International Journal of Educational Sciences and Arts (IJESA)
المجلة الدولية للعلوم التربوية والآداب
IJESA
Vol. (5), No. (11) November 2026 الإصدار (5)، العدد (11)

إشكالِيَّة تجديد الفِكْرِ العربيِّ في مشروعِ مُحمَّد عابد الجابريّ: دراسة في نقد النَّقد

إبراهيم بن حمدان بن مهنَّا النَّوفليّ
وزارة الأوقاف والشُّؤون الدِّينيَّة، سلطنة عُمان
mribr@gmail.com

عيسى بن سعيد بن عيسى الحوقاني
أستاذ النَّقد الأدبيّ المساعد، جامعة الشَّرقية، سلطنة عُمان
iaasalhoqani@gmail.com

المُلخَّص

أثرى المُفكِّرُ مُحمَّد عابد الجابريُّ السَّاحةَ العربيَّةَ بمشروعٍ فكريٍّ نقديٍّ أطلقَ عليه: (نقد العقل العربيّ)، أسهمَ من خلاله في تحفيز الحراك الفِكْريّ في السَّاحة العربيَّة، فكرَّسَ من حياتِه الكثيرَ في سبيل إنجازه وعرضه، وأفرغَ فيه جُهْدًا كبيرًا، مُقدِّمًا عددًا من المُؤلَّفات والأطْروحات والدِّراسات، وأثارَ من خلاله إشكالِيَّاتٍ كثيرة، اتَّصفَ طرحُه لها بالجرأة، وقَدْ تباينتْ ردودُ الأفعال تِجاهَ المشروع، بين مُرحِّبٍ بِمَا قدَّمَه من رؤًى وأفكار، ومُعارِضٍ لها.

تعتمِدُ هذه الدِّراسةُ على الوصف والتَّحليل، مع الاستعانة في مواضِعَ منها بالمنهج الإبستمولوجيّ، فبعدَ الاطِّلاع على إنتاجات الجابريّ الَّتي تناولت العقلَ العربيّ، وسَطَّرَ فيها الإشكاليَّاتِ الَّتي تعترِضُه، وعرضِ آرائِه النَّقديَّةِ تجاهها، وتقديم صورة شاملة ومُركَّزة عن المشروع الَّذي تصدَّى له الجابريّ، ستضعُ الدِّراسةُ هذا المشروعَ على ميزان التَّحليل والنَّقد؛ بدءًا من المنهج المُعتَمَد، مرورًا بمجموعةٍ من الأحكام والنَّتائج والخُلاصات الَّتي توصَّل إليها، ووصُولًا إلى جُمْلَةٍ من الآراء والاعتراضات المُوجَّهة إلى المشروع وصاحِبِه، وانتهاءً بعرض مجموعةٍ من إيجابيَّات مشروعه الفِكْريّ النَّقديّ، وتسجيل أهمّ المُلاحظات النَّقديَّة الَّتي تكتنِفُ المشروعَ الجابريّ، فما أهمِّيَّةُ المشروع الجابريّ؟ وما أبرزُ الإشكاليَّات والأُطروحات والرُّؤى المُثارة فيه؟ وأكان الجابريُّ أوَّلَ من طَرَقَ موضوعَ العقل العربيّ أم سُبِقَ إلى ذلك؟ وهل اتَّكأ الجابريُّ في بناءِ مشروعِه على أفكارٍ ومفاهيمَ وتقسيماتٍ ونتائجَ سَبَقَتْه إليها مصادِرُ عربيَّة وغربيَّة؟ فإن كانت الإجابةُ (نعم)، فما أهمُّ تلك المصادِر؟ ولِمَ تعرَّضَ هذا المشروعُ لكمٍّ وافرٍ من الاعتراضات؟ وما المُلاحظاتُ الجوهريَّةُ المأخوذةُ على المشروع؟ وكيف يمكنُ التَّعامُلُ معها وتقويمُها؟

وللإجابة عن هذه الأسئلة؛ قُسِّمت الدِّراسةُ إلى ثلاثة محاوِر يتقدَّمُها مُقدِّمة وتقفوها خاتمة، والمحاوِر هي:

- المحور الأوَّل: إشكالِيَّة العقل العربيّ بين التَّشريح الإبستمولوجيّ والتَّقسيم الأيديولوجيّ.
- المحور الثَّاني: إشكالِيَّة الأصالةِ والمُعاصَرَة وآليَّات التَّعامُل مع التُّراث.
- المحور الثَّالث: أثر المشروع الجابريّ في الفِكْرِ العربيّ.

الكلمات المفتاحيَّة: الفِكْر العربيّ، مُحمَّد عابد الجابريّ، العقل العربيّ، الأصالة والمُعاصَرَة، التُّراث العربيّ.

International Journal of Educational Sciences and Arts (IJESA)
المجلة الدولية للعلوم التربوية والآداب
IJESA
Vol. (5), No. (11) November 2026 الإصدار (5)، العدد (11)

The Problematic of Renewing Arab Thought in the Project of Mohammed Abed al-Jabri: A Study in Meta-Criticism

Ibrahim bin Hamdan bin Muhanna ALNofli
Ministry of Endowments and Religious Affairs of Oman, Sultanate of Oman
mribr@gmail.com

Issa bin Said bin Issa Al Hoqani
Assistant Professor in Literary Criticism, A'Sharqiyah University, Sultanate of Oman
iaasalhoqani@gmail.com

Abstract

The thinker Mohammed Abed al-Jabri enriched the Arab scene with a critical intellectual project he named "The Critique of Arab Reason" Through this project, he contributed to stimulating intellectual discourse in the Arab world, dedicating much of his life to its completion and presentation, and pouring immense effort into it by offering numerous books, theses, and studies. He raised many issues through this project, approaching them with notable boldness. Responses to the project varied, ranging from those who welcomed his visions and ideas to those who opposed them.

This study relies on description and analysis, while utilizing the epistemological approach in certain sections. After reviewing al-Jabri's works that addressed the "Arab reason" and outlined the challenges facing it, and after presenting his critical views on these challenges to provide a comprehensive and focused overview of his project, this study will analyze and critique it. This evaluation begins with the methodology adopted, moves through a set of judgments, conclusions, and summaries he reached, explores various views and objections directed at the project and its author, and concludes by highlighting the merits of his critical intellectual project while noting the most significant critical remarks surrounding it. What is the importance of al-Jabri's project? What are the most prominent issues, theses, and visions raised within it? Was al-Jabri the first to address the concept of "Arab reason," or was he preceded by others? Did al-Jabri rely on pre-existing ideas, concepts, classifications, and findings from Arabic and Western sources to build his project? If so, what are the most important sources? Why was this project subjected to such a vast amount of criticism? What are the core criticisms leveled against it, and how can they be addressed and evaluated?

To answer these questions, the study is divided into three main axes, preceded by an introduction and followed by a conclusion. These axes are:

- The First Axis: The Dilemma of Arab Reason between Epistemological Dissection and Ideological Division.
- The Second Axis: The Dilemma of Authenticity and Modernity and Mechanisms of Dealing with Heritage.
- The Third Axis: The Impact of Al-Jabri's Project on Arab Thought.

Keywords: Arab Thought, Mohammed Abed al-Jabri, Arab Reason, Authenticity and Modernity, Arab Heritage.

International Journal of Educational Sciences and Arts (IJESA)
المجلة الدولية للعلوم التربوية والآداب
IJESA
Vol. (5), No. (11) November 2026 الإصدار (5)، العدد (11)

المُقدّمة

يَنْهَضُ المشروعُ الَّذي عَكَفَ عليه مُحمَّد عابد الجابريُّ (ت 2010م) منذ مَطْلع الثمانينيَّات مِنَ القَرْنِ المَاضِي على مُؤلَّفاتٍ كثيرة تناولَ فيها بشكلٍ مُكثَّفٍ ومُركَّزٍ العقلَ العربيّ، وعددًا من الإشكاليَّات المُرتبطة به، قدَّمَ فيها رُؤيتَه وآراءَه النَّقديَّة، ووصفَه بأنَّه مشروعٌ نقديٌّ هادِفٌ، موضوعُه نقدُ العقل العربيّ للبحث عن مَكْمَنِ الخلل فيه وأسباب تخلُّفِه أو تأخُّرِه في تحقيق النَّهضة المنشودة، وأنَّ الطريقةَ المُثلى للتَّعامُل معه هي ممارسةُ العقلانيَّة، مُعْتمِدًا في ذلك على المنهج الإبستمولوجيّ (الجابريّ، تكوين العقل العربيّ، 2009، صفحة 7، 8)، ومَهَّدَ له في كتابه (نحن والتُّراث: قراءات مُعاصِرة في تُراثنا الفلسفيّ) الَّذي صَدَرَ عام 1980م، ويُعَدُّ اللَّبِنةَ الأساسَ في مشروعه، وأعقبَه كتابُ (الخطاب العربيّ المُعاصِر: دِراسة تحليليَّة نقديَّة) عام 1982م، ثم كانت بدايتُه الفِعليَّةُ في رباعيَّتِه في نقد العقل العربيّ الَّتي استهلَّها بكتابِ (تكوين العقل العربيّ) عام 1984م، تلاه كتابُ (بِنْيَة العقل العربيّ: دِراسة تحليليَّة نقديَّة لنُظُم المعرفة في الثَّقافة العربيَّة) عام 1986م، ليقفوهما كتابُ (العقل السِّياسيّ العربيّ: محدِّداته وتجلِّياته) عام 1990م، واختتمها بكتابِ (العقل الأخلاقي العربيّ: دِراسة تحليليَّة نقديَّة لنُظُمِ القِيَم في الثَّقافة العربيَّة) عام 2001م، بالإضافة إلى كُتُبٍ أُخْرَى، أبرزها: (التُّراث والحداثة: دِراسات. ومُناقشات) عام 1991م، و(وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفِكْر العربيّ المُعاصِر) عام 1992م.

وحظِي المشروعُ باهتمامٍ كبيرٍ وعنايةٍ فائقةٍ لدى الجابريّ؛ إذْ عدَّه جُزْءًا أساسيًّا أوَّليًّا من كلّ مشروعٍ للنَّهضة، وأنَّ النَّهضةَ العربيَّةَ الحديثةَ لم تنلْ حظَّهَا من ذلك؛ الأمر الَّذي أدَّى إلى تعثُّرِها المُستمِرّ، يقولُ مُؤكِّدًا: "ميدانٌ واحدٌ لم تتَّجِه إليه أصابعُ الاتِّهام بعد، وبشكلٍ جدِّيٍّ صارِم، هو تلك القوَّة أو المَلَكَة أو الأداة الَّتي بها يَقرأُ العربيُّ ويرى ويحلمُ ويُفكِّرُ ويُحاكِمُ... إنَّه العقلُ العربيُّ ذاتُه" (الجابريّ، الخِطاب العربيّ المُعاصِر: دِراسة تحليليَّة نقديَّة، 1994، صفحة 8).

وَقَدْ لاقى هذا المشروعُ ترحِيبًا كبِيرًا في السَّاحة الفِكْريَّة العربيَّة؛ إذْ اجتذبَ إليه كثيرًا من المُناصِرين الَّذين اقتنعوا بالنقاش الجريء الَّذي قدَّمَه الجابريُّ، فدافعوا عن آرائه المُختلِفة، وتعرَّضَ في الآن ذاته لنَّقد كثيرٍ من مُخالِفيه، وتباينتْ حِدَّةُ ذلك النَّقد لديهم، فوصلتْ إلى تخصيصِ مُؤلَّفاتٍ خاصَّةٍ للرَّدِّ على ما جاء به الجابريُّ من أفكار وآراء.

المِحْوَر الأوَّل: إشكاليَّة العقل العربيّ بين التَّشريح الإبستمولوجيّ والتَّقسيم الأيديولوجيّ

نَحَا الجابريُّ من خلال مشروعه (نقد العقل العربيّ) منحًى مُغايرًا في السَّاحة الثَّقافيَّة العربيَّة بالرَّغم من أنَّه ليس الأسبقَ إلى تناول موضوع العقل العربيّ، وليس أوَّلَ من وظَّف هذا العنوان في كتاباته؛ إذ ظَهَرَ قبل باكورة رباعيَّته، عام 1980م، في كتابِ أحمد موسى سالم (ت 1996م) الَّذي يحملُ عنوانَ (العقل العربيّ ومنهج التَّفكير الإسلاميّ)، وذلك باختياره الاعتمادَ على المنهج الإبستمولوجيّ الَّذي يُعَدُّ منهجًا نقديًّا يُعْنَى بفحص أدوات التَّفكير وآليَّات إنتاج المعرفة خلال فترة تاريخيَّة مُحدَّدة، وتجاوزَ بذلك ما كانَ سائدًا حينها من التَّعويل على التَّحليل الأيديولوجيّ في المشروعات الفِكْريَّة النَّقديَّة الَّذي يُركِّزُ على النَّظريَّات والمذاهب المُتشكِّلة، وعَالجَ بالاستناد إليه الإشكاليَّاتِ المُرتبِطةَ بالفِكْر العربيّ المُعاصِر، وهي القضايا النَّظريَّة الَّتي تَخُصُّ وَضعَ العرب الرَّاهن في علاقته بكُلٍّ من: (الماضي العربيّ، والحاضر الأوروبيّ) (وقيدي، 1983، صفحة 8، 48) و (الجابريّ، إشكاليَّات الفِكْر العربيّ المُعاصِر، 1990، صفحة 9)، وبيَّنَ أنَّ الإشكاليَّة الَّتي يعنِيها هي: "منظومةٌ من العَلاقات الَّتي تنسجُها، داخل فِكْرٍ مُعيَّن، مشاكِلُ عديدةٌ مُترابِطةٌ لا تتوفَّرُ إمكانيَّةُ حلِّها مُنفردة ولا تقبلُ الحلَّ -من النَّاحية النَّظريَّة- إلَّا في إطار حلٍّ عامّ يشملُها جميعًا" (الجابريّ، نحن والتُّراث: قراءات مُعاصِرة في تُراثنا الفلسفيّ، 1993، صفحة 27).

وسنعرِضُ في هذه الدِّراسة جُمْلَةً من القضايا الَّتي تناولها الجابريُّ والنَّتائج الَّتي توصَّلَ إليها لنتبيَّنَ ما إذا كانَ وفيًّا لِمَا ألزمَ به نفسَه من الاعتماد على المنهج الإبستمولوجيّ في نقده، وما إذا كان هذا المنهجُ كافيًا وحده للتَّعامُل مع تلك القضايا.

وقد أوضحَ الجابريُّ في رُؤيته للفِكْر العربيّ أنَّه عبارةٌ عن بِنْيَتَيْن في آن، أولهما البِنْيَة العقليَّة (الأداة)؛ أي المبادئ والمفاهيم والآليَّات الذِّهنيَّة المُترسِّخة لدى العربيّ مُنْذُ الصِّغر، والمُكتسبة نتيجة الاحتكاك بالمُحيط الطَّبيعيّ والاجتماعيّ والثَّقافيّ، وآخرهما البِنْيَة الأيديولوجيَّة (المحتوى أو المضمون)؛ أي جُمْلَة الأفكار والآراء والنَّظريَّات الَّتي يُعبِّرُ بها العربيُّ وتعكِسُ واقعَه، وهاتان البِنْيتان مُتداخِلتان، تُؤثِّرُ إحداهما في الأُخْرَى، ووصف الجابريُّ في كثيرٍ من مؤلَّفاته الفِكْرَ العربيَّ -المكوَّن من البِنْيَتَيْن المذكورتَيْن -بالتَّخلُّف، وأنَّه يعيشُ أزمةَ إبداعٍ كبيرة؛ إذْ يفتقِدُ إلى عُنْصُري (الجِدَّة، والأصالة)؛ إذ لا يخرُجُ عن سُلْطَة (النَّموذج /السَّلَف) الَّتي تُشكِّلُ الإطارَ المرجعيَّ له، وبسببها ينصرِفُ الفِكْرُ العربيُّ عن مواجهة الواقع، وينساقُ إلى التَّعامُل مع المُمْكِنات الذِّهنيَّة -المقولات العاطفيَّة الوجدانيَّة المُرتبِطة باللُّغَة والتَّاريخ والمصير، الَّتي تُقابِلُ المقولاتِ العقليَّةَ الواقعيَّةَ

المُتعلّقةَ بالهياكل الاقتصاديَّة والصِّراع الاجتماعيّ والتَّنمية والسِّياسة الدَّوليَّة- على أنَّها مُعطياتٌ واقعيَّةٌ، ويستمِدُّ منها حلولًا جاهزةً لمشكلاته المُستجدّة؛ وبذلك تحلُّ العاطفةُ محلَّ العقل، ويُدلِّلُ الجابريُّ على ذلك الوضع بما هو مُوظَّفٌ فيه من مفاهيمَ لا تَمُتُّ للواقع العربيّ الرَّاهن بصِلَةٍ مُباشِرة، بل هي مُستقاةٌ من الماضي العربيّ الإسلاميّ المُمَجَّد، أو من الحاضِر الأوروبيّ المأمول، ويخلُصُ في تحليلِه إلى أنَّ الفِكْرَ العربيَّ بتلك الصُّورة المُبْهَمَة وغير المُحدَّدة يفتقِرُ إلى أمرَيْن مُتلازمَيْن: (الموضوعيَّة، والاستقلال التَّاريخيّ)، ويرى أنَّ الحلَّ لتجاوُز هذه الأزمة هو تحقيقُ ذَيْنِكَ الأمرَيْن معًا، وسنَقِفُ على هذه المسألة في المِحْور الثَّاني (الجابريّ، إشكاليَّات الفِكْر العربيّ المُعاصِر، 1990، صفحة 51-57)، و (الجابريّ، نحن والتُّراث: قراءات مُعاصِرة في تُراثنا الفلسفيّ، 1993، صفحة 16)، و (الجابريّ، الخِطاب العربيّ المُعاصِر: دِراسة تحليليَّة نقديَّة، 1994، صفحة 198)، و (الجابريّ، بِنْيَة العقل العربيّ: دِراسة تحليليَّة نقديَّة لنُظُم المعرفة في الثَّقافة العربيَّة، 2009، صفحة 565)

