الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد بوضياف بالمسيلة

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة

الموضوع:

نقد نقد العقل العربي عند جورج طرابيشي

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

إعداد الطالبة:

- منيرة بوضياف

إشراف الدكتور:

- جلول مقورة

السنة الجامعية: 2016-2017

بسم الله الرحمن الرحيم

تشكرات

الحمد والشكر لله عزّ وجلّ الذي وفقني إلى إنجاز هذا العمل المتواضع ولا يسعني في هذا المقام إلا أن أتقدم بالشكر الجزيل للأستاذ المشرف الدكتور "مقورة جلول" الذي صبر علي وحرص على توجيهي وإرشادي طيلة فترة البحث، وعمل حثيثا على التصحيح الدقيق لكل شائبة في البحث.

كما أتقدم بالشكر الخالص وامتناني الكبير إلى الدكتور "فارح مسرحي" بجامعة باتنة، وكل أساتذة قسم الفلسفة بجامعة المسيلة.

وإلى من زرعوا التفاؤل في دربنا وقدموا لنا المساعدات والتسهيلات والمعلومات، فلهم مني كل الشكر

وأخص منهم الأستاذة "عزوق جميلة".

الإهـــداء

إلى من كلله الله بالهيبة والوقار.. إلى من علمني العطاء بدون انتظار.. إلى من أحمل اسمه بكل افتخار.. "والدي العزيز" حفظه الله..

إلى ملاكي في الحياة.. إلى معنى الحب وإلى معنى الحنان والتفاني.. إلى بسمة الحياة وسر الوجود..إلى من كان دعائها سر نجاحي.. "والدتي الغالية" أمد الله في عمرها..

إلى من شجعني على مواصلة مسيرتي العلمية رفيق دربي زوجي "مبروك"

إلى رياحين حياتي في الشدة والرخاء أختي جهاد.. وأخوي: مهدي ومحمد..

إلى من تحلّو بالإخاء وتميزوا بالوفاء والعطاء إلى ينابيع الصدق الصافي إلى من معهم سعدت، وبرفقتهم في دروب الحياة الحلوة سرت إلى من كانوا معي على طريق النجاح والخير إلى من عرفت كيف أجدهم وعلموني أن لا أضيعهم

..صديقاتي:فطيمة، أميرة، عفيفة، نهى..

وإلى كل من شجعني وساعدني في إتمام هذا العمل أخص هنا: بوضياف ربيعة، فطيمة، ربيعة، جمال

وإلى كل أساتذة قسم الفلسفة وطلاب وطالبات قسم الفلسفة بجامعة المسيلة

خصوصا دفعة 2017

الله اسأل لي ولكم التوفيق والسداد

مقدمة

مقدمة:

إن مسألة التراث العربي شكلت محورا مركزيا لعملية التفكير لأجل مباشرة فعل التحليل، والتنقيب والكشف عن مختلف التساؤلات التي لها علاقة بالذات العربية المصدومة بهاجس التخلف والتراجع الذي طالها منذ قرون، لذلك أصبح التراث العربي في القرن الماضي منبعا خصبا للدراسات والبحوث والتحقيقات، حيث دأب أكثر المفكرين إلى استعمال آليات متنوعة -تختلف والإطار الإيديولوجي الذي يحمله الدارس- لإعطاء جواب لسقطات الحضارة الإسلامية، وكذلك إحياء الزمن التصوري للأمة من أجل تحريك عجلة الحضارة، فعلى سبيل المثال نذكر "محمد أركون" ونقد العقل الإسلامي، الذي يستخدم فيه إستراتيجية متداخلة الاختصاصات باتجاه نقد الجانب اللاهوتي القدسي(الوحي)، ثم مشروع" حسن حنفي" من أجل إحياء التراث وتجديده، و"على حرب" ونقد النص، و"حسين مروة" والنزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، و"زكي نجيب محمود" والوضعية المنطقية، و"عبد الله العروي" والتاريخانية.

والمقام لا يتسع بذكر جميع أعمال -المفكرين العرب- ومن بين أكثر الأعمال إثارة للجدل المشروع الذي بدأه المفكر المغربي "محمد عابد الجابري" في بداية الثمانينات ليختمه في أواخر التسعينات من القرن العشرين مشروع نقد العقل العربي الذي يعد من أكثر المشاريع عرضة للانتقاد، حيث يأتي على رأسها مشروع "جورج طرابيشي" المتمثل في نقد النقد والذي حاول الرد على مشروع "محمد عابد الجابري" من خلال إعادة قراءة التراث العربي وتوظيفه لاحقا في معركة الحداثة في وجه دعاة القدامة. وكل قراءة نقدية للعقل العربي تنطوي على قدر من الطموح لتأسيس مشروع نهضوي، فناقد العقل أو ناقد التراث يطمح من خلال عمله النقدي إلى تغيير الواقع، بحيث يتم تجاوز عثرات الماضي وأزمات الحاضر، والنقد هو أداة التحول والانتقال من مرحلة إلى أخرى ساهمت فيه كل الحضارات وأسسه المفكرون والعلماء، فالنقد هو شرط الإبداع والإبداع شرط التقدم والنهضة. ويمكن أن نصف مشروع "جورج طرابيشي" بأنه نقض للأسس المعرفية التي يقوم عليها مشروع " محمد عابد الجابري"، ومن ثمة نقض للنتائج التي انتهى إليها.

- أما الأسباب والدوافع التي جعلتني اختار هذا الموضوع "نقد نقد العقل العربي عند جورج طرابيشي" هو ميلي واهتمامي القوي بالفكر العربي عامة والفكر الفلسفي العربي المعاصر خاصة، وهذا منذ أن كنت بمرحلة الليسانس، وازداد اهتمامي به أكثر في مرحلة الماستر، حيث قرأت مؤلفات لبعض مفكري العرب المعاصرين، واخص بالذكر محمد عابد الجابري صاحب المشروع الفكري "نقد العقل العربي"، لكن المفكر الذي أوليته عناية خاصة هو جورج طرابيشي باعتبار أن مشروعه الفكري الفلسفي" نقد نقد العقل العربي" ينهض في أساسه من مرجعية المشروع الفكري الفلسفي لمحمد عابد الجابري.

أما إشكالية البحث: فتتعلق حول مشروع الفكر الفلسفي عند جورج طرابيشي المتعلق بـــ"نقد نقد العقل العربي"، ويمكن صياغتها كالتالي: إلى أي مدى ارتقى المنهج النقدي الموجه لمحمد عابد الجابري عند جورج طرابيشي إلى مستوى الإسهام في إبداع مدلولات جديدة للعقل العربي؟

وهذه الإشكالية بدورها تنقسم إلى مشكلات: المشكلة الأولى مدارها التعرف على العقلانية العربية في فكر محمد عابد الجابري، ويمكن أن تنحل إلى جملة من التساؤلات منها:

- ما مفهوم العقل العربي ومصادر عقلانيته عند محمد عابد الجابري؟ وكيف تكوّن؟ وما هي بنيته؟ وما موقفه من القراءات العربية للتراث؟

بينما المشكلة الثانية فتتعلق بنقد جورج طرابيشي للعقلانية في فكر محمد عابد الجابري، ويمكن أن تنحل بدورها إلى التساؤلات التالية: ما موقف جورج طرابيشي من العقل العربي عند محمد عابد الجابري؟ وما موقفه من إشكاليات الفكر العربي عند الجابري؟ وكيف مارس جورج طرابيشي نقد النقد لابن سينا باعتباره نموذجا للفلسفة المشرقية؟ وكيف مارس نقد النقد لابن رشد باعتباره نموذجا للفلسفة المغربية؟

- مناهج البحث: في إطار بحث ودراسة هذه الإشكالية وما ترتب عنها من مشكلات وتساؤلات، فإنني استعنت ببعض جوانب المنهج التاريخي الذي وظفه عندما ضبطت حياة محمد عابد الجابري، وكذا حياة جورج طرابيشي، كما استخدمت المنهج التحليلي الذي ساد في أغلب ما ورد في البحث من فصول

ومباحث، عملت بمقتضاه على تحليل الإشكالية إلى مشكلات، والمشكلات إلى تساؤلات، وهذا التحليل هو تحليل عقلي، كذلك تحليل نصوص محمد عابد الجابري باعتباره المرجعية الأساسية التي يبني عليها جورج طرابيشي مشروعه النقدي، كذلك تحليل منطقي فلسفي مكنني من استخراج القضايا الواردة في نصوص جورج طرابيشي.

- أما خطة البحث: فقد اشتملت على مقدمة وفصلين وخاتمة.

- المقدمة: عرفت فيها بالموضوع وبينت أهميته وذكرت الأسباب والدوافع التي جعلتني أختاره، وطرحت فيها إشكالية البحث الأساسية، وبينت المناهج التي استخدمها في معالجتها، وعرضت فيها أيضا خطة البحث، كما أشرت فيها إلى بعض المصادر والمراجع التي كانت لي عونا مساعدا على انجاز هذا البحث، وختمتها بالإشارة إلى بعض العوائق والصعوبات التي واجهتني أثناء انجاز هذا البحث.

-أما الفصل الأول: فكان فصلا تأسيسا مرجعيا بحثت فيه عن العقلانية في فكره محمد عابد الجابري، الذي اشمل على أربعة مباحث: الأول تناولت فيه مفهوم العقل العربي، حيث عرفت فيه بالعقل العربي وتناولت مصادر عقلانيته، أما المبحث الثاني: عالجت فيه النظم المعرفية في الثقافة العربية عنده، والتي تحتوي النظام البياني، النظام العرفاني، النظام البرهاني، أما المبحث الثالث: تناولت فيه النظم السياسية في الثقافة العربية عنده، والتي تضم العقيدة، القبيلة، الغنيمة، أما بالنسبة للمبحث الرابع: فقد يحتوي على موقف محمد عابد الجابري من القراءات العربية للتراث.

-أما في الفصل الثاني: فقد خصصته لنقد جورج طرابيشي للعقلانية في فكر محمد عابد الجابري، والذي اشتمل بدوره على ثلاثة مباحث: الأول تناولت فيه موقف جورج طرابيشي من العقل العربي عند الجابري، بينما المبحث الثاني أبرزت فيه موقف جورج طرابيشي من إشكاليات الفكر العربي عند الجابري، أما بالنسبة للمبحث الثالث والأخير فقد كان مبحث تطبيقي تطرقت فيه إلى نماذج تطبيقية لممارسة جورج طرابيشي لنقد

النقد، فقد خصصت النموذج الأول لابن سينا باعتباره نموذج الفلسفة المشرقية، أما النموذج الثاني فتطرقت فيه لابن رشد نموذج الفلسفة المغربية.

- أما الخاتمة: فضبطت فيها أهم النتائج المتوصل إليها في هذا البحث وهي نتائج جزئية منطقية.

- وقد ساعدني في إنجاز هذا البحث العديد من المؤلفات نذكر منها: مؤلفات محمد عابد الجابري "تكوين العقل العربي"، "بنية العقل العربي"، "نحن والتراث"، "العقل السياسي العربي".

ومؤلفات جورج طرابيشي نذكر منها: "نظرية العقل"، "إشكاليات العقل العربي"، "وحدة العقل العربي الإسلامي"، "مذبحة التراث في الثقافة العربية". وغيرها من المراجع التي كانت لي عونا مساعدا على إنجاز هذه المذكرة.

- وقد واجهتني وأنا بصدد إنجاز هذا البحث عوائق وصعوبات منها: صعوبة التعامل مع مصادر محمد عابد الجابري وجورج طرابيشي، كذلك كثرة المصادر وتعددها وتنوعها لدى محمد عبد الجابري وجورج طرابيشي يتطلب وقتا طويلا وتكوينا رصينا للوقوف على مضامينها، واستخراج ما يمكن توظيفه في بحثي، ولكن رغم هذه العوائق فإنني بذلت قصارى جهدي من أجل إنجاز هذا البحث.

الفصل الأول

العقلانية في فكر محمد عابد الجابري

تمهيد:

المبحث الأول: ماهية العقل العربي ومصادر عقلانيته عند الجابري.

أولا: ماهية العقل العربي.

ثانيا: مصادر عقلانيته.

المبحث الثاني: النظم المعرفية في الثقافة العربية لدى الجابري.

أولا: النظام البياني.

ثانيا: النظام العرفاني.

ثالثا: النظام البرهاني.

المبحث الثالث: العوامل المؤثرة في الفكر السياسي العربي.

ثانيا: القبيلة.

ثالثا: الغنيمة.

المبحث الرابع: موقف الجابري من القراءات العربية للتراث.

نتيجة

تمهيد:

في الوقت الذي يشهد فيه العالم تطورات متسارعة، وتتسابق الأمم والبلدان لتحقيق التقدم، نجد أن بلدان العالم العربي والإسلامي تقف عاجزة عن مواكبة هذه التطورات والدخول إلى مرحلة التقدم، وهذا الأمر كان منار اهتمام عدد من المفكرين والباحثين العرب وغير العرب، حيث يعد المغربي "محمد عابد الجابري" من بين المفكرين العرب ذوي المشاريع النظرية الأكثر لفتا للانتباه وانجذابا للنقاش والجدل في اللحظة الراهنة، فلقد تمكّن من اكتشاف أسباب عدم نجاح محاولات النهضة على واحد أو أكثر من مكونات الثقافة العربية سواء أسسها الفلسفية أو أصولها العقائدية ومذاهبها الدينية أو تياراتها الفلسفية، فإن الجابري توصل إلى الجذر الأساسي والسبب الحقيقي لعدم نجاح مثل هذه المحاولات واستمرار حالة التخلف وعدم التقدم عند العرب والمسلمين، وذلك في مشروعه الثقافي الشامل عن نقد العقل العربي بأجزائه الثلاثة "تكوين العقل العربي"، "بنية العقل العربي"، "العقل السياسي العربي".

كما يندرج مشروع نقد العقل العربي للجابري ضمن سياق ثقافي عام يسعى فيه الفكر العربي نحو تحقيق التقدم وترسيخ قيم الحداثة، وذلك بالانشغال على التراث لبعث عناصره الحية، كما يدعوا إلى تدشين عصر جديد ينبثق منه عقل عربي متجدد، والمدخل المنهجي الذي اختاره الجابري لم يكن مدخلا سياسيا ولا اقتصاديا بل ابستيمولوجيا، إذ يرى أنه لا نهضة دون تحصيل آلة إنتاجها، أي العقل الناهض، ولا يمكن تحصيل هذا الفكر القادر على صناعة النهضة دون نقد للعقل العربي، وبحث في سيرورته التاريخية وتحديد المفاهيم المتحكمة في بنيته، من أجل بيان الحاجة إلى عصر تدوين جديد يؤسس للعقل نظاما معرفيا قادرا على الاستجابة للتحديات الراهنة، هذا المطلب الذي اشتغل عليه المفكر "محمد عابد الجابري" متوجا بذلك موسوعة "نقد العقل العربي".

كما يعتبر هذا المشروع أعمق وأشمل محاولة فكرية للبحث عن جذور هذا العقل وتكوينه وبنيته وعن الآليات التي تحركه، وتحديد العقبات الإبستيمولوجية التي جعلته يراوح مكانه والكشف عن العناصر اللاعقلانية التي ظلت عالقة به، وكل ذلك يتطلب من العقل أن يقف وقفة نقدية جريئة.

المبحث الأول: ماهية العقل العربي ومصادر عقلانيته عند الجابري

أولا: ماهية العقل العربي

إن العمل الذي تضمنه "نقد العقل العربي" هو عمل حاول الجابري* من خلاله أن يربط فيه العقل العربي المعاصر، بل العقل العربي في كل مراحله بالثقافة التي تكون فيها والتي ليست سوى الثقافة العربية الإسلامية.

وقد اعتبر الجابري أن نقد العقل العربي شرط ضروري من شروط النهضة ولعل غيابه في فكر النهضة الحديثة من أهم عوامل تعثرها المستمر حتى الآن.

والمفتاح الذي يمكننا من فهم المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري هو مفهوم العقل والعقلانية، حيث نجد الجابري يتبنى ذلك التمييز الشهير الذي أقامه "أندريه لالاند"** حينما قسم العقل إلى العقل المكوِّن أو

* - الجابري: محمد عابد الجابري ولد في 27 ديسمبر1936م، مفكر وفيلسوف عربي من قرية فجيج أو (فكيك) التي تتألف من سبع قصور وأهم هذه القصور هو قصر زناكة مسقط رأس الجابري ،وحصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة في 1967م، ثم دكتوراه الدولة في الفلسفة في 1970م من كلية الآداب بالرباط،كما حمل الجابري عددا من المشاريع الفكرية صاحب صدورها جدلا ونقاش لم يتوقف حولها فكانت رباعية نقد العقل العربي والتي تكونت من أربع اصدارات رئيسية كانت باكورة اعمال الجابري أعطى فيها للعقل دورا محوريا في إعادة قراءة العقل العربي،ومن أهم مؤلفاته حسب تاريخ صدورها:العصبية والدول1971، أضواء على مشكلة التعليم بالمغرب 1973م، نحن والتراث 1980م،الخطاب العربي المعاصر 1982، تكوين العقل العربي 1984م، بنية العقل العربي 1986م، إشكاليات الفكر العربي المعاصر 1989م، التراث والحداثة 1991م، قضايا في الفكر المعاصر 1997م، ابن رشد سيرة وفكر 1998م، العقل الأخلاقي العربي 2001م، وتوفي سنة 2010م بالدار البيضاء. ينظر: محمد عابد الجابري: حفريات في الذاكرة من بعيد، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 1997، ص22.

** - لالاند: صاحب "المعجم الفلسفي" المشهور، فيلسوف وباحث في علم المناهج، فرنسي، ولد سنة 1867م، كان من أشد خصوم نظرية التطور عند أسبنسر وداروين وغيرهما من التطوريين. يرى لالاند أنه لا يمكن رد الواقعة النفسية إلى واقعة فيسيولوجية، والعقل والحرية يعدلان تعديلا

الفاعل، والعقل المكوَّن أو السائد، فالأول يقصد به بأنه الملكة التي يستطيع بها كل إنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية وضرورية، وهي واحدة عند جميع الناس. أما الثاني فهو مجموعة القواعد والمبادئ التي تعتمدها في استدلالاتنا، وهي على الرغم من كونها تميل إلى الوحدة فإنها تختلف من عصر لآخر كما قد تختلف من فرد لآخر.

يريد الجابري بهذه التفرقة الإشارة إلى نقطة هامة في نقده للعقل العربي يتعلق الأمر بتاريخية هذا العقل ضمن الأطر الثقافية والمنهجية التي شكلته، لذلك لا ينبغي البحث عن هذا العقل خارج البيئة التي أنتجته، فالعقل الفاعل لا يؤسس نشاطه من العدم، فهو ينطلق من عقل سائد قد أنتج القواعد والقوانين في زمن محدود ضمن ثقافة معينة ما يحد من كونية العقل وكليته، ولهذا يصبح من الخطأ اعتبار العقل المكون بمنزلة المطلق، ويصبح خطأ الخضوع للعقل الذي «أتبعه عقل أجدادهم الفاعل عقل ثقافتهم التي يعتبرونها الثقافة الوحيدة والممكنة، أو على الأقل العالم الثقافي الخاص بهم»[1].

والعقل العربي «ليس مقولة فارغة، ولا مفهوما ميتافيزيقيا*، ولا شعارا إيديولوجيا للمدح والذم، وإنما هو 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». ويقصد الجابري من هذا التعريف بأن العقل العربي مقولة ليست فارغة من محتواها وإنما هو مجموعة من المفاهيم التي تحكمها الأفعال

واضحا في سير التطور لدى الإنسان، ومن بين الأفكار الأساسية التي تقوم عليها فلسفة لالاند فكرة "العقل المكون والعقل المتكون" ينظر: عبد الرحمان بدوي: مؤسسة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ج1، ط1، بيروت، 1984م، ص 345.

[1] -محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي،نقد العقل العربي (1)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1984م، ص ص15- 16.

* - الميتافيزيقا: (بعد الطبيعة) هو الاسم الذي نطلقه اليوم على مقالات أرسطو المخصوصة بالفلسفة الأولى، سميت بهذا الاسم لأن (أندرونيقوس) الروسي الذي جمع كتب أرسطو في القرن الأول قبل الميلاد وضع الفلسفة الأولى في ترتيب هذه الكتب بعد العلم الطبيعي، وعلم ما بعد الطبيعة عند الكندي هو الفلسفة الأولى وعلم الربوبية. ينظر: جميل صليبا: المعجم الفلسفي (بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية)، دار الكتاب اللبناني، ج2، بيروت، ص 300.

الذهنية إلى درجة القوة والصرامة وهذا من أجل رؤية الإنسان العربي للأشياء، وكيفية تعامله معها من أجل اكتساب المعرفة.

والإنسان العربي هو الفرد المشخص الذي نشكل فكره ضمن إطار الثقافة العربية التي تشكل إطاره المرجعي الرئيسي وليس الوحيد، وهي ذات زمن واحد راكد بالنسبة للعربي يعيشه، ويتعامل معه الآن ،كما تعامل معه وفهمه أجداده دون أن يشعر بأي اغتراب أو نفي "فالعربي مستغرب في الماضي حتى هذه اللحظة"[1].

والسر في وصف العقل بالعربي، وليس الإسلامي، إذ في اعتقاده أن تسمية العقل الإسلامي تنطوي على دلالة لاهوتية، في حين أنه اختار النقد الإبستيمولوجي، الذي يتناول أدوات المعرفة وآلياتها لا منتجات هذه الأدوات، أما النقد العقدي فلم يدخل ضمن اهتماماته.

فعملية النقد تقتضي إخضاع هذا العقل الذي صنعته الثقافة العربية لامتحان يحدد دلالته النظرية والمفهومية والتطبيقية تحديدا عقلانيا، ولهذا قدم الجابري تصورا لمشروع فكري حضاري بهدف تحديث العقل، وتكوينه نظريا في اللغة، والكلام، والفقه، والعقيدة، والفلسفة، وتطبيقيا في العملية السياسية.

وعليه يرى الجابري أن الفكر العربي مطالب اليوم بنقد المجتمع ونقد الاقتصاد ونقد العقل المجرد والعقل السياسي، ولكن بروح علمية معاصرة[2].

