نقد مفاهيم ورؤى الجابري حول العقل المستقيل

عبد القادر بوعرفة

أستاذ محاضر بقسم الفلسفة، جامعة وهران ـ الجزائر.

مقدمة

إن عصر النقد بمفهوم الفلسفة الحديثة والمعاصرة قد انقضى، وحلّ محله اليوم ما يسمى عند الفلاسفة بنقد النقد، ذلك أن الحركة النقدية من حيث كونها تأسيساً لرؤى جديدة عن الإنسان والعالم، عن المنهج والموضوع، عن الذات العارفة وموضوع المعرفة، يطرح بقوة وجوب حركة نقدية للنقد ذاته. والغاية من ذلك أن لا يتحول النقد إلى نوع من الدوغما والاعتقاد.

ويبدو أن نقد النقد أصبح اليوم ضرورة حضارية في واقعنا العربي المعاصر، خاصة بعد أن شهد الوطن العربي حركة فكرية جعلت كل ما هو موجود موضوعاً للنقد والتفلسف، فهل يصح النقد؟ وهل يمكن أن يكون أكثر تعقيلاً للفكر العربي المعاصر؟ وهل يمكن أن يتجاوز فكر القطيعة والأيديولوجيات؟ وهل يمكن من خلاله أن ننتج مفاهيم فلسفية ذات جذور جينيالوجية في انتسابنا الحضاري العميق؟ وهل نبتكر من خلاله موضوعات للفلسفة بعد أن أصبحت الفلسفة بلا موضوع؟ وهل يمكن أن نصيّر من خلاله الآخر (الغرب) موضوعاً لا معلماً؟ أم هل نحن نمارس نقد النقد لأننا نشعر بالعجز الفكري؟ أم هل يمكن القول عنه إنه مجرد مماحكة فكرية وتقليد للغرب؟

لكن رغم ما يشكّله موضوع نقد النقد من تساؤلات صميمية، يبدو أنه لا مناص من خوضه كتجربة نقدية، والغاية منه ليست انتقاص الأعمال النقدية الكبرى التي قام بها الرعيل الثاني من حركة الفكر العربي المعاصر أمثال: الجابري، العروي، أركون، التريكي، حنفي، التزيني، محمد عمارة، ومالك بن نبي... بل الغاية منه معرفة مدى فعالية الحركة النقدية التي مورست على الواقع والتراث.

إن صميم العمل الفلسفي، كما يرى أرسطو، يكمن في النقد، لأن كل نقد لفلسفة هو فلسفة، وبناء على ما سبق فإني اخترت محمد عابد الجابري موضوعاً لأمارس على بعض مفاهيمه وأعماله نقداً، أي نقداً للنقد.

فمشاريع الجابري يحاول من خلالها أن يحاكي الأعمال الكانطية الكبرى، فكانط حين درس العقل ضمن الأنساق الغربية، سواء القديمة أو الحديثة، استطاع أن يؤسس لنفسه نسقاً متميزاً في نقد العقل، خاصة عندما قدم عمليْه: **نقد العقل العملي**، و**نقد العقل الخالص**.

ويبدو أن الجابري أراد أن يكون كانط العرب من حيث التأسيس لفلسفة نقد العقل الفلسفي، ضمن أدوات وآليات حديثة ومعاصرة، يتعانق فيه المعطى الإبستيمي مع المادي التاريخي، والأركيولوجي مع الكرونولوجي، والتفكيكي مع الجينيالوجي... ولقد قادت الجابري دراساته إلى القول بوجود ثلاثة تجليات للعقل العربي: عقل عربي سياسي، وعقل عربي نظري، وآخر عقل أخلاقي، ومنه فأصبح منطق الجابري يفرض أن يخضع كلّ عقل للممارسة النقدية.

وما يهمنا بالخصوص في هذه المداخلة هو دراسة بعض مفاهيم ورؤى الجابري دراسة نقدية، دون التركيز على المنطلقات الأيديولوجية والذاتية للمفكّر، لأن نقد النقد الممارس ينطلق من الأدوات نفسها المستعملة ضمن المشروع النقدي أصلاً.

والموضوع المقدّم أحاول من خلاله دراسة نمط من العقل عند الجابري، المتمثل في العقل السياسي أصلاً، وسيكون موضوع نقد النقد في العناصر التالية:

أولاً: أغلوطة العقل العربي

ينطلق محمد عابد الجابري من مسلّمة مفادها أن هناك عقلاً عربياً من حيث البنية والتكوين (R. constituée)، هو عقل مأسور بالممارسات النظرية النحوية والفقهية والكلامية، وبالتالي ينتج من الماضي الجاهز للحاضر: «إن العقل العربي الراهن بنية ساهمت في تشكيلها عناصر متعددة على رأسها أسلوب «الممارسة النظرية» (النحوية الفقهية الكلامية) التي سادت عصر الانحطاط»[١]. ومن هنا تصبح المسلّمة الثانية عند محمد عابد الجابري ضرورة النقد الجاد لهذا العقل: «إننا نعتقد أن الدعوة إلى «تجديد الفكر العربي» أو «تحديث العقل العربي» ستظل كلاماً فارغاً ما لم تستهدف، أولاً وقبل كل شيء، كسر بنية العقل المنحدر إلينا من عصر الانحطاط، وأول ما يجب كسره ـ عن طريق النقد الدقيق الصارم ـ هو ثابتها البنيوي...»[٢].

لقد أصبح مفهوم العقل عند الجابري مفهوماً مرسّماً، كما أن أدوات النقد أصبحت معلومة بالضرورة تتمثل أساساً في الأدوات الإبستيمية: «إن تجديد العقل العربي يعني، في المنظور الذي نتحدث فيه، إحداث قطيعة إبستيمولوجية تامة مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط وامتداداتها إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر»[٣]. ومن خلال النصوص المنتقاة لا

---

(١) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ط ٦ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣)، ص ٢٠. [وصدرت طبعة أولى مزيدة ومنقحة عن مركز دراسات الوحدة العربية عام ٢٠٠٦].

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٠.

نحتاج إلى برهان يدل على أن الجابري لم يكن يقصد بمقولة العقل العربي عقلاً إجرائياً، أو عقلاً أداتياً، بل هو في الحقيقة يقصد عقلاً عربياً من حيث البنية والتكوين، وبالتالي لا مجال للقول إنه مفهوم الغاية منه تقريب الرؤية لا غير، والوصول إلى إحداث هزّة معرفية في أطر الفكر العربي المعاصر.

