، هو الموجه الوحيد لعمل حسين مروة؛ فقد كان العقل العملي يدعمه ويوجهه ويرسم مهمته وحدوده ويعمل على إخراجه من مأزقه وكهوفه الأيديولوجية. لكن ليس معنى هذا أن مهمة العقل النظري أضحت تابعة فقط للعقل العملي، لأن العقل النظري كثيراً ما يسند العقل العملي علمياً وإلانة مسالكه ومسيرته منهجياً.

إن إعطاء الأسبقية للعقل العملي في هذا السياق معناه أن لا مشروعية لتراث ما لم يكن هدفه الأصلي خدمة القضية التاريخية للطبقة العاملة، لا القضية المضادة لها، وكأن الهدف النهائي والتاريخي للطبقة العاملة هو



تحقيق التراث النهائي في أيديولوجية الطبقة العاملة، ما يعني وضع حد له؛ فبفضل وحدة التراث بالممارسة الثورية النظرية والعملية يغدو فعالاً بتوقيف وجوده المتميز في التاريخ القديم. كان حسين مروة إذًا، يدرس ويتعامل مع التراث انطلاقاً من المعاصرة وانتهاء إليها، أي إن مهمة النظر إلى التراث تبدأ عندما تبدأ الممارسة من أجل تأويل الواقع أو تغييره.

### خلاصة

نعتقد أن النظر إلى المساهمة المروية من الزاوية الإشكالية يحفظنا من الوقوع في الخلط النظري أثناء حكمنا على هذه المساهمة. ذلك أن نظر حسين مروة إلى المفهوم أو المذهب كان يتم عبر مقاربات متنوعة، ولذلك كانت تصدر عنه تقييمات متباينة. والخطأ الذي يقع فيه البعض عند الحكم على حسين مروة هو أخذهم الدلالة التراثية مكان الدلالة التاريخية أو عدم تبيينهم الرهان التاريخي الذي كان يصوب حسين مروة نحوه سهامه. كلمة السر في منهجية حسين مروة هو أنه كان يمارس التاريخ في الوقت الذي يفكر في التراث.



## المراجع

### ١ - العربية

#### كتب

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. المقدمة. القاهرة: المكتبة التجارية، [د. ت.].

\_\_\_\_. المقدمة. ط ٨. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. تهافت التهافت. تحقيق موريس بويج. ط ٢. بيروت: دار المشرق، ١٩٨٧.

\_\_\_\_. تهافت التهافت: إنتصاراً للروح العلمية وتأسيساً لأخلاقيات الحوار. مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨. (سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ ٣)

\_\_\_\_. فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الإتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧. (سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ ١)

أركون، محمد. الإسلام: الأخلاق والسياسة. بيروت: مركز الانماء القومي، ١٩٩٠.

\_\_\_\_. الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد. ترجمة هاشم صالح. بيروت؛ لندن: دار الساقى، ١٩٩٠.

- \_\_\_\_\_ . الفكر الأصولي واستحالة التأصيل : نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي .  
ترجمة هاشم صالح . بيروت : دار الساقى ، ٢٠٠٧ .
- \_\_\_\_\_ . قضايا في نقد العقل الديني : كيف نفهم الإسلام اليوم؟ . ترجمة هاشم  
صالح . بيروت : دار الطليعة ، ١٩٩٨ .
- \_\_\_\_\_ . نحو نقد العقل الإسلامي . ترجمة هاشم صالح . بيروت : دار الطليعة ،  
٢٠٠٩ .
- أفلاطون . جمهورية أفلاطون . ترجمة فؤاد زكريا . القاهرة : الهيئة المصرية  
العامة للكتاب ، ١٩٨٥ .
- التراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري . إشراف وتقديم  
محمد الداوي . الرباط : دار التوحيد ، ٢٠١٢ .
- الجابري ، محمد عابد . ابن رشد ، سيرة وفكر : دراسة ونصوص . بيروت : مركز  
دراسات الوحدة العربية ، ١٩٩٨ .
- \_\_\_\_\_ . أضواء على مشكل التعليم بالمغرب . الدار البيضاء : دار النشر  
المغربية ، ١٩٧٣ .
- \_\_\_\_\_ . بنية العقل العربي : دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة  
العربية . بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٦ .
- \_\_\_\_\_ . التراث والحداثة : دراسات ومناقشات . بيروت : مركز دراسات الوحدة  
العربية ، ١٩٩١ .
- \_\_\_\_\_ . تجديد التفكير في مشروع سابق للتصحيح والتجديد . الدار البيضاء : دار  
النشر المغربية ، ٢٠٠٤ . (مواقف ؛ العدد ٢٦)
- \_\_\_\_\_ . تكوين العقل العربي . بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٤ .  
(نقد العقل العربي ؛ ١)
- \_\_\_\_\_ . الخطاب العربي المعاصر : دراسة تحليلية نقدية . بيروت : دار الطليعة ،  
١٩٨٢ .
- \_\_\_\_\_ . الديمقراطية وحقوق الإنسان . ط ٤ . بيروت : مركز دراسات الوحدة  
العربية ، ٢٠١٣ . (سلسلة الثقافة القومية ؛ ٢٦)

