الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم والبحث العلمي

جامعة محمد بوضياف – المسيلة –

كلية العلوم الإنسانية و العلوم الإجتماعية

قسم الفلسفة

الموضوع:

من نقد العقل العربي إلى نقد نقد العقل العربي محمد عابد الجابري/جورج طرابيشي (مقاربة نقدية)

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في تخصص فلسفة عامة

إعداد الطالبة:

– بن سعد الله راشدة

إشراف الأستاذ:

–حميدي لخضر

السنة الجامعية : 2019 – 2020

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

إني أهدي قيمة هذا العمل الأصيل، وجهدي له بقدر المستطاع عن: "**نقد ونقد النقد للعقل العربي في الثقافة العربية الإسلامية**". لأن رحلتي مع هذا الموضوع جعلني: "**أكتشف مكنوناتي الداخلية ،ونحن نجهل تراثنا العربي القويم ،فأعاد لي الاعتبار من انطلاقة جديدة أقرأ ما يفيدني فيه ولو بقدر قليل رحب عليه**".

إهداء أول

إلى كل من هم" **الأحياء**"في عالم الدنيا ،غلاوة على قلبي،وإلى كل من هم" **الأموات**"تحت التراب "رحمهم الله".

إهداء ثاني

إلى كل" **طلاب العلم** "**هديتي أن تدرك أهمية قيمة العلم، فإن لم تأخذ بزاد علمك محل جدية وإخلاص، فلن تصنع شيئا في سبيل تطوير ذاتك وعقلك**".

إهداء ثالث

إلى كل هؤلاء "**المفكرين والعلماء والباحثين والمؤلفين ... إلخ** "الذين ساهموا بنظرياتهم ومشاريعهم في سبيل تحقيق مشروع نهضوي، من أجل تغيير الواقع العربي الذي سلاحه "**تطور ثقافة العقل** "، وذلك بمحاربة أفكار الجهل والتعصب والانغلاق والتبعية والركود والتقليد بواسطة ذلك المشعاع الذي يحملونه هو" **النقد**" في محاربة كل ما لا يصلح للرؤية الواقعية الراهنة.

"**وإن كان الوعي يشمل أحد ارتكازات أساسية للفلسفة في بناء تصوراتها ومفاهيمها وفروضها فإنها لا تخلو إطلاقا من النقد الذي هو أساس بناء تغيير الأطروحات وتصويبها وليس هدمها.**"

إهداء رابع

إلى كل من لا يتخصص في مجال "**الفكر العربي الإسلامي** "في الفلسفة ،مع تمنياتي أن يكون اطلاعنا على نماذج ثقافتنا العربية التي أصبحت تضرب في مثال الغائب رغم حضورها القوي والمتوفر في كل الميادين ويبقى ذلك الشعار:

"**إن الثقافة العربية تمثل هويتنا ونحن أبناء لها ،فلنحافظ على قراءة كل موروثاته، لنجعله حي في ذاكرتنا قبل أن يتم نسيان كل شيء ويعدم وجودنا.**"

ويثور في عقلنا": سؤال الحيرة والدهشة" ،متى تتحقق المشاريع الفكرية التي يدعو إليها مفكري العرب ؟

وجوابنا حسب رأينا الفكري:

إن لم تترجم تلك الأفكار والآراء التي يصدرها مفكري العرب بحثا عن جذور التغيير في واقعنا إلى حقيقة فعلية أمكننا القول – قاب القوسين": – **أن العملية النظرية تصبح مقطوعة من فروع الشجرة إن لم تؤول إلى العملية الواقعية المحضة.**"

إهداء خامس

من خلال تصميم عملنا لهذا البحث المتواضع، فإننا على دراية تامة أننا نحي ذكرى الوفاة الراحلين **ناقد" محمد عابد الجابري "هدية المغرب، وناقد ناقد"جورج طراييشي "هدية سوريا**، لأقدم تعليقا إيجابيا في كليهما ":**إن بذرة العلم والفكر سلاح صاحبها،وإن أخلدت روحه بعد الموت لا تبقى آثار علمه مدفونة بل حية، يتم التطلع عليها ودراستها تتوارثها الأجيال اللاحقة**".

شكر وعرفان وتقدير

بعد الانتهاء من هذه المذكرة لا يفوتني أن أقدم الشكر" لله "سبحانه وتعالى أولا.

أتقدم بجزيل الشكر إلى أستاذي الفاضل المحترم الدكتور " حميدي لخضر" الذي كان عونا لي في مسيرتي الدراسية، كما أكن له تقديرا لكل مجهوداته وملاحظاته القيمة ونصائحه وتوجيهاته السديدة ،عن موضوع بحثي فقد كان نعم الموجه والمساعد مقدما لي النصح والدعم المعنوي

،له مني فائق الاحترام والتقدير.

أشكر بالعمق الكبير والتقدير الجميل الاستاذ المتواضع والناصح والمحترم " لزكع الربيع " على تعاونه معي ووقوفه في تلك الفترة الصعبة في اختيار عنوان المذكرة لموضوعه، ولم يحالفني الحظ أن يكون مشرفا علي في موضوعه، ولكنه أزال عني غبار الصعوبات بتوجيه أكبر قدر من المساعدة.

كما أتقدم كذلك بالشكر الخالص إلى أستاذنا " زروخي الدراجي " على توجيهاته وإرشاداته.

وأشكر أيضا الأساتذة الأفاضل " أعضاء لجنة المناقشة " على قراءة هذه الرسالة مع إبداء ملاحظاتهم القيمة .

أشكر كل من أجاب عن أسئلتي التي كانت عالقة في ذهني.

أشكر كل من زودني بمقال أو دراسة سابقة أفادت موضوعي، وإلى كل من قدموا لي مساعدات ،وإن لم أذكر أسماءهم، بعبارة أو إشارة أو نصح أو ملاحظة أو توجيه استفدت منه وكل من أعارني كتاب أو أعانني ماديا أو معنويا ،فجزاهم الله عني كل خير ، فما رد كل جميل بمستطاع :" من لا يشكر الناس لا يشكر الله."

والشكر لكل أساتذة قسم الفلسفة.

كما أشكر زملائي الذين ساعدوني في كتابة موضوع بحثي.

مقدمة

مقدمة:

تتناول هذه الدراسة موضوع " **من نقد العقل العربي إلى نقد نقد العقل العربي بين الجابري والطرابيشي** "،والحقيقة أن موضوع" **العقل** "قد شغل حيزا واسعا في الفكر الفلسفي عبر مختلف اتجاهاته عبر تاريخ الفلسفة منذ المرحلة اليونانية مرورا بالمرحلة الوسطى ،وانتهاءا بالمرحلة الحديثة والمعاصرة.

وكثر الحديث عن "**العقل والعقلانية والمنهج العقلي**" في الكتابات الغربية والعربية والإسلامية، ومنذ القرن الماضي تشكل الخطاب الداعي إلى "**تكوين بنية العقل العربي الإسلامي**" الذي يفرض استخدام العقل والاعتماد على النقد البناء في دراسة الفكر الغربي والعربي لمواكبة التقدم والتطور والتحضر الفكري ،ومن ثم النهوض بالأمة العربية وإخراجها من حالة الضعف إلى حالة القوة.

أما[**محمد عابد الجابري (1936-2010)**] فهو مفكر وفيلسوف عربي ولد في المغرب ،له مؤلفات، كتب ومقالات ،وندوات وحوارات عديدة،ومن أهم أعماله" **نقد العقل العربي**"الذي ترجم إلى عدة لغات، وقد كرمته اليونسكو لإسهاماته خاصة حول "**ابن رشد**".

ولم يكن" **محمد عابد الجابري** "مفكرا عاديا ،بل كان يمثل مدرسة فكرية قائمة بذاتها ،ومختلفة عن غيرها من المدارس الفكرية السائدة في العالم العربي، وتقوم مدرسته على رفض كل القوالب الموروثة عن منظومة التفكير التقليدية ،فقد وجه سهام نقده للعقل العربي إيمانا بأن هذا" النقد "هو الخطوة الأولى لأي نهضة حقيقية.

وأما[**جورج طرابيشي(1939-2016)**] فهو مفكر وكاتب وناقد ومترجم عربي سوري، دافع عن مفكري النهضة العربية، وانشغل بدراسة التراث الإسلامي والعربي باحثا عن ينابيعه ومنطلقاته من قيم التسامح والحرية، وتميز بكثرة كتاباته.

وكثير من المفكرين العرب نقدوا المشروع الفكري الذي قدمه محمد عابد الجابري عبر أعمالهم المختلفة، وكان على رأس هؤلاء الباحث السوري جورج طرابيشي، الذي قدم مشروعا

ناقدا لعمل الجابري ،ومع أن طرابيشي قد أعجب إعجابا كبيرا بالجابري ، عندما أصدر الجزء الأول من مشروعه في **نقد العقل العربي** (تكوين العقل العربي)، وكتب عنه مادحا له، غير أنه صدم من الجابري – كما قال –بعدما تحدث عن العلمانية واستبعادها من قاموس الفكر العربي ،وهذا ما دفع طرابيشي إلى نقد الجابري والانقلاب عليه، وإطلاق مشروع نقدي مواز لمشروع الجابري تمثل في سلسلة كتبه (**نقد نقد العقل العربي**).

لقد دار نقاش فكري ونقدي مهم بين" المفكر المغربي محمد عابد الجابري والمشرقي جورج طرابيشي " حول "**أزمة العقل العربي**" في تعامله مع التراث، فالجابري يؤمن بأن النهضة لا يمكن أن تتحقق بدون نقد العقل العربي، ودراسة منطلقاته التاريخية وتحديد مفاهيمه، وتأسيس نظام معرفي جديد للتعامل مع المستجدات الراهنة.

أما طرابيشي فقد أكد في نقده لمشروع الجابري أنه ينطلق من خلق قطيعة معرفية مصطنعة بين "**المنطلقات الفكرية لمفكري المشرق العربي والمنطلقات الفكرية لمفكري المغرب العربي**"، وركز طرابيشي على نقد الأسس التي يقوم عليها مشروع الجابري، وهكذا يمكن القول أن الجابري قد انشغل بدراسة" **أسباب تخلف الحضارة العربية الإسلامية وانحطاطها** "فقدم سلسلة" **نقد العقل العربي** "لكن طرابيشي تصدى له بنقد ذلك النقد في سلسلة " **نقد نقد العقل العربي**."

وهكذا يتضح **أهمية هذا الموضوع** فضلا على أن دراسته تفتح أمام مجالات فكرية مختلفة والإطلاع على المشاريع الفكرية العربية وخاصة مشروع كل من الجابري وطرابيشي.

أما أسباب اختيارنا للموضوع تنقسم بدورها إلى قسمين:

أ –الأسباب الذاتية وتتمثل في:

– الرغبة الملحة والميول نحو هذا الموضوع كون العالم العربي والإسلامي بحاجة إلى مثل هذه المشاريع حتى يستيقظ من السبات العميق ويدرك أسباب تأخره وتخلفه الفكري.

– حاجة المكتبات العربية بإدراج المؤلفات عن هذه المشاريع، مما لها من فائدة علمية في الدراسات والأبحاث.

– الفضول المعرفي والإطلاع على ثقافة كل من المفكرين الفذين الذين هما محل دراسة الموضوع.

ب – الأسباب الموضوعية ويندرج تحتها:

– معرفة مشروع فكري كل من الجابري وطرابيشي من خلال مساهمتهما في "**قراءة التراث العربي الإسلامي قراءة نقدية** " تدفع إلى فتح أبواب النقاش والحوار والمساءلة وتبني أطروحات ونظريات جديدة قوامها العقل والمنطق.

– معرفة حقيقة" **أهمية النقد**" ودورها في تغيير الواقع العربي لأنه من دون النقد لا معركة للتغيير سواء على مستوى الذات أو على الموضوع.

– الدعوة إلى مواجهة أفكار التشدد والانغلاق على جميع المستويات" **فكريا ثقافيا واجتماعيا وحضاريا** "وبالأخص ظاهرة الانغلاق العقلي الفكري في مجتمعنا تتواجد بكثرة، وهذا ما يفتح جدال التعصب للآراء والأفكار.

ومن هذه الأسباب أطرح تساؤلا لماذا موضوع الدراسة انصب حول كل مشروع الجابري وطرابيشي ؟

والجواب على ذلك أنه لم يكن لي ميول إطلاقا نحو الفكر العربي ولكن بمجرد مقولة يشاع حديثها عند العامة " عقدة النقص والتفوق بين العرب والغرب " انكب عقلي بالحيرة والسؤال ، وخضت في معركة التفكير الطويلة لماذا العرب؟ لماذا الغرب؟ ولماذا هذه المقارنة الانتهازية بينهما مما كان لي الرغبة في البحث عن حقيقة الفكر العربي لماذا هو متخلف ومتراجع لماذا هو لا يطرح قضايا جديدة أو أنها تطرح ويعدم تطبيقها ؟

مقدمة:

ولهذا استهواني موضوع "**نقد العقل العربي ونقده**" ،وبالرغم من دراستي له لم أكتفي بالوصول ما أطمح إليه، لذا اخترت هذه "**المقاربة النقدية** "لأسباب عدة وإن يجهلها المرء وهي :البحث عن ثغرات الفكر العربي وعثراته وأزماته ونكوصه نحو الماضي.

ويمكن حصر **إشكالية الدراسة** كالآتي: **لماذا نقد نقد العقل العربي عند جورج طرابيشي وموقفه من المشروع الفكري عند محمد عابد الجابري؟وبتعبير آخر هل استطاع جورج طرابيشي أن يقدم الرؤية البديلة عن مشروع الفكري للجابري؟**

لإنجاز موضوع البحث والدراسة، وبالكيفية التي تم توضيحها تم **تقسيم البحث** إلى " مقدمة وأربعة فصول والخاتمة".

المقدمة : وتتضمن التعريف بالموضوع، وأهميته، وأسباب اختياره، واشكاليته.

الفصل الأول :فقد خصصناه في "**نقد العقل العربي في فكر الجابري**"، وقسمناه إلى ثلاث مباحث، فقد تطرقنا فيها إلى معرفة النقد في التراث العربي الإسلامي، وفي كيفية سؤال عن التراث، وقراءته والتعامل معه، وكذلك التعرف على منطلقات الجابري من خلال مرحلة الانتقالية من كلام في الأفكار(**البعد الأيديولوجي**) إلى علم معرفة المعرفة (**البعد الايبستيمولوجي**)، كما وقفنا على مقاربته المهمة في" **تجليات العقل العربي** " من حيث مفهومه، مقارنته بالعقل اليوناني والأوروبي، خصوصياته، مشكلة بنيته وآلياته ،لماذا العربي وليس الإسلامي؟ ونشأته(عصر التدوين).

أما **الفصل الثاني** فقد قسمناه إلى ثلاث مباحث المبحث الأول اشتمل على دراسة" **عقل الفكر العربي** "وذلك من خلال الوقوف على **الأنظمة المعرفية** (بيان، عرفان، برهان) محددين لكل نظام معرفي في الثقافة العربية تعريفا له وأبرز ممثليه وخصوصياته في حين أن المبحث الثاني والثالث تتمحور دراسته حول" **عقل الواقع العربي** "أي الجانب التطبيقي من خلال القراءة النقدية التي قام بها الجابري "**نقد العقل العربي السياسي**" من جهة،" **ونقد العقل العربي الأخلاقي**" من جهة أخرى.

أما **الفصل الثالث** فقد عرضنا فيه" **مشروع طرابيشي في نقد نقد العقل العربي**"، وينقسم بدوره إلى ثلاث مباحث تتمحور حول تفيد طرابيشي لأحكام الجابري الجزئية حول **طبيعة العقل العربي، ورفض القطيعة المشرقية** بين المشرق والمغرب، وكيفية دفاعه عن **الاتجاهات الغنوصية العرفانية** كالأفلاطونية المحدثة، والعقائد الهرمسية، والفلاحة النبطية، ورسائل إخوان الصفا ، ومدى قبول الطرابيشي للعلمانية ورد على الجابري.

وأخيرا **الفصل الرابع** فقد خصصناه بالعنوان ":**الجابري وطرابيشي رؤية نقدية.**"

وأشرنا في المبحث الأول إلى جدلية الصراع الفكري بينها في **إشكالية اللغة العربية والعلمانية** ،في المبحث الثاني تم الإبراز فيه **مشروع طرابيشي البديل** أي معرفة البحث عن **استقالة العقل العربي،** أما المبحث الثالث كان عبارة عن نقد لأفكارهما وطرح التساؤل **هل هذا الصراع الفكري صالح في الفلسفة وهل أدى إلى حل المشكلات الراهنة؟**

لو عدنا إلى **الدراسات السابقة** في أطروحات الأكاديمية(ماستر ،ماجيستر ،دكتوراه) نجد أن مشروع محمد عابد الجابري متوفر بكثرة ومتعدد الدراسات في حين لوعدنا إلى الدراسات السابقة لجورج طرابيشي فهي نادرة تماما في الحقول الفلسفية.

يتعذر علينا معالجة الموضوع بمنهج واحد ،يجب تعدد في المنهج ،فقد اعتمدنا على مجموعة من النتائج لدراسة موضوع البحث وضبطه منهجيا وبالرغم من أن هذا الموضوع متعدد ومتشعب ومتنوع كما أننا وجدنا أنفسنا في كثير من الأحيان نستخدم :

- **المنهج التاريخي** ويتجلى ذلك من خلال عرض موجز لحياة كل من الجابري وطرابيشي.
- **المنهج النقدي** تظهر معالمه من خلال التنقيب والحفر والتحليل والتمحيص مايقوم به الجابري وطرابيشي.
- **المنهج التحليلي** ويبدو ذلك من خلال عرض طرابيشي لنصوص الجابري ثم يسعى للتحليل والنقد.

- **المنهج المقارن** وذلك من خلال معالجة قضيتين فكريين.

كما يوجد بعض **المصادر** التي ساعدتني في إنجاز هذا الموضوع ومن بين تلك المؤلفات التي لها الفضل في إنجاز مذكرتي كتب محمد عابد الجابري وجورج طرابيشي وهي المثبتة في نهاية البحث، أما **المراجع** التي استعنت بها مثل التراث والمنهج بين أركون والجابري لنايلة أبي نادر ومحمد عابد الجابري مسارات مفكر عربي لمحمد الشيخ.

ومن بين **الصعوبات والعوائق** التي واجهت عملي، واعترضتني في إعداد البحث العلمي منها ما هو ذاتي ،ومنها ما هو موضوعي وتتمثل في:

– إن الموضوع الذي اخترته في متناول الدراسة كان واسعا جدا.

– الاعتماد على أغلب المصادر الأصلية لكل من الجابري وطرابيشي،دليل أن المراجع التي كتبت عنهما كانت عبارة عن إعادة كل ما هو مكتوب في مؤلفاتهما.

– كثافة الإنتاج المعرفي لدى الجابري وطرابيشي كما أن طريقة عرضهما للمادة المعرفية كانت مسهبة وطويلة وموضوعاته متشعبة مما صعب علي التركيب في نقل الأفكار.

– إن الوقوف على المصادر الأصلية لكل من الجابري وطرابيشي أحدهما دام مشروعه حوالي عشرون عاما والآخر استغرق مشروعه ربع قرن فكيف يمكنني أن أقف على مضامين هذه الرؤية في غضون الأشهر أو الفترة المحددة للعمل.

الفصل الأول

نقد العقل العربي في فكر الجابري

المبحث الأول : المفهوم النقدي للتراث

المبحث الثاني : آليات قراءة التراث

المبحث الثالث : تجليات العقل العربي

المبحث الأول : المفهوم النقدي للتراث

العالم المعاصر يحتاج إلى الكثير من النقد، وليس غريبا أن يكون" **الفكر الفلسفي العربي** "عموما و"**المغربي**" على الخصوص مهتما بالنقد بشكل يبعث على التأمل حينا، والأمل الممزوج **بالقلق الأونطي*** أحيانا أخرى، ولا سبيل لنا من تبديد هذا القلق إلا بالتساؤل والبحث عن حقيقة النقد، أي تفكيك والحفر على مفهومه في فضائنا الإيبستيمي.[1]

إذن يشكّل فعل النقد (**critique**) الجوهر المحرّك للفكر الفلسفي، وللعقل القلق الذي يبحث عن المعنى. إنه الدافع الأساس الذي يؤدّي إلى بلورة ما هو جديد، واستكشاف ما هو محجوب.

للنقد أهداف الحفر، وتسليط الضوء على الزوايا المظلمة، والانخراط في مشروع الحداثة الفكرية، ودخول ركب الحضارة العالمية، وللنقد موضوعات تتعدّد لتنوع المجالات الثقافية التي ولجها الفكر البشري عبر التاريخ مثل : الدين والأخلاق والسياسية، وإلى النفس والمجتمع، وإلى العقل والفلسفة.[2]

وهذا يعني أن" **النقد** "ميزة فلسفية باعتبارها ضرورة حضارية في واقعنا العربي المعاصر، يمارسها الفيلسوف أو المفكر بأعماله ومشاريعه وإبداعاته لمواجهة كل ما يصلح للنقد، فإن النقد الذي يمارسه الجابري** ضروري من أجل تحقيق "**استقلال الذات العربية**"، وإسهاماتها في العقلانية العلمية المعاصرة، وذلك من خلال قراءة "**جديدة**" يقدّمها لتاريخ الفكر العربي، تبلورت في مشروع نقدي للعقل العربي ،له أسس معرفية وأيديولوجية واضحة.[3]

---

* **القلق الأونطي** : تشير إلى القلق الذي يصيب الإنسان إزاء وجوده.

[1] بدر الحمري، محمد عابد الجابري ومفهوم النقد، 8-10-2011، 19:32، متاح على الموقع الإلكتروني .https//m.hespress.com

[2] نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت ط1، 2008، ص35.

** **الجابري**:محمد عابد الجابري ولد في 27 ديسمبر م، مفكر وفيلسوف عربي من قرية فجيج التي تتألف من سبع قصور، وأهم هذه القصور هو قصر زناكة مسقط رأس الجابري. ينظر: محمد عابد الجابري، حفريات في الذاكرة من بعيد ،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1997، ص22.

وهو أستاذ الفلسفة والفكر العربي الإسلامي في كلية الآداب بالرباط منذ سنة 1967م، توفي سنة 2010م. ينظر: اسماعيل مهنانة، الفلسفة العربية المعاصرة (تحولات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مأزق الثقافة والأيديولوجيا)، دار الأمان، الرباط، دط، 2014، ص335.

[3] المرجع نفسه، ص31.

وهذا يحيلنا إلى طرح التساؤل التالي: **ما مفهوم النقد في فكر محمد عابد الجابري؟ وما المنهج الذي استخدمه الجابري في مقاربته النقدية للتراث العربي الإسلامي؟**

وكأن الجواب عن هذا السؤال يبرر لنا أن "**مفهوم النقد** "عند الجابري يرتبط بمسألة هامة تشغل العديد من الباحثين والمفكرين وهي "**التراث**" كون الجابري يسعى إلى بناء تراث جديد قائم على أسس منهجية نقدية من حيث قراءته "**والحق أن ثقافتنا الراهنة محكومة بهذا "الأخر" وتابعة له بقدر ما هي محكومة وتابعة لثقافتنا القديمة، أعني تراثنا العربي الإسلامي. ونحن نعتقد أن التحرر من التبعية للآخر لا يمكن أن تتم إلا من خلال العمل من أجل التحرر من التبعية للماضي، ماضينا نحن .وبعبارة أخرى إن التحرر من الانبهار بل الاستلاب لثقافة الغرب لا يمكن أن يتم إلا عبر –ومع–التحرر من هيمنة" التراث ". والتحرر من التراث لا يعني الهروب منه ولا الإلقاء به في سلة المهملات ،مثلما أن التحرر من ثقافة الغرب لا يعني الانغلاق دونها. إن التحرر من الغرب – ونحن نتحدث هنا في دائرة الثقافة والفكر– معناه التعامل معه نقديا، أي الدخول مع ثقافته، التي تزداد عالمية، في حوار نقدي وذلك بقراءتها في تاريخيتها وفهم مقولاتها ومفاهيمها في نسبيتها، وأيضا التعرف إلى أسس تقدمها والعمل على استنباتها في تربتنا الثقافية، وهي بصفة خاصة العقلانية والروح النقدية".**[1]

فالإنسان العربي – حسب الجابري– بقي رهين التبعية والماضي ،والتقيد ولا ينتج أفكارا وحقائق ومعارف جديدة وإنما كلها مستمدة **من** أسلاف الماضي فهو **لا** يتجرأ إلى **الروح النقدية** التي قوامها **العقل** وهنا يقول **العلامة ابن خلدون في** كتابه **المقدمة** : "**لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب** ".[2]

[1] : محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1990، ص ص43،44.

[2] : عبدالرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ضبط المتن خليل شحادة، مراجعة سهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د ط، 2001، ص13.

لقد أراد الجابري بعث الروح النقدية كونها الأقرب للولوج **للحداثة*** لأنه لا يمكن تحقيق حداثة دون قراءة التراث وهذه القراءة تتطلب" المنهج "وهذا الأخير يقوم على" العقل والنقد" فيقول: "**إن غياب الروح النقدية هي التي تجعل الكذب على التاريخ ممكنا تماما مثلما أن التخدير الإيديولوجي هو الذي يجعل الكذب على الإحياء ممكنًا** ".[1]

ولأن" **التراث** "قضية هامة شغلت العديد من الفلاسفة والمفكرين في الفكر العربي الحديث والمعاصر إلا أن دوره الكبير تمثل في الحفاظ على هوية الأمة العربية وترسيخ الهوية الثقافية.

وإن **الجابري** في دراسته للتراث لا يدخل عليه النص الديني كونه وعي المسلمين، وعي الأمة العربية نصًا لا تاريخيا أي يعلو على الزمان والمكان، بل إنه يلجأ للخوض في القراءات والتأويلات التي عرفها تاريخ الفكر العربي، فهو يفتح باب الاجتهاد في فهم التراث من أجل ربط الماضي بالحاضر.[2]

وهذا يعني أن التراث يشمل التراث المعنوي كفكر وسلوك، والتراث المادي كالآثار والتراث القومي أي ما هو حاضر فينا من ماضينا، والتراث الإنساني، ما هو حاضر فينا من ماضي غيرنا، ويربط كذلك تراث الماضي بالحاضر، ويقدم **الجابري** تعريفا عاما للتراث بقوله: " **التراث هو كل ما هو حاضر فينا أو معنا من الماضي، سواء ماضينا أم ماضي غيرنا، سواء القريب منه أم البعيد**".[3]

ويعطي لنا" **محمد أركون**" تعريفا للتراث : "**هو كل ما خلفه السلف للخلف من ماديات ومعنويات أيا كان نوعها، أي كل ما تركته الأجيال الغابرة من إنتاج فكري وحضاري، فهو يشمل ما تراكم خلال الأزمنة من عادات وتجارب وفنون وعلوم لدى شعب من الشعوب**".[4]

لأنه يتفق مع الجابري بأن ميدان النقد هو الظاهرة التراثية.

---

* **الحداثة** ويقصد بها الجابري النهضة والأنوار معا وتجاوزهما معا، والعمود الفقري الذي يجب أن تنتظم فيه جميع مظاهرها هو العقلانية والديمقراطية. ينظر : محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1991، ص17.

[1] : محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية في الوطن العربي ،سلسلة الثقافة القومية 25،قضايا الفكر العربي (1)،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1999، ص297.

[2]: عبد الرحمان اليعقوبي، الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر (محمد أركون –محمد الجابري –هشام جعيط)، سلسلة الدراسات الفكرية والفلسفية، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2014، ص ص137،138.

[3] : محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص45.

[4] : فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، الدار العربية للعلوم –ناشرون، الجزائر، ط1، 2006، ص90.

إن الإنسان العربي من منظور الجابري واقع تحت" **وطأة التقليد**"، فهو مضطر إما "**تقليد القدماء**" الذين أنتجوا التراث وإما "**تقليد الغرب** "الذي أنتج الثورة العلمية والصناعية والمعرفية إنه أي الإنسان العربي– يفتقد، إلى حد بعيد، "**العقلانية النقدية** "ويطمئن إلى ما هو نقيض لها، أي التقليد وتبنّي الأفكار التي لم يسهم في بلورتها.[1]

وهكذا فإن العقلانية النقدية التي يدعو إليها الجابري تعني بالتحديد "**ممارسة عقلية تقوم على عدم التسليم بأي شيء إلا بعد فحصه، إنها موقف ضد التقّليد** ".[2]

هكذا قرأ الجابري المدونات والمتون التراثية وآليات الفكر والتفكير العربي الإسلامي، معتبرا بأن معركة التأخر الشامل والتأخر الثقافي في مجتمعاتنا تقتضي مواجهة الذهنيات المتصلبة، وذلك باستعمال "**المنهج النقدي**" من أجل المساهمة في تفتيت نواتها الصلبة، المتمثلة في الآليات الموروثة في فكرنا، هذه الآليات المستعارة من أزمنة لها علاقة بحاضرنا ومستقبلنا.[3]

وهذا يعني أن طبيعة الموضوع هي التي تحدد المنهج حسب الجابري.

وبالتالي فإن نقد التراث عند الجابري يكتسب أهمية كبيرة في إعادة تأسيسه من أجل تحقيق حداثة متطورة، ولا سبيل في تحقيق الحداثة إن لم نمارس العقلانية على هذا التراث، فإن الحداثة بمعناها نهضوي يؤكد الجابري أنها تحقق رسالتها عندما يتجه خطابها للمجموع لا للتقوقع بذاتها.

وغريب الأمر نجد في مجتمعنا الحالي أناس– لا يزالون– متمسكون بتراثهم التقليدي القديم، لا يتأثرون بعقليتهم، فهم بذلك يلتجئون إلى العادات والتقاليد الموروثة عن أسلافهم، وبالتالي نجد طريق النهضة يسري في خط منعرج يميل إلى الوراء لا للأمام، بل يعيش فترة النكوص إلى الماضي ولا يدعو إلى بناء الحاضر والمستقبل، لقد أغلقت أبواب الفكر وأسرت روح الثقافة والإبداع تتلاشى فيها روح التقدم والتطور، وحبطت فيها أعمال تجديدية متطورة.

---

[1] : نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، مرجع سابق، ص57.

[2] محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية في الوطن العربي، مصدر سابق، ص285.

[3] عبد الغني عماد، تجديد الفكر العربي وإشكالية المنهج عند محمد عابد الجابري، 17– 6– 2014 متاح على الموقع الإلكتروني،alhiwar2012.wordpresscom.

إذن تبقى هذه المجتمعات العربية أسيرة انغلاق النهضة لا تتجدد بالانفتاح العلمي والمعرفي والفكري وتقبل ما هو قديم يلغي الرقي والتطور.

المبحث الثاني : آليات قراءة التراث

بعدما عرفنا أن **النقد** متعلق بمسألة **التراث** عند الجابري يحق لنا التساؤل:

كيف قرأ الجابري تراثنا؟

وهو نفس السؤال الذي طرحه الجابري على أستاذه "**محمد الشيخ** "في الكلية" أستاذ: **كيف نقرا التراث؟** وفهم الأستاذ كأنه أراد أن يقول له :كيف نقرأ ترا ثنا العربي الإسلامي كما فعل فوكو في قراءته للتراث الفكري الفرنسي ،وكيف نقرا الفارابي بالطريقة نفسها التي قرأ بها ألتوسير ماركس؟" ،فشعر الأستاذ أن الطريقة التي يدرس بها طلابه لم تعد ترتقي لأنه رأى أن الجابري يدرس الابيستمولوجيا فاكتشف أن سؤاله يدعو إلى ضرورة الانتقال من **الطرح الأيديولوجي** الدوغمائي الذي يستورد المنهج الماركسي مطبقا إلى **البحث الإيبستيمولوجي**".[1]

لقد صنف الجابري الفكر الفلسفي العربي" **الحديث والمعاصر**" إلى ثلاث تيارات، والتي أشار إليها في كتابه :"**نحن والتراث** "كونها تعاملت مع "التراث العربي الإسلامي" وهي قراءات مختلفة كالاتي : **(السلفية– الليبرالية– اليسارية).**

1– التيار السلفي:

يرى الجابري بأن أصحاب هذا التيار يقررون بأن الحل الوحيد للنهوض وتحقيق التقدم هو" العودة إلى التراث "، فهي تنظر إليه من أجل إحياء الماضي وإعادته من جديد، إلا أن الجابري يعارض وجهتهم بمعنى أنهم يحاولون "**تأكيد بعث الثقة في الذات العربية الإسلامية**" لا لشيء آخر، فهم بذلك يسقطون صورة "**المستقبل المنشود**"، المستقبل الأيديولوجي على الماضي ثم " **البرهنة** "– انطلاقا من عملية الإسقاط – هذه على أن: "**ما تم في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل**"[2]، أي أنهم يقرؤون التراث قراءة إيديولوجية تعتمد على بناء المستقبل بناءا على الماضي.

---

[1] محمد الشيخ ،محمد عابد الجابري، مسارات مفكّر عربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2011، ص ص17،18.

[2] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط6، 1993، ص12.

ويذكر لنا الجابري حركة دينية وسياسية، إصلاحية ومتفتحة مع" **الأفغاني وعبده**"، تنادي بالتجديد وترك التقليد وهذا الأخير له معنى هام :"**إلغاء كل التراث المعرفي والمنهجي والمفهومي المنحدر إلينا من عصر الانحطاط، والحذر، في ذات الوقت ،من السقوط فريسة للفكر الغربي ... أما" التجديد" فيعني بناء فهم جديد للدين، عقيدة وشريعة، انطلاقا من الأصول مباشرة، والعمل على تحيينه، أي جعله معاصرا لنا وأساسا لنهضتنا وانطلاقتنا** ..."،[1] فهم يرفضون الانفتاح على الفكر الغربي، ويجعلون خطابهم عبارة عن تمجيد الماضي وتأكيد الذات.

وهكذا نجد هذه النزعة إلى حد بعيد تفتقر **للموضوعية والتاريخية**، وهذا ما يبرره الجابري في قوله :"**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] ومعناه أن **الفهم التراثي للتراث** لم يعد يبعث في بناء الجديد بل يعيق متطلبات الحداثة في العالم العربي الإسلامي.

2- التيار الليبرالي:

يطلق عليها الجابري "**بالقراءة الاستشرافية**" كونها ترفض الرجوع إلى التراث كما عند **سلامة موسى**(1887-1958) قائلا :" **إن أسوأ ما أخشاه أن ننتصر على المستعمرين ونطردهم ،وأن ننتصر على المستغلين ونخضعهم، ثم نعجز عن أن نهزم القرون الوسطى في حياتنا ونعود إلى دعوة: عودوا إلى القدماء**".[3]

وهذا يعني أن "**سلامة موسى** " يحذرنا من الرجوع إلى الماضي أو العودة إلى التراث ويطالب بالليبرالية من أجل التحرر من الماضي.

---

[1] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص ص12،13.

[2] المصدر نفسه، ص13.

[3] سلامة موسى، ماهي النهضة؟،مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، د.ط،2011، ص10.

فإن الليبرالية تدعو أعلامها إلى محاولة التعلم من النهضة الأوروبية من أجل التقدم يقول الجابري:" **ينظر الليبرالي إلى التراث العربي الإسلامي من الحاضر الذي يحياه، حاضر الغرب الأوروبي، فيقرأه قراءة أورباوية النزعة، أي ينظر إليه من منظومة مرجعية أوروبية، ولذلك فهو لا يرى فيه إلا ما يراه الأوروبي**".[1]

ويقدم لنا "**الجابري** "أن هناك العديد من الدراسات والنظريات لها منحى أوروبي حول إشكالية التراث من أمثال:" **عبد الله العروي وزكي نجيب محمود وماجد فخري** وآخرين "وهذا ما نلمسه في قوله: "**إننا نعتقد أن طرح المسألة بهذا الشكل طرح خاطئ تماما. ذلك لأنه عندما يطلب من العرب أن يستوعبوا الليبرالية الأوروبية فإن ذلك يعني أن عليهم أن يستعيدوا على صعيد وعيهم تراثا أجنبيا عنهم بمواضعه واشكالياته ولغته وبالتالي لا يشكل جزءا من تاريخهم، إن الشعوب لا تستعيد في وعيها، ولا يمكن أن تستعيد إلا تراثها أو ما يتصل به أما الجانب الإنساني العام في التراث البشري كله فهي تعيشه داخل تراثها لا خارجه**".[2] بمعنى أن تجديد العقل العربي لا يكون من خارجه بل من داخل تراثه بأدوات عقلانية مأخوذة من الثقافة الإنسانية ومن ميدان الايبستيمولوجيا.

وهذا ما يعتبره الجابري على أن الفكر الليبرالي مجرد الرؤية الاستشرافية تقوم من الناحية المنهجية، على معارضة الثقافات على قراءة تراث بتراث ومن هنا **المنهج الفيلولوجي** الذي يجتهد في رد كل شيء إلى أصله وعندما يكون المقروء هو التراث العربي الإسلامي فإن مهمة القراءة تنحصر حينئذ في رده إلى أصوله اليهودية والمسيحية والفارسية والهندية.[3] ومن أمثلة ذلك:

يذهب إلى ذلك المستشرق الألماني" **رينان** ". ومن جهة أخرى تمسك المستشرقون الغربيون بالدفاع عن المركزية الأوروبية،باعتبارها نموذجا للمعرفة والعلم والحقيقة، وقد انطلق هؤلاء الدارسون من مناهج "فيلولوجية أو تاريخية أو ذاتية".

ويعني هذا أن المستشرق، صاحب" **المنهج التاريخي**"، يفكر شموليا في الفلسفة الإسلامية لا بوصفها امتداد منحرفا أو مشوها للفلسفة اليونانية. أما "المستشرق الفيلولوجي

---

[1] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص14.

[2] المصدر نفسه، ص ص52،53.

[3] المصدر نفسه، ص14.

الغربي ،فيبحث عن جذور جينيالوجية " **البحث عن الأصول** " للثقافة العربية الإسلامية، فيعيدها إلى مصادر يونانية هندو أوروبية بينما المستشرق الغربي حينما يطبق " **المنهج الذاتي** " في تعامله مع التراث العربي الإسلامي، فإنه ينطلق في ذلك من رؤية رومانسية قائمة على الانبهار بسحر الشرق، والاندهاش بعجائبه الخارقة.[1].

3- التيار اليساري:

يرى الجابري أن الفكر اليساري العربي المعاصر يدور في علاقة جدلية تجمع بين "**العودة إلى الماضي**" و"**الانفتاح على الغرب**" بالرغم من أن هذه القراءة تتبنى "**المنهج الجدلي**" إلا أنها سحبت المادية التاريخية كمنهج مطبق لا كمنهج للتطبيق، كما يقول الجابري: "**لأن الفكر اليساري العربي المعاصر لا يتبنى -في تقديرنا- المنهج الجدلي كمنهج للتطبيق بل يتبناه كمنهج مطبق وهكذا فالتراث العربي الإسلامي يجب أن يكون انعكاسا للصراع الطبقي من جهة : وميدانا للصراع بين المادية والمثالية من جهة أخرى**".[2]

هنا ينقد الجابري الفكر العربي الذي لا يتبنى" المنهج الجدلي" ويرى أننا يجب فهمه في ضوء الصراع بين المثالية والواقعية، أي يجب أن نخضع النظرية للواقع، لا أن نخضع الواقع للنظرية هذا مبدأ منهجي يجب التقيّد به في كافة الميادين، سواء تعلق الأمر بالبحث في الواقع الطبيعي أو في الواقع الاجتماعي والتاريخي.[3]

وعلى هذا الأساس نجد الجابري يعارض أطروحات "**الاتجاه الماركسي**" ليس نقدا للمنهج الجدلي وإنما نقد الطريقة التي تم فيها تطبيق هذا المنهج على التراث العربي الإسلامي، ويراها خطأ كبير في تراثنا وفق قوله:" **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**".[4]

---

[1] جميل حمداوي، مواقف من التراث العربي -الإسلامي، حقوق الطبع محفوظة للمؤلف، ط1، 2015، ص ص19،20.

[2] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص15.

[3] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص109.

[4] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص16.

فالجابري عندما يوظف دراسات غربية يستخدمها كتجهيز فكري للاستفادة منها يتعامل معها كمجتهد لا كمقلد ليستثمرها في معالجة المجتمع العربي عكس ما يفعل التيار الماركسي.

حتى وإن كانت المحاولات المنهجية التي وظفها الفكر الماركسي على تراثنا فهي لن تنتج شيئا جديدا بقدر أنها راجعة إلى سيطرة إيديولوجية البرهنة على حساب أعمال هؤلاء المفكرين وهذا ما يراه الجابري:" **والمحاولات القليلة التي تتبنى الرؤية الماركسية لا تسترشد بها كمنهج ،بل تؤخذ الماركسية في غالب الأحيان كمقولات وقوالب جاهزة جامدة .فماذا يفيدنا تصنيف الفكر العربي القديم –أو الحديث– إلى اتجاهات مثالية وأخرى مادية إذا كنا سنقف مسترحين 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]

ويميز الجابري في "المادية التاريخية "نفسها بين" العام والخاص."

العام :هو المنهج تحليل المجتمعات على أساس أن حركة التاريخ والتطور هي نتيجة صراع بين طبقات ،على أساس أن الوجود الاجتماعي هو الذي يحدد وعي الناس، وأن الوعي بدوره يؤثر –ويغير –الوجود الاجتماعي.

الخاص: فهو النتائج التي يسفر عنها التحليل المذكور والتي قد تختلف بل يجب أن تختلف باختلاف نوعية المجتمعات ومراحل التطور.[2]

وهذا يعني أن الجابري يرى بأن أي مجتمع عندما نقوم بتحليله يجب أولا أن نحافظ على خصوصيته وطبيعته الاجتماعية والاقتصادية والثقافية.

وختاما لهذه القراءات يمكن القول أن الجابري يتجاوز كل هذه النزعات باعتبارها كلها قراءات سلفية وهذا ما نلمسه في قوله:" **الفكر العربي الحديث والمعاصر من هذا القبيل، ولذلك كان معظمه سلفيّ النزعة والميول، وإنما الفرق بين اتجاهاته وتياراته هو في نوع السلف الذي يتحصن به كل منهما** ".[3]

---

[1] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص43.

[2] المصدر نفسه، ص108.

[3] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص16.

فهي من ناحية **المنهج** تفتقد **للموضوعية**، ومن ناحية الرؤية تفتقد للتاريخية ،يقول الجابري:" **هكذا يقتبس العرب جميعاً مشروع نهضتهم من نوع الماضي ،إما الماضي العربي الإسلامي وإما الماضي الحاضر الأوروبي ،وإما التجربة الروسية أو الصينية أو ... والقائمة طويلة**".[1]

أما من **الناحية الايبستيمولوجية** تقوم على ما أطلق عليه القدماء **قياس الغائب على الشاهد** يقول الجابري :" **لا يجوز قياس الغائب على الشاهد إلا إذا كان يشتركان داخل طبيعتهما الواحدة في شيء واحد بعينيه يعتبر بالنسبة لكل منهما أحد المقومات الأساسية**"[2]،ولهذا يدعو الجابري العرب إلى تحقيق الحداثة من جديد باستدعاء العقلانية النقدية.

إن الجابري في دراسته للتراث اعتمد على الكثير من المرجعيات كالفلسفة الدينية والسياسية للفارابي وفلسفة ابن سينا المشرقية ،وظهور الفلسفة في المغرب والأندلس وتدبير المتوحد لابن باجه وابن رشد في علاقته بين الدين والفلسفة، وجوانب من فكر ابن خلدون استنتج الجابري بأن هناك المادة سيستفاد بها حاضرا ومستقبلا إنها" **عقلانية ابن رشد وواقعية ابن خلدون.**

يقول الجابري عن ابن رشد:" **هو الآن أقرب منا من أي وقت مضى ،ليس فقط بسبب حاجتنا إليه وتزايد عمق وعينا اليوم بهذه الحاجة وأبعادها ،بل أيضاً لأن وسائل العمل أصبحت الآن متوفرة ... إن الجيل الصاعد إما أن يكون رشديا فيتقدم على مدارج الأصالة والمعاصرة، وإما أن لا يكون له كون ولا مكان في هذا العالم**".[3]

وهذا يعني أن التراث العربي الإسلامي عرف العقلانية والروح النقدية على يد ابن رشد حسبه هو المرجعية الأولى للعقل العربي ويدعونا الجابري إلى استعادة" **الروح الرشدية** "لا نعني أكثر من جعلها حاضرة في فكرنا ونظرتنا وتطلعاتنا بمثل ماهي حاضرة في فكر الفرنسيين" **الروح الديكارتية**" يقول الجابري :"**إن الروح الرشدية يقبلها عصرنا ،لأنها تلتقي مع**

---

[1] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص19.

[2] المصدر نفسه، ص17.

[3] محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر دراسة ونصوص، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998، ص265.

روحه في أكثر من جانب ، في العقلانية والواقعية والنظرة الأكسيومية والتعامل النقدي، تبنّي الروح الرشدية يعني القطيعة مع الروح السينوية المشرقية الغنوصية الظلامية."[1]

ولأن ابن رشد قد حقق قطيعة ابيستيمولوجية مع ابن سينا معناه أنه فكر داخل إشكالية غير اشكاليته وبجهازمعرفي غير جهازه وأيضاً حقق تقدمًا عليه في ميدانها المشترك وداخل نفس الثقافة التي ينتميان إليها معا.[2] اذن الجابري يريد قراءة ابن رشد قراءة ابيستيمولوجية جديدة.

أما مع ابن سينا ،فالأمر يختلف لقد كانت الحاجة لديه إلى "**التخلص** "من أرسطو أقوى من الحاجة إلى توظيفه عقلانيا، فكان بذلك المدشن الفعلي لمرحلة أخرى في تطور الفكر الفلسفي، في الإسلام مرحلة التراجع والانحطاط.[3]

يقول ديبور عن ابن سينا:" **لاشك أن أكبر خطأ وقع فيه مؤرخو الفلسفة الإسلامية، اعتقادهم أن ابن سينا كان أعلى من الفارابي كعبا في تقرير المذهب الارسطو طاليسي**".[4]

وهذا يعني أن المستشرق يعترض على القول أن ابن سينا أعلى منزلة من الفارابي في فهمه لفلسفة أرسطو.

أما **مقدمة ابن خلدون** كانت بمثابة مقدمة لتأسيس علم جديد يتم بواسطة رفع التاريخ من مستوى الفن إلى مستوى العلم بمعنى تحويل الذات إلى الموضوع والايديولوجيا إلى العلم.[5]

ومن مظاهر التناقض بين ابن رشد وابن سينا كما يلي:

1. الفصل بين الدين والفلسفة باعتبار أن لكل منهما مجاله الخاص وطريقته الخاصة، والنظرة الأكسيومية إلى كل من البناء الديني والبناء الفلسفي.

2. تأكيد العلاقة السببية في عالم الطبيعة وعالم مابعد الطبيعة سواء بسواء وفهم حرية الإرادة البشرية ضمن الضرورة السببية وربط هذه الحرية بالعلم بالأسباب.

3. الميل إلى نوع عقلاني خاص من وحدة الوجود، يعتبر الإله قوة رابطة بين أجزاء الكون وظواهره، قوة روحية هي في أن واحد مندمجة في الكون ومتعالية عليه.

---

[1] محمد عابد الجابري،نحن والتراث ،مصدر سابق، ص52.

[2] المصدر نفسه، ص9.

[3] المصدر نفسه، ص148.

[4] المصدر نفسه، ص 150. نقله عن ديبور، تاريخ الفلسفة في الإسلام.

[5] المصدر نفسه، ص 264.

إذن من سمات ابن رشد" **العقلانية والواقعية**" بينما من سمات ابن سينا" **الذاتية والعرفانية** ".[1]

إن الفكر الرشدي مقبول في عصرنا لأنه يلتقي مع روح هذا العصر وبخاصة فكر ابن سينا لذلك يجب الأخذ به واستثماره من أجل" **تحديث أصالتنا وتأصيل حداثتنا**" لكن يبقى لنا أن نسأل:**ماهي الأداة التي قرأ بها الجابري التراث العربي الإسلامي؟**[2]

في رأي الجابري أن تراثنا عولج بمناهج مختلفة، انطلاقا من رؤى معينة يقول الجابري:" **إن المنهج ،مهما كان، هو أداة، والأداة لا تبرز فعاليتها إلا عند استعمالها، إلا بمقدار مطاوعتها وقدرتها على التكيف مع المعطيات التي تعالجها** ".[3]

إن مشروع الجابري تميز بالتعددية المنهجية فهو نحى نحو المنهج البنيوي- التحليل التاريخي -الطرح الأيديولوجي.

-1المنهج البنيوي:

ينطلق من النص كألفاظ أولا، ومعان ثانيا، وقضايا وإشكاليات ثالثا. بمعنى أن نتعامل مع النص كمعطى ،ولا نهتم بالأحكام الخارجية المسبقة حول التراث، أو الانسياق شعوريا أو لا شعوريا وراء الرغبات الحاضرة، فلابد من الانطلاق من النصوص فهما وتفسيرا وتأويلا.[4]

2- التحليل التاريخي:

ويتعلق الأمر أساسا بربط فكر صاحب النص الذي أعيد تنظيمه" **بمجاله التاريخي**" بكل أبعاده الثقافية والأيديولوجية والسياسية والاجتماعية. هذا الربط ضروري ليس فقط لاكتساب فهم تاريخي للفكر المدروس، بل أيضا لاختبار صحة "**النموذج البنيوي**" الذي قدمته المعالجة السابقة والمقصود بالصحة هنا:" **الإمكان التاريخي**"، الإمكان الذي يجعلنا على بينة ما يمكن

---

[1] نعيمة بن صالح، **الخطاب الايبستيمولوجي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر محمد عابد الجابري**، مجلة دراسات، العدد الثاني، الجزائر، فيفري 2015، ص63.

[2] نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، مرجع سابق، ص 61.

[3] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص 42.

