

«نحن والتراث» أو الرفامرة الصميمة

تأملات في قراءات الجابري

للتراث الفلسفي الاسلامي^(*)

د. سعيد بن سعيد

الجابري موافقة تامة عندما يقرر بأن القارئ العربي المعاصر «مؤطر بتراثه ومثقل بحاضره» (ص ٢١). نحن اذن نريد أن نحاور الكتاب في أمر كل من الأنا الجماعي (نحن) والتراث، كما تفسرها لنا المقالات المكونة للكتاب، وكما تقترح علينا طبيعة العلاقة الممكنة إقامتها بينها. سنحاول اذن، من خلال بعض الملاحظات العامة أن نصوغ طبيعة كل من الحيرة والدهشة اللتين نحن بصدده الحديث عنهما.

بيد أن الأمر يستدعي تحديداً ضرورياً في حديث مثل هذا. تحديد دقيق لمستوى التعامل مع الكتاب، أو على الأقل تحديد أولي بالسلب للكيفية التي لا نريد أن نتعامل بها مع الكتاب. وسنحاول أن نشرح مباشرة ما الذي نقصده بهذا التحديد السليبي.

منذ مقدمة الكتاب وعبر كل المقالات الخمس المكونة له يكشف لنا الاستاذ الجابري عن كل أوراقه، (كما يقول المثل الفرنسي) يكشف لنا عن تلك الأوراق بصدق واخلاص، بل بصراحة تتطلب قدراً هائلاً من الشجاعة والوضوح في الرأي والقول. وهو يكشف لنا عنها من خلال تحديده لسؤالين أساسيين يعرضان

(١)

نحن والتراث.

في هذا العنوان، وفي الشطر الأول منه على الخصوص (نحن)، يكمن شيء محير ومدهش، والحيرة والدهشة هنا - مثلما هو الحال دائماً - لا تظهران أمامنا منذ الوهلة الأولى، بمعنى أننا لا نصادفهما منذ البداية وإنما نحن ننتهي اليهما في حقيقة الأمر. ولكننا لا نصادفهما أو لا ننتهي اليهما إلا متى كانت قراءتنا للكتاب قراءة منتبهة، قراءة محاورة ترفض التصفيق والتهافت مثلما هي ترفض التصامم الجباني لأنها تؤمن بمجدية ما تقرؤه وتقر ضرورة التحاور معه. ومنذ البداية نعترف بمجدية الكتاب الموضوع أمامنا ونعترف بضرورة الحوار معه. الدهشة والحيرة تصاحبنا بحسباننا قارئين عرباً نقرأ مفكراً عربياً معاصراً يقوم بدوره بقراءة التراث العربي الاسلامي. وهذا أمر لا بد أن ندخله في الاعتبار، أمر ينبغي أن لا ننساه أو نتناساه في هذا الحديث. ولأننا نوجد في هذه الوضعية فنحن لا نستطيع أبداً أن نحقق علاقة حياد بين الشطر الأول (نحن) والشطر الثاني (التراث). حتى الرفض نفسه لا يكون حياً. ولذلك نوافق الاستاذ

(*) محمد عابد الجابري - نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي (دار الطليعة/المركز الثقافي العربي) - بيروت، ١٩٨٠.

الواعية لذاتها يجعل الحديث يكتسي نبرة وجدانية عارمة، نبرة قوية على نحو ما نلمسه في المقدمة الطويلة للكتاب. نبرة قد يؤدي تأججها الوجداني الى إذكاء حماس القارئ، مما يقود الى مقابلة خطاب بخطاب آخر. وسواء كان الخطاب مؤمناً على قول الاستاذ الجابري ومصفاً له، أو كان على العكس من ذلك خطاباً محتجاً وصارخاً، فإنهما يتساويان في الواقع. يتساويان من حيث اساءتهما للكتاب، ولذلك فنحن نرفض ذلك الحديث كما نعتقد أن مؤلف الكتاب نفسه يرفضه. لا يتعلق الأمر اذن بتأييد مجاني أو بمعارضة سلبية أو إيجابية. نرفضه لأنه يظلّ دون النقاش الفلسفي ودون التحليل العلمي. في كلمة واحدة نرفضه لأنه يقف بنا عند حدود السلبية، لأنه يعني اقفال الكتاب والغاء كل حوار ممكن معه.

