

# الجابري والخلط بين مفكري اللحظة المغربية

يحيى محمد

يتصف منطق المفكر المغربي محمد عابد الجابري بأنه محكوم بهاجس بناء الوحدة والاستمرارية التاريخية للحظة المغربية طبقاً للتفسير السياسي للدولة في الأندلس. وهذا ما اضطره إلى الخلط بين مفكري هذه اللحظة وضمهم جميعاً تحت سقف النظام البرهاني الأرسطي مع كل من الفيلسوفين الأندلسيين؛ ابن باجة وابن رشد، رغم أن بعضهم ينتمي صراحة إلى (النظام البياني) أو المعياري، وبعض آخر ينتمي إلى النظام العرفاني. فإبن حزم والشاطبي وإبن خلدون ينتمون إلى النظام الأول، فهم على الأقل لم يركنوا إلى سلطة مفهوم السببية الأرسطية كما توهم الجابري، بل خضعوا لسلطة أخرى، هي التجويز (البياني) أو (المعياري). كذلك فإن ابن طفيل لا ينتمي إلى النظام البرهاني، بل هو صريح الميل والانتماء إلى العرفان، كما سيمر علينا تفصيل ذلك فيما بعد.

## أ- ابن حزم والإسقاط الأرسطي

فإذا بدأنا بابن حزم، نجد أنه وإن كان قد اعتمد كثيراً على النتائج الأرسطي، إلا أنه لم يتخذ من المنظومة الأرسطية أصلاً لمذهبه. فما فعله إنما هو توظيف المنطق لأغراضه المعيارية المتعلقة بتأسيس النظر القبلي وفهم الخطاب أو الشريعة. وهو يختلف عن الطريقة الفلسفية اختلافاً جوهرياً من حيث موقفها من علاقة السببية التي تشكل صلب التفكير الفلسفي. فإذا كانت هذه العلاقة عند الفلاسفة تتضمن معنى الضرورة والحتمية والمناسبة بين العلة والمعلول؛ فإن الأمر عند ابن حزم على العكس. لكن ذلك لا يعني أنه يتجه اتجاهاً أشعرياً استناداً إلى تفسير العادة. إذ هو لا ينكر أن يكون للطبيعة طبائع وعلاقات سببية ثابتة، في الوقت الذي لا ينظر إلى هذه الطبائع والعلاقات نظرة الفلاسفة إليها. فنظرية هؤلاء تتضمن الاعتقاد بوجود الضرورة والحتمية في الطبائع والعلاقات، مما يعني استحالة خرق قوانين الطبيعة وعلاقاتها. أما لدى ابن حزم فإن ثبات الطبائع والعلاقات لم ينتج عن الضرورة والحتمية كما يقول الفلاسفة، بل هو نتاج (أمر الله) كسنة ثابتة غير قابلة للتبديل والتحويل إلا بأمره. لهذا أجاز المعجزة وخرق القوانين، من حيث أنها متوقفة على أمر الله دون غيره من الخلائق، فهو الجاعل وهو الخارق. لذلك فهو ينفي أن تكون هناك إمكانية لتغيير الطبائع بعد أن جعلها الله ثابتة، فيقول: «إن هذا العلم الذي يدعونه من قلب جوهر الفلز لم يزل عدماً غير موجود، وباطلاً لم يتحقق ساعة من الدهر. فمن المحال

الممتنع قلب نوع إلى نوع، ولا فرق بين أن يقلب نحاس إلى أن يصير ذهباً أو قلب ذهب إلى أن يصير نحاساً، وبين قلب انسان إلى أن يصير حماراً، أو قلب حمار إلى أن يصير انساناً، وهكذا ممتنع البتة. « فالامتناع عند ابن حزم ليس له علاقة بالخالق، حيث كل الأمور موكولة اليه، وهو وحده القادر على خرق ما ثبته كأمر معجز.