ثانيا: مصادر عقلانيته

- عقلانية ابن رشد:

ظهر اهتمام الجابري بفلسفة ابن رشد ونزعته العقلانية مع صدور مؤلفه "نحن والتراث" سنة 1980م، الذي قدم في جزئه الأخير مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد[3].

[1] - محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 70.

[2] - عصام بوشربة: "مفهوم العقل عند الجابري -رؤية نقدية-"، مجلة الحوار، ع:5067، 2016/02/06 (نسخة الكترونية).

[3] - محمد عابد الجابري: نحن والتراث (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)، المركز الثقافي العربي، ط6، بيروت، 1993م، ص 211.

أما في كتب النقد الأربعة: "تكوين العقل العربي، بنية العقل العربي، العقل السياسي العربي، وبنية العقل الأخلاقي" فتبرز الفلسفة الرشدية باعتبارها محطة نضج واكتمال العقلانية في الفلسفة العربية الإسلامية، ثم يتوج هذا الاهتمام بأن يخصص الجابري دراسته كاملة هي: "ابن رشد سيرة وفكر" سنة 1998م، حيث ينتهي الإعلان بأن: «ابن رشد هو الآن أقرب منا من أي وقت مضى، ليس فقط بسبب حاجتنا إليه وتزايد عمق وعينا اليوم بهذه الحاجة وأبعادها، بل أيضا لأن وسائل العمل أصبحت الآن متوفرة... إن الجيل الصاعد إما أن يكون رشديا فيتقدم على مدارج الأصالة والمعاصرة معا، وإما أن لا يكون له كون ولا مكان في هذا العالم»[1]. وهذا معناه أن ابن رشد يشكل عند الجابري المرجعية الأولى والأخيرة لكل عقلانية عربية.

ومن أهم مميزات عقلانية ابن رشد: الفصل بين الدين والفلسفة على أن لكل منهما مجاله الخاص، وطريقته الخاصة، والنظرة. حيث اتجه ابن رشد إلى «معالجة العلاقة بين الدين والفلسفة لعقلانية واقعية تحفظ لكل من الدين والفلسفة هويته واستقلاله وتسير بهما في اتجاه واحد، اتجاه البحث عن الحقيقة»[2].

ومن مظاهر العقلانية الرشدية كذلك الاهتداء إلى حل عقلاني لمشكلة الاختلاف بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية عبر "النظر إلى الدين والفلسفة كبناءين مستقلين يجب أن يبحث عن الصدق فيهما داخل كل منهما وليس خارجه"[3].

وذلك نظرا لاختلاف المقدمات وطرق الاستدلال في كل من المنظومتين المعرفيتين وفي هذا يقول الجابري: «إن ابن رشد يرى أن للدين مبادئ وأصولا خاصة، وأن للفلسفة كذلك مبادئ وأصولا خاصة، الشيء الذي ينتج عنه حتما اختلاف البناء الديني عن البناء الفلسفي ولذلك كان من غير المشروع في نظره دمج إجراء من هذا البناء في البناء الآخر».

[1] - محمد عابد الجابري: ابن رشد سيرة وفكر، دراسة ونصوص، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 1998م، ص 265.

[2] - محمد عابد الجابري: نحن والتراث (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)، مصدر سابق، ص 43.

[3] - محمد عابد الجابري:تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 318.

إن هذه النظرة تعتبر الدين والفلسفة بناءين أكسيومين، فرضيين استنتاجيين، يرتبط فيهما الصدق بالصلاحية المنطقية داخل النسق، ولا يرتبط بصدق المبادئ والمقدمات لأن المبادئ والمقدمات في الدين كما في الفلسفة، مبادئ موضوعة يجب التسليم بها دون برهان[1]. فهي تنظر للفكر باعتباره نسقا أكسيوميا تختلف فيه الأنساق حسب اختلاف المبادئ والأصول، وهذا بدوره يكشف عن تصور منهجي شامل للرشدية.

كذلك من بين مميزات عقلانية ابن رشد تأكيد العلاقة السببية في عالم الطبيعة، وعالم ما بعد الطبيعة سواء بسواء، وفهم حرية الإرادة البشرية ضمن الضرورة السببية، وربط هذه الحرية بالعلم بالأسباب. حيث يرى ابن رشد: «أن العالم كله عبارة عن أسباب ومسببات لا غير، ومن هنا النظام والترتيب اللذين نلاحظهما في العالم... وبإدراك الإنسان للأسباب والمسببات، أي بوقوفه على ذلك الترتيب والنظام يكتسب علما ومعرفة" و"بالتالي كلما زاد علم الإنسان زادت حريته وتحققت إرادته»[2].

ومن هنا فإن ما فهمناه من ابن رشد كمرجعية هو هذه الروح المنهجية التي حاول التبشير بها قبل أن تخبو فجأة، والعقلانية قبل أن تنتقل إلى الغرب الأوروبي، فهي إن تفاعلت مع بيئة جديدة يمكن أن تحقق المشروع الحضاري العربي. إن المطلوب من الفكر العربي «استعادة الروح الرشدية لا نعني أكثر من جعلها حاضرة في فكرنا ونظرتنا وتطلعاتنا بمثل ماهي حاضرة في فكر الفرنسيين الروح الديكارتية»[3]. بمعنى إعادة إحياء العقلانية الرشدية وتهيئتها مع المعطيات الجديدة، وذلك عن طريق قراءة ابن رشد قراءة إبستيمولوجية* جديدة اعتمادا على المعطيات الإبستيمولوجية المعاصرة.

---

[1] - محمد عابد الجابري: نحن والتراث، مصدر سابق، ص 238.

[2] - المصدر نفسه، ص 225.

[3] - المصدر نفسه، ص 52.

* - الإبستيمولوجيا: لفظ مركب من لفظين: إبستيما (Epistemé) وهو العلم، والآخر لوغوس (logos) وهو النظرية أو الدراسة. فمعنى الإبستيمولوجيا إذا نظرية العلوم، أو فلسفة العلوم، أعني دراسة مبادئ العلوم وفرضياتها ونتائجها، دراسة انتقادية توصل إلى إبراز أصلها المنطقي، وقيمتها الموضوعية، ينظر: جميل صليبا: المعجم الفلسفي (بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية)، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، ج1، بيروت، ص 33.

المبحث الثاني: النظم المعرفية في الثقافة العربية لدى الجابري

صنف الجابري النظم المعرفية التي كونت العقل العربي إلى ثلاثة نظم: النظام البياني، والنظام العرفاني، والنظام البرهاني، وحاول أن يبين علاقة بعضها ببعض معتبرا أن في ذلك خطوة منهجية مهمة من أجل تحقيق مشروع نقد العقل العربي، فلنبدأ بخصوصية النظام البياني.

أولا: النظام البياني

يبدأ الجابري كلامه بتحديد المعنى اللغوي لكلمة "بيان" فيعتبر البيانيين هم اللذين أنتجتهم الحضارة العربية الإسلامية بنو تفكيرهم على أساس النحو والفقه والكلام والبلاغة، وهي كلها علوم استدلالية وبالأخص أولئك الذين عملوا على تقنين الحقل المعرفي البياني وتحديده والكشف عن النظرة التي يحملها هذا الحقل في الكون والعالم. «إنهم بكلمة واحدة "علماء البيان" من لغويين ونحاة وبلاغيين وعلماء أصول الفقه وعلماء الكلام، سواء كانوا معتزلة أو أشاعرة أو حنابلة أو من "الظاهرية" أو من "السلفيين"، قدماء ومحدثين. إن هؤلاء جميعا ينتمون إلى حقل معرفي واحد هو النظام المعرفي البياني»[1].

و«بطبيعة الحال لقد تطورت الأبحاث البيانية التي انطلقت مع بداية عصر التدوين* تطورا عظيما هائلا...»[2]. بمعنى أن العلوم البيانية بالنسبة للجابري تعود لا في كونها تسهم في بناء البلاغة وتحقيق التبليغ فحسب، بل لكونها أول ما حقق الانتقال من الثقافة الشفهية العامية إلى الثقافة المكتوبة العالمة مع بداية عصر التدوين.

[1] - محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظام المعرفة في الثقافة العربية، نقد العقل العربي (2)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1986م ،ص 13.

* - عصر التدوين: باعتباره عملية بناء وإعادة بناء شاملة للثقافة العربية الإسلامية إنما تم فيها أصطلح عليه بـــ"عصر التدوين"، إذن فعصر التدوين هو الإطار المرجعي الحق للعقل العربي وليس العصر الجاهلي ولا العصر الإسلامي الأول ولا ما قبلها. ينظر: محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 71.

[2] - محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص14.

ويقرأ الجابري «خمسة مستويات من الدلالة لمادة (ب، ي، ن) في لسان العرب: أولها الوصل وثانيها الفصل يليها الظهور والوضوح ومن ثم الفصاحة والقدرة على التبليغ والإقناع، أما الخامسة فهي القدرة على البيان أي الكلام الفصيح المقنع وهو يخص الإنسان دون سواه»، وهو يحاول ترتيب هذه المعاني انطلاقا من التمييز بين المنهج والرؤية في النظام البياني فيعتبر أن: «البيان كمنهج يفيد الفصل، والإظهار والبيان كرؤية يفيد الانفصال والظهور"».

أما المعنى الاصطلاحي فالبيان هو الظهور والإظهار والفهم والإفهام وهو مجموعة من المبادئ والأدوات التي تهتم بتحليل الخطاب العربي الإسلامي على مستوى اللغة.

ويعطي الجابري للبيان قسمين هما:

الأول: يهتم "بقوانين تفسير الخطاب" مؤسسه الإمام الشافعي.

الثاني: يهتم "بشروط إنتاج الخطاب" مؤسسه الجاحظ المعاصر للشافعي[1].

إن البحث في تفسير الخطاب وشروط إنتاجه عند الشافعي والجاحظ إضافة إلى كيفية اكتساب المعرفة وتصنيفها انطلاقا من اليقين عند ابن وهب أدى بالجابري إلى الاستنتاج بأن «الرؤية التي تكرسها هذه النظرية البيانية للمعرفة رؤية تقوم على الانفصال وليس على الاتصال، ذلك لأن البيان والتبيين أو الفهم والإفهام أو الظهور والإظهار، وكلها بمعنى واحد، إنما يتحققان في المنظور البياني من خلال الفصل بين الأشياء وليس عبر الوصل بينها. فالشيء يكون بينا، ظاهرا، مفهوما، إذا تميز عن غيره، لابد إذا انفصل عن محيطه وأصبح يقدم نفسه كيانا قائما بذاته»[2]. فالمعنى اللغوي الذي يفيد الوصل قد طغى على المعنى الاصطلاحي الذي يفيد الفصل، وقد كشف الجابري ذلك بالوقوف على ثلاثة أنواع من الأزواج المؤسسة للبنية المعرفية البيانية وهي: اللفظ والمعنى، الأصل والفرع، الجوهر والعرض.

[1] - محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص ص16-20.

[2] - المصدر نفسه، ص 38.

ينظر الجابري إلى ثنائية اللفظ والمعنى على أنها الأساس القاعدي الذي قام عليه البيان منذ عصر التدوين إلى يومنا هذا، وانطلاقا من هذا الشاغل الإبستيمولوجي نتحدث عن حقيقة ملفتة للانتباه في الدراسات البيانية سواء في اللغة أو الفقه أو الكلام أو البلاغة هي نظرة أصحابها إلى اللفظ والمعنى على أنهما كيانين منفصلين، حيث اللفظ يشكل عالما مستقلا بذاته، وكذلك الأمر بالنسبة للمعنى، ويستند الجابري للتدليل على الأمر بطريقة الخليل ابن أحمد الفراهيدي هذه الطريقة التي تقوم على فصل اللفظ عن المعنى يقول فيها الجابري: «وهي بصورة عامة طريقة الخليل بن أحمد التي انطلق فيها من حصر الألفاظ الممكن تركيبها من الحروف الهجائية العربية والبحث فيها عما له معنى أي (المستعمل)، وعما ليس له أي (المهمل). لقد كرست هذه الطريقة النظر إلى الألفاظ كفروض نظرية أو ممكنات ذهنية»[1].

إن هذه الإشكالية التي تطرح مسألة الانفصال بين عالم الألفاظ وعالم المعاني. انتقلت بقوة في مجادلات اللغويين، والمتكلمين والفقهاء، فيما يتعلق بأصل اللغة هل هي إلهام ووحي؟ أم مواضعة واتفاق؟. لقد حصل سجال بين المعتزلة وأهل السنة أي بين القائلين بالإعمال العقلي، والقائلين بالنص الديني، فأهل النص يعتبرون اللغة إلهام ووحي من منطق الآية الكريمة: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾[2]، فالله عز وجل هو من كلف أحدا من أنبيائه بتعليم الناس اللغة، أما أهل النظر العقلي فيقولون بالمواضعة والاتفاق من منطلق أن جماعة من الحكماء اتفقوا على تحديد الأسماء والمسميات ونشروا ذلك بين عموم الناس فحصل الاتفاق بينهم[3].

أما علم الكلام حجم دور العقل الذي هو أصل من أصول هذا العلم، فمسألة خلق القرآن مثلا أفضت النزاع إلى حل وسط مفاده أن القرآن الكريم قديم بالمعنى محدث باللفظ، فتكرس بذاك الفصل بين الألفاظ والمعاني ففي هذا يقول الجابري: «مما يعمق الفصل بين اللفظ والمعنى». وهذا الأمر يعتبره الجابري نسفا

[1] - محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 41.

[2] - سورة البقرة، الآية: 31.

[3] - محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص42.

لعلم الكلام من أساسه، لأن يقول بقدم المعنى يؤدي حتما إلى ربطه بالمعاني اللغوية المتواضع عليها آن نزوله يقول الجابري: «وهذا ما حصل بالفعل، إلى ربط معاني القرآن بنوع المواضعة اللغوية التي كانت قائمة سائدة حين نزوله»، علما أن التأويل يجسد المظهر العقلي في الحقل المعرفي الخاص بالبيان، إن النتيجة كانت تكريس اللغة كسلطة مرجعية مهمتها تحديد الفكر، وإذا علمنا أن طبيعة المشاكل الكلامية ما ورائية فإن اللغة تملك الفصل في هذه الإشكالات سنكتسب صبغة ما ورائية، ما يؤدي إلى سيادة اللغة على الفكر واللفظ على المعنى ونظام الخطاب على نظام العقل، يقول الجابري: «وبما أن مشاكل علم الكلام هي مشاكل ميتافيزيقية، فإن اللغة التي تملك القول الفصل في هذه المشاكل سترفع إلى مستوى تلك المشاكل، مستوى الميتافيزيقا...»[1].

وتعمقت إشكالية اللفظ والمعنى بعمق في علم البلاغة بالتزام الإشكالات الفقهية والكلامية على السواء والخضوع لما يقرره علم الكلام والفقه، والتزم البلاغيون بالمواضعة اللغوية كما عرفها السلف واعتبروها سلطة مرجعية تعلو على أي سلطة، فبات المعيار البلاغي مقيدا بطريقة القدماء شكلا ومضمونا، لكن عندما استنفذ المضمون تسلط الشكل على المعيار البلاغي، يقول الجابري: «أما في مجال البلاغة حيث كان الانخراط في إشكالية اللفظ والمعنى أشد وأقوى... وعندما استنفد المضمون كل إمكانيات الاستعادة والإعادة والإجترار صارت السلطة كلها للفظ والمحسنات اللفظية»[2].

يعتبر الجابري أن المصطلحات من قبيل القياس والاستدلال والنظر والاعتبار واحدة في المعنى قوامها تقدير الشيء على مثال سابق لعلة جامعة وهي إلى دلالتها العلمية هذه تحوي مضمونا إيديويوجيا. يقول الجابري: «القياس، الاستدلال، النظر، الاعتبار، أسماء لعملية ذهنية واحدة تقوم على تقدير شيء على مثال شيء آخر لجامع بينهما»[3].

[1] - محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 106.

[2] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] - مصدر نفسه، ص 144.

إن تمسك علماء النحو والفقه بالقياس يخفي تحته تبريرا إيديولوجيا يعيد الفرع إلى الأصل، كذلك الأمر مع علم الكلام، فتمسك المتكلمين بالاستدلال لا يعود إلى أسباب دينية وإبستيمولوجية بحتة فحسب، بل للتأكيد على المفارقة بين الخالق والمخلوق[1].

يعتبر الجابري أن الاستدلال كمنهج في البيان أعتمد لتبرير إشكالية واحدة تكمن في تبرير الأحكام، فكما أنه على صعيد الموضوع هناك إشكالية واحدة هي إشكالية اللفظ والمعنى، فكذلك على صعيد المنهج هناك إشكالية واحدة هي إشكالية التعليل. ومن هذا كان التفكير القياسي البياني من بدايته إلى نهايته يدور حول العلة، كما أن الممارسة القياسية البيانية يؤسسها ويبررها اعتقاد القائس بوجود نفس العلة في الأصل والفرع في الشاهد والغائب[2].

يعتبر الجابري أن أصول نظرية البيان تكمن في اللغة العربية ذاتها كسلطة مرجعية، فاللغة التي جمعت من الأعرابي في عصر التدوين تفرض العودة إلى عصر الجاهلية لذلك إن مبدأي الانفصال والتجويز اللذين يحكمان النظرة البيانية للعالم لابد أن يجدا لهما أصلا في عالم الأعرابي وفضاءه الجغرافي، فمن السهل عند الجابري ملاحظة صور الانفصال في بيئة الأعرابي الجغرافية والاجتماعية والفكرية لذلك كانت العلاقة القائمة بين مكوناتها قائمة على المجاوزة لا على التداخل[3].

ويمكن القول ختاما أن الانفصال والتجويز مبادئ أخذها البيانيون من اللغة كما تبلورت داخل الثقافة الجاهلية أخذوها دونما وعي منهم وتبلورت عمليا في ممارساتهم النظرية قبل عصر التدوين وعلى أساس من ذلك بنو الرؤية البيانية العالمة. وأن النظام البياني بمختلف محتوياته المعرفية يقوم على دعامتين: علاقة اللفظ

[1] - محمد عابد الجابري:بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 145.

[2] - محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 131.

[3] - محمد عاد الجابري: بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 248.

بالمعنى باعتبارهما عالمين منفصلين، والاعتماد على القياس أي قياس الفرع على الأصل، أما نظرية الجوهر الفرد فقد كانت تسير النظام المعرفي البياني هي سلطة اللغة العربية بما تحمله من ثقافة العرب.

ثانيا: النظام العرفاني

يعود الجابري بأصل كلمة "ع-ر-ف" إلى اليونان والتي تعني المعرفة والعلم والحكمة، لكن متصوفة الإسلام استخدموا كلمة عرفان للدلالة على نوع أسمى من المعرفة يتم في القلب عن طريق الكشف والإلهام تمييزا لها عن المعرفة التي تتم بالحواس أو بالعقل أو بهما معا، يقول الجابري: «وقد ظهرت كلمة عرفان عند المتصوفة لتدل على نوع أسمى من المعرفة... تمييز بين معرفة تكتسب بالحس أو بالعقل أو بهما معا».

ويعرف الجابري العرفان، على أنه نظام معرفي ومنهج لاكتساب المعرفة ورؤية للعالم وموقف منه، وقد كان انتقاله إلى الثقافة العربية الإسلامية عن طريق الثقافات التي كانت سائدة قبل الإسلام في الشرق الأدنى وبالخصوص في مصر، وسورية وفلسطين والعراق وغيرها من الأمصار[1].

يرى الجابري بأن العرفان كفعل معرفي هو الكشف والعيان وكحقل معرفي هو عبارة عن خليط من عقائد وأساطير تتلون بلون الدين الذي تقوم على هامشه لتقدم له ما يعتقده العرفانيون بأنه الحقيقة الكامنة وراء ظاهر نصوصه، وكنظام معرفي يتمحور حول قطبين رئيسيين أحدهما يستثمر اللغة بتوظيف (الظاهر/الباطن)، والثاني يستخدم السياسة وذلك بتوظيف (الولاية/النبوة).

يشير الجابري في هذا السياق إلى أهمية التمييز بين العرفان والعرفانية أو الغنوصية*، فالأولى تعني المعرفة بالأسرار الإلهية تنفرد بها نخبة معينة من الناس، أما الثانية فهي تشير إلى مختلف المذاهب الدينية التي عرفها القرن

[1] - محمد عابد الجابري:بنية العقل العربي،مصدر سابق، ص ص251- 253.

* - الغنوصية: "gnosticisme" هي جملة التيارات الدينية التي يجمعها كونها تعتبر "أن المعرفة الحقيقية بالله وبأمور الدين هي تلك التي تقوم على تعميق الحياة الروحية واعتماد الحكمة في السلوك، مما يمنح القدرة على استعمال القوى التي هي من ميدان الإرادة". ينظر: محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، المصدر نفسه، ص 253.

الثاني الميلادي، والتي تدعي المعرفة الباطنية ليس فقط بالأمور الدينية وإنما أيضا بكل ماهو خفي كالسحر والتنجيم.

يرى الجابري أن ما من فكرة أتى بها العرفانيون الإسلاميون إلا وتجد لها أصلا في الأدبيات الهرمسية*، لذلك فهو يتوقف مطولا عند خلاصة الرؤية الهرمسية لكي يمهد البحث في بنية العرفان في الإسلام ويكشف عن أصوله التاريخية[1].

إن ربط العقل بالإدراك المادي والنفس بالإدراك الإلهي المتعالي مسلمة عرفانية، لكن ما يميز الهرمسية تشييدها على الأصل السماوي للنفس، لذلك يطلق الجابري على الفكر العرفاني صفة "العقل المستقيل" و"اللامعقول الديني".

ويرى الجابري من عبارة "دمج العلم في الدين والدين في العلم" أنها من أبرز سمات الفكر الهرمسي أي لم يعد فيه الفصل بينهما قائما، وقد اختلطا في مبدئهما ومصدرهما نفسه. وعلامة من العلامات البارزة التي يكشف فيها العقل المستقيل عن نفسه وهويته، إنه يطلب أن يعقل عن الله حتى تلك الأمور التي تركها الله للإنسان كي يعقلها مباشرة عن الطبيعة فيسخرها لمصلحته أو يتخذ منها دليلا إلى إثبات وجود الله نفسه[2].