نحن اذن نرفض مستوى التعامل الايديولوجي مع الكتاب، سواء كان ذلك التعامل سلبياً أو إيجابياً، ونكرر مرة ثالثة بأننا نرفضه لأننا لا نرفض أن ندخل مع الكتاب في حوار نؤمن بمجديته وجدواه معاً، وتلك مغامرة صعبة، إن لم نقل انها بالغة الصعوبة. لنحاول اذن فتح الحوار مع الكتاب والكاتب معاً من خلال تسجيلنا لبعض الملاحظات التي نعتبرها أساسية.

(٢)

١ - « عصر الاخطاط »

و« القطيعة الاستيمولوجية » :

لنجعل من قراءة النص الآتي منطلقاً لتسجيل ملاحظتنا الاساسية الاولى. « نعتقد ان الدعوة الى « تجديد الفكر العربي » أو « تحديث العقل العربي » ستظل مجرد كلام فارغ ما لم تستهدف، أولاً وقبل كل شيء، كسر بنية العقل المنحدر اليأس من « عصر الاخطاط » (...). ان تجديد العقل العربي يعني، في المنظور الذي نتحدث فيه، احداث قطيعة استيمولوجية تامة مع بنية العقل العربي في عصر الاخطاط وامتدادها الى الفكر الحديث والمعاصر » (ص ١٨).

يستخدم هذا النص مفهومين اثنين: مفهوم « الاخطاط » ومفهوم « القطيعة الاستيمولوجية ». مفهومين ينتميان الى مجالين مختلفين أشد الاختلاف. أما أولهما فهو ينتمي الى مجال الميتافيزيقا، فهو إذن تصور ميتافيزيقي. وأما ثانيهما فينتمي الى مجال الاستيمولوجيا، فهو إذن مفهوم استيمولوجي. المفهومان اذن يتعارضان من الناحية المنطقية تعارضاً كلياً،

لكل مفكر عربي معاصر يتصدى للقيام بمحاولة مماثلة، أولاً: لماذا نقرأ التراث؟ وثانياً: كيف نقرأ التراث؟ السؤالان مرتبطان عند الجابري ببعضهما البعض ارتباطاً مصدره وعي قومي عربي حاد بالتناقض الموجود بين الماضي « المشرق والمزدهر »، والحاضر « الذي ليس حاضرنا » ولكنه « حاضر الغرب الأوروبي الذي يفرض نفسه كـ « ذات » للعصر كله، للانسانية جمعاء » (ص ٩). ووعي بضرورة تحقيق ثورة شاملة حيث أن « هوة تفصل بيننا وبين مزدهر ماضينا وعقبات كأداء تحول دوننا ودون مواكبة عصرنا. فكيف نقتحم هذه ونردم تلك؟ » (ص ٧٠). هناك اذن تقابل بين الماضي المزدهر والحاضر المتخلف، وارتباط بين تحقيق الثورة وإعادة بناء التراث. ينبغي اذن أن نقرأ التراث بكيفية تمكننا من تحقيق التراث في جوانبه المشرقة، أو كما يقول الجابري نفسه عن الخلدونية « يجب أن نتجاوز بالتحليل والتفكير الخلدونية كواقع حضاري ما زال يكبل مجتمعنا، لنحصل على الخلدونية كنظرية مستقبلية تخطط لنهضتنا » (ص ٤٠٤). وليس في الأمر ما يدعوا الى الاستغراب متى فهمنا أن المقصود بالتراث « ليس التراث كما عاشه أجدادنا وكما تحتفظ لنا به الكتب، بل ما تبقى » (ص ٥٨) وما تبقى من التراث هو الخلدونية عند الجابري حيناً، وهو الروح الرشدية (ص ٦٤) حيناً آخر، وهو في كل الأحوال « المضمون الايديولوجي » الذي يستطيع أن يبقى في مقابل « المحتوى المعرفي » الذي يعرض له التبدل المستمر بطبيعته. ونعتقد أن الصياغة الأخيرة لهذا الرأي تأتي في خاتمة مقال « مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية » وذلك عندما يقول: « انه لأفضل مرة أن نحاول قراءة تراثنا قراءة ايديولوجية تريد أن تكون واعية، من أن نستمر في قراءته قراءة ايديولوجية غير واعية، قراءة مزيفة مقلوبة » (ص ١٠٨). هنا تبلغ شجاعة التصريح بالهدف المنشود مداها البعيد. نحن اذن أمام قراءة مزيتها الأولى ادراكها للبعد الايديولوجي الملزم لكل قراءة، لكل نص مقروء ولكل قارئ، ومزيتها الثانية وعيها بضرورة توضيح ذلك البعد الايديولوجي. انها قراءة تعرف بالضبط ماذا تريد، تعرف كيف تجيب عن السؤال: لماذا التراث؟ وهي تريد أن تجيب عنه بكيفية يكون معها بالامكان تسخير مكتسبات المنهجية المعاصرة للخدمة الهدف الايديولوجي الذي يقوم مشروع القراءة بتحديده.

