

جامعة محمد خيضر بسكرة
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم العلوم الاجتماعية



مذكرة ماستر

العلوم الاجتماعية
فلسفة
فلسفة عامة

رقم: أدخل رقم تسلسل المذكرة

إعداد الطالب:

معزوز حسام

يوم: 01/06/2025

التحليل المنطقي لنقد بنية العقل العربي عند محمد عابد الجابري

لجنة المناقشة:

مشرفا	جامعة محمد خيضر	أ.ت.ع	حمادي النوي
الصفة	الجامعة	الرتبة	العضو 2
الصفة	الجامعة	الرتبة	العضو 3

السنة الجامعية: 2025/2024

الأهداء

إلى من كلل العرق جبينه ومن علمني أن النجاح لا يأتي إلا بالعزم والصبر والإصرار ...
إلى من علمني أنا الدنيا كفاح وسلاحها العلم... من بذل الغالي والنفيس لأجل راحتي ونجاحي ... أبي الغالي
إلى من جعل الله الجنة تحت أقدامها وسهلت لي الشدائد بدعائها ... حينما أحنني لأقبل يديك وأسكب دموعي
فوق صدرك... دائما ما أجد الرضا في عينيك... فامنحها يا الله عمرا أطول من عمري ... أمي... مهما قلت
أو حاولت أن أقول لا أجد من العبارات ما يوفي حقك
إلى من شددت عضدي بهم فكانوا ينابيع أرتوي منها ... والنجوم التي أنارت عتمة دربي إخوتي
عبد الرحمن. مراد. آدم. جلال. عبد الجواد. وأختي قرة عيني
إلى كل من كان عوننا وسندا لي في هذا الطريق ... للأصدقاء الأوفياء ورفقاء السنين
أهديكم هذا الإنجاز وثمره النجاح الذي لطالما تمنيته
فالحمد لله على ما وهبني إياه ... فمن قال أنا لها نالها بإذن الله عز وجل
فالحمد لله شكرا وحبا وامتنانا على البدء والختام
وأخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين...





شكر وعرفان

الحمد لله الذي وفقني وأعانني لإنجاز هذا البحث، وأحمده سبحانه وتعالى على فضله
مكنني من الوصول إلى هذه المرحلة، أتقدم بجزيل الشكر والامتنان إلى جميع الأساتذة
كل باسمه و مقامه، الأفاضل الذين لم يبخلوا عليّ بعلمهم وعطائهم المعرفي وتوجيهاتهم
القيمة، فكانوا بمثابة سنداً لي من بداية إلى نهاية مشواري الأكاديمي، أتوجه بخالص
الامتنان والتقدير إلى الأستاذ المشرف الدكتور حمادي النوي على هذا الإنجاز المتواضع
الذي كان لدعمه لي وتوجيهاته الدور و الحافز الأكبر في إخراج هذا العمل بأفضل صورة
ممكنة، فأطال الله في عمره و جزاه الله كل خير، كما أتقدم بشكري الكبير إلى الأستاذ
بوزينة طاهر الذي كان له الفضل و الكفاح من أجل مواصلة استمراري في الدراسة ومنع
انقطاعي من متوسطة العمري بن عودة، ولا يفوتني أن أشكر زملائي وزميلاتي أيضاً
الذين كانوا عوناً لي خلال هذه المرحلة ، وأخص بالشكر عائلتي التي لم تبخل عليّ
بدعمها وتشجيعها المستمر في إنجاز هذا البحث... أسأل الله عز وجل أن يجعل هذا
العمل نافعا، وأن يكون خطوة جديدة لبداية بناء نجاح آخر.

الطالب: حسام معزوز

مقدمة

شهدت الساحة الفكرية في الثقافة العربية الإسلامية حراكًا فكريًا انطلق إشعاعه منذ بداية النصف الثاني من القرن العشرين، حيث تمثلت صورة ذلك الحراك الفكري في بلورة العديد من المشاريع الفكرية من طرف نخبة من المتقنين والمفكرين العرب، والإشكال الغالب في خطابات هذا الحراك يدور حول سؤال النهضة، ويثار هذا السؤال بطبيعة الحال مع موازاة ما وصلت إليه الثقافة الغربية من تطورات كبيرة وقفزات علمية هائلة، مقارنة بواقع الأمة العربية الإسلامية التي تعيش في تقهقر وانحطاط والغير أخذ في التطور والتقدم وهذا ما جعل الأمة العربية تتلذذ بسباتها الطويل الذي لم تستيقظ منه بعد، والأخر لا يغفل عن أهمية عنصر الزمان في إحداث الفارق.

وبالرغم من أن هذه الخطابات تكشف عن تباعدها وتباينها على مستوى المفاهيم والمناهج، إلا أنها تشترك في نفس الهدف وهو البحث عن الآليات والإمكانات المناسبة من أجل تحقيق شروط النهضة لهذه الأمة العربية الإسلامية، هذا ما أدى إلى تمايز المشاريع الفكرية وطرق البحث والتحليل والتفسير، نجد من بينها موضوع العقل العربي الذي يعبر عنه بالنظام الإبستمي بلغة ميشال فوكو، والذي يحدد خصوصية الثقافة العربية الإسلامية وجوهر تفكيرها، قد يرتبط واقع حاضره المعاش في الفترة الحالية بواقع ماضي المجتمع العربي الإسلامي، وهذه المسألة بالذات دفعت بالعديد من المفكرين المعاصرين من بينهم المفكر الراحل محمد عابد الجابري الذي نجده من جهة أشاد بالعقل العربي كما أنه نقده في تكويناته التي شكلته على النحو الذي يبدو عليه من خلال رباعيته الشهيرة في مشروعه تحت عنوان "نقد العقل العربي"، هذا المشروع الذي رأت المنظمة العالمية اليونسكو أنه من أهم المشاريع ويستحق أن يكرم صاحبه في مناسبة خاصة كانت في اليوم العالمي للفلسفة سنة 2006.

إن هذا الخطاب الذي صاغه الجابري في مشروع نقد العقل العربي يكشف حقيقة ما وصلت إليه الأمة العربية اليوم من ضعف وإذلال وتفكك وسيطرة أجنبية، مما نتج عنه تخلفا حضاريا واقتصاديا وعلميا على الرغم مما يزخر به من الثروات الطبيعية والبشرية، ومنه يرى الجابري أنه لا نهضة للأمة العربية في غياب آلة إنتاجية أي عقل ناهض، ولا يمكن تحصيل هذا النوع من الفكر القادر على صناعة النهضة والانتفاضة من رواسب الماضي وتقليد دون إخضاع العقل العربي في حد ذاته للممارسة النقدية، والبحث في صيرورته التاريخية وتحديد المفاهيم المتحكمة في بنيته من أجل بناء عصر تدوين جديد يؤسس للعقل نظاما معرفيا مستحدث قادر على الاستجابة لتحديات الراهنة للأمة العربية الإسلامية وواقعها المعاش.

ومن هنا فإن هذا المشروع "نقد العقل العربي" للجابري يكتسي أهمية بالغة بشكل خاص، وتكمن أهميته في أن هذا المشروع يهدف إلى إعادة بناء وصياغة مشروع نهضوي جديد، بالصورة التي تجعله قادر على استيعاب متغيرات التاريخ ومكاسبه، من دون التغافل عن مقتضيات الصراع الفكري في التاريخ العالمي

والذي يمثل القضايا العربية في إطاره محورا مركزيا ، ومن جهة ثانية ، تكمن أهميته باعتباره النواة المركزية في جبهة الفكر العربي، يهدف إلى محاولة تخلص الثقافة العربية الإسلامية من الآليات والوسائل التقليدية ورواسب الماضي المتحكمة بأنماط البنية الفكرية للمجتمعات العربية ، وهنا نجد يتركز على النقد، لأن غياب عنصر النقد للتراث فيما جاءت به المشاريع الفكرية من طرف نخبة من المثقفين من الجيل السابق قد جعله مشدودا إلى ما قبل، وإحياء الماضي في الحاضر .

وما يزيد من أهمية هذا المشروع الفكري تكمن في أن الجابري حاول تقديم قراءته للفكر العربي على أساس قراءة إبستمولوجية موضوعية، بعيدة عن كل انحياز أو تعصب ديني أو إيديولوجي ، الأمر الذي جعل من إسهامات هذا المفكر أن يجد لنفسه صدقاً قوياً ومؤثراً في الوسط الثقافي العربي الإسلامي وحتى العالمي أيضاً.

ولأن السؤال في الفلسفة يشكل الركيزة والمدخل الصحيح لطرق مثل هذه الإشكاليات، وفي هذا السياق نطرح الإشكالية التالية: هل اعتمد الجابري على النقد والتحليل المنطقي لنقد العقل العربي، وهل استطاع تأسيس بنية منطقية للعقل في الفكر العربي الإسلامي المعاصر؟

ومن هذه الإشكالية المحورية، قد تفرعت عنها جملة من التساؤلات الفرعية الجزئية المؤسسة لها نجملها فيما يلي:

. ما مفهوم العقل العربي وخصوصيته عن العقل اليوناني والأوروبي؟

. أين تتجلى بنية العقل العربي المنطقية؟

. وما أهمية مسألة التحليل المنطقي لنقد العقل العربي في الفكر العربي المعاصر؟

وللإجابة عن هذه الإشكالية بشكل مفصل وفق ما تقتضيه الحاجة لذلك، تم الاعتماد على خطة مبنية من مقدمة، وثلاث فصول، وخاتمة.

. أما المقدمة فقد اشتملت على تقديم لمحة عن التعريف بالموضوع وأهميته، والإشكالية التي يبحثها والدوافع من اختياره، كما تم عرض أهم المضامين التي تناولتها مجمل أقسامه وأهم المصادر والمراجع التي تم الاعتماد عليها في إعداد هذه المذكرة.

. أما الفصل الأول كان بمثابة فصل تمهيدي ضم ثلاث مباحث، حيث وقفنا في المبحث الأول على تحديد مفهوم العقل في التراث العربي الإسلامي، مفهوم العقل في القرآن الكريم ولتدعيم المبحث أكثر اعتمدت على أنموذجين من الفلاسفة (أبو نصر الفارابي، وابن سينا) وذلك من أجل إعطاء صورة أوضح لموضوع الدراسة والبحث، أما المبحث الثاني فكان من أجل إبراز خصوصية العقل العربي وتميزه عن العقل اليوناني والأوروبي، حيث اعتمدت على إبراز الفلاسفة في الحضارة اليونانية (سقراط وأفلاطون وأرسطو)، لأن هؤلاء

الحكماء الثلاثة يمثلون نضج الفلسفة العقلية اليونانية ، وذلك من أجل تحديد معالم التفكير العقلاني بدرجة أولى في المجتمع الإغريقي ومقوماته، بهدف إبراز المفارقة فيما بعد بين العقل العربي والعقل اليوناني والأوروبي وخصوصية كل منهما، أما المبحث الثالث حيث ركزت فيه على مفهوم العقل في الفكر الأوروبي الحديث عند كل من ديكارت باعتباره المؤسس والأب الروحي للفلسفة الحديثة القائمة على الثورة ضد تعاليم الكنيسة والفكر السكولائي، وكانط باعتباره من فلاسفة التنوير الذي أخذ على عاتقه نقد العقل وتبيين قصوره ومحدوديته، فقد كان النقد بمثابة القطيعة الإيستمولوجية التي أثرت على المفاهيم الفلسفية، واستبعاد العقل من الخوض في القضايا الميتافيزيقية ومحاولة التخلص من الوثوقية الفكرية، لأن مشروعه النقدي أيضا يمثل القاعدة والمرجعية التي انطلقت منها المشاريع النقدية سواء في المجتمع الغربي أو المجتمع العربي كما نجده عند الجابري، كما تم تدعيمه بالفلسفة التحليلية عند راسل ، وذلك أن الثورة الفلسفية التي أحدثها العصر الحديث جعلت من الفلسفة التحليلية تنتظر فيما بعد للمشكلات الفلسفية بمنطق التحليل العلمي، ومن نتائجها كانت مع ثورة علمية في علم الرياضيات في القرن العشرين، جعلت من هذا القرن عصرا ذهبيا للمنطق خاصة عندما ابتكر الفلاسفة الآليات المنطقية لتحليل بنية العقل الأوروبي المعاصر .

. أما الفصل الثاني فقد جاء بعنوان الفكر العربي وتأسيس بنية التفكير الفلسفي المنطقي والنقدي، حيث جعلت من المبحث الأول عبارة عن إبراز ملامح حضور المنطق عند الجابري في إحياء مشروعه نقد العقل العربي، سواء فيما يتعلق في تحديد الأسباب من اختيار تسمية مشروعه بالعقل العربي وليس العقل الإسلامي، وذلك من أجل تجاوز النقد اللاهوتي كونه خارج أهدافه والعقل الإسلامي يتضمن تعاطي جانب المقدس بالضرورة، دفعه للاكتفاء في توجيه بوصلة فكره في البحث عن الآليات والأدوات المنطقية للمعرفة والأنظمة المعرفية في الثقافة العربية الإسلامية، ثم جاء في عرضنا لرؤية الجابري للقراءات السلفية للتراث، حيث نقد التيار السلفي والليبرالي والماركسي في تعاملها مع التراث بشكل خاص، خصوصا وأنه لم يتم التعامل معه على أساس عقلاني منطقي والالتزام بالقراءة الموضوعية أثناء الفحص والتحليل والاستنتاج، بالإضافة إلى عرض البراهين التي اعتمدها الجابري للتأكيد على أن العقل العربي قد وضع أسسه الأولى خلال عصر التدوين، أين جمعت تحت أسواره تفسير القرآن الكريم والأحاديث النبوية، الذي شكل المرحلة الأولى للتاريخ الإسلامي، أما المبحث الثاني فجاء للوقوف على الأنظمة المعرفية الثلاثة (البيان، العرفان، البرهان) مع إبراز خصائص كل نظام معرفي وأبرز ممثليه، أما المبحث الثالث، فجاء في تقديم صورة حول استخدام الجابري آلية النقد والمنهج التفكيكي في تعامله مع التراث، وذلك أن عملية التجديد وبلوغ الهدف المنشود (النهضة) يترتب على الباحث الحفر والتنقيب في التراث وإخضاعه للمساءلة النقدية في جميع خطوات البحث والفحص، وذلك أن الموقف النقدي يقتضي على الباحث الأخذ بتاريخية ونسبية المعرفة، أي القيام بنقد العقل العربي في تكويناته وبنيته.

بالإضافة إلى تقديم نماذج عن الخطاب العربي الحديث، حيث اعتمدت على أنموذجين " الإصلاح السياسي والتجديد الديني عند الأفغاني " والمشروع الحضاري المستقل عند المسيري " وإبراز ملامح كل مشروع بشكل مختصر، وذلك من أجل تقديم قراءة الجابري في نقده لخطاب الفكر العربي الحديث والمعاصر فيما بعد والكشف عن الأسباب وملامح فشل الخطاب العربي المعاصر .

. أما الفصل الثالث فقد جاء بعنوان ابستمولوجيا التحليل المنطقي لنقد بنية العقل العربي عند الجابري

تناولت في المبحث الأول ابستمولوجيا النقد عند الجابري ، إن البحث في بنية العقل العربي وتحديد أدواته المعرفية التي شكلته يتطلب من الباحث تحديد الوسائل والأدوات من أجل تسهيل عملية الحفر والتنقيب في التراث وذلك بهدف تحديد بنية هذا العقل ، من هنا نلتزم دعوة الجابري بضرورة الاستفادة من المناهج والتجربة الأوروبية ونقل المفاهيم من النموذج الغربي وإسقاطها على التراث، وذلك بعد إخضاعها للتعديل بما يراعي خصوصية التراث والفكر العربي الإسلامي قبل ذلك، وخاصة أن الإبستمولوجيا تعود بالإيجاب أثناء الاشتغال على التراث ، فهي تمكن الباحث وتكسبه الروح النقدية والموضوعية ، ولها القدرة على توليد المفاهيم والأدوات المناسبة التي يمكن الاستعانة بها أثناء دراسة التراث ، نجد أن مفهوم القطيعة الإبستمولوجية من أبرز المفاهيم المتداولة في مشروع الجابري، وهنا يصرح الجابري بأن هذا المفهوم تم استعارته من فلسفة غاستون باشلار، وبالنظر إلى قيمته الإجرائية في الفكر الأوروبي و قدرته على إحداث القطيعة مع الفهم التراثي للتراث من خلال نقد آلية القياس الميكانيكي التي نجدها في الفكر الغربي، من شأنها أن توصل القارئ للقراءة الموضوعية والعلمية معاً. أما موضوع المبحث الثاني من هذا الفصل فجاء للحديث عن العقل العملي العربي ، والذي نجده يشمل العقل السياسي والعقل الأخلاقي عند الجابري، مع إبراز الأسس الرئيسية التي قام عليها كل عقل في مشروع الجابري ، تم تخصيص المبحث الثالث من هذا الفصل الذي يحمل عنوان نماذج نقدية لمشروع الجابري ، حيث كان مجالاً للنقد والمساءلة للمشروع باعتماد على ثلاث نماذج من المفكرين المعاصرين ، بداية مع تقديم قراءة المفكر المغربي طه عبد الرحمان ثم المفكر السوري جورج طرابيشي ، حيث تم تسليط الضوء على أبرز الاعتراضات التي سجلها هؤلاء المفكرين ضد الجابري ، وذلك من أجل الكشف عن أهم الثغرات التي تضمنها مشروع نقد العقل العربي للجابري من نقائص وفجوات.

وفي النهاية وضعنا خاتمة للبحث تضمنت حوصلة للنتائج المتوصل إليها عبر فصول هذا البحث.

منهجية البحث: من المعلوم أن البحث الأكاديمي مرهون بإتباع الباحث منهج معين في إعداد بحثه حول موضوع ما، خاصة وأن العلم لا يعرف بموضوعه فقط ولكن بمنهجه أيضاً، اقتضي هذا الأمر الاعتماد على **المنهج التحليلي** لتوضيح المضامين الجزئية المكونة لتصور الجابري للعقل العربي بالوقوف على الجهاز المفاهيمي المؤطر لنسق الجابري الفكري، **والمنهج النقدي**، الذي تظهر معالمه بشكل واضح من

خلال إخضاع بعض ما طرحه الجابري في مشروعه للنقد والتمحيص، أي العمل على تحليل ما جاء به المشروع نقد العقل العربي للجابري من أفكار ومفاهيم واستخدامه لأليات النقد المنطقي البناء لا الإيديولوجي المنغلق تجاه تعصب ديني أو انتماء لمرجعية ثقافية معينة، حيث جعل من التراث العربي الإسلامي حقلًا شاسعًا للتنقيب والبحث، وعمل على إقامة ورشة خاصة للحفر والتنقيب من أجل الغوص أكثر في أعماق الفكر الفلسفي.

وقد اعتمدت في إعداد هذا البحث على مجموعة من المصادر والمراجع المثبتة قائمتها في نهاية هذا البحث، والتي شملت أبرز أعمال الجابري في إحياء مشروعه نقد العقل العربي، ويأتي على رأسها: كتاب تكوين العقل العربي، وبنية العقل العربي، والعقل السياسي العربي، والعقل الأخلاقي العربي، وكتاب نحن والتراث، أما بالنسبة للمراجع فهي متنوعة أهمها: التراث والمنهج بين أركون والجابري لنايلة أبي نادر، نقد جورج طرابيشي لنقد العقل العربي عند الجابري لحوري بديع الزمان (رسالة دكتوراه).

أسباب اختيار الموضوع:

أما عن الأسباب والدوافع من اختيار هذا الموضوع الموسوم بـ " التحليل المنطقي النقدي لنقد بنية العقل العربي عند محمد عابد الجابري " فيمكن حصرها فيما هو ذاتي ومنها ما هو موضوعي، وهي كالتالي:

الأسباب الذاتية: منها أن الموضوع يمثل ميلا خاصا بي وهو ميلي إلى البحث في تجليات الفكر العربي المعاصر، بالإضافة إلى فضولي المعرفي في تناول موضوع العقل ومعرفة آلياته والمنطقات التي يركز عليها في بنيته المنطقية، كان بمثابة المحرك الأساسي من أجل البحث في هذا المشروع وكشف خباياه، ومعرفة مكوناته، وإبراز خصوصية هذا العقل والصور المنطقية التي شيدها الجابري تجاه هذا العقل.

مع إعطاء المفكرين المعاصرين العرب حقهم في الإقبال عليهم، ومناقشة مشاريعهم في أوسع نطاق ممكن ومحاولة إيصالها للباحثين والدارسين للانتفاع بها، خاصة وأنه يناقش أسباب الركود في عالمنا العربي الإسلامي.

الأسباب الموضوعية: منها حاجة عالمنا العربي الإسلامي إلى مثل هذه المشاريع التي من شأنها أن تخرجه من الجمود والانحطاط والتخلف الفكري والحضاري للأمة العربية الإسلامية، خاصة أن هذا المشروع من بين أبرز المشاريع التي فرضت نفسها على الساحة الفكرية للمجتمعات العربية، حيث نجده أخذ حيزا كبيرا من اهتمام الدارسين ونخبة من المثقفين العرب، وذلك لأنه اهتم بتشخيص أسباب الركود في عالمنا العربي المعاصر، والبحث في المقابل عن الآليات والحلول الممكنة من أجل تجاوز عجز وضعف العقل العربي ومواكبة التقدم والتطور الحضاري للمجتمع الغربي. ثم أن الجابري بنى مشروعه على أساس عقلاني منطقي ويقوم على القراءة الموضوعية والعمق النقدي، تتجلى معالمه في فكر عقلاني تنويري، يدعو إلى التحرر الفكري والابتعاد عن الانغلاق الثقافي والحضاري للأمة العربية الإسلامية.

أما عن الصعوبات التي واجهتنا وكما هو معتاد في كل بحث أكاديمي لا يخلو من الصعوبات التي تواجه الباحث في إعداد بحثه، ومن هنا فإن أهم الصعوبات التي واجهتني في إعداد هذا البحث، نحصرها في النقاط التالية:

. كثافة الإنتاج المعرفي للجابري الكبير، فالوقوف على مضامين هذا المشروع الذي أخذ من الجابري ما يقارب عشرين سنة في العمل عليه، يجعل من الإلمام بكل تفاصيله وجزئياته يكاد يكون الأمر مستحيلا في الفترة القصيرة جدا المخصصة لهذا البحث.

. ثم أن أغلب المراجع التي تحصلنا عليها والتي تناولت مشروع الجابري بالدراسة، رغم كثافتها إلا أنها لم نلمس فيها ملامح وأفكار جديدة بل كانت عبارة عن إعادة لما كتبه الجابري بنفس الطريقة والتحليل، هذا ما حتم عليّ التركيز أكثر على المصادر بدلا من المراجع.

. وبما أن الموضوع يحمل بعد نقدي إبستمولوجي الذي أنتجه الجابري في مشروعه نقد العقل العربي، فقد واجهتني العديد من الصعوبات في الحصول والاستعانة بالدراسات السابقة التي تناولت موضوع البحث بشكل كامل ونهائي.

ورغم هذه الصعوبات إلا أنها لم تمنعني من إعداد هذا البحث وفق ما تقتضيه الحاجة له، وتبسيط الضوء على أهم الأفكار والمفاهيم والتصورات التي يحملها مشروع نقد العقل العربي للجابري بالفحص والتحليل، وفي الأخير لا يسعنا إلا أن نستذكر مقولة الأصفهاني، يقول فيها " إذا رأيت أحدا انتهى من تأليف كتابه اليوم، لوجدته في اليوم الموالي يقول لكان غير هذا أفضل وأحسن بكثير".

الفصل الأول: تاريخية ومفهوم العقل في الفكر الفلسفي

المبحث الأول: مفهوم العقل في التراث العربي الإسلامي

المبحث الثاني: خصوصية العقل العربي وتميزه عن العقل اليوناني والأوروبي

المبحث الثالث: مفهوم العقل ومنظومته في الفكر الأوروبي الحديث

المبحث الأول: مفهوم العقل في التراث العربي الإسلامي

مقدمة:

أخذ الاهتمام بالعقل والتركيز عليه مكانة سامية وجلييلة في البيئة الإسلامية، ولعل من الحقائق المبرهن والمؤكد عليها سلفاً أن العقل محل التكليف والتشريف للإنسان، وهو ما ميز به الله بني آدم على سائر الموجودات والمخلوقات، والإنسان بالعقل لا بالجسم، وما جاءت به الشريعة الإسلامية الحنيفة من تكاليف إنما تسعى وترمي إلى غاية وهدف مسطر وهو المحافظة على المقاصد الخمس (الدين، النفس، العقل، النسل، المال)، وما يظهر لنا أن العقل توسط هذه الضروريات بغية المحافظة على قوامها وتوازنها من أية خلل قد يمسها أو يعثرها، ونجد من جهة ثانية أن الفلاسفة المسلمين عملوا على تمجيد العقل والثناء عليه في إدراك حقائق الأمور، والقدرة على التمييز بين الخير والشر، وبين الحق والباطل وبين الحسن والقبيح من الأفعال، وأنه بمثابة آلة كافية يعتمد ويستند إليها الإنسان في إدراك الأشياء وتجنب الوقوع في الأخطاء والشبهات.

المطلب الأول: مفهوم العقل في الخطاب القرآني

إن ما جاءت به الرسالات السماوية في مجملها، ومن بينها الإسلام جاءت لتوقظ العقل وتحرك الفؤاد والوجدان، فهو أساس الدين ومنبع العلم والأخلاق، ومصدر النظر والتأمل في الموجودات، حيث جعل الله من العقل أصلاً للدين وعماداً للدنيا، وبه شرف الله الإنسان وأعلى مكانته ورفعته إلى منزلة سامية ومقام رفيع، ومجده الفلاسفة والعلماء.

ومن المعلوم أن القرآن الكريم نزل على مجتمع متمسك بتراث أسلافه، خاضعاً لسلطة العشيرة والقبيلة يترأسها شيخ القبيلة سلطة الأشراف، وتحكمه النزعة العصبية الحادة، فالقول ما قال فلان فقط، لا محل للنقاش ولا للحوار في أمر، يكفي إذا غضب أحدهم بسبب كلمة أو ناقة أو فرس تجده يقول: (إنها الحرب يا قوم)، لقام الجميع لتلبية النداء واستلقت السيوف وركبت الخيول دون تعقل في أمر، ولذا جاء القرآن الكريم منوهاً بالعقل وموعلاً عليه فيما يتعلق بالعقيدة والتكليف، وحث الإنسان على استخدامه والرجوع إليه وجوباً، كإشارة وتلميح إلى أهمية العقل في تقويم النظر والعمل، واستنباط العبر من الأقوام السالفة بدلاً من الخضوع لتراثهم و معاشية أحداثهم ومصائبهم، قال تعالى: {وَلَوْ قَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً (70)}¹. ولعل تكريم وتقضيل الله للإنسان إنما جوهره العقل، وهو أعظم ما شرف وكرم به الإنسان، الذي يتأهل به لمعرفة بارئه ومبدعه بالنظر في مخلوقاته، ومن بين الأوصاف التي وصف بها العقل في القرآن الكريم، أنه المتأمل في التشريع الرباني والمتدبر في

1- سورة الإسراء، الآية 70.

القصص القرآني والمتأمل في ملكوت السماوات والأرض وما بينهما، وأنه المتفكر في الإنسان نفسه من حياته إلى وفاته.

والحافظ لكتاب الله يجد أن القرآن الكريم قد ذكر مشتقات (العقل) في تسعة وأربعين موضعاً، وفي أكثر من ثلاثمائة وخمسين آية، انقسمت إلى أربعة وثلاثون مرة في القرآن المكي، وخمسة عشر مرة في القرآن المدني، الأمر الذي يدفعنا للقول إنه لا تخلو أية سورة من القرآن الكريم وليس فيها دعوة صريحة تظهر للإنسان وجوباً للانتفاع به لتحقيق سعادته في الدنيا والآخرة، إما كان ذلك بصريح اللفظ مثل (عقلوه، يعقلون، يعقلها...)، وإما باستعمال مرادفات له تؤدي نفس المعنى، مثل (الألباب، الحجر، النهى...)، مما يثبت استيعاب القرآن الكريم لكافة المعاني التي تشير بالتفكير الإنساني، نورد أمثلة على حالتين كالتالي:

أ. (عقلوه): يقول الله عز وجل في محكم تنزيله: "أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يَحْرِفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ(75)"¹.

يقول ابن كثير في تفسير هذه الآية: "هم اليهود كانوا يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه ووعوه"²، حيث ورد العقل في هذه الآية التي بين أيدينا للدلالة على العمليات التي يقوم بها العقل للفهم والوعي والعلم وهذا ما يؤكد تفسير الطبري بالقول "من بعد سماعه وعلمه وفهمه إياه"³ (فَعَقَلُوهُ، بمعنى أدركوا كنهه وأسراره)، وإدراك هو من بين أحد خصائص العقل.

ب. (يعقلون): "وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ(171)"⁴، يقول ابن كثير في تفسير هذه الآية الكريمة في قول الله عز وجل "صم بكم عمى" بمعنى، صم عن سماع الحق، بكم لا يتفوهون به، عمى عن رؤية مسلكه وطريقه، (فهم لا يعقلون)، أي لا يعقلون شيئاً ولا يفهمونه"⁵، إن هؤلاء الأفراد حالهم كحال الراعي الذي يرعى بغنمه، فهي لا تسمع إلا دعاء ونداء دون أن تفهم خطابه وتعقله، فهؤلاء رغم أنهم قد يسمعون أصوات، لكنهم لا يدركون ولا يعقلون ما تحتويه من المضامين والهدايات، وما يحمل هذا الخطاب من أمرهم ونهيهم بما فيه منفعتهم وصلاحهم، فهم بمقام ومنزلة البهائم، والداعي للخطاب بمنزلة الراعي، وإن المتأمل في هذه الآية يجد أنها تحمل إشارة

1 - سورة البقرة، الآية 75.

2 - أبي الفداء إسماعيل بن عمر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت. لبنان، ط1، 2000، ص150 . 151.

3 - تفسير الطبري، من كتابه جامع البيان عن تأويل أي القرآن، تحقيق: بشار عواد معروف وعصام فارس الحرساني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1994، ص257.

4 - سورة البقرة، الآية 171.

5 - إسماعيل ابن كثير، مرجع نفسه، ص288.

إلى تعطيل العقل بسبب تعطيل الحواس من السمع والنظر والنطق، الذي يؤدي بالفرد إلى تعطيل قوام الفهم والفكر لديه والبقاء في حالة جهل وغياب الوعي والإدراك.