- \_\_\_\_\_ . في نقد الحاجة إلى الإصلاح . بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ٢٠٠٥ .
- \_\_\_\_\_ . المثقفون في الحضارة العربية : محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد . بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٩٥ .
- \_\_\_\_\_ . مدخل إلى القرآن الكريم ، الجزء الأول : في التعريف بالقرآن . الدار البيضاء : دار النشر المغربية ، ٢٠٠٦ .
- \_\_\_\_\_ . المغرب المعاصر : الخصوصية والهوية ، الحداثة والتنمية . الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي ، ١٩٨٨ .
- \_\_\_\_\_ . من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية . الدار البيضاء : دار النشر المغربية ، ١٩٧٦ .
- \_\_\_\_\_ . نحن والتراث : قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي . بيروت ؛ الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي ، ١٩٨٠ .
- \_\_\_\_\_ . وجهة نظر : نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر . بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٩٢ .
- \_\_\_\_\_ . ط ٣ . بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ٢٠٠٤ .
- الحبابي ، محمد عزيز . من الكائن إلى الشخص : دراسات في الشخصية الواقعية . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦٢ .
- \_\_\_\_\_ . ورقات عن فلسفات إسلامية . الدار البيضاء : دار توبقال ، ١٩٨٨ .
- جعيط ، هشام . أوروبا والإسلام : صدام الثقافة والحداثة . بيروت : دار الطليعة ، ١٩٩٥ . (سلسلة السياسة والمجتمع)
- روسو ، جان جاك . دين الفطرة . ترجمة عبد الله العروي . بيروت ؛ الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي ، ٢٠١٢ .
- سعيد ، علي أحمد [أدونيس] . زمن الشعر . بيروت : دار العودة ، ١٩٧٨ .
- \_\_\_\_\_ . فاتحة لنهايات القرن . بيروت : دار النهار ، ١٩٩٨ .
- عبد اللطيف ، كمال (معد) . التراث والنهضة : قراءات في أعمال محمد عابد الجابري . بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ٢٠٠٤ .

- العروي، عبد الله. ثقافتنا في ضوء التاريخ. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢.
- . خواطر الصباح. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥. ج ٣.
- ج ١: يوميات، ١٩٦٧-١٩٧٣.
- ج ٢: يوميات، ١٩٧٤ - ١٩٨١: المسيرة الخضراء، ما قبلها وما بعدها.
- ج ٣: حجرة في العنق، يوميات ١٩٨٢-١٩٩٩.
- . السنة والإصلاح. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨.
- . عوائق التحديث. الرباط: منشورات اتحاد كتاب المغرب، ٢٠٠٦. (سلسلة محاضرات الشهر)
- . مفهوم الحرية. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١.
- . مفهوم الدولة. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١.
- . مفهوم العقل: مقالة في المفارقات. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦.
- . من ديوان السياسة. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٩.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار. شرح ودراسة وتحقيق عبد العزيز عز الدين السيروان. بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٦.
- المصباحي، محمد. دلالات وإشكالات: دراسات في الفلسفة العربية الإسلامية. الرباط: منشورات عكاظ، ١٩٨٨.
- مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية. الرياض: مطبعة مكتب التربية العربي لدول الخليج، ١٩٨٥. ج ٢.
- نصار، ناصيف. باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٣.

- \_\_\_\_\_ . التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية. بيروت: دار النهار، ١٩٩٧.
- \_\_\_\_\_ . الذات والحضور: بحث في مبادئ الوجود التاريخي. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٨.
- \_\_\_\_\_ . طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٥.
- \_\_\_\_\_ . الفكر الواقعي عند ابن خلدون: تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١.
- \_\_\_\_\_ . الفلسفة في معركة الأيديولوجية: أطروحات في تحليل الأيديولوجية وتحير الفلسفة من هيمنتها. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠.
- \_\_\_\_\_ . في التربية والسياسة: متى يصير الفرد في الدول العربية مواطناً؟. ط ٢. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥.
- \_\_\_\_\_ . مطارحات للعقل الملتزم: في بعض مشكلات السياسة والدين والأيديولوجية. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٦.
- \_\_\_\_\_ . مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ: دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨.
- \_\_\_\_\_ . مقالة في الوجود: قراءة نقدية في سيرة ذاتية. بيروت: دار النهار للنشر، ٢٠٠١.
- \_\_\_\_\_ . منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر. بيروت: دار أمواج للطباعة والنشر، ١٩٩٥.