[4] جميل حمداوي، منهجية محمد عابد الجابري في التعامل مع التراث العربي المعاصر، 20-05- 2012، 21:25، متاح على الموقع الإلكتروني، www.alukah.net.

أن يتضمنه النص، وما لا يمكن أن يتضمنه، وبالتالي يساعدنا على التعرف على ما كان في إمكانه أن يقوله ولكنه سكت عنه وهذا كله حسب الجابري.[1]

3- الطرح الأيديولوجي :

يقصد به الجابري الكشف عن الوظيفة الأيديولوجية، الاجتماعية السياسية، التي أداها الفكر المعني أو كان يطمح إلى أدائها، هذا المنهج كما حدده المفكر الجابري لقراءة التراث قراءة عصرية، يهدف إلى جعل التراث" **معاصرا** لنفسه "، على صعيد الإشكالية النظرية والمحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي، الشيء الذي يتطلب معالجته في محيطه الخاص ،المعرفي والاجتماعي والتاريخي، وهو الأمر الذي يقتضي فصله عنا وفي الوقت نفسه جعله "**معاصرا** "بنقله إلينا ليكون موضوعا قابلا لأن نمارس فيه وبواسطته عقلانية تنتمي إلى عصرنا.

فإن الهدف الذي يرمي إليه الجابري من خلال هذه الأبعاد الثلاث **(البنيوية – التاريخية– الأيديولوجية)** تتمثل في معالجة المشاكل الفكرية مؤسسة على النقد المنهجي من أجل تطوير العقل والفكر انطلاقا من الدخول في حوار نقدي مع التراث.

يربط مفكرنا بين **المنهج والرؤية** لأنهما متلازمان، فالرؤية هي التي توجّه المنهج بشكل صريح أو ضمني، وهي في الوقت عينه تأتي كنتيجة للمنهج المتّبع أو للطريقة التي اعتمدت في معالجة أيّ مشكل.

ومن أهم عناصر الرؤية التي لازمت المنهج في مشروع الجابري النقدي في ثلاث منطلقات:

1. الأخذ بالاعتبار أن الفكر العربي الإسلامي في القرون الوسطى هو فكر واحد ذو إشكالية واحدة هي التوفيق بين النقل والعقل.

2. الوعي بتاريخية الفكر من خلال ربطه دائما بالواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي الذي أنتج هذا الفكر.

3. النظر إلى الفلسفة الإسلامية باعتبارها قراءات لفلسفة أخرى.[2]

لأن الفلسفة الإسلامية– في نظره– لم تكن قراءة متواصلة ومتجددة باستمرار لتاريخها الخاص، كما هو الشأن بالنسبة للفلسفة اليونانية والفلسفة الأوروبية والمعاصرة، بل كانت

---

[1] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص24.

[2] نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، مرجع سابق، ص ص62،63.

قراءات مستقلة لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية قراءات وظفت نفس المادة المعرفية لأهداف إيديولوجية متباينة،[1] وهذا معناه أن الفلسفة الإسلامية العربية –**حسب الجابري**– تأخذ المادة المعرفية جاهزة من الفلسفة اليونانية توظفها فقط لخدمة أغراض معينة سياسيا اجتماعيا وثقافيا ودينيا.

ولأن **التراث** ضروري لفهم آلية الحاضر بالنسبة للجابري وهذا الأخير حينما يقرأ التراث يستخدم شرطين أساسيين للتعامل معه وهما العقلانية والموضوعية. إن الهدف الذي يقود الجابري إلى البحث عن المنهج الأكثر ملائمة وفاعلية هو **المنهج الابيستمولوجي** كونه يؤدي إلى بناء قراءة علمية واعية.

ولقد اهتم الجابري في مقاربته النقدية للتراث العربي الإسلامي بالتركيز على أربعة عناصر هي:

1. طريقة التفكير أو كيفية معالجة الموضوع.
2. الأدوات الذهنية أو المفاهيم التي تمّ التفكير بواسطتها.
3. الاشكالية التي توجّه عملية التفكير.
4. الحقل المعرفي الذي تتحقّق فيه العملية الفكرية.[2]

اذن من مهام **الابستيمولوجيا***، هو الكشف عن العوائق الابستيمولوجية الموجودة في صميم المعرفة العربية التراثية، والكشف عن هذه العوائق عند الجابري كان بتوظيفه ،مفهوم القطيعة الايبستيمولوجية في التراث، والذي أخذه من **غاستون باشلار** 1848–1962يقول الجابري في هذا الصدد:" صحيح أن **القطيعة الايبستيمولوجية** مفهوم **باشلار**، استعمله باشلار في تاريخ العلم ،حيث أعطاه معنى محدودا بحدود هذا التاريخ، ولكني أخذت هذا المفهوم واستعملته في مجال آخر هو تاريخ الفلسفة، وفي تاريخ فلسفة خاص هو تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية التي بينت طبيعتها كما افهمها، باعتبارها قراءات مستقلة متوازية لفلسفة معينة وبذلك فلا تاريخ لها، هكذا وظفت المفهوم توظيفا جديدا في مجال آخر،وهو بالنسبة لي مفهوم إجرائي

[1] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص6.

[2] نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، مرجع سابق، ص64.

* **الابيستيمولوجيا** تعني لغويا علم العلوم أو الدراسة النقدية للعلوم ينظر: محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي ،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2002، ص18.

مكنني من أن ألاحظ أشياء لم أكن ألاحظها من قبل طرحه كأداة للعمل".[1]

ويبرر الجابري موقفه من ذلك : "**إن الإبستيمولوجيا الموجودة تدرس وتنقد وعي الإنسان بالعالم بما فيه هو نفسه وعيه المؤسّس على أكبر قدر ممكن من الموضوعية، ولكن الخاضع، في الواقع ذاته، لتاريخية الإنسان كفرد في مجتمع، الشيء الذي يجعل وعيه انعكاسا إيديولوجيا* لواقعه العام ومن هنا تلك الصيغة الأيديولوجية التي لابدّ أن يتضمّنها ،صراحة أو ضمنًا ،كل بحث إبستمولوجي** ".[2]

وانطلاقا من هذا النص يتبين لنا بأن مصطلح القطيعة المعرفية أو الإيبستيمولوجية تقوم على ما يسمى انفصال وليس تواصل.في هذا السياق اعترف الجابري بوجود قطيعة كلية بين الفكر السينوي والفكر الرشدي بل هناك تناقض بين مدرستين.

وعلى هذا النحو يقول:" **لقد كرس ابن سينا بفلسفته المشرقية اتجاها روحانيا غنوصيا كان له أبعد الأثر في ردة الفكر العربي الإسلامي وارتداده من عقلانيته المتفتحة التي حمل لواءها المعتزلة والكندي وبلغت أوجها مع الفارابي إلى لاعقلانية ظلامية قاتلة لم يعمل الغزالي والسهرودي الحلبي وأمثالهما إلا على نشرها وتعميمها في مختلف الأوساط**".[3]

يرى الجابري أن الفكر الإيبستيمولوجي هو فكر نقدي يرتكز معظمه على نقد العلم في سبيل الكشف عن "**مسبقات**"الفكر العلمي وعن آلياته، والابستيمولوجيا بما تقدّمه يمكن أن تكون أفضل وسيلة لتحقيق المشروع النقدي، لأن الجانب الأيديولوجي ولو غياب نسبيا، في الإيبيستيمولوجيا، يفسح المجال أمام مختلف الأوساط العربية للتعامل معها، لذلك يصبح من الممكن تعميم الروح النقدية من خلالها أكثر من شيء آخر.[4]

---

[1] نعيمة بن صالح، الخطاب الإبيستيمولوجي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، مجلة سابقة، ص ص61،62.

[*] **الايديولوجيا** تعبّر عن نظرة تمجد الماضي ولا توظف إلا لحفظ الكيان الاجتماعي، لكن يفوتها، من منظور الجابري، عدّ الكائن الإنساني من صميم الواقع الاجتماعي. ولا تأخذ في الحسبان حركية المجتمع وتكيفاته. ينظر: محمد خالد الشهاب، القراءة الإيبستيمولوجية عند محمد عابد الجابري، الأردن، مجلة جامعة دمشق، المجلد 28، العدد 3+4، الأردن 2012، ص427.

[2] محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، مصدر سابق، ص48.

[3] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص39.

[4] نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، مرجع سابق، ص257.

يمكن القول أن الجابري تجاوز الجانب الأيديولوجي كونه لا يساهم في إيجاد الحلول المناسبة للثقافة العربية الإسلامية فوظف مصطلح الايبستيولوجيا من أجل تجديد الفكر العربي والثقافة العربية ونقد العقل العربي، وقراءة التراث قراءة علمية وإيجاد الحلول الشمالية الأصالة والمعاصرة.

ينادي الجابري في كتابه" **الخطاب العربي المعاصر**" **بضرورة الاستقلال التاريخي للذات البشرية** وهذا المفهوم استعاره من "**غرامشي**".

يحدد الجابري هذا المفهوم من ناحيتين فمن جهة **السلب:**" إن الاستقلال التاريخي لا يعني رفض التفتح، لا يعني التقوقع داخل التاريخ القومي والثقافة القومية، وبصفة عامة الاستقلال التاريخي ليس معناه الاستقلال عن الآخر والاستسلام للماضي، للتراث ... "وعلى جهة **الإيجاب** : "لقد ربطت هذا الاستقلال التاريخي بالتحرر من الأخر، أي الفكر الأوروبي ومن التراث معا، التحرر منهما بمعنى امتلاكهما بعد فحص نقدي. ولأجل هذا رأى الجابري أن" الاستقلال التاريخي للذات لا يتناقض مع تفتحنا على الفكر العالمي ولا مع التراث، بل الاستقلال التاريخي يعني التعامل معها تعاملاً نقديّا ،تكون الذات خلاله مالكة لزمام أمرها، غير مندمجة في موضوعها، بل تعمل على دمجه فيها، على احتوائه وامتلاكه بقدر حاجتها وحسب نوع هذه الحاجة.[1]

لهذا النقد المزدوج **(للتراث وللحداثة)** وظيفة معرفية وفكرية حيوية في نظر الجابري هي :تحرير الفكر العربي من السلطة المعرفية لهذين المرجعين، وتحقيق ما سمّاه "**بالاستقلال التاريخي للذات العربية**".[2]

وعلى هذا المنوال يعتبر الجابري أن الفكر العربي الحديث والمعاصر مر بمرحلتين هما:

1. مرحلة تأكيد الذات وهي مرحلة ردة الفعل على الهجمة الاستعمارية التي بدأت في القرن التاسع عشر، وبالتالي اتجه عرب النهضة إلى تمجيد التراث والتنويه بالذات بغاية مواجهة ذاك التحدي يقول عن هذه المرحلة : "**هي الآن بصدد الانتهاء وقد طالت أكثر من اللازم**".

[1] محمد الشيخ، محمد محمد عابد الجابري، مسارات مفكر عربي، مرجع سابق، ص ص26،27.

[2] عبد الإله بلقزيز، نقد التراث، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2014، ص317.

2.مرحلة إعادة بناء الذات، وهو يعتبر أن مشاريعه الفكرية تنخرط في هذه اللحظة بالذات:" **عندما ندرس التراث ... فإننا إنما نفعل ذلك لكي نبني ذاتنا، لكي نطور وعينا، لكي نكوّن لأنفسنا نظرة عن العالم، لكي نفهم.**"

وهذا هو الإطار الذي يريد به الجابري بناء مشروعه : "**إعادة تأسيس الذات على أسس جديدة تجد مرتكزاتها في بعض نقاط الماضي.**"

وحسب الجابري أن الفكر العربي المعاصر وعي غير مطابق لواقعه : فإما هو مطابق لواقع مضى (**الماضي**)، وإما مطابق لواقع غير واقعه(**الغرب**).[1]

وهذا معناه أن الذات العربية تفتقد استقلالها بمجرد الانطلاق من مرجعيتين متعارضين انتمائها إلى" **الماضي العربي الإسلامي**" من جهة، وانتمائها إلى "**الحاضر والمستقبل الأوروبي**" من جهة أخرى.

وبعدما تعرفنا على نقد التراث عند الجابري اكتشف بأن هناك ميدانا واحدا "**لم تتجه إليه أصابع الاتهام بعد، وبشكل جدي صارم، هو تلك القوة أو الملكة أو الأداة التي بها يقرأ العربي ويرى ويحلم ويفكر ويحاكم ... إنه العقل العربي ذاته**".[2]

وهذا معناه أن موضوع **النقد** انتقل من" **نقد التراث**" إلى "**نقد العقل العربي**" من أجل تحديثه بأسس علمية وبالتالي ولادة مشروع جديد في نقد العقل العربي.

يقول الجابري عن مشروع نهضة العرب: " **لم يدركوا أو يعوا أن سلاح النقد يجب أن يسبقه ويرافقه نقد السلاح. لقد أغلقوا نقد العقل فراحوا يتصورون النهضة ويخططون لها، بل ويناضلون من أجلها، إما بعقود أعدّت للماضي حسب تعبير غرامشي، وإما بمفاهيم أنتجها حاضر غير حاضرهم** ".[3]

وهذا ما سنتطرق إليه في المبحث الثالث.

---

1 محمد الشيخ، محمد عابد الجابري، مسارات مفكّر عربي، مرجع سابق، ص27.

[2] محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر : دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، 1994، ص8.

[3] المصدر نفسه، ص9.

المبحث الثالث: تجليات العقل العربي

يعد **محمد عابد الجابري*** مفكرا وفيلسوفا عربيا مغربيا، براحله ترك إرثا فكريا لا يقدر بالثمن من خلال مؤلفاته البارزة : في "قضايا الفكر العربي "أبرزها" **نقد العقل العربي** "فهو أثرى المكتبة العربية بكتب زاخرة في مجتمعنا الثقافي العربي الإسلامي هدفه أن يناقش فكرا يرتفع بالمستوى، يحظى بالتغيير الأنسب للمجتمعات العربية.

ولقد بذل الجابري في المصنفات الأربعة التي أنتجها جهدا كبيرا بنى من خلاله عملا نظريا مركبا تجاوز فيه القراءات التمجيدية للمنظومات التراثية، كما تجاوز فيه المواقف السلبية من التراث، وقد حاول توظيف نتائج وخلاصات قراءته في معارك الحاضر العربي، بالصورة التي تدعم الإختبارات العقلانية والنقدية في فكرنا، ولهذا السبب بالذات نحن نعتبر أن العصب الحي في فكره يتمحور في أطروحة "**نقد العقل العربي**"، بحكم أنها تدعم بطريقتها الخاصة" **قيم**

---

* **الجابري:** تحصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة سنة 1967 م وعلى دكتوراه الدولة في الفلسفة سنة 1967 من كلية الآداب بالرباط. ينظر : إسماعيل مهنانة، الفلسفة العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص335.

يتصف الجابري بقوة الشخصية وقدرتها على فرض الذات والتكيف مع التحولات التي خضع لها المجتمع المغربي : من الاستعمار إلى بناء الاستقلال وإعلان الحرية ... ينظر : صدوق نور الدين، سير المفكرين الذاتية، المركز الثقافي العربي بيروت، ط1، 2000، ص132.

1971، صدور أول كتاب للجابري، وكان عبارة عن أطروحته **لنيل دكتوراه** الدولة العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي.

ولقد بدأ الجابري بفكرة تأليف كتاب واحد ووحيد في" **نقد العقل العربي**"، غير أنه حين شرع فيه، تبين له أن عليه أن يقسمه إلى جزأين جزء خاص بتكوين هذا العقل، وجزء دائر على بنيته، فكان كتاب **(التكوين الجزء الاول)** و (كتاب **البنية الجزء الثاني**) ولما انهى الكتابين، تبين أن ثمة جانبا عمليا لهذا العقل لم يتناوله الجانب السياسي فكان كتاب **(العقل السياسي العربي الجزء الثالث)** ولّما كانت السياسة لا تنفصل عن الاخلاق، ما كان منه إلا أن ينتهي به المطاف إلى تأليف في (**العقل الأخلاقي العربي الجزء الرابع)**. ينظر: محمد الشيخ، محمد عابد الجابري مسارات مفكر عربي، مرجع سابق ص ص8-12.

لقد أبرز الجابري عمله الفكري في ثلاث جبهات **1**- جبهة الفلسفة والدفاع عن العقلانية **2**- جبهة نقد التراث ونقد آليات عمل العقل العربي-**3** جبهة العمل السياسي دفاعا عن الحرية والتحديث السياسي. ينظر: كمال عبد اللطيف وآخرون، التراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري، منشورات دار التوحيدي، المغرب، دط، 2011، ص14.

النقد والروح النقدية" في ثقافتنا، وتقترح علينا آليات معينة في كيفية تجاوز مظاهر الارتباك الثقافي في الفكر العربي.[1]

ويستهل الجابري في بداية كتابه من الجزء الأول" **تكوين العقل العربي The formation of Reason** قائلا : "**إن نقد العقل العربي جزء أساسي واولي من كل مشروع للنهضة، ولكن نهضتنا العربية الحديثة جرت فيها الأمور على غير هذا المجرى، ولعل ذلك من أهم عوامل تعثرها المستمر حتى الآن وهل يمكن بناء نهضة بعقل غير ناهض، عقل لم يقم بمراجعة شاملة لالياته ومفاهيمه وتصوراته ورؤاه؟**".[2]

فهو يبحث في العقل العربي، تكوينه وبنيته وآلياته المعرفية وذلك من أجل نقده وبالتالي انقسم مشروعه إلى قسمين وهم متكاملين أحدهما "تكوين "والآخر" بنية "للعقل العربي.

ويرى الجابري بأن مشروعه "**نقدي**" وموضوعه "**العقل** "بمعنى نهمل اللامعقول ونهتم بالمعقول وحده يقول : "**إن موضوعنا ليس موضوعا لنا إلابمقدار ماتكون الذات موضوعا لنفسها في عملية النقد الذاتي.**"

مشروعنا هادف حسب مفكرنا فنحن: "**لانمارس النقد من أجل النقد، بل من أجل التحرر مما هو ميت أو متخشب في كياننا العقلي وارثنا الثقافي**".[3]

أولا: مفهوم العقل العربي

يتساءل الجابري هل هناك عقل" خاص" بالعرب ،دون غيرهم ؟أو ليس العقل خاصية ذاتية للإنسان ،أي إنسان ،تميزه و"تفصله "عن الحيوان؟

ومن هذا السؤال يبدأ الجابري في تحديده للعقل العربي بتمييز"**العقل**" عن "**الفكر**"، فالفكر في نظره كالايديولوجيا يرتبط بمضمون الأفكار، أما العقل فيرتبط بالأدوات المنتجة للأفكار.

فكلما فكر عندما تقترن بوصف يربطها بشعب معين كقولنا "الفكر العربي "أو" الفكر الفرنسي"، "**أي جملة الآراء والأفكار التي يعبر بها ومن خلالها، ذلك الشعب عن اهتماماته ومشاغله، وأيضا عن مثله الأخلاقية ومعتقداته المذهبية وطموحاته السياسية والاجتماعية،**

---

[1] مجموعة مؤلفين، التراث والنهضة قراءات في أعمال محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2004، ص11.

[2] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي (1)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط10، 2009، ص5.

[3] المصدر نفسه، ص ص7،8.

وبعبارة أخرى أن الفكر بهذا المعنى هو" الايديولوجيا "اسمان لمسمى واحد، وهذا بالضبط هو أحد أنواع الخلط الذي نريد تجنبه".[1]

ويحدد المعلم الناقد **مفهوم العقل العربي** في هذه الدراسة تحديدا أوليا "**إنه ليس شيئاً آخر غير هذا الفكر الذي نتحدث عنه الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصياتها، هي الثقافة العربية، هي الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام وتعكس واقعهم أو تعبر عنه وعن طموحاتهم المستقبلية كما تحمل وتعكس وتعبر في ذات الوقت، عن عوائق تقدمهم وأسباب تخلفهم الراهن** ".[2]

ويقصد الجابري بالثقافة العربية تلك الثقافة العربية العالمة ويبعد عنها تلك الثقافات الشعبية من روايات وأساطير وأمثال.

ومن هذا الإطار نفهم أن العقل العربي:" **هو الذي تشكل وتكون داخل الثقافة العربية في نفس الوقت عمل على إعادة إنتاجها** ".[3]

إذن نستنتج أن تحليل الجابري للعقل العربي كمحتوى هو ما دفع به إلى وضع الفكر العربي كأداة تخضعنا لإعادة بناءه وتحليله نقديا.

ورغبة في الدقة في تحديد' مفهوم العقل العربي" يستعين بالتمييز المشهور بين **العقل المكوِّن** أو الفاعل La raison constituante **والعقل المكوَّن** أو السائد La raison constitueé* من "**أندريه لالاند**".

الأول:" يقصد به الملكة التي يستطيع بها كل انسان أن يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية وضرورية، وهي واحدة عند جميع الناس".

الثاني : "فهو مجموع المبادئ والقواعد التي نعتمدها في استدلالاتنا وهي على الرغم من كونها تميل إلى الوحدة فإنها تختلف من عصر لآخر كما قد تختلف من فرد لآخر ".[4]

---

[1] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص11.

[2] المصدر نفسه، ص ص13،14.

[3] المصدر نفسه، ص5.

* التناقض الذي يصيب الجابري في عمله المشروعي أنه يطرح سؤالا يجب علينا أن نحلل عقلا بأدوات غير أدواته وهو في نفس الوقت يستعين بمفاهيم غربية.

[4] المصدر نفسه، ص15.

وهكذا فإن الجابري يرى بأن هناك عقلين **'عقل إنساني عام**" مشترك لدى جميع البشر هو العقل المكون و"**عقل خاص** "بكل أمة، يختلف من أمة إلى أخرى وهو العقل المكون.

وتوصل الجابري لتحديد مفهوم العقل العربي من خلال العقل المكون، "**أي جملة المبادئ والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية للمنتمين إليها كأساس لاكتساب المعرفة، أو لنقل : تفرضها عليهم كنظام معرفي أما العقل المكون فسيكون هو تلك الخاصية التي تميز الإنسان عن الحيوان أي "القوة الناطقة" باصطلاح القدماء" مفاهيم تصورات**".[1]

إذن العقل المكون الفاعل يفترض عقلا مكوَّنا كما يقول "**ليفي ستراوس** "وهذا يعني أن النشاط العقلي – الفاعل– إنما يتم انطلاقا من مبادئ وحسب قواعد، أي انطلاقا من عقل سائد".[2]

والعقل العربي الذي يقوم الجابري بتحليله، تحليلا نقديا: " **فهو ليس مقولة فارغة ولا مفهوما ميتافيزقيا، ولا شعارا إيديولوجيا للمدح والذم، وإنما هو جملة المفاهيم والفعاليات الذهنية التي تحكم ،بهذه الدرجة أو تلك من القوة والصرامة، رؤية الإنسان العربي الى الأشياء وطريقة تعامله معها في مجال اكتساب المعرفة** ".[3]

لهذا يرى الجابري أن البحث في مجال العقل الأوروبي لا يكون علميا، لأن موضوع البحث فيه جزء منه.

ونستنتج أن عمل الجابري في "مفهوم العقل العربي" يتمحور حول إيجاد الآليات المنتجة للأفكار وليس الأفكار نفسها وهذا ما دفعه للتمييز بين **الفكر كأداة والفكر كمحتوى** هدفه **التحليل الايبستيمولوجي** الذي يهتم **بالأدوات** المنتجة للأفكار، وليس **التحليل الأيديولوجي** الذي يهتم **بالأفكار**.

[1] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص15.

[2] المصدر نفسه، ص16.

[3] المصدر نفسه، ص70.

ثانيا: العقل اليوناني والعقل الأوروبي.

عندما نتحدث عن" **العقل العربي**" أو الثقافة العربية يوحي إلينا بوجود عقل أو ثقافة أخرى "**كالعقل اليوناني والعقل الأوروبي**" الحديث والمعاصر وبالتالي التمييز بينهما، لأن كلمة ضد لا تعني التعارض والتنافر بل مجرد الاختلاف، ويتساءل الجابري **لماذا العرب واليونان وأوروبا ؟**

وانطلاقا من هذا الإطار يقول الجابري: "**إن المعطيات التاريخية التي نتوفر عليها اليوم تضطرنا إلى الاعتراف للعرب واليونان والأوروبيين بأنهم وحدهم مارسوا التفكير النظري العقلاني بالشكل الذي سمح بقيام معرفة علمية أو فلسفية أو تشريعية منفصلة عن الأسطورة والخرافة ومتحررة إلى حد كبير عن الرؤية الإحيائية التي تتعامل مع أشياء الطبيعة كأشياء حية ،ذوات نفوس تمارس تأثيرها على الإنسان وعلى إمكانياته المعرفية**".[1]

بمعنى أن الجابري ينادي بتأسيس معرفة علمية أو فلسفية بعيدة عن ضروب الخرافة والأسطورة ،وهذا الأخير يعيق العقل في التفكير العلمي الفلسفي

فهو لا ينكر المجهودات التطبيقية والإنتاجية التي قامت بها "**الحضارات الشرقية القديمة**" وإنما كان يرى أن ما يحرك فعاليتها هو السحر.

ولكنه يميز بين الحضارات التي كان للعقل فيها دور فاعل، وبين التي كان للاعقل فيها كلمة الفصل والقرار هذا لا يعني أن اليونان والأوروبيين والعرب لم يعرفوا السحر، وكانت تجربتهم عقلانية بحثة، وإنما كان العقل يمارس لديهم نوعا من السيادة لا تقلّ عن السحر.[2]

وهكذا يصل الجابري إلى أن العقل الأوروبي يشكل كيانا ثابتا أي هيكلا ثابتا بنيويا يميزه عن غيره من العقول الثقافية أو القومية هذان الثابتان هما:

أ- اعتبار العلاقة بين العقل والطبيعة علاقة مباشرة (الوجود).

ب- والإيمان بقدرة العقل على تفسيرها والكشف عن أسرارها (المعرفة).

وهذان "الثابتان "في نظر الجابري يؤولان إلى ثابت وأحد قوامه تمحور العلاقات في بنية العقل اليوناني والأوروبي الحديث هما" **العقل والطبيعة**"، حيث يرى أن أساس الخطاب الفلسفي داخل الثقافة اليونانية يتبين له عند "**هيراقليطس وانكساغوراس**"، لأنهما حدد كل شاكلته،

[1] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق ص17.

[2] نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين الجابري وأركون، مرجع سابق، ص286.

العلاقة بين الله والإنسان والعالم بصورة تعبر فعلا ليس فقط عن نظام الثقافة اليونانية بل تستعيد، عقليا، تصور الهيكل الاسطوري.[1]

فقد كان هيراقليطس أول من قال بفكرة "**اللوغوس**" logos أو العقل الكوني المحايث للطبيعة والمنظم لها، أما انكساغوراس فقال بوجود عقل كلي أو "**النوس**" nous، مقارق ومنظم لكل شيء، وفي جميع الأحوال كان يفهم من العقل في التصور اليوناني إدراك النظام والترتيب بين الأشياء وادراك الأسباب وهو التصور الذي تبنته الفلسفة الأوروبية الحديثة من أمثال" **مالبرانش** " الذي رأى أنه عقل ثابت لا يتغير، وأبو الفلسفة الحديثة "**روني ديكارت**" جعل العقل مستقلا عن الطبيعة ونعود إلى" **سبينوزا** "الذي رفض فكرة العقل والامتداد التي دعا إليها ديكارت وأيضا" **دفيد هيوم**" الذي نادى بالتجربة معلنا بقصور العقل في إنتاج المعرفة ولا ننسى" **كانط**" الذي فصل بين العقل ونظام الطبيعة ويأتي "**هيجل**" في نقده لفلسفة كانط كونها فصلت بين الظاهر والشيء في ذاته.[2]

حيث أن الفلسفة اليونانية مثلها مثل الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة تؤكد على قدرة العقل في اكتشاف نفسه من خلال الطبيعة التي هي عقل أيضا أي نظام وقوانين.

وينتصر هيجل بالعقلانية الغربية – حسب الجابري – حيث يقول: " **لقد أحل العقل محل التاريخ وأحل التاريخ محل العقل بأن اعطي للتاريخ معنى وللعقل حركة أي جعل من العقل الأساس لفهم حركة التاريخ وضبط أحداثه في صيرورة دائمة**".[3]

ثالثاً: خصوصية العقل العربي

وتختلف خصوصية العقل العربي عن خصوصية العقلين –اليوناني والأوروبي– حيث يؤكد الجابري على تاريخية العقل لأنه مرتبط بالثقافة داخلها.

ويقصد الجابري "**بالثقافة العربية الإسلامية**" الثقافة العالمة، المدونة المكتوبة، وليس الثقافة الشفوية الشعبية، وهذه الأخيرة فالبحث فيها ليس من اختصاصنا، وهذا لايعني التنقيص من أهميتها.[4]

---

[1] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص ص18–27.

[2] نقلا عن المصدر نفسه، ص ص18–22.

[3] المصدر نفسه، ص ص23–28.

[4] محمد عابد الجابري، قضايا الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، 2005، ص69.

لذلك نجد الجابري يقول فنحن نستعمل عبارة العقل العربي فإننا نستعملها من منظور علمي تتبنى فيه **النظرة العلمية المعاصرة**.[1] وذلك من أجل أن يحافظ العقل العربي على خصوصياته وتطوره الثقافي الذي تشكل داخل هذه المعطيات الثقافية العربية.

ونزعة الجابري في الانتقائية أثناء تعامله مع العقلين –اليوناني والأوروبي تمثلت في:

أ– إن ما يميز العقل العربي – حسب الجابري – بوصفه عقل الثقافة العربية الإسلامية هو أن العلاقات داخله تتمحور حول ثلاث أقطاب" **الله، الإنسان، الطبيعة** "بمعنى أن هناك علاقة مباشرة بين الله والإنسان وأن هناك غياب نسبي للطبيعة في هذا النظام الفكري.

ولتوضيح أكثر يقول الجابري:" **هنا في الثقافة العربية الإسلامية يطلب من العقل أن يتأمل الطبيعة ليتوصل إلى خالقها الله وهناك في الثقافة اليونانية الأوروبية يتخذ العقل من الله وسيلة لفهم الطبيعة أو على الأقل ضامنا لصحة فهمه لها**.[2]

ب– إن مفهوم العقل في الثقافة اليونانية والثقافة الأوروبية الحديثة والمعاصرة يرتبط ب" **إدراك الأسباب**" أي المعرفة ،فحسب الجابري ،فالعقل العربي كان عقلا قيميا ،فهو مرتبط اكثر بالسلوك والأخلاق.

وأيضا العقل العربي تحكمه **النظرة المعيارية** إلى الأشياء بما في ذلك نظرته إلى العقل نفسه ونحن نقصد بالنظرة المعيارية ذلك الإتجاه في التفكير الذي يبحث للأشياء عن مكانها وموقعها في منظومة القيم الذي يتخذه ذلك التفكير مرجعا له ومرتكزا.[3]

وعلى هذا الأساس يقرر الجابري بأن هناك تضاد بين **عقل غربي** ،يقوم على الموضوعية **وعقل عربي** يقوم على معيارية أخلاقي.

ويوضح الجابري بأن العقل العربي عقل وقلب، وفكر ووجدان، وتأمل وعبرة أما العقل عند اللغات الاوروبيه مرتبط دوما بالموضوع، فهو إما نظام الوجود وإما إدراك هذا النظام أو القوة المدركة.[4]

---

[1] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص26.

[2] المصدر نفسه، ص29.

[3] المصدر نفسه ص ص31،32.

[4] المصدر نفسه، ص29–32.

ولقد اقتبس الجابري مفهوم" **اللاشعور المعرفي** Linconscient cognitif " عن **جون بياجيه** ونقله من ميدان علم النفس التكويني إلى ميدان الابيبستيولوجيا وعمل على تبيئته وهو يرى أن الزمن الثقافي شبيه بزمن اللاشعور، إنه متداخل ومتموج، ما يؤدّي إلى تعايش أكثر من مرحلة مختلفة في فكر واحد،وفي بنية عقلية واحدة ،مثلما توجد الرغبات المكبوتة المختلفة في اللاشعور النفسي الواحد.[1]

رابعا: مشكلة العقل العربي تكوينه وبنية آلياته المعرفية:

ويعتبر الجابري أن الوصف عربي لكلمة عقل لا يعني أكثر من أنه يحيل الباحث إلى الثقافة العربية، وبالنسبة إليه، فالعقل العربي ليس جوهرا ولا طبعا ولا عقلية، إنه فقط جملة المفاهيم والآليات الذهنية التي يتم بها إنتاج المعرفة داخل هذه الثقافة ".[2]

ويعرف الجابري النظام المعرفي بأنه:" **جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات باختصار تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية باختصار النظام المعرفي في ثقافة ماهو بنيتها اللاشعورية**".[3]

فإن الجابري في دراسة مضمون العقل العربي يستعين بمفهوم البنية، فيقول : " **عندما نتحدث عن(بنية) فإننا نعني أساسا وجود ثوابت ومتغيرات وبالتالي فإننا حينما نتحدث عن بنية العقل العربي، فإننا نقصد في الحقيقة ثوابت ومتغيرات الثقافة العربية التي صنعته**".[4]

وفي تحديد بنية العقل العربي يقول الجابري: " **هو ما خلفته وتخلفه الثقافة العربية في الإنسان العربي، بعد أن ينسى ما تعمله في هذه الثقافة، إن ما يبقى هو "الثابت" وما ينسى هو المتغير ... إن ما يبقى هو ثوابت الثقافة العربية، هو العقل العربي ذاته**".[5]

---

[1] نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، مرجع سابق، ص ص295،296.

[2] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص129.

[3] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص37.

[4] المصدر نفسه، ص38.

[5] المصدر نفسه، ص39.

وهكذا يكون اللاوعي، واللاشعور، هو **الثابت** في بنية العقل العربي، فالوعي هو **المتغير***، مؤكدا أن " **أشياء كثيرة في الثقافة العربية لم تتغير منذ الجاهلية إلى اليوم*** **تشكل في مجموعها ثوابت هذه الثقافة، وتؤسس بالتالي بنية العقل الذي ينتمي إليها العقل العربي**".[1]

وعلى هذا النحو يثير الجابري نوع من الدهشة والاستغراب عندما يقر بتحديد بنية العقل العربي أنها لم تغير شيئا خلال فترة الجاهلية، فهو يجرد العقل العربي من كل علاقات سياسية ومادية وتاريخية واجتماعية ... ويحكم عليه باللاتطورية و اللاحركية.

خامسا: لماذا العقل العربي وليس العقل الإسلامي؟

والسر في وصف العقل بالعربي، وليس الإسلامي، إذ في اعتقاده أن تسمية العقل الإسلامي تنطوي على دلالة لاهوتية، في حين أنه اختار النقد الايبستيمولوجي، الذي يتناول أدوات المعرفة وآلياتها لا منتجات هذه الأدوات، أما النقد العقدي فلم يدخل ضمن اهتماماته، كما أنه يذكي الصراعات الطائفية الكلامية السابقة لهذا قدم الجابري تصورا لمشروع فكري حضاري بهدف تحديث العقل وتكوينه نظريا: في اللغة والكلام والفقه والعقيدة والفلسفة، وتطبيقيا : في العملية السياسة.[2]

يقول الجابري:" **أنا لا أطمح إلى إحياء أو انشاء علم كلام جديد، إن موضوع عملي هو الثقافة العربية الإسلامية، أعني الثقافة التي تم بناؤها داخل اللغة العربية وبواسطتها والنقد الذي اخترته يتناول المعرفة وليس العقيدة**".[3]

---

* هنا يستعير الجابري التقسيم الفرويدي للعقل الإنساني، ويطبقه على العقل العربي.

* ألم يولد النحو العربي كاملا مع **سيبويه** ؟ ألم تتحدد أصول الفقه عند مولدها مع **الشافعي** ؟ ألم تولد الكتابة التاريخية في الإسلام كاملة ... ؟ ألم يقدم **الخليل بن أحمد** للناس المعجم العربي والعروض العربي كاملين ؟ الم تتحدد مسائل علم الكلام مع **واصل بن عطاء** ومعاصريه؟ ألم يكتمل الفكر الشيعي فقها وكلاما وسياسة مع **جعفر الصادق** .. ألم يعيش هؤلاء جميعا عصر التدوين. ينظر : عبد الإله بلقزيز، نقد التراث، مرجع سابق، ص322.

[1] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص39.

[2] عصام بوشربة، مفهوم العقل عند الجابري –رؤية نقدية، مجلة الحوار، العدد (5067)، 6-12-2016، 8:25، متاح على الموقع الإلكتروني .www.alhewar.org.

[3] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص ص320،321.

سادسا :عصر التدوين كبداية تشكل العقل العربي.

هناك بعض المؤرخين يرون أن مسار الفكر العربي يبدأ في العصر الجاهلي حيث راحت تتشكّل بنية العقل العربي لكن الجابري يرفض وجهة النظر هذه، معتبرا أن الزمن الثقافي مختلف عن الزمن الاجتماعي الطبيعي الذي يخضع للقبلية والبعدية وإذا كنا نلمس حضور بنية العقل العربي في العصر الجاهلي بوصفه زمنا ثقافيا تمت استعادته وتم ترتيبه وتنظيمه في عصر التدوين لتصنع الواقع الفكري الثقافي العربي، فالحياة الفكرية خلال العصر الجاهلي لا يمكنها تفسير ماحدث بعد نشأة الإسلام وإبان عصر التدوين.[1]

ومن هذا المنطلق يحدد. الجابري مسار الفكر العربي تاريخيا لبداية التدوين في الإسلام سنة **(143ه)** ابتداءا من عصر المنصور العباسي الذي تولى الخلافة ما بين **(136ه – 158ه)** وفقا ما يقوله الذهبي في نصه :"**في سنة ثلاث وأربعين (ومائة) شرع علماء الإسلام في هذا العصر في تدوين الحديث والفقه والتفسير ... كثر تدوين العلم وتبويبه ... وقبل هذا العصر كان الناس يتكلمون من حفظهم أويرون العلم من صحف صحيحة غير مرتبة.**[2]

وإذن **فعصر التدوين** هو الإطار المرجعي الحق للعقل العربي وليس **العصر الجاهلي** ولا **العصر الإسلامي** الأول ولا ما قبلهما. دليل ذلك أن ما نعرفه عن ما قبل عصر التدوين إنما تم بناؤه في هذا العصر نفسه، كما أن ما جاء بعده لا يفهم إلا بربطه به نوعا من الربط".[3]

ولقد حدد الجابري نقطة بداية تكوين العقل العربي بعصر التدوين، وهذا لا يعني أنه لم توجد ثقافة عربية ولسان عربي قبل عصر التدوين وإنما يعني فقط أن كل ما وجد قبل عصر التدوين أعيد بناؤه.[4]

---

[1] نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين الجابري وأركون، مرجع سابق، ص302.

[2] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص ص62،63.

[3] المصدر نفسه، ص71.

[4] اسماعيل مهنانة، الفلسفة العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص341.

وعندما يتحدث الجابري عن عصر التدوين فهو يقصد بذلك ما بين منتصف القرن الثاني، ومنتصف القرن الثالث للهجرة الثامن والتاسع ميلادي فهو ذلك الموروث الثقافي بالشكل الذي يجعل منه" **تراثا** "، أي إطارا مرجعيا لنظرة العربي إلى الأشياء إلى الإنسان والكون والمجتمع والتاريخ.[1]

وبتعبير آخر ينقلنا إلى معرفة نظم المعرفة في الثقافة العربية على حد قول الجابري: "**إن المعطيات والصراعات والتناقضات التي عرفها عصر التدوين، والتي تشكل هويته التاريخية هي المسؤولة عن تعدد الحقول الأيديولوجية، والنظم المعرفية في الثقافة العربية كما، وأنها هي المسؤولة عن تعدد المقولات وصراعها في العقل العربي** ".[2]

[1] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص64.

[2] المصدر نفسه، ص71.

الفصل الثانـي

نقد العقل النظري والعملـي عند الجابري

المبحث الأول: نظم المعرفة في الثقافة العربية

المبحث الثاني: العقل السياسي العربي

المبحث الثالث : العقل الأخلاقي العربي

المبحث الأول : نظم المعرفة في الثقافة العربية

بعدما تعرفنا على مراحل" تكوين العقل العربي" وطبيعة بنيته داخل الثقافة العربية توصل الجابري إلى أن" **الثقافة العربية في حاجة ماسة وملحة إلى إعادة كتابة تاريخها**". كأنه يريد القول :"**أن تاريخ الثقافة العربية هو تاريخ الاختلاف في الرأي وليس تاريخ بناء الرأي**".[1]

وهذا ما دفعه إلى البحث عن العلمية والموضوعية محصورة في **الجانب الإيبيستيمولوجي** لتحليل المعالم التي تكون البنية المعرفية للعقل العربي وكيف تكونت هذه البنية؟ وصنفها في ثلاث مجموعات: علوم البيان وعلوم العرفان وعلوم البرهان والسؤال المطروح: **كيف نظر الجابري إلى نظم المعرفة في الثقافة العربية؟**

أولا: النظام المعرفي البياني

يحاول الجابري في مدخل كتابه" **بنية العقل العربي**" أن يعطي لنا تصورا أوليا وعام للنظام المعرفي البياني ويقصد ب"**البيانيين** "جميع المفكرين الذين أنتجتهم الحضارة العربية الإسلامية والذين كانوا –أو ما يزالون – يصدرون في رؤاهم وطريقة تفكيرهم عن الحقل المعرفي الذي بلورته وكرسته" العلوم العربية الإسلامية الاستدلالية الخالصة"، وهذا ما نلمسه في قوله : "**إنهم بكلمة واحدة علماء البيان من لغويين ونحاة وبلاغيين وعلماء أصول الفقه وعلماء الكلام، سواء كانوا معتزلة أو اشاعرة أو حنابلة أو من الظاهرية أو من السلفيين قدماء ومحدثين ينتمون إلى نظام معرفي واحد هو البيان**".[2]

وكلمة **البيان** من **الناحية اللغوية** نجد شرحها في معجم "**لسان العرب لابن منظور** "والذي يحددها بخمس مستويات، يعرضها الجابري على هذا الترتيب الوصل، الفصل، الظهور والوضوح، الفصاحة والقدرة على التبليغ و الإقناع، الإنسان حيوان مبين ... والنتيجة التي يستخلصها الجابري: " **البيان كمنهج يفيد الفصل والإظهار، والبيان كرؤية يفيد الانفصال والظهور**".[3]

إن الأبحاث البيانية في نظر المعلم الجابري قد انقسمت إلى قسمين:

1- قوانين تفسير الخطاب

2- شروط إنتاج الخطاب

---

[1] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص332.

[2] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، (نقد العقل العربي 2)، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط9، 2009، ص13.

[3] المصدر نفسه، ص ص15-20.

وإذا كان الاهتمام بـ "**التفسير** "يمكن الرجوع به إلى زمن النبي حين يسألونه عن معاني القرآن، إلى عهد الخلفاء الراشدين، بينما الاهتمام بشروط انتاج الخطاب البلاغي لم يبدأ إلا مع ظهور الأحزاب السياسية والفرق الكلامية بعد حادثة "**التحكيم** "حينما أصبحت الخطابة والجدل الكلامي من وسائل نشر الدعوة وكسب الأنصار وإفحام الخصوم.

ويعد "**الشافعي** "من بين الذين اهتموا بالأبحاث البيانية التي اتجهت حول تفسير الخطاب، بينما "**الجاحظ** " يريد أن يقوم في مجال تحديد شروط إنتاج الخطاب البياني لكن بطريقته الخاصة في الكتابة الطريقة التي تستمد التوجيه من ذات النظرية البيانية التي أراد تأسيسها في ميدان إنتاج القول الأدبي كالشعر والخطابة والترسل.[1]

يقول الجابري عن **الشافعي** : "**لقد كان الإمام الشافعي على معرفة دقيقة باللغة العربية وأساليبها التعبيرية كما كان على اطلاع على المجادلات الكلامية العقدية التي عرفها عصره، ... وكان فقيها تشغله قضايا التشريع والتقنين ... بل اهتم أيضا ... بالمضامين التشريعية في الخطاب القرآني، وبذلك كان بحق واضع لقوانين تفسير الخطاب البياني وبالتالي المشرع الأكبر للعقل العربي**".[2]

إن البحث في تفسير الخطاب المبين مع **الشافعي**، وشروط إنتاج الخطاب مع **الجاحظ**، ونضيف طريقة اكتساب المعرفة وتصنيفها من حيث درجة اليقين فيها مع **ابن وهب** وغيره ... أدى بالجابري إلى الاستنتاج : "**أن 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 بينهما –فالشيء يكون بيّنا، ظاهرا، مفهوما إذا تميز عن غيره، لا بل إذا انفصل عن محيطه وأصبح يقدم نفسه كيانا قائما بذاته.**"[3]

ولإلقاء الضوء على الآليات والأدوات المنتجة للفكر البياني، يرى الجابري أن المشكلة الايبستيمولوجية الرئيسية في النظام المعرفي البياني بقيت تغذية منذ عصر التدوين إلى اليوم هي مشكلة اللفظ والمعنى والأصل والفرع كونها سيطرت هذه المشكلة على تفكير اللغويين والنحاة

[1] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص ص20–24.

[2] المصدر نفسه، ص22.

[3] المصدر نفسه، ص38.

وشغلت الفقهاء والمتكلمين والسبب في ذلك أن هذه العلوم كان موضوعها واحد هو **النص**.[1]

1- اللفظ والمعنى:

ويوضح لنا الجابري أن الطريقة التي سلكها اللغويون في جمع اللغة ووضع معاجم لها، 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 معنى أي المهمل.

لقد كرست هذه الطريقة النظر إلى الألفاظ كفروض نظرية أو ممكنات ذهنية. يمكن أن يكون العرب قد استعملوها في مخاطبتهم وتسمياتهم للأشياء ويمكن أن يكونوا قد أهملوها. و"المهمل " حسب **الجابري** في عصر التدوين لم ينظر إليه على أنه بصفة نهائية بل بصفة مؤقتة، وبالتالي قد كان يتمتع بنوع من الوجود أي له كيان خاص به في استقلال عن المعنى. أي ننظر إلى اللفظ والمعنى ككيانين منفصلين.[2]

وهذا التصور البياني للعلاقة بين اللفظ والمعنى لا يوجد فقط عند جامعي اللغة وواضعي النحو بل يوجد في مجادلات اللغويين والمتكلمين والفقهاء حول أصل اللغة، **هل ترجع إلى المواضعة والاصطلاح أم إلى التوقيف والإلهام؟**

فأصحاب الرأي من الفقهاء والمعتزلة من المتكلمين قالوا بالمواضعة بينما أهل السنة قالوا بالتوفيق والإلهام كانوا يتصورون أن جماعة معينة من الحكماء اتفقوا على إطلاق ألفاظ معينة على أشياء معينة وقد استدلوا بالآية القرآنية لقوله تعالى: "**وعلّم آدم الأسماء كلّها**" سورة البقرة الآية 30.[3]

ولقد اهتم"**النحاة**" بمشكلة العلاقة بين اللفظ والمعنى فهم تجاوزوا بذلك حدود النحو بطرح مسائل المنطق وليست تلك الاهتمامات المتعلقة بميدان اللغة. وهنا الجابري يقف على كتاب لسيبويه يحكم عليه حكما آخر: "**إن النحو العربي كما نقرأه في مرجعه الأول: "الكتاب" ليس**

[1] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص41.

[2] المصدر نفسه، ص ص41-42.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

مجرد قواعد لتعليم النطق السليم والكتابة الصحيحة باللغة العربية، بل هو أكثر من ذلك "قوانين للفكر داخل هذه اللغة ،وبعبارة بعض النحاة القدماء :النحو منطق اللغة العربية".[1]

أما في" **مجال الفقه** "تعود أولوية اللفظ على حساب المعنى مما جعل الفقهاء ينصرفون عن المقاصد الشرعية وينشغلون بالمسائل اللغوية مما يؤدي إلى وقف الاجتهاد في الإسلام، وهذا ما يستدل به الجابري في قوله: " **والواقع أن الشيء الأساسي الذي لابد أن يلفت نظر الباحث الإيبستيمولوجي في علم أصول الفقه هو أن النشاط العقلي داخله نشاط وحيد الاتجاه : يتجه دائما من اللفظ إلى المعنى كما في علم اللغة وعلم النحو وعلم البلاغة صحيح أن الأحكام الشرعية إنما تؤخذ من أدلتها، وأهم هذه الأدلة واصلها جميعا القرآن غير أن الأصوليين انساقوا انسياقا كبيرا مع إشكالية اللغويين والنحاة، إشكالية اللفظ والمعنى،فجعلوا من الاجتهاد اجتهادا في اللغة التي نزل بها القرآن فكانت النتيجة أن شغلتهم المسائل اللغوية عن المقاصد الشرعية**".[2]

أما في "**علم الكلام**" أدى إلى تحجيم دور العقل الذي هو أصل من أصول هذا العلم فقضية خلق القرآن التي عالجها المتكلمون أدت إلى نوع من حل وسط ،مفاده أن القرآن قديم بمعانيه، مخلوق بألفاظه وحروفه، فتكرس بذلك الفصل بين اللفظ والمعنى أن هذا الحل يتضمّن نسفا لعلم الكلام بالنسبة إلى مفكرنا لأن القول بقدم معاني القرآن قد أدى إلى ربط المعاني القرآنية بالمواضعة اللغوية التي كانت منتشرة حين نزوله.[3]

أما في" **مجال البلاغة** " حيث كان الانخراط في إشكالية اللفظ والمعنى أشد وأقوى، وعندما استنفد المضمون كل إمكانياته الاستعادة والإعادة والاجترار صارت السلطة كلها للشكل، والمحسنات اللفظية.[4]

2-الأصل والفرع:

بداية يحدد الجابري الإطار المعرفي الذي ظهر فيه هذا الزوج في عملية التدوين ذاتها فهو حاضر في كل الأعمال العلمية في" **النحو والفقه والكلام**"[*].

---

[1] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص ص44،45.

[2] المصدر نفسه، ص63.