لكن مفهوم العقل العربي، سواء من حيث فكرة البنية والتكوين، يعتبر مغالطة فكرية وتاريخية، ذلك أننا نؤمن بوجود عقل إنساني واحد، ولا يمكن أن يكون هناك عقل عربي، وآخر آري وهندوسي وفرعوني.. فالعقل من حيث بنيته العامة هو عقل كوني، يحتكم إلى المبادىء نفسها التي تنظّم عملية التفكير. وأغلب الفلاسفة نظروا إليه كملَكة إنسانية مشتركة، لكن الاختلاف يكمن فقط في عملية توظيف العقل، أي طريقة التفكير، وبالتالي يصحّ القول بفكر عربي وآخر غربي، باعتبار الفكر نمطاً من الأنساق التي تحدّد نظرتنا إلى موضوع المعرفة.

كما أن الفكر الغربي على امتداده التاريخي لم يقع في أغلوطة القول بعقل غربي وآخر غير غربي، لأنه حتى داخل الثقافة الغربية ذاتها هناك تباين واختلاف، فالشعب الألماني مترع بمقولة الشعب المتفوق، ويوجد من بين الفلاسفة الذين يحصرون العقل المبدع بالعنصر الآري، لكن رغم هذه الدعوات الشاذة في الغرب إلا أن فلاسفة الغرب قالوا بوحدة العقل من حيث القواعد والمبادىء. والمذهب العقلي (Intellectualisme) يضع أول قاعدة كون العقل ملكة إنسانية، وجوهر مفارق لكل ما هو مادي، وبالتالي يصبح كل ما هو موجود مردود إلى مبادئ عقلية محضة، وهذا نلاحظه في تأملات كل من ديكارت، وباروخ سبينوزا، وليبنتز، وفولف، ثم هيغل.

قال الجابري بوجود ثلاثة تجليات للعقل العربي: عقل عربي سياسي، وعقل عربي نظري، وآخر عقل أخلاقي، وبالتالي، أخضع كل عقل للممارسة النقدية.

والاصطلاح الكانطي يذهب في محاولته إلى إضفاء سمة التعالي على العقل المحض أو الخالص، إذ هو يمثّل كل ما هو قبلي في الفكر، ويعتبر من حيث الجوهر ملكة إنسانية شاملة متعالية، مستقلة عن الزمان والمكان وتجارب الأفراد، أي البعدي. ومنه نلاحظ أن كانط يرى أن العقل هبة إلهية لكلّ البشر، ومن باب كون الحقيقة المطلقة واحدة ينبغي أن يكون العقل المحض واحداً لدى البشر.

وحتى دعاة المركزية الغربية لم يحقبوا العقل أو يصنّفوه على حسب الأماكن والأعراق أو الأدوات الإجرائية في العملية الاستدلالية، بل وجدوا في مقولة الفلسفة مطية للتصنيف، فمارتن هيدغر قال: «إن الفلسفة لا يمكن أن تكون سوى غربية». ولكنه لم يذهب إلى القول إن العقل غربي فقط.

والمفكّر الفرنسي جيل دولوز لم يقل بالعقل الإغريقي، بل قادته نزعته المركزية إلى القول بأن المفاهيم إغريقية، ثم القول إن الفلسفة إغريقية من حيث حب الحكمة، لكنه يعترف في الوقت نفسه أن الحضارات الأخرى لديها حكماء، لكن ليس لديها فلاسفة، لأن الفلسفة إغريقية

المكان، فهي تمثل للمثقف الصديق: «إذا كانت الحضارات الأخرى تتوفر على حكماء، غير أن الإغريق يمثلون هؤلاء (الأصدقاء) الذين ليسوا مجرد حكماء أكثر تواضعاً»(٤).

قد نتفق أن الفلسفة من حيث الاصطلاح اللغوي هي يونانية، ويبدو أن جيل دولوز لم يكلف نفسه عناء الاستنتاج، فهذا الحكم أورده أفلاطون في كتابه **الجمهورية**(٥)، زاعماً أن الفلسفة اختص بها أهل اليونان فقط، والجدير بالذكر أن ابن رشد ردّ عليه بقوله إن الفلسفة تتوزع ولا تتقوقع، فما دام الناس يشتركون في هبة العقل فهناك فلاسفة، وإن كان فعل التفلسف يتباين من إقليم إلى آخر(٦).

إن مفهوم العقل العربي، لو صحّ من حيث الآلية المنهجية التي وظّفها الجابري، فإنه ينتج منه مزالق فكرية متعددة، فالفكر الإسلامي على امتداده لم يكن فكراً عربياً صرفاً، فأغلب المؤلفات الفكرية نلاحظها تتوزع بين ثلاث لغات: العربية، الفارسية/الأردية، العبرية. فهل يصحّ مفهوم عقل عربي على هذا المنتوج المتنوّع.

أما إذا كان الجابري، كما يريد أن يقدم مفهومه على أساس فكرة العقل المكوِّن وليس المكوَّن، حسب ما جاء في كتاب أندري لالاند، فذلك غير متطابق مع اصطلاحه، ذلك أن لالاند ذهب إلى القول بالعقلين، كون العقل المؤلِّف ـ المكوِّن ـ (Raison constituante) هو تلك الملكة التي يستطيع بها الإنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات مبادئ كلية وضرورية، وهي واحدة عند جميع الناس(٧). وحتى العقل المكوَّن ـ المؤلَّف ـ (Raison constituée) هو مجموع المبادئ والقواعد التي تتغير بفعل تغيّر الزمان والمكان، إلا أنها تتجه رغم ذلك، كما قال لالاند، إلى الوحدة. ولالاند، رغم هذا التقسيم التصنيفي، لم يذهب إلى تقسيم العقل الإنساني إلى أوروبي وغير أوروبي.

وبالرغم من ذلك، يبدو أن الأمر معكوس لكون العقل المكوِّن في إطار الفكر الإسلامي واحد من حيث الآليات المكوّنة له، وإن تجلّت العمليات العقلية في البيانيات، والبرهانيات، والعرفانيات ـ حسب رؤية الجابري. فإن صحّت مسلمة الجابري كون العقل العربي هو المقصود بالعقل المكوَّن الذي تتغير أدواته الاستدلالية بتغيّر المكان والزمان والأفراد، يصبح من الجائز منطقياً القول بعقل فارسي، وهندي، وأمازيغي، لا بعقل عربي فقط، بل تصبح الآلية

---

(٤) جيل دولوز وفليكس غتاري، **ما هي الفلسفة؟**، ترجمة ومراجعة وتقديم مطاع صفدي وفريق مركز الإنماء القومي (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٧)، ص ٢٨.

(٥) أفلاطون، **الجمهورية** (الجزائر: موفم للنشر، ١٩٩٠)، ص ٢٨٦.

(٦) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**، نقله عن العبرية إلى العربية أحمد شحلان؛ مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨)، ص ٨٢.

(٧) جميل صليبا، **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانكليزية واللاتينية**، ٢ ج (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢)، ص ٨٩.

المنهجية ذاتها تفرض داخل تقسيم الواحد تقسيمات أخرى، إلى أن نصل، كما يقول الفارابي، في تقسيم المدينة إلى المحلّة والسكّة[٨].