## دوريات

- الجابري، محمد عابد. «ابن رشد: التصحيح والإصلاح في العقيدة والفلسفة والعلم». فكر ونقد: العدد ٧، شباط/فبراير ١٩٩٨.
- \_\_\_\_\_ . «ابن رشد: العلم والفضيلة». فكر ونقد: العدد ١٤، كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٨.

\_\_\_\_\_ . «الصراع المذهبي وليس الدين وراء» تهافت الفلاسفة». «فكر ونقد: العدد ١١، أيلول/سبتمبر ١٩٩٨.

\_\_\_\_\_ . «فيلسوف يخرج من بيت فقيه». «فكر ونقد: العدد ٥، كانون الثاني/يناير ١٩٩٨.

«عوائق الحداثة». «ملحق «فكر وإبداع» الاتحاد الاشتراكي (المغرب): ٢/٣/٢٠٠٦.

المصباحي، محمد. «متصل من أجل منفصل: قراءة في مقاربات حسين مروة». «الطريق: العددان ٢-٣، حزيران/يونيو ١٩٨٨.

## ندوة

محمد عابد الجابري وتجديد العقل العربي: دراسات وأوراق في الذكرى الأولى لرحيله. المنسق أحمد المديني. الرباط: منشورات منتدى أصيلة، ٢٠١١.

## ٢ - الأجنبية

### Books

Arkoun, Mohammed. *Pour une critique de la raison islamique*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1984. (Islam d'hier et d'aujourd'hui; 24)

\_\_\_\_\_. *Rethinking Islam Today*. Washington, DC: Georgetown University, 1987. (Occasional Papers Series)

De Premare, Alfred-Louis. *Sidi abd-er-rahman el-mejdub*. Paris: C. N. R. S., 1985.

Habermas, Jürgen. *Entre naturalismo y religión*. Traducción de Pere Fabra. Barcelona Buenos Aires México Paidós, 2006. (Paidós basica; 126)

Lahbabi, Mohamed Aziz. *De l'être à la personne, essai de personnalisme réaliste*. Paris: Presses Universitaires de France, 1954.

\_\_\_\_\_. *Liberté ou libération?*. Préface de Maurice de Gandillac. Rabat: Okad, 1989.



Abdallah Laroui. *Islam et modernité*. 3<sup>ème</sup> éd. Casablanca: Centre Culturel Arabe, 2009.

\_\_\_\_\_. *Islamisme, modernisme, liberalism: Esquisses critiques*. Casablanca: Centre Culturel Arabe, 1997.

Nassar, Nasif. *La Pensée réaliste d'Ibn Khaldun*. Paris: Presses Universitaires de France, 1967.

### *Periodical*

Laroui, Abdallah. «Témoignage, objectivité, rationalité.» *Economia*: no. 4, octobre 2008 - janvier 2009.



# جدلية العقل والمدينة

## في الفلسفة العربية المعاصرة

لكل واحد من المفكرين الستة، موضوع هذا الكتاب (محمد عزيز الحبايي، عبد الله العروبي، محمد عابد الجابري، محمد أركون، حسين مروة، ناصيف نصار)، إشكاليته الفكرية الخاصة المستقلة عن إشكالية الآخر، بأسئلتها ومفاهيمها وحلولها ورهاناتها. غير أنهم يشتركون على الأقل في الدعوة إلى أمرين أساسيين هما: العقل والتاريخ. جميعهم يحملون همّ زرع العقلانية والتاريخانية في تفكير الأمة لإعادة تربيتها وإعادة قراءة تاريخها وتراثها كي تصبح قادرة على التعاطي مع الحداثة من موقع الاعتزاز بالذات، والإقدام على الفعل التاريخي الخلاق. لم يشاؤا أن يحبسوا إشكالياتهم ضمن حيز دلالي أو تأويلي فحسب، بل راموا أيضاً فتحها على آفاق التغيير. ذلك أن إعادة النظر في دلالات العقل والتاريخ لا تكفي لتشييد «عصر أنوار عربي جديد»، بل لابد من تأويلهما تأويلاً حديثاً قادراً على تعبئة الجمهور للتغيير المنشود الذي يحقق الاستقلال التاريخي. كانوا جميعاً يفكرون وعيونهم على النهضة، بحثاً عن أسباب فشلها المبكر، وتنقيباً عن طرق بعثها من جديد على شكل «نهضة عربية ثانية»، أو «عصر تدوين جديد»، فكان العقل مفتاحاً أولياً لمراداة حلمهم.

ISBN 978-614-428-037-9



9 786144 280379

منتدى المعارف

بنية «طيارة» - شارع نجيب العرداتي - المنارة - رأس بيروت  
ص. ب. : ٧٤٩٤ - ١١٣ حمرا - بيروت ٢٠٣٠ ١١٠٣ - لبنان  
بريد الكتروني: info@almaarefforum.com.lb