[3] نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، مرجع سابق، ص328.

[4] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص106.

[*] نجد كل من سيبويه والفراهيدي وضعا أصول النحو واللغة، الشافعي وضع أصول الفقه، المعتزلة والأشاعرة وضع علم الكلام.

كما ظهرت فكرة الأصل في أوساط النحاة الأوائل، وعلى رأسهم" **الخليل بن احمد الفراهيدي**" الذين، أرجعوا الألفاظ العربية إلى عدد معين من الحروف اعتبروها "**أصلية** "في الكلمة.

وفي" **علم الكلام** "ظهر مفهوم الأصل عند المعتزلة كما هو معروف **ب أصول خمسة***[1] يتبنى عليهم مذهبهم.

أما في" **مجال** الفقه "يعتبر الشافعي أول من حدد الأصول** في الفقه وليس توجيها للعمل بها لأنها موجودة من عصر الرسول صلى الله عليه وسلم كونه – حسب الجابري" – **أنه حدد إطارا نظريا للتفكير الفقهي، ليس فقط بحصره الأصول في هذه الأربعة واستبعاد غيرها كالاستحسان والمصالح المرسلة بل أيضا، وهذه أهم بالنسبة لموضوعنا، لأنه ضبط العلاقة بين هذه الأصول بصورة جعلت منها البنية المؤسسة للإطار المرجعي الخاص بالتفكير الفقهي**".[2]

ويعتبر الجابري" **القياس**" بذاته هو تحصيل "**حكم الأصل في الفرع**" عن طريق إبراز اشتراكهما في "**العلة** "من هنا كان "التفكير القياسي البياني، من بدايته إلى نهايته يدور حول العلّة كما إن الممارسة القياسية البيانية إنما يؤسّسها ويبرّرها اعتقاد القائس بوجود نفس "**العلّة** "في الأصل والفرع، في الشاهد والغائب.[3]

3- جوهر*** وعرض****

أما فيما يخص" **مبدأ التجويز** "عند الأشاعرة والمعتزلة هو الأساس والاطراد الذي نشاهده في الحوادث هو مجرد عادة وبالتالي إنكار للسببية وإنما هو علاقة اقتران بينهما، والفعل الناتج هو فعل الله الصادر عن إرادة حرة.[4]

---

*أ**صول خمسة** وهي التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

[1] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص109.

الأصول عند **أهل السنة** أربعة: القرآن السنة النبوية، الاجماع، القياس.

[2] المصدر نفسه، ص ص110،111.

[3] نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، مرجع سابق، ص330.

*** **جوهر** subatance: ماقام بنفسه، فهو متقوم بذاته ومتعين بماهيته، وهو المقولة الأولى من مقولات أرسطو، وبه تقوم الأعراض والكيفيات، ينظر إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطامع الآميرية، القاهرة، دت،1983، ص64.

**** **عرض:** ماقام بغيره ،ويقابل الجوهر والذات ،فالجسم جوهر واللون عرض ... والعرض ما يطرأ على الموجود لا من ناحية الذات ولا من صفاته المعرفة له. ينظر: المعجم نفسه، ص118.

[4] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص203.

أما" **مبدأ الانفصال**" ينص على أن العلاقة بين" الجواهر الفردة" التي تتألف منها الأجسام والأفعال والإحساسات تقوم على مجرد التجاوز وليس على الاحتكاك ولا على التداخل.[1]

ويحمل الجابري" اللغة العربية "المسؤولية عن هذه الرؤية البيانية للعالم، والقائمة على:"

مبدأي الانفصال والتجويز "بحجة أن البيانيين ينطلقون دوما في تحديد مفاهيمهم ومصطلحاتهم من السلطة المرجعية الأولى في حقلهم المعرفي اللغة".[2]

ولابد أن يكون لها أصل في عالم العرب، وهذا السبب راجع" **للبيئة الجغرافية** "تقوم على الانفصال والاتصال Continu et discontini.

وينتهي الجابري بالقول عن حتمية تأثير البيئة الصحراوية على العقل البياني للعرق العربي: "العلاقات **في مجتمع رعوي هي علاقات انفصال، أما الاتصال فهو من خصائص مجتمع المدينة ومن مميزات البيئة البحرية، أن الاتصال هو من خصائص أمواج البحر وليس من خصائص قطرات الغيث[الماء]في الصحراء".**[3]

ثانيا :النظام المعرفي العرفاني.

1-**مفهوم العرفان:** بدأ مع ظهور الإسلام وانتشار الفتوحات الذي ساد **العصر الهيلينستي**[*].

العرفان في "**اللغة العربية**" مصدر "عرف"، فهو المعرفة بمعنى واحد. يقول في "لسان العرب": عرفه يعرفه عرفة وعرفانا ومعرفة "حيث يقول الجابري": **وقد ظهرت كلمة "عرفان" عند "المتصوفة الإسلاميين" لتدل عندهم على نوع أسمى من المعرفة، يلقي في القلب على صورة "كشف "أو "الهام ".**[4]

وهكذا فإن العرفان كحقل معرفي هو عبارة عن خليط من هواجس وعقائد وأساطير تتلون بلون الدين الذي تقوم على هامشه لتقدّم له ما يعتقده العرفانيون أنه" **الحقيقة** "الكامنة وراء ظاهر نصوصه.[5]

---

[1] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص239.

[2] المصدر نفسه، ص215.

[3] المصدر نفسه، ص ص241،242.

[*] **العصر الهيلينستي** هو العصر الاغريقي الروماني المختلط الذي تلا العصر الاغريقي الخالص الذي عرف نهايته مع وفاة الاسكندر المقدوني وتمزق امبراطوريته انظر هامش الصفحة : المصدر نفسه، ص252.

[4] المصدر نفسه، ص251.

[5] المصدر نفسه، ص557.

غير أن علوم العرفان لم تنشأ في عصر التدوين، وإنما هي امتداد لموروثات قديمة ،باعتبارها جزء من التاريخ القومي للعرب والأقوام التي دخلت في الإسلام، ولقد كان هذا العقل الذي تحمله **الهرمسية*** أول ما انتقل إلى الثقافة الإسلامية وذلك عبر الكيمياء والتنجيم والتصوف والأفلاطونية المحدثة، وفي سياق التطورات التاريخية والصراعات المذهبية تمت المصالحة بين البيان العربي والعرفان الصوفي وهذا ما يوضحه الجابري ف" العرفان "**نظام معرفي ومنهج في اكتساب المعرفة ورؤية للعالم ،وأيضا موقف منه، انتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية من الثقافات التي كانت سائدة قبل الإسلام في الشرق الأدنى وبكيفية خاصة في مصر وسورية وفلسطين والعراق**".

أما العرفان في "**اللغات الأجنبية** "يسمى الغنوص gnose والكلمة يونانية الأصل gnosis ومعناها :المعرفة بمعنى العلم والحكمة وكأن الغنوصية مثلها مثل **العرفانية****.[1]

ضف إلى ذلك يتكون النظام المعرفي العرفاني في الثقافة العربية الإسلامية بالنسبة للجابري إلى قطبين اثنين أحدهما يتمركز حول مسألة الظاهر والباطن يخدم اللغة، والآخر ينصب حول موقع النبوة والولاية يخدم السياسة.

ومن خلال هذا التقسيم توصل الجابري بأن العرفان "**كموقف** من العالم " من جهة، و"**كنظرية** لتفسير الكون والإنسان" من جهة أخرى، في نظره أن العرفان يتحدد في طبيعة العلاقة بين الله والعالم والإنسان.[2]

وهكذا تطرح "**مشكلة العالم أمام العرفاني**" ،تلك المشكلة التي فسرت على مستويين" إما **فلسفيا**" وهو الإقرار بوجود ثلاث مبادئ وهي الإله المتعالي المنزه من كل علاقة بالعالم، والمادة الأزلية، والإله الصانع الذي يطلق عليه الابن الأول وهو العقل الكوني، "وأما **أسطوريا**" يحاول تفسير مشكلة الشر في العالم، وذلك بالرجوع إلى الخطيئة الأصلية، ويأخذ أصحاب هذا الاتجاه

---

* **الهرمسية:** نسبة إلى هرمس "المثلث بالحكمة"وهرمس في الأصل اسم لأحد آلهة اليونان المرموقين عندهم ،كما طابقوا بينه وبين اله مصري قديم هو الإله طوط ،والهرمسية كعلوم وفلسفة دينية تعتبر أن مجموع مؤلفاتها عبارة عن وحي الهي. ينظر : محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 174.

** **العرفانية** يعرفها الجابري : "أنها 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." انظر هامش الصفحة : المصدر نفسه، ص 253.

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

[2] المصدر نفسه، ص 381.

بمبدأ واحد هو النور يبدع العالم بأمر منه انطلاقا من انفصال الظلمة عنه، وهي الطبيعة أو المادة الأولى التي سيتكون منها العالم.[1]

ويستنتج الجابري من هذا النص التركيبي بأن هناك ثلاث اتجاهات للعرفانية في الإسلام:

1- الاتجاه الذي يغلب عليه الموقف العرفاني كمعاناة، ويمثله في المجتمع الإسلامي المتصوفة أصحاب الأحوال **والشطح*** خاصة.

2- الاتجاه يغلب عليه الطابع الفلسفي ويمثله في الإسلام التصوف العقلي" **الفارابي وابن سينا**"

3- الاتجاه يغلب عليه السرد الأسطوري ويوجد عند الفلاسفة الإسماعيلية والمتصوفة الباطنيين.[2]

يتناول الجابري على مستوى المنهج توظيف الزوج "**الظاهر الباطن**" في العرفانيات الإسلامية على ثلاث مستويات **مستوى سياسي مباشر، مستوى ايديولوجي مذهبي، مستوى ديني ميتافيزيقي.**

الأول : والذي نجده عند **الشيعة الاثنا عشرية والإسماعيلية** حيث يصرف معاني عبارات بعض الآيات وألفاظها إلى أشخاص معنيين يقول الله تعالى:" **مرج البحرين يلتقيان، بينهما برزخ لا يبغيان فبأي آلاء ربكما تكذبان يخرج منها اللؤلؤ والمرجان** "سورة الرحمن الآية **17-20**.

فالبحرين هما علي بن أبي طالب وفاطمة زوجته **والبرزخ** هو النبي محمد(ص)، **واللؤلو والمرجان** هما الحسن والحسين. وإن هدف الجابري من هذا التأويل هو أن الخليفة من نصيب علي(ض).

الثاني : حيث يصرف معاني الآيات لا إلى أشخاص بالذات ،بل إلى أصول المذهب، أصوله الأيديولوجية وهذا نجده عند الإسماعيلية خاصة.

الثالث : يوجد عند **اخوان الصفا** ومنه تأويل الآية :"**الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح** "**سورة النور الآية 35**، حيث أنهم أولوا النور بالعقل الكلي والمشكاة بالنفس الكلية.[3]

ثانيا : خصائص العرفان.

في هذا السياق يمكن حصر" العرفان" في ثلاث خصائص كالآتي:

---

[1] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص260.

[*] **الشطح**: وتشير إلى أمثال المتصوفة يزيد البسطامي والحلاج.

[2] المصدر نفسه، ص269.

[3] المصدر نفسه، ص ص281-283.

1- القول بإله واحد لا يعبر عنه بوصف ولا يدرك بالعقل وإنما يتوصل إليه بالزهد والتطهير ومواصلة الدعاء والتبتل.

2- القول بترابط العالم السفلي والعالم العلوي وعدم إقامة أية فواصل بين السماء والأرض وتفسير ذلك نظريا باتصال "آفاق"الكائنات بعضها مع بعض ...

3- القول بسلاسل الأسباب غير المنتظمة (الأسباب التي يغلب فيها "الشذوذ"على الإطراد وتخضع لتقلبات "التجربة" وليس الضرورة العقلية.

ويضيف" الجابري" علامتين أخريين وهما:

أ- القول بالأصل الإلهي للنفس وما يتصله من نزعة صوفية.

ب- عدم الفصل بين العلم والدين.[1]

ومن هنا يخلص الجابري إلى أن العرفان يلغي العقل ،ومن حق العقل أن يدافع عن نفسه، ولكن ليس بالطريقة التي يلغي بها "العرفان "العقل ،بل بتحليله تحليلا عقليا يكشف حقيقة آليته كمنهج وحقيقة تصوّراته كرؤية.[2]

اذن "**العرفان**" كان منذ البداية يهدف إلى الطعن في العقلانية العربية الإسلامية وإلى الدعوة إلى فهم القرآن فهما مغايرا للفهم المؤسس على اللسان العربي.[3]

ثالثا :تسرب الهرمسية إلى الفكر العربي

واعتمادا على كتاب" **الملل والنحل** "**للشهرستاني**". يضيف الأستاذ الجابري طبقات الموروث القديم الذي تسرب وواجه المعقول الديني العربي إلى :

أ- معتقدات المجوسية والمانوية وما تفرع عنهما

ب- مذاهب الصابئة

ج- مذاهب الفلاسفة

ثم يؤكد الجابري ما أكده "**ماسينيون وهنري كوربان** " وهو أن الشيعة هي أول فرقة إسلامية تهرمست وأن المسلمين عرفوا الهرمسية قبل أن يعرفوا منطق وميتافيزيقا أرسطو. وأما بالنسبة لمذاهب الفلاسفة فإن الجابري يحدد هذا التيار في الافلاطونية المحدثة التي لا يربطها

[1] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 193.

[2] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 379.

[3] اسماعيل مهنانة، الفلسفة العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص 343.

الجابري" **بأفلاطين وأرسطو**" بل بالفلسفات السابقة، أي التي وجدت قبل أرسطو وخاصة ما هو منحول منها.[1]

وعلى هذا الأساس يلمس الجابري حضور الهرمسية في الثقافة العربية كونها علوما ترتبط بالسحر والتنجيم مخالفة لعقيدة الإسلام ، ومن أمثلة ذلك نجد أن كل من" **خالد بن يزيد بن معاوية وجابر بن حيان والرازي**" مؤلفاتهم كانت عبارة عن مقتطفات من الهرمسية.[2]

ويرى الجابري أن" جابر بن حيان "**يرفض العقل ووسائله ويقرر أن الطريق الوحيد إلى معرفة القديم** "الله "**هي طريق المشاهدة والكشف التي لا تحتاج إلى إعمال فكر في دليل ولا استعمال لفظ وتمثيل**" **وبالتالي فهي تكرس نظاما معرفيا يقوم على العرفان ضد البيان**[3].

ويضيف الجابري حديثه عن الرازي الذي أنكر النبوة ،ولكن لا من موقع عقلاني مادي،بل من موقع غنوصي روحاني، وبعبارة أخرى أن العقل الذي شيده الرازي هو **العقل المستقيل**[4*].

ثالثا: النظام المعرفي البرهاني

إن" تاريخ **البرهان** "كنظام معرفي يبدأ مع بداية الفلسفة والتفكير العلمي في اليونان قبل أرسطو وبثلاثة قرون كما كان له حضور في الثقافة العربية الإسلامية.[5]

فالبرهان يعني" **لغة**" هو الحجة الفاصلة البيّنة في المعاجم العربية،كما إنه يعني في "**اللغات الأوروبية** démonstration "هو الإشارة والوصف والبيان والإظهار أما في" **الاصطلاح المنطقي**" فالبرهان هو العمليات الذهنية التي تقرر صدق قضية ما بواسطة الاستنتاج، أي بربطها ربطا

---

[1] اسماعيل مهنانة، الفلسفة العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص343.

[2] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص195.

[3] المصدر نفسه، ص 197.

[*] **العقل المستقيل** عند الجابري هو ذلك العقل الفلسفي القديم الذي مثلته الهرمسية والمانوية وغيرها والتي أعلنت عجز العقل البشري عن تحصيل أية معرفة عن الله من خلال تدبر الكون الشيء الذي ينتج عنه أن معرفة الإنسان للكون يجب أن تمر عبر اتصاله المباشر بالحقيقة العليا :الله ،وهو مايجعل ذلك العلم ذاتيا وليس موضوعيا ،حيث إن مجال الروح و(عرفانها)خاص وليس عاما ينظر:الشيخ أحمد البان ،العقل المستقيل في الثقافة العربية الإسلامية في فكر محمد عابد الجابري، 4ماي 2016، متاح على الموقع الإلكتروني islamonline.net.

[4] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص ص198-199.

[5] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص384.

ضروريا بقضايا أخرى بديهية ،أو سبقت البرهنة على صحتها "أما في" **المعنى العام**" فالبرهان هو "كل عملية ذهنية تقرر صدق قضية ما "..[1]

ويعرفها الجابري في خاتمة كتابه" **تكوين العقل العربي** "كالآتي:

"**أن علوم البرهان من منطق ورياضيات وطبيعيات وإلهيات، بل ميتافيزيقا كمنهج، وعلى مادعوناه بـ " المعقول العقلي" أعني المعرفة العقلية المؤسسة على مقدمات عقلية كرؤية واستشراف**".[2]

تشير المصادر التاريخية إلى أن حضور أرسطو الحقيقي بدأ من خلال ترجمة "**حنين بن اسحق وابنه**"، أي في" **عصر المأمون**" الذي كان له الأثر الكبير في الثقافة العربية،من حيث تدشين حركة" تنوير" تعتمد على العودة إلى فلسفة أرسطو ومنطقه وعلومه. أما قبل ذلك فقد اقتصر حضور الموروث القديم على ماقدّمه "**العصر الهلنستي**" من أفلاطونية محدثة وهرمسية. هكذا فقد تمّ اللقاء التاريخي في عصر المأمون بين "المعقول الديني العربي والمعقول العقلي اليوناني الأرسطي" ،بين النظام المعرفي البياني العربي والنظام البرهاني اليوناني.[3]

ومن هنا يقول الجابري:" **إن البرهان كنظام معرفي بقي متميزا ،منهجا ورؤية عن البيان والعرفان بكونه يعتمد منهج أرسطو ويوظف جهازه المفاهيمي والهيكل العام التي شيدها عن العالم ،عن الكون والإنسان والله** ".[4]

ويرى الجابري من خلال هذا الإطار أن البرهان كفعل معرفي فهو استدلال استنتاجي وكحقل معرفي هو عالم المعرفة الفلسفية العلمية المنحدر إلى الثقافة العربية عبر الترجمة، ترجمة كتب أرسطو خاصة من أجل مناصرة البيان التي يؤسسها ضد العرفان لأن الذين تبنوا البرهان الارسطي كان من أجل أغراض أي خدمة اهتماماتهم الدينية والأيديولوجية التي كانت ذات علاقة مباشرة بالعقيدة الإسلامية، ليس كما فعل أرسطو المعرفة من أجل المعرفة.[5]

وهنا يريد الجابري أن يوضح نقطة مهمة **كيف كان البرهان الأرسطي حافزا في الثقافة العربية الإسلامية؟**

---

[1] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 383.

[2] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 334.

[3] نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، مرجع سابق، ص ص339،340.

[4] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 384.

[5] المصدر نفسه، ص557.

ومن هنا يستنتج الجابري فروقا بين" البيان والعرفان والبرهان" **اذا كان البيان يتخذ من النص والإجماع والاجتهاد سلطات مرجعية أساسية ويهدف إلى تشييد تصور للعالم يخدم عقيدة دينية ،فإن العرفان يتخذ من الولاية ،وبكيفية عامة عن الله الطريق الوحيد للمعرفة ويهدف إلى الدخول في نوع ما من الوحدة مع الله ... وبالتالي البرهان يعتمد قوى الإنسان المعرفية الطبيعية من حس وتجربة ومحاكمة عقلية، وحدها دون غيرها في اكتساب معرفة بالكون ككل وكأجزاء حول العالم تتميز بالدقة واليقين".**[1]

ومن هذا المنطلق انقسم "مسار البرهان" إلى قسمين :

أحدهما في" **المشرق العربي** "والذي يمثله كل من" الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي" والآخر في "**المغرب العربي**" تزعمه كل من" ابن رشد وابن خلدون وابن حزم والشاطبي."

فالعقل العربي مر بمرحلتين كبيرتين" **مرحلة تكوينية** "،"**مرحلة تلفيقية** "والفرق بينهما هو أن" العقل العربي "في المرحلة الأولى كانت تتجاذبه ثلاثة نظم معرفية يريد كل منها أن يستقل به ... أما في المرحلة الثانية فقد أزيلت الحواجز وأصبح العقل العربي محكوما بسلطات تلك النظم، ولكن لا بوصفها نظما معرفية مستقلة، بل بوصفها نظما مفككة تداخلت سلطتها المعرفية وأصبحت تشكل ما يمكن أن يطلق عليه اسم البنية المحصلة وهي البنية التي تشكلت من تداخل الازواج المعرفية.[2]

بدأ الجابري "بالاتجاه البرهاني عند الكندي "**لأنه ناضل إلى جانب دولة العقل في مواجهة "العقل المستقيل"، لأول مرة يضع الكندي رؤية علمية عقلانية عن الكون والإنسان يدافع فيها عن" المعقول الديني العربي" في مواجهة "العرفان الشيعي التأويلي الباطني والمانوية "–وحسب الجابري–" إن عملية تنصيب العقل الكوني** [*] **التي دشنها الكندي في الثقافة العربية الإسلامية شملت في نفس الوقت استعادة نظرية أرسطو في العقل مع الإبتعاد بها عن**

[1] اسماعيل مهنانة، الفلسفة العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص ص342،343.

[2] المرجع نفسه، ص ص343،344.

[*] **العقل الكوني Raison Universelle** ويقصد به القوة الفكرية الخاصة بالبشر التي تمكن الإنسان عندما يستعملها استعمالا ملائما من الحصول على معارف كلية بمعنى أنها عامة مشتركة بين الناس جميعا ،مطلقة وثابتة لا تتغير بتغير الزمان والمكان وترتكز هذه المعرفة على مبدأ الهوية وعدم التناقض ومبدأ السببية .انظر هامش الصفحة :محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص251.

التأويلات الأفلاطونية المحدثة التي جعلت من" العقل الفعال" الذي قال به أرسطو عقلا مفارقا من جملة العقول السماوية".[1]

وكذلك دفاعه عن الفلسفة وخصومها في مواجهة الفقهاء والمتكلمين ضد علوم الأوائل، لكن تأسيسه للبيان كان جزئي وفلسفة أرسطو هي كل لا يتجزأ أنها منهج ورؤية فهو بذلك لم يدعم البناء البرهاني فخطابه كان سجالي ،ثم يأتي الفارابي ليشغل نفسه بآلية البرهان ويتجاوز خطاب سجالي ،ويتحدث عن المنطق ويسبق الفلسفة على حساب الدين يقول الفارابي:" إن **ما في الملة هو مثالات لما في الفلسفة".**[2]

وبعد لحظة وقوع الأزمة اتجه الغزالي من أجل أن يفتح البيان صدره لآلية المنهج البرهاني القياس الجامع وللعرفان الصوفي، ويشير الجابري إلى أن الغزالي في بعض كتبه ينتقد فلسفة ابن سينا كونه يميل إلى مدرسة مشرقية مع الفلسفة الاسماعيلية وكذلك نقده لعلم الكلام وحسب الجابري أن الغزالي يرى أن الفلسفة التي يريدها ابن سينا منظومة تلفيقية تجمع بين المشائية والهرمسية وعلم الكلام والتصوف.[3]

لان البرهان انتهى مع ابن سينا إلى الانخراط في اشكاليات المتكلمين من جهة وتبنى منتجات العقل المستقيل منتجات العرفان الهرمسي من جهة ثانية مما أفقد الرؤية البرهانية الأرسطية طابعها العقلاني العلمي.[4]

إن المنهج الأرسطي الذي جاء به الغزالي حسب الجابري ليجعله طريقة برهانية لتحصيل العلم من معارف يقينية والذي سمي بالمنطق الذي يتعارض مع العقيدة الإسلامية قد تحول عنده إلى مجرد آلية ذهنية شكلية يراد منها أن تحل محل آلية ذهنية أخرى، فالمنطق مع الغزالي فقد وظيفته الأصلية، وهي التحليل والبرهان وأصبح مجرد جدل،[5] ولكي يحقق الغزالي المصالحة التامة بين العرفان الصوفي والبيان عمد إلى إدخال التصوف إلى الدائرة البيانية، باب الفقه، وهذه الوجهة

---

[1] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 237.

[2] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 424.

* كلمة **تلفيق**"**Syncrétisme**" بمعناها الفلسفي:"مزيج من الآراء على هذه الدرجة أو تلك من الخلط،لاتؤسسه روح نقدية ولا يرقى بالأحرى إلى مستوى المنظومة المنسقة"انظر هامش الصفحة :المصدر نفسه ص ص448،449.

[3] المصدر نفسه ،ص ص 486،487.

[4] المصدر نفسه ص 477.

[5] المصدر نفسه، ص 245.

يبررها الجابري كالتالي:" **لقد أدخل الغزالي اذن التصوّف بقسميه، العملي والنظري، الى دائرة السنّة من باب السنّة الواسع: الفقه، فأصبح منذئذ مكونا أساسيا من مكونات الفكر السني، لأجل العقل البياني نفسه**".[1]

في رأي الجابري أن لحظة الغزالي* لا تمثل العقل البياني بل العقل العربي الذي انتهى إلينا عبر طريقة المتأخرين وروافدها وامتداداتها اذن طريقة الغزالي تنتمي إلى المتقدمين بمضمونها ،وإلى المتأخرين بشكلها.[2]

وبعدما تعرفنا على المصير الذي آل إليه النظام البرهاني في المشرق. يطرح الجابري سؤالا آخر. **كيف بدا البرهان إذن في المغرب؟**

يحاول الجابري تفسير نشأة النظام المعرفي البرهاني في **الأندلس والمغرب** اعتمادا على المضمون الأيديولوجي، أن الدولة الأموية التي قامت في الأندلس **138ه** كان لها خصمان تاريخيان على حد تعبير الجابري الخلافة العباسية، والخلافة الفاطمية ،الأولى **سنية**، والثانية **شيعية**، ولهذا لابد من البحث عن إيديولوجات جديدة أخرى.[3]

لقد كانت ظاهرية ابن حزم بمثابة إعلان نضالي للمشروع للأيديولوجي الذي يختمر في الأندلس ليكون السلاح النظري الذي تواجه به الدولة الأموية خصميها الـ تاريـ خ ـي ين : الفاطميين في مصر والعباسيين في بغداد. فإن من جملة الظواهر الأساسية المميزة للمشروع الثقافي الأيديولوجي الأندلس أثناء الخلافة الأموية وبعدها، ظاهرتان، الأولى ظهور ابن حزم ومذهبه الظاهري، العقلاني والنقدي من جهة، والثانية نشاط اليهود في الأندلس. ثقافيا وفلسفيا ودينيا.[4]

يحاول **أبو محمد علي بن حزم الظاهري** – حسب الجابري– أن يؤسس البيان تأسيسا منطقيا يقينا على البرهان، وفي عملية إعادة التأسيس هذه دعا ابن حزم إلى اعتماد المنهج

---

[1] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص ص488–490

* يجب التمييز هنا بين البيانيين الذين ظلوا متمسكين بالنظام المعرفي البياني منهجا ورؤية (طريقة المتقدمين)،وبين المتكلمين طريقة المتأخرين الذين مزجوا الكلام بالفلسفة انطلاقا من الغزالي ،وبالخصوص منهم فخر الدين الرازي انظر هامش الصفحة : المصدر نفسه ص32.

[2] المصدر نفسه، ص ص492–501.

[3] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي ص ص297،298.

[4] المصدر نفسه، ص301.

البرهاني بشقيه الاستنتاج والاستقراء في العقليات وفي الشريعة والعقيدة،كما تبنى طبيعيات أرسطو لتشييد رؤية للعالم تختلف عن الرؤية البيانية،وبهذا يكون ابن حزم قد دشن مرحلة جديدة من النقد في الثقافة العربية الإسلامية.[1]

ويجب التذكير بأن" **علم أصول الفقه**" الذي أسسه الشافعي قد نضج واكتمل عندما ظهر ابن حزم وهو يرفض أن تكون الأحكام الشرعية صادرة عن الله لعلل يقول" **إن العلل كلها منفية عن أفعال الله تعالى وعن جميع أحكامه البتة لأنه تكون العلّة إلاّ لمضطر**".[2]

ويتفق **ابن باجه** مع **ابن حزم** أن يكون ضد الاشاعرة بإنكار السببية كونها تنفي وجود طبايع وخصائص ثابتة للأجسام والمواد، وأرجعوا تلك الصفات للخالق بينما ابن حزم يثبت أن تلك الصفات للأشياء عبارة عن قوانين وضعها الله في كونه، وابن باجة حاول تأسيس العلم الطبيعي اعتمادا على الأصل بل على النص نص أرسطو وذاته ثم يأتي ابن رشد ليكمل صورة عمل ابن باجه في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة كرد على كتاب الغزالي تهافت الفلاسفة.[3]

أما **الشاطبي*** يقوم بعملية تجاوز البيان في الفكر المشرقي وتبنيه مسألة المقاصد في الشريعة لأنه سيجد البرهان قاعدته المعرفية في تقسيم المقاصد كما ضبطها ،ويحل بالتالي مفهوم المقصد مكان السببية الأرسطية، إن هذا التحول والإضمار للعلم البرهاني الأرسطي اتجاه "علم أصول الفقه "يكشفه هذا التلاقي المعرفي بين الأسباب الأرسطية والمقاصد الشاطبية إذن:

أ- السبب المادي عند أرسطو هو قدرة المكلف عند الشاطبي.

ب- السبب الصوري عند أرسطو هو معهود العرب الذي عده الشاطبي مرجعية التأويل في الشرع .

ج- السبب الفاعل عند أرسطو هو عينه إخراج المكلف عن داعية هواه عند الشاطبي.

د- السبب الغائي عند أرسطو هو مصالح العباد عند الشاطبي.[4]

---

[1] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص5.

[2] المصدر نفسه، ص ص519-514

[3] المصدر نفسه، ص ص521-529.

* يشير الجابري إلى أن الشاطبي كان يهدف إلى تأصيل أصول الفقه، عكس الغزالي كان يؤرخ لأصول الفقه ويعرض الآراء كأحد رجالات الشافعية. انظر هامش الصفحة، المصدر نفسه، ص 543.

[4] نورة بوحناش ،مقاصد الشريعة عند الشاطبي وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي-تحت إشراف الدكتور عبد الرحمن التليلي -أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه الدولة في الفلسفة، الجزائر، جامعة منتوري، قسنطينة، 2006-2007، ص ص25،26.

ويبرر الجابري موقفه من هذا التطابق بين" التعليل المنطقي الأرسطي" و"التعليل المقصدي عند الشاطبي" قائلا: "**فلنكتف بالقول أن نموذج المعقولية في الطريقة البرهانية خلال القرون الوسطى كان النموذج الأرسطي، ولذلك فليس غريبا أن نجد ملامح هذا النموذج في كل محاولة لإضفاء المعقولية على البناءات الفكرية، سواء منها ماله طابع فكري محض كالعقليات (ابن رشد)، أو ما يؤطره العقل كأصول الفقه (الشاطبي) والتفسير التاريخي (ابن خلدون).**[1]

وهذا الأخير يقفنا أمام محطة ابن خلدون، وبالرغم من عوائق إبيستيمولوجية التي واجهت مشروع ابن خلدون في عدم معرفة العلاقة بين التاريخ وعلم العمران ولهذا لم يتمكن في تطبيق المنهج التاريخي إلا أن الجابري يعده من فلاسفة المبدعين في الحضارة العربية الإسلامية يقول الجابري:" **إن ابن خلدون أراد أن ينشىء علما جديدا بمفاهيم قديمة ،علما يضع نفسه خارج المنظومة الأرسطية ،وفي ذات الوقت يستقي من نفس المنظومة مفاهيمه المنطقية وأرضيته الإيبستيمولوجية**".[2]

ويتوصل الجابري إلى النتيجة ما إن اكتمل تأسيس هذه المرحلة في المدرسة المغربية انطفأ شعاعها وأحدث عصر الانحطاط وظهور اللاعقلانية إثر ذلك التداخل التلفيقي بين الأنظمة المعرفية الثلاث فوقع مالم يتصوره استقالة العقل وانتصار العرفان.

يقول الجابري ": **لقد انتصر العقل المستقيل، اذن في المشرق والمغرب وأصبحت الكلمة –المعرفة لأتباع ابن عربي والسهرودي وتصوفهما الاشرافي بينما أصبحت الكلمة– السلطة لمشايخ الطرق الصوفية التي كانت تشكل في كل بقعة من العالم العربي والإسلامي دولة داخل دولة** ".[3]

فإن الزمن الثقافي العربي قد ظل هو منذ عصر التدوين، يجتر نفسه ويتموج في ذات اللحظة حتى انتهى به الأمر إلى الركود "**الجمود على التقليد**".[4]

لماذا الركود؟

والسبب في ذلك يعود إلى مقارنة الجابري بين الحضارات الثلاث (العربية، اليونانية، الأوروبية) وإن السؤال الإيبستيمولوجي الذي طرحه الجابري: **لماذا لم تتطور أدوات المعرفة**

[1] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص211.

[2] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص319.

[3] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص325.

[4] المصدر نفسه، ص334.

(مفاهيم، مناهج، رؤية...) في الثقافة العربية خلال نهضتنا في "القرون الوسطى" إلى ما يجعلها قادرة على إنجاز نهضة فكرية وعلمية مطردة التقدم على غرار ما حدث في أوروبا ابتداءا من القرن الخامس عشر؟.[1]

ومن خلال تحليل الجابري لهذه الحضارات في كتابه "تكوين العقل العربي" استنتج أن حضارة العرب" فقهية "في حين حضارة اليونان "فلسفية " أما حضارة أوروبا" علمية وتقنية".

لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟

سؤال طرحه" شكيب أرسلان "يجيب عليه الجابري :"**ذلك أن المسلمين إنما بدأوا يتأخرون حينما بدأ العقل يقدم استقالته،حينما أخذوا يلتمسون المشروعية الدينية لهذه الاستقالة، في حين بدأ الأوروبيين يتقدمون حينما بدأ العقل عندهم يستيقظ ويسائل نفسه أما الرأسمالية فهي بنت العقلانية**".[2]

ما أسباب استقالة العقل العربي؟

يجيب الجابري بوضع نقاط الاختلاف بين عوامل "تخلف العرب"وعوامل" نهوض أوروبا"

-**1<u>عوامل تخلف العرب</u>** : ترجع إلى منتجات العقل المستقيل الهرمسي وذلك الصراع في ممارسة السياسة في الدين أو عكس ذلك.

-**2<u>عوامل نهوض أوروبا</u>:** ترجع إلى الموروث المسيحي اليوناني، أي نضال الكنيسة ضد الغنوص "**العقل المستقي**"، والفصل بين الدين والسياسة ،وكذلك انتقال الفلسفة الرشدية إلى أوروبا أدى إلى انتصار العقل، واستقلال العلم، واعتمادهما على عالمين عربيين كان لهما أكبر الأثر في النهضة الأوروبية "**الحسن بن الهيثم وأبو إسحاق البطروجي**".[3]

المبحث الثاني : العقل السياسي العربي

ولأن موضوع البحث والدراسة التي قام بها الجابري في كتابيه الجزء الأول والثاني من حيث" التكوين والبنية" من سلسلة" نقد العقل العربي" فهي تتمحور حول" عقل الفكر العربي" أي تحليل وتفكيك أسس الفعل المعرفي وآلياته وموجهاته في الثقافة العربية من البعد النظري، فقد

[1] محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي ، مصدر سابق ، ص335.

[2] المصدر نفسه ص337.

[3] المصدر نفسه ص ص 347-351.

شعر الجابري بأن مشروع عمله ناقص يحتاج إلى البعد العملي يتمحور حول "**عقل الواقع العربي**" من حيث "السياسة والأخلاق" والسؤال الذي يطرحه الجابري كالآتي:

فماهي محددات العقل السياسي العربي ؟ وتجلياته في الحضارة العربية الإسلامية؟ وكيف نظر الجابري إلى مصادر القيم في الثقافة العربية؟

يعرف الجابري السياسة: "**بأنها فعل إجتماعي يعبر عن علاقة قوى بين طرفين يمارس أحدهما على الآخر نوعا من السلطة خاصة، هي سلطة الحكم.**"

وهذه السياسة قد تكون "**محددات**" أي دوافع داخلية(بيولوجية أو لاشعورية، أوسيكولوجية، خارجية) وقد تكون تنبيهات أو تأثيرات خارجية بوصفها سلطة تمارس في مجتمع، كما يمكن أن تكون" **تجليات**" النظري (الأيديولوجيا السياسية) والتطبيقي (الأحداث السياسية) والاجتماعي الذي يشكل مجموعها هنا "العقل السياسي".

وتختلف" **السياسة**" عن "**المعرفة**" لأن هذا الأخير تعبير عن شيء نظري في إنتاج المعارف، بينما السياسة تعني ممارسة السلطة أو الحكم، فهو بذلك يربطها بالنظم المعرفية التي تحكم عملية التفكير بما هو "**عقل**" وليس بما هو "**سياسي**" فقط يوظفها حسب الحاجة إليها.[1]

ولدراسة محددات وتجليات العقل السياسي العربي، وظف الجابري جهازا مفاهيميا استمده من العلوم الاجتماعية الغربية: اللاشعور السياسي والمخيال الإجتماعي والمجال السياسي.

فما دلالة هذه المفاهيم الثلاثة في نظره؟

1- اللاشعور السياسي: استعار الجابري هذا المفهوم من المفكر الفرنسي "**ريجيس دوبروي**" مفاده : "**أن الظاهرة السياسية لا يؤسسها وعي الناس، وآراؤهم وطموحاتهم ولا ما يؤسس هذا الوعي نفسه من علاقات اجتماعية، ومصالح طبقية ... بل تؤسسها بنية العلاقات المادية الجمعية التي تمارس على الأفراد والجماعات ضغطا لا يمكن مقاومته، أي مثل الطائفية والتعصب العشائري.**[2]

2- المخيال الاجتماعي: إذا كان اللاشعور السياسي - حسب الجابري - الذي يحكم الظاهرة السياسية ،من الداخل، تفكيرا وممارسة، فإن المرجعية العامة لـ "**العقل السياسي**" والتي تقوم مقام

---

[1] محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، (نقد العقل العربي 3)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط4، 2000، ص ص7،8.

[2] المصدر نفسه، ص 13.

النظام المعرفي بالنسبة للعقل النظري، الفلسفي، الكلامي، الفقهي والتي تؤطر اللاشعور السياسي نفسه، وتشكل نوعا من الموطن داخل النفس الجماعية ما نترجمه بالمخيال الاجتماعي Imaginair Social. وقد استعاره الجابري من علم الاجتماع المعاصر من" **بيير أنصار** "و"**ماكس فيبر**".

ويقصد به الجابري : "**بأنه جملة من التصورات والرموز والدلالات والمعايير والقيم التي تعطي للأيديولوجيا السياسية في فترة ما، ولدى جماعة اجتماعية منظمة، بنيتها اللاشعورية.**[1]

وعلى هذه الشاكلة يقول الجابري : "**إن مخيالنا الإجتماعي العربي هو الصرح الخيالي الملىء برأس مالنا من المآثر والبطولات وأنواع المعاناة، الصرح الذي يسكنه عدد كبير من رموز الماضي مثل الشنفرى وامرىء القيس وعمرو بن كلثوم وخالد بن الوليد وهارون الرشيد وألف ليلة وليلة وجمال عبد الناصر إضافة إلى رموز الحاضر و"المارد العربي" و "الغد المنشود" ... وإلى جانب هذا المخيال العربي الإسلامي المشترك تقوم مخاييل متفرعة عنه كالمخيال الشيعي الذي يشكل الحسين بن علي والمخيال السني الذي يسكنه" السلف الصالح" خاصة، والمخيال العشائري والطائفي والحزبي ...**".[2]

3-**المجال السياسي** : وهذا المفهوم يستعيره الجابري من علم الاجتماع الفرنسي" **برتران بادي**"، والمقصود به التغيرات التي عرفتها الممارسة السياسية في أوروبا في ولادة عنصر ثالث فيها هو الشعب والمصلحة العامة، وبالتالي يشكل مجالا سياسيا.

وهذا المتغير الجديد في صراعات الأمير والكنيسة هو ما قامت عليه فلسفة العقد الاجتماعي، القائلة إن سلطة الكنيسة من الله وسلطة الأمير من الشعب، على أن يكون صاحب السلطة(الشعب) محتفظا بحقه في عزل الأمير إن لم يخدم المصلحة العامة.[3]

كما شرح الدكتور مفهوم المجال السياسي الذي تشكل في "أوروبا الرأسمالية" كمجال خاص ينقسم إلى بنيتين واضحتين ،تحتية تشكل الصناعة عمودها الفقري، وفوقية قوامها أجهزة الدولة ومؤسساتها، على عكس المجال السياسي للمجتمعات ما قبل الرأسمالية التي ليس فيها تمايز واضح بين البنيتين، بل الغالب فيها هو تداخل عناصرهما بصورة تجعل المجتمع برمته عبارة عن

[1] محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص ص15،16.

[2] المصدر نفسه، ص ص15،16.

[3] عبد الإله بلقزيز، نقد التراث، مرجع سابق، ص350

بنية كلية واحدة.[1]

إذا كان" **عصر التدوين** " هو الذي مهد للعقل العربي ،فهذا يدفعنا إلى التساؤل متى كانت بداية تشكل العقل السياسي العربي؟وهذا واضح جليا فيما صرحه الجابري كالآتي :"**أن الدعوة المحمدية كانت ذات مشروع سياسي واضح رافقها منذ منطلقها وبقيت محتفظة به وتعمل من أجله إلى أن حققته** ".[2] وينتج أن زمن **الدعوة المحمدية** هو بداية **تشكل العقل السياسي العربي.**

ودراسة الجابري لهذه المحددات (العقيدة –القبيلة –الغنيمة) مرت بثلاث مراحل ذكرها في كتابيه إجمالا وتفصيلا بالتحليل والوصف والنقد وهي:

1–مرحلة الدعوة : وهي دعوة الرسول صلى الله عليه وسلم للإسلام

2–مرحلة الردة : والتي بدأت مع مرض الرسول صلى الله عليه وسلم

3–مرحلة الفتنة: وتعرف بالفتنة الكبرى حول مقتل عثمان

ويرى الجابري أن تحديد" محددات الممارسة السياسية "الثلاث –سالفة الذكر–شرط ضروري ومهم للارتقاء بالأمة العربية والسعي وراء التغيير والإصلاح والتجديد استجابة لمتطلبات النهضة والتقدم ،والتطور في عصرنا الحاضر، ومن دون عقل ناهض لا يتحقق شيئا في سبيل التحديث والتجديد.

أولا: محددات العقل العربي السياسي:

إن المفاتيح التي قرأ بها الجابري تاريخ الفكر السياسي العربي ليست ترجمة لمفهوم غربي فيقول :"**إنها إذا ليست ترجمة للمفاهيم الغربية، وإنما هي مفاهيم مستمدة من واقع الخبرة التاريخية العربية قديما وحديثا**"[3].

–1**العقيدة** : إن عرض الجابري من" العقيدة "هو معرفة الدولة المحمدية كمظهر سياسي ودورها في تشكيل المخيال الاجتماعي السياسي للجماعة الإسلامية يقول الجابري:"العقيدة **لانقصد مضمونا معينا، سواء كان على شكل دين موحي به أو على صورة إيديولوجيا يشيد العقل صرحها، وإنما نقصد أولا وأخيرا مفعولها على صعيد الاعتقاد والتمذهب** ".[4]

---

[1] منير السايبي ،العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته (محمد عابد الجابري)،27–10–2011–01:56:04،متاح على الموقع الإلكتروني،www.alhiwar.net.

[2] محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص59.

[3] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص344.

[4] محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص ص50.

فهي ترتبط عضويا بالفعل الاجتماعي والسياسي، وتمتلك قدرة رهيبة على تحريك الأفراد والجماعات، وتوجيههم نحو غايات ومصالح دون أخرى، ولذلك يمثل القرآن والحديث والدعوة المحمدية قلب الرحى في المخيال السياسي العربي.[1]

وهذا معناه أن الدعوة المحمدية في البداية لم تشكل مشروعا سياسيا بقدر أنها تدعو للدين الإسلامي.

ومن هنا يبين الجابري كيف مارست الدعوة المحمدية نشاطها السياسي؟

لأن العرب حسبه حين" **البعثة المحمدية** " لم يكن لهم ملك ولا دولة، لأن النظام السياسي والاجتماعي في مكة ويثرب **(المدينة)** كان نظاما جماعيا قبليا لا يرقى إلى مستوى الدولة، أما مع البعثة المحمدية بدأ المسلمون يمارسون الدين الجديد ،ليس فقط كموقف فردي إزاء الرب المعبود **(الله)** ،بل أيضا كسلوك جماعي منظم. وقد أخذ هذا السلوك الجماعي يتسع ويزداد تنظيما مع تطور الدولة المحمدية إلى أن بلغ ذروته بعد الهجرة إلى المدينة.[2]

وهذا معناه أن الاعتقاد في المجال السياسي بالنسبة للجابري لا يكون فرديا بقدر ما يكون جماعيا يتعاون أفراد العقيدة فيما بينهم وذلك من أجل الدفاع عن وطنهم.

وهي نفس الفكرة التي تناولها المفكر **مالك بن نبي** في كتابه المعروف "**شروط النهضة** "ويطلق عليها تسمية الفكرة الدينية باعتبارها عامل أساسي في تطور الحضارة العربية الإسلامية وإحداث التغير الاجتماعي والأخلاقي، فإن الدين له أثر في تحقيق نهضة المجتمعات وينظم الغرائز البشرية.[3]

ودور العقيدة كمحدد من محددات العقل السياسي العربي يتجلى في ظهور ذلك الصراع بين المؤيدون والمعارضون فمن جهة المؤيد نجد" **المؤمنون** " يدافعون عن العقيدة ومن جهة أخرى نجد المعارض، وهم "**الملأ من قريش**" سلاحهم القبيلة والغنيمة، وهذا ما سنتطرق له بعد.

بالرغم من دور العقيدة الذي أكده الجابري إلا أنها شهدت تراجعا بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم في" **مرحلة الردّة** " خاصة عندما قام أشخاص عديدون يدّعون النبوة.[4]

---

[1] محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص59.

[2] محمد عابد الجابري،الدين والدولة وتطبيق الشريعة ،سلسلة الثقافة القومية 69،قضايا الفكر العربي (4)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1996، ص ص13،14.

[3] مالك بن نبي، شروط النهضة، دار الفكر للطباعة والتوزيع، دمشق، ط4، 1987، ص72.

[4] نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، مرجع سابق، ص410.

يشير الجابري إن الكثير من المصادر التاريخية تؤكد أن الفتنة التي حدثت زمن الخليفة عثمان كانت من تدبير" **عبد الله بن سبأ اليهودي** "من أصل يمني، كما تشير إلى أنه أدى دورا محرّكا للغلو في حق" **علي بن أبي طالب**"، ما جعله المرجعية الأولى للفكر الشيعي.[1]

ويبقى ذلك السؤال المهم الذي يطرحه الجابري. **لماذا لم يكن خصوم الدعوة المحمدية قادرين على التخلص من صاحبها ولا إيذاء وتعذيب أو قتل أتباعها من غير العبيد والموالي ،ثم لماذا ربطوا محاربتهم العنيفة للدعوة المحمدية بهجوم الرسول صلى الله عليه وسلم على آلهتهم وأصنامهم** ؟ السؤال الأول يحيلنا إلى معرفة دور القبيلة في تأطير العقل السياسي العربي،بينما السؤال الثاني ينقلنا إلى الغنيمة ودورها في مجريات الأحداث السياسية.[2]

2- القبيلة :ويوظفها الجابري في بعدها الأنثروبولوجي كما تبلورت في الدراسات الاجتماعية الغربية للمجتمعات البدائية، يوظفها كذلك انطلاقا من مضمونها الخلدوني، باعتبارها تلعب دورا مهما في الممارسة السياسية العربية القديمة كما أنها مازالت حاضرة في الواقع المعاصر ،حيث يتحدد الآخر والمنافس السياسي انطلاقا من مدى قرابته وانتمائه القبلي للأنا أو ما يسميه ابن خلدون بالعصبية.[3]

ولا يقصد الجابري بها 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 والآخر في ميدان الحكم والسياسة.[4]

فهي في نظر الجابري ترمز إلى العصبية للأهل والعشيرة أو التعصب للجنس أو المواطن أو للثقافة أو للتاريخ، سابقة للفعل السياسي، تمده بالطاقة الضرورية له كفعل تضحية وتحريض مثلها مثل الدوافع اللاشعورية التي تؤسس السلوك في نظر التحليل النفسي.[5]

أما القبيلة بمعنى :" **اعتقاد مجموعات من القبائل في انتمائها إلى حد أعلى مشترك انتماء يميزها عن مجموعات أخرى مماثلة، ويفصلها عنها بحيث تكون العلاقات بين الطرفين**

---

[1] نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، مرجع سابق، ص111.

[2] محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص77.

[3] محمد عدي، إشكالية الديني والسياسي عند محمد عابد الجابري، 19-11-2017، (1:53) متاح على الموقع الإلكتروني، democraticac.de.

[4] محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص48.

[5] المصدر نفسه، ص52.