والنقد نفسه يوجّه إلى محمد أركون عندما انساق مع النزعة الذرية، فقال بالعقل الإسلامي، وكأن العالم مقسم إلى كائنات بشرية، كل واحدة تحمل خصوصيات وماهيات. ولعل بعض المثقفين يردّدون مقولة أن المفهوم مستعمل من قبل الناحية الإجرائية فقط، وأن التوظيف تمّ من أجل تقريب الرؤية والتعامل مع الواقع الاجتماعي، فالقصد ليس هناك عقل عربي أو إسلامي من حيث الوجود بالقوة، وإنما القصد أن هناك عقلاً عربياً وغربياً من حيث التفاعل الاجتماعي والحضاري، ومن حيث التباين الثقافي لا غير. لكن رغم هذا التحديد يبدو أن السؤال الفلسفي يبدّد مقولات العقل العربي والغربي، ويقودنا إلى كشف عن مواطن الوعي الزائف في تصورات المثقف العربي الذي لم يستطع أن يتجاوز جدلية الأنا والآخر، وإن كان منذ أكثر من قرن وهو يُطنب مسامع المواطن العربي بها.

من خلال ما كتبته النخبة المثقفة في تونس، نلاحظ أن المثقف التونسي لا ينساق وراء مقولات العقل العربي، بل يطرح العقل ضمن بعده الكوني والعالمي، أي العقل الكليّاني (الكل)، فما دام الفكر الحر يؤسس لإنسانية الإنسان فلا بد من التنظير والقول بوحدة العقل البشري على الأقل في مبادئه العامة. فالمفكر فتحي التريكي في كتابه **العقل والحرية** نلاحظه ينتقد بصورة غير مباشرة مشروع الجابري، ويدحض مقولة العقل العربي، وتجلياته البيانية العرفانية والبرهانية؛ يقول التريكي: «فترانا تارة نجد «عقلاً عربياً» فيه من البيان والعرفان والبرهان ما شاء الله، وتارة أخرى «عقلاً إسلامياً» يصارع عقلاً غربياً مهيمناً، وفي كل ذلك نقيم احتفالات تمجيدية لتراثنا المجيد ولعقلنا العكاظي[٩]، ولكننا في حقيقة الأمر نؤبّن المفاهيم ونهيىء جنازة العقل والعلم»[١٠].

بالرغم من أن التريكي يؤمن بوحدة العقل البشري، فهو لا ينكر أن الفكر هو الذي يتباين، وأن أسباب التباين لا تعود بالضرورة إلى اختلاف في بنيات العقل، بل إلى شروط موضوعية، يجب على الفيلسوف إدراكها ضمن آليات فهم شاملة، وضمن فضاء الحرية. ولتكن القاعدة الفلسفية لفكرنا هي على النحو التالي: «.. وليفتح حقل المعقول على كل ما هو مقبول بالنسبة للإنسان سواء كان علماً أو أخلاقاً أو فناً أو إبداعاً»[١١].

---

(٨) نخشى مستقبلاً أن يظهر جيل من المثقفين، فيصنفون العقل العربي (افتراضاً) إلى عقول، بحيث يكون العامل الجغرافي والسياسي هو الموجّه، فيظهر مثلاً :عقل مغاربي وآخر مشرقي. وفي العقل المغاربي يظهر عقل مغربي، وعقل جزائري، وعقل تونسي..، ثم داخل البلد الواحد نصنف العقل على أسس إقليمية وجهوية. فنكون بذلك قد مهدنا لعصر النحل والجماعات، ومارسنا الذرية العقلية فعلاً.

(٩) نعتقد أن التريكي انساق وراء موضة التسميات، فسمى عقلنا بالعقل العكاظي، وبالتالي فهو وإن انتقد الجابري في مفهوم العقل العربي فهو نفسه يشير دون أن يدرك إلى عقل عربي، لأن لفظة «عكاظ» دالة على العرب من حيث هي خصوصية ثقافية ومكانية.

(١٠) فتحي التريكي، **العقل والحرية: دراسة في التعقلية** (تونس: تبر الزمان، ١٩٩٨)، ص ٦.

(١١) المصدر نفسه، ص ٩.

والمنحى نفسه عبّر عنه د. أبو يعرب المرزوقي، إذ يرى أن المقولة لا تخرج عن القول الأيديولوجي، وهي لا تدخل في مضامين القول الفلسفي، لأن الفلسفة من حيث هي فكر ونظر خالص تفرض على المتفلسف القول بالعقل الخالص.

لقد أصبحت مقولات العقل في الثقافة العربية المعاصرة «موضة» فكرية، فنلاحظ مطاع الصفدي يخرج بمشروع نقد العقل الغربي، وكأن المثقف العربي أعلن استقالة العقل الغربي بمنظور الجابري، واستلم مهمة نقد عقل الآخر.

ثانياً: أغلوطة العقل المستقيل

إن مصطلح «العقل المستقيل» الذي وصفه الجابري في كتابه **تكوين العقل العربي** يضمر في ثنايا متنه تناقضاً صارخاً، ذلك أن فعل الاستقالة فعل إرادي واعٍ، يلزم عنه أن العقل المستقيل هو الذي اختار نهايته، غير أنه من خلال الدراسات المتعلقة بتاريخ الأفكار تبيّن أن العقل يدخل في عطالة عندما يجنح الإنسان إلى الغريزة والطباع، ويفقد التحدّي الذي كان يولّد الاستجابة(١٢). كما أن الجابري وهو يُنظّر لمفهوم «العقل المستقيل» لم يرجع إلى أصول اللغة العربية من أجل فهم الدلالات التي يحملها المصطلح. فالجابري يعتقد أن سبب تأخر المسلمين كان من جراء تقديم العقل استقالته: «إنما بدأوا يتأخرون حينما بدأ العقل عندهم يقدم استقالته»(١٣).

ولكن هل فعلاً قدّم العقل استقالته؟ وهل فعلاً يصحّ تسمية تلك الظاهرة باستقالة العقل؟

إن تاريخ الأفكار يبيّن أن العقل في طوره الثالث يحدث له تحول إلى اللاعقل، ليس بفعل الاختيار، وإنما بفعل التداول الكوني. ومن هذا المنطق فإننا نعتقد أن العقل يخضع لمنطق التداول على غرار الدول والحضارات، لا إلى منطق الاستقالة، بل هناك علاقة بين أفول الحضارة واستكانة العقل. وقبل الخوض في مفهوم «العقل المستكين» الذي سنوظفه كبديل عنه، يجدر بنا أن نطرح تحليل الجابري، كما يعتقد، ثم نعقبه بالنقد والمجاوزة.

يعيد الجابري استقالة العقل العربي إلى وجود إرثين: «أما أسباب إصرار العقل العربي على تقديم استقالته، فبعضها يرجع إلى «الموروث القديم» السابق على الإسلام، وبعضها يرجع إلى «الموروث الإسلامي» الخالص»(١٤).

إن استعماله لفظة «إصرار» يعزّز ما قلته سابقاً، كون فعل الاستقالة يكون ناتجاً من إرادة اختيار أي إصرار، وهذا يتناقض أصلاً وطبيعة العقل الكوني، فلا يصرّ عقل على تحويل

---

(١٢) يعتقد أرنولد توينبي أن تاريخ الأفكار يعمل ضمن منطق التحدّي والاستجابة، وأن التحدّي كلما كان شديداً كانت الاستجابة قوية، وعندما يفقد التحدي شروط الشدة والقوة يدخل الإنسان ضمن منطق السبات، والعقل نفسه يعمل ضمن مجال شروط التحدّي.

(١٣) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ ١، ط ٧ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨)، ص ٣٤٧.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٤٧.

نفسه إلى «لا عقل» إلا إذا تعلّق الأمر باللاشعور. ولو صحّ مفهوم الجابري يصبح العقل قادراً على العمل في حالة وجود لحظة إصرار لأجل العودة إلى فعل العقل ذاته.

ونحن نتفق مع الجابري حين يربط السياسة في الفكر الإسلامي بسياسات الماضي، وأن فعل الاستكانة، لا الاستقالة، حدث بفعل الإرثين المذكورين آنفاً.

واستكانة العقل السياسي الإسلامي كانت بفعل فكرة الماضي، تماماً، كما يعتقد الجابري: «بل إن العلاقة بين الفكر والسياسة في «دولة الإسلام» لم تكن تتحدّد بسياسة الحاضر وحده، كما هو الشأن في المجتمعات المعاصرة، بل كانت تتحدّد أيضاً بالماضي»[١٥]. لكن الغريب في الأمر، أن الجابري بعدما أعلن استقالة العقل العربي، نجده في مقدمته التحليلية لكتاب **الضروري في السياسة** يتراجع عن رأيه، واضعاً عنواناً كبيراً: «ابن رشد يرفض استقالة العقل السياسي»، ويعلّق في آخر التحليل: «لقد قطع مع أفلاطون رافضاً استقالة العقل»[١٦]. ولكن ما الذي دفع الجابري إلى أن يرفض استقالة العقل العربي بعد أن أعلنها ورسّمها فلسفياً؟

إن التبرير المقدّم كون العالم الإسلامي لم يطّلع على كتاب ابن رشد إلا في أواخر القرن الحالي يحمل دلالة خطيرة، ذلك أن أغلب الأحكام التي نطلقها على الموروث الإسلامي غير متطابقة مع مقدماتها، فيكفي أن يظهر معلم تراثي جديد ليغيّر الأحكام والمواقف، مع العلم أن تراثنا الإسلامي أغلبه أُتلف، أو هو موجود بلغات غير عربية أو مخطوطات في المتاحف الغربية.

إن كتاب **الضروري في السياسة** وضع الفكر العربي المعاصر في نقطة حرجة للغاية، فإما أن نطلع على تراثنا اطلاعاً واسعاً، وإما أن نكفّ عن تلك القراءات الساذجة التي تجعل التراث كبش الفداء الذي نعلّق عليه جلّ إخفاقاتنا المتكررة.

ثالثاً: أغلوطة المنهج ومعرفة الواقع

إن الجابري يحاول أن يؤسس العملية النقدية من خلال تحديث جملة من المفاهيم الغربية، ومن ثم توظيفها لنقد الفكر العربي. لكن يلاحظ أن الجابري، وهو يتعامل مع تلك المفاهيم، لم يقم سوى بعوربتها (لا نقصد التعريب) ضمن نصوص تراثية، فلا تلك المفاهيم بُيِّئت، كما يزعم في مشروعه، ولا هي عملت على إحداث التجاوز، كما كنا نطمح إليه.

إن الجابري يحاول أن يخدع الوعي العربي من خلال مقولة «معرفة الواقع»، لأن تلك المقولة تعكس بلا شك ضرورة النقد الاجتماعي، وفق أدوات يختارها الجابري، ضمن اللامنطوق وما يمليه الميل الأيديولوجي (نزعته الاشتراكية). ولما كان الواقع الاجتماعي عصي على فهم الجابري، لكونه لم ينجح في بناء جهازه المفاهيمي، أنكر على نقاده نقدهم له: «ولما كان كثير من الذين ناقشوا أعمالنا السابقة قد أخذوا علينا كوننا أهملنا في تحليل «الخطاب العربي

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ٣٤٦.

(١٦) انظر مقدمة محمد عابد الجابري، في: ابن رشد، **الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**، ص ٥٥.

المعاصر» و«نقد العقل العربي» ربط الفكر بالواقع الاجتماعي التاريخي..»[١٧].

يبدو أن الجابري يحاول أن يحقق وجوده كمفكّر ثوري من خلال عمل يراه في التوفيق بين المفاهيم الأكثر فعالية في الفكر الغربي المعاصر والمفاهيم التراثية الأكثر عقلانية، لكن الوهم يكمن في هذا الاعتقاد ذاته، فكيف يمكن أن يكوّن جهازاً من المفاهيم، وهو يضع الغاية منه التجاوز والقطيعة؟

إن الجهاز المفاهيمي في الثقافة الغربية يتماهى مع موضوعه وغاياته، لأن كل المفاهيم المنحوتة والمستعملة مستمدة من بيئتها الخالصة، لذلك كان النقد في الفكر الغربي المعاصر متقدماً ومنتجاً.

ولنتأمل مغالطات الجابري في مسألة المفاهيم وهو يقول: «والجهاز المفاهيمي الذي سنوظّفه في هذه الدراسة يتألف من صنفين من المفاهيم: صنف نستعيره من الفكر العلمي الاجتماعي والسياسي المعاصر، وصنف نستمده من تراثنا العربي المعاصر»[١٨]. وعندما نحصي المفاهيم الموظفة نجدها لا ترتبط بمعرفة الواقع، بل هي مفاهيم حتى في ثقافتها الغربية لا تجد رواجاً، بل هي مفاهيم تحاول أو تؤسس لأيديولوجيات ومرجعيات غربية، ظاهرها المعرفة وباطنها السلطة (سلطة توجيه المعرفة). ولنتأمل بعض المفاهيم الأساسية المستعارة، حسب قول الجابري: «من المفاهيم الأساسية التي نوظّفها هنا مفهوم اللاشعور السياسي»[١٩]. ومن المعلوم أن هذا المفهوم انتقد من قبل المدارس النفسية المعاصرة، لكون روجيس دوبري لم يفعل سوى أن استبدل مفهوم غوستاغ يونغ اللاشعور الجمعي باللاشعور السياسي.