يسترعي الجابري فكرة "الانتقاء" و"التلفيق" في الأدبيات الهرمسية الأخذ من مختلف المذاهب الفلسفية ومن مختلف البيانات، ومع ذلك يعطي تصنيفا للاتجاهات العرفانية في الإسلام إلى ثلاثة:

1- اتجاه أصحاب الأحوال والشطح الذي يغلب عليه طابع المعاناة.

* - الهرمسية: نسبة إلى هرمس "المثلث بالحكمة"، وهرمس في الأصل اسم لأحد آلهة اليونان المرموقين عندهم، وقد طابقوا بينه وبين إله مصري قديم هو الإله طوط، والهرمسية كعلوم وفلسفة دينية ترجع إلى مجموعة من الكتب والرسائل تنسب إلى هرمس المثلث بالحكمة الناطق باسم الإله وأحيانا يقدم على أنه هو نفسه إله، ولذلك كانت تعتبر تلك المؤلفات وحيا إلهيا، ينظر: محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 174.

[1] - محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 254.

[2] - محمد عابد الجابري:تكوين العقل العربي،مصدر سابق، ص ص 178-183.

2- اتجاه التصوف العقلي ذي الطابع الفلسفي نجده عند الفرابي وابن سينا.

3- اتجاه باطني لدى الفلاسفة والمتصوفة الإسماعيلية والذي تميز بالسرد الأسطوري[1].

وقد أفضى التفكيك بالجابري إلى اظهار زوجين من المفاهيم يحكمان نشاط الفكر العرفاني هما زوجا: الظاهر/ الباطن و النبوة/ الولاية.

إنه يرى أن الزوج الأول يحتل في الحقل المعرفي العرفاني موقعا مماثلا للزوج (اللفظ/ المعنى) في الحقل البياني، كما أن الزوج الثاني يوازي وضع (الأصل/ الفرع) في النظام البياني.[2]

ركز الجابري في القسم الأول من بحثه حول العرفان على مسألة الظاهر والباطن، وتوقف في القسم الثاني المتعلق بالنبوة والولاية، ولقد حرص في القسمين على أن يبحث في العرفان كموقف ونظرية معا وتوصل إلى أن «العرفان/ الموقف هو عرفان المتصوفة عامة وأصحاب الأحوال خاصة وأن العرفان/ النظرية هو عرفان الشيعة عامة والإسماعيلية والفلاسفة الباطنيين خاصة»[3].

ويكشف الجابري في ذات السياق خصوصية المنهج العرفاني من خلال الظاهر/ الباطن والنبوة/ الولاية ليخلص إلى ثلاث نتائج كالآتي:

1- تشكل الهرمسية العرفانية البنية الأساس للفكر العرفاني الإسلامي على تعدد اتجاهاته، والدليل على ذلك أنه أخذ من العرفان الشيعي مجردا من المضمون السياسي، والعرفان الصوفي مجردا من الشكل البياني. إن هذا الأمر يعني للجابري أن التأويل الذي قام به أهل العرفان للقرآن ليس سوى تضمين وهو بعيد عن الاستنباط أو الإلهام أو الكشف، لقد ضمنوا ألفاظ القرآن مستقاة من هذا الموروث القديم ويؤكد أنه «ما من فكرة عرفانية يدعي

[1] - محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 269.

[2] - المصدر نفسه، ص 281.

[3] - المصدر نفسه، ص 371.

العرفانيون الإسلاميون أنهم حصلوا عليها عن طريق الكشف سواءا بواسطة المجاهدات والرياضيات أو بواسطة قراءة القرآن، إلا ونجد لها أصلا مباشرا أو غير مباشر في الموروث العرفاني السابق على الإسلام»[1].

2- يحل الكشف في العرفان محل الحس والعقل، فالمعرفة مباشرة تلغي وسائط الحس والعقل لأنها نور يلقى في القلب حين يرفع الحجاب بالرياضة والمجاهدة.

3- ينتقد الجابري هذا «العرفاني الذي يتعامل مع أسراره المزعومة كأمور يعلمها وحده علما نهائيا مطلقا، وبالتالي فهو يعتبرها أسرارا لا بالنسبة له هو، بل بالنسبة إلى غيره ممن ليسوا من الصفوة المختارة مثله، ومن هنا أنانية العرفاني وأرستقراطيته»[2].

رفض الجابري التعاطي مع الكشف كشيء يفوق العقل، بل اعتبره أدنى درجات المعقولية كما أنه لا يعتبره شيئا خارقا للعادة ولا هبة من قوة عليا، فالكشف عنده عبارة عن فعل العادة الذهنية غير المراقبة، إنه نتيجة الخيال يغذيه حلم عاجز عن مواجهة الواقع والتكيف معه أو السيطرة عليه، إن هذا الخيال ينتقي عناصره من الدين والأساطير... الخ[3].

وفي ختام بحثه انتقد الجابري الطابع الأسطوري لحقل العرفان لا الأسطورة باعتبارها نمطا تعبيريا له منطقه الخاص، بل التعامل مع الأسطورة كحقيقة مطلقة تتبطن ظاهر النص وحالة محل الحقيقة الشرعية، ومن هنا كانت الحقيقة رؤيا سحرية للعالم التي أفرزتها الحقيقة الوحيدة، العالم شرير والأنا العرفانية حضور للخير الإلهي. هكذا يلتصق العارف بالمعرف اتحادا به أو حلولا فيه، ويتحرر من الزمان والمكان والقوانين والأسباب.

[1] - محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 372.

[2] - المصدر نفسه، ص ص 374-375.

[3] - المصدر نفسه، ص378.

ثالثا: النظام البرهاني

يعرف "البرهان" عند الجابري بأنه نظام معرفي يقوم على الملاحظة التجريبية والاستنتاج العقلي كمنهج، ويسمى هذا اللون المعرفي في قاموس الجابري "بالمعقول العقلي" ويقصد به المعرفة العقلية المؤسسة على مقدمات عقلية صرفة.[1]

إن هدف البرهان طلب اليقين عن طريق التجربة الحسية والمحاكمة العقلية وهي أهم ميزة يمتاز بها البرهان عن البيان والعرفان عند الجابري، وهو يرى في هذا الإطار «أن البرهان كنظام معرفي بقي متميزا منهجا ورؤية عن البيان والعرفان بكونه يعتمد منهج أرسطو ويوظف جهازه المفاهيمي والهيكل العام للرؤية التي شيدها عن العالم عن الكون والإنسان والله، مما جعل منه عالما خاصا يختلف عن عالم البيان وعالم العرفان ويدخل معهما وبكيفية خاصة مع البيان، في علاقة صدام واحتكاك»[2].

يرى الجابري أن البيان والعرفان قد تأسسا اعتمادا على القرآن والحديث قبل كل شيء آخر وقد تم ذلك في الوقت نفسه تقريبا، وعملية التأسيس هذه خضعت لشروط الفعل ورد الفعل ما أدى إلى اعتبارهما خصمين يتنافسان لانتزاع المشروعية نفسها، أما البرهان فكان وضعه مختلف سواء من ناحية المنهج أو من ناحية الرؤية الذين تم بناؤهما سابقا على اللغة والدين، كما أن البرهان يرتكز على العقل في التأصيل وبما أن النظام المعرفي الأساس الذي يملك السلطة داخل هذه الثقافة هو البيان، كان على البرهان أن يتوجه إليه بالمراجعة والنقد، أما العرفان فكان يناضل من أجل الشرعية باعتباره امتداد للعقل المستقيل أو للعرفان السابق على الإسلام، ومن هنا بات تأسيس البرهان عملية ترتيب للعلاقة بينه وبين البيان فقط داخل الثقافة العربية الإسلامية، وهذا ما حاوله الكندي أول فيلسوف في الإسلام[3]. ووصفت هذه المحاولة بالجريئة كونها عملية

[1] - محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 334.

[2] - محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 384.

[3] - المصدر نفسه، ص 416.

نضال لأجل إعادة الاعتبار للعقل وكذلك من حيث هي محاولة منهجية لإعادة ترتيب العلاقة بين النظام المعرفي البرهاني الدخيل والنظام المعرفي البياني الأصيل.

إن التقسيم الثلاثي لبنية العقل العربي كما يصوره الجابري وعلى شكله المنهجي لاقى الكثير من النقد حيث نجد "طه عبد الرحمان" يفترض تقسيما ثلاثيا آخر في مقابل تقسيم الجابري، إما انطلاقا من المضمون وإما من الصيغة اللفظية وإما من الصورة الدلالية قائلا: «لو أن الجابري اعتمد معيارا موحدا لكان له الخيار في تقسيمات متعددة كل تقسيم منها يقوم به معيار معين كالتقسيم بحسب المضمون (العقل والعلم والعرفان مثلا) أو التقسيم بحسب الصيغة اللفظية (القول والعبارة والإشارة مثلا)، أو التقسيم بحسب الصورة الاستدلالية (البرهان والحجاج والتحاج) وهو أقرب التقسيمات إلى العمل بمعيار العقلانية المجردة التي ظل الجابري يناضل من أجلها فيكون البرهان هو نظام الآلية الاستنباطية والحجاج هو نظام القياسية، والتحجاج هو نظام الآلية التناقضية»[1].

أما "يحيى محمد" فقد اعتبر التصنيف الذي قال به الجابري بمثابة ثورة منهجية كبيرة جديرة بالتقدير، لقد أعاد الجابري ترتيب العلاقات بين العلوم على نحو مغاير يخترق الاختلافات الخارجية نحو البنية الداخلية التي تكشف آليات المعرفة ومفاهيمها والوسائل التي تعتمدها فالعلوم كانت تصنف إلى نقلية وعقلية أو دينية ولغوية أو علوم عربية أصيلة وعلوم دخيلة. «أقام الجابري تصنيفه اعتمادا على البنية الجوائية فانتهى إلى وجود ثلاثة نظم معرفية متكاملة»[2].

[1] - طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، ط2، بيروت، ص 55.

[2] - يحيى محمد: نقد العقل العربي في الميزان "دراسة معرفية تعنى بنقد مطارحات مشروع (نقد العقل العربي) للمفكر المغربي محمد عابد الجابري"، ص 32.

لكن "يحيى محمد" يعود بعد هذا الإطراء ليبرز الخلل المنهجي الذي يكشف هذا التقسيم، فهو يفترض بداهة وجود تضاد بين الأنظمة الثلاثة، بل بين علوم وفنون داخل الأنظمة الثلاثة كالتضاد بين النحور والمنطق مع أنهما في الأساس ليس نظامين فكريين كسائر الأنظمة المعرفية التي تمتلك رؤية كلية للعالم.

والأدهى في تقسيم الجابري أنه يسحب عن العقل العربي أي دلالة عقلية، فإذا كان مجرد البيان والعرفان من أي فعل عقلي «فلاشك أن نظريته هذه تفضي إلى نفي أن يكون الفكر العربي الإسلامي حاملا لأي دلالة عقلية مستقلة وذلك باعتبار أن البيان هو النظام الوحيد الذي يمثل أصالة الفكر العربي، أما النظامان الآخران فهما من الأنظمة الدخيلة عليه كماهو معروف»[1].

إن الأنظمة المعرفية الثلاثة التي تناولها الجابري وحسب فهمنا لها فإن كل نظام منها يشتغل وهو محكوم بهدف تحتي يؤسس اشتغاله المعرفي، حيث نجد البيان تحكمه قواعد وقوانين لتفسير الخطاب القرآني، بدءا من اللغة وانتهاء بعلم الكلام مرورا بالبلاغة والفقه وأصوله.

أما العرفان فهو نظام لا يرى في العبارات أكثر من إشارات ولا يرى شيئا أحق من الفلسفة الغنوصية الهرمسية فهي لديه أفضل ما أنتجه الفكر القديم، أما بالنسبة للبرهان فهو القطاع المعرفي الذي يسعى إلى تحقيق هدفه المتمثل في إخضاع المعرفة إلى الاستدلال العقلي، وتأسيسها على القياس وتبيئة معطيات العقل في الثقافة العربية الإسلامية على هذا الأساس.

وعليه فإن كل نظام معرفي من هذه الأنظمة يقوم في النهاية على قاعدة ومعطيات تحكمه من الداخل وتنظم فعله.

[1] - يحي محمد:نقد العقل العربي في الميزان، مرجع سابق، ص 32.

المبحث الثالث: العوامل المؤثرة في الفكر السياسي العربي

لقد جاءت قراءة الجابري لتاريخ الفكر السياسي بعدة نتائج أهمها أن هذا الفكر يتشكل من ثلاثة محددات، أي ثلاثة دوافع هي التي توجه كل ما له علاقة بالسياسة، وهي: العقيدة والقبيلة والغنيمة، يعتبرها المفاتيح التي تساعدنا على قراءة التاريخ السياسي العربي الإسلامي قراءة موضوعية فعالة: "و"المفاتيح"، أو المحددات، التي نقترح هنا قراءة التاريخ السياسي العربي بواسطتها ثلاثة نطلق عليها الأسماء التالية: القبيلة، الغنيمة، العقيدة"[1].

تلك الدوافع أي المحددات بدأت تتشكل داخل العقل العربي مع ظهور الإسلام، وتتوقف من الناحية التاريخية في العصر العباسي الأول، لأن ما وقع بعد ذلك من أحداث ما هو إلا استعادة بصورة أو بأخرى لما سبق هذا العصر أو خلاله، إذ هي مجرد تكرار لنفس المحددات والتجليات وهي حاضرة فينا ومعنا إلى اليوم.[2]

كما يؤكد الجابري على ترابط العقل السياسي بالنظم المعرفية التي تناولناها في المبحث السابق (البيان والعرفان والبرهان) بمعنى أن العقل السياسي كفعل مرتبط بالضرورة بالنظام المعرفي، وكسياسي فهو يحاول أن يخضع هذا النظام لما يجب تقريره على أرض الواقع، ومن هذا المنطلق عرف الجابري العقل السياسي على نحو يقول: «العقل السياسي، إذن ليس بيانيا فقط ولا عرفانيا فقط ولا برهانيا وحسب، إنه يوظف مقولات وآليات مختلفة النظم المعرفية حسب الحاجة»[3].

أولا: العقيدة.

يرى الجابري بأنه لا يقصد بالعقيدة مضمون الدين أو الإيديولوجيا، أي أنه لا يقصد محتواها المعرفي، بل يقصد بها مدى تأثيرها على صعيد التمذهب والاعتقاد، وهذا الأخير إنما يكون بالقلب، ولا يحتاج إلى

[1] - محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001م، ص 48.

[2] - محمد عابد الجابري: التراث والحداثة: دراسات.. ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 1991م، ص 341.

[3] - محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، مصدر سابق، ص 8.

الاستدلال والمحاكمة العقلية، فقد يضحي الإنسان بحياته من أجل عقيدته، لكنه لا يضحي من أجل إقامة الدليل على صحة قضية معرفية. «نقصد بـــ "العقيدة" فعل الاعتقاد والتمذهب كما بينا، سواء كان مضمون العقيدة ماديا أم كان مثاليا. فالعمال اللذين يضربون عن العمل ويحرمون أنفسهم من أجرة يوم أو شهر أو أكثر والذين قد يخرجون إلى الشوارع ويعرضون حياتهم لرصاص الشرطة، هؤلاء العمال يأنون سلوكا تحركه فيهم "العقيدة" التي يعتنقونها والقضية التي يدافعون عنها».

لقد كان منذ البداية انشغال الجابري بأمر العقيدة متوقف عند حدود المظهر السياسي في الدعوة المحمدية التي أدت دورا بارزا في تشكيل ما يعرف بالمخيال الاجتماعي* والسياسي لدى الفئة الأولى التي رحبت بفكرة الدعوة[1].

كما يميز لنا الجابري وهو بصدد الحديث عن العقيدة بين مرحلتين حددتا مسار الدعوة المحمدية وتطورها هما: مرحلة مكة، ومرحلة المدينة، والذي يميز المرحلتين عن بعضهما البعض هو طبيعة الخطاب القرآني ذاته حيث كان الخطاب في المرحلة المكية موجه للأفراد المطلوب منهم الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم، باعتباره رسولا يحمل مشروع الدعوة ورسالة جديدة لذلك جاءت صيغة الخطاب بالقول "يا أيها الناس"، والناس هنا إشارة إلى أهل مكة كأفراد لا كقبائل، أما الخطاب في مرحلة المدينة فقد كان موجها للجماعة الإسلامية التي كونت الأمة أي الجماعة التي أسست مفهوم الدولة الإسلامية، وكانت صيغة الخطاب القرآني بالقول "يا أيها الذين آمنوا"[2].

* - المخيال الاجتماعي: هو جملة من التصورات والرموز والدلالات والمعايير والقيم التي تعطي للإيديولوجيا السياسية في فترة تاريخية ما، ولدى جماعة اجتماعية منظمة، بنيتها اللاشعورية. ينظر: محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، مصدر سابق، ص 16.

[1] - المصدر نفسه، ص ص50-57.

[2] - المصدر نفسه، ص 20.

من هنا يبرز لنا الدور الذي قدمته العقيدة في المرحلتين المكية والمدينة معا، فدور العقيدة في تكوين العقل السياسي العربي في الفترة المكية كان أشد وأقوى كونها عملت على الربط بين أفراد الجماعة في كيان واحد أي الإيمان بالله ورسوله والدفاع عن الفكرة الدينية الإسلامية، وعلى العكس من ذلك حسب الجابري لم يكن للعقيدة نفس الدور في المرحلة المدنية، وهي مرحلة (الأمة/ الدولة) لأنه في تصوره تحدد بشكل واضح أطراف الصراع هم المؤمنون بالدعوة الإسلامية وسلاحهم العقيدة، والمعارضون للدعوة سلاحهم القبيلة والغنيمة وبالخصوص أهل قريش، يقول الجابري: «إن الصراع السياسي بين الطرفين كان في جملته عبارة عن صراع العقيدة مع القبيلة والغيمة ولكن دون أن يعي ذلك غيابا مطلقا لهاتين في صف العقيدة»[1]. ومن هنا نفهم أن العقيدة قد ساهمت في وضع اللبنة الأولى لجسم الدولة الإسلامية خصوصا في المرحلة المكية، بمعنى أن الفكرة الدينية هي التي رسمت معامل الدولة السياسية.

إن العقيدة فضلا عن كونها محتوى معرفي لأنها تغذي جانبا من الفكر فهي أيضا قوة وطاقة وأداة إنتاج كونها تشكل آليات ومفاهيم راسخة لدى المعتقد بها، أو كما يصرح بذلك الجابري: «أنها تمثل العقل الذي به يفكر، أي الجهاز الذي به يفهم ويؤول ويحاكم ويعترض»[2].

كما يضيف الجابري بأن الاعتماد في المجال السياسي يكون جماعيا وليس فرديا لأنه يتحول إلى سلوك جماعي منظم كتعاون أفراد العقيدة الواحدة أثناء الحروب أو من أجل بناء الوطن أو الدفاع عنه.

يقول الجابري: «ليس فقط كموقف فردي إزاء الرب المعبود (الله)، بل أيضا كسلوك اجتماعي منظم، وقد أخذ هذا السلوك الجماعي يتسع ويزداد تنظيما مع تطور الدعوة المحمدية إلى أن بلغ ذروته»[3].

[1] - محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص ص 20-21.

[2] - محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1989م، ص 51.

[3] - محمد عابد الجابري: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز الدراسات الوحدة العربية، ط01، بيروت، 1996م، ص 14.

إن العقيدة وغيرها من المفاهيم التي استعملها الجابري ليست مجرد ترجمة لمفهوم غربي، وإنما هي مستمدة من واقع الخبرة التاريخية العربية قديما وحديثا، لأنها تعبر عن الدين بشكل محدد أثناء صياغة وتحديد خصائص وآليات العقل السياسي العربي، يقول الجابري: «إنها إذا ليست ترجمة عربية للمفاهيم الغربية، وإنما هي مفاهيم مستمدة من واقع الخبرة التاريخية العربية قديما وحديثا»[1].

ودور العقيدة كمحدد من محددات العقل العربي عند الجابري سوف يبرز أكثر عندما نستحضر محدد آخر لا يقل أهمية في بناء العقل السياسي العربي نقصد بذلك القبيلة، ودورها السياسي في التاريخ العربي الإسلامي.

ثانيا: القبيلة.

حتى نتعرف على دور القبيلة ونبين أثرها في إطار العقل السياسي العربي سنعرج على بعض التعاريف التي تناولت هذا المصطلح، حيث يقابلها لدى الأنثروبولوجين الغربيين مصطلح القرابة La parenté، ويعبر عنها ابن خلدون بالعصبية، ونحن اليوم نسميها "العشائرية" عندما يتعلق الأمر بالسلوك السياسي أو الاجتماعي الذي يرعاه ويقف من وراءه ذو القربي.

ويعرف الجابري القبيلة بقوله: «لا نقصد قرابة الدم وحدها، حقيقة كانت أو وهمية، بل نقصد كذلك كل ما في معناها من القرابات ذات الشحنة العصبية مثل الانتماء إلى مدينة أو جهة أو طائفة أو حزب، حين يكون هذا الانتماء هو وحده الذي يتعين به "الأنا" و"الآخر" في ميدان الحكم والسياسة»[2]. بمعنى ما يعرف بقرابة الدم يرفضه الجابري، ويعتبره مفهوما ضيقا لا يعبر عن معنى القبيلة بدقة، إذن القبيلة مجموعة من الروابط الاجتماعية التي تساهم في تحديد السلطة سواء على مستوى القبيلة، أو الدولة، أو الحزب، وغيرها من الأطر

[1] - محمد عابد الجابري: التراث والحداثة: دراسات.. ومناقشات، مصدر سابق، ص 344.

[2] - محمد عابد الجابري:العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص48.

الاجتماعية، وهي أيضا من تحدد السياسة وتحسم المواقف المختلفة التي يكون فيها للعصبية حضور مكثف وبارز لأن الأمر يتعلق بمصالح المجموعة ككل.

كما يرى أنها كل ما يرمز للأهل والعشيرة أو التعصب للجنس أو الموطن أو للثقافة أو للتاريخ، فهي سابقة للفعل السياسي تمده بالطاقة الضرورية له كفعل تضحية وتحريض مثلها مثل الدوافع اللاشعورية التي تؤسس السلوك في نظر علماء التحليل النفسي.