علاقات تعارض وتنافس وصراع يحكمها "مفعول القبيلة" أو ما يطلق عليه "قانون الصراع القبلي" وفحواه : "أنا وأخي علي ابن عمي وانا وابن عمي على الغريب".[1]

ويبين لنا الناقد الجابري كيف أن الدعوة المحمدية قد قامت بدورين مختلفين فمن جهة مكنت خصومها ،وهم الملأ من قريش ،من ضرب حصار ضدها ومن جهة أخرى وفرت القبيلة نفسها الحماية والمنعة للرسول صلى الله عليه وسلم أولا ،ولأصحاب العشائر والقبائل من المسلمين ثانيا ،فكانت من هذه الناحية عاملا أساسيا في بقاء الدعوة حية تبحث لنفسها عن طريق لكسر الطوق القبلي المفروض عليها.[2]

وهذا ما صرح به الجابري في قوله :"**هذه العلاقات القبلية المعقدة لم تكن تسمح لقريش بتصفية رجال الدعوة المحمدية لأن أي اعتداء جسماني /دموي على أي فرد من أعضاء القبيلة كان سيفجر الوضع في مكة تفجيرا ،سيشعلها حربا أهلية شاملة، ولذلك استطاعت الدعوة المحمدية أن تبقى حية تحت حماية نعرة الأقارب ونظام الجوار. غير أن هذه العلاقات نفسها لم تكن ،من جهة أخرى، تسمح لتلك الدعوة بالانتشار والانتصار، لأن نجاحها كان يعني، في المخيال القبلي، ارتفاع بني هاشم إلى مركز السيادة على جميع القبائل،ولأن النبي صاحب الدعوة منهم ،وهذا ما لم يكن يقبله بنو عمومتهم الأقربون بنو أمية،ولا الأبعدون بنو مخزوم**".[3]

وفوق كل هذا يقف الجابري بذكر بعض الروايات من محددات العقل السياسي العربي في عملية" **مبايعة ابي بكر**" بعد وفاة الرسول (ص) أثناء اجتماع سقيفة بني ساعدة ،شهدت نقاشا سياسيا محضا ،وقد حسمه ميزان القوى السياسي/الاجتماعي هو القبيلة .[4]

في رأي الجابري ،لقد وجد "أبو بكر "نفسه أمام مهمة "إعادة الفتح "، إعادة بناء الدولة، وقد نجح في هذه المهمة ذلك لأنه تمكن من القضاء على حركات الردة جميعها ،وأكثر من ذلك شرع في استئناف العمل في تحقيق مشروع الدعوة المحمدية.[5]

والدعوة المحمدية –حسب الجابري –تقترح مفهوم الأمة كبديل للقبيلة لأن العلاقات في" الأمة" لا تقوم على النسب كما هو الحال في" القبيلة" ،بل إنها تقوم على الاشتراك في القصد

---

[1] محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص79.

[2] المصدر نفسه، ص96.

[3] المصدر نفسه، ص 88.

[4] محمد عابد الجابري،الدين والدولة وتطبيق الشريعة،مصدر سابق ص18

[5] محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص142.

والاتجاه وإتباع إمام ،يقول الجابري :"**وليس من شروط الأمة انتفاء القبيلة فكما تتكون الأمة من المسلمين بوصفهم أفرادا متضامنين فإنه لا شيء يمنع من أن يظل هؤلاء الأفراد مرتبطين بالقبيلة كإطار اجتماعي داخلي** ".[1]

وإذا نظرنا إلى الدولة– حسب ناقدنا – بوصفها ظاهرة سياسية سنجد معاوية* كان فعلا دولة السياسة من خلال سلوكه الشخصي كسياسي محنك.

كما كانت دولة الحلفاء الراشدين دولة فتوحات عسكرية وعلى رأسهم "**أمير المؤمنين** "وهو بمثابة القائد العام ورئيس الأركان.[2]

وختاما فإن القبيلة كمحدد سياسي بالنسبة للجابري ليست في نهاية التحليل إلا الإطار الاجتماعي الذي بواسطته يتم كسب" الغنيمة "، والدفاع عنها فهي التي تضفي المعقولية والتاريخية على صراعات القبيلة، بمعنى تجعل التاريخ ذا معنى، حيث يقول الجابري : "**إن القبيلة معزولة عن الغنيمة، مقولة مجردة وقالب فارغ** ".[3]

3–الغنيمة

المقصود بالغنيمة – حسب الجابري –الدور الذي يقوم به العامل الاقتصادي في المجتمعات التي يكون فيها الاقتصاد قائم على الخراج والريع، وليس على العلاقات الإنتاجية من مثل علاقات السيد بالعبد والإقطاعي بالفن والرأسمالي بالعامل.

ويقصد" **بالخراج** ": 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.

أما "**الريع**" فيعني به الدخل النقدي أو العيني الذي يحصل عليه الشخص بصفة منتظمة ويعيش منه دون الحاجة إلى القيام بعمل إنتاجي.[4]

---

[1] محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص96.

* يشير الجابري أن حكم معاوية بن سفيان كان باسم القبيلة وليس باسم العقيدة فانفصل في شخصه "الأمير"عن العالم وامتد إلى ذلك إلى أجهزة الدولة،فانفصل الأمراء عن نفسه ينظر : المصدر نفسه، ص235.

[2] محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص234.

[3] المصدر نفسه، ص98.

[4] المصدر نفسه، ص ص49،50.

والغنيمة ليست مصطلح عربي مقابل المصطلح المعاصر، أي الإقتصاد، بل هي مفهوم يعبر عن شكل من أشكال الثروة وهو الريع.[1]

وهكذا فإن الجابري لايقصد من الغنيمة "**تأثير الخراج والريع**" في النشاط الإجتماعي والسياسي بل يقصد بها طريقة صرفها وبالخصوص" العطاء "أي توزيع الثروات ،أضف إلى ذلك ماينتج عن العطاء من "**عقلية ريعية** "تتعارض تماما مع العقلية الإنتاجية، لأن اهتمامه بالجانب الاقتصادي، لا يعني تحليل الاقتصاد في المجتمع العربي، وإنما كيف يكون الاقتصاد أحد دوافع الفعل السياسي، وأحد محدداته، وهذا هو مضمون الغنيمة.،وبالتالي فهي ثلاث أشياء متلازمة :نوعا خاص من الدخل (خراج أو ريع)، وطريقة في صرف هذا الدخل (العطاء بأنواعه) وعقلية ملازمة لها.[2]

يرى الجابري أن **الملأ من قريش** وقفوا ضد الدعوة المحمدية كان فقط من أجل مصالحهم الاقتصادية للحفاظ على أموالهم وتجارتهم ،لأن الأصنام التي كانوا يعبدونها لم تكن مقدسة لذاتها بل كانت مصدرا للثروة وأساسا للاقتصاد.[3]

وهذا من بين أسباب التي جعلت قريش تقاوم الدعوة الإسلامية فقط خوفا من ضياع الغنيمة.

لهذا كانت هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى المدينة- حسب الجابري -بغرض اعتراض قوافل قريش التجارية مما يعني ضرب الحصار الاقتصادي على مكة وصولا إلى استسلامها السياسي وهو الدخول في الإسلام.[4]

إن حضور مفعول الغنيمة في تأطير الأحداث السياسية يتجلى في تحويل الدعوة المحمدية إلى دولة تقوم على إمكانية" تجنيد الرجال والحصول على المال" كما يقال في الفكر السياسي ": **الملك بالجند والجند بالمال** ".[5]

---

[1] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق ص 344

[2] المصدر نفسه، ص 50.

[3] المصدر نفسه ص 99.

[4] المصدر نفسه ص 100.

[5] المصدر نفسه، ص165.

ولأن الغنائم زمن "أبي بكر ،قليلة نسبيا ،إذا لم تبدأ غنائم الفتوحات الكبرى تصل إلى المدينة إلا في" عهد عمر بن الخطاب "تغير الوضع في زمنه لأن أبا بكر لم يحسن توزيع الغنيمة لقلتها ،مما زاد في خلق الفوارق الاجتماعية بين الفقراء والأغنياء.[1]

وبعد اغتيال **عمر بن الخطاب** واختيار"عثمان بن عفان "خليفة ومشاركة إلى حد كبير في دعم الجهاد في سبيل الله أيام الدعوة، ولكن سلوك عثمان أدى الى انفجار حقيقي نتيجة تعبئة المخيال القبلي باتجاه الثورة أي الغنيمة لم تكن وحدها المحرك الفاعل فيها، إنما عامل القبيلة والمنافسة في الداخل والخارج ،وتولى علي بن أبي طالب خلافة بعد مقتل عثمان الموسوم بالعدل ولكنه لم ينجح في توفيقه بين هذه المحددات، فنجح معاوية في إنجازه بإتباع طريقة عمر بن الخطاب في العطاء وتجاوزها في النفقة.

يعرض لنا الجابري في كتابه ،"العقل السياسي العربي "ظهور ثلاث مستويات من الخطاب السياسي إجمالا وتفصيلا ولكننا سنشير إليها باختصار:

1-**تحليل خطاب الأيديولوجيا السلطانية:** لقد كان السلطان **أبو جعفر المنصور** ممثلا بامتياز لأنه يستمد إلى إرادة الله في حكمه فالخليفة "سلطان الله في أرضه"[2] وتقوم الآداب السلطانية على ثلاثة أنماط من السلوك يؤسسها جميعا مبدأ "إنزال الناس منازلهم" الترفع على العامة والنفور منها، الانبساط مع الخاصة وبناء المعاملة معها على أساس المجاملة والتوادد، والانصياع التام ل"السلطان "والسير على طاعته وتقدير الأمور على هواه ... إلخ مثل ما فعل الجاحظ والماوردي وابن المقفع والطرطوشي.[3]

2-**تحليل خطاب جليل الكلام** : إن العقل السياسي مسكون ببنية المماثلة بين الإله والأمير (سواء كان الأمير سلطانا أو خليفة أو ملكا أو رئيسا). والتي تؤسس على مستوى اللاشعور السياسي قد أسهمت في تأسيس انموذج" المستبد العادل".[4]

3- تحليل خطاب فقه السياسة :إن أهم شغل فقه السياسة كان إثبات شرعية خلافة أبي بكر وعمر وعثمان، وإضفاء الشرعية على من تولّى الخلافة بعدهم من ملوك وحكام ،يرفض مفكرنا

[1] محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص ص171،172.

[2] المصدر نفسه، ص338.

[3] المصدر نفسه، ص342.

[4] المصدر نفسه، ص356.

هنا القول بوجود نظرية في الحكم الإسلامي ما يكتبه المتكلّمون وما ينتجه الفقهاء، فليس هناك نص قرآني أو من السنّة، يشرّع لشكل الدول الإسلامية.[1]

فالعقل السياسي العربي انطلاقا من الدولة الأموية مرورا بالعصر العباسي وصولا إلى واقعنا السياسي الراهن هو عقل بقي حسب الجابري حقل التفكير فيه محاصرا بايديولوجيات لا عقلية الأيديولوجيا السلطانية عند أهل السنة، وميثولوجيا الإمامة الشيعية يقول الجابري : "**إن نقد العقل السياسي العربي يجب أن يبدأ من هنا. من نقد الميثولوجيا ورفض مبدأ الأمر الواقع** ".[2]

كما بقيت الممارسة السياسية التي عرفتها الحضارة العربية الإسلامية تكرر نفسها في إطار محددات أساسية هي القبيلة، الغنيمة، العقيدة مع اختلافات بسيطة لم تغير من طبيعة المسار العام لهذه الدراسة شيئاً، حيث بقي الصدام العنيف والاقتتال هو الحل الغالب بين الفرقاء السياسيين سببه عدم إقرار طريقة واحدة مقننة لتعيين الخليفة وعدم تحديد مدة ولايته وعدم تحديد اختصاصاته.[3]

ولتحقيق الحداثة السياسية يجب تجاوز محددات العقل السياسي العربي وتجديدها بإيديولوجيات جديدة أخرى تناسب واقعنا العربي ويذكرها الجابري على الشكل التالي:

أ- **تحويل القبيلة في مجتمعنا إلى لا قبيلة:** أي إلى تنظيم مدني سياسي اجتماعي حديث: أحزاب، نقابات، جمعيات حرة، مؤسسات دستورية ... إلخ. وبعبارة أخرى، تحويل مجتمع القبيلة إلى مجتمع فيه تمايز واضح بين المجتمع السياسي **(الدولة وأجهزتها)** والمجتمع المدني **(التنظيمات الاجتماعية المستقلة عن أجهزة الدولة)**، وبالتالي إنشاء مجال سياسي تتم فيه الحركة السياسية.[4]

ب- تحويل الغنيمة إلى اقتصاد ضريبة: أي أن تحويل الاقتصاد الريعي إلى اقتصاد إنتاجي. ذلك أن الاقتصاد العربي يطغى فيه الريع بكل مكوناته وتوابعه من عطاء وعقلية ريعية ... وهو يعاني في كل قطر عربي من مشاكل مزمنة ... ولابد للأقطار العربية من إيجاد سوق عربية مشتركة تفتح المجال لقيام وحدة اقتصادية ترسي الأساس الضروري لتنمية عربية مستقلة.[5]

---

[1] نايلة أبيي نادر، التراث والمنهج، بين أركون والجابري، مرجع سابق، ص430.

[2] محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص362.

[3] منير السايبي، العقل السياسي العربي، محدداته و تجلياته محمد عابد الجابري (نسخة إلكترونية).

[4] محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر المعاصر، مصدر سابق، ص182.

[5] محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص374.

ج- تحويل العقيدة إلى مجرد رأي: يقول الجابري : "فبدلا من التفكير المذهبي الطائفي المتعصب الذي يدعي امتلاك الحقيقة يجب فسح المجال لحرية التفكير، لحرية الاختلاف، وبالتالي التحرر من سلطة الجماعة المغلقة، دينية كانت أو حزبية أو اثنية، إن تحويل العقيدة إلى رأي معناه : التحرر من سلطة عقل الطائفة والعقل الدوغمائي، دينيا كان أو علمانيا، وبالتالي التعامل بعقل اجتهادي نقدي .[1]

والحل الذي يراه الجابري المناسب للأزمة السياسية هو توظيف الديمقراطية في واقعنا العربي وغلق كل أنواع الاستبداد.

يقول الجابري عن الديمقراطية : "**كل كتابة في السياسة هي كتابة سياسية متحيزة، ونحن متحيزون للديمقراطية. والتحيز للديمقراطية في الدراسات التراثية يمكن أن يتخذ إحدى سبيلين : إما إبراز الوجوه المشرقة والتنويه بها والعمل على تلميعها بمختلف الوسائل ... وإما تعرية الاستبداد بالكشف عن مرتكزاته (الأيديولوجية الاجتماعية واللاهوتية والفلسفية) وقد اخترنا هذا السبيل الأخير لأنها أكثر جدوى. إن الوعي بضرورة الديمقراطية يجب أن يمر عبر الوعي بأصول الاستبداد ومرتكزاته**".[2]

ويطالب الجابري باستبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر العربي وتعويضه بشعاري الديمقراطية والعقلانية، فهما اللذان يعبران تعبيرا عن حاجات المجتمع العربي. "**فالديمقراطية** "**تعني حفظ الحقوق حقوق الأفراد وحقوق الجماعات**، و"**العقلانية** " **تعني الصدور في الممارسة السياسية عن العقل، ومعاييره المنطقية والأخلاقية، وليس على الهوى والتعصب وتقلبات المزاج الدين.**[3]

ويتفق معه " **حسن حنفي** " أن العلمانية في الغرب تعني الفصل بين الكنيسة والدولة، وقد كان ذلك هو الحل الوحيد لتقدم الشعوب الأوروبية بعد أن سيطرت الكنيسة على الدولة.

ونشأ الصراع بين **البابوات** في روما وبين **الأباطرة والملوك** في الدول الأوروبية .كان النصر للبابوات اولا ثم أصبح النصر للملوك ثانيا منذ الثورة الفرنسية "اشنقوا آخر ملك بأمعاء آخر قسيس" كان الحل هو الفصل بين السلطتين، الكنيسة لشؤون الدين، والدولة لشؤون الدنيا، وبالتالي

[1] محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص 384.

[2] المصدر نفسه، ص 365.

[3] محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مصدر سابق، ص 113.

العودة إلى قول المسيح: "**اعط ما لقيصر لقيصر، و ما لله لله**" ويجيبه الجابري: "**الإسلام ليس كنيسة كي نفصله عن الدولة**"،[1] لأن الديمقراطية أقرب إلى العقل العربي السياسي والفكر الذي أنتجته العلمانية ذات المنشأ الغربي.

المبحث الثالث: العقل الأخلاقي العربي

أولا: في مفهوم الأخلاق وأزمة القيم في التراث العربي

لم يتردد "الجابري" **بالتعبير عن شعوره بفراغ المكتبة العربية من مؤلفات في "نقد العقل العربي" حيث يقول : "كان من المفروض أن يكون هذا الكتاب مجرد حلقة في سلسلة طويلة من الكتب والأبحاث تتناول العقل العربي بالنقد والتحليل".**[2]

فلجأ إلى تأليف كتاب" العقل الأخلاقي العربي" الذي عده الجزء الرابع والأخير من سلسلة نقد العقل العربي،لرؤيته أن المكتبة العربية خالية من محاولات ودراسات نقدية تحليلية لنظم القيم يقول:" أحمد أمين" في كتاب له بعنوان" الأخلاق "أصدره عام 1920"**أنه لم يعرف العرب في جاهليتهم فلاسفة دعوا إلى مذاهب معينة كالذي رأينا عند اليونان".**[3]

ولقد اهتم المؤلف" محمد موسى" بالفكرة نفسها في كتابه "تاريخ الأخلاق" عام 1940 بفلاسفة الإسلام" الكندي والفارابي وابن سينا وابن باجه وابن طفيل ومسكويه والغزالي وابن عربي ... "**معرفا بهم عارضا نتفا من آرائهم في الأخلاق لينتهي إلى النتيجة التالية:" أن علم الاخلاق بصفته فرعا من فروع الفلسفة رجع القهقري بعد عصر الفلسفة الذهبي الذي انتهى بانحطاط الفلسفة في الأندلس، وصار الأمر فيه لا يعدو الإعادة والتكرار والبسط والإختصار لآراء المتقدمين وخاصة مسكويه والماوردي والغزالي".**[4]

وبالتالي كان إهتمام الجابري "بالعقل الأخلاقي العربي" تحت ظرف خلو المكتبة العربية للقيم والأخلاق فشرع بالتأريخ لها.

---

[1] محمد عابد الجابري وحسن حنفي، حوار المشرق والمغرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عمان، ط1، 1990، ص ص34-39.

[2] محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، نقد العقل العربي (4)، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001، ط1، ص7.

[3] نقلا عن، المصدر نفسه، ص8.

[4] نقلا عن، المصدر نفسه، ص9.

وهكذا يبدأ الجابري برويته أن العقل الأخلاقي يقوم على تأسيس "**نظام القيم** "وليس" **نظام المعرفة**" فيقول" **إن عالم القيم في الثقافة العربية هو في الحقيقة عوالم ،وليس عالما واحدا ،لأن الثقافة العربية لم تكن في الحقيقة ثقافة بالمفرد بل كانت ثقافة الجمع فوحدتها لم تكن وحدة الواحد" بل وحدة "المتعدد"**".[1]

أي أن العقل العربي الإسلامي منذ عصر التصنيف(عام 130ه) الذي تلا عصر الفتوحات مباشرة برز (الموروث الفارسي و اليوناني والصوفي) الغنوصي (العربي الجاهلي والإسلامي) كمكونات رئيسية وأساسية في الرؤية الأخلاقية للحضارة العربية والإسلامية، والعجيب أن كلا من هذه المكونات كان امتداد لثقافة حضارية قديمة أخذ كل منها موروثه ووضع بصمته في العقل الأخلاقي العربي.[2]

إذن بقي المجتمع العربي دائما قلقا بشأن المحافظة على القيم يقول الجابري: "**والمجتمع العربي كان طوال تاريخه المديد –و مازال إلى اليوم –مجتمعا قلقا، على مستوى القيم على الأقل**".[3]

يصور لنا "الجابري" في الفصل الأول من كتابه ضبط المفاهيم كل من "**أخلاق، أدب***
،نظام القيم".

فكلمة **أدب** تساوي دأب، كما تساوي الأدب المأدبة، وتعني في الأولى" **العادة** " وفي الثانية "**الدعاء**" : "مدعاة ومأدبة" واستعملت كلمة أدب في الغالب في الثقافة المعجمية والاجتماعية بمعنيين :**أدب النفس ،وأدب اللسان**.

أما كلمة **أخلاق،**** فهي بدورها تنقسم إلى قسمين خلق+ خلق الأولى فطري طبيعي لاحيلة فيه، والثاني يخضع للعادة والمألوف ويستعان فيه بالتأديب والدربة والتعويد.[4]

---

[1] محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مصدر سابق، ص21.

[2] وائل نصر الدين، التأثير الفارسي في العقل الأخلاقي العربي، 02-09-2015،www.sasapost.com.

[3] محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مصدر سابق، ص22.

* **آدب** يشير الجابري في معناها الحقيقي بعدما كانت مصدر الاختلاف بين العصور ،فيما ورد في المعاجم العربية" لسان العرب لابن منظور" انظر تفاصيل : ص43.

** **أخلاق** ويعني بها الجابري تلك التي تكون أقرب إلى "العادات الأخلاقية" أو" طبائع الناس"ينظر : المصدر نفسه ص 41.

[4] المنجي الميغري، محمد عابد الجابري والفكر النقدي، 08-12-2013،www.alawan.com.

أما " **نظام القيم** " يعرفه :" **بأنه مجرد خصال حميدة ، أو غير حميدة ، يتصف بها الفرد ،فتكون خلقا له ، بل هو بالدرجة الأولى معايير للسلوك الاجتماعي والتدبير السياسي ومحددات لرؤية العالم واستشراف المطلق ويعتبره تمهيدا لتأكيد وجود أزمة قيم**".[1]

ويستنتج الجابري أن " **لفظ الأدب**" يستخدم في الآثار المترجمة عن الفارسية وحضوره الشائع في الموروث العربي الخالص ويحمل دلالة مزدوجة في " **أدب اللسان وأدب النفس** " مثله مثل الموروث الفارسي والصوفي ،أما كلمة الأخلاق فنجد آثارها في الموروث اليوناني في حين أن الموروث الفارسي يستخدم اللفظين معا لفظ الأدب عندما يتعلق الأمر بالأداب الشرعية في حين " **لفظ الأخلاق** " عندما يتعلق الأمر بالمحمود والمذموم من السلوك الفردي والجماعي.[2]

ويعترف الجابري بأن القرآن كتاب أخلاق، والسيرة النبوية هي هذه الأخلاق المطبقة.[3]

ثانيا : نظم القيم في الثقافة العربية الإسلامية

ويمكن حصر نظم القيم في الثقافة العربية في موروثات خمسة منها:

1- الموروث الفارسي أوأخلاق الطاعة:

اعتبر الجابري أن النظام الثقافي العربي استجلب الموروث الفارسي في مرحلة مبكرة نتيجة "**أزمة في القيم** "وان هذا الموروث الفارسي ركز على طاعة السلطان ودمج الدين والطاعة والسلطان في حزمة واحدة.[4]

والسؤال الذي يطرحه الجابري متى بدأ الموروث الفارسي يقدم نفسه ،داخل الثقافة العربية الإسلامية،عبر الترجمة والتأليف ،كخطاب ،كلي و"عالم "في القيم والأخلاق؟

ويجيب عليه المفكر المغربي أنه بدأ في أواخر العصر الأموي الذي ساد فيه الخطابة والشعر والترسل ولقد كانت رسائل ملوك بني أمية،خاصة منهم المتأخرين ،من أهم الوسائل التي استعملوها في نشر القيم التي كانت تخدم قيم الطاعة.[5]

---

[1] محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مصدر سابق، ص 56.

[2] المصدر نفسه، ص ص31-52.

[3] المصدر نفسه، ص61.

[4] غازي التوبة، قراءة في العقل الأخلاقي العربي للجابري، 19-07-2010، متاح على الموقع الإلكتروني، aljazeera.net.

[5] محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مصدر سابق، ص ص118-132.

ويبين الجابري أن خطاب الطاعة قد روجه الدواوين في أواخر الدولة الأموية عبر ظاهرة الترسل* مع "**سالم بن عبد الرحمان وعبد الحميد بن يحي بن سعد**"في نشر قيم سياسية فارسية.

وما يثبت ذلك في سنة **(125هـ)** عقد الوليد بن يزيد لابنيه الحكم وعثمان وكتب بذلك إلى عماله بالأمصار رسالة مطولة حررها سالم،ونقلها لنا الجابري في صورتها الآتية: "**لا يتعرض لحقهم أحد إلا صرعة الله، ولا يفارق جماعتهم إلا أهلكه الله، ولا يستخف بولايتهم ويتهم قضاء الله فيهم أحد إلا أمكنتهم الله منه، وسلطهم عليه وجعله نكالا وموعظة وكذلك صنع الله بمن فارق الطاعة التي أمر بلزومها، والأخذ بها والأثرة عليها، والتي قامت بها السموات والأرض**".[1] ومعناه أن الموروث الفارسي كان في العصر الأموي يرتكز على طاعة السلطان واستخدام أسلوب الترسل إلى أن تم ترويجه في العصر العباسي.

ويذكرنا **بأردشير** الذي كان حاكما سنة **(226م)** مؤسس الدولة الساسانية توفي عام **(106هـ)**، وقد عمل على توحيد فارس، وتبني الديانة الزرادشية، وقد كتب أردشير عهدا وصية للملوك من أجل نشر القيم الكسروية، السياسية والأخلاقية في الثقافة العربية.[2]

وقد عمل عبد الله بن المقفع كاتبا للخليفة العباسي الثاني أبي جعفر المنصور وقد ذكر الجابري أنه وصلنا أربعة كتب منسوبة إليه وهي كليلة ودمنة والأدب الكبير الأدب الصغير ورسالة الصحابة.

وقد لخص الجابري الموضوعات التي تدور حولها آداب ابن المقفع بثلاثة هي" طاعة السلطان ،أخلاق السلطان، أخلاق الكتاب".[3]

باعتباره أكبر مروج للقيم الكسروية ويتبعه في ذلك ابن قتيبة الفقيه السني الحنبلي متأثرا به، وبالأخص نظرته للمرأة أنها مسؤولة عن افشاء الاسرار ،وتكمن وظيفتها فقط في إعداد الطعام

---

* **الترسل** صيغة تفيد معنى التكلف فإذا كان موضوع الرسالة هو إصدار أمر يحتاج إلى جملتين فإن الترسل هو صياغة ذلك الأمر في نص بلاغي تتزاحم فيه الاستشهادات في قالب لغوي ،يراد لها أن تقوم مقام التبرير الديني والبرهان العقلي، فهو من صيغ التأليف في الأخلاق في الثقافة العربية. ينظر : محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مصدر سابق، ص 154.

[1] نقلا عن، المصدر نفسه، ص136.

[2] المصدر نفسه، ص154.

[3] غازي التوبة، قراءة في العقل الأخلاقي العربي للجابري، 19-7-2010، (نسخة إلكترونية).

،وكذلك نجد شخصية" **ابن عبد ربه** "صاحب كتاب" العقد الفريد" الذي كان مروجا للقيم الكسروية.[1]

لقد كانت الساحة الثقافية العربية مجالا للصراع بين نظام القيم الكسروي وغيره ،كما وقع التنافس في توظيف هذه القيم الكسروية ذاتها،فوظفها الأمويون كما وظفها معارضهم ،بغلوهم في الأئمة والارتفاع بزعمائهم الدينيين إلى منزلة النبوة والألوهية وخلاصة القول في هذا العنصر إن القيم الكسروية في الموروث الفارسي قد سعت إلى ترسيخ أخلاق الطاعة ،حتى تصبح طاعة كسرى وطاعة الله من الأمور التي لا نقاش فيها ،خصوصا في مرحلة ضعف الدولة الأموية وبداية الدولة العباسية.[2]

2- الموروث اليوناني: أخلاق السعادة

لقد اهتم الفلاسفة اليونانيون الأوائل بالبحث عن الطبيعة أي معرفة أصل الكون (الماء والتراب والهواء والنار) انتقالا بالبحث عن أصل المعرفة (العقل أم الحواس) مرورا بالبحث عن الأخلاق والقيم مصدرها الإنسان.

ويعتبر أرسطو من فلاسفة الأخلاق الذين تناول فكرة السعادة- حسب الجابري - **لماذا السعادة عند أرسطو؟** لأنها تمثل غاية قصوى، فهي ترتبط بفعل الخير" **خير لذاته وخير لغيره** "أما الخير الذي يطلب لذاته هو الخير الأسمى يعبر عن سعادة جماعية لا فردية.[3]

والجابري لا يهتم بالمسائل الجزئية التي تناولها فلاسفة اليونان وإنما في تأسيس القيمة المركزية التي اتخذها محورا لنظام القيم.

والقيمة المركزية التي تمثل الموروث اليوناني المتحدر إلى الثقافة العربية هي السعادة (أفلاطون وأرسطو).[4]

يستنتج الجابري بأن هناك ثلاث مرجعيات يعود كل ما نقل إلى الثقافة العربية من الموروث

---

[1] محمد عابد الجابري، العقل الاخلاقي العربي، مصدر سابق ص ص209-2011.

[2] عبد الفتاح شهيد، العقل الأخلاقي العربي للمرحوم محمد عابد الجابري هدية المغرب للفكر العربي5-4-2017 19:44-،متاح على الموقع الإلكتروني.m.hespress.com.

[3] محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مصدر سابق، ص269.

[4] المصدر نفسه، ص264.

اليوناني في الأخلاق(أفلاطون وأرسطو وجالينوس*) وهي:

" **نزعة طبية علمية "مرجعيتها جالينوس " نزعة فلسفية "ومرجعيتها افلاطون وارسطو نزعة تلفيقية" تقتبس من المرجعيات الثلاث، وكثيرا منها لايميز بين الصحيح والمنحول أبي يوسف الكندي" و"أبي بكر الرازي "و"ثابت بن سنان" و"ابن الهيثم" و"ابن حزم الأندلسي"**.[1]

وفي **الإتجاه الأول** ،يمكن عربيا إدراج" وكانت القيمة الوحيدة في هذه النزعة هي الفرد والإنسان ف " **النزعة الطبية**" في الأخلاق نزعة إنسانية.[2]

ويذكرنا الجابري بآراء أبي بكر الرازي الأخلاقية ويقسمها إلى قسمين:

أ- **قسم طبي** يطلق عليه" **طب الاخلاق**" ومرجعيته **جالينوس** يقول الجابري أن أول ما انتقل إلى الثقافة العربية من الموروث اليوناني في مجال القيم والأخلاق هو تلك النزعة الطبية الفيزيولوجية التي كرسها جالينوس في هذا المجال من خلال قراءة أخلاق افلاطون قراءة طبيب لا قراءة فيلسوف".[3]

ب- قسم نظري فلسفي: تؤطره نفس الخلفية الفلسفية الهرمسية التي كانت تؤطر الفكر الفلسفي في المشرق ،قبل الإسلام وبعده خلفية هرمسية غنوصية في أساسها الميتافيزيقي وهذا ما يبرره الجابري في قوله: "**ومن هنا كان الخطاب الأخلاقي لدى ابي بكر الرازي خطابا تطبيقيا وليس خطابا نظريا**".[4]

ويعود الفضل للجابري لأنه اكتشف" **النزعة الطبية في الأخلاق**" من خلال مخطوط لثابت بن سنان بن قرة **(363ه)** في كتابه: " **تهذيب الاخلاق** ".[5]

هكذا فبإدخال كتاب ابن سينا وكتاب ابن الهيثم في الحساب تم ظهور هذه النزعة في الفكر الأخلاقي العربي مستمدة من فكر جالينوس.[6]

---

* **جالينوس**Galenus:، galien، ولد سنة 131 بعد الميلاد في مدينة فرغام pergame بآسيا الصغرى، كان أكبر الأطباء بعد أبقراط. انظر هامش الصفحة، محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مصدر سابق، ص280.

[1] المصدر نفسه، ص ص289،290.

[2] عبد الفتاح شهيد، العقل الأخلاقي العربي للمرحوم محمد عابد الجابري هدية المغرب للفكر العربي ،(نسخة إلكترونية)

[3] محمد عابد الجابري ،العقل الأخلاقي العربي،مصدر سابق، ص293.

[4] المصدر نفسه، ص ص303-297.

[5] المصدر نفسه، ص ص313،314.

[6] المصدر نفسه، ص342.

وبالتالي طب الاخلاق ضروري فعلا للتخلص من القيم الكسروية واحلال القيم الإنسانية مكانها.

وضمن **الإتجاه الثاني** (النزعة الفلسفية) يدرج أبا نصر الفارابي وابن باجه وابن رشد ،حيث يلاحظ أن القيم الكسروية بدأت تغزو المدينة الفاضلة عند الفارابي ،وأن المدينة الفاضلة ممكنة وتبدأ من تدبير الفرد عند ابن باجه وابن رشد.[1]

وبعد عرض الجابري آراء مفكري الاسلام "**الكندي والفرابي وابن سينا**" تبين له يجب الوقوف أمام عمل متميز وأصيل لابن رشد كونه مخلص لروح النص وطابعه التحليلي النقدي في كتاب الجمهورية في نقد السياسة يقول الجابري عنه" **لأول مرة في تاريخ الفكر الفلسفي والسياسي والأخلاقي والإجتماعي في الثقافة العربية تواجه السياسة بخطاب سياسي صريح لاول مرة يتم نقد الاستبداد بمفاهيم مباشرة" وحدانية التسلط" وبجراة وقوة وباعطاء أمثلة من واقع التاريخ العربي**".[2]

ويميز لنا كذلك عملا اخر قام به "**ابن باجه**" في كتابه" **تدبير المتوحد**" بأنه فكر سياسي وأخلاقي متحرر تماما من" **أردشير**" والقيم الكسروية وبعبارة أعم من أخلاق الطاعة ومتكرر كذلك من النزعة الصوفية.[3]

بينما يدرج ضمن **الإتجاه الثالث** صنفا من المثقفين بعقل لا نسقي وثقافة عامة متنوعة سماهم "**جماعة المقابسات**" مثل العامري ومسكويه والتوحيدي. وتتجلى خطورة هذا التوجه في كون أصحابه يعرفون القيم المتضادة في سياق واحد مما يتجلى أساسا في تبنيهم لأخلاق السعادة على صعيد النموذج المهيمن على العقل العارض لذلك الخطاب.[4]

ويفصل الجابري آراء "**العامري ومسكويه**" في الاخلاق لكنه يستنتج أن هناك مفارقة بالجمع بين الموروث اليوناني والموروث الفارسي أي السعادة والإستبداد.[5]

---

[1] عبد الفتاح شهيد، العقل الأخلاقي العربي للمرحوم محمد عابد الجابري هدية المغرب للفكر العربي (نسخة إلكترونية).

[2] محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مصدر سابق، ص392.

[3] المصدر نفسه، ص 392.

[4] شهيد عبد الفتاح، العقل الأخلاقي للمرحوم محمد عابد الجابري هدية المغرب للفكر العربي (نسخة إلكترونية).

[5] محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مصدر سابق، ص420.

3- الموروث الصوفي: أخلاق الفناء. وفناء الاخلاق!

وننتقل إلى عرض موروث آخر عربي وهو الموروث الصوفي بداية يحدد لنا الجابري لماذا تم عكس أخلاق الفناء بفناء الأخلاق لأن أخلاق المتصوفة -حسب الجابري- تهدف إلى افناء المذموم في الأخلاق بقصد الوصول إلى حالة" الفناء "التي تقوم بدورها على فناء الصفات جملة ومنها الاخلاق.[1]

وهكذا ف" **أخلاق الفناء** وفكرة" **الفناء** "هي أبعد ما تكون من" أخلاق الحياة "كما قررها القرآن والنبي (ص) بسلوكه وحديثه ،والصحابة بممارستهم التعبدية والدنيوية هذا إلى جانب أن فكرة" الفناء "لا تستقيم قط مع عقيدة التوحيد كما قررها القرآن فلابد أن تكون وافدة إما مع الموروث الفارسي أو اليوناني .[2]

ويرى الجابري أن العرفان كنظام معرفي انتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية ضمن الموروث اليوناني عبر مدارس الإسكندرية ثم أنطاكية وآفامية ويعد ذي النون المصري متوفي(**245ه**) من المتصوفة الأوائل الذي مارست العرفان.[3]

ويذكرنا الجابري أن إيران عارضت الدولة الأموية حاملة للقيم الكسروية فأخذت سلاحا ضدها أن تجعل أخلاق الفناء أخلاقا إسلامية بالتأويل ومن بين الأشخاص الذين تزعموا هذه الحركة باسم التصوف – حسب الجابري – نجد حبيب العجمي الفارسي الذي تسمى بالقطب الغوث تأثر بمواعظ الحسن البصري وشخصية أخرى من خراسان جعله "**القشيري** "أول شيخ من الصوفية إنه "**إبراهيم بن أدهم** "المتوفي **(161ه)**.[4]

إن الجابري يرفض الرؤية الصوفية في الفناء وان كانت تدعي الفناء في الله نظريا أما واقعيا فهي تنتهي إلى الولاية التي هي ملك روحي كما يذكرنا بظهور أزمة القيم في البصرة كما أشار إليها الحسن البصري من زهادها "عامر بن عبدالله بن عبد قيس"، أما في الكوفة كان تصوف عرفاني هرمسي وأول من لقب بالصوفية ثلاثة جابر بن حيان وعبدك وأبو هشام.[5]

---

[1] محمد عابد الحابري، العقل الأخلاقي العربي، مصدر سابق، ص427.

[2] محمد أمين فرشوخ، نقد نظم القيم في الثقافة العربية محمد عابد الجابري، 1-3-2012-8.32- متاح على الموقع الإلكتروني، bookaltafahom34.indb195.

[3] محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مصدر سابق، ص430.

[4] المصدر نفسه، ص ص431-433.

[5] المصدر نفسه، ص ص436-442.

ويرى الجابري أن "**القشيري** "كان أكثر احتراما للحقيقة التاريخية كونه لم يدرج الحسن البصري ولا أبا موسى الاشعري ولا المحاسبي ضمن تصوف سني لسببين لأن لفظ الصوفي لم يرج في دائرة الحسن ولم ينشر في زمن الحارث المحاسبي.[1]

بالرغم أن التصوف- حسب الجابري - ظهر في الإسلام كموقف فردي إلا أنه سرعان ما تطور إلى ظاهرة جماعية" شيخ ومريدون" ويبرز لنا "**الهجويري** "أهمية الصحبة للمريدين السالكين ورسالة القشيري وصية للمريدين كانت حول علاقة المريد بالشيخ يقول الجابري في علاقة الشيخ بالمريد:" **إنها الفناء فناء المريد في الشيخ**".[2]

بعدما ينتهى الجابري من حديثه عن الشيخ والمريد ينتقل إلى الولاية وأول من تكلم عنها هو أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي المتوفي سنة(**285هـ**) في كتابه ختم الأولياء.[3]

ويختلف الشيعة عن المتصوفة في نظرتهم حول موقع النبوة والولاية. فإن الشيعة الأمامية الإثنا عشرية تقول بالعصمة للأنبياء ولأئمتهم والولاية في تصورهم سلطة إلهية خص الله بها الأنبياء والأولياء سواء بسواء ذلك أن كل الفرق بين النبي والولي، حسب ما يرونه عن جعفر الصادق، أكبر الأئمة عندهم،هو أن النبي يحل له من النساء أكثر من أربع، بينما لا يحل ذلك للولي الإمام إذن الولي في نظرهم مساو للنبي.

أما المتصوفة يجمعون على ترتيب الأولياء بعد الأنبياء فبخصوص الرؤية - حسب الجابري- يقولون إن رؤية الله عند الأنبياء تكون منذ البداية وتكون عند الأولياء عند نهاية طريقهم ويتجلى الفرق هنا أن النبي نبي بالفطرة والولي نبي بالاكتساب ...[4]

والنتيجة التي ينتهي إليها الجابري هي أن أخلاق الفناء هي أخلاق اللا عمل ...

4- الموروث العربي الخالص أخلاق المروءة:

في حفرياته الموروث العربي،يقف الجابري عند" المروءة "باعتبارها القيمة المركزية في الموروث العربي الخالص، وفي حضورها كقيمة أخلاقية واجتماعية منذ العصر الجاهلي وحتى اليوم، وبالأخص في العصر الأموي مع انتشار الموروث الفارسي وقيمه، إما بتأثير منه، وإما كرد

---

[1] محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مصدر سابق، ص ص440-441.

[2] المصدر نفسه، ص446-452.

[3] المصدر نفسه، ص455.

[4] محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم الجزء الأول في التعريف بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2006، ص ص131،132.

فعل ضده؟ وفي بحثه عن مصادر الاخلاق والقيم في الموروث العربي، يرى أن كتب الادب هي مصادرنا، وما تم جمعه وتدوينه من أشعار العرب واخبارهم وحروبهم ومكارمهم في الجاهلية والإسلام.[1]

ومفهوم "المروءة" في الذهن العربي يجمع مكارم الاخلاق ولزوم الخصال المحمودة وترك الصفات المذمومة وفي رأي الجابري أن ما يميز الثقافة العربية في العصر الجاهلي أنها كانت ثقافة أمية في الأساس لا يعني "غياب الكتابة "بقدر ما كان هناك" غياب الكتاب".[2]

ويذكرنا بالوقوف عن أهم مرجعيتين في القيم والأخلاق في هذا الموروث" **اكتم بن صيفي** " و"**الاحنف بن قيس**" الاول المختص بالحكمة القولية النظرية بينما الثاني المختص بالحكمة العملية الفعلية.[3]

والمروءة كقيمة مركزية في الموروث العربي – حسب الجابري – كان لها ظهور في العصر الأموي تعبيرا عن السلوك النموذجي للارستقراطية القبلية الأموية.[4]

ويعرض لنا الجابري بعض المؤلفين في هذا الموروث عن أخلاق المروءة ابن المقفع كمروج لها كفضيلة أخلاقية وكذلك ابن حبان السبتي في كتابه "روضة العقلاء ونزهة الفضلاء" ،وايضا الطهطاوي بوصفها" حلية النفوس وزينة الهمم"، ويتبعه شيخ الأزهر محمد الخضر الحسين خصص لها عنوانا" المروءة ومظاهرها الصادقة "، ونضيف أحمد أمين في كتابه "فيض خاطر ظريفة حول المروءة".[5]

وإن العلاقات بين الموروثات تحكمها المنافسة في مجال التأليف يقول الجابري ": **ومن هنا التداخل الذي لا حدود له بين الموروث العربي الخالص والموروث الفارسي في مصادرنا**".[6]

5- الموروث الإسلامي في البحث عن أخلاق إسلامية:

---

[1] فتحي سيد فرج، العقل الأخلاقي العربي، 10-9-2013,(16:48)الحوار المتمدن، العدد 4211، 10-09-2013، 16:48، متاح على الموقع الإلكتروني .www.alhewar.org.

[2] محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مصدر سابق، ص499.

[3] المصدر نفسه، ص ص501-503.

[4] المصدر نفسه، ص506.

[5] المصدر نفسه، ص ص507-509.

[6] المصدر نفسه، ص494.

يرى الجابري أن هذا الموروث الإسلامي يقوم على" الآيات القرآنية والأحاديث النبوية"،فالقرآن الكريم هو كتاب أخلاق قبل كل شيء، أما الأحاديث النبوية فهي أكثر من أن تحصى، فمنذ زمن" الدعوة المحمدية" لقد مارس المسلمون أخلاق القرآن ونشرها ... كما اهتم الفقهاء بمسائل علم الاخلاق المتعلقة بالآداب الشرعية إلى أن تم انتشار التأليف في آداب السلوك لدى المتصوفة

والسبب تأخر التأليف في الأخلاق داخل الموروث الإسلامي– حسب الجابري – يعود ذلك إلى التنافس بين الموروثين اليوناني والفارسي في مجال المفاخرة بالأخلاق وهذا ما أدى بالانفتاح على الموروث الإسلامي خاصة العامري، مسكويه بدأ يتكون لدى بعض علماء الدين "**شعور بالحاجة إلى علم أخلاق إسلامي**".[1]

والسؤال المطروح ماهي القيمة المركزية التي اعتمد عليها الموروث الإسلامي ؟

يبدأ الجابري حديثه عن" الحارث بن المحاسبي" الذي لاينظم إلى صفوف المفسرين والمحدثين والفقهاء والمتكلمين لأنه ينتمي إلى الفرقة الناجية فهو اعتزل الترف، ونحى حول أخلاق الزهد والورع والتقوى أخلاق الدين.[2]

ووضح لنا الجابري رؤية المحاسبي في نقده للفقهاء والمتكلمين والمتصوفة يقع على مستوى الأخلاق فهو لم يكفر أحدا ولم يحاكم النوايا والمعتقدات وإنما انتقد السلوك والممارسة فهو إذن صاحب مذهب كلامي ولم يكن صاحب طريقة صوفية.[3]

وفي نهاية عرض الجابري لآراء المحاسبي في كتابه "الرعاية لحقوق الله" ما أسماه بأخلاق الدين وهي أخلاق الاستعداد للآخرة يعارضه الجابري بأن أخلاقه لا تمثل الإسلام ككل بمعنى أن أخلاقه ملأت أدب الدين واعرضت عن أدب الدنيا.[4]

وهذا ما يدفع الجابري للتساؤل أليس الاسلام دينا ودنيا؟

ثم يأتي الماوردي حسب الجابري على أن الإسلام دين ودنيا وعلى أن المرجع في الاخلاق الإسلامية مرجعان العقل والشرع.[5]

---

[1] محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مصدر سابق، ص ص535،536.

[2] المصدر نفسه، ص 540.

[3] المصدر نفسه، ص 546،547.

[4] المصدر نفسه، ص 560.

[5] المصدر نفسه، ص 570.

ويقف الجابري أيضا على كتاب في الأخلاق عنوانه" **الذريعة إلى مكارم الشريعة** " **للراغب الأصفهاني**، والذي كان الغزالي يستصحبه معه، الشيء الذي يعني أنه يقف ما وراء كتابه "إحياء علوم الدين" والغزالي يتفق مع المحاسبي في أن أخلاق الدين هي اخلاق الاستعداد للآخرة.[1]

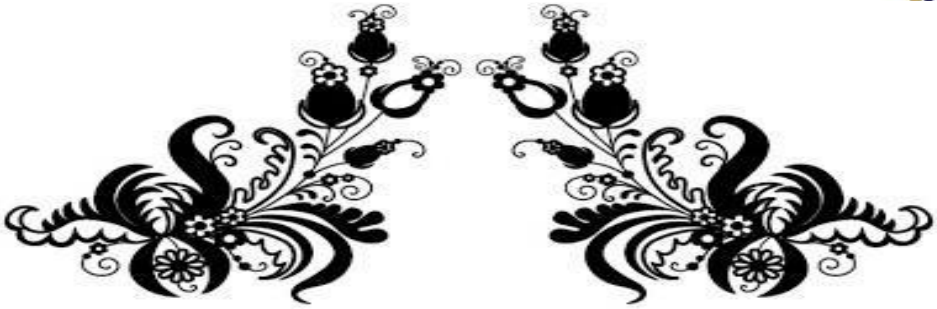
ويخلص الجابري بعد ذلك إلى أن التقوى هي القيمة المركزية في كل دين، وأن ما يشكل خصوصية الإسلام كون التقوى فيه يؤسسها العمل الصالح، لذلك فهو يرى أن محاولة الفقيه "العز ابن عبد السلام "في كتابيه" قواعد الأحكام في مصالح الأنام" و"شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال " تبدو أقرب منهجية إلى تأسيس أخلاق إسلامية للدين والدنيا مستلهمة من القرآن والحديث واضعا العمل الصالح كقيمة مركزية من هنا أهمية العز عبد السلام، الذي تحرر من الانغلاق الفقهي والكلامي، ومن إغراءات الأسلمة، أسلمة آداب الفرس الماوري وأسلمة الأخلاق اليونانية الأصفهاني، وأسلمة آداب السلوك الهرمسي الغزالي، لقد تجاوز ذلك كله ورجع إلى الأصل القرآن والسنة، واتخذ من المصلحة هدفا وتجاوز بنية الاخلاق اليونانية.[2]

[1] محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مصدر سابق، ص571.

[2] فتحي سيد فرج، العقل الأخلاقي العربي، الحوار المتمدن، (نسخة إلكترونية).

الفصل الثالث

المشروع الفكري لجورج طرابيشي نقد نقد العقل العربي



المبحث الأول: نظرة طرابيشي للعقل العربي

المبحث الثاني: رؤية طرابيشي للقطيعة الإيبستيمولوجية

المبحث الثالث: حفر الأسس حول المصادر اللاعقلانية المتهمة

المبحث الأول : نظرة طرابيشي للعقل العربي

بعد أن كانت مؤلفات مفكرنا "**ناقد العقل العربي محمد عابد الجابري**" تتناول مختلف جوانب الفكر العربي المنتشرة في أوساط الساحة العربية، إلا أن **الجابري** لم يسلم من انتقادات سواء إيجابية وسلبية حول مشروعه الفكري.

ولقد اشتهر " **طرابيشي**"* بعمقه الفكري وذكائه العقلاني في الكشف عن الخلل المنهجي في أبحاث ونظريات و أطروحات الجابري وذلك من خلال إصداراته العلمية المتمثلة في سلسلة " **نقد نقد العقل العربي** " وتتناول تحتها عناوين فرعية كالآتي: (**نظرية العقل، إشكاليات العقل العربي، وحدة العقل العربي الإسلامي، العقل المستقيل في الإسلام**)، كما يمكن أن نضيف مجلده الأخير **من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث.**

رغم تصريح **طرابيشي** في خاتمة هذا الكتاب بأنه مفصول عن مشروعه حيث قال: " **كان يفترض بهذا الكتاب عندما شرعنا بالعمل فيه قبل ست سنوات أن يكون الجزء الخامس والأخير من مشروع نقد العقل العربي ... ولكن عندما انتهينا من إنجاز هذا الكتاب الذي بين يدي القارئ، لم نجد مناصا من التسليم بأن محمد عابد الجابري لم يكن له حضور فيه إلا على نحو عارض** ".[1]

وبعد صدور كتاب " **تكوين العقل العربي** " كتب طرابيشي تعليقا ثمن فيه قيمة هذا الكتاب باعتباره " **أطروحة عن العقل وفي سبيل العقل** "، ولكنه فيما بعد اكتشف شيئا آخر حيث يقول :"**إن الذهن بعد مطالعة تكوين العقل العربي لا يبقى كما كان من قبلها فنحن أمام أطروحة تغيّر وليس مجرد أطروحة تثقّف**".[2]

---

* **جورج طرابيشي**: ولد " جورج طرابيشي " في أسرة مسيحية سورية عادية بمدينة حلب عام 1939م، كان يحمل الإجازة في اللغة العربية، والماجيستر في التربية من جامعة دمشق، عمل مديرا في إذاعة دمشق 1963-1964، ورئيسا لتحرير مجلة (دراسات عربية) 1984-1972، ومحررا رئيسا لمجلة الوحدة 1989-1984، أقام فترة في لبنان، وقد غادره إلى فرنسا وتفرغ للكتابة وظل في فرنسا حتى تاريخ رحيله، توفي في 16مارس 2016. ينظر: محمد سخاوت، جورج طرابيشي ... ناقد سوري ساهم في مسار التنوير في الوطن العربي، مقالات رأي، 2018-11-14، متاح على الموقع الإلكتروني www.sasapost.com.