وهنا يبرز دور ابن حزم وغرضه من هذا التنظير. اذ استهدف تأسيس الخطاب الديني من الخارج عبر إثبات صدق النبوة. وعلى الأقل إنه قد أحكم هذا الإثبات وجعله أمراً عقلياً فاعتقد بصحة ما يحصل من خرق للطبائع في العالم، مقررّاً أن العقل يستحيل عليه تقبل أن يكون المخلوق قادراً على خرق هذه الطبائع؛ كقلب العصا حية تسعى، وشق البحر، وإحياء الموتى، وخروج الناقة من الصخرة، وعدم احتراق الانسان وهو يُرمى في النار، واشباع عشرات الناس من صاع شعير، ونبعان الماء الكثير من بين أصابع انسان لإرواء عسكر بكامله. فكل هذا يدل على صدق النبوة وصحتها.

على هذا فإنه ليس كالفلاسفة الذين لا يملكون ما يمكن تبريره من أمر المعجزة، باعتبار أن علاقات الطبيعة وطبائعها قائمة عندهم على الضرورة والحتمية. كما أنه ليس كالأشاعرة الذين ليس باستطاعتهم إثبات النبوة عبر المعجزة، لأن الأشياء عندهم ليس فيها طبائع ثابتة ولا علاقاتها قائمة على الثبات.

## ب. الشاطبي والإسقاط الأرسطي

والامر نفسه ينطبق على الشاطبي، فهو ينتمي أيضاً إلى النظام المعياري ولم يفكر ضمن دائرة التفكير الفلسفي، ولا يحمل أي أساس من أسس هذا التفكير، بل على العكس إنه ينقد طريقة الفلاسفة ويعدها مذمومة شرعاً. وإذا ما كان هذا الفقيه المالكي استخدم مبدأ الاستقراء للتوصل إلى فهم كلي لأمر الخطاب الديني؛ فإن ذلك لا يؤثر في الأمر شيئاً ولا يخرج عن خصوصيته المعيارية. إذ الأداة التي يستعين بها هي أداة صورية. وغالباً ما كان أصحاب هذا النظام يستخدمون مثل هذه الأداة لأغراضهم المعيارية، ومع ذلك لا يصح أن نعتبرهم من ذوي الاتجاهات الفلسفية أو الوجودية. فعملية الإنتماء لا تتحدد بالأشكال الصورية البحتة التي يمكن توظيفها هنا أو هناك، إنما تتحدد بالتوجهات التي تدفع بها الأصول المعرفية المولدة، لحملها للرؤية والمنهج في الوقت نفسه. فمثلاً أن ابن حزم يخضع لحكم المنهج الظاهري البياني، من حيث أن سلطة اللفظ في نص الخطاب هي المتحكمة في اتجاهه طولاً وعرضاً، رغم استخدامه الطريقة الاستقرائية في التفتيش عن تعزيز معنى اللفظ داخل الحقل البياني، ضمن ما يتعلق بفهم الخطاب، ونفس الشيء يجري فيما يتعلق بالنتائج المعرفية الذي يقيمه على ذلك الفهم. فهو يوظف الاستقراء والمنطق كآلية صورية وليس كمعرفة قبلية تقبل التوليد والإنتاج. ونفس هذا الحال ينطبق على ما فعله الشاطبي.

ويخطئ الجابري حين يرى أن من موارد نزعة الشاطبي البرهانية هو اتباعه لطريقة مقاصد الشريعة، إذ حاول أن يجد لها رباطاً يابن رشد الذي طبقها على العقيدة، فظن أن الشاطبي أخذها عنه وطبقها على الشريعة، موحياً بنفي أن يكون لها قبل هذا الفيلسوف ذكر واعتبار. مع أنه سبق لإمام الحرمين الجويني أن طرح هذه المقاصد، ثم جاء الغزالي (المشرقي) الذي ينتمي بنظره إلى فئة (اللا معقول) أو (العقل المستقل) فأثارها بقوة في مجال الشريعة وليس في مجال العقيدة كما لدى ابن رشد. فمما يقوله بهذا الصدد: «مقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم.»