ج . (يعقلها): قال تعالى "وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ(43)"¹ ، أي : "ما يفهمها ويتدبرها إلا الراسخون في العلم المتصلعون منه"² ، إن ما تشير إليه الآية ، أن حقيقة الأمثال التي ضربها الله عز وجل للناس، إنما لينتفعوا بها ويتعلموا منها ويستترشد بها الإنسان، (إلا العالمون)، وهم أهل العلم الذي وصل العلم ذروته إلى قلوبهم بالله، عن طريق بما جاء في آياته، مبني على أساس الفطرة السليمة للإنسان، كون هذا الخطاب القرآني موجه بالدرجة الأولى للفطرة، وما يثبت ذلك أن المتأمل والمطلع للنص والمتمعن في جدال أهل الكفر مع الأنبياء وفق سرد الآيات ، سيلحظ أن الخطاب كان منصبا تركيزه على استشارة الفطرة وسعى على تذكيرها بخالقها الله عز وجل والفطرة السليمة لا تصاب بالدهشة عندما ترد أو تسمع الآيات القرآنية، وما يسعى إلى توحيد الله وإقرار على نشر فضائل الأخلاق ، وعمل على إدانة الظلم والفساد بين الأفراد والمجتمعات ، ذلك أن الظلم يفسد طبائع الفطرة التي ولد عليها الإنسان، وبالتالي يقع الإنسان في مصيدة الآثام والمنكرات، الذي يدفعه أن يسلك طريق الشر والأفعال الغير أخلاقية والمذمومة، بدلا من طريق الخير والصواب الذي يلقي فيه منفعته وسعادته .

د . (الألباب) :قال الله عز وجل " يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ(269)"³ ، ومعنى كلمة (الألباب) والتي هي جمع كلمة (لب / العقل) هم أصحاب العقول المستنيرة، والذي يمثل أركى مراتب الإدراك ،لأنه يعتبر العقل الخالص والنقي من الشوائب والمغالطات، وله قدرة عالية على بلوغ اليقين والتمييز بين الخطأ والصواب، والوصول لمعرفة حقائق وأسرار الوجود ، قال تعالى : " وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْهُدَى وَأَوْرَثْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ (53) هُدًى وَذِكْرَى لِأُولِي الْأَلْبَابِ (54)"⁴ ، إن استخدام لفظ اللب في آيات الله ، يتبن لنا أنها جاءت للدلالة على عمليات التفكير ، من نظر واستنباط ، كما أنها تحمل تأكيداً على ربط الإيمان والهدى بالعقل ، ونفي الإيمان والهدى بغياب العقل.

و . (النهى): قال تعالى " أَفَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِينِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ (128)"⁵ ، (النهية أي العقل، والنهى أي العقول)، وسمي العقل بالنهى، لأنه ينهى الفرد عن الإتيان بالردائل وقبائح الأمور، قال ابن كثير في تفسيره (أولي النهى) "أي لذوي العقول السليمة

1 - سورة العنكبوت، الآية 43.

2 - إسماعيل ابن كثير، مرجع نفسه، ص1437.

3 - سورة البقرة، الآية 269.

4 - سورة غافر، الآية 54.

5 - سورة طه، الآية 128.

والمستقيمة"، إن العقل السليم المستقيم المتأمل للظواهر الكونية، والاستدلال بآيات القرآن الدالة على الخالق المدبر، سوف يجد فيها برهانا وبيانا جاء به النص لدفع العقول على تأمل وتدبر الوجود وحركة الكون.

ي. (الحجر): حيث أن هذا اللفظ قد ذكر مرة واحدة فقط في القرآن الكريم، في قوله تعالى "هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِذِي حِجْرٍ (5)"¹، والكلمة حجر بكسر حرف الحاء يدل على العقل، وسبب تسمية العقل حجرا، هو كونه يمنع الإنسان من الوقوع في الأقوال والأفعال القبيحة والمذمومة.

إذا كان القرآن الكريم يحمل مختلف الدلالات التي تشير للعقل من التدبر والنظر والاستدلال...، بصيغتي الأمر والحث على إعماله والانتفاع به في الدنيا والآخرة، وتجنب كل ما يضره أو إهماله وتعطيله، فليس من العجب أن يسير رسول الله صلى الله عليه وسلم على حث الناس وكل ما يتقرب منه من الصحابة في إعمال العقل والتفقه أكثر، حيث نجد ذلك في قوله صلى الله عليه وسلم (ما خلق الله خلقا، أكرم عليه من العقل) ، وقال عليه الصلاة والسلام في موضع آخر " العقل ثلاثة أجزاء ، جزء معرفة الله ، وجزء طاعة الله، وجزء الصبر عن معصية الله"²، وبهذا نجد إجماع الكتاب والسنة على مكانة العقل وقيّمته الحقيقية، وأن الإيمان ينبع من العقل المستقيم وراجح الذي يزن الأمور ويميز بين خير الأشياء وشرها، وإذا سلمنا بالقول: " أن العقل هو ملكة الربط بين الأفكار وفقا لمبادئ العقل "³ ، فإن عدنا لفلسفة وفكر الغزالي الذي قام بتحديد العقل في ثلاثة جوانب، الجانب الأول خاص في تحصيل العلم وبلوغ المعرفة، والجانب الثاني علاقته بالإنسان كونه حيوان ناطق، والجانب الثالث الذي عمل على ربطه لتجارب الإنسان التي يمارسها في حياته .

ومن هنا يرى الجابري " إن انبثاق لفهم (الكتاب الحكيم) في العقل يتطلب من الجهد الذهني ربما أكثر مما يتطلبه انفجار القرآن الكريم في القلب من فراغ الذهن، ذلك لأن الجهد المطلوب في عملية الفهم وبالنسبة لعملنا هنا جهد مضاعف"⁴ ، والمقصود بذلك، دعوته إلى تحلى الفرد بالقيم والأخلاق الحميدة في دنياه وآخرته، والقرآن يحمل دعوة صريحة ومباشرة تحث الفرد على الاعتبار والاستبصار بهدف الارتقاء بالإنسان إلى مقام رفيع والمثل العليا كالفضيلة والمعرفة والخير الأسمى، "لا يمكن أن ينكر القرآن النظر العقلي طريقا للإيمان، بل إن القرآن الكريم قد دعا إلى النظر في الكون والأنفس ووجه الأنظار والحواس إلى آثار قدرة الله، وجعل من هذه الآثار ميدانا فسيحا للاستدلال عليه"⁵ ، إذا كان العقل من خلال المبادئ

1 - سورة الفجر، الآية 5.

2 - سعيد مراد، العقل الفلسفي في الإسلام، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، دب، ط1، 2000، ص60.

3 - عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1989، ص73.

4 - محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم، التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، القسم الأول، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ط1، 2008، ص10.

5 - راجع عبد الحميد الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، مكتبة المؤيد، المملكة العربية السعودية، ط1، 1992، ص210.

التي يحملها تمكنه من بلوغ الحقائق ، فإن الجابري يجعل من العقل هو معيار الأخلاق وأساس كل القيم الأخلاقية، وفق ما يحمله من خصائص ومميزات تقوده لبلوغ الحقيقة والتميز بين الأشياء على وجه منطقي عقلائي بدرجة أولى. إن النص القرآني لم يقتصر فقط على ما أوردنا من دلالات العقل التي جاء بها القرآن الكريم، بل تعدته لتشمل جملة من الوظائف العقلية الأخرى كال تفكير والقلب والبصر والنظر والاعتبار والتذكر والتدبر التي كانت دالة عن العقل.

المطلب الثاني: مفهوم العقل في فكر أبي نصر الفارابي (872م_950م)

قبل أن نتطرق لمسألة العقل عند الفارابي، يستلزم علينا الإشارة أن النزعة العقلية في البيئة الإسلامية والجرأة على الاحتكام بالعقل أمام غموض النصوص الدينية، من أهم العوامل والأسباب التي مهدت الطريق للنشاط الفلسفي، ولعل أن الفضل يعود إلى الفرق الكلامية وخاصة المعتزلة التي مجدت العقل وآمنت به، بحيث " قالوا بسلطان العقل وامنوا به، فأطلقوا له العنان، وجعلوه حكما في كل شيء، وبحثوا على ضوئه في جميع الموضوعات دينية كانت أو علمية، فالعقل عندهم هو المرجع وهو الأساس، فإذا تحاكموا بالعقل، وإذا حاجوا فبحكم العقل يقررون ما يرشد إليه العقل في الجرأة وإقدام"¹، ولم يفوتهم الأمر من وضع قاعدة على تقدم العقل على النقل في حالات وجود تعارض بينهما، وإذا حصل تعارض ظاهر النص مع العقل، ينبغي تأويل النص وفق ما يلزم به العقل، وإن التعارض يكمن في ظاهر النص وليس في باطنه.

حيث ذهب الفلاسفة فيما بعد إلى التركيز أكثر لمسألة العقل ومن بينهم المعلم الثاني الفارابي، والذي خصه في مناقشة تلك المسألة في مؤلفه: (رسالة في العقل، أراء أهل المدينة الفاضلة)، الذي نجد فيها أنه عمل على وصف العقل كجوهر منزه عن كل الصفات الجسمانية، ومن الجدير أن الفارابي عمل على دراسة المنطق وشرح كتب وأثار أرسطو، التي مهدت له الطريق في تناول العقل وفق ما يتوافق مع الشريعة الإسلامية، حيث نجد في مؤلفه (رسالة في العقل)، الذي وضع فيه العقل وأقسامه " الذي يردده المتكلمين على ألسنتهم، فيقولون هذا مما يوجب العقل أو ينفيه العقل"²، فإذا تولد فعل خير من الإنسان ، دل على أن الإنسان عاقل، وإذا قام بفعل شر سلب منه مقام العاقل، كون أن الإنسان الذي يحتكم بعقله يجنبه من الوقوع في الشرور والأخطاء، وكذلك نجد أن عاقلا عند الجمهور مقترن بنفس ما دل عليه الدين كونه مبني على الفضيلة، ولعل أن الشرط العاقل عند الجمهور، هو أن يسلك وينهج نهج الخير ويقتفي الفضيلة أين ما حلت أثرها في سلوكياته كما يمتنع عن فعل الشر، وعلى هذا الأساس اهتم الفارابي بالعقل والدين، لأنهما يعملان على تهذيب النفس الإنسانية وضبط سلوكيات الأفراد، وإفراز القيم الأخلاقية الحميدة، مما يؤكد عدم إمكانية وجود تناقض بين النقل والعقل، لأنهما في الحقيقة يتفرعان من أصل واحد وهو العقل

1 - قدي حافظ طوقان، مقام العقل عند العرب، دار القدس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د ط، د س، ص 78.

2 - محمد جواد مغنية، معالم الفلسفة الإسلامية، نظرات في التصوف والكرامات، مكتبة الهلال، بيروت، ط 3، 1982، ص 200.

الفعّال، حيث انه يطلق عليه اسم " الروح الأمين وروح القدس " ¹، فإن كان المصدر واحد الذي ينبع منه الدين والعقل في أساس ، فليس من المعقول إثبات تناقض بينهما، وهذا ما دفع الفارابي على تأكيد توافقهما ووحدة الهدف والغاية واحدة، ثم يظهر لنا أنه عمل على التمييز بين نوعين من العقل، الأول (العقل العملي) والثاني (العقل النظري)، حيث بالعقل العملي ندرك من خلاله الجزئيات، أما العقل النظري به ندرك الكليات، وهو على نفس منوال تقسيم أرسطو للعقل في كتابه (النفس)، والذي سعى الفارابي على إعادة تقسيمه على أربعة أوجه " عقل بالقوة، وعقل بالفعل، وعقل مستفاد، وعقل فعال " ²، حيث تمثل العقول الثلاثة الأولى، الخاصة بالإنسان وتمثل القوة الناطقة في العقل الإنساني، إلا أن هذه العقول الثلاثة ليست كافية وحدها من بلوغ المعرفة وتحصيل حقيقة الأشياء، حيث يستلزم من الضرورة وجود عقل آخر، لا يلامس المادة كما هو الحال في العقل بالقوة، إنما يكون مفارق لهذه العقول أي عقل كوني خارج النفس الإنسانية، الذي من خلاله يسير الطريق إلى أن يتمكن منها الإنسان في تحصيل الحقائق، ويقصد بذلك العقل الفعّال أي (الله).

1. (العقل بالقوة) : والذي نجده يسميه في بعض الأحيان (العقل الهولاني)، وهو " نفس ما أو جزء من النفس، أو قوة من قوى النفس، أو شيء ما ذاته معدة أو مستعدة، لأن تنتزع ماهيات الأشياء كلها وصورها دون موادها، فتجعلها كلها صورة لها " ³، فهو بمثابة استعداد لقبول المعاني، أو صور للموجودات الحسية، وإذا تم قبول تلك المعاني، أصبح العقل بالقوة عقلاً بالفعل، حيث يرى الفارابي أن العقل بالقوة : " ليس سوى تلك النفس التي تنهياً لقبول المعاني " ⁴، بمعنى أنه مساوي لصور المعقولات والمعاني، حيث أن الفارابي عمل على تشبيه العقل بالقوة بنفس الطفل، كون الطفل يدرك في البداية صور الأجسام التي تظهر أمامه بواسطة استخدامه للحواس، وإن تمت العملية الإدراكية لتلك الأجسام، يصبح عقل بالفعل بعد أن كان عقل بالقوة.

2. (العقل بالفعل) : بمعنى أن المعقولات في بداية الأمر لها وجوداً بالقوة، فإن عقلها الفرد بعد ذلك تصبح عقل بالفعل، وبالتالي فإنه أعلى درجة من العقل الهولاني أو العقل بالقوة، كونه ملامس للمادة، بحيث ينتقل العقل بالقوة إلى درجة العقل بالفعل، إذا تم رسم صور المعقولات لديه.

3. (العقل المستفاد) : وهو أعلى مرتبة من العقل بالفعل، وأعلى درجات العقل لدى الإنسان، حيث نجد الفارابي يحدد العقل المستفاد، في كتابه أراء أهل المدينة الفاضلة، الذي ينظر على أنه يعقل المعقولات المجردة والصور المفارقة، ولعل الفرق بينهما " أي بين المعقولات المجردة والصور المفارقة، أن الأولى

1 - أبو نصر الفارابي، كتاب السياسة المدنية، الملقب بمبادئ الموجودات، حققه وقدم له وعلق عليه: علي بو محم، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د ط، 1996، ص23.

2 - أبو نصر الفارابي، رسالة في العقل، تحقيق وتحرير: الأب مورييس بويج، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، د ط، 1938، ص12

3 - المرجع نفسه، ص12.

4 - محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، ط4، 1969، ص193.

منتزعة من الأشياء المحسوسة، في حين أن الثانية ليست في مواد أصلا ، وإنما مفارقة دائما، شأنها شأن العقول السماوية المفارقة¹ ، بمعنى أن العقل المستفاد يعقل الأشياء حدسيًا، وما يقدمه العقل الفعّال ويهبه إياه من صور مجردة، دون العودة واللجوء لاستخدام الحواس في تلك العملية الإدراكية، كون العقل المستفاد هو أقرب درجة في الاتحاد بالعقل الفعّال، والذي يمثل آخر العقول السماوية وهذا العقل هو المسؤول عن عالم الكون الذي يمكن هذا الاتحاد الحاصل بينهما، التي تستطيع من خلاله النفس رؤية عظمة الله، والاطلاع على حقائق الأشياء بشكل جديد لم ينظر لها في العالم الحسي، ولعل ارتقاء العقل الإنساني في هذه الحالة مرهون بعدم غياب العقل الفعّال، حيث أنه يمد القوة الناطقة بكمالها الضروري، كما أنه عمل على جعل منزلة العقل الفعّال من العقل الهولاني بمثابة الشمس من البصر، يقول الفارابي: "ولأن العقل الفعّال هو آخر العقول السماوية، فإنه إذا فكر في ذات الخالق فاضت عنه النفوس الإنسانية، أما إذا فكر في ذاته على أن وجوده مستمد من الله، فاضت عنه العناصر الأولية التي يتألف منها العالم"² ، ومعنى هذا أن العقل الفعّال هو علة فاعلة في وجود النفوس الإنسانية، كما أنه علة فاعلة في فيض معرف على تلك النفوس، لقد استطاع الفارابي تقديم تصور جديد وبشكل متميز على تصور أرسطو للعقل، فإن كان أرسطو يرى أنه بدون العقل الفعّال لا يمكن أن نعقل أي شيء وأن هذا العقل ينحاز إلى النفس الإنسانية، بمعنى جعله كمبدأ لضمان التفكير في العقل بالفعل، فإن الفارابي جعله المبدأ الذي منه صدرت الموجودات...، بحيث أن لم يبق العقل الفعّال لصيقا بالإنسان وقواه الإدراكية ، كما جاء في فلسفة أرسطو، وإن كانت نظريته مستمدة من نظرية الفيض من فلسفة أفلوطين، إلا أنها كانت عملية بحثية عن حقيقة دينية، وهي بالدرجة الأولى محاولة تفسير اتصال الأنبياء وتلقي العلوم الإلهية بواسطة الوحي.

المطلب الثالث: مفهوم العقل عند ابن سينا (980م . 1037م)

لقد كان اهتمام ابن سينا منصباً بدرجة كبيرة على النفس في كتبه، وهذا بالضرورة قد انعكس على أفكاره حول مسألة العقل، وبالرغم من أن ابن سينا تأثر بالفكر اليوناني وبشكل خاص بأفلاطون وأرسطو خصوصاً في الإلهيات والطبيعيات، وكذلك تأثر بفلسفة الفارابي، مما يفرز لنا أنه جمع بين مؤثرات الفكر اليوناني الغربي ومؤثرات الفكر الإسلامي بشكل خاص.

نلاحظ أن ابن سينا آمن بسلطان العقل، كما أنه عمل على تقديسه في جل مؤلفاته، على سبيل المثال (كتاب النجاة، ورسالة في الحدود) ، واعتبره أنه أعلى قوى النفس ، ويرى "أنه قد تغلب هذا السلطان على سلطان الروح ، حتى يرى أنه في العقل سبيلاً إلى الوصول إلى الملكوت"³ ، حيث أنه استخدم قصة

1 - جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب، دار الكتاب اللبناني، بيروت . لبنان، 1989، ص161.

2 - أبو نصر الفارابي، أراء أهل المدينة الفاضلة، قدم له وعلق عليه: البير نصري نادر، دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)، بيروت . لبنان، 2، 1986، ص75.

3 - قادري حافظ طوقان، مرجع نفسه، ص127.

(حي بن يقضان) الشهيرة، والتي نجد فيها أن الشخصية الرئيسية ترمز إلى العقل، في حين أن باقي شخصيات القصة ترمز لشهوات النفس والجسم، ولعل الغاية من هذه القصة أن العقل هو الطريق الموصل إلى الملكوت الأعلى، فإن من يستطيع الغلبة على شهواته ويخضعها لحكم العقل، استطاع أن يرتقي إلى أعلى الدرجات، وقد قال: " إن مقدار رقي الإنسان يتناسب تناسباً طردياً مع مقدار غلبة عقله على شهواته، وأن العقل يصعد، إذا سما إلى الأفلاك واحداً بعد واحد حتى يصل إلى الإله الأعلى"¹.

حيث نجده في مؤلفه: (رسالة في حدود العقل)، يقدم لنا تعريفاً للعقل ويحدد مفهومه والمعاني التي تدل عليه عند الحكماء، فيقول: " العقل اسم مشترك لمعان عدة فيقال: عقل لصحة الفطرة الأولى في الإنسان، [أي بمثابة القوة التي من خلالها نستطيع التمييز بين الأمور الحسنة والقبيحة]، ويقال عقل لما يكسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية، أنه هيئة محمودة للإنسان في حركاته وكلامه واختياره، فهذه المعاني الثلاثة هي التي يطلق الجمهور عليها اسم العقل"².

نجد أن ابن سينا لم يختلف كثيراً عن الفارابي في مناقشة مسألة العقل، ولعل الأمر يظهر جلياً عندما يتفق معه، أن كل عقل من العقول يعد بمثابة مادة للعقل الذي يليه، وصورة في نفس الوقت للعقل الذي قبله، وذهب بعد ذلك إلى أنه فرق بين أربع عقول تقابلها أربعة قوى، فالقوة النظرية يمكن لها أن تكون قابلة للصور أو قابلة بالفعل، بحيث أن القوة الأولى تسمى هيولانية " وهي قوة لاستعداد المطلق الذي لم يخرج بعد إلى الفعل، كقوة الطفل على الكتابة"³.

ثم ينقل بعد ذلك إلى الاستعداد مع فعل ما، أي (العقل بالملكة) مثل قدرة الطفل على كتابة بعد اكتسابه وتعلمه الحروف، التي تسمح له القدرة على كتابة جملة مفيدة أو تعبير عن شيء ما في ذهنه، وفي الحالة الثالثة، يسمى العقل بالفعل والذي يمثل استكمال النفس لصورة ما متي يشاء عقلها وأحضرها بالفعل، بحيث تمثل حالة الاستعداد الكامل، والتي من الممكن أن تحدث فيه الصور العقلية والتي تكتسب الحقائق الأولية، وكلما تم إدراك هذه الصور أو المعاني، انقلب عقلاً مستقداً، " وهو ماهية مجردة عن المادة مرتسمة في النفس على سبيل الحصول من الخارج"⁴.

وفي الأخير، نجد العقل الفعّال، " فهو أنه جوهر بالصفة المذكورة من شأنه أن يخرج العقل الهيولاني من القوة إلى الفعل بإشراقه عليه"⁵، ولعل أن اكتساب الصور ليس مبني عن طريق التجريد، إنما تفيض عن هذا العقل الفعّال، كما إن الاتصال به ليس بمقدور جميع الناس حسب ابن سينا، إنما لدى فئة قليلة

1 - المرجع نفسه، ص132.

2 - ابن سينا، رسالة في حدود العقل، تحقيق: عبد الأمير الأعسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1989، ص240.

3 - ابن سينا، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، نقحه وقدم له: ماجد فخري، دار الأفاق الجديدة، بيروت، 1985، ص146.

4 - سعيد مراد، مرجع نفسه، ص134.

5 - ابن سينا، رسالة في حدود، مرجع نفسه، ص240 . 241

فقط، ومما يسمح إدراكهم للأشياء بسبب العقل الفعّال، إدراك مباشر بدون استخدام حاسة من الحواس لدى الإنسان، وهنا يصل ابن سينا " إلى أن الإدراك المباشر عبر الاتصال بالعقل الفعّال، هو السبيل إلى الإدراك الصوفي أو الاتصال بالعالم الروحي"¹.

إن ما يميز فلسفة ابن سينا، أنه قدم مراتب العقول التي تم ذكرها من قبل، استنادا على تأويله للآية القرآنية من سورة النور، يقول الله عز وجل: " اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۖ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ ۚ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ(35)"².

بحيث حدد مراتب العقل وشرفه من خلال تأويله للآية الكريمة، وفق التقسيم التالي:⁽³⁾
" في قوله تعالى: (المشكاة) عبارة عن (العقل الهولاني والنفس الناطقة)، وفي قوله تعالى: (المصباح) فهو عبارة عن (العقل المستفاد) بالفعل.

وفي قوله تعالى: (توقد من شجرة مباركة زيتونة)، يعنى القوة الفكرية التي هي موضوعه ومادة للأفعال العقلية، كما أن الذهن مادة وموضوعه للسراج.

وقوله تعالى: (لا شرقية ولا غربية)، رمز حيث أن الفكرية على الإطلاق ليست من القوى المحضة النطقية التي يشرق فيها النور على الحيوانية التي يفقد فيها النور ويمثل بالغرب على الإطلاق
وفي قوله: (ولم تمسسه نار) يعنى باللمس الاتصال والإفاضة.

وقوله: (النار) بمعنى " لما كانت النار محيطة بالأمهات شبه بها المحيط على العالم لا إحاطة سقفيه، بل إحاطة مجازية وهو (العقل الكلي)"⁴، وبهذا عمل ابن سينا تأويل النص القرآني، لاستخراج واستنباط مراتب العقل.

فالعقل يكون في بداية الأمر عقلا بالقوة ثم يصبح عقل بالفعل، وذلك عن طريق ما يصل إليه من إحساس توصلها الحواس الظاهرة والباطنة، وكم أن النفوس الناطقة لا تتميز بمقدار ما حصلت من معارف، وإنما بالمقدار الذي يحدد سرعة استعدادها للاتصال بالعقل المفارق للإنسان وهو العقل الفعّال، الذي تتلقي منه الحقائق والمعارف. وفي نفس الوقت، ينظر للفرق بين العقل بالفعل والعقل المستفاد، يكمن في كون الصور المعقولة هي مخزنة في العقل بالفعل، مما يسمح ويسهل عليه أن يعقلها متى شاء، بينما في العقل

1 - قاسم محمود، مرجع نفسه، ص169.

2 - سورة النور، الآية 35.

3 - سعيد مراد، مرجع نفسه، ص137

4 - المرجع نفسه، ص138.

المستفاد تكون قائمة بالفعل فقط، وبهذا يظهر لنا أن ابن سينا سعى إلى تفسير المعرفة الإنسانية وقوامها من خلال نظرية اتصال النفس مع العقل الفعّال.

وبهذا نصل إلى أن نظرية ابن سينا حول مسألة العقل، رغم أنه هناك اختلاف مع نظرية الفارابي، إلا أن الاختلاف جزئي فقط، وهي مبنية على أساس مشترك ومنبعها وحيد في الأصل، حيث عملوا على تقسيم القوى إلى أربعة قوى، ويكون في المقابل لها عقلا خاصا بكل واحدة، بحيث أن العقل بالقوة يقابله الاستعداد المحض للإدراك، في حين نجد العقل الثاني وهو العقل بالملكة ويقابله إدراك إنسان سواء تعلق الأمر بما هو بديهي، أي بالاستخدام مفاهيم البديهية مثل (الكل أكبر من الجزء ، أو أن الأشياء المساوية لشيء واحد فهي متساوية ...)، أو بما هو مكتسب، أما العقل بالفعل هو الذي يستطيع وله القدرة على استحضار الصور العقلية التي كانت من قبيل.... إلخ ، وهذا ما جاء أيضا في نظرية الغزالي وباقي فلاسفة المسلمين في ما بعد.

المبحث الثاني: خصوصية العقل العربي وتميزه عن العقل اليوناني والأوروبي

في البداية، لا يسعنا الحديث عن العقل العربي وتميزه عن العقل اليوناني والأوروبي، وإبراز المفارقة وخصوصية كل منهما، قبل تحديد العقل اليوناني والأوروبي، وتحديد معالم التفكير العقلاني بدرجة أولى في المجتمع الإغريقي ومقوماته، مما يكشف لنا فيما بعد الخصوصية بينهما، التي تظهر في فكر الجابري. . الفلسفة ما قبل أرسطو:

قامت الفلسفة في أحضان المجتمع الإغريقي الذي عرف بتناول الفلسفة والتفلسف، والتي تجاوزت بدورها كل أنماط الفكر الإنساني في المجتمعات القديمة كالحضارات الشرقية القديمة كالصينية والبابلية والفرعونية وغيرها من الحضارات الشرقية، وبالرغم أن المجتمع اليوناني عاش مرحلة ما يمكن الاصطلاح عليها (مرحلة ما قبل العقل)، أين طغى الخيال الأسطوري على مختلف التفسيرات لدى المجتمع اليوناني، إلا أنه كان يتمتع بنوع من الحرية الإنسانية، التي تسمح للفرد في تناول وصف الآلهة وفق تصورات تشبيهية، على خلاف ذلك في المجتمعات الشرقية يكون الأمر في يد الكهنة ونسك المعابد فقط، ومع (هوميروس و هزيود) نحو عام 700 ق.م، استطاعوا منح الفرصة للأفراد المجتمع الإغريقي، في التدخل وطرح أفكارهم، عندما حاول إعادة التحقق من صدق وصحة الأساطير والخرافات المتداولة بين الأجيال، " فعندما تنام الأسطورة على ورقة، يمكن أن تصبح موضوعا للمناقشة " ¹ ، ومع عمليات النقد التي جاء بها أكرينوفان، ولد حوالي (560 ق.م)، حين أعلن رفضه على المعتقدات اللاهوتية في المجتمع اليوناني، ورفض فكرة تعدد الآلهة وتجسيمها، الأمر الذي دفعه لنقد أشعار هوميروس وكتابات هزيود ورفضه ما كان ينسب للآلهة من أفعال وصفات على سبيل المثال (التصارع، والتحايل، التنازل، الكره... إلخ)، حيث أن هذا يتنافى مع

1- جوستاين غاردر، عالم صوفي، رواية حول تاريخ الفلسفة، ترجمة: حياة الحويك عطية، دار المنى، السويد، 2007، ص34.

الكمال الإلهي، وما هو إلا من صنع خيال البشر، ويوجد إله فقط وحيد وليس متعدد، ولا يجوز إقدام الفرد على وصف الآلهة عن طريق تجسيدها بصفات المخلوقات.

ثم بدأ بشكل تدريجي تراجع الفكر الأسطوري للآلهة وإنزال ستار عن القصص والخرافات التي سيطرت على الفكر الإنساني للمجتمع اليوناني، الذي فتح أفقا للعقل من التحرر هو اعتناقه من سطوة الفكر الخرافي، التي أصبح الفرد له الحرية من "الحق في التساؤل حول تنظيم المجتمع، وبالطريقة نفسها كان بإمكان كل واحد، أن يطرح على نفسه أسئلة فلسفية، دون العودة إلى تقليد الأساطير"¹.

ثم نجد أن العقل اتجه وسار في البحث عن أصل الوجود، بعد توفر المجال الذي سمح له بذلك والبيئة الخاصة التي شجعت على تفعيل النشاط الذهني، وعلى سبيل المثال، نجد أول فيلسوف طاليس (620 ق.م/ 526 ق.م)، أين أرجع أصل الوجود إلى الماء واعتبره هو العلة الأولى للوجود، [وسبب ذلك أن الحيوانات والنباتات تتغذى من الرطوبة، والرطوبة من الماء، إذن فالماء هو مبدأ الإنسان والحيوان والنبات، ويتكون منه بالضرورة مادام لا يستطيع استغناء عنه لدى جميع هذه الأصناف]، أن اهتمام الفلاسفة بالعلة الأولى ومحاولاتهم تقديم تفسيرات حول ما يترتب من خلال انتقال إلى الفكر عن طريق الملاحظة و التجربة الحسية.

إن البحث عن العلة الأولى للوجود، هو في الحقيقية استخدام العقل وتوجيه النشاط الذهني في البحث وتقديم تفسيرات في الأغلب يتقبلها ويناقشها العقل في أوسع نطاق، بعيدا عن تصورات الآلهة والقوى الخارقة التي تفوق العقل وتتعدى حدوده، في حين أن مناقشة مسألة العقل لم تظهر إلا مع حلول سقراط وأفلاطون وأرسطو، الذين ناقشوا المسألة في أوسع نطاق، الأمر الذي أدى بتأثر كثير من الفلاسفة في مختلف العصور المتباعدة حسب الطابع الفكري الذي اشتهر به هؤلاء الفلاسفة الحكماء.

المطلب الأول: مفهوم العقل عند سقراط (469 ق.م - 399 ق.م)

يعد سقراط من أهم فلاسفة الإغريق، حيث تأثر به العديد من الفلاسفة فيمن جاء بعده على مدار قرون، وتمثل شخصيته أهم منعطف عرفه الفكر الإنساني، عندما سعى إلى تحويل الفلسفة من مسار البحث في الطبيعة، إلى البحث في الإنسان، وجعل من الإنسان بمثابة الموضوع الأهم والأجدر بالبحث، وفي المقابل أعلن معارضته للعلم الطبيعي (البحث حول أصل الوجود) وانصرافه والبحث في مجاله، ونجد ذلك في (محاورة الدفاع) لأفلاطون "نجد سقراط ينفي عن نفسه اتهام أرسطوفانيز، بأنه يهتم بالعلم الطبيعي ويقول: وليس معنى هذا أنني أقلل من قيمة هذا العلم، إن كان هناك من يحوز علما حقيقيا في هذا الميدان،

1- أميرة حلمي مطر، عن القيم والعقل في الفلسفة والحضارة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط1، 2006، ص34 35.