إن مفعول القبيلة تحركه ما به تقوم القبيلة وهو "القرابة" بالنسب أو ما في معناه كالولاء والحلف والجوار، فهي قد تتخذ أحد الشكلين: إما قرابة بالنسب أو الولاء أو الحلف أو الجوار، وإما تكون باعتقاده مجموعات من القبائل في انتمائها إلى جد أعلى مشترك يميزها عن غيرها، وفحواها: «أنا وأخي على ابن عمي وأنا وابن عمي على الغريب»[1].

كما يؤكد الجابري الحضور القوي لمفعول القبيلة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم إذ شهدت عملية تعيين أبي بكر خليفة أثناء اجتماع سقيفة بني ساعدة شهدت نقاشا سياسيا محضا حسمه ميزان القوى السياسي والاجتماعي وهو القبيلة، وفي هذا الصدد يقول الجابري: «أن النقاش الذي جرى في سقيفة بني ساعدة والذي أسفر في النهاية على مبايعة أبي بكر خليفة للرسول (يخلفه: بمعنى يتولى "أمر" المسلمين بعده) كان نقاشا سياسيا محضا، وقد حسمه ميزان القوى السياسي/ الاجتماعي (القبيلة)»[2].

ولقد جاء تعيين أبي بكر كخليفة لعدة اعتبارات منها أنه يأتي على رأس صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فهو أول من أسلم وصدق به، كما أن مؤهلاته الشخصية ترشحه لتولي الخلافة دون غيره،

[1] -محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص 79.

[2] - محمد عابد الجابري: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مصدر سابق، ص 18.

والأكثر من ذلك أنه كان من قبيلة تميم الصغيرة، والتي لم تكن في المستوى الذي يجعل القبائل الأخرى تخشى استبدادها[1].

كما يتضح مفعول القبيلة بشكل بارز حتى بعد مبايعة أبي بكر الصديق، فقد اجتمعت القبائل جماعات في المسجد حسب انتمائهم القبلي. «إن بني هاشم اجتمعت عند بيعة الأنصار إلى علي بن أبي طالب...، واجتمعت بنو أمية إلى عثمان، واجتمعت بنو زهرة إلى سعد وعبد الرحمان بن عوف فكانوا في المسجد الشريف مجتمعين».

ولقد عالج الصحابة مشكلة الخلافة معالجة سياسية محضة مستعملين ومغلبين منطق القبيلة لما لها دور في تغليب كفة أبي بكر وترجيحها، فبعدما تساوى المهاجرين والأنصار في نصرة الإسلام، فسح المجال للقبيلة لتحسم في الأمر لأن المسألة اجتهادية مما جعل المسلمين مهاجريهم ومناصريهم على تغليب مصلحة الدولة بتغليب كفة القبيلة باعتبارها ميزان للقوى في المجتمعات القبلية[2].

وخلاصة حديثنا عن القبيلة هو أن الجابري جعل هذه الأخيرة محددا رئيسيا للعقل السياسي العربي عبر مراحل تكوينه سواء أثناء مرحلة الدعوة أو مرحلة الردة والفتنة، فالقبيلة كما مر بنا في تصور الجابري ليست إلا الإطار الاجتماعي الذي يسهم في إنجاز عملية كسب الغنيمة والدفاع عنها، لذلك يقول الجابري: «إن القبيلة معزولة عن الغنيمة مقولة مجردة وقالب فارغ»[3].

ثالثا: الغنيمة

إن الحديث عن مفهوم الغنيمة بالنسبة للجابري يعني الدور والوظيفة التي يؤديها العامل الاقتصادي داخل المجتمعات التي يرتكز فيها الاقتصاد على "الخراج" و"الريع"، وليس على العلاقات الإنتاجية. يقول:

[1] - محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، مصدر سابق، ص 131.

[2] - المصدر نفسه، ص ص 134-137.

[3] - المصدر نفسه، ص 98.

«نقصد بالخراج هنا ما كانت تأخذه الدولة في الإسلام من المسلمين وغيرهم كجباية... الغنيمة والفيء والجزية والخراج... سواء عينا أو نقدا، فهو عموما يفرضه الغالب على المغلوب من إتاوات وضرائب بصفة مؤقتة أو دائمة»[1].

أما بالنسبة "للريع" فيقصد به الجابري: «الدخل النقدي أو العيني الذي يحصل عليه الشخص بصفة منتظمة ويعيش منه دون الحاجة إلى القيام بعمل إنتاجي». والغنيمة إذن تتحدد بثلاثة مصادر وهي: الدخل خراجا كان أم ريعا، وطريقة صرفه أي العطاء بكل أنواعه، وثالثا عقلية ملازمة لهما[2].

والغنيمة ليست مصطلح عربي مقابل المصطلح المعاصر أي الاقتصاد بل هي مفهوم يعبر عن شكل من أشكال الحصول على الثروة وهو الريع، وفي هذا الصدد يقول الجابري: «الغنيمة ليست مجرد بديل عربي عن مفهوم الاقتصاد، بل هي مفهوم معبر عن شكل محدد من أشكال الحصول على الثروة وهو الشكل الريعي»[3].

إن الجابري وهو يتطرق إلى الغنيمة باعتبارها عنصرا مهما من عناصر الاقتصاد في المجتمع العربي يكون اهتمامه هذا مؤسسا على قناعة مفادها أن للغنيمة دورا أساسيا في تحريك العقل السياسي العربي، وحلقة مهمة من حلقات المحددات التي تشكل ما يعرف بالعقل السياسي العربي، فهو إذن يروم إلى فهم السلوك السياسي من زاوية المنفعة الاقتصادية التي لا يمكن فصلها عن حياة الإنسان العربي سواء من الناحية النظرية، أو الواقعية، في مجال السياسة يقول الجابري: «إذن فاهتمامنا بالجانب الاقتصادي مقصور على الحالة التي يكون فيها الاقتصاد أحد دوافع الفعل السياسي وأحد محدداته، وهذا هو مضمون الغنيمة، إنه الاقتصاد مأخوذا هنا من حيث دوره الفعلي أو المتخيل كمنفعة آنية»[4].

[1] - محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص 49.

[2] - المصدر نفسه، ص 50.

[3] - محمد عابد الجابري، التراث والحداثة: دراسات... ومناقشات، مصدر سابق، ص 344.

[4] - محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص 50.

إن زعماء قريش اللذين ثاروا ضد الدعوة الإسلامية كان دافعهم الأساسي الحفاظ على مصالحهم الاقتصادية أي حفاظا على أموالهم وتجارتهم ومكانتهم. «إن الأصنام التي كانوا يعبدونها لم تكن مقدسة لذاتها، بل هي مقدسة لأنها أولا وقبل كل شيء مصدرا للثروة وأساسا للاقتصاد»[1]، فالصنم في نظر سادة قريش مصدرا أساسيا من مصادر الثروة وأساس من الأسس الاقتصادية.

والغنيمة في نظر الجابري سلاحا مهما في السياسة العسكرية بالنسبة للنبي صلى الله عليه وسلم وصحابته رضوان الله عليهم، بدليل أن المسلمين واجهوا قريشا بسلاحهم. «الطريقة التي يسير عليها المسلمون في معاركهم بقوة السلاح»[2].

وعملية اعتراض النبي صلى الله عليه وسلم في نظر الجابري لم يكن الهدف منها الحصول على الغنائم لكن بغرض حمل قريش على الرضوخ والدخول في الإسلام، وقد برر الجابري هذا الطرح من خلال رفض النبي صلى الله عليه وسلم للكثير من المساومات، والإغراءات المادية العديدة التي لو قبلها النبي صلى الله عليه وسلم لكان أغنى الأغنياء، لكن هدف الرسول صلى الله عليه وسلم هو حماية الدعوة والسير بها نحو الأمام. والحماية تتطلب الوسائل والإمكانيات من خلال تجهيز الجيوش وغيرها، فإن هذا يفرض الاعتماد على الغنيمة كوسيلة لا كغاية في ذاتها يقول الجابري: «لقد كان لابد إذن أن تدخل الغنيمة كجزء أساسي في الكيان المادي للدولة الناشئة، ومن ثمة في عقلها الاقتصادي»[3].

ومن هنا يرى الجابري بأن الغنيمة لها دور في مرحلة الدعوة باعتبارها مفتاحا أساسيا من مفاتيح التعرف على العقل السياسي العربي.

[1] - محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص 99.

[2] - المصدر نفسه، ص 11.

[3] - المصدر نفسه، ص ص 112-113.

إن الخلاصة التي نرصدها من خلال تتبعنا لهذه المفاتيح أو المحددات الثلاثة (العقيدة، القبيلة، الغنيمة) تجعلنا نسجل حرص الجابري على الاستعانة ببعض المفاهيم والمصطلحات المستمدة من الخبرة التاريخية للفكر العربي الإسلامي، فالقبيلة كمفهوم استعان بها الجابري للتعبير عن البعد السياسي، والعقيدة تم توظيفها للتعبير عن الجانب الإيديولوجي، أما الغنيمة فكان توظيفها لأجل التعبير عن الجانب الاقتصادي[1].

فمفهوم القبيلة كما رصدناه مع الجابري ليست بديلا عربيا عن مفهوم السياسة بل هي مفهوم مرتبط بطبيعة السلطة السياسية السائدة في التاريخ الاجتماعي العربي، كذلك الأمر بالنسبة للعقيدة فهي ليست مجرد بديل عربي عن الإيديولوجيا وإنما هي تعبير عن دور الدين في صياغة وتحديد معالم العقل السياسي العربي كما يرى الجابري، أما بالنسبة للغنيمة فهي في تصوره ليست مجرد بديل عربي عن مفهوم الاقتصاد بل هي تعبير عن شكل محدد من أشكال الحصول على الثروة وهو الشكل الريعي الذي كان ولا يزال سائدا إلى اليوم في الفضاء الاقتصادي العربي، بمعنى أن هذه المفاهيم التي استخدمها الجابري ليست مجرد ترجمة عربية للمفاهيم الغربية، وإنما هي مستمدة من واقع التجربة التاريخية العربية.

[1] - فتحي سيد فرج: مشروع محمد عابد الجابري في نقد العقل العربي، الحوار المتمدن، ع:2262، 2008/04/25.(نسخة الكترونية)

المبحث الرابع: موقف الجابري من القراءات العربية للتراث.

ينطلق الجابري في مشروعه الفكري من نقد مقومات العقل العربي ومرتكزاته المعرفية، متجاوزا بذلك فكر المصلحين النهضويين لتأسيس وعي نقدي قائم على الديمقراطية والليبرالية والحداثة، محاولا بذلك إرساء دعائم الفكر التراثي الأكثر نضجا وعلمية، وإعادة قراءته من منطلق حداثي، مستثمرا بذلك المناهج الغربية للدراسة. ويرى الجابري أن التراث يتطلب قراءة نقدية جديدة وجدية، تسعى إلى الكشف عن مكامن قصوره ومحاولة تخطيها، وذلك بالاستفادة من المواقف التراثية التي شهد لها بالعلمية والتفوق والقدرة على التحقق في الواقع الفكري الراهن من خلال إعادة صياغتها من جديد[1].

وقد أشار الجابري في مؤلفه "نحن والتراث" بأن هناك قراءات أساسية في الخطاب العربي الحديث والمعاصر، مارست فعلها الفكري على التراث، حيث نجده يؤكد بأن هناك ثلاثة أطروحات أساسية تعاملت مع مسألة التراث (السلفية، الليبرالية، الماركسية).

يرى الجابري بأن النزعة السلفية التي يقر أصحابها ويؤكدون على أن العودة إلى التراث والأخذ بمضامينه المختلفة هي الحل الوحيد لأجل النهوض، والتقدم في العالم العربي والإسلامي فالقراءة السلفية يمكن الجزم بأنها قراءة إيديولوجية هدفها هو تبرير ذاتها من حيث أنها تريد بعث الثقة في الذات العربية الإسلامية اتجاه ماضيها، باعتبار هذا الماضي في تصورها يحمل جميع حلول الراهن العربي، وهذا التصور حسب الجابري يدفعنا إلى القول بأن: «القراءة السلفية للتراث، قراءة لا تاريخية، وبالتالي فهي لا يمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث هو: الفهم التراثي للتراث. التراث يحتويها وهي لا تستطيع أن تحتويه لأنها: التراث يكرر نفسه»[2].

[1] -نصيرة مصباحية: "موقف الجابري وأركون وأبو زيد من التراث- النظرة العقلانية للتراث"، مركز آفاق للدراسات والبحوث، 18/07/2010، ص 1 (نسخة الكترونية).

[2] - محمد عابد الجابري: نحن والتراث (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)، مصدر سابق، ص 13.

وبالتالي صار الماضي بالنسبة للاتجاه السلفي هو المعيار والمرجعية في الوقت نفسه، وهذا هو الخلل الذي وقع فيه الفكر السلفي، لذلك تحول الباحثون حسب الجابري من كائنات تبحث في التراث إلى كائنات تراثية، احتواها الماضي بشكل كلي و لم يعد بوسعها رؤية الحاضر والتطلع للمستقبل، يقول الجابري: «الفكر العربي الحديث والمعاصر هو في مجمله فكر لا تاريخي يفتقد إلى الحد الأدنى من الموضوعية، ولذلك كانت قراءته للتراث قراءة سلفية تنزه الماضي وتقدسه وتستمد منه الحلول الجاهزة لمشاكل الحاضر والمستقبل»[1].

كما يرى الجابري أنّ ما يقال عن التيار السلفي أيضا قوله وإسقاطه على التيار الليبرالي في الفكر العربي، ولا يختلف منطق الليبرالي العربي عن منطق السلفي، لأن الإيديولوجيا التي تحرك أفكارها واحدة، والاختلاف الوحيد بينهما يتمثل في نوع المرجعية التي يؤمن بها بكل واحد منهما فقط، فالأول أي التيار السلفي يعود إلى الماضي العربي الإسلامي، أما الثاني أي التيار الليبرالي فيرجع إلى الماضي الحاضر أي مرجعية الفكر الغربي والأوروبي بالتحديد، لذلك نجد الجابري يقول: «إن داعية الليبرالية والتقنية عندما يقرر بإصرار: لا أستطيع أن أتصور نهضة عصرية لأمة شرقية ما لم تقم على المبادئ الأوروبية للحرية والمساواة والدستور مع النظرة العلمية الموضوعية للكون، يسكت هو الآخر عن واقع تاريخي أساسي»[2].

إن الفكر الليبرالي في العالم العربي الإسلامي حسب الجابري انطلق من مرجعية الآخر الأوروبي لذلك فقد ارتكب خطأ مضاعفا على مستوى الرؤية والمنهج معا، فهو وإن كان يعالج مشكلة تتعلق بتراثه وتاريخه وذاته الحضارية فإنه لم يعالجها بنظرته وخصوصياته، بقدر ما عالجها بنظرة أورباوية غربية، وهذا الذي يقول في إطاره الجابري: «ينظر الليبرالي العربي إلى التراث العربي الإسلامي الذي يحياه، حاضر الغرب الأوروبي، فيقرأ

[1] - محمد عابد الجابري: نحن والتراث، مصدر سابق، ص 19.

[2] - محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر (دراسة تحليلية نقدية)، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 1982، ص 35.

قراءة أورباوية النزعة، أي ينظر إليه من منظومة ومرجعية أوروبية، ولذلك فهو لا يرى فيه إلا ما يراه الأوروبي»[1].

وهذا ما يعتبره الجابري مجرد قراءة استشراقية من طرف المفكرين العرب كون الرؤية الاستشراقية تقوم في الأصل من الناحية المنهجية على معارضة الثقافات وقراءة تراث بتراث آخر، هذا ما روج له التيار الليبرالي في الفكر العربي، وبهذا المعنى تنكشف في تقدير الجابري دعوى الليبرالية العربية عن استيلاب خطير للذات، لا بوصفها حاضرا متخلفا وحسب بل أيضا العمل على قطع الصلة معها نهائيا[2].

وعلى هذا الأساس نجد الجابري يدعو الفكر الليبرالي العربي إلى ضرورة مراجعة أطروحاته في مجال التعامل مع التراث برؤية عقلانية موضوعية تستجيب في تحليلها وبناءها إلى الواقعية والمنطقية، تفاديا للانزلاقات المنهجية التي تجعل الذات الدارسة تفتقر إلى الحد الأدنى من الموضوعية في التعامل مع موضوعها الذي هو التراث العربي.

فالفكر الليبرالي في النهاية حسب الجابري لم يقرأ مشكلة التراث بعقل عربي إسلامي، بل قرأها بعقل غربي أوروبي، وهذا ما يعد عيبا منهجيا صريحا في هذه القراءة،إنه وإلى جانب الموقف السلفي والموقف اللبرالي، هناك أيضا القراءة الماركسية التي تبناها الفكر اليساري العربي من خلال دفاعه عن المنهج المادي كوسيلة يصلح تطبيقها على التراث العربي وفهمه.

والجابري وهو يشرح مضامين الرؤية التي اعتمدها التيار الماركسي في الخطاب العربي،نجد يصفها بأنها هي الأخرى قراءة سلفية، فالسلف الذي تتكئ عليه هذه النزعة هو الطرح الماركسي الأوروبي الذي حاول أصحابه قراءة تاريخ أوروبا وفق منهج مادي تاريخي، والمؤسف مع التيار اليساري العربي حسب الجابري هو تبنيه للمنهجية الماركسية، كما وضعها الماركسيون أنفسهم بدون أية محاولة لتطويع هذا المنهج فيما يتلاءم مع

[1] - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص 14.

[2] - المصدر نفسه، ص ص 14-15.

خصوصيات التراث العربي وطبيعة المجتمع، وبالتالي هذه القراءة لجأت إلى سحب المادية التاريخية كمنهج مطبق لا كمنهج للتطبيق، أو كما يقول الجابري: «لأن الفكر اليساري العربي المعاصر لا يتبنى-في تقديرنا-المنهج الجدلي كمنهج لـــ"التطبيق" بل يتبناه كـــ"منهج مطبق". وهكذا فالتراث العربي الإسلامي "يجب" أن يكون:انعكاسا للصراع الطبقي من جهة: وميدانا للصراع بين "المادية"* و"المثالية"** من جهة أخرى»[1].

نفهم من خلال هذا أن الجابري يتعرض بالنقد للطرح الماركسي أو المنهجية الماركسية،حيث لم يكن انتقاده للمنهج المادي في حد ذاته،بل كان نقدا للطريقة التي تم بها تطبيق هذا المنهج من طرف الماركسيين العرب.

إنّ القراءة الماركسية للتراث العربي في تصور الجابري قراءة لا تاريخية ولا عقلانية لأنها لم تراع في طرحها الشروط السياسية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية،والتاريخية للمجتمع العربي الإسلامي، واكتفت بإسقاط التجربة الماركسية كما بلورها الفكر الغربي وفق مفاهيم وقوالب جاهزة. لذلك نجد الجابري يصرح بخطأ هذه النزعة بقوله: «هكذا تنتهي هذه القراءة "اليسارية" العربية للتراث العربي الإسلامي إلى "سلفية ماركسية" أي إلى محاولة لتطبيق طريقة تطبيق "السلف الماركسي" للمنهج الجدلي، وكأن الهدف هو "البرهنة" على صحة "المنهج المطبق" لا تطبيق المنهج. ذلك هو السر في قلة إنتاج هذه "القراءة" وضعف مردوديتها»[2].

* -المادية: يُقال المادية في مقابل المثالية، وتوصف بها اتجاهات ونزعات فلسفة عديدة تشترك في القول بأن الأصل في الموجودات هو المادة، لا الروح أو العقل أو الشعور. يُنظر: عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ج2، ط2، بيروت، 1984م، ص407.

** -المثالية: ويطلق اسم المثالية بوجه عام على النزعة الفلسفية التي تقوم على رد كل وجود إلى الفكر بأوسع معانيه. فهي بهذا المعنى مقابلة للواقعية الوجودية التي تقرر أن هناك وجودا مستقلا عن الفكر. يُنظر: جميل صليبا: معجم سابق، ص337.

[1] - محمد عابد الجابري: نحن والتراث، مصدر سابق، ص15.

[2] - المصدر نفسه، ص 16.

وهذا ما يجعلنا نفهم بأن المنهجية الماركسية في التعامل مع التراث قد أفرغت المنهج الجدلي المادي من محتواه، أي من شروطه التاريخية، وبالتالي فسرت التراث العربي الإسلامي بمقتضيات وظروف تراث وتاريخ آخر، وهذا ما يشكل نقطة ضعف في منهجية هذا التيار داخل الفكر العربي في تناول إشكالية التراث العربي.

إنّ المحاولات المنهجية التي وظفها الفكر الماركسي وهو يتعامل مع المكون التراثي لم تقدم في نظر الجابري شيئا جديدا يخدم التراث ويساعده على إحداث قفزة نحو المستقبل، وهذا في نظر الجابري راجع إلى سيطرة إيديولوجيا البرهنة على أعمال هؤلاء المفكرين، فقد كان همهم الفكري موجه نحو البرهنة على صحة آليات المخطط الماركسي كما ولد هناك في العالم الغربي، وفي هذا الصدد يقول الجابري: «والمحاولات القليلة التي تتبنى الرؤية الماركسية لا تسترشد بالمنهج، بل تأخذ الماركسية في غالب الأحيان كمقولات وقوالب جاهزة جامدة. فماذا يفيدنا تصنيف الفكر العربي القديم -أو الحديث- إلى اتجاهات "مثالية" وأخرى "مادية" إذا كنا سنقف "مستريحين" عند حدود هذا التصنيف. إن مثل هذه المحاولات لا تؤدي -في أحسن الأحوال- إلا إلى "البرهنة" على "صحة" هذه المقولة أو تلك، لا إلى فهم صحيح واع للمسائل المعالجة وسياق تطورها واتجاهها»[1].

