



مجلة الكوفة للعلوم القانونية والسياسية

ISSN

٢٠٧٠٩٨٣٨ (مطبوع) ٣٠٠١٧٦٧٧ (إلكتروني)

العدد الرابع/ المجلد السابع عشر

تاريخ النشر

٢٠٢٥ / ١٢ / ٢٠

الموقف النقدي لمشروع الجابري من وجهة نظر المفكرين العرب
المعاصرين

A critical stance on Al-Jabri's project from the perspective of
contemporary Arab thinkers

مهند عادل هادي الاوسي

gt4ghg302@gmail.com

الدكتور المشرف عباس جعفر روزبهانی

roozbeha217@gmail.com

النقد، مشروع الجابري، مفكرين، المعاصر.

.Criticism, Al-Jabri's project, thinkers, contemporary

Abstract

Al-Jabiri sees that Al-Jahiz, Ibn Rushd, and Ibn Arabi are the three symbols whose systems govern the Arab mind. Al-Jahiz represents the rhetorical system, Ibn Arabi represents the mystical system, and Ibn Rushd represents the demonstrative system. Al-Jabiri tried in his project to produce new questions and develop questions in the production of knowledge, trying to adopt objectivity in analysis and conclusions. However, we find him, along with the chief sheikh Ibn Sina, taking a negative position. He sees Ibn Sina the philosopher as different from Ibn Sina the physician. We have stopped at Al-Jabiri's position on the Arab mind and the cognitive systems of the Arab mind, due to the necessity of clarifying the picture. In addition, it was necessary to clarify Al-Jabiri's criticism of the traditional Salafi reading, and how Al-Jabiri read Arab-Islamic philosophy, i.e. through internal Islamic tools or external Western ones, with how Al-Jabiri read the chief sheikh Ibn Sina, and why he took this negative position towards him. After that, we move to the most important of those who criticized Al-Jabiri's project from contemporary Arab thinkers, as they criticized the most important foundations of Al-Jabiri's project, and when those foundations are criticized, The ideology with which al-Jabiri dealt with the Sheikh al-Ra'is is revealed. The study attempts to demonstrate the objective status of Ibn Sina and the ideology with which al-Jabiri approached the Sheikh al-Ra'is by critiquing al-Jabiri's foundations, in order to preserve the authenticity of a philosopher who contributed to Islamic philosophy in a way that Greek philosophy did not.

الملخص

يرى الجابري أن الجاحظ و ابن رشد و ابن عربي هم الرموز الثلاثة الذين تحكم أنظمتهم العقل العربي ، فالجاحظ يمثل النظام البياني و ابن عربي يمثل النظام العرفاني و ابن رشد يمثل النظام البرهاني، حاول الجابري في مشروعه إنتاج الاسئلة من جديد، و يحاول تطوير التساءولات في إنتاج المعرفة، محاولاً اتخاذ الموضوعية في التحليل و الاستنتاجات، و لكننا نجده مع الشيخ الرئيس ابن سينا يتخذ موقفاً سلبياً ، فيرى ابن سينا الفيلسوف غير ابن سينا الطبيب، وقفنا على موقف الجابري من العقل العربي و الانظمة المعرفية للعقل العربي و ذلك لضرورة أن توضح الصورة، أضف الى ذلك كان لابد من بيان نقد الجابري للقراءة التقليدية السلفية ، و كيفية قراءة الجابري للفلسفة العربية الاسلامية، أي من خلال أدوات داخلية اسلامية أم خارجية غربية، مع كيفية قراءة الجابري للشيخ الرئيس ابن سينا، و لماذا اتخذ

منه هذا الموقف السلبي، و بعدها ننتقل الى اهم من نقد مشروع الجابري من المفكرين العرب المعاصرين، حيث نقدوا أهم مرتكزات مشروع الجابري، و عندما تنقد تلك المرتكزات، تظهر الايديولوجية التي تعامل فيها الجابري مع الشيخ الرئيس. فالدراسة تحاول أن تبين مكانة ابن سينا موضوعياً و الايديولوجية التي تعامل فيها الجابري من الشيخ الرئيس من خلال نقد مرتكزات الجابري، من أجل الحفاظ على حقيقة فيلسوف قدم و أضاف للفلسفة الاسلامية ما لم تأتي به الفلسفة اليونانية.

المقدمة

يُعرف ابن سينا بأنه أحد الفلاسفة والمفكرين الإسلاميين، وله أفكار مختلفة فيما يتعلق بالعلوم العقلانية والعقلية، ولهذا السبب فإن أفكار ابن سينا لها تأثير كبير في تفكير المفكرين من بعده، فمنهم من ينتقد والبعض يثبت آراء ابن سينا. ومن بين هؤلاء المفكرين السيد الجابري الذي يثير الانتقادات. اما بصدد المواقف النقدية فيتحدد بنسب ابن سينا الى نظام معرفي لا معقول وانه تعبير عن الموروث القديم الذي اخترق الثقافة العربية الاسلامية وتسبب في تخلفها ، وقصد بالنظام المعرفي الا معقول هو النظام العرفاني ، الذي حكم بنية العقل للفيلسوف ابن سينا من خلال الفلسفة الاسماعيلية ودخوله دار الكتب السامانية ، رسائل اخوان الصفا ، وقوفه على فلسفة الفارابي وتبنيه للنظريات الهرمسية كما ادعى الجابري ، فانتج الفلسفة اللاعقلانية . ولكن هل اعتمد الجابري في قراءته للشيخ الرئيس الشمولية ام الانتقائية ، ومن خلال الاخير حكم على فيلسوف عظيم كانت انتاجاته محل دراسة العالم الاسلامي والغربي ، فنتناول الدراسة تلك المشكلة ، مشكلة حكم الجابري على الفيلسوف ابن سينا ، من خلال قراءة ابن سينا عند مؤرخي في الفلسفة ومكانته في الفكر العربي المعاصر ، وقراءة الجابري لبنية العقل العربي في مشروعه النقدي واتخاذ ابن سينا نموذج للنظام المعرفي اللامعقول.

بالرغم من ذكر المشكلة المرغوبة في بعض الأبحاث، إلا أن هذه الأبحاث لم تعالج المشكلة بشكل شامل وكامل، ويمكن ذكر الحالات التالية:

١. دراسة سعاد عبيدي الموسومة " الحركة النقدية في الفكر العربي المعاصر مقارنة سوسيو ثقافية للنقد المغاربي محمد عابد الجابري نموذجاً " لقد قدمت الباحثه هذه الرسالة الموسومة ايماناً فيها بأحياء روح النقد في الفكر العربي المعاصر ، والتي تعتقد انها مهمة جداً للجأبة على سؤال مهم وملح وهو (لماذا تأخرنا ولما تقدم غيرنا) ، وترى ان الفكر العربي منذ بداية عصر النهضة حاول الأجابة على هذا السؤال ، وترى ان الأول الذي تنبأ بهذا السؤال هو (ابن خلدون) ، ليأتي جيل اخر من المفكرين المعاصرين ليحددوا اشكالية النهضة وبطريقة خلدونية معاصرة ، ومنهم الجابري حيث حددها من خلال القراءة الاستمولوجية والنقدية للذات او التراث ليبدو النقد كبديل للنقل ، فترى ان هذا الأشكال جمع مجل التيارات والاتجاهات في شغل واحد وهو نقد الفكر العربي الاسلامي .

٢. دراسة حوري بديع الزمان ، (نقد جورج طرابيشي لنقد العقل العربي عند محمد عابد الجابري) اطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه.

٣. يرى الباحث ان اهم مشروع نقدي للعقل هو مشروع الجابري من حيث التكامل في الفكر العربي المعاصر ، حيث يرى الباحث ان المفكر او الفيلسوف قبل ان يبدأ في مشروعه لابد من وجود سبب مقنع لظهور ووجود ذلك المشروع ، و هو ما يعبر عنه (شد رأس الخيط) لفهم مشروع الجابري ، حيث غياب هذه النقطة يجعل من المشروع ركاماً لا فائدة منه ، و لكن الجابري دعا الى اعادة النظر في تراثنا قراءة و تمثلاً و كان ذلك اعادة قراءة في تراثنا العربي الاسلامي ، و يرى الباحث انه ليس من الصعب ادراك السياق العام الذي حكم كتاباته ، انه هاجس الاصاله و المعاصرة او اشكالية او اشكالية الأنا و الدخر او اشكالية التقدم و النهضة ، و هي مشكلة التقدم التي ما زالت مطروحة منذ مائة عام الى الان فيرى الباحث ان ظروف ظهور اشكالية الصالة و المعاصرة و بروزها ، يرجعها الجابري الى التحدي الحضاري و مضمونه ، يرى الباحث ان الجابري وقف امام ازمات مضاعفة تمزق و تشضي الفكر العربي المعاصر ، فمنها ازمة التحدي الحضاري و علاقته بالآخر شئنا ام ابينا .

٤. دراسة حمادي النوي الموسومة "البنية المنطقية لنقد العقل العربي و الاسلامي عند كل من محمد عابد الجابري ومحمد اركون" يرى الباحث ان النقد البناء للعقل العربي في دراسة الفكر العربي الاسلامي يعطي بنية فكرية ومنطقية للفكر العربي الاسلامي من اجل النهوض الجوهري للثقافة الاسلامية .
 ه. مقالة باللغة الفارسية بعنوان «چهارگانه جابری؛ عقل عربی از ادعا تا اثبات» الباحث الدكتور السيد حسن اسلامي منتشرة في مجلة «آينه پژوهش» عدد ١١ و ١١١ . و الباحث يريد يعطي صورة كاملة من مشروع العام الجابري بعنوان «نقد العقل العربي» الذي ياتي في الاجزاء الاربعة و هي «تكوين العقل العربي، بنية العقل العربي، العقل السياسي العربي و العقل الاخلاقي العربي» ليكشف قراءة الجابري حول الفلسفة المشرقية و الفكر الشيعي و بعض المفكرين الكبار مثل ابن سينا و الغزالي.
 وفيما يلي سنحاول توضيح الموقف النقدي لمشروع الجابري من وجهة نظر المفكرين العرب المعاصرين المفاهيم

الفكر العربي المعاصر: يمكن بحسب الواقع الخارجي للأمة العربية و الاسلامية ، تحديد مفهوم (الفكر العربي المعاصر)، في أطارين ، أطار زمني ، و أطار منهجي ، و من حيث الاطار الزمني يحدد مفهوم الفكر العربي المعاصر ، من بدايات القرن التاسع عشر حتى اليوم ، فيكون الزمن قيد مأخوذ في تحديد المصطلح ، و هو حدّ بالمعنى الاعم ، حيث تدخل جميع التيارات و المناهج الفكرية تحت ذلك الحدّ. أما تحديد المصطلح من حيث المنهج، و أعتماًداً على قراءة الواقع الخارجي للأمة العربية و الاسلامية ، يمكن حدّ المصطلح بالمنهج النقدي، أي مجموعة المفكرين العرب و الاسلاميين الذين تبنوا مشروع النهضة ، من خلال أدراك أشكالية النهضة ، فقدموا قراءة نقدية للتراث ، لأن كل تجديد و نهضة تسبقه قراءة نقدية . ولهذا قيد (الفكر العربي)، بقيد (المعاصر)، و ألا لما احتاج الفكر العربي الى قيد المعاصر، فيكون المنهج النقدي هو السمة الواضحة للفكر العربي المعاصر ، و النقد يبدأ من الشك حتى اليقين كما عند الغزالي و ديكارت ، و هو الشك المنهجي و هو النقد كما يعرفه ديكارت " وسيلة للحصول على المعرفة

الحقيقية معرفة أكثر وضوحاً"،^١ و لهذا يعتبر الشك المنهجي ضرورة اساسية لإعادة قراءة و تقويم فكر التراث بحسب الاشكالية المعاصرة ، و عندما تكون الاشكالية واحدة نستطيع أن نحدد أنها تنتمي لفكر معين ، فيقول الجابري " فوحدة الفكر في المنظور الذي نتحدث عنه لا تغني وحدة المفكرين الدينية و اللغوية ... و لا وحدة الموضوعات التي تناولوها و لا وحدة الزمان، المكان الذي يؤطر هذا الفكر و انما وحدة الاشكالية ".^٢ فتكون وحدة الاشكالية عند مجموعة مفكرين هي المحدد لذلك الفكر في أن ينتمي

الى أمة ما ، و الاشكالية في الفكر العربي المعاصر بين الاصاله و المعاصرة ، فتكون القراءات النقدية للتراث تمثل (الفكر العربي المعاصر).

الفلسفة العقلانية النقدية : كما أشرنا سابقاً أن الجابري عرّف الفلسفة بأنها " التفكير العقلاني أو الفلسفة التي تصدر عن عقلانية واعية بذاتها تخرج من اطار كل الفلسفات اللاعقلانية "،^٣ و هذا يدلنا على أن الفلسفة يجب أن تؤخذ بمعنًى العقلانية ، أي برأي الجابري " الفلسفة = العقلانية " ، و بالاصل تاريخياً كانت الفلسفة تعني العقلانية ، و رسالتها تعني الكفاح من اجل العقلانية ، دليل ذلك : أن الفلسفة قامت اول ما قامت كبديل عن "المثيوس " = " الخرافة \ الاسطورة " قامت كفلسفة ذات توجه عقلي _ نقدي ، من طاليس الى السفسطائيين ، و كذلك الامر بالنسبة للفلسفة في الفكر العربي القديم ، حيث جاءت تتويجاً لمرحلة من التطور في المجتمع العربي ، جاءت تحمل العقلانية مع الكندي اساساً و الفارابي كذلك ، و يمكن أيضاً أن نشير الى ديكرات بالنسبة للغرب ، و باختصار فان الفلسفة كانت تبرز في كل بداية انطلاقة _ انطلاقة التقدم ، انطلاقة النهضة _ كضرورة عقلانية ، و كروح جديدة تنتقد و تبني.^٤ و بصد ما ذكر يؤكد الجابري أنه علينا قراءة التراث قراءة عقلانية ، فنحن محتاجون الى العقلانية ليس فحسب لفهم حاضرننا و بناء مستقبلنا ، بل أيضاً لفهم ماضينا ، فالتراث الفلسفي العربي _ الاسلامي لا زال لم يُدرس بعد بشكل عقلائي ، أي انه لا يزال اما عبارة عن نصوص أو عروض تعيد انتاج هذه النصوص بشكل رديء في الغالب . و عملية النقد المنهجية لهذا التراث ، عملية الدخول معه في حوار نقدي ، حوار لا عقلائي ، لا زالت لم تتم بعد . بطبيعة الحال لا يمكن للعرب كأمة لها تاريخها و تراثها ، أن يتحرروا من هذا التراث و يرموه في البحر ، هذا غير ممكن نهائياً ، و لذلك فالمطلوب منا هو استيعاب هذا التراث استيعاباً عقلانياً ، و هذا الاستيعاب العقلائي يعني أول ما يعني ليس فقط نشر النصوص و تحقيقها ، و انما يعني أن التعامل مع هذه النصوص التراثية التاريخية ، يجب أن يتم بشكل عقلائي ، أي بمعنى انه ينبغي لنا أن نسعى ، اولاً و قبل كل شيء ، الى اضاء المعقولية على تاريخنا.^٥ و أيضاً أن قراءة الفلسفة الاسلامية لم تكن قراءة متواصلة و مجددة لتاريخها الخاص ، تاريخها المعرفي _ الميتافيزيقي ، بل كانت جملة المعارف التي استثمرتها و روجتها بل في الوظيفة الايديولوجية التي اعطاها كل فيلسوف لهذه المعارف . ففي هذه الوظائف ، اذن يجب أن نبحث للفلسفة الاسلامية عن معنًى و عن تاريخ.^٦

عقلانية عربية اسلامية بدون أن تكون مؤسسة في قسم منها على هذا التعامل العقلائي النقدي مع التراث ، أي يجب التعامل معه بالمنهج أو الروح النقدية ، و يجب أن نقرأ تراثنا في تاريخيته.^٧

سيرة الدكتور محمد عابد الجابري

ولد المفكر محمد عابد الجابري في المغرب العربي في ٢٧ كانون الأول سنة ١٩٣٥ صباح يوم عيد الفطر من سنة ١٣٥٤هـ في قرية فجيج (افكيك) الواقعة في الجنوب الشرقي، على خط الحدود الذي أقامه الفرنسيون بين المغرب والجزائر؛ وقد ولد الجابري على وجه التحديد في قصر زناكة، وهو من أكبر قصور مدينة فجيج جميعاً وربما يعدلها مساحة وسكاناً، وأهله من أبيه وأهله من أمه، كانوا قد سكنوا قصر زناكة منذ مدة طويلة وصاروا فئة من فئات سكانه. يعتبرون أنفسهم "المركز" والباقي "أطراف". وبما أنهم كانوا على خط المواجهة مع الفرنسيين في الجزائر فلقد كان نصيبهم من المقاومة والتضحية أكبر، وكانوا لذلك يعتبرون أنفسهم أشجع وأقدر على المقاومة.^٨ كان والده تاجراً وصاحب مخبزة أما والدته فكانت تحيك النسيج وتخيطة في منزلها .