إن مصطلح "العقل المستقيل" الذي وصفه الجابري في كتابه "تكوين العقل العربي" يضمر في ثنايا متنه تناقضاً صارخاً.

لقد حاول الجابري في العقل السياسي أن يربط كل الممارسات السياسية باللاشعور السياسي، فتصبح الدولة متولدة عن سطوة القبيلة، والفتح من تأثير الغنيمة، والفكر من وحي العقيدة، وكلها تمثلات من فيض اللاشعور السياسي. ويحاول أن يبيّن ذلك من خلال الشرح التالي: «هذا ونحن نستعير مفهوم اللاشعور السياسي من دوبري لا نأخذه بكل حمولته ولا بنفس مضمونه، بل نتصرف فيه بالقدر الذي يفرضه موضوعنا الذي يختلف اختلافاً غير قليل عن موضوعه»[٢٠]. ولكن نحن نتساءل هنا بالذات، هل بالفعل استطاع الجابري أن يُخلص المفهوم المستعار من حمولته المعرفية والأيديولوجية؟

---

(١٧) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، نقد العقل العربي؛ ٣ (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠)، ص ٩.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٨.

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٠.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٣.

يمكن القول إن الجابري لم يلجأ إلى ذلك المفهوم الأساسي أصلاً، بل وظّفه في المدخل النظري فقط للكتاب، والغرض من ذلك أن يوهم القارىء أن المنهج المستعمل منهج علمي ومعاصر، لكنه في الفصول اللاحقة يختفي اللاشعور السياسي ويحضر الهمّ الأيديولوجي؛ إن المفكّر حسن حنفي يتساءل من هذا المنطق قائلاً: لو صح ما قاله الجابري فإنه من المنطقي أني عندما استبطن ذاتي أجد فيها موطن القبيلة والغنيمة والعقيدة، لكني كلما حاولت ذلك لم أجد ولا واحدة مما ذكر(٢١).

إننا نتفق مع الجابري أن الدراسات النفسية الغربية أعطت بعداً جديداً للنقد الاجتماعي من خلال مفاهيم علم النفس، سواء الفرويدي أو ما بعده، لكن نحن نعلم كذلك أن المقدّمات العامة لنظريات المعرفة تقرّ أن أغلب الدراسات النفسية ما زالت أسيرة الأيديولوجيا. ومن خلال هذه العيّنة المستقاة من مشروع الجابري النقدي يمكن القول إن مشروع الجابري النقدي تعتوره جملة من الثغرات. وحتى لا أدّعي لنفسي السبق في تبيان بعضها، فإن أشيد بالنقد الذي وجّهه وجيه الكوثراني بعدما تفطّن لهذه المزالق الفكرية التي وقع فيها الجابري من خلال مقولته التالية: «أما حول الثغرة المتمثلة في غياب معرفة الواقع، فلعلها نتاج الأولى أو مدخلها لا فرق. لذلك إن معرفة الواقع والحديث الدائم عن القطيعة المعرفية التي تعني التجاوز، تتطلب شروطاً لا ينتبه لها الجابري، ولا المفكّرون الذين حبسوا أنفسهم في بوتقة: «الثقافة الفلسفية» ومقولاتها العقلانية التي تصل إلى الترسيم العقيدي أو الدوغما في تمثلها للعقلانية، فابتعدوا عن فلسفات العلوم الإنسانية والاجتماعية ومناهجها وطرائقها وأهملوها، أو لم يحسنوا استخدامها في فهم التاريخ والواقع، فوقعوا في الانقطاع والتماثل»(٢٢).

رابعاً: أغلوطة العقول الثلاثة

ولكي يكتمل مشروع الجابري من حيث الاتساق المنهجي المبني على دراسة العقل ضمن المادية التاريخية، يفتعل تقسيماً جديداً للعقل العربي (نستعمله حصراً)، يتجلّى في ثلاثة تجليات:

ـ **العقل السياسي**: ينطلق مع مرحلة الدعوة وبناء دولة المدينة، ويسيطر عليه اللاشعور السياسي، وتحضر فيه ثلاثة ثوابت رئيسة: القبيلة، الغنيمة، العقيدة. التي تظل جاثمة على الفكر السياسي الإسلامي إلى يومنا هذا، كما يعتقد الجابري.

ـ **العقل المجرّد**: وهو عقل نظري يتّسم بالتجريد، تشكّل في عصر التدوين ـ أي عندما كانت الحضارة الإسلامية تعيش عصر قوتها ـ وكان الوعي مزامناً له، وبدا العقل يكوّن أطره وقواعده، فكانت العقلانية العربية ترتسم في أعمال كثير من المفكّرين أمثال: الكندي، والفارابي، وابن رشد.

---

(٢١) تعقيب أورده حسن حنفي على مداخلتي في الملتقى الخامس عشر للجمعية الفلسفية المصرية المنعقدة بتاريخ ١٣/١٢/٢٠٠٣ في القاهرة.

(٢٢) أنطوان سيف، **وعي الذات وصدمة الآخر في مقولات العقل الفلسفي العربي** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠١)، ص ٩٢.

ـ **العقل الأخلاقي**: عقل عملي، اتجه نحو نقد السلوك، اكتنف مسيرة العقل في عهد المطارحات والعهود، وظهور مقامات الكشف والعرفان، وبالتالي كان يهدف إلى نقد الفساد بالقول الأخلاقي الذي جدّ كتاب الأخلاق في عرضه عن طريق الثقافة الفارسية من خلال أقوال منسوبة إلى ملوك الفرس وحكمائها، كيزدجر وأنوشروان، أو من خلال كتابة رسائل منتحلة على لسان أفلاطون أو أرسطو.

عندما نتأمل التقسيم الذي تفضّل به الجابري، نلاحظ ما يلي: أن الجابري وظف رؤية ابن خلدون في أطوار الحضارة، فالحضارة تمر بثلاثة أطوار: ميلاد، قوة، هرم. ولم يفعل الجابري سوى إعادة توزيع حضور العقل على أطوارها الثلاثة: ميلاد = عقل سياسي، قوة = عقل نظري، ضعف = عقل أخلاقي. غير أن تقسيم ابن خلدون كان قائماً على منطق الدورة، وتمثيل الحضارة بعمر الإنسان، بيد أن الجابري قسّم عقوله على أساس أيديولوجي، فعندما نعتقد أن الحضارة الإسلامية عرفت سيطرة العقل السياسي في مرحلة الدعوة، فإن هذا يفضي إلى ترسيم منطق الفلسفة الماركسية التي تجعل من الإسلام مجرد ثورة على سلطة مجتمع قائمة على قهر الطبقة الكادحة (المعذّبون فوق الأرض)، وبالتالي فكل ثورة إنما هي في الأساس تكريس لما هو سياسي، من منطلق ماركسي كون كل ثورة تبدأ بالفعل السياسي، ومن ناحية أخرى هي محاولة ترسيم فكرة أن الدين إنتاج جماعي يلعب اللاشعور السياسي الدور البارز في إنجاحه في حالة توفر الشروط الموضوعية لقيام الثورة. ومن جهة أخرى، فإننا عندما نقرأ مقدمة الجابري لكتابه **نقد العقل السياسي** نلاحظ إصراره على أن العقل السياسي خاضع للاشعور السياسي، ومعنى ذلك أن النبيّ ـ يمثل العقل السياسي عند الجابري ـ كان خاضعاً من حيث بنية عقله ودعوته إلى اللاشعور السياسي. وبالتالي لم يكن وعياً ونظراً خالصاً، بل تدبيراً عملياً تتحكم فيه: القبيلة (قريش)، والدعوة (الإسلام) والغنيمة (الغزو = الفتح). ومن هذه النقطة بالذات، يظلّ الجابري وفياً لمرجعيته الماركسية، وإن بدا للأغلبية أنه مفكر عقلاني، ومجتهد في مجال حقول التراث.