ودعا المُفكِّرُ المغربيُّ إلى ضرورة نقد الفِكْر العربيّ المُتمثِّل في الأداة (أي العقل)، وحدَّدَ ما يعنيه بالعقلِ العربيّ بشكلٍ دقيقٍ وواضِح، فوَصَفَه بأنَّه الأداةُ ذاتُ الإنتاجِ النَّظريّ والفنّيّ والعِلْميّ الَّتي صنعتْها الثَّقافةُ العربيَّة، الَّتي تحمِلُ معها تاريخَ العربِ الحضاريّ، وتعكِسُ واقِعَهم، وتُعبِّرُ عن طموحاتهم المستقبليَّة وعن عوائق تقدُّمهم وأسباب تخلُّفهم الرَّاهن (الجابريّ، إشكاليَّات الفِكْر العربيّ المُعاصِر، 1990، صفحة 58)، و (الجابريّ، تكوين العقل العربيّ، 2009، صفحة 13، 14)، وعَدَّ الجابريّ هذا العقلَ العائقَ الأكبرَ أمامَ النَّهضة المنشودة، ويُشِيرُ في إطار نقده إلى أنَّ العقلَ العربيَّ الرَّاهِنَ بِنْيَةٌ مُكوَّنةٌ من عِدَّة عناصر، يأتي في مُقدِّمتها أسلوبُ الممارسة النَّظريَّة (النَّحْويَّة، والفقهيَّة، والكلاميَّة) السَّائد -على حدِّ زعمه- في عصر الانحطاط – كما حدَّده مُؤرِّخو الأدب العربيّ بأنَّه يشملُ الفترةَ المُمتدَّةَ من سقوط بغداد 656 هـ حتَّى حملة نابليون على مصر 1213 هـ -، (الحوقاني، 2023، صفحة 52)

وهذا العقل العربيّ حسب الجابريّ يقومُ على قياس الشَّاهد على الغائب بدون مُراعاة الشُّروط الَّتي تجعلُ هذا القياسَ منهجًا عِلْميًّا، ويرى أنَّ تجديدَ هذا العقل يتحقَّقُ بإحداثِ قطيعةٍ إبستمولوجيَّةٍ تامَّةٍ مع بِنْيَة العقل العربيّ في ذلك العصر وامتداداتها إلى الفِكْر العربيّ الحديث والمُعاصِر؛ وذلك بالتَّحرُّر من الرَّواسِب التُّراثيَّة في عمليَّة فهمنا للتُّراث، واستعارَ الجابريُّ مفهومَ (القطيعة الإبستمولوجيَّة) من لوي ألتوسير Louis Althusser (1918-1990م) الَّذي استعارَه بدوره من غاستون باشلار Gaston Bachelard (1884-1962م)، مع الإشارة إلى أنَّه تراجعَ عن توظيف هذا المفهوم بعد موجة النَّقد الَّتي تعرَّضَ لها (الجابريّ، نحن والتُّراث: قراءات مُعاصِرة في تُراثنا الفلسفيّ، 1993، صفحة 20، 21) و (بلقريز، 2014، صفحة 353، 359)

وتبنَّى الجابريُّ في نقد العقلَ العربيَّ الثُّنائيَّةَ الفلسفيَّةَ (العقل المُكوِّن /الفاعل، والعقل المُكوَّن /السَّائد) الَّتي برزت مع أندريه لالاند Andre Lalande (1867-1963م)، ويعني بالأوَّل المَلَكَة الَّتي بها يستطيعُ كُلُّ إنسانٍ استخراجَ مبادئ كُلِّيَّة وضروريَّة من خلال إدراك العَلاقات بين الأشياء، ويقصِدُ بالآخَر مجموعَ المبادِئ والقواعِد الَّتي نعتمِدُها في استدلالاتنا، وهذا الأخير اختاره الجابريُّ ليُطابِقَ العقلَ العربيَّ، الَّذي يكونُ بهذا المنظور جُمْلَة المبادِئ والقواعِد الَّتي تُؤسِّسُ المعرفةَ في الثَّقافة العربيَّة، في حين يكونُ الأوَّلُ الخاصِّيَّةَ الَّتي تُميِّزُ الإنسانَ عن الحيوان، ويُبيِّنُ أنَّ بينهما علاقةَ تأثير وتأثُّر؛ فالعقلُ العربيُّ ليس إلَّا نتاج ثقافة عربيَّة، وعلى هذا فإن نقدَ العقل العربيّ يقتضي نقدَ العقل السَّائد، سواء بتعديله أو تحديثه، أو حتَّى السَّعي إلى قيام عقل سائد جديد من خلال صياغة مبادِئَ وقواعِدَ جديدةٍ تحلُّ محلَّ القديمة (لالاند، 2001، صفحة 1168)، و (الجابريّ، تكوين العقل العربيّ، 2009، صفحة 15، 16)، وتجدُرُ الإشارةُ إلى أنَّ جورج طرابيشي (ت 2016م) يرى أنَّ تعريفَي (العقل المُكوِّن، والعقل المُكوَّن) لا وجودَ لهما لدى لالاند، بل هما لبول فوكييه paul foulquie (1893-1983) في كتابه (معجم اللُّغة الفلسفيَّة) (طرابيشي، نقد نقد العقل العربيّ: نظريَّة العقل، 1996، صفحة 14، 15).

ذكرنا أنَّ الثَّقافةَ العربيَّةَ هي الَّتي شكَّلت العقلَ العربيَّ، وحيثُ إنَّ مشروعَ الجابريّ قائمٌ على نقدِ الأخير؛ توجَّبَ عليه قبلَ ذلك أنْ ينبريَ إلى تحليل مُكوِّنات تلك الثَّقافة الَّتي يَعُدُّها ذات زمن واحد يتَّسِمُ بالرُّكود، يعيشُه العربيُّ اليوم مثلما عاشه أجدادُه في القرون الغابرة، وفي عمله التَّحليليّ هذا رَصَدَ الجابريُّ ثلاثة نُظُم معرفيَّة مُتمايزة ومُتصادمة أسَّست الثَّقافةَ العربيَّةَ الَّتي بدأ تشكُّلُها مع (عصر التَّدوين)، الَّذي بيَّنَ أنَّه بدأ منذ منتصف القرن الثَّاني للهجرة، (الجابريّ، تكوين العقل العربيّ، 2009، صفحة 70، 295) ومن المُرجَّح أنَّ الجابريَّ في تحديده هذا اقتفى أثرَ أحمد أمين (ت 1954م) الَّذي سَبَقَه في ذلك في كتابه (ضُحَى الإسلام)، مُستعينًا بنصٍّ للذَّهبيّ (ت 748 هـ) وَرَدَ في كتاب (تاريخ الخلفاء) للسُّيوطيّ (ت 911 هـ) (السُّيوطيّ، 2013، صفحة 424) الَّذي نَقَلَه من كتاب الذَّهبيّ (تاريخ الإسلام ووَفَيَات المشاهير والأعلام) (الذهبيّ، 1991، صفحة ج 9،

13)، عِلْمًا بأنَّ أحمد الإسكندريّ (ت 1938م) سَبَقَ أحمد أمين إلى هذه الفِكرة في كتابه (تاريخ آداب اللُّغة العربيَّة في العصر العباسيّ)، (أمين، 2004، الصفحات ج 1، 5، 6، ج 2، 14-20) و (طرابيشي، نقد نقد العقل العربيّ: نظريَّة العقل، 1996، صفحة 22) و (طرابيشي، نقد نقد العقل العربيّ: إشكاليَّات العقل العربيّ، 1998، صفحة 14، 15).

يُقدِّمُ كُلُّ نظامٍ من النُّظُم الثَّلاثة رُؤيةً خاصَّةً للعالم، ويُوظِّفُ لإنتاج المعرفة مفاهيمَ وآليَّاتٍ مُعيَّنةً، وقَدْ استعارَ الجابريُّ مفهومَ (النِّظام المعرفيّ) من ميشيل فوكو Michel Foucault (1926-1984م) الَّذي استعمله في تحليل الثَّقافة الغربيَّة في عصرها الكلاسيكيّ في القرنَيْن (السَّادس عشر، والسَّابع عشر) (الجابريّ، إشكاليَّات الفِكْر العربيّ المُعاصِر، 1990، صفحة 59) و (الجابريّ، تكوين العقل العربيّ، 2009، صفحة 55).

أولاً: النِّظامُ المعرفيُّ البيانيُّ (المعقولُ الدِّينيُّ العربيُّ):

ينفرِدُ هذا النِّظامُ عن النِّظامَيْن الآخَرَيْن بأنَّه وليدُ الثَّقافة العربيَّة، فكانَ المُؤسِّسَ الوحيدَ للحقل المعرفيّ للفِكْرِ العربيّ قبل عصر التَّدوين؛ أي في عهد الرَّسول صلَّى الله عليه وسلَّم والخلفاء الرَّاشدين والدَّولة الأمويَّة، وقوامه العلوم العربيَّة الإسلاميَّة الخالصة، أي علوم الدِّين وعلوم اللُّغَة؛ كالفقه وأصوله، وعلم الكلام، وعلم البلاغة، وعلم النَّحو، وتُشكِّلُ هذا النِّظامَ المعرفيَّ مجموعةٌ من العناصر أو المفاهيم الأساسيَّة الَّتي تتمحورُ في الأزواج الآتية: (اللَّفظ/المعنى، والأصل/الفرع، والخبر/القياس)، ويُكرِّسُ رُؤيةً للعالم قائمةً على مبدأين، هما: الانفصال؛ أي الفصل بين الأشياء فصلًا يتميَّزُ به الواحدُ عن غيره بحيث يُصبحُ كيانًا قائمًا بذاته، واللَّاسببيَّة أو التَّجويز؛ الَّذي لا يُؤمِنُ بثبات طبائع الأشياء على حالة واحدة، وأنَّ العلاقةَ بين الأسباب والمُسبَّبات ليست ضروريَّة، بل ترجعُ إلى العادة ويُمكِنُ خرقُها في أيَّة لحظة، ويقومُ على القِياس كمنهجٍ في إنتاج المعرفة.

ثانيًا: النِّظامُ المعرفيُّ العرفانيُّ (اللامعقول العقليُّ):

انتقلَ هذا النِّظامُ من الموروث الثَّقافيّ السَّائِد قبل الإسلام في الشّرق الأدنى، خاصَّة في كُلٍّ من: (مصر، وسورية، وفلسطين، والعراق)، إلى الثَّقافة العربيَّة الإسلاميَّة مُنْذُ بداية عصر التَّدوين؛ أي في أوائل العصر العباسيّ، ويبرُزُ في ثلاثة اتّجاهات كُبرى لها تمثيلٌ في المجتمع الإسلاميّ، وذلك على النَّحو الآتي: (اتِّجاه يغلُبُ عليه الطَّابَعُ العرفانيُّ؛ يُمثِّلُه المُتصوِّفةُ أصحابُ الأحوال، واتِّجاه يغلُبُ عليه الطَّابعُ الفلسفيُّ؛ يُمثِّلُه التَّصوُّفُ العقليُّ لدى الفارابي (ت 339 هـ)، وابنُ سينا (ت 428 هـ) في فلسفته المشرقيَّة، واتِّجاه يغلُبُ فيه السَّردُ الأسطوريُّ؛ يحضُرُ لدى الفلاسفة الإسماعيليّين والمُتصوِّفة الباطنيّين)، ويُوظِّفُ هذا النِّظامُ المعرفيُّ ثُنائيَّتَيْن تُوازيان ثُنائيَّتَي (اللَّفظ/المعنى، والأصل/الفرع) الواردتَيْن في النِّظام المعرفيّ الأوَّل، هما: ثُنائيَّة (الظَّاهر/الباطن) الَّتي تأتي على النَّقيض لثُنائيَّة (اللَّفظ/المعنى) من حيثُ إنتاجُ المعرفة؛ إذْ تتَّجِهُ الآليَّةُ الذِّهنيَّةُ في النِّظام البيانيّ من اللَّفظ إلى المعنى، في حين يحدُثُ العكسُ في النِّظام العرفانيّ، وثُنائيَّة (النُّبوَّة/الولاية) الَّتي تُخالِفُ ثُنائيَّةَ (الأصل/الفرع) كذلك في اتِّجاه الفِكْر؛ إذْ يتَّجِهُ الفِكْرُ في النِّظام البيانيّ من الأصل إلى الفرع، في حين نجِدُ العكسَ حاضِرًا في النِّظام العرفانيّ، مع الأخذ بعين الاعتبار أنَّ الولايةَ مع مَنْ يتبنَّى هذا الرَّأيَ هي الأصل والنُّبوَّةَ هي الفرع، ويقومُ على أساسٍ ذوقيّ.

ثالثًا: النِّظامُ المعرفيُّ البرهانيُّ (المعقول العقليُّ):

دَخَلَ هذا النِّظامُ الثَّقافةَ العربيَّةَ الإسلاميَّةَ مُتأخِّرًا عن سابقَيْه، وكان ذلك مع بدء التَّرجمة، خاصَّة في عهد الخليفة العباسيّ المأمون (ت 218 هـ)، كالمنطِق، والرِّياضِيَّات، والفلسفة اليونانِيَّة، ويُوظِّفُ عِدَّةَ مفاهيم، منها: (الألفاظ أو النَّحو/المعقولات أو المنطق) الَّذي يُكافئُ ثُنائيَّةَ (اللَّفظ/المعنى)، ويكونُ في هذا النِّظام البرهانيّ اللَّفظُ تابِعًا للمعنى مُخالِفًا ما ذكرناه بخصوص النِّظام البيانيّ، و(الواجب/الممكن) الَّذي يُكافئُ ثُنائيَّةَ (الأصل/الفرع)، ويقومُ على التَّجرِبةِ والمُلاحَظَةِ والاستنتاجِ العقليّ، ويتَّخِذُ من أرسطو مرجعِيَّتَه الرَّئيسية.

وَقَدْ دخلتْ هذه النُّظُمُ المعرفِيَّةُ فترةً من الزَّمن في صِراعٍ وصِدامٍ دونَ أنْ يستطيعَ الفِكْرُ العربيُّ تحقيقَ قطيعةٍ نهائيَّةٍ مع أيٍّ منها، ولا إعادة ترتيب العَلاقات بينها؛ نظرًا للصِّراع السِّياسيّ بين (الشِّيعة) الَّذين اعتمدوا النِّظامَ العرفانيّ، (والسُّنَّة) الَّذين اعتمدوا النِّظامَ البيانيّ، مع استنجادهما من حين لآخر بعناصرَ من النِّظام البرهانيّ، وحدث بذلك بين النُّظُمُ الثَّلاثةُ تداخُلٌ أو محاولاتٌ توفيقيَّةٌ بهدف إدماج عناصر أو مُكوِّنات أحد الأنظمة في أُخرى، ويُسمِّي الجابريُّ هذا التَّداخُل بـ (التَّداخُل التَّكوينيّ)، ويعني به إغناءَ نظامٍ ما في مرحلة التَّكوين بعنصر من العناصر الَّتي تُحرِّضُه على التَّعرُّف إليه في ضوء ما يُصدِرُه من ردود فعل تجاهَ الوافد المقبول أو الدَّخيل المرفوض، وأضحى العقلُ العربيُّ في ضوء ذلك هدفًا لتلك النُّظُم الثَّلاثة الَّتي تتجاذبه -كُلّ على حدة -للاستقلال به، واستمرَّ ذلك إلى أنْ حلَّ العصرُ الَّذي يُوصفُ بـ (عصر الانحِطاط) الَّذي سجَّلَ -بِحَسَبِ رأي

الجابريّ- استقالَةَ العقل العربيّ (البيانيّ، والبرهانيّ) بعد أنْ كان عقلًا فاعِلًا ومُنتِجًا؛ يبني منهجًا ويُشيّدُ رُؤيةً، ووَصَفَه بأنَّه آلةٌ مُعطَّلةٌ يجب إصلاحُها أو إعادةُ هيكلتها؛ عقلٌ يجترُّ ما يستهلك، وانتهى الأمرُ بانتصار العرفان؛ ليقِفَ حَجَرَ عَثْرَةٍ أمامَ أيّ نهضةٍ عقليَّة أو حركةٍ إصلاحيَّة، ولهذا كانتْ أزمةُ الفِكْر العربيّ أو كما عبَّرنا عنها سلفًا بأزمة إبداع أصابتْ هذا الفِكْر، وحدَّدَ الجابريُّ بدايةَ ذلك في القرن الخامس الهجريّ مع الغزاليّ (ت 505 هـ) الَّذي يصِفُه بأنَّه هو مَنْ دشَّنَ مرحلةَ التَّراجع والانحطاط الَّتي عاشها الوطنُ العربيُّ قرونًا عِدَّة، من خلال قيامه بتفكيك النُّظُم المعرفيَّة الثَّلاثة، وإعادة توزيعها في الثَّقافة العربيَّة، حيثُ خَالفَ من سَبَقَه بابتداع طريقةٍ جديدةٍ سمَّاها الجابريُّ (التَّداخُل التَّلفيقيّ) بين النُّظم المعرفيَّة الثَّلاثة ومفاهيمها، وأطلقَ عليها ابنُ خلدون (ت 808 هـ) اسمَ (طريقة المُتأخِّرين) الَّتي تُقابِلُ (طريقة المُتقدِّمين)، وتميَّزتْ طريقةُ الغزاليّ باتِّخاذ القياس الأرسطيّ (المنطق)، الَّذي أضحى مُجرَّد آليَّة ذهنيَّة شكليَّة تفتقِرُ إلى التَّحليل والبرهان، منهجًا بدلًا من قياس الشَّاهد على الغائب، وتبنِّي الجهاز المفاهيميّ المنطقيّ، فاختلطتْ في ضوء ذلك مسائلُ علم الكلام بمسائل الفلسفة؛ الأمر الَّذي أدَّى إلى تفكُّك النِّظام المعرفيّ البيانيّ إلى أجزاءَ مُتنافِرةٍ تُصاحِبُها مفاهيمُ من النِّظام المعرفيّ البرهانيّ معزولة عن إطارها المرجعيّ وحقلها المعرفيّ، ومن الأمثلة على عمليَّة التَّفكيك وإعادة التَّوزيع اللَّتَيْن مارسهما الغزاليُّ على الأنظمة المعرفيَّة الثَّلاثة فصلُه في النِّظام العرفانيّ بين العرفان الإسماعيليّ والعرفان الصُّوفيّ، فأبطلَ الأوَّلَ وأقرَّ الثَّاني ونَقَلَه إلى النِّظام البيانيّ، وحَذَّرَ في النِّظام البرهانيّ من الرّياضيّات، وأنكرَ السَّببيَّة، الأمر الَّذي يعني عرضَ مسائل علم البرهان ومفاهيمه على العلوم البيانيَّة، وجاءَ الرَّازي (ت 606 هـ) ليستكمِلَ نهجَ الغزاليّ، فاكتملتْ على يديه مرحلةُ "التَّداخل التَّلفيقيّ" بين البيان والبرهان؛ بين مفاهيم علم الكلام ومسائله، ومفاهيم الفلسفة ومسائلها، والَّتي اتَّسمتْ بالجَدَل والسَّفْسَطَة، وكان البرهانُ هو الضَّحيَّةَ من عمليَّة التَّفكيك؛ لأنَّه ذو طبيعة نسقيَّة يكفي نفسَه بنفسه ولا يقبلُ الانفتاحَ، وقد اتَّضحَ هذا الأمرُ من قبل كما لاحظنا في محاولات كُلٍّ من: (الفارابي، وابن سينا) ذات الطَّابَع الفلسفيّ، وآلَ العقلُ العربيُّ إثرَ ذلك في الميادين الثَّلاثة (البيان، والعرفان، والبرهان) إلى آلةٍ للحفظ والتَّذكُّر، لا الفِكْر والاستدلال، ويذكُرُ الجابريُّ أنَّ الثَّقافةَ العربيَّةَ الإسلاميَّةَ عاشتْ خلال هذه المرحلة أزمةً كبيرةً، وأنَّ بوادرَ التَّجديد فيها انطلقتْ من ابن حزم (ت 456 هـ) وصولًا إلى ابن رشد (ت 595 هـ) الَّذي يُمثِّلُ قِمَّةَ التَّجديد (الجابريّ، إشكاليَّات الفِكْر العربيّ المُعاصِر، 1990، صفحة 59، 60) و (الجابريّ، بِنْيَة العقل العربيّ: دِراسة تحليليَّة نقديَّة لنُظُم المعرفة في الثَّقافة العربيَّة، 2009، صفحة 38، 271- 269، 291، 317، 478- 558) و (الجابريّ، تكوين العقل العربيّ، 2009، صفحة 55، 296، 328).

وَقَدْ تعرَّضَ الجابريُّ لانتقاداتٍ كثيرةٍ في ما يخصُّ النُّظُم المعرفيَّة الثَّلاثة ومنها أنَّه لم يتقيَّد في النَّظر إليها بالموضوعيَّة، بل كان موقِفُه منها مِعياريًّا؛ إذْ أرسى نظرتَه استنادًا إلى (معيار أو نموذج) قرأ في ضوئه كُلَّ نِظامٍ منها وَفْقًا لقُربه أو بُعده من ذلك النَّموذج الذِّهنيّ المُفترَض (بلقريز، 2014، صفحة 360)، وأنَّ ما طَرَحَه من قِسْمَةٍ لا يُعدُّ نقدًا إبستمولوجيًّا -بحَسَبِ منهجه-، بل سِجَالًا أو حَرْبًا أيديولوجيَّة، حيثُ يُديرُ بين النُّظُم الثَّلاثة حَرْبَ مواقِع وخنادِق، وحيثُ إنَّ العقلَ عنده يغدو عقولًا ثلاثةً (عقل حصِيف أساسه البرهان، وعقل ضعِيف أصله البيان، وعقل سخِيف سببه العرفان)؛ فإنَّه يعقِدُ موازنةً تفاضُليَّةً لا تكافُؤيَّة بينها، مُنتصِرًا لطرف منها دون آخر؛ إذْ انتصرَ إبستمولوجيًّا للعقل البرهانيّ على العقل البيانيّ، وللأخير على العقل العرفانيّ، وعَقَدَ تحالُفًا ظرفيًّا بين العقلَيْن المُنتصِرَيْن (البرهان، والبيان) لإدانة المهزوم (العرفان) الَّذي جَعَلَه في الدَّرْك الأسفل من الثَّقافة العربيَّة، وعَدَّه نِظامًا معرفيًّا فاسِدًا يقومُ على آلةٍ فاسِدة (الحدس، والإشراق) وينهلُ من أفكارٍ ومرجعيَّاتٍ فاسِدة، وانتصر إبيديولوجيًّا للعقل السُّنِّيّ (المعقول الدِّينيّ) على العقل الشِّيعيّ (اللامعقول العقليّ)، وجغرافيًّا انطلَقَ من مغربيَّته مُنتصِرًا لعقل المغرب العربيّ على المشرق العربيّ (العظمة، 1987، الصفحات 130-137) و(تيزيني، 1996، صفحة 123) (طرابيشي، نقد نقد العقل العربيّ: نظريَّة العقل، 1996، صفحة 20، 24) و(طرابيشي، مذبحة التُّراث في الثَّقافة العربيَّة المُعاصِرة، 2012، صفحة 85) و(عبد الرَّحمن، تجديد المنهج في تقويم التُّراث، 2000، صفحة 45، 46) و(الإدريسي، 2010، صفحة 157).

وبالنَّظَر إلى التَّقسيم الثَّلاثيّ يُؤكِّدُ الجابريُّ أنَّ هذا التَّقسيمَ جاءَ من اجتهاده ولم يأخذه عن غيره، وأنَّه بعدَ أنْ وضعه اطَّلَعَ على وجودٍ له لدى القشيري (ت 465 هـ) الَّذي ميَّز تمييزًا واضحًا بين الثُّلاثيّ (البيان، والعرفان، البرهان) في مواضعَ من كتابه "لطائف الإشارات"، وهذا عزَّزَ ما ذَهَبَ إليه وأكَّد حضورَ هذا التَّصنيف في وعي القدماء وكتاباتهم، ويتجلَّى الاختلافُ بين القشيري والجابريّ في ترتيب ذلك الثُّلاثيّ؛ إذْ نجده معكوسًا عند الأوَّل بهذا التَّرتيب: (العرفان، والبيان، والبرهان)، وباعتراف الجابريّ برواج التَّصنيف الثُّلاثيّ قديمًا وتبنِّيه له ناقضَ دعوتَه بضرورة القطيعة الإبستمولوجيَّة مع رواسِب الفِكْر التُّراثيّ؛ لأنَّه بذلك استعملَ مفاهيمَ القدماء لقراءة تُراثهم (طرابيشي، نقد نقد العقل العربيّ: إشكاليَّات العقل العربيّ، 1998، صفحة 318، 319) و(الجابريّ، التُّراث والحداثة: دِراسات ومُناقشات، 1991، صفحة 128) و(الجابريّ، بِنْيَة العقل العربيّ: دِراسة

تحليليَّة نقديَّة لنُظُم المعرفة في الثَّقافة العربيَّة، 2009، صفحة 284) و(القشيري، 2007، صفحة ج 1، 5، 121، 231، 301، 310، 412، ج 2، 13).

ولطه عبد الرَّحمن رأيٌ مُخالِفٌ؛ إذ يرى أنَّ الجابريَّ لم يستقِ ذلك التَّصنيف من القشيري، بل يُرجِّحُ أنْ يكونَ استقاه من حسن كامل الملطاوي (ت 1995م) الَّذي أوردَه في كتابه السَّابق زمنيًّا لإنتاجات الجابريّ "الصُّوفيَّة في إلهامهم" عند ذكره درجاتِ المعرفة الثَّلاث، ولا نتفق مع هذا الرَّأي؛ لأنَّ الملطاوي نقلَ عن القشيري تلك الفِكْرَة وسبقَها بكلامٍ يُؤكِّدُ ذلك، بل أوردَ نصًّا للقشيري بعد التَّصنيف المشار إليه، وكذلك يرى طه عبد الرَّحمن أنَّ معاييرَ مُتعارضةً أُستُخدِمتْ في بناء هذا التَّقسيم الثُّلاثيّ وما يتَّصِلُ به من ترتيب، وبالرَّغم من أنَّ كُلَّ نظام من الأنظمة الثَّلاثة ينتمي إلى إطار مقوليّ مُختلف (البرهان مقولة متعلِّقة بالصُّورة الاستدلاليَّة العقليَّة، والبيان مقولة متعلِّقة بالصِّيغة اللَّفظيَّة، والعرفان مقولة مُتعلِّقة بالمضمون المعرفيّ) فقد اعتمدَ الجابريُّ ثلاثةَ معاييرَ مختلفة، هي: (المنطق، واللُّغة، والمعرفة)؛ الأوَّل منها معيارٌ صوريٌّ عقليٌّ، في حين أنَّ الثَّاني معيارٌ صوريٌّ لفظيٌّ، أمَّا الثَّالثُ فمعيارٌ مضمونيٌّ عقليٌّ، وأخذ في كُلِّ قسم بواحد من هذه المعايير عِوَضَ أنْ يجمعَ بينها في تعيين كُلِّ قسم لكي تستقيمَ عمليَّةُ التَّقسيم من النَّاحية المنهجيَّة، مُشيرًا إلى أنَّ الجابريَّ فوَّتَ على نفسه اعتمادَ معيار مُوحَّد كان سيُتيحُ له إجراءَ تقسيمات مُتعدِّدة، كُلّ تقسيم منها يضطلِعُ به معيارٌ مُحدَّدٌ؛ كالتَّقسيم بِحَسَبِ المضمون: (العقل، والعلم، والمعرفة) مثلًا، أو التَّقسيم وَفْقَ الصِّيغة اللَّفظيَّة: (القول، والعبارة، والإشارة) مثلًا، أو التَّقسيم بالنَّظَر إلى الصُّورة الاستدلاليَّة: (البرهان، والحجاج، والتَّحاجّ)، وهذا التَّقسيم الأخير يراه طه عبد الرَّحمن مُقوِّمًا لاعوجاج تقسيم الجابريّ؛ لأنَّه يُفيدُ ترتيبًا استدلاليًّا صحيحًا شغلَ الجابريَّ كثيرًا دون أنْ يُفلِحَ في صَوْغِه، وفيه، أي التَّقسيم المُقترح، يكونُ البرهانُ هو نظامَ الآليَّة الاستنباطيَّة، ويُمثِّلُ الحجاجُ نظامَ الآليَّة القياسيَّة، ويُشكِّلُ التَّحاجّ نظامَ الآليَّة التَّناقُضيَّة (الملطاوي، 1999، صفحة ج 2، 271، 272،) و (عبد الرَّحمن، تجديد المنهج في تقويم التُّراث، 2000، الصفحات 50-55).

ويُشيرُ الجابريُّ إلى انبلاج اتِّجاهٍ تجديديٍّ في الفِكْر العربيّ دشَّنَه -كما أسلفنا- ابنُ حزم في أوائل القرن الخامس الهجريّ في الأندلس والمغرب من خلال المذهب الظَّاهريّ الَّذي تبنَّاه، ويُعدُّه الجابريُّ مشروعًا فِكْريًّا فلسفيًّا يطمحُ إلى إعادة تأسيس البيان على البرهان وإقصاء العرفان إقصاءً تامًّا، ويتَّسِمُ هذا الاتِّجاهُ بطَابَعِه العقلانيّ النَّقديّ، ويعتمد على الاستنتاج والاستقراء بدلَ قياس الشَّاهد على الغائب، ويُنادي بالسَّببيَّة واطِّراد الحوادث بدل التَّجويز والعادة، وتوسَّعتْ هذه الرُّؤيةُ تجاهَ النُّظُم الثَّلاثة مع ابن رشد الَّذي يدَّعي الجابريُّ -كما ذكرنا- أنَّه يُمثِّلُ قِمَّةَ ما وصلَ إليه العقلُ العربيُّ في ميدان الفلسفة، وأنَّه أحدثَ قطيعةً إبستمولوجيَّةً مع الفلسفة المشرقيَّة -الَّتي كانتْ مع: (الفارابي، وابن سينا) اللَّذَيْن ميَّزَ الجابريُّ في قراءته لإنتاجهما بين النِّتاج العقليّ الَّذي أشادَ به، والنِّتاج اللَّاعقليّ الَّذي أدانَه وانتقدَه، وعدَّ الفيلسوفَ الثَّاني منهما رائدًا للاعقلانيَّة ظلاميَّة قاتلة- في كُلٍّ من: (المنهج، والمفاهيم، والإشكاليَّة)؛ إذ تنتهجُ الفلسفةُ المشرقيَّةُ -كما بيَّنَّا- طريقةَ (الاستدلال بالشَّاهد على الغائب)، وتُوظِّفُ تَبَعًا لها أزواجًا من المفاهيم المُتناقِضَة، مثل: (الحدوث والقدم، الممكن والواجب، العلم الإلهيّ والعلم الإنسانيّ، النِّهاية واللَّانِهاية)، وتكمُنُ إشكاليَّتُها في محاولة التَّوفيق بين هذه المفاهيم، أي التَّوفيق بين (العقل، والنَّقل)، أو دمج الدِّين في الفلسفة، وهي إشكاليَّةُ المُتكلِّمين السَّاعيةُ لبناء بنيةٍ جديدةٍ تُرضِي العقلَ والنَّقلَ معًا، في حين اعتُمِدُ في الفلسفة المغربيَّة (القياس الأرسطيّ)، ورفضَ ابنُ رشد المنهجَ المُتَّبعَ لدى الفلسفة المشرقيَّة لأنَّه يجمعُ بين عالمَيْن مُختلِفَيْن تمامًا (عالَم الغيب، وعالَم الشَّهادة)؛ الأوَّل عالَمٌ مُطْلَقٌ والآخرُ عالَمٌ مُقيَّدٌ، ومن ثَمَّ لا يصُحُّ قياسُ أحدهما على الآخر، ورفضَ كذلك المضامينَ الَّتي حملَها فلاسفةُ المشرق للمفاهيم المذكورة، مُقدِّمًا البديلَ المُقترحَ، وكانت الإشكاليَّةُ لديه مُختلِفةً أيضًا؛ فمشروعُ ابن رشد قائمٌ على الفصل بين الفلسفة والدِّين، وسارَ على نهج ابن رشد آخرون، أبرزهم: الشَّاطبيّ (ت 790 هـ)، وابن خلدون، ويرى الجابريُّ أنَّ المفاهيمَ الَّتي تبنَّتْها الفلسفةُ المغربيَّةُ شكَّلت البنيةَ العقليَّةَ الَّتي قامَ عليها الفِكْرُ الحديثُ في أوروبا، بيدَ أنَّ هذا الاتِّجاهَ التَّجديديَّ لم يصمدْ أمامَ التَّيَّار الجارِف؛ تيَّار التَّداخُل التَّلفيقيّ بين النُّظُم المعرفيَّة الثَّلاثة الَّذي بدأ كما قرَّرَه المُفكِّرُ المغربيُّ مع الغزاليّ وأنتجَ بنيةً مُحصَّلةً منها تحكُمُها عناصرُ أساسيَّةٌ تُمثِّلُ السُّلطاتِ الَّتي شكَّلت العقلَ العربيّ منذ عصر التَّدوين، ويحصُرُها الجابريُّ في ثلاث سُلُطات مُترابِطَة يستدعي أحدُها الآخر، وهي: (سُلطة اللَّفظ، سُلطة الأصل بقسمَيْها [القِياس، والسَّلف]، سُلطة التَّجويز). (الجابريّ، نحن والتُّراث: قراءات مُعاصِرة في تُراثنا الفلسفيّ، 1993، صفحة 154 - 219)، و (الجابريّ، بِنْيَة العقل العربيّ: دِراسة تحليليَّة نقديَّة لنُظُم المعرفة في الثَّقافة العربيَّة، 2009، صفحة 38، 538- 564) و (الجابريّ، تكوين العقل العربيّ، 2009، صفحة 309).

ويرى الجابريُّ أنَّ "العقلَ العربيَّ عقلٌ يتعاملُ مع الألفاظ أكثر مِمَّا يتعاملُ مع المفاهيم، ولا يُفكِّرُ إلا انطلاقًا من أصلٍ أو انتهاءً إليه أو بتوجيهٍ منه، الأصل الَّذي يحمِلُ معه سلطةَ السَّلف إمَّا في لفظه أو في معناه، وإنَّ آليَّتَه، آليَّةَ هذا العقل، في تحصيل المعرفة -ولا نقولُ في إنتاجها- هي المُقاربة أو (القِياس البيانيّ) والمُماثلة أو (القِياس العرفانيّ)، وأنَّه في كل ذلك يعتمِدُ

التَّجويزَ كمبدأ، كقانون عامٍّ يُؤسِّسُ منهجَه في التَّفكير ورُؤيتَه للعالَم" (الجابريّ، بِنْيَة العقل العربيّ: دِراسة تحليليَّة نقديَّة لنُظُم المعرفة في الثَّقافة العربيَّة، 2009، صفحة 564)؛ لِذا يعتقِدُ الجابريُّ أنَّ الحلَّ يكونُ بممارسة العقلانِيَّة النَّقدِيَّة على التُّراث الَّذي يحتفِظُ بتلك السُّلُطات، داعيًا إلى توظيف النَّزعة العقلانِيَّة النقدِيَّة الَّتي برزتْ -كما بيَّنَّا- عند كُلٍّ من: (ابن حزم، والشَّاطبيّ، وابن رشد، وابن خلدون) كمنطلقٍ نحو قضايا التُّراثِ بهدف نقلها إلى حاضِرنا باستخدام الوسائل والأدوات الحديثة، والتَّعامُل معها على أساس مُتطلَّبات الحاضِر وحاجة المستقبل، على أنْ يُستنَد في ذلك إلى فِكْرِ العصر ومنطقِه (الجابريّ، بِنْيَة العقل العربيّ: دِراسة تحليليَّة نقديَّة لنُظُم المعرفة في الثَّقافة العربيَّة، 2009، صفحة 572).

ويُشدِّدُ على ضرورةِ الرُّجوعِ إلى التُّراث والانطلاقِ منه، وليس الإعراض الكُلِّيّ عن الماضي أو اختيار ما يَصْلُح منه، أو الارتماء في حاضِر ثقافةٍ أخرى، ويُعبِّرُ عن ذلك بقوله: "ومن الخطأ الجسيم الاعتقادُ في أنَّ الذَّاتَ العربِيَّةَ يُمكِنُ أنْ تنهضَ بالرُّجوع إلى الماضي و(اختيار) ما (يَصْلُح) منه، كما أنَّه من الخطأ الجسيم كذلك الاعتقادُ في أنَّ هذه الذَّاتَ يُمكِنُ أنْ تنهضَ بالإعراض الكُلِّيّ عن ماضيها والانتظام في تُراثٍ غير تُراثها أو الارتماء في حاضِرٍ يتقدَّمُها بمسافاتٍ شاسعة. كلَّا، إنَّ الإنسانَ لا يُمكِنُ أنْ يُبدِعَ إلَّا داخلَ ثقافته وانطلاقًا من تراثه. إنَّ الإبداعَ بمعنى التَّجديد الأصيل لا يَتِمُّ إلَّا على أنقاض قديمٍ وقع احتواؤه وتمثُّله وتجاوزُه بأدواتٍ فكريَّةٍ مُعاصِرَةٍ تتجدَّدُ بتجدُّدِ العلم وتتقدَّمُ بتقدُّمِه" (الجابريّ، إشكاليَّات الفِكْر العربيّ المُعاصِر، 1990، صفحة 62)، ولا بُدَّ في الآن ذاته من قراءةٍ عربِيَّةٍ نقدِيَّة للعقل الأوروبيّ بهدف احتوائه، وتوظيف أدواته المنهجيَّة ورُؤاه العِلْمِيَّة في إعادة بناء الماضي وتغيير الحاضِر وتشييد المستقبل (الجابريّ، إشكاليَّات الفِكْر العربيّ المُعاصِر، 1990، صفحة 63)، يقولُ تأكيدًا على ذلك: "نقد العقل العربيّ لن يكتملَ إلَّا بإنجاز (نقد العقل الأوروبيّ). ذلك لأنَّ (العقل الأوروبيّ) بالنِّسبة إلينا ليس هو فقط ما يقولُه عن نفسه، بل هو أيضًا وبالدَّرَجَة الأُولَى ما ينتقِلُ إلى أسماعنا وكيفِيَّة فهمنا له، وهي أمورٌ تحتاجُ إلى مراجعةٍ ونقد. إنَّ نقدَ (الأنا) يتطلَّبُ نقدَ (الآخر)، ونقد (الآخر) لا يكونُ جذرِيًّا إلَّا إذا كان أوَّلًا وقبلَ كُلِّ شيء نقدًا لصورته في (الأنا) النَّاقد" (الجابريّ، التُّراث والحداثة: دِراسات ومُناقشات، 1991، صفحة 11).

ونخلُصُ مِمَّا سبقَ أنَّ الجابريَّ يُعلِي من شأن الفلسفة المغربيَّة الأندلسيَّة ويُثنِي على عددٍ من فلاسفتها، ويرى أنَّ توظيفَ النَّزعةِ العقلانِيَّةِ النقدِيَّةِ الَّتي مارسوها على التُّراث هي الملاذُ الأمثلُ والحلُّ الأنجعُ لتحرير العقل العربيّ والنُّهوض به، ويُرجِعُ تقدُّمَ الغرب وازدهارَه إلى أخذِه من تلك المدرسة المغربيَّة الأندلسيَّة، ويأتي في مُقدِّمتها ابنُ رشد، في حين كانَ اعتمادُ العرب على المدرسة المشرقيَّة السببَ الأبرزَ في تقهقُرهم وتخلُّفهم، ويُشِيرُ بلقريز إلى أنَّ الجابريَّ أعرضَ عند تناوله الثَّقافةَ العربيَّةَ في المغرب والأندلس عن الإطار المرجعِيّ (عصر التَّدوين) الَّذي بيَّنَ أنَّه أثَّرَ في كبح العقل العربيّ في الضِّفَّة الشَّرقيَّة؛ فلم يُوضِّح أثرَه في العقل العربيّ في الدَّائرة المغربيَّة، ويعتقِدُ أنَّه ألحقَ الكثيرَ من الحَيْف والإجْحَاف بفلسفة ابن سينا، وأنَّ وقوفَه في صَفِّ فلاسفة المغرب وانتصارَه لهم مُعزِّزٌ لنزعة تعصُّبٍ غير مُبرَّر، وإعلانٌ صريحٌ بالدِّفاع عن مُغامرتهم العقليَّة في الماضي، ومن ثَمَّ دفاعٌ عن المُغامرة الَّتي يخوضُها مع رفاقه وتلامذته من العقلانيّين العرب؛ وأنَّه بهذا التَّوجُّه يخوضُ معركةً أيديولوجيَّةً ضِدَّ نظرائه غير العقلانيّين (بلقريز، 2014، صفحة 326 - 362).

وردَّ الجابريُّ على مُنتقِديه بما يدعمُ هذه التُّهمةَ؛ إذْ أرجعَ انتماءَ فلاسفة المشرق؛ كابن سينا والغزاليّ والرَّازي إلى بلاد العجم، فهم من مشرقٍ بعيدٍ عن الرُّقعة المُمتدَّة من المحيط إلى الخليج (الجابريّ و حنفي، حوار المشرق والمغرب: نحو إعادة الفِكْر القوميّ العربيّ، 1990، صفحة 144)، غير أنَّنا لا نعلمُ على وجه الدِّقَّة هل المطلوبُ مِنَّا الرُّجوعُ إلى ابن رشد المغربيّ العربيّ أم إلى الحضارة الأوروبيَّة الحديثة الَّتي هضمتْ أفكارَ ابن رشد وتجارِبَه، ومهما يكنْ فلا ريبَ في أنَّ الحضارةَ الأوروبيَّةَ في طريق تقدُّمهما أفادتْ مِن ابن رشد وتجاوزتْه، ويرى طرابيشي في هذا الصَّدد أنَّ مَنْ أخذتْ منه أوروبا هو ابنُ رشد اللَّاتينيّ الَّذي لا تتطابقُ قَسَمَاتُه مع ابن رشد العربيّ، وأنَّها؛ أي أوروبا، بنتْ نهضتَها بالقطيعة معه ومع أرسطو (طرابيشي، مذبحة التُّراث في الثَّقافة العربيَّة المُعاصِرة، 2012، صفحة 130)، ولا يرى طه عبد الرَّحمن في ابن رشد سوى مُقلِّدٍ لأرسطو، وأنَّه وضعَ أصولَ التَّقليد في الفلسفة وشرَّعَ له إلى الحدِّ الَّذي استساغَه المُحدثون بتهافُتهم الأعمى على الفِكْر الغربيّ، ويعتقِدُ جازِمًا أنَّ انبعاثَ الأمَّة الإسلاميَّة لن يكونَ عن طريق ابن رشد؛ لأنَّ فلسفتَه منقولةٌ عن الفلسفة الأرسطيَّة غير مُتداخِلَة مع المعارف الإسلاميَّة ولا مُتوافِقَة مع مُقتضيات المجال التَّداوليّ الإسلاميّ؛ ومن ثَمَّ فهي بعيدةٌ عن الفهم الإسلاميّ قريبةٌ من العقل الغربيّ، ويخلُصُ إلى أنَّ الهدفَ من الدَّعوة إلى الانتساب إلى ابن رشد هو بَثُّ روح العلمانيَّة في نفوس المسلمين والعرب كما هي مبثوثةٌ في الفِكْر الفلسفيّ الغربيّ (عبد الرَّحمن، حوارات من أجل المُستقبل، 2011، صفحة 121-127) ولم يُشِرْ في رأيه هذا إلى الجابريّ الَّذي ما فتئ يرفضُ العلمانيَّةَ ويتصدَّى لمحاولاتِ إقرارها في الوطن العربيّ، ويرى وجوبَ استبعادها من قاموس الفِكْر العربيّ، وتعويضَها بكُلٍّ من: (الدِّيمقراطيَّة، والعقلانيَّة) بوصفهما مُعبِّرَيْن عن حاجات المجتمع العربيّ؛ الدِّيمقراطيَّة تعني حفظَ حُقُوق الأفراد والجماعات، والعقلانيَّة بمعنى الانطلاق من العقل ومعاييره المنطقيَّة

والأخلاقيَّة (الجابريّ، الدِّين والدَّولة وتطبيق الشَّريعة، 2012، صفحة 113)، و (الجابريّ، وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفِكْر العربيّ المُعاصِر، 2015، صفحة 104، 105).

ويرى علي حرب في هذه المسألة أنَّ استبعادَ الجابريّ للعلمانيَّة يأتي لعدم إثارة حفيظة الإسلاميّين؛ إذْ يعتقد أنَّ الشِّعارَ العلمانيَّ مُضادٌ للإسلام مفهومٌ عليه من خارجه، عكس الدِّيمقراطيَّة الَّتي تحظى بقَبولٍ تامٍّ لديهم ويُمكِنُ أنْ تتكيَّفَ مع الواقِعَيْن (العربيّ، والإسلاميّ)، وأنَّ الجابريَّ يسعى بذلك لإيصال أفكاره إلى قطاعات واسعة في السَّاحة الثَّقافيَّة (حرب، 2005، صفحة 126، 127)، وذَكَرَ حسين الإدريسي أنَّ الجابريَّ اجتهدَ للوصُول إلى سلفيَّة مُعاكِسَة للعلمانيَّة، وقدَّمَها بمُعالجاتٍ حداثيَّةٍ لتكونَ سلفيَّةً إسلاميَّةً عربيَّةً خالِصَة، وترتَّبَ على ذلك -بِحَسَبِ الإدريسي- لدى الجابريّ تمجيدٌ للتَّيَّار السَّلفيّ الَّذي حاربَ العقلَ ونصَّبَ نفسَه مُفتِيًا للعالمين ودامِغًا مُعارِضيه بتُهَمٍ جاهزة من قَبِيل: (الابتداع، والشِّرك، والإلحاد،...)، وألحقَ به بالتَّبعيَّة الحركةَ الوهَّابيَّةَ الَّتي عدَّها ثورةً إصلاحيَّةً وتجديديَّةً حقيقيَّة (الإدريسي، 2010، صفحة 223، 256، 257)، وقَد أشادَ الجابريُّ بابن تيميَّة (ت 728 هـ) رائد التَّيَّار السَّلفيّ، لافِتًا إلى أنَّه ناضلَ لإعادة تأسيس البيان تأسيسًا سلفيًّا، مُستلهِمًا في سعيه هذا ابن رشد (الجابريّ، بِنْيَة العقل العربيّ: دِراسة تحليليَّة نقديَّة لنُظُم المعرفة في الثَّقافة العربيَّة، 2009، صفحة 488).

ويُعرِّجُ الجابريُّ في حديثه إلى الفلسفة الإسلاميَّة وعَلاقتها بالفلسفة اليونانيَّة فيذكُرُ أنَّ الأُولى عبارةٌ عن قراءاتٍ مُستقلَّةٍ للأُخْرَى، ولم تكُن قراءةً مُتواصِلَةً ومُتجدِّدَةً باستمرار لتاريخها الخاصّ كما كانَ لدى الأُخْرَى وكما هو الحالُ بالنِّسبة للفلسفة الأوروبيَّة الحديثة، ويدعو إلى النَّظَر إلى الفلسفة الإسلاميَّة من زاوية مضامينها الأيديولوجيَّة (الاجتماعيَّة – السِّياسيَّة) الَّتي حملتْها والَّتي برزتْ لدى مُفكِّريها، لا النَّظَر إليها من زاوية المادَّة المعرفيَّة الَّتي روَّجتْها والمُستمدَّة مُباشرةً من الفلسفة اليونانيَّة وعلومها (الجابريّ، نحن والتُّراث: قراءات مُعاصِرة في تُراثنا الفلسفيّ، 1993، صفحة 31- 33).

ويعترِضُ الجابريُّ على التَّصوُّر السَّائِد لنوعيَّة العَلاقة بين الفلسفتَيْن (الإسلاميَّة، واليونانيَّة) القائل إنَّ الفِكْرَ العربيَّ الإسلاميَّ ما هو إلَّا امتدادٌ للفلسفة اليونانيَّة، ويُحدِّدُ هدفَ ذلك الادّعاءِ في عزلِ الفِكْرِ الفلسفيّ في الإسلام عن محيطِه (الثَّقافيّ، والسِّياسيّ، والاجتماعيّ، والحضاريّ...)، وتشويه هويَّته ووظيفته وتحريف مسيرة تطوُّره، ويرى ضرورةَ النَّظَر إلى الفلسفة العربيَّة الإسلاميَّة في إطار تاريخها الَّذي تنتمي إليه، ويُؤكِّدُ أنَّها لم تكُنْ ترفًا فِكْريًّا، بل كانتْ خطابًا أيديولوجيًّا مُناضِلًا ضِدَّ العناصر الرَّجعيَّة خِدمةً للعلم والتَّقدُّم، وهذا ما تجلَّى منذ بدء التَّرجمة لدى عددٍ من الفلاسفة المسلمين، فبَرَزَ في المشرق كُلٌّ من: [الكنديّ (ت 252 هـ)، والفارابي، وابن سينا]، وفي المغرب كُلٌّ من: [ابن باجة (ت 533 هـ)، وابن طفيل (ت 581 هـ)، وابن رشد، وابن خلدون] (الجابريّ، نحن والتُّراث: قراءات مُعاصِرة في تُراثنا الفلسفيّ، 1993، صفحة 31-44)، وعليه؛ يَصِلُ إلى نتيجةٍ مُفادُها: "لم تكن الفلسفةُ في المجتمع العربيّ الإسلاميّ، هنا في المغرب أو هناك في المشرق، بضاعةً أجنبيَّةً ولا جِسْمًا غريبًا، بل كانتْ منه وإليه: عكستْ مشاكِلَه وآلامَه، وحملتْ آمالَه وأحلامَه، فكانتْ بالفعل ضميرَه" (الجابريّ، نحن والتُّراث: قراءات مُعاصِرة في تُراثنا الفلسفيّ، 1993، صفحة 44)، بيدَ أنَّ الجابريَّ وصمَ الفلسفةَ المشرقيَّةَ -كما مَرَّ معنا- بغير العقلانيَّة؛ وذلك لأنَّه نَظَرَ إليها من خلال عقلانيَّةٍ عِلميَّةٍ صِرْفَة، فلم يجدْ فيها ما افترضَه مُسبقًا من نماذجَ وصورٍ وتعريفاتٍ للعقل والعقلانيَّة (حرب، 2005، صفحة 99).

ويُوازِنُ الجابريُّ بين الثَّقافةِ العربيَّة والثَّقافتَيْن (اليونانيَّة، والأوروبيَّة الحديثة) في النَّظْرَةِ إلى العقل؛ لكون هذه الثَّقافات الثَّلاث تمارس التَّفكيرَ النَّظريَّ العقلانيَّ بالشَّكل الَّذي مهَّدَ لقيام معرفةٍ علميَّةٍ أو فلسفيَّةٍ أو تشريعيَّةٍ مُنفصِلةٍ عن الأسطورة والخرافة، وكذا أنتجتْ نظريَّاتٍ في العلم، وهذا - لا شكَّ - يخرقُ المنهجَ الإبستمولوجيّ الَّذي لا يُجِيزُ إصدارَ أحكامٍ مُماثِلةٍ من جهة، ويتعارضُ مع الحكم الَّذي دَمَغَه على العقل العربيّ من جهة أُخْرَى، فمعنى العقل في ثقافتنا العربيَّة حَسَبَ الجابريّ يرتبطُ أساسًا بالسُّلوك والأخلاق؛ ولهذا تتأسَّسُ المعرفةُ على الأخلاق، في حين يختلِفُ مفهومه في الثَّقافتَيْن الأخريَيْن؛ إذْ يرتبطُ بإدراك الأسباب (أي المعرفة)، فتتأسَّسُ الأخلاقُ على المعرفة، وتَبَعًا لذلك يرى أنَّ العقلَ العربيَّ محكومٌ بالنَّظْرَة المعيارِيَّة إلى الأشياء، وهي نَظْرَةٌ اختزاليَّةٌ تختصِرُ الشَّيءَ في قيمته؛ أي في المعنى الَّذي يُضيفُه عليه صاحِبُ النَّظْرَة، في مُقابِل النَّظْرَة الموضوعيَّة الَّتي تُعدُّ نَظْرَةً تحليليَّةً تركيبيَّةً تُحلِّلُ الشَّيءَ إلى عناصِره الأساسيَّة لتُعيدَ بناءَه بهدف إبراز جوهره، وأرى أنَّ هذا حكمٌ تعميميٌّ قاسٍ من الجابريّ؛ فإذا كانَ العقلُ العربيُّ قَدْ تعاملَ مع بعض الجوانب بتلك النَّظْرَة، فإنَّه مارسَ في جوانبَ أُخْرَى التَّحليلَ والتَّركيبَ (الجابريّ، تكوين العقل العربيّ، 2009، صفحة 17- 32)، و (طرابيشي، مذبحة التُّراث في الثَّقافة العربيَّة المُعاصِرة، 2012، صفحة 89).

ويُؤكِّدُ أنَّ حُضُورَ الثَّقافة العربيَّة في التَّاريخ الثَّقافيّ العالَميّ (الأوروبيّ) هو حُضُورُ المُؤسِّس، وليس مُجرَّدَ حُضُورِ الوسِيط المُؤقَّت؛ لأنَّها بعدَ أنْ أعادتْ إنتاجَ جانِبٍ مُهِمٍّ من الثَّقافة اليونانيَّة (العلوم، والفلسفة)، جاءت الثَّقافةُ الأوروبيةُ الحدِيثةُ وأعادتْ

إنتاجَها؛ أي الثَّقافة العربيَّة، فلسفةً وعلومًا، ولترسيخ ذلك الفهم؛ يرى الجابريُّ ضرورةَ العمل على إعادة كتابة تاريخنا الثَّقافيّ، ثُمَّ إعادة ترتيب العَلاقة بين أجزائه من جِهة، وبين التَّاريخ الثَّقافيّ العالَميّ من جِهةٍ أخرى، ويُستنَدُ في ذلك إلى أُسُسٍ عِلميَّة، مع استحضار روح نقديَّة (الجابريّ، التُّراث والحداثة: دِراسات ومُناقشات، 1991، صفحة 39، 40).

بقي أنْ أُشِيرُ في هذا المحور إلى قضِيَّتَيْن مُهمَّتَيْن تناولهما الجابريُّ في مشروعه الكبير بدون الوقوف عندهما طويلًا، أُوْلاهُما: نقده العقل السِّياسيّ العربيّ الَّذي أرَّخَ بدايتَه مع ظهور الإسلام بأنَّه قائمٌ على ثلاثِيَّة (القبيلة: تشملُ ما يدخلُ تحتَ مظلَّة القرابات؛ قرابة الدَّم حقيقيَّة كانت أم وهميَّة، وذات الشّحنة العصبيَّة؛ كالانتماء إلى مدينة أو جهة أو طائفة أو حزب، والغنيمة: يُقصدُ بها الخراجُ والرَّيعُ وطريقةُ صرف العطاء والعقليَّةُ الرَّيعيَّةُ النَّاتجةُ عن العطاء، والعقيدة: تعني فعل الاعتقاد والتَّمذهب) وتوسَّع فيها في الجزء الثَّالث من رباعيَّته (العقل السِّياسيّ العربيّ: محدِّداته وتجلِّياته) باسِطًا رأيَه الَّذي قُوبِلَ لدى كثيرين بالرَّفض، داعِيًا فيه إلى ضرورة تجديد تلك الثُّلاثِيَّة من أجل الارتفاع بهذا العقل استجابةً لمُتطلَّبات التَّقدُّم والنَّهضة في الوقت الحاضِر، ويكونُ ذلك بتحقيق النَّفي التَّاريخيّ لها، أي بإحلال البدائل التَّاريخِيَّة المُعاصِرة، الأمر الَّذي يتطلَّبُ المزاوجةَ بين نقد الحاضِر ونقد الماضي من خلال نقد تلك الثُّلاثِيَّة الَّتي تُؤسِّسُ العقلَ السِّياسيَّ العربيَّ، وسبيل ذلك بتحويل تلك المُحدِّدات الثَّلاثة (القبيلة، والغنيمة، والعقيدة) توالِيًا إلى (تنظيم مدنيّ سياسيّ اجتماعيّ: أحزاب، نقابات، جمعيَّات حُرَّة، مُؤسَّسات دستوريَّة...، واقتصاد ضريبة؛ أي تحويل الاقتصاد الرَّيعيّ إلى اقتصاد إنتاجيّ، ومجرَّد رأي؛ أي التَّحرُّر من سلطة عقل الطَّائفة والمذهب والتَّعامل بعقل اجتهاديّ نقديّ) (الجابري، 2000، صفحة 48، 53، 373، 374)، ولم يسلم الجابريُّ كذلك من النقد في هذه القِسْمَة الثُّلاثِيَّة الَّتي جاءتْ مُغايرةً عمَّا سنَّه في تقسيمه الثُّلاثيّ للنُّظُم المعرفيَّة: (البيان، والعرفان، والبرهان) المُشكِّلة للعقل العربيّ؛ فقد تخلَّى عن القسمة الإبستمولوجيَّة، ولم يُخضِع العقلَ السِّياسيَّ العربيَّ لها، الأمر الَّذي يُشِيرُ إمَّا إلى أنَّ التَّحليلَ الإبستمولوجيَّ غيرُ قادرٍ على الوصول إلى الثوابت البنيويَّة، وإمَّا إلى الافتقار إلى بنيةٍ ثابتةٍ لعقلٍ عربيٍّ كُلِّيٍّ بإمكانها الحضورُ في جميع العقول الجزئيَّة الَّتي يتمظهرُ هذا العقلُ فيها (طرابيشي، مذبحة التُّراث في الثَّقافة العربيَّة المُعاصِرة، 2012، صفحة 80، 81).

والأُخْرَى نقده العقل الأخلاقيّ العربيّ في الجزء الأخير من الرُّباعيَّة (العقل الأخلاقيّ العربيّ: دِراسة تحليليَّة نقديَّة لنُظُمِ القِيَم في الثَّقافة العربيَّة)، مُحدِّدًا عصرَ التَّدوين مُنطلَقًا لذلك النَّقد، وقَدْ بيَّنَ أنَّ هذا العقلَ مُشكَّلٌ من مجموعةٍ من القِيَم الموجودة في الموروثات الخمسة الآتية: (الموروث العربيّ الخالص المُنتمي إلى ما قبل الإسلام، والموروث الإسلاميّ الخالص، والموروث الفارسيّ، والموروث اليونانيّ، والموروث الصُّوفيّ)، الَّتي عمرت السَّاحةَ الثَّقافيَّةَ العربيَّةَ منذ أواخر العصر الأمويّ، ثُمَّ برزتْ كنُظُمٍ مُتنافِسةٍ مُتصارِعةٍ في القرن الرَّابع الهجريّ، لا كنظام واحد للقِيَم، ويُشِيرُ الجابريُّ إلى أنَّه نتجَ عن ذلك خضوعُ العقل لأخلاق التَّيَّار الفارسيّ من الخُنُوع للسُّلطة وتقديس الحاكم وتوظِيف الدِّين لفرض ذلك، بما أدَّى إلى تهميش الاجتهادات الَّتي سعتْ إلى تأسيس ثورةٍ تجديديَّةٍ في مجال القِيَم، ويُشِيدُ الجابريُّ في هذا الإطار بالعزّ بن عبد السَّلام (ت 660 هـ) الَّذي قدَّمَ (الأخلاق الإسلاميَّة) بديلًا للأخلاق الَّتي تتَّخِذُ مرجعيَّةً لها الموروثات الأربعة: (العربيّ الخالص، والصُّوفيّ، والفارسيّ، واليونانيّ)، وبَرَزَ مشروعُه هذا في كتابَيْه: (قواعد الأحكام في مصالح الأنام)، و(شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال)، وأعرضَ في هذا المشروع إعراضًا كُلِّيًّا عن محاولات الجمع والدَّمج بين تلك الموروثات، مُحدِثًا قطيعةً جذريَّةً ونهائيَّةً معها، فكانَ البديلُ المُقترحُ من الأخلاق مُتمحورًا حول أخلاق العمل الصَّالح، أو أخلاق المصلحة المُعتمِدة على القرآن الكريم فقط (الجابريّ، العقل الأخلاقي العربيّ: دِراسة تحليليَّة نقديَّة لنُظُمِ القِيَم في الثَّقافة العربيَّة، 2001، صفحة 26- 57، 596- 598، 615- 629).

ويرى بلقريز أنَّ الجابريَّ لم يشتغل في الجُزْأيْن الأخيرَيْن من الرُّباعيَّة على تحليل العقل السِّياسيّ والعقل الأخلاقيّ، بل كان عَمَلُه مُنصبًّا في البحث عن المجال السِّياسيّ من خلال تحليل الآليَّات الحاكمة للسِّياسة، وفي الفِكْر الأخلاقيّ من خلال تحديد مصادره؛ فلم يكن هناك تحليلٌ للآليَّات الذِّهنيَّة والبِنى المعرفيَّة الَّتي تحكُمُ إنتاجَ الفِكْر في مجالَي السِّياسة والأخلاق؛ ومن ثَمَّ يُخرِجُ هذين الجُزْأيْن من مشروع نقد العقل العربيّ، ويجعلهما مُستقِلَّيْن (بلقريز، 2014، صفحة 359، 360) ومن المُلاحَظ أنَّ النَّقدَ الجابريَّ في الجُزْأيْن المذكورَيْن كان مُوجَّهًا إلى العقل العَمَليّ، في حين تبيَّنَ معنا جليًّا أنَّ العقلَ النَّظَريَّ كان مدارَ النَّقد في الجُزْأيْن الأوَّلَيْن، وقَدْ يكونُ هذا التَّقسيمُ الثُّنائيُّ للعقل مُقتبسًا من عمّانوئيل كانط Emmanuel Kant (1724-1804م) الَّذي اعتمدَه في نقده العقلَ بجانِبَيْه (النَّظريّ، والعَمَليّ) (كانط، 1990، صفحة 32) وأرى في هذا الإطار حاجةَ العقل العِلْميّ إلى مثل هذه المشروعات النَّقديَّة؛ فليس بخافٍ علينا ما أنجزَه العقلُ العربيُّ في الميادين العِلْميَّة، ولا ريبَ أنَّ الاضطلاعَ بهذه المَهمَّة يحتاجُ مجهوداتٍ ضخمةً وقَدْ يستغرِق وقتًا طويلًا لإنجازه، بيد أنَّ الثِّمارَ المرجُوَّةَ من ورائه كثيرةٌ، وبتنفيذه ينضمُّ ضِلْعٌ ثالثٌ مُهمٌّ (العقل العِلْميّ) إلى الضِّلْعَيْن الأوَّلَيْن (العقل النَّظَريّ، والعقل العَمَليّ) في مشروع نقد العقل العربيّ.

وبناءً على ما تقدَّمَ، تتَّفِقُ الدِّراسةُ مع الرَّأي القائِل: إنَّ المشروعَ الجابريَّ بقي حُلْمًا مُعلَّقًا، فلم يُحقِّق عقلانيَّةَ ابن رشد ولم يستنبِت حداثةَ الغرب؛ وذلك لأنَّه لم يستند في كثيرٍ من تفاصيله إلى أُسُسٍ مرجعيَّةٍ ذات صِلَةٍ بالأُمَّة (أخواض، 2022، صفحة 81) وكذا لم يكتمل التَّشريح الإبستمولوجيّ نظرًا لاعتماده على آليَّات تشريحيَّة مُخالِفة، وهذا لا يعني بالتَّأكيد نسفَ هذا المشروع أو التَّقليلَ مِمَّا حواه من أفكار وآراء ومُقترحات يُمكِنُ الإفادةُ منها والبناءُ عليها، بَلْهَ اتِّخاذ بعضٍ منها قاعدةً ومُنطلَقًا لتشخيص العيوب ومُعالجتها، إضافةً إلى قراءة مشروعات فِكْريَّة مُماثِلة والحُكم عليها، والسَّعي إلى تقويمها، خاصَّةً في بعض المسائل الَّتي أبدعَ الجابريُّ في قراءتها وتقديمها ووضعها في ميزان النَّقد واقتراح ما يراه مُناسِبًا للتَّغلُّب على ما اكتنفها من نواقِصَ أو سلبيَّات، ومَرَّ معنا في هذا المِحْور ما يدعمُ هذا الأمرَ، وسنرى أمثلةً أُخْرَى في المِحْور التَّالي.

المِحْوَر الثَّاني: إشكاليَّة الأصالة والمُعاصَرَة وآليَّات التَّعامُل مع التُّراث

فرضتْ هذه الإشكاليَّةُ نفسَها بِقوَّةٍ في الفِكْرِ العربيّ الحديث، وحظيتْ بمجموعةٍ من الدِّراسات، وانقسمَ المُفكِّرون تِجاهها بين مَنْ يرى أنْ يُؤخَذَ بالنَّموذج الغربيّ ويُطبَّقَ كما هو في مختلف ميادين الحياة، ومَنْ يتعصَّبُ للتُّراث بِحجَّة أنَّه النَّموذجُ الأصيلُ والأمثل، واتِّجاه ثالث يرى التَّوفيقَ بين الموقفَيْن الأوَّلَيْن.

وأولى الجابريُّ اهتمامًا كبيرًا بهذه الإشكاليَّة، وبيَّنَ أنَّ كُلَّ صِنْفٍ من الأصناف الثَّلاثة يضُمُّ اتِّجاهاتٍ مُتعدِّدةً تتلوَّنُ في الغالِب بلون الإيديولوجيَّات السَّائدة؛ فيبرُزُ في الصِّنف الأوَّل الدَّاعي إلى تبنِّي النَّموذج الغربيّ المُعاصِر بوصفه نموذجًا للعصر كُلِّه، الَّذي يفرِضُ نفسَه تاريخيًّا كصنيعةٍ حضاريَّةٍ للحاضِر والمُستقبَل مَنْ يحمِلُ إيديولوجيا ذات مضامين ليبراليَّة، ومَنْ يُبشِّرُ بإيديولوجيا اشتراكيَّة، وصاحِبُ النَّزعة القطريَّة الضَّيِّقة، وداعيةُ القوميَّة العربيَّة، في حين يتوزَّعُ في الصِّنف الثَّاني المُدافِع عن الأصالة بالدَّعوة إلى استعادةِ النَّموذج العربيّ الإسلاميّ كما كان سلفيُّون بدرجاتٍ مُتفاوِتة؛ فمنهم الرَّافِض، والمُعتدِل، والمُؤوِّل، وكذلك فيه صاحِبُ النَّزعة القطريَّة الطَّبقيَّة، وداعيةُ القوميَّة العربيَّة، وداعيةُ العالميَّة الإسلاميَّة، أمَّا الصِّنفُ التَّوفيقيُّ فيدعو إلى الأخذ بأحسن ما في الصِّنْفَيْن الأوَّلَيْن والتَّوفيق بينهما في صِيْغَةٍ واحِدةٍ تتوفَّرُ لها الأصالةُ والمُعاصَرَةُ معًا فتتشعَّبُ فيها الاتِّجاهاتُ بسبب التَّركيبات المزجيَّة؛ فمثلًا هناك السَّلفيُّ ذو المُيُول اللِّيبراليَّة، واللِّيبراليُّ ذو المُيُول السَّلفيَّة، والماركسيُّ العربيُّ، والعروبيُّ العلمانيُّ ذو المُيُول السَّلفيَّة، مُشيرًا إلى أنَّ التَّصنيفَ السَّابقَ يتعلَّقُ بثلاثة مُستوياتٍ مُتداخِلةٍ في السَّاحة الفِكْريَّة العربيَّة، وأنَّه لا بُدَّ من النَّاحية المنهجيَّة الفصلُ بينها بحيث يغدو كُلُّ مستوى منها ميدانًا مُستقِلًّا لنوعٍ من الخيارات أو الإشكاليَّات، تلك المُستويات هي: المُستوى الإيديولوجيّ الَّذي يتحدَّدُ بالزَّوج (اللِّيبراليَّة /الاشتراكيَّة)، والمُستوى السِّياسيّ الَّذي يتحدَّدُ بالزَّوج (القطريَّة/ القوميَّة)، والمُستوى النَّظَريّ الَّذي يتحدَّدُ بالزَّوج (الأصالة /المُعاصَرَة)، وهذا الأخيرُ هو المُعبِّرُ عن مضمون الإشكاليَّة (الجابريّ، إشكاليَّات الفِكْر العربيّ المُعاصِر، 1990، صفحة 15- 17).

ويُؤكِّدُ الجابريُّ أنَّ إشكاليَّةَ الأصالة والمُعاصَرَة في الفِكْر العربيّ الحديث والمُعاصِر: "إشكاليَّة فِكْريَّة ثقافيَّة محض بمعنى أنَّها تجِدُ أُسُسَها ومُبرِّراتِ وجودها في الوضع الثَّقافيّ والفِكْريّ، العربيّ الرَّاهِن، في مُكوِّناته وتناقُضاته" (الجابريّ، إشكاليَّات الفِكْر العربيّ المُعاصِر، 1990، صفحة 32) ، وتبرُزُ هذه الإشكاليَّةُ في الفِكْر العربيّ بقوَّةٍ؛ نظرًا لما يمتلِكُه العربُ من تُراثٍ ثقافيٍّ مُترسِّخٍ في الوعي واللّاوعي العربيَّيْن، وشعورهم بالهُوَّة الَّتي تفصِلُ بين تُراثهم ومضامينه المعرفيَّة والأيديولوجيَّة والمعياريَّة، والفِكْرِ العالَمي ومُنْجَزَاته العِلْميَّة والتِّقنيَّة ومعاييره العَقْليَّة والأخلاقيَّة (الجابريّ، إشكاليَّات الفِكْر العربيّ المُعاصِر، 1990، صفحة 33، 34). ولا ريبَ في أنَّ قَضيَّةَ التُّراث من أهمّ القضايا في الفِكْرِ العربيّ، وقَدْ عالجَها عددٌ من المُفكِّرين مُنْذُ النِّصف الأوَّل من القرن التَّاسع عشر بصيَغٍ مُختلِفة في مُؤلَّفاتهم، وازنوا فيها بين حاضِر المُسلمين الَّذي يرونه في أسوأ أحواله، وماضيهم الَّذي وصفوه بالنَّموذج الَّذي يجبُ الاحتذاءُ به، وَقَدْ جاءَ ذلك إثْرَ الاصطدام الكبير بين المدنيَّة الأوروبيَّة الَّتي مَدَّتْ أذرُعَها خارجَ حدودها الجغرافيَّة، والمدنيَّة العربيَّة الإسلامِيَّة المُتقهقِرة، وما نتجَ عن ذلك من ظواهرَ جديدةٍ لم يعرفها الفِكْرُ العربيُّ من قبل، بما يُمْكِنُ معه القولُ إنَّ سُؤالَ التُّراث وُلِدَ في سياقٍ ثقافيٍّ موضوعيّ جاءَ استجابةً لسُؤالٍ مفروضٍ عليه من الآخَر الأوروبيّ (بلقريز، 2014، صفحة 26)، وكانتْ تلك القَضِيَّةُ حاضِرةً بقوَّةٍ لدى الجابريّ، فكرَّسَ شَطْرًا من حياته الفِكْريَّة للتَّنقيب في قضايا التُّراث، وَقَدْ تعرَّضَ لها في عددٍ من مُؤلَّفاته ودِراساته.

ويرى الجابريّ أنَّ كلمةَ (التُّراث) بمعنى الموروث الثَّقافيّ والفِكْريّ والدِّينيّ والأدبيّ والفنِّيّ لم تكنْ حاضِرةً في الخِطاب العربيّ القديم، ولم تكنْ كذلك حاضِرةً في خِطاب اللُّغات الحيَّة المُعاصِرة الَّتي نستورِدُ منها المُصطلحاتِ والمفاهيمَ الجديدةَ علينا؛ وعليه يكونُ الفِكْرُ العربيُّ المُعاصِرُ هو الحاضِنَ للإطار المرجعيّ لمفهوم التُّراث، الَّذي يُعرِّفُه بأنَّه كُلُّ ما هو حاضِرٌ فينا أو معنا من ماضينا وماضي غيرنا، القريب منهما والبعيد، ويُشِيرُ إلى أنَّ الفِكْرَ العربيّ في تعامُله مع التُّراث قَدْ سَلَكَ

طريقَيْن مُنْذُ القرن التَّاسع عشر؛ الأوَّل: الدَّعوة إلى سحب الماضي وإلغائه وتبنِّي الحداثة، والثَّاني: التَّمسُّك بالماضي وعدم الحِياد عنه، ويرى أنَّ الاتِّجاهَيْن وصلا إلى طريقٍ مسدود، وهذا ما وَلَّدَ لدينا الإشكاليَّةَ المذكورةَ (الجابريّ، التُّراث والحداثة: دِراسات ومُناقشات، 1991، صفحة 23، 24، 45).

ويعتقد الجابري في تحليلِهِ للوضع العربيّ إزاءَ هذه الإشكاليَّة، أنَّنا لا نملكُ حُرِّيَّةَ الاختيار مُنْذُ اصطدامنا بالنَّموذج الحضاريّ الغربيّ المُعاصِر الَّذي فَرَضَ نفسَه علينا منذ بداية التَّوسُّع الاستعماريّ الأوروبيّ، ونَفَذَ إلينا عبرَ وسائلَ مُتنوِّعة؛ كالتَّبادُل التِّجاريّ غير المتكافِئ، والتَّدخُّل في الشُّؤون المحلِيَّة، والحُكْم المُباشِر، والهيمنة الاقتصادِيَّة، والسَّيطرة الثَّقافِيَّة والأيديولوجِيَّة، ونتجَ عن ذلك غرسُ بِنَى النَّموذج الغربيّ في الوطن العربيّ في مجالاتٍ مُختلِفة، وربطها بالبِنْيَة الرأسمالِيَّة في أوروبا، ويمضي في تحليله مُقرِّرًا أنَّ الأمرَ نفسَه ينطبِقُ على التُّراث أو ما تبقَّى منه فينا، فلم نختره، بل جررناه معنا وتمسَّكنا به، وأضحى تَبَعًا لذلك لدينا نمطان مُتنافِسان مُتصادِمان، أحدهما عصريٌّ مُستنسَخ، والآخر تراثيٌّ أصيل، وعَدَّ الجابريُّ هذه الازدواجِيَّةَ الَّتي طبعتْ مرافِقَ حياتنا الفكريَّة والمادِّيَّة المُشكِلةَ الحقيقِيَّة، لا مشكلة الاختيار بين النَّموذجَيْن المذكورَيْن أو التَّوفيق بينهما (الجابريّ، إشكاليَّات الفِكْر العربيّ المُعاصِر، 1990، صفحة 18، 19).

وينتقِدُ الجابريُّ الاتِّجاهَ الحداثيَّ الدَّاعيَ إلى الأخذ بالحداثة الأوروبِيَّة والقطيعة مع التُّراث الإسلاميّ، مُشيرًا إلى أنَّ القطيعةَ لا تكونُ مشروعةً إلَّا داخل سِلسلةٍ واحِدةٍ من التَّطوُّر، يقولُ: "إنَّ القطيعةَ هنا لا تعني مُجرَّدَ قطع الرَّوابط أو إعلان العداء، بل القطيعة في المجال التَّاريخيّ هي تتويجٌ لعمليَّة امتلاء وإشباع. إنَّ القطيعةَ مع مرحلةٍ تاريخِيَّةٍ ما -سواء على مستوى تاريخ الفرد، أو تاريخ الجماعة -إنَّما يكونُ لها معنى ويكونُ الحديثُ عنها مشروعًا، عندما يتمُّ الامتلاءُ منها، عندما تستنفدُ كُلَّ إمكانِيَّاتها، وبعبارةٍ أخرى، لا معنى للقطيعة مع شيء لم يعشه الإنسانُ ولم يمتلئ منه ويتشبَّع به" (الجابريّ، المشروع النَّهضويّ العربيّ: مُراجَعة نقديَّة، 2000، صفحة 122).

وهذا في رأيه الذي انتهجتْه أوروبا؛ إذْ كانت القطيعةُ مع ماضي التَّجربة الحضارِيَّة الَّذي عاشتْه، حيثُ أشادَ بتعامُل أوروبا مع تُراثها؛ لأنَّ كُلَّ أمَّةٍ تُفكِّرُ بتُراثها لا بتُراث غيرها، وهذا الأمر طبَّقتْه النَّهضةُ الأوروبِيَّةُ برجوعها إلى تُراثها الإغريقيّ والرُّومانيّ منذ القرن الثَّاني عشر الميلاديّ؛ إذْ قامَ الفِكْرُ الأوروبيُّ بإعادة قراءة تاريخه على أساسٍ من الانفصال عن فِكْرِ الماضي ومعاييره وقِيَمِهِ، والاتِّصال بالتُّراث من خلال إعادة قراءته للبحث عن الجديد الَّذي يُمكِنُه مواكبةُ الحاضِر، فكانَ هذا الفِكْرُ ولا يزالُ يتجدَّدُ من داخل تُراثه، ويُجدِّدُ في الوقت نفسه هذا التُّراثَ عبرَ إعادة بناء موادِّه القديمة وإغنائه بموادّ جديدة (الجابريّ، إشكاليَّات الفِكْر العربيّ المُعاصِر، 1990، صفحة 23، 35)، في حين نرى عكسَ ذلك حاضِرًا لدى بعض المفُكِّرين العرب الَّذين لم يتقبَّلوا الفِكْرةَ المُنادِيةَ بالتَّوحيد، ومنهم على سبيل المثال زكي نجيب محمود (ت 1993م) الَّذي عبَّر عنها بقوله: "إنِّي لأقولُها صريحةً واضِحةً: إمَّا أنْ نعيشَ عصرَنا بفِكْره ومُشكِلاته، وإمَّا أنْ نرفضَه ونُوصِدَ دونه الأبوابَ لنعيشَ تُراثنا نحن في ذلك أحرارٌ، لكنَّنا لا نملِكُ الحُرِّيَّةَ في أنْ نُوحِّدَ بين الفِكْرَيْن" (محمود، 1993، صفحة 189) مع الإشارة إلى أنَّه تراجعَ بعد ذلك عن موقِفه هذا، مُتبنِّيًا الموقفَ التَّوفيقيّ (محمود، 1993، صفحة 13- 18) الَّذي يصِفُه الجابريُّ بأنَّه موقِفٌ لا تحدُّه حدودٌ، سواء في اتِّجاه التُّراث أم في اتِّجاه الحداثة الأوروبِيَّة، يحضُرُ في صفوف الحداثيِّين والتُّراثيِّين، ويهدفُ إلى استخلاص ما يصلُحُ من جميع الحضارات، ومزجه بحضارتنا لتأسيس حضارة تُواكِبُ التَّقدُّم العالَميّ (الجابريّ، المشروع النَّهضويّ العربيّ: مُراجَعة نقديَّة، 2000، صفحة 133، 134).

ولهذا يعتقِدُ الجابريُّ أنَّ هذا الصَّنيعَ الَّذي نحاه دعاةُ الاتِّجاه الحداثيّ يُعدُّ أبرزَ نقاط ضعفه؛ فلم يعش العربُ ذلك الماضي (الأوروبيّ) ولا تشبَّعوا بمُنجزاته، ويُؤكِّدُ في هذا الشَّأن ضرورةَ الامتلاء بالثَّقافة العربِيَّة والتُّراث العربيّ الإسلاميّ عند الولوج في الحداثة الأوروبِيَّة الحديثة وقضاياها وإمكانِيَّة تبنِّيها أو اقتباس شيءٍ منها؛ لأنَّه امتلاءُ هُوِيَّة يحمي من الوقوع فريسةً للاستلاب والاختراق، ويرى أنَّ تلك الدَّعواتِ ما هي إلَّا دعواتٌ فرديَّةٌ في محاولة لإسقاط حالهم الفرديَّة الخاصَّة على المجتمع العربيّ وتعميمها على الجميع، مُشيرًا إلى أنَّ الحداثةَ، بالرَّغم من الأهمِّيَّة الَّتي تعطيها للفرد كقيمة في ذاته، هي دومًا من أجل عموم الثَّقافة الَّتي تنبثِقُ فيها، ويُشدِّدُ على أنَّها لا تعني رفضَ التُّراث، ولا كذلك القطيعة مع الماضي، بل تنشُدُ الارتفاعَ بطريقة التَّعامُل مع التُّراث إلى مستوى المُعاصَرَة؛ أي مواكبة التَّطوُّر الحاصِل على الصَّعيد العالَميّ، وأنَّ عمودَها الفِقْريَّ يتمثَّلُ في كُلٍّ من: (العقلانيَّة، والدِّيمقراطيَّة)، داعِيًا إلى مُمارسة العقلانِيَّة في تُراثنا، وفضح أُصُول الاستبداد ومظاهِره الكامِنة فيه؛ من أجل تأسيس حداثةٍ خاصَّةٍ بنا تنخرِطُ في الحداثة العالَميَّة كفاعِلين غير مُجرَّد مُنفعِلين، ويرى أنَّ الحداثةَ الَّتي يجِبُ أنْ نطلبَها لا بُدَّ أنْ تكونَ نابِعةً من صميم حياتنا وأنْ تُعبِّرَ عن مُقوِّمات شخصيَّتنا، ولكون الحداثة المُعاصِرة مرحلة من مراحل تاريخ أوروبا؛ فإنّ استِنْباتَها يتأتَّى بعمليتَيْن مُتكامِلتَيْن، هما: فهم الحداثة في إطارها التَّاريخيّ (الأوروبيّ)، والبحث في تاريخ الجهة

المُراد نقلُ الحداثة إليها وفي تُراثها؛ بهدف تهيئة التُّربة لها وطبعها بخصوصِيَّة هذه الجهة، ويُسجِّل الجابريُّ في هذا الصَّدد تراجُعَ عددٍ من رُوَّاد هذه الدَّعوة في مراحل من حياتهم واعترافهم بخطأ تلك الدَّعوة، منهم: مُحمَّد حسين هيكل (ت 1956م)، وطه حسين (ت 1973م)، وزكي نجيب محمود. (الجابريّ، التُّراث والحداثة: دِراسات ومُناقشات، 1991، صفحة 15- 17)، و (الجابريّ، المسألة الثَّقافيَّة في الوطن العربيّ، 1999، صفحة 250)، و (الجابريّ، المشروع النَّهضويّ العربيّ: مُراجَعة نقديَّة، 2000، صفحة 122 - 124، 177).

وأشاد الجابري في قراءته للاتِّجاه الآخر (السَّلفيّ) المُقابِل للاتِّجاه السَّابق، بالنَّجاح الَّذي حقَّقه هذا الاتِّجاه في أمرَيْن، هما: (مُحارَبَة البِدع، وتجديد الفهم للدِّين)، فحقَّق في الأوَّل نجاحًا باهِرًا في مُحارَبَة السُّلوكِيَّات المُجسِّمة للبِدع في الدِّين؛ كالاعتقاد في الأولياء والأضرحة، والجمود على التَّقليد، ومقاومة كُلّ جديد، والإعراض عن تحكيم العقل، ومحاربة العلم ومُنجزاته، وتمثَّلَ النَّجاحُ في الثَّاني في إعادة هذا الاتِّجاه للعقل اعتبارَه، وللاجتهاد مكانتَه، والتَّعبير عن قضايا الدِّين والدُّنيا بلُغَةٍ مُبسَّطةٍ خالِية من التَّعقيدات اللَّفظِيَّة والأسلوبِيَّة بما يُناسِبُ أفهامَ عموم النَّاس، إلَّا أنَّ هذا الاتِّجاهَ -بِحَسَبِ رأيه- أخفقَ في المجالات الأُخْرَى الَّتي تُشكِّلُ ميدانَ التَّحديث (السِّياسيّ، والاقتصاديّ، والفِكْريّ، والاجتماعيّ) بالرَّغم من بعض المحاولات والاجتهادات، وأنَّ نقطةَ الضَّعف الأساسِيَّة تتمثَّلُ أساسًا في عدم تحقيق قطيعةٍ تامَّةٍ مع الفهم التُّراثيّ للتُّراث فكانت القراءةُ السَّلَفِيَّةُ للتُّراث قراءةً لا تاريخِيَّة، لا تزيدُ على الفهم التُّراثي للتُّراث؛ فأضحى التُّراثُ مُحتويًا لها، وهي لا تستطيعُ أنْ تحتويه لأنَّها التُّراثُ يُكرِّرُ نفسَه، مُؤكِّدًا أهمِّيَّة تلك القطيعة مع ذلك الفهم التُّراثيّ للارتفاع بالوعي التُّراثيّ إلى المستوى الَّذي يُمكِنُ من خلاله الارتباطُ بالحداثة المُعاصِرة كذاتٍ فاعِلةٍ مُبدِعَة، ويأتي على رأسها التَّحرُّرُ من القياس (النَّحويّ، والفقهيّ، والكلاميّ) كما بيَّنَّا في المِحْور السَّابِق (الجابريّ، نحن والتُّراث: قراءات مُعاصِرة في تُراثنا الفلسفيّ، 1993، صفحة 13، 21) و (الجابريّ، المشروع النَّهضويّ العربيّ: مُراجَعة نقديَّة، 2000، صفحة 125- 127).

ويرى الجابريُّ أنَّه لا يُمكِنُ تبنِّي التُّراث ككُلّ؛ لانتمائه للماضي، ولتعذُّر وجود عناصره المقوِّمة جميعها في الحاضِر، ولا يُمكِنُ في الآن ذاته رفضُ التُّراث ككُلّ لأنَّه مُقوِّمٌ أساسيٌّ من مُقوِّمات الحاضِر، داعيًا إلى مُرَاعَاة الخُصُوصِيَّة الَّتي يتمتَّع بها التُّراثُ العربيُّ الإسلاميُّ من حيثُ كونه تراثًا عالميًّا من جهة؛ مُستوعِبًا ثقافاتٍ مُتعدِّدةً، ومن جهة أخرى هو تراثٌ شموليٌّ يتناولُ جميعَ مناحي الحياة (الفرديَّة، والجماعيَّة)؛ ومن ثَمَّ فيجبُ -بِحَسَبِ رأيه- التَّعامُلُ معه بنظرةٍ نقديَّةٍ واعيةٍ تحترمُ تلك الخُصُوصِيَّةَ، فلا يُنقلُ منه إلى الحاضِر سوى ما يُرجَى نفعُه، ويكونُ مُعِينًا على التَّقدُّم والتَّطوُّر، مع ضرورة تجنُّب الفصل التَّعسُّفيّ في تُراثنا، وبالمثل عدم الفصل بين الفِكْرَيْن (الشَّرقيّ، والغربيّ) في الثَّقافة المُعاصِرة في ظِلّ الطَّابَع العالميّ الَّذي يجمعهما، والَّذي يتعذَّرُ معه وضعُ (الأصالة) مُقابِلَ (المُعاصرة)؛ لأنه يضعُ الفِكْرَ الإنسانيَّ مُقابِلًا لنفسه، بل يرى أنَّ (الأصالةَ) الَّتي هي سِمَةٌ تطبَعُ كُلَّ عملٍ فيه خُصُوصِيَّة وإبداع تُماثِلُ (المُعاصرةَ)؛ فالإنتاجُ الأصيلُ قد يكونُ قديمًا، وقد يكونُ مُعاصِرًا، وفي الحالَتَيْن تكونُ له دَلالةٌ في الحاضِر مُمهِّدةٌ للسَّير في اتِّجاه المُستقبل، وكذا لا يتحدَّدُ الفِكْرُ العالَميُّ المُعاصِرُ بالزَّمان، فليس كُلُّه مُعاصِرًا بالنِّسبة لنا، بل يُقاسُ بمدى التَّواصُل الَّذي يُمكِنُ أنْ نعقِدَه معه؛ بتأثيره علينا، ومَدِّنا بالحُلُول النَّاجِعة لمُشكِلاتنا، وتزويدنا برؤى واضِحة ودقيقة حول القضايا الَّتي تُواجِهُنا إقليميًّا، وعربيًّا، ودوليًّا؛ فتحديدُ موقعنا بدِقَّة يُسهِّلُ علينا تبيُّنُ أكثر الجوانب مُعاصرَةً لنا بين الأيديولوجيَّات وأنماط التَّفكير السَّائدة، ويعودُ الجابريُّ ليُؤكِّد أنَّ الاتِّجاهَ السَّلفيَّ كحال الاتِّجاه السَّابِق لا يُصلُحُ لقراءة تُراثنا؛ لأنَّ المنهجَ الَّذي يتَّبِعُه منهجٌ انتقائيٌّ يسعى إلى تأكيد الذَّات المُنتمية إلى الماضي (الجابريّ، التُّراث والحداثة: دِراسات ومُناقشات، 1991، الصفحات 37-43).

وعلى هذا لا بدّ من تجاوُز نقطة الضَّعف الَّتي يُعانِي منها وذلك بالقطيعة مع الفهم التُّراثيّ للتُّراث، ويشترطُ لذلك تحقُّقُ أمرَيْن مُتلازمَيْن، هما: (الموضوعيَّة، والاستقلال التَّاريخيّ)، وسبيلُ الأوَّل من خلال عمليتَيْن مُتداخِلَتَيْن، هما: (فصل الذَّات عن الموضوع، وفصل الموضوع عن الذَّات)؛ بمعنى ألَّا يكونَ للرَّغبات والميول تدخُّلٌ مُباشرٌ في تكوين الموضوع، ولا يدخل الموضوعُ في تكوين تلك الرَّغبات والميول، وهذا المسلكُ مُهِمٌّ جدًّا عند التَّعامُل مع التُّراث العربيّ والسَّعي إلى فهمه؛ لأنَّ القارئَ العربيَّ مؤطَّرٌ بتراثه الَّذي يحتويه احتواءً يفقدُ معه استقلالَه وحُرِّيَّتَه فتغدو قراءتُه قراءةَ تذكُّرٍ لا قراءةَ اكتشافٍ واستفهام، ومُثقلٌ بحاضره الَّذي لا يَجِدُ فيه بُغيتَه لمُواكبة العصر الَّذي يتجاوزُه فيلجأُ حينها إلى الماضي علَّه يمُدُّه بما يفتقدُه في حاضره، ولا تعدو أنْ تكونَ قراءتُه بحثًا عن معنى ينشدُه، فتراه يُسابِقُ الكلماتِ بما لا يُعطِي النَّصَّ المقروءَ حَقَّه، والطَّريقةُ المُثْلَى لتجاوز هذه العقبة هي تجنُّبُ قراءةِ المعنى قبلَ قراءةِ الألفاظ من جانب، ومن جانبٍ آخر معاملةُ فِكْرِ صاحبِ النَّصّ ككُلّ محكوم بثوابتَ مُعيَّنةٍ حول إشكاليَّةٍ واضِحةٍ مُستوعبة جميعَ التَّحوُّلات الَّتي يتحرَّكُ بها ومن خلالها فِكْرُ صاحبِ النَّصّ وربطُ هذا الفِكْر بمجاله التَّاريخيّ بكُلِّ أبعاده (الثَّقافيَّة، والأيديولوجيَّة، والسِّياسيَّة، والاجتماعيَّة) والكشفُ عن الوظيفة الأيديولوجيَّة (الاجتماعيَّة – السِّياسيَّة) الَّتي أدَّاها ذلك الفِكْرُ، إذن تتمحورُ مَهمَّةُ القارئ العربيّ لتحقيق عمليَّةِ وصله بالنَّصّ المقروء

(التُّراث) في إخراجِه أو فصلِه من ذاته -بوصفه جزءًا منها- بغرض إعادته لاحقًا في صورةٍ جديدةٍ وبعَلاقاتٍ جديدةٍ سعيًا لجعله مُعاصِرًا له (الجابريّ، نحن والتُّراث: قراءات مُعاصِرة في تُراثنا الفلسفيّ، 1993، الصفحات 21-24).

أما الآخَرُ فيكونُ بالتَّحرُّرِ من سُلطَتَي النَّموذَجَيْن (العربيّ الإسلاميّ، والأوروبيّ)؛ حيثُ يحصُل أوَّلُهما بامتلاكِ التُّراث العربيّ الإسلاميّ، ثُمَّ تحقيقِه وتجاوزِه، وهذا يتطلَّبُ إعادةُ بناء شاملة للفِكْرِ العربيّ، قوامها تدشينُ عصر تدوين جديد يفرِضُ نفسَه بديلًا لعصر التَّدوين الَّذي يُشكِّلُ عصرَ البناء الثَّقافيّ العربيّ العامّ والإطارَ المرجعيَّ لِمَا قبله وبعده، والمُمتدّ منذ منتصف القرن الثَّاني للهجرة إلى منتصف القرن الثَّالث للهجرة، ولتحقيق ذلك؛ يجِبُ إحصاءُ المفاهيم والتَّصوُّرات الَّتي لا تزالُ قائمةً من عصر التَّدوين السَّابِق، وإخضاعها لعمليَّتَي (تحليل، ونقد) بُغية الكشف عن أصولها وفصولها، ومواطِن الضَّعف والغُمُوض فيها، ثُمَّ البحث عن البدائل الَّتي تتواءمُ مع مُتطلَّبات المرحلة الرَّاهنة، فيغدو عصرُ التَّدوين الجديد مُشكَّلًا من أُصُولٍ أُعِيدَ تأصِيلُها، وأُخْرى مُستحدَثَة بكامِلِها، في حين يكونُ التَّحرُّرُ من سُلْطة النَّموذج الأوروبيّ بالتَّعامُلِ نقديًّا مع الثَّقافة الغربيَّة؛ قراءةً تاريخيَّةً، وفهمًا لمقولاتها ومفاهيمها، والتَّعرُّف إلى أُسُسِ التَّقدُّم، وغرس ما يصلُحُ منها في فِكْرِنا العربيّ (الجابريّ، إشكاليَّات الفِكْر العربيّ المُعاصِر، 1990، صفحة 57) و (الجابريّ، الخِطاب العربيّ المُعاصِر: دِراسة تحليليَّة نقديَّة، 1994، الصفحات 204-207) و (الجابريّ، تكوين العقل العربيّ، 2009، صفحة 61، 70، 71، 295) و (الجابريّ، وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفِكْر العربيّ المُعاصِر، 2015، صفحة 12، 177).

ويُعترِضُ طرابيشي على تعبير (عصر التَّدوين) ويعدُّه تعبيرًا غير بريء وليس مُحايدًا إبستمولوجيًّا، ويرى أنَّه جَرَتْ خلال الفترة المُحدَّدة بذلك العصر عمليَّةُ إنتاج وبناء وتنظيم للثَّقافة العربيَّة الإسلاميَّة، ولم تكنْ هناك عمليَّةُ تسجيل أو تفريغ لها، ويُخالِفُ الجابريَّ في الحلِّ الَّذي سَاقَه؛ نظرًا لعدم وجود شيء جاهز اليوم لتدوينه، كما لم يكنْ ثَمَّةَ شيءٌ جاهزٌ للتَّدوين في منتصف القرن الثَّاني للهجرة، بل كان كُلُّ شيءٍ فيه برسم الاختراع والتَّأسيس والتَّثبيت، ثُمَّ التَّقعيد والتَّقنين والتَّسنين، ويقترحُ الاستبدال بتعبير (عصر التَّدوين) تعبيرَ (عصر التَّكوين)؛ إذْ لا بُدَّ للعقل العربيّ أنْ يعملَ في اتِّجاه انفتاحٍ نقديٍّ مُزدوَج: على الماضي كما يتمثَّلُ بالتُّراث، وعلى المستقبل كما يتمثَّل بالعصر، فلا الموقف التَّدوينيّ الصِّرف سيُحيي من تُراثنا مَواتًا، ولا الموقف الاستنساخيّ المحض سيقْلِبُ تخلُّفَنا تقدُّمًا (طرابيشي، نقد نقد العقل العربيّ: نظريَّة العقل، 1996، صفحة 22)، و (طرابيشي، نقد نقد العقل العربيّ: إشكاليَّات العقل العربيّ، 1998، صفحة 13، 14).

ونخلص مما سبق إلى أنَّ الجابريَّ قد وُفِّقَ في بعض قراءاته وتحليلاته ومُعالجاته لهذه الإشكاليَّة، ونَجَحَ في دفع الفِكْر العربيّ نحوَ إعادة قراءة التُّراث برُؤية مُعاصِرَة، وتصدَّى للأُطروحات الدَّاعية إلى القطيعة التَّامَّة مع التُّراث والذَّوبان في الحداثة الغربيَّة، ورأى أنَّ الوسيلةَ المُثْلَى للتَّعامُل معه هي امتلاكُه معرفيًّا وتجاوزُه تاريخيًّا، إلَّا أنَّه رَغمَ ذلك لم يتخيَّر في بعض الجوانِب الآليَّاتِ الإجرائيَّةَ المُلائمةَ للتَّعامُل مع التُّراث؛ إذْ استعارَ أدواتٍ حداثيَّةً غربيَّةً وأسقطَها على التُّراث العربيّ المُغايِر في سياقاته التَّاريخيَّة والمعرفيَّة، وعليه؛ نرى أهمِّيَّةَ البناء على المُكتسَبَات والنَّتائج الَّتي توصلَّ إليها الجابريُّ، مع ضرورة تجاوز الانزلاقات المنهجيَّة الَّتي وَقَعَ فيها جرَّاء اعتماده على أُطُرٍ غربيَّةٍ جاهزةٍ أثارتْ حولَه اعتراضاتٍ نقديَّةً واسِعةً، وكذا عدم التَّسليم المُطْلَق بمبدأ القطيعة الإبستمولوجيَّة الحادَّة الَّذي ما فتئ يدعو إليه؛ لأنَّ تحقيقَ المُعاصَرَة لن يتأتَّى بالانفصال التَّامّ عن الصَّيرورة التَّاريخيَّة للتُّراث، بل بالاستعانة بأدواتٍ نقديَّةٍ ومنهجيَّةٍ قادِرةٍ على إعادة قراءته واستيعابه؛ تمهيدًا لوَصْلِه بمُتطلَّبات الحاضِر وسياقاته.

المِحْوَر الثَّالث: أثر المشروع الجابريّ في الفِكْرِ العربيّ

يُمثِّلُ المُفكِّرُ المغربيُّ مُحمَّد عابد الجابريّ ركيزةً مُهِمَّةً في مسيرة الفِكْرِ العربيّ المُعاصِر، فهو صاحِبُ مشروعٍ نقديٍّ مُتكامِلٍ مُوجَّهٍ نحوَ العقل العربيّ، وقَدْ أثرى هذا الفِكْرَ بمجموعةٍ من الدِّراساتِ والأُطروحاتِ والنِّقاشاتِ الَّتي كان لها أثرٌ فاعِلٌ وصدًى واسعٌ في أوساط المُفكِّرين العرب، الَّذين حفَّزَهم ما أنتجه الجابريُّ وتلقَّفوا إنتاجَه باهتمامٍ بالِغٍ وفحصٍ وتمحيص، لينقسِموا تجاهه شُعَبًا وطوائفَ، منهم من ارتضى ما قدَّمَه ودعا إلى الأخذ به وتطبيق ما تضمَّنه من آراءٍ ودعوات، وآخرون هاجموه هجومًا ضاريًا واتَّهموه اتِّهاماتٍ مُتعدِّدة، وقد دَخَلَ الجابريُّ مع بعضهم في سِجالٍ طويلٍ ومُتشعِّب، وتبرُزُ من بين الأسماء الَّتي قرأتْ إنتاجَ الجابريّ، وأسهمتْ في تحليله ومناقشته ونقده، والإشارة إلى ما اعتراه من نقص أو عيب أو تناقُض، وتقديم عددٍ من المقترحات والرُّؤى: جورج طرابيشي الَّذي يُعدُّ من أشدِّ مُنتقِديه وصَرَفَ من عمره وجهده الكثيرَ لمناقشة أطروحات الجابريّ وردَّ بسلسلة عنونها بـ "نقد نقد العقل العربيّ" من عِدَّة أجزاء ينقدُ فيها الجابريَّ وأفكارَه، وطيّب تيزيني (ت 2019م)، وحسن حنفي (ت 2021م)، وعلي حرب، وطه عبد الرَّحمن.

وتعرَّضَ المُفكِّرُ المغربيُّ ومشروعُه النَّقديُّ لانتقاداتٍ كثيرةٍ طالتْ جوانِبَ عِدَّةً مسَّتْ مُنطلقاتِه وخلفيَّاتِه وتقسيماتِه واختياراتِه ورُؤاهُ المبثُوثةَ في مُؤلَّفاتِه المُتعدِّدة والنَّتائجَ الَّتي توصَّلَ إليها، واتَّهَمَه الباحثون والمُفكِّرون والنُّقادُ العربُ الَّذين تصدَّروا مشهدَ النَّقد المُوَجَّه إليه وإلى وأطروحاته المُتناثِرة في إنتاجه الغزير بجُمْلَةٍ من الاتِّهامات، وتوافقَ بعضٌ من أولئك على عددٍ من تلك الاتِّهامات، وقد نقلنا بعضًا منها في المِحْوَرَيْن السَّابِقَيْن، ونستعرِضُ في هذا المِحْور أهمَّ الانتقادات الَّتي وُجِّهتْ للجابريّ ومشروعه، حيثُ اتُّهِمَ الجابريُّ بأنَّه ينقُلُ عن غيره من المُفكِّرين، مُتجاهِلًا في كثيرٍ من الأحيان إيرادَ أسمائهم أو الإحالةَ إلى أعمالهم، وأنَّه لا يستقي الأفكارَ من المصادِر الأساسِيَّة، وأنَّه يتعمَّدُ الاقتطاعَ من الشَّواهِد المنقولة وإساءة تأويلها لإثبات النَّتيجة الَّتي قرَّرها سلفًا، وأنَّ المناهِجَ الغربِيَّةَ الحداثِيَّةَ الَّتي استدعاها في قراءته لتفكيك العقل العربيّ جاءتْ على نحو استعجاليّ وانتقائيّ، ولا تؤمِنُ القراءةُ الجابريَّةُ بمضامين تلك المناهِج، ولا تحترم مُبدِعِيها، ولا تتَّخذها مرجعِيَّةً في تحليلاتها، فضلًا عن إطلاق التَّعميمات الَّتي ستصطدمُ بالحقائق التَّاريخِيَّة، والإفراط في إسقاط المفاهيم الحديثة المُستقاة من الفلسفة المُعاصِرَة والعلوم الإنسانيَّة على النَّصِّ التُّراثيّ، وتضمينها دَلالاتٍ جديدةً مُخالِفةً للأصل، أو التَّغيير فيها (الإدريسي، 2010، صفحة 248)، و (طرابيشي، مذبحة التُّراث في الثَّقافة العربيَّة المُعاصِرة، 2012، صفحة 91، 97) و (بلقريز، 2014، صفحة 353، 356)، وأضعُ تاليًا بعضَ المراجع الَّتي من البيِّن أنَّ الجابريُّ اعتمدَ عليها في مشروعه: (دروس في فلسفة التَّاريخ لجورج هيجل Georg Hegel [1770-1831م]، وضُحْى الإسلام لأحمد أمين، وتاريخ الفلسفة الإسلاميَّة لهنري كوربان Henry Corbin [1903-1978م]، ومعجم اللُّغَة الفلسفيَّة لبول فوكييه، والكلمات والأشياء لميشيل فوكو، ونظريَّة المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توما الأكويني لمحمود قاسم [1913-1973م]).

وشكَّك بعضُهم في النَّقد الإبستمولوجيّ الَّذي ارتضاه الجابريُّ، منهم طه عبد الرَّحمن الَّذي ذَكَرَ أنَّه اعترتْه عَثَرَاتٌ في المنهج وثَغَرَاتٌ في المعلومات ترفعُ عن قراءته في التُّراث القِيمةَ العلمِيَّةَ المزعومةَ؛ ومن ثَمَّ التَّشكيكُ في صلاحِيَة استثمار مُقرّراتها في مجال الدَّرس التُّراثيّ، وأنَّه لم يبحثْ في آليَّات إنتاج النَّصِّ التُّراثيّ كما وَعَدَ بفعله، بل اتَّجه إلى البحث في الخِطاب التُّراثيّ المُتعلِّق بتلك الآليَّات (عبد الرَّحمن، تجديد المنهج في تقويم التُّراث، 2000، صفحة 33، 34) ، و (عبد الرَّحمن، حوارات من أجل المُستقبل، 2011، صفحة 28).

واعترضَ علي حرب على هذا المنهج الَّذي اعتمدَه الجابريُّ في تناوله الفِكْرَ الفلسفيَّ العربيَّ الَّذي يُؤدِّي إلى إقصاء رجالات هذا الفِكْر، وعدِّ ما أبدعوه مادَّة معرفيَّة ميِّتة؛ نظرًا للاختلاف معهم في طرائق التَّفكير وأدوات التَّحليل والآليَّات المنهجيَّة المُتَّبَعة (حرب، 2005، صفحة 94) ، وعابَ طرابيشي على الجابريّ الطَّريقةَ الَّتي اتَّبعها في قراءة إنتاج بعض الفلاسفة؛ كالرَّازي وابن سينا، والَّتي اتَّسمتْ بالفصل والتَّمييز، فتراه يقرأ لهم ما يخدمُ فِكْرَه ويستبعِدُ ما دونَ ذلك، وإطلاق حكم قاطع جازم كما فعلَ مع ابن سينا -مَرَّ معنا أنَّه عدَّه رائدًا للاعقلانيَّة ظلاميَّة قاتلة- بالرَّغم من أنَّ هذا الحكمَ يتناقضُ مع الممارسة العِلْميَّة لابن سينا؛ بوصفه أحدَ أكبر أطباء عصره، واتَّهمَ المُفكِّرَ المغربيَّ بـ "خرق القاعدة الإبستمولوجيَّة الذَّهبيَّة الَّتي ترفض منطق (من جهة أولى... ومن جهة ثانية)، وتشترطُ ردَّ التَّنوُّع أو حتَّى التَّناقُض إلى الوحدة" (طرابيشي، مذبحة التُّراث في الثَّقافة العربيَّة المُعاصِرة، 2012، صفحة 79)، بل ذهبَ الإدريسي إلى أبعد من ذلك، فأعلن غياب الإبستمولوجيا وحضور الإيديولوجيا (الإدريسي، 2010، صفحة 268).

ورأى تيزيني حضورَ نزعةٍ أيديولوجيَّةٍ في إنتاج الجابريّ قُدِّمتْ تحتَ حَدّ النَّزعة الإبستمولوجيَّة الَّتي تتأسَّسُ -كما عَلِمْنَا- على مفهوم (القطيعة الإبستمولوجيَّة) الَّذي تتحوَّلُ في ضوئه الأعمالُ الفلسفيَّةُ المدروسةُ إلى نصوص لقيطة؛ لا مُؤلِّفين لها، ولا انتماءات تاريخيَّة أو مجتمعيَّة ترتدُّ إليها، الأمر الَّذي يُؤدِّي إلى انتزاع ما يجمعُ بينها وبين نصوص أُخْرَى مُعاصِرَة لها، ومن ثَمَّ عدم جدوى البحث عمَّا يُمْكِنُ أنْ تنطويَ عليه من دَلالات أو مُؤشِّرات تُفضِي إلى لاحقها من الإنتاج الفلسفيّ (المرزوقي و تيزيني، 2001، صفحة 147، 148)، إلى جانب تُهَمٍ أُخْرَى تتعلَّقُ بالقِسْمَة الثُّلاثِيَّة الَّتي قدَّمها الجابريُّ للعقل العربيّ وافتعاله صراعًا بين أضلاع المُثلَّث المعرفيَّة بدلَ عدِّها بُنيانًا مُتراصًّا ومُتكاملًا يُعبِّرُ عن ثراء الفِكْر العربيّ وحيويَّة عقله المُنتِج (أخواض، 2022، صفحة 61)، وكذا تعصُّبه الواضِح للمغرب العقلانيّ على المشرق الصُّوفيّ، ووَصَفَ طرابيشي هذه العصبيَّةَ بأنها عصبيَّةٌ جابريَّةٌ مَحْضَة، مُبرِّئًا ابن رشد ومُمثِّلي المدرسة المغربيَّة -المُحدَّدة من الجابريّ- من هذه العصبيَّة (طرابيشي، نقد نقد العقل العربيّ: وحدة العقل العربيّ الإسلامي، 2002، صفحة 140) وردَّ الجابريُّ في كتابه (التُّراث والحداثة: دِراساتٌ. ومناقشات) على كثيرٍ منها، وهناك تُهَمٌ أُخْرَى لا يتَّسِع المجالُ لذكرها.

وبعدَ قراءة مؤلَّفات مُحمَّد عابد الجابريّ، وما كتب الباحثون من دِراسات كثيرة في بيانِ فِكْره وأطروحاتِه وآرائِه بخصوص مجموعة من القضايا، نجدُ أنَّ حالَ مشروعه كحال أيّ جهد إنسانيّ يمتازُ بجوانب قوَّة وتعتريه جوانبُ ضعف، وليس من الإنصاف أنْ نقفَ على جانبٍ ونغضَّ الطَّرفَ عن الآخر؛ إلَّا أنَّنا لا ندَّعي الوقوفَ على جميعها وإنّما نقتصر على أهمِّها.

إيجابيَّاتُ مشروعِ الجابريّ:

- يُحْسَبُ للجابريّ تنشيطُه الحراكَ المعرفيَّ النَّقديَّ في الثَّقافة العربيَّة؛ إذْ أسهمَ بنصيبٍ وافرٍ من الأعمال الَّتي لاقتْ صدًى كبيرًا، وشكَّلتْ حِراكًا فِكْريًّا، ولا تزالُ تلك الأعمالُ تُمثِّلُ ثروةً فِكريَّة ومعرفيَّة، وتجذِبُ إليها عمومَ المُفكِّرين والباحثين العرب سواء منهم مَن اتَّفق مع ما قدَّمه (كُلًّا أم جزءًا)، أو مَنْ عارضَه ووجَّه سِهامَ نقده إليه.
- قدَّمَ بمشروعه الكبير رؤيةً إصلاحِيَّةً تجديديَّةً عَزَّ نظيرُها، هدفها الأوَّل النَّهوضُ بالواقِع العربيّ وتحرير الأمَّة العربيَّة مِمَّا وُصِمتْ به من التَّخلُّف وتحريكها لمسايرة من تقدَّمها بأشواطٍ ومراحل.
- كان للأعمال الفِكْريَّة الَّتي أنتجها دورُها الكبيرُ في تبنِّي رؤًى ومواقِفَ أسهمتْ في قراءتنا للتُّراث العربيّ، ونقد العقل العربيّ، والتَّعامُل مع الحداثة، وغير ذلك من الإشكاليَّات الأُخْرَى.
- بَسَطَ الجابريُّ أدواتِه المنهجِيَّةَ أمام قُرَّائه؛ بما يُتِيحُ لهم مُحاسبتُه بناءً عليها.
- اعتماده منهجًا حداثيًّا غير مسبوق إليه -المنهج الإبستمولوجيّ -في مشروعه النَّقديّ.
- استعانَ المشروعُ الجابريُّ بجُمْلةٍ من المفاهيم والتَّقسيمات من الفِكْر الغربيّ واجتهد الجابريُّ في تكييفها لتُناسِبَ المشروع.
- يبرعُ الجابريُّ في تقديم الموضوعات المُثارة وتقريبها وتوضيحها للقارئ، ويُحسِنُ الفرزَ والتَّصنيفَ والتَّأصيل وصولًا إلى استخلاص النَّتائج.
- حسن التَّوفيق في بعضِ ما كَتَبَ بين الأفكار المُستقاة من الفِكْرِ العربيّ الإسلاميّ ونظيرتها المُستعارة من الفِكْرِ الغربيّ.

المآخذ على المشروع:

- لم يفِ الجابريُّ بما ألزمَ به نفسَه من الاعتماد كُلِّيًّا على المنهج الإبستمولوجيّ؛ إذْ وجدنا المنهجَ الأيديولوجيَّ حاضرًا في بعضِ تحليلاته.
- لم تنلْ بعضُ الأفكار الجابريَّة حظَّها من التَّحليل العميق قبلَ تقديمها، وتخيَّرَ من بين النُّصوص والشَّواهد ما يدعمُ استخلاصاتِه.
- وَقَعَ الجابريُّ في التَّناقُض في عِدَّة مسائل؛ فمثلًا حينَ يُرْجِعُ سببَ التَّخلُّف والتَّقهقر وعدم مُسايرة الغرب في نهضتهم إلى تأثير الغرب، نراه في كثيرٍ من أطروحاته يتبنَّى مصطلحاتٍ ومفاهيمَ غربيَّة، داعيًا إلى ضرورة الأخذ بها.
- لم يراعِ أنَّ المُكْتَسَباتِ الَّتي تحقَّقتْ لدى الغرب وحاولَ نقلَها إلينا جاءتْ نتيجةً طبيعِيَّةً للتَّطوُّر التَّاريخيّ الَّذي حَدَثَ معهم، لِذَا؛ وَقَعَ من جرَّاء تلك المُحاولات ما هو مُتوقَّعٌ، وهو اصطدامٌ عنيفٌ لتلك المُكْتَسَباتِ مع ثقافتنا.
- قسا على التُّراث العربيّ بعدِّه كُلَّه ذا طَابَع معياريّ أخلاقيّ، وهذا الأمر قَدْ يكونُ صحيحًا في جوانِبَ مُعيَّنةٍ من التُّراث، في حين لا ينطبِقُ على جوانِبَ أُخْرَى.
- تُؤْخَذُ عليه عصبِيَّتُه المغربِيَّةُ الَّتي فضَّلت المشروعَ المغربيَّ على المشروع المشرقيّ، فعَدَّ الأوَّلَ بِحَسَبِ رُؤيته ذا طابعٍ عقلانيّ، في حين وَصَفَ الآخَرَ بأنَّه ذا طابعٍ عرفانيّ، وهذا لا ريبَ مردودٌ عليه؛ إذْ إنَّ التَّصوُّف الَّذي يعدُّه عرفانيًّا كانَ مُزدهِرًا ومنتشِرًا في المغرب العربيّ، وأكبرُ زعمائه ابن عربي (ت 638 هـ)، وتتجلَّى هنا نزعةٌ جغرافِيَّة.
- يُلحَظُ تأثُّره بأقوال المستشرقين وأفكارهم العنصريَّة الَّتي ما فتئت تُردِّدُها، وأهمُّها حصرُ العرب في دائرة الأخلاق والدِّين، بعيدًا عن العقل والعِلم.
- تمجيده للتيَّار السَّلفيّ، وهذا تفضيل أيديولوجيّ.

- النَّظَر إلى النِّتاج الفِكْريّ الَّذي خلَّفَه الفلاسفةُ المُسلمونَ من منظور إبستمولوجيّ صِرْف يؤدِّي إلى إقصائهم، وعدم مُراعاة اختلاف طُرَق تفكيرهم وآليَّاتِ تحليلهم عمَّا نمتلِكُه.

الخاتمة

خلصت الدِّراسةُ إلى جُمْلَةٍ من النَّتائج نُجمِلُها في الآتي:

1. يُمثِّلُ مشروعُ مُحمَّد عابد الجابريّ في نقد العقل العربيّ مرجعِيَّةً فِكْرِيَّةً قيِّمة، وجَمَعَ بين شجاعة التَّأسيس والتَّشييد وجرأة الهدم والتَّقويض.
2. تناولَ الجابريُّ عَدَدًا من الإشكالِيَّات الَّتي صبَّتْ في مُجمِلِها في نقدِ العقل العربيّ، بيدَ أنَّه لم يكن الأسبقَ إلى وضع تركيب (العقل العربيّ) عنوانًا لأحد مُؤلَّفاته.
3. أعلنَ أنَّه سيتَّبِعُ المنهجَ الإبستمولوجيّ في مشروعه، إلَّا أنَّه لم يفِ بما وَعَدَ به؛ إذْ اعتمدَ على غيره في نقده بعض القضايا، وخرقَ هذا المنهجَ بإصداره حُكْمًا جازِمًا يضعُ من خلاله الثَّقافاتِ (العربيَّة، واليونانيَّة، والأوروبيَّة الحديثة) في برجٍ عالٍ لا تَصِلُ إليه بقيَّةُ الثَّقافات؛ لأنَّ الثَّقافاتِ المُختارةَ -بِحَسَبِ رأيه -هي الوحِيدةُ الَّتي مارست التَّفكيرَ النَّظريَّ العقلانيَّ، على أنَّ ذلك يتعارضُ بشِدَّةٍ مع الحُكْمِ الَّذي دَمَغَه على العقل العربيّ.
4. عَدَّ العقلَ العربيَّ العائقَ الأكبرَ أمامَ أيَّة نهضةٍ مرجُوَّة، وأنَّ تجديدَه لا يكونُ إلَّا بإحداثِ قطيعةٍ إبستمولوجيَّةٍ تامَّةٍ مع بِنْيَتِه في العصر الَّذي دَرَجَ بعضُ الدَّارسين على وَصْفَه بالانحطاط.
5. اتَّهمَ الجابريُّ الغزاليَّ بأنَّه مَنْ دشَّنَ مرحلةَ التَّراجُع والانحطاط الَّتي عاشها الوطنُ العربيُّ قرونًا عِدَّة، من خلال قيامه بتفكيك النُّظُم المعرفِيَّة الثَّلاثة (البيان، والعرفان، والبرهان) الَّتي أسَّست الثَّقافةَ العربيَّةَ المُشكِّلةَ للعقل العربيّ مُنْذُ عصر التَّدوين -الَّذي بدأ بِحَسَبِ الجابريّ مُنْذُ منتصف القرن الثَّاني للهجرة-.
6. يُمثِّلُ اعترافُ الجابريّ برواج التَّصنيف الثُّلاثيّ للنُّظُم المعرفِيَّة قديمًا تأكيدًا على عدم وضعه له، وبتبنِّيه هذا التَّصنيف ناقضَ دعوتَه بضرورة القطيعة الإبستمولوجيَّة مع رواسِب الفِكْر التُّراثيّ؛ لأنَّه بذلك استخدمَ مفاهيمَ القدماء لقراءة تُراثهم.
7. غدا العقلُ العربيُّ بالاستناد إلى النُّظُم الثَّلاثة عقولًا ثلاثةً مُتصادِمةً مُتفاضِلةً، هي على التَّوالي: (عقل حصِيف أساسه البرهان، وعقل ضعِيف أصله البيان، وعقل سخِيف سببه العرفان)، مُقرِّرًا أنَّ الأخيرَ منها سيطرَ على العقل العربيّ وأحاله فترةً طويلةً عن تحقيق أيّ تقدُّمٍ يُذْكَر.
8. انتصرَ إيديولوجيًّا للعقل السُّنِّيّ (المعقول الدِّينيّ) على العقل الشِّيعيّ (اللامعقول العقليّ)، وفرَّقَ جغرافيًّا في نقده العقلَ العربيَّ بين المشرق والمغرب العربيَّيْن، مُنتصِرًا لعقل المغرب العربيّ على المشرق العربيّ، وتبعًا لذلك؛ عدَّ ابن سينا رائدًا للاعقلانيَّة ظلاميَّة قاتلة، في حين انطلقتْ بوادرُ التَّجديد من ابن حزم قبلَ أنْ تبلُغَ المجدَ والذُّروةَ مع ابن رشد الَّذي يُمثِّلُ قِمَّةَ ما وصلَ إليه العقلُ العربيُّ في ميدان الفلسفة، وأنَّه أحدثَ قطيعةً إبستمولوجيَّةً مع الفلسفة المشرقيَّة، وسارَ على نهجه (الشَّاطبيّ، وابن خلدون).
9. انتقدَ الجابريُّ دعوةَ بعضِ المُفكِّرين إلى الأخذِ بالنَّموذج الغربيّ وتطبيقِه كما هو في مختلف ميادين الحياة والقطيعةِ مع التُّراث، مُؤكِّدًا أهمِّيَّة الرُّجوع إلى التُّراث والانطلاق منه بأدواتٍ فِكْرِيَّةٍ مُعاصِرَة، داعِيًا إلى مُمارسة العقلانِيَّة في تُراثنا، وفضح أُصُول الاستبداد ومظاهِره الكامِنة فيه؛ من أجل تأسيس حداثةٍ خاصَّةٍ بنا تنخرطُ في الحداثة العالَمِيَّة كفاعِلين غير مُجرَّد مُنفعِلين.
10. عَدَّ النموذجَ الأوروبيَّ مثالًا يَجِبُ أنْ يحذوَ العربُ حذوَه، حيثُ شكَّلت المفاهيمُ الَّتي تبنَّتها الفلسفةُ المغربيَّةُ البنيةَ العقليَّةَ الَّتي قام عليها الفِكْرُ الحديثُ في أوروبا.
11. انقسم الدَّارسون والباحثون تِجاهَ المشروعِ الجابريّ بين مؤيِّدٍ ومعارِض، وأنْسَلَ المشروعُ مجموعةً من المشروعات الفِكريَّة النَّقديَّة، وبالرَّغم من الجهد الكبير المبذول فيه لا يزالُ محطَّةً تأسيسيَّةً وحُلْمًا مُعلَّقًا، وظلَّ أسيرَ عقليَّةٍ تصنيفيَّةٍ انتقائيَّةٍ مُتعسِّفة، ولم يُفْلِح في تحقيق عقلانيَّة ابن رشد أو استنبات حداثة الغرب؛ وذلك لأنَّه لم يستند في كثير من تفاصيله

إلى أُسُسٍ مرجعيَّةٍ ذات صِلَةٍ بالأمَّة العربيَّة.

ونـأملُ أنْ تفتحَ هذه الدِّراسةُ آفاقًا بحثيَّةً يكونُ فيها التَّعامُلُ مع مشروع الجابريّ باعتدالٍ تامٍّ من غير تبجيلٍ أو إقصاء؛ بوصفه محطَّةً بارزةً في مسيرة الفِكْر العربيّ التَّطوُّريَّة، وعدم المجازفة بإسقاط المناهج الحداثيَّة الَّتي لا تتلاءمُ مع قراءة الفِكْر العربيّ ونقده، والنظر في إمكانيّة تطويع هذه المناهج لتتناسبَ مع خصوصيَّة النُّصُوصُ التُّراثيَّة، والبُعد عن النَّزعة التَّصنيفيَّة الَّتي يترتَّبُ عليها إقصاءُ جوانِبَ أصيلةٍ ثابتةٍ في الفِكْر التُّراثيّ العربيّ؛ لكي لا تتمخَّضَ عنها نتائجُ معروفةٌ سلفًا.

المراجع

1. أندريه لالاند. (2001). موسوعة لالاند الفلسفيَّة (تعريب: خليل أحمد خليل). بيروت ـ لبنان: منشورات عويدات.
2. جورج طرابيشي. (1996). نقد نقد العقل العربيّ: نظريَّة العقل. بيروت ـ لبنان: دار السَّاقي.
3. أبو يعرب المرزوقي، و طيّب تيزيني. (2001). آفاق فلسفة عربيَّة مُعاصِرة. بيروت ـ لبنان: دار الفِكْر المُعاصِر.
4. أحمد أمين. (2004). ضُحَى الإسلام. لبنان: دار الكتب العلميَّة.
5. جورج طرابيشي. (2012). مذبحة التُّراث في الثَّقافة العربيَّة المُعاصِرة. بيروت ـ لبنان: دار السَّاقي.
6. جورج طرابيشي. (1998). نقد نقد العقل العربيّ: إشكاليَّات العقل العربيّ. بيروت ـ لبنان: دار السَّاقي.
7. جورج طرابيشي. (2002). نقد نقد العقل العربيّ: وحدة العقل العربيّ الإسلامي. بيروت ـ لبنان: دار السَّاقي.
8. حسن كامل الملطاوي. (1999). الصُّوفيَّة في إلهامهم. جمهوريَّة مصر العربيَّة: وزارة الأوقاف.
9. حسين الإدريسي. (2010). مُحمَّد عابد الجابريّ ومشروع نقد العقل العربيّ. بيروت ـ لبنان: مركز الحضارة لتنمية الفِكْر الإسلاميّ.
10. زكي نجيب محمود. (1993). تجديد الفِكْر العربيّ. القاهرة ـ جمهوريَّة مصر العربيَّة: دار الشُّروق.
11. طه عبد الرَّحمن. (2000). تجديد المنهج في تقويم التُّراث. الدَّار البيضاء ـ المغرب: المركز الثَّقافيّ العربيّ.
12. طه عبد الرَّحمن. (2011). حوارات من أجل المُستقبل. بيروت ـ لبنان: الشَّبكة العربيَّة للأبحاث والنَّشر.
13. طيّب تيزيني. (1996). من الاستشراق الغربيّ إلى الاستغراب المغربيّ: بحثٌ في القراءة الجابريَّة للفِكْر العربيّ وفي آفاقها التَّاريخيَّة. دمشق ـ سوريا: دار المجد.
14. عبد الإله بلقزيز. (2014). نقد التُّراث. بيروت ـ لبنان: مركز دِراسات الوحدة العربيَّة.
15. عبد الرَّحمن السُّيوطيّ. (2013). تاريخ الخلفاء. قطر: وزارة الأوقاف والشُّؤون الإسلاميَّة.
16. عبد الكريم القشيري. (2007). تفسير القشيري المُسمَّى لطائف الإشارات (تحقيق: عبد اللَّطيف حسن عبد الرَّحمن). بيروت ـ لبنان: دار الكتب العلميَّة.
17. عبدالله أخواض. (2022). المنهج في الفِكْر العربيّ المُعاصِر: من فوضى التَّأسيس إلى الانتظام المنهجيّ. القاهرة ـ جمهوريَّة مصر العربيَّة: مُؤسَّسة هنداوي.
18. عزيز العظمة. (1987). التُّراث بين السُّلطان والتَّاريخ. الدَّار البيضاء ـ المغرب: عيون المقالات.
19. علي حرب. (2005). نقد النَّصّ. الدَّار البيضاء ـ المغرب: المركز الثَّقافيّ العربيّ.
20. عمانوئيل كانط. (1990). نقد العقل المحضّ (ترجمة: موسى وهبة). بيروت ـ لبنان: مركز الإنماء القوميّ.
21. عيسى بن سعيد بن عيسى الحوقاني. (2023). إشكاليَّات تأريخ الأدب العربيّ (دراسة نقديَّة في فلسفة الأدب وتاريخه). بيروت ـ لبنان: مركز دراسات الوحدة العربيَّة.

22. محمد الجابريّ. (1990). إشكاليَّات الفِكْر العربيّ المُعاصِر. بيروت ـ لبنان: مركز دِراسات الوحدة العربيَّة.
23. محمد الجابريّ. (1991). التُّراث والحداثة: دِراسات ومُناقشات. بيروت ـ لبنان: مركز دِراسات الوحدة العربيَّة.
24. محمد الجابريّ. (1993). نحن والتُّراث: قراءات مُعاصِرة في تُراثنا الفلسفيّ. الدَّار البيضاء ـ المغرب: المركز الثَّقافيّ العربيّ.
25. محمد الجابريّ. (1994). الخِطاب العربيّ المُعاصِر: دِراسة تحليليَّة نقديَّة. بيروت ـ لبنان: مركز دِراسات الوحدة العربيَّة.
26. محمد الجابريّ. (1999). المسألة الثَّقافيَّة في الوطن العربيّ. بيروت ـ لبنان: مركز دِراسات الوحدة العربيَّة.
27. محمد الجابري. (2000). العقل السِّياسيّ العربيّ: مُحدِّداته وتجلِّياته . بيروت ـ لبنان: مركز دِراسات الوحدة العربيَّة.
28. محمد الجابريّ. (2000). المشروع النَّهضويّ العربيّ: مُراجَعة نقديَّة. بيروت، لبنان: مركز دِراسات الوحدة العربيَّة.
29. محمد الجابريّ. (2001). العقل الأخلاقي العربيّ: دِراسة تحليليَّة نقدِيَّة لنُظُمِ القِيَم في الثَّقافة العربيَّة. بيروت ـ لبنان: مركز دِراسات الوحدة العربيَّة.
30. محمد الجابريّ. (2009). بِنْيَة العقل العربيّ: دِراسة تحليليَّة نقديَّة لنُظُم المعرفة في الثَّقافة العربيَّة. بيروت ـ لبنان: مركز دِراسات الوحدة العربيَّة.
31. محمد الجابريّ. (2009). تكوين العقل العربيّ. بيروت ـ لبنان: مركز دِراسات الوحدة العربيَّة.
32. محمد الجابريّ. (2012). الدِّين والدَّولة وتطبيق الشَّريعة. بيروت ـ لبنان: مركز دِراسات الوحدة العربيَّة.
33. محمد الجابريّ. (2015). وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفِكْر العربيّ المُعاصِر. بيروت ـ لبنان: مركز دِراسات الوحدة العربيَّة.
34. محمد الجابريّ، و حسن حنفي. (1990). حوار المشرق والمغرب: نحو إعادة الفِكْر القوميّ العربيّ. بيروت لبنان: المُؤسَّسة العربيَّة للدِّراسات والنَّشر.
35. محمد الذهبيّ. (1991). تاريخ الإسلام ووَفَيَات المشاهير والأعلام (تحقيق: عمر عبد السَّلام تدمري). دمشق: دار الكتاب العربيّ.
36. محمد وقيدي. (1983). ما هي الإبستمولوجيا؟ بيروت ـ لبنان: دار الحداثة.