إضافة إلى أن المفهوم الذي حمّله الشاطبي عن السببية هو المفهوم الأشعري باعتباره أشعرياً. إذ عنده أن المسببات من الله، لا من فعل المتسبب. وبالتالي فهو يفسر السببية طبقاً لـ (العادة) ويعدّ ما جاء به الأنبياء والأولياء من معاجز وكرامات عبارة عن خرق للعادات، وأن كل عادة يمكن تخلفها: «فكل عادي يفرض العقل فيه خرق العادة فليس للعقل فيه إنكار، إذ قد ثبت في بعض الأنواع التي اختص الباري باختراعها، والعقل لا يفرق بين خلق وخلق، فلا يمكن إلا الحكم بذلك الإمكان على كل مخلوق، ولذلك قال بعض المحققين من أهل الاعتبار: سبحانه من ربط الأسباب بمسبباتها وخرق العوائد ليتفطن العارفون.» فهذا الاعتبار أقام تأسيسه للخطاب الديني من الخارج، شبيهاً بما سبق إليه ابن حزم. فبرأيه «لولا أن اطراد العادات معلوم لما عرف الدين من أصله، فضلاً عن أن تعرف فروعه، لأن الدين لا يعرف إلا عند الاعتراف بالنبوة، ولا سبيل إلى الاعتراف بها إلا بواسطة المعجزة، ولا معنى للمعجزة إلا أنها فعل خارق للعادة، ولا يحصل فعل خارق للعادة إلا بعد تقرير اطراد العادة في الحال والاستقبال كما اطردت في الماضي، ولا معنى للعادة إلا أن الفعل المفروض لو قدر وقوعه غير مقارن للتحدي لم يقع إلا على الوجه المعلوم في أمثاله. فإذا وقع مقترناً بالدعوة خارقاً للعادة؛ علم أنه لم يقع كذلك مخالفاً لما اطراد إلا والداعي صادق. فلو كانت العادة غير معلومة لما حصل العلم بصدقه اضطراراً، لأن وقوع مثل ذلك الخارق لم يكن يدعي بدون اقتران الدعوة والتحدي، لكن العلم حاصل، فدلّ على أن ما إنبنى عليه العلم معلوم أيضاً. وهو المطلوب.»

## ج. ابن خلدون والإسقاط الأرسطي

أما الحال مع ابن خلدون فهو أوضح. إذ إنه يؤيد علم الكلام ويعترف بانتمائه إلى المذهب الأشعري، بل وينحاز إلى المسلك الصوفي، في الوقت الذي يتنكر للفلسفة باعتبارها غارقة في الممارسات العقلية. وقد عقد فصلاً في مقدمته بعنوان (في إبطال الفلسفة وفساد منحلّيها)، الأمر الذي دفع بعض المفكرين إلى عدّه ممن قصد إلى إبطال العقل.

بذلك يمكن اعتبار ابن خلدون مزيجاً مركباً من النظامين المعياري والوجودي معاً، حيث يجعل العقل المتمثل بعلم الكلام أداةً وقنطرة للنفس أو التصوف. فهو يضيف إلى النفس - كمقام