هذا الحديث عن الايديولوجيا، والايديولوجيا

ولكننا نؤكد، وهذا ما يعيننا في هذا المستوى من التحليل، أن مستوى الصدق الصوري متوفر (أي الصدق على مستوى الفهم النظري المجرد)، نؤكد أن الجابري دقيق وواضح في هذه المسألة ولكن ما يعيننا في الواقع أكثر من هذا هو أن نؤكد بأن القول بالقطيعة في تاريخ العلم وفي تاريخ الفكر هو قول ينسجم مع مبدأ «اللااستمرارية»، أي أنه يتناقض تناقضاً كلياً ومطلقاً مع المبدأ الذي يقضي بوجود «الاستمرارية» في تاريخ الفكر، أي مع المبدأ الذي يقبل مفاهيم مثل «التقدم» و«التطور» وأيضاً مفاهيم مثل «الازدهار» و«الانحطاط».

ولكن الأمر غير ذلك على الإطلاق في حديث الاستاذ الجابري عن مصطلح «الانحطاط». يقوم الاستاذ باستعمال هذا المصطلح وبالتعامل معه ليس فقط بدون أن ينتبه الى ضرورة تحديده تحديداً دقيقاً (مثلما رأينا يفعل مع المفهوم السابق وإنما أيضاً وأساساً بدون أن يدرك المقترضات الفلسفية والمستلزمات الاستيمولوجية التي يؤدي اليها الأخذ به، وبالضبط من حيث التعارض الصارخ بين القول بـ «القطيعة» والقول بـ «الانحطاط». أستسمحكم في الوقوف برهة وجيزة عند مصطلح الانحطاط هذا.

نقرأ أولاً في قاموس لالاند في مادة (١) *Décadence*: «مجموعة من التحولات التي تحدث في الاتجاه المخالف لذلك الاتجاه الذي يشكل التقدم. انه الحالة التي تنتج عن ذلك». الانحطاط بحسب هذا التعريف لا يعني التوقف عن السير فحسب، وإنما يعني أساساً تراجعاً الى الخلف، تراجعاً سلبياً الى مرحلة سابقة على «التقدم»، مرحلة قد يحق الحكم عليها بأنها «دون التقدم». الانحطاط لا يعني البتر أو القطع، وإنما يعني الخلل والتشوش والتصلب (= *Ankylose* - بالمعنى الذي نتحدث فيه عن تصلب في الأعضاء، في عمل اليد أو الرجل مثلاً). هو يعني أيضاً الانحدار والسقوط بالنسبة لمكان مرتفع. هو في جملة واحدة يحمل حكم قيمة.