وأكبر مغالطة تبدو لنا، أن تقسيم الجابري لم يكن وفياً لمشروعه النقدي القائم على تكريس الروح العلمية التي يشترطها الدرس الإبستيمولوجي. فرغم حرصه على تكرار المقولات الإبستيمية، إلا أنه كان يمارس المقولات الأيديولوجية.

خامساً: من مقولات العقل العربي إلى مقولة العقل التداولي (التجاوز)

لا بد لنا منذ البداية أن نضع ما تفضّل به الجابري جانباً، ونوظّف مفهوماً جديداً نسميه بـ «العقل التداولي»[٢٣]، الذي يمرّ بثلاث مراحل أساسية طرداً، ومراحل الحضارة كما حصرها كل من ابن خلدون، وشبنغلر، ومالك بن نبي[٢٤]. والمراحل التي يمرّ بها العقل

(٢٣) العقل التداولي ننظر إليه من خلال البعد الاشتقاقي: دال، دولة، أي تغير وتبدل من حال إلى حال، ولا نقصد التبدل والتغير في المبادىء، وإنما التبدل والتداول يمكن في ما أسميه بـ «الدور الحضاري».

(٢٤) يقوم التقسيم على القول أن الحضارة تمر بـ: الميلاد، القوة، الضعف، أو: روح، عقل، غريزة.

التداولي هي على النحو التالي: مرحلة العقل التابع، ومرحلة العقل المبدع، ومرحلة العقل المستكين.

١ ـ العقل التابع

إن الفكر الإنساني فكر متدرّج، يتدرّج من النقص إلى الكمال، ومن الانفعال إلى الفعل، ومن سيطرة ما هو غيبي إلى سيطرة ما هو ذاتي موضوعي. ومنه يكون العقل في بداية نشوء الحضارة عقلاً تابعاً منفعلاً، يستلهم قضاياه مما يغدقه عليه مثاله أو مصدر غلبته. وهنا يمكن القول إن العقل يخضع لمقولة ابن خلدون حين يقول: «المغلوب مولوع بتقليد الغالب»[٢٥]. عقل تابع لأطر متعالية عن وعيه وفهمه، ومغلوب على أفقه التحليلي والتركيبي، وبالتالي يصبح العقل ضمن مسيرة الحضارة الإسلامية عقلاً تابعاً للوحي والسنّة، وبالتالي فهو لا يحلّل ولا يمارس النقد لكونه ما زال لم يبلغ مرحلة الفطام الحضاري.

ومقولة العقل التابع نستشف معانيها من خلال الإشارات التالية:

أ ـ دلالة الاقتداء: يفرض ميلاد الحضارة أن يقتدي العقل بمثال أو مصدر أعلى منه في التعقيل والنظر، فالعاقل التابع نقصد به أول الأمر العقل المُقتدي الذي يقتدي إما بمرجعيات عرفانية تعتمد الوحي أو الإشراق كمصدر للمعرفة، أو أن يقتدي بمناهج وطرق تفكير غير موجودة في بيئة، كما اقتدى المسلمون زمن عمر بن الخطاب بالفرس في أمور الإدارة، أو كما يقتدي العرب بالفكر الغربي المعاصر في مسائل المنهج والتقنية. وكما كان الفكر الغربي في بداية عصر النهضة تابعاً لفلسفة التنوير الرشدية، وبالتالي يشهد العقل التابع حركة الترجمة والنقل.

والتابع هنا بمعنى الذي يقتفي أثر الشيء يطلبه، والغاية من الاتباع الوصول إلى سبل الرشاد، كما جاء في القرآن. وبما أن العقل التابع هو أقرب من حيث التكوين إلى الطبع الأول الذي خلق عليه العقل يكون بالضرورة طالباً وتابعاً لأثر، ونستدل على هذا من خلال **لسان العرب** حيث نعتوا التابع بالمقتفي الأثر، «تبع الشيء تبعاً، وتباعاً في الأفعال، وتبعت الشيء تبوعاً، سرت في إثره، واتّبعه وتتبعه، قفاه وتطلبه متَّبعاً له وكذلك تتبعه»[٢٦].

ب ـ دلالة الولاء (أي الربط): العقل في مراحل التكوين الأولى محتوم بالولاء بمصادر تكوينه، لكونه غير قادر في بداية الأمر على مجاوزة ما يراه مكملاً لوجوده. فالعقل لم يكن عند مرحلة الدعوة مستقلاً عمّا يتنزّل من قرآن أو حديث، بل كان يعلن الولاء لهما باعتبارهما مصدريْن متعالييْن عنه في إنتاج المعرفة، لكن الولاء بمعنى التبعية تنتهي مرحلته عندما يتوقف المصدر عن إنتاج المعرفة، عندئذ ينتقل العقل من طور الاتباع إلى الإبداع. ونستدل على فكرة الولاء من خلال اللغة، فقد ربط أهل اللغة الولاء (ربط) بفعل التتبع، وذلك يُفهم من خلال:

---

(٢٥) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة**، ص ١٦٣.

(٢٦) أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، ١٥ ج (بيروت: دار صادر، [د. ت.])، ج ٨، ص ٢٧.

«اتباع الولاء، يقال تابع فلان بين الصلاة وبين القراءة إذا والى بينهما، ففعل هذا على إثر هذا بلا مهلة بينهما، وكذلك رميته فأصبته بثلاثة أسهم تباعاً أي ولاء»(٢٧).