للعلم - مقاماً آخر هو مقام الحال والإتصاف، فيرى أن المتكلمين قد أخطأوا حينما تصوروا أنهم يستطيعون الوصول إلى التوحيد المطلق عن طريق العقل، إذ برأيه أن العقل محصور نطاقه في هذا العالم الظاهر ومن ثم لا سبيل إلى معرفة التوحيد الخالص إلا بالنفس عن طريق العرفان المفضي إلى المشاهدة والإتصال بالعالم الآخر. وهو الإتصال المباشر الذي تتحقق به السعادة. فهو على شاكلة الغزالي يرى أن هناك جانباً باطنياً في الإنسان، حيث يمكنه أن ينسلخ من طبيعته البشرية الظاهرة بكشف حجاب الحس والبدن ليصير من جنس الملائكة، وعندها يتلقى العلوم الغيبية فيشهد الملائكة الأعلى ويسمع الكلام النفساني والخطاب الإلهي. وإذا ما كان هذا يحصل للأنبياء بلمحة البصر باعتبارهم مفطورين على الإنسلاخ من البشرية بالوحي؛ فإن سائر البشر يمكنهم تحقيق مثل هذا الإتصال بالاكتساب والتمرن على الرياضات الروحية. بل إنه يكاد يكرر مقال الغزالي وطريقته، لا فقط من حيث إنتمائه إلى الأشاعرة ونقد الفلسفة وتحديد له مجال العقل وجعله قنطرة نحو العرفان، بل حتى في تصويره لكيفية المشاهدة العرفانية، إذ يذكر «أن الروح إذا رجع عن الحس الظاهر إلى الباطن ضعفت أحوال الحس وقويت أحوال الروح، وغالب سلطانه وتجدد نشؤه وأعان على ذلك الذكر، فإنه كالغذاء لتنمية الروح، ولا يزال في نمو وتزايد إلى أن يصير شهوداً بعد أن كان علماً، ويكشف حجاب الحس ويتم وجود النفس الذي لها من ذاتها، وهو عين الإدراك، فيتعرض حينئذ للمواهب الربانية والعلوم الدينية والفتح الإلهي، وتقرب ذاته في تحقيق حقيقتها من الأفق الأعلى، أفق الملائكة. وهذا الكشف كثيراً ما يعرض لأهل المجاهدة، فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدركه سواهم. وكذلك يدركون كثيراً من الوقائع قبل وقوعها ويتصرفون بهمهم وقوى نفوسهم في الموجودات السفلية، وتصير طوع إرادتهم.»

وخلافاً لمزاعم الجابري ذهب ابن خلدون إلى تزييف ما يسمى بالبراهين المنطقية التي تشدق بها الفلاسفة والمناطق، وكشف عن مغالطاتها وإلفات النظر إلى ما تحمله من رؤية فوقانية (تراندستالية)، وذلك بالتمييز بين الإمكان العقلي الافتراضي والإمكان الواقعي، مثلما سبقه في ذلك ابن تيمية وما فعله الغربيون بعده بعدة قرون. فإبن خلدون ينقد تلك البراهين المدعاة ويرى أن «ما كان منها في الموجودات الجسمانية، ويسمونه العلم الطبيعي؛ فوجه قصوره أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة، كما في زعمهم، وبين ما في الخارج، غير يقيني. لأن تلك أحكام ذهنية كلية عامة، والموجودات الخارجية متشخصة بموادها، ولعل في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي، اللهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك، فدليله شهوده لا تلك البراهين، فأين اليقين الذي يجدونه فيها؟... إنه ينبغي لنا الإعراض عن النظر فيها، إذ هو من ترك المسلم لما لا يعنيه، فإن مسائل الطبيعيات لا تهمنا في ديننا ولا معاشنا، فوجب تركها. وأما ما كان منها في الموجودات التي وراء الحس وهي الروحانيات، ويسمونه العلم الإلهي وعلم ما بعد الطبيعة؛ فإن ذواتها مجهولة رأساً ولا يمكن التوصل إليها، ولا البرهان عليها. لأن تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية إنما هو ممكن فيما هو مدرك لنا، ونحن لا ندرك الذوات الروحانية، حتى نجرد منها ماهيات أخرى، بحجاب الحس بيننا وبينها، فلا يتأتى لنا برهان عليها. ولا مدرك لنا في إثبات