ويعود نسب محمد عابد الجابري إلى قبيلة "آل جابر" وهي من القبائل القوية الشرسة الوافدة من الشرق أيام الدولة الموحدية لحكم مدينة فجيج، ويمتاز أفراد هذه القبيلة بالأنفة وعزة النفس والكبرياء وحب السيطرة. وكان سكان المدينة، إلى زمن طفولة الجابري، ينظرون إليهم بوصفهم "جبابرة" يصعب انقيادهم. على العكس تماماً من قبيلة أهل أمه أولاد الحاج محمد أو الحاج معضاض، معروفين بالتواضع والمسكنة. ولقد كانوا "أهل علم" لا "أصحاب سيف"، وهم يفتخرون بانتسابهم إلى العالم الشهير سيدي عبد الجبار الفجيحي.^٩

وقبل ولادة الجابري انفصلت والدته عن والده، فأنجبته ونشأ نشأته الأولى عند أخواله وكان يلقي عناية فائقة من أهله من جهة أمه، وأصبح الجابري من آل الحاج وليس من آل جابر.^{١٠} ورغم الانفصال بين الوالدين، فلم يتركه والده، بل كان الأب يحب ابنه-الجابري- ويدلله، حيث كان أباه تاجراً يسافر إلى وجدة ليحمل معه لابنه كلما عاد من سفره هدايا كثيرة من مأكولات وعباءات من الكتان والحريز إلى درجة جعلت هذا الأبن يتباهى أمام أقرانه .

وهكذا كان الأب والأم والخوال والعلمات والجداد، شديدي العناية والحب له، وكان نفسه يحس بهذا، غير أن عناية جده لأمه به كانت تفوق كل عناية مما جعل طفولته الأولى ترتبط في ذاكرته بأخواله أكثر من ارتباطها بالطرف الآخر،^{١١} وهكذا فالشخص الذي يستحق فعلاً أن يسمى مربياً صاحبنا هو "الحاج محمد أو لحاج" جده لأمه، لقد كان كلفاً بابن ابنته، ومنشغلاً بحفيده أي انشغال، حريصاً على إرضائه، ساهراً على حركاته وسكناته، منذ أن ولد إلى أن صار تلميذاً في المدرسة الابتدائية.^{١٢}

لقد عاش طفولته الأولى، في جو من الرعاية البالغة، سواء من جهة أهله لأمه أو من جانب أهله لأبيه، لقد رأى النور في منزل أخواله وتردد كثيراً على منزل أبيه، محفوفاً بكل رعاية^{١٣} وكان جده لأمه يحرص على تلقيه بعض السور القصيرة من القرآن وبعض الأدعية، وما لبث أن ألحقه بالكتاب (المسيد) فتعلم القراءة والكتابة وحفظ ما يقرب من ثلث القرآن. كما وقد حظي الجابري بعناية خاصة من جده لأهل أبيه، إذ كان الشخص الوحيد، من بين أفراد الأسرة، الذي يناديه هذا الرجل الوقور للجلوس بجانبه، وكان جده يمتنهن مهنة الخياطة وبالحسابات المصرفية لعين ماء تزايدت في الفجيج، وكان يعمل أيضاً كواحد من

"درداوة" نسبة الى الطريقة الصوفية الدرداوية المتفرعة من الشاذلية، التي كان مقرها في المسجد الصغير "أورتان" القريب من منزل جده.^{١٤}

وما إن أتم السابعة حتى انتقل لكتاب آخر، وتزوجت أمه من شيخ الكتاب فتلقى الجابري تعليمه على يد زوج والدته لفترة قصيرة، ثم ألحقه عمه بالمدرسة الفرنسية ف قضى عامين بالمستوى الأول يدرس بالفرنسية. وحينها بدت أمارات التفوق على الجابري حين برع في الحساب كما كان يجيد القراءة في كتاب التلاوة الفرنسية، وكان الانتساب للمدرسة الفرنسية ينطوي على نوع من العقوق للوطن والدين فكان الآباء يخفون أبناءهم ولا يسمحون بتسجيلهم في هذه المدرسة إلا تحت ضغط السلطات الفرنسية.^{١٥}

وفي العاشرة من عمره قد أتاحت للجابري فرصة الالتقاء بالحاج "محمد فرج" وهو من رجال السلفية النهضوية بالمغرب الذين جمعوا بين الإصلاح الديني والكفاح الوطني والتحديث الاجتماعي والثقافي، وكان محمد فرج إماما بمسجد زناكة الجامع، فكان الجابري يواظب على حضور دروسه بعد صلاة العصر، وفي هذه الأثناء راودت شيوخه فكرة إنشاء مدرسة وطنية حرة بفجيج، وبالفعل حصل على رخصة من وزارة المعارف لإنشاء مدرسة "النهضة المحمدية" كمدرسة وطنية لا تخضع للسلطات الفرنسية ولا تطبق برامجها، بل يشرف عليها رجال الحركة الوطنية حيث جعلوا منها مدارس عصرية معربة لتصبح بديلا للتعليم الفرنسي بالمغرب، فالتحق الجابري بالمدرسة وتخرج فيها سنة ١٩٤٩ بعد أن حصل على الابتدائية.^{١٦}

وشب الجابري سياسياً نشطاً كشاهد فاعل على أحداث المغرب السياسية منذ خمسينيات القرن العشرين؛ مدعماً بذاكرته الوطنية التي كشفت له أحداث ما قبل ذلك العام الذي شهد أحداثه، فتعرف الى تاريخ الحركة الوطنية في المغرب من خلال نشرة حزب الاستقلال وكتابات المفكر "علال الفاسي" ومن خلال تجربته الشخصية. عاش الجابري الأزمة السياسية والوطنية التي انتهت بعزل محمد الخامس ونفيه الى مدغشقر عام ١٩٥٣ حينما كان ما زال تلميذاً في الثاني الإعدادي.^{١٧} فانخرط الجابري في خلايا المقاومة ضد الاستعمار الفرنسي للمغرب بداية الخمسينيات من القرن الماضي، وبعد استقلال البلاد اعتقل عام ١٩٦٣ مع عدد من قيادات حزب الاتحاد الوطني للقوات الشعبية، كما اعتقل مرة ثانية عام ١٩٦٥ مع مجموعة من رجال التعليم إثر اضطرابات عرفها المغرب في تلك السنة. كما كان قيادياً بارزاً في حزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية فترة طويلة، قبل أن يقدم استقالته من المسؤوليات الحزبية في أبريل ١٩٨١، ويعتزل العمل السياسي ليتفرغ للإنتاج الفكري.

وارتقى الجابري في مسالك التعليم في بلده، حيث قضى فيه ٤٥ سنة مدرسا ثم ناظر ثانوية ثم مراقبا وموجها تربوياً لأساتذة الفلسفة في التعليم الثانوي. وفي عام ١٩٦٧ حصل الجابري على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة، وفي عام ١٩٧٠ حصل على دكتوراه الدولة في الفلسفة من كلية الآداب التابعة لمحمد الخامس بالرباط. وبعد تخرجه عمل أستاذاً للفلسفة والفكر العربي الاسلامي في الكلية نفسها.^{١٨} وكان له أيضا نشاط في المجال الإعلامي والصحافة، حيث اشتغل في جريدة "العلم" ثم جريدة "المحرر"، وساهم في إصدار مجلة "أقلام"، وكذا أسبوعية "فلسطين" التي صدرت عام ١٩٦٨. وله

العديد من المقابلات الصحفية التي احصاها في مؤلفه سلسلة "مواقف"؛ وكان للجابري دوراً على الصعيد السياسي فعين على أثره عضواً بمجلس أمناء المؤسسة العربية للديمقراطية.^{١٩} ومن خلال مؤلفاته الكثيرة التي أعلن من خلالها، فلسفياً، ولادة عقلانية عربية متطورة، حصل على العديد من الجوائز منها جائزة بغداد للثقافة التي تمنحها اليونسكو، سنة ١٩٨٨، والجائزة المغربية للثقافة، في تونس ١٩٩٩، وجائزة الدراسات الفكرية في العالم العربي التي تمنحها مؤسسة «إم بي آي»^{٢٠} تحت رعاية اليونسكو سنة ٢٠٠٥، وجائزة الرواد عن مؤسسة الفكر العربي في بيروت سنة ٢٠٠٥، وايضاً قد كرمته اليونسكو للمرة الثالثة في الرباط خلال احتفالاتها باليوم العالمي للفلسفة بمدالية ابن سينا سنة ٢٠٠٦، وآخر جائزة حصل عليها عن ابن رشد للفكر الحر سنة ٢٠٠٨. وبعد معاناة طويلة مع المرض رحل عن عالمنا المفكر محمد عابد الجابري في ٣ مايو ٢٠١٠ في الدار البيضاء عن عمر ناهز الـ ٧٥ عاماً بعد أن ملء العالم العربي بأروع مؤلفاته النقدية.^{٢١}

مواضيع البحث

المبحث الأول: جورج طرابيشي ونقده لأهم مرتكزات المشروع النقدي الأبستمولوجي للجابري

في حوار نشر على شبكة التواصل الاجتماعي، للمفكر السوري (جورج طرابيشي) يقول به: " الجابري خانني قبل أن يخون مصادره... ولست متفائلاً من مرحلة ما بعد الربيع العربي) " أثار تفضولنا هذه المقولة، لدرجة اننا اردنا التعرف على اسباب مسألة العداء النقدي الذي يكنه طرابيشي للجابري، فضلاً عن انشغاله بتأليف الكثير من المؤلفات التي ينتقد بها المشروع الايديولوجي الذي قدمه الجابري عن اسباب تهافت العقل العربي ونقده.

وهنا يأتي التساؤل، كيف خان الجابري جورج طرابيشي وما هي نوع هذه الخيانة ؟ وبعد قراءتنا للحوار، وجدنا أن سبب خيانة الجابري لطرابيشي هو الاختلاف بالرأي حول "رسائل اخوان الصفا". مع ذلك فلم يقتصر مشروع طرابيشي النقدي على هذه الاشكالية فحسب، وانما تجاوز الحد الى نقد كل مفردة تناولها الجابري في مؤلفاته كافة، فكتاب "نظرية العقل" لطرابيشي كان رد على كتاب "تكوين العقل العربي" للجابري، و"وحدة العقل العربي الاسلامي" و"العقل المستقيل في الاسلام"، و"مذبحة التراث" لطرابيشي، جاء كرد على مؤلفات الجابري كـ "نحن والتراث"، و"بنية العقل العربي"، وايضاً "تكوين العقل العربي"، فضلاً عن (الهرطقات) التي جاءت كرد عما استخدم الجابري لمفهوم العلمانية و الديمقراطية في الاسلام. وهكذا وجدنا أنه ما من مؤلف لطرابيشي إلا واحتل به اسم الجابري المرتبة الاولى فيه من النقد .

وبهذا يصرح طرابيشي في نقده لمشروع الجابري بأنه "استغرق مني الاعداد لهذا العمل -على شيء من التقطع- ثمانين سنوات، فقد كان عليّ أن أقرأ كل ما كتبه الجابري، و لا كل ما قرأه أو صرح أنه قرأه

فحسب، بل كذلك ما لم يصرح أنه قرأه وما كان يفترض به أنه قرأه: أي التراث اليوناني بجملته، و التراث اللاتيني، و التراث العربي.^{٢٢}

المطلب الأول: نقد جورج طرابيشي على قراءة الجابري للموروث العربي الإسلامي

يبدأ طرابيشي بنقد مؤلفات الجابري النقدية للعقل: فيقول " و رغم العناوين الوجدانية التي يضعها ناقد العقل لكتبه - (تكوين العقل العربي) و (بنية العقل العربي) - فإن المشرحة التي يزج بها قراءه فيها تطالعهم، بدلا من الكل، بمشهد الاشلاء. فلم يسبق قط أن كتب تاريخ العقل العربي الاسلامي بصورة مجزأة و ممزقة كما يكتبه ناقده (الابدستمولوجي) أي المتعالي بتصريحه على الالهواء الاليدولوجية التقسيمية ".^{٢٣} و أما عن منهجه النقدي الذي استخدمه في نقد مشروع الجابري فيصفه قائلا " فنقد النقد ليس مجرد تفنيد و هدم، و مع ما يقتضيه من تفكيك، فإنه لا يؤدي مفعوله ما لم يرسم رؤية بديلة، أي في المجال الذي نحن بصدد قراءة نقدية و عقلانية مغايرة و مجددة معا للتراث العربي الاسلامي "^{٢٤}

حيث اهتم الجابري بالكثير من القضايا الفكرية التي أثرت في الموروث العربي الإسلامي، ومنها على سبيل المثال بنية العقل العربي و مشكلتي الديمقراطية والعلمانية، وكان سبب اهتمام الجابري بهذه المسائل، هو بسبب الظروف التاريخية التي فرضت نفسها على الإسلام والعالم العربي، إذ إن الديمقراطية بدأت تنتشر في العالم، وقد وصلت إلى العالم العربي.

وعلى الرغم من أن الديمقراطية والعلمانية ليسا من إنتاج العالم العربي والإسلامي، لكن موقف اتخاذ موقف نقدي من علاقة الجابري بالعقل العربي، وقد كان هناك اختلاف واضح بين طرابيشي والجابري، فقد اختلفا أصلاً في موقفهما من التراث والعقل العربي، فهناك اختلاف بين كل منهما حول رؤية التراث العربي الإسلامي، وما انطوى عليه من قضايا الديمقراطية والعلمانية، وقد وجه طرابيشي نقده وردوده النقدية على طروحات الجابري الذي رأى أن الدعوى إلى الديمقراطية قد ظهرت منذ بداية القرن العشرين، ولكن العالم العربي الإسلامي لم يحقق من هذه الديمقراطية الشيء الكثير، كما أن هناك اجماع بأن الديمقراطية قد فشلت في العالم العربي والإسلامي معاً، إذ يرى الجابري أن الديمقراطية قد سقطت في كثير من الدول العربية" ففي السودان الذي تم فيه أكثر من مرة إسقاط الحكم غير الديمقراطي من خلال انتقال القوى الوطنية المعارضة إلى التحرك في الشارع، كانت العملية تنتهي مباشرة أو بعد فترة إلى عودة الحكم غير الديمقراطي، إما بتسلم الجيش السلطة و إما بعجز الأحزاب الديمقراطية عن ضبط قواعدها، وأما في الجزائر فتم إيقاف عملية الانتقال إلى الديمقراطية في منتصف الطريق و ظهور بواذر تفيد بأن الحزب الذي فاز بأغلبية مقاعد البرلمان (الجهة الإسلامية لنفاذ) لم يكن ينوي احترام الديمقراطية، وأما في تونس فتفسير إلى الديمقراطية بخطوة إلى الأمام وخطوتين إلى الوراء وكذلك في مصر حيث حكم العسكر من وراء الحزب السياسي الحاكم، إلى المغرب حيث التجربة الديمقراطية تدور في حلقة نفسها منذ ثلاثين سنة، إلى المجالس الاستشارية في الخليج

المتوقفة عن النمو و التطور".^{٢٥} ويرى الجابري أن سبب فشل الديمقراطية في العالم العربي والإسلامي، غنما يعود إلى أن الموروث العربي الإسلامي لم يكن قادراً على تمثيل الديمقراطية طالما أن هذا الموروث هو في الحقيقة غير قادر على خلق البنئ التاريخية التي تستطيع احتواء المشكلات الجديدة والقضايا التي يطرحها الفكر العالمي والتي تحتاجها الحاضنة الفكرية أو لنقل التشكيلة الاجتماعية الاقتصادية في العالم العربي وعلى العموم، فإن الجابري قد حصر عوائق الديمقراطية في الفكر العربي الإسلامي بعدة نقاط هي:

أولاً: طبيعة انتقال الديمقراطية وعلاقتها بالسلطة الاجتماعية والسياسية في الموروث العربي الإسلامي، فقد رأى الجابري أن هناك طريقتين من أجل انتقال الديمقراطية فيتم الطريق الأول عن طريق الحكام أنفسهم الذين يقومون بعملية الانتقال، أي تسليم السلطة أما الطريق الثاني فهو الذي يتم عن طريق إجبار الحكام على نقل السلطة ديمقراطياً، وهذا ما لا يتوقف مع الموروث العربي الإسلامي، فإذا كان الجابري تحدث عن طرق انتقال الديمقراطية، فإنه قد تحدث عن منعطفين أساسيين هما: المنعطف الأول: يتم الانتقال بالتدرج وذلك بالعمل على ترسيخ الديمقراطية في المجتمع بواسطة التثقف و الوعي بها في جميع طبقات المجتمع حتى تصبح الديمقراطية واقعا مفروضا من قمة الهرم (الحاكم) إلى قاعدته (الشعب). وأما المنعطف الثاني: فهو إزاحة الحكام بالقوة العسكرية والثورية (عصيان مدني، عمل سري ...) الخ ولكن هذا الأسلوب الأخير في نظره غير ديمقراطي ولا يؤدي إلى الديمقراطية، لأنها ستتحوّل بل تحولت إلى نقيض الديمقراطية وهو ما حدث فعليا وتاريخيا".^{٢٦} ويعود الجابري لإظهار مشكلة عدم انتشار الديمقراطية في الوطن العربي والأسباب التي وقفت وراء ذلك، فيجدها تتعارض مع اتجاهات شكلت عاقاً داخل الموروث العربي الإسلامي، ومنها التيار السلفي "إذا كان التيار السلفي لم يعارض الديمقراطية مباشرة، فقد فضل- استبدالها بالشورى، والشورى عند هذا الاتجاه غير ملزمة ومختصة بأهل الحل والعقد، أو يفضّل المستبد العادل " كما أن الجابري يشهد بما نسب إلى بعض زعماء الجبهة الإسلامية لنفاذ من أنهم لن يحترموا الديمقراطية إذا ما فازوا ووصلوا إلى السلطة، كما تميز الشيخ محمد عبده في مقالاته المشهورة في دعوته إلى المستبد العادل"^{٢٧} ومنها أيضاً التيارات التي تسربت إلى هذا الموروث العربي الإسلامي، كما هو الأمر في حالة حضور التيار الماركسي وعلاقته بهذا الموروث الإسلامي، فهذا التيار لم يستوعب الموروث العربي الإسلامي، بل حاول أن ينشئ نوعاً من القطيعة مع هذا الموروث، "فالتيار الماركسي لقد بنى الاتجاه الماركسي خطابه السياسي على تسفيه الديمقراطية لأنها وسيلة تستعملها الطبقة البرجوازية للاستبداد بالطبقة الكادحة".^{٢٨} إضافة إلى التيارين المذكورين يرى الجابري أن هناك تيارات أخرى قد جاءت في تعارض مع الموروث العربي الإسلامي، ومنها مثلاً التيار الليبرالي الذي "لم يخف شكوكه من إمكانية تطبيق الديمقراطية- تطبيقاً غير مشوه، بسبب غياب طبقة برجوازية في المجتمع العربي، ولذلك يطالب هذا الاتجاه بفسح المجال للطبقة المتوسطة العربية كي تنمو وتترعرع حتى يغدو في الإمكان تطبيق الديمقراطية".^{٢٩} كذلك الأمر فيما حدث مع التيار القومي الذي لا يبدو أنه كان

متصالحاً بشكل تام مع الموروث العربي الإسلامي في وجهة نظر الجابري، إذ إن هذا الاتجاه القومي شكك هو الآخر" في جدوى الديمقراطية، وذلك من- خلال تفضيله للديمقراطية الاجتماعية على الديمقراطية السياسية، على اعتبار أن الديمقراطية السياسية إن هي إلا ديمقراطية مزيفة وشكلية، وأما الديمقراطية الاجتماعية أي الديمقراطية التي تكفل حقوق الأفراد (الشغل الغداء التعليم الصحة)فهي الديمقراطية الحقيقية وهي التي يجب السعي إلى تحقيقها. هذا إضافة إلى أن الفكر القومي يعطي الأولوية للوحدة على حساب الديمقراطية كما يعتبر حدود الديمقراطية ينبغي ألا تتعدى الأهداف القومية و الوحدة العربية".^{٣٠} ووجدنا الجابري يحرص على الاعتراف بأنه اعتمد في منهجه على جميع مفاهيم فلاسفة الغرب فيقول: سيلاحظ القارئ أننا نوظف مفاهيم تنتمي الى فلسفات أو منهجيات أو قراءات مختلفة متباينة، مفاهيم يمكن الرجوع ببعضها الى كانط أو فرويد أو باشلار أو التوسير أو فوكو بالإضافة الى عدد من المقالات الماركسية التي اصبح الفكر المعاصر لا يتنفس من دونها.... اننا لا نتقيد في توظيفنا لتلك المفاهيم بنفس الحدود و القيود التي تؤطرها في اطارها المرجعي الاصلي، بل كثيراً ما نتعامل معها بحرية واسعة. اننا واعون بهذا تمام الوعي، و نمارس هذه الحرية بكل مسؤولية.^{٣١} فيرى طرابيشي ان طرح الجابري للأنظمة المعرفية للعقل، قد قدمها كحرب لا صلح فيها و لا حتى هدنة بين الاطراف المتحاربة بأسلحة إبستيمية متنازعة، و بتعبير مستعار من مشيل فوكو، الى حرب بين أنظمة معرفية تدور في عمق العمق على جبهة الآليات المعرفة بالذات.^{٣٢} تلك الحرب الاهلية التي يديرها ناقد العقل العربي بين ثلاث نظم معرفية يؤسس كلا منها آلية خاصة في انتاج المعرفة مع ما يرتبط بها من مفاهيم و ينتج عنها من رؤى خاصة، و هذه النظم الثلاث: البيان و العرفان و البرهان تخوض فيما بينها مصادمات و معارك، تواجبها هزائم و انتصارات و تقارنها تحالفات و انقلابات في التحالفات، بحيث ان التصادم بين تلك البنيات الفكرية غالباً ما يتطور من تصادم ثنائي (مثنى مثنى) الى تصادم عام بين تلك البنيات جميعاً. و على هذا النحو يقول ناقد العقل العربي " انما كان الصراع في الفكر العربي بين نظامين معرفيين يؤسس كل منهما ايدولوجيا معينة: النظام البياني و الايدولوجية السنية من جهة، و النظام العرفاني و الايدولوجية الشيعية من جهة اخرى. و عندما دخل النظام البرهاني كطرف ثالث.... اصبح منذ اللحظة الاولى موجهاً بذلك الصراع محكوماً به "^{٣٣} ويعود الجابري إلى الموروث العربي الإسلامي لكي يبحث في قضايا الثقافة الغربية وما أثرت فيه على هذا الموروث فيحاول أن يتحدث عن مقارنة بين هذا الموروث وبين الثقافة الغربية، فيجد أنها تتمثل في حالة الفطرة كما في الآية الكريمة " وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلّفوا".^{٣٤} وكذلك ما يقدمه هذا الموروث على طريق الأحاديث الشريفة ومنها الحديث النبوي " مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَاؤُهُ يَهُودَانِهِ أَوْ يَنْصَرَانِهِ أَوْ يَمَجَّسَانِهِ".^{٣٥} كذلك يناقش الجابري مشكلة هذا الموروث الذي نجده في القرآن الكريم إنما يشابه العمل الاجتماعي الذي من شأنه أن يقيم علاقة حوار، إذ إن الديمقراطية قد وجدناها في الموروث الإسلامي من خلال القرآن الكريم في الآية التي تقول " وشاورهم في الأمر".^{٣٦} وقد طالب الجابري أن يتم فهم الشريعة الإسلامية فهماً دقيقاً لإحكامها خصوصاً فيما يتعلق بحرية المعتقد وحقوق المرأة

والمساواة في المجتمع إذ إن الانسجام في الشريعة الإسلامية بين الحرية قد أفضى إلى خلق علاقة بين حرية الدين والاعتقاد في الموروث الإسلامي. والجابري يرى أن القرآن قد أكد على حرية الاعتقاد، إذ إنها حقاً من حقوق الإنسان، فאלله خلق الإنسان وأعطاه العقل لكي يميز في سبل حياته ويستند الجابري في ذلك إلى الآية الكريمة "إنا هديناه السبيل ما شاكراً وإما كفوراً".^{٣٧}

وقد تمثلت مشكلات الموروث الإسلامي بتلك الموضوعات المتعلقة باليرث، وضرورة فهم ما يعنيه الموروث في هذا الاتجاه حيال الاقتصاد والمشاعي وما خلق من علاقات اجتماعية-اقتصادية على صعيد العالم العربي والإسلامي، إذ إن هناك بعض القضايا التي تهدد التوازن الاقتصادي في المجتمعات مثل تعدد الزوجات والمحاولة من أجل تكديس الثروة بيد قلة قليلة في المجتمع العربي الإسلامي، ويبدو أن الجابري قد حاول أن يدرس النظام العيش الإسلامي الاقتصادي والاجتماعي بنوع من الواقعية، وهو ما أشار إليه بعض الباحثين بالقول فيما إذا كان الخطاب العربي الإسلامي "واقعيًا فهل كانت المرأة تتصرف فعلاً في نصيبها المساوي لنصف نصيب أخيها؟ الجواب طبعاً في نظامي الوقف والوصية، وفي تنازل المرأة عن نصيبها مقابل تجهيزها للزواج، وفي مختلف أنواع الضغط الاجتماعي والتحيّل والتغريب".^{٣٨} وقد رد طرابيشي على الجابري فيما يخص مسألة فصل (العقل العقلي) عن (العقل اللاعقلي) فيقول: "بأنه - أي الجابري - لا يجد حرجاً لا في فصل (العقل العقلي) عن (العقل اللاعقلي) في العقل العربي فحسب، بل في فصل العقل النظري عن العقل العملي، و العقل المعرفي عن العقل العلمي. مثال ذلك - أن الجابري اصدر حكماً قاطعاً جازماً على الفيلسوف ابن سينا بأنه رائد (اللاعقلانية ظلامية قاتلة) سبب ذلك أن الجابري اباح لنفسه أن يقرأ الشفاء لابن سينا - أي الجانب النظري من فلسفته - بدون أن يقرأ (القانون في الطب) الذي يمثل الجانب العملي من فلسفة ابن سينا".^{٣٩} وفي موقع آخر يقول عنه "ما تشبّث به ناقد العقل العربي قط بإزاحة فاعل من فعله العقل العربي الإسلامي عن موقعه في نسق معرفي للزجّ به، على سبيل التشهير، في نسق معرفي آخر، تشبّثه بإزاحة ابن سينا من البرهان العقلاني إلى العرفان اللاعقلاني".^{٤٠} وقد رفض طرابيشي ما جاء به الجابري مقدماً مجموعة من الانتقادات الهامة لفكر الجابري، منها أنه "أمثّل و رفع من شأن التراث اليوناني ليس لإثبات التواصل مع الحضارة الغربية كما يفعل الغربيون، وإنما لترسيخ صورة النقيض كفعل تبخيسي أمام العقل العربي. إن النظام الديمقراطي كان عند اليونان أبغض نظام عندهم، ووصف أفلاطون وارسطو أنهما "منظرون رجعيون".^{٤١} هكذا وقف طرابيشي ضد الجابري بشكل حاسم خصوصاً أنه اعتبر بأن الجابري يريد أن يطبق المفاهيم الغربية على الموروث العربي الإسلامي دون الأخذ بعين الاعتبار للخصوصيات التاريخية التي تتمتع بها هذا الموروث وتجعله يمتلك خصوصية نظرية وعملية لم يدركها الجابري أو أنه تجاهلها متعمداً.