يقول هنري (Henri-Irené-Marrou) في هذا الصدد. «الانحطاط مفهوم يعبر عن حكم قيمة يتضمن هو بدوره فلسفة كاملة في التاريخ» ويذكر بأن هذا المفهوم كان واضحاً تمام الوضوح بالنسبة لرجال عصر الأنوار وانه كان له «استعمال مشروع وذا دلالة داخل نسقهم

والتعارض هنا يعني النفي المتبادل أي أن حضور الواحد منهما يؤدي بالضرورة الى انتفاء الثاني وبالتالي الى غيابه الضمني أو الصريح. نقول مرة ثانية، أنهما يتعارضان لأن كل واحد منهما تعبير عن فلسفة خاصة في الكون وفي التاريخ، وتعبير عن أفق فكري مغاير: انهما يعملان بالتالي في ميدانين متغايرين. هل يدرك الاستاذ الجابري هذا التغاير الموجود بين التصور الميتافيزيقي والمفهوم الاستيمولوجي ادراكاً كافياً؟ وإذا كان الجواب بالاجاب فكيف يتمكن من التوفيق بينهما توفيقاً يؤدي، على المستوى النظري المجرد، الى التعايش «السلمي» بينهما؟ من البديهي أن يُبنى مفهوم معين، وليكن هذا المفهوم هنا هو مفهوم «القطيعة الاستيمولوجية»، يعني تبني المناخ الفكري النظري الذي يصدر عنه ذلك المفهوم، يعني تبني مستلزماته الاستيمولوجية ومقتضياته الفلسفية. والاستاذ الجابري واضح (أو على الأقل هو كذلك على مستوى القصد والقول المعلن) في حديثه عن مفهوم القطيعة الاستيمولوجية - ومن السهولة بمكان أن نقول بأنه يفهمه على النحو الذي يشرحه به ألتوسير - يقول «القطيعة الاستيمولوجية» تتناول «الفعل العقلي». والفعل العقلي نشاط يتم بطريقة ما وبواسطة أدوات هي المفاهيم، وداخل حقل معرفي معين. قد يظل موضوع المعرفة هو هو، ولكن طريقة معالجته والأدوات الذهنية التي تعتمد عليها هذه المعالجة والاشكالية التي توجهها والحقل المعرفي الذي تم داخله، كل ذلك قد يختلف ويتغير. وعندما يكون الاختلاف عميقاً وجذرياً، أي عندما يبلغ نقطة اللارجوع، النقطة التي لا يمكن الرجوع منها الى الطريقة السابقة، نقول: ان هناك قطيعة استيمولوجية «(ص ١٨/١٩). أي عندما يتم التصريح بالتعارض بين إشكاليتين نظريتين، أو عندما «تتغير القاعدة النظرية» (كما يقول ألتوسير)^(١) تحدث القطيعة الاستيمولوجية. والاستاذ الجابري (ودائماً على مستوى الفهم النظري المجرد) يظل وفيّاً لهذا التحديد، وبواسطته يفسر ما يراه من تعارض بنيوي بين الفكر الاسلامي في المشرق والمدرسة الفلسفية في المغرب، بين المنظومة الفارابية - السينوية من جهة والمنظومة الرشدية من جهة أخرى. قد تتفق مع الاستاذ الجابري في هذه المسألة من حيث تفسيره للاختلاف الموجود في المحتوى المعرفي بين كل من المنظومتين، كما أننا قد نختلف معه،

(١) Louis Althusser-Lire le Capital. Tome I, P.24 (Maspéro, 1975, Paris)

(٢) André Lalande-Vocabulaire Technique et critique. (éditions P. U. F., 1968, Paris/ P.202)

لا يكفي أن نعلن عن قصدنا في ضرورة تصفية الحساب مع ما يدعوه الجابري «التخلي عن الفهم التراثي للتراث»، وإنما الأهم أن نحقق تلك التصفية في مستوى التحليل، أي أن نحترس من تسرب المفاهيم السلفية الى الحقل الابدستيمولوجي الذي نريد أن نفكر فيه، أن نحترس على وجه أخص من المعانقة اللاشعورية للموقف السلفي.