وجودها، على الجملة، إلا ما نجده بين جنينا من أمر النفس الانسانية، وأحوال مداركها، وخصوصاً في الرؤيا التي هي وجدانية لكل واحد. وما وراء ذلك من حقيقتها وصفاتها فأمر غامض لا سبيل الى الوقوف عليه. وقد صرح بذلك محققوهم، حيث ذهبوا الى أن ما لا مادة له لا يمكن البرهان عليه، لأن مقدمات البرهان من شرطها أن تكون ذاتية. وقال كبيرهم افلاطون إن الإلهيات لا يوصل فيها الى اليقين، وإنما يقال فيها بالأخلق والأولى، يعني الظن، وإذا كنا إنما نحصل بعد التعب والنصب على الظن فقط، فيكفيها الظن الذي كان أولاً، فأى فائدة لهذه العلوم والاشتغال بها؟! »!

هكذا فنحن طبقاً لـ (قوانين) الجابري واعتباراته، نكون قد رأينا مفارقات عديدة بين ابن خلدون وبين الفلاسفة ومنهم ابن رشد، فكيف حق له أن يجمع بينهما ضمن سقف واحد، بل ويدعي بأن ابن خلدون لا يقصد من نقده للفلسفة إلا فلسفة ابن سينا المشرقية. فلو كان هذا صحيحاً؛ لماذا رجح التصوف على غيره من المسالك، بل واعتبره من العلوم النقلية، وهي العلوم التي تحظى بالاحترام والتقدير باعتبار أن مصدرها الشرع؟! وكذا اعترافه بعلوم السحر التي لا تمت الى (المعقول) بصلة.

بل فوق كل هذا جاء مفهوم ابن خلدون للسببية مخالفاً لما عليه الحال عند الفلاسفة، إذ رآها لا تخرج عن العادة ومستقرها، وبالتالي فهي لا تحمل آصرة الضرورة والحتمية. لذلك فهو من هذه الجهة يجعل من نفسه أسيراً للنظام المعياري، رغم الميول والانحياز الذي يديه نحو التصوف كمنهج للكشف والمشاهدة.

## د- ابن طفيل والإسقاط الأرسطي

على أن الجابري لم يخطئ في ضم كل من ابن حزم والشاطبي وابن خلدون ضمن قائمة (النظام البرهاني) فقط، بل أخطأ كذلك في ضمه لابن طفيل ضمن نفس القائمة بالرغم من باطنيته الصريحة. فهو استناداً إلى منطق الأيديولوجي المؤسس على فكرة إبراز النزعة الوحشية للتاريخ المعرفي لكل من المغرب والأندلس؛ اضطر إلى عدم الاعتراف بباطنية ابن طفيل وعرفانيته، إذ جعله فيلسوفاً على شاكلة ابن رشد، كي لا يتصدع نسق التفسير السياسي الذي بناه من منطلق كون الدولة الأموية في الأندلس سعت منذ بداية تأسيسها الى تبني النظام البرهاني الأرسطي لمحاربة النزعتين البيانية والعرفانية اللتين تحكما في التفكير الأيديولوجي لخصوصهما من العباسيين والفاطميين، وتابعتها في ذلك دولة الموحدين بعدها، وهي التي شغل فيها ابن طفيل منصباً سياسياً كبيراً، مما يعني ان الدولتين - على رأيه - قد استهدفتا عن قصد ودراية تبني النظام البرهاني واقصاء العرفان منذ المشروع الحزمي وحتى الرشدي.

\*\*\*

هكذا قام الجابري بقلب العلاقات بين نزعات (اللحظة المغربية)، فبدلاً من أن يستخدم مفهوم (التوظيف) في علاقة أصحاب البيان والعرفان بالبرهان الأرسطي؛ استخدم مفهوم (التأسيس)، لكنه مع ذلك يفهم من (التأسيس) أحياناً - وكما يبدو - على أنه (توظيف)، مما يجعل شائبة الخلط تلوح المفهومين. فابن حزم والشاطبي وغيرهما من أصحاب (البيان) لم يؤسسوا البيان على العقل الأرسطي كما يفعل الفلاسفة، إنما وظفوا بعض قواعده الصورية بما لا ينافي نظام البيان، بل يخدمه.