المطلب الثاني: الخلاف الابدستمولوجي بين طرابيشي والجابري

لقد كان نقد طرابيشي للجابري نقداً مبنياً على المواقف الابدستمولوجية التي شكلت نقداً لمفهوم العقل العربي نفسه، إذ إن الخلاف الابدستمولوجي بين المفكرين طرابيشي والجابري إنما يظهر بشكل واضح في رفض طرابيشي لما أفصح عنه الجابري عن غياب المفاهيم السياسية والمدنية في الفكر العربي، إذ لم يتفق طرابيشي مع الجابري عندما تحدث هذا الأخير عن نظرية ابن خلدون في الدولة العربية، حيث يأخذ طرابيشي على الجابري أنه يقدم خطاب ابن خلدون على أنه خطاب استبدادي وأيضاً يظهر ميل الجابري إلى الفكر الغربي أكثر من ميله إلى الفكر العربي كما هو الحال في نقد الجابري لابن خلدون ويرى طرابيشي أن الجابري يستنتج " أن المدينة الفاضلة التي تحدت عنها أفلاطون وأرسطو لم تكن من صنع الخيال بل كانت امتداد للواقع اليوناني".^{٤٢}

ويرى طرابيشي أن الجابري قد تعامل مع الفلسفة العربية الإسلامية على نفس المبدأ، إذ إن الجابري لا يعترف بخصوصية الفكر العربي الإسلامي وفلسفته وذلك عندما يقدم مجموعة من المبررات منها " ١. لأن النص يستعيد مفهوم العقلية وإن بتغيير لفظي باستبدال عبارة "الذهنية اليونانية".

٢. أن النص يستعيد مفهوم العقلية بمضمونها وذلك لاعتبار العنف والاستبداد فطرة للعرب،- مثلما السياسة المدنية والعدل فطرة لليونان، وذلك بإرجاع سبب الاختلاف إلى عامل اللغة، بمعنى أن "اللغة هي التي صنعت الخطاب العربي الخلدوني، وليس الخطاب الخلدوني هو ما عيّن نفسه ب واسطتها".^{٤٣} ويعتبر طرابيشي أن هناك مشكلة أبدستمولوجية معرفية تسيطر على فكر الجابري، إذ إن طرابيشي يأخذ على الجابري أنه لم يفهم طبيعة اللغة العربية وإمكانياتها على خلق نوع من الجدل العقلي وهنا يقوم الجابري " بإلغاء جدلية العقل المكون ومنع أي تطوّر للعقل العربي وانفتاحه على المنجزات السياسية المدنية للعقل اليوناني، هذا إضافة إلى أنه لو صحت هذه الفرضية على المجتمعات البدائية المغلقة فإنها لا تصحّ على الحضارات المفتوحة على الثقافات المختلفة الأخرى كالحضارة العربية الإسلامية".^{٤٤} ومن جهة أخرى فإن طرابيشي يعتقد أن الجابري لم يتمكن من تقديم الخطاب العقلي في الفكر العربي سواء عند ابن خلدون أو غيره لأنه أراد أن يتمثل الحالة الغربية فهو، أي الجابري، يأخذ على الفكر العربي أنه خطاب عنفي وغير عقلاني، إذ إن " الخطاب السياسي الخلدوني لا ينحت مفرداته من معجم "الاستبداد والعنف" وحده، بل كذلك من معجم الترف والحضارة والسكون والدعة ورقّة الحاشية"، ولكن هاهنا قد يعترض ناقد العقل العربي بأن ابن خلدون يقدم "العنف" على رقة "الحاشية" بقدر ما يربط بالأول قيام الدولة، وبالتالي هزمها، وها هنا مضطرين إلى أن نستحضر مرة أخرى واقعية ابن خلدون، فهو يحلّل دولة الواقع ولا يُشيد دولة المثال".^{٤٥} ويمعن طرابيشي في إظهار القطيعة الابدستمولوجية مع الجابري في أن الجابري لم يكن متمتعاً بالنظرة الموضوعية في قراءاته للموروث العربي الإسلامي، فيرى أن نظريته هي نظرة سطحية وإن دعوته تلتقي مع دعوات تنم " عن نظرة أو أيديولوجيا خلاصيه للديمقراطية، أي ترى فيها شفاء لها من جميع أسقام وأمراض،

من تخلف وانعدام المساواة والعدالة الاجتماعية مثلما علّقت جميع الآمال في وقت سابق على الاشتراكية والوحدة والقومية".^{٤٦} وبالنسبة إلى طرابيشي فإن مناقشته لموقف الجابري من الموروث العربي الإسلامي وعلاقته بالفكر الغربي وخصوصاً في قضية الديمقراطية، إنما تعود إلى أن الجابري يريد أن ينقل النظام الفكري الغربي بشكل كامل دون الاهتمام إلى جدلية العلاقة بين الفكر الوافد والحاضنة الداخلية لهذا الفكر "الاشكالية الجزئية الثانية التي يتخذ فيها موقفاً، فهو اعتبار الديمقراطية ثمرة لا بذرة، وهي اشكالية تشبه الأولى)، ذلك أن الديمقراطية تحتاج "إلى جهد وإلى عمل، إلى شغل في النفس وفي تربة المجتمع لكي تثمر".^{٤٧} أي أن الجابري يدير ظهره إلى قضية التثاقف بين الحضارات، وأيضاً هنا نجد موقفاً ابستمولوجياً حاسماً يمثل قطيعة بين طرابيشي والجابري، إذ يبدو طرابيشي مفكراً تاريخياً في حين يبدو الجابري مفكراً ميتافيزيقياً، بمعنى أنه يريد أن يبنّي الفكر الغربي على عواهيته وأن يطبقه في المجتمعات العربية الإسلامية، دون الاهتمام بكل ما انتجه الموروث العربي الإسلامي من قضايا تخص هذه المجتمعات الإسلامية، لذلك يلجأ الجابري إلى حجج ميتافيزيقية غيبية، ويصرف النظر عن الخصوصية العربية الإسلامية التي أفرزت الكثير من المسائل المتعلقة بطبيعة المجتمع العربي الإسلامي، وأما الخلاف الابستمولوجي بين طرابيشي والجابري فيعود إلى أن طرابيشي يتبنى الطرح الماركسي في إنتاج مواقف العلمية والمعرفية والنظرية من أفكار الجابري، إذ "يعتقد طرابيشي أن الطبقة البرجوازية هي التي صنعت الحداثة في الغرب، وتاريخياً لم تتواجد الديمقراطية حيثما توجد البرجوازية لكنه من المؤكد أن الديمقراطية تغيب بغياب طبقة البرجوازية، ذلك ما أكدته الوقائع التاريخية، فالاتحاد السوفياتي والعالم الثالث، لم تنجح الديمقراطية فيهما لانعدام الطبقة البرجوازية التي حطمتها الايديولوجيا الماركسية".^{٤٨} وهذه مسألة لا يناقشها الجابري بل إنه يحاول، أي الجابري أن ينضم إلى رهط من المفكرين العرب الذين كان لديهم تصوراً رومانسياً ميتافيزيقياً للواقع، وإذ يلتقي الجابري مع الكثير منهم كما هو الأمر عند ياسين الحافظ في مناقشته لمسألة القومية والديمقراطية وكيفية تحقيق الوحدة العربية، إذ يرى هؤلاء أن المجتمع العربي "لم يشهد الوطن العربي تطوراً برجوازيًا بالمعنى الحقيقي للكلمة، وإن هذه الواقعة هي أخطر نقاط ضعف العملية الوحيدة وأكبر ثغراتها وما حصل معها سوى تطور برجوازي سطحي"^{٤٩} ويمضي طرابيشي في تأكيد مشكلة الخلاف الابستمولوجي بينه وبين الجابري، ذلك أن طرابيشي يبحث عن الشروط التاريخية وكيفية انتقال الفكر من مكان إلى آخر، وفقاً لهذه الشروط، فالبرجوازية التي ظهرت على مسرح التاريخ كان لها أثراً كبيراً في الحياة الاجتماعية في العالم العربي، وهو ما تجاهله الجابري، إذ بقي مصرّاً على التبادل المثالي الميتافيزيقي لقضايا الموروث العربي الإسلامي بدون أية محاولة لتفحص الشروط التاريخية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية المتعلقة بالعالم العربي الإسلامي. بالطبع تتعمق الخلافات الابستمولوجية بين الجابري وطرابيشي إلى الحد الذي يحاول فيه طرابيشي أن يظهر الجابري على أنه لم يكن سوى مفكر للسلطة، أي أنه لم يحاول أن يقدم قراءة موضوعية نزيهة للواقع العربي مما يعني أن الجابري قد نظر إلى إشكالية الموروث العربي الإسلامي وعلاقتها بالديمقراطية نظرة من

خلال " الرؤية الشعبوية للديمقراطية، والتي تنظر إلى وظيفة الشرطي كوظيفة مناقضة للديمقراطية هي رؤية خاطئة، وأن الأصح القول أن الدولة في حد ذاتها اختطفت من السلطة الحاكمة وتمارس العنف غير المشروع من طرف رجل المباحث (المخابرات) في غياب للقانون، ومن ثم فإنه يجب النظر بعين الريبة إلى مكانة ووظيفة الشرطي في الدولة، لأنه يمارس مهامه (العنف) بطريقة شرعية، ولو افترضنا غيابه لتحوّلت الدولة إلى غابة.^{٥٠} وكذلك آراء طرابيشي ونقده الابستمي من خلال تأكيده على أن الجابري لم يقرأ الأنظمة العربية قراءة تاريخية وإنما حاول أن يقدم مصادرات فكرية وفلسفية على هذه الأنظمة، وبهذا يقول طرابيشي " إن الأنظمة العربية لا تتحمّل انتخاباً حراً، ولكن المجتمعات العربية لا تتحمّل أي حراً، ومجتمع يريد الديمقراطية في السياسة ولا يريد لها في الفكر، ولا على الاخص في الدين، ولا بطبيعة الحال في العلاقات الجنسية هو مجتمع يستسهل الديمقراطية ويختزلها في أن معاً^{٥١} " هكذا تعمق الخلاف الابستمولوجي بين طرابيشي والجابري من خلال الاختلاف المنهجي والمرجعي بين كلا المفكرين، إذ إن طرابيشي قد تبنى المنهج الماركسي في طروحاته في حين ظل الجابري اسيراً للايديولوجيا الغربية.

المطلب الثالث: نقد طرابيشي لمفهوم القطيعة الابستمولوجية عند الجابري

لقد اثار طرابيشي على الجابري الذي أقام قطيعة ابستمولوجية في التاريخ العربي بين الموروث العربي الإسلامي وقيم الحداثة، وقد وجد طرابيشي أن الجابري لم يكن قادراً على تجاوز هذه العقبة الابستمولوجية، لأنه كان قد لجأ إلى مناهج غير قادرة على استيعاب تطورات المجتمع العربي الإسلامي في ظل الطروحات الفكرية الغربية الحديثة، وقد أراد الجابري أن يعمق هذه القطيعة عندما لم يدرس المفاهيم الغربية دراسة تاريخية، فالجابري " يدعو إلى سحب كلمة العلمانية من قاموس الفكر العربي والاستعانة عنها بشعاري العقلانية و الديمقراطية، فإن ناقده يطرح علامات استفهام حول هذا المخرج، إذ كيف السبيل إلى عقلنة ودقراطية (من الديمقراطية) العلاقات بين طوائف الاسلام فضلا عن الملل الاخرى كالمسيحية والايديوية والصابئة والاحيائية، بل والبوذية والكونفوشيوسية والطاوية. إن تطبيق الديمقراطية في دول طائفية لا ينتج سوى طائفية ثابتة، ذلك أن انتخاب الفرد سيكون لصالح الطائفة التي ينتمي إليها ضرورة فيغيب معنى الاكثرية والاقلية المتغير الذي تعرفه الديمقراطيات الغربية، ويحل محله الصراع بين الطوائف، وإذا ما ارتفعت المنافسة الطائفية أكثر فإنها ترفع شعار لا غالب ولا مغلوب، وبذلك يتم تكريس الممارسة الطائفية كواقع لا فكاك منه فضلا عن امكانية تعطيل اللعبة برمتها كما حصل في لبنان بين الكتل الطائفية السياسية^{٥٢}. " ومشكلة الجابري أنه لا يحاول أن يتفحص الخلافات التاريخية القائمة بين المجتمعات العربية وبين المجتمعات الغربية، فهو، أي الجابري، لم يتأثر بالبحث التاريخي حول تطبيق الأفكار الغربية في المجتمع العربي الإسلامي، منها مثلاً قضية الديمقراطية التي تعتمد على الأغلبية أو الاكثرية العددية قد تتحوّل الى نوع من الطغيان، إذا لم تتعلم احترام الأقلية، لأنه ليس بأكثريتها يحق لها انتهاك الأقلية، فالיום هي أكثرية وغدا أقلية وهكذا،

وكل هذا غائب عن المجتمعات العربية "٥٣" وقد لاحظ طرابيشي أن الجابري لم يكن قد استوعب بالنحو الأمثل إمكانية أن يكون التيار السلفي قادراً على أن يتحول إلى حامل اجتماعي لطروحات الفكر ومن هنا تتعمق القطيعة الاستيمولوجية التي يمضي فيها الجابري إلى نهايتها، إذ إن "التيار السلفي الديني المدعوم من دول الخليج من خلال الترغيب والترهيب الممارس من هذه الدول من أموال البترول والتجارة على الدول العربية الأخرى الضعيفة، فيسود هذا الاتجاه القديم الذي يُشهر سلاح التكفير على خصومه كلما سُنحت الفرصة، وهكذا يتبادل ممارسة العنف والترهيب كل من السلطة الحاكمة وهذا التيار الجارف على الطبقة الوسطى أو المثقفة التي ترفع شعار حرية الفكر والاعتقاد، مما يجعل مبارحة هذه الوضعية إمكانية معدومة أو مستحيلة". ٥٤ وشابه طرابيشي بين الجابري وبعض المفكرين الآخرين ومنهم علي حرب الذي لم يتمعتوا بمنهج تاريخي علمي يمكنهم من فهم عدم انتعاش مفاهيم الفكر الغربي ضمن الموروث العربي الإسلامي، إذ يلتقي الجابري مع علي حرب في هذه الناحية "إذا يستنتج أن الديمقراطية أخذت تضعف في البلدان الديمقراطية نفسها " ! إن القارات لم تعد تصنعها البرلمانات أو الأحزاب ولا هي مجرد نتيجة للانتخابات أو الاستفتاءات، وإنما تضعها سلطات جديدة للتحكم بمصير العالم تتمثل في الشركات العملاقة والامبراطوريات الاقتصادية والأسواق الاستراتيجية". ٥٥ إن مشكلة الجابري على صعيد العقبة الاستيمولوجية تلتقي مع كثير من المفكرين الذين مارسوا دوراً رجعياً في خلق مفاهيم لا صلة لها بالواقع، إذ إن طرابيشي يتهم الجابري بأنه أحد مؤسسي القطيعة الاستيمولوجية مع الموروث العربي الإسلامي، فالإشكاليات التي يخلقها الجابري والتي هي إشكاليات مصطنعة تعمق الخلاف في العالم العربي وتجعل القطيعة قائمة بين الحديث والقديم من الموروث العربي الإسلامي "إنها إشكاليات مصطنعة ومنقولة عن الغرب " نقلتها الأقلية المسيحية العربية حجة منها إلى إعادة ترتيب علاقاتها بالغالبية المسلمة، ذلك ما ذهب إليه كل من برهان غليون والجابري وحسن حنفي مع اختلاف طفيف بينهم. بداية يعترف طرابيشي أن مطالب العلماني في الوطن العربي جاءت لضمان حقوق أكبر الأقليات خصوصاً المسيحية في المجتمع الإسلامي، ولكن هذا لا يمثل إلا جانباً بسيطاً من أغراض تلك المطالب، في حين أن جوانب أخرى لا تقل أهمية كانت وراء تلك الدعوات مثل إقامة الدولة الحديثة على غرار الدول الغربية الحديثة". ٥٦ وانطلاقاً من ذلك فإن طرابيشي ينظر إلى هؤلاء المفكرين ومن ضمنهم الجابري على أنهم قد عملوا على تكريس القطيعة الاستيمولوجية، إذ يلتقي الجابري أيضاً مع باحثين كثيرين فعلوا نفس الشيء، ومنهم وائل السواح الذي "لا يعتبر مطلب العلمانية من الأقلية المسيحية عيباً أو نقیصة كما لا ينقص من شأنها إذا كانت منقولة إلينا من الغرب، لأنها وإن كانت غريبة فقد "عاشناها وعشنا معها وفيها حتى غدت جزءاً من حياتنا". ٥٧