كما يرى الجابري أن الخلل الذي نسجله على التيار الماركسي العربي وهو يتعامل مع التراث وفق هذه المنهجية هو إهماله لخصوصية المجتمع العربي وطبيعته الثقافية والاقتصادية، والسياسية وغيرها، فالمثقف الماركسي حسب الجابري كان من الأجدر به أن يستخدم المنهج المادي مع مراعاة فكرة العام والخاص* في هذا المنهج حتى يستقيم عمله، وهذا ما لم يحصل على الإطلاق في القراءة الماركسية العربية. يقول الجابري: «ولذلك

[1] - محمد عابد الجابري: التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، مصدر سابق، ص 43.

* - فكرة العام والخاص: فكرة العام في المادية التاريخية هو المنهج أي تحليل المجتمعات على أساس أن حركة التاريخ والتطور هي نتيجة صراع بين طبقات، على أساس أن الوجود الاجتماعي هو الذي يحدد وعي الناس، والوعي بدوره يؤثر ويغير الود الاجتماعي. أما الخاص في المادية التاريخية هو النتائج التي يفسر عنها التحليل المذكور والتي قد تختلف -بل يجب أن تختلف- باختلاف نوعية المجتمعات ومراحل التطور. ينظر: محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، المصدر نفسه، ص 108.

فعندما نحلل مجتمعا، كالمجتمع الغربي، أو المجتمع العربي، فإنه من الواجب التقيد بخصوصية هذا المجتمع، حتى لو أدى ذلك إلى نتائج مخالفة لتلك التي توصل إليها ماركس عند تحليله المجتمع الرأسمالي في أوربا. يجب أن نخضع النظرية للواقع، لا أن نخضع الواقع للنظرية. هذا مبدأ منهجي يجب التقيد به في كافة الميادين، سواء تعلق الأمر بالبحث في الواقع الطبيعي أو في الواقع الاجتماعي والتاريخي».[1]

إن الجابري بعد أن أخضع هذه القراءات الثلاثة (السلفية، الليبرالية، الماركسية) للنقد تقرر لديه أن جميع هذه القراءات تشترك من الناحية الإبستيمولوجية، أي من ناحية طريقة التفكير في آفتين: «آفة في المنهج، وآفة في الرؤية، فمن ناحية المنهج تفتقد هذه القراءات إلى الحد الأدنى من الموضوعية، ومن ناحية الرؤية تعاني كلها من غياب النظرة التاريخية»[2].

يرى الجابري أن الافتقاد للموضوعية، وغياب النظرة التاريخية في القراءات العربية (السلفية، الليبرالية، الماركسية) ظاهرتان تلازمان الفكر العربي الحديث والمعاصر، أما بالنسبة لافتقاد الموضوعية التي يقصدها الجابري فهي شكل العلاقة التي تربط الذات بموضوع قراءتها. يقول الجابري:« هنا تنوب الذات في الموضوع وينوب الموضوع عن الذات التي يتوارى ما تبقى منها».

كما يعتقد الجابري بأن القراءات العربية (سلفية، ليبرالية، ماركسية) كلها لها سلف تعود إليه وتحتكم لقراراته، والاختلاف بينها هو نوع السلف فقط، وقد أعلن عن هذا الجابري بقوله: «الفكر العربي الحديث والمعاصر من هذا القبيل، ولذلك كان معظمه سلفي النزعة والميول، وإنما الفرق بين اتجاهاته وتياراته هو في نوع "السلف" الذي يتحصن به كل منهما»[3].

[1] - محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، المصدر سابق، ص ص 108-109.

[2] - محمد عابد الجابري: نحن والتراث، مصدر سابق، ص 06.

[3] - المصدر نفسه، ص16.

ويقصد الجابري بغياب النظرة التاريخية في فكرنا العربي بمختلف تياراته التي عالجت المسألة التراثية، هي أن المفكر العربي وهو يتعامل مع قضايا التراث العربي الإسلامي لا يتفاعل معها في إطار التاريخ، بل يتناولها خارج التاريخ الذي صنعها، فهو بذلك يلغي المسار التاريخي للفكر العربي الإسلامي ويتجه إلى تاريخ آخر غير التاريخ العربي الإسلامي ليقيس عليه من خلال ما هو قائم في الواقع العربي الإسلامي وهذا ما وقعت فيه مختلف القراءات التي تناولت التراث العربي حسب الجابري، وهنا تطرح قاعدة "قياس الغائب على الشاهد"، فهذه القاعدة وإن كانت مؤسسة على منطق علمي، فإنها من جهة توظيفها في إطار الفكر العربي لم يتم احترام شروطها وكيفية التعامل معها، يقول الجابري في شأن هذه القاعدة: «لا يجوز قياس الغائب على الشاهد إلا إذا كان- يشتركان داخل طبيعتهما الواحدة - في شيء واحد بعينه يعتبر بالنسبة لكل منهما أحد المقومات الأساسية»[1].

يؤكد الجابري أن كل منا يفكك القراءات العربية يجدها قد غيبت تماما شروط القياس بمفهومه الصحيح، فالسلفي الديني تجاوز النظرة التاريخية، كذلك بالنسبة لليبرالي والماركسي العربي فكلاهما كان له قياس خارج الإطار التاريخي للمجتمع العربي الإسلامي، وهذا ما يصنفه الجابري ضمن خانة الهفوات المنهجية التي وقعت فيها هذه القراءات يقول الجابري في هذا الصدد: «هكذا يقتبس العرب جميعا مشروع نهضتهم من نوع الماضي، إما الماضي العربي الإسلامي وإما "الماضي-الحاضر" الأوروبي، إما التجربة الروسية أو الصينية أو... والقائمة طويلة»[2].

وهنا يحيلنا الجابري إلى ضرورة الانتباه إلى قضية منهجية مهمة واجهت ولا تزال تواجه الفكر العربي إلى اليوم، وهي الطريقة التي نتعامل بها مع قضايانا ومشاكلنا وليس المهم الطريقة في حد ذاتها بل الوسيلة التي تنفذ بها هذه الطريقة، وهنا يقصد العقل العربي كأداة إنتاج للمعرفة، فالجابري أراد أن يستهدف هذا العقل

[1] - محمد عابد الجابري: نحن والتراث، مصدر سابق، ص 17.

[2] - المصدر نفسه، ص 19.

بغرض تخليصه من كل الآفات التي لحقت به والعمل على تجديد طاقاته الإنتاجية من داخله حتى يتحرر من كل القيود والتصورات الضيقة وبالتالي يستطيع أن يؤدي وظيفته التي يعتقد الجابري أنها غائبة من طرف الفكر العربي نفسه، وهنا يصرح الجابري بقوله: «أننا نعتقد أنّ الدعوة إلى "تجديد الفكر العربي" أو "تحديث العقل العربي" ستظل مجرد كلام فارغ ما لم تستهدف، أولا وقبل كل شيء، كسر بنية العقل المنحدر إلينا من "عصر الانحطاط».[1]

[1] - محمد عابد الجابري: نحن والتراث، مصدر سابق، ص 20.

نتيجة:

- يتلخص مشروع محمد عابد الجابري الفكري في تجديد العقل العربي من داخل تراثه بأدوات عقلانية مأخوذة من الثقافة الإنسانية ومن ميدان الإبستيمولوجيا، ويرى بأن الشرط الضروري للنهوض هو أن نتوجه بسلاح النقد إلى العقل العربي ذاته لفحص أدواته في إنتاج المعرفة وتحصيلها، واعتبر أننا ما لم ندخل في عصر تدوين جديد، وما لم نضع عقلا سائدا جديدا، وبالتالي ما لم يغير العقل العربي الإسلامي من طرائق تفكيره وآلياته ومفاهيمه ومناهجه وتصوراته، فلن نستطيع بأي حال من الأحوال أن نتحدث عن فعل نهضوي.

- كما استطاع محمد عابد الجابري عبر سلسلة نقد العقل العربي القيام بتحليل العقل العربي عبر دراسة المكونات والبنى الثقافية واللغوية التي بدأت من عصر التدوين ثم انتقل إلى العقل السياسي، وفي نهاية تلك السلسلة يصل الجابري إلى نتيجة مفادها أن العقل العربي بحاجة اليوم إلى إعادة الابتكار.

- كما يعتبر مشروع نقد العقل العربي ليس مجرد تاريخ لتكوين العقل العربي، بل هو مشروع لإنهاض هذا العقل، إذ هو لا يمارس النقد من أجل النقد، بل من أجل التحرر مما هو ميت، أو متخشب في كياننا العقلي وإرثنا الثقافي.

- كما تحمل أعمال الجابري قيمة علمية تكمن هذه القيمة في المنهج الذي اتبعه والموضوع الذي عالجه، فهو يحمل دعوة لتجديد العقل العربي، ودعوة أيضا إلى فتح آفاق مستقبلية للاهتمام بالعقلانية والدفاع عن الحداثة، حيث إستعار أدوات منهجية غربية، وسلّطها على العقل العربي.

- والهدف من هذا المشروع هو تفكيك آليات العقل العربي من أجل التخلص من الوسائل الفكرية التقليدية ولا شك أن إشكاليات الحاضر العربي هي التي أملت عليه مشروع نقد العقل العربي من أجل الكشف عن العوائق المقيدة لحركة فكرنا المعاصر. كما يرى الجابري بأنه لا يتصور إمكانية تحقيق نهضة وتحقيق حداثة عربية بعقل غير ناهض لأن التحديات التي يواجهها العالم العربي تتطلب مزيدا من الفعل، والممارسة في الواقع، وهذا الفعل يتطلب عقلا ناضجا، وواعيا، ومدركا لما يحيط به من تحديات مختلفة.

الفصل الثاني

نقد جورج طرابيشي للعقلانية في فكر محمد عابد الجابري

تمهيد:

المبحث الأول: موقف طرابيشي من العقل العربي عند الجابري

المبحث الثاني: موقف طرابيشي من إشكاليات الفكر العربي عند الجابري

أولا: العقل العربي بالضدية مع العقل اليوناني القديم والعقل الأوربي الحديث

ثانيا: العقلانية المغربية واللاعقلانية المشرقية.

ثالثا: التفكير بالعقل والتفكير في العقل.

المبحث الثالث: نماذج تطبيقية لممارسة نقد النقد عند طرابيشي

أولا: ابن سينا نموذج الفلسفة المشرقية

ثانيا: ابن رشد نموذج الفلسفة المغربية.

نتيجة

تمهيد:

في الحديث عن الباحث والمفكر السوري جورج طرابيشي، لا بد أن نتوقف طويلا أمام إنجازاته الفكرية الكبيرة، غير أن أبرز المشاريع التي تصدى لها جورج طرابيشي، كانت من خلال عمله الموسوعي "نقد نقد العقل العربي"، ومن بين أهم الموسوعات الفكرية التي تناولت التراث الفكري العربي، موسوعة المفكر المغربي محمد عابد الجابري "نقد العقل العربي"، فقد حاول جورج طرابيشي، عبر مشروعه الرد على مشروع محمد عابد الجابري من خلال إعادة قراءة التراث العربي، وذلك بالنقد الشديد، بل الهجوم العنيف أحيانا، في أربعة مجلدات: تحت عنوان "نقد نقد العقل العربي" وهي: "نظرية العقل العربي" وإشكاليات العقل العربي" و"وحدة العقل العربي الإسلامي" و"العقل المستقيل في الإسلام". وقد تعتبر هذه المجموعة أوسع واشمل نقد وتحليل لفكر محمد عابد الجابري، وهي التي شكلت في مجملها السمات العامة لمفهوم العقل العربي عند محمد عابد الجابري، وربما كان هذا الهدف المضني الذي قام به جورج طرابيشي الذي ينطوي على اعتراف مضني بالأهمية التي يشكلها خطاب الجابري، وكذلك بما يثيره من إشكاليات وتساؤلات تدور في مجملها حول التراث. ولئن كان الجابري بهذا الحجم والحضور بحيث استطاع أن يُفعل دائرة الحوار ويوسع من نطاق تأثيراتها، ويجعل الكثير من المفكرين والباحثين المعاصرين ينجذبون إليها سواء كان بالسلب أو بالإيجاب، فإن طرابيشي يؤكد أن مشروع محمد عابد الجابري يمثل عقبة إبستيمولوجية استطاعت أن تحكم سيطرتها على قضايا التراث، وأن تجعل باب الاجتهاد والتأويل مغلقة الأمر الذي يعكس بصورة واضحة الأهمية التي يعول عليها طرابيشي مشروعه كي يكشف من خلاله عن أهم الجوانب التي شكلت تلك العقبة، والتي تعتبر أيضا حجر الأساس في خطاب الجابري على تعبير طرابيشي نفسه، ومن بين أبرز هذه الجوانب كما بيّنها في كتابه "نظرية العقل".

المبحث الأول: موقف طرابيشي من العقل العربي عند الجابري.

إنّ أهم وأضخم عمل نقدي وقع على مشروع محمد عابد الجابري، فهو ما قام به جورج طرابيشي*، حيث أفنى خمس عشرة سنة من عمره في استقصاء حيثيات مشروع الجابري أثمرت سلسلة **"نقد نقد العقل العربي"** في أربع مؤلفات: نظرية العقل، وحدة العقل العربي الإسلامي، إشكاليات العقل العربي، العقل المستقيل في الإسلام.

يحاور جورج طرابيشي في كتابه: الجزء الأول "نظرية العقل" مشروع الجابري في خمسة عناوين لا يسميها أقساما أو فصولا، بل هي إشكالات أغلقها الجابري بإجاباته، فأراد طرابيشي أن يفتحها من جديد بأسئلته، فبدأ بمناقشة التأصيل النظري الذي يضعه الجابري للعقل، وذلك لأنّ جزءا من الشهرة التي حازتها كتابات الجابري، في جزء منها تعود إلى توظيفه مفهوم العقل، كما هو كذلك[1].

وهنا يشير طرابيشي إلى أنّ استخدام مصطلح "العقل" سبق وإن استخدمه "زكي نجيب محمود" سنة 1977م، ويربط سبب صعود نجم الجابري -من منظور علم اجتماع المعرفة-، إلى أنّه أعاد الاعتبار لمفهوم

* - جورج طرابيشي: مفكر وكاتب وناقد ومترجم عربي سوري، من مواليد مدينة حلب عام 1939م، ويحمل الإجازة باللغة العربية من جامعة دمشق، عمل مديراً لإذاعة دمشق (1963-1964م)، ورئيساً للتحرير "لمجلة دراسات عربية" ، أقام فترة في لبنان، ولكنه غادرها بسب الحرب الأهلية البنانية، إلى فرنسا التي اقام بها متفرغا االكتابوة والتأليف. ترجم جورج طرابيشي العديد من أعمال كبار المفكرين والفلاسفة الغربيين مثل: هيغل وفرويد، وجان بول سارتر، ... حتى فاقت مائتي كتاب، كما قدم عددا من الدراسات والأبحاث في الفكر والفلسفة والنقد الأدبي منها (الماركسية والمسألة القومية)، (رمزية المرأة في الرواية العربية)، و(مذبحة التراث في الثقافة العربية) ،و(مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام). كما اشتهر بحواره الفكري مع المفكر المغربي محمد عابد الجابري، حيث قضى نحو ربع في الرد على الجابري ومشروعه الفكري حول تكوين ونقد العقل العربي، كما أصدر مؤلفات عديدة من بينها: سارتر والماركسية 1963م، هرطقات في جزأين، كان الجزء الأول في 2006م، كما أصدر طرابيشي خمسة مجلدات في تخصصت "نقد نقد العقل العربي" من بينها: نظرية العقل (1996م)، وإشكاليات العقل العربي الإسلامي (1998م)، وتوفي يوم 16 مارس 2016م في باريس عن عمر يناهز 77عاما. ينظر: حسن سلمان: جورج طرابيشي : لا أعتبر نفسي فيلسوفا وليس هناك فلاسفة عرب، جريدة الشرق الأوسط، ع 10648، يوم: الأربعاء 23 يناير 2008. (نسخة إلكترونية)

1 - جورج طرابيشي: نقد نقد العقل العربي، نظرية العقل، دار الساقي، ط1، بيروت، 1996م، ص11.

"العقل والعقلانية" بعد هيمنة الإيديولوجيا (الوعي غير الواعي) بعد هزيمة 1967م، وعلى مستوى منظور علم النفس نستطيع أن نربط رواج كتابات الجابري بظاهرة (العصاب الجماعي) الذي لحق بالأنتلجنسيا العربية، بعد هزيمة حزيران ونكوصها للبحث عن أب أو أم كلية القدرة[1]، أي النكوص إلى التراث*، وذلك لأن العقل الذي يتداوله الجابري بالتحديد حسب طرابيشي هو (العقل التراثي) وامتداداته في اللاعقل العربي الحديث والمعاصر.

كما حاول جورج طرابيشي أن يبين إلى أي مدى كان الجابري (لالاندیا) فعلا، لا في توظيفه لتمييز(لالاند) فحسب، بل حتى في فهمه له وفي رجوعه الفعلي لشواهده بالذات، إلى مؤلف (العقل والمعايير)، ومن هنا يعتبر طرابيشي أن تعريف العقل المكوِّن بأنّه «الملكة التي يستطيع بها كل إنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية وضرورية، وهي واحدة عند جميع الناس». فحسب طرابيشي لا وجود لهذا التعريف في كتب (لالاند) ولا في كتابه (العقل والمعايير) الذي اعتمده الجابري أصلا، وإنّما صاحب هذا التعريف هو "بول فوكييه"، مؤلف معجم "اللغة الفرنسية".

أما بالنسبة لتعريف العقل المكوَّن فهو «مجموع المبادئ والقواعد التي نعتمدها في استدلالاتنا، وهي على الرغم من كونها تميل إلى الوحدة فإنّها تختلف من عصر إلى آخر، كما قد تختلف من فرد لآخر». كذلك لا وجود لهذه التعاريف لدى لالاند، وإنّما هما معتمدان عن فوكييه[2].

1 - جورج طرابيشي: نقد نقد العقل العربي، نظرية العقل ، مصدر سابق، ص ص11-12.

* - التراث: يُعد عند طرابيشي مرجعا ومنهلا وسلاحا لا غنى عنه، لأنّ أمة بلا تراث هي أمة بلا هوية ومستقبلها مشكوك فيه. والتراث علاقة متغيرة متجددة مع المحيط الذي انبعث فيه أو تجدد بالتعامل معه أو ساهم بصورة ما في تجديده. فالتراث لا شيء أن نحن أهملناه، وهو كل شيء أن نحن أخذناه مأخذ الجد والاهتمام، والتراث هو المصدر الوحيد للإبداع... والتراث هو المنبع الوحيد الذي يمكن أن يمدنا ببدايات للإبداع. إن الغرب هو التحدي... الغرب بالنسبة إليّ هو التحدي الأعظم... والتراث في معركة التحدي مع الغرب هذا مخزون ثقافي وروحي عظيم الأهمية. ينظر: جورج طرابيشي: المثقفون العرب والتراث (التحليل النفسي لعصاب جماعي)، دار الريس، ط1، 1991، ص ص29-30.

2 - جورج طرابيشي:نظرية العقل، مصدر سابق، ص ص13-14.

وهكذا يلاحظ طرابيشي أن معظم شواهد الجابري مأخوذة من معجم فوكييه "معجم اللغة الفرنسية" وليس من مصادرها الأصلية، متهما إياه بعدم إطلاعه على المصادر الأصلية أي اعتماده على مصادر ثانية،وعدم اطلاعه على نظرية "لالاند" في مصدرها الأم، أوقعاه في التباسات من حيث الترجمة والتأويل فحسب، بل حالا أيضا بينه وبين إدراك غائية القسمة اللالاندية للعقل إلى عقل مشكِّل للعقل وعقل متشكِل بالعقل وتوظيفها توظيفا مثمرا في مشروعه لنقد العقل العربي.

وإذا كان الجابري وفق طرابيشي لم يقرأ النص الأصلي لـــ"لالاند"، فمن باب أولى فإنّ أي نقد يقوم به الجابري اتجاه أفكار "لالاند" «والتي لا يثبت بنقده لها سوى المزيد من الجهل بها»[1].

وعلى الرغم من أنّ "لالاند" يقدم في القيمة والمرتبة العقل المكوِّن من حيث هو فاعلية ذهنية محضة وملكة تأسيسية للنشاط العقلي، فإنه يقر بالمقابل للعقل المكوَّن بدور كبير في تحقيق تلاحم الجماعة التي تنتمي إليه، والتي تضعه، بقدر ما يوحدها (على أنه مطلق)، وهكذا يفسر تجاهل الجابري للوظيفة التوحيدية للعقل المكوَّن الذي جعله يبني تحليله للعقل العربي على أساس قسمة هذا العقل، لا على أساس وحدته، حيث يشطره تشطيرا ثلاثيا وقطعيا إلى عقل بياني وعرفاني وبرهاني. وفي هذا الصدد يقول طرابيشي: «والحال أنّ تجاهل الجابري للوظيفة التوحيدية للعقل المكوَّن قد جعله يبني تحليله للعقل العربي على أساس قسمة هذا العقل لا على أساس وحدته، وبدلا من أن يرد مختلف تجليات هذا العقل في مجالات الفقه وعلم الكلام والتصوف والفلسفة إلى البنية العضوية الواحدة، التي تصدر عنها، فإنه سيعمد إلى تشطير هذا العقل تشطيرا ثلاثيا وقطعيا إلى عقل بياني وعرفاني وبرهاني»[2].

1 - جروج طرابيشي:نظرية العقل، مصدرسابق، ص ص15-19.

2 - المصدر نفسه، ص ص19-20.

كذلك يرى طرابيشي بأنّ الجابري قد فوّت على نفسه فرصة ممارسة القراءة النقدية للعقل العربي، وهذه المرة من حيث وظيفة العقل المكوِّن، وذلك بمراجعة العقل لذاته وتجاوزه لما هو مكوَّن باستمرار، وهو الذي يسميه "لالاند" باسم (حركية العقل)[1].

فالجابري بنظر طرابيشي وإن بدى في أول الأمر يأخذ حركية العقل هذه بعين الاعتبار، وذلك في الجزء الأول من مشروعه (نقد العقل العربي)، حيث جاء تحت عنوان (تكوين العقل العربي)، إلا أنّه ما لبث أن اختار للجزء الثاني عنوانا أبعد عن الحركية وعن التاريخية معا، وهو (بنية العقل العربي)، وهو عنوان يشف عن نقلة نوعية من مشروع لنقد تكويني وصيروري إلى مشروع لنقد بنيوي للعقل العربي[2].