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، النشأة المستأنفة، دار الساقي، بيروت، ط1، 2010، ص635.

[2] جورج طرابيشي، نظرية العقل، نقد نقد العقل العربي (1)، دار الساقي، بيروت، ط1، 1996، ص8.

وهذا يدفع طرابيشي بانتقال إلى فكرة " **نقد النقد** " باعتبار أن الجابري طالب " **للمشروعية الإيبستيمولوجية** " فضلا عن " **الجدوى الأيديولوجية** "، وأن الإشكاليات التي ناقشها يبقى أسيرا لها.[1] ونطرح تساؤلا **فيما تتجلى اعتراضات طرابيشي على مشروع الجابري؟**

أولا: طبيعة العقل العربي و إشكالياته

1- في مفهوم العقل:

في كتاب "**نظرية العقل** " من الجزء الأول في" **نقد نقد العقل العربي**" يوضح لنا طرابيشي أن تعبير" **العقل العربي**" نفسه ليس من اختراع الجابري، فقد سبقه في ذلك، "**زكي نجيب محمود** "في مقاله" روز يوسف القاهرية " بتاريخ (11 نيسان 1977) تحت عنوان "**العقل العربي يتدهور**" ونجد" **أحمد موسى سالم** "تصدى لهذا العنوان بكتاب آخر عنوانه" **العقل العربي ومنهاج التفكير الإسلامي**".[2]

يقول طرابيشي : "**ومن منظور "علم اجتماع المعرفة "قد نستطيع أن نربط بين صعود نجم الجابري كمحلل ناقد العقل العربي وبين عملية إعادة الاعتبار التي أحيط بها مفهوم العقل والعقلانية في الساحة الثقافية العربية بعد هزيمة الـ67 وانكشاف خواء الأيديولوجيا العربية من حيث هي بالتحديد إيديولوجيا أي وعي غير واع، ومن منظور "علم نفس المعرفة قد نستطيع أيضا أن نربط رواج كتابات الجابري بظاهرة "العصاب الجماعي الذي رصدنا أعراضه لدى شريحة واسعة من الأنتلجنسيا العربية الناكصة إلى التراث، بعد الهزيمة الحزيرانية، نكوصها إلى أب حام أو أم كلية القدرة** ".[3]

ومعناه أن أطروحات الجابري كانت نتيجة ذلك الجرح أي تاريخ حملة نابليون على مصر مما أحدثت أزمة في الهوية العربية باحتكاك مع الغرب، ومن هنا يقول الجابري : "**أنا النهضة العربية الحديثة كانت أساسا، ومنذ البداية، وليدة الصدمة مع قوة خارجية، ومهددة قوة الغرب وتوسعه الاستعماري**".[4]

---

[1] جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص7.

[2] المصدر نفسه، ص11.

[3] المصدر نفسه، ص ص11،12.

[4] جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث، التحليل النفسي لعصاب جماعي، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، ط1، 2008، ص17.

وهذا ما دفع طرابيشي. بالتصريح قائلا :" **ولا غرور أن تكون أزمة العقل العربي، المفتوحة منذ الهزيمة الحزيرانية، فقد أخذت شكل عودة المكبوت التراثي**".[1]

فإن كان الجابري يبحث عن حل لأزمة العقل العربي في أساسها الابيستمولوجي، فإن طرابيشي يبحث عن حل لها في علم النفس التحليلي المتمثل في المرض بالعصاب Neurose.

فقد رأى أن العقدة التي ينتظم حولها العصاب الجماعي العربي هي عقدة "**التثبيت على الماضي**" وعلى اعتبار أن هذه العقدة من طبيعة نكوصية، فقد كان لابد لنا من تحديد اللحظة التاريخية التي أتاحت المناسبة لاشتغال آلية **النكوص** Régression أي الارتداد للوراء، وتلك كانت **رضة** Trauma الهزيمة الحزيرانية التي كان لها مفعول ممرض على الشخصية العربية.[2]

والمفتاح الذي يسعى إليه طرابيشي هو معرفة مكنونات الشخصية العربية والتوصل إلى معرفة تشخيص عقدتها وأزماتها النفسية.

ولقد حدد طرابيشي معنى العقلانية حيث يقول : "**لا نعني بالعقلانية Rationalité شيئا آخر سوى هذا المبدأ البسيط والثوري معا : أنه لا يجوز أن تعلو فوق سلطة العقل أية سلطة أخرى**".[3]

2- العقل المكون والعقل المكون:

بادئ ذي بدء يمكن القول أن نقطة الخلاف بين "**طرابيشي والجابري**" تمثلت حول "**مفهوم العقل العربي**" انطلاقا من التركيبة التي استعارها الجابري من "**أندريه لالاند**"، الفيلسوف العقلاني الفرنسي.

يتساءل طرابيشي : **إلى أي مدى كان الجابري لالانديا فعلا، لا في توظيفه لتمييز لالاند فحسب. بل حتى في فهمه له وفي رجوعه الفعلي، في شواهده بالذات إلى مؤلف "العقل والمعايير"؟**

ويعيد لنا طرابيشي تلك الطريقة التي يريد بها الجابري تحديد طبيعة العقل العربي بوصفه أداة للتفكير: "**إننا نلمس الجواب عن هذه الأسئلة، بالتمييز المشهور الذي أقامه لالاند**

---

[1] جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص22.

[2] جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث، مصدر سابق، ص10.

[3] جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، دار الساقي، بيروت، ط1، 2006، ص61.

بين العقل المكوَّن أو الفاعل والعقل المكوِّنِ أو السائد.[*]

الأول يقصد به "**الملكة التي يستطيع بها كل إنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية وضرورية، وهي واحدة عند جميع الناس** "أما الثاني فهو: "**مجموع المبادئ والقواعد التي نعتمدها في استدلالاتنا**"،[1] ويبرهن لنا طرابيشي على هذا النص ملاحظات كالآتي:

إنه يؤكد أن هذا التقسيم لا وجود له لدى" **لالاند**" لا في كتابه إجمالا **ولا في كتابه** "**العقل والمعايير**"، **وإنما صاحب هذا التعريف هو** "**بول فوكييه**" "**معجم اللغة الفرنسية**" مما يؤكد أن الجابري لم يتعرف إلى نظرية لالاند من مصدرها الأصلي أي كتاب العقل والمعايير الصادر عام 1994 وبالتالي وقع في التباسات من حيث الترجمة والتأويل.[2]

وانطلاقا من فهم الجابري للعقل المكون يرى طرابيشي أن العقل عند أندريه لالاند توحيدي عكس ما قسمه الجابري الى ثلاث نظم، كذلك سنلاحظ أنه تعاطى معه من موقع سجالي، لا من موقع نقدي.[3]

حيث يقول طرابيشي: "**و الحال أن تجاهل الجابري للوظيفة التوحيدية للعقل المكون 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**".[4]

وعلى هذا الأساس ينتقد طرابيشي الجابري بأنه يخطئ في الفهم الدقيق للأسس الإيبستيمولوجية التي لها علاقة وطيدة بالعلم والموضوع.

فيرى أن تقسيمه للأنظمة المعرفية تقسيم حكمي لا أقل ولا أكثر وهذا ما يستدل في قوله: "**فالبيان والعرفان والبرهان ليست مفاتيح للعقل العربي بقدر ماهي عند مؤلفنا أحكام قيمية لا يجمع بينهما سوى تضادها ذي الطبيعة النانوية: فالعرفان رجس رجيم، والبرهان خير عميم،**

---

[*] لوعدنا إلى موسوعة لالاند الفلسفية لوجدنا أن المترجم خليل أحمد خليل يستخدم مصطلحي عقل مكونبكسر وعقل متكون ينظر: أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط1، مجلد 1، 2001، ص1168.

[1] جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 13، نقله عن الجابري، تكوين العقل العربي.

[2] المصدر نفسه، ص ص13-19.

[3] المصدر نفسه، ص23.

[4] المصدر نفسه، ص ص19،20.

أما البيان فهو فرس الرهان".[1]

ويتبنى طرابيشي رؤية واضحة اتجاه تقسيم ثلاثي للأنظمة المعرفية عندما انتقل الجابري إلى نقد العقل السياسي العربي فهو بذلك تخلى عن القسمة الإيبستيمولوجية الثلاثية، ومن هذا المنطلق يتساءل:

" أين **هو المأزق؟ 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 السياسي فيعني إما أننا لسنا أمام بنية ثابتة لعقل عربي كل يتكرر في جميع العقول الجزئية التي يتمظهر بها** ".[2]

وهذا يحيلنا الى الاستنتاج أننا نتعامل مع عقلين عربين لا عقل عربي واحد إذن الجابري يبالغ نوعا ما بالارتفاع من قيمة البرهان، وجعل العرفان أدنى القيمة، فهو يعمل قطيعة معرفية – كما سالفنا الذكر من قبل – في الفصل الأول. وهذا النوع الذي جاء به ناقدنا المغربي رفضه ناقده السوري. ويبرر طرابيشي موقفه من ذلك قائلا : "**ذلك أن النموذج الإيبيستيمولوجي الجابري تحكمه برمته –كما لاحظ أحد منتقديه –غائية تفاضلية**": "**فهو لا يفاضل بين أجزاء التراث فحسب، بل يفاضل بين أقطار التراث، فيجعل القطر المغربي أعلاها مرتبة.**"[3]

ويذكرنا طرابيشي بأن الغرب والشرق لا يمثلان مقولتين جغرافيتين، بل هما مرفوعتان إلى مقولتين إيبستيمولوجيتين بالنسبة لمشروع الجابري ما ينتمي الى الغرب يمثل مبدأ المعقولية في أعلى البرهان في حينما ينتمي إلى الشرق يمثل مبدأ المعقولية في أدنى البيان، مما يجعل مرتبة العرفان دخيلة في إطارها اللاعقلاني يقول طرابيشي: "**وعلى هذا النحو يكرر الكلام مثنى وثلاثة ورباع عن عرفانية مشرقية غنوصية قاتلة وظلامية وعن عقلانية مغربية برهانية وعن مدرسة مشرقية إشرافية.**[4] وينتهي طرابيشي بتحليل الإيبستيمولوجيا الجابرية أن هدفه الوحيد هو:" **تغريب العقل وتشريق اللا عقل**".[5]

---

[1] جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقي، بيروت، ط3، 2012، ص83.

[2] المصدر نفسه، ص ص82،83.

[3] جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص404 نقله عن طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث.

[4] جورج طرابيشي، نظرية العقل،مصدر سابق، ص 292 نقله عن الجابري ،نحن والتراث.

[5] جورج طرابيشي، العقل المستقيل في الإسلام، مصدر سابق، ص99.

يوضح "**طرابيشي**" أن الضدية التي يقيمها الجابري بين مدرسة مغربية ومدرسة شرقية تتوزع إلى أربع ثنائيات: المدرسة المشرقية إشراقية وغيبية ودينية وماضوية بينما المدرسة المغربية برهانية وعلمية وعلمانية ومستقبلية.[1*]

ومن بين الانتقادات التي وجهها ناقد نقد العقل العربي إلى الدراسة النقدية التي قام بها الجابري للتراث، وهو يوظف بعض المفاهيم العلمية المستعارة عن الفكر الفلسفي الغربي، مثل مفهوم النظام المعرفي épistémé الذي يعرفه بكونه جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية، وهو مصطلح أخذه عن ميشال فوكو (1926-1984) هنا يصبح طرابيشي :" **أنه باستثناء الاشتراك في الإسم epistémé وهو مصطلح من الفلسفة اليونانية أعاد فوكو إدخاله إلى المجال التداولي للثقافة الغربية الحديثة، فإن الإبستيمية الجابرية لا تمت بصلة إلى الإبستيمية الفوكوية، بل تنقضها نقضا عنيفا** ".[2]

والجابري صرح قائلا :" **واضح أننا نستوحي هنا، على صعيد التعريف، ميشال فوكو ولكننا لا نحذوه حذو النعل بالنعل كما يقال، بل نلمس لعملنا مفاهيمه وتوجيهاته من طبيعة موضوعه الخاص :الثقافة العربية**".[3]

في رأي طرابيشي لو نظرنا إلى انقطاعات ثلاث **Discontinuités**[**] التي اعتمد عليها فوكو فإنها تقوم على أساس الاتصال والوحدة وبقدر ما تقوم الثقافة في تاريخيتها على الاختلاف، فإنها تقوم من حيث أساسها الإيبستيمولوجي على الهوية والوحدة.

---

[*] لهذا يشير الجابري في كتابه نحن والتراث أن مدرسة الفارابي وابن سينا تستوحي دمج الفلسفة بالدين من المدارس السريانية القديمة حران وتأثرت بالأفلاطونية المحدثة في حين أن مدرسة ابن رشد نجد أن الدولة الموحدية التيعاش فيها جاءت تتويجا لحركة ابن تومرت الإصلاحية أي ثورة الثقافة ضد الدولة المرابطين التي كان شعارها " ترك التقليد والعودة إلى الأصول. " ينظر : محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق ص ص231-235.

[1] جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص ص129-131.

[2] نعيمة بن صالح، الخطاب الإيبستيميلوجي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، محمد عابد الجابري، (مجلة سابقة)، ص67.

[3] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 55،

[**] يشير إليها طرابيشي وهي: إيبستيمية عصر النهضة الذي تقوم على مبدأ المشابهة، وإيبستيمية العصر الكلاسيكي (في أواسط القرن السابع عشر) الذي تقوم ثقافته على مبدأ التمثيل، وإيبستيمية عصر النهضة الذي تقوم ثقافته على مفهوم التاريخ وفي ركابه مفهوم الإنسان. ينظر: جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، مصدر سابق، ص280.

ويحكم طرابيشي على الجابري بتوظيفه هذا المصطلح لقراءة مكونات الثقافة العربية قراءة لا تاريخية تعدو اليوم مجرد التكرار والاجترار لنفس الآليات يقول : " ... **فإن الإيبستيمية الجابرية تتنكر لدينامية الإبستيمية الفوكوية لتقرأ تاريخ الثقافة العربية قراءة لا تاريخية، قراءة سكون وركود**".[1]

ولأن فوكو يختلف كثيرا عن الجابري الذي يميز بين" **المحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي**" [*]فإن فوكو يخالفه فيذلك وكذلك لا يغيب فكرة الهوية في تنوع واختلاف الثقافات ولهذا يرى طرابيشي أن الجابري: "**لا يستفيد من الحفر الإيبيستيمولوجي ليلأم (التاريخ الممزق) تاريخ فرق وتاريخ مذاهب وتاريخ طبقات فإنه يضاعف من التمزيق الذي يحدثه فيه**".[2]

ويستنتج طرابيشي أن الجابري في دراسته للتراث سار على نهج الإيبستيمولوجيا التكوينية عند بياجيه وليس على نهج الإيبستيمولوجيا الفوكوية وهذا دليل قوله: "**إن اللاشعور المعرفي العربي هو جملة المفاهيم والتصورات والأنشطة الذهنية التي تحدد نظرة الإنسان العربي – أي الفرد البشري المنتمي للثقافة العربية – إلى الكون والإنسان والمجتمع والتاريخ ... إلخ** ".[3]

لم يبق لنا أن نقول أن الجابري اقتبس مفهوم" **البنية اللاشعورية**"، من "**كلود ليفي ستراوس** "عن طريق "معجم اللغة الفلسفية "**لبول فوكييه**، في حين أنه يزيح هذا المفهوم من مجاله التطبيقي المخصوص، أي الإثنولوجي، ليقرأ به "**الوثائق المكتوبة**" التي أنتجها "**العقل الواعي** "للثقافة العربية الإسلامية.[4]

---

[1] جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، مصدر سابق، ص282.

[*] يقصد الجابري **بالحقل المعرفي**: الذي يتحرك فيه هذا الفكر والذي يتكون من نوع واحد ومنسجم من "المادة المعرفية "وبالتالي من الجهاز التفكيري: مفاهيم، تصورات، منطلقات، منهج، رؤية. أما **المضمون الأيديولوجي**: الذي يحمله ذلك الفكر، أي الوظيفة الأيديولوجية (السياسية الاجتماعية) التي يعطيها صاحب أو أصحاب ذلك الفكر لتلك المادة المعرفية. ينظر : محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص29.

[2] جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، مصدر سابق، ص283.

[3] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص ص40،41.

[4] جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، مصدر سابق، ص ص288،289.

3- التفكير بالعقل والتفكير في العقل:

يعتبر طرابيشي أن مقولة الجابري: "**التفكير في العقل درجة من المعقولية أسمى بدون شك من درجة التفكير بالعقل***"[1] "مستعارة من مصدرين مكتومين أو مسكوت عنها أحدهما يستقي الجابري هذا القول من كتاب **محمود قاسم** "**نظرية المعرفة عند ابن رشد** وتأويلها لدى **توما الاكويني** الصادر بالفرنسية عام 1978م حيث يقول المؤلف في كتابه يعلق على قضية اندثار العقل المستفاد : "**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 الانعتاق فلا يعود إلا في نفسه**".[2]

والآخر يأخذ الجابري هذا القول من **هيجل** في كتابه "**دروس في التاريخ**" **مع** أنه لا يوجد دليل يثبت ذلك ،لكن يلاحظ طرابيشي أن تقسيم هيجل العالم إلى عالمين أحدهما تاريخي والآخر اللا تاريخي، وهذا التقسيم استند عليه الجابري في تقسيم العالم العربي إلى عالمين عالم يفكر بالعقل وعالم يفكر في العقل.[3]

وفي موضع آخر يتهم طرابيشي الجابري بقلب مقولة هيجل "**كل ما هو عقلي واقعي، وكل ما هو واقعي عقلي**"، وفي نفس الوقت يقول الجابري كل ما هو واقعي فهو عقلي، وكل ما هو عقلي فهو واقعي ونقطة الخلاف بينهما أن هيجل يعطي الأولوية للعقل على الواقع بينما الجابري يقدم الواقع على العقل.[4]

وعلى هذا الأساس يرى طرابيشي أن الجابري يقصي الحضارات الشرقية القديمة من مصر والصين والهند من دائرة التفكير العلمي والفلسفي، ويتهمه بتزييف الحقائق والتحريف وعدم الاطلاع على النصوص جيدا.

---

* يشير طرابيشي أن الجابري يؤسس هذه الإشكالية بين العقلانية التأملية (أفلاطون- أرسطو)، وبين العقلانية التطبيقية (باشلار) مما ينتج أن التفكير في العقل ينصب على التأمل وهو أفضل من التفكير بالعقل الذي يتجه نحو الأشياء والموضوعات ينظر: جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص ص29،30.

[1] المصدر نفسه، ص25، نقله عن الجابري، تكوين العقل العربي.

[2] المصدر نفسه، ص28.

[3] المصدر نفسه، ص32.

[4] المصدر نفسه، ص239.

وإن كان هيجل أشاد بدور آسيا في تحقيق تطور الروح المطلق من خلال النقلة النوعية التي أنجزها الوعي الديني بانتقاله من الطور الإحيائي إلى الطور التوحيدي، وإن أنكر هيجل على الآسيويين "التفكير في العقل" **لم ينكر عليهم "التفكير بالعقل" ولم يخرجهم من التاريخ مثل ما فعل الجابري الذي أنكر على الشرقيين التفكير في العقل.**[1]

كان من فلاسفة حقيقي ومن أمثال" **فلهلم دلتي**" 1823-1911 الذي أقام فلسفة على التمييز بين علوم الطبيعة وعلوم الروح، وقال بالتالي بإمكانية فهم من الداخل للإنسان والعالم الإنساني، يؤكدون على ضرورة توسيع أفق الفلسفة ومفهومها، وعلى وجوب تضمين فلسفات الهند والصين في أي تاريخ شامل الفكر الإنساني.

إن كان" **هويز** " يحتل موقعه في رأس قائمة الفلاسفة السياسيين، فبأي حق يستبعد منها " **كونفوشيوس** " أبو الفلسفة الصينية.[2]

ويعقد طرابيشي مقاربة ختامية بين موقف ناقد العقل العربي وموقف مؤرخي العقل اليوناني " **جان بيير فرنان** " الذي يرفض العنصرية كما للمركزية الإثنية، يماري في أن يكون اكتشاف الإغريق اللوغوس قد أحدث في تاريخ الفكر البشري قطيعة جذرية، ويرفض بالتالي وضع الإنسان اليوناني فوق سائر شعوب الأرض، وبالمقابل ناقد العقل العربي يبني إشكالية التفاضلية بين العقول الحضارية.[3]

ونقف أمام تلك الدعوة التي صرح بها **بنيامين فارنغتون** ردا على كل من سبقوا الجابري في ممارسة المركزية الاثنية السلبية ضد الشرق القديم قائلا : " **الشرق الخرافي والاغريق العقلانيين** ".[4]

ويكتفي الجابري بذكر حضارات الشرق القديم بمثالين فيما يخص الحضارة البابلية في الشرق الأوسط يتحدث " **جورج رو**" 1985 في كتابه حضارة ما بين النهرين عن أهمية ومكانة التي يشغلها السحر ويصف الإغريق بأنهم شعبا من السحرة.[5]

---

[1] جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص34.

[2] المصدر نفسه، ص ص62،63.

[3] المصدر نفسه، ص ص99،100.

[4] المصدر نفسه، ص36.

[5] المصدر نفسه، ص38.

وخير مثال عن ذلك أن الطب عند البابليين كان خاليا من الطقوس والسحر، ويبرر نموذج عن شخصية الطبيب المدعو" **الآسو**" الذي كان طبيبا مهنيا وكذلك محترفا يتبنى موقف المؤرخ الفرنسي" **جان بوتيرو**" 1914-2007 في كتابه "**بابل والتوراة**" بتصنيف كتابته إلى مجموعات تضم عالم الطبيعة وعالم الثقافة هدفه تعميق المعرفة.

أما فيما يخص الحضارة الهندية في الشرق الأقصى نعود إلى" **أرثر للويلن باشام** "(1914-1986) رئيس قسم الحضارات الآسيوية في جامعة كانبرا والمؤلف المشهور عالميا لكتاب "**حضارة الهند الشرقية** " بوصفها بأنها حضارة معارف علمية.[1]

وكذلك يرى أنه لا يمكن تفسير الظاهرة اليونانية وأعجوباتها إلا بأخذ اعتبار المساهمة الفينيقية والشروط التاريخية التي أتاحت إمكانياتها، أي أن الفلسفة اليونانية لم تظهر في أثينا بل في أيونيا ذات الأعراق العشرة، في ساحل آسيا الصغرى، وفي عاصمتها ملطية، وهي المدينة اليونانية الفينيقية المزدوجة لغة والمختلطة سكانا.[2]

بعد أن قمنا بإثبات عقلانية الحضارات الشرقية القديمة(بابليين وكلدانيين ومصريين قدامى، آراميين، فرس هنديين، فينيقية) التي أخطأ الجابري في حقها، ولم يعطيها حق التفكير بالعقل، يدرج طرابيشي نسبية العقل في الفلسفات الأوروبية، بادئا" **بديكارت**" الذي عده شارحا "**لنيقولا دي مالبرانش**" وأنه حاول تأسيس الفلسفة على الإلهيات والطبيعيات إلا أنه بنى علمه الطبيعي على أساس تأملي ميتافيزيقي، لا على أساس تجريبي علمي، مما ينتج أن الجابري أهمل اعمال مفكرين **نيوتن وغاليلو وفرنسيس بيكون**.[3]

ومثال تزييف الجابري للشواهد، هو أن الجابري **اعتبر** "**مالبرانش** " أول ممثل للفلسفة الحديثة العقلانية متناسيا ديكارت الذي هو أستاذه، هدفه تأويل أفكار ديكارت برسم الدين وليس العقل، وهو في الحقيقة لم يكن إلا كاهنا أشعريا رافضا للسببية، ورافضا للطبيعة. فقد كان الجابري يعتبر مبدأ السببية والهوية هما المبدآن الكبيران المؤسسان للحداثة، **فكيف له أن يعتبر مالبرانش**

---

[1] جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص ص40-42.

[2] فهم الدين، يحي محمد، دراسات مراجعات فكرية مع الطرابيشي في نقده لنقد العقل العربي، 2013، متاح على الموقع الإلكتروني www.fahmaldin.net.

[3] جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص ص196،197.

ممثلا للفلسفة الحديثة، وهومن أكبر معارضي السببية، وهو يقع في نفس وضعية التي نفى بها الغزالي السببية.[1]

وهذا ما نلمسه في قول طرابيشي :" **إن مالبرانش، المعطى له عماد الفلسفة الحديثة في أوربا،لم ينف السببية فحسب، بل نفاها بالمطلق نفسه، وبالأدلة نفسها ،وأحيانا بالأمثلة نفسها ،التي نفاها بها الغزالي**".[2]

وهو أمر شبيه بما لحظناه في تعامله مع ابن خلدون والشاطبي وحتى ابن حزم، كذلك فإن سبينوزا الذي يستشهد به الآخر كدلالة على ذلك الامتداد، هو الآخر نفسه كان يسخر من سذاجة سقراط وأفلاطون وأرسطو.[3]

ضف إلى ذلك نجد أن طراييشي يرى أن ناقد العقل العربي يوحد بين العقلين اليوناني والأوروبي وضديتهما مع العقل العربي.

ويستشهد طرابيشي بأن هذه المطابقة من انتاج العقل العربي الإسلامي وتحديدا "**توما الإكويني** "الذي رأى أن الفيلسوف العربي "**اسحق بن سليمان**" هو من عرف الحقيقة بأنها : "**مطابقة الشيء والعقل** ".[4]

يرفض طرابيشي فكرة العقل الكوني التي جاء بها الجابري وجعله قانون مطلق للعقل البشري أي قوانين الطبيعة إلى جانب الله أما طرابيشي يعتبره عند مؤلف "**البحث عن الحقيقة**" غير قابل للتمييز عن الله نفسه فهو" مشارك له في الأزلية، وفي الجوهر، وينسى الجابري أن تسمية العقل الكوني جاءت بها المدرسة الرواقية.[5]

4- إشكالية الإطار المرجعي للعقل العربي عصر التدوين:

إن **عصر التدوين** Enregistrement، في نظرية ناقد العقل العربي هو الإطار المرجعي للعقل، وعصر التدوين بالنسبة إلى الثقافة العربية La culture arabe هو ... الإطار المرجعي

---

[1] الباحثون السوريون، جورج طراييشي، رحيل عميد المفكرين والنقاد العرب، 18-3-2016، 21:30، متاح على الموقع الإلكتروني www.syr-ref.com.

[2] جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص201 نقله عن : مالبرانش، الأعمال الكاملة.

[3] فهم الدين، يحي محمد، دراسات ومراجعات فكرية مع الطرابيشي في نقده لنقد العقل العربي، موقع سابق.

[4] الموقع نفسه.

[5] جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص223.

الذي يشد إليه، وبخيوط من جديد، جميع فروع هذه الثقافة وينظم تموجاتها اللاحقة إلى يومنا هذا بل إن عصر التدوين هذا هو في ذات الوقت الإطار المرجعي الذي يتحكم به ما قبله ...[1]

وانطلاقا من هذا النص يتساءل طرابيشي **فالذي يسكت عنه نص الجابري المطول عن عصر التدوين ؟**

أو لا يرى طرابيشي أن تسمية عصر التدوين كانت من الابتكار الخالص لمؤلف **أحمد أمين** في كتابه "**ضحى الإسلام**"، وأن جذور هذه الكلمة تعود إلى وضع الشيخ **أحمد الاسكندري** في كتابه." **تاريخ آداب اللغة العربية في العصر العباسي** "عام 1330ه حوالي القرن العشرين وذلك بحصره عصر التدوين والتصنيف تم بالعصر العباسي وليس عصر بني أمية ،كما وجدت الفكرة نفسها بين المستشرقين نصيرا متحمسا لها في شخص "**غولدزيهمر**" من كتابه "**دراسات اسلامية** " مما أحدث في هذا العصر انتقال من طور شفاهي إلى طور كتابي.[2]

ثانيا :يسكت نص الجابري عن المصدر الذي استقى منه نص السيوطي الذهبي في رأي طرابيشي أن الجابري لم يطلع على تاريخ الخلفاء ليبرر غياب ذكر بغداد يقول **جلال الدين السيوطي:** "**وفي سنة أربعين (ومائة)شرع [المنصور] في بناء بغداد**".[3]

ويستنتج طرابيشي أن تحديد الجابري سنة **143ه** كتاريخ لبداية التدوين في الإسلام معناه أنه لم يفرق بين التصنيف والتدوين فاتهمه **بالمماحكة اللفظية*** والهدف طرابيشي من خلال مشروعه ليس الدعوة إلى ضرورة كتابة عصر تدوين جديد بل في استئناف عصر النهضة وهذا ما نلمسه في قوله: "**تمس الحاجة اليوم إلى استئناف جديد لعصر النهضة، لا الى عصر تدوين جديدكما يفترض الجابري فليس هناك شيء جاهز اليوم ليتم تدوينه، كما لم يكن ثمة شيء جاهز لتدوين في منتصف القرن الثاني للهجرة** ".[4]

---

[1] جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، مصدر سابق، ص9.

[2] المصدر نفسه، ص ص14،15.

[3] المصدر نفسه، ص17.

* **مماحكة لفظية Logomachie**: تطلق على البرهنة اللفظية التي يستعمل فيها مصطلحات أسيء تحديدها. ينظر: ابراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، معجم السابق، ص192.

[4] جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص22.

المبحث الثاني : رؤية طرابيشي للقطيعة الإيبستيمولوجية

لقد تناول طرابيشي في كتابه الموسوم ب"**وحدة العقل العربي الإسلامي**" شخصيات مهمة في" **تاريخ الفكر العربي**" **من أمثال ابن سينا، ابن طفيل، ابن مضاء القرطبي، الشاطبي.**

لأنه يرفض التوظيف الأيديولوجي الإقليمي لمفهوم القطيعة الإيبستيمولوجية، وذلك من خلال استعانته بـ "**حفريات المعرفة الحديثة**"، ليقترح قراءة اتصالية لا قراءة انفصالية مثلما فعل الجابري، وإن كان الجابري يحكم الإدانة القاطعة على ابن سينا أنه أكبر مكرس للفكر الغيبي الظلامي الخرافي القاتل في الإسلام، فإن طرابيشي يشبه الجابري بقاضي بمحكمة التفتيش يحاكم متهما بفرية السحر والتصوف أو يتهمه بتدمير مدينة العقل في الإسلام.[1]

وبالتالي إن حكم الجابري على ابن سينا بأنه **فيلسوف اللاعقل** ،كونه تبنى علوم الهرمسية بكاملها في الثقافة العربية والتي صنفها في إطار اللامعقول، كما شمل هذا الحكم أيضا أبو حامد الغزالي، نجد طرابيشي يرد عليه قائلا: "**إن الجابري استبدت عليه الابستيمولوجيا المتطرفة، أباح لنفسه الحكم على ابن سينا مع العلم أنه مؤلف أكبر موسوعة فلسفية أرسطية في الإسلام، ويعني بها كتاب "الشفاء" كذلك لن يشفع للغزالي كونه أول من أدخل المنطق إلى علم الكلام السني**".[2]

ويتفق المفكر" **هاشم صالح**" مع جورج طرابيشي أنه لا معنى للتفريق بين فلاسفة المشرق وفلاسفة المغرب لأن الإشكالية الوحيدة التي سيطرت على عقولهم هي واحدة: "**إشكالية التوفيق بين العقل والنقل**" وفي هذا السياق يقول **هاشم صالح**: "**هكذا نجد أن مشروع الجابري يتساقط من تلقاء نفسه وكأنه قصر من ورق والسبب هو عدم تمكنه من المنهجية التي يستخدمها**".[3]

أولا : الملف الإستشراقي للفلسفة المشرقية

يبحث طرابيشي عن معرفة حقيقة الفلسفة المشرقية للرد على مزاعم الجابري حول ابن سينا قائلا: "**فمن جهة أولى، سنعمل على إعادة بناء الملف العقلاني" للفلسفة المشرقية "بما يبطل**

---

[1] جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص ص13،14.

[2] جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص111.

[3] هاشم صالح، الانسداد التاريخي لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي، دار الساقي، بيروت، ط1، 2007 ص ص309،310.

تورط ابن سينا في جريمة "قتل العقل والمنطق في الوعي العربي" من الجهة الثانية على إثبات عدم وقوع الجريمة أصلا ... وبدون أن ننفي أن للفلسفة المشرقية الموهومة جذورا تاريخية – ستكون لنا إليها عودة –فإننا نعتقد اعتقادا راسخا أن المستشرقين، أو غالبية منهم على الأقل، هم الذين استنبتوا من تلك الجذور شجرة، وهم الذين استزرعوا من الشجرة غابة".[1]

إن أول من تطرق إلى مفهوم الفلسفة أو الحكمة المشرقية هو المستشرق الإنجليزي "**ادوارد بوكوك الابن**"(1648–1727) حيث ترجم قصة "**حي بن يقضان**" إلى اللاتينية لابن طفيل، أن يترجم لفظ "مشرقية " بمعني "شرقية" Orientali بأنها تحيل إلى فلسفة الهند يقول: "**من الصعب علينا أن نحدد الغرض الذي قصده [ابن سينا] في هذا الكتاب. ولكن يظهر أنه بحث فيه فلسفة الشرقيين أي الهنود ،وقارنها بتعاليم المشائين**".[2]

ويذكر لنا بعض المستشرقين الفرنسيين **دي سلان، كرادي فو، ليونغوتييه، والألماني ماكس هورتن والإسباني آسين بلاثيوس** وكذلك **دي بور** المؤرخ المميز للفلسفة الإسلامية، فهم يقرأون كلمة المشرقية بضم الميم وليس بفتحها لتنطبق عليها دلالة إشراقية غير أن المستشرق الإيطالي **كارلونلينو** " زعيم المستشرقين المعاصرين "يرفض قراءتها بضم الميم لأن طبيعة اللغة العربية تأبى زيادة ياء بالنسبة إلى آخر اسم الفاعل إلا إذا كان علما.

كما يؤكد أن فلسفة ابن سينا الصوفية لا تمت بصلة إلى حكمة الإشراق، فهو يرى أن حكمة الإشراق كما تمثلت في مذهب **السهرودي** المقتول، "**تختلف اختلافا جوهريا عن فلسفة الفارابي وابن سينا**".[3]

إلا أن العديد من المستشرقين لم يرضوا بهذه التأويلات، فأعادوا الجمع بين المشرقية والإشراق، وأن فلسفة ابن سينا تنتمي إلى الغنوصية لا إلى العقلانية. وهذا ما أكده بعض الفلاسفة من أمثال **لويس ماسينيون** (1883–1962)، **لويس غارديه، هنري كوربان**، وتلميذه **كريستيان**

---

[1] جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص14.

[2] المصدر نفسه، ص 15 نقله عن كرلو ألفونسو نلينو "محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية" في التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية.

[3] المصدر نفسه، ص16.

جامبيه الذي يقول عن الفلسفة المشرقية: " **لو لم توجد عند ابن سينا لكان ينبغي اختراعها، فهي تروي عطش جميع الضامئين إلى الروح أو بتعبير أدق إلى" الغنوص الإشراقي**".[1]

وانطلاقا من هذه الآراء الصادرة في حق ابن سينا وتأويل فلسفته للغنوص ،دفع بالمستشرقة **آميلي ماري غواشون** تفند أطروحة **هنري كوربان** وتلميذه محاولة تجريد الفلسفة المشرقية من آثار الغنوصية، وأن قصة حي بن يقضان تمثل حقيقة ابن سينا في المعرفة والقائمة على الفلسفة والعلم.[2]

ومن كل هذا يؤكد طرابيشي أن مصطلح المشرق–بكل بساطة– في حالة ابن سينا هو: "**مجرد الإقليم الذي ولد فيه وعاش وكتب ومات فيه**".[3]

ثانيا : نظرية النفس

عرفنا فيما سبق أن الجابري يتهم ابن سينا كونه 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** "، **وأنها من**" **أصل إلهي** "**وأنها تهبط إلى الأبدان عقابا لها على ذنوبها، وأنها** "**تمكث مدة في الجسم، فإذا هي خضعت لعملية التطهير عادت إلى أصلها الإلهي**". **وأنها هبطت إلى الإنسان من المحل الأرفع**".[4]

ومن خلال هذا يرى طرابيشي أن ابن سينا يرفض "**النظرية الهرمسية**" في النفس، ويرفض آراء تلك الفرقة التي تعتقد النفس "**جوهرا نورانيا من عالم النور، مخالطا للبدن الذي هو الجوهر المظلم من عالم الظلمة، وهؤلاء هم المجوس والثنوية والمانوية** ...".

ويوضح طرابيشي من هذا النص أن هبوط النفس "**ليس في الأصل** "**نظرية هرمسية**، "**وإنما القائل به حكيم اليونانيين**، "أرسطو بالرغم من ملابسة الأفلاطونية المحدثة واختلاطها مع المشائية العربية الإسلامية إلا أن ابن سينا يتبنى أطروحة أرسطو بقوة القائلة : "**لا يمكن أنتكون النفوس موجودة قبل الأبدان، بل هي حادثة مع الأبدان**".[5]

---

[1] جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص ص20–22.

[2] المصدر نفسه، ص24.

[3] المصدر نفسه، ص108.

[4] المصدر نفسه، ص ص82،83، نقله عن الجابري، تكوين العقل العربي.

[5] المصدر نفسه، ص83، نقله عن: ابن سينا، الأضحوية في المعاد.

ثالثا: إشكالية العقل الفعال

إن العقل الفعال هو المبدأ الذي يقدم الصورة المعقولة للعقل المنفعل ويخرجه من القوة إلى الفعل بعد تعقله لهذه الصورة يقول أرسطو :" **أننا بدون العقل لا نعقل** ".[1]

إنما ورد عرضا في سياق تحليله "**لعملية الإدراك**". وبالتالي فإن ناقد العقل العربي– حسب– طرابيشي باتجاه مقولة العقل الفعال ليس "**مما لا يتسق مع الاتجاه العام للمنظومة الأرسطية**".[2]

فنظرية العقل الفعال بمثابة الإطار المرجعي للعصر الوسيط بشقيه العقل الديني الإسلامي والمسيحي من جهة والعقل الديني الوثني من جهة أخرى.

وإن نظرية العقل الأرسطية في نظر طرابيشي قد لعبت دورا في تاريخ العقل البشري ذلك أن العقل الديني الوثني كان بأشد الحاجة إلى اله في مواجهة مد المسيحية الصاعد.

وأما في الإسلام فقد اعتبر ابن سينا العقل الفعال **فيضا إلهيا***، بينما ابن رشد سماه ملك الشريعة وآخرين **ملاك الوحي** أو **اللوح المحفوظ.**[3]

رابعا: دليل ألوهية الكواكب

من خلال قصة حي بن يقضان يتهم الجابري ابن سينا أن فلسفته تقوم على الاعتقاد بروحانية الكواكب وألوهيتها، وأنها ذات طابع وثني. وهذا ما نلمسه في قوله: "**إذا نحن أردنا أن نمحور العناصر التي أبرزناها لحد الآن من الفلسفة المشرقية السينوية، حول عنصر واحد وأساسي، فإن هذا العنصر لن يكون شيئا آخر غير الاجرام السماوية**"[4]، وتأكيدا على ذلك إن ابن رشد ينسب فلسفة ابن سينا المشرقية إلى عقيدة الحرانيين التي تعتبر "**الأجرام السماوية** آلهة"وتقول: "**بروحانية الكواكب وألوهيتها**"،[5] والدليل ذلك في قوله : "**وقد رأينا في هذا الوقت**

---

[1] محمد علي أبو ريان ،تاريخ الفكر الفلسفي، أرسطو والمدارس المتأخرة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، ط2، (2014)، ص127، نقله عن أرسطو.

[2] جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص91، نقله عن: الجابري، بنية العقل العربي.

* يشير طرابيشي أن عبد الرحمن بدوي يغلط عندما يقول أن ابن سينا سماه العقل المقدس فقط هو أطلق على العقل الهيولاني عقلا قدسيا. ينظر : جورج طرابيشي، المصدر نفسه، ص94.

[3] المصدر نفسه، ص ص93،94.

[4] المصدر نفسه، ص256، نقله عن الجابري، نحن والتراث.

[5] المصدر نفسه، ص ص256،257 نقله عن: الجابري ،نحن والتراث.

كثيرا من أصحاب ابن ... قد تأولوا على ابن سينا هذا الرأي".[1]

لقد وجد طرابيشي دليل ألوهية الكواكب يقطع نص ابن رشد بتأويله أن فلسفة مشرقية وثنية، كما يصرح، في تعديل أدخله ابن سينا على المنظومة الفارابية ليجعل" الاجرام السماوية تحس وتتخيل علاوة على أنها تعقل "لأن الفارابي يؤكد: "**أنه ليس في الأجسام السماوية من الأنفس، لا الحساسة ولا المتخيلة، بل إنما لها النفس التي تعقل فقط" ولكن ابن سينا كذلك جعل من الاجرام السماوية "ذات نفوس تحس وتتخيل**"، يعلق طرابيشي أن ابن سينا لم يقل بقدم العالم كما قال به أرسطو والفارابي وابن رشد أيضا الفارابي ينفي عن أنفس الأجسام السماوية قوة الحس والتخيل ولم يقر لها إلا بقوة التعقل.[2]

إذن إن القول بتخيل الأجرام السماوية أو بعدمه هي نقطة الخلاف بين ابن سينا وابن رشد في نظريتهما الكسمولوجية بمعنى أن ابن رشد النافي لتخيل الكواكب التي تقول بالجوهرية العقلية الخالصة للأفلاك السماوية، هي الأقرب إلى التألية النجومية، أما ابن سينا المثبت لتخيلها هو الأقرب إلى "التطبيع النجومي" ما تنسب إلى الأفلاك السماوية مادة وحسا وتخيلا،[3] ويستنتج طرابيشي أن ابن رشد من يستحق التكفير بوثنية الكواكب والنجوم.

خامسا: ابن طفيل : مؤرخ بؤس الفلسفة في الأندلس

بادئا بابن سبعين يقول الجابري : "**لم تكن سمعة إبن سينا في الأوساط الفلسفية بالمغرب والأندلس على ما يرام: لقد تجاهله ابن باجه بينما تحدث عن الفارابي وأخذ عنه. أما ابن رشد فلقد كان نقده لابن سينا أشد من نقده للغزالي ... لابن سبعين (614-699هـ) الذي يقول عن الفارابي إنه "أفهم فلاسفة الإسلام وأذكرهم للعلوم القديمة، وهو الفيلسوف فيها لا غير، مات وهو مدرك محقق**"، يصف ابن سينا بأنه "**مموه مسفسط، كثير الطنطنة ،قليل الفائدة، وماله من التواليف لا يصلح لشيء، ويزعم أنه أدرك الفلسفة المشرقية ...**".[4]

انطلاقا من هذا النص نلاحظ أن موقف ابن سبعين يحمل درجة عالية من العداء لابن سينا، وفي نفس الوقت يعطي تقديرا كبيرا للفارابي، كما أنه ينكر عليه في اكتشاف أسرار الحكمة المشرقية.

---

[1] جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص259.

[2] المصدر نفسه، ص ص264،265.

[3] المصدر نفسه، ص 172.

[4] المصدر نفسه، ص 127 نقله عن: الجابري، نحن والتراث.

ومن هنا يثور سؤال مفكرنا السوري: **إذا كان ابن سبعين هجا جميع فلاسفة الإسلام بلا استثناء، فكيف نفسر مديحه للفارابي في شاهد الجابري؟** لو أن ناقد العقل العربي رجع إلى الشاهد في مصدره الأصلي ولم يقتبسه من يد ثانية **ماسينيون** لكان أدرك أن حظ الفارابي من نقد ابن سبعين لا يقل عن حظ ابن سينا منه، والنص الذي ناقشه **الاسكندر الافروديسي** في العقل الهيولاني يقول: "**وأما الفارابي فقد اضطرب وخلط وتناقض وتشكك في العقل الهيولاني، وزعم أن ذلك تموية ومخرقة. ثم شك في النفس الناطقة هل غمرتها الرطوبة أو حدثت بعد، وتنوع اعتقاده في بقاء النفوس** ...".[1]

هذا عن موقف ابن سبعين من فلاسفة المشرق، **فماذا عن موقفه لفلاسفة المغرب والأندلس؟**، فهو كذلك لا يختلف عن إصدار أحكامه من فلاسفة المشرق.

فابن باجة في رأيه "**مفتون بنفسه وله سفسطة كثيرة ،مثل الذي ذكر في المادة والصورة وأنه خلص الخلاف فيها، وكذلك الذي ذكر في صناعة المنطق من أنها تكذب في شيء وتصدق في آخر** ..." أما عن ابن رشد يقول : "... **قليل المعرفة، بليد التصور، غير مدرك. غير أنه إنسان جيد، وقليل الفضول، ومنصف، وعالم بعجزه، ولا يعول عليه في اجتهاده، فإنه مقلد لأرسطو**".[2]

ومن هذا النص يستنتج طرابيشي أن ابن سينا فهم الابداع في تحرره من ربقة أرسطو عكس ابن رشد الذي فهمه بإعادة المنظومة الأرسطية.

ومن هنا يرى طرابيشي أن تاريخ الفلسفة في الأندلس كان "**تاريخ انقطاع أكثر منه تاريخ اتصال، تاريخ نشوء متكرر أكثر منه تاريخ تطور، يعاود – أو يكاد – دوما من نقطة الصفر بدون نمو عضوي**"،[3] ومن هنا يثبت لنا طرابيشي محطات ثلاثة تجمع بين أوج الفلسفة وأفولها أي تاريخ قمع الفلسفة في الأندلس.

1- من الانفتاح "الرحماني" (206-238هـ) إلى الانغلاق "الناصري "(350-366هـ):

لقد عرفت الأندلس انفتاحا على التقليد الفلسفي المجلوب من المشرق حين بعث **عبد الرحمان الثاني** إلى المشرق جماعة ليجلبوا له كتبا تتصل بالعلم كالطب والفلسفة والتنجيم ... إلخ،

[1] جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص129.

[2] المصدر نفسه، ص131.

[3] المصدر نفسه، ص163.

فظهر أول فيلسوف أندلسي **عباس بن فرناس**، لكنه عانى من اضطهاد العامة والفقهاء، واتهموه بالزندقة، وكذلك ظهور **أبو عبيدة الليثي ويحي بن يحي ومحمد ابن مسرة**، وانتهت باضطهاد ابن مسرة واحراق كتبه. بأمر من **عبد الرحمن الثالث** وأتباعه،[1] ويرى طرابيشي أن ناقد العقل العربي يخطأ في حق ابن مسرة أنه مؤسس المدرسة الفلسفية الباطنية الأندلسية التي واصلت تقاليد المدرسة المشرقية الاشراقية.[2]

2- من التسيب الطوائفي إلى الردة المرابطية:

لقد دام هذا الحكم سبعين عاما ،حيث ساد نوع من التسيب الليبرالي النسبي فيعهد ملوك الطوائف، وقد أعقبه مباشرة عند المرابطين الذين حكموا إسبانيا الإسلامية **(483-540ه)** ،فدشنوا عهدهم بإحراق كتب ابن حزم وكتب الغزالي.[3]

3- من الانقلاب الثقافي الموحدي إلى الانقلاب المضاد:

وبدأت هذه الحقبة من العام 540ه، وذلك من خلال فرض الموحدين سيطرتهم على الفلسفة والضغط عليها ،فأعادوا الاعتبار لكتب الغزالي والإعلاء من شأن علماء الأصول واهل الحديث لكن سرعان ما تحول هذا الانقلاب إلى أن يتلبس طابع استبدادي بالإقرار ثالث خلفاء الموحدين **يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن الملقب بالمنصور**، أن يحمل الناس بالقوة على "**الظاهر من القرآن والحديث**" تطبيقا لمذهب ابن حزم.[4]

ويمكن تلخيص **العوامل الرئيسية لبؤس الوضعية الفلسفية في الأندلس فيما يلي:** هيمنة الأحادية المالكية في شتى فروع المعرفة، وهيمنة الوضعية الجهادية الحربية في الأندلس، التحالف العضوي بين السلطتين السياسية والفقهية، النصاب اللاشرعي للفلسفة في الأندلس، ومعناه أن الفلسفة اقتصرت على الأفراد دون سائر المجتمع.[5]

ويضيف أربعة أخرى تشمل على: اضطهاد الفلسفة ليس من طرف الفقهاء والحكام بل كذلك عامة الناس، غياب ظاهرة الترجمة في الغرب الإسلامي عكس المشرق العربي، ارتباط

---

[1] جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص ص164-166.

[2] المصدر نفسه، ص166.

[3] المصدر نفسه، ص169.

[4] المصدر نفسه، ص ص171،172.

[5] المصدر نفسه، ص ص184،185.