ويظهر الخلاف الاستيمولوجي مرة أخرى والنقد طرابيشي للقطيعة الاستيمولوجية التي أوجدها الجابري عندما عمل على بحث العلاقة بين الموروث العربي الإسلامي وقضية الحداثة والعلمانية إذ نجد أن الجابري هنا لم يبحث عن علمانية متناسبة مع الواقع العربي بل إن الجابري يترجم مفهوم "مفهوم

العلمانية^{٥٨} بالمقاربة مع البيئة العربية الاسلامية إلى " الجهاد في سبيل الدنيا كخيار بديل عن الجهاد في سبيل الآخرة"^{٥٩}

وتزداد هوة القطيعة الأبستمولوجية عند الجابري كلما ناقشنا العلاقة بين العلمانية والحدثة، إذ يرى طرابيشي أن الخلاف سيزداد " ويتسع مع خصومه، لأن العلمانية تاريخيا وكما حصلت في فرنسا ارتبطت بمسألة محددة وهي فصل السلطة الدينية عن السياسية بينما نعرف الحدثة على أنها تلك المرحلة التاريخية التي استحدثت مفاهيم جديدة مثل الحرية والعقلانية والفردانية التي تعني إيلاء الأولوية للذات والانتصار لها والنظر الى العالم بمنظورها، ثم جاء نيتشه ليجادل في اعتبار الحدثة العقل قيمة ودعوته الى نقد العقل " من حيث هو صار سلطانا"^{٦٠}. وبمعنى آخر، فإن الجابري يتعرض لنقد طرابيشي من خلال جملة من المشكلات المتعلقة بمركزية الإنسان، وهي حقبة يقول عنها المفكر عبد الوهاب المسيري بأنها بدأت بإعلان موت الإله باسم الانسان ومركزيته ولكنها انتهت الى إزاحة الانسان عن المركز وبموت الانسان نفسه"^{٦١} ويبدو الجابري كصاحب عقبة ابستمولوجية اساسية فإنه يتحدث عن المجتمع العربي دون أن ينظر في خصوصياته وكذلك خصوصيات التشريع فيه، إذ إن " الاسلام هو دين الدولة...ومبادئ الشريعة الاسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع" ، وفي الجزائر ترد فقرة مختصرة في دستورها وهي أن " الاسلام دين الدولة " أما تونس فتوجد عبارة أن " الاسلام دينها" ، وفي المغرب توجد عبارات " المملكة المغربية دولة اسلامية...والاسلام دين الدولة...والملك أمير المؤمنين." وكذلك الشأن بالنسبة لليبيا وموريتانيا المسماة " الجمهورية الموريتانية الاسلامية" ، لكن السودان يتميز بتطبيق الشريعة الاسلامية في ولايات الشمال فقط. أما في لبنان فيشترط في رئيسها أن يكون مسيحيا ورئيس وزرائها مسلما سنيًا ورئيس مجلسها النيابي مسلما شيعيا، وفي سوريا ينص دستورها على أن الفقه الاسلامي مصدر رئيسي للتشريع كما أن دين رئيس الدولة هو الاسلام، وكذلك الشأن بالنسبة لدولة فلسطين والعراق"^{٦٢}. هكذا يبدو الجابري صاحب قطيعة ابستمولوجية من وجهة نظر طرابيشي لأنه لم يستطيع أو لم يرد أن يقدم فهما عقليا تاريخيا لقضايا الموروث العربي الإسلامي في ظل اعتماده بشكل كبير على أن يقدم نماذج فكرية غربية، والدعوة إلى تطبيقها دون الاهتمام بهذه الامكانية في التطبيق وربما كان ذلك بسبب طروحات الجابري الایدیولوجية والمتقدمة للطابع العلمي. و في نهاية القول بين طرابيشي و الجابري، نجد طرابيشي يجعل من نفسه محامي الدفاع الموكل لدفع شبهة الجابري على الشيخ الرئيس من القطيعة التي طالب بها الجابري مع فلسفة الروح السينوية، فينقل طرابيشي عن الجابري مع تصريحه كمدافع قائلا: " الجريمة المشرقية لابن سينا قابلة إذاً، للتليخيص بعبارة واحدة: تدمير مدينة العقل في الاسلام. و من هنا فإن العقوبة التي كان المحتم أن يطلبها له ناقد العقل العربي، المتماهي مع دوره كمدعي عام، هي الطرد الابدی من مدينة العقل التي يريد العرب المحدثون إعادة تشييدها: فما دما (قضينا نحن العرب حياتنا خارج التاريخ = في جمود و انحطاط، لأننا تمسكنا بلحظة ابن سينا) فالنقطة اذاً مع من تسبب لنا في هذه القطيعة مع التاريخ، او بعبارة ناقد العقل العربي أن تكون خطابية: (لنخضها معركة حاسمة ضدها = السينوية، و

لنقطع قطيعة تامة و نهائية مع الروح السينوية المشرقية الغنوصية الظلامية).^{٦٣} و لنصارع القارئ الكريم حالاً بأننا سننظر - و نحن نتلبس دور المحامي^{٦٤} - الى أن نسلك السبيلين كليهما معاً. فمن جهة اولى، سنعمل على اعادة بناء الملف العقلاني للفلسفة المشرقية، بما يبطل تورط ابن سينا في جريمته (قتل العقل و المنطق في الوعي العربي)، و سنعمل من الجهة الثانية على إثبات عدم وقوع الجريمة اصلاً، اعتقاداً منا - و هذه قد تكون مفاجأة للقارئ للنائب هنا مناب هيئة المحلفين - أن الفلسفة المشرقية أسطورة، خرافة، او في ادنى الاحوال صرعة استشراقية. و بدون ان ننفي ان للفلسفة الموهومة جذوراً تاريخية - ستكون لنا إليها عودة - فإننا نعتقد اعتقاداً راسخاً أن المستشرقين، او غالبية منهم على الاقل هم الذين استنبتوا من تلك الجذور شجرة، و هم الذين استزرعوا من الشجرة غابة.^{٦٥}

المبحث الثاني: الجابري في ميزان مواقف بعض المفكرين العرب

المطلب الأول: الجابري في ميزان نايلة أبي نادر : لقد تم النظر إلى فكر الجابري من خلال المفكرين العرب، على أنه ربما يحتاج إلى تأكيدات علمية والخروج من الحالة الايديولوجية التي يكرسها فكر الجابري، إذ نجد أن مشكلة فكر الجابري أنه لم يخضع لعملية العقلنة، ولهذا فإن الجابري يخطئ عندما يرى أنه لا بد من قيام قطيعة مع التراث العربي، وهذا ما أشارت إليه نايلة أبي نادر، بقولها: "التصور الشائع للفكر العربي في تطوره عبر التاريخ تصور لا يخضع للمنطق لأن هذا الفكر لم يُعقلن، ولم يتم تقديمه على أنه "تاريخ وتطور وصراع"، بل هو مجموعة من الأفكار والاتجاهات. لذلك، كان من الضروري تنظيم التراث في الوعي العربي خلال إعادة ترتيبه في سياقه التاريخي، لكي يصار إلى إدخاله في التاريخ فيدخل معه العرب في التاريخ. من هنا يعتبر الجابري أن أول وأهم خطوة منهجية يجب القيام بها تكمن في إحداث قطيعة مع الفهم التراثي للتراث، إن كل فكر لا يمكنه تحقيق استقلاله الذاتي يعتمد إلى تعويض هذا النقص عن طريق جعل موضوعات هذا الفكر تنوب عنه في الحكم على بعضها. ينتج من ذلك ذوبان الذات في صلب الموضوع الذي ينوب عنها ويقوم بدورها، فتغرق الذات عندها في الماضي، تبحث عن سلف ترتكز عليه من أجل إعادة الاعتبار لها، والرفع من شأنها".^{٦٦} ويبدو الجابري مشاركاً في عملية تأسيس الفكر الاستغرابي، والمشكلة الأكثر أهمية بالنسبة إلى الجابري هي أن موقفه من التراث العربي يبدو إلى حد بعيد مرتبط بنظرته إلى الفكر الغربي، ولهذا فإن فهم فكر الجابري يعتمد على فهم الأفكار التي وجدناها مترابطة مع التراث من جهة والحداثة من جهة أخرى، وهنا أيضاً تشير نايلة أبي نادر إلى قضايا التاريخ والجبرية والتغريب ومحاولة الجابري فرض النموذج الأوروبي على المجتمع العربي، فهي ترى أن "الفكر العربي الحديث والمعاصر" سلفياً لنزعة والميول "يبعث عن ركيزة يتحصن بها، مع الإشارة هنا إلى أن الفرق بين اتجاهات هذا الفكر و تياراته يكمن في نوع السلف المُعتمد.

يذكر أنواع هذه السلفيات "ويحصرها في ثلاثة: السلفية الدينية، والسلفية الإستشراقية، والسلفية الماركسية".^{٦٧}

ومناقشة الأشكال التي ظهر بها المجتمع العربي سواء كانت هذه الأشكال كما تذكرها نائلة أبي نادر بأنها سلفية دينية أو ماركسية فإن كل هذه الأشكال من السلفية تبدو مرتبطة بألية فهم الايديولوجيات الاستعمارية الغربية التي ارتبطت بشكل كبير بفهم الجابري لقضايا الاسلام المعاصر وخطاب النهضة كما يرى مفكرون حيث يقولون "إن وجود الإسلام إطاراً مرجعياً جاهزاً في بنية خطاب النهضة الذي أخفق إخفاقاً مذهلاً في إنتاج وعي علمي بالدين و التراث – هو الذي سمح للسلفية بالانقضاء على كل إنجازات خطاب النهضة حين سقطت كل الواجهات والشعارات، لأنها وجدت في خطاب النهضة ذات سلامها القديم".^{٦٨}

الأمر الذي يدخل الجابري في حيز وإطار العملية الاستغرابية، لأن الجابري لا يدرس الكيان العربي دراسة موضوعية كما أنه لا يريد أن يحافظ على النزعات الاصلاحية التي نجدها هنا وهناك في العالم العربي بل يريد أن يستبدل هذه النزعات لنوع من حالة تغريب واستغراب، أي تطبيق النموذج الغربي على الحياة الفكرية العربية بشكل مباشر من هذا المنطلق يمكن القول إن موقف أبي نادر من الجابري يتمثل في موقف جميع المفكرين الذين عارضوا هذه النزعة الجابرية "فالذات العارفة تغير ذاتها عبر ممارستها المعرفة، والذات المستغربة تفجر ذاتها بصورة متواصلة عبر استنطاق الآخر من موقع النقيض. إن الاستغراب ليس عملية تطهير للذات (الجوهر) واعادة الثقة إليها، كما يعتقد حسن حنفي، إنما هو عملية زعزعة للذات وتشكيك فيها وتفجير لعناصرها وتجاوز لها صوب العقل العلمي الثوري الذي يأنف الثوابت. إن الاستغراب هو الدرب الفكري لبناء عقل حركة التحرر القومي العربية، أي رفع واقعها إلى مستوى ضرورتها التاريخية، وتزويدها بالسلح الذي يمكنها من تحقيق مهماتها التاريخية. هذه هي الخارطة العامة للثقافة العربية المعاصرة: ثقافة الاستغراب في مجابهة الاستشراق والاستشراق المعكوس، ثقافة التحرر القومي العربي في مجابهة ثقافة البورجوازية التابعة"^{٦٩} وبشكل عام فإن الجابري يريد أن يستنتج الفكر الغربي وأن يطبقه بكل تفاصيله على المجتمع العربي الإسلامي، مع أن النزعة القائمة نحو إيجاد علم استغراب إنما يتناسب مع فهم التعايش بين الحضارات والعقبة التي تواجهها هنا هو أن الفكر الغربي يغرق في الفوقية ويتجاوز الحالة الواقعية والتاريخية، ومن هنا نجد أن محاولة الجابري تأكيد مسألة الاستغراب وأخذ الفكر الغربي على عواهينه دون تبصر أو تفحص أو تأمل للوضعيات الخارجية التي يمكن أن تخضع لتغيرات الداخل العربي كل ذلك يسهم في احلال نظرة لا نقدية تجاه المجتمع العربي الإسلامي، أو أن الجابري يريد أن يتجاهل الخلاف القائم بين طبيعة المجتمع العربي والفكر الغربي كما يحاول أن يقدمه مع أن المطلوب من علم الاستغراب أن لا يكون "تحطيماً للحضارة الإنسانية الغربية بعلومها وفنونها ومنجزاتها، ولاستنكار "لقدرتها الخلاقية على الأتيان بالجديد وسعيها الحثيث لتطوير ذاتها، بل هو رفضاً "لفكرة بناء الذات على أساس تحطيم الآخر، ورفضاً "لمبتغى التألق الحضاري الذي يتطلب ضمور الآخر متجاهل وحدة الإنسانية وقدرة أي شعب على التغيير بالتدريب و

المران والإصرار ودليلنا على ما سبق هو: عندما سُئِلَ على سبيل المثال العالم الذي قام بعملية استنساخ النعجة دولي كيف توصل إلى هذا الاختراع وكيف حققه وهل كان ذلك ناتج عن ذكاء كبير أو صله لذلك، فما كان جوابه إلا أن التجربة والتدريب والإرادة والمواظبة وعدم الاستسلام هو الذي كان يقف وراء تحقيق هذا التميز الذي ذكره تاريخ الطب. إذا "فكرة العقل والتجربة ينطوي على معنى قدرة كل شعوب العالم على تحصيل المعارف وهذا يندرج تحت مسمى تأميم الحقيقة الذي ظهر في المقطع التالي "تأميم الحقيقة. ذلك أن مفهوم الحقيقة يُمحي. ويضاف إلى ذلك أننا نجد أن آخر موجات التنظير وأعلىها تساهم أيضا "في طمس الحقيقة"^{٧٠}