٢ - حول المضمون الايديولوجي والمحتوى المعرفي:

يقترح الاستاذ الجابري توظيف ثلاث عمليات من أجل تحليل التراث بصورة يكون فيها التوظيف موحداً ومنسجماً. أول تلك العمليات هو المعالجة البنيوية التي يتعلق فيها الأمر «بمحورة فكر صاحب النص حول إشكالية واضحة، قادرة على استيعاب جميع التحولات التي يتحرك بها ومن خلالها فكر صاحب النص». وثاني تلك العمليات هو التحليل التاريخي الذي يعني «ربط فكر صاحب النص الذي أعيد تنظيمه بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والايديولوجية والسياسية والاجتماعية». أما ثالث تلك العمليات فهو «الطرح الايديولوجي (...) أي الكشف عن الوظيفة الايديولوجية (الاجتماعية - السياسية) التي أداها الفكر المعني، أو كان يطمح أو يراد منه أن يؤديها، داخل الحقل المعرفي الذي ينتمي إليه» (ص ٢٣/٢٤). ثم يوضح الاستاذ الجابري بعد ذلك أن هذا المجال التاريخي ذاته يتحدد بشيئين اثنين الحقل المعرفي الذي يتحرك فيه هذا الفكر والذي يتكوّن من نوع واحد ومنسجم من «المادة المعرفية» (...) والمضمون الايديولوجي الذي يحمله ذلك الفكر، أي الوظيفة الايديولوجية (السياسية الاجتماعية) التي يعطيها صاحب أو أصحاب ذلك الفكر لتلك المادة المعرفية» (ص ٣١/٣٢) ثم ينتهي الاستاذ الجابري في توضيحاته الى الحكم بأن «الانتماء الى نفس الإشكالية والى نفس الحقل المعرفي لا يعني بالضرورة الانخراط في نفس الايديولوجيا، ولا توظيف المادة المعرفية التي يقدمها ذلك الحقل المعرفي في أغراض ايديولوجية واحدة، بل إن ما يحصل في كثير من الأحيان

الفكري ... [ولأن] فلسفة عصر الأنوار، المنبثقة عن عصر النهضة، كانت تمتلك الشعور بكونها تعيد ربط الصلة مع الأزمنة القديمة «المستنيرة»، مجاوزة بذلك غياهب العصر الوسيط»^(٣)، ثم يعلق مارو بعد ذلك: «ان استعمال مفهوم «الانحطاط» لا يعني فقط القبول اللاشعوري لأحكام قيّمة تصدرها فترة تاريخية شديدة الثقة بنفسها، وإنما يعني أيضاً تعاملاً مع «تصور ساذج لمفهوم الحضارة»^(٤).