الفلسفة في الأندلس بظاهرة الشعوبية أي التفاخر والتنابز بين الأجناس والاعراق :عرب بربر اسبان والمفاضلة بين العرب والعجم، وارتباطها أيضا بشبهة كتابية أو ذمية، أي نوعمن الحرب الصليبية الدائمة (صراع الأديان).[1]

يشير طرابيشي أنه تم أفول الفلسفة في المشرق مع بدء الحروب الصليبية، وأن بطل وقعة حطين **صلاح الدين الأيوبي** بمثل الدور القامع الذي اضطلع به بطل وقعة الأرك في المغرب.[2]

وهذه الرؤية الاستنتاجية فرضت معرفة حقيقة ابن رشد قائلا:" **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. وبالفعل ،إن الآلية الذهنية الأساسية في النظام المعرفي البياني ليست شيئا آخر في نهاية المطاف سوى التسليم المسبق بالصفة البرهانية لمذهب بعينه أو لقول بعينه دونما حاجة إلى برهان** ".[3]

ويقدم لنا طرابيشي دليلا واضحا عن عصبية الجابري للمغرب العربي عن ابن رشد ففي" **ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي**"، التي انعقدت **عام 1978** في كلية الآداب بالرباط، أشار الباحث المغربي الأرسطي. **علي أومليل** في مداخلته إلى الانتقادات التي وجهها ابن رشد إلى فلاسفة مشارقة ومغاربة كونهم انحرفوا عن الدستور، فانبرى الجابري يحتج عليه قائلا: "**إن ابن رشد انتقد الفلاسفة كلهم مغاربة ومشارقة، ومعنى ذلك أنه انتقد ابن باجه وابن طفيل إلى جانب الفارابي وابن سينا. وهذه دعوى خطيرة. أرجو من الأستاذ أومليل أن يأتي بكلمة واحدة ينتقد فيها ابن رشد ابن باجه، أو ابن طفيل، لأنني لم أعثر على شيء من هذا في جميع كتبه**".[4]

وكان رد طرابيشي عليه ": **فلو قرأها جميعها لوقع على ما لا يقل عن عشرين شاهدا يوجه فيها ابن رشد نقدا مباشرة إلى ابن باجه ويغلطه**".[5]

---

[1] جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص ص185-189.

[2] المصدر نفسه، ص189.

[3] المصدر نفسه، ص136.

[4] المصدر نفسه، ص ص140،141.

[5] المصدر نفسه، ص141.

يرى طرابيشي أن الجابري يخطأ حينما يقول أن المدرسة المغربية الأندلسية مستقلة تماما عن المدرسة المشرقية، ومن هذا المنظور تحديدا فإن "**المدخل الذي كتبه ابن طفيل لرسالته حي بن يقضان، يمثل شهادة بالغة الأهمية، لأنه يحدد تطور الفكر العلمي والفلسفي في الأندلس في ثلاث مراحل : مرحلة الرياضيات، ثم مرحلة المنطق (والطبيعيات)، وأخيرا مرحلة الفلسفة**"*.[1]

وزيادة عن كل هذا ابن طفيل لا يؤرخ لتطور الفكر العلمي والفلسفي في الأندلس، بل يؤرخ لغياب هذا التطور ابن طفيل لا يؤرخ للخطاب الباجي بوصفه "**بداية لخطاب فلسفي جديد**" كما يؤكد الجابري، بل يؤرخ له على العكس كخطاب فلسفي قلق العبارة، متلعثم، لا يعطي مقصوده من القول "**عطاء بينا بعد عسر**"، و يستنتج طرابيشي بأن ابن طفيل لا يؤرخ للفلسفة في الغرب الأندلسي بالقطيعة مع فلسفة المشرق ،بل العكس بالاتصالية التامة بها.[2]

سادسا: ابن طفيل مبدع مغربي للفلسفة المشرقية

يرى ناقد ناقد العقل العربي أن ابن طفيل قد أعجب بابن سينا، ويدين له كثيرا ،وأن الجابري أخطأ في معرفة حقيقته، ومن هنا ينقل إلينا طرابيشي نصه القائل : "**إن الذين يحكمون على ابن طفيل من خلال "حي بن يقضان" مخطئون، فقراءته لا تصبح إلا بالإحالة إلى "النظرة المغربية الرشدية" فإنه مادامت المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس قد وصلت مع ابن رشد إلى قمتها. فإن القراءة المطابقة لأي خطاب فلسفي ينتمي إلى هذه المدرسة لابد من أن تكون بعدية، لا قبلية ... لأن "الإطار المرجعي" لهذا المطلب لا يمكن أن يكون سوى القمة التي وصل إليها الكل الذي ينتمي إليه هذا الخطاب، نقصد بذلك ابن رشد بالذات**".[3]

إلا أن ابن طفيل – حسب طرابيشي– يضع نفسه على مقاعد الروح السينوية ،لأنه حدد لنفسه في مدخل قصة "**حي بن يقضان** "إطارا مرجعيا مزدوجا، فمن جهة أولى إطار مرجعي

---

*يشير الجابري أنه لم تظهر الفلسفة في الأندلس إلا "بعد أن انكب الناس، لمدة قرن كامل، على دراسة الرياضيات والفلك والمنطق "مما أتاح للعلم أن يعود كما كان مع أرسطو، الأساس الذي تبنى عليه الفلسفة صرحها. وأن التفكير الفلسفي المشرقي لم يكن يمر بالضرورة عبر دراسة الرياضيات والطبيعيات بل كان يقفز مباشرة إلى الإلهيات. ينظر: جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص155.

[1] المصدر نفسه، ص155.

[2] المصدر نفسه ص 156

[3] المصدر نفسه، ص ص198،199.

سالب يتمثل في الفارابي (لأنه عرفاني أقل مما ينبغي) وابن باجه (لأنه برهاني أكثر مما ينبغي). ومن جهة ثانية إطار مرجعي موجب يتمثل في ابن سينا والغزالي باعتبارهما ألد أعداء ابن رشد، مما يدل أن ابن طفيل لا ينتمي إلى مدرسة مغربية برهانية.[1]

ويستشهد طرابيشي بمواقف ابن طفيل من الفلاسفة وتكمن علاقته بالفارابي في اعتراضه في ثلاث مسائل تنصب حول بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها وبقاء لانهاية له .ثم صرح في "السياسة المدنية" بأنها منحلة وسائرة للعدم، وأنه لا بقاء إلا للنفوس الفاضلة الكاملة وفي كتاب الأخلاق أنه لا سعادة في الحياة الدنيا، ونظريته في النبوة.[2]

يلاحظ طرابيشي أن التناقض الذي وقع في الفارابي لميكن خطأ منه، بل يعود إلى فهم ابن طفيل، لأن مقاربته لمسألة البقاء بعد الموت تبدو فلسفية ومدنية أي علمانية لأنه يتجه من مرجعية يونانية التي تجهل مسألة الثواب والعقاب في الآخرة كما طرحتها الأديان السماوية أما ابن طفيل عرفاني في إطار التصور التقليدي المحافظ.[3]

ويضرب ابن طفيل مثالا ويقول عن رأيه في السعادة وأنها في هذه الدار الدنيا "**فهذا قد أيأس الخلق جميعا من رحمة الله، وصير الفاضل والشرير في رتبة واحدة، إذ جعل مصير الكل إلى العدم، وهذه زلة لا تقال، وعثرة ليس بصدها جبر**".[4]

وكذلك يلاحظ طرابيشي أن رفض ابن طفيل لنبوة الفارابي لم يمنعه في ختامها من أن يعود إلى التبني لها من خلال تطبيق مقولاتها على الارتقاء العرفاني شبه النبوي لبطله "**حي بن يقضان**" في تواصله مع العقل الفعال.[5]

أما علاقة ابن طفيل معا بن باجه يقول طرابيشي: "**أن القطب الثاني في الإطار المرجعي السالب لابن طفيل بعد الفارابي، هو ابن باجه ،تلميذ الفارابي بالروح ... فذنب ابن باجه فينظر**

---

[1] جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 199.

[2] المصدر نفسه، ص 200.

[3] المصدر نفسه، ص201.

[4] عبد الحليم محمود، فلسفة ابن طفيل ورسالة حي بن يقضان، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دت، 1987، ص19.

[5] جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص205.

ابن طفيل أنه اكتفى بأن يتخذ موقفا حصينا له في خندق البرهان بدون أن يتشوف إلى اقتحام آفاق العرفان ... فكان من أهل الدراية ولم يرق إلى مقام أهل الولاية".[1]

ولا يكتفي ابن طفيل بأن يحاسب ابن باجة على نزعته الدنيوية الكلبية، بل ينتقده أيضا على نزعته العلمانية التي جعلته، مثله مثل الفارابي من قبل في تفسير لظاهرة النبوة، يراد "**التذاذ القوم**" [أهلا لولاية] إلى قوة دونية هي "**القوة الخيالية**".

في رأي طرابيشي أن نقد ابن طفيل لابن باجة تجاوز في حدته نقد ابن رشد لابن باجه، لم يتخط بالتالي في نقده مستوى الاختلاف في الاجتهاد.[2]

ويختلف ابن طفيل عن الغزالي حول العقل كون الغزالي يرفض العقل ليصل إلى المواصل الشريفةالمقدسة في حين أن رسالة ابن طفيل في مراحلها الأولى العقلية. فهل تأثر ابن طفيل بهذه المرحلة التي تعتبر أسمى المراحل؟ إن رد طفيل على ذلك كان ": وكذلك يقول عنه ابن طفيل: "**أدبته المعارف، وحذقته العلوم**" **ويقول : "ولا شك عندنا في أن الشيخ أبا حامد ممن سعد السعادة القصوى ووصل إلى تلك المواصل الشريفة المقدسة ... كان مبلغا من العلم تتبع كلامه [الغزالي] وكلام الشيخ أبي علي".**[3]

وحول علاقة ابن طفيل بالرئيس ابن سينا يقول طرابيشي :"**إن الحضور لابن سينافي رسالة "حي بن يقضان "كبير، ولكن حضوره الفعلي صغير**"،[4] ومعناه أن ابن طفيل كتب قصته في سياق مزدوج من الحضور والغياب، فمن جهة الغياب :ليس من أجل الضياع التاريخي لكتاب "**الحكمة المشرقية** "بل لضياع المدلول لصفة المشرقية ومن جهة الحضور يكمن في إيجاد الشروط الموضوعية لتحول الحكمة المشرقية إلى أسطورة ولاسيما في إطار الضجة التي أثارها من حولها السهرودي المقتول.[5]

ويرى طرابيشي أن الاختلاف بين الغزالي وابن سينا ليس في المعرفة بقدر ما كانت تشمل السيرة الذاتية ولأن الغزالي كان تقيا ،منصرفا عن الدنيا، كان ابن سينا منغمسا في ملذاته منشغلا

---

[1] جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص205.

[2] المصدر نفسه، ص 208،209.

[3] عبد الحليم محمود، فلسفة ابن طفيل ورسالة حي بن يقضان، مرجع سابق، ص 22 نقله عن رسالة حي بن يقضان.

[4] المصدر نفسه، ص219.

[5] جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص220.

بأمور الدنيا وهذا ما نلمسه في قول طرابيشي: "**ولو بالتوهم لأن ابن سينا أشد استعصاء على "العرفنة" و"الصوفنة" بما لا يقاس من الغزالي**".[1]

المبحث الثالث: حفر الأسس حول المصادر اللاعقلانية المتهمة

وجدير بالذكر أن جورج طرابيشي كرس نحو 15 عاما مع صدور كتاب " **العقل المستقيل في الإسلام**" منتقدا فيها مشروع الجابري ويعترف أنه لم يخصص لإنجاز مشروع شخصي في قراءة التراث العربي الإسلامي ومن هنا يقول:" ... **فالواقع أن الجابري قدم لي المناسبة، التكئة، نقطة الانطلاق، ولكن ليس إلى محطة الوصول، فقد كف مشروعي عن أن يكون مشروعا لنقد النقد ليتحول أيضا إلى قراءة وإعادة حفر وإعادة تأسيس**".[2]

ومن هذه الوجهة فإن مفكرنا طرابيشي يعيد بناء أثر الفلاحة النبطية التي نسبها لابن وحشية، وكذلك اتهامه لرسائل إخوان الصفا، فهو في هذا المبحث يحاول إعادة الاعتبار إليهم وبأنهم لا يمثلون عقلا مستقيلا للثقافة العربية.

1- الأفلاطونية المحدثة:[*]

وبديهي أن الجابري لا ينكر أن أفلوطين[**] شخصية مركزية في الأفلاطونية المحدثة، لكن ناقده لا يتفق معه بإهمال دور السابقين، إنما هو " **عملية إيديولوجية**" **في إطار** " **تاريخ الفلسفة**

---

[1] جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص ص220،221.

[2] جورج طرابيشي، العقل المستقيل في الإسلام، مصدر سابق، ص9.

[*] يمكن القول أنه قديما كان يمثلها فيلون الاسكندري وبعد مجيء أفلوطين أصبح مبدعها، سميت بهذا الاسم كونها فلسفة ذات أصالة عميقة، تحي تعاليم الفكر الأفلاطوني، وإلى دراسة أرسطو دراسة نقدية حقيقية وإلى كتاب الفلسفة من الافلاطونيين والفيثاغوريين الذين عاشوا قبله. ينظر : جونای رى وج أوأرمسون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، تر : فؤاد كامل، مراجعة: زكي نجيب محمود، المركز القومي للترجمة، القاهرة ، ط1، 2013، ص ص58،59.

[**] **أفلوطين** : ولد حوالي سنة 204أو 205في مدينة ليقوبوليس في مصر، أعجب بحكمة أمونيوس ساكاس وتتلمذ على يديه يدرس الحكمة، ويغوص في أعماق الفلسفة، رافق الامبراطور " جورديان " في حملته التي جهزها ضد الفرس، عام 242، ولكن الامبراطور قتل في العراق، ففشلت الحملة، ونجا أفلوطين هاربا إلى أنطاكية، متوجها إلى روما سنة 244. وظل فيها عشر سنوات دون أن يقوم بأي عمل كتابي، ترك أفلوطين 54 مقالا، جمعها تلميذه " فورفوريوس" بعد موته في 6 مجموعات تضم كل مجموعة منها 9 مقالات سميت بالتساعيات. ينظر: مصطفى غالب ،في سبيل موسوعة فلسفية أفلوطين، دار مكتبة الهلال، بيروت، دت، 1986 ص ص 15-17.

الأوروباوي النزعة "تستهدف " إقامة الجسر الضروري لربط العالم الروماني بالفكر اليوناني من جهة، والمسيحية بالفلسفة من جهة ثانية، وذلك من أجل إثبات استمرارية موهومة في التاريخ الأوروبي السياسي والفكري، تلك الاستمرارية التي ستتحول مع هيجل إلى مطلق".[1]

وبالتالي يميز الجابري بأن الأفلاطونية المحدثة في صيغتها المشرقية (حرانية فارسية وثنية) انتشرت في سوريا والعراق وشمال إيران وخراسان، أما في صيغتها المغربية (اسكندرية – مسيحية) فقد انتشرت في روما والإسكندرية والمدارس المتفرعة عنها، من بينها المدارس السريانية.[2] ومدرسة أفلوطين بتوفيق بين الفلسفة اليونانية والعقيدة المسيحية من جهة، وبين أفلاطون وأرسطو من جهة ثانية ".[3]

يرد طرابيشي على هذا النص يشتمل على مغالطتين يمكن رفعهما، بدون مبالغة إلى مستوى الفضيحة المعرفية، ولعل اعتراضه على ناقد العقل العربي هو أنه لم يحضر شخصية" **نومينيوس** " في تاريخ الفكر الأوروبي، ويثبت حضوره بدليل عند الفيلسوف الفرنسي "**فيليكس رافيسون** " في كتابه محاولة في ميتافيزيقا أرسطو، ثم **إميل فاشرو*** في كتابه التاريخ النقدي لمدرسة الإسكندرية، كما نجد "**بيير دوهيم** " حديث عن **نومانيوس** الذي استعرض في مجلده عن نظام العالم تاريخ المذاهب الكسمولوجية من أفلاطون إلى كوبرنيكوس بين فيه أن المشيد الأكبر لصرح الأفلاطونية المحدثة إلى جانب **فيلون الاسكندري**** هو نومانيوس.[4]

---

[1] جورج طرابيشي، العقل المستقيل في الإسلام، مصدر سابق، ص9.

[2] المصدر نفسه، ص 15 نقله عن الجابري، نحن والتراث.

[3] المصدر نفسه، ص 17 نقله عن الجابري، نحن والتراث.

* **فاشروا Vacherot** : فيلسوف فرنسي، (1809–1897) درس في السوربون، دار تبينه وبين الأب غراتري مناظرة اتهمه فيها هذا الأخير باعتناق الحلولية. منمؤلفاته : الديمقراطية والمذهب الروحي الجديد. ينظر : جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة (الفلاسفة، المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون)، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، ط3، 2006، ص452.

** **فيلون الاسكندري أو اليهودي** : ولد في الإسكندرية سنة 20ق م، يمثل نتاج هذا الفيلسوف واحدا من الانعكاسات الأبلغ دلالة لتوفيقية النصف الأول من القرن الأول الميلادي، تلك التوفيقية التي تلاقى فيها الفكر اليوناني والفكر العبري. ينظر: جورج طرابيشي، المعجم نفسه، ص490.

[4] جورج طرابيشي، العقل المستقيل في الإسلام، مصدر سابق، ص ص37،38.

يوحد طرابيشي بين أفلاطون ونومانيوس بدليل أن أفلوطين كان يقرأ في مدرسته شروح نومانيوس بشهادة **فورفوريوس***، وكان أماليوس الذي كان مرشحا لخلافة أفلوطين يجمع وينسخ جميع كتابات نومانيوس ويحفظها عن ظهر قلب، وكل من يمثلا لأفلاطونية اللاحقة لا يذكرون نومانيوس إلا مقرونا بأفلوطين.[1]

2- العقائد الهرمسية:

يرد المفكر السوري على اتهامات الجابري التي نسبها للعقائد الهرمسية:

أ- العالم انسان كبير والإنسان عالم صغير:

يتساءل طرابيشي : **هل إخوان الصفا بتطابقهم بين الإنسان والعالم يكونون بذلك قد قدموا الدليل على تهرمسهم التام؟ وهل هذه الوضعية هي أصلا صيغة هرمسية" تامة " ؟**

وبما أن الجابري يحيل إلى" **وحي هرمس مثلث العظمة "لفوستجير**" فإن طرابيشي نقب في مصدره ليكتشف أن هذه الصيغة "**العالم إنسان كبير والإنسان عالم صغير**" هي الصيغة الفلسفية النموذجية التي اعتمدت في العصر الهلنستي "لبيان وحدة الكون وترابط أجزائه" لكنها ليست هرمسية ولا حتى هلنستية، فهي تشتهر في العصور القديمة لدى المسيحيين والوثنيين وبقاؤها متداول على امتداد العصر الوسيط.[2]

وهنا يقول **إخوان الصفا** : "**اعلم أن قول الحكماء إن العالم إنسان صغير، وقولهم إن الإنسان صغير، يجب أن نشرح معناه لنقف على حقيقته : معنى ذلك أن العالم له جسم ونفس ،يعنون به الفلك المحيط وما يحوي من سائر الموجودات من الجواهر والأعراض، وأن حكم جسمه بجميع أجزائه البسيطة والمركبة والمولدة يجري مجرى جسم انسان واحد أو حيوان واحد بجميع أجزائه ...**".[3]

***فورفوريوس** : يعرف أيضا باسم ملكوس، وهو اسمه الأصلي، فيلسوف سوري الأصل كتب باليونانية، ولد في صور عام 233 ومات في روما بين 301 و305 م وهو كبير الأفلاطونيين المحدثين، مؤلف حياة أفلوطين، نعته القديس أوغسطين بفقيه الفلاسفة . ينظر : جورج طرابيشي، معجم سابق، ص 466.

[1] جورج طرابيشي، العقل المستقيل في الإسلام، مصدر سابق، ص 60.

[2] المصدر نفسه، ص ص 141،142.

[3] إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، دت، ص 481، To pdf : www.al-mostafa.com

ب- حديث " خلق الله آدم على صورته" :

ينقل إلينا طرابيشي نصوص الجابري حول الفلسفة الدينية الهرمسية، التيتقول بأن " **الله خلق الانسان على صورته، أي على صورة الله نفسه، إن ما يميز غنوصية الهرمسية هو تأكيدها على الأصل السماوي – الإلهي للنفس والنصوص الهرمسية تشرح ذلك من وجهين :إما القول بأن النفس هي من أصل إلهي، لكونها بنت الله حسب حرفية بعض النصوص ، وإما القول بأنها مزيج، من عناصره " شيء من الله نفسه** ".[1]

يرد طرابيشي على أحكام الجابري بأن القول بإلهية النفس ليس قولا هرمسيا، بل هو قول أفلاطوني لأن هذا الأخير سابق عن هرمس، ففي محاورة فادن عن رحلة اعدام سقراط من الحياة، اعتبر أن الموت هوموت الجسد فحسب، ولكنه للنفس لحظة تحرر وفرح : فبانعتاقها من الجسد تتخلص من قيد المادة وتعود إلى طبيعتها الإلهية.[2]

ويستشهد طرابيشي بنص فستوجير الذي يقول :" **فالغنوصي الهرمسي لم يخرج قط في الحقيقة عن إطار التقليد الأفلاطوني** ".[3]

إن طرابيشي لايقبل انسياب " **الحلاج** " إلى الدائرة الهرمسية فيتصدى للدفاع عنه من شبهة المماثلة والمطابقة بين الله والإنسان بالقول :" **إن تلك المطابقة ذهنية لاحسية أو جسمية، وذلك في قراءته لنص الحلاج القائل: "تجلى الحق لنفسه في الأزل قبل أن يخلق الخلق وقبل أن يعلم الخلق ... نظر إلى ذاته فأحبها وأثنى على نفسه فكان هذا تجليا لذاته في ذاته ...** ".[4]

ج- لاهوت النفي:

يزعم الجابري أن الهرمسية حاضرة في أطروحات بعض المتكلمين وخصوصا الغلاة والروافض والجهمية إلا أنه في رأي ناقده أخطأ في حق الغلاة والروافض لأنه عندما يحيلنا إلى كتاب مقالات الإسلاميين للأشعري يتبين هذا الأخير لم يقل " **إن الشيعة كلها أنكرت إمكانية التوصل إلى معرفة الله بطريقة النظر والقياس**" فهناك من الشيعة يقول عكس ذلك.[5]

---

[1] جورج طرابيشي، العقل المستقيل في الإسلام، مصدر سابق، ص 149 نقله عن الجابري، تكوين العقل العربي.

[2] المصدر نفسه، ص 150.

[3] المصدر نفسه، ص151.

[4] المصدر نفسه، ص163 نقله عن الجابري، تكوين العقل العربي.

[5] المصدر نفسه، ص ص166-168.

ضف إلى ذلك إن كان الجابري ينتقد الجهمية كونها طليعة متقدمة للمعتزلة في التنزيه الإلهي والتعطيل من الصفات والأخذ بمنهج السلب والقول بخلق القرآن ويستنتج طرابيشي قائلا: "**ألا يكون ناقد العقل العربي قد هرمس المعتزلة بهرمسية الجهمية.**[1]

3- الموروث القديم والفلاحة النبطية:

يرفض طرابيشي اتهام الجابري نحو كتاب **الفلاحة النبطية*** **لابن وحشية****[**] أنه هرمسي كونه نقب في شواهد التي اعتمد عليها الجابري أنه لم يرجع إلى هذا الكتاب، بل كل أحكامه صدرت من مخطوطات المستشرقان **ماسينيون وفستوجير**، وكنتيجة توصل طرابيشي أن هذا الكتاب يحمل قيمة تاريخية وليس لابن وحشية وإنما يعود إلى مؤلفه "**قوثامي** "وأن مضمونه يتمحور حول الفلاحة والنبات عند البابليين والآشوريون والمسلمين وغيرهم.[2]

4- إخوان الصفا:

لقدد أشرنا في الفصل الأول من المبحث الثاني في "النظام المعرفي العرفاني" أن الجابري نسب "**إخوان الصفا**" إلى الهرمسية وإلى الإسماعيلية، باعتبارها نموذج للعقل المستقيل في الثقافة العربية الإسلامية انطلاقا مما كتبه : "**أن رسائل إخوان عبارة عن مدونة هرمسية كاملة**".[3] مما يعني أن هذا النص يقع على رأس ابن سينا بانتمائه للإسماعيلة. وأن هذه الأخيرة تعمل على دمج الدين في الفلسفة.

وإن تأليف رسائل إخوان الصفا هو رد الفعل الشيعي الإسماعيلي ضد هذا الجانب من "**استراتيجية المأمون الثقافية**"، وبالتالي يكون طابعها هرمسي اللاعقلي واللجوء المأمون إلى العقل الكوني"اليوناني" يقول الجابري : "**تأتي رسائل إخوان الصفا في إطار استراتيجية إسماعيلية مضادة تقوم على تكريس وتعميق الإتجاه "الباطني" الغنوصي اللاعقلاني في الثقافة**

---

[1] جورج طرابيشي، العقل المستقيل في الإسلام، مصدر سابق، ص ص173-175.

[*] لمزيد من التفاصيل راجع جورج طرابيشي، العقل المستقيل في الإسلام من ص177 إلى ص268.

[**] ابن وحشية الكلداني : هو أبو بكر أحمد بن علي بن المختار بن عبد الكريم، بنجرثيا بن بدنيا ابن برطانيا بن مالاطيا الكسداني الصوفي من أهل قسين، وكان يدعى أنه ساحرا يعمل أعمال الطلمسات ويعمل الصنعة، ومعنى كسداني : نبطي، وهم سكان الأرض الأولى، وله من الكتب في السحر والطلمسات. ينظر : ابن النديم، الفهرست، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، د ط ت، ص433.

[2] جورج طرابيشي، العقل المستقيل في الإسلام، مصدر سابق، ص ص180-216.

[3] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص204.

العربيةالإسلامية بهدف "امتلاك النفوس "وصولا إلى "امتلاك الأبدان".[1] وهذا يدل على أن تقسيم الجابري لنظم المعرفة دليل جعله رسائل إخوان الصفا تنتمي إلى علوم العرفان.

يندرج هذا العنصر في معرفة حقيقة إخوان الصفا بين الجابري وطرابيشي والسؤال الذي نطرحه **فيما تمثلت نقطة الخلاف بينهما !** ويجيب طرابيشي من خلال قوله :" **أنه كان من المعجبين بمشروع الجابري الذي يعرفه شخصيا لأنه كان زميلا له في الدراسة في جامعة دمشق، لكن سرعان ما بدأ الشكفي داخله عندما شرع في الرجوع إلى المصادر الأصلية التي ادعى الجابري أنه اعتمدها والبداية كان محورها إخوان الصفا الذين صنفهم الجابري ضمن التيارات المعادية للمنطق** ".

ويستشهد طرابيشي بذكرياته عن إخوان الصفا منذ أيام الجامعة لم تكن بهذه الصورة السوداوية التي رسمها الجابري والجابري تجاهل الموضوع تماما ولم يرد عليه ليقول : "**إني لا يحق لي أن أناقش دكتورا، وأني لا أحمل شهادة دكتوراه مع الأسف**". فكتب طرابيشي في كلمة الرثائية له: "**أني خضت معه ربع قرن من حوار بلا حوار**".[2] فنقد النقد الذي يمارسه على كتابات الجابري ترك له أثر كبير في نفسيته وكأنه أحدث له أزمة الضمير وهو أن الجابري لا يزال على قيد الحياة.

يرى الجابري أن إخوان الصفا لا تخفي انتمائها من الهرمسية ودليل ذلك أن أغلب الاحالات على هرمس مثلث الحكمة **وأغاثاديمون وفيثاغورس** وتبنيها لنظرية الإله المتعالي الذي لا يعبر عنه بوصف، ونظرية العقل الكلي المكلف بتدبير الكون، وتبنيهم للعلوم السرية التي يقصد بها : "**علوم التنجيم والكيمياء والسحر والطلمسات والعزائم وغير ذلك من منتجات العقل المستقيل**".[3]

---

[1] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص ص231،232.

[2] هادي يحمد، جورج طرابيشي، قراءتي لأعمال الجابري كانت حوار بلا حوار، 17-05-2010، متاح على الموقع الالكتروني، http://xn--tudis-9rae.aljazeera.net/.

[3] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص203.

ويرد طرابيشي على الجابري بإقراره أنه لم يأت بشيء جديد حينما ربط إخوان الصفا بالفكر الإسماعيلي وحكم عليه بأن شواهده مزيفة فكتب عنه : "**يندرج في سياق تقليد عتيق بدأها لمتأخرون من الدعاة الإسماعيليين، وتابعهم فيه من بعدهم المستشرقون والمؤرخون الرسميون للفلسفة العربية الإسلامية**".[1]

ويستدل طرابيشي مباحث من بعض المستشرقين المحدثين الدارسين الذين أكدوا إسماعيلية رسائل إخوان الصفا المستشرقون منهم المجري **غولد زيهمر** والروسي **إفانوف وكازانوفا وهنري كوربان** والدارسون العرب الذين اهتموا بتاريخ الفلسفة الإسلامية مثل **ماجد فخري وحنا الفاخوري** الباحثون المعاصرون الذين أرجعوا سمعلة إخوان الصفا من ذوي الأصول الإسماعيلية **عارف سامر ومصطفى غالب** ومن خلال هذه التقسيمات الثلاث فهولا يلجأ لمناقشة اطروحاتهم بل يتهمهم جميعا : "**وإنما تحت لواء هؤلاء المسمعلين للإخوان ولرسائلهم من دعاة متأخرين، وباحثين معاصرين غير منعتقين من الهوى الأيديولوجي، ومستشرقين مصابين "بهستيريا الإسماعيلية**".[2]

فما حقيقة إخوان الصفا في رأي طراييشي ولم تسموا بهذه التسمية؟ يرى بأن اللقب الذي تلقبت به جماعة الإخوان لا يحمل أي دلالة رمزية "باطنية"، فهو مستقي – كما يقول – من رموز المملكة الحيوانية من كتاب ذي طابع "علماني" مكشوف، ومنقطع الصلة بأي أدب إمامي مستور.

ويتوصل طرابيشي أن رسائل إخوان الصفا ليس لها أي علاقة بالفكر الإسماعيلي بل تربط بالأدب الهندي **(مديونة إخوان الصفا لكليلة ودمنة ابن المقفع)** ومن هنا يقول: " **إن التحليل المضموني لرسائل إخوان الصفا لا يدع مجالا لأي شك :فليس لشبهة الإسماعيلية من مدخل إليهم**".[3]

نوافي التسمعل:

أ- **التسوية بين الخلفاء الراشدين والأئمة المهديين:** إن إخوان الصفا يضعون أنفسهم على الحياد بين فرقتي السنة والشيعة في مسألة النبوية بين الخلفاء والأئمة، ودليلهم واضح جليا قولهم في الرسالة الجامعة": **اعلم أيها الأخ، أيدك الله وإيانا بروح منه، أن النفوس الطائعة لباريها،**

[1] جورج طرابيشي، العقل المستقيل في الإسلام، مصدر سابق، ص271.

[2] المصدر نفسه ص ص271-274.

[3] المصدر نفسه ص ص289-318.

التابعة لأوليائه الراشدين وخلفائه المهديين، الآمرين بالمعروف، الناهين عن المنكر، تكون في التمثيل وإيضاح البرهان والدليل ".[1]

ب- التسوية بين عثمان وعلي في المقتل: يؤكد طرابيشي بأن إخوان الصفا لما كانوا يسوون في المقتل مما يعني أنهم يتعالون فوق خلافات الفرق والطوائف على اختلافها يقول إخوان الصفا في رسالة تاسعة عنوانها العلوم الناموسية والشرعية: " **حزن فيه أهل بيت النبوة لما فقدوا سيدهم وغاب عنهم واحدهم، وتخطفوا من بعد هو تفرق شملهم، وطمع فيهم عدوهم ... ثم ختم ذلك بيوم كربلاء وقتل من قتل من الشهداء ما افتضح الإسلام به، ومن قبله ما أنال أحق الناس بما قاس أولاوهم بالأمر من بعده، ثم من بعد غيبة صاحب الشريعة (ص)، قتل من بعده من أجلة أصحابه المساعدين له في إقامة الناموس معه مثل صديقه وفاروقه وذي النورين وما تواتر على أهله وأقاربه من المصائب، فصار ذلك سببا لاختفاء إخوان الصفا وانقطاع دولة خلان الوفاء".**[2]

ويلاحظ طرابيشي من هذا النص أن هناك تسوية بين الشيعة التي تكرس تعبير بيت النبوة وشهداء آل البيت ومن طرفا لسنة يكرس تعبير أجلة أصحاب صاحب الشريعة.[3]

ج- التسوية بين النواصب والروافض: يرى طرابيشي أن إخوان الصفا يسوون بين النواصب لقب السنيين عند الشيعة* والروافض لقب الشيعيين عند السنة وفي إدانة الطرفين على قدما لمساواة يقولون: " **ذلك أنك تجد ... أهل الدين الواحد وتشعبهم في المذاهب والأراء ... وما شاكل هذه المذاهب التي يكفر أهلها بعضهم بعضا، ويلعن بعضهم بعضا، ونحن من هذه كلها براء، مذهبنا واحد، واعتقادنا واحد، وكلنا موحدون مؤمنون مسلمون، غير مشركين ولا منافقين ".**[4]

---

[1] جورج طرابيشي، العقل المستقيل في الإسلام، مصدر سابق، ص ص318،319 نقله عن رسائل إخوان الصفا.

[2] المصدر نفسه، ص 320 نقله عن رسائل إخوان الصفا ج4.

[3] المصدر نفسه، ص 321.

* لمعرفة المزيد عن حقائق حول الشيعة. أنظر تفاصيل فرهاد دفتري، الاسماعيلي ونتاريخهم وعقائدهم، تر:سيف الدين القصير، دار الساقي، بيروت، ط1، (2012)، من ص98 إلى ص157.

[4] المصدر نفسه، ص322، نقله عن المسعودي، مروج الذهب، ج2، ص26.

ونذهب إلى أبعد من ذلك أن ابن تيمية لا يوافق في تسوية النواصب بالروافض قائلا: " **فمن عرف سيرة الرسول، وأحوال الصحابة، ومعاني القرآن والحديث : علم أنه ليس هناك اختصاص بما يوجب أفضليته ولا إمامته، بل فضائله مشتركة، /وفيها من الفائدة إثبات إيمان عليّ وولايته، والرد على النواصب الذين يسبّونه ويفسّقونه أو يكفرونه**".[1]

نفي التشيع : يوجه إخوان الصفا نقدا لاذعا حسب طرابيشي ما يسمونه بالتكسب في التشيع يقولون:" **واعلم بأن أحد الأسباب في ذلك هو أن قوما من أشرار الناس جعلوا التشيع سترا لهم عما يحذرون من الآمرين عليهم بالمعروف والنهي لهم عن المنكر فيما يفعلون، وذلك أنهم يركبون كل محظور، ويتركون كل مأمور به ، وإذا نهوا عن منكر فعلوه، بارزوا بإظهار التشيع واستعادوا بالعلوية*** ...".[2]

نقد الأشاعرة:

يرى" طرابيشي "أن إخوان الصفا ينتقدون الأشاعرة التي تنفي الفاعلية الطبيعية (نسبية، محايثة)، فهم يؤكدون بدمج الفاعليتين معا (الطبيعية والإلهية المطلقة) وهذا ما نلمسه في قولهم : " **واعلم يا أخي أن الباري، جل ثناؤه، لا يباشر الأجسام بنفسه، ولا يتولى الأفعال بذاته، بل يأمر ملائكته الموكلين وعبادة المؤيدين، فيفعلون ما يؤمرون كما يأمر الملوك الذين هم خلفاء الله في أرضه** ... ".[3]

ونقطة الخلاف بين "**إخوان الصفا والإسماعيلية**" في قولهم ليس ملائكة هم المدبرين لهذه الفاعلية، بل أئمة الله المهديين من النطقاء، ولأن الإسماعيليون يتبنون نظرية العقول الأرسطية يقول الكرماني في كتابه راحة العقل : " **إن أنفس النطقاء [الأئمة المهديين] صلوات الله عليهم هي التي قد صارت عقولا محضة** ".[4]

---

[1] تقي ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**، ج7، تحقيق : محمد رشاد سالم، الناشر : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1986، ص339.

[*] **العلوية** : يسمون بهذاالاسم مع أنهم في أسفل السافلين، لا يعرفون من أمرنا إلا نسبة الأجساد، ولا من القرآن ولا من الإسلام إلا اسمه. ينظر : إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، مرجع سابق، ص680.

[2] المرجع نفسه، ص680.

[3] جورج طرابيشي، العقل المستقيل في الإسلام، مصدر سابق، ص 331 نقله عن : رسائل إخوان الصفا.

[4] المصدر نفسه، ص 333 نقله عن الكرماني، راحة العقل.

وبالرغم من وجهة نظر طرابيشي في عدم ربط الإسماعيلية بإخوان الصفا، تبقى الدراسات والأبحاث تختلف من رؤية إلى أخرى فإن "**هنري كوربان**" يلاحظ أنه ليس هناك شك في علاقة إخوان الصفا بالإسماعيلية مستدلا بالقول: "**لم يكن إخوان الصفا جماعة ألف بين قلوبهم المذهب الشيعي وحسب، بل كانوا جماعة فكرية ذات نزعة إسماعيلية خاصة بالرغم من أن كتاباتهم الحذرة لا تكشف عن الأمر إلا لأولي العلم والإدراك. ومن الثابت أن دعوتهم كانت تهدف إلى نشر آرائهم بين العامة**".[1]

ويوافقه في ذلك الباحث "**فرهاد دفتري**" متبنيا نفس الطرح قائلا : "**إن معظم الباحثين متفقون الآن على أن الرسائل ألفت في البصرة سرا، ألفتها مجموعة من الخاصة من أرباب القلم والإدارة المرتبطين بالإسماعيلية في منتصف القرن العاشر، أي في الفترة التي عزا فيها الفاطميون مصر تقريبا**".[2]

[1] هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية (منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد 1198)، تر: نصيرة مروة، راجعه وقدم له : الإمام موسى الصدر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط2، 1998، ص210.

[2] فرهاد دفتري، الإسماعيليون تاريخهم وعقائدهم، تر: سيف الدين القصير، دار الساقي، بيروت، ط1، 2012، ص391.

الفصل الرابع

الجابري وطرابيشي رؤية نقدية

المبحث الأول : إشكالية اللغة العربية والعلمانية في فكرهما

المبحث الثاني : مشروع طرابيشي البديل

المبحث الثالث : تقييم ومستقبل الصراع الفكري بينهما في الفكر العربي

المبحث الأول: إشكالية اللغة العربية والعلمانية في فكرهما

بديهي أن **اللغة** جزء أساسي من الهوية العربية الحضارية للأمة، باعتبارها وسيلة الاتصال والتواصل الإنساني، وأداة للتفاهم بين الأجيال، كما أنه ترتبط هذه اللغة بالتفكير دلالة على الأزمنة، كما يقال لا يمكن أن نفكر من دون لغة، وتبقى **إشكالية اللغة العربية** موضوع نقاش بين جابري وطرابيشي، **فكيف كانت نظرة كل منهما إليهما** ؟ كان من المفترض أن نتطرق لموضوع اللغة العربية الجابري في الفصل الأول لكن تفاديا لتكرار أدمجناهما معا.

وقد تكمن **أهمية اللغة العربية** في تاريخ الثقافة العربية بالنص القرآني مما يثبت وجود ترابط قوي بينها "**فالعربية جزء ماهيته**" كما يقول علماء أصول الفقه،[1] ومعناه لا يمكن فهم معاني القرآن إلا بإرجاعها إلى اللغة العربية.

أولا اللغة العربية عند الجابري :

ففي مجال اللغة العربية يعطي الجابري الأولوية للغة العربية في دراسته لتكون العقل العربي في دائرة البيان، ويبرر ذلك بأن العربي يحب لغته إلى درجة التقديس.[2]

ومن هذه الانطلاقة تظهر **خصائص اللغة العربية** فمن جهة **تاريخيتها**، فاللغة العربية في نظر الجابري لم تتجدد ولم تتطور عبر التاريخ، أما من جهة **طبيعتها** الحسية حيث يقول "**إن جمع اللغة من الأعراب، دون غيرهم معناه جعل عالم هذه اللغة محدودا بحدود عالم أولئك الأعراب، ولما كان هؤلاء يعيشون حياة حسية بدائية، فلقد كان لابد أن ينعكس كل ذلك على لغتهم ... ومن هنا لا تاريخية اللغة وطبيعتها الحسية.**[3]

وهكذا حصر الجابري العقل العربي في إطار اللغة العربية ومالها من سلطة مرجعية لا شعورية ولكن قاهرة للعقل العربي،وحصر اللغة العربية في **عالم الأعرابي**، حتى غذى هذا الأعرابي صانع العالم العربي.[4]

---

[1] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص ص77-75.

[2] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص75.

[3] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص144.

[4] المصدر نفسه، ص145.

ويواصل الجابري محاولته في إثبات **التأثير اللغوي والجغرافي** على العقل العربي، ويحمل اللغويين والنحويين مسؤولية ما أصاب اللغة العربية من جمود وفقر حضاري ،بسبب انصرافهم على النص القرآني عند جمع اللغة، وبالرغم من فقرها الحضاري تتميز اللغة العربية كما يقول الجابري :"**بغنى بدوي ،يتمثل خاصة في كثرة المترادفات**"،[1] وهذا ما ينتج عنه **تضخم الكلمات** التي لها معنى واحد.

حقيقة إن نقد الجابري يبدو أنه موجه إلى المعاجم والقواميس أكثر مما هو موجه إلى اللغويين، وتجدر الإشارة هنا: "**كيف يعقل أن يحتج الجابري على خلو قاموس لسان العرب من الأشياء الطبيعية والصناعية والمصطلحات وأسماء الأدوات وهو قاموس لغوي أيضا، متجاهلا قواميس اصطلاحية متخصصة مثل مفاتيح العلوم للخوارزمي، والتعريفات للشريف الجرجاني وغيرها.**[2]

والجدير بالذكر يمكن القول: أن اللغة العربية لا تعاني من أي قصور بل القصور يكمن في عجز البشر عن تجديدها وتطويرها.

ومن خلال كل هذا يتبين لنا أن اللغة العربية بالرغم من تاريخيتها ومزاياها إلا أنها تتعرض للطعن من طرف الجابري وهذا ما حاول الطرابيشي إعادة الاعتبار إليها من خلال تصويب المغالطات المعرفية التي وقع فيها.

في بداية الأمر يمكن أن نشير أن الجابري اعتمد على مرجعية المفكر الألماني **هردر يوهان** (1744-1803) الذي أقام العلاقة العضوية بين اللغة والفكر قائلا: **أن اللغة ليست مجرد أداة للفكر، بل هي أيضا القالب الذي يتشكل فيه الفكر**".[3]

وبالتالي فهو يربط بين خصائص اللغة وخصائص الأمة التي تتكلمها، ذاهبا إلى القول: "**بأن كل أمة تتكلم كما تفكر وتفكر كما تتكلم**". ويضيف إلينا باحث لغوي واثنولوجي **إدوار سابير**

---

[1] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص88.

[2] محمد همام، جدل الفلسفة العربية بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن : البحث اللغوي نموذجا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2013، ص34.

[3] نقلا عن محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص77.

الذي يقول: "**إن لغة جماعة بشرية ما، جماعة تفكر داخل تلك اللغة وتتكلم به، هي المنظم لتجربتها، وهي بهذا تصنع عالمها وواقعها الاجتماعي** ". وبتعبير آخر: " **إن كل لغة تحتوي على تصور خاص بها للعالم**".[1]

أما الفيلسوف البولندي آدم شاف يقول: "**إن اللغة التي تحدد قدرتنا على الكلام هي نفسها التي تحدد قدرتنا على التفكير**".[2]

ولرد على إبطال دعاوي الجابرية يرى طرابيشي أن الجابري لا يعرف هردر إلا عن طريق آدم شاف ولأن هردر يرى في اللغة شرط حرية الإنسان والعقل الإنساني فالإنسان كائن فاعل، حر الفكر، ولهذا فهو مخلوق لغوي.*[3]

وبالحفر الذي يقدمه طرابيشي في كتاب اللغة والمعرفة **لآدم شاف** يرى الجابري أنه مزيف في شاهده فالبرغم أن ناقد العقل العربي يريد أن يجعل من اللغة محدد مطلق للعقل إلا أن آدم شاف **يجعل اللغة، الشارطة للفكر ،مشروطة هي نفسها بالواقع الاجتماعي الذي هي نتاج له**".

ومن هذا المنظور حسب طرابيشي يتصدى "**فلهلم فون همبولت** "حتمية الجابري النزعة في دراسة مساهمة اللغة في" **تحديد نظرة الإنسان إلى الكون**" ودورها في تكوين عقلية الأمم. ليعتقد إذا كانت اللغة تحدد الأمة، فهي لا تحدد الأفراد. وإذا كانت تحدد"**رؤية العالم**"، فإنها لا تحدد ملكة التفكير. فالتفكير ليس ملكة للأمم، بل للأفراد ".[4]

يرى طرابيشي أن حكم الجابري على اللغة العربية بـ "**اللاتاريخية**" يخرق أهم قانون توصلت اللسانيات الحديثة إلى اكتشافه : **قانون تطور اللغات** يقول الألسني الدانمركي "**لويس**

---

[1] نقلا عن محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص77.

***هردر يوهان جوتليب** JohanGottlieb Herder فيلسوف ولاهوتي ألماني، اطلع على الادب الالماني الجديد الذي أبدعه كلوبستوك Klopostock والناقد المؤلف المسرحي الكبير لسنج Lessing توجه إلى دراسة علم الطب، وحضر محاضرات ايمانويل كانط وتعرف على هامان فانعقدت صداقة بينهما ووجهه هامان إلى تعلم اللغتين الانجليزيه والإيطالية ينظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة ،الموسوعة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1996، ج3، ص356.

[2] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص77.

* يشير طرابيشي أن هردر يرفض أن يقيم علاقة مساواة بين مخلوقه اللغوي وبين متوحش روسو أو ذئب هوبز. انظر هامش الصفحة : جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، مصدر سابق، ص103.

[3] المصدر نفسه، ص ص96-103.

[4] المصدر نفسه، ص113.

هييمسليف": إن الاكتشاف الأكبر الذي اجترحته اللسانيات التكوينية في القرن التاسع عشر وجعلت منه السمة الأساسية للشطر الأعظم من لسانيات القرن العشرين هو أن اللغة تتغير".[1]

وبالتالي نجد الجابري يتجاهل تطورية اللغة عن باقي لغات العالم. على مدى **أربعة عشر قرنا** كما يقر طرابيشي إنها قد أخذت على شكل طفرات يمكن اختزالها **الطفرة القرآنية ،طفرة العقل المكوَن،وطفرة العقل الكون، وطفرة عصر النهضة ،وطفرة عصر المعاصرة**[2].

إن قول الجابري بحسية اللغة العربية جمعت من الأعراب وحدهم" **دون غيرهم**" يراها طرابيشي مصادرة يكذبها معجم اللغة العربية كما بناه الخليل وزملائه"**الذين ركبوه من مصادر ثلاثة: القرآن والشعر الجاهلي وكلام العرب. أما قوله": أن حياة أعراب الجاهلية حسية بدائية". يعلق طرابيشي إن كان مصطلح البدائية ترفضة الدراسات الأنثروبولوجية حتى في حديثهم عن القبائل الهندية الأميركية أو في أستراليا فكيف يمكن للمجتمع العربي قبوله؟**[3]

ويدعم طرحه بمثال واضح" **فلغات القبائل الطوطمية*** في وأستراليا وأميركا الهندية تقدم مثالا على الحالة الأولى التي تحافظ فيها الكلمات على وجود فيزيقي، مثل كلمة" الملك"أو" الأم" أو" الأخت" التي لا تعتبر مجرد أسماء، بل استحضارات فعلية للأشخاص المعنيين، ومن هنا سريان قانون الحرام (التابو) على الكلمات بما هي كذلك حؤولا دون تدنيس شخص الملك أو منعا لارتكاب زنى المحارم في حالة التلفظ باسم الأم أو الأخت".[4]

وفي مثال لا تاريخية اللغة العربية يعود طرابيشي بمديونية هذا الرأي إلى المستشرق "**ارنيست رينان**" كونه أكبر ممثلي المركزية الإثنية الأوروبية (ق 19) في قوله عن اللغات السامية و(العربية جزء منها) "**إن هذه الخاصية المادية والحسية تبدو لنا هي العلامة الفارقة للغات التي هي موضوع دراستنا ... ومن الممكن القول إن اللغات الآرية، بالمقارنة مع اللغات السامية، هي لغات التجريد والميتافيزيقا بالمقارنة مع لغات الواقعية والحسية ... فمع اللغات السامية**

---

[1] جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، مصدر سابق، ص207.

[2] المصدر نفسه، لتوضيح أكثر انظر تفاصيل من ص ص208 إلى 215.

[3] المصدر نفس ص296.

***طوطم** : كائن خرافي يعد الحد الأعلى للقبيلة البدائية التي تدين له بالعبادة والتقديس ويكون غالبا نباتا أو حيوانا) توجد في أستراليا والهنود الحمر في شمال أمريكا (ينظر : إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، معجم سابق، ص113.

[4]جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، مصدر سابق ، ص197 راجع سيغموند فرويد الطوطم والحرام.