ويُضاف إلى ما سبق أن تقسيم "لالاند" للعقل لا يصح إلا إذا اعتبرناه تقسيما منهجيا أكثر مما هو واقعي، فالعقل المكوِّن لا يمكنه أن يكون مجردا وخاليا عن حمل العقل المكوَّن، كما أنّ العقل المكوَّن هو الآخر يحمل في ذاته عقلا مكوِّنا وإن كان لا يبدو في الظاهر. الأمر الذي يؤكد ظاهرة التداخل بين العقلين المكوِّن والمكوَّن على صعيد الواقع، مما يجعل التقسيم الخاص بهما لا يتجاوز التقسيم المنهجي.

وعلى هذا فقد كان تحليل الجابري للعقل على أساس تشطيره وتجزئته، لا على أساس بناء وحدته، مما أفضى لأن يتأتى تعاطيه مع العقل العربي من «موقع سجالي، لا من موقع نقدي»[3]، مما قاد إلى نوع من المقارنة بين العقول الثلاثة التفاضلية لا التكافؤية، إذ تبدت هذه العلاقة عن حرب أهلية دائمة، يتخذ لنفسه منها موقفا كطرف دون طرف آخر، فقد انتصر ابستيمولوجيا للعقل البرهاني على العقل البياني، بقدر ما انتصر للعقل البياني على العقل العرفاني، وانتصر إيديولوجيا للعقل "السني" على العقل "الشيعي" وانتصر جغرافيا لعقل المغرب على عقل -أو بالأحرى (لا عقل)- المشرق. يقول طرابيشي: «أنّ النموذج الإبستيمولوجي الجابري تحكمه

[1] - فهد الدين-يحي محمد: دراسات-مراجعات فكرية مع طرابيشي في نقده لـــ (نقد العقل العربي)، 2013م.(نسخة الكترونية)

2 - جورج طرابيشي: نظرية العقل، مصدر سابق، ص21.

3 - المصدر نفسه، ص 23

برمته غائية تفاضلية: "فهو لا يفاضل بين أجزاء التراث فحسب، بل يفاضل بين أقطار التراث، فيجعل القطر المغربي أعلاها مرتبة". وهذه الغائية التفاضلية، فضلا عن توجيهها القطري، فهي ذات منزع إبستيمولوجي تراتبي: فهي تتصور البرهان أعلى مرتبة من البيان،مثلما تتصور العرفان أدنى مرتبة من البيان»[1].

كما يشير طرابيشي بأنّ الجابري عندما قسّم الجانب الإبستيمولوجي تقسيما ثلاثيا كما هو معروف (البيان، العرفان، البرهان) فإنه بهذا التقسيم قد ارتدّ على عقيدته المنهجية، وتظهر هذه الردّة المنهجية بشكل واضح أثناء انتقاله للعقل السياسي العربي وتفكيكه إلى محددات معروفة وهي (القبيلة، الغنيمة، العقيدة)، هذا التقسيم الثلاثي للعقل السياسي في نظر طرابيشي يشعرنا وكأننا نتعامل مع عقلين عربيين لا عقل عربي واحد، وهذا ما يصفه طرابيشي بالهفوة الإبستيمولوجية التي لم تحترم الثوابت، والمنطلقات التي كان من الواجب أن تظل ثابتة في كل عمل إبستيمولوجي. هنا تساءل طرابيشي: «أين هو المأزق؟: ثم يجيب فلو كان البيان أو العرفان أو البرهان نظاما معرفيا ثابتا للعقل العربي لكان العقل السياسي العربي خضع للتحديد نفسه. أما الانتقال من مستوى البيان والعرفان والبرهان في تفسير بنية العقل العربي إلى مستوى القبيلة والغنيمة والعقيدة قي تفسير العقل السياسي فيعني إما أننا لسنا أمام تحليل إبستيمولوجي قادر على الوصول إلى الثوابت البنيوية، وإما أننا لسنا أمام بنية ثابتة لعقل عربي كلي تتكرر في جميع العقول الجزئية التي يتمظهر بها»[2].

إنه وبالإضافة إلى هذه الهفوة المنهجية التي يسجلها طرابشي على دراسة الجابري للتراث العربي هناك مآخذ أخرى يشير إليها طرابيشي عندما يؤكد أنّ المنهج الذي اعتمده الجابري في دراسته، وإن كان في الأصل يقوم لديه كما يدعي على العلم والعقلانية والموضوعية أثناء البحث والدراسة إلا أنه أثناء التوظيف والممارسة تحول هذا المنهج معه إلى أداة تحركها الإيديولوجيا القيمية، ولا صلة له بالعمل الإبستيمولوجي، فالطابع التشطيري للأنظمة المعرفية الثلاثة التي نلمسها في أعمال الجابري الخاصة بالجانب الإبستيمولوجي كان تقسيما

1 - جورج طرابيشي: نقد نقد العقل العربي، وحدة العقل العربي الإسلامي، دار الساقي، ط1، بيروت، 2002م، ص 404.

2 - جورج طرابيشي: مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقي، ط3، بيروت، 2012م، ص ص 82-83.

مؤسسا على حكم قيمي صرف في نظر طرابيشي، ولا يمت بصلة إلى التقسيم العلمي والرؤية الموضوعية التي تقتضيها الدراسات الإبستيمولوجية التي يفترض الجابري أن ينخرط في فضائها. وفي هذا يقول طرابشي: «فالبيان والعرفان والبرهان ليست مفاتيح للعقل العربي بقدر ما هي عند مؤلفنا أحكام قيمية لا يجمع بينها سوى تضادها ذي الطبيعة المانوية: فالعرفان رجس رجيم، والبرهان خير عميم، أما البيان فهو فرس الرهان»[1].

كما يذكر طرابيشي أن الجابري يعتبر الشيعة أول من تهرمس في الإسلام أي تشبعت بالثقافة الهرمسية، حيث كانت بلاد فارس مستقرا لها، ولأفكارها الظلامية، واللاعقلانية، وهنا بالذات يرى طرابيشي أن الجابري قد ارتكب خطأ جسيما، بل خطيئة كما يقول هو كونه حكم على الشيعة بأنهم هرامسة و لم يكلف نفسه عناء التمييز بين المعتدلين منهم، والغلاة، والروافض، وهذا ما يتنافى تماما مع الرؤية، والمنهجية العلمية في التعامل مع مثل هذه المسائل. يقول طرابيشي: «وواضح للعيان أين هو خطأ الجابري، بل أين هي خطيئته: فهو بإصراره على أن يرى في كل غابة الفكر الشيعي في شجرة واحدة، هي على وجه التعيين شجرة الهرمسية التي لا يجري في عروق كل غصن من أغصانها سوى نسغ "اللامعقول"، فإنه يكون قد وحّد كل أشجار الفكر السني أيضا في غابة واحدة مقابلة تستظل وحدها بفيء "المعقول الديني"، ويكون قد حفر ما بين الغابتين خندق حرب غير قابل للردم أو للتسوية»[2].

وهذا الشاهد الذي يقدمه لنا طرابيشي يريد أن يفيدنا من خلاله أن الجابري بدلا من أن يستغل القراءة الإبستيمولوجية في الإيجاب الذي يخدم التراث العربي ويسعى إلى التوحيد بين عناصره المختلفة ومدارسه المتعددة وقناعاته المتباينة راح يوسع الهوة أكثر ويجذر الصراع بين مختلف عناصر التراث، كون الشيعة المعارضة تمثل اللامعقول بما تحمله من أفكار ظلامية، والسنة تمثل المعقول الديني الإشراقي، وعلى هذا النحو الذي فرضه الجابري على هذا الشطر الثلاثي كانت القطيعة حاضرة بشكل واضح في عمله، لكنها ليست قطيعة معرفية،

1 - جورج طرابيشي: مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص 83.

2 - المصدر نفسه، ص87.

وإنما هي في نظر طرابيشي قطيعة طائفية، عرقية، إثنية،... لا تخدم التراث ولا تساعد على النهضة والتقدم في العالم العربي الإسلامي على الإطلاق، لذلك يصف طرابيشي مشروع الجابري بالمشروع «الذي أعلن حرب الذات على الذات»[1]. وهذه النظم تخوض فيما بينها مصادمات ومعارك، تواكبها هزائم وانتصارات، وتقارنها تحالفات وانقلابات، بحيث:« أن التصادم بين تلك البنيات الفكرية غالبا ما يتطور من تصادم ثنائي إلى تصادم بين تلك البنيات جميعها»[2].

فالإبستيمية الجابرية لا تتصف بالمرونة ولا تعرف الحراك بين الأنواع المعرفية ولا تتسم بأية قابلية تشكيلية، آية ذلك أن لكل نظام معرفي مرادفه عنده من أنواع المعقول ومراتبه، فالبرهان يطابقه "المعقول العقلي"، والبيان يلازمه "المعقول الديني"، أما العرفان فيحتل موقعه في أسفل الهرم بوصفه مملكة" اللامعقول"[3].

1 - جورج طرابيشي: مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص90.

2 - جورج طرابيشي: إشكاليات العقل العربي، دار الساقي، ط1، بيروت، 1998م، ص ص278-279.

3 - المصدر نفسه، ص ص284-285.

المبحث الثاني: موقف طرابيشي من إشكاليات الفكر العربي عند الجابري.

أولا: العقل العربي بالضدية مع العقل اليوناني القديم والعقل الأوربي الحديث.

يذكر جورج طرابيشي أن الجابري في تحديده للعقل العربي ومقارنته مع العقول الثقافية الأخرى، عمد إلى الكشف عن ضده أو أضداده من العقول الثقافية، وتفاجأ بقول الجابري أن كلمة "ضد" هنا لا تعني التعارض والتنافر بل مجرد "الاختلاف"، والضد في هذه الحالة هو العقل اليوناني والعقل الأوربي الحديث[1].

كما يذكر طرابيشي أن العقل بما فيه "العقل الكوني" اليوناني وغير اليوناني، هو دوما عقل نسبي، وإن يكن من أمر مطلق فهو ضرورة "تنسيبه". ولئن يكن مفهوم "العقل" لم يتطور بما كذلك في الفكر الهندي، فهذا لا يعني وكما كان يسود الاعتقاد لدى مؤرخي الفلسفة الأوربيين في القرن التاسع عشر (19م)، وأن الفكر الهندي لم يطور مقولات عقلانية[2].

والحال أن التداخل بين إشكالية العقل الفعال وإشكالية الوحي هو ما يجعلنا نقيم بين العقل اليوناني والعقل الوسيطي الإسلامي أو المسحي تلك القطيعة التي نقيمها بين هذه العقول الثلاثة، وعقل الحداثة، ولكن ذلك التداخل هو ما يجعلنا نمتنع عن إقامة علاقة استمرارية أو مطابقة مطلقة. والإشكالية المركزية التي تحرك العقل العربي الإسلامي في أفقها هي إشكالية النقل والعقل[3].

هنا يحيلنا طرابيشي أننا إذا أردنا إيجاد صلة نسب ما بين العقل العربي وبين الحداثة، فليس الطريق إلى ذلك التعالي على عقول "الحضارات القديمة"، ولا بالاستناد إلى استدلال عقلي لا يستوفي حتى الشروط الشكلية للقياس البرهاني، ولا بالخلط غير المشروع منطقيا بين حكم القيمة وحكم الواقع، ولا بانتحال مقدمة كبرى دائرة على نفسها وغير مسلم بها في أوائل العقل. وإنما السبيل إلى ذلك موضعة العقل العربي في سياقه المعرفي

1 - هشام غصيب: هل هناك عقل عربي؟، قراءة نقدية لمشروع محمد عابد الجابري، دار التنوير العلمي، بيروت، ص ص47-48.

2 - جورج طرابيشي: نظرية العقل، مصدر سابق، ص61.

3 - المصدر نفسه، ص97.

وإخضاعه في بنيته الماضية والحاضرة لعملية نقد ذاتي مماثلة لتلك التي أخضعت أوربا الحديثة نفسها لها عندما انتفض عقلها المكوِّن تكرارا مع عقلها المكوَّن، مع كل ما يعنيه هذا الشغل المؤلم للذات على الذات من تفعيل جديد للجرح النرجسي. ويذكر جورج طرابيشي بخصوص ذلك: أننا نجد أنفسنا مدعوين إلى أن نقوم بعملية مقارنة ضدية بين العقل والنقل العربي، والعقلين اليوناني والأوربي الحديث، وعندما نقول ضدية فإننا نعني ما نصه الجابري بقوله:« عندما نتحدث عن "العقل العربي"، أو عن "الثقافة العربية"، فإننا نصدر سواء صرحنا بذلك أم لم نصرح عن موقف يسلم بوجود "عقل" و"ثقافة" أو "عقول" و"ثقافات" أخرى يتحدد بالمقارنة معها العقل والثقافة اللذين نتحدث عنهما»[1].

كما يذكر جورج طرابيشي أن الجابري بعد عرض تحليلي أو إعادة بناء مستعجلة بالأحرى لـــ"تاريخية" العقلين: اليوناني القديم والأوربي ودوما بالمضادة مع العقل العربي "الوسيط"[*]. لا يلبث أن يماهي بين العقلين في وحدة إبستيمولوجية، تارة باسم "الفكر اليوناني- الأوربي" أو (الإغريقي- الأوربي) وطورا باسم "الفكر الغربي" (اليوناني-الأوروبي)، وتارة ثالثة باسم "الفكر اليوناني- الأوربي"، أو حتى "الثقافة اليونانية- الأوروبية".

كما يحيلنا طرابيشي بأن الجابري عندما يضع العقل العربي في موقع الضدية مع العقلين اليوناني، والأوربي الحديث، ويوحد بين هذين العقلين تحت اسم "العقل الغربي"، وبالمضادة الإبستيمولوجية مع العقل العربي، فإنما يكرّس على نحو غير مسبوق إليه في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة عملية المصادرة اللامشروعة[2]، والتغريب القسري للتراث اليوناني[3].

1 - جورج طرابيشي:نظرية العقل، مصدر سابق، ص 98.

* - الوسيط: بكلا معنيي الكلمة: الوسيط من حيث الموقع في القسمة الثلاثية الاحتكارية لمفهوم العقل والوسيط من حيث التحقيب التاريخي. ينظر: جورج طرابيشي: نظرية العقل، المصدر نفسه، ص120.

2 - المصدر نفسه، ص ص120-122.

3 - جورج طرابيشي: مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام ، دار الساقي، ط1، بيروت، 1998م، ص14.

كما يشير طرابيشي بأن وحدة الهوية بين العقلين اليوناني والغربي هي المصادرة الإبستيمولوجية الكبرى التي يبني عليها الجابري مشروعه في "نقد العقل العربي" بالضدية معهما. ووحدة الهوية هذه تفرض نفسها كنقطة انطلاق كما كنقطة وصول، فإذا فرضناها نقطة انطلاق قلنا بأن العقل العربي لا بد أن يكون ضدا للعقل الغربي بقدر ما هو ضد للعقل اليوناني، باعتبار وحدة الهوية بين العقلين الأخيرين. وإذا فرضناها نقطة وصول قلنا: مادام العقلان اليوناني والغربي واحدين في الهوية، فإن العقل العربي لا يكون ضدا لأولهما بدون أن يكون ضدا في الوقت نفسه، وبالقدر نفسه، لثانيهما[1].

ثانيا: العقلانية المغربية واللاعقلانية المشرقية.

يذكر طرابيشي أن طريقة الجابري في استخدامه لمعنى "العقلية" دون مفهومها تذكرنا أحيانا بتلك السيكولوجيا الجمعية البدائية التي كان اعتمدها أرسطو عندما قسم شعوب الأرض إلى أوربية باردة تملك الشجاعة ولا تملك العقل، وآسيوية حارة تملك العقل ولا تملك الشجاعة، ويونانية معتدلة تملك العقل والشجاعة معا وتستهل لهذا السبب، ولتوسطها بين الشعوب، أن تحكم العالم[2].

وعلى هذا النحو يذكر طرابيشي بأن الغرب والشرق لا يمثل في مشروع الجابري مقولتين جغرافيتين، بل هما مرفوعتان عنده إلى مقولتين إبستيمولوجيتين، أي مقولتين تحددان النظام المعرفي للعقل بما هو كذلك، فما ينتمي إلى الغرب يمثل مبدأ المعقولية في أعلى أشكاله (البرهان)، أما ما ينتمي إلى الشرق فنصيبه من مبدأ المعقولية مخفوض إلى مرتبة البيان، هذا إن لم يتردّ إلى مرتبة أكثر تدنيا، هي مرتبة العرفان أي المملكة اللامعقولية. وفي هذا الصدد يقول طرابيشي: «وعلى هذا النحو يكرر الكلام مثنى وثلاث ورباع عن "عرفانية مشرقية غنوصية وظلامية" وعن "عقلانية مغربية"، أو عن "مدرسة مشرقية إشراقية ومدرسة مغربية برهانية"»[3].

1 - جورج طرابيشي: نظرية العقل، مصدر سابق، ص193.

2 - المصدر نفسه، ص291.

3 - المصدر نفسه، ص292.

وعلى هذا النحو أيضا فإن منزلة الفلاسفة من العقلانية لا تعود تتحدد بمضمون مذاهبهم، بل بطبيعة انتماءهم الإقليمي، فإن ابن سينا -ومعه الرازي والغزالي- ماكرّس "لا عقلانية ظلامية قاتلة" في الفكر العربي الإسلامي إلا لأنه آت من الشرق البعيد، من بخارى، من بلاد العجم، أنه هو والرازي الطبيب الغنوصي والغزالي ينتمون جميعا إلى مشرق يقع بعيدا[1].

كما يرى طرابيشي في ظاهرة الإبستيمولوجيا الجغرافية أن عقلانية المغرب ولا عقلانية المشرق، في صيغة علاقة اكتساح تبدأ من "حرّان" التي تقدم مصدرا مشرقيا غنوصيا لتعليل المآل الانحطاطي للثقافة العربية الإسلامية وتحولها من (معقولها الديني البياني) إلى (اللامعقول العرفاني) بجميع ضروبه من هرمسية وغنوصية وأفلاطونية محدثة بصيغتها المشرقية، وعلى هذا النحو يكون منبع (اللامعقول خارجيا). وعلى هذا النحو أيضا تعطى براءة ذمة للعقل العربي الإسلامي، وبذلك فإن تآكل هذا العقل لا يتم من الداخل وجراء تطور سالب، بل من الخارج[2].

هذا الخلل الذي وقع فيه الجابري جاء نتيجة تشطيره العقل العربي وتجاهله في هذا الصدد يقول طرابيشي: «إن دوائر العقل العربي الإسلامي متحدة المركز، سواء أكانت بيانية أم برهانية أم عرفانية، فهذا معناه أن النظام الإبستيمي لهذا العقل واحد»[3].

ويخلص طرابيشي إلى أن الأساس في الإبستيمولوجيا الجابرية هو: «تغريب العقل وتشريق اللاعقل»[4].

كما يشير طرابيشي أن الجابري لا ينكر أن مدن المغرب قد طغت عليها بدورها في طور انحطاطها موجة اللاعقلانية، ولكن هذا بقدر ما أن هذه اللاعقلانية كانت آتية من المشرق. ولا يحصر الجابري فاعلية هذه الجغرافيا العقلية بتاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، بل يوسعها ليشمل بها التاريخ العام للفلسفة المكتوبة باليونانية

1 -جورج طرابيشي: نظرية العقل، مصدر سابق، ص292.

2 - جورج طرابيشي: نقد نقد العقل العربي، العقل المستقيل في الإسلام، دار الساقي، ط1، بيروت، 2004م، ص96.

3 - جورج طرابيشي: وحدة العقل العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص405.

4 - جورج طرابيشي: العقل المستقيم في الإسلام ، مصدر سابق، ص99.

موزعا بين قدرين: غربي يصون لها عقلانيتها "الفطرية" وشرقي يؤول بها إلى انحطاط إشراقي وعرفاني. يقول الجابري، ودوما في معرض المعارضة بين "الأفلاطونية المحدثة بصيغتها المغربية" و"الأفلاطونية المحدثة بصيغتها المشرقية": «هكذا يبدوا واضحا أنه في مقابل التاريخ "الرسمي" للفلسفة القديمة والمتجه من أثينا إلى روما والمتفرع من أرسطو إلى أفلوطين ثم على شراح أرسطو، يمكن كتابة تاريخ آخر للفلسفة القديمة نفسها يكمل الأول ولا يلغيه، ولكنه ينافسه ويصارعه، تاريخ يتجه من أثينا على أفاميا، وينحدر من فيثاغورس وأفلاطون إلى نومينيوس لينتقل عبر تلامذته والمتأثرين به على كل الاتجاهات الصوفية والباطنية والإشراقية، المشرقية التي لم يكن يقبلها ولا كان بالإمكان أن يقبلها العقل اليوناني»[1] .

وهنا يرى طرابيشي بأن هذه المزايدة على العقل اليوناني، من خلال المناقصة على العقل "المشرقي"، لا تدع مجالا للشك في أنه إذا كان ثمة أحد بحاجة إلى مداورة مفهوم "العقلية" من حيث أنها "حالة ذهنية فطرية وطبيعية قارة". فهو حصرا ناقد العقل العربي[2].

1 - محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص173.

2 - جورج طرابيشي: نظرية العقل، مصدر سابق، ص293.

ثالثا: التفكير بالعقل والتفكير في العقل.

اعتبر طرابيشي أن إشكالية الجابري في "التفكير بالعقل والتفكير في العقل" على أنها مستعارة لفظا ومعنى، شكلا ومضمونا، من مصدرين مكتومين أو مسكوت عنهما تماما. إذ جاء عن الجابري قوله: « التفكير في العقل درجة من المعقولية أسمى بدون شك من درجة التفكير بالعقل»[1].

وقد اعتبر طرابيشي أن هذا القول مأخوذ حرفيا من عبارة وردت في كتاب "محمود قاسم" "نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توما الإكويني" الصادر بالفرنسية عام 1978م، حيث أن المؤلف في الفصل الختامي من الكتاب يعلق على قضية اندثار العقل المستفاد، فيقول: «إن التفكير بواسطة المفهوم هو بحد ذاته درجة رفيعة للغاية في المعرفة البشرية، ولكن ثمة درجة أسمى بعد، وهي تلك التي يقتدر فيها العقل على الإنعتاق من مضمونه فلا يعود يفكر إلا في نفسه».