وإذا كنّا عرفنا - فيما سبق - كيف أنهم أقاموا علومهم طبقاً لسلطة التجويز بالمعارضة مع فكرة السببية الحتمية التي تبناها الفلاسفة؛ فإنهم كذلك لم يتخلوا أبداً عن سلطة اللفظ. فظاهريّة ابن حزم طافحة في هذا المورد، وكذا الحال مع الشاطبي الذي يرى بأن العقل لا يصح له أن يستقل عن الوحي. ونفس الشيء مع ابن خلدون. وكذا أنهم لم يتجاوزوا سلطة القياس إذا ما استثنينا ابن حزم لظاهريته. وعليه فماذا بقي عندهم من بنية ليتفقوا فيها مع الفلاسفة؟!

## آيديولوجيا المشروع

والواقع إن السبب الذي أفضى بالجابري إلى قلب المفاهيم والخلط بين المفكرين للحظة المغربية، يعود إلى ما يحمله من آيديولوجية (تأسيسية)، فهو يشترط على النهضة العربية التي يدعو لها أن تكون منتظمة طبقاً لتراث وحدوي وتاريخ استمراري، مثلما حصل في العالم الغربي. لكن حيث إنه لا يوجد عنده سوى لحظتين، مشرقية ومغربية، وأن الأولى ما زالت حاضرة في تفكيرنا إلى يومنا الحاضر، وحضورها قد اقترن مع ظاهرة الانحطاط الحضاري التي مرت بها الأمة العربية والإسلامية دون أن تغير من الواقع شيئاً، الأمر الذي جعله يصبغ عليها جميع أنواع التهم، فهي بنظره لحظة لا عقلية، قوامها اللا معقول المتمثل أساساً بالنزعة السينية التي أدخلها الغزالي بصوفيته في الإسلام، والتي تمسك بها العرب قروناً عديدة فأخرجتهم خارج التاريخ، بخلاف الحال مع اللحظة المغربية لأنها سرعان ما غيّبت ولم يظهر لها حضور واقتران مع ظاهرة الانحطاط، بل كان لها تأثيرها العميق على النهضة العربية، خصوصاً فيما يتعلق بالفلسفة الرشدية.. فكل ذلك جعل من الجابري يراهن على هذه اللحظة التي تضم تلك الفلسفة ذات النزعة (العقلانية) القائمة على (البرهان)، مما اضطره إلى فرض تأويله واسقاطاته عليها كي تتم عملية الإلتحام والإحياء الحضاري من جديد، شبيه بما فعله العالم الغربي. وكأنه بهذا يستند إلى نموذج شاهد ليقيس عليه ما هو غائب !

فهذا هو السبب الأساس الذي دفع الجابري إلى إسقاط مفهوم القطيعة المعرفية على التاريخ الفكري بين المشرق والمغرب العربي. فبرأيه أنه بدون هذه القطيعة يصبح التراث ميتاً يعيق مسيرتنا المستقبلية. وهو بطريقته التاريخية هذه لم يعمل على خلط وجمع ذوي النزعات المتنافية كما رأينا، بل عمل كذلك على تفكيك وتهشيم العلاقة الوحودية التي تربط بعض الاتجاهات

بالبعض الآخر، حيث حولها إلى علاقة تضاد ومنافاة، كما هو الحال في فصله المطلق بين الفلسفة والعرفان، إذ جعلهما ينتميان إلى نظامين متنافيين لا يلتقيان، مع أنهما - إذا ما استعرنا لسان ابن رشد - عبارة عن توأمين متآخيين بالجواهر والغريزة، وهما يرضعان من ثدي واحد، ويشكلان نظاماً مشتركاً في قبال النظام (المعياري)، كما كشفنا عن ذلك في عدد من الدراسات.