يتراءى لنا أن الحس وحده ما يتحكم بأولى عمليات الفكر البشري وأن اللغة لم تكن سوى نوع من الانعكاس للعالم الخارجي".[1]

فاللغة العربية حسب طرابيشي ليست" **مقطوعة من شجرة**" كي يصفها ناقد العقل العربي بأنها لغة حسية لأعراب بدويين، بل لها تاريخ يضرب جذوره في اللغات الإنسانية الكبرى مثل الأكادية والبابلية والفينيقية والآرامية ... إلخ أما وصف الجابري زمن البدو والأعراب بزمن التكرار أو الرتابة ليس صحيحا لأنه تناسى أن للصحراء تاريخ فيه تتغير وتتطور ومثال على ذلك أن عالم الصحراء لا يقل ازدهارا عن عالم الحضر خصوصا أن العلوم البدائية كالفراسة والقيافة والاهتداء بالنجوم ليلا كلها علوما تطورت في البيئة الصحراوي.[2]

يعترض ناقد العقل العربي فرضية الجابري حول اللغة العربية بقوله:" **أنها صحراء وبداوة، وهي فقيرة بمفردات الثلج والبرد والسمك إلا أن طرابيشي لا ينكر أن الصحراء مكون أساسي من مكونات اللغة والثقافة العربيين مما لها من البحار والسواحل وسلاسل الجبال، فمكة والمدينة وخبير الطائف مراكز حضرية تقع في هضبة الحجاز.**[3]

ويستشهد لنا طرابيشي مثالا عن **عالم اللسانيات الأمريكي** " **بنيامين وورف** "الذي رأى أن سكان الإسكيمو يتوفرون على عدد هائل من الكلمات التي تخص الثلج: أنواعه، تحولاته، تراكمه ... الخ مما يعني أن لغة الإسكيمو بصورة عالم الثلج أوسع وأغنى من تلك التي يتوفر عليها سكان المناطق الحارة.[4]

وبالإضافة يتهم الجابري أن اللغة العربية لغة ذهنية مقننة غير منطقية، متقوقعة على نفسها، ولها قوالب جامدة، وهذا ما لم يتقبله مفكرنا السوري كونه لاحظ أن الجابري يقع في التناقض ولا يجد له نتيجة محددة" إذا كانت اللغة العربية جمعت من أفواه الأعراب الحسيين دون غيرهم، فكيف يمكن أن يعتبر نظرية "**أحمد بن الخليل الفراهيدي** "ذهنية منطقية ؟ يقول الجابري :

---

[1] جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، مصدر سابق ص ص192،193 نقله عن ارنست رينان، التاريخ العام والنظام المقارن للغات السامية.

[2] المصدر نفسه، ص ص204-206.

[3] المصدر نفسه، ص133.

[4] المصدر نفسه، ص125.

"لقد انطلق الخليل من الإمكان الذهني فتعامل مع الحروف الهجائية العربية تعاملا رياضيا صرفا ،فحصر أنواع الألفاظ الممكن تركيبها منها. وهذا المبدأ كان لابد أن يجعل اللغة من صنع الذهن بدل أن تكون نتيجة التعامل معها كمعطى واقعي ويعدها مظهر من مظاهر الصنعة والاصطناع.[1]

يفند طرابيشي في حكم الجابري أن اللغة العربية موسيقية وذات أبنية وزنية، تغلب الصورة الصوتية على الدلالة المنطقية، فلا يزداد طابعها الحسي من جراء ذلك إلا تعمقا، ويبطل فكرته القائلة أن لغة غير حملية أي غير منطقية وغير مطابقة لنظام العقل، ونصابها المقدور لها أن **تصدر** بيانا لا حكما.[2]

ويرد طرابيشي على الجابري حينما رأى أن اللغة جمدت في قوالب بعدما حنطت مما يعني أن لهجات" عربية" عامية هي أغنى بكثير من اللغة الفصحى قائلا : "**أن المثقف العربي سواء كان طالبا أو أستاذا يعيش عالمين كلاهما قاصر: عالم لغته العامية وعالم اللغة الفصحى،أما الأمي العربي ،فهو مسجون في عاميته يتعامل مع أشياء لا يسميه**".[3]

وكذلك يرى الجابري أن العقلية اليونانية لا تستسيغ حدوث شيء خارج الزمان، فالزمان والفعل متلازمان وبالتالي قدم العالم والزمان، أما التصور العربي فهو يقبل الفصل بين الفعل والزمان، وبالتالي حدوث العالم وأن الله خلقه في لا زمان[4].

ويستشهد طرابيشي مثالا عن الباحث "**جان هوميير**" في كتابه "**النحو اليوناني**" الذي يثبت أن الصيغ الزمانية في اللغة اليونانية لا زمانية والمتمثلة في الفعل للهيئة **Aspect** على الزمن: "فاليونانية حساسة بالهيئة، لأن هذه عينة وذاتية ومعنى الهيئة أساسي في اليونانية فالهيئة هي ما تعبر عنها الصيغ المسماة بالزمانية".[5]

---

[1] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص83.

[2] جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، مصدر سابق، ص 216.

[3] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي ،مصدر سابق، ص ص79،80.

[4] جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 294 نقله عن الجابري، التراث والحداثة.

[5] المصدر نفسه، ص296.

ثانيا : العلمانية

بعدما تطرقنا في الفصل الأول من المبحث الثالث المعنون " **بنقد العقل السياسي العربي**" تبين لنا أن ناقد العقل العربي يدعو إلى تبني **الديمقراطية** على واقعنا العربي، وهذه النقطة بحد ذاتها يرفضها ناقد العقل العربي مما يلزم علينا أن نطرح تساؤلا كيف كانت ردود مفكرنا طرابيشي حول فكرة العلمانية التي لا يتبناها الجابري في أطروحاته ؟

1- عوائق الديمقراطية : قبل الولوج في موضوع العلمانية نشير في بداية الأمر أن طرابيشي يخالف الجابري لتبني الديمقراطية، كونه يشخص لنا **أمراض المجتمع الأهلي** العربي بمرضيين تشكل عوائق للعالم العربي وهما "**الفئوية الطائفية واللولوبية الدينية**".

فالطائفية تؤدي إلى خلل خطير في تطبيق مبدأ التمثيل الديمقراطي، وإلى خلل أشد خطورة في اشتغال جدلية الأكثرية والأقلية، فالأكثرية ليست حزبية أو كتلوية ينعقد عقدها بل هي أكثرية دائمة توصف بأنها إسلامية أو مسيحية، سنية أو شيعية، عربية أو بربرية أو كردية.[1]

أما **اللولوبية** يتمثل مرضها في النمو المتعاظم لظاهرة اللوبيات الدينية المموّلة بالدولارات النفطية وهي بحد ذاتها تدخل في صدام مباشر وعنيف مع مبدأ المبادئ في منظومة القيم الديمقراطية، وتعني حرية الفكر والاعتقاد.[2]

يتساءل طرابيشي كيف السبيل إلى عقلنة و دمقرطة العلاقات بين الطوائف الإسلامية المتكارهة علنا أو سرا أو تقية في ظل تغييب متعمد للعلمانية ما جرى اكتشافها وتطويرها في مختبرات الحداثة الأوروبية إلا لتكون الدواء الشافي لأداء الطائفي*.[3]

لأن الديمقراطية عبارة عن **المنافسة السياسية** بين الأكثرية والأقلية تقوم على مفهوم الخصم، على حين المنافسة الطائفية تقوم على مفهوم العد، وإذا استحال ذلك رفع شعار لا غالب ولا مغلوب، كما في مثال لبنان اليوم، وهو شعار: من شأنه تأبيد **المنافسة الطائفية** يقينا وتعطيل

---

[1] جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية، مصدر سابق، ص ص 15،16.

[2] المصدر نفسه، ص16.

* يشير طرابيشي، وإن كان هذا الدواء غير ناجح حتى الآن ويعطي مثالا عن الحالة الإيرلندية المعقدة التي يتلبس فيها النزاع الطائفي طابعا قوميا، انظر هامش الصفحة جورج طرابيشي، هرطقات 2 عن العلمانية كإشكالية إسلامية إسلامية، دار الساقي، بيروت، ط1، 2000، ص90.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

اللعبة البرلمانية احتمالا، على نحو ما نشاهده هذه الأيام في هذا البلد الذي لا تزيدنا آلامه إلا حبا له.[1]

ويجيب أن عماد الديمقراطية الأول هو **صندوق الاقتراع** ولكن في وضعية طائفية، لن يصوت الناخبون إلا لممثليهم الطائفين وهذا ما نلمسه في قوله :" **فالديمقراطية هي بالأساس ظاهرة مجتمعية، والمجتمع هو في المقام الأول نسيج من العقليات. ولئن تكن الحرية الديمقراطية تنتهي لا محالة إلى صندوق الاقتراع، فإن الصندوق الأول الذي تنطلق منه وتختمر فيه هو جمجمة الرأس**".[2]

2- بذور العلمانية في الإسلام:

ويبرز لنا طرابيشي مواقف في الإسلام تثبت أن للعلمانية بذورا ويحذرنا أن نعتبرها الكلمة الرجيمة من طرف الإسلاميين السياسيين بدليل تعرض أحد المنادين إلى حادثة اغتيال من طرف أنصار أحد الاتجاه والدكتور"**يوسف القرضاوي** "نفسه كبير فقهاء الإعلام العربي عندما سئل عن رأيه في العلمانيين من المسلمين المعاصرين، بأن أبدى استغرابه من كونه" حد الردة "لم يطبق عليهم حتى الآن؟

ولم يعد في العربي من أطروحة سائدة إلا أطروحة **حسن البنا** التي تدعو بتدامج بين السلطتين الدينية والدنيوية.

يذهب جورج طرابيشي إلى أن **المسيح** يمكن أن يعد هو الزارع الأول لبذرة العلمانية مطالبا بالفصل بين السلطتين الزمنية والروحية بقوله: "**أعطوا لقيصر ما لقيصر، ولله ما لله**". **ويذهب إلى أن الإسلام لا يختلف كليا عن المسيحية الإنجيلية في التمييز بين الدنيا والآخرة ، ويسوق حديث تأثير تلقيح النخل المشهور عندما كان الرسول (ص) مارا بحي من أحياء المدينة فسمع أزيرا فاستغربه فقال : ما هذا ؟ قالوا النخل، يؤبرونه، أي يلحقونه، فقال : وهو الذي لم تكن له خبرة بالزراعة : لو لم يفعلوا الصلح، فأمسكوا عن التلقيح، فجاء النخل سيعا، أي لم يثمر، فلما**

[1] جورج طرابيشي، هرطقات٢عن العلمانية كإشكالية إسلامية إسلامية، مصدر سابق، ص91.

[2] جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية، مصدر سابق، ص17.

ارتدوا إليه يسألونه، قال قولته المشهورة : أنتم أعلم بأمور دنياكم" رواه **صحيح المسلم.**[1]

ويروي لنا طرابيشي المعطيات التاريخية من مواقف الإسلام تثبت أن هناك بذورا للعلمانية يغلب فيها الطابع الدنيوي على الأخروي.* ومن هذه المواقف والأدلة التي يستشهد بها الطرابيشي نلاحظ لأول وهلة أنه يريد أن يعطي معنى خاص يتمثل في فصل الدين عن السياسة ولهذا فهو يلح أن العلمانية ضرورة مهمة في وقتنا الحالي. ويرفض طرابيشي تلك المقولة التي تدعو أن العلمانية إشكالية مصطنعة، ومنقولة من الغرب نقلتها الأقلية المسيحية حاجة منها إلى إعادة ترتيب علاقتها بالغالبية المسلة وهذا ما وجدناه في نظريات **حسن حنفي وبرهان غليون** في كتابه المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات.[2]

3- العلمانية كضرورة إسلامية:

ولماذا كتبت بهذه الصيغة العلمانية كإشكالية إسلامية إسلامية ذلك من أجل تفادي الصراع الطائفي الوحشي بين المسلمين وخصوصا ذلك الصراع الناجم بين طائفتين الشيعة والسنة في بغداد حول مسألة الخلافة والتي حفظتها لنا كتب التراث : " **والواقع أنه ابتداء من القرن السابع -زمن سقوط بغداد في أيدي التتار - دارت بين سنتها وشيعتها لا " حرب ثلاثين عاما "كما تسمى كبرى الحروب التي دارت بين البلدان الكاثوليكية والبروتستانتية في أوروبا بين 1618و1648، بل حرب" ثلاثمائة سنة "**.[3]

ومن منظور التعددية **الطائفية*** الإسلامية، فإن قضية العلمانية في العالم العربي ليست قضية إسلامية - مسيحية فقط، كما يتصور مفكرا المغرب والمشرق بل هي قضية إسلامية - إسلامية.[4]

---

[1] نها أحمد السمهوري، نماذج عن العلمانية في الفكر العربي المعاصر، دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 45، العدد2، 2018، 31-08-2016، ص241.

*انظر تفاصيل مواقف من الإسلام، جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية، من ص 19 إلى 38.

[2] جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية، مصدر سابق، ص9.

[3] جورج طرابيشي، هرطقات 2 عن العلمانية، مصدر سابق، ص ص17،18.

* **الطائفية** : هي الجماعة، وتطلق على جماعة من الناس يجمعهم مذهب، أو رأي، أو مصلحة مشتركة، أو معتقد واحد، كالطوائف الدينية وتطلق أيضا على الفرقة كطائفة الفلاسفة وطائفة الباطنية. أو هي التعصب لطائفة معينة. ينظر : جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دت، 1982، ج2، ص7.

[4] جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية، مصدر سابق، ص79.

ويذهب طرابيشي إلى تبني الموقف الكاتب " **مارسيل غوشيه** الذي أقام علاقة بين **التحديث والعلمنة** * في العالم الغربي علاقة ترادف الخروج عن الدين ذلك أن القارة الجيو – ثقافية الأوروبية الغربية كانت مسكونة سطحا وعمقا بالدين، وما كان لها أن تشق طريقها إلى التحديث إلا بالقطيعة مع النظام المعرفي التحديث الديني للقرون الوسطى وهذه القطيعة يسميها العلمنة sécularisation والتي تعرف بعدة مستويات:[1]

أ-**العلمنة الدينية** : وتتجلى في احتكار لوثر للكنيسة الكاثوليكية للإيمان الشخصي أوكله مهمة تأويل النصوص المقدسة.

ب-**العلمنة الثقافية** : فمنذ بوكاشيو مؤلف الديكاميرون ق 14 إلى رابليه مؤلف" غرغنتوا" ق 16مما أدى إلى تطور جديد ذات منزع ديني ومنعتق من ربقة التصور الديني، وظهور الرواية مع سرفانتس ودونكيشوته ودانييل دوفوروبسونة عبارة عن فن يتمحور حول الإنسان في مصائره الدنيوية.

ج-**العلمنة اللغوية** : تلك الأدبيات السابقة ترجمت عن نفسها بالتمرد على لغة المقدس لغتها اللاتينية.

د- **العلمنة الإنسانية** :وهو الاسم الذي أطلق، في سياق العلمنة الثقافية واللغوية، على دراسة الآداب اليونانية والرومانية القديمة.[2]

هـ-**العلمنة العلمية** : ورغم كل إدانات الكنيسة وسائر الأجهزة الدينية في العالم، فإن الثورة الكوبرنيكية الغاليلية الداروينية استطاعت أن تكتسح جميع المقاومات وأن تكرس حق العلم، وبالتالي العقل البشري، في التحرر من الأساطير الغيبية وفي التنوير الدائم واللامتناهي للمعرفة الدنيوية.

و- **العلمنة الطبقية** فإن أسلوب إنتاجها يفكها من أسر التصور الديني للعالم.

ز- **العلمنة القانونية** : وتتمثل في إعلاء حقوق الإنسان والمواطن.[3]

---

* **العلمنة** يقصد بها التطبيق العملي لهذه النظرية في الواقع السياسي والاقتصادي والثقافي. ينظر : كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 2000، ص373.

[1] جورج طرابيشي، هرطقات 2 عن العلمانية، مصدر سابق، ص ص 98،99.

[2] المصدر نفسه، ص ص99،100.

[3] المصدر نفسه، ص ص100،101.

ح- **العلمنة السياسية** والتي تحرص على مبدأ السيادة والأمة وتكريس لغة قومية في إطار جيوبولتيكي جديد للدولة وما يعرف باسم الدولة/الأمة أو الدولة القومية التي قدمتها الثورة الفرنسية كنموذجها الأول.

ط- **العلمنة الجنسية** تحرير مزدوج للحياة الجنسية البشرية من ربقة الجريمة والخطيئة مع سيغموند فرويد وحفرياته في قارة اللاشعور.[1]

وهذا ينتج عنه في نظر مفكرنا الناقد طرابيشي مستويين للعلمانية أحدهما ينظر إليها كصيرورة تاريخية وحضارية والآخر ينظر إليها كآلية قانونية للفصل بين الدين والدولة، وبالتالي لتسوية العلاقات لا بين الأديان المختلفة فحسب بل بين الطوائف المختلفة داخل الدين الواحد.[2]

وهذا التمييز بينهما ضروري لا لتفهم واقعة الحداثة الأوروبية، بل لتفهم تعلمن المجتمع على خلاف ما حدث في **روسيا البلشفية** أو **تركيا الكمالية** حيث أجبرت الدولة المجتمع على اعتناق العلمانية وفرضيتها عليه فرضا كايدولوجيا أو حتى كدين بديل[3].

4- واقع العلمانية في الدول العربية:

لو نظرنا إلى واقع العلمانية في الدول العربية من تأسيس النظري (مصر، الجزائر، تونس، المغرب، ليبيا، موريتانيا، السودان، لبنان ... إلخ) لوجدنا أن معظمها ليست دولة علمانية لأنها ترى في الإسلام دينها وهذا ما صرحه **طرابيشي** : "**لا وجود لأية دولة عربية علمانية بالمعنى الناجز للكلمة**".[4] (دون أن ننسى دولة الخليج بقيت تعمل بحدود الشريعة) قطع يد السارق، جلد الزاني والزانية، تطبيق القصاص.

أما من حيث الواقع التطبيقي للعلمانية يكمن في إيجاد التعليم الديني إجباري في المدارس العربية، منع الزواج من غير المسلمين، منع العلاقات الجنسية خارج قانون الزواج، ومسألة الإرث في توزيع بين الرجل والمرأة.[5]

---

[1] جورج طرابيشي، هرطقات 2 عن العلمانية ،مصدر سابق، ص ص 102-104.

[2] المصدر نفسه، ص97.

[3] المصدر نفسه، ص105.

[4] المصدر نفسه، ص106.

[5] المصدر نفسه، ص ص109-112.

ولنجاح العلمانية في واقعنا العربي حسب طرابيشي يتطلب مستويين **علمنة المجتمع وعلمنة الدين** فهو لا يطالب بعلمنة الدولة على مستوى السطح بقدر ما يطالب بعلمنة المجتمع على مستوى العمق فعلمنة المجتمع تعني : " **تمكينه من إعادة تربية نفسه ليقبل بشرعية التعدد في الأديان وشرعية تعدد الطوائف في الدين الواحد، وليعيد تأسيس جميع الأطراف، بما فيهم اللادينيون، في علاقة حوارية تقوم من جهة أولى على الاعتراف المتبادل من موقع المساواة بحق الاختلاف والتغاير، ومن جهة ثانية على الاستبعاد الجذري للاهوت نفي الآخر والمختلف**".[1]

في حين أن **علمنة الدين** يتبين موقعها في الفصل بين الزمني والروحي، لا تعني إلا تحقيق ثورة داخلية فيه، تشبه من بعض الأوجه الثورة التي أحدثتها البروتستانتية في المسيحية والتي تمخضت عن الإصلاح الديني الكبير في القرن السادس عشر وما استتبعه من إصلاح ديني مضاد في قلب الكاثوليكية نفسها مما أتاح للمسيحية إجمالا أن تتحرر من التخثر الذي كانت تجمدت فيه في القرون الوسطى، ويرى جورج طرابيشي أن **نجيب محمود الروائي** تطلع على مهمة علمنة الدين، وتعني في **المقام الأول** فصل المجال العلمي عن المجال الديني، وتعني في **المقام الثاني** تحريره من المؤسسة الدينية، وفي **المقام الثالث** تعني توظيف الدين في سبيل خدمة الإنسان والدنيا، وفي **المقام الرابع** تعني تأكيد حرية الإنسان والمسؤولية الإنساني، فالإنسان هو الصانع الوحيد لمصيره، وتعني في **المقام الخامس** إعادة فتح باب الاجتهاد فيه وهذا الأخير لا يمكن أن يعني شيئا واحدا : سريان مفعول الزمن من جديد على أحكام الدين.[2]

5- ردود طرابيشي على الجابري وحسن حنفي:

ويكمن رد طرابيشي على أطروحة الجابري القائلة العلمانية هي فصل الكنيسة عن الدولة، الإسلام ليس فيه كنيسة، إذن الإسلام لا يحتاج إلى علمانية لأنها منطق شكلي، وعملية استدلالية يثبت فسادها، وخلوها من التفكير ويطعن في مقدمتها الصغرى والكبرى.

---

[1] جورج طرابيشي، هرطقات ٢عن العلمانية، مصدر سابق، ص93.

[2] ينظر : جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة، دار الساق، بيروت، ط2، 2009، ص ص125-127.

المقدمة الكبرى فصل الكنيسة عن الدولة مقدمة خاطئة كون الكنيسة حالة جزئية من حالة كلية هو الدين، كان من المفترض القول العلمانية وجوب فصل الدين عن الدولة، الإسلام دين، إذا الإسلام واجب الفصل عن الدولة.

مقدمة صغرى الإسلام ليس فيه كنيسة وكيف يمكن للعاقل أن يكون للإسلام كنيسة، وهو الإسلام، بينما الكنيسة هي بالتعريف مؤسسة مسيحية.[1]

والحال أن الجابري يستعين بمنطق الأصوليين في عدم لزوم العلمانية قائلا : " **إني مقتنع تماما بأن الإسلام هو دين ودولة في آن واحد،**" **ويستقي هذا المفهوم من أطروحة حسن البنا مؤسس حركة الإخوان المسلمين، لذلك نعت الجابري مسألة العلمانية في الوطن العربي بأنها مسألة زائفة.**[2]

يرد طرابيشي على الجابري بتوكيده هذا الشعار أول ما رفع في **لبنان**، في منتصف القرن الماضي كمطلب للاستقلال عن الخلافة العثمانية، أو للمطالبة بالديمقراطية واحترام حقوق الأقليات ويبدي طرابيشي ملاحظاته على هذه دعوى الجابري.

أ-إذا صح أن شعار العلمانية قد رفعته غالبية مسيحية فليس لأنها مسيحية، لأن أبرز أعلام النهضة والحداثة المسلمين هم مسيحيون ومن بينهم **عبد الرحمان الكواكبي، قاسم أمين، أحمد لطفي السيد، علي عبد** الرزاق، **طه حسين، إسماعيل مظهر، زكي نجيب محفوظ، فؤاد زكريا، محمد أركون، عبد الله العروي** ... إلخ.

ب-إن صح أن المسيحيين دعوا إلى الانفصال عن الدولة العثمانية، فقد وجد منهم من كانوا أنصار لها مثل **بطرس البستاني** وابن عمه **سليم البستاني** حافظ على وحدتها.

ج-يلاحظ **ألبرت حوراني** في كتابه الفكر العربي في عصر النهضة أن علمانية بعض النهضويين العرب المسيحيين مثلت محاولة " للإفلات من قفص طوائفهم الدينية المغلقة " أي لرجال الدين المسيحيين.

---

[1] جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية، مصدر سابق، ص66،67.

[2] المصدر نفسه، ص70.

د- لا يمكن تجاهل الحوادث الطائفية في العالم العربي مثلما جرى في جبل لبنان 1840 والمذابح الطائفية في بيروت ودمشق1860 ففي مصر وسوريا، وعقب الاحتلال ين الإنجليزي والفرنسي رفع من قبل الوطنيين والقوميين.[1]

هـ-يرى طرابيشي أننا نتجاهل قيمة أساسية في العلمانية هو فاعليتها على مستوى العلاقات لا بين الأديان المختلفة بل كذلك بين الطوائف المختلفة في الدين الواحد، ففي فرنسا المسيحية جاءت العلمانية لتضع حدا لصراع دموي بين الكاثوليك والبروتستانت، ولهذا يقتضي ضرورة تطبيق العلمانية كمطلب إسلامي كوني يجمع عليه السنيون والشيعيون.[2]

ويتفق **حسن حنفي** مع الجابري في إشكالية العلمانية أنها منقولة من الغرب لكن طرابيشي يرد عليه بأن ما يدعو إليه عبارة عن ممارسة ثقافة الفتنة والتحريض الطائفي ضد المسيحية وهنا يقول :" **قام العلمانيون في بلادنا منذ شبلي شميل ويعقوب صروف وفرح انطوان ونقولا حداد وسلامة موسى وولي الدين يكن، ولويس عوض وغيرهم يدعون إلى العلمانية بهذا المعنى الغربي، فصل الدين عن الدولة، الدين لله والوطن للجميع، والملاحظ أنهم كلهم كانوا من النصارى وغالبيتهم من نصارى الشام، الذي كان ولاءهم الحضاري للغرب لا ينتسبون إلى الإسلام دينا أو حضارة.**[3]

ويحكى طرابيشي عن نفسه أن الزاد الثقافي الذي أسهم في تكوينه في طور المراهقة كان مستقاة من روايات **جرجي زيدان** عن تاريخ الإسلام، ومن **عبقريات العقاد الإسلامية**، ومن هذه الانطلاقة يبدو له أن الجابري أكثر إنصافا رغم الأقلية المسيحية لا وجود لها في المغرب يقول : "**فالنهضوي العربي مسلما أو مسيحيا كان، يشعر شعورا لا يقاوم بأن الإسلام كحضارة كثقافة ولغة وتقاليد وعادات ورؤى واستشراقات، جزء أساسي من هويته، ولذلك لم يتردد لحظة واحدة من التجنيد من أجل بعث اللغة العربية، لغة القرآن وإحياء آدابها وإعادة تاريخ الإسلام وإبراز مآثر التمدن الإسلامي-**".[4]

---

[1] جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية، مصدر سابق، ص ص75-77.

[2] المصدر نفسه، ص ص77،78.

[3] المصدر نفسه، ص ص79،78.

[4] المصدر نفسه، ص74.

المبحث الثاني : مشروع طرابيشي البديل

بعد أن وقف جورج طرابيشي حول أعمال الجابري في مشروعه الموسوم ب" نقد العقل العربي "التي ساهمت بشكل كبير في إعادة موروثة الثقافي، توصل بأن الجابري يرجع مسؤولية استقالة العقل العربي إلى عوامل وآليات خارجية وهذا ما نلمسه في قوله:" **في كل فصل، بل في كل فقرة يعقدها ناقد العقل العربي عن ثقافة" العقل المستقيل في الإسلام، نجدنا إزاء مسعى منهجي واحد يعيد إنتاج نفسه بآلية تكرارية شبه هجاسية : البحث عن مشجب خارجي لهذا "اللا عقل " يتمثل في الموروث القديم الذي تسلّل من سراديب " العقائد والثقافات السابقة على الإسلام " ليغزو " الفكر الديني العربي ..." ليقوده إلى مأزقه المزدوج ... المأزق التاريخي الذي يتمثل بالتراجع من" عصر التدوين "إلى " عصر الانحطاط "، والمأزق الإيبستمولوجي الذي يتمثّل بالسقوط عن رتبة البيان إلى رتبة العرفان، مع كل ما يعنيه هذا التحوّل النكوصي من سؤدد وغلبة اللامعقول على المعقول في بنية الثقافة العربية الإسلامية**".[1]

ومن هذا النص انطلق طرابيشي بالتساؤل من أجل البحث عن أسباب إقالة العقل العربي، وما يفرزه من حالات التخلف والتبعية على مختلف المستويات الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، ومن هنا يقول طرابيشي:" **هل يصلح" حصان طروادة " لتفسير ظاهرة استقالة العقل في الإسلام ؟ بعبارة أخرى، هل يمكن ردّ أفول العقلانية العربية الإسلامية إلى غزو خارجي من قبل جحافل اللامعقول من هرمسية وغنّوصية وعرفان مشرقي وتصوّف باطني وسائر تيّارات الموروث القديم**".[2]

ويذكر لنا طرابيشي تلك **الجراح الثلاثة النرجسية** التي أصيبت الإنسان والتي تناولها **فرويد** في مقاله : " صعوبة أمام التحليل النفسي " عام1917.

أولها : الجرح الكوسمولوجي وهو الذي أحدثته نظرية كوبرنيكوس مقررة أن الأرض هي التي تدور حول الشمس، وليس الشمس هي التي تدور حول الأرض.

ثانيها : الجرح البيولوجي والتي قدمتها نظرية داروين بالاعتراف أن السلالة البيولوجية التي تحذر منها هي السلالة الحيوانية.

---

[1] جورج طرابيشي، العقل المستقيل في الإسلام، مصدر سابق، ص177.

[2] جورج طرابيشي، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، مصدر سابق، ص9.

ثالثها : الجرح السيكولوجي وهي أن النفس متعينة بالعمق اللاشعوري أكثر منها بالسطح الشعوري.[1]

ويستنتج طرابيشي من هذه الجراح أن هناك جرح آخر يصيب الإنسان وهي **صدمة الحداثة** عند مقارنته بالغرب المتقدم علينا ونحن العرب نعيش انحطاط ونكوص وتخلف وتراجع ورضة وهذا ما نلمسه في قوله:" **وهو جرح ناجم في الأساس عن السبق الحضاري المنقطع النظير في التاريخ العالمي الذي حققه لشطر الغربي**".[2]

ومن خلال هذا تطرق جورج طرابيشي بإصدار المجلد الخامس ليبرر لنا أن استقالة العقل العربي يكمن دورها في الذات لا الغير ،فهو يرى أن أسباب استقالة العقل العربي تكمن في **تضخيم المرجعية الدينية**، فقد حاول الكثير من مفكرين وفلاسفة العرب إعادة النظر في التراث العربي الإسلامي بوضع مسلماتهم الجديدة إلا أن معظمهم كانت قراءتهم قراءة غربية اثر تأثيرهم بالتراث الغربي ومناهجه، ولكنهم تناسوا قضية هامة تمكن العقل العربي من الخروج من الرجعية والتفاوت والانحطاط وإلغاء كل ما هو قديم هي قضية الدين التي تعد عصب التراث العربي الإسلامي، وهذه الفكرة بحد ذاتها اهتم بها مفكرنا السوري الناقد طرابيشي الذي أكد بإيمانه العميق واشتغال عقله بالتركيز أن كل النص يمكن إعادة قراءته في كتابه المعنون": **من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث.**" فهو يحاول أن يبحث عن عوائق النهضة وانكماش العقل المتمثلة في تفحصه حول ملامح الانغلاق في العقل السني، محاولا تأسيس طرق التفكير في الإسلام وهو **علم الحديث** الذي كان غائبا لدى الجابري، وبالتالي، **هل استطاع طرابيشي أن يتجاوز العقبة الابيستمولوجية التي دعا إليها الجابري من خلال مشروعه البديل ؟.**

وعلى هذا النحو يدعو طرابيشي إلى ثورة لاهوتية مثل ما حدث في أوربا القرن 16م أي **الثورة الكوبرنيكية** وإلا سيغرق العالم العربي في غياهب الجهل والظلام وعصر الانحطاط، وهذا ما نلمسه في قوله :" **لعلنا لا نغالي إذا قلنا إن اتخاذ موقف عقلاني ونقدي جذري من أدبيات المعجزة ومنطق المعجزة يكاد يعادل انقلابا كوبرنيكيا، وبالفعل، ساهمت هذه الأدبيات، بالمنطق المباطن لها، في إذاعة الوهم في الثقافة العربية الإسلامية الموروثة بإمكانية سيطرة سحرية**

[1] جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث، مصدر سابق، ص178.

[2] جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة : تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة، مصدر سابق، ص ص9-10.

على الطبيعة والكون والتحكم بقواهما من دون حاجة إلى معرفة قوانينهما، بل يتحدى هذه القوانين والقفز فوقها".[1]

وهذا يعني أن طرابيشي يؤكد لنا سقوط العقل العربي سببه عامل ذاتي داخلي هو المعجزة ومنطق المعجزة في الموروث العربي الإسلامي وليس عقل العرفان.

أولا : نبي بلا معجزة

رغم نبوة محمد صلى الله عليه وسلم إلا أن المشركين والكتابيون يشكون في نبوته مطالبين بمعجزات منه لإثبات حقيقة نبوته، وكرد على ذلك صاغ القرآن تحديا مضاد اشتهر لاحقا تحت اسم الإعجاز القرآني، ولأن كلمة إعجاز لم ترد في القرآن حتى كلمة معجزة، وهناك بعض الآيات تدل على الإعجاز منها : قوله تعالى:" **أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات ، وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين".** [2] **سورة هود الآية13**

وهذا ما دفع مفكرنا السوري بالقول :" **لاجدال في أن هذا التحدي أتى مفعوله : فعلاوة على أن فرضية الإعجاز غدت عقيدة مركزية في جميع كتب التفسير وعلم الكلام، فقد بقي القرآن على امتداد أربعة عشر قرنا هجريا فريد نوعه، لا محاكي له ولا مضارع معترفًا به، وتم تكريسه بوضعه المعجزة الباقية على مدى الزمن لرسول ما أوتي معجزة غيره** [3]." فالقرآن إذن هو المعجزة ذاتها لدى أهل التأويل.

ثانيا : نبّي الثلاثة آلاف معجزة

واستنادا إلى رواية أكد الرسول فيها، أنه لم يبعث لإتيان المعجزات، وإلى روايات **السيرة** التي رصدها ووثقها يقول طرابيشي ": **ما كنا استخلصناه من منطوق العشرات من الآيات القرآنية: إن الرسول مبعوث ليبشّر وينذر، وكل مهمته مقصورة على تبليغ رسالات ربّه بدون سند من معجزة – خلافا لمن تقدمه من الرّسل والأنبياء – غير سند إعجاز القرآن حصرا".**[4]

---

[1] جورج طرابيشي، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، مصدر سابق، ص181.

[2] المصدر نفسه، ص ص11-28.

[3] المصدر نفسه، ص ص28،29.

[4] المصدر نفسه، ص32.

وبالتالي فإن مهمة الرسول **محمد صلى الله عليه وسلم** البلاغ لقوله تعالى:" **فهل على الرسل إلا البلاغ المبين.**" **سورة النحل، الآية35.**

وهذا ما دعا إليه الجابري قائلا ": **بيان القرآن دليل نبوة محمد ودليل صدق رسالته، وهما معا في ارتباطهما وتكاملهما يؤسسان المعقول الديني العربي ضدا على اللامعقول العقلي الذي يعنى، على مستوى الخطاب القرآني الشرك بالله وإنكار النبوة**".[1]

وعلى هذا يقيم طرابيشي تمييزا بين النبوة والرسول، فالله هو الشارع، والرسول هو المشرع له، يقول: "**فبقدر ما يميز الخطاب القرآني بين النبي والرسول، وبقدر ما يجعل نصاب الأول المعجزة ونصاب الثاني الرّسالة ، فإنه يسمّي محمدا في عشرات الآيات**" **رسول الله** "، **ولا يسميه في آية واحدة نبي الله**".[2]

ثالثا: الشافعي والإمام مالك

يرى طرابيشي أن الشافعي يضيق من دائرة العقل، وذلك بتضخيم السّنة النبوية وجعلها موازية للنص القرآني قائلا :" **أن إقالة الشافعي للعقل ما كان ليقبلها العقل لولا إناطته إياها بمرجعية متعالية هي السّنة المعمّدة وحيا الهيا**"،[3] **وبعبارة أخرى فهو همش العقل العربي يقول طرابيشي ": الواقع أن ما جرى في التاريخ، وبعد تسفيه الشافعي لهوى العقل، أن الرأي، من حيث هو حكم العقل من عند نفسه، قد استؤصلت شأفته بصورة جذرية وفظّة من حقل الفقه أولا، ثم من سائر الحقول المعرفية للحضارة العربية الإسلامية ولن نتكلم هنا عن هذا الاستئصال لأننا كنا أفردنا له كتابا مستقلا بذاته**".[4]

أما عن الإمام مالك فقد اتهمه **بالسجان،** فهامش الحرية الذي تركه لنفسه في مداورة أسانيد الحديث كان لابد أن يلغى، وبإلغائه تحدد المسار النهائي للعقل الفقهي الإسلامي كعقل يحكمه ميل وسواس قهري إلى إغلاق الدوائر وسدّ كل الثغرات التي قد تتأدى إلى قدر من عدم الانضباط في الدوران داخل مدارات المركز.[5]

---

[1] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص140.

[2] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص9.

[3] المصدر نفسه، ص267.

[4] المصدر نفسه، ص171.

[5] المصدر نفسه، ص149.

المبحث الثالث: تقييم ومستقبل الصراع الفكري بينهما في الفكر العربي

أولا : تقييم

يمكن القول أن الجابري حمل لواء الفكر العربي بذلك النقد الذي مارسه على الثقافة العربية الإسلامية، منشغلا بالبحث عن أسباب تخلف وانحطاط الحضارة العربية الإسلامية، فهو يريد أن يجيب عن "**سؤال النهضة** " ليعيد بناء ثقافتنا العربية مبنية على أسس عقلية، والجدير بالذكر أن يطلق عليه تسمية فيلسوف العرب من خلال أنه أراد السعي نحو تنوير الثقافة العربية، فهو بإدراكه العقلي حاول البحث في التراث العربي.

إلا أنه تعرض لجملة من انتقادات "**هشام غصيب**" هل هناك عقل عربي،" **يحي محمد**" نقد العقل العربي في الميزان "**الطيب تيزني**" من الاستشراق الغربي إلى الاستشراق المغربي"**طه عبد الرحمان**" تجديد المنهج في تقويم التراث "**علي حرب** "مداخلات".

ويمكن أن نشير إلى المفكر **الطيب تيزني** الذي انتقد وفند أطروحات محمد عابد الجابري ،وذلك بتركيزه على مشكل المنهج، وما يتصل بذلك من مشكلات نظرية يراد بها أن تكون تطبيقا لذلك المنهج من حيث أن الجابري جمع بين المنهجين المتناقضين أحدهما المنهج البنيوي والآخر المنهج التاريخي وإقصاء هذا الأخير.[1]

ورأى أن مشروع الجابري ما هو إلا انعكاس للأيديولوجيا الغربية ويرى أن الجابري وقع في خطأ حينما دعا إلى قراءة التراث من الداخل، ونسي أن يمارس قراءته من الخارج، وأيضا ينتقد قراءته للتيار السلفي بأنه تيار لا تاريخي، هو في الحقيقة تاريخي.[2]

ويضيف إلى ذلك أن الجابري في وضعه منهجه دليل واضح بتأثره ببعض الفلاسفة، فهو بذلك يستقي مفاهيمه من فلسفات متباينة ومناهج مختلفة تأثر بهيجل وكان ينادي بالماركسية كمنهج للنهضة فهو بذلك يسقط أفكارا على واقعنا لا يستعيد حتى للمواجهة، وأيضا تأثره بجان بياجيه من خلال دراسته للابستيمولوجيا التكوينية وكذلك اعتماده على المنهج البنيوي من خلال تأثره بالفلاسفة الفرنسيين أمثال ألتوسير وفوكو، ودليل في ذلك قوله :" **لقد قرأت كانط وقرأت باشلار وقرأت فوكو وقرأت غيرهم من الفلاسفة والكتّاب الأوروبيين ،كما قرأت ديكارت وسبينوزا**

---

[1] طيب تيزني، من الاستشراق الغربي إلى الاستشراف المغربي، بحث في القراءة الجابرية للفكر العربي وفي أفاقها التاريخية، دار المجد للطباعة والنشر والخدمات الطباعية، ط1، 2007، ص ص24-60.

[2] المرجع نفسه، ص157.

وليبنتز ولوك وهيوم وقرأت أفلاطون وأرسطو، وقرأت أيضا وبدرجة أكبر ابن خلدون والغزالي وابن رشد والفارابي وابن سينا والجويني والباقلاني والرازي والطوسي ... والقائمة طويلة ... لا أشعر أنني أنتمي إلى واحد منهم بالتخصيص، بل أشعر أنني تلميذ لهم جميعا، قد تعلّمت منهم جميعا. وأهم شيء تعلّمته منهم هو ما نسيته من آرائهم وتقريراتهم وطرق عملهم إن هذا الذي نسيته هو الذي استعمله وأوظفه في ما أكتب".[1]

كما أنه قرأ كانط مشاريع النقد عند الجابري هي محاكاة لأعمال **كانط** (نقد العقل الخالص، نقد العقل العملي) فإن مفهوم العقل العربي الذي ابتكره الجابري أغلوطة فكرية وتاريخية ذلك أننا نؤمن بوجود عقل إنساني واحد ولا يمكن أن يكون هناك عقل عربي واحد وآخر هندوسي، فالعقل من حيث بنيته العامة هو عقل كوني، يحتكم إلى المبادئ نفسها التي تنظم عملية التفكير، وحتى دعاة المركزية الغربية لم يصنفوا العقل على حسب الأماكن والأعراف والأدوات الإجرائية في العملية الاستدلالية نذكر"**مارتن هيدغر**" حينما صرح أن الفلسفة لا يمكن أن تكون سوى غربية ولكنه لم يذهب إلى القول العقل غربي فقط،[2] كان من المفترض أن يقول فكر عربي وليس عقل عربي.

يرى "**هشام غصيب**" أن الجابري ليس مفكرا منظرا بقدر ماهو إيديولوجي عقائدي ،فليس هدفه بناء إطار نظري متماسك منطقيا من أجل استنطاق الواقع وإنما يتمثل في تسخير أفكار ونماذج لا تربطها روابط منطقية محددة لتحقيق أغراض إيديولوجية لا معرفية مختلفة ويوضح لنا غياب سوسيولوجيا الثقافة والفكر في الجابري هو أساس الانتقائية الشديدة التي يتسم بها تحليله.[3]

وأيضا يرى "**يحي محمد**" أن الجابري في مشروعه قد تأثر بالأوروبيين وهم يكتبون تاريخهم على صورة الوحدة والاستمرارية بشكل حقب بعضها يفسر والبعض الآخر ويؤسسه الأمر الذي

---

[1] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص322.

[2] عبد القادر بوعرفة، نقد مفاهيم ورؤى الجابري حول العقل المستقيل، 4-2018، وهران، متاح على الموقع الإلكتروني www.researchgate.net.

[3] هشام غصيب، هل هناك عقل عربي ؟ قراءة نقدية لمشروع محمد عابد الجابري، دار التنوير العلمي للنشر والتوزيع، بيروت، د (ط ت) ص43-85.

أفضى بذلك التفكير إلى أن يفبرك لنا تاريخا معرفيا فرض عليه أنواعا من الأدلجة والتأويل والإسقاط.[1]

إذن نستنتج أن الجابري يحاول من خلال كتابه نقد العقل العربي (التكوين والبنية) تجديد الفكر العربي المعاصر انطلاقا من تفكيك آليات العقل العربي بغرض التحرر من الوسائل الفكرية التقليدية والاهتمام بالعقلانية وقراءة حداثية للتراث.

ونعود إلى "**طه عبد الرحمن**" الذي يرفض النزعة التجزئية التي دعا إليها الجابري كونها تقوم على تقسيم المضامين التراثية إلى قطاعات متميزة فيما بينها وفي تفضيل بعضها على بعض وعلى هذا المنوال يدعو طه عبد الرحمن إلى النظرة التقويمية المغايرة يطلق عليها تسمية "**دعوى التقويم التكاملي**" مصرحا قائلا : **إن التقويم الذي يتولى استكشاف الآليات التي تأصلت وتفرعت بها مضامين التراث كما يتولى استعمالها في نقد هذه المضامين يصير لا محالة إلى الأخذ بنظرة تكاملية.**[2]

وبالتالي يدعو طه عبد الرحمن باستبدال آليات العقلانية التجريدية وآليات الفكرانية في تقويم التراث القائمة على مبدأ التسييس بالعقلانية العلمية والفكرانية التأنيسية بمعنى أن النص عموما والنص التراثي خصوصا هو أقرب إلى التأنيس منه بدل التسييس يقول :" **فالنص التراثي هو، على الحقيقة، وحدة تأنيسية، وليس وحدة تسييسية كما يعتقد الفكرانيون.**[3]

ويستنتج طه عبد الرحمن للنظرة التكاملية أن هناك قصور للقيم الأخلاقية والذات الروحانية للجابري.

لأن الجابري في رأي ناقديه **يحي محمد** قد انساق من حيث لا يشعر إلى الاعتراف فهو يعتبر أن ابن رشد قد قدم مشروعا بالتمسك بظاهر النص وتعامل معه برهانيا إلا أنه عمل على تأسيس الدين بمنظور فلسفي وهو نفس المآل الذي شيده المشرق.[4]

---

[1] إياد كريم الصلاحي، الحوار في جلباب النقد: نقد نقد العقل العربي يحي محمد أنموذجا، ضمن قسم قراءات الباحثين، 2013، متاح على الموقع الإلكتروني fahmaldin.net.

[2] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 2، 2005، ص81.

[3] المرجع نفسه، ص ص26،27.

[4] يحي محمد، نقد العقل العربي في الميزان: دراسة معرفية تعنى بنقد مطارحات مشروع نقد العقل العربي للمفكر المغربي محمد عابد الجابري، دار افرقيا الشرق،الدار البيضاء، ط2، 2009، ص115.

ويوضح المفكر "**علي حرب**" في سياق قراءته للمشروع الأركوني أن" محمد أركون " يفضل استخدام العقل الإسلامي بدلا من العقل العربي لأنه كان يهدف إلى نقد الطريقة اللاهوتية التي اشتغل من خلالها هذا العقل انطلاقا من معطيات الوحي.[1]

وتظهر لنا دراسة أخرى أن الجابري قومي يحفر ويبحث في الأصول العرقية والقومية لبعض الفلاسفة الأندلسيين، ليظهر أنسابهم العربية، وفي الوقت نفسه، يغض الطرف عن التراث الأصلي للمغرب والأندلس بخصوصياته الأمازيغية وثقافتها الدينية الميالة إلى التصوف، والحاملة للخصوصية المغربية.[2]

وأهم ملاحظاتنا عن مشروع الجابري:

أنه يتميز فقط بالسطحية والشكلية أي أن دعوته وهمية إن لم يقابلها تطبيقا على أرض الواقع لكن لو أن مشروعه التزم الموضوعية والدقة والصرامة والأخذ به سيكون مفيد في خطابنا العربي المعاصر.

أثناء مطالعتنا التأملية حول كتاب الجابري "**نحن والتراث** " فهو المنطلق المكمل لمشروعه الفكري نقد العقل العربي.

إن الجابري في مشروعه أرسى لنا قواعد ونظريات نقدية للعقل العربي فقط ولهذا تبقى دراسته ناقصة لأنه لم يتبعها بدراسات حول العقل الغربي وهذا الأخير نقل إلينا ما هو مختصر عليه.

لا أقدم على نقد المفكر المغربي محمد عابد الجابري ولكن كوجهة نظر لا أحبذ فكرة تقديسه للنظام المعرفي البرهاني **وهل أرسطو هو فيلسوف وحيد على وجه الأرض وهل هو مقياس العلم وما محل الآخرين من ذلك؟**

لا أحبذ الجابري في إعلاء شأن بعض الفلاسفة والحط من قيمة بعضهم بطريقة تبخيسية كالغزالي والشافعي وابن سينا ورؤيته أن الروح الرشدية هي المرجعية الأولى للعقل العربي ليس بالضرورة هو خروج المجتمع العربي من أزماته وثغراته وتخلفه، ما قام به الجابري الحط من قيمة العقل العربي والرفع من شأن العقل الغربي.

---

[1] علي حرب، الممنوع والممانعة ،نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، بيروت، دت، 1995، ص129.

[2] حسين الإدريسي، محمد عابد الجابري، ومشروع نقد العقل العربي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة إعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلامي، بيروت، ط1، 2010، ص216.

إن الديمقراطية التي يدعو إليها الجابري لا يمكن تطبيقها على أرض واقعنا العربي المعاصر مما يدخلون في إشكالية علاقة الفكر بالواقع والتي تتجلى في طرح التساؤل **الآتي كيف يمكن تغيير الفكر إن لم يتم تغيير الواقع** ؟ كما تدخلنا في إشكالية علاقة النظري بالواقعي إن لم نترجم أفكار النظرية إلى واقع الممارسة في الميدان فلا معنى لها، كما تدخلنا في إشكالية علاقة التقدم بالتخلف في المجتمعات المنفتحة والمنغلقة وهنا لا يمكن أن نتصور مجتمعا متقدما في إطار تلك المجتمعات، ونضيف كذلك إشكالية الحرية والقيد **كيف نريد الحرية في ظل رقابات العبيد والسيطرة والتعصب والجهل والانغلاق الفكري** ؟ ولا ننسى أن ثقافتنا العربية مرتبطة بأصول الحكم في الإسلام، ولأن الشورى أفضل من النظام الديمقراطي لقوله تعالى :" **شاورهم في الأمر**". **سورة آل عمران، الآية 159.**

فإن الجابري يغفل عن عنصر أساسي وهو ديننا الحنيف مع أنه للأسف لم يوضح لنا الجابري طبيعة النظام الديمقراطي في ثقافتنا العربية، ويتفادى العلمانية ونسي أن الديمقراطية والعقلانية من أهم مقومات العلمانية.

وأن رؤية الجابري أن اللغة العربية متخلفة ومتراجعة وأنها هي السبب في استقالة العقل العربي، فهو يمارس فيها نوعا من الطعن والاحتقار والانتهازية بوصفها جمود وفقر المعاني، وأنها لا تواكب عصرنا فهو بالغ كثيرا في هذا الوصف لأنها عكس مايكون فهي جزء من هويتنا العربية.

ورغم مشروعه نقدي إلا أنه لم يسلم من النقد من طرف المفكر السوري جورج طرابيشي من خلال مشروعه الموسوعي.

إن نقديته انصبت فقط على كتابي **التكوين والبنية** للعقل العربي وكذلك كتابه **نحن والتراث** دون التطرق إلى كتابي **العقل السياسي والأخلاقي** العربيان، فهو يرفض التقسيم الثلاثي للأنظمة المعرفية في الثقافة العربية كون مصدرها واحد هو عقل عربي واحد، ويرفض المفاضلة بينهما، وأيضا يرفض التقسيم الجغرافي للعقل العربي إلى مدرسة مغربية ومدرسة مشرقية.

إن دراساته أسهمت بشكل كبير في تطوير الفكر العربي من خلال نقده للعقل وتحريره من الخرافة والجهل.