وفي مجال حديثنا هذا يمكن أن نضيف: ان الحديث عن الانحطاط يعني عند الاستاذ الجابري انزلاقاً لا واعياً الى الاشكالية التي يقوم هو نفسه بانتقادها، مثلما هو يعني - على صعيد التحليل الابدستيمولوجي - تنكراً لمبدأ آخر مناقض لمبدأ الانحطاط، أو على الأقل ازدواجية بين فهمه له فهماً ممتازاً واستعماله له استعمالاً سيئاً. القول بـ «كسر بنية العقل المنحدر اليينا من عصر الانحطاط» هو قول يعني فقط دفع الخلل ومعالجة التصلب لتعود الأعضاء الى العمل مثل سابق عهدها، مثل «مزدهر ماضيها». الرفض الصريح لـ «عصر الانحطاط» يعني القبول الضمني لـ «عصر الازدهار» تماماً كما يتحدث مارو عن مفكري عصر الأنوار وعن شعورهم «بمعاودة ربط الصلة مع الأزمنة القديمة المستنيرة» وبمجاورة غياهب العصر الوسيط». ان عصر الانحطاط في وجدان المفكر العربي المعاصر هو المقابل الموضوعي للعصر الوسيط عند الغربيين. إن الاستاذ الجابري يبقى بالضبط داخل نفس الاشكالية النظرية التي يصدر عنها الفكر العربي المعاصر، وبالضبط في الجانب الذي ننعتة في المعتاد بالسلفية - يمكن القول أيضاً بأنه ينزلق اليها بدون أن يدرك هو نفسه ذلك: ما دنا نتحدث عن الزوج: ازدهار/انحطاط فنحن نبقي داخل نفس الاشكالية. هذا هو المشكل بالضبط، أما القول بالقطيعة فهو يعني الخروج التام والنهائي من هذا الزوج، ولكن هذا الخروج لا يتأتى لنا أبداً بدون «احداث نقلة في الميدان» بدون «الانتقال الى أفق نظري جديد» (على حد تعبير أتوسير). ان المسألة ترجع بنا في نهاية المطاف الى ضرورة التحديد الدقيق للمكان الذي يحتاره الاستاذ الجابري لنفسه في خريطة الفكر العربي المعاصر.

Henri-Irénée-Manou-La Décadence de l'antiquité classique*in «Classicisme et declin (٣) culturel dans l'histoire de l'islam».

Maisonneuve et Larose-1977, Paris, P.109

Ibid - P.111. (٤)

هو أن تحمل المنظومة المعرفية الواحدة ، بل الفكرة الواحدة ، مضامين ايديولوجية مختلفة . ولعل أفضل مثال معرفي يوضح هذه المسألة عند الجابري هو نظرية الفيض باعتبارها منظومة معرفية واحدة عند كل من الفارابي وابن سينا رغم الاختلافات الجزئية المتعلقة بشرح مسألة الفيض أو الصدور ، وأيضاً باعتبار وظيفتها الايديولوجية - تختلف بين الفيلسوفين الاسلاميين .

تلك باختصار نظرة موجزة عن الكيفية المنهجية التي يقترح علينا الاستاذ الجابري اخضاع قراءتنا للتراث لها وقد فضلنا أن نترك فيها الكلام لأقوال الكتاب نفسها كما وردت بصفة أساسية في المدخل الطويل لقراءة المقالات الخمس المكوّنة للكتاب . والكيفية التي يقترحها علينا الاستاذ الجابري كيفية خصبة استطاعت أن تثبت اجرائيتها في ميسادين دراسات أخرى ، ونحن لا نشك اطلاقاً في أن محاولة تطبيقها على قراءتنا للتراث سيكون ذا فائدة مزدوجة : هو من جهة أولى سيمكن قارئ التراث العربي الاسلامي من الاغتناء من مكتسبات الفكر البشري المعاصر ، وهو من جهة ثانية سيخلق لدى الباحث فرصة ثمينة يمكنه من اختبار اجرائية الأدوات المنهجية التي يريد أن يتعامل بها ، بل وربما أمكنته المساهمة في تشديدها وتنقيحها عن طريق تجريدها في مجال دراسة الانتاج النظري في الاسلام ، وقد يجوز القول أكثر من ذلك بأن تلك الأدوات المنهجية ليست كافية وحدها وأنه من الأنسب أن تتم عملها عن طريق إدخال مساهمات علوم انسانية أخرى في تلك الدراسة ، مثل التحليل السيكولوجي وعلم الدلالة والانتروبولوجيا الثقافية ... ولكن كل ذلك القول يقينا في مستوى النية والقصد ، وان واجب النزاهة العلمية ليفرض علينا أن نسجل بكل صدق بأن الاستاذ الجابري لم يكتف في دراساته هذه بالحديث عن المنهج ، بل انه قد غامر حقاً بمحاولة الدخول في معركة تطبيق ذلك المنهج ... تطبيق المنهج كما يعتقد أنه الأنسب أو الأكثر مناسبة . الجابري مجتهد إذن ، والاجتهاد هنا بالمعنى الفقهي للكلمة ، وملاحظتنا السريعة التالية رصد لما نعتقد بدورنا أن المجتهد قد أخطأ فيه . لدينا ملاحظات وتحفظات حول كل من مقالته حول « ابن سينا » وعرضه حول « فلسفة ابن رشد » ، ولكننا نفضل الوقوف عند نموذج مقالته الرائعة حول « مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية » .

يسعى الاستاذ في عرضه حول الفارابي الى الربط بين آراء الفارابي السياسية وبين نظريته في الفيض والصدور

لكي يبرز وحدة التفكير الفارابي - كما يسعى بالمقابل الى اقامة نوع من التوازي والتقابل بين المنظومة الفيضية - السياسية من جهة ، وبين الوجود الاجتماعي السياسي للمشرق العربي في القرن الهجري الرابع . تواز وتقابل بين المسيرة العامة للمجتمع ، وبين التوجه العام للفكر في مرحلة محددة . ذلك ما يدعوه لوسيان غولدمان بالتقابل البنيوي بين بنية الفكر وبنية المجتمع . يعني أن الاستاذ الجابري يظل وفاقاً لما يدعوه اليه من تطبيق المنهج البنيوي التكويني . ولكن الذي يحدث في مقال الاستاذ الجابري هو

إرغام المسيرة العامة على الاستجابة للخطاطة العامة التي يقوم برسمها ويطمئن اليها تمام الاطمئنان دون أن يقلقه أمرها فيخضعها للفحص المستمر . والنتيجة المنطقية لتلك الممارسة تأتي في صورة اصدار أحكام جازمة شديدة التعميم ، حتى وإن لم تكن الوقائع التاريخية تسير دائماً في خط تأكيدها - والاستاذ الجابري عليم تمام العلم بالتعمد المزعج لتاريخ الاسلام في المشرق العربي ، وعلى وجه أخص في مرحلة القرنين الرابع والخامس للهجرة - أي المرحلة التي بلغ فيها الانتاج النظري حداً هائلاً من الخصبوبة في بلاد الاسلام . يعرف الاستاذ الجابري أن ذلك التاريخ السياسي كان من التعمد والتشابك بحيث اننا لا نستطيع الاطمئنان الى القول بأن هذا الفيلسوف ينطق تماماً باسم هذه الفئة أو تلك دون أن ننفي بطبيعة الحال أن تكون هناك نقاط التقاء في جوانب من فكر هذا الفيلسوف أو ذاك المفكر دون الجوانب الأخرى . من ذلك مثلاً هذا الجزم بأن « القوى الجديدة » التي كانت تعاني من مشكل « تحقيق الوحدة في مجتمع طغت فيه الكثرة الكاثرة الى درجة أصبح مهدداً بالتفكك والانحلال التام » قد التفت حول تيار « العقل » (مثلاً في تيار عقلائي بدءاً من المعتزلة وانتهاءً بالفارابي) - في حين أن « القوى القديمة (...) الاقطاعية وشبه الاقطاعية وغيرها من القوى المتخلفة مادياً وفكرياً في البادية والحاضرة » قد التفت حول تيار « النقل » . كيف نستطيع أن نوفق بين هذا التصنيف البسيط والواضح وبين تعقد الصراع السياسي - الاجتماعي في القرنين ٤/٥ و ٥/٤ الصراع بين أهل السنة الحنابلة (والحركات الحنبلية كما نعلم اليوم استطاعت أن تحتوي العدد الهائل من حركات المعارضة) وأهل السنة الاشاعرة (في البدايات الأولى لتشكّل الفكر الأشعري في نهاية القرن الرابع) . والاشاعرة أصبحوا العماد النظري والايديولوجي معاً للخلافة العباسية منذ رفضها للفكر الحنبلي ، (أي عندما