ولكن في الحقيقة هي أنني لا أشغل نفسي على الإطلاق بهذا النوع من البحث ¹ ، حيث يظهر لنا قوله هذا، انشغاله بما يعتبره أكثر أهمية من العلم الطبيعي، وهو الإنسان وأغواره.

ذهب سقراط إلى اعتبار السوفسطائيين الذين اشتهروا بفن الخطابة والبلاغة وامتلاك الحقيقة، إلا أنهم في الواقع يتبعون أسلوب الخداع وتضليل الأفراد عن بلوغ الحقيقة، وهذا ما دفع سقراط في تحصيل واستخراج المعرفة الكامنة بداخل البشر، وحث في استغلالها في تنوير العقول، والمعرفة الأهم هي معرفة الخير الأكبر للإنسان وبها يتحدد سلوك الفرد، وهذا ما جعل سقراط يقيم الأخلاق على أساس العقل، وبالرجوع لمقولته الشهيرة (لا شرير بإرادته)، توضح لنا أن الإنسان يسعى دائماً إلى الخير، ومن وقع في مصيدة الشر، فإن ذلك يعود بسبب جهل الإنسان به، بحيث أن من أدرك طريق الحق سعى إليه ومن كان على وعي بطريق الشر تجاوزه، ومن قام بفعل شرير يعود سبب ذلك لانعدام الإدراك والمعرفة لديه.

اهتم سقراط بالجانب الأخلاقي، ولعل أن الأمر يظهر حقيقة أنه أول فيلسوف من سبق معاصريه وسابقيه حول تركيزه على مسألة الأخلاق، ولم يأت اهتمامه للأخلاق محل الصدفة أو من العدم، إنما بتأثره بالفكر السوفسطائي، لأن "السوفسطائيين هم الذين أدخلوا في الفلسفة اليونانية مشكلة الإنسان، وواجبات الإنسان" ² ، حيث تأثر سقراط بتصرفاتهم التي تتعارض مع القيم الأخلاقية النبيلة، بحيث أنه كرس جهده في محاولة توعية الأفراد ومحاوريه بخصوص تلاعباتهم وعمل على نقد تعاليمهم وممارساتهم بتلقين الأفراد أساليب الحكم والسياسة، وتهرب من التهم أمام محاكم القضاء، إلا أنه تضليل للشباب وسلب الأموال منهم بدون تلقي تعليم حقيقي، إنما تعليم مزيف في تحصيل منافعهم بطرق منافية للأخلاق.

وقد بنى سقراط المعرفة على أساس العقل، وتعاليمه الأخلاقية على نظرية المعرفة، مخالفاً للمنهج السوفسطائي الذي أقام المعرفة على الإدراك الحسي، ونظر للمعرفة على أنها نسبية تختلف من فرد لآخر، من خلال مقولة بروتاغوراس الشهيرة (الإنسان هو مقياس كل شيء) ، ويؤدي ذلك الطرح إلى تدمير كل معايير الحقيقة الموضوعية، إلا أن سقراط عمل على استعادة الحقيقة موضوعيتها التي سلبت منها من خلال تأسيسه للمعرفة على العقل، من خلال مقولته: (أيها الإنسان اعرف نفسك بنفسك) ، وظهر لنا أنه جعل من المعرفة الصحيحة عقلية محضة التي تبحث عن الخير الأسمى والفضيلة، وبهذا بنى سقراط فلسفته حول محورين أساسيين، بحيث تشكل الأولى نظرية المعرفة التي تنظر للعلم من جهة الإدراكات العقلية والمعاني الكلية، وانصراف عن الإدراكات الحسية والمعاني الجزئية، وتشكل النقطة الثانية، نظريته للأخلاق تجمع وتوحد بين الفضيلة والعلم.

1- عزت قرني، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، تنفيذ وإخراج وطبع ذات السلاسل، الكويت، 1993، ص 123.

2 - ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د ط، 1984،

ص124.

فإذا كان سقراط هو من أنزل الفلسفة من السماء نحو الأرض، وعمل على توجيه بوصلة الفكر نحو الإنسان كونه الأجدر بالبحث والفحص، فإنه أيضا أول شهيد على هذه الأرض الذي تمسك بالالتزام العقلاني، حيث وجه إيمانه واهتمامه بالحجج العقلية، التي اعتبرها ضرورية في كل بحث معرفي جاد يطمح لبلوغ الحقيقة وتحصيل المعرفة كاملة، ولم يقبل فقط الاكتفاء بالرأي المقبول، وإنما نسعى جاهدين في متابعة المحاجة أين ترشدنا وما تفرزه لنا من حقائق جديدة، وعمل على إخضاع كل المعتقدات والمفاهيم للفحص العقلي النقدي، حيث نجد في مقولته: (الحياة التي لا تمتحن غير جديرة بالعيش)، حيث نجده أنه آمن بالعقل وقبل الموت بالسم على رجوعه عن رأيه: " ولم يكن شعار سقراط هذا تبجحا فارغا، فقد أثر أن يذهب إلى حتفه سنة 399 ق.م، على أن يتخلى عن التزامه بالتحقق النقدي و الممارسة الاستقلالية للعقل"¹

. مفهوم العقل عند أفلاطون (427ق.م-347ق.م)

بنى أفلاطون لنفسه فلسفة راقية ومتكاملة الجوانب، حيث أنه تتلمذ على يد سقراط وكان معلم أرسطو، ويصف المؤرخون أن فلسفته مثالية، حيث أنه قسم العالم إلى قسمين عالم مثالي وعالم محسوس واقعي حيث نجد العقل عنده هو ملكة وقدرة نصل من خلاله إلى المعرفة المطلقة، والحواس تقدم لنا معرفة نسبية متوهمة فقط، ونجده يؤكد على وجود الاختلاف مستمر ودائم بين الجميل أو الفاضل، بحيث أن ما يكون جميلا اليوم يمكن أن يصبح بشعا بعد مرور السنين، ونفس الأمر لجميع الأشياء التي ندركها عن طريق الحواس، وهذا ما دفعه إلى تشخيص عالم المثل كقصر يقيم فيه العقل بشكل متعالي على الواقع الحسي، مؤكدا على أن " المعرفة الحقيقية تقتضي الانتقال من العالم الحسي _العالم العادي الذي تكشفه لنا الحواس الخمس_ وعالم المعقولات المنفصل، وهو العالم الذي يجب أن يفهم العقل وحده موضوعاته"²، وهنا يظهر تأثيره بفلسفة أستاذه سقراط، أن العلم لا يمكن له أن يقوم على المدركات الحسية النابعة من الحواس ، بل عن طريق المدركات العقلية التي يستخلصها العقل.

وحقيقة أن هذه الإدراكات الكلية التي يصل إليها العقل، هي في أساس أسماء لمسميات للعالم المادي ، والعالم المادي (الواقعي) هو صورة مزيفة للعالم المفارق الحقيقي ، حيث أن النفس كانت تعيش في عالم المثل قبل أن تنزل إلى الأرض وتلتصق بالإنسان ، ثم تعود النفس من جديد لتتذكر ما كانت تعيشه في عالمها الأول (عالم المثل)، وهذا الأمر جعله يفرز حقيقة العلم كفضيلة والجهل رذيلة ، حيث أن التعامل مع العالم الواقعي (المادي) ، بالنسبة له ، هو بمثابة التعامل مع ضلال الأشياء التي من الصعب بلوغ الفرد من معرفة حقيقتها و جوهرها ، إلا في حالة واحدة ، تجاوز الفرد الحواس وما تقدمه من معارف غير

1 - جون كوتنغهام، العقلانية: فلسفة متجددة، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، مركز الانتماء الحضاري . حلب، ط1، 1997، ص13.

2 - المرجع نفسه، ص27.

يقينية ، والتزامه في تنشيط الذهن واحتكام بالعقل، وهذا ما دفعه لرفض الحواس من اعتبارها كمصدر لتحصيل المعرفة.

وهذا لغرض الإغلاء من شأن العقل وإبراز مكانته في تنظيم الأشياء، وبوصفه المصدر الوحيد في بلوغ المعرفة والتي يمكن الوثوق في أحكامه دون أي شك، وهذا ما يظهر في قوله: " أنه ينبغي على المرء أن يناضل لبلوغ الوقائع النهائية، بممارسة العقل الخالص دون أي عون من الحواس"¹.

حيث يتبين لنا من فحص فلسفة أفلاطون، أن كل إدراك كلي له حقيقة خارجية في أصل مصورة في عالم المثل، وهي معاني مجردة وليست مادية، وغير خاصة بل تتميز بأنها عامة، ولا تقتصر على زمان أو مكان معين، بمعنى ليست محدودة الزمكان، وبمقدور الإنسان أن يعقلها متى شاء عن طريق النظر والتأمل العقلي، بدلا من إتباع الحواس وبناء معارف غير يقينية، " ولم يكن أفلاطون يجزم بشيء، وإنما يناقش ويحتكم إلى العقل..."².

المطلب الثاني: مفهوم العقل عند أرسطو (384ق.م _ 322ق.م)

من المعلوم أن مؤرخي الفكر الفلسفي، اعتبروا شخصية أرسطو فريدة ومتميزة عن باقي فلاسفة عبر مختلف العصور، كونه صاحب عقل مبدع وعبقري، بنى فلسفة متكاملة وأكثر انفتاحا وعقلانية منطقية، أسس لنفسه علم المنطق الأرسطي الذي اعتبره آلة للعلم، وما هو معروف بالمنطق التقليدي الأرسطي، وهو في الحقيقة أداة أو آلة التي يمكن من خلالها أن تعصم العقل من الوقوع في الزلات أو المغالطات، كون أن العقل يمثل عنده، قوة ذهنية ذات مبادئ كلية وقبلية، له القدرة على أن يؤسس وينتج المعرفة التي تصل إلى حد اليقين.

سعى أرسطو في بداية العمل على فحص أقوال أستاذه أفلاطون والفلاسفة الذين سبقوه، وإدخالها دائرة النقد والفحص، بغية تصحيحها وتكوين معرفة جديدة بدرجة أقرب من اليقين، غير أن محاولاته دفعته إلى تأسيس آلة فكرية، والتي تسمح من خلالها إمكانية إعادة بناء معرفة سليمة، وتنظيمها وترتيبها على استنتاجات منطقية صحيحة " لأن أرسطو كان يرى في المنطق علما ذهنيا إعداديا أكثر مما يرى فيه فرعا من فروع الفلسفة"³ ، بحيث أنه إذا كانت بين أيدينا مقدمات صحيحة ولا مجال للشك فيها، فإنها تقودنا إلى استنباط معرفة صحيحة أيضا، ولا يمكن استخلاص نتيجة خاطئة إذا كانت المقدمات صحيحة وخالية من التناقض في المقام الأول.

1 - المرجع نفسه، ص30.

2 - سلامة موسى، أحلام الفلاسفة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، د ط، 2012، ص13.

3 - روبير بلانشي، المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل، ترجمة: خليل أحمد خليل، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، والمؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، د ط، د ت، ص37.

إن الدارس والمتطلع لفلسفة أرسطو يجد أن نظريته حول العقل اتسمت بالتعدد ولم تكن منحصرة بعقل منفرد، حيث يجد أن حديثه بدأ بالعقل المفارق الذي سماه المحرك الأول، كمبدأ أول للحركة والذي قدم الدفعة الأولى للوجود، حيث أنه لم يبق هذا العقل منشغلا في إحلال النظام وترتيب الموجودات في هذا الوجود، وإن نظرنا إلى هذا العقل (المحرك الأول) نجد أن من خصائصه أنه مفارق للمادة وعقل محض، وفي هذا الصدد يقول أرسطو: "ولذلك فإن أنكساغوراس، أيضا قد أصاب في قوله في العقل أنه غير قابل للتأثير ولا مخالط، إذا كان قد جعله مبدأ الحركة، فإن بهذا الوجه وحده يكون محركا، أعني بأن يكون غير متحرك، وبهذا وجه وحده يكون غالبا أن يكون غير مخالط"¹، وبهذا توصل أرسطو لفكرة العقل المطلق الذي رأى بأنه يمثل كمال المطلق، وهو ثابت أزلي مفارق للمادة، وتندرج مجموعة من العقول الفرعية منه، والتي أطلق عليها اسم العقول المفارقة، وقد ذهبت بعض الدراسات أنها تضم أربعة وخمسين عقلا في مجملها مرتبطة بالكواكب.

ثم حاول أرسطو التمييز بين شكلين للعقل، وقد جعل الأول يمثل العقل المنفعل، وهو أقل درجة من الإدراك العقلي الكامل، متأثرا بالمحسوسات، أي قبل عمليات التعقل، يمثل عقلا بالقوة أو الاستعداد كامن في النفس لتقبل الصور والمعاني، بحيث أن وظيفته تقوم على استقبال المؤثرات الحسية التي تتم من العالم الخارجي دون إمكانيته على إدراكها، وإنما يعمل على تسجيلها فقط، بمثابة انطباع الأشياء واجهة الحواس التي تمثل مرآة عاكسة للصور، يقول أرسطو: "إن العقل هو المعقول بحد القوة، وليس هو عقلا بالفعل قبل أن يدرك ما أدرك، ويجب أن يكون حال العقل مثال لوح ليس فيه كتابة بالفعل، وأزعم أن المعقول في دون هيولي، إنما هو معقول بحد القوة فقط، ولذلك لم يكن للأشياء الهيللانية عقل، لأن العقل من جهة القوة ليس هيولي وأما المعقول فإنه للعقل، منسوب إليه"².

إلا أن العقل المنفعل لا يتحقق وجوده الفعلي إلا بارتباطه بالصور المتخيلة، أما العقل المفارق وهو ثاني العقول (العقل بالفعل)، نجده يلعب دورا مهما في عملية التفكير وبناء المعرفة، والعقل بالفعل مرتبط بجسد الإنسان يبقى ببقائه ويزول بزواله، أما العقل الفعّال شبيه بالعلة الفاعلة ومن خصائصه أنه قائم بذاته ومفارق للجسد، يقوم بتجريد المعاني الكلية من الجزئيات الحسية الموجودة واقعا، بهدف جعل تلك الصور والمعاني المجردة موضوعا للتعقل حينها.

1 - أرسطو طاليس، الطبيعة، ترجمة: إسحاق بن حنين مع شرح لابن السمح وآخرون، تحقيق وتقديم: عبد الرحمان بدوي، سلسلة تحقيق التراث العربي 13، القاهرة، منشورات الثقافة والإرشاد القومي بالجمهورية العربية المتحدة، ج2، 1965، ص256.

2 - أرسطو طاليس، في النفس، ترجمة: إسحاق بن حنين، شرح وتقديم: عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات بالاشتراك مع دار القلم، الكويت. بيروت، ط2، 1980، ص74.

وبهذا فإن أرسطو عمل على تشبيه العقل الفعّال بمثابة النور الذي يحول الألوان بقوة في حال ظلام إلى ألوان بالفعل، وهذا العقل الأهم في بناء المعرفة، لأنه يمد العقل المنفعل الذي يتأثر بالمحسوسات بالمادة لممارسة عملية الإدراك والتعقل عليها، فيصبح بذلك عقل مستفاد الذي يخرج من دائرة العقل بالقوة ليدخل في دائرة العقل بالفعل.

سار أرسطو من خلال كتابه (النفس) الذي قدم نظريته بخصوص الطبيعة الإنسانية، والتي جعلت من "العقلية" هي جوهر والصفة المميزة للإنسان، فالإنسان في المقام الأول (حيوان عاقل)، بحيث أن قدراته لا تقتصر فقط على الاستعدادات الطبيعية للتغذي (التي يشترك فيها الإنسان مع النباتات)، أو القدرة على الحس والتنقل (التي يشترك فيها مع الحيوانات)، وهذا لا يعني أن الإنسان ليس دوره فقط التغذي والتنقل ويمتلك أحاسيس أخرى يدرك بها البيئة التي تحيط به فحسب، إنما يمتلك ملكة الفكر والتعقل أيضا، وإمكانية تنظيم أفكاره على نظام منطقي متماسك " هو أكثر قدراتنا البشرية تميزا وحسما ،وهي القدرة التي تميزه عن باقي المخلوقات الأخرى القادرة على الحس "1.

يرى أرسطو أن السعادة القصوى للإنسان تتجلى في ممارسة النظرية الخالصة التي يتم استخلاصها من العقل بمفرده، وفي حين نجده في غالب الأحيان غير منصف مع الاتجاه العقلاني، بل يظهر كفيلسوف تجريبي، وسبب ذلك تناقضه مع فلسفة أستاذه أفلاطون من جهة، ومن جهة ثانية نجده المؤسس الأول للاتجاه التجريبي الذي أقر على أنه " لا يوجد في العقل ما لم يكن في الحواس من قبل"2، وهذا إن دل على شيء، إنما يدل على نفيه أن المعرفة قائمة على المبادئ الفطرية وبشكل مطلق ومستقل عن كل تجربة حسية كمرحلة أولى ، بمعنى أن العقل عنده، لا يؤمن المعرفة بمنعزل عن كل تجربة حسية وانعدام تدخل الحواس لها، إنما العقل هو في أساس متصل بالعالم الحسي والواقع، وهو شرط لبلوغ المعرفة التي لا بد أن تكون حسية تجريبية، إلا أننا نجد في دور العقل في المعرفة البرهانية عنده، لها وجهة مقارنة أيضا مع التصور الأفلاطوني أيضا، وإذا كان أرسطو ذهب في تعريفه للمبادئ العلمية بالحدس العقلي (nous) في عالم التجربة ، الذي يعد في الحقيقة المسار الوحيد لإثبات صدق القضايا الأولى، فإن عملية استنباط النتائج اللازمة من المقدمات في التفسير العلمي، هو إنتاج عمل عقلي خالص، وإن كان يعالج قضايا تجريبية أيضا، كون أن العقل مرتبط بالواقع وليس بمنعزل عن التجربة العملية عند أرسطو.

بعدما تطرقنا لمسألة العقل في الفكر اليوناني، والذي بدأ في المرحلة الأولى انعدام وغياب تام للتفكير العقلاني أين سيطرت الأسطورة والخرافة على التفكير البشري، ثم انتقال التفكير نحو البحث عن العلة

1 - جون كوتنغهام، مرجع نفسه، ص14.

2 - المرجع نفسه، ص38.

الأولى للوجود مع الفلاسفة الطبيعيين، إلى تحرر العقل بشكل كامل، أين استرجع حقه كأداة لبلوغ المعرفة وتأسيس الحقيقة مع بزوغ فلاسفة اليونان (سقراط وأفلاطون وأرسطو).

المطلب الثالث: مقارنة فلسفية بين العقل العربي والغربي الأوروبي

رأى الجابري ضرورة مقابلة العقل العربي بالعقل اليوناني والأوروبي، حيث أن هذه المقابلة جاءت بعد طرحه للسؤال التالي: لماذا فقط العرب واليونان وأوروبا؟، ولم يتهاون في تقديم الإجابة عن سؤاله الذي رأى فيها "إن المعطيات التاريخية التي نتوفر عليها اليوم تضطرننا إلى الاعتراف للعرب واليونان والأوروبيين، بأنهم وحدهم مارسوا التفكير النظري العقلاني بالشكل الذي يسمح بقيام معرفة علمية أو فلسفية أو تشريعية منفصلة عن الأسطورة والخرافة ومتحررة إلى حد كبير عن الرؤية الإحيائية"¹، ما نستخلصه من هذا القول، أن الجابري حصر التفكير العقلاني إلا في المجتمع اليوناني والعربي والأوروبي دون سواهم، غير أنه في المقابل لا يقلل من قيمة أو ينكر الحضارات الشرقية القديمة، وأنها عرفت النهضة العلمية من حيث إنتاج والتطبيق، ولا سبيل للتشكيك في تطورها، كالحضارة الهندية والصينية والمصرية الفرعونية، حيث أن هذه الأخيرة بلغت من العلم ذروته سواء في الطب والهندسة من خلال بناء الأهرامات والمعابد، والكيمياء من أجل تحنيط جثث الملوك والفراعنة، وكانت مظاهر الثقافة عندهم متنوعة ومختلفة.

إلا أن تمييزه للحضارات التي عرفت واشتهرت بسيادة العقل وفاعليته ظاهرة ومتباينة لكل باحث ومطلع لتاريخ الحضارات، وفي هذا الصدد يقول: "إن الحضارات الثلاث اليونانية والعربية والأوروبية الحديثة، هي وحدها التي أنتجت ليس فقط العلم، بل أيضا نظريات في العلم، إنها وحدها في حدود ما نعلم التي مارست ليس فقط التفكير بالعقل، بل أيضا التفكير في العقل"².

وإذا عمل الجابري على وضع العقل العربي مقابل العقل اليوناني والعقل الأوروبي، بهدف استخلاص التمايز بينهما، فإنه من خلال إجرائه للمقارنة بين العقل اليوناني والأوروبي، توصل إلى أن ما يميزهم هو الحديث من فلسفة هراقليطس إلى فلسفة هيغل، أنه تشكل في أساس من قطبين هما (العقل والطبيعة)، والتي يظهر فيها غياب أي قوى مفارقة للعالم أو الإله.

وفي المقابل يظهر لنا، أن العقل العربي الذي يعد بمثابة عقل للثقافة العربية الإسلامية، هو في الحقيقة مبني على علاقات التي تحكم النمط الفكري للإنسان، بحيث تظهر لنا أنها تتمحور حول قطبين أساسيين، هما "الله، الإنسان"³.

1 - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 2، 1985، ص 17.

2 - المصدر نفسه، ص 18.

3 - المصدر نفسه، ص 27.

إن هذه المقارنة بين العقل العربي واليوناني والأوروبي، التي قام بها الجابري، مكنته من تحصيل جملة من النتائج، التي سوف نختصرها في النقاط التالية:

1_ إن العقل العربي هو عقل ينتج للبحث وتتبع الآثار والقصص والعلامات الكونية في العالم، بغية معرفة خالق هذا العالم وهو الله عز وجل، أما العقل اليوناني، يظهر أن الثقافة اليونانية تجعل من العقل كأساس للتفكير، وجعل الله كوسيلة بحثية لفهم الطبيعة بدرجة أهم.

2- إن العقل العربي يؤمن بالمعجزات ولا يؤمن مبدأ السببية والعلية، على خلاف العقل اليوناني والأوروبي الخاضع لمبدأ السببية كنظام يحكم الكون من خلال لكل ظاهرة خاضعة لعلّة وسبب أنتجها.

3_ إن العقل اليوناني والعقل الأوروبي خاضع للغة الأسباب، في مقابل أن العقل العربي يبقى مرتبطاً بالسلوك وإطلاق المبادئ التي تحدد سلوك الفرد.

4_ نجد أن العقل العربي مرتبط بكل ما هو معياري، حيث أنه محكوم بالنظرية المعيارية، وهو تابع للمعايير والمبادئ التي من خلالها تتحدد وجهته، ومن المعلوم أن النظرية المعيارية في الأساس تختلف عن النظرة الموضوعية، خاصة وأن هذه الأخيرة محكمة بطابع تحليلي تركيبي.

5_ إن العقل العربي عقل استدلالي، أما العقل اليوناني الأوروبي فهو عقل استكشافي.

حيث نجد الجابري عمل على توضيح خصوصية كل من العقل العربي والعقل اليوناني والعقل الأوروبي، في قوله: " هنا في الثقافة العربية الإسلامية يطلب من العقل أن يتأمل الطبيعة ليتوصل إلى خالقها، وهناك في الثقافة اليونانية _ الأوروبية يتخذ العقل من الله وسيلة لفهم الطبيعة، أو على الأقل ضماناً لصحة فهمه لها هذا إن لم يستغن عنه بالمرّة ¹."

نفهم من قوله هذا، أن الجابري من خلال عملية المقارنة التي مارسها ليس بهدف إحداث الموازنة بين العقل العربي والعقل اليوناني الأوروبي وتحديد بنية كل منهما، بقدر ما كان يسعى إلى تحديد في الأساس لمفهوم العقل العربي كمنظومة قواعد، والتي مكنته ممارسته من تقديم صورة عرف فيها العقل العربي على أنه: "نقص بالعقل العربي جملة المبادئ والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية الإسلامية للمنتمين إليها كأساس لاكتساب المعرفة، وتفرضها عليهم كنظام معرفي، أي كجملة من المفاهيم والإجراءات التي تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية ²."

1 - المصدر نفسه، ص29.

2 - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات لوحدة العربية، بيروت - لبنان، ط 3، 1990، ص555.

إن الخطاب الذي مارسه الجابري، هو عملية عقلانية منطقية، حيث أنه انصرف عن كل تحليل إيديولوجي لجهة أو ثقافة معينة، لأن عملية التفكير التي مارسها بكل حرية، وبعيدة كل البعد عن التزامات فكرية أو سياسية تجاه طائفة أو حزب معين، قد تفرض نفسها وتمنع بلوغ المعرفة والحقيقة الموضوعية كما يجب على كل باحث المحافظة على هذا الهدف والغاية، والتي يجب وضع مسافة في بداية عن كل الأحكام القبلية والذاتية، التي من شأنها تغيير بوصلة الحقيقة والابتعاد عن الموضوعية التي هي من مقومات كل بحث علمي.

المبحث الثالث: مفهوم العقل ومنظومته في الفكر الأوروبي الحديث

تمهيد:

من المعلوم أن العقل الحديث لم ينشأ من العدم أو الصدفة، إنما من خلال جملة من الإرهاصات كانت سببا في ذلك، ولعل تلك الأحداث بدأت تتجلى وتتضح ملامحها فيما بعد في أوروبا عبر سلسلة من المراحل، وإذا نظرنا بشكل دقيق وبالتحديد في القرن الثاني عشر، أين اتجهت أوروبا بشكل تدريجي في بناء حضارتها المتطورة والمتنوعة، "حياة ثقافية خاصة بها، فلقد تقدمت الحياة الزراعية وأصبحت تنتج فائض من المحاصيل رافق تصريفه طلب منتجات البلاد الأخرى، ونشأت بلدان ذات أسواق تجارية لتبادل السلع المحلية (...)"، تولد فضول عقلي كانت مظاهره فحص الاعتقادات القائمة والتطلع إلى معارف أخرى¹، الذي ساهم في بزوغ نشاطات فكرية بدأت أكثر تحررا من الحواجز والقيود التي كانت سائدة من قبل البرامج والتوسعات العمرانية ذات صيغة وبنية جديدة، بالإضافة إلى ملازمة تنوع وتطور النشاطات الاقتصادية في أوروبا، الذي فتح المجال بميلاد العقلانية، التي جاءت منافية وكرد فعل لتعاليم الكنيسة معلنة بذلك ثورتها عن كل تعاليم اللاهوتية، ولم يمض الوقت طويلا أن نشأت بدورها الحركة البروتستنتية معارضة لتعاليم الحركة الكاثوليكية، وبهذا فتح باب الصراع بين الحركات الدينية داخل الدين المسيحي، ولعل أن جل هذه المظاهر من إفرات النزعة عقلانية التي انتشرت بشكل تدريجي إلى أن تجلت في كل أنحاء أوروبا.

ومع الفتوحات العلمية التي توجت بأعمال نيكولاس كوبرنيكوس (1473م_1543م) (الذي صاغ نظريته حول مركزية الشمس ودوران الأرض حولها، في كتابه (حول دوران الأجرام السماوية) وإسحاق نيوتن (1643_1727م) (صاحب اكتشاف قوانين الحركة والجاذبية)، والتي انتهت في كونها "مجموعة من

1- جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، ج1، ترجمة: جورج طعمه، تقديم: محمد حسين هيكل، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، دار الثقافة، بيروت، د ط، د س، ص 45 . 46.

الأفكار تفضي إلى الاعتقاد بأن الكون يعمل على نحو ما يعمل العقل، حين يفكر بصورة منطقية موضوعية، ولهذا فإن الإنسان يمكنه في نهاية الأمر، أن يفهم كل ما يدخل خبرته¹.

ولما أصبحت الذات بإمكانها بلوغ الفهم وإدراك المعرفة من خلال العقل والتجربة، بدأ تحرر الإنسان من أغلال اللاهوت أمراً حتمياً ولا مفر منه، وهذا ما دفع نحو زيادة في التركيز بمختلف مناهج البحث العلمي، والذي استطاع أن يكشف عن نتائج باهرة في العلوم الطبيعية وخاصة الفيزياء والرياضيات.

وفي الفلسفة نجد انبعاث روح جديدة لها، وخاصة من خلال تنشيط وتفعيل العمليات والممارسات النقدية بين الفلاسفة، التي تم تناول مختلف المسائل متعلقة بالإنسان وتحدد كيانه وتعلو من مكانته وقيمه، ومن بينها، زيادة تركيز ومكثف حول مسألة المعرفة والأدوات التي تسمح ببلوغها والموصلة إليها، وإن كانت الفلسفة في حقيقتها أخذت من العقل موضوعاً لها، فإن هذا يعني بضرورة الاستعداد لميلاد عقل جديد وفق مقتضيات العصر الحديث، دون أن نغفل عن الدور الذي ساهم في إعادة السلطة والتشريع للعقل، وذلك من خلال ظهور تباين واختلاف بين التأويلات للكتاب المقدس، أين فرض الحاجة الماسة إلى ضرورة العودة لصوت العقل كمشرع أول والخضوع لأحكامه، كما هو حال عند المسلمين خاصة عند الفرقة الكلامية المعتزلة التي أقرت بسلطان العقل، وأسبغية العقل على النقل.

المطلب الأول: العقل والشك عند ديكارت (1595م_1650م)

يعد رينيه ديكارت بمثابة الأب الروحي للفلسفة الحديثة، وإن كان تاريخ الفلسفة يعبر عن تاريخ المنعطفات الفكرية، فإن ميلاد ديكارت يعد بحق منعطفا مهما في تاريخ الفلسفة حين هدم الأسس التي قامت عليها جل الفلسفات السابقة والتي تزعمها أرسطو لقرون عديدة، يعتبره راسل أنه صاحب الفلسفة الحديثة، الذي قال فيه " فهو أول رجل ذي قدرة فلسفية عالية، تأثرت نظريته بعمق بالفيزياء والفلك الجديدين، وإن صح أنه احتفظ بالكثير من النزعة المدرسية، فهو مع ذلك لم يتقبل الأسس التي أرساها أسلافه، وإنما حاول أن يشيد صرحاً فلسفياً من جديد (de novo)، ولم يحدث هذا منذ أرسطو، وهو علامة على الثقة بالنفس الجديدة، نجمت عن تقدم العلم"².

يعد ديكارت من أبرز رواد العقلانية الأوروبية التي أمنت بسلطان العقل وسلطته على مختلف العلوم والظواهر، التي لخصها في مقولته الشهيرة (أنا أفكر إذن أنا موجود)، وإذا فحصنا هذه المقولة وعملنا على

1- كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة: شوقي جلال، دار العين للنشر، القاهرة، 2004، ص70.

2 - برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، كتاب الثالث الفلسفة الحديثة، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1977، ص104.

تحليلها، نجد أن ديكارت قدم الفكر وأسبقيته على الوجود، والذي يعنى أن إثبات والبرهان على هذا الوجود خاضع لعمليات العقل.

وإذا تفحصنا فكر ديكارت من خلال ما جاء في مؤلفاته وبشكل خاص كتبه (مقال في المنهج و التأملات)، التي من خلالها وضع فيه آليات العقل وكيفية تعقل الإنسان للأشياء والظواهر الخارجية، والذي ينظر للعقل على أنه مجموعة من المبادئ والأفكار الفطرية التي تؤسس المعرفة للإنسان، والتي تجعلها جديرة بأعلى درجات الثقة لديه، ومن تلك المبادئ التي من خلالها يمكننا التمييز بين الصواب والخطأ، وبواسطته يمكن بلوغ الضمان الفعلي لأحكامنا على الظواهر والأشياء، وإن تم الوقوع في المغالطات والأخطاء فإن سبب سوء استخدام الناس لملاكاتهم العقلية ووفق ما تقتضيه الحاجة بطرق مثالية حسب ديكارت، وهذا إن دل على شيء إنما يدل أن العلة لا تلامس العقل وتعتريه، وإنما علة في الإنسان وكيفية الانتفاع به في أوسع نطاق ممكن.

وفي هذا صدد نجده يقول: "العقل هو أحسن الأشياء توزعا بين الناس بالتساوي (...)"، وكذلك يشهد بأن اختلاف أرائنا لا ينشأ من أن البعض أعقل من البعض الآخر، وإنما ينشأ من أننا نوجه أفكارنا في طرق مختلفة (...).، لأنه لا يكفي أن يكون للمرء عقل بل المهم هو أن يحسن استخدامه"¹.

من خلال تحليلنا لفلسفة ديكارت نجد أنه جعل من العقل مستقلا عن الطبيعة بشكل تام، خاصة وأن منطلقاته التي بدأ منها في تشريع فلسفته تختلف عن منطلقات الفلاسفة السابقين، خاصة أنه آمن بشكل جازم بثبات العقل وأحكامه المطلقة، ولم يأت هذا الأيمان من فراغ، إنما من خلال جملة من ممارسات وفحص أنماط المعرفة المتعلقة بالأشياء، وإثبات يقينها، وعندما بدأ عملياته خاصة في فحص تلك الحقائق المستمدة من العالم خارجي عن طريق الحواس، تبين له في نهاية المطاف أن الحواس لا تقدم حقائق جوهرية للأشياء، إنما تحمل غموض وخداع للحقيقة الصافية.

وهنا وجب على المرء أن ينتبه منها وعدم التسليم بما تقدمه الحواس من معارف، فكل ما يقع في عالم الحواس أو الحسي قد يكون مجرد أوهام وأحلام، وكل ما يبدو أنه يشكل حقيقة الشيء ويقينية تظهر في الأخير أنه مجرد اعتقاد باطل لا أساس له من الصحة مثال (إني أنظر للشمس أنها قريبة من الأرض وتكاد تلامسها، لكن أدرك بذهني أن الشمس أبعد من الأرض بكثير وبشكل مضاعف لمسافة بين سطح الأرض والسماء، وهذا يعني أن الحقيقة التي رأيته بعيني منافية للحقيقة التي يقر بها الواقع والعلم)، ولم يقتصر شكه فقط على الحواس، بل أيضا عمل ديكارت على فحص الحقائق المستخلصة والمستمدة من العقل، والذي توصل في نهاية بحثه عن السبيل الأجدر ببلوغ الإنسان نحو الحقيقة وبر الأمان، آمن بأحكام العقل

1 - رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة: محمود محمد الخضير، مراجعة وتحقيق: مصطفى حلمي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ط3، 1968، ص109 . 110.

الذي اعتبره كفيل في قيادة الإنسان إلى اليقين من خلال ما يحمله من مبادئ اليقينية التي يحملها في ثناياه من أفكار فطرية مثل (الكل أكبر من الجزء، مبدأ الثالث المرفوع، السببية... إلخ) ، ولعل أن المنهج الذي سار فيه ديكارت حاملا الشك بين ذراعيه كميزان للقياس، يهدف إلى الإقرار بمبدأ كفيل للإنسان أن يستند عليه في تحصيل الحقائق والعمليات الإدراكية ألا وهو العقل، خاصة أنه كان شكا منهجيا عمليا يهدف إلى اليقين العقلي في بناء الحقيقة، مخالفا للشك من أجل الشك كما ظهر عند السفسطائيين الذين اتخذوا الشك بهدف تقويض المعارف وهدمها دون محاولة لبناء معرفة جديدة ، غير أن ديكارت لم يتوقف هنا، بل سار أيضا في إخضاع كافة العلوم تحت سلطة العقل، ولكن بالرغم من أن العلوم ليست متماثلة فيما بينها، فإن هذا الاختلاف يستلزم على العقل استناده أيضا على منهج منطقي يقيني يراعى هذا الاختلاف في البحث عن الحقيقة في كل مجالات العلوم وما تنقسم من فروع، توصل ديكارت أن علم الرياضيات هو أكثر العلوم دقة في نتائجه، نموذج المعرفة الواضحة اليقينية، فهذا ما جعل ديكارت يتجه نحو محاولة نقل منهج الرياضيات المبني على المنطق والدقة كآلية في ضبط الحقائق على أساس يقيني في أوسع نطاق.

وإن كان يستلزم من ذلك وسيلة كافية في إنارة الطريق أمام الإنسان في تحصيل النتائج وبلوغ المعارف والحقائق، فإن ديكارت أقر بالحدس الذي يمثل نور فطري وهو رؤية مباشرة التي يدرك بها الذهن بعض الأشياء ولا مجال للشك فيها، ولعل أن الحدس تظهر حقيقته جليا في قوله: " أقصد بالحدس لا شهادة الحواس وهي متغيرة، ولا الحكم الخادع أي حكم الخيال، وإنما أقصد به الفكرة القوية التي تقوم في ذهن خالص منتبه، وتصدر عن نور العقل، فهو لذلك يشل بصيرة العقل ورؤيته لطبيعة الشيء وماهيته"¹، إن ما يجب توضيحه أن العقلانية الديكارتية، وإن بدت عقلانية رياضية استنتاجية ، فمن خلال تحليلها وتقكيها يكشف لنا أن المسلمة قائمة عليها، تجعل من الله هو ضامن لكل يقين والوصول إلى حقيقة لا تعتربها زيف أو غموض، وهذا يدل على أن الله الذي يتصف بالكمال المطلق زود الإنسان بالعقل، وقد أورد في العقل جملة من الأفكار والمبادئ الأولية مثل الأفكار الفطرية وفكرة الله، ولهذا فإن عقلانية ديكارت عملت على استبعاد دور الحواس في تحصيل العملية الإدراكية، نجد في صميمها أنها عقلانية توطرها مرجعية دينية مسيحية، تحافظ على سبيل بلوغ حقائق الأشياء، لذا يقول ديكارت " إن اليقين كل علم وحقيقته إنما يعتمدان على معرفتنا للإله الحق، بحيث يصح لي أن أقول إنني قبل أن أعرف الله ما كان بوسعي أن أعرف شيئا آخر معرفة كاملة، والآن قد عرفته سبحانه، قد تيسر لي السبيل إلى اكتساب معرفة كاملة لأشياء كثيرة ولا تقتصر هذه المعرفة على الأمور المتصلة بالله و الأمور العقلية الأخرى، بل تتناول أيضا الأمور المختصة بالطبيعة الجسمانية من حيث أنها تصلح موضوعا لبراهين أصحاب

1-راوية عبد المنعم عباس، الفلسفة الحديثة والنصوص، دار المعرفة الجامعية، مصر ،1987، ص92.

الهندسة الذين لا يعنيه البحث في وجودها"¹، فإن غاية ديكارت بقدر ما كان يطمح لتأسيس فلسفة ذات نسق خاص، فإنه عمل أيضا على إثبات الموازنة والمطابقة بين مبادئ العقل ونتائجه وبين قوانين الطبيعة وتجنب تعارض بينهما، وهذا ما صرح به محمد عابد الجابري حول فلسفة ومكانة العقل عند ديكارت حين قال "إليه يحاول العودة إلى تقرير المطابقة التامة بين قوانين العقل وقوانين الطبيعة، وثنائية الفكر و الامتداد"².

ومما سبق ذكره، يمكن القول أن فلسفة ديكارت مهدت الطريق إلى العصر الحديث، وأحداث قطيعة مع فلسفات سابقة، وخاصة عندما سلمت مفاتيحها لسلطة العقل، كأساس في بناء العلم والنظريات العلمية الجديدة، وهذا من خلال تجاوزها لسلطة التعاليم السكولائية، وإن كان التجديد الفعلي في فلسفة ديكارت هو رفضه للمنطق الأرسطي كاشفاً عقمه وهو تكرار فقط لأحد مقدماته دون بناء معرفة جديدة، والذي عوضه بالاستنتاج الرياضي كمنهج علمي الذي يتميز بروح الإبداع والابتكار، وفلسفته في مجملها كانت تهدف على إبراز حقيقة الثقة بالله والعقل اللذان يفتحان باب وأفاق العلم والمعرفة وحقيقة جوهر الأشياء، وهذا ما جعله ينظر للفلسفة أنها تبدأ بالميثافيزيقا وتصل في نهاية المطاف لمناقشة القيم الأخلاقية والأخلاق.

المطلب الثاني: التحليل المنطقي في نقد الميثافيزيقا وتحديد بنية العقل الغربي الحديث عند إيمانويل كانط

كما رأينا من قبل أن سقراط اشتهر بأنه أنزل الفلسفة من السماء نحو الأرض، انتقل الفكر من البحث في أصل الكون إلى البحث في الذات الإنسانية والتركيز عليها بدل الاهتمام بالماورائيات والكونيات، أما في العصر الحديث خاصة مع ديكارت الذي اشتهر بالأب الروحي للفلسفة الحديثة، كأحد رواد النزعة العقلانية في أوروبا، الذي آمن بسلطان العقل أين سلم مفاتيح القيادة للعقل، فإن الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (1724م_ 1804م) لا يقل أهمية هو الآخر عن سقراط وديكارت، أين شكلت فلسفته نقطة تحول جذري في تاريخ الفكر الغربي الأوروبي.

ومن خلال فلسفته التي حملت آلية النقد ولكن ليس بالشكل السلبي الهدام إنما هو إعادة بناء وتأسيس العقل، وهذا ما جاء في مؤلفاته المتنوعة (نقد العقل المحض (1781م)، ونقد العقل العلمي (1788م)، ونقد ملكة الحكم (1790م)، أين عمل على فحص العقل ووضعه في إطاره الصحيح، وهذا بهدف إحداث الموازنة

1 - رينيه ديكارت، التأملات في الفلسفة أولى، ترجمة: عثمان أمين، المركز القومي للترجمة، المكتبة الأنجلو المصرية، 2009، ص221 . 222.

2 - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، المصدر نفسه، ص21.

والتوفيق بين النزعة التجريبية عند جون لوك ودافيد هيوم وبين النزعة العقلانية بقيادة ديكارت وسبينوزا ونزع التطرف والمغالاة لكل منهما.

نجد كانط يثني كثيرا على **دافيد هيوم (1711م-1776م)**، كونه يمثل نقطة محورية في تحول فكر كانط، الذي قال عنه أنه أيقظه من سباته العميق، خاصة عندما تبين له أن كل معرفة بالضرورة أن تنطلق من التجربة، والتي كانت سببا في عودة كانط عن أفكاره وخاصة عندما قرأ كتاب هيوم (رسالة في الطبيعة)، التي نجد فيها أن هيوم يرفض بشكل قطعي علاقة السببية بأن يتم وصفها بالحالة الضرورية، ونجده يقول بخصوص هذا " بأنها مجرد اقتران أو تعاقب مطرد بين ظاهرتين، تجاوبًا مع الاتجاه التجريبي في نظرية المعرفة"¹، والتي رأى أنه ليس هناك بين العلة والمعلول تربطها ضرورة وجود علة يستلزم إتباعها معلول، وإنما العادة التي تعود عليها الإنسان تجعله يقر بكل ما توفرت العوامل والأسباب بالضرورة سوف يتبعها حدوث الظواهر، وذلك أوضح فيه من خلال المثال الذي قدمه هيوم متعلق بلعبة بلياردو، وإن سار هيوم في تقويض وهدم الفكرة الرئيسية التي يركز عليها التيار والمذهب العقلي "التي تؤكد فطرية التصور العلية و قبليته، حيث أصبح التصور في جوهره مستمدا من التجربة والانطباعات التي يتم الحصول عليها من العالم الخارجي"².

إذا كان كانط سار مع هيوم واتفق معه في أن المعرفة تبدأ من خلال التجربة، إلا أنه رفض في المقابل أن تكون المعرفة قائمة على الحواس فقط، بمعنى هذا إذا كانت التجربة الحسية ضرورية في عملية بناء المعرفة، إلا أنها ليست كافية بل يستلزم عنصر آخر إضافته حتى يمكن بناء معرفة بشكل متكامل.

توصل كانط في بحثه عن سبل المعرفة وكيفية تحصيلها، أنها مبنية على العقل وما يحمله من مقولات قبلية (الكم، الكيف، الإضافة، الجهة) ومقولتي الزمان والمكان، ومع المعطيات الحسية التي تربطنا بالعالم الخارجي وتنقل بواسطة الحواس ظاهرة من صور لظواهر الأشياء، ولعل أن هذه النتيجة التي توصل إليها كانط بعد فحص كل من المذهب العقلي مع ديكارت وسبينوزا وعمل على إعادة تصويبه من جديد، ونفس الأمر مع المذهب التجريبي مع لوك وهيوم، بتقليل من مغالاة العقلانيين وتطرف الاتجاه التجريبي. يقول كانط: " كل معرفتنا تبدأ بالحواس وتنقل منها إلى الفاهمة وتنتهي في العقل الذي يصادف فينا شيء أسمى منه، كي يشغل مادة الحس ويحيلها إلى وحدة التفكير السامية، فكما كان للفاهمة كذلك لهذه الملكة استعمال صوري منطقي، فيه يجرّد العقل المعرفة من كل مضمون"³.

1- محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، دراسة جديدة للاستقراء تستهدف اكتشاف الأساس المنطقي المشترك للعلوم

الطبيعية والإيمان بالله، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط5، 1986، ص295. 296.

2- ماهر عبد القادر محمد علي، مشكلات الفلسفة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت. لبنان، د ط، 1985، ص18.

3 - إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، مركز الانتماء القومي، لبنان، 1962، ص187.

إن ما يجب إثباته، أن نقد كانط للعقل جاء بسبب ادعائه أن لديه القدرة الكافية وحده من تحصيل المعرفة، وادعائه امتلاك السبيل للمعرفة المطلقة، ولا حاجة في تدخل الحواس معلنا استبعاده لها، فإن كانط ومن خلال الممارسة الشكية التي قام بها ديكارت حول الموجودات وتحقق منها، فإنه عمل نفس ما عمله ديكارت، حين وجه سهامه نحو العقل في حد ذاته، والعقل هو الذي يقوم بفحص العلوم وترتيبها ومقارنة نتائج هذه العلوم صحيحها والصائب من الخاطئة والغير يقينية، يذهب كانط أنه يمكننا من وضع محكمة للعقل أيضا تحاسبه عن كل ادعائه و أقواله، ونعمل على فحصه، حتي يتبين لنا مواطن ضعفه وحدود استعماله، الذي نضمن بعد ذلك بلوغ اليقين على وجه صواب وأكثر تكاملا.

وبهذا فإن الممارسة النقدية التي قام بها كانط استطاعت أن توصله إلى حقيقة أن المعرفة هي في الأساس آلة مبرمجة تجمع بين المقولات القبلية التي يفرزها العقل، وربطها وإدماجها بالمعطيات الحسية التي يتم نقلها بواسطة الحواس كانعكاس عن المؤثرات التي يملئها الواقع وما يحمله من أشياء وظواهر الموجودات وعمل على نقل الجزئيات المبعثرة التي تنقلها الحواس من العالم الخارجي، "لأن عقل الإنسان ليس لوحا جامدا من الشمع تكتب عليه الأحاسيس، إنه عضو نشيط ينسق الإحساسات إلى أفكار، عضو يحول ضروب التجربة الكثيرة المشوشة والغير المنظمة، إلى وحدة من الفكر المنظم المرتب"¹، إن فحص كانط للعقل وتحليل مسألة العقل مكنته من التمييز بين نوعين من العقل (العقل النظري والعقل العملي) أيضا، كما ظهر هذا التقسيم عند أرسطو في الفلسفة اليونانية سابقا في مؤلفه (النفس) "وهو التمييز بين العقل النظري والعقل العملي، بحيث يتناول الأول الضروريات، ويتعلق بإدراك المجردات، أما الآخر هو غايته معرفة الممكنات، ويحقق أغراض الإنسان النفعية، وغايته نفع الإنسان في سلوكه أو عمله"²، لعل أن الغاية من تقسيم العقل إلى عقل نظري وآخر عملي عند الفيلسوف المثالي كانط، إنما بهدف ليشعر للإنسانية به في الأخلاق، والقيم الأخلاقية التي وجب أن يلتزم بها الإنسان في محيطه الاجتماعي والنظام الذي يحيا فيه .

وعلى هذا الأساس نجد أن كانط لم يقف هنا فحسب، إنما نجده أيضا وجه سهامه نحو الأخلاق، والذي تقدم بطرح سؤاله الذي قال فيه: "أليس من صواب الرأي أن يكون من أشد الأمور ضرورة، إعداد فلسفة أخلاقية خالصة، نقية نقاء تاما من كل ما يمكن أن يكون تجريبييا ومن كل ما يتصل بعلم الإنسان، ذلك أن ضرورة وجود مثل هذه الفلسفة أمر يتضح بذاته من الفكرة المعتادة التي لدينا عن الواجب وعن القوانين الأخلاقية"³، هنا توجه كانط في فحص مختلف المذاهب الأخلاقية التي صاغها الفلاسفة من

1 - ويل ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ترجمة: فتح الله محمد المشعشع، منشورات مكتبة المعارف، بيروت، ط6، 1988، ص335.

2 - أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998، ص246.

3 - إمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: فتحي محمد الشنيطي، دار النهضة العربية، لبنان، ط2، 1969، ص25.

قبل، كونها أخذت الأخلاق كوسيلة لتحقيق السعادة لصاحبها، وبذلك نجده كأول فيلسوف عرض الأخلاق إلى النقد رافضا كل المصالح والغايات أين وجه نقده للنزعة الاجتماعية كونها أخذت من التجربة كمعيار للأخلاق، و النزعة الطبيعية التي جعلت من اللذة والمنفعة مقياسا للقيم الأخلاقية، ثم توصل إلى أن القيم الأخلاقية لا يمكن أن تؤسسها على الطبيعة البشرية لأنها منافية ومعارضة لمبدأ الإرادة الخيرة أو الطبيعة للفعل الأخلاقي، وأن كانت الإرادة الخيرة فهي " الشيء الوحيد الذي يمكن حسابه خيرا بصورة مطلقة، الشيء الوحيد الذي يمتلك قيمة كامنة على نحو غير مشروط، وهي بذلك الخير الأسمى"¹، تتمثل في العقل العملي وهي الملكة المشرعة لأفعالنا، وهي تصور يلخص جميع المعاني التي يفضلها الفرد على غيرها، خاصة حينما يريد الحكم على القيمة الأخلاقية الحقيقية التصرفات الإنسانية.

فإن الإرادة الخيرة تقتضي بالضرورة أنها مرتبطة بالواجب الأخلاقي، فالواجب الأخلاقي يتميز بالضرورة والإلزام رغم أنه خاضع لسلطة العقل إلا أنه يمكن وصفه بمثابة قانون وقاعدة شاملة لا صلة لها بالتجربة، وهذا ما نلمسه عند كانط حين جعل من الفعل الأخلاقي يستمد مشروعيته وقيمه من ذاته فقط وليس من خلال التجربة الحسية، ويعود سبب ذلك أن العقل تصدر عنه قيم كأوامر مطلقة في ذاتها غير مرتبطة بمنفعة أو تحصيل نتيجة من ورائها. خاصة وأن كانط رأى بأن القانون الأخلاقي ليس بحاجة لتبرير حسي تجريبي، إنما هو الأمر المطلق الذي يتصف من كونه مجرد من كل الغايات والرغبات بل هو منزّه عن كل هذا، والذي نجد في أحد قواعده التي أطرها كانط حتى يكون له قيمة أخلاقية، (افعل على نحو ما تعامل الإنسانية في شخصك كما في شخص غيرك كغاية دائما وفي نفس الوقت ليست وسيلة)، وذهب كانط على أن الحرية بمثابة مسلمة حتمية وضرورية لقيم الأخلاق، كون أن الواجب يستلزم من الإنسان حرًا، وليس مكرها أو مرغما عنها. وفي المقابل عمل على تصنيف الأوامر إلى شرطية وهي مرتبطة بالمصلحة والمنفعة والتي لا تمثل وتعبّر عن الفعل الأخلاقي إنما أفعال غير أخلاقية، وأوامر قطعية التي يقوم بها الفرد، لأنها واجبة في حد ذاتها خالية من أية مصلحة من ورائها فهي أفعال أخلاقية.

مما سبق قوله نستنتج أن فلسفة كانط كانت بمثابة الدافع الأكبر التي قادت الفكر نحو الوجهة الذي تكلفت بجملة من مظاهر تطور العقل الكوني نحو أطر الحداثة التي شهدتها أوروبا، خاصة وأنه عمل قضاء على الجمود الفكري من خلال بث روح جديدة أدت إلى تنشيط العقل وتفعيله لتعقل موضوعات العالم الخارجي، فقد مثل كأحد رواد لحركة التنوير في أوروبا، والذي أزال الستار وظلام عن دعائم الفكر للمجتمع الغربي الأوروبي مشجعا على استخدام العقل ورفض كل ما يعرقله أو يقيد في ممارساته البحثية والعلمية.

1 - عادل طاهر، نقد الفلسفة الغربية الأخلاق والعقل، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان . الأردن، ط1، 1990، ص55. 56

المطلب الثالث: برتراند راسل وفلسفته التحليلية

يمثل راسل (1872م-1970م) فيلسوف القرن العشرين بلا منازع، وخاصة أن اهتمامه انصب على الرياضيات والمنطق بشكل أساسي، واستطاع هذا الفيلسوف أن يخلف من ورائه العديد من المؤلفات مست مختلف المجالات، وخاصة كتابه أصول الرياضيات الذي ألفه سنة (1903م)، وكتابه الثاني مشكلات الفلسفة سنة (1912م) اللذان كان لهما تأثير واسع في الفكر الأوروبي، تأثر بفلسفة كانط وهيكل والفلسفة المثالية، أين توجه راسل مع جورج مور (1873م-1958م) على تقويض والتصدي للفلسفة المثالية وعمل على تنفيذها ونقد ما جاءت به من نظريات وأفكار.

وهذا يعود أن الفلسفة التحليلية اتصفت بكونها فلسفة ناقدة لجل الفلسفات السابقة وبشكل خاص الفلسفة المثالية ونظريات الميتافيزيقا، والواقع أن تصدي راسل للفلسفة المثالية فرض عليه الحاجة إلى تبني المنهج التحليلي الذي أصبح فيما بعد بمثابة العنصر الأساسي في فلسفته، وخاصة أن التحليل هو بمثابة " تلك العملية التي بها إما أن نرد المركبات إلى عناصرها البسيطة، أو أن نعيد صياغة التعبيرات المحتوية على مركبات رمزية في تعبيرات أخرى أكثر دقة لا تحتوي على هذه المركبات"¹، وهنا وجد أن المنهج التحليلي بمثابة أداة فاعلة ومنطقية قادرة على التمييز بين القضايا الفلسفية التي تحمل معنى عن القضايا خالية المعنى، التي يسمح بدراستها وتحليلها في إطار أوسع غير محدود، وهذا ما يظهر لنا في سعيه في تطبيق منهجه على مختلف مجالات وفروع المعرفة الإنسانية والعلمية.

اعتمد راسل على قاعدة (نصل أوكام) التي ينظر فيها بضرورة اختصار وتقليص عدد الكائنات في أي قضية إلى أقل عدد أمكن، كون أن مفهوم القضية التي تضم عدد قليل من الحدود والألفاظ أسهل بكثير من غيرها التي تضم العديد من الألفاظ والحدود وقد يحدد الغاية المرجوة أيضا، يرى راسل أن هذه القاعدة وسيلة ضرورية وأساسية للمنهج التحليلي لتجنب الزيادة في تقديم المقدمات والفروض التي تسمح في زيادة فرص الوقوع في الأخطاء ومنطق الاحتمالات الزائفة.

إن ما يميز فلسفة راسل أنه كان متمسكا بمنهجه التحليلي، الذي أقر على أنه يحمل العديد من المزايا العلمية التي تجعله متفوقا عن باقي المناهج البحثية الأخرى، وفي هذا الصدد يقول: "قد بدا لي، كما هو الوضع في حالة الماء العكر _ أن التحليل يقدم لنا معرفة جديدة دون أن يحطم أيا من معارفنا التي حصلناها من قبل، ولا ينطبق هذا فحسب على بناء الأشياء الفيزيقية، ولكنه ينطبق على المدركات

1- محمد مهران، فلسفة برتراند راسل، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1979 ص336.

_مبدأ نصل أوكام يوصف بأنه طرح للسؤال ضروري يقول: "ما هو أقل عدد من الأشياء البسيطة غير محددة في البداية، وأقل عدد من المقدمات غير المبرهن عليها، التي نستطيع من خلالها تعريف الأشياء التي بحاجة إلى تعريف وإثبات الأشياء التي بحاجة للإثبات: أنظر جرايلينج: برتراند راسل (مقدمة قصيرة جدا)، ترجمة: إيمان الفرماوي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط1، 2014، ص 66.

العقلية أيضا، لفظة المعرفة، لفظة مسرفة في عدم تحديدها، ذلك أن تعطي عددا من الأشياء المختلفة، وعددا من مراحل التفكير بداية من اليقين إلى الاحتمال الطفيف¹، وهذا يعني أن لفظة المعرفة، بقدر ما تحمله من دلالات ومعاني، فإنها تحمل أيضا اللبس والغموض، وهذا ما يستلزم تحليلها والكشف عن أجزائها ثم السعي لدراسة كل جزء على حدة، في إطاره واضح ودقة في تحديد من أجل بلوغ اليقين بعد ذلك.

وإذا كان المنهج التحليلي يهدف إلى تحليل المادة العلمية وتفكيك مركباتها حتى يتسنى في فحص أجزاء المادة بشكل مفصل ودقيق، فإن غايته هنا هو مراجعة وفحص النظريات الفلسفية وأسس العلم بطريقة دقيقة ومتمعة، حتى استطاع راسل أن يقدم نموذجا للفلسفة العملية بتسلحها بآليات المنطق واليقين الرياضي، ولعل أن غايته كانت بصدد معالجة المشكلات الفلسفية التقليدية بمنهج كفيل لها وجديد ورؤية علمية، حاملا شعار "الفلسفة العلمية" في تقويض التأملات المثالية.

إلا أنه في مقابل ذلك رفض راسل الفكرة التي تقر بأن الوعي مفارق للموضوع، وهنا يظهر أنه سار على عكس خطى ديكرت أين فصل بين الوعي والموضوع، وسبب ذلك في نظر راسل، أن الفكر هو إحدى صور الوعي يتضمن الأفكار الذهنية في مقابل الانطباعات الحسية، وهذا يجعل من العقل بمثابة بنية قائمة على الصور الذهنية والإحساسات كنسق واحد غير منفصل، ولعل ما يقصد به راسل بالعقل " أنه وحدة خبرة واحدة، هو أن الأحداث الذهنية، أي الإحساسات و الصور الذهنية التي تشكل العقل، تكون مترابطة على وجه تشكل معه نسقا كليا واحدا، أو بنية واحدة"²، إن الهدف الذي سعى إليه راسل إنما يظهر في محاولته أخذ مسافة بينه وبين التصورات الميتافيزيقية حول مفهوم (العقل والمادة)، وهذا يعني أنه سعى في المقابل بناء فلسفة مستمدة من الطابع العلمي المنطقي، مستعينا بذلك بآليات التحليل المنطقي كأساس في إفراز مفهومه الخاص بالتصور العقل.

وهذا ما دفع راسل وعلى غرار الفلاسفة التحليليين أمثال جورج مور ولودفيج فيتجنشتاين (1889م-1951م) أن العقل يضم مجموعة من المقولات القبلية كما أكد عليها كانط من قبل وهي مقولات (الكم، الكيف، الجهة، الإضافة) ومقولتي الزمان والمكان، التي تظهر في تعبير الإنسان خاصة عند استعماله للغة حين يسعى إلى التعبير عن أفكاره التي يحملها الذهن إلى إخراجها للواقع وتحريرها في العالم الخارجي.

وإن كانت اللغة هي الوسيلة التي من خلالها يتم تنظيم الفكر والدلالة عنه، و بتحليلها يمكن الكشف عن صحة ودقة هذه الوحدات الفكرية داخل الذهن، لأن غاية الفلسفة التحليلية هي البحث عن الوسيلة الملائمة لمعالجة المشكلات التي يطرحها العلم، ولعل أن بسبب تلك الغاية كانت دافع لراسل في إثمار

1- برتراند راسل، فلسفتي كيف تطورت، ترجمة: عبد الرشيد صادق محمودي، مراجعة وتقديم: زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو

المصرية، القاهرة، ط1، 1960، ص9089.

2- محمد مهران، مرجع سابق، ص144.

جهده عن النموذج المثالي الذي يكفل تحقيق مبتغاه، فوجد أن الرياضيات والمنطق بمثابة أكثر العلوم دقة من حيث النتائج، وهذا ما أدى به من جعل فلسفته ملازمة للمنطق الرياضي، ومن جهة ثانية نجد أن راسل اتخذ من الشك كوسيلة منهجية في فحص القضايا الفلسفية والتحقق منها، كأداة ملائمة وصائبة للمنهج التحليلي المنطقي في فحص كافة المعتقدات والتصورات، كما ظهر سابقا عند ديكرت الذي استعان بالشك كوسيلة في تدقيق من أثر الموجودات وأنماط المعرفة عند الإنسان الأكثر يقينية، "واستخدام راسل لمنهج الشك يؤكد لنا قدرته على الامتحان الأسس التي تقوم عليها اعتقاداتنا، والتي من خلالها نتبين أن كثيرا من القضايا التقليدية لا يمكن البرهنة على صدقها"¹.

لأن راسل كان ينظر للفلسفة بكونها ذات نشاط وحركة مستمرة، وخلال هذا النشاط يجعل من الفلسفة لها القدرة على مناقشة ودراسة مختلف النتائج التي توصل إليها العلم ومسايرة المشكلات العلمية سواء كانت إنسانية أو علمية كالفيزياء والرياضيات والكيمياء، وعمل في فحصها بشكل عقلاني منطقي وإطلاق أحكام استنتاجية منطقية.

نصل في نهاية المطاف أن المساهمة التي جاء بها راسل من خلال استخدامه للمنهج التحليلي وفق إطار منطقي في فحص ومناقشة القضايا الميتافيزيقية والمثالية وكل ما يتعلق بالعقل، الذي أخذه من الرياضيات والمنطق باعتبارهما أكثر العلوم دقة ويقين من حيث النتائج، يمكن القول أن الفلسفة التحليلية استطاعت توعية وتنقيف الفكر الأوروبي المعاصر من خلال إفراز بنية فكرية راقية اتسمت بجعله أكثر منطقية وعقلانية، تحارب كل ما يعرقل العقل ويعيق تقدمه وتطوره وتلخيصه.

1. ماهر عبد القادر محمد علي، فلسفة التحليل المعاصر، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1985، ص 99 . 100.

الفصل الثاني: الفكر العربي وتأسيس بنية التفكير الفلسفي المنطقي والنقدي

المبحث الأول: حضور المنطق في نقد العقل العربي عند محمد عابد الجابري

المبحث الثاني: الأنظمة المعرفية المشكلة لبينة العقل العربي

المبحث الثالث: أليات التحليل والبنية المنطقية في نقد العقل العربي عند الجابري

المبحث الأول: حضور المنطق في نقد العقل العربي عند محمد عابد الجابري

تمهيد:

جاء في مشروع محمد عابد الجابري الذي أخذ من ممارسة النقدية من أجل تحقيق النهضة المنشودة للفكر والعالم العربي الإسلامي برمته، وإن كانت غايته تحاكي سبب الانتكاسة والتعثر المستمر للفكر من بلوغ طموحه، فإنه بالعودة لمفهوم "النهضة" تظهر أنها تحمل دلالة النهوض واليقظة، ينزل الستار عن مشروعه (نقد العقل العربي) ليكشف عن صورته التي تحمل معنى "الولادة الجديدة"، وعليه جعل من مشروعه ينصب نحو العقل العربي بنية وتكويناً، والاستعانة بالمنهج الأركيولوجي في الحفر والتنقيب للكشف عن المنطلقات الأولى الرئيسية لهذا العقل، والانعكاسات التي لحقت به من جراء التراث الذي يحي في كنف، وعليه يمكن طرح السؤال التالي: لماذا العقل العربي بالذات وليس العقل الإسلامي؟ وكيف حكم الجابري على القراءات السابقة للتراث؟ وأين تتجلى محطته الأولى؟

المطلب الأول: العقل العربي وليس العقل الإسلامي

بما أن القصد من العقل العربي الإسلامي هو تحصيل الإنتاج الفكري العام للعلوم العربية الإسلامية كعلم التفسير والحديث والفقه وعلم الكلام، فإن المفكر يظهر إبداعه في تحديد مسار بحثه بشكل دقيق ومنطقي، وعلى الرغم من أن مسألة التفكيك بين العقل العربي والعقل الإسلامي تحمل صعوبة لدى الباحث، كما هو حال في الفلسفة تظهر استحالة التفكيك بين الماهية والوجود، بحيث متى يظهر وجود شيء ما تلازمه ماهيته بالضرورة، وهذا ينطبق على الثقافة العربية إذ في غالبها ثقافة إسلامية، وعكس ذلك أن الجزء الأكبر من الثقافة الإسلامية مستمدة من التراث العربي.

إن هذه النقطة بالتحديد تكشف أهمية التراث في مشروع الجابري النقدي، وأثناء ممارسته التحليلية للتراث توصل لوجود ترابط حميم بين اللغة والدين، وبالرغم من أن الخطاب القرآني تم بلغة لسان العرب فإنه في نفس الوقت يشير لموروث ثقافي إسلامي، إلا أن حنكة الجابري دفعته لفصل التزاوج بين العقل العربي والعقل الإسلامي، والانشغال في حدود عقل العربي أتى من باب الاختيار الاستراتيجي والمنهجي، ولعل أن اختيار الجابري في الاكتفاء بالعقل العربي وعدم الخوض في العقل الإسلامي، له مبرراته المنطقية التي دفعت به لتجنب ذلك، والتي نحصرها في النقاط التالية:

يقول الجابري: "إن جهلي للغة الفارسية والثقافة الفارسية وغير الإسلامية (قبل الإسلام) يحول دوني ودون التفكير في نقد 'العقل الإسلامي' هكذا بإطلاق"¹، وهذا يعني أن صعوبة الإتقان لمختلف اللهجات واللغات سواء كانت بالغة العربية أم الفارسية أو غيرها من اللغات الأجنبية، التي تم تدوين بها العلوم

1- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات... ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1991، ص320.

والمعارف والنظريات عند المسلمين في جميع المدن الإسلامية، كان بمثابة عائقا معرفيا عند الجابري كونه جاهل للغة الفارسية التي عرفت عمليات التدوين منذ القرن الخامس الهجري.

يظهر العائق الثاني كمعارض لما يسعى إليه، بحيث أنه ينفي عن مشروعه إقامة علم الكلام من جديد أو فتح آفاق لإحيائه، كون الخوض في نقد العقل الإسلامي يستدعي بالضرورة الدخول في مجال الدين ولا يمكن تجنب نقد المضمون اللاهوتي فيه، فإن التزامه بالنقد الإستمولوجي كان واضحا، وهو حصر مشروعه في حدود الموروث الثقافي العربي وما تم إنتاجه في ضوء اللغة العربية، ولعل أن ممارسته النقدية حددت إطاره عمله مسبقا، يتناول أدوات المعرفة والأنظمة المعرفية دون خوض في نقد مجال العقيدة ومذاهبها، لذلك نجده يقول: "وبما أن اللغة العربية مكوّن أساسي للثقافة العربية الإسلامية، فلقد اخترت أن يكون عملي منسوباً إلى اللغة كأداة معرفة وحاملة تصور للعالم، وليس للعقيدة" ¹.

إن استبعاد الجابري لمفهوم العقل الإسلامي كمصطلح في مشروعه كان خاضعا لأسباب منطقية لا يمكن تجاوزها، وفي نفس الوقت تظهر انسجام مشروعه ككتلة واحدة صلبة متماسكة، حيث عمل على سد الفراغات والابتعاد عن زاوية الشبهات، كون أن هناك العديد من المسلمين كان لهم إنتاج فكري وعلمي ضخم تم كتابته وفق لغتهم التي يتداولونها بين أفراد شعبهم، وليس عن طريقة التدوين باللغة العربية التي تمثل الأساس للعقل العربي، وتجاوز بذلك مختلف الدراسات الغربية من طرف المستشرقين حول التراث العربي وفق مفاهيم غربية صادرة عن عقل غربي، التي رأى بأنها ليست سوى كتابات غربية حول الإنتاج الثقافي العربي تكشف وجهة نظر الغرب لما يحمله التراث من إنتاج فكر ثقافي وعلمي.

لأول وهلة يتبين للقارئ لما جاءت به المشاريع النقدية للتراث العربي الإسلامي من أجل فتح آفاق الحداثة في الوطن العربي، يستكشف أنها متنوعة بين ما هو خاص وعام في نقد التراث، كما هو الحال في مشروع محمد أركون الذي نجده يستعمل المصطلح "العقل الإسلامي" يتحتم عليه الخوض في مقدسات التراث الإسلامي من القرآن والحديث خاصة وأن غايته في الإمساك بالظاهرة الدينية، لأن المدلول الاصطلاحي للفظ "إسلامي" يدل على "الإسلام كعقيدة، ومجموعة من المعتقدات، واللامعتقدات، والتعاليم، والقوانين المعيارية الأخلاقية التشريعية التي تثبت آفاق فكر ما وتنظم سلوك المؤمنين" ²، يرى المفكر الجزائري محمد أركون (1928م - 2010م) أن تحقيق الحداثة في الوطن العربي مرهون بالنقد اللاهوتي، وعمل على الكشف عن مظاهر التعقل في التاريخ الثقافي الإسلامي وعدم حصر مجال البحث في اللغة العربية فقط، كونها أحد أركان الثقافة في شبه الجزيرة العربية، غير أن الفتوحات الإسلامية في نشر الإسلام في بلاد الروم والفرس وغيرها من البلدان، كان لها إنتاج مثمر على الصعيد الثقافي العالمي "وساهمت في

1 - المصدر نفسه، ص 321.

2 - محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط 2، 2001، ص 52.

انتشار العرب خارج الجزيرة العربية، ولكنها ساهمت أيضا وبشكل خاص في الرفع من شأن اللغة العربية لغة القرآن، لكي تصبح لغة حضارة كاملة¹.

إلا أن الجابري يعارض ذلك في إقامة نقد لاهوتي في الثقافة العربية، ليس كما تم في الثقافة الغربية، كون التاريخ الإسلامي لم يشهد ظهور أحد وأقرّ على أن القرآن الكريم تم تحريفه كما هو عند الدين المسيحي الذي يشهد الكثير ومنهم القساوسة على أن الإنجيل تعرض للتحريف لأكثر من مرة عبر التاريخ ، يقول الجابري: " إن من يفكر في النقد اللاهوتي على غرار ذلك النقد الذي عرفته أوروبا يتجاهل الفرق بين الدين الإسلامي والدين المسيحي، الدين الإسلامي له كتاب مقدس لم يلحقه تغيير ولا تحريف منذ أن جمع في عهد عثمان، وليس هناك دليل قاطع على أن نوعا من التحريف أو البتر أو التغيير قد حدث في فترة ما بين نزول القرآن وجمعه² ، وبالعودة إلى زمن خلافة عثمان ابن عفان رضي الله عنه ثالث الخلفاء الراشدين، وصراعه مع أعدائه حول تنصيب الولاة على المناطق التي شهدت الفتوحات الإسلامية ، بالرغم من الصراع بينهم وتبادل التهم التي بلغت حد تكفير بعضهم لبعض، فإنه لم يشهد التاريخ حتى من أعدائه أن عثمان اتهم بأنه عمل بالقرآن الكريم على تغييره أو أحدث وأضاف آية أو سورة عن ما نزل عن النبي صلى الله عليه وسلم. وهو ثابت عند المسلمين على مر الزمن من عصر الصحابة إلى العصر الراهن،" وإما أن هناك تغييرا أو بترًا وفي هذه الحالة سنكون أمام فرضية لا سبيل إلى إثباتها الشيء الذي يجعل النقد اللاهوتي عملية غير ممكنة³.

وفي قراءة علي حرب أحد أبرز المفكرين العرب المعاصرين للمشاريع الفكرية التي تناولت التراث العربي الإسلامي، ومن بينها مشروع أركون في نقد التراث على أساس عقلاني موضوعي ولا ينحاز للنقد الذي رأى فيه أن لجوء أركون لمصطلح "العقل الإسلامي" بدلا من العقل العربي، كان الاختيار مبني على القصدية ولم يكن بشكل عفوي، تظهر غايته في فتح المجال بشكل يسمح له للوقوف على الإنتاج الثقافي الإسلامي في صورة متكاملة، تحاكي ما حققته الأبحاث الأركيولوجية الاستكشافية لحقل الخطاب العربي المعاصر.

وقد ذهب أركون في تسليط العديد من المناهج الإنسانية واللغة على التراث الثقافي الإسلامي، مستعينا في ذلك بالأسنوية والأنثروبولوجيا الإسلامية، مما يظهر غايته في التزامه بالتحليل المنطقي الموضوعي في نقد العقل الإسلامي وعمل على تجاوز الرواسب الفكرية التقليدية الرجعية وتنقيته منها. ولهذا سار أركون في نقد الطريقة اللاهوتية التي اشتغل عليها العقل بالعودة في فحص ما جاء به الوحي من معطيات فكرية، ولذلك نجده يقول بخصوص مشروع أركون أنه: " لا ينجو من المطب اللاهوتي في استعماله مصطلح العقل

1- المرجع نفسه، ص 51.

2 محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية في الوطن العربي، سلسلة الثقافة القومية (25) مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2،

1994، ص 278 . 279.

3 - المصدر نفسه، ص 279.

الإسلامي، إن هذا المصطلح ليس بداهة، بل هو تسمية تنطوي تأليه للمسمى بقدر ما نتحدث عن وجود عقل إسلامي أحادي ثابت يتعالى على العلوم والأعلام وعلى اللغات والعصور¹.

إذا كان أركون جاء في مشروعه للبرهنة على وجود عقل إسلامي ويضم مجموعة من القواعد والآليات التي تسيره وتحدد مساره، فإنه بالنقد كإعادة بناء وليس غرضه الهدم، يمكن استكشافها من خلال إجراء عمليات الفحص للأسس المعتمد عليها في بناء المعارف الإسلامية ونقد تمركزها وأصولها، أما الجابري من خلال مشروعه نقد العقل العربي، فقد جاء بهدف البرهنة على وجود بنية عقلية ميتافيزيقية (ماورائية)، والتي تشكل العنصر الرئيسي في تحصيل المعارف واكتسابها، كما أنها تتحكم في كل ميادين الإنتاج الثقافي وفي مختلف المجالات.

وعليه نجد أن كل من الجابري وأركون لهما مبرراتهما في انتقاء المفاهيم والمصطلحات المناسبة وفق ما يتناسب مع حدود مشاريعهم النقدية اتجاه التراث، لأن الجابري أراد ممارسة النقد بالمعنى الإيستمولوجي وحصر مشروعه على أدوات المعرفة والأنظمة المعرفية، وعدم التطرق إلى القضايا الدينية والحفر في طبقات العقل الإسلامي، دفعه تركيزه على اللغة العربية كونها تحتل مكانة جوهرية كأداة للتفكير ووسيلة للتعبير وهذا ما جعله يتمسك بالعقل العربي، لأن العقل الإسلامي يتضمن الدخول في المقدس (الدين) والعقيدة، والدين الإسلامي يبقى المحطة الأساسية من مدلول العقل الإسلامي كونه يحدد هويته من جهة ومحور انشغال تفكير لهذا العقل من جهة أخرى.

❖ تصنيف الجابري للعقل العربي

إن توجه الباحث نحو دراسة التراث وتناوله في مشروع نقدي، وجب عليه تقديم الإجابة التي قد تثيرها الذات لدى القارئ من تساؤلات، وهنا يظهر نكاء الجابري في وعيه بما يمكن أن تثيره عبارة "عقل عربي" لدى القارئ من تساؤلات حول مضمون هذا المشروع، وقد برهن الجابري على إمكانية تجاوز تلك المعضلات والشبهات لدى القارئ، إذا تم استبدال لفظة "عقل" وتحل محلها مصطلح "فكر"، وبالتالي يصبح عنوان مشروعه "نقد الفكر العربي"، وهذا العنوان سوف تتحدد المعالم والحدود لدى القارئ كتناول أحد مفكري الغرب مشروع تحت عنوان "فكر غربي" على سبيل المثال، يتطرق فيه لمجموعة الأفكار والآراء التي يعبر عنها المجتمع الغربي عن معتقداتهم، إلا أن مفهوم "الفكر" سوف يتخذ معنى النقد الإيديولوجي، وهذا ما يشدد عليه الجابري على تجاوزه وعدم التطرق إليه، وهنا نلتزم في ربط مشروعه بالعقل من أجل تناول "الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها، هي الثقافة العربية بالذات، الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام"².

1 - علي حرب، الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1995، ص129.

2 - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص13 - 14.

كان قصد الجابري هو الرغبة في الانتقال من مستوى التحليل الإيديولوجي إلى مستوى البحث الإبيستيمولوجي، وتوجه نحو أدوات الإنتاج الفكري في إطار الثقافة العربية، وليس البحث فيما يتعلق بمنتجات هذه الأفكار. ولهذا تطلب منه الأمر في إخراج العقل العربي من صفته الشمولية الكونية أي "العقل الكوني" لإقصاء الدراسات وأبحاث المستشرقين التي تسيرها مرجعية غربية نحو التراث الإسلامي، وجعله أداة فكرية ترتبط بثقافة عربية تحدد كيان المجتمع العربي.

يشير الجابري لمسألة مهمة تكمن في ضرورة التمييز بين "العقل المكوّن" و "العقل المكوّن"، والهدف من ذلك هو النظر للعلاقة التي تحكمهما وعدم التغافل عنها، وهنا يستعين الجابري بالتمييز الذي أقامه أندري لالاند (1867م . 1963م):

- العقل المكوّن أو "الفاعل" (la raison constituante): وهو "الملكة التي يستطيع بها كل إنسان أن يستخرج من الإدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية وضرورية، وهي واحدة عند جميع الناس"¹، وهذا يعني أن النشاط الذهني يعمل على إفراز جملة من المبادئ والمفاهيم بعد عمليات التنظير والبحث التي قامت بها ملكة الفكر.

- العقل المكوّن أو "السائد" (la raison constituée): وهي "مجموعة المبادئ والقواعد التي نعتمدها في استدلالنا، وهي على الرغم من كونها تميل إلى الوحدة، إلا أنها تختلف من عصر لآخر كما قد تختلف من فرد لآخر"²، ويقصد به جميع المبادئ والتصورات معتمدة داخل الإطار الثقافي لأحد المجتمعات خلال عمليات الاستدلال على مسألة ما، غير أن هذه الأسس البرهانية ليست مطلقة وثابتة الزمكان، إنما نسبية متغيرة.

يرى الجابري ثمة علاقة بين (العقل المكوّن) و(العقل المكوّن) تحكمها علاقة تأثير وتأثر، بحيث أن مصدر العقل المكوّن (السائد) ليس خارج عن حدود العقل المكوّن (الفاعل) بل من داخله، وفي مقابل إن العقل الفاعل يفترض أيضا منذ البداية وجود عقل سائد، وبما أن العقل المكوّن لا يمكنه ممارسة نشاطه من العدم، إنما تكون انطلاقة من العقل المكوّن الذي قد عمل في وضع الأسس والقوانين في زمن وثقافة معينة وبالعودة إلى لالاند فهو ينفي ويرفض من وضع العقل سائد (المكوّن) بمنزلة ثابتة.

وعليه يمكن القول إن إحياء مشروع يدرس الإنتاج الثقافي العربي، كما هو عند الجابري "نقد العقل العربي"، لا ينبغي البحث عن هذا الإنتاج خارج حدود الثقافة العربية، فإن الجابري أقر على إمكانية وصف (العقل العربي) عقلا سائدا قوامه جملة من (الأسس والقواعد والتصورات...) التي تؤسس المعرفة في إطار

1 - المصدر نفسه، ص 15.

2 - المصدر نفسه، ص 15.

الثقافة العربية، ويمكن وصفه أنه عقل فاعل ينشئ العقل السائد في فترة معينة، التي تفتح الأفاق لإمكانية صياغة جديدة للمبادئ والقواعد وتتجاوز فيه القواعد التقليدية القديمة وتلك هي الغاية المنشودة.

المطلب الثاني: موقف الجابري من القراءات الفكرية نحو التراث

بما أن مسألة التراث كان لها صدى كبير في الفكر العربي المعاصر، خاصة وأنها بدأ الانشغال عليه منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فإنها لم تخل من فكر الجابري الذي يهدف في إرساء قاعدة نظرية نقدية في مشروعه يحاكي فيه الحداثة والنهضة، وبما أن التراث هو لصيق بالذات ولا يمكن فصل التراث عن اهتمامنا، دفع الجابري إلى الاطلاع وتقديم تحليل حول ما جاء في القراءات الحديثة والمعاصرة (سلفية، ليبرالية، ماركسية "يسارية")، ف فيما تمثلت قراءته لهذه التيارات الفكرية؟

1- التيار السلفي: والسلفية نسبة للسلف الصالح وهم الصحابة رجال الجيل الإسلامي الأول، ومعناه: "الاقْتِدَاءُ بالسلف في التدين والالتزام لفهمه صافياً..."¹، إن القاعدة المركزية التي يلجأ إليها هذا التيار في تحليل وتفسير لما تعيشه الأمة العربية من الوهن والضعف والانحلال الأخلاقي والأمراض المنتشرة في بيئته، سببه الانحراف العقدي والعملي والبعد عن المرجعية السليمة الفطرية، لذلك يرى الجابري أن بعض المحاسن لهذا التيار التي لا يمكن إخفاؤها، كونه استطاع أن يحقق نجاحاً نسبياً في محاربة الخرافات والظلم والاستبداد عبر التاريخ، ومن جهة أخرى أعاد هذا الاتجاه للعقل منزلته وسلطته والاجتهاد في الدين وتفعيل مسألة الجهاد الإلزامي بالمال والنفس والأهل لأبناء المجتمعات التي وقعت تحت قبضة الاستعمار... إلخ، غير أن الجابري يعيب على هذا الاتجاه أن قراءته للتراث تفرز في الذات العربية الثقة العمياء في الماضي، وهو المفتاح الأمثل والأجدر التي تقودنا لتجاوز المعوقات والمشاكل الراهنة التي تعاني من البلدان والأمة العربية، لذلك نجده يقول: "القراءة السلفية للتراث، قراءة لا تاريخية، وبالتالي فهي لا يمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث: وهو الفهم التراثي للتراث، التراث يحتويها وهي لا تستطيع أن تحتويه، لأن التراث يكرر نفسه"².

ينظر الجابري للتراث أنه لم يستطع التخلص من ركام الماضي التي تظهر على شاكلة آليات التخيل والتذكر والنجاة في النماذج الماضية السابقة، وإذا كانت القراءة السلفية أحدثت قفزة وثورة في الدين إلا أنها عجزت فكرة عن التقدم والتطور في المجال السياسي (تعمل على ربط السياسة بفكرة الدين) والاجتماعي والاقتصادي... إلخ، أي أن القراءة السلفية تربط نجاح الأمة العربية في إحياء الأمجاد الماضية دون النظر في رهانات المستقبل لهذه الأمة، وبالتالي فإن القراءة السلفية للتراث قراءة لا علمية ولا يمكن أن تقدم شيئاً

1- عبد المجيد عمر النجار، مشاريع الإشهاد الحضاري، الشهود الحضاري للأمة الإسلامية، ج3، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1999، ص20.

2. محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط6، 1993، ص13.

جديدا فهي تكرار وتقليد فقط، كما "أن المشكلة لا تقع في إشكالية إحياء التراث أم لا، أنما المشكلة تظهر في الرغبة في التهامي مع الماضي"¹، وهنا العلة التي تحجب الرؤية الصحيحة لدى القراءة السلفية الدينية من تقدير وقائع الأمة اليوم تقديرا صحيحا، لتجاوز تلك الأحداث والوقائع المأساوي تعمل في إلباس الحاضر ثوب الماضي الذي لا يقضي على الأزمة التي تطاول الأمة العربية، وإذا كانت السلفية تعمل على إحياء تراث الأمة، فإن المطلوب هو إخضاع التراث لقراءة جديدة تختلف عن القراءات التقليدية تسيرها النظرة العلمية حتى يتسنى تحقيق معالم النهضة الفعلية للأمة العربية الإسلامية.

2-التيار الليبرالي: دخلت الليبرالية حيز الثقافة العربية الإسلامية منذ حوالي مائتي سنة بالتقريب، ولعل من بين أهم روادها نجد رافع الطهطاوي (1801م . 1873م) وخير الدين التونسي (1810م . 1889م) وعباس محمود العقاد (1889م . 1964م) وغيرهم من المفكرين المحدثين والمعاصرين.

وبما أن الليبرالية هي أطول التيارات الفكرية التي تولدت عن فلسفة التنوير لدى الغرب، وقد عمل الطهطاوي على ترجمتها كوثيقة خطاب لإعلان الدولة الوطنية الحديثة، ولقد صاغ هذا التيار لنفسه "حركة وطنية من أجل الاستقلال والتحديث معا، ومن أجل الحفاظ على مقومات الشخصية العربية الإسلامية، وبناء عالم الغد بمنظور تحديتي"²، وفي تحليل الجابري للقراءة الليبرالية التي تدعي الموضوعية والحياد وتنفي عن نفسها أي أهداف أيديولوجية، يرى أن هذا نوع من القراءة الإستشراقية تنطلق من سؤال تعمل على البحث وتقديم إجابة له: كيف نعيش عصرنا ونتعامل مع تراثنا؟

وحسب الجابري أن هذا النوع من القراءات للتراث العربي تستند إلى التاريخ الأوروبي كمرجع لها في طرح أحكام على التراث الإسلامي، لأن هذا الخطاب يعمل في إلغاء دور العقل العربي الإسلامي فيما أنتجه عبر التاريخ، بحيث أنها تعمل على إعادة الإنتاج الثقافي العربي الإسلامي إلى تأثير الثقافات المجاورة له كمرجع في إنتاجه، يقول الجابري في تحليل الخطاب الليبرالي تجاه التراث: "وهي سلفية أخرى تقرأ تراثا بتراث يتجلى ذلك واضحا في السلفية الإستشراقية، التي تتبنى المنهج الفيلولوجي، الذي يجتهد في رد كل شيء إلى أصله، وعندما يكون المقروء هو التراث العربي الإسلامي فإن مهمة القراءة تنحصر حينئذ في رده إلى "أصوله" اليهودية والمسيحية والفارسية واليونانية"³.

وقد عمل الجابري في تحليل بعض النماذج الليبرالية كما يظهر في خطاب سلامة موسى، أين نقده في المرجعية التي اعتمدها هذا الأخير، خاصة وأنه يحمل النموذج الغربي الأوروبي ويسعى في تطبيقه على التراث العربي الإسلامي "لا أستطيع أن أتصور نهضة عصرية للأمة العربية ما لم تقم على المبادئ

1- موسى بن سماعيل، نقد الجابري للقراءات السلفية للتراث، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، المجلد (21)، العدد (02)، الجزائر

(جامعة باتنة 1)، ديسمبر 2020، ص 147.

2- محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1989، ص 108.

3- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص 14 .

الأوروبية للحرية والمساواة والدستور مع النظرة الموضوعية للكون"¹، يرى الجابري أن هذه النوع من الخطاب الحداثي لم يحقق أهدافه ولم يتقدم في تطوير العقل العربي، كونه دفع التراث جانبا وعمل في تبشير الأمة بالفكر الأوروبي، مما أدى لنتائج وخيمة ضد الخطاب الليبرالي، إلا أن في تحليله لهذه النماذج الليبرالية ونقدها، لا يعنى ذلك أنه رافض للفلسفة الليبرالية والفكر الليبرالي، إنما يعارض تكريسه واندماجه تحت مشعل النزعة الغربية، التي تدفع بالتراث الإسلامي إلى ذوبانه وانحلاله في المركزية الغربية، وهذه ممارسة تنافي المنطق كونه عمل على دراسة التراث وفق مرجعية العقل الغربي وليس وفق مبادئ العقل العربي الإسلامي.

3- التيار الماركسي (اليساري): إن بدايات انتشار التيار الماركسي كان في المشرق العربي قبل دخوله للمغرب العربي في القرن الحالي، ومن بين رواه نجد: عبد الرحمان الشرقاوي (1920م. 1987م) ولويس عوض (1915م. 1990م) وعبد الرحمان الخميسي (1920م. 1987م) وغيرهم كثير من المفكرين المعاصرين في الوطن العربي.

وفي قراءة الجابري لنماذج الخطاب الماركسي التي تبناها الفكر اليساري لدى المفكرين العرب، توصل إلى أنها تعتمد على المنهج الجدلي وتطبقه في قراءتها للتراث العربي الإسلامي، وذلك للإجابة على سؤالين هما **كيف نحقق ثورتنا؟ وما هي الآليات المناسبة في إعادة بناء تراثنا**، وقد عمل الجابري في تحليل طبيعة العلاقة بين السؤالين، مما توصل في نهاية المطاف أن تحكمها علاقة جدلية، لأن الهدف الذي تسعى إليه الثورة هو إعادة صياغة بناء التراث من جديد، والأمر نفسه عند التراث بحيث أن المطلوب منه هو تقديم الآليات المساعدة في إقامة الثورة.

يرى الجابري أن الخطاب الماركسي (اليساري) أثناء انشغاله بالتراث العربي الإسلامي، قد وجد نفسه في حلقة مفرغة دفعه لتبني منهج مناسب وكفيل يساعده في الخروج من قوقعة التراث، لهذا لجأ للمنهج الجدلي، إلا أن ما يعاب عليه هنا هو إصرار هذا الاتجاه على تطبيق هذا المنهج دون مراعاة مقومات وخصوصية المجتمع العربي الإسلامي.

يعلّل الجابري في قوله: "وهكذا أصبح التراث العربي الإسلامي انعكاسا للصراع الطبقي من جهة، وميدان للصراع بين المادية والمثالية من جهة أخرى"²، وهنا يظهر سبب ضعف هذا النوع من القراءة للتراث ومردوديته، وهذا شبيه بالقراءة السلفية وكأن غايته هو الاكتفاء بالبرهنة على صحة المنهج وعدم مراعاة الإمكانيات التي تسمح على تطبيقه، وبالرغم أن هذا التيار قد أفرز جملة من الأفكار الثرية سواء كانت مرتبطة بالنهضة أو عن الأصالة والمعاصرة، إلا أنه لم يستطع أن يحرر نفسه من المرجعية الغربية.

1 - سلامة موسى، ماهي النهضة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مكتبة الأسرة، القاهرة، 1996، ص108.

2 - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص15.

وإذا كان الجابري قد رفض أخذ هذه القراءات كمرجعية في تناول التراث، وجب البحث عن البديل تسيرها القراءة العلمية للتراث وأن نؤسس عليه نهضة عربية متينة تأتي بثمار النمو والتطور للأمة العربية الإسلامية.

ماهي الأداة التي قرأ بها المفكر المغربي التراث العربي الإسلامي؟

- القراءة المعاصرة الإستمولوجية للتراث

يؤكد الجابري على ضرورة تجاوز القراءات التقليدية التي تكشف عن نفسها على غياب الالتزام العقلاني العلمي والحياد الموضوعي، إن القراءة الموضوعية الركيزة الأساسية في توجيه الفكر العربي المعاصر في انشغاله على خطاب التراث كدراسة علمية، وهنا يكشف الجابري عن إصراره في الفصل بين (الذات والموضوع)، وبالرغم من صعوبة فصل ذات القارئ عن تراثه، لأنه عندما يسعى القيام بتحليل ودراسة لمسألة ما، سوف يسند ظهره لتراثه ويفكر من خلاله وفيه تكمن تطلعاته وميوله.

إن تحرير الذات من هيمنة النص التراثي وقيوده، تتطلب إخضاع التراث لعملية التشريح بشكل دقيق وعميقة تحوله بالفعل إلى موضوع للذات إلى مادة للقراءة حتى يتسنى للقارئ من استنطاقه، مرهون بإتباع القارئ والتزامه في تتبع المراحل أو العمليات الرئيسية (المعالجة البنيوية، التحليل التاريخي، الطرح الإيديولوجي).

✓ . **المعالجة البنيوية:** يرى الجابري أنه من بين أفضل المناهج التي تتناسب مع قراءة التراث، يأتي في مقدمتهم المنهج البنيوي كونه يتعامل بصورة الكلية الشمولية وليس من منطلق الأجزاء الثانوية فقط، تصب كل المفاهيم التي يحملها التراث في خانة الفحص والمعالجة، إن هذه العملية حسب الجابري قد تقصي من تدخل الذاتية، وفسح المجال للنصوص حتى تفصح عن نفسها وعن مكوناتها في صفة شمولية، "قادرة على استيعاب جميع التحولات التي يتحرك بها ومن خلالها فكر صاحب النص"¹.

وحسب الجابري فإن المبدأ والقاعدة التي تسير عليها المعالجة البنيوية، أنها لا تقدم المعنى ما لم تعمل من قبل بقراءة الألفاظ، ومن الأفضل تناول الألفاظ بصفة شمولية داخل شبكة من العلاقات، وليس من دراسة كل لفظ على حدة ومعنى مستقل، وخاصة فإن هذا النوع من المناهج التي تفرز وتستخرج معنى النص من النص في حد ذاته وذلك من منطلق تحليل العلاقات التي تربط بين أجزاء النص.

✓ . **التحليل التاريخي:** يرى الجابري بأنه خطوة إجرائية تسمح في تقديم صورة أكثر وضوحاً بعد تحقق من صحة الفرضيات التي عرضتها المعالجة البنيوية، ومن جهة أخرى فهي ضرورية أيضاً تفصح الطريق من أجل بلوغ الفهم التاريخي للفكر الذي هو الركيزة الأساسية في القراءة التاريخية للتراث.

1- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص 24.

فهذه الخطوة مهمة جدا لدى القارئ للخطاب التراثي، بحيث أنها تحاول ربط فكر المؤلف في إطاره التاريخي الحقيقي، وما يحمله من أبعاد ثقافية واجتماعية وسياسية وغيرها، وإذا كان الجابري يذهب في تحليله مفهوم الإمكان التاريخي "أن يتضمنه النص، وما لا يمكن أن يتضمنه، وبالتالي يساعدنا على التعرف ما كان في إمكانه أن يقوله ولكنه سكت عنه"¹، وهي مهمة كونها قادرة على الكشف عن العديد من المضامين التي يتكلم عنها التراث وبقيت ضبابية وغير واضحة منذ فترة بعيدة.

✓ . **الطرح الأيديولوجي:** يؤكد الجابري في ضرورة الكشف عن المضمون الأيديولوجي للخطاب الذي أحدثه فكر معين من داخل التراث في المجال السياسي أو الاجتماعي، وإتباع المسار الذي تحرك فيه الفكر "إن الكشف عن المضمون الأيديولوجي لفكر ما هو الوسيلة الوحيدة لجعله فعلا معاصرا لنفسه، مرتبطا بعالمه"²، أي الكشف عن الغاية التي سعى إلى تحقيقها وفحص الخطوات المتبعة عنده، والالتزام بالمنهجية العقلانية الموضوعية من خلال فصل ذات القارئ عن الموضوع وعدم فسح المجال لتدخل الذاتية أثناء التحليل وإصدار الأحكام عن الموضوع المقروء.

إن هذه الخطوة تظهر أهميتها في أنها تعزز القراءة الموضوعية العقلانية وتقضي عن القراءات التي تستند إلى تيار أو منهج ذاتي التي تطرح الأحكام وفق ما يتناسب مع مبادئ التيار أو الجهة التي تنتمي إليها، تجعل من القارئ يسير وفق ما تمليه عليه من مبادئ ومفاهيم وقواعد في قراءة التراث العربي الإسلامي، وهذا ما ينبه عليه الجابري كونها تأتي بالنتائج الوخيمة تزيد من حدة المشكلة وليس حلها.

يشدد الجابري على ضرورة الفصل والتمييز بين المحتوى المعرفي من جهة والمضمون الأيديولوجي من جهة أخرى، كما تم في انشغال ومناقشة الفلاسفة المسلمين لمسألة التوفيق بين العقل والنقل (الحكمة والشرعية)، الأمر الذي قلص الإبداع لديهم، لم تكن قراءة متواصلة ومتجددة إبداعية، إنما كانت منفصلة كل منهما مستقل بنفسه ويعودون إلى مرجعية واحدة يستندون إليها جميعا وهي الفلسفة اليونانية، مما أفرزت تلك القراءات تكرارا لنفس الأفكار بين بعضهم البعض والاختلاف بين هؤلاء الفلاسفة المسلمين هو أسلوب العرض فقط، كونهم لم ينشغلوا ببناء أفكار وتصورات جديدة، إنما كان فكرهم يحاول إيجاد الطريق المناسب تجعل من التصور الديني يحظى بالقبول لدى العقل، ونفس الشيء من جهة العقل جعله مقبولا لدى الدين، لهذا يجب على القارئ للتراث الانطلاق في فحص المضمون الأيديولوجي للخطاب المدروس للكشف عن الجديد فيها يجب البحث عنه ليس "في جملة المعارف التي استثمارها وروجتها، بل في الوظيفة الأيديولوجية التي أعطاها كل فيلسوف لهذه المعارف (...)" ففي هذه الوظائف، إذن يجب أن نبحث للفلسفة الإسلامية عن المعنى... عن التاريخ"³.

1 - المصدر نفسه، ص 24.

2 - المصدر نفسه، ص 24.

3 - المصدر نفسه، ص 33.

يرى الجابري أنه إذا حملنا الفلسفة الإسلامية ونظرنا إليها من مرجعية إنتاج الفلسفة اليونانية، ظهرت لنا أنها فلسفة لم تأت بالجديد ولا تعكس حركة تقدم الفكر، وبذلك نحكم عليها أنها نسخة من أصل الفلسفة اليونانية، وهذا ما يرفضه الجابري لتلك القراءة كونها تقتل حياة الفكر الإبداعي للفلسفة الإسلامية في تلك الحقبة، ولذلك يجب التركيز على المضمون الأيديولوجي أثناء التعامل مع الخطاب التراثي وليس إهماله والتركيز على المحتوى المعرفي فقط.

وبما أن ما جاءت به القراءات التقليدية (السلفية، الليبرالية، الماركسية) التي تظهر وكأنها تقدم جملة من القراءات الأيديولوجية تحت غطاء الموضوعية، إلا أنها لم تلتزم بذلك وخاصة أنها تستند في مجملها رغم اختلافها الشكلي إلى مرجعية القياس الغائب على الشاهد، بحيث أنها تجعل من الشاهد هو التراث والغائب هو المستقبل، فإن الجابري يعتقد عكس ذلك مؤكداً على ضرورة قراءة التراث العربي وفق مقتضيات العصر الراهن، أي القراءة العصرية العلمية التي نخالف بها القراءة الرجعية اللاعلمية، وذلك يتحقق في ضوء الالتزام بالموضوعية وإقصاء الذاتية الأيديولوجية لجهة معينة، يستلزم الاستعانة (بالمعالجة البنيوية، التحليل التاريخي، الطرح الأيديولوجي) في تناول تحليل الخطاب ما، والتي من شأنها تحرير العقل العربي من كافة الآفات ورواسب عصر الانحطاط والتخلف، مع تحديد مواطن الضعف وخلق الآفاق والبيئة المناسبة التي تسمح بنهضة الفكر والأمة العربية الإسلامية من جديد.

المطلب الثالث: عصر التدوين كبداية لتشكيل العقل العربي

انطلق الجابري من خلال مؤلفه الأول لمشروعه (تكوين العقل العربي)، في الجزء الثاني على تأكيده على ضرورة طرح مشكلة البداية، وهي الركيزة الأساسية من أجل تحديد النقطة الأولى كمرجعية معلنة تشكل العقل العربي، وقد ذهب إلى أن العقل العربي قد وضع أسسه الأولى خلال عصر التدوين، أين جمعت تحت أسواره تفسير الكتاب المقدس (القرآن الكريم) والأحاديث النبوية، الذي شكل المرحلة الأولى للتاريخ الإسلامي.

وقد جاء الجابري كمعارض للعصر الجاهلي أو العصر الإسلامي الأول، كمنطلق لفهم تشكل العقل العربي ويقر بذلك في قوله: " أن عصر التدوين بالنسبة للثقافة العربية هو بمثابة هذه الحافة الأساس، إنه الإطار المرجعي الذي تشد إليه بخيوط من حديد جميع الفروع هذه الثقافة وينظم مختلف تموجاتها اللاحقة على يومنا هذا"¹، ومن خلال بنية الثقافة العربية، تكشف حقيقة حالة عيش الإنسان العربي اليوم تماثل الحالة المعاشية لأجداده لقرون ماضية، تقودنا نحو مسلمة أن العقل العربي تشكل في عصر التدوين أين رسمت معالمه ونقشت حدوده واتجاهاته وغربلت كل الموروث الإسلامي، وإعادة تصنيفه من جديد بين التفسير والحديث والفقه واللغة والتاريخ.

1- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 62.

وقد عمل الجابري في تنقيب خلفيات هذا العصر، ليؤكد على أن عصر التدوين لم يقتصر دوره في رسم مسار العقل العربي فيما بعد، إنما جعل من نفسه راسم حدود صورة مسار العصور التاريخية السابقة، ويستدل في ذلك بقوله " إن عصر التدوين هذا، هو في ذات الوقت الإطار المرجعي الذي يتحدد به ما قبله، فصورة العصر الجاهلي وصورة صدر الإسلام والقسم الأعظم من العصر الأموي إنما نسجتها خيوط منبعثة من عصر التدوين، وليس العقل العربي في الواقع الأمر شيئاً آخر غير هذه الخيوط بالذات، التي امتدت إلى ما قبل، فصنعت صورته في الوعي العربي"¹، غير أن الجابري لا يقصى الإنتاج الثقافي السابق والموروث القديم، إنما أصل أنه أخذ حيز كبير جعل من نفسه كجزء تحدد ثقافة المنتمين إليها وأصبحت تعي ذاتها تحت ضوء مشعل عصر التدوين ذاته.

وإن كان الجابري يحاول الإفصاح عن فكرة مفادها أن عصر التدوين كان كإطار المرجعي للعقل العربي، وهو أحد الأسباب التي أدت انسداد أو ركون العقل العربي نحو آلياته التكوينية التي لم تلق التطور والتغير، والتي أدت بدخوله حيز العوائق المعرفية كحاجز بينه وبين تقدم الفكر والثقافة العربية الإسلامية، وبالتالي فإن هذا الإطار والزمن الثقافي العربي راكد وأثبت عجزه، وأن الثوابت والركائز لم تعرف التغير على مستوى الثقافة منذ الشافعي إلى الغزالي إلى ابن خلدون، كما أنه لم يتعرف عن تغيرات أو ثورات معرفية تحرك كيانه من الداخل من تلك الحقبة، وما يثبت حقيقة ذلك أن "علم النحو ولد كاملاً مع سيبويه، وكذلك بالنسبة لعلم أصول الفقه الذي استلهم قواعده ومبادئه مع الإمام الشافعي وتأسست الكتابة التاريخية مع ابن إسحاق والواقدي (...)"، وعمل جعفر المنصور الصادق مجموعة القواعد التي تحدد مقومات الفكر الشيعي على مستوى الفقه والكلام والسياسة"².

وقد بدأ الجابري معارضا للفكر الذي تبناه طه حسين من أن مسار الفكر العربي كانت انطلاقته مع العصر الجاهلي، لأن العودة إلى طبيعة الزمن الثقافي يظهر اختلافه مع الزمن الاجتماعي القديم الذي يترأسه الحكم القبلي، وبالتالي من غير المنطقي أن نجعل من العصر الجاهلي كبدية أولى لتشكيل العقل العربي أين يتجلى الإسلام وحركات الترجمة أبرز المحطات الفكرية في الثقافة العربية الإسلامية، وهنا يكشف لنا وجوب اتخاذ حلقة وسط بين ظهور الإسلام وعمليات الترجمة التي شهدتها الساحة الفكرية، فإن ذلك يحولنا إلى عصر التدوين كدليل منطقي أكثر من العصر الجاهلي، الذي يكشف غياب التفسير المنطقي للتنوع الفكري والثقافي الذي شهدته المجتمع العربي " أن التطور الداخلي للحياة الفكرية العربية في العصر الجاهلي أبعد ما يكون من أن يفرز بمفرده ذلك التنوع والغنى في الآراء والرؤى والاستشراقات والمذاهب التي شهدتها المجتمع العربي بعد قرن من ظهور الإسلام"³، وحسب الجابري أن بداية عصر التدوين

1 - المصدر نفسه، ص 62.

2 - نائلة أبي نادر، المنهج والتراث بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان . بيروت، ط1، 2008، ص 296.

3 - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 191.

تتزامن مع السنة الهجرية 143هـ، وتتوافق مع عصر المنصور العباسي في توليه خلافة المسلمين ما بين (136هـ - 158هـ)، ومن أبرز مظاهره الازدهار والتنوع الثقافي والاجتماعي والعمل على نقل نماذج ثقافية من الثقافات المجاورة الأجنبية من أجل تحقيق الرفاهية وتلبية حاجيات المواطنين والمجتمع المدني، غير أن الجابري في الحقيقة لا يقلل من قيمة العصر الجاهلي المعروف بالبلاغة وفصاحة اللسان واللعب بالأبيات الشعرية، إنما يرى أن المحطة الحاسمة في الثقافة العربية كانت مع بداية عصر التدوين الذي مهد للتجربة العقلية في الفكر العربي " وليس يعني هذا أنه ما كان للعرب عقل قبل التدوين، إذ مذ كان العربي كان عقله معه، إنما الوعي بالعقل وتدوينه هما ما شكلا الفارق"¹، ودليل ذلك أن تعدد النظم المعرفية (البيان، العرفان، البرهان) واختلاف الحقول الإيديولوجية على مستوى الحدود الجغرافية العربية الإسلامية يجدان أصلهما في جوف الصراعات والتناقضات مع منطلق عصر التدوين الذي شرع على تأسيس هويته التاريخية على الصعيد الثقافي، وكأنه همزة وصل تحاول الربط والجمع بين العصر الجاهلي وعصر صدر الإسلام وعصر اللاحق ما بعد التدوين .

وأثناء فحص الجابري مجريات وأهم الأحداث التي شهدتها هذا العصر، نجده اصطدم مع الحركة السياسية بين الشيعة والسنة في الثقافة العربية الإسلامية، ليكشف تجاهل كل منهما للآخر وتم إنتاجه على الصعيد الثقافي، وفي تحليله لنص أورده الذهبي نقلا من كتاب الخلفاء، ينبه الجابري أن الذهبي كان متجاهلا في تدوين العلم وتبويبه عند التيار الشيعي، ونفس هذا التجاهل انصب لأهل السنة من تجاهل العلم وتبويبه من طرف الشيعة. حيث جاء في النص الذهبي يقول: "في سنة 143هـ، شرع علماء الإسلام في هذا العصر في تدوين الحديث والفقه والتفسير، فصنف ابن جرير بمكة، ومالك الموطأ بالمدينة، والأوزاعي بالشام، وابن أبي عروبة وحمادة بن سلمة وغيرهما بالبصرة، وسفيان الثوري بالكوفة، (...)، وصنف أبو حنيفة الفقه والرأي...، وكثر تدوين العلم وتبويبه، ودونت الكتب العربية واللغة والتاريخ، وقبل هذا العصر كان الناس يتكلمون من حفظهم أو يروون العلم من صحف صحيحة غير مرتبة"² ، رغم أن الذهبي ذكر بعض العلماء أهل السنة، فإنه لم يتطرق للعلم صادر عن فقهاء أهل الشيعة، وبالعودة لسجل التاريخ نجد أن جعفر الصادق الذي يعتبر أحد أكبر علماء الشيعة توفي سنة 148هـ ، حيث تم على يده تنظيم الفكر الشيعي ومعالجة القضايا الأساسية في ذلك الوقت.

إن الممارسة السياسية بين أهل السنة وأهل الشيعة خلقت نوعا من التنافس حول تدوين العلم وتبويبه، الذي سطر نوعا من الإهمال وعدم الاكتراث كل منهما لما جاء به خصمه، مما يعني إقصاء جانب أساسي من تاريخ الفكر العربي الإسلامي الذي تظهر خطورته في الأجيال اللاحقة، تم إهماله عند أهل السنة، الأفق الذي شكل المنعطف الرئيسي في الثقافة العربية الإسلامية، ونفس الحال عند أهل الشيعة أدى غياب

1 - محمد الشيخ، محمد عابد الجابري، مسارات مفكر عربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2011، ص29.

2 - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، المصدر نفسه، ص64.

المعطيات الفكرية لما تم تسطيره عند السنة، وبالتالي فإن صورة التاريخ بالنسبة لتدوين العلم وتبويبه تم غياب عنصر الموضوعية فيه، وكان خاضعاً للإهمال والسكوت المتبادل بين الفريقين " لقد كان السكوت عن 'العلم' الشيعي جزءاً من 'الشروط الموضوعية' التي حددت وأطرت شروط صحة 'العلم' السني والعكس صحيح كذلك"¹.

وحول مجريات هذا التسابق بينهما، وبما أن أساس العلم خاضع لجملة من الشروط التي يبنى عليها من بينها التحلي بالموضوعية والمصادقية، فإن تدوين الحديث عن أهل السنة يعود إلى تولي عمر ابن عبد العزيز للخلافة (99 هـ . 101 هـ)، غير أن أهل الشيعة أقرّوا عكس ذلك في إرجاع تدوين الحديث قبل خلافة عمر ابن عبد العزيز إلى زمن النبوة، ويعلّل حسن الصدر المتوفى سنة (1353 هـ) ذلك في قوله: "وإذا عرفت هذا فاعلم أن الشيعة أول من تقدم في جمع الآثار والأخبار في عصر خلفاء النبي المختار عليه وعليهم الصلاة والسلام، فاقْتَدُوا بِإِمَامِهِمْ (علي) أمير المؤمنين عليه السلام، (...) وأن ابن أبي رافع المتوفى في أول خلافة علي، أي حوالي سنة 35 هـ، قد ألّف كتاباً بعنوان "السنن و الأحكام والقضايا" وبذلك يكون أبو رافع، وقد كان مولى للرسول هو أقدم في التأليف بالضرورة"²، فإن التدوين باعتباره ممارسة عملية تهدف في جمع العلم في بناء ثقافي شامل داخل الثقافة العربية الإسلامية، كان يتم في فضاء تنافسي بين أبرز فرقتين في الإسلام.

يوضح الجابري في مسألة "الأعرابي صانع العالم العربي" أن المرجعية الأولى التي تم فيها جمع اللغة العربية، مما مهد الطريق أمام اللغويين لتأسيس علم النحو والبلاغة، تمّ من خلال توجه اللغويين والنحاة الأوائل والآليات المعتمدة لجمع اللغة من أهل البدو والأعراب الأقحاح " لقد جمعت اللغة العربية من البدو العرب الذين كانوا يعيشون زمناً ممتداً كامتداد الصحراء، زمن التكرار والرتابة، ومكاناً بل وفضاء (طبيعياً وحضارياً وعقلياً) فارغاً وهادئاً كل شيء فيه صورة حسية بصرية أو سمعية فهذا العلم هو كل ما تنقله اللغة العربية لأصحابها اليوم وقبل اليوم وسيظل هو ما دامت اللغة العربية خاضعة لمقاييس عصر التدوين وقيوده"³، وبما أن الجابري كان ملزماً عليه فحص المجريات والآليات المعتمدة في جمع اللغة العربية، والتي تظهر في العملية التي قادها الخليل ابن أحمد الفراهيدي (100 هـ . 170 هـ) الذي أسس علم العروض من خلال كتابه (العين)، فإن المنهجية التي اتبعها توحى بأسس رياضية تعتمد على التعامل مع الحروف الهجائية العربية، التي تتكون من ثمانية وعشرين حرفاً كمجموعة أصلية تتكون منها الكلمات

1 - المصدر نفسه، ص 66.

2 - محمد عجاج الخطيب، أصول الحديث علومه ومصطلحه، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، طبعة جديدة بإخراج جديد، 2006، ص 212.

3- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 87.

والألفاظ المتداولة في السنة العرب، وإن كانت الكلمات العربية تنقسم إما ثنائية أو ثلاثية... أو خماسية، أما فوق عدد هذا يمكن الاستغناء عن الحروف الزائدة بالرد المزيد إلى المجرد.

إن العمل العلمي المنظم الذي قام به العقل العربي يظهر في جمعه اللغة العربية ومحاولته الأولى في تأسيس قواعدها، الأمر الذي يجعل من علماء الدين يسلكون نفس المنهج الذي اتبعه النحاة الأوائل واللغويين خاصة وأن العلوم اللغوية تأثرت فيما بعد بالعلوم الدينية، تكشف لنا حقيقة اللغة العربية كنقطة محورية للعقل العربي في بنيته وممارسته، وقد كانت المحطة الحاسمة منذ عملية تدوينها غيرت مسار الفكر العربي في العديد من المسائل التي شدتها الساحة الفكرية العربية الإسلامية.

المبحث الثاني: الأنظمة المعرفية المشكلة لبنية العقل العربي

تمهيد:

إن ما يميز شخصية الجابري عن باقي المفكرين العرب المعاصرين وانشغالهم بالتراث العربي الإسلامي، أنه لم يسلك نفس الطريق الذي سلكه المفكرون المعاصرون أو السابقون له، حيث نجده في بعض الأحيان أنه أشاد وأعجب بالعقل العربي ونتائجه التي أثمرها في بعض المواقف، وفي المقابل نجده قدم له جملة من الانتقادات في تكويناته التي شكلته، والتي سمحت له دراسته في طرح مفهوم القطاعات أو الحقول المعرفية الثلاث (البيان، العرفان، البرهان)، فإنها أيضا تحكمها جملة من المؤثرات كالاصطدام والصراع ومبدأ التأثير والتأثر، وهذا ما جاء في مؤلفه "بنية العقل العربي"، الذي كان بمثابة النموذج المثالي الجاد في طرح صورة شاملة عن الثقافة العربية الإسلامية، الذي تجعل من كل مفكر أو فقيه أو فيلسوف أو عالم في الوطن العربي إلا وقد تأسس عقله وفكره وفق أطر هذه الأنظمة الثلاث المشكلة لبينة العقل العربي، ومن هنا نشعر في طرح التساؤل التالي:

فيما تتمثل هذه الأنظمة المعرفية التي من خلالها تشكلت الثقافة العربية، وما خصوصية كل نظام معرفي؟

المطلب الأول: النظام المعرفي البياني (البيان)

سعى الجابري في بداية الأمر في محاولته إلى فحص التراث العربي الإسلامي ومنطلقات الفكر العربي، في عرض النظام المعرفي الذي كرسه العلوم العربية الإسلامية الاستدلالية من بينها (الفقه وعلم الكلام والنحو والبلاغة)، الذي تشكل هذا النظام المعرفي في طيات وجذور الثقافة العربية الإسلامية، وإن كان الجابري سار في تعبيره عن اسم البيانين فيقول: "أنهم بكلمة واحدة علماء البيان من لغوين ونحاة وبلاغيين وعلماء أصول الفقه (...). ينتمون جميعا إلى حقل معرفي واحد وهو البياني"¹، وإذا كان في

1- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة. مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 1990،

الأصل أن ابن منظور سعى في تحديد دلالة (ب، ي، ن) في خمس دلالات تحددها وهما: (الفصل، الوصل، الظهور والوضوح، الفصاحة، الإنسان حيوان مبين)، فإن الجابري ذهب هو آخر في تقريره "أن البيان في إطاره المرجعي اللغوي الأصلي يفيد (الفصل والانفصال، والظهور والإظهار ...) وإذا شئنا ترتيب معاني البيان على أساس الإظهار التمييز بين المنهج وفي النظام المعرفي البياني، قلنا البيان كمنهج يفيد الفصل والإظهار والبيان كروية تفيد الانفصال والظهور"¹، بحيث أن البيان هو الذي تجسد في هيكله الخطاب القرآني الذي نزل في ضوء اللغة العربية وفق أساليبها في الإفصاح والتعبير.

أن ما يجب التركيز عليه في هذه المرحلة الأولى للنظام المعرفي البياني، أن الاهتمام التي حظيت به الأبحاث البيانية في إعطائها التركيز والدراسة العميقة للعلوم وخاصة علم الكلام والفقه والنحو...، غير محور اهتمامها من أخذ بالكتابة بدلا من نمط المشافهة، وإن كانت هذه الأبحاث البيانية يعود انطلاقتها مع بداية عصر التدوين، الذي يعد بمثابة العصر الذهبي في تشيع الثقافة العربية الإسلامية، وتوسع دائرة اهتمامها لتشمل الخطاب العربي بشكل عام من شعر وخطابة وفنون، أين انشغل المسلمون في تلك الفترة في جمع القرآن الكريم والسنة النبوية، ومن ثم بزوغ الفرق الكلامية التي شكلت كمرجعية ونظام معرفي سائد في ذلك الوقت كمشروع و السلطان في البيئة العربية الإسلامية.

يظهر لنا من خلال مؤلف الجابري (بنية العقل العربي) أن علم البيان أصبح من أكثر العلوم العربية الخالصة، كما تم ضبطه على أساس منطقي عقلاني، وإذا عدنا وتفحصنا القرآن الكريم بعناية نجد أن لفظ(البيان) قد تم ذكرها في أكثر من 250 موضعا، يقول الله عز وجل "الرَّحْمَنُ (1) عَلَّمَ الْقُرْآنَ (2) خَلَقَ الْإِنْسَانَ (3) عَلَّمَهُ الْبَيَانَ (4)"² ، وفي موضع آخر يقول: "هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ(138)"³.

وهذا يجعل من أن علم البيان أخذ مدلوله كنظام معرفي معين أخذ الوعي به، وكرؤية وطريقة تضبط آليات ونمط التفكير للرعية، الذي قاد هذا النظام الذي سارت عليه الثقافة العربية الإسلامية من مرحلة اللاوعي إلى الوعي أو من الخفاء والكمون إلى الظهور والانكشاف.

وإذا كانت الأبحاث البيانية في حقيقتها أن سبب تشكلها خاضع في المقام الأول لقسمين هما : نجد القسم الأول قد اهتم بتفسير قوانين الخطاب ومثل هذا تيار الشافعي، أما القسم الثاني اهتم في تركيزه بشروط إنتاج الخطاب يمثلها الجاحظ الذي عاصر الإمام الشافعي رحمه الله، بمعنى تفسير القرآن في أيام عهد النبي صلى الله عليه وسلم والصحابه رضوان الله عليهم، وقد ذهب الجابري في تقديم إعجابه والثناء

1 - المصدر نفسه، ص 20.

2- سورة الرحمن، الآية 1، 2، 3، 4.

3- سورة آل عمران، الآية 138.

على الشافعي والذي جعله صاحب والمؤسس الحقيقي لقوانين تفسير الخطاب رغم محاولات المفكرين والمشايخ والفقهاء الذين عاصروه أو سبقوه وهذا بسبب دهائه وفطنته التي اشتهر بها.

إن الإمام الشافعي (150^{هـ}. 204^{هـ}) بحكم أنه كان على دراية ومعرفة تامة باللغة العربية وأساليبها التعبيرية والبلاغية، كان بمثابة أبرز عامل الذي مكنه من تعامله مع مقومات الخطاب القرآني كمنظور فقهي قانوني لأنه أحد مصادر التشريع الإسلامي، وقد عمل الشافعي في تقديم مفهومه للبيان يقول فيه: " البيان اسم جامع لمعان مجتمعة الأصول متشعبة الفروع، فأقل ما في تلك المعاني المجتمعة المتشعبة أنها بيان لمن خوطب بها ممن نزل القرآن بلسانه، متقاربة الاستواء عنده"¹.

فإن الصورة التي بين أيدينا تحاول الجمع بين ما أنتجته الثقافة اليونانية والتي تظهر في فلسفة أرسطو من جهة، وما أنتجته الثقافة العربية الإسلامية خاصة مع الإمام الشافعي من جهة ثانية ، بحيث أن في فلسفة أرسطو تظهر لنا أنه اعتمد على القياس التام كأساس منطقي عقلاني يعمل على مراعاة العلاقة التي تربط بين حدوده وهما (مقدمة كبرى، ومقدمة صغرى، واستخلاص منهما الحد الأوسط)، فإن الجابري استطاع هو أيضا من استخلاص أربع أصول للحكم الشرعي التي تضبط مقومات المدينة والدولة وحفظ الحقوق الرعية، وهي (الكتاب، السنة، الإجماع، القياس).

إن السلطة الرابعة (القياس) الذي يسعى في الكشف عن العلاقة التي تربط بين الأصل والفرع، أي من حيث بنيتها تقوم على طرفين الوسط (الأصل، الفرع، العلة)، سار العقل البياني بالقياس بحيث قياس الأصل على الفرع أو الشاهد على الغائب، فتتعدد التبريرات في ربط معنى معين دون سواه من المعاني، وغالبا ما يستند على علاقة تجمعهما يطلق عليها (القرينة)، يرى الجابري أن القياس في النظام المعرفي البياني الذي يختلف ويتميز عن القياس المنطقي الأرسطي وخاصة أنه يسعى في (استخراج نتيجة تلزم ضرورة عن مقدمتين أو أكثر بل يعني إضافة أمر إلى أمر آخر (بنوع من تقريب المساواة)، إنه ليس عملية جمع وتأليف إنما عملية مقايسة ومقاربة).

يعد علم أصول الفقه بمثابة المنطلق في التشريع الإسلامي وخاصة أن إشكالية التعارض بين أهل النص وأهل الرأي، تستلزم إعادة تأويل النص من جديد وفق رؤية عقلانية منطقية، وهذا ما جاءت به النظرية الأصولية البيانية في عرض جملة من القواعد والمبادئ التي تساهم في تفسير الخطاب البياني، وهي "نفس القواعد والمبادئ التي تبناها المتكلمون والنحاة والبلاغيون، بعد أن ساهموا في تدعيمها وإغنائها، فأصبحت بذلك عبارة عن قوانين عامة لتفسير الخطاب البياني العربي، وبالتالي أحد المكونات الأساسية للنظام المعرفي البياني"².

1 - محمد بن إدريس الإمام الشافعي، الرسالة، بتحقيق وشرح: أحمد محمد شكر، دار الكتاب العلمية، بيروت . لبنان، 1940، ص20.

2. محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص24.

وقد عمل الشافعي على وضع مجموعة من القواعد في تفسير الخطاب، فإنه لا يقل أهمية بالنسبة لتكوين العقل العربي الإسلامي عن القواعد التي صرّفها الفيلسوف الفرنسي وهي "قواعد المنهج التي وضعها ديكرت بالنسبة لتكوين الفكر الفرنسي خاصة والعقلانية الأوروبية الحديثة العامة"¹، وخاصة أن الجابري أكد سلفاً بحكمة وعبقورية الشافعي التي جعلت منه ينتقل ويقفز بلفظ البيان من المستوى القاعدي للغة، إلى مستوى أعلى المفهوم، بحيث لم يعد يقتصر البيان في دائرة المعنى والوضوح والظهور...، إنما استطاع أن يشتغل في مستوى أعلى أخذ مفهوم المصطلح العلمي الدالّ للأفكار التي تضم (الأحكام، الأوامر، النواهي...)، وبالتالي وضع الشافعي الأسس الأولى للنظرية الأصولية البيانية، التي ركزت على ضبط وتحديد أصول التفكير آلياته التي تهتم بدراسة أنواع الألفاظ والجمل والعبارات وما يقبلها من حيث دلالة في المعنى.

إن الدراسة التي جاء بها الجاحظ (159 هـ - 225 هـ) والاهتمام بالخطاب القرآني وبأساليبه، فرض عليه الحجة على مناقشة ذلك في أطر مؤلفه وهو (نظم القرآن)، ومن ثم يعد الجاحظ أحد رواد مذهب المعتزلة، الذي أثنى كثيراً على دور الإسهامات التي قدمها المتكلمون في تبليغ الرؤية البيانية، والإفهام الصرفي البياني للإسلام، وفي هذا الصدد يقول الجاحظ: "لولا المتكلمون لهلك العوام واختطف واسترقت، ولولا المعتزلة لهلك المتكلمون"²، إن دراسة الجاحظ تختلف عن الممارسة التي قام بها الشافعي، بحيث أن تركيز الجاحظ يدور حول الاهتمام بقضية الإفهام، التي تطمح بدرجة أولى لإقناع السامع والتغلب على المجالد والمعارض وعمل على دفعه للاقتناع أكثر من الاهتمام بقضية تسبيق الفهم أولاً، وعلى هذا يظهر أنه سار في البحث عن شروط إنتاج الخطاب وتكون أكثر فاعلية للإقناع، وليس في بحث عن قوانين تفسيره، وهذا يدفعه للبحث عن الشروط والقوانين المنطقية الممكنة التي تجعل منه كوسيلة للإقناع بدلاً من كونه مجرد وسيلة تهدف للفهم والتفسير، بمعنى أن الشافعي جعل تركيزه نحو الفهم والهدف من النص والكلام الصادر و استنباط مضمونه، إلا بخلاف ذلك عند الجاحظ كان اهتمامه بآليات الإقناع السامع للنص والخطاب، "فهو سيتجه باهتمامه غير اتجاه الشافعي (...)" ومن هنا نجده يدخل السامع كعنصر محدد وأساسي في العملية البيانية بل بوصفه الهدف منها، الشيء كان غائباً عن اهتمام الشافعي الذي كان يهيمه بالدرجة الأولى قصد المتكلم في القرآن والسنة³، ومن هذا المنطلق يكشف لنا أن الممارسة التي أنتجها الجاحظ كانت سبباً في إحداث قفزة نوعية جديدة بالبيان أطر لبنية التفكير في الثقافة العربية الإسلامية.

1- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 100.

2- أبو عثمان عمرو الجاحظ، الحيوان، ج3، بتحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، البابي الحلبي، القاهرة، ط2، 1965، ص8676.

3. محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص25.

وبعد انتهاء الجابري من تحديد وعرض مفهوم البيان ومراحل تطور الوعي داخل دائرة (البيان) يكشف لنا كنظام معرفي يستمد الفكر مرجعتيه من خلاله في الحدود الجغرافية للبيئة العربية، سار الجابري في البحث وتحليل العناصر الزوجية المؤسسة لبنية النظام المعرفي البياني، وهي تضم ثنائيات (اللفظ والمعنى، الأصول والفرع، العرض والجوهر).

1- اللفظ والمعنى: كشف الجابري أن من بين أحد المشكلات الإستمولوجية في النظام المعرفي البياني تتجسد في دائرة (اللفظ والمعنى)، والتي يعود في أصلها أنها تبلورت في أحضان عصر التدوين، وإن كانت الدراسات البيانية في حقيقتها سواء في حقولها المختلفة والمتباينة منها (حقل اللغة أو النحو أو البلاغة)، يميل أصحابها في جعل هذه الثنائية (اللفظ والمعنى) كيانين منفصلين، بحيث يكون كل منهما منفصل ومستقل بشكل تام عن الآخر، وإن كان الجابري لم يتهاون في تقديم وعرض استدلاله بالطريقة التي تماثل طريقة خليل بن أحمد الفراهيدي في فصل اللفظ والمعنى، إذ يقول: "وهي بصورة عامة طريقة خليل بن أحمد التي انطلق فيها في حصر الألفاظ الممكن تركيبها من الحروف الهجائية العربية والبحث فيها عما له معنى أي (المستعمل)، وعما ليس له معنى (المهمل)، لقد كرست هذه الطريقة النظر إلى الألفاظ كفروض نظرية أو ممكنات ذهنية"¹، وهذا يدل على أن تركيز الفكر انصب عن بحث الألفاظ التي تحمل المعاني الهامة ومتنوعة في استخداماتها، والتي لها القدرة على تحقيق المقاصد الفعلية من قول الإنسان، ومحاولة تجنب الألفاظ الخالية المعنى والجوفاء والفقيرة المعنى التي لا تحقق المقصد الفعلي للإنسان من استخداماته، في حين أن الجابري لم تكن نظريته بصفة نهائية وجازمة بل كانت نظرة مؤقتة ونسبية.

حيث أن انفصال اللفظ عن المعنى امتد طويلاً رغم المحاولات التي شهدتها من طرف اللغويين والفقهاء الذين انشغلوا حول البحث في أصل اللغة وما يتضمنها، وهذه الدراسات أنتجت اختلاف الرأي بين فئة الفقهاء من جهة، والفرق الكلامية وبشكل خاص المعتزلة من المتكلمين الذين قالوا بمبدأ الاتفاق من منطلق قيام جماعة من الحكماء، اجتمعوا على إطلاق جملة من الأسماء على أشياء معينة، ثم سعوا في نشر مسميات الأشياء بين عامة الناس، أين حدث إجماع في الرأي بينهم، وإن كانت الفرقة الثانية سارت على خلاف ذلك، مثل أهل السنة الذين اجتمعوا على الرأي أن اللغة إلهام ووحى، من منطلق قول الله عز وجل ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (31)﴾²

وحسب الجابري فإنه ينظر على أنهم "كانوا متفقين جميعاً القائلون بالمواضعة والقائلون بالتوقيف، على أنه كان هناك في الأصل واضع للغة، وخلاف بينهم إنما كان حول شخصية هذا الوضع، هل هو نبي يوحى أم حكيم (فيلسوف) اعتمد عقله في وضع الأسماء للأشياء"³، وفي نهاية المطاف توصل

1 - المصدر نفسه، ص 41.

2. سورة البقرة، الآية 31

3 - المصدر نفسه، ص 42.

الجابري إلى أن إشكالية (اللفظ والمعنى) بأنها حاضرة ومتجسدة في مختلف العلوم البيانية من بينها الفقه أو البلاغة أو علم الكلام، غير أنه كان التركيز بشكل أوسع حول علاقة اللغة بالفكر، وفي مقابل ذلك نجد انعدام وغياب الاهتمام والتركيز بالعمليات وآليات التفكير في حد ذاتها، وكان من الواجب تقديم التساؤل التالي: كيف نفكر؟ الذي يشغل محور اهتمام علماء البيان، إلا أن العملية البحثية سارت على عكس ذلك بالانشغال بمفهوم البيان، وآليات إنتاج وشروط تفسير الخطاب؟

وإذا كان القول الراجح يقر بأن " اللغة مرآة الفكر ينطوي على إعطاء الأولوية للفكر على اللغة " ¹ ، إلا أن الجابري وبالعودة إلى فحص مؤلفه (بنية العقل العربي)، نجده يذهب في تأكيده على أن العقل البياني كان عقلا عاجزا من القدرة على بلوغه والوصول إليه، وغياب القدرة والمؤهلات التي تسمح لعلماء البيان من تحقيقه وتجسيده كطابع للفكر، وفي هذا الصدد يقول الجابري: " رغم أن أسلافنا البيانيين قد وضعوا لغات خاصة بهم (لغة النحو، لغة الفقه، لغة علم الكلام) فإنهم لم يكونوا قادرين على جعل ممارستهم اللغوية الخلاقة موضوع تفكير ليستخلصوا منها النتيجة المحتومة بأولوية التفكير على التعبير، أولوية المعنى على اللفظ " ² ، حيث أدى الانسياق وراء إشكالية اللفظ والمعنى في تضيق العقل وخنقه وتحجيم دوره وممارسته في القضايا التي شغلت الفكر بين الفرق والمذاهب الكلامية مثل قضية خلق القرآن ومسألة التأويل والإعجاز.

وهنا بيت الداء الذي يجعل من كل ما هو موروث وقديم يعمل في فرض نفسه وسيطرته، كنموذج وعلامة الجودة الممتازة، هو السبب الرئيسي التي أدت بالعقل العربي يعيش مرحلة التهاون والتخلف والتراجع بدلا من التقدم والتطور، لهذا وجب عليه أن يستعد لفهم واقعه بشكل دقيق والعمل على تغييره.

2- الجوهر والعرض: حيث أن هذه القضية فهي خاضعة تحت سلطة مبدأ الانفصال والتجويز، بحيث أنها تهدف في جعل حقيقة العلاقة بين مكونات الأشياء تحكمها علاقة تجاوز وتفكك وليس علاقة ترابط و تداخل، و في المقابل أن مبدأ التجويز هو نتيجة صرفية لمبدأ الانفصال في البيئة الصحراوية، التي تعكسها اللغة العربية " إن قلة الأشياء وندرة الحوادث وانفصال الموجودات بعضها عن بعض، جمادًا ونباتًا وحيوانًا، كل ذلك يجعل العلاقة القائمة بين المؤثر والمتأثر تنعكس في وعي ساكن الصحراء لا كعلاقة اتصال (...). بل كعلاقة تتم عبر مسافة " ³ .

وإن دلّ على شيء إنما يدل على أن العقل البياني أخذ مسارًا آخرًا " وهو ما ألغى مبدأ السببية في التفكير البياني " ⁴ ، ولم يقتصر الجابري عند الامتناع من تقديم فكرته التي تجعل من اللغة العربية بمثابة السلطة

1 - المصدر نفسه، ص104.

2 - المصدر نفسه، ص104.

3 - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق ص243.

4 - نائلة أبي نادر، مرجع سابق، ص331.

المرجعية الأولى والأساس الذي من خلاله فرضت حكمها وسيطرتها على مقومات وأنماط التفكير البياني، وإن كان علة ذلك يعود إلى طبيعة البيئة الصحراوية في الجزيرة العربية للأعرابي، بحيث أن "العلاقات في المجتمع الرعوي هي علاقات انفصال، أما الاتصال فهو من خصائص المدينة، ومن مميزات البيئة البحرية، أن الاتصال هو من خصائص أمواج البحر وليس من خصائص قطرات الغيث في الصحراء"¹، لكن في الحقيقة أن القرآن الكريم وبالرغم أنه يتعامل مع الظواهر الطبيعية وما تحمله من حوادث وموجودات في البيئة الجغرافية للعالم، وما جاء في العديد من الآيات والعلامات والرموز دالة على خالق (الله عز وجل) وعظمته، إلا أن نص القرآن لا يكرس مبدأ الانفصال والتجوز بصفة مطلقة ونهائية ويجعل من الاستدلال محصوراً في دائرة المقاربة فقط، إلا أننا نجد أن القرآن يميل في غالب الأحيان لأساليب التشبيه والكناية والاستعارة، بهدف تنبيه المؤمن في العديد من المسائل التي قد يقع في حضيضه، في مجمله يدور في فلك (الاعتبار والاستبصار) في تحريك بؤرة الخيال وعجلة الفكر العقلاني في بعض المسائل المعينة والخطأ الذي وقع فيه البيانون، هو أنهم جعلوا من مسائل التنبيه التي يستعملها القرآن قواعد للاستدلال ومنطقاً للفكر، ولكن لا باتخاذ النص القرآني سلطة مرجعية وحيدة بل بقراءته بواسطة سلطة مرجعية أخرى هي العالم ((الأعرابي)) عالمه الطبيعي والفكري الذي تحمله معها اللغة العربية التي جعلوا منها مرجعية حكماً، بدعوى أنها اللغة التي نزل بها القرآن²، حتى وإن كانت اللغة العربية لغة فقيرة، وخاصة أنها تعاني فقراً في المعاني مقارنة بعدد ألفاظها، وسبب ذلك أنها جمعت داخل أفواه ورتلت على ألسن الأعراب المنعزلين.

المطلب الثاني: النظام المعرفي العرفاني (العرفان)

يعد العرفان النظام المعرفي الثاني الذي سير بنية التفكير وآليات وأنماط الفكر داخل البيئة الثقافية العربية، وإن كان العرفان هو بمثابة الكشف أو الإلهام في تحصيل المعارف والحقائق كما هو حال عند المذاهب الإسلامية وخاصة لدى المتصوفة "تميز بين معرفة تكتسب بالحس أو بالعقل أو بهما معا وبين المعرفة تحصيل بالكشف والعيان"³، وهذا يعني أنها تمثل نوع من المعرفة التي يبلغها الإنسان بواسطة التأمل العقلي، وإن كان في الغالب يرتبط العرفان بنوع المسائل الدينية، الذي يهتم في البحث والكشف عن أسرار الكون والحقائق الدينية وإن كان في حقيقته أنه أرقى العلوم الذي يمكن أن يحصل لعامة المؤمنين. وإذا كان الجابري سار في أخذه مفهوم البيان في مشروعه بمعنى "نظام معرفي ومنهج في اكتساب المعرفة

1 - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، المصدر سابق ص 242-241.

2 - المصدر نفسه، ص 248.

3 - المصدر نفسه، ص 251.

ورؤية للعالم، وأيضاً موقف منه انتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية من الثقافات التي كانت سائدة قبل الإسلام في الشرق الأدنى وبكيفية خاصة في مصر وسوريا والعراق¹.

وإن كانت العرفانية أو الغنوصية (gnosticism)، تشكل في حقيقتها جملة من التيارات الدينية التي انتشرت في أحضان القرن الثاني والثالث للميلاد، (كالمانوية والهرمسية) وهي المذاهب التي استعانت بالسحر والتنجيم والعلوم السحرية، ولهذا يشير محمد عابد الجابري لضرورة التمييز بين الحد الأول وهو العرفان و الحد الثاني وهو العرفانية كنظرية، حيث أن العرفان "موقف فردي ونفسي فكري وعملي يتلخص في رفض العالم ونشدان الاتصال بالآله والدخول معه في نوع من الوحدة، أما العرفانية كنظرية " يطغى فيها جانب التفسير والتأويل ومحاولة تشييد نظرية دينية فلسفية تشرح تطور الخليقة من المبدأ إلى المعاد"².

ومما يفصح عنه هذا القول، أن الفرق بينهما يكمن في الهدف المنشود لكل منهما، بحيث يظهر لنا أن الفرد العرفاني يسير بهدف تحقيق الراحة النفسية وطمأنينتها والخلو بالذات بالذات، في حين أنها كنظرية فإنها تسعى في نشرها كنمط فكري وعقائدي ونشر تعاليمه، لذا تتبع الجابري مسار حفره في تقديم صورة عن مضمون هذا النظام المعرفي انطلاقاً من بيئته الأصلية قبل انتقاله إلى البيئة الإسلامية، ثم كيفية انحلاله ودخوله إلى الثقافة العربية مع تحليل أسسه المنهجية مبرزاً المعالم الأساسية للرؤية التي يكرسها.

2/ خصائص العرفان

إن من بين خصائص العقائد الهرمسية حسب المفكر المغربي محمد عابد الجابري، يمكن حصرها في النقاط التالية: (بعض الخصائص التي ذكرها ماسينيون)⁽³⁾

1. وجود إله واحد لا يمكن التعبير عنه بوصف أو إدراكه بالعقل، إنما يتم التوصل إليه

بتطهير النفس والزهد من ملذات الدنيا.

2. نظرية الأسباب التي يغلب فيها الشذوذ على الاطراد، كما أنها تخضع مباشرة لتقلبات

التجربة بعيدة عن الضرورة العلمية.

أما الخصائص التي أضافها الجابري هي:

■ 1. القول بالأصل الإلهي للنفس وما يتصل بها من نزعة المتصوفة.

2. عدم إمكانية الفصل بين العلم والدين.

1 - المصدر نفسه، ص253.

2 - المصدر نفسه، ص255.

3 - حوري بديع الزمان، نقد جورج طرابيشي لنقد العقل العربي عند محمد عابد الجابري، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة باتنة (1)، الجزائر، 2018، ص30.

والعرفانيون هم أنصار المذهب الذي يضم المتصوفة والشيعية بشقيها الإمامية والإسماعيلية وحتى الفلاسفة الباطنيين، بحيث أن جميع هؤلاء يجمعهم منهج واحد يحكم زمام الرؤية والتفكير (المنهج العرفاني) الذي يظهر غياب العقل والتمسك بالأمور الباطنية في البحث واقتناء الحقيقة، وحتى إذا كانت المعرفة بالله وبأمور الدين هي التي تبنى على مدى انغماس في الحياة الروحية الباطنية.

وبعد أن قام الجابري بتتبع آثار الرؤية الهرمسية ، عمل في حصر الاتجاهات الكبرى للعرفان والتي ضمت ثلاث اتجاهات، هي " الاتجاه الذي يغلب عليه الموقف العرفاني كمعاناة ويمثله في المجتمع الإسلامي المتصوفة (...)، والاتجاه الذي يغلب عليه الطابع الفلسفي ويمثله في الإسلام التصوف العقلي الذي نجده عند الفارابي في نظرية السعادة (...) ، أما الاتجاه الثالث فيغلب فيه السرد الأسطوري، ونجده عند الفلاسفة الإسماعيليين و المتصوفة الباطنيين ¹ ، وهنا أشار المفكر المغربي إلى أصل التيارات التي تأثرت بالعرفان ، وكما أن تصنيفه جاء يحاكي صفة الانتقاء والتلفيق في الأدبيات الهرمسية ، التي تقتبس وتأخذ من مختلف الفلسفات والديانات خصائصها ومبادئها.

ثم إن العلاقة بين العرفان والعرفانية مع المجتمع الذي يحي في كنف الإسلام، وما قبل الإسلام، أظهرت علاقة وطيدة ومتداخلة مباشرة " مع الهرمسية فهي تبدو أشبه ما تكون بالبنية الأم للفكر العرفاني في الإسلام (...)، فإذا نحن جردنا العرفان الشيعي والإسماعيلي من مضمونه السياسي، وجردنا العرفان الصوفي من مضمونه الشكل البياني الذي ارتداه فإننا سنجد أنفسنا (...)، أمام مادة معرفية تنتمي كلها إلى الموروث العرفاني القديم السابق على الإسلام ² ، وهذا يعني أن التيار الهرمسي حسب الجابري قد بسط نفوذه وسيطرته على التيار العرفاني في الإسلام، وقد كان ذا تأثير كبير على كل ما أنتجه من التأويل العرفاني للقرآن وهو تضمين وليس استنباط أو إلهام، وإذا عدنا في تتبّع وتفحص كيفية دخول هذا المذهب وانحلاله في الثقافة الإسلامية، يتبين لنا أن الطريق الذي أخذه كمسلك هو السياسة كالشيعية أو عن طريق السياسة والعقيدة كما هو عند أهل المتصوفة.

وقد أوضح الجابري هذا التأثير بالمذاهب الهرمسية عن طريق تقديم مسألة الظاهر والباطن التي تعمل على تقسيم آيات الفهم بين (الظاهر والباطن) وفي المقابل تعتمد الرؤية البيانية على الزوج (النبوة/الولاية)، ولعل هذا هو السبب الجوهرى الذي مهد لتسمية "الباطنية" التي تنتظر وتقر بأن معاني القرآن الكريم يحمل في ثناياه باطن أجدر وأهم من المعنى الظاهري للأعيان.

1 - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 269.

■ الهرمسية: هي فلسفة دينية ترجع إلى مجموعة من الكتب والرسائل تنسب إلى هرمس المثلث بالحكمة الذي ادعى بأنه النبي إدريس المذكور في القرآن الكريم، وأنه أول من علم الكتابة والطب والسحر والتنجيم، ينظر: الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 175-174.

2 . المصدر نفسه، ص 372.

نجد التأويل الباطني لبعض الآيات القرآنية، حسب معتقد مذهب الشيعة التي تحمل في جوانبها وظيفية سياسية مع وظائف إيديولوجية ودينية للنص القرآني، كتأويل للآية القرآنية التالية: يقول الله عز وجل في سورة الرحمان "مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ (19) بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ (20) فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (21) يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللَّوْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ (22)"¹

فإن تأويل هذه الآية على حساب مذهب الشيعة، تجعل من كل لفظ في أية له دلالة ينص عليها (فالبحرين) هما علي ابن أبي طالب وزوجته فاطمة بنت الرسول صلى الله عليه وسلم ، و(البرزخ) هو النبي محمد ابن عبد الله، بينما (اللؤلؤ والمرجان) هما أحفاد الرسول "الحسن والحسين" و حسب الجابري هذا التأويل يحمل هدفًا سياسيًا يجعل من الخلافة أو إمامة المؤمنين من نصيب علي رضي الله عنه، وهو الأحق بها من أبي بكر وعمر وعثمان، (وهذا لأن العلاقة بين محمد صلى الله عليه وسلم وعلي رضي الله عنه وفاطمة، تشبه العلاقة التي تربط بين البرزخ والمرجان والبحر... إلخ).

ويختم الجابري في تقديم نقده للنظام المعرفي العرفاني، الذي يقول فيه: " بأنه يلغي العقل (...) ومن حق العقل أن يدافع عن نفسه، ولكن لا بالطريقة السحرية التي يلغي بها العرفان دور العقل بل بتحليله تحليلًا عقليًا يكشف حقيقة آلياته كمنهج وحقيقة تصورات كروية"² ، بحيث أن هذا النوع من النظام المعرفي يعمل على إلغاء دور العقل وتعطيله في تحقيق الموضوعية ، والتي تنقل الفرد وأطياف المجتمع المدني للإيمان بقوى مفارقة ميتافيزيقية لا سبيل للتأكد من مصداقيتها وصحتها، ولهذا فإن النظام العرفاني يوجه سهام المعارضة وتجميد حركة العقل وفاعليته، أي يعمل على تثبيط آليات العقل وممارسته الموضوعية المنطقية في أبحاثه وأحكامه.

يذهب الجابري أن النظام العرفاني يماثل النظام المعرفي الأول البياني، خاصة فيما يتعلق بالمفاهيم الرئيسية التي أسست المنهج المتبع لكل منهما، بحيث أن النظام البياني محكوم بالمفاهيم الزوجية التي حددت نشاطه هما (اللفظ/المعنى، الأصل/الفرع، الجوهر/العرض)، فإن النظام العرفاني كذلك يحكمه زوجين رئيسيين من المفاهيم هما (الظاهر/الباطن، النبوة/الولاية) وكلاهما يحتل نفس المقام للمفاهيم النظام البياني داخل الثقافة العربية الإسلامية.

يلخص الجابري في تحليله أطر هذا النظام المعرفي، يؤكد على أنه يسعى إلى تجاوز الحواس والعقل من أجل إمكانية بلوغه الحقيقة الباطنية التي ينشدها، وذلك يتم في محاولة العرفاني التحرر من قيود الزمان والمكان وتجاوز القوانين الطبيعية، مما تكشف رويته السحرية للعالم التي تتبع من الخيال الأسطوري وتجعل من الحقيقة الوحيدة هي (الأنا العارفة) وتلغي بذلك الرؤية اتجاه العالم كونه حامل للشرور والآثام،

1 - سورة الرحمان، الآية 19، 20، 21، 22.

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

و(الأنا)هي الخير الوحيد والمخلص للنفس من العالم المليء بالشرور، وبالتالي فإن العارف يجعل نفسه في مقام الساحر الذي يدعي حلول الله في ذاته والاتحاد معه، الأمر الذي أدى إلى تهميش العقل عند أهل العرفان داخل ثقافة العربية الإسلامية.

المطلب الثالث: النظام المعرفي البرهاني (البرهان)

جاء البرهان في اللغة العربية يحمل دلالة " الحجة الفاصلة البينة"¹، وأما في اللغات الأجنبية (démonstration) يعني " الإشارة والوصف والبيان والظهور"²

أما اصطلاحاً يحمل معنى العمليات الذهنية التي تكشف عن صدق قضية ما بواسطة الاستنتاج، والمعنى العام والشامل للبرهان هو في مجمله العمليات الذهنية التي تقرر وتحكم بصدق إحدى القضايا، وقد عمل الجابري على تحديد أطر هذا النظام المعرفي عن طريق اللجوء لإحداث مقارنة بينه من جهة وبين النظام البياني والنظام العرفاني من جهة ثانية داخل فضاء الثقافة العربية الإسلامية، حيث يقول: " إذا كان البيان من النص والإجماع والاجتهاد سلطات مرجعية لفهم العقيدة الإسلامية (...)، وإذا كان العرفان يتخذ من (...) "الكشف" الطريق الوحيد للمعرفة (...) فإن البرهان يعتمد قوى الإنسان المعرفية الطبيعية من حس وتجربة (...) في اكتساب معرفة بالكون وكل وأجزاء"³ ، ونلتمس من هذه العبارة، أن البرهان يبني معارفه وحقائقه عن طريق صوت العقل توجهه النزعة الموضوعية الواقعية، وهو بذلك يسعى لتجاوز الرؤية البيانية والعرفانية في بناء وتحصيل معارفهما داخل الثقافة العربية الإسلامية، ومحاولة إعادة تشييد نوع ومنهج جديد يلتبس الموضوعية والواقعية وأكثر عقلانية في بناء المعرفة.

إن البرهان الذي صاغه الجابري في مشروعه كان القصد منه " كفعل معرفي استدلال استنتاجي مقدمات فنتائج تلزم عنها"⁴ ، حيث أن ممارسة الحفر والتقيب لهذا النظام يكشف حقيقة تشكله الذي يعود إلى الفلسفة اليونانية وبشكل خاص إلى كتب أرسطو الذي استمد أهم المبادئ من المنطق الصوري الأرسطي.

إن البرهان حسب الجابري تمّ تأسيسه عن طريق العقل وهو بذلك يختلف عن النظام الذي تمّ بناؤه عن طريق اللغة والدين (البيان والعرفان) سواء من ناحية المنهج أو الرؤية، ولعل أنه صاحب المشروعية والمرجعية داخل أسوار الثقافة العربية الإسلامية، يختلف عن النظام العرفاني الذي أخذ يناضل من أجل تحقيق مشروعيته والظفر في أخذ مكانة له داخل الثقافة العربية الإسلامية، وفي هذا المقام يقول الجابري "

1 - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص206.

2 - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص383.

3 - المصدر نفسه، ص383 . 384.

4 - حوري بديع الزمان، مرجع سابق، ص34.

بأن تأسيس البرهان داخل الثقافة العربية الإسلامية سيكون عبارة عن ترتيب للعلاقة بينه وبين البيان¹، وهذا تأكيد على أن العرفان كان النظام الأجنبي الدخيل في الثقافة العربية الإسلامية، وقد كان النظام المعرفي عند الجابري مقسم لمدرستين (المشرق والمغرب)، والتي تضم كل واحدة مجموعة من الفلاسفة الذين كان لهم الفضل في نشر النظام البرهاني في قوالب فلسفتهم.

❖ مدرسة البرهان بالمشرق

- الفارابي (874م . 950م)

كانت إسهامات الفارابي بمنزلة إحداث الثورة في بنية العقل العربي من جديد، وذلك عن طريق محاولاته في عزل الأساليب اللغوية النحوية والعمل في دفع العقل للاقتباس والتحلي بالتحليل المنطقي، الذي جعل فلسفته تلجأ للمنطق كفكر منطقي، كما هو الحال عند أرسطو في الفلسفة اليونانية، وهذا ما أكدته الجابري في قوله: "إنّ الثقافة العربية الإسلامية مدينة للفارابي في مجال المنطق أكثر مما هي مدينة لغيره ممن جاؤوا قبله وبعده (...). لقد استرجع صناعة المنطق كاملة (...). واستحق لقب المعلم الثاني بعد المعلم الأول في صناعة المنطق"².

إن القضية التي شغلت الفارابي، تظهر في دعوته تجاوز الخطاب السجالي، والأخذ بالخطاب البرهاني أي (الخطاب الكوني) " من أجل التوصل إلى وحدة الفكر لذلك اهتم بالمنطق من جهة ومن جهة أخرى اهتم بالدعوة إلى بناء العلاقات داخل المجتمع وهو ما جسده فلسفته السياسية"³.

إن اهتمام المعلم الثاني بالمنطق وتأثره بالمنطق الأرسطي، لم يبقه محصوراً في معالجة قضية التوفيق بين الفلسفة والدين، إنما سار في تشكيل فلسفة إسلامية تتناسب مع مقومات الثقافة العربية الإسلامية، وذلك عن طريق ترتيب العلاقة بين المنطق والنحو وبين البرهان والبيان من جهة أخرى، حيث أنه عمل على تأسيس المنطق بشكل مستقل عن موضوع النحو، وكان ترتيب العلاقة بينهما خاضعاً تحت دائرة علاقة اللفظ بالمعنى، وهذا ما دفع الجابري في تقديم حكمه على كتاب (الألفاظ المستعملة في المنطق) " لأنه يحوي تصنيفات كانت مدخلا إلى المنطق في الثقافة العربية حيث اللغة والنحو هما السلطة المرجعية، حيث لم يكتف الفارابي بتصنيف الحروف والألفاظ الموجودة في اللغة العربية كما توجد في غيرها من اللغات بل ذهب إلى أبعد من ذلك، حيث فتح نوافذ عريضة على عالم آخر غير عالم البيان، عالم تنصف فيه الألفاظ حسب دلالتها المنطقية وليس حسب تأثيرها النحوي"⁴، وبهذا يكون المعلم الثاني قد عمل على فتح نافذة المنطق لتحل في بنية الفكر العربي، خاصة أنه عمل على تصنيف الألفاظ من منطلق

1- نائلة أبي نادر، مرجع سابق، ص 341.

2 - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 242.

3 - نائلة أبي نادر، مرجع سابق، ص 345.

4 - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 431.

دلالتها المنطقية، لقد أكد على أن المعنى سابق على اللفظ، حيث يركز على حدوث الحروف والألفاظ والكلام، ويخالف أهل البيان الذين يقولون بأسبقية اللفظ عن المعنى.

ومن هذا المنطلق يرى الجابري أن مسألة اللفظ والمعنى (الألفاظ والمعقولات)، تحمل موضوعين مختلفين، بحيث أن الأول " هو علم اللسان وغرضه حفظ الألفاظ الدالة عند أمة ما وعلم ما يدل عليه شيء منها ووضع قوانين تلك الألفاظ"¹، أما الموضوع الثاني هو " علم المنطق وهدفه تحديد القوانين التي شأنها أن تقوم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب"².

ولما كانت مسألة اللفظ والمعنى محل نقاش وجدال داخل الثقافة العربية الإسلامية، وما ترتب عنها من اختلاف بين النحو والمنطق، وقد أكد ذلك الفارابي في قوله: " أن المقاييس أي الاستدلالات القياسية هي معقولات ترتب في النفس (...) وليست ألفاظا مستشهدا بقول أرسطو في كتاب البرهان والبراهين ليست عن النطق الخارج لكن النطق الداخل"³.

وعلى الرغم من إدراك الفارابي ضخامة المجهود الكبير في إدخال المفاهيم البرهانية في الحقل المعرفي للثقافة العربية التي كانت تسيرها النظرة البيانية، وجب عليه تقديم شرح مفصل حول الكليات الخمس التي وضعها أرسطو (الجنس، النوع، الفصل النوعي، الخاصة، العرض العام) ومحاولة إبراز العلاقة التي تحكمهما، بهدف محاولة نقل المفاهيم الجديدة وصناعتها كبنية فكرية بمقدور العقل الاعتماد عليها، من دون شك أن إشكالية اللفظ والمعنى وما أفرزته من الصدام بين النحو والمنطق، قد وجه الفارابي في الأخذ بالاستدلال في الحقل المعرفي البياني، والتركيز على الاستنباط وذلك من خلال تسهيل عملية استخراج المعنى من اللفظ كما هو الحال في استخراج الماء من داخل البئر.

وكان الفارابي في نهاية حديثه عن العلاقة بين المنطق والنحو، وجه بوصلة فكره حول طبيعة المنطق، هل هو جزء من الفلسفة، أم آلة تسمح ببلوغ المعرفة وتحصيلها في مختلف الميادين؟، والتي رأى فيها الفارابي أن الصناعة بقدر ما يمكن أن يذهب الاعتقاد فيها أنها جزء من الفلسفة أي (صناعة الفلسفة)، فهو مرهون أن تشتمل الصناعة على كافة المجريات أو أحد الأشياء الموجودة الصادرة عنها، وهكذا عمل الفارابي على تأسيس المنطق والمنهج البرهاني داخل البيئة العربية الإسلامية، وقد ارتكز في ذلك على المعلم الأول (أرسطو) خاصة، وغايته كانت من أجل تحقيق نوع من التجديد على مستوى الرؤية والمنهج البرهاني في الثقافة العربية الإسلامية.

1 - أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، حققه وقدم له وعلق عليه: عثمان أمين، دار الفكر العربي، القاهرة، ط2، 1939، ص57.

2 - المرجع نفسه، ص67.

3 - أبو نصر الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق وعلق عليه: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، 1958، ص102.

– أبو حامد الغزالي (1058م . 1111م)

إن الإمام الغزالي من أبرز الشخصيات الفلسفية والقامات الفكرية في الوطن العربي الإسلامي، وهو من بين الفلاسفة الذين كانت لهم الصدارة والمكانة العالية في توظيف المنطق في الحقل المعرفي البياني، وهنا يظهر الإبداع وفطنته التي ساعدته على إدراك دور المنطق وما يحمله من قيمة خاصة، وإذا كان المنطق هو (بمثابة آلة التي توصل الفرد في تحصيل المعارف وحقائق عن الموجودات)، وقد لقب الغزالي "بحجة الإسلام" ويعود سبب ذلك أنه جعل من نفسه درعاً وسداً يدافع به عن المنطق والعقل وبشكل خاص في علم الكلام.

وتظهر حقيقة كتابه "تهافت الفلاسفة" بمثابة الميزان الكفيل الذي جاء من أجل التقليل من حدة الصراع بين الفريقين (الفقهاء والفلاسفة)، وكما أنه عمل على تقريب الصورة وتوضيحها للأعيان تتعلق بجملة من النقاط، والتي من بينها أن العلوم الراهنة غير يقينية مقارنة بالعلوم الشرعية، في حين أنه لم يتهاون ويتردد للحظة واحدة في إعلان ولأته ودفاعه عن المنطق، الذي رأى بأن "المنطق ليس مخصوصاً بهم، وإنما هو الأصل الذي نسميه في فن الكلام كتاب النظر، وقد نسميه الجدل، وقد نسميه مدارك المعقول"¹.

وعلى الرغم من أن الغزالي فضل التصوف كطريق لتجاوز الأزمة الفكرية التي تعرض لها، إلا أن ذلك الاختيار لم يمنعه من التزامه بمبادئ العقل والمنطق، ويظهر أن سبب تأليف كتابه (المنقذ من الضلال)، كان بمثابة رسائل تحاكي الأزمة الروحية التي تعرض لها الإمام، وفي هذا الصدد يقول: "وأما المنطلقات فلا يتعلق شيء منها بالدين نفيًا وإثباتًا، بل هي النظر في طرق الأدلة والمقاييس والشروط ومقدمات البرهان وكيفية تركيبها"²، تظهر محاولة الغزالي في سعيه تأسيس علم أصول الفقه على المنطق، وهذه العملية تسير في محاولة لعقلنة الشرع الإسلامي من جديد، وهذا ما جعل الغزالي يركز على المنطق وتسخير السبل في توظيفه

في مجال الشرع والفقه الإسلامي، ومن خلال كتابه (الاقتصاد في الاعتقاد)، هو النموذج الذي تم تطبيق مجريات القياس المنطقي في أوسع في علم الكلام، وكما أن كتابه معيار العلم من أبرز الكتب التي تناولت علم المنطق مع كتاب الأورغانون لأرسطو، حيث عمل الغزالي في تناول الأبحاث المنطقية مستندا في ذلك للأمثلة الفقهية، أن "المنطق بالنسبة إلى الأدلة العقول كالعروض بالنسبة إلى الشعر والنحو بالإضافة إلى الإعراب"³، ومع إدراك الغزالي أن المبدأ الذي يقوم عليه المنطق يكمن في القياس الجامع، الذي يعمل على ترتيب القضايا انطلاقا من المقدمات وما يستلزم من نتائج تلازمها منطقيا، (الذي يتكون من قضية كبرى كلية و قضية صغرى كلية ونتيجة كلية) استطاع بذلك الكشف عن الحل لمسألة التعليل، وذلك

1- أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1966، ص85.

2- أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تحقيق: جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، ط 7، 1967، ص 102، ص 103.

3- أبو حامد الغزالي، معيار العلم في المنطق، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، 1961، ص 59، ص 60.

بالانتقال من القياس البياني إلى القياس الجامع الذي يعد في الحقيقة أنه القياس الأرسطي الذي يعمل على ترتيب المقدمات والحدود والنتائج وفق أساس منطقي.

مثال: (كل إنسان فان . سقراط إنسان . إذن سقراط فان).

والخطاب القرآني يحمل في طياته دعوة صريحة للاستبصار والتدبر، الذي يعتمد على الاستدلال العقلي المنطقي، كان بمثابة الدافع الرئيسي للغزالي في الأخذ بالقياس الأرسطي بمثابة أدلة ومنهج كفيل في اكتساب المعرفة، وفي هذا الصدد يقول الجابري " ويبدو أن القياس الأرسطي قد تمكنت من ذهن الغزالي إلى درجة أصبح معها يرى أن المعرفة لا تحصل في أي ميدان آخر إلا وفق ترتيب المقدمتين ¹ ".

وهنا يكشف الغزالي عن نيته في عقلنة الخطاب القرآني والعمل على أخذ العبرة منه، خاصة وأن القرآن الكريم يحث الإنسان على ذلك في أعمال العقل وضرورة إعماله في إدراك حقائق الأشياء، وفي المقابل نجد أن فلسفة الغزالي تعمل في الأخذ بالحجة العقلية المنطقية انطلاقاً من فرضية المقدمات، يسيره منهج كفيل يحفظ تلك الغاية، وكطريقة برهانية تهدف لبلوغ درجة العلم من خلال المعارف اليقينية السابقة كمقدمات ينطلق منها.

وفي نهاية قراءة الجابري للغزالي توصل إلى أن الفارابي سعى من المنطق بنفس القدر الذي أرادته مؤسسه الأول (أرسطو) وهو جعله كآلة تعمل على تحصيل المعارف والعلوم بطريقة برهانية تنطلق من مقدمات يقينية، أما الغزالي فإنه غير مسار منطق الفارابي وأرسطو الذي كان الهدف منه تحصيل العلم والمعارف إلى مجرد سلاح للدفاع عن فكرة ما وإبطال حجة وفكرة الخصم المعارض.

وهذا ما جعل الجابري ينظر لفلسفة الغزالي أنها تحمل التناقض خاصة وأنها تحاول الجمع بين المنطق من جهة والتصوف من جهة ثانية ، وهو اللحظة الثانية التي كشفت عن مسار النظام البرهاني في الثقافة العربية الإسلامية ، فإن الجابري يرى بأن الأزمة التي مست العقل العربي تتجلى في الأنظمة المعرفية الثلاثة (البيان ، العرفان ، البرهان) التي حاولت أن تتداخل لتتشكل كنظام معرفي واحد عند الغزالي " كان العقل العربي أول الأمر منتجا للنظم المعرفية أما في الفترة اللاحقة أضحي عقلا مجترا، كان العقل يبني منهجاً ويشيد رؤية إلى لحظة الغزالي، أما بعد الغزالي فقد توقفت عمليتي البناء والتبينة وتفككت ² ".

وكأن النظام البرهاني في المشرق لم يهتم بالبحث عن نتيجة جديدة، إنما ركزوا اهتمامهم على إيجاد الحد الأوسط وعن القيمة الثالثة بين العقل والوحي، أما المرحلة الثانية التي تم فيها إعادة بث روح جديدة للعقل العربي تظهر في المشروع المغربي على يد ابن حزم وابن رشد، أين تم إقصاء العرفان (التصوف) وعمل على إعادة ترتيب العلاقات من جديد بين (البيان والبرهان) على نحو يعطي الأهمية الأكبر للبرهان.

❖ مدرسة البرهان بالمغرب

ابن حزم الأندلسي (994م . 1064م) يرى الجابري أن الفكر العربي تلقى واكتسب مكانة جديدة ومتميزة

1 - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 444.

2 - حوري بديع الزمان، المرجع السابق، ص 36.

ويعود ذلك لإسهامات ابن حزم الأندلسي، الذي يعتبر أحد أبرز المفكرين في الأندلس في حدود القرن الخامس للهجرة، ومن المعروف أنه اشتغل بالمنطق وعمل على إدماجه في جوف العقيدة الإسلامية من أجل الكشف عن مواطن الصدق والخطأ ومحاولة تقويم الخطأ نحو الصواب، وهو صاحب مشروع ثقافي وفكري جميل ومتميز، خاصة وأن مشروعه تميز بكونه يحمل طابع نقدي الذي رفض من خلاله العرفان الصوفي والعرفان الشيعي، كما أن مشروعه كان خاليا من هاجس التوفيق بين العقل والنقل، هو المسألة الأساسية التي اشتغلت عليها الفلسفة في المشرق العربي، وهذا يفرز طبيعة الفلسفة في المغرب العربي حاملة النقد والمنطق وبالتالي تظهر كفلسفة برهانية في اللحظة الأولى.

ومع أن ابن حزم عمل على توجيه نقده لعلم أصول الفقه وأصول الدين، فإن غايته من هذا تتشكل في رغبته نحو عمل لتجاوز منهج الأصوليين التقليدي انطلاقا من الإمام الشافعي والإمام مالك والإمام أبو حنيفة الذين كانوا يستندون في حصر استنباط الأحكام من القرآن الكريم والسنة النبوية أو إجماع العلماء حول مسألة ما، وهنا يظهر أنه يعارض وينبذ الانغماس وراء عمليات التقليد فقط، وإنما يشجع على عمليات جديدة وحديثة تعمل على مناقشة إعادة علم الأصول وتأصيله من جديد، ليأتي ابن حزم بمشروع عنوانه (علم الأصول) الذي تعود نشأته إلى الإمام الشافعي، وبالتالي لأنه يسعى في جعل العقل هو الأداة لتسيير الإنسان نحو استنباط الأحكام.

وعليه فإن الممارسة الفكرية التي انطلق منها ابن حزم، كانت بمثابة ثورة شاملة متعددة الأبعاد، تعمل على دحض التقليد والقياس العقيم أي معارضة لسلطة السلف، وهنا يضحى مشروعه بالتجديد سعى من خلاله إعادة ترتيب بناء مكانة العقل من جديد عن طريق الممارسة النقدية، أخذت القياس الجامع كمبدأ والاستقراء منهاجا.

يذهب الجابري إلى أن منهج ابن حزم يختلف عن منهج الغزالي، وسبب ذلك أن مشروع الغزالي كان مشروعاً عشوائياً تلفيقياً، عمل على اللجوء في استخدام المنطق الأرسطي كسلاح للدفاع عن رأي ما وإبطال الرأي الآخر أي للجدال فقط، أما مشروع ابن حزم سار على نقيضه بحيث أنه أكد على ضرورة الاعتماد على المنطق في العمليات والفقه، وذلك أنه جعل من المنطق في حد ذاته آلة للبرهان الذي يهدف إلى تأسيس البیان عقيدة وشريعة على البرهان وليس على منطق الشك والجدل والظن كما هو الحال في مشروع الغزالي، ويرى الجابري أن منهج ابن حزم لا يقيد ويضيق مجال وحركة العقل: "إنّ ظاهرة ابن حزم ليست نصية متشددة تضيق من مجال العقل كما يعتقد أنها نزعة نقدية عقلانية تتمسك بالنص وبالنص وحده في ما ورد فيه نص وهو قليل ومحصور أما الباقي وهو غير محصور فمتروك للعقل"¹.

وعلى هذا الأساس يرى ابن حزم أن المنطق الذي يعدّ بمثابة الركيزة الأولى هي (حجة العقل) الذي يؤكد فيه "إنما هو مميز بين صفات الأشياء الموجودة، وموقف للمستدلّ به على حقائق كفايات الأمور

1- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 528.

الكائنات وتمييز المحال منها"¹، ومن هنا يظهر أن ابن حزم يعمل على فسح المجال في الثقافة العربية الإسلامية لقبول دعوته على ضرورة الأخذ بالقياس الأرسطي والاعتماد عليه ليس فقط على مستوى العقليات بل يتعدى للمسائل الفقهية أيضاً.

وحسب الجابري أن الحكم على مشروع ابن حزم من زاوية إبستمولوجية، تكشف لنا بأنه مشروع ثقافي فكري فلسفي يسعى إلى تأسيس البيان مع إعادة ترتيب العلاقات بينه وبين نظام البرهان مع اللجوء لإقصاء العرفان بشكل تام، حيث يؤكد على "دعوته إلى الوقوف عند ظاهر النصوص القطعية المعدودة وترك المجال للعقل للاشتغال في غير النصوص"².

ومع نقطة الاختلاف التي تظهر بين مشروع ابن حزم من جهة والأشاعرة من جهة ثانية، التي تكمن في مبدأ السببية وطبائع الأشياء، حيث أن الأشعرية تؤكد على نفي القول بإمكانية وجود طبائع الأشياء وأن الجسم أو المواد حامل للخصائص الثابتة مثل الحر الذي ينبع ويصدر من النار، فهذه خاصية تعود لصفات الخالق (الله عز وجل) حسبهم، أما ابن حزم "يثبت تلك الصفات للأشياء التي هي قوانين وسنن وضعها الله في كونه"³.

وقد لجأ ابن حزم في العمل على توظيف الاستنتاج والاستقراء على مستوى دائرة العقيدة وعلى مستوى الشريعة، وذلك بالاستعانة بالقياس الجامع كمسلك للإثبات والبرهنة على وجود الله ونبوة (محمد صلى الله عليه وسلم)، عن طريق إخضاع الخطاب القرآني تحت مجهر القياس، مع التمسك بظاهر اللفظ دون الحاجة لممارسة تأويل النص، الذي قد يفتح باب التأويلات الظنية التي قد تخرج عن المعنى الحقيقي والمقصود.

– ابن رشد (1126م . 1198م)

تحتل فلسفة ابن رشد العقلانية مكانة عالية وأحد الأركان الرئيسية في المشروع النقدي للجابري، وخاصة وأن فلسفته جاءت منافية لكل تقليد ومحابة لكل أثر رجعي من شأنه أن يحط ويعرقل من صيرورة التنوع الثقافي والانفتاح على الآخر وتطوير عجلة الفكر داخل الثقافة العربية الإسلامية، حيث أنها تعتبر النموذج المثالي للمثقف العربي التي من شأنها حل وتقديم البدائل للمشاكل والعوائق الفكرية والسياسية التي يشهدها الوطن العربي، حيث سار ابن رشد في تقويض الفلسفات السابقة في المشرق العربي "كان هجوم ابن رشد على ابن سينا عنيفاً خاصة في ما يتعلق بطريقته في الاستدلال، لقد انتقد ابن سينا والغزالي والمتكلمين في المشرق لأنهم لم يستعملوا الطرق البرهانية في منهجهم الذي يشوش على الفلسفة

1- أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ج1، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1980، ص27.

3- حوري بديع الزمان، مرجع سابق، ص38.

3- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص521.

والدين، إنَّ الاستدلال بالشاهد على الغائب يجمع بين عالمين مختلفين كل الاختلاف ، عالم الطبيعة وعالم ما بعد الطبيعة¹.

ولم يتبع ابن رشد الطريقة التقليدية في عرض مسائل العلم والعقيدة والفلسفة، بحكم أن فلسفته أحدثت قطيعة إبستمولوجية من الإنتاج الفلسفي في المشرق، وبالتالي أضحت النموذج المثالي الذي ينساق نحو التحرر والتقدم بالوعي الفكري والثقافي في الساحة العربية الإسلامية، ونظرا لما تميزت به من توجهها الإصلاحية التجديدي على مستوى الشريعة والفلسفة، ويظهر ذلك في كتابه (تهافت تهافت) الذي جاء كرد فعل على كتاب الغزالي (تهافت الفلاسفة)، حيث عمل ابن رشد على كشف تجاوزات وانحرافات ابن سينا والفارابي وردَّ فيه على الغزالي لمسائل متنوعة.

وإن كان ابن رشد أقر على تصنيف (القول الديني) بين الظاهر والباطن هو نفس التمييز بين الحقيقة والمجاز وهو ما ينطبق على معرفة الناس بين الخاصة والعامة، بحيث أن الفرق بينهما يطاول الدرجة فقط وليس هناك حقيقتان فالحقيقة واحدة سواء كانت معرفة خاصة أم عامة فالاختلاف في الدرجة وليس النوع. وبالرغم أن فلاسفة المشرق العربي (أمثال الكندي والفارابي) كانت مساهماتهم في مجال الفلسفة عظيمة وبشكل خاص مسألة شرح وترجمة كتب أرسطو، إلا أنه لم يظهر بالقدر الكافي والتميز كما يظهر في فلسفة ابن رشد التي كانت أكثر دقة وأهمية، بحيث أن "قراءته المحترفة لأرسطو (...)" هذا مكن ابن رشد من تصحيح التشويه الذي لحق بفلسفة أرسطو² ، وحسب الجابري أن ابن رشد سار على نفس خطى أرسطو، حيث يظهر أنه اعتمد على المنطق والعقل في تحصيل العلوم واكتساب المعارف والحقائق، وهذا لا يقصي الاختلاف في المرجعيات لكل من أرسطو وابن رشد، وهذا يدل على أن المنطلقات الأولى التي سار عليها لا تحمل نفس الانسجام مع منطلقات ومبادئ الدين والشريعة الإسلامية حسب ابن رشد ، كما أنه ما يميز منهج ابن رشد في قرأته لأرسطو، أنه شرح ودرس أرائه وردها إلى أصولها وفق تقديم الحجج والبراهين التي تتوافق مع منظومة الفكر اليوناني الأرسطي، وبهذا عمل ابن رشد على إزالة التشويه والانحرافات التي لحقت بفلسفة أرسطو في عصر الأفلاطونية المحدثة وأثرها في الإسلام.

على الرغم من أن الأشاعرة استندوا لنظرية جوهر الفرد عمل ابن رشد في المقابل على تقويضها ودحضها، التي بينت استدلالاتهم لإثبات حدوث العالم، وتضم في مجملها ثلاث مقدمات أساسية "إحداها أن الجواهر لا تنفك عن الأعراض أي لا تخلو منها، والثانية أن الأعراض حادثة، والثالث أن ما ينفك عن الحوادث حادث، أعني ما لا يخلو من حوادث فهو حادث"³ ، وبالرغم أن ابن رشد رفض فكرة العادة ومبدأ التجويز كالاستدلال على وجود الله عند الأشاعرة، والذي اقترح في المقابل الأخذ بمبدأ السببية للبرهان على وجود الله من خلال الظواهر الطبيعية.

1- نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، مرجع سابق، ص362.

2 - المرجع نفسه، ص364.

3- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص531.

واضح أن في فلسفة ابن رشد نلتمس نفس الطريقة البرهانية التي نصّ عليها ابن حزم سابقاً، والتي تقر بالعودة إلى الاستقراء كمنهج وعدم اختزال الفكر في طلب المعنى للفظ أو آية من القرآن الكريم، إنما وجب الاستعانة إلى السياق الذي ورد فيه اللفظ، وإذا لم يكن العمل كافياً على استحضار المعنى إلى بالسياقات المختلفة التي نص عليها في الخطاب القرآني إن لزم الأمر.

وبهذا نشهد مرحلة جديدة للعقل العربي، التي تظهر في انتقاله من مرحلة يسودها نوع من الغموض و عدم الوضوح وبعيدة عن أحكام و منطلقات المنطق والعقل، إلى حالة يعترئها الوضوح والتمايز بإخضاعها لمبادئ المنطق والعقل، والتي كانت بدايتها الأولى مع مشروع ابن حزم في الحقيقة، أين أعطي هذا الأخير جرعة جديدة أدت بالعقل العربي لتفرض عليه الالتزام بالقواعد والبراهين العقلانية المنطقية، التي تكشف مرحلة جديدة لم يسبق لها مشاهدتها للبنية الفكرية للعقل العربي داخل أسوار الثقافة العربية الإسلامية، والتي جاءت كردّ فعل على الإنتاج الفكري لدى المتكلمين والأصوليين الذين اعتمدوا في استدلالاتهم بمنهج القياس الشاهد على الغائب، ومن هنا يمكن القول أن مشروع ابن حزم يتمثل كرؤية منطقية عمل على غرسها لتتجلى في العقل العربي، والتي لقيت قبولا وعملاً على فتح أفاق جديدة مع فيلسوف قرطبة (ابن رشد).

إن ما ذهب إليه الجابري كشف عن إعجابه بفلسفة ابن رشد، التي كانت أكثر تكاملاً وتناسقاً بخلاف فلسفات المشرق العربي (الكندي، ابن سينا، الغزالي)، لأن غايته كانت تتجه نحو العمل لإعادة تأسيس البيان على العقيدة عن طريق البرهان بشكل خاص، وبالإضافة إبداعه الفكري الذي كشف له نسبية الحقيقة سواء تعلق الأمر بالعلوم الشرعية أو على مستوى العلوم العقلية كذلك، حيث يؤكد على أن "الحقيقة في العلوم الشرعية كما في العلوم العقلية هي دوماً 'تأويل'، 'تأويل' ظواهر النصوص و 'تأويل' ظواهر الطبيعة، والتأويل فعل العقل البشري قاصر بطبعه معرض للخطأ، ولكنه قوي بقدرته على مراجعة أحكامه وتصحيحها"¹، إن ما يميز فلسفة ابن رشد عن غيره من فلاسفة المشرق خاصة، أنه لم يجعل من خطابه يحقق مصلحة ذاتية من تناول القضايا السياسية، كما نشهده عند الغزالي الذي عمل على تأليفه كتاب (تهافت الفلاسفة) رغم المسائل المتنوعة التي أشار إليها نجده يسعى في "إظهار صحة العقيدة الأشعرية ويكشف من فضائح الباطنية"²، وابن سينا الذي عمل على توظيف فلسفته في خدمة الأيديولوجيا الإسماعيلية، إلا أن ابن رشد ابتعد عن الطريقة التقليدية في محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين، وقد أدرك أن لكل منهما كيانه الخاص من دون أن يناقض العقل النقل والعكس، ومنه استطاع إعادة ترتيب العلاقة بين البيان والبرهان وفق رؤية عقلانية واقعية تتسلح بالروح النقدية نحو الواقع الفلسفي والديني، وهو ما ظهرت بدايته في فكر ابن حزم من قبل، ثم أعاد ابن رشد بنائها بوعي أعمق ونظرة شاملة.

إن بعد تحليل الجابري للأنظمة المعرفية المشكلة لبنية العقل العربي داخل الثقافة العربية الإسلامية (البيان، العرفان، البرهان)، رأى بأن النظام المعرفي البياني قد تشكل عن طريق اللغة كمرجع رئيسي عند

1- محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، دراسة ونصوص، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998، ص21.

2- نائلة أبي نادر، مرجع سابق، ص366.

النحاة واللغويين وأصول الفقه والمتكلمين، أما النظام المعرفي العرفاني فهو دخیل عن الثقافة العربية الإسلامية وجاء من مزج الثقافات القديمة عمل على إلغاء دور العقل وتثبيطه، أما النظام المعرفي البرهاني فهو النظام الذي يسير وفق مقتضيات العقل والمنطق كدعامة له في تحصيل المعارف والحقائق مع الفلاسفة المسلمين، الذي يؤسس الفلسفة والعلوم العقلية على مرجعية فكرية تستمد أصالتها من الثقافة العربية الإسلامية.

المبحث الثالث: آليات التحليل والبنية المنطقية في نقد العقل العربي عند الجابري

تمهيد:

بعد أن كان العالم الإسلامي في القرون الوسطى ذا شأن عظيم ومن أرقى الحضارات وكانت عواصمه مركزاً للعلم والحكمة والفنون والتجارة، بحيث كان الغرب يرتحلون نحوه من أجل الأخذ من علومهم والاقتباس من أفكارهم، ثم بدأت الكوارث والحروب التي قادها الغزو الأوروبي للعالم العربي الإسلامي التي غيرت نمط العيش والفكر من تحويل علمه إلى جهل وثوراته إلى شيوع الفقر بين أبناء المسلمين، ثم أخذ الفكر العربي الحديث والمعاصر يحن للازدهار والتطور الذي شهدته الأمة العربية الإسلامية في الماضي، ومع زيادة تأزم الأوضاع في الوطن العربي بدأت نخبة من المثقفين الذين سعوا في تقديم مشاريع فكرية من أجل بلوغ سبل الحداثة والتطور تعرف بمشروع النهضة، بحيث أنهم جعلوا من التراث كمرجعية وقاعدة رئيسية في إحياء مشاريعهم الفكرية، بالرغم من أن هناك من ذهب إلى ضرورة إحياء التراث من جديد وتقليد السلف، وهناك من دعا إلى ضرورة تجاوز التراث والإقبال على مشاريع النهضة عند الغرب ومحاولة إسقاطها على المجتمع العربي حتى تتحقق الحداثة كما حدثت من قبل عند المجتمع الأوروبي، من هذا المنطلق نطرح التساؤل التالي: كيف تعامل الجابري أثناء انشغاله على التراث، وما هي مآلات الخطاب العربي المعاصر وأسباب فشله في تحقيق أهدافه؟

المطلب الأول: خاصية النقد والمنهج التفكيكي عند الجابري

إن وعي الجابري وانشغاله بمسألة التراث، لما يحمل من أهمية كبيرة في إحياء مشروعه النقدي من بلوغ مقاصده وسبل الحداثة التي يطمح إليها، نجده قدم مفهوم جديد للتراث بشكل متقارب مع مفهوم الميراث، بحيث أن هذا الأخير يفيد حلول الابن من صلب الأب يحل محله بعد وفاته، فإن التراث أصبح يحمل نفس المدلول أيضاً، حضور الأب في الابن، حضور السلف في الخلف، ولم يجعل الجابري مفهومه للتراث مفهوماً ضيقاً وجزئياً محصوراً في شيء معين، إنما كان مفهومه بشكل عام يشمل كل من التراث المعنوي كفكر وسلوك، والتراث المادي وما يحمله من آثار، والتراث الإنساني وكل ما يحضر في الذات من الماضي " التراث هو كل ما هو حاضر فينا أو معنا من الماضي، سواء ماضينا أو ماضي غيرنا، سواء القريب منه أو البعيد"¹، وهذا يعني أن التراث هو الأثر الماضي يحتل جزء معين في (ذاكرة) الإنسان الحاضر.

1- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات... ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991، ص 45.

يرى الجابري أن البنية الفكرية في الذات العربية الراهنة تتجلى فيها حضور الماضي في الحاضر، بحيث أن في تحليل وتفكيك الذات الإنسانية نجد أن التراث حيّ في النفوس كما أنه حاضر في وعيه، كما أن الذات العربية اليوم تعمل في مناقشة القضايا بالعودة للتراث وآليات الاستدلال القديمة التقليدية أيضاً، غير أن الجابري في هذا المقام لا يرفض العودة إلى التراث واستنباط العبر منه أو الأدلة والبراهين، إنما وجه سهامه نحو الخطأ الذي وقع فيه القارئ في تناول التراث وكيفية استيعابه في ظل غياب كل تعقل ونقد وتحليل، في حين أن الأصل يتم بالعودة للتراث من أجل خلق أرضية وقاعدة صلبة وممتينة من شأنها فتح آفاق التقدم والازدهار الثقافي والعلمي، وفي هذا السياق يقول الجابري: " لذلك تجده، عند القراءة يسابق الكلمات بحثاً عن المعنى الذي يستجيب لحاجته، يقرأ شيئاً ويهمل أشياء، فيمزق وحدة النص ويحرف دلالاته، ويخرج به عن مجاله المعرفي التاريخي (...) إنه يقرأ كل مشاغله في النصوص قبل أن يقرأ النصوص"¹.

وحسب الجابري أن الذات العربية وقعت في شبكة التقليد دون أن تعرف طريق النجاة والفرار من تلك الشبكة، وطبعت على التراث صفة عالم المثل المطلق كما جاء في الفلسفة الأفلاطونية التي تجعل من كل معارفه صالحة في أي زمان ومكان، " والمعرفة تصبح هنا مجرد عملية تذكّر تتهم بربط الحاضر بأصل منغرس في الماضي، فيغيب عنها النقد والاستكشاف والاستفهام، وبالتالي التجديد"². وقد أصبح الحاضر العربي يعيش في مستنقع ويتخبط بواقع مرير، جعلت مرجعيته مبنية على التقليد تراث الأمة العربية إما الحضارة الغربية، وإن كان حال الأمة العربية اليوم يعيش في مأزق فيعود سبب ذلك تتبع الآثار وسير نفس خطى الأسلاف إلى حد بعيد عن العقلانية النقدية التي تأتي معارضة للتقليد الأعمى " إنها باختصار ممارسة عقلية تقوم على عدم التسليم بأي شيء إلا بعد فحصه، إنها موقف ضد التقليد"³.

ويشدّد الجابري على ضرورة الحاجة الماسة إلى إعادة ترتيب العلاقة بين التراث من جهة، وعمل على دراسته بطريقة عقلانية نقدية مما يمكننا من الإفصاح عن الأفكار التي تمّ طمسها في التراث العربي الإسلامي، وتبسيط الضوء أكثر وتقديم قراءة متنوعة وإبداعية تختلف عن القراءات التقليدية الرجعية، وبين التراث والفكر الغربي في آن واحد، وهذا ما نادى به الجابري في العديد من مؤلفاته التي تناول فيها التراث، حيث يقول: " لقد ناديت غير ما مرة بضرورة الاستقلال التاريخي للذات العربية، وهو الاستقلال لا يمكن تحقيقه إلا بإعادة ترتيب العلاقة بينهما وبين التراث والفكر الأوروبي على أساس من العقلانية

1- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص 23.

2- نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، مرجع سابق، ