مجلة الساورة للدراسات الإنسانية والاجتماعية
ISSN: 2477-9881 EISSN: 2676-2153
المجلد07 / العـدد: 02 (2021)، ص 495 - 517

أزمة العقل العربي من منظور جورج طرابيشي

The Crisis of the Arab Mind from the Perspective of George Tarabichi

د. محمد بن علي[*1]
[1] جامعة أحمد زبانة غليزان (الجزائر)، **mohamed.benali@univ-relizane.dz**

تاريخ الاستلام: 2020/06/25 تاريخ القبول: 2021/05/25 تاريخ النشر: 2021/12/20

ملخص:

تهدف هذه المقالة إلى تقديم قراءة لمتن المفكر العربي جورج طرابيشي. متن يندرج تحت باب النقد، أو نقد النقد كما يسميه صاحبه، نقد يعبر عن محاولات لتقديم قراءة ابستيمية للمنجز الفكري في حقل الدراسات العربية الإسلامية، من خلال مقاربات تحليلية نقدية، تصدت لكشف ملامح أفول العقلانية العربية الإسلامية، واستقالتها من معترك التاريخ. وهذا انطلاقا من الإجابة عن الإشكالية التالية: **كيف يمكن قراءة سؤال العقل وفق مقاربة جورج طرابيشي؟ وماهي أسباب أفول العقلانية العربية الإسلامية وفق هذه الرؤية؟**

الكلمات المفتاحية: العقل؛ العقلانية؛ الفكر؛ الفكر العربي؛ العقلانية العربية .

Abstract:

This article is an attempt to read the intellectual foundations of the critical project of the Arab thinker, George Tarabichi, because his contributions fall under criticism or double criticism, criticism aimed at a reading of knowledge of the field of Arab Islamic studies. Through an approach, it reveals Islamo-Arab rationality and independence throughout history. The problem we would like to address in this contribution is:

How do you read the Arab Islamic heritage according to the approach of George Tarabichi?

Keywords: Reason, rationality, Arab thought, Arab-Islamic rationality

*المؤلف المرسل

1. مقدمة:

لم يعد الاشتغال على أسئلة العقل والعقلانية في الفكر العربي الإسلامي، يثير الكثير من الشغف، والسبب راجع في الأساس لكثرة التأليف في هذا الباب، دون أن تعرف حالة الركود التي يمر بها الواقع العربي الإسلامي تغيرا يذكر، فمنذ ما سمي بعصر النهضة العربية الإسلامية- أيام محمد على باشا- والى يومنا هذا، تصدى الكثير من المفكرين للإجابة عن أسئلة النهضة والواقع المأزوم، وخلّفوا ورائهم عديد المؤلفات، التي تصدت لمعضلة التراجع الرهيب، والاستكانة غير المبررة التي آل إليها العقل العربي الإسلامي، باحثين في الوقت نفسه عن مخرج يعيد للحضارة العربية الإسلامية بريقها، ودورها الفاعل في التاريخ. بحث مرّ معظمه بمحاولة قراءة المشهد بعيون تلونت مرجعياتها بين عديد التيارات، التي كانت تتكئ في قراءاتها للوضع على ايدولوجيا ومرجعية معيّنة، نسجّل منها قراءات التيار المحافظ والتقدمي والليبرالي، دون تجاهل محاولات ارتأى أصحابها الميل للتوفيق.

واللافت في قراءة تلك المؤلفات (أو الرؤى) هو أن معظمها لم ينطلق من الواقع المأزوم وملابساته، بل انصب على إشكالية ربطت بين حالة التردي ومعامل مستقل، يؤثر بشكل أو بآخر في سيرورة العقل العربي، ويحد من إمكانية انعتاقه من طور الإستكانة، علما أن سؤال العقلانية لمّا طرح عند الغرب كانت له ملابساته ومبررات بروزه لحيّز الوجود، في إطار رؤية معينة للتاريخ والمجتمع. موصولة بآليات النّظر وعلائق المجتمع، ومعنى هذا أننا أمام فعل منتج للتّحول، بفعل جدليات الحوار المستمدة من تاريخ تطور العلم والمعرفة، حيث تشكل سلطة العقل آلة للفعل النظري، الموصول بالشؤون الإنسانية" (عبد اللطيف، 2005: 179)، فمع بروز بوادر تمرد الإنسان على سلطة الوصاية، ظهرت للوجود قيّما جديدة، وفق معايير نفعية غاب معها الطابع التقديسي للنظام الإلهي القديم: إذ "طورت المعرفة المكتسبة، القدرة على التدخل في مجالات

الطبيعة، والحياة للهيمنة عليها وامتلاكها، فالغرب بداية من نهضته الأولى، في أواخر القرون الوسطى، بدأ يتحرك ليهيمن على العالم"(مسرحي، 2006: 39،40)

واعتبر نضال المثقفين والمفكرين في الغرب ثمرة للنزعة الإنسانية، التي أعادت الاعتبار للإنسان، كمركز للعالم ومحورا له. ولذا فإن الأسس التي انطلقت منها العقلانية، تقوم ابتداءا من وضع القطيعة بين الفلسفة والفكر من جهة، والدين الرسمي من جهة أخرى، وارتبط تحرر المجتمع من سلطة الكنيسة، بتحرر الفكر من المفاهيم اللاهوتية، وتأكيد سلطة العقل، وهكذا بدأ الانتقال في الفكر الأوروبي من الوعي التقليدي إلى الوعي الحديث. ومن المرجعية اللاهوتية إلى المرجعية الإنسانية العقلانية.

لقد لعبت العقلانية دورا هاما في التركيز على أهمية الفرد، فكانت بمثابة المفتاح لما تلاها من تحولات عميقة، في البنية المعرفية للعقل الغربي عموما، بتطوير المعارف، وتقليص المجالات الغامضة والمبهمة، في العلاقات التي تربط الإنسان بالوجود.

أهداف البحث:

تنصب مساهمتنا هذه على تقديم قراءة لمتن المفكر العربي جورج طرابيشي، الذي كرّس جهده لتقديم قراءة ابستيمية للمنجز الفكري في حقل الدراسات العربية الإسلامية، من خلال مقاربات، تصدت لكشف ملامح أفول العقلانية العربية الإسلامية، واستقالتها من معترك التاريخ.

فرضية البحث:

تبنى فرضية البحث على رؤية مفادها أن الفكر(المفكر) العربي الحديث والمعاصر، تعرّف على مفهوم العقل والعقلانية في إطار رؤية مأزومة داخليا وخارجيا، من خلال كتابات نخبوية، حاولت تبيئة هذا المفهوم وإعطائه قوة وقابلية، بربطه بمدلول العقل والعقلانية الوافد علينا بحمولته الاديولوجية، رغم اختلاف ظروف بروز المفهوم عند الآخر.

الدراسات السابقة:

يجد المتتبع لمختلف الكتابات التي تناولت مفهوم العقل، في الفكر الإسلامي عموما، والفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر خصوصا، أنها وعلى الرغم من ثرائها وتنوعها، إلاّ إنها بقيت تراوح نقطة الانطلاق الأولى، فإذا كانت مشكلة الرعيل الأول من المفكرين في الحضارة الإسلامية، قد تمثلت في دراسة مشكلة العقل والعقلانية في اطار إشكالية الجبر والاختيار- الحرية في مقابل مصطلح المشيئة- وجرت البحوث على منوال المقابلة بين الجبر والاختيار. (دون اغفال الدور الذي لعبته السلطة السياسية آنذاك، في توجيه النقاش أو الصراع الفكري بين الخصوم)، فإننا نجد طرح الفكر العربي الحديث للمشكلة، يحاول أن يجد مبررات وجودها خارج اللحظة (والآن)، بمعنى أن البحث ذهب إلى حشد براهين وجودها، إما في التراث أو في متن الآخر الوافد، دون أن يلقى المفهوم معالجة مرتبطة بواقع الحال، الذي يئن تحت ظروف القهر والاستغلال، وهتك عرى الكرامة الإنسانية. وهنا نحيل القارئ إلى مجموعة من الدراسات التي يمكن الرجوع إليها، لتتبع ما ذكرنا أنفا:

- **موسى عبد الله:** إشكالية العقلانية في الفكر العربي المعاصر، دراسة في أعمال محمد عابد الجابري، دكتوراه دولة، جامعة وهران

-**آمنة عطوط:** آليات التفكير التقدي عند جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث انمودجا(رسالة دكتوراه العلوم، جامعة سطيف2 ،2017/2016.

- **حوري بديغ الزمان:** نقد جورج طرابيشي لنقد العقل العربي عند محمد عابد الجابري. (رسالة دكتوراه العلوم، جامعة باتنة 2018/1،2017.

منهج البحث:

تقيدا بطبيعة الموضوع، سوف نعمد لتوظيف المنهج التاريخي، لتتبع حركة مفهوم العقل، وظروف نشأته في الفلسفة العربية الإسلامية. والمنهج التحليلي النقدي، لتتبع مقاربات الطرابيشي في قراءته لسؤال العقل في الحضارة العربية الإسلامية عموما، وفي نقده روئ محمد عابد الجابري على وجه الخصوص.

إشكالية البحث:

كيف يمكن قراءة سؤال العقل وفق مقاربة جورج طرابيشي؟ وماهي أسباب تراجع وأفول العقلانية العربية الإسلامية وفق هذه الرؤية؟ وكيف يمكن تصنيف رؤى جورج طرابيشي النقدية مقارنة بسابقيه ومعاصريه؟

2. ضبط مفاهيم البحث:

1.2 مفهوم العقل:

ليس من السهل ضبط مفهوم العقل، بل يبدو من الصعب تقديم تعريف جامع مانع لمفردة متعددة الأبعاد والدلالات، فنحن عندما نريد تقديم تعريف للعقل يجب أن نعّرف بالعقل، أي من داخل العقل نفسه، وانطلاقا من آلياته "فالعقل يمتلك قابلية اتخاذ ذاته موضوعا، كما يمتلك قدرة التخارج نحو العالم واتخاذ موضوعاته معطى للمعرفة"(زيادة، 1986: 596) بما هو طاقة أو ملكة لمعرفة العالم الخارجي، يتزامن تطورها بمدى ما تحققه من معارف. من هنا يصبح الإشكال ما العقل؟ ضربا من البحث في تاريخ المعرفة البشرية وتطورها، والذي هو في الوقت نفسه تاريخ تطور العقل، وللتعمق أكثر في تمفصلات تعاريف العقل أو الإجابة المفترضة عن سؤال: ما العقل؟ سوف نحاول تقديم التأثيلات التي تُقَربْ المفهوم أكثر.

- **لغة:** نصادف في جل معاجم اللغة العربية' أن" العقل ضد الحمق،" رجل عاقل وهو الجامع لأمره ورأيه، مأخوذ من عَقَلْتُ البعير إذا جَمَعْتُ قوائمه، وقيل العاقل الذي يحبس نفسه ويرُدُّها عن هواها، أُخذ من قولهم: قد اعتقل لسانه، إذا حبس ومنع عن الكلام.وسمي العقل عقلا، لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك أي يحبسه"(ابن منظور، مج10: 233)

ما نستنتجه من التعريف السابق، هو أنها عرّفت العقل بوظيفته، أي العقل في مجاله التداولي العملي. ومن هنا يمكن القول أن المقاربة اللغوية لتعريف العقل لا تستنفذ جميع دلالاته، التي تبقى دوما مسرحا لتعددية التأويلات وتناقضها.

- **اصطلاحا**: يطلق على"الوصف الذي يفارق الإنسان به سائر البهائم، وهو الذي استعدّ به لقبول العلوم النظرية، وتدبير الصناعات الخفية الفكرية"(الغزالي، 2003:91)، فهو "غريزة وضعها الله سبحانه وتعالى في أكثر خلقه لم يطّلع عليها العباد بعضهم من بعض، ولا اطّلعوا عليها من أنفسهم بروية، ولا بحس، ولا ذوق، ولا طعم. وإنما عرّفهم الله (إياها) بالعقل منه. فبذلك العقل عرفوه، وشهدوا عليه بالعقل، الذي عرفوه به من أنفسهم، بمعرفة ما ينفعهم ومعرفة ما يضُّرهم"(المحاسبي، 1971: 202). والعقل، الفهم لإصابة المعنى، وهو البيان لكل ما سَمعَ من الدنيا والدين، أو مسّ أو ذاق، أو شمّ، فسمّاه الخَلقُ عقلا، وسمّوا فاعله عاقلا. وهذه الخاصية(فهم البيان)، مشترك إنساني، يشترك فيها أهل غريزة العقل التي خلقها الله فيهم. بخلاف خاصية البصيرة، والمعرفة بتعظيم الأشياء النافعة والضارة في الدنيا والآخرة. ومنه العقل عن الله تعالى. فمن ذلك تعظم معرفُتهُ وبصيرتُهُ بعظيم قَدْر الله تعالى، وبعَظيم ثوابه وعقابه لينال به النَّجاة" (المحاسبي، 1971: 211)

2.2 العقل في الفلسفة الإسلامية:

تأثرت نظرة الفلاسفة المسلمين بشكل جلي بنظرية أرسطو في العقل، والتي بلورها من خلال مؤلفاته، وهذا ما نكتشفه من تناول مختلف أرائهم حول المسألة، فالفارابي مثلا، أفرد كتابا بهذا الاسم (رسالة في العقل)، حيث يورد في مستهلها أن اسم العقل يقال على أنحاء كثيرة:

-العقل الذي يقول به. يقول الجمهور في الإنسان أنه عاقل."

-العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم، فيقولون: هذا مما يوجبه العقل.."

-العقل الذي ذكره أرسطو في كتاب البرهان."

- العقل الذي يذكره أرسطو في المقالة السادسة من كتاب الأخلاق."

- العقل الذي يذكره أرسطو في كتاب النفس"، وقد جعله على أربعة أنحاء(الفارابي، 1938: 16)، وهو في الرسالة نفسها- كما في كتاب أراء أهل المدينة الفاضلة- لا يخرج عن

التصنيف الأرسطي، حيث نجده يقسم العقل إلى أربعة أنحاء : عقل بالقوة وعقل بالفعل، وعقل مستفاد والعقل الفعّال. فالعقل الذي هو بالقوة، هو نفس ما أو جزء نفس أو قوة من قوى النفس أو شيء ما، ذاته معدّة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها وصورها دون موادها... وهذا العقل بما أنه ذات "إذا حصلت فيها صور الموجودات على المثال الذي ذكرناه، صارت تلك الذات عقلا بالفعل، فهذا معنى العقل بالفعل...أما العقل المستفاد، فهو نفسه العقل بالفعل، حين يبدأ في الاشتغال، أي حين يبدأ في ممارسة عمليات الإدراك....أما العقل الفعّال، فهو عقل مفارق تماما، وهو المسؤول عن عملية إخراج العقل الهيولاني من حالة القوة إلى حالة الفعل، كما يخرج المعقولات بالقوة ويصيرها معقولات بالفعل. (مزوز، محمد، العقل كمسألة انطولجية). (محمد، 2004) ولم يخرج ابن سينا بدوره عن هذا التصور، حيث نجد تفصيلات ذلك في كتابه **النجاة في المنطق والالهيات**، والتي تبيّن اعتماده لنظرية الفيض، لحل علاقة التناقض بين الوحدة والكثرة، بين الله والعالم. فعن الموجود الأول فاض عقل مفارق مشابه له، وهذا الأخير"هو المبدأ المحرك للحرم الأقصى على سبيل التشويق". و"كذلك الحال في عقل عقل، وفلك فلك، حتى ينتهي إلى العقل الفعّال، الذي يدير أنفسنا". والمبدأ الأول لسائر الموجودات عند ابن سينا هو "واجب الوجود"، والعلاقة التي تربطه بسائر العقول والأفلاك والنفوس هي علاقة صدور ولزوم. وعملية الصدور واللّزوم تنشأ عن فعل التعقل، أي أن المبدأ الأول يعتبر"تعقله على للوجود على ما يعقله، ووجود ما يوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده، وتبع لوجوده...بمعنى أنه الموجود الذي يفيض عنه كل وجود، فيضانا مباينا لذاته".

– أما في **اللغات الأوروبية** فمفردة (logos) اليونانية ومفردة (Ratio) اللاتينية، تدلان على العقل والعلم والقانون والنظام. ويرجّح لالاند أن نشأتها تعود للجذر"ratus"، المأخوذ من"Reor" بمعنى: ظنّ، اعتقد، فكرّ. ويعتقد أن الكلمة ارتبطت قبل دخولها لحقل التداول الحديث بالحساب والعلاقة. أما العقل بوصفه ملكة فهو يدل على ملكة ترتيب

المفاهيم والقضايا والعبارات والمقترحات. زيادة على أنه "يمثّل مرجعية راسخة، نائية عن المجادلات وعن الحركات الفكرية الفردية، ومرجعية تحكم بين النّاس، وتقرر من على ضلال ومن على حق، في النظام العملي، كما في النظام العقلي. كما يمكن النظر إليه(العقل) باعتباره مدونة مبادئ موضوعة ومصاغة، يكون تحوّلها بطيئا جدا، حتى يكون في نظر الأفراد...وكأنه حقائق أزلية(لالاند، 2001:1164) ومن هذا التحديد يصل لالاند إلى تصنيفه الشائع للعقل: العقل المكوِّن والعقل المكوَّن(*Raison constituante et Raison constituée*).

3.2 سؤال العقل في الثقافة العربية الإسلامية:

يمكن القول أن مفردة "عقل" في الحضارة العربية الإسلامية، وليدة النصوص المؤسسة لمرجعية العقل الإسلامي، منذ نشأته الأولى مع بدايات الدعوة الإسلامية، فمنذ نزول الوحي، دخلت مفردة العقل مجال التداول، ففي القرآن الكريم وردت هذه اللفظة 49 مرة، لكن دون أن ترد مصدرا، وإنما من خلال ما تحيل إليه، من عمليات ذهنية لدى الإنسان، كالفهم والإدراك والتفكير.

في حين يبرز سؤال العقل في الفكر العربي الإسلامي في بواكيره الأولى من خلال تيارات متعددة، حفل بها حقل النقاشات الفكرية، التي تنوعت إنتاجاتها بين الرؤى الفقهية والكلامية، والفلسفية والصوفية...الخ. واللاّفت للانتباه هو تلك الدينامية والنقاش الجريء، الذي عرفه القرن الثاني الهجري، حيث تم خلاله التعاطي مع النصوص تفسيرا وتأويلا، بحرية قلَّ مثيلها، فكان الحجَاجُ والجدل بين الآراء سبيلا وأفقا مفتوحا، في القضايا المتعلقة بالعقائد والتوحيد.ففي هذا العصر برزت السجالات الكلامية في أصول العقيدة، وما تعلق بمسألة الذّات والصفات والتوحيد والإيمان.

وانطلاقا من هذا الواقع، تبلور اتجاهان فكريان كان لها الأثر البارز في الحضارة الإسلامية. الاتجاه النقلي: الذي تعامل مع النصوص تعاملا خبريا وفسّرها بالرجوع لمقاصد الشارع، مبعدا قدر الإمكان تدخل العقل في المعرفة، وحتى وإن تدخل العقل، فعلى سبيل

التعاضد مع النقل، وليس على سبيل التقدم. وعلى العكس من ذلك رأى أصحاب الاتجاه العقلي- وفي مقدمتهم المعتزلة- أن العقل مناط التكليف والمسؤولية، ولذلك نادوا بضرورة إعمال العقل في فهم وتفسير النصوص وتأويلها، "بمعنى أن العقل يستطيع أن يصل إلى كليات الأحكام المتصلة بالله وصفاته، من التوحيد والعدل ووجوب شكره، كما أنه يمكن أن يعرف الحسن والقبح على الجملة. وتختص الشريعة بأن تكشف له عن الطرائق التي يستطيع عن طريقها أن يؤدي هذه الواجبات العقلية (ابوزيد، 1996: 60). وهذا يقود إلى أنه لا تعارض بين العقل والنقل، إذ" ليس في القرآن إلاّ ما يوافق طريقة العقل، ولو جعل ذلك دلالة على أنه من عند الله، من حيث لا يوجد في أدلته إلاّ ما يسلم على طريقة العقول ويوافقها، إمّا على جهة الحقيقة، أو على المجاز لكان أقرب (ابوزيد، 1996: 60).

4. 2 العقل والتأويل في الثقافة العربية الإسلامية:

كانت" الإمامة أساسُ الخلاف بين العلماء، وقد خاض فيها الخائضون إلى حجج شتى، وكُثر فيها القيل والقال، وجرَت بين طالبيها الحروبُ والقتال، وبسببها أبيحت الأموال والدماء إلى يومنا هذا (معصوم،1988: 279). من هنا تصبح العودة لنصوص فترة التأسيس ضرورية، "ويصبح الوعي التاريخي بها ضرورة لازمة، نظرا لتداخل المبادئ والوسائل والأشخاص في هذه المرحلة. فالغالب أن مرحلة التأسيس تتحول في أذهان الأجيال التالية إلى "مرحلة تقديس"، ليس تقديسا للمبادئ فقط، بل تقديس لوسائل تلك المرحلة ورجالها، فكل ما صدر عن ذلك الجيل أُخذ صبغة الأساس - صراحة أو ضمنا - عند من تلاهم من أجيال، فلصَوَابهم قيمته التأسيسية، ولخطئهم خطره الخاص، نظرا لميل الناس إلى استسهال تقليد الأكابر في كل شيء (الشنقيطي، 2013 :64).

وما كادت الأمور تستقر حتى طفت على ساحة دولة الخلافة الفتية، مشكلة اعقد من سابقتها، وهي ما عرف بفتنة "الردة"، فتنة وإن كانت في ظاهرها دينية، إلا أنها حملت في طياتها أبعادا سياسية، لا يمكن إغفالها، فمن ارتدّوا لم يعلنوا كلهم الكفر البواح،

فمنهم من بقي على إسلامه، ولكنهم امتنعوا عن دفع ما كانوا يدفعونه لبيت مال المسلمين في حياة النبي ﷺ ، وبموته فكّوا هذا الالتزام، فما كان من الخليفة أبو بكر(ض)، إلا إعلان الحرب عليهم، رغم معارضة عمر بن الخطاب له في البداية، حيث كان لكل منهما قراءته وتأويله لحديث النبي ﷺ ، الذي رواه أبو هريرة. قال: لَمَّا تُوُفِّيَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَكَانَ أَبُو بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ، وَكَفَرَ مَنْ كَفَرَ مِنَ العَرَبِ ، فَقَالَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : كَيْفَ تُقَاتِلُ النَّاسَ ؟ وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا : لاَ إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ، فَمَنْ قَالَهَا فَقَدْ عَصَمَ مِنِّي مَالَهُ وَنَفْسَهُ إِلَّا بِحَقِّهِ ، وَحِسَابُهُ عَلَى اللَّهِ فَقَالَ : وَاللَّهِ لَأُقَاتِلَنَّ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الصَّلاَةِ وَالزَّكَاةِ ، فَإِنَّ الزَّكَاةَ حَقُّ المَالِ ، وَاللَّهِ لَوْ مَنَعُونِي عَنَاقًا كَانُوا يُؤَدُّونَهَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَقَاتَلْتُهُمْ عَلَى مَنْعِهَا قَالَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : فَوَاللَّهِ مَا هُوَ إِلَّا أَنْ قَدْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَ أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ، فَعَرَفْتُ أَنَّهُ الحَقُّ "(البخاري، كتاب الزكاة، برقم:1346).

إن أزمة تفسير النص وتأويله، أزمة ضاربة بجذورها في ثقافتنا الإسلامية، والشواهد على ذلك لا يمكن حصرها، فالأزمة تمددت لتصبح قضية فكرية صلبة، مشحونة بالكثير من الآراء والتفسيرات، الناتجة عن تداخل ردود مختلف الأفعال المأزومة"(الفضيل:2011،97)، متأثرة بالجو السياسي السائد آنذاك. ولهذا فقد اتجه خطاب النحل، لاستثمار النص الديني إيديولوجيا في الصراع على السلطة.

من هذا المنطلق، ومن اللحظة التي أصبحت فيها عملية تصفية الخصوم تتم على أساس النيّات، وبناء على ما يتراءى للحاكم، بدأت مسيرة العنف بكل ألوانها وصورها، المادية من تعذيب وقتل وتمثيل. والنفسية عبر ألفاظ التفسيق والتبديع والتضليل والتكفير. ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد، بل امتد بشكل جنوني ليصل إلى حد ممارسة التصفية الجسدية...بحجج دينية مختلفة، وبسبب تأويل متعسف، وفهم متشدد لمعاني الحقيقة والمجاز، بحسب ما يقرره فقهاء اللغة على وجه التحديد.

ذكر مؤرخو الفرق الإسلامية، أن نافع ابن الأزرق، شيخ فرقة الأزارقة استحلّ في حروبه قتل الأطفال والعجائز والمرضى، فلما بلغ ذلك نجدة ابن عامر (أحد الخوارج أيضا) كتب إليه: فإني يوم فارقتك، وأنت لليتيم كالأب الرحيم، وللضعيف كالأخ البّر، فأصبت من الحق عينه، فحزن ذلك الشيطان فأغواك، حين كفّرت الذين عذرهم الله تعالى:لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَىٰ وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ"(التوبة:97). فكتب إليه نافع ابن الأزرق:" وعبت عليّ ما تماديت به من إكفار القعدة وقتل الأطفال، واستحلال الأمانات، وسأفسّر لك إن شاء الله تعالى: أما هؤلاء القعدة فليسوا كمن ذكرت، ممن كان على عهد رسول الله (ﷺ)، لأن هؤلاء كانوا بمكة حرسها الله مقهورين، لا يجدون إلى الهرب سبيلا، وهؤلاء بخلافهم، وأما الأطفال فإن نبي الله نوح (ع) كان أعرف بالله مني ومنك، حيث قال:"وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا، إِنَّكَ إِنْ تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا "(نوح:26،27). فسمّاهم بالكفر وهم أطفال، فكيف جاز ذلك في قوم نوح ولا يجوز ذلك في قومنا، وما بيننا وبينهم إلاّ السيف" (اليمني،2001 :21).

وعلى نفس المنوال تمت تصفية الجعد ابن درهم، بسبب آرائه الكلامية التي لم تعجب السلطة الأموية، فغضب منه الخليفة الأموي هشام بن عبد المالك، وكتب إلى واليه بالعراق "خالد القسري"، يأمره بقتله ذبحا يوم عيد الأضحى، وهذا ما كان فعلاّ، حيث تذكر كتب التاريخ أن خالد القسري أنهى خطبة العيد بقوله: انصرفوا، وضحّوا، تقبل الله منكم، فإني أريد أن أضحي اليوم بالجعد بن درهم، فإنه يقول: ما كلّم الله موسى ولا اتخذ إبراهيم خليلا، تعالى الله عما يقول الجعد علوا كبيرا"، ونزل وذبحه. والفعل نفسه تكرر مع غيلان الدمشقي، القائل بحرية الاختيار ونفي الجبر، الذي استهدفه الخليفة هشام بن عبد الملك بالقتل والتنكيل والصلب على أبواب دمشق(الفضيل، زيد بن علي،2011: 94)

3 . سؤال العقل عند جورج طرابيشي(أنظر التعليق رقم: 1):

لا نغالي إن قلنا أنه لا يوجد مفهوم تعرض لما تعرض له مفهوم العقل في مختلف دراسات الباحثين العرب، حيث أصبح هذا المفهوم بعد نكسة حزيران67 (أنظر التعليق رقم: 2)، عرضة للتفكيك والتحليل، وفق مقاربات، اعتمد بعضها على أدوات منهجية غربية، واعتمد بعضها الآخر على مقاربات تراثية، ورغم هذا الاختلاف، يتفق أصحاب المقاربتين على أن "العقل العربي- الإسلامي" يعيش أزمة، ويمرّ بفترة فراغ، جعلته يعيش على هامش الحضارة المعاصرة، متسولا منتجاتها.

من جانب أخر يمكن القول أن "العقل" العربي- الإسلامي، الذي أصبح طريح الفراش، وكثر أطباؤه، واتفقوا على أنه مريض، ولكنهم اختلفوا- إلى حد التناقض- في سبب المرض، كما اختلفوا في وصف الدواء، واللاّفت للنظر، من تبع أطروحات هذا التيار أو ذاك، هو أن المريض(أي العقل العربي- الإسلامي) تم تناسيه، لينقلب النقاش إلى سجالات بين الفرقاء، حيث حاول كل تيار أن يسفّه أطروحات الآخر وآرائه، لنجد أنفسنا أمام دراسات تناست أصل المشكلة، وانكبّت على نقد هذه الأطروحة أو تلك، ومن هنا، تعدّ الفعل من نقد وتشخيص أمراض العقل العربي- الإسلامي، إلى نقد النقد في سجال صار أشبه بدوّامة ليس لها خط نهاية واضح.

وهنا نذكر على سبيل المثال ردود وانتقادات جورج طرابيشي(أنظر التعليق رقم: 3) على أطروحة " نقد العقل العربي" عند الجابري**، والتي خصص لها سلسة من الكتب، كوّنت في مضمونها رؤيته لإشكالية العقل العربي. ومن هنا يمكن القول أن أطروحات الجابري لعبت دور المثير لفكر الطرابيشي(أنظر التعليق رقم: 4)، فنقلته من الايدولوجيا إلى الإبستمولوجيا، أي من الكلام في الأفكار بإيديولوجية معينة إلى علم معرفة المعرفة. ونقلته من ميدان الأدب عموما، والتحليل التحليل النفسي خصوصا، والفكر الغربي ومناهجه عموما- لا نقصد هنا تخليه عن منهج التحليل النفسي، بل نريد الإشارة إلى

التحول الذي حدث في اهتماماته الفكرية- إلى دائرة السجال بين المفكرين العرب، وانطلاقا من هذا التحول نتساءل عن ماهية العقل والعقلانية في فكر جورج طرابيشي؟

1.3 ماهية العقل والعقلانية في فكر جورج طرابيشي:

سيخيب رجاء القارئ إن هو انتظر أن يجد عند الطرابيشي تعريفا للعقل، ليس لأن صاحب نقد "النقد" عجز عن تقديم هكذا تعريف، وإنما لأن عمله الأساس كان يتمحور حول "نقد الرؤية"، التي جاء منها تعريف العقل إلى فكرنا المعاصر، والرؤية المقصودة هنا هي ولا شك رؤية الجابري، التي قال عنها الطرابيشي صراحة أنها: "غيَّرتْني فعلا. ولولاه لما كنت عاودت، خلال الثماني سنوات التي تصرّمت بناء ثقافتي الفلسفية والتراثية" (طرابيشي، 1996 :9). وهو ورغم اعترافه بأن عبارة "العقل العربي" ليست من اختراع الجابري، إلا أنه يعترف له بالسبق،" وامتلاك حقوق ملكية التعبير، وبامتياز تمثيل"العقل العربي"، تحليلا ونقدا وترويجا للمفهوم" (طرابيشي، 1996 :11)

والمتتبع لأعمال الطرابيشي النقدية، تحت مسمى نقد "النقد"، يكتشف منذ البداية ذلك الجهد المبذول من طرفه لتتبع أطروحات الجابري، لا في شكلها النهائي الذي خرجت به على القارئ ، وإنما في تتبع المصادر والمراجع، التي استقى منها صاحب" نقد العقل العربي" معلوماته. فهو- الطرابشي- وبعد أن أعجب بالإصدار الأول من سلسلة الجابري" تكوين العقل العربي"، وما خلّفَهُ من ردود أفعال بين قرائه، سوف يتغير إعجابه هذا، ويتحول إلى دهشه، بعد صدور الجزء الثاني من السلسة "بنية العقل العربي"، حيث لاحظ أن الجابري لا يحترم كثيرا قواعد الأمانة العلمية والإشارة الصريحة إلى مراجعه.

من هنا يقول الطرابيشي:"اندفعت أتحرى شواهد الجابري واحدا واحدا، وأتحقق منها، سواء أكانت عربية أو أجنبية"(طرابيشي، 1996 :9). وانطلاقا من آلية التحري هذه وقف على أن ما عالجه الجابري، هو العقل التراثي العربي وامتداداته في " اللاعقل العربي المعاصر". فالعقل العربي عند الجابري " ليس في واقع الأمر شيء أخر غير هذه الخيوط

بالذات، التي امتدت إلى ما قبل، فصنعت صورته في الوعي العربي، وامتدت وتمتد إلى ما بعد، لتصنع الواقع الفكري الثقافي العام، في الثقافة العربية العامة، وبالتالي مظهرا أساسيا من مظاهرها"(الجابري، 2009 :62) وهذا اعتمادا على المقاربة والتقسيم الذي قدّمه أندري لالاند للعقل في مؤلفه "العقل والمعايير"، والتي يشكك الطرابيشي في كون الجابري اطلع عليها، لأنه لو كان اطلع عليها ما وقع في ما وقع فيه من التباس.

تواصلت بعد ذلك آلية تفكيك متن الجابري، وإبراز ملامح الضعف في بنيته وتماسكه، سواء من الناحية المنهجية أو الابستيمية، والنقطة الأبرز في هذا تتعلق، بنقد التمركز الاثني لنظرية العقل' كما يُسوّقْ لها الجابري بقوله:" إن المعطيات التاريخية التي نتوفر عليها اليوم، تضطرنا إلى الاعتراف للعرب واليونان والأوربيين بأنهم وحدهم مارسوا التفكير النظري العقلاني، بالشكل الذي سمح بقيام معرفة علمية أو فلسفية او تشريعية...إن الحضارات الثلاث: اليونانية والعربية والأوربية الحديثة، هي وحدها التي أنتجت ليس العلم فقط، بل أيضا نظريات في العلم، أنها وحدها- في حدود ما نعلم- التي مارست ليس التفكير بالعقل، بل التفكير في العقل"(الجابري، 2009 :17،18). فهذه النظرية فيما يرى الطرابيشي نظرية مبنية على نزعة التفوق، وإقصاء كل إسهام للحضارات الأخرى.

أما مؤلفه الثاني : **إشكالات في العقل العربي**، فقد حاول من خلاله التصدي لفكرة لحظة تأسيس العقل العربي، التي رأى الجابري أنها تعود لعصر التدوين، حيث سلّط نقده كما فعل في "نظرية العقل" على هوامش الجابري التي استقى منها معلوماته، وبيّن كيف أن الجابري استقى معلوماته من مصادر دون الإشارة إليها، كما هو الحال مع عبارة"عصر التدوين"- التي يرى الطرابيشي أنها ليست من إبداع الجابري، وإنما اقتبسها دون إحالة عن أحمد أمين في كتابه" ضحى الإسلام"، الأمر الذي أوقع الجابري في التخبط، وأوقعه في خطأ التحقيب الكرونولوجي.

كما انتقد الطرابيشي أسس ابستيمية الجابري – كما يسميها- والتي استقاها من ابستيميا ميشال فوكو، دون وعي منه بتطبيقاتها، فإذا كانت الابستيمية الفوكوية- في نظر الطرابيشي- تقوم على مبدأ وحدة البنية (طرابيشي، 1998 :281)، في ظل مبدأ الاختلاف، فان الجابري وعلى العكس من ذلك يذهب إلى القول بمبدأ التصادم والقطيعة، بين مكونات بنية العقل العربي(البيان، البرهان، والعرفان)، فكل منظومة من هذه المنظومات، تتصادم مع الأخرى، وتحاول إفنائها،" النظام البياني والايدولوجيا السنية من جهة، والنظام العرفاني والايدولوجيا الشيعية من جهة اخرى، وعندما دخل النظام البرهاني كطرف ثالث...أصبح منذ اللحظة الأولى موجَّها بذلك الصراع محكوما به".

هذا ما جعل قراءة الجابري للفكر العربي، في نظره، قراءة بعيدة عن الابستيمية الفوكوية، لأنها" لا تتصف بالمرونة، ولا تعرف الحراك بين أنواع المعرفة، ولا تتسم بأية قابلية تشكيلية. فقوالبها ثابتة ونهائية، كما لو أنها صُبّت من اسمنت...فكل تداخل بينها هو بمثابة أزمة" (طرابيشي، 1998 :281). هذا بالإضافة لإقحامه للعديد من المفاهيم دون مراعاة لبيئتها وميدانها ومن ذلك، استعارته لمفهوم اللاشعور المعرفي، من "**بياجي**" وجعله قاعدة أساسية، وجهت وتوجه الإنسان العربي" وتحدد نظرته للكون والإنسان، والمجتمع والتاريخ"، رغم أن المفهوم لم يستعمله مكتشفه في دراساته منذ قال به.

أما مؤلفه الثالث: "وحدة العقل العربي الإسلامي"، فجاء للرد على الحملة التي شنّها الجابري على الفلسفة المشرقية عموما، من خلال نموذجي ابن سينا وإخوان الصفا على الخصوص، فالجابري ومن خلال كتابه،"نحن والتراث"، يؤكد على أن" ابن سينا- قصد ذلك أم لم يقصد- أكبر مكَرسْ للفكر الظلامي الغيبي الخرافي في الإسلام...لقد كرّس ابن سينا بفلسفته المشرقية اتجاها روحيا غنوصيا، كان له أبعد الأثر في ردّة الفكر العربي الإسلامي، وارتداده من عقلانيته المنفتحة...إلى لاعقلانية ظلامية"(طرابيشي، 2002 :14).

وهذا ما جعل الطرابيشي يصف أطروحاته بأنها تهدف لأْبلَسَةْ ابن سينا على طريقة عمل محاكم التفتيش، ولهذا انبرى للدفاع عنه، ودحض أراء الجابري، "ونحن نتلبّس دور

محامي الدفاع – يقول الطرابيشي- سنعمل على إعادة بناء الملف العقلاني للفلسفة المشرقية، بما يبطل تورط ابن سينا في جريمة " قتل العقل والمنطق في الوعي العربي". وسنعمل من الجهة الثانية، على إثبات عدم وقوع جريمة أصلا، اعتقادا منا...أن الفلسفة المشرقية أسطورة، خرافة، أو في ادني الأحوال صرعة استشراقية. وبدون أن ننفي أن للفلسفة المشرقية الموهومة جذورا تاريخية....فإننا نعتقد اعتقادا راسخا أن المشرقيين، أو غالبية منهم على الأقل، هم الذين استنبتوا من تلك الجذور شجرة، وهم الذين استزرعوا من تلك الشجرة غابة(طرابيشي، 2002: 14).

هكذا وعلى مدار هذا الكتاب، حاول الطرابيشي إثبات وحدة العقل العربي الإسلامي، بالقول بأن" دوائر العقل العربي الإسلامي متحدة المركز، سواء أكانت بيانية أم برهانيه أم عرفاني، فهذا معناه أن النظام الابتستيمي لهذا العقل واحد. وبالتالي ما كان لهذا العقل أن يشهد قطيعة ابستمولوجية، مهما تمايزت عبقريات الأشخاص وعبقريات الأماكن...فإن القانون المعرفي الذي حكم المسيرة التاريخية لهذا العقل هو قانون التراكم الكمي، الذي ما كان له قط أن يتنادى إلى تحول كمي، أي إلى قطيعة ابستمولوجية....فدوائر العقل العربي الإسلامي مهما اتسعت ما كان لها أن تستقل عن نقطة مركزها. والارتباط، وليس فك الارتباط، هو المبدأ الناظم لكل إحداثيات العقل العربي الإسلامي (طرابيشي، 2004: 405).

إن وحدة العقل العربي الإسلامي، التي يشير إليها الطرابيشي في مقابل التشظي الذي أشار إليه الجابري، سوف ينجرّ عنها اختلاف أخر في تشخيص أسباب تراجع العقل العربي الإسلامي، فاذا كان الجابري يرى أن العقل العربي، قد استقال (أو أقيل) نتيجة لظروف خارجية، معتمدا على قراءة " فستوجيير"، لأفول العقلانية اليونانية، مع قلب للمواقع " فلئن كان هذا الأخير، قد اتكأ على ذريعة الهرمسية ليردّ أفول العقلانية اليونانية إلى عامل داخلي، يتمثل في التهامها لذاتها، وليغيّب بالتالي دور العامل الخارجي، المتمثل في المد المسيحي، كذلك فإن ناقد العقل العربي سيوظّف الهرمسية...ليردّ أفول

العقلانية العربية الإسلامية إلى عامل خارجي، وليغيّب في الوقت ذاته دور العامل الداخلي في هذا الأفول"(طرابيشي، 2004: 94).

من هنا يتساءل الطرابيشي، هل يمكن رد أفول العقلانية العربية الإسلامية إلى غزو خارجي، من قبَلْ الهرمسية والغنوسية والعرفان المشرقي؟ أم أن استقالة العقل العربي الإسلامي تعزى لعامل داخلي ذاتي؟

الجواب هو أن عوامل أفول العقلانية العربية الإسلامية تعزى للذات، لا إلى الغير، من خلال سطوة البيان العربي الإسلامي، القائم على رد العقل للنص، على حساب البرهان العربي الإسلامي، القائم على حرية العقل في ممارسة فاعليته. والذات المقصودة هنا ليست إلاّ سطوة ما يسميه الطرابيشي بالاديولوجية الحديثية من جهة، وتنامي منطق المعجزة من جهة ثانية، الأمر الذي غيَّبَ النص المؤسس(القرآن)، ليحل محله النص الثاني(السنة)، ويحتل مرتبة الصدارة، لتكون النتيجة تغييب العقل أو إقالته، بمبرر أن "طريق الدين هو السمع والأثر، وأن طريقة العقل والرجوع إليه وبناء السمعيات عليه مذموم(طرابيشي، 2010: 620).

وانطلاقا من قاعدة الذّم هذه، حورب المتكلمة والمشتغلين بالفلسفة والمنطق، وكفّروا واستبيحت دماؤهم. هنا ينقل الطرابيشي فتوى ابن صلاح (ت642 ه) القائل:" الفلسفة رأس السفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال.... وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة ومدخل الشّر شّر....ولقد تمت الشريعة وعلومها وخاض في بحار الحقائق والدقائق علماؤها، حيث لا منطق ولا فلسفة ولا فلاسفة... فالواجب على السلطان...أن يدفع شّر هؤلاء المشائيم، ويخرجهم من المدارس ويبعدهم على الاشتغال بفنّهم ويعرض من ظهر منه اعتقاد عقائد الفلاسفة على السيف أو الإسلام، لتخمد نارهم وتنمحي أثارهم" (طرابيشي، 2010: 622،623).

ولم تتوقف سطوة الاديولوجية الحديثية- كما يسميها الطرابيشي- لم تتوقف عند هذا الحد، بل تعدته لتصبح أداة لقمع التنوعات، فمع سيادة الاديولوجية الحديثية-

وتسيّيد حديث الفرقة الناجية، منيّت التعددية التي كانت ميّزة كبرى للحضارة العربية الإسلامية في القرون الأولى، بهزيمة متعددة الأبعاد...على صعيد العلاقة مع الفرق والطوائف التي خارج الإسلام...وعلى صعيد العلاقات مع الفرق التي أخرجت من الإسلام...وعلى صعيد العلاقات مع الفرق المنتسبة للإسلام (طرابيشي، 2010: 625،627)، رغم أن هذا التنوع والاختلاف كان يمكن استثماره بالحوار العقلاني لإيجاد أرضية مشتركة للحوار، بدلال من فرض المنطق الاقصائي، الشمولي المغلق، الذي جردّ الإنسان من ملكة التفكير، وحوّله لمجرد كائن آلي لا يتحرك إلاّ بالنصوص التي صيغت له.

زيادة على هذه الهجمة التي شنت على الفلسفة والكلام والمنطق، يرى الطرابيشي في تنامي أدبيات المعجزة، الخطر الأشد فتكنا بالعقل العربي الإسلامي، رغم أن الإسلام في ذاته لم يقم على منطق المعجزة والخوارق، كما كان الحال عليه في الديانات التوحيدية السابقة، بل كان إعجازه منه وفيه، أي في النص ذاته. ومن هنا كان"تغييب القرآن وتغيّيب العقل، وتغيّيب التعددية في الاديولوجية الحديثية، هو المسؤول عن أفول العقلانية العربية الإسلامية. والتي لا سبيل لاسترجاعها إلا من خلال القيام بانقلاب فكري، على صعيد العقل، ومن داخل التراث، والتأويل الموروث للتراث. "(ف)الثورة الكوبرنيكية بالنسبة للعقل العربي المعاصر، المتوّتر بين قطبي التراث والحداثة، قد تتمثل بثورة ذاتية، ينتفض فيها العقل كما تَكوَّنَ في التراث على نفسه، ليعيد تأسيس ذاته في عقل مكوِّن جديد، يستطيع معه، وبه أن يكسب رهان الحداثة"(طرابيشي، 2008: 182).

إن عملية النقد التي يدعو إليها الطرابيشي، يجب النظر إليها من خلال تجربة النقد، التي مارسها العقل الغربي على ذاته، "الغرب لم يبن نفسه إلا بقدر ما نقد نفسه. العقل الغربي صار متفوقاً وعالمي الحضارة، حين مارس النقد الذاتي. أما نحن الذين لدينا موروث لا يقل أهمية أو حجماً عن الموروث الغربي، فإننا لن نستطيع أن نباشر مهمة التحديث والوصول إلى النهضة المرجوة، ما لم نقم بالعملية النقدية نفسها، التي

أخضع الغرب نفسه لها. لن نستطيع أن نخوض معركة الحداثة ونحن عراة من النقد الحقيقي"

2.3 مآلات مشروع جورج الطرابيشي:

إن المشروع النقدي الذي تبناه جورج طرابيشي، مشروع غير مكتمل ومن الإجحاف النظر إليه من زاوية واحدة، أي زاوية سجالاته مع المفكر محمد عابد الجابري، صحيح أن الطرابيشي في تتبعه للمنجز الفكر للجابري أهمل الكثير من الأدوات، التي كان يمكن أن تأسس لمشروع نقدي مغاير تماما لمشروع الجابري، وعلى رأسها إهماله للمسافة النقدية بينه وبين منجز الجابري، لأن التماهي مع الإشكاليات نفسها، من باب تصحيح الزيف ومطاردة الأخطاء. لا ينتج السؤال النقدي، الذي يؤسس لإنتاج الاختلاف وتوليد الفوارق.

غير أن المشروع إذا ما تمّ النظر إليه من خلال كل ما كتب الطرابيشي يصبح ولا شك، يعبر عن رؤية ما، ومن زاوية ما، اختلفت أدواتها عن غيرها من المحاولات، التي خاضت في سؤال نقد العقل العربي الإسلامي، حيث دافع صاحبها عن أطروحته، الرامية لإعادة خلخلة المسكوت عنه داخل ترسبات العقل العربي الإسلامي ذاته، والمسكوت عنه هنا، هو النظر التقسيمية للعقل العربي الإسلامي بين" عقل مشرقي غنوصي هرمسي ظلامي، وعقل مغربي عقلاني" وبإزاحة ستارة القداسة عن الاديولوجية الحديثية، والحفر في أسسها، والعمل على تجاوز فكر الأسطرة (المعجزة)، الذي حال دون إعمال العقل في النص، والتعامل معه بحرية.

وإذا كان من مزية لأي مشروع نقدي، فإنها تكمن في لعب دور المحفز للعمل البحثي عموما، وفي تقصي أصول العقل التراثي العربي الإسلامي، ومساره التاريخي ومآلاته. وتبقى قوة هذه الفكرة أو تلك في قدرتها على تجاوز ذاتها، فلا يمكن تحقيق النهضة بمشروع واحد مهما كانت أهميته. بل يجب البحث عن مشاريع جديدة، ومن هذا المنطلق بالذات لا ينكر الطرابيشي لحظة الجابري وما قدّمه، ولكن يدعو إلى تجاوزها، وإلا نكون

قد أوقفنا التاريخ عن صيرورته والوقوف عند مشاريع معينة، يؤدي إلى الانغلاق والاستبداد، فتحويل أي مشروع إلى إيديولوجيا هو مضاد لمنطق التاريخ في التطور، والتشكل والتحول، فمشروع النهضة العربية من هذه **الناحية مشروع جماعي.**

4- خاتمة:

ما نختم به هو أن إسهامات جورج طرابيشي واستراتيجيته في نقد العقل، ورغم ما لاقته من انتقادات، تبقى محكومة بروحه المتمردة التي عبر عنها في كتابه "من النهضة إلى الردة". قائلا: "فقد كنت وأنا أتتلمذ على ياسين- يقصد ياسين حافظ- أصبو إلى اليوم الذي أستطيع أن أثبت فيه لنفسي، وللآخرين الذين هم القراء، أنني أمتلك القدرة المعرفية والنظرية للتمرد عليه...لست أنكر على كل حال أنني اخترعت لنفسي، في مساري الفكري، الذي شهد تقلبات لا مراء فيها، آباء رمزيين شتى. ولكن علاقتي المرحلية بكل واحد منهم كانت كعلاقة العربي بصنمه الذي من تمر. فحاجتي إلى التمرد على الأب، كانت على الدوام أقوى من حاجتي إلى الانضواء تحت لواء أب حام(طرابيشي، 2000: 113).

فهل يمكن القول أن جورج طرابيشي لم يُقرأ لحد الساعة؟، وأنّ ما تمّ تناوله من فكره تمّ في ظل حجاب سميك جعله يُقرأ تحت عباءة الجابري!!

التعليقات:

التعليق1:

جورج طرابيشي (1939-2016) ، مفكر ومترجم سوري، ولد بمدينة حلب، حصل على الليسانس في اللغة العربية ثم على درجة الماجستير في التربية من جامعة دمشق. عمل مديرا لإذاعة دمشق (1963-1964)، ورئيسا لتحرير مجلة " دراسات عربية" (1972-1984), ورئيس تحرير بمجلة "الوحدة" (1984-1989). **أهم أعماله:** سارتر والماركسية، 1963 - الماركسية والمسألة القومية، 1969- الاستراتيجية الطبقية للثورة، 1970- الماركسية والايدولوجيا، 1971 - لعبة الحلم والواقع :دراسة في أدب توفيق الحكيم، 1972 - الله في رحلة نجيب محفوظ الرمزية، 1973- شرق وغرب، رجولة وأنوثة، 1977- الأدب من الداخل، 1978- رمزية المرأة في الرواية العربية، 1981- الدولة القطرية والنظرية القومية، 1982- عقدة أوديب في الرواية

العربية، 1982- الرجولة وأيديولوجيا الرجولة في الرواية العربية، 1983- أنثى ضد الأنوثة: دراسة في أدب نوال السعداوي على ضوء التحليل النفسي، 1984- المثقفون العرب والتراث :التحليل النفسي لعصاب جماعي، 1991- مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، 1993- الروائي وبطله: مقاربة للاشعور في الرواية العربية، 1995- نظرية العقل العربي:نقد نقد العقل العربي (ج1)، 1996- إشكاليات العقل العربي : نقد نقد العقل العربي (ج2)، 1998- مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام، 1998- من النهضة إلى الردّة: تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة، 2000- وحدة العقل العربي : نقد نقد العقل العربي (ج3)، 2002- العقل المستقيل في الإسلام: نقد نقد العقل العربي(ج4)، 2004- هرطقات 1: عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، 2006 المعجزة أو سبات العقل في الإسلام ، 2008- هرطقات 2 :العلمانية كإشكالية إسلامية- إسلامية، 2008.

التعليق2:

يولي جورج طرابيشي أهمية بالغة لهزيمة 1967، وتداعياتها على العقل العربي، فاذا كانت حملة نابوليون على مصر أنتجت الخطاب العربي النهضوي، وكانت الحرب العالمية الثانية سببا في ظهور الخطاب العربي الحديث، فان الخطاب العربي المعاصر وليد هزيمة 67، وهو بذلك خطاب صدمة. تحولت إلى رضّة، لان الصدمة فيها يرى الطرابيشي تلعب دور المحفز وتدفع للبحث عن سبل المقاومة والنجاة، في تميل الرضة بصاحبها إلى طلب الاستكانة والتقوقع والبحث عن الملاذ في ما هو خارج الزمن كمحاولة الاحتماء بالماضي التليد. انظر المزيد في: جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث، التحليل النفسي لعصاب جماعي، ط1،1991

التعليق3:

علما أن أطروحات الجابري كانت موضوعا للعديد من الأبحاث والدراسات والردود، نذكر منها على سبيل المثال : هشام غصيب، هل هناك عقل عربي؟ قراءة نقدية لمشروع محمد عابد الجابري(1993)- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث(1994)- يحيى محمد، نقد العقل العربي في الميزان (1997)- محمد مبارك، الجابري بين طروحات لالاند وجان بياجيه (2000)- أحمد علي زهرة، العقل العربي بناء وبنية: دراسة نقدية لمشروع الجابري(2009)- وليد

محمود خالص، معضلة اللغة العربية بين الجابري وطرابيشي: دراسة نقدية تحليلية لمشكلات العربية في الفكر العربي الحديث(2012)

التعليق4:

هذا ما صرح به في عديد المرات حيث يقول: فأنا نفسي صرحت وكتبت مراراً أنني سحرت في أول الأمر سحرا حقيقيا بكتاب الجابري "تكوين العقل العربي". وقد كتبت عنه في حينه في مجلة "الوحدة" أنه ليس كتابا يُثقف، بل هو أيضا كتاب يغيّر، فمن يقرأه لا يعود بعد قراءته كما كان قبل قراءته، وأعتقد أن هذا مديح كبير للجابري، ولكن هذا المديح نفسه هو ما جعلني أنتقل إلى موقع "نقد النقد" عندما اكتشفت، وربما من قبيل الصدفة البحتة، أن الجابري يصوغ إشكالياته، التي بدت لي في أول الأمر آسرة، انطلاقاً من شواهد مزيفة، بل انطلاقاً من شواهد يزيفها عن عمد لتخدم ما يصوغه من إشكاليات بحيث يجبر قارئه على أن يعطي لهذه الإشكاليات الأجوبة التي يريد له أن يعطيها. نقلا عن: حسن سلمان، حوار مع جورج طرابيشي، جريدة الشرق الأوسط،ع10648،23 يناير،2008

مراجع البحث:

1- ابن منظور(د.س)، *لسان العرب*، مج10، بيروت: دار ومكتبة الهلال.

2- الجابري، محمد عابد(2009)، *تكوين العقل العربي*،ط10، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

3- زيادة، معن(1986)،الموسوعة الفلسفية العربية،ج1،بيروت: معهد الانماء العربي.

4- زيد بن علي ،الفضيل، (2001)"العنف في الخطاب الفكري وتداعياته"، *مجلة المسار*، عدد36،مركز التراث و البحوث اليمني.

5- الشنقيطي، محمد ابن المختار(2013)،*الخلافات السياسية* بين *الصحابة*،ط1، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

6- طرابيشي ، جورج(2010)، *من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، النشأة* المستأنفة،ط1،بيروت: دار الساقي.

7- طرابيشي ،جورج(2008)، *المعجزة أو سبات العقل*،ط1، بيروت:دار الساقي.

8- طرابيشي،جورج(1996)، *نظرية العقل*،ط1،بيروت: دار الساقي.

9- طرابيشي،جورج(1996، *إشكاليات العقل العربي*،ط1،بيروت: دار الساقي.

10- عبد اللطيف، كمال(2005)،(*حصيلة العقلانية و التنوير في الفكر العربي المعاصر*)، ضمن: *تيارات العقلانية والتنوير في الفكر العربي*،ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية

الغزالي، ابي حامد(2003)، *إحياء علوم الدين*،ج1،ط1، القاهرة: مكتبة الصفا.

11- لالاند،أندري2001)، *الموسوعة الفلسفية*، ج3،ط2،تر، خليل احمد خليل، بيروت، باريس: عويدات

12- المحاسبي،الحارث(2003)، *مائية العقل، ضمن:العقل فهم القران*، ط1،تحقيق، حسن القوتلي، لم يذكر البلد: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

13- مسرحي ،فارح(2006)،*الحداثة في فكر محمد أركون*،ط1،بيروت: الدار العربية للعلوم.

14- معصوم ، فؤاد(1998)، اخوان الصفا فلسفتهم وغايتهم، ط1، سوريا: دار الهدى للثقافة و النشر.

15- نصر حامد، ابوزيد(1996)، *الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القران عند المعتزلة*،ط3،الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.