خاتمة

يقول الاستاذ الجابري « ان القراءة استنطاق ... وما يهمننا هو النصوص التي تقبل الاستنطاق لأنها تمتنع عن «النطق»» (الكتاب ص ١١٨). نعم إن القراءة استنطاق بالمعنى الذي يكون فيه الاستنطاق ملتجئاً بالتأويل، أو بالمعنى الذي نعتبر فيه التأويل استنطاقاً. الاستنطاق إرغام على النطق، والتأويل توجيه لما نريد نحن كقارئ للنص أن ينطق به. هناك مواجهة صعبة حرجة بين القارئ وبين النص. عندما نقرأ فنحن لا نكتفي في الواقع بالبحث عما سكت عنه النص، عما هو غائب في النص، ولكن بحثنا يزدوج بتأويل أسباب الصمت. نحن اذن نبتدىء أولاً بافتراض ما هو غائب، وكما هو الشأن في كل افتراض فإن عمليات عديدة تظل في انتظارنا بغية نقل الافتراض الى مستوى التأكد واليقين. وهنا ممكن الخطر في كل قراءة يكون عمادها وموجهها هو البحث عن الخفي الايديولوجي. الخطر يتجلى في الاسراف في التأويل بغية تحويل الافتراض الى يقين.

في كلمة أخيرة نقول: ان القراءة الايديولوجية «الواعية» لذاتها قراءة نبيلة من حيث الهدف البعيد الذي تروم تحقيقه، ولكنها ليست غاية في ذاتها عند الفيلسوف، أو لا ينبغي لها أن تكون كذلك. انها البداية الضرورية لكل قراءة واعية - ولكنها بداية فحسب، ولعله يكفيننا أنه كان للاستاذ الجابري شرف الريادة وفضل الاجتهاد.

أصبح نقد الفكر الحنبلي للخلافة العباسية نقداً جذرياً). بين هؤلاء من جهة وبينهما، كل على حدة، وبين الشيعة الإمامية؟ هل نستطيع القول بأن الشيعة الإمامية في بغداد ممثلة في حكم البويهيين كانت تعبيراً عن مطامح القوى الجديدة، وانها كانت تنشد «الوحدة السياسية للدولة الاسلامية؟ من المؤكد تاريخياً ان الأمر بخلاف ذلك. ولكن من المؤكد تاريخياً، ما نستطيع أن نتبينه بعملية إحصائية بسيطة هو أن التشيع استطاع أن يكون مأوى للحركات العقلانية، دون أن يعني هذا الحكم بأن العقلانية «تكمُن في باطن التشيع بكيفية تسمح باحتواء الحركات العقلانية، وإنما يعني هذا التأكيد فقط أن الحركات الشيعية سواء في حلب (الحمدايون) أو في بغداد (البويهيون) كانوا فقط يستقبلون ويشجعون كل الآراء والمعتقدات التي ترفضها الخلافة العباسية السنية. نحن نتساءل مثلاً: أي علاقة كانت تربط بين أبي نصر الفارابي وبين سيف الدولة الحمداني؟ أي علاقة روحية تربط بينهما؟

في تقديرنا المتواضع أننا لا نستطيع أن نقرر، ونحن مطمئنون تمام الاطمئنان، بأن الفارابي يمثل القوى الجديدة الصاعدة في المجتمع الاسلامي - بل ونرى أنه من العسير علينا أن نحدد بالضبط طبيعة القوى الاجتماعية التي كان الفارابي ممثلاً لمصالحها وناطقاً باسمها. لنقل على الأقل بأننا لا نستطيع أن نقطع في ذلك بمثل البساطة النسبية التي نستطيع أن نحسم بها في أمر المصالح التي كان المتكلمون والفقهاء أمثال الباقلاني والبغدادي والماوردي ينطقون باسمها.