ج ـ دلالة التطور والنمو: ونقصد من خلال هذه المقولة أن ميلاد العقل في حضارة لا يكتمل نموه، بل هو في نمو وتطور، حتى يبلغ حدّه ومداه، عندئذ ينقلب على عقبه، ونستدل على ذلك من خلال تشبيه نمو البقر، ففي **لسان العرب** أن البقرة لا تصير بقرة إلا بعد أن تنمو وتتخطّى عدة مراحل، سموا أول مرحلة منها بمرحلة التّبيع: «ولد البقر أول سنة تبيع، ثم جذع، ثم ثني، ثم رباع، ثم سدس، ثم ضالع. قال الليث: التبيع العجل المدرك، إلا أنه يتبع أمه بعد. والتبيع من البقر يسمى تبيعاً حين يستكمل الحول، ولا يسمى تبيعاً قبل ذلك، فإذا استكمل عامين فهو جذع، فإذا استوفى ثلاثة أعوام فهو ثني وحينئذ مسنّ»(٢٨).

والعقل من حيث النمو يكون تبيعاً إلى غاية أن يدرك القرن، إذ بعد دخوله في القرن الثاني يصبح قائماً بذاته لكونه ألف وكون أدواته وقواعده، ويستطيع أن ينتج المعرفة دون اللجوء إلى مصادر متعالية عنه، بل يجعل ما كان يتلقّاه في المرحلة الأولى موضوعاً للبحث والتأمل والمساءلة.

٢ ـ العقل المبدع (R. créative)

عندما تجتاز الحضارة عتبة التشكّل والتكوّن، يصبح العقل في طور الإبداع والخلق، ويصبح الإنسان هو القوة الأولى ومعيار التقدم، وبعدما كان العقل التابع عقلاً منفعلاً منساقاً وراء الوجدان، يصبح في هذه المرحلة عقلاً فعالاً، يعمل ضمن معايير وأنساق التفكير، ويصبح الوجدان والإيمان موضوعاً للتساؤل النقدي، ويكون للبرهان الدور البارز. والعقل المبدع نحدّد خصائصه من خلال ما يلي:

أ ـ دلالة القدرة: ونقصد امتلاكه لقدرة خلق المفاهيم، واستنباط الأحكام، وإنتاج مناهج البحث، فهو من حيث هو قادر عقل مبدع، لأن القدرة دالة في اللغة على الإبداع. ولقد جاء في **لسان العرب** ما يترجم ذلك: «.. بمعنى قادر، وهو صفة من صفات الله تعالى، لأنه بدأ الخلق على ما أراد على غير مثال تقدمه لقوله تعالى: ﴿**بديع السماوات والأرض**﴾»(٢٩). ومن جهة أخرى، يطلق لفظ «المبدع» على كل من يأتي بأمر على خلاف ما هو موجود ومعروف بحيث يشترط فيه الجودة لقول ابن منظور: «والبديع، المبتدع والمبتدع، وشيء بدع بالكسر، أي مبتدع، وأبدع الشاعر، جاء بالبديع وقد بدع بداعة وبدوعاً، ورجل بدع، وامرأة بدعة: إذا كان غاية في كل شيء»(٣٠).

ب ـ دلالة التأسيس: فالعقل المبدع هو عقل مؤسِّس لكل ما يتمّ به حصول الأشياء والصور، أي أنه قادر على أن يكون ما يتمّ به الشيء من حيث هو عقل متصور للأسباب

---

(٢٧) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٢٩.
(٢٨) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٢٩.
(٢٩) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٧، و**القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ١١٧.
(٣٠) ابن منظور، المصدر نفسه.

والغايات، وبالتالي فأهم ما يميّز العقل المبدع قدرته على إيجاد الشيء من لا شيء، ويمكن أن نستدل على ذلك من خلال ما تحمله اللغة: «الإبداع إيجاد الشيء من لا شيء، وقيل الإبداع تأسيس الشيء عن الشيء»[٣١].

ج ـ دلالة الرسوخ: والعقل من حيث هو ملكة راسخة يفترض أن يكون من حيث هو راسخ عقلاً مبدعاً، لأن الإبداع (الخلق) يفيد معنى الهيئة الراسخة: «الخلق بالضم هيئة للنفس راسخة تصدر عنها الأفعال بيسر من غير حاجة إلى فكر وروية، فإذا كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة عقلاً وشرعاً بسهولة سميت الهيئة خلقاً حسناً»[٣٢]. فالعقل كالشرع يعتبر هيئة راسخة تصدر عنها الأفعال والتصوّرات.

٣ ـ العقل المستكين

ومن خلال مسيرة العقل التداولي ضمن حركة التاريخ يصبح مفهوم «العقل المستقيل» الذي وظفه الجابري هو الذي نشير إليه بـ «العقل المستكين»، فما دام العقل لا يقدم استقالته، لكون ذلك يتناقض مع مبادئه، فهو يمرّ بحالة استكانة أو سبات حضاري، فلفظة «الاستكانة» في اللغة العربية تدل على الضعة بعد القوة، والاستراحة بعد العمل، والعطالة بعد الحركة. ومن ثمة يغدو فعلاً خارج نطاق الإرادة، بل يرتكز على العوامل الموضوعية التي تتحكّم في سير الحضارة.

واختيارنا للفظة «الاستكانة» تستمد وجودها من تراثنا اللغوي، إذ المصطلح يُشتق من فعل ثلاثي: سكن، وتقول العرب: سكن أسكن استكن تمسكن، أي خضع، ونستدل على ذلك من خلال حديث أحد المخلفين الثلاثة (كعب) حين قال: «أما صاحباي فاستكانا وقعدا في بيوتهما» ـ أي خضعا وذلا [٣٣]. فالعقل بعد أن يفقد وهجه تأخذه حالة من الخضوع والخنوع، وتبدأ الأفكار التي أنتجها تنتقم من مشربها، لأن الأفكار، كما يقول مالك بن نبي، تنتقم من صاحبها حين تُخذل تاريخياً.

ويمكن لمفهوم «العقل المستكين» أن يُفهم ضمن الدلالات التالية:

أ ـ الاستكانة ودلالة الإكراه: إن الشيء لا يستكين إلا بفعل قوة أكبر من قوة تحدّيه الراهنة، فالعقل عندما تكتمل حقبة الإبداع يكون قانون التداول قد بدأ في رسم معالم التحوّل، عندها لا بد للعقل المبدع أن يتحوّل إلى طور الاستكانة، أي الخضوع بفعل قوة متعالية عنه. والعرب تقول في هذا المعنى: أكانه الله، يكينه إكانة[٣٤]، أي أخضعه حتى استكان، أي أدخل عليه من الذل ما أكانه. وإذا كان الرجل يُكنّه الذّل فيستكين لمذّلة، فإن العقل يَكنّ بفعل خذلان الأفكار المميتة أو القاتلة.

---

(٣١) علي بن محمد الجرجاني، **التعريفات**، تحقيق إبراهيم الأبياري (بيروت: دار الكتاب العربي، [١٩٨٥])، ج ١، ص ٣٢٤.

(٣٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٢٤.