طرابيشي يصنف عمل الجابري ضمن الخطابات العصابية التي مارست قطيعة معرفية يقول : "**أن المنهج الإيبستيمولوجي كما يداوره الجابري يتحول هو نفسه إلى أداة أيديو لوجية للتمييز وللاستبعاد، إن لم نقل لإصدار أحكام الإدانة والإقامة الجبرية في الغيتوات والحبائس المعرفية**".[1]

في نظره أن الجابري يحي المركزية الأوروبية الإثنية ويدعو للثنائية الضدية وتعميق فكرة الطائفية، فهو يتهم الجابري بإدخال الأيديولوجيا في الايبستمولوجيا كونه مفكر مغربي انحاز للمدرسة المغربية وادعى بعقلانيتها وبالتالي يرى أن بحثه يفتقد للرؤية العلمية والمنهجية ما فعله جورج طرابيشي أعاد الاعتبار لأبن سينا وإخوان الصفا والتراث النبطي من الهرمسية.

يرى أن اللغة العربية ليست متخلفة بقدر ما هو المتخلف هو الفكر البشري.

يعود الفضل لطرابيشي أنه كشف إسناد باب الاجتهاد في الفقه الإسلامي من خلال تضخيم المرجعيات للسنة.

وأكثر ملاحظاتنا اعتمد طرابيشي على المناظرة السجالية التي قام عليها الجابري في مشروعه وبالتالي لم يقدم لنا مشروع جديد مثله بل اكتفى بدراسة الفكر العربي ونقده.

يخطأ جورج طرابيشي في حق **الشافعي والشاطبي** ويفعل مثل ما فعل الجابري بابن سينا "**ينهى عن خلق ويأتي مثله**" قال عن الشافعي بأنه منفذ الانقلاب لرفعه السنة إلى درجة القرآن في الحجية والنتيجة :" **أن الشافعي قد وضع تاريخ هذا العقل وراءه لا أمامه، وأسقط عنه صفة التاريخية ليحيطه بها له المقدس الذي يحكم التاريخ ولا يحكمه التاريخ**".[2]

وأهمل حق ألشاطبي وذلك من خلال مساهمته بعلم أصول الفقه وإعطائه الأهمية الكبيرة لمقاصد الشريعة الإسلامية.

أجحف طرابيشي في حق الغزالي حينما جعله ساهم في استقالة العقل العربي.

---

[1] جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية، مصدر سابق، ص83.

[2] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص272.

وإذا كانت مهمة الرسول البلاغ والنقل ما أوحي إليه القرآن إلا أننا نلاحظ في القرآن تذكر أشياء ولكن تحديد الكيفية بالتفصيل من السنة النبوية مثلا قوله تعالى :" **أقيموا الصلاة وأتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين**" **سورة البقرة 43** وقال الرسول صلى الله عليه وسلم :" **صلوا كما رأيتموني أصلي**" رواه البخاري.

ثانيا تقييم

ويمكن أن نجزم أن قضايا التي تطرحها المشاريع الفكرية الكبرى في الوطن العربي تمثل لحظة الاختراع الجديد لسؤال النهضة وإعادة قراءة التراث العربي الإسلامي ولكن تبقى متموجة في حلقة مفرغة ولمشكلة غويصة لم يحدد لها الحل الوضعي المناسب أو الخروج بنتائج مستبينة ،فالواقع نظري لا يغير ممارسته.

يكتفي أن نقول أن مشكلة التقدم التي يبحث عنها مفكري العرب اقتضت أن تكون ضرورة في وعين ، تعيد نفس أطروحات ونظريات التي سبق إليها السابقين وكأن الإشكاليات في دراسات نحو النهضة العربية الحديثة بقيت مرهونة بنفس أسئلتها.

وتبقى العقول متشتتة في طرح أفكارها البناءة لأنها تتصادم مع تلك العقول التي تمجد التراث والماضوى ولا تستجيب لإشكالية الأصالة والمعاصرة التي تميل نحو التقدم والنهضة والحداثة.

فالغرب يبقى مستعمرا والعرب يدرج نحو الانحطاط والركود والتبعية لو نظرنا إلى الواقع العربي المزري لوجدنا أن الأمة العربية في طريقها نحو التخلف والتبعية للعالم الغربي تستهلك أكثر مما تنتج وأن النهضة مصطلح يسري في كتب المؤلفين يدعون إلى تحقيقها وما هي إلا كلمة خيالية صرحها الأفقي البعيد.

وليكن قولنا هذا ليس دليل على الحط واستهانة قيمة مفكري العرب بل بالعكس تبقى آمالهم محفوظة لأنهم حاولوا نشر الوعي في الثقافة العربية إلا أن هذا الوعي تلاشى وتمزق لأن محاولتهم بالعمل النقدي تغيير الواقع وتجاوز عثرات الماضي وأزمات الحاضر لولا النقد لما أبدعوا في رؤية مشاريع جديدة.

نتساءل هل لهم فائدة مما قدموه على تراثنا العربي ؟

وذلك من خلال فهم الآخر وهذا مطلب ديني وهو أن نتعامل مع الآخر ونفهم ثقافته ومطلب عقلي وهو الانفتاح على الثقافات المختلفة وكذلك يمكن الاستفادة من مناهج وطرق الحداثة الغربية في إعادة قراءة تراثنا لكن على أن لا نخرج عن الثوابت والأعراف الخاصة بأمتنا.

ويبقى هدف المشاريع التي تطرح على أرض الواقع العربي المعاصر **البناء والتجديد والإصلاح والتقدم والنهضة والحرية** وذلك من خلال مراجعة الذات وتطلب العقل ومحاولة الكشف عن المشاكل التي تعترض الحياة البشرية يقول الجابري: "**ويبدو من المستحيل علينا نحن العرب أن نجد طريق المستقبل ما لم نجد طريق الماضي، وبعبارة أخرى : لا يمكن للعرب أن يحلوا مشاكل المستقبل إلا إذا حلوا مشاكل الماضي إلا إذا أحصوا وحاضروا رواسبه في الحاضر وإذن فالمعركة يجب أن تكون نقدية، ويجب البدء برفع الشباب عن رؤية الماضي كي تتضح رؤية الحاضر والمستقبل**".[1]

كل المشاريع العربية غير مطبقة على أرض الواقع لكنها مهمة لأنها تساهم في تثقيف الناس وزيادة الوعي لأن كل مشروع له أسس فكرية معينة ينطلق منها.

[1] محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مصدر سابق، ص286.

الخاتمة

الخاتمة :

يبدو أن ماقمنا به في هذه الدراسة يكون قد أطل على الأبعاد التي رسمت له منذ البداية، والتي يمكن إجمالها :

– أن "**النقد**" الذي جاء به الجابري مرتبط أساسا "**بالظاهرة التراثية**"، وذلك من خلال التركيز على آليات قراءته من الفهم التراثي للتراث، ثم تجاوزه، ولمواجهة تحديات الحاضر ومتطلباته فهو يدعو بعقلانية "**ابن رشد**".

– ولجعل التراث معاصرا جديدا، وحديثه عن الموضوعية فهو يحدد خطوات للمنهجية بثلاث عمليات : **المعالجة البنيوية، والتحليل التاريخي، والطرح الإيديولوجي.**

– يرى " **محمد عابد الجابري** " أن النهوض بالثقافة العربية الإسلامية لا يتم إلا من خلال تجديد العقل وتحديثه يقول :" **إن أية نهضة، لابد أن تنطلق من تراث تعيد بناءه قصد تجاوزه. ومن الخطأ الجسيم الاعتقاد أن الذات العربية يمكن أن تنهض بالرجوع إلى الماضي، كما أنه من الخطأ الجسيم كذلك الإعتقاد من أن هذه الذات يمكن أن تنهض بالإعراض الكلي عن ماضيها، والانتظام في تراث غير تراثها أو الارتماء في حاضر يتقدمها بمسافات شاسعة** ".[1]

– يقصد الجابري بالعقل العربي ذلك الذي تكون داخل الثقافة العربية، أي أنه عقل جميع ماينتمي إلى هذه الثقافة ويفكر بلغتها، وبالتالي فإن عبارة العقل العربي تستعمل ،في موازاة مع عبارة العقل اليوناني والعقل الأوروبي.[2]

– ينطلق الجابري في تحديد مفهوم العقل العربي وغايته من قراءة **ايبستيمولوجي** وليس قراءة **ايديولوجي.**

[1] محمد عابد الجابري إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مصدر سابق، ص 62.

[2] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص ص132،133.

الخاتمة :

– وصف الجابري أي شيء بالإسلامي لايعني ذلك أنه يحيلنا فورا إلى الإسلام كدين بل يبحث في" **عقل الحضارة الإسلامية**"، ليس" **العقل الديني الإسلامي**".[1]

– يرى أن **عصر التدوين** هو الإطار المرجعي للعقل العربي.

– من خلال نقده للعقل العربي يميز بين نوعين **عقل نظري، وعقل عملي، فالنظري** : تحكمه ثلاث نظم محددة : **البيان** (المعقول الديني العربي)، **والعرفان** (اللامعقول الديني)، **والبرهان** (المعقول العقلي) كانت تمثل لحظة الوعي بالذات كل حقل مستقل بنفسه، وبعد وقوع لحظة الأزمة حدث مايسمى بالتداخل والتصادم من خلال التأثير بينهما.

وعلى هذا الأساس انقسم " **البرهان** " إلى قسمين : آحدهما **المغرب العربي** ويسمى (العقل البرهاني العقلاني) ويمثله، ابن حزم والشاطبي وابن خلدون وابن رشد وابن باجه، والآخر **المشرق العربي** ويسمى (العقل العرفاني اللاعقلاني) ويمثله، الكندي وابن سينا والفارابي والغزالي.

أما **العملي** لكي تنجح **الديمقراطية** في نظر ناقد العقل العربي يجب أولا تجديد محددات العقل السياسي العربي – كما سلفنا الذكر من قبل – أن تكون إرادة قوية ورغبة ملحة في إقامتها أي تطبيقها على أرض الواقع وتوضيح العلاقة التي تربط بين ماضي الأمة وحاضرها وإيجاد حلول لمشكلة الأصالة والمعاصرة.

أما فيما يخص نتائجه في كتاب "**العقل الأخلاقي العربي** " يرى أن الفكر العربي بحاجة ماسة لتأليف في ميدان الأخلاق والقيم، كما أنه يبين نقاط القوة والضعف في بعض الأعمال الفكرية ،ومنها إعجابه بمواقف **ابن الهيثم وابن رشد والعز بن عبد السلام**، ويتحدث عن ضعف خطاب **ابن الحسن العامري**، وينتقد كتاب احياء علوم الدين **للغزالي**، ويطالب بالتخلص من القيم الكسروية التي جاء بها **أردشير** وإلا لن ينهض العرب.

[1] محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية في الوطن العربي، مصدر سابق، ص277.

الخاتمة :

– إن **جورج طرابيشي** بنقده الموضوعي الواعي حاول تفكيك" **إشكاليات العقل العربي**" التي تطرق إليها الجابري، أي إعادة خدمة التدقيق في كل ما كتبه ناقد العقل العربي برجوع إلى المصادر الأصلية، كما أنه يحفر في كثير من المصادر التي يتهمها الجابري باللاعقلانية ،ويعيد لها اعتبارها **كالأفلاطونية المحدثة والفلاحة النبطية** لابن وحشية **ورسائل إخوان الصفا**.

– إن كان الجابري يعمل على تفكيك أجزاء النظام المعرفي **(عقل بياني، عرفاني، برهاني)** ،وأن **العقل المغربي** أفل من **العقل المشرقي**، وأن لكل منهما أسس معرفية مختلفة عن الآخر ،فإن طرابيشي يقوم على إعادة بناء وحدة هذه العقول، ويؤكد أن العقل العربي الإسلامي ينطلق من أسس معرفية واحدة.

– يختلف كل من الجابري وطرابيشي حول القضايا الفكرية المتعلقة بالواقع الراهن مثل الديمقراطية والعلمانية، يراها الجابري قضية أوروبية خالصة ولا تصلح للبيئة العربية والإسلامية، ويرفض طرابيشي هذه الرؤية ،ويؤكد أن مفهوم العلمانية في الإسلام أقوى من المسيحية ،ويراها الحل الأمثل لمشاكل العرب.

– يتصدى جورج طرابيشي على كل اتهامات التي يوجهها الجابري نحو " **اللغة العربية**" أنها أحد عوامل انحطاط وتخلف الحضارة العربية الإسلامية.

– يرجع الجابري أن استقالة العقل العربي إلى **عوامل خارجية** " التراث اليوناني، الفارسي، الإسلامي، الغنوصي، والتراث الجاهلي العربي، بينما طرابيشي يحمل العقل العربي نكسته في **عوامل داخلية** ذاتية هم" رجال الفكر الإسلامي العربي."

– قراءتهما للتراث تختلف الجابري يعطي له بعد **عقلاني مادي** بينما طرابيشي بعد **عقلاني روحي**.

– ويستنتج جورج طرابيشي من خلال **مشروعه البديل**:

– أن شرائع القرآن تقتصر على القرآن وحدها دون السنة النبوية وأن الرسول محمد صلى الله عليه وسلم مجرد ناقل بوحيه وأن انتشار فكرة المعجزات كلها لرسول الله كانت سببا في إستقالة

الخاتمة :

العقل العربي وأما عن ظاهرة تضخم الحديث يقول :" **وبانتظار حفريات تتوسل بوسائل المعرفة الحديثة وتذهب بجرأة إلى جذور ظاهرة تضخم الحديث، فإننا سنلاحظ من جانبنا أن هذا التضخم شكل في واقع الأمر ضربا من الإزاحة للمعقولية القرآنية أخرجها عن مسارها البديء ... فإن المنطق المباطن لإنتاج الحديث ولتدوين السنة المحمدية هو منطق تقديسي، بل تأليهي ...**" .[1] وكأنه يريد أن يقول أن الأحكام التي تصدر من القرآن هي نفسها السنة النبوية.

أما موقف طرابيشي الذي يقول أن معجزات الرسول **(ص)** كانت سببا في **إستقالة العقل العربي**، هذا الموقف لا يمكن قبوله لأن معجزات الرسول كانت لإثبات صدق النبوة وأن رسالته من عند الله سبحانه وتعالى، كما أنه صلى الله عليه وسلم أكد كثيرا على أهمية استخدام العقل في فهم عالم الشهادة، وذلك بإنتاج العلوم المختلفة فنحن مطالبين دينيا أن ونتفوق في مجال العلم هذا ما نجده من خلال القرآن والسنة معا، وأن عالم الغيب يجب الإيمان به كماهو.

ونستنتج في نهاية البحث خلاصات نقدية بين **الجابري وطرابيشي** إن عدم جواب الجابري على حوارات طرابيشي يؤكد تماما على استسلام الجابري. وخلاصة الموضوع أن "**خريطة الفكر العربي** " مليئة بالمفكرين الذين زانتهم الحكمة، وصقلتهم التجربة، فحاربوا الخرافات، ونبذوا الجمود والتخلف وحملوا دعاوى للإصلاح والتجديد أمثال **جمال الدين الأفغاني، وأحمد لطفي السيد، وطه حسين، والعقاد، ومحمد عابد الجابري وجورج طرابيشي.**

وقد نتفق معهم أو نختلف لكن يجب تقدير مشاريعهم الفكرية والانطلاق منها لفهم واقعنا الراهن وتحقيق ما هو مأمول، فلقد أحدث الجابري وطرابيشي نهضة تنويرية تنطلق من العقل بأبعاده مختلفة. ويبقى هدفهما واحد لبلوغ الحداثة وتحقيقها لإتباعهما **المنهج النقدي.**

وتبقى كلمتنا الأخيرة كوجهة نظر أن العرب ليسوا متخلفين عن الغرب إطلاقا فقط تأخرنا عن الإسلام وعدم تطبيقه على أرض الواقع.

[1] جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، مصدر سابق، ص ص66،67.

فهرس الملاحق

فهرس الملاحق:

أولا : فهرس الآيات

الآية	رقمها	السورة	الصفحة
" وعلم آدم الأسماء كلها ".	30	سورة البقرة	33
" مرج البحرين يلتقيان ، بينهما برزخ لا يبغيان فبأي آلاء ربكما تكذبان يخرج منها اللؤلؤ والمرجان ".	20-17	سورة الرحمن	38
" الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ".	35	سورة النور	38
" أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات، وأدعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم الصادقين ".	13	سورة هود	122
" فهل على الرسل إلا البلاغ المبين ".	35	سورة النحل	123
" وشاورهم في الأمر ".	159	سورة آل عمران	128
" وأقيموا الصلاة وأتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين ".	42	سورة البقرة	130
" يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤتي الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا وما يذكر إلا أولو الألباب ".	269	سورة البقرة	نهاية المذكرة

ثانيا : فهرس الأحاديث النبوية

الحديث	الراوي	الصفحة
"**من لا يشكر الناس لا يشكر الله**".	الترمذي و أحمد	**الشكر**
" **أنتم أعلم بأمور دنياكم** "	صحيح مسلم	**114**
" **صلوا كما رأيتموني أصلي** ".	البخاري	**130**

ثالثا : فهرس الأعلام

الأعلام	الصفحة
(أ)	
ابراهيم بن أدهم (718م- 781)	66
ابراهيم بن موسى الشاطبي (توفي 1388م)	42، 45، 46، 84، 129، 134
ابن عبد ربه (246ه - 328ه)	63
أبو الحسن العامري (توفي سنة 381ه)	65، 69، 134
أبو الحسن علي الماوردي(364ه - 450ه)	59، 69
أبو القاسم القشيري (346ه - 465ه)	66، 67
أبو المعالي الجويني (419ه - 478ه)	125
أبو الوليد ابن رشد (520ه 595ه) (1126م-1198م)،	أ، 11، 12، 13، 65، 79، 87، 88، 89، 91، 94، 125، 126، 134
أبو بكر الباقلاني (338ه - 402ه)	125
أبو بكر الرازي (250ه - 311ه)	40، 64، 125
أبو بكر الصديق (50ق ه -13ه)	53، 56
أبو بكر الطرطوشي (451ه - 520ه)	56
أبو بكر ابن باجه (1080م- 1138م)	11، 45، 59، 65، 89، 91، 94، 134
أبو بكر ابن طفيل (توفي 581ه)	59، 84، 85، 88، 91، 92، 93، 94
أبو حامد الغزالي (450ه - 505ه)	16، 42، 43، 44، 59، 70، 88، 90، 93، 125، 126، 127، 134
أبو علي بن سينا (370ه - 427ه)	11، 12، 13، 16، 38، 42، 43، 59، 65، 84، 85، 86، 87، 88، 93، 125، 127، 129، 134
ابن وهب	32
الاسكندر الافرويدسي	89
الأحنف بن قيس (619-691م)	68
أبو محمد بن قتيبة الدينوري (213ه - 276ه)	62
أبو محمد علي بن حزم (384ه - 456ه)	42، 44، 45، 64، 90، 134
أبو نصر محمد الفارابي (260ه - 339ه)	6، 11، 16، 38، 42، 43، 59، 65، 85،88، 89، 93، 125، 134
أحمد الإسكندري (1875-1938)	83
أحمد أمين (1886-1954)	59، 68، 83
أحمد لطفي السيد (1872م-1963م)	118، 136
إخوان الصفا	ج، 38، 95، 97، 99، 101، 102، 103، 104،

فهرس الملاحق:

	129
آدم شاف (1913-2006) Adam shaff	108
آدم (عليه السلام)	98
إدوارد بوكوك الابن	85
أرثر للويلن باشام (1886-1914) Basham Arthur Llwellyn،	81
أردشير الملك الساساني (180-242م)	62، 65، 134
أرسطو أو أرسطو طاليس(384-322ق م) Aristo taliss	12، 40، 41، 43، 45، 63، 64، 82، 86، 87، 89، 127
أسحاق بن سليمان الإسرائيلي (توفي 28هـ)	82
أرنست رينان (1823-1892م) Ernest Renan	8، 109
اسحق نيوتن (1642-1727م) (Isaac Newton	81
أفلاطون (347-427) Plato ق م)	64، 96، 97
أفلوطين (205-270م) Plotinus	40، 95، 97
انكساغوراس (500-438ق م)	23، 24
الأمير عبد الرحمن الثاني (176-238هـ)	89
ألبرت حواراني (1915-1993)	118
الحارث المحاسبي (170هـ-243هـ)	69، 70
الحسن بن الهيثم (354-430هـ)	47، 64، 134
الحسن بن علي (3-50هـ)	38
الحسين بن علي (4-61هـ)	38
الحسين بن منصور الحلاج (244هـ - 309هـ)	98
الحكيم الترمذي (توفي 320هـ)	67
الخليفة المأمون (170هـ-218هـ)	41
الخليفة بن الرحمن الثالث (توفي 350هـ)	90
الخليل بن أحمد الفراهيدي (100-173هـ)	33، 35، 109، 110، 111
الخوارزمي (781-847م)	107
الراغب الأصفهاني (توفي 502هـ)	70
الشريف الجرجاني (740-816هـ)	107
الشهرستاني (1086-1153م)	39
العز بن عبد السلام (577-660هـ)	10، 134
النبي محمد (ص)	138
الوليد بن يزيد (90-126هـ)	62
الهجويري	67

فهرس الملاحق:

أكتم بن صيفي	68
ألتوسير 1990-1918)Althusser م)	6
امرؤ القيس (501-540م)	49
آميلي ماري غواشون-1894) Amélie Marie Bouchon 1977م	86
أندريه جان فستوجيير-1898)André-Jean Festugiére 1982م)	98
أندريه لالاند (1876-1963) André Lalande	74 ،21
إيمانويل كانط (1724-1804) Immanuel Kant)	125 ،24
(ب)	
كازانوفا	101
باروخ سبينوزا (1632-1677) Baruch Spinoza م)	124 ،24
برتران بادي (ولد 1950م)	49
برهان غليون (ولد 1945م)	114
بطرس البستاني (1819-1883م)	118
بنيامين وورف (1897-1941) Whorf Benjamin	110
بنيامين فارنغتون (1891-1974م)	80
بول فولكيه Paul Faulkier	78 ،75
بيير أنصار	49
(ت)	
تقي ابن تيمية (661-728م)	103
توما الإكويني1274-1225)Thomas Aquinas م)	79
ثابت بن سنان بن قرة (221-288ه)	64
(ث)	
ثامر عارف،	101
(ج)	
جابر بن حيان (721-815ه)	66 ،40
جان بوتيرو Jean Bottéro (1914-2007)	81
جرجي زيدان (1861-1914م)	119
جلال الدين السيوطي (849-911ه)	83
جلال الدين الأفغاني (1838-1897)	136 ،7
جمال عبد الناصر (1918-1970م)	49
جورج رو (1914-1999م) Georges Roux	80
جورج طرابيشي ورد بصفة مكثفة بالفصلين الثالث والرابع	

فهرس الملاحق:

جون بياجيه (1896-1980م) Jean Piaget	26، 78
جون لوك (1632-1704م) John Locke	
جيو فانيو بوكاشيو (1313-1375م) Giovanni Boccaccio	115
(ح)	
حسن البنا (1906-1949م)	113
حسن حنفي (1935-؟)	58، 114، 119
حنا الفاخوري (1914-2011م)	101
حي بن يقضان	85، 87، 92، 93
(د)	
دانييل دوفو (1660-1731م) Daniel Defoe	115
دفيد هيوم (1711-1776م) David Hume	24، 125
(ذ)	
ذو النون المصري (179-245هـ)	66
(ر)	
رابلييه	115
رونيه ديكارت (1596-1650م) René Descartes	24، 81، 124
ريجيس ديبري Régis Debray	48
(ز)	
زكي نجيب محمود (1905-1993م)	8، 73
(س)	
سالم بن عبد الرحمن،	62
سقراط (399ق م-469ق م) Socrates	82، 98
سيبويه (148-180هـ)	33
سيغموند فرويد (1856-1939م) Sigmund Freud	116، 120
(ش)	
شبلي شميل (1850-1917م)	119
شكيب أرسلان (1869-1946م)	47
شمس الدين الذهبي (673-748هـ)	83
شهاب الدين السهرودي المقتول (توفي 586هـ)	16، 46، 85
(ص)	
صلاح الدين الأيوبي(1138-1193م)	91
(ط)	
طه حسين (1889-1973م)	118، 136

فهرس الملاحق:

طه عبد الرحمان (1944-؟)	124، 126
طيب تيزني (1934-؟)	124
(ع)	
عباس بن فرناس (810-887م)	90
عباس محمود العقاد (1889-1964م)	119، 136
عبد الحق بن سبعين (614-669هـ)	88، 89
عبد الحميد الكاتب (توفي 750هـ)	62
عبد الرحمن الكواكبي (1855-1902م)	118
عبد الرحمن ابن خلدون (1332-1406م)	3، 11، 12، 42، 46، 125، 134
عبد الله بن المقفع (106-142هـ)	62، 68
عبد الله العروي ولد (1933م)	8
عبيدة بن عمير الليثي (توفي 73هـ)	90
عثمان بن عفان (47-35ق م)	50، 56، 62
علي بن أبي طالب (23-40ق م)	18، 52، 56، 102
علي عبد الرزاق (1888-1966م)	118
علي قوثامي	99
عمر بن الخطاب (40-23ق م)	56
عمر بن بحر المعروف بالجاحظ (159-255هـ)	32
عمرو بن كلثوم (توفي 39 ق م)	49
(غ)	
غاستون باشلار (1884-1962م) Gaston Bachelard	15، 124
غاليليو غاليلي (1564-1642م) Galileo Galilei	81
غرامشي	17، 18
غولدزيهمر (1850-1921م) Goldziher	83، 101
(ف)	
فاطمة بنت محمد (ص) (18-11ق م)	38
فرانسيس بيكون (1561-1626م) Francis Bacon	81
فرح أنطوان (1874-1922م)	119
فريدريك هيجل (1770-1831م) Friedrich Hegel	24، 79، 80
فلهلم فون همبولت (1767-1835م) Wilhelm von Humboldt	80
فلهلم دلتاي (1833-1911) Wilhelm Dilthey	
فؤاد زكريا (1927-2010م)	118
فيثاغورس (570-495ق م) Pythagoras	100

فهرس الملاحق:

(ق)	
قاسم أمين (1863-1908م)	
(ك)	
كارل ماركس (1818-1883م) Karl Marx	
كارلو نلينو (1872-1938م) Carlo Alfonso Nallino	85
كريستيان جامبيه (1949-؟)	85، 86
كلود ليفي ستراوس (1908-2009م) Claude Lévi Strauss	
(ل)	
لويس عوض (1915-1990م)	119
لويس غارديه (1905-1986م) Louis Gardet	85
لويس ماسينيون (1883-1962)Louis Massignon	99
لويس هييمسليف (1899-1965) Louis Hjehmslev	109
ليبنتز (1646-1716م) Gottfried Wilhelm Leibniz	
(م)	
ماجد فخري	8
مارسيل غوشييه (ولد 1946م)	115
محمد ابن مسرة (269-319هـ)	90
محمد بن ادريس الشافعي (150-204هـ)	32، 35، 45، 123، 127، 129
محمد بن مضاء القرطبي (513-592هـ)	84
محمد عابد الجابري ورد بصفة مكثفة خصوصا في الفصلين الأول والثاني والثالث والرابع.	
محمد عبده (1849-1905م)	7
محمد الرسول (ص) (571-632م)	123
محي الدين بن عربي (558-638هـ)	46
مسكويه (330-421هـ)	59، 65، 69
مصطفى غالب (1923-1981)	101
معاوية بن أبي سفيان (15-60ق م)	54، 56
ميشال فوكو (1926-1984م) Michel Foucault	77، 78، 124
(ن)	
نجيب محفوظ (1906-2006م)	73
نومانيوس Numenios	96، 97
نيقولا مالبرانش (1638-1715) Nicolas Malebranche	24، 81
نيكولاس كوبرنيكوس (1473-1543م)	96، 120

فهرس الملاحق:

(هـ)	
هارون الرشيد (149-193هـ)	49
هاشم صالح (1950-؟)	84
هنري كوربان (1903-1978 م) Henry Corbih	39
هورتن ماركس (1874-1945م)	39، 85، 86، 101، 102، 104
هوبز (1588-1679م)	80
هيراقليطس (ولد 540 ق م)	23، 24
هيدغر (1889-1976 م) Martin heidegger	125
(و)	
ولي الدين يكن (1873-1921م)	119
(ي)	
يحي محمد (1959م-؟)	124، 125، 126
يعقوب بن اسحاق الكندي (185هـ -256هـ)	16، 42، 59، 134
يعقوب صروف (1852-1927م)	119
يوسف القرضاوي	113
يوهان هردر (1744-1803م) Johan Gottfried Herder	107

رابعا: قائمة بأهم المصطلحات

المصطلح	بالفرنسية
العقل	La raison
الإيبستيمي	Epistémè
الفكر الفلسفي	Pensé Philosophique
العقلانية	Rationalité
النقد	Critique
النهضة	Renaissance
أزمة	Crise
الواقع	Réalité
التراث	Patrimoine
الحداثة	La modernité
التبعية	Dépendance
الأفكار الجامدة	Dogmes
الروح النقدية	L'esprit critique
الأمة العربية	Nation arabe
الماضي	Le passé
الحاضر	Le présent
المستقبل	L'avenir
التقليد	La tradition
العقلانية النقدية	Rationalité critique
المنهج النقدي	Approche critique
التقدم	Progrès
التطور	Développement
نقد العقل العربي	Critique de la raison arabe
البيان	Déclaration
الأيديولوجيا	Idéologie
الثقافة العالمة	Culture savant
العقل المكون	La raison constituante
السحر	La magie
القومية	Nationalisme
الطبيعة	La nature

Le discours philosophie	الخطاب الفلسفي
Le moral	الأخلاق
L'inconscient cognitive	اللاشعور المعرفي
Constant	الثابت
Variable	المتغير
La conscience	الوعي
Subconscient	اللاوعي
La raison islamique	العقل الإسلامي
Enregistrement	التدوين
Champ politique	المجال السياسي
dogme	العقيدة
La tribu	القبيلة
butin	الغنيمة
L'invitation	الدعوة
apostazie	الردة
subversion	الفتنة
différentiel	تفاضلية
Texte coranique	النص القرآني
anhistorique	اللاتاريخية
Anthropologie	الأنثروبولوجيا
La connaissance	المعرفة
Analogie	المماثلة
Noétique	الفكري
L'épistémologie	الايبستمولوجيا
Structure	بنية
Patrimoine culturel	الموروث الثقافي
Révélation	الوحي
La raison européen	العقل الأوروبي
discours coranique	خطاب قرآني
Salafisme	السلفية
Libéralisme	الليبرالية
Marxisme	الماركسية
Renouvellement	التجديد

فهرس الملاحق:

Décadence	الانحطاط
La pensée occidentale	الفكر الغربي
Le pense arabe	الفكر العربي
Historicité	الموضوعية التاريخية
Méthode dialectique	المنهج الجدلي
Référence Le réalisme	الرؤية الواقعية المرجعية
Rupture épistémologie	القطيعة الابستيمولوجية
Les obstacles épistémologie	العوائق الابستيمولوجية
Contenu de la Connaissance	المحتوى المعرفي
Le contenu idéologique	المضمون الأيديولوجي
Séparation	انفصال
La communication	تواصل
La culture arabe	الثقافة العربية
Critique de la raison arabe	نقد العقل العربي
Authenticité	الأصالة
Modernité	المعاصرة
Intolérance	التعصب
Projet	مشروع
Reconnaissance	العرفان
Argument	البرهان
Origine et Branche	الأصل والفرع
fondamentalisme	الأصولية
mysticisme	التصوف
science	العلم
Religion	الدين
matérialiste	مادي
spirituel	روحاني
L'esprit résigné	العقل المستقيل
Formation	تكوين
Irrationalité	اللاعقلانية
Déterminant	محددات
Manifestations	تجليات
L'inconscient politique	اللاشعور السياسي

فهرس الملاحق:

L'imaginaire sociale	المخيال الإجتماعي
dogmatique	الدوغمائي
Choc	صدمة
Régression	نكوص
Trauma	رضة
Civilisation arabe islamique	الحضارة العربية الإسلامية
En pensent	التفكير
Mythologie	الميثولوجيا
La démocratie	الديمقراطية
Séculier	العلمانية
Systèmes de valeurs	نظم القيم
Sectarisme	الطائفية
Sécularisation	العلمنة
Racisme	العنصرية
Orientalistes	المستشرقين
L'archéologie du savoir	حفريات المعرفة
Jurisprudence	اجتهاد
Le discours arabe	الخطاب العربي

قائمة المصادر و المراجع

قائمة المصادر والمراجع :

أولا : المصادر

أ- القرآن الكريم

ب - السنة النبوية

ج- مؤلفات محمد عابد الجابري

1- محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة**، دراسات ومناقشات، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1991.

2- محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**، دراسة تحليلية نقدية، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، 1994.

3- محمد عابد الجابري، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، سلسلة الثقافة القومية 69، قضايا الفكر العربي (4)، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1996.

4- محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي : دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي (4)، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2001.

5- محمد عابد الجابري،**العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، نقد العقل العربي (3)، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت ، ط4، 2000.

6- محمد عابد الجابري، **المسألة الثقافية في الوطن العربي**، سلسلة الثقافة القومية 25، قضايا الفكر العربي (1)، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1994.

7- محمد عابد الجابري، **ابن رشد سيرة وفكر: دراسة ونصوص**، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998.

8- محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1990.

9- محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي :دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية (نقد العقل العربي 2)**، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط9، 2009.

10-محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي (نقد العقل العربي 1)**، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط10، 2009.

11-محمد عابد الجابري، **حفريات في الذاكرة من بعيد** ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1997.

12-محمد عابد الجابري وحسن حنفي، **حوار المشرق والمغرب نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عمان - بيروت، ط1، 1990.

13-محمد عابد الجابري، **قضايا الفكر العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ،ط1، 1997.

14- محمد عابد الجابري، **مدخل إلى القرآن الكريم في التعريف بالقرآن**، الجزء الأول، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، ط1، 2006.

15-محمد عابد الجابري، **مدخل إلى فلسفة العلوم : العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2002.

16-محمد عابد الجابري، **نحن والتراث : قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي**، بيروت ،ط 6، 1993.

د- مؤلفات جورج طرابيشي:

1- جورج طرابيشي، **العقل المستقيل في الإسلام(نقد نقد العقل العربي 4)**، دار الساقي، بيروت، ط1، 2004.

2- جورج طرابيشي، **المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي**، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، ط1، 1991.

3- جورج طرابيشي، **المعجزة أو سبات العقل في الإسلام**، دار الساقي، بيروت، ط1، 2008.

4- جورج طرابيشي، **إشكاليات العقل العربي (نقد نقد العقل العربي 2)**، دار الساقي، بيروت ، ط1، 1998.

5- جورج طرابيشي، **مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة**، دار الساقي، بيروت، ط3، 2012.

6- جورج طرابيشي، **من النهضة إلى الردة : تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة**، دار الساقي، بيروت، ط2، 2009.

7- جورج طرابيشي، **من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث: النشأة المستأنفة**، دار الساقي، بيروت، ط1، 2010.

8- جورج طرابيشي، **نظرية العقل (نقد نقد العقل العربي 1)**، **دار الساقي**، بيروت، ط1، 1996.

9- جورج طرابيشي، **هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية**، دار الساقي، بيروت ، ط1، 2006.

10-جورج طرابيشي، **هرطقات ٢ عن العلمانية كإشكالية إسلامية إسلامية**، دار الساقي، بيروت، ط1، 2008.

11- جورج طرابيشي، **وحدة العقل العربي الإسلامي (نقد نقد العقل العربي 3)**، دار الساقي، بيروت، ط1، 2002.

ثانيا : المراجع

1- ابن النديم، **الفهرست**، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، د(ط- ت).

2- إخوان الصفا، رسائل اخوان الصفا، د(ط-ت) ص pdf481 www.al-:to mostafa.com.

3- اسماعيل مهنانة، **الفلسفة العربية المعاصرة: تحولات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مأزق الثقافة و الأيديولوجيا**، دار الأمان، الرباط، دط، 2014.

4- تقي ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**، ج 7، تحقيق : محمد رشاد سالم، الناشر : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1986.

5- جميل حمداوي، **مواقف من التراث العربي - الإسلامي**، حقوق الطبع محفوظة للمؤلف، ط1، 2015.

6- حسين الادريسي ، محمد عابد الجابري ومشروع نقد العقل العربي، **سلسلة أعلام الفكر والإصلاح**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ،بيروت ، ط1، 2010

7- سلامة موسى، **ماهي النهضة ؟،مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة**، القاهرة، دط، 2011.

8- صدوق نور الدين، **سير المفكرين الذاتية** ، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2000.

9- طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي**، بيروت، ط2، 2005.

10-طيب تيزني، **من الاستشراق الغربيّ إلى الاستشراق المغربيّ: بحث في القراءة الجابريّة للفكر العربي وفي آفاقها التاريخيّة**، دار المجد للطباعة والنشر والخدمات الطباعية، دمشق، ط1، 1996.

11- عبد الإله بلقزيز، **نقد التراث**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، ط1، 2014.

12-عبد الحليم محمود، **فلسفة ابن طفيل ورسالة حي بن يقضان**، دار الكتاب اللبناني، بيروت ، دط ، 1987.

قائمة المصادر والمراجع :

13-عبد الرحمن اليعقوبي، **الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر (محمد أركون**، محمد الجابري، هشام جعيط)، سلسلة الدراسات الفكرية والفلسفية، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2014

14- عبد الرحمن بن خلدون ، **مقدمة ابن خلدون**، ضبط المتن :خليل شحادة ، مراجعة :سهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، دط، 2001.

15- علي حرب، **الممنوع والممانعة : نقد الذات المفكرة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، دط، 1995.

16- فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، **الدار العربية للعلوم - ناشرون**، الجزائر، ط1، 2006.

17- فرهاد دفتري ، الإسماعيليون ، **تاريخهم وعقائدهم**، تر : سيف الدين القصير ، دار الساقي، بيروت، ط1، 2012.

18- كمال عبد اللطيف وآخرون، **التراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري** ، منشورات دار التوحيدي، المغرب، دط، 2011.

19- مالك بن نبي، **شروط النهضة**، تر : عبد الصبور شاهين، دار الفكر للطباعة والتوزيع، دمشق، ط4، 1987.

20- مصطفى غالب، **في سبيل موسوعة فلسفية أفلوطين**، دار ومكتبة الهلال، بيروت، دت، 1986.

21- محمد الشيخ، محمد عابد الجابري، **مسارات مفكر عربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2011.

22-محمد علي أبو ريان، **تاريخ الفكر الفلسفي أرسطو والمدارس المتأخرة**، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط2، 2014.

23- محمد همام، **جدل الفلسفة العربية بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن : البحث اللغوي نموذجا**، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء ، ط1، 2013.

24- مجموعة مؤلفين، **التراث والنهضة قراءات في أعمال محمد عابد الجابري**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، ط1، 2004.

25- نايلة أبي نادر، **التراث والمنهج بين أركون والجابري**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008.

26- هاشم صالح، **الانسداد التاريخي لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي ؟**، دار الساقي، بيروت، ط1، 2007.

27- هشام غصيب، **هل هناك عقل عربي ؟ قراءة نقديّة لمشروع محمد عابد الجابري**، دار التنوير العلمي للنشر والتوزيع، بيروت ، د(ط ت).

28-هنري كوربان ، **تاريخ الفلسفة في الإسلام (منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد 1198)**، تر : نصيرة مروة، راجعه وقدم له : الإمام موسى الصدر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط 2، 1998.

29- يحي محمد ، **نقد العقل العربي في الميزان : دراسة معرفية تعنى بنقد مطارحات مشروع (نقد العقل العربي) للمفكر المغربي محمد عابد الجابري** ، دار افرقيا الشرق، الدار البيضاء، ط2، 2009.

ثالثا : قائمة المعاجم والقواميس والموسوعات

1- ابراهيم مدكور، **المعجم الفلسفي**، الهيئة العامة لشؤون المطامع الآميرية، القاهرة، د ط، 1983.

2- ابن منظور، **لسان العرب**، دار المعارف، القاهرة، د (ط ت).

3- أندرية لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، تعريب : خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط2،مجلد 1، 2001.

4- جميل صليبا، **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية**، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دط، 1982.

5- جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة (الفلاسفة ، المناطقة، المتكلمون**، اللاهوتيون، المتصوفون)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 2006.

6- جوناى رى وج أو أرمسون، **الفلسفة الموسوعية المختصرة**، تر : فؤاد كامل، مراجعة : زكي نجيب محمود، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2013.

7- عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ج 3، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ، ط1، 1996

8- كميل الحاج، **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي** والاجتماعي، مكتبة لبنان ناشرون ،بيروت، دط،2000.

رابعا : قائمة المجلات

1- محمد خالد الشهاب، **القراءة الايبيستيمولوجية للتراث عند محمد عابد الجابري**، مجلة جامعة دمشق، المجلد 28، العدد 3+4، الأردن، 2012.

2- مها أحمد السمهوري، **نماذج عن العلمانية في الفكر العربي المعاصر**، المجلد 45، العدد 2، 2018، 31- 08-2016، دراسات العلوم الإنسانية والإجتماعية.

3- نعيمة بن صالح، **الخطاب الايبستيمولوجي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر محمد عابد الجابري**، مجلة دراسات، العدد الثاني، الجزائر، فيفري 2015،

خامسا : قائمة الرسائل الجامعية

1- نورة بوحناش ، **مقاصد الشريعة عند الشاطبي وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي**، - تحت إشراف الدكتور عبد الرحمن التليلي، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه الدولة في الفلسفة، الجزائر، جامعة منتوري، قسنطينة، 2006-2007.

سادسا : المواقع الإلكترونية

1- الباحثون السوريون، **رحيل عميد المفكرين والنقاد العرب**، 18-03-2016، 21:30، متاح على الموقع الإلكتروني www.syr-res.com.

2- المصطفى المصدوقي، **المنهج في مقاربة الجابري للتراث**، 02-10-2015، متاح على الموقع الإلكتروني www.maghress.com.

3- المنجي الميغري، **محمد عابد الجابري والفكر النقدي**، 08- 12-2013، متاح على الموقع الإلكتروني wwwalawan.org.

4- الشيخ أحمد البان، **العقل المستقيل في الثقافة العربية الإسلامية في فكر محمد عابد الجابري**، 04-05-2016، متاح على الموقع الإلكتروني islamonline.net.

5- إياد كريم الصلاحي، **الحوار في جلباب النقد : نقد (نقد العقل العربي) يحي محمد أنموذجا** ، ضمن قسم قراءات الباحثين، متاح على الموقع الإلكتروني fahmaldin.net.

6- بدر الحمري، **محمد عابد الجابري ومفهوم النقد**، 08-10-2011، 19:32، متاح على الموقع الإلكتروني https//m.hespress.com.

7- جميل حمداوي ، **منهجية محمد عابد الجابري في التعامل مع التراث العربي المعاصر**، 20-05-2012، 21:25، متاح على الموقع الإلكتروني www.alukah.net.

8- عبد الغني عماد ، **تجديد الفكر العربي وإشكالية المنهج عند محمد عابد الجابري**، 17- 06- 2014، متاح على الموقع الإلكتروني alhiwar2012.wordpress.com.

9- عبد الفتاح شهيد، **العقل الأخلاقي العربي للمرحوم محمد عابد الجابري هدية المغرب للفكر العربي**، 05-04-2017، 19:44، متاح على الموقع الإلكتروني m.hespress.com.

10-عبد القادر بوعرفة، نقد مفاهيم ورؤى الجابري حول العقل المستقيل، 04-2018، وهران، متاح على الموقع الإلكتروني www.researchgate.net.

11-عصام بوشربة، **مفهوم العقل - رؤية نقدية**-، مجلة الحوار، العدد 5067، 06-02-2016، متاح على الموقع الإلكتروني www.alhewar.org .

12- غازي التوبة، **قراءة في العقل الأخلاقي العربي للجابري**، 19-07-2010، متاح على الموقع الإلكترونيaljazeera.net.

13- فتحي سيد فرج، العقل الأخلاقي العربي، الحوار المتمدن، العدد 4211، 10-09-2013، 16:48، متاح على الموقع الإلكتروني www.alhewar.org.

14-فهم الدين، يحي محمد : دراسات - مراجعات فكرية مع الطرابيشي في نقده ل (نقد العقل العربي)، 2013، متاح على الموقع الإلكتروني wwwfahmaldin.net.

15- محمد أمين فرشوخ، **نقد نظم القيم في الثقافة العربية محمد عابد الجابري**، 11-10- 2015، 01:01، متاح على الموقع الإلكتروني alhiwartoday.net.

16- محمد سخاوت، جورج طرابيشي، ... **ناقد سوري ساهم في مسار التنوير في الوطن العربي**، مقالات رأي، 14-11-2018، متاح على الموقع الإلكتروني www.sasapost.com.

17- محمد عدي، **اشكالية الديني والسياسي عند محمد عابد الجابري**، 19-11-2017، 01:56، متاح على الموقع الإلكتروني democrtica.de

18- منير السايبي، **العقل السياسي العربي**، محدداته وتجلياته محمد عابد الجابري، 27-10-2011، 01:56، متاح على الموقع الإلكترونيwww.alhiwar.net.

19- هادي يحمد، **جورج طرابيشي قراءتي لأعمال الجابري كانت حوارا بلا حوار**، 17-05-2010، http://xn--tudis-9rae.aljazeera.net/.

20- وائل نصر الدين، **التأثير الفارسي في العقل الأخلاقي العربي**، 02-09-2015، متاح على الموقع الإلكتروني www.sasapost.com.

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات:

الموضوع	الصفحة
الإهداء	–
شكر وعرفان	–
مقدمة	أ-ح
الفصل الأول : نقد العقل العربي في فكر الجابري	**29-1**
المبحث الأول : المفهوم النقدي للتراث	**6-2**
المبحث الثاني : آليات قراءة التراث	**18-6**
المبحث الثالث : تجليات العقل العربي	**29-19**
الفصل الثاني : نقد العقل النظري والعملي عند الجابري	**70-30**
المبحث الأول :نظم المعرفة في الثقافة العربية	**47-31**
المبحث الثاني : العقل السياسي العربي	**59-47**
المبحث الثالث : العقل الأخلاقي العربي	**70-59**
الفصل الثالث : المشروع الفكري لجورج طرابيشي نقد نقد العقل العربي	**104-71**
المبحث الأول : نظرة طرابيشي للعقل العربي	**83-72**
المبحث الثاني : رؤية طرابيشي للقطيعة الايبستيمولوجية	**95-84**
المبحث الثالث : حفر الأسس حول المصادر اللاعقلانية المتهمة	**104-95**
الفصل الرابع : الجابري وطرابيشي رؤية نقدية	**131-105**
المبحث الأول : إشكالية اللغة العربية والعلمانية في فكرهما	**119-106**
المبحث الثاني : مشروع طرابيشي البديل	**123-120**
المبحث الثالث : تقييم و مستقبل الصراع الفكري بينهما في الفكر العربي	**131-124**
الخاتمة	**136-132**
فهرس الملاحق	**150-137**
قائمة المصادر والمراجع	**160-151**
فهرس الموضوعات	**162-161**

وآخر دعوانا الحمدلله رب العالمين

فالحمدلله نحمده كثيرا، ونشكره على أن وفقنا إلى إتمام هذا العمل الذي أنجزناه في سبيل مرضاة الله سبحانه وتعالى فإن وافق الحق والصواب فذلك من فضل الله، وإن اعتراه الخطأ والتقصير فذلك من باب العلم القصير، فالإنسان محل الخطإ والتقصير.

ولا أقول إلا كما قال ابن مالك في التسهيل (أعوذ بالله من حاسد يسد باب الإنصاف، ويصد عن جميل الأوصاف، وألهمنا شكرا يقتضي توالي الآلاء، ويقضي بانقضاء اللأواء : الشدة وأنا أسأل الله العظيم أن ينفع به طلابنا، وكل من يطالعه أو يستند عليه في بحث أو دراسة أو عمل فيه فائدة).

وكما يقول الله تعالى :" يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا وما يذكر إلا أولوا الألباب ".

سورة البقرة الآية 269

الملخص

تتناول هذه الدراسة بالتحليل موضوعا :" **من نقد ونقد نقد العقل العربي بين الجابري وطرابيشي** "، وهو من الموضوعات المهمة في " **الفكر العربي الحديث والمعاصر** "وتنطلق هذه الدراسة من عدة تساؤلات وبالأخص ما هو مفيد " **فيما تمثلت ردود واعتراضات المفكر السوري جورج طرابيشي على مشروع محمد عابد الجابري؟ وماهي القيمة والفائدة التي حملها هذين المشروعين ؟** "

كما ركزت هذه القضية من خلال أربع فصول وعدة مباحث على "**نقد العقل العربي بين النظري والعملي**" للجابري، و"**نقد نقد العقل العربي** "في المشروع الفكري عند طرابيشي.

والحقيقة أن طرابيشي كان معجبا جدا بفكر المفكر المغربي محمد عابد الجابري في البداية لكن سرعان ماانقلب عليه واعترض على كثير من أطروحاته واتهمه بأن استنتاجاته خاطئة، حيث يؤسس مشروعه على مقومات غير دقيقة أو علمية، وتأكيد الجابري أن "**العقل المغربي** " يمتلك بنى معرفية منفصلة ومستقلة عن " **العقل المشرقي** " يرفضه ناقده مؤكدا على " **وحدة العقل العربي والإسلامي**" وأشار إلى وجود خلل في المراجع التي يعتمد عليها الجابري.

كما قدمنا رؤية نقدية انحازت فيها إلى المحاور الفكرية التي تخدم واقعنا العربي في موضوعات معاصرة مثل **اللغة العربية، الديمقراطية، العلمانية.**

كما عرضنا مشروع طرابيشي البديل الذي يرجع أسباب **إستقالة العقل العربي** إلى تضخيم الأحاديث النبوية وفكرة انتشار المعجزات.