أما بالنسبة للمصدر الثاني الذي اعتبر طرابيشي أن الجابري أخذ عنه، فهو هيغل في كتابه: "دروس في التاريخ"[2]. والواقع أنه لا توجد عبارة محددة يمكن اتهام الجابري فيها بالسرقة عن هيغل، مع أن الناقد سبق وأن صرح بأن إشكالية التفكير بالعقل والتفكير في العقل مستعارة من مصدرين مكتومين، فما يؤاخذه الناقد على الجابري هو تقسيمه لحضارات العالم طبقا لمعيارية التفكير بالعقل والتفكير في العقل، حيث جعل الحضارات التي اكتفت بالتفكير بالعقل حضارات غير علمية، بخلاف الحضارات التي تداولت كلا التفكيرين[3].

ذلك أن هيغل كما أوضح طرابيشي أقام تقسيما هرميا، ففي البدء يقسم العالم إلى عالم تاريخي وعالم لا تاريخي، وهو بخصوص العالم التاريخي يستند في تقسيمه طبقا لدرجة حضور الوعي العقلي أو الفلسفي، فهناك التاريخ في أول تطوره، كما أن هناك التاريخ في أوج تطوره أو نضجه، وهو حتى في هذا العالم يقيم تمايزا هرميا

1 - جورج طرابيشي:نظرية العقل، مصدر سابق، ص ص 27-28.

2 - المصدر نفسه، ص ص28- 31.

3 - يحيى محمد: نقد العقل العربي في الميزان، مرجع سابق، ص88.

انطلاقا من العمق العقلي والفلسفي، فيجعل في أوله أوربا اليونانية ومن ثم أوربا المسيحية وبعدها أوربا الحديثة، ثم أخيرا أوربا الجرمانية التي ينتمي إليها، والتي يجعلها في نهاية التاريخ وفي قمة الهرم التراتبي[1]. كما يلاحظ طرابيشي في هذا التقسيم أنه يختلف كليا عن تقسيم الجابري، فتقسيم الجابري لم يكن من حيث المضمون مشابها لتقسيم هيغل، فإذا كان الجابري استند في تحديده على مبدأ "التفكير بالعقل والتفكير في العقل"، فإن هيغل لم يعمل بحسب تقسيماته على مثل هذا المبدأ، لا تصريحا ولا مضمونا، بدلالة كثرة تفريعاته واعتباراته الهرمية، حيث يقول: «إن الأمم الجرمانية هي وحدها التي ارتفعت لأول مره إلى الشعور والوعي لهذه الحقيقة، ألا وهي أن الإنسان حر بما هو إنسان، وأن حرية الروح هي الطبيعة الخاصة الجوهرية بكل إنسان بما هو إنسان»[2].

وفي سياق آخر اهم طرابيشي الجابري بقلب إشكالية هيغل القائلة: «كل ما هو عقلي واقعي، وكل ما هو واقعي فهو عقلي». بحيث أنها لدى الجابري عبارة عن: «كل ما هو واقعي فهو عقلي، وكل ما هو عقلي فهو واقعي». وبعبارة أخرى نجد أن هيغل يعطي الأولوية للعقلي على الواقعي، بينما نجد الجابري يعطي الأولوية للواقعي على العقلي. كما يرى طرابيشي بأن هذا القلب لا يمكن أن يفارقه إلا من يجهل جهلا مطبقا فلسفة هيغل وروحها ومفرداتها المركزية[3].

وفي الأخير نجد طرابيشي قد اعترض على القيمة التي أولاها الجابري لمسألة (التفكير في العقل)، والتي عدها أسمى من (التفكير بالعقل). وهو أحيانا حاول أن يوقعه في الدور بخصوص اعتماد إحدى القضيتين على الأخرى، كما أنه قلب المعادلة و لم يتقبل الحكم المطلق الذي حكم به الجابري في تحديد درجة المفاضلة بين المسألتين، واعتبر أن الأولوية يمكن أن تكون لمسألة التفكير بالعقل، سواء من منظار بعض الحضارات القديمة أو من منظور الحضارة الحديثة، لكنه مع ذلك يعترف بأن العقل مطالب اليوم بالتفكير بنفسه بوساطة العلم.

1 - جورج طرابيشي: نظرية العقل، مصدر سابق، ص32.

2 - يحيى محمد: نقد العقل العربي في الميزان، مرجع سابق، ص88.

3 - جورج طرابيشي: نظرية العقل، مصدر سابق، ص239.

المبحث الثالث: نماذج تطبيقية لممارسة نقد النقد عند طرابيشي.

أولا: ابن سينا نموذج الفلسفة المشرقية

1/ أسطورة الفلسفة المشرقية:

يقول طرابيشي في أول فقرة من الفصل الأول لكتاب "وحدة العقل العربي": «ما تشبث ناقد العقل العربي قط بإزاحة فاعل من فَعَلَة في نسق معرفي للزج به، على سبيل التشهير، في نسق معرفي آخر، تشبثه بإزاحة ابن سينا من البرهان "العقلاني" إلى العرفان "اللاعقلاني"»[1]. والشاهدين التاليين يلخصان موقف الجابري من ابن سينا: «إن ابن سينا يتبنى الهرمسية بكاملها، بتصوفها وعلومها السرية السحرية... وفلسفته المشرقية تكرس اللامعقول بمختلف ألوانه وأشكاله... وهو بكل تناقضاته يسجل لحظة انفجار تناقض العقل العربي نفسه»[2]. فابن سينا قد جنّد نفسه، من خلال فلسفته المشرقية، لإضفاء المشروعية العقلية على مختلف جوانب اللامعقول التي ورثها الإسلام كحضارة وثقافة عن الحضارات والثقافات القديمة. ومن خلال عملية التخريب الذاتي التي مارسها عقل ابن سينا، كان هو الصانع الفكري لعصر الانحطاط، وذلك بقدر ما ترك فلسفته المشرقية تقدم نفسها كعلم وكمعرفة لإيديولوجيا عصر الانحطاط.

ولعلنا لا نغالي إذا قلنا أننا نجد أنفسنا أمام ما يشبه "محكمة تفتيش": تستهدف أَبلَسة ابن سينا وإدانته وبوصفه أكبر مكرس للفكر الغيـــبي الظلامي الخرافي في الإسلام، والتهمة الرئيسية الموجهة إلى صاحب "الفلسفة المشرقية" هي "السحر" هذا بمعناها الحقيقي، لكن بمعناها الفلسفي "اللامعقول" بكل مضامينه[3].

ويذكر الناقد أن الجريمة المشرقية لابن سينا قابلة للتشخيص بعبارة واحدة "تدمير مدينة العقل في الإسلام". ومن هنا فإن العقوبة المحتم أن يطلبها له ناقد العقل العربي، المتماهي مع دوره كمدعّ عام، هي الطرد

1 - جورج طرابيشي: وحدة العقل العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص11.

2 - محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص ص266-268.

3 -جورج طرابيشي: وحدة العقل العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص13.

الأبدي من مدينة العقل التي يريد العرب المحدثون إعادة تشييدها: فمادمنا قضينا نحن العرب حياتنا خارج التاريخ (في جمود وانحطاط) لأننا تمسكنا بلحظة "ابن سينا" لنخضعها معركة حاسمة ضدها، ولنقطع قطيعة تامة ونهائية مع الروح السينوية المشرقية الغنوصية الظلامية[1].

كما يقر طرابيشي في موضوع ما يدعي بالفلسفة المشرقية، قائلا: «فمن جهة أولى، سنعمل على إعادة بناء الملف العقلاني" للفلسفة المشرقية بما يبطل تورط ابن سينا في جريمة قتل العقل والمنطق في الوعي العربي".

وسنعمل من الجهة الثانية على إثبات عدم وقوع الجريمة أصلا، اعتقادا منا... أن الفلسفة المشرقية أسطورة، خرافة، أو في أدنى الأحوال صرعة استشراقية. وبدون أن ننفي أن للفلسفة المشرقية الموهومة جذورا تاريخية، فإننا نعتقد اعتقادا راسخا أن المستشرقين، أو غالبية منهم على الأقل، هم الذين استنبتوا من تلك الجذور شجرة، وهم الذين استزرعوا من الشجرة غابة»[2].

ومن أسباب اللبس الذي يحيط بالفلسفة المشرقية كون ابن سينا ألف كتابا تحت عنوان "الحكمة المشرقية" وهو كتاب ضائع، لكن المستشرق البلجيكي أ.ف مهرن عمم العنوان ليطلقه على جملة المؤلفات الصغيرة والرسائل الصوفية المنسوبة إلى ابن سينا، وتبعه في ذلك المستشرق المجري غولد زيهر. ومن المستشرقين من قرأ مُشرقية، ومنهم الفرنسي ليونغوتييه والألماني ماكس هورتن الذي عرّف الفلسفة المشرقية بأنها: «ترمي إذاً إلى معرفة الله عن طريق الوجدان والذوق، في مقابل الفلسفة الدقيقة التي تستخدم البرهان وتسير على منهج استدلالي، فهي تقول أن الحقيقة شيء "يشرق" للعقل، فهي "مُشرقة". وعلى هذا النحو يشرق الله للصوفي، فهو مُشرق. ومن يستخدم هذا اللفظ للدلالة على مذهبه "مُشرقي"، أي صوفي، أو فيلسوف الإشراق في مقابل الفيلسوف الذي يستخدم طريق البرهان»[3].

1 - جورج طرابيشي: وحدة العقل العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص14.

2 - محمد اليعقابي: مقال بين الجابري والطرابيشي (وحدة العقل العربي الإسلامي)، منتدى مطر، 2016/04/24م.(نسخة الكترونية)

3 - جورج طرابيشي: وحدة العقل العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص ص16-18.

ثم تدخّل الإيطالي ك.أ. نلينو (زعيم المستشرقين المعاصرين) ليسقط القراءة الشاذة التي ترفع الميم، وليؤكد أن فلسفة ابن سينا الصوفية لا تمت بصلة إلى حكمة الإشراق، فهذه الحكمة كما تمثلت في مذهب السهروردي تختلف اختلافا جوهريا عن فلسفة الفرابي وابن سينا، رغم أن الأفلاطونية المحدثة تعتبر قاسما مشتركا بينهما، إلا أن حكمة الإشراق لا تستمد الأفلاطونية المحدثة من مصادرها الأصلية كما فعل ابن سينا والفرابي،بل تأخذها من ميتافيزيقا النور المتأخرة التي هي خليط من التقاليد الغنوصية القديمة والعلوم المستورة، والتي حافظ عليها ونماها صائبة حران حتى بعد غزو المسلمين لبلاد فارس. كما أنها خُلطت من قبل السهروردي بعناصر ذات طابع إيراني خالص مأخوذة من الديانة الزاردشتية.

غير أن "هنري كوربان" حاول غونصة ابن سينا، لكن آميلي ماري غواشون الاختصاصية السينوية بددت ضباب الغنوص الإشراقي الذي أحاطت به فلسفته المشرقية على يد المدرسة الكوربانية، ودافعت عن قراءة عقلانية لابن سينا، بل أنها دافعت عن الطابع العلمي الصرف لفلسفة ابن سينا بفضل استثمارها لانجازات مدرسة جنديشابور في حقل الطب والعلوم الطبيعية[1].

يقول طرابيشي أنه متى ما تجرد مصطلح "المشرق" من دلالته الإشراقية أو الباطنية ليحيل، في حالة ابن سينا إلى مجرد الإقليم الذي ولد وعاش وكتب ومات فيه. فصفة "المشرقية" لا تسمى عند ابن سينا فلسفة مغايرة للفلسفة المشائية السائدة -ودوما بملابستها الأفلاطونية- بل تعين فقط مستوى بعينه من حرية التحرك والاجتهاد الشخصي في إطار المنظومة الفلسفية ذاتها[2]. والسهروردي نفسه أصر على أنه هو -وليس أي أحد سواء- من أحيا الحكمة العتيقة التي مازالت أئمة هند وفارس وبابل ومصر وقدماء يونان إلى أفلاطون يدورون عليها ويستخرجون منها حكمتهم[3].

1 - جورج طرابيشي: وحدة العقل العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص ص18-20.

2 - المصدر نفسه، ص ص108 -109.

3 - المصدر نفسه، ص125.

2/ إشكالية العقل الفعال:

يبدو أن ما يريد ناقد العقل العربي توكيده في معرض تسفيه "مشرقية" ابن سينا قوله: «قد تردد أرسطو في تحديد هوية القوة العقلية التي تُخرج العقل من القوة إلى الفعل، فتارة يعتبرها عقلا مفارقا، خالدا، وتارة ينفي عنها هذه الصفة، وعلى كل، فإن القول بمفارقة هذه القوة العقلية وخلودها (العقل الفعال)، إنما ورد عرضا في سياق تحليله لعملية الإدراك»[1].

فيتساءل "جورج طرابيشي": "هل نحن فعلا أما عرض عارض لا يحتل موقعه إلا في هامش التحليل الأرسطي لا يسميه ناقد العقل العربي (عملية الإدراك)، أم نحن على العكس في قلب المتن وفي نقطة المركز من النظرية الأرسطية في المعرفة؟.

إن للجواب هنا أهمية ليس فقط من منظور أرسطي، بل أيضا من منظور سينوي، فتبييض الصفحة الميتافيزيقية لأرسطو لا يستهدف في خاتمة المطاف سوى تسويد الصفة الميتافيزيقية لابن سينا ولكل (العقل المشرقي) بصورة عامة. والحال أن التصعيد الميتافيزيقي باتجاه مقولة العقل الفعال[2]. ليس «مما لا يتسق مع الاتجاه العام للمنظومة الأرسطية»[3].

كما يصرح طرابيشي: «بما أننا لسنا هنا بصدد تقييم عام للمنظومة الأرسطية، بل فقط بصدد مراجعة للشق المتعلق منها بنظرية العقل -للمتهم ابن سينا بالخروج "المتمشرق" و"المتهرمس" عليها- فلنقل، على سبيل المثال، إن نظرية العقل الأرسطية قد لعبت بالفعل دورا خطيرا ومزدوجا في تاريخ العقل البشري»[4].

كما يري طرابيشي بأن نظرية العقل الفعال قدمت أولا الإطار المرجعي لكل العقل الديني للعصر الوسيط، وليس فقط العقل الديني الإسلامي والمسيحي، بل كذلك العقل الديني "الوثني"، ذلك أن القلاع

1 - محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص265.

2 - جورج طرابيشي: وحدة العقل العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص91.

3 - محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 410.

4 - جورج طرابيشي: وحدة العقل العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص93.

المحاصرة للفلسفة اليونانية "الوثنية" اضطرت، في مواجهة مد المسيحية الصاعد، لأن تكتشف في العقل الفعال الإله الذي كانت تفتقده[1].

3/ نظرية النفس:

يذكر طرابيشي بأن ناقد العقل العربي قد يعترض بان معيار الهرمسية السينوية لا يتمثل فقط بكون ابن سينا اختلف مع شرّاح أرسطو من المشائين المغربيين، بل بكونه أيضا رفض مذهب أرسطو في النفس بوصفها كمالا أول للبدن، متقومة به، وليست مستقلة عنه، وذهب مذهبا آخر تماما، فتبنى النظرية الهرمسية التي تقوم على اعتبار النفس جوهرا مستقلا عن البدن.

وأن النفس البشرية عند ابن سينا -في جميع حالات المعرفة العقلية- لا تكون على اتصال إلا بالعقل الفعال، غير أن هذا الاتصال يظل ناقصا لأن النفس البشرية لا تزال مرتبطة بروابط المادة. والواقع أن ابن سينا لا يفعل شيئا آخر أنه يشرح أرسطو أو ينفذ وصيته، فأرسطو هو من كان أثار في موضعين على الأقل من كتاباته، إشكالية التصاعد الإجرائي من المأخذ الفيزيقي للنفس إلى المأخذ الميتافيزيقي[2].

ورغبة الناقد في إثبات لا عقلانية ابن سينا، ولو عن طريق تلفيق الأدلة، ولو بحثنا عن أ سباب لهذه الرغبة العصابية في إدانة ابن سينا، فلسنا بمستطيعين أن نهتدي إلا إلى سبب واحد ويتيم: فابن سينا مجرم بمشرقيته ليس إلا، فهو آت ليس من المشرق فحسب، بل من مشرق المشرق، وعدا مشرقيته المضاعفة هذه فقد شاء له سوء طالعه أن يسمى أحد كتبه "الحكمة المشرقية" نسبة إلى مسقط رأسه في الإقليم الذي كان يسمى في تلك القرون "المشرق"[3].

1 -جورج طرابيشي: وحدة العقل العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص ص93-94.

2 - المصدر نفسه، ص89.

3 - المصدر نفسه، ص126.

كما يقر طرابيشي بأن ذلك قد كان كافيا ليكف الكاره الكبير لابن سينا عن أداء دوره كناقد للعقل العربي ليصير محض ناقد للعقل المشرقي. ولعل كلمة "يصير" ليست هنا في محلها. فالعنوان المعلن لمشروع "نقد العقل العربي" لم يكن في البداية إلا يافطة يختفي وراءها مشروع غير قابل للتسمية لـــ: "نقد العقل المشرقي"[1].

والآن سوف ننتقل في التشريح المعرفي للعقل العربي الإسلامي من نصف كرته المشرقي إلى نصف كرته المغربي، وسنرى كيف ستنقلب الإبستيمولوجيا الجابرية من إبستيمولوجيا هجائية إلى إبستيمولوجيا مدحية. وسنأخذ كنموذج على ذلك "ابن رشد" لأن الجابري يشير إلى أن: «ما تبقى من تراثنا الفلسفي أي ما يمكن أن يكون فيه قادرا على أن يعيش معنا عصرنا لا يمكن أن يكون إلا رشديا»[2].

ثانيا: ابن رشد نموذج الفلسفة المغربية.

يرى طرابيشي بأن نصوص ابن رشد في نقد فلاسفة الإسلام اللذين تقدموه لنتبين حقيقة موقفه من ابن سينا الذي يؤكد ناقد العقل العربي أن نقده لابن سينا أشد من نقده للغزالي، بمعنى أن ابن رشد نقد ابن سينا، وهذا ما لا يماري فيه أحد.

كما يوضح طرابيشي بأن ابن رشد يجمع ابن سينا والغزالي وسائر المتكلمين في المشرق في كفة واحدة ويتهمهم جميعا بأنهم لا يستعملون الطرق البرهانية، وإنما يعتمدون طريقة في الاستدلال لا تبلغ مرتبة اليقين في القضايا الفلسفية، إذن ابن رشد ينظر إلى الفكر النظري في المشرق كفكر واحد تجمعه وحدة المنهج، لكنه يرفض هذا المنهج بقوة لكونه منهجا غير برهاني، هذا يعني أن المنهج الذي يدعو إليه فيلسوف قرطبة هو المنهج البرهاني، ويختلف اختلافا كليا عن منهج المشرقيين[3].

1 -جورج طرابيشي: وحدة العقل العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص126.

2 - المصدر نفسه، ص131.

3 - المصدر نفسه، ص 132.

ويتمثل انجاز ابن رشد الكبير في تبنيه مفهوم البرهان، وذلك هو المؤدي الظاهر لقولته المشهورة: «إنما الحكمة النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان». والبرهان عند ابن رشد هو إما الصدق الذاتي لنسق منطقي بعينه، أو ما توجبه ضرورة العقل المستقل بنفسه، وإنما البرهان عنده ما كان يطابق أقاويل أرسطو. فليس يرقى عنده إلى مراتب البرهان إلا قول أرسطاطاليس ومن تبعه من المشائين.

ومن منظور هذا التعبد لأرسطو والتقيد بحرف مذهبه، كان التصادم مع ابن سينا أمرا طبيعيا، بل محتوما. فابن سينا فهم الإبداع الفلسفي على أن الإنفاق، ولو بصورة جزئية، من ربقة أرسطو. أما ابن رشد الذي رفع مفهوم الإبداع واستغنى عنه بمفهوم الاجتهاد الفلسفي، فقد حصر دور المجتهد بإعادة بناء المنظومة الأرسطية وتجديد الدخول في ربقتها بعد تطهيرها من تحريفات المحدثين والمبتدعين.

والواقع أنه عندما يغدو "نهج أرسطو"، بما هو كذلك، هو "فيصل التفرقة" بين ما هو برهاني وما هو غير برهاني، فإن ابن رشد، في التزامه المطلق بهذا المعيار في محاكمة فلاسفة الإسلام، لا يثبت بذلك لا برهانية الفارابي أو ابن سينا، بقدر ما يثبت أنه هو نفسه يقرأ البرهان الأرسطي بعين بيانية[1]. بمعنى أن الآلية الذهنية الأساسية في النظام المعرفي البياني هي التسليم المسبق بالصفة البرهانية.

كما يذكر جورج طرابيشي أنه إذا صدّقنا ناقد العقل العربي، فإن ابن رشد هو، بلا مراء، واسطة العقد بين ابن حزم والشاطبي. فانطلاقا من نص لابن رشد في "الكشف عن مناهج الأدلة" يرد فيه تعبير "ألفاظ الشرع" وتعبير "مقصد الشرع"، يبادر حالا إلى رفع التعبيرين إلى نصاب مفهومي، وإلى الجزم بأن ظاهرة ألفاظ الشرع ومقصد الشرع مفهومان مركزيان في المشروع الثقافي الأندلسي ككل. المفهوم الأول يحيلنا إلى ما قبل ابن رشد وبالضبط إلى ابن حزم "الظاهري". أما الثاني فيحيلنا بصورة خاصة إلى ما بعد ابن رشد، إلى الشاطبي صاحب كتاب "مقاصد الشريعة"[2].

1 -جورج طرابيشي: وحدة العقل العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص ص134-136.

2 - المصدر نفسه، ص ص328-329.

وبذلك فابن رشد قد ارتفع بالإتجاه العقلاني النقدي الذي تحرك فيه ابن حزم* إلى مستوى أعلى كثرا مما كان عليه عند ابن حزم: مستوى الفكر الفلسفي الناضج المتمكن من نفسه، الواعي لنضجه. ومن هنا سيصبح التأثير الحزمي في من جاء بعد ابن رشد يحمل معه بصمات رشدية واضحة[1].