(٣٣) ابن منظور، المصدر نفسه، ج ١٣، ص ٢١٨.

(٣٤) المصدر نفسه، ج ١٣، ص ٣٧١.

ب ـ الاستكانة ودلالة الفوضى: والمعنى الثالث عدم خضوع العقل لجملة المبادئ والقواعد التي تؤطره كعقل مبدع وفعّال، لأنه تبيّن من خلال تجارب الأمم أن العقل عندما يعمل ضمن جملة الأنساق والأطر يكون أكثر فعالية، ومشكلة الفكر العربي أن العقل غير خاضع لمنظومات التفكير، وبالتالي يمكن أن يكون مستكيناً للفوضى، أي خاضعاً للهوى والميل والرأي، أو أن يكون مستكيناً للوهم للأساطير، ومشدوداً إلى العوالم السحرية التي تجعله عقلاً حالماً يسبح في فضاءات الوهم ومتاهات العرفان والوجدان، وبالتالي فالاستكانة هنا استكانة للوهم.

ج ـ الاستكانة ودلالة التوازي والتخفّي: وقد نوظّف مصطلح «العقل» المستكين بمعنى العقل المتواري خلف تجلّيات اللاعقل، أي خلف ما هو في الحقيقة غير معقول، لكنه يتجلّى بفعل الاستكانة على أنه معقول. والعرب أطلقت على تلك الحالة ما يسمّى بـ «استفعال السكون». يقول ابن منظور: «والاستكانة استفعال من السكون، لأن الخاضع الذليل خفيّ، فشبّهه بذلك لأنه أخفى ما يكون من الإنسان»[٣٥].

لم يكن الجابري، في تقسيمه للعقل العربي، وفياً لمشروعه النقدي، فهو رغم حرصه على تكرار المقولات الإبستيمية إلا أنه كان يمارس المقولات الأيديولوجية.

د ـ الاستكانة ودلالة القيد: يكاد الفكر العربي المعاصر يتفق على أن العقل في دائرة الثقافة العربية الإسلامية يشهد تكبيلاً وقيداً من قبل عوامل ذاتية، وأخرى موضوعية، تجلّت من خلال عصر الانحطاط، وبالتالي أصبح العقل مقيداً بأنظمة وآليات لا تتطابق وطبيعة العقل الإنساني من حيث هو عقل مبدع ومفجّر، وهذا المعنى هو أقرب إلى معنى التكتيف (التقييد)، كأن الإنسان العربي قام بتكتيف عقله بعد حقب من الإبداع الحضاري، وكل تكتيف ينجرّ عنه بالضرورة استكانة. وجاء في **لسان العرب**: استكان، كتف يكتف كتفاً وكتيفاً، أي مشى مشياً.

هـ ـ الاستكانة ودلالة الضوي: وغالباً ما تكون الاستكانة بفعل الضعف، والعقل من حيث هو قوة مفكّرة يمر بحالة من الضعف والانحطاط، عندها يضوي ـ يضعف ـ (يطلق على الجسم الهزيل)، وبالتالي يدخل في حالة الاستكانة والسبات، ويمكن أن نتفق مع المفكّر العربي برهان غليون عندما يتحدث عن العقل المُغتال. وهذا المعنى نستشفه من خلال كلام العرب حين تقول: «ضرع ـ أي ضاوى ـ وقد ضرع الرجل إذا استكان»[٣٦].

وبالتالي، فالعقل المستكين لا يعلن استكانته من حيث هو عقل، بل الاستكانة واقعة عليه من حيث هو حال وملكة. وبالتالي لا توجد لديه حالة إصرار أو إرادة، كما تفضّل به محمد عابد الجابري، بل توجد به علة وعطالة، وأن كل ملكة في الإنسان تصيبها العطالة تجنح إلى السكون.

---

(٣٥) المصدر نفسه، ج ٩، ص ٢٩٥.

(٣٦) أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، **الفائق في غريب الحديث**، ط ٢ (بيروت: دار المعرفة، [د.ت.])، ج ٢، ص ٣٣٥.

إن هذا المقال قد لا يفي بما نتصور من بدائل ومشاريع مستقبلية، لكن سنعمل مستقبلاً على بلورة الأفكار المقدمة، ونرجو أن يكون الفكر العربي قد أسس لمرحلة نقد النقد التي تساهم إلى حدّ بعيد في تقديم البدائل والمجاوزة الفكرية لكل ما هو مقدّم من مشاريع فكرية عربية، والتجاوز لا يعني أن نتعالى أو ننقص مما قدمه الفكر العربي المعاصر، بل نقصد أن التجاوز هو حوار وتجاور، هو مضايفة ومؤانسة، لأن ما قدّمنا من نقد لم يكن الغرض منه نقد الجابري من أجل نقد، كما تمارسه زمرة من الكتّاب العرب، بل إن نقد الجابري الغرض منه تشبيع الثقافة العربية بوجهات النظر، لأن الجابري يبقى، رغم ما يقوله خصومه عنه، المفكّر العربي الذي استطاع أن يؤسس أرضية للتفلسف المتقدّم، وأن يُخرج الفكر العربي من ظاهرة التأريخ والتدوين، ويكفي الجابري فخراً أن يغدو موضوعاً للمساءلة الفلسفية □

صدر حديثاً

العلمانيــة
في الفكر العربي المعاصر
دراسة حالة فلسطين

د. جبرا الشوملي

يرصد الكاتب مؤشرات ظهور العلمانية في الفكر العربي ـ الإسلامي، منذ نشوء الدولة في الإسلام، ثم يسلّط الضوء على مفاهيم هذا المصطلح، والمؤثرات الفاعلة في ظهوره جلياً في عصر النهضة وما بعده، ليقرر، من ثم، أن العلمانية دخلت فلسطين من بوابة مصر وبلاد الشام.

ويعتقد المؤلف أن مفردات اللغة العلمانية انعكست في الوثائق التأسيسية لمنظمة التحرير الفلسطينية، في النظام الأساسي، والميثاق الوطني، وفي قرارات دورات المجالس الوطنية الفلسطينية، وفي البرامج السياسية للمنظمة منذ تأسيسها ١٩٦٤ حتى دورة غزة ١٩٩٦.

وفي يقين الكاتب أن حلّ إشكالية فصل الدين عن الدولة في المجتمع الفلسطيني تترابط عضوياً بقدرة العلمانية الفلسطينية بفصائلها ومؤسساتها على إنجاز البرنامج الوطني للشعب الفلسطيني؛ هذا الشعب الذي يبحث عن حريته أولاً وأخيراً، وليس عن نظريات وإيديولوجيات، وهي الفكرة الأساسية التي تجعل صيرورة العلمانية تستأنف انطلاقها من القاعدة إلى القمة.

٣٣٦ صفحة
الثمن: ١٢ دولاراً
أو ما يعادلها