والسؤال الذي يمكن أن يوجه إلى الجابري انطلاقاً من مواقفه الفكرية والمنهجية تجاه الفكر العربي هو ذلك الذي يتفق فيه نايلة أبي نادر مع رهط من المفكرين العرب الذين وجدوا أن الجابري يقع في مشكلة الايديولوجيا المنحدرة من مرحلة تاريخية استطاع فيها العرب أن يؤكد على سيادة الايديولوجيا دون أن يكون هناك بتبصر منهجي ونظري لقضية الخصوصية التاريخية بحيث يفضح الجابري عن شخصيته الشعيرية إذ يقول: "العقيدة الأشعرية، نحن أشاعرة وأنا أشعري أنتمي إلى بلاد الأشعرية"^{٧١}. وموقف الجابري هذا الذي يعلنه، أي اعلان انتمائه الأشعري إنما شارك في اخفاق فكر النهضة وفشله فيما يخص مجموعة المواقف والآراء التي تقدمها نايلة أبي نادر في سياق النقد الفكري الموجه من المفكرين العرب إلى تناقضات الجابري بهذا المعنى تكون نايلة أبي نادر، قد وضعت يدها على تناقضات فكر الجابري من حيث إن اعلان الجابري عن عقيدته الأشعرية يمكن أن يؤدي إلى تعقيد الظاهرة النهضوية في الفكر العربي المعاصر وهو ما أشار إليه في أماكن كثيرة الدكتور طيب التزيني في موافقته لآراء نايلة أبي نادر في هذا السياق فهو، أي طيب التزيني يلتقي مع نايلة أبي نادر بالقول: "يمكن النظر إلى تناقض الجابري بين الانتماء العقلاني العقلي، والانتماء العقيدتي الأشعري في ضوء أربعة تفسيرات مفتوحة، فهو قد يكون تعبيراً عن اضطراب وقلق منهجي ونظري وايديولوجي في تكوينه الثقافي، أو ما يعبر الجابري نفسه عنه- إذا أخذنا بذلك- بعبارة التنقل والترحال بين أقصى اتشدد وأقصى الاعتدال"^{٧٢}. وتنتقل نايلة أبي نادر موقف الجابري من التراث، إذ إن هذا الموقف يوضح تفريق الجابري من مفهومي التراث والميراث، ميز عن إن "الأول قد اتخذ في الخطاب العربي الحديث والمعاصر معنى مغايراً، لا بل مناقضاً للثاني، يعني الميراث في الاصطلاح القديم ما يوزع على الورثة من تركة أو نصيب، يحظى به كل منهم. بينما اكتسب التراث اليوم معنى يفيد كل ما هو مشترك بين العرب من تركة فكرية وروحية تجمع في ما بينهم لكي يصبحوا جميعهم خلفاً لسلف واحد "^{٧٣} وترى نايلة أن موقف الجابري من التراث يلتقي أيضاً مع موقف الكثير من المفكرين العرب، ومنهم أركون الذي يريد أن يخضع الحقائق الموروثة للنقد في حين أن نايلة ترى أن الهدف لدى الجابري من خلال نصوص يريد أن يجعل من التراث فهماً دلاليّاً لا أكثر لقضية علاقة الإنسان العربي مع تراثه فنقول "إن الهدف الذي تلمسناه لدى الجابري خلال قراءتنا لنصوصه على تنوعها يكمن في تحقيق استقلال الذات العربية استقلالاً تاريخياً يحفظ لها هويتها، ويفسح لها المجال للإبداع ودخول ركب الحضارة والتطور، إن هذا الاستقلال لا يمكنه أن يتحقق من دون

الالتزام بالمشروع النقدي والانخراط فيه بالعمق، أي القيام بنقد العقل العربي في تكوينه وبنيته، وفي مجاله السياسي والأخلاقي، وذلك بعد مراجعة الخطاب العربي المعاصر مراجعة نقدية تبرز الثغرات التي يتضمنها والأخطاء المنهجية التي وقع فيها " ^{٧٤}.

كما تقدم نايلة أبي نادر نقدها لفهم الجابري للخطاب العربي، وهذه واحدة من المشكلات التي تصادف قراءة الجابري للمفاهيم النهضوية في الخطاب العربي، إذ إن أصرار الجابري على تقديم ما هو جديد قد دفعه بداية إلى مراجعة الخطاب العربي المعاصر ونقده، قبل أن ينتقد التراث، لأن هذا الخطاب برأيه، لم يمارس النقد بسبب عوامل عدة أهمها هيمنة التراث بقوة على العقل العربي، وحضور الآخر- أي الغرب - في الحياة الفكرية السياسية حضوراً قامعاً يجبر العرب على الرجوع قدماً إلى الوراء " ^{٧٥}. كما تشير نايلة إلى مستويات فهم الجابري وعلاقته مع التراث من حيث إن الجابري يطالب بوجود مستويين لقضية العلاقة مع التراث، وهذين المستويين هما " المستوى الأول: يقتضي استيعاب التراث بمجمله، في كل مراحل التاريخ، وتعدد تياراته، إذ إن نوع الفهم الذي يمكن أن ينشأ حول التراث سوف يحدد بشكل مباشر مستوى توظيفه. المستوى الثاني: أي التوظيف أو الاستثمار، فيستوجب الاتجاه إلى أعلى ذروة توقف عندها التقدم مع الوعي بأنه لا يمكن توظيف كل التراث إنما ما تبقى منه، وهو صالح للحياة الفكرية المعاصرة " ^{٧٦}. وتضع نايلة يدها على صلب مشروع الجابري الذي يشير إلى تأثيره بفلسفة ابن رشد وانطلاقهم من هذه الفلسفة من أجل إقامة قطيعة مع الفكر الذي يتهمة الجابري بالفكر الغنوصي لابن سينا مما يعني أن الجابري يؤكد على مركزية الفلسفة المغربية في مقابل الفلسفة الشرقية، فهي أي نايلة تشير إلى ذلك بقولها " من هنا لقد اتخذ ابن رشد مقاما رفيعا في أبحاث الجابري، معه تمت القطيعة مع الفكر السينوي الظلامي والغنوصي في المشرق لكي ينبني فكر آخر على العقلانية والواقعية، ويدعو بالتالي إلى فهم الدين من داخله، أي بواسطة معطياته، وفهم الفلسفة في داخلها أي بواسطة مقدماتها ومقاصدها، إن ما قدمه ابن رشد في مجال العلاقة بين الدين والفلسفة يصلح من منظور الجابري، لكي نوظفه لبناء العلاقة بين تراثنا والفكر العالمي المعاصر بشكل يحقق لنا ما ننشده من أصالة ومعاصرة " ^{٧٧}. هكذا تمكنت نايلة من رصد حالات نقدية لفكر الجابري الذي يستبعد جزءاً كبيراً من التراث العربي عندما يرفض أن يكون هناك مرجعيات تختلف عن المرجعية الرشدية وهنا تدخل في مشكلة الاستغراب المغربي الذي يحاول الجابري أن يستبدله ويضعه مكان العلاقة مع التراث الذي هو تعبير عن خصوصية الفكر العربي في المرحلة الوسيطية ثم في المرحلة المعاصر.

المطلب الثاني: الجابري في ميزان المفكر أحمد محمد سالم : يعالج أحمد محمد سالم المفاهيم الأساسية في فكر الجابري، ومنها مسألة توظيف منتجات الحضارة المعاصرة وكذلك المناهج المعاصرة، مما يعني أن الجابري يلجأ إلى المقولات الحديثة من أجل توضيح أفكاره المنهجية، بحيث نجد أن هناك الكثير من المصطلحات المنهجية المعاصرة قد استخدمها الجابري في قراءته للتراث، ومنها مفهوم القطيعة الإبيستيمولوجية أو المعرفية، وهو هنا القطع الواعي مع نموذج أو نظام معرفي والبدء بنموذج

ونظام جديد، وهذا يعني أن البدء بهذا النظام الجديد لابد أن ينطوي على مراجعة المفاهيم الجديدة والمقولات الخاصة بهذا النظام الجديد، وقد استعار الجابري مفهوم القطيعة من الفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار، وقد طبق الجابري مفهوم القطيعة عندما درس العلاقة بين ابن رشد وابن سينا في محيط وإطار الفلسفة الإسلامية ويكون بذلك الجابري قد استفاد من تجربة الفيلسوف الفرنسي التوسير الذي حاول أن يقيم هذه القطيعة بين ماركس وهيغل، ولكن في إطار الفلسفة الأوروبية، الأمر الذي جعل الجابري يتعرض للنقد إذ إن أغلب الانتقادات الموجهة إليه كانت محاولته أن يطبق الإيديولوجيا على مفهوم القطيعة الأبستمولوجية، وبالتالي اتهام الجابري بالتعصب والشوفينية المغاربية، ولكن الجابري قد فند هذه الادعاءات بأن " من يهتم من هذا المفهوم ومن كل المفاهيم المعاصرة الأخرى التي نستعملها في قراءتنا لتراثنا الفلسفي هو الجانب الإجرائي فيها ليس غير".^{٧٨} وأيضاً يأخذ سالم على الجابري أنه يستعير من غرامشي مفهوم الاستقلال التاريخي حيث إن الجابري في " تأكيد أنه الذات العربية المعاصرة تفتقد لما عبر عنه غرامشي بالاستقلال التاريخي التام، أو عجزها عن تحقيق هذا الاستقلال، لذلك فإن المهمة الأساسية المطروحة على الساحة العربية الآن هي تحقيق الاستقلال التام للذات العربية".^{٧٩} وهذا هو فحوى النقد الذي يوجهه سالم إلى الفكر الجابري في استعاراته حيث يقول: " يعتقد الجابري أن استخدامه لهذا المفهوم يختلف نسبياً عن استخدام غرامشي له، من خلال ربطه لهذا الاستقلال، لذلك فإن المهمة الأساسية المطروحة على الساحة العربية الآن هي تحقيق الاستقلال التام للذات العربية".^{٨٠} وعلى المنوال نفسه فإن الجابري لا ينتج مفاهيمه الخاصة لقراءته للتراث بل نجده أيضاً يستجلب المفاهيم الأوروبية محاولاً تطبيقها على التراث العربي، وذلك مثلاً أن الجابري يستعير مفهوم اللاشعور السياسي كما يرى سالم " أن الظاهرة السياسية لا يؤسسها وعي الناس، آراءهم وطموحاتهم، ولا ما يؤسس هذا الوعي من علاقات اجتماعية ومصالح طبقية، بل إنما تجد دوافعها في اللاشعور السياسي وهو عبارة عن بنية من العلاقات الشعورية تبقى قائمة فاعلة، نتيجة التطور الذي يحدث في البنية التحتية المقابلة لها".^{٨١} وجدير بالذكر أن الاستعارة التي يقوم بها الجابري تفرض علينا النظر إلى مشروع الجابري على أنه محاولة لاسقاط الفكر الأوروبي على المشروع التراثي العربي الإسلامي مما يعني أن الجابري يدخل في هذا السياق ضمن مسألة المضمون والمحتوى المعرفي الإيديولوجي، " وهذه المادة المعرفية ليست هي موضع العناية بالتراث، فهي بالتأكيد خارج التاريخ الآن، فليست الكيمياء السوم مثل كيمياء جابر بن حيان، ولا طب اليوم مثل طب ابن سينا ولا ابن رشد، ولكن المهم في هذا التراث هو التوظيف الإيديولوجي لمواده ونصوصه خاصة في معالجة الاشكاليات التي تواجه الفكر العربي المعاصر، فبالنظر إلى التراث من زاوية المضامين الإيديولوجية سنجد أنفسنا أمام وعي متموج مشغول بإشكاليته زاهر بتناقضاته".^{٨٢} ويقدم الجابري مقارنة للتراث الفلسفي العالمي الذي انشغل بالتوفيق بين العقل والنقل وكيف جرت هذه المقاربة في الفكر الوسيط الأوروبي، وينقلها الجابري ليعالج مشكلات علم الكلام الإسلامي بالطريقة نفسها، ولكن الأشاعرة في حالة الفكر الكلامي الإسلامي يختلفون عن غيرهم إذ نجد أن لهم موقفاً يختلف عن

موقف ابن رشد فالأشاعرة يغلبون النص على العقل في حين يفعل ابن رشد عكس ذلك، فعلى سبيل المثال " نجد أن في التراث الفلسفي معالجة لإشكالية التوفيق بين العقل والنقل، تناولتها المدارس المختلفة بمضامين أيديولوجية وتوظيفات مختلفة حتى لنفس المادة المعرفية، فخلاصة قول الأشاعرة في هذه المسألة مثلا هي أنه في حالة تعارض العقل والنص، يؤول العقل ويبقى النص، وهو تماما عكس موقف ابن رشد مثلاً وخلاصة موقفه هو أنه في حالة تعارض العقل والنص يجب أن يؤول النص. وهكذا فإن توظيف التراث في قضايا الفكر العربي المعاصر هو من قبيل توظيف هذا المضمون الأيديولوجي، فنجد التيارات السلفية تضع الأولوية للنص مستمدة حججها من هذا التراث الكلامي بشكل عام والأشعري منه بشكل خاص وفي المقابل نجد التيارات الحداثية التقدمية تدعو إلى أولوية العقل، مستمدة حججها أيضا من هذا التراث التنويري المعتزلي وابن رشد".^{٨٣} على هذا النحو اذن يقدم سالم نقده لنظرية الجابري في استعارة المفاهيم والمصطلحات ضمن محاولته تحويل ما هو علمي وفكري إلى أيديولوجي وهو ما خلق الالتباس في قراءة ابن رشد لعملية الفصل بين الأيديولوجي والمعرفي فقد شدد الجابري على الفصل بينهما " إذ بدون الفصل بين المعرفي والأيديولوجي يحصل الخلل الكبير في قراءة التراث، هذا الخلل الذي وقعت به معظم القراءات السابقة لتراثنا من قبل مؤرخي الفلسفة الإسلامية قديمهم وحديثهم، مستشرقهم وعربهم فهم في أغلبهم لم يروا في هذا التراث سوى مادته المعرفية لذلك خرجوا بنتائج مغلوطة فمنهم من اعتبرها - أي الفلسفة (فلسفة يونانية مكتوبة بالعربية) ومنهم من حاول تجاوز هذه القراءات التقليدية من قبل المستشرقين أو تلاميذهم من العرب، بأن حاول أن يطبق عليها مناهج جاهزة لا هدف لها سوى البرهنة على صحة المنهج".^{٨٤} هكذا نجد أن نقد سالم للجابري يتناول المشكلات المتعلقة بتطبيق المناهج والمصطلحات الأوروبية على التراث العربي الإسلامي ضمن نظرة الجابري إلى الطابع الأيديولوجي لهذا التراث، دون الأخذ بعين الاعتبار للخصوصيات الفكرية الثقافية من جهة والاجتماعية السياسية من جهة أخرى، ما يشير إلى أن مشروع الجابري يظل مشروعاً أيديولوجياً بامتياز.