كما ذكر طرابيشي أن الفضاء العقلي العربي الإسلامي ما كان له أن يشهد قطيعة تأخذ شكل انتفاضة للعقل المكوِّن على العقل المكوَّن. كما في النموذج الرشدي مثلا -وفي القرن الثامن الهجري كان هذا العقل قد تكرس بصفة نهائية في شكل عقل مكوَّن مسكون بخوف البدعة الشال للقدرة على التجدد الذاتي. وفي الحالات النادرة التي تابع فيها اشتغاله- كما في مثال الشاطبي أو ابن خلدون من بعده -فإنما كان يشغل بصفته عقلا تراكميا- أي عقلا يجتهد ضمن معطياته بدون أن يضع هذه المعطيات نفسها موضع نقد أو نقض.

والأدهى من ذلك أن سلالة المجتهدين هؤلاء بقيت بلا عقيب ولا وريث، فابن رشد أُحرقت كتبه، والشاطبي بدِّع، وابن خلدون وُئِدَ. ولقد كان لا بد من انتظار تطور حركة الاستشراق في القرن التاسع عشر لتعاود اكتشاف ابن رشد مع "ارنست رينان"، و"ابن خلدون" مع "البارون دي سلان" أما الشاطبي فقد كان عليه أن ينتظر "محمد عبده"، أحد صانعي النهضة العربية، ولو أن هذا الثلاثي الأندلسي-المغربي راد فعلا قطيعة إبستيمولوجية لكانت هذه أغرب قطيعة من نوعها في تاريخ الفكر البشري[2].

* - ابن حزم: هو محمد علي بن احمد بن سعيد بن حزم، عالم وشاعر وفيلسوف عربي من الأندلسي (383-455هـ) كان في آن واحد فقيها ومنطقيا ومتكلما ومؤرخا- وقد عرف في أوربا بكتابة "الفصل في الملل والأهواء والنحل"، وعلى الأخص بالكتاب الذي وضعه في شبابه بعنوان "طوق الحمامة". كما كان ابنا لوزير لدى بني أمية، وشغل بضعة أشهر منصب الوزارة قبل أن يذوق مرارة السجن والنفي، كان الممثل الرئيسي للفرقة الظاهرية التي لا تقبل إلا بحرف القرآن والسنة مصدرا للفقه، وتنكر السلطة البشرية في هذا المجال. ينظر: جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة (الفلاسفة، المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، لمتصوفون)، دار الطليعة، ط3، بيروت، 2006، ص21.

1 - جورج طرابيشي: وحدة العقل العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 329.

2 - المصدر نفسه، ص ص406-407.

وفي سياق تشكيك ابن سينا من قبل ابن رشد يورد هذا الأخير قولا للإسكندر الأفروديسي من كتابه الملقب بـــ "المبادئ"، يصلح فعلا للتوظيف عن منحنى معاكس لمنحنى ابن سينا بقدر ما يؤكد على أنه بحكم الصدور عن الواحد "صار العالم واحدا". وهكذا يقول ابن رشد: «ولذلك يقول الإسكندر: إنه لا بد من أن تكون هاهنا قوة روحانية سارية في جميع أجزاء العالم، كما يوجد في جميع أجزاء الحيوان الواحد قوة تربط أجزاءه بعضها ببعض. والفرق بينهما أن الرباط الذي في العالم قديم... والرباط الذي في أجزاء الحيوان هاهنا كائن فاسد بالشخص... لا بالنوع».

كما يضيف ابن رشد القول: «وقد رأينا في الوقت كثيرا من أصحاب ابن سينا، لموقع هذا الشك، قد تأولوا على ابن سينا هذا الرأي، وقالوا: إنه ليس يرى أن هاهنا مفارقا، وقالوا: إن ذلك يظهر من قوله في واجب الوجود في مواضع، وإنه المعنى الذي أودعه في فلسفته الشرقية. قالوا: وإنما سماها فلسفة مشرقية لأنها مذهب أهل المشرق، فإنهم يرون أن الآلهة عندهم هي الأجرام السماوية ما كان يذهب عليه، وهم مع ذلك يضعفون طريق أرسطو في إثبات المبدأ الأول من طريق الحركة»[1].

يرى طرابيشي بأن هذا النص، الذي يكرر ناقد العقل العربي الاستشهاد به، مثنى وثلاثا، تشنيعا على "الفلسفة المشرقية" ووصما لها بأنها محاولة من ابن سينا لإحياء "عقيدة صائبة حرّان" و"وثنية الساميين القديمة"، بحاجة كمعظم النصوص التي يستشهد بها ناقد العقل العربي، إلى تدقيق.

ويقر طرابيشي بأن ابن رشد غالبا ما يقتصر دوره كشارح وكمتفلسف معا على تصحيح ما حرّفه ابن سينا من أقاويل أرسطو، ولو أن ابن سينا خرج خروجا نهائيا على المنظومة الأرسطية وصار صاحب فلسفة مشرقية بكل المعاني اللاعقلانية واللابرهانية التي يحملها ناقد العقل العربي لهذه الفلسفة[2].

1 -جورج طرابيشي: وحدة العقل العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص258.

2 - المصدر نفسه، ص ص259-263.

ويعتقد طرابيشي أن الجابري أعلن صراحة انتصاره للفكر المغربي على حساب الفكر المشرقي، فالفكر العربي في تصوره عرف لحظة تميز في تاريخه من خلال تيار التجديد في الأندلس والمغرب، وهنا يستدل قائلا: «بدأت الفلسفة العربية تستعيد وعيها بذاتها، رافضة الطريق الذي سلكه بها فلاسفة المشرق، وبادئة بداية جديدة فعلا، بداية قابلة لأن ترفع مع ابن باجة الذي أعرض عن الفلسفة المشرقية السينوية، إلى مستوى القطيعة الإبستيمولوجية، وقابلة لأن تطور مع ابن رشد إلى قطيعة تاريخية حقيقية مع الروح السينوية المشرقية الغنوصية الظلامية»[1].

كما يرى طرابيشي بأن فلسفة ابن رشد كانت فلسفة مستقبلية على الرغم من ارتباطها بأرسطو، إضافة ذلك يرى بأن الفكر الرشدي كان أقرب إلى فكر عصر النهضة في أوروبا منه إلى فكر ابن سينا، وفي هذا السياق يرى طرابيشي بأن الجابري يغلو في المعارضة بين ماضوية ابن سينا المشرقي، ومستقبلية ابن رشد المغربي إلى درجة يرفع معها هذه المعارضة إلى مستوى المفتاح التاريخي الذي يمكن به تفسير سر تأخر الشرق وتقدم الغرب يقول: «لقد ميزنا بين لحظتين... اللحظة الأولى لحظة حلم الفارابي كما عاشه ابن سينا. واللحظة الثانية لحظة حلم ابن باجة كما طوره ابن رشد... وما تبقى من تراثنا لا يمكن أن يكون منتميا إلى اللحظة الأولى لأن اللحظة الثانية ألغتها تاريخيا. والتاريخ يؤكد ذلك، فكل من عاش أو يعيش لحظة ابن سينا بعد ابن رشد إنما قضى أو يقتضي حياته الفكرية خارج التاريخ. وبالفعل قضيتنا نحن العرب حياتنا بعد ابن رشد خارج التاريخ في جمود وانحطاط، لأننا تمسكنا بلحظة ابن سينا بعد أن أدخلها الغزالي في الإسلام، وعاش الأوروبيون التاريخ الذي خرجنا منه لأنهم أخذوا منا ابن رشد فعاشوا لحظته ومازالوا يفعلون»[2].

وفي الأخير يوضح طرابيشي بأن:

- المدرسة المشرقية إشراقية، بينما المدرسة المغربية برهانية.

1 - جورج طرابيشي: وحدة العقل العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 129.

2 - المصدر نفسه، ص ص 131-132.

- المدرسة المشرقية غيبية، بينما المدرسة المغربية علمية.

- المدرسة العربية الإسلامية في المشرق كانت لاهوتية الإبستيمي، والاتجاه، بينما الفلسفة العربية في المغرب والأندلس كانت علمية الإبستيمي، علمانية الاتجاه، أو بمعنى آخر: المدرسة المشرقية دينية، بينما المدرسة المغربية علمانية.

- المدرسة المشرقية بحكم لاهوتيتها، ماضوية، بينما المدرسة المغربية بحكم علمانيتها، مستقبلية. إذن فالفلسفة في المشرق متجهة إلى الوراء، فقد استعملت العقل لإضفاء نوع المعقولية إلى ما هو لا عقلي، على نزعتها الصوفية. ومن هنا اكتسبت طابع الفلسفة الدينية، أما الفلسفة المغربية الأندلسية وفي المقام الأول فلسفة ابن رشد، فقد كانت فلسفة مستقبلية[1].

وإذا لخصنا الموقف النقدي لجورج طرابيشي في قراءته للجابري يمن أن نقول بأن الجابري يريد في النهاية أن يجعل من ابن رشد أو إن صح التعبير من الروح الرشدية المبدأ أو المنطق الفعلي للفكر العربي الإسلامي، فصورة ابن رشد يريدها الجابري في التراث العربي، فحلم العقلانية الرشدية هو نقطة ارتكاز الجابري في قراءته للتراث العربي.

1 - جورج طرابيشي: مذبحة التراث في الثقافة العربية، مصدر سابق، ص ص 129-131.

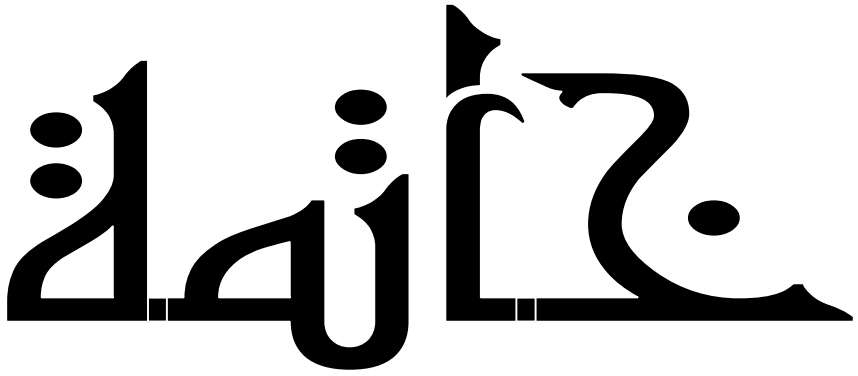
نتيجة:

وخلاصة "نقد نقد العقل العربي" التي أكدها صاحبها "جورج طرابيشي" خاصة في كتابه"نظرية العقل" حيث قام بمناقشة التأصيل النظري الذي يضعه "محمد عابد الجابري" للعقل، ويخلص إلى استعارة الجابري لهذا المفهوم من تمييز "لالاند" للعقل المكوِّن والعقل المكوَّن، ويرى أن الجابري لم يتعرف إلى نظرية "لالاند" في مصدرها الأصلي، أي كتاب "العقل والمعايير"، وهذا ما أدى إلى صياغة إشكاليته للعقل في "قسمته لا في وحدته"، فقد قاده ذلك لبناء تحليله للعقل العربي على تشطير هذا العقل تشطيرا ثلاثيا وقطعيا إلى عقل بياني وعرفاني وبرهاني.

كما يرى طرابيشي أن الجابري انتصر ابستيمولوجيا للعقل البرهاني على العقل البياني بقدر ما انتصر للعقل البياني على العقل العرفاني، وانتصر إيديولوجيا للعقل السني على العقل الشيعي،وانتصر جغرافيا لعقل المغرب على عقل أو بالأحرى لا عقل المشرق.

كما يتهم "جورج طرابيشي" الجابري بأنه يُزيف على نطاق واسع الشواهد والوقائع العلمية،وبأنه يُخطئ في الفهم الصحيح للأسس الإبستيمولوجية التي يبني عليها مشروعه، ومن ثمة يتهمه بالانتهازية الإبستيمولوجية، ثم يتهمه كذلك بأنه يتعمد إنشاء تصورات إبستيمولوجية معينة لتحقيق أهداف إيديولوجية.

وفي المجمل يرى "طرابيشي" أن هذا المشروع لا ينطبق عليه "نقد العقل العربي"، وأنه بدلا من ذلك أجهض هذا الهدف، إضافة إلى ذلك يذكر طرابيشي بأنه في البداية قد سُحر بالجزء الأول من المشروع ،ولكنه بعد ذلك اكتشف أنه يصوغ إشكالياته من شواهد مزيفة.



خاتمـــة:

بعد تحليل أفكار وعناصر الإشكالية عبر مختلف الفصول والمباحث،نأتي الآن إلى عرض مختلف النتائج المتوصل إليها:

- لقد حاول "جورج طرابيشي" تفكيك إشكاليات "محمد عابد الجابري" وتصحيحها برؤية تتسم بوسطية ومنهجية علمية رصينة تَنِم على اطلاع معرفي وثقافي واسع يتمتع به "جورج طرابيشي"، وخصوصا نقطة الرجوع إلى الكتب الأصلية وليس النقل عن أطراف أخرى كما فعل الجابري في اقتباسه "مفهوم العقل العربي".
- نقد "جورج طرابيشي" محمد عابد الجابري عندما قسَّم الجانب الإبستيمي للتراث تقسيما ثلاثيا كما هو معروف (البيان، العرفان، البرهان) ،فإنه بهذا التقسيم يكون قد ارتدَّ على عقيدته المنهجية بشكل واضح أثناء انتقاله للعقل السياسي العربي وتفكيكه إلى محددات وهي (العقيدة، القبيلة، الغنيمة)، هذا التقسيم في نظر "جورج طرابيشي" يرى أنه أننا أمام عقلين عربيين لا عقل عربي واحد، هذا ما يصفه "طرابيشي" بالهفوة الإبستيمولوجية التي لم تحترم الثوابت والمنطلقات التي كان من الواجب أن تظل ثابتة في كل عمل إبستيمولوجي مع الجابري.
- كما أكد "جورج طرابيشي" على أن الطابع التشطيري الذي اضفاه الجابري على الأنظمة المعرفية الثلاثة، كان تقسيما مؤسسا على حكم قيمي صرف ولا يَمُت بصلة إلى التقسيم العلمي والرؤية الموضوعية التي تقتضيها الدراسات الإبستيمولوجية التي يفترض أن الجابري ينخرط في فضائها.
- وتوصل محمد عابد الجابري من خلال إشكاليات الفكر العربي إلى أن الحضارات الثلاثة: اليونانية والعربية والأوروبية هي التي أنتجت ليس فقط العلم، بل أيضا نظريات في العلم، وأنها وحدها مارست "التفكير بالعقل" بل أيضا "التفكير في العقل". لكن "جورج طرابيشي" نقد الجابري تقسيمه لحضارات العالم التي

التزمت الخط العلمي في التفكير إلى ثلاث حضارات، وإغفاله إسهامات حضارات أخرى مثل الحضارة الهندية، إذ مارست التفكير الفلسفي والمنطقي مثلما هو الحال عند اليونان.

- كما يُقِر "جورج طرابيشي" أن المدرستين "الرشدية والسينوية" تمثلان مظهرين أساسين ومتمايزين من مظاهر العقلانية في الإسلام، بل يمكن اعتبارهما اتجاهين عقليين ليس فقط متمايزين، وليسا متناقضي الاتجاه كما يرى الجابري الواصم الرشدية بالعقلانية الواقعية، والسينوية بالباطنية اللاّعقلانية، فالعقلانية الرشدية عقلانية مستقبلية، والعقلانية السينوية عقلانية صوفية.
- وما يمكن استخلاصه أن "جورج طرابيشي" قد نجح في مهمته المتمثلة في تفكيك وإبطال إشكاليات محمد عابد الجابري في نقده للعقل العربي من وجهة نظره، ولكن لم يوضح نقده الخاص للعقل العربي أو بناء منظومة فكرية متناسقة كما فعل محمد عابد الجابري في موسوعته "لنقد العقل العربي"، كما لم يُقدم "جورج طرابيشي" بديلا لمشروع محمد عابد الجابري، بل اكتفى بدراسة الفكر العربي ونقده.
- وأعمال محمد عابد الجابري في تقديرنا لا تستحق كل هذه الانتقادات التي تعاطى معها "جورج طرابيشي"، وهذا أمر وارد وطبيعي في أي عمل فكري، ولكن علينا أن نتعامل في إطار القراءة على القراءة بنوع من العلمية والموضوعية حتى نساهم في بناء الفكر بناءا متماسكا.
- ومع كل هذا فإننا نعتبر القراءة النقدية "لجورج طرابيشي" بمثابة قيمة مُضافة للقراءة النقدية الكثيرة التي اهتمت بمشروع محمد عابد الجابري.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

المصادر:

-القرآن الكريم.

1. جورج طرابيشي: إشكالية العقل العربي، دار الساقي، ط1، بيروت، 1998م.
2. جورج طرابيشي: المثقفون العرب والتراث (التحليل النفسي لعصاب جماعي)، دار الريس، ط1، 1991.
3. جورج طرابيشي: مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقي، ط3، بيروت، 2012م.
4. جورج طرابيشي: مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام ، دار الساقي، ط1، بيروت، 1998م.
5. جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة (الفلاسفة، المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، لمتصوفون)، دار الطليعة، ط3، بيروت، 2006.
6. جورج طرابيشي: نقد نقد العقل العربي، العقل المستقبلي الإسلام، دار الساقي، ط1، بيروت، 2004م.
7. جورج طرابيشي: نقد نقد العقل العربي، نظرية العقل، دار الساقي، ط1، بيروت، 1996م.
8. جورج طرابيشي: نقد نقد العقل العربي، وحدة العقل العربي الإسلامي، دار الساقي، ط1، بيروت، 2002م.
9. محمد عابد الجابري: ابن رشد سيرة وفكر، دراسة ونصوص، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 1998م.
10. محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1989م.
11. محمد عابد الجابري: التراث والحداثة: دراسات.. ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 1991م.
12. محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر (دراسة تحليلية نقدية)، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 1982.

13.محمد عابد الجابري: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز الدراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 1996م.

14.محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001م.

15.محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظام المعرفة في الثقافة العربية، نقد العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1986م.

16.محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي،نقد العقل العربي(1)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1984.

17.محمد عابد الجابري: حفريات في الذاكرة من بعيد، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 1997.

18.محمد عابد الجابري: نحن والتراث (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)، المركز الثقافي العربي، ط6، بيروت، 1993م.

-المراجع:

19.هشام غصيب: هل هناك عقل عربي؟، قراءة نقدية لمشروع محمد عابد الجابري، دار التنوير العلمي، بيروت.

20.يحيى محمد: نقد العقل العربي في الميزان "دراسة معرفية تعنى بنقد مطارحات مشروع (نقد العقل العربي) للمفكر المغربي محمد عابد الجابري".

-المعاجم والموسوعات:

21.جميل صليبا: المعجم الفلسفي (بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية)، دار الكتاب اللبناني، ج2، بيروت.

22.جميل صليبا: المعجم الفلسفي (بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية)، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، ج1، بيروت.

23.عبد الرحمان بدوي: مؤسسة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ج1، ط1، بيروت، 1984م.

24.عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ج2، ط2، بيروت، 1984م.

-المقالات والمجلات:

25.عصام بوشربة: "مفهوم العقل عند الجابري -رؤية نقدية-"، مجلة الحوار، ع:5067، 2016/02/06 (نسخة الكترونية).

26.فتحي سيد فرج: مشروع محمد عابد الجابري في نقد العقل العربي، الحوار المتمدن، ع:2262، 2008/04/25. (نسخة الكترونية)

27.فهد الدين- يحي محمد: دراسات-مراجعات فكرية مع طرابيشي في نقده لـــ (نقد العقل العربي)، 2013م. (نسخة الكترونية)

28.محمد اليعقابي: مقال بين الجابري وطرابيشي (وحدة العقل العربي الإسلامي)، منتدى مطر، 2016/04/24م. (نسخة إلكترونية)

29.نصيرة مصباحية: "موقف الجابري وأركون وأبو زيد من التراث- النظرة العقلانية للتراث"، مركز آفاق للدراسات والبحوث، 18/07/2010، (نسخة الكترونية).

-الجرائد:

30.حسن سلمان: جورج طرابيشي: لا أعتبر نفسي فيلسوفا وليس هناك فلاسفة عرب، جريدة الشرق الأوسط، ع 10648، يوم: الأربعاء 23 يناير 2008. (نسخة إلكترونية)

قائمة المحتويات

قائمة المحتويات	
الموضوع	**الصفحة**
شكر	
إهداء	
مقدمة	1
الفصل الأول: العقلانية في فكر محمد عابد الجابري	
تمهيد	6
المبحث الأول: ماهية العقل العربي ومصادر عقلانيته عند الجابري.	7
أولا: ماهية العقل العربي	7
ثانيا: مصادر عقلانيته	9
المبحث الثاني: النظم المعرفية في الثقافة العربية لدى الجابري	12
أولا: النظام البياني	12
ثانيا: النظام العرفاني	17
ثالثا: النظام البرهاني	21
المبحث الثالث: العوامل المؤثرة في الفكر السياسي العربي	24
أولا: العقيدة	24
ثانيا: القبيلة	27
ثالثا: الغنيمة	29
المبحث الرابع: موقف الجابري من القراءات العربية للتراث	33

نتيجة	41
الفصل الثاني: نقد جورج طرابيشي للعقلانية في فكر محمد عابد الجابري	
تمهيد	43
المبحث الأول: موقف طرابيشي من العقل العربي عند الجابري	44
المبحث الثاني: موقف طرابيشي من إشكاليات الفكر العربي عند الجابري	51
أولا: العقل العربي بالضدية مع العقل اليوناني القديم والعقل الأوربي الحديث	51
ثانيا: العقلانية المغربية واللاعقلانية المشرقية	53
ثالثا: التفكير بالعقل والتفكير في العقل	56
المبحث الثالث: نماذج تطبيقية لممارسة نقد النقد عند طرابيشي	58
أولا: ابن سينا نموذج الفلسفة المشرقية	58
ثانيا: ابن رشد نموذج الفلسفة المغربية	63
نتيجة	69
خاتمة	71
قائمة المراجع	74
الفهرس	

تم بحمد الله