المطلب الثالث: الجابري في ميزان محمد جابر الأنصاري : يرى الأنصاري أن الجابري في مشروعه يمثل جزءا من الأزمة التي طالت السياسات العربية الكبرى، وخصوصا في موقفها حيال التراث، أي أن نقد الأنصاري للجابري يأتي في سياق نقده للباحثين العرب والمفكرين الإسلاميين فهو يرى أنه " قد أصبح من أبرز مهام الباحثين العرب في المجال السياسي الكشف عن العوامل الموضوعية، والقوانين المجتمعية التاريخية والظواهر السياسية المتكررة وطبيعة التكوين والتشكل الجمعي العام الذي يفرز- في واقع الأمر- هذه الأزمات والكوارث السياسية واحدة بعد الأخرى. وإذا أضفنا إلى ذلك أننا ننظر أيضاً إلى تاريخنا وماضنا السياسي منذ صدر الإسلام- في تأزماته وفتنه وحروبه الأهلية واضطرابه- هذه النظرة التبسيطية والتجزئية والتبريرية المثالية، التي لا تشفي غليلا، ولا تفسر تاريخا، ولا تربط بين ماض وحاضر كما تقتضي علوم الاجتماع والتاريخ والسياسية، فإنه يصبح من الواضح إننا نواجه مهمة

خطيرة تتمثل في ضرورة: معرفة الذات السياسية العربية في تكوينها العام وكونيتها الشاملة بين ماض وحاضر، وتلك مهمة لم ينجزها الوعي العربي كاملة- بعد، على ما بذلت من جهود قيمة بهذا الصدد".^{٨٥} وهذا يعني أن الأنصاري قد وضع يده على مشكلة الثقافة العربية برمتها ومن ضمنها أزمة فكر الجابري من حيث إن هذا الفكر لديه مشكلة في طرح قضايا التراث والموروث العربي، إذ إن جميع الاتجاهات العربية" قد غضت النظر عن تلك التركيبة المجتمعية في فترة المد الحماسي باعتبارها من بقايا عصور الانحطاط ومخلفات الاستعمار التي لن تلبث أن تزول، لكنها أثبتت أنها ما زالت الأقوى أثراً من كل المظاهر التحديثية في واقعنا المجتمعي- وبالتالي- السياسي. ففضلاً عن ذلك فإن الحقبة التاريخية الطويلة التي أفرزت تلك التركيبة والتي تمتد لحوالي ألف سنة من تاريخنا قد إسقطناها من وعينا التاريخي ورفضنا أن نستوعبها بموضوعية لأنها ليست حقب أمجاد وفتوحات على الأغلب".^{٨٦} وهذا يعني أن أكبر الإشكاليات تشير إلى دور الموروث في إنتاج المصطلحات، بحيث تطابق أزمة الموروث مع أزمة المصطلح السياسي، إن مصطلح" دولة لم ينسب في العربية إلى الكيانات الجغرافية الإقليمية فلم يكن شائعاً القول دولة مصر، أو دولة الشام كما قيل دولة الصين مثلاً وأحياناً ينسب هذا المصطلح إلى حاكم فرد بعينه فيقال مثلاً دولة المأمون ودولة صلاح الدين، ودولة ابن هود في الدندلس، وحسب تعبير الجبرتي في تاريخه دولة شيخ العرب همام في بلاد الصعيد، أي امرته وسلطته السياسية التي مارسها لبعض الوقت هنالك، ومن قبيل هذا المعنى استخدام أبي العباس السفاح لتعبير دولة ابي مسلم بمعنى زمنه ودوره في الإمرة والسلطة رغم أنه لم يكن رئيساً أعلى ولا خليفة".^{٨٧} وبشكل عام فإن حال الثقافة العربية وموقفها من الموروث العربي الإسلامي تكون قد تمثلت لدى الجابري في مناقشة المصطلحات حول هل هناك دولة أم خلافة في العالم العربي الإسلامي، ولهذا يرى الأنصاري" إن لفظ دولة قبل أن يكتسب مفهومه السياسي المحدد في العربية بمعنى السلطة والقوة المتغلبة الحاكمة، كان يعني الدور، والدورة مثل دور الإنسان في الثراء والجاه ثم انقلاب دورة الدهر عليه، أو العكس بمعنى تحوله إلى دور الثراء والجاه بعد أن كان معدماً أو خاملاً. ومنه أيضاً دورة الأيام والفصول(تداولها) إلى أن توسع معنى الكلمة في تطوره الدلال (السيمانتكي) المتدرج فاتخذ معنى دورة تقلب عجلة الدهر والأقدار بحظوظ الأمم ومصائرنا تداولاً بين عز وذل".^{٨٨} بعد ذلك يناقش الأنصاري مفهوم التطور التاريخي وكيف فهمه المفكرون العرب ومن ضمنهم الجابري لنجد أن العصور الإسلامية منذ" العصر العباسي الأول فظل مصطلح دولة يعني السلالة الحاكمة وسلطتها بالدرجة الأولى، أو يعني أهل القوة المتغلبين على السلطة بعامة وما يقيمونه من نظم حكومية دون أن ينسحب على الكيان العام للبلاد أو الجماعة والأمة المحكومة، كما نجد في هذا النص من رسائل أخوان الصفا، وعلموا أن كل دولة لها وقت منه تبتدئ وحد اليه تنتهي... فكذا حكم أهل الزمان في دولة الخير والشر، فتارة تكون القوة والدولة... لأهل الخير وتارة تكون القوة والدولة... لأهل الشر، كما ذكر الله جل ثناؤه وتلك الأيام نداولها بين الناس".^{٨٩} ويركز الأنصاري على موقف الجابري من مفهوم الدولة والقبيلة، إذ يرى أن هذا المفهوم حسب تعبير الجابري كان" دائماً بنية دولة اتحاد فدرالي معرضة للتفكك بحكم تشرذمها

العشائري وتصادم عصبيايتها المشرئبة لدى بروز أي عامل مساعد على ذلك، أو بعد مرور الفترة التي تنحل فيها العصبية الجامعة، وقد كان ابن خلدون باعتباره مفكراً اجتماعياً واقعياً يشخص بذلك وضعاً مجتمعياً سياسياً قائماً لم تكن من ملامحه الدائمة الثابتة وجود مؤسسة دولتيه مركزية شاملة الكيان وذات ديمومة متواصلة دون انقطاع. سواء قبل الإسلام أو بعده، رغم أن الإسلام قد بلور شخصية الأمة الإسلامية في عموم دار الإسلام وحمل في نظامه الشامل فكرة الدولة ومشروعها ووضع المبادئ العامة لها.^{٩٠} ويضيف الأنصاري موقفه حيال الجابري في مجموعة نقاط تتأسس على العوامل التاريخية عندما يقول "لعلنا نضيف إلى ذلك عاملاً تاريخياً تكوينياً هاماً وهو أن الدولة الإسلامية لم تجد لها قاعدة دولة تتأسس عليها في المجتمع العربي القديم فلم يكن هناك من بنى الدولة وهيكلها وتقاليدها وتجاربها ما يساعد على انطلاق مشروع دولة كبيرة واسعة النطاق كالدولة الإسلامية، بل كان التكوين المجتمعي العربي ببنائه القبلية المتعددة يمثل النقيض لبنية الدولة وثباتها ونموها المتدرج غير المتقطع. من هنا يمكن القول إن تاريخ العرب السياسي في الإسلام يتلخص بصورة محورية في الصراع والتوتر والتجاذب العنيف بين دعوة الإسلام لإقامة الدولة وانضباطها وانتظامها ووحدتها".^{٩١} ويبدو أن الأنصاري يقف من الجابري موقفاً نقدياً حيال مسألة المصطلحات وكيفية استخدامها فيرى أن استعمال المصطلحات لدى المفكرين العرب في العصر الحديث لمصطلح "مملكة" بمعنى دولة بعامة - حتى الاستعمال لدى المفكرين العرب بمصطلح العصر الحديث لمصطلح "مملكة" بمعنى دولة بعامة - حتى بعد قيام النظم الجمهورية في بعض الدول - ما يلقي ضوءاً على حقيقة مفهومة الأصلي عندما استخدمه العرب والمسلمون في الجاهلية وعصور الإسلام ليشتيروا إلى تلك الظاهرة "الدوليتة" لدى غيرهم من الأمم فيما احاط بهم وهددهم من ممالك لا يليق بالعرب "الأحرار" في عرفهم أن يخضعوا لها ولملوكتها "الجابرين" - فتلك صفة الملوك لديهم - نظير الأكاسرة و القياصرة".^{٩٢} ويأخذ الأنصاري على الجابري والمثقفين العرب عدم تمكنهم من قراءة الواقع السياسي العربي قراءة تاريخية خصوصاً فيما يتعلق بمفهوم الدولة وشكلها وأنظمة الملكية فهو يقول: "غير أن حقيقة الأمر، من الواقع السياسي للعرب وعالمهم المحيط بهم في ذلك الوقت، أن جميع الدول كانت حينئذ ذات أنظمة ملكية والمسألة لم تكن مسألة تفضيل في قول بلقيس بين نظام ملكي وآخر جمهوري. فبلقيس ذاتها ملكة - ولكن قولها إشارة إلى ما يفعله زعماء وقادة الدول ذات الكيانات القوية الطامحة أياً كان نظامها السياسي بالمدن والقرى المستقلة إذا اخضعوها لسلطتهم الدوليتة الرادعة".^{٩٣} وبالمقابل فإن الأنصاري يستعرض موقف الجابري حول مفهوم الدولة العربية الإسلامية وارتباطها بالموروث العربي الإسلامي، من ذلك ما يقوله محمد عابد الجابري "عن الدولة الإسلامية في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام إنها كانت أشبه ما تكون ببنية دولة اتحادية لأن معظم أقاليمها وبلدانها أقر النبي عليها أمراءها ورؤساءها بمجرد ما يعلنون إسلامهم ويقبلون دفع الزكاة، أو يقبلون الصلح ويدفعون الجزية، فالعرب لغياب تقاليد الدولة المؤسسية المركزية الثابتة والدائمة في تجاربهم التاريخية - المجتمعية لم يستسيغوا كونهم رعايا دولة حتى عندما قامت دولتهم العربية الإسلامية".^{٩٤} وينطلق الأنصاري في

نقده للثقافة العربية والمثقفين العرب ومن ضمنهم محمد عابد الجابري في أنهم لم يتمثلوا ظاهرة التراث كما برزت لدى المفكرين السابقين، خصوصاً كما نجدها في أعمال ابن خلدون، إذ يقول: "إذا كانت هذه هي شهادة أعظم شاعر انجبتة العربية بشأن علاقة العرب بمفهوم الدولة ونظمها وسياساتها وذلك بعد أربعة قرون من قيام الكيان السياسي للعرب في ظل الإسلام- الذي من غير المستغرب في ضوء ذلك تجزؤ دولته إلى عدة كيانات متصارعة في القرن الرابع- فإنه من الجدير أن ننظر من زاوية أخرى إلى شهادة ابرز مفكر اجتماعي وفيلسوف للتاريخ انجبتة الأمة العربية ذاتها، بشأن تلك العلاقة بعد ثمانية قرون من تاريخ اسلام".^{٩٥} ويصوغ الأنصاري نقده لهذه الظاهرة من خلال تأكيده على مشكلة الدولة واللدولة في الموروث العربي وارتباطها بالحاضر العربي من خلال القول "إن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك وبالتالي فهذا دليل على أنهم أكثر بداوة من سائر الأمم وأبعد مجالاً في القفر، وأغنى عن حاجات التلؤلؤ وحبوبها لاعتيادهم الشظف وخشونة العيش فاستغنوا عن غيرهم، فصعب انقياد بعضهم لبعض لا يلافهم ذلك والوحوش".^{٩٦}

ويركز الأنصاري في نقده للتراث العربي والمثقفين الذين تناولوا هذا التراث في أنهم لم يراعوا ما قدمه الفكر السياسي التراثي في نقطتين أساسيتين: الأولى أن التكوين السياسي للعرب، بسبب بيئتهم الطبيعية والمجتمعية تلك، قام على أساس الرئاسة أو الزعامة الائتلافية القائمة على نوع من الإجماع الطوعي- المؤقت- والمستندة إلى قوة العصبية الداخلة في ذلك الائتلاف أو الحلف القبلي الشبيه بالاتحاد الفدرالي للجماعات القبلية ذاتية الإستقلال. والثاني إن أهم شرط لقيام مؤسسة الدولة توفر سلطة سائسة ووازعة بالقهر أي الضبط الرادع للجماعات والأطراف المكونة لها- وليس المقصود بالقهر هنا الاضطهاد والظلم والاستبداد بالضرورة، وإنما هو الضبط المركزي المنظم القائم على القوة الرادة المشروعة لأي خارج على نظام الدولة وكيانها، وغياب هذا الشرط اللازم لديمومة الدولة هو الذي حال دون تبلور ذلك التكوين السياسي العربي- بصفة دائمة- في مؤسسة دولية ثابتة ومستقرة في التاريخ العربي".^{٩٧} هكذا نجد أن الأنصاري حاول أن يقدم نقده للجابري لعلاقة الموروث بالحاضر العربي وذلك من خلال تقديم رؤية منهجية تساعد على استيعاب هذا الموروث ضمن خصوصيات الراهن العربي.

خاتمة

فلسفة ابن سينا تحتاج إلى دراسة موضوعية لا أيديولوجية، أي إلى دراسة تحيط بكل فلسفة ابن سينا، لا أن تكون دراسة انتقائية و من خلال ذلك الجزء يُحكم على فلسفة الشيخ الرئيس كما فعل الدكتور الجابري في مشروعه لنقد العقل العربي، حيث أنه اتخذ موقفاً سلبياً من التصوف السينوي و حكم على الشيخ الرئيس بالعقل الظلامي، فمشروع النهضة الذي يدعو له الجابري لا يتوقف على أن نسقط من دائرة التراث الاسلامي ما أتى به الشيخ الرئيس، بل الشيخ الرئيس كان الباب للفلاسفة ما بعده في العالمين الاسلامي و الغربي، فالتصوف كما يرى الجابري هو الحالة المعطلة للعقل العربي و العائق امام النهضة للعالم الاسلامي، و العقل البرهاني الذي تمثل في ابن رشد كما يرى الجابري هو الحالة

التي يمكن أن تكون الاداة الداخلية في العقل الاسلامي للخروج الى النهضة، فكما يرى الجابري أن ادوات النهضة هي من داخل التراث الاسلامي، و لا نحتاج الى أن نكرر التجربة الغربية و ذلك من خلال التمسك بالعقل البرهاني مع هجران التصوف و العرفان.

و لكن حتى العالم الغربي اليوم يقول أن حالة التصوف الروحي هي الاداة الأكثر ملائمة مع ما وصلت اليه النهضة المعاصرة عندهم، فكيف يكون التصوف هو العائق أمام النهضة، إن التصوف لا يلغي العقل البرهاني، فالشيخ الرئيس لم يدعي هذا الادعاء، بل الانسان بطبيعته يحتاج الى تلك الروح التي تأتي من التصوف، ليخرج الانسان و لو في اوقات معينة من فوضى العالم المادي الى السكون، حتى لا يكون الانسان كالشيء المادي كما يرى كارل ماركس في التشيئ و الاستغراب و الاستلاب، و هي الحالات التي يندك الانسان فيها مع المادة. قد تكون هناك حالات في التصوف العملي تحاول أن تلغي العقل، و لكن المنهج العلمي للتصوف و العرفان تعتمد على التعقل و يتعلق بتربية النفس، و لا ملازمة بين التفكير العقلي و ما يصل اليه المتصوف، و إن كان الزهد في التصوف هو المدار، و لكن الزهد هنا يعني عدم التمسك لا هجران الدنيا، فقد يكون من لديه السلطة و المال و الجاه لكنه متصوف و مثاله هو الشيخ الرئيس حيث كان وزير الشاه في إحدى مراحل حياته، لكنه غير متمسك بها، و عندما ذهبت عنه رجع الى الدرس و التأليف، أي قد يعيش المتصوف الزاهد حياة كريمة لكنه زاهداً عنها، هكذا أسس الشيخ الرئيس في التصوف لا أن يلغي العقل البرهاني كما يدعي الجابري، أو توظيف البرهان للتصوف، و إن وُظف البرهان للتصوف فذلك كون البرهان علم الي يدخل في كل العلوم، لا أن الشيخ الرئيس أصل تلك الاصول بل تلك الضرورة في طبيعة البرهان من هنا رغم أن مشروع الجابري لاقى ترحيب من كثير من المفكرين العرب المعاصرين، و لاكن مشروعه كان على طاولة النقد العربي لا يقل عن المؤيدين، بالخصوص من أشرنا اليهم ضمن دراستنا الموسومة .

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

١. ابن خلدون، عبد الرحمن، (١٩٨٣م)، *المقدمة*، بيروت: دار مكتبة الهلال.
٢. ابي نادر، نايلة، (٢٠٠٨م)، *التراث و المنهج بين اركون و الجابري*، بيروت: الشبكة العربية للابحاث و النشر.
٣. اخوان الصفا. رسائل، (١٩٦٤م)، راجعها في اعلام الفلسفة العربية لجنة التأليف المدرسي ، بيروت.
٤. اركون، محمد، (١٩٩٤م)، *الاستشراق بين دعاته و معارضيه*، ترجمة هاشم صالح، بيروت: دار الساقى.
٥. الانصاري، محمد جابر، (١٩٩٥م)، *التأزم السياسي عند العرب و موقف الاسلام (مكونات الحالة المزمنة)*، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر.

٦. البخاري، (١٩٩٩م)، *صحيح البخاري*، الرياض: دار السلام للنشر و التوزيع.
٧. الجابري، محمد عابد (١٩٨٨م)، *الصحوة الاسلامية، موقفها من الثقافة المعاصرة*، مداخلة لكتاب القاها في ندوة بعنوان الصحوة الاسلامية ، و هموم الوطن العربي ، باشراف ، منتدى الفكر العربي.
٨. _____، (١٩٩٣م)، *نحن و التراث و قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي*، بيروت: المركز الثقافي العربي.
٩. _____، (١٩٩٧م)، *حفريات في الذاكرة من بعيد* ، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
١٠. _____، (٢٠٠٣م)، *مواقف اضاءات و شهادات*، المغرب العربي: دار النشر المغربية.
١١. _____، (١٩٨٨م)، *الصحوة الاسلامية، موقفها من الثقافة المعاصرة*، مداخلة لكتاب القاها في ندوة بعنوان الصحوة الاسلامية ، و هموم الوطن العربي ، باشراف ، منتدى الفكر العربي.
١٢. _____، (١٩٩٠م)، *العقل السياسي العربي محدثاته و تجلياته* ، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
١٣. _____، (١٩٩٤م)، *الخطاب العربي المعاصر*، بيروت: دار الطليعة.
١٤. _____، (١٩٩٨م)، *ابن رشد سيرته و فكره*، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
١٥. _____، (٢٠١٣م)، *الديمقراطية و حقوق الانسان*، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
١٦. الجباعي، جاد الكريم ، (٢٠٠٨م)، *موسوعة اعلام الفكر العربي الحديث و المعاصر*، المكتبة الوطنية ، المملكة الاردنية الهاشمية.
١٧. سالم، احمد محمد، (١٩٩٣م)، *اشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر*، القاهرة: رؤية للنشر و التوزيع.
١٨. الشرفي، عبد المجيد، (٢٠٠٥م)، *الاسلام و الحداثة*، بيروت: دار المدار الاسلامي.
١٩. شلق، فضل، (١٩٨٧م)، *اشكاليات التوحد و الانقسام*، المركز الاسلامي للبحوث.
٢٠. طرابشي، جورج، (١٩٩٦م)، *نقد نقد العقل العربي، نظرية العقل*، بيروت: دار الساقبي.
٢١. _____، (١٩٨٢م)، *وحدة العقل العربي الاسلامي*، بيروت: دار الساقبي.
٢٢. _____، (٢٠٠٨م)، *هرطقات*، بيروت: دار الساقبي بالاشتراك مع رابطة العقلانيين العرب.
٢٣. _____، (٢٠١٢م)، *مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة*، بيروت: دار الساقبي.
٢٤. عبد الغني، مصطفى، (٢٠٠١م)، *تيارات الفكر العربي المعاصر*، المجلس الاعلى للثقافة.
٢٥. عمارة، محمد، (١٩٨٩م)، *الاسلام و فلسفة الحكم*، مدينة نصر: دار الشروق.
٢٦. غصيب، عصام، (٢٠٠٤م)، *تجديد العقل النهضوي*، بيروت: دار الفارابي.

٢٧. كركوب، عبد العالي، محمد عابد الجابري، (٢٠١٤م)، «حياته، مؤلفاته، مماته»، مقال نشر في موقع الحوار المتمدن، (٤٤٥٦)
٢٨. الكيالي، عبد الوهاب، (١٩٨٢م)، *موسوعة السياسة*، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر.
٢٩. لأكوست، لاييف، (١٩٨٢م)، *العلامة ابن خلدون*، ترجمة ميشال سليمان، بيروت: دار ابن خلدون.
٣٠. مجموعة من المؤلفين، (١٩٥٢م). الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا. القاهرة. مطبعة مصر.
٣١. مجموعة مؤلفين، (٢٠٠٠م)، *الاسلام الخطاب العربي و قضايا العصر (مطاورات فكرية)*، سوريا: فصلت للدراسات و الترجمة و النشر.

الهوامش

١. حمدي زقزوق، *المنهج الفلسفي بين الغزالي و ديكارت*: ص ٧٦
٢. الجابري، نحن و التراث و قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي: ص ٢٧
٣. الجابري، *مواقف* ١٥: صص ٧٦-٧٥
٤. الجابري، *مواقف* ١٥: ص ٨١
٥. الجابري، *مواقف* ١٥: صص ٩٩ - ١٠٠
٦. الجابري، نحن و التراث: ص ٣٣
٧. الجابري، *مواقف*: ص ١٠١
٨. الجابري، *حفريات في الذاكرة من بعيد*: صص ٢١ - ٢٢ - ٢٣
٩. الجابري، *حفريات في الذاكرة من بعيد*: ص ٢٤
١٠. الجابري، *حفريات في الذاكرة من بعيد*: ص ٢٥
١١. الجابري، *حفريات في الذاكرة من بعيد*: ص ٣٧
١٢. الجابري، *حفريات في الذاكرة من بعيد*: صص ٣٣ - ٣٤
١٣. الجابري، *حفريات في الذاكرة من بعيد*: ص ٣٧
١٤. الجابري، *حفريات في الذاكرة من بعيد*: صص ٣١ - ٣٢
١٥. كركوب، الجابري، «حياته، مؤلفاته، مماته، مقال نشر في موقع الحوار المتمدن»: العدد ٤٤٥٦،
١٦. كركوب، الجابري، «حياته، مؤلفاته، مماته، مقال نشر في موقع الحوار المتمدن»: العدد ٤٤٥٦،
١٧. الجباعي، *موسوعة اعلام الفكر العربي الحديث والمعاصر*: ص ٦١٢
١٨. كركوب، الجابري، «حياته، مؤلفاته، مماته، مقال نشر في موقع الحوار المتمدن»: العدد ٤٤٥٦،
١٩. الجباعي، *موسوعة اعلام الفكر العربي الحديث والمعاصر*: ص ٦١٢
٢٠. Foundation MBI -
٢١. الجباعي، *موسوعة اعلام الفكر العربي الحديث والمعاصر*: ص ٦١٢
٢٢. طرابيشي، *نقد نقد العقل العربي*: ص ٧
٢٣. طرابيشي، *نقد نقد العقل العربي*: ص ٩
٢٤. طرابيشي، *نقد نقد العقل العربي*: ص ١٠
٢٥. الجابري، *الديمقراطية وحقوق الإنسان*: ص ٨٥
٢٦. الجابري، *الديمقراطية وحقوق الإنسان*: صص ٨٢ - ٨٤
٢٧. الجابري، *الديمقراطية وحقوق الإنسان*: ص ٩٧
٢٨. الجابري، *الديمقراطية وحقوق الإنسان*: ص ٩٨
٢٩. الجابري، *الديمقراطية وحقوق الإنسان*: ص ١٠٠
٣٠. الجابري، *الديمقراطية وحقوق الإنسان*: ص ١٠٢
٣١. الجابري، *الخطاب العربي المعاصر*: ص ١٤

٣٢. طرابيشي، نقد نقد العقل العربي اشكاليات العقل العربي: ص ٢٧٨
٣٣. طرابيشي، نقد نقد العقل العربي اشكاليات العقل العربي: صص ٢٧٨ - ٢٧٩
٣٤. يونس: ١٩
٣٥. البخاري، صحيح البخاري: ص ٢٢٢
٣٦. عمران: ١٥٩
٣٧. الإنسان: ٣
٣٨. الشرفي، الاسلام والحداثة: ج٥، ص ٢٦
٣٩. طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة: ص ٨٠
٤٠. طرابيشي، وحدة العقل العربي الاسلامي: ص ١١
٤١. طرابيشي، نظرية العقل: ص ٣٣٨
٤٢. طرابيشي، نظرية العقل: ص ٣٠٨
٤٣. طرابيشي، نظرية العقل: ص ٣٠٩
٤٤. طرابيشي، نظرية العقل: ص ٣١١
٤٥. طرابيشي، نظرية العقل: ص ٣١٥
٤٦. طرابيشي، نظرية العقل: ص ٣٢٠
٤٧. طرابيشي، هرطقات: ٢، ص ١١
٤٨. طرابيشي، هرطقات: ص ١٢
٤٩. الحاف، في المسألة القومية الديمقراطية: ص ٤١
٥٠. طرابيشي، هرطقات: ص ١٤
٥١. طرابيشي، هرطقات: ص ١٨
٥٢. طرابيشي، هرطقات: صص ٩٠ - ٩٥
٥٣. Democracy should not lead to tyranny of majority.
٥٤. طرابيشي، هرطقات: ٢، ص ١
٥٥. مجموعة مؤلفين، الاسلام، الخطاب العربي وقضايا العصر (محاورات فكرية): ص ١٢١
٥٦. طرابيشي، هرطقات: ٢، ص ١٠
٥٧. طرابيشي، وائل السواح وآخرون، العلمانية في المشرق العربي: ص ٩
٥٨. Secularisation -
٥٩. طرابيشي، هرطقات: ٢، ص ٩٩
٦٠. الشيخ، ما معنى أن يكون المرء حداثياً: ص ١٤٦
٦١. المسيحي و فتحي، الحداثة وما بعد الحداثة: ص ١٤٦
٦٢. طرابيشي، هرطقات: ٢، صص ١٠٧ - ١٠٨
٦٣. طرابيشي، وحدة العقل العربي الاسلامي: ص ١٤؛ الجابري، نحن و التراث: صص ٧١ - ٧٥
٦٤. عن ابن سينا.
٦٥. الجابري، نحن و التراث: ص ١٤
٦٦. أبي نادر، التراث والمنهج بين أركان الجابري: ص ٢٤٣
٦٧. أبي نادر، التراث والمنهج بين أركان الجابري: ص ٢٤٣
٦٨. عبد الغني، تيارات الفكر العربي المعاصر: ص ٩٧
٦٩. غصيب، تجديد العقل النهضوي: ص ١١٤
٧٠. أركون، الاستشراق بين دعائه ومعارضيه: ص ١٢٠
٧١. الجابري، «الصحة الإسلامية - موقفها من الثقافة المعاصرة مداخلة لكاتب القاها في ندوة بعنوان "الصحة الإسلامية وهوموم الوطن العربي"»: العدد ٣، ص ١١
٧٢. الجابري، الخطاب العربي المعاصر: ص ١٣٥
٧٣. أبي نادر، التراث والمنهج بين أركان الجابري: ص ٥٥
٧٤. أبي نادر، التراث والمنهج بين أركان الجابري: ص ٥٨
٧٥. أبي نادر، التراث والمنهج بين أركان الجابري: ص ٥٩
٧٦. أبي نادر، التراث والمنهج بين أركان الجابري: ص ٦٠
٧٧. أبي نادر، التراث والمنهج بين أركان الجابري: ص ٦١
٧٨. الجابري، نحن و التراث: ص ٩

٧٩. الجابري، الخطاب العربي المعاصر: ص ١٨٨
٨٠. سالم، إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر: ص ١٧٩
٨١. سالم، إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر: ص ١٨١
٨٢. سالم، إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر: ص ١٨٧
٨٣. سالم، إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر: ص ١٩٠
٨٤. الجابري، نحن والتراث: ص ٣٢
٨٥. الانصاري، التأزم السياسي عند العرب وموقف الإسلام (مكونات الحالة المزمنة): ص ٧
٨٦. شلق، إشكاليات التوحيد والانقسام: ص ١٠٣
٨٧. الانصاري، التأزم السياسي عند العرب وموقف الإسلام (مكونات الحالة المزمنة): ص ٢٢
٨٨. Lewis, political language of islam, pp35-36.
٨٩. الصفا، أعلام الفلسفة العربية: ص ٤٢٣
٩٠. لاکوست، العلامة ابن خلدون: ص ١٩٩
٩١. الانصاري، التأزم السياسي عند العرب وموقف الإسلام (مكونات الحالة المزمنة): ص ٢٨
٩٢. عمار، الإسلام وفلسفة الحكم: ص ٤٢
٩٣. الانصاري، التأزم السياسي عند العرب وموقف الإسلام (مكونات الحالة المزمنة): ص ٣١
٩٤. الجابري، العقل السياسي العربي: ص ١٥١
٩٥. الكيالي، موسوعة السياسة: ج ٢، ص ٧٠٢
٩٦. ابن خلدون، المقدمة: ص ١٠٤
٩٧. ابن خلدون، المقدمة: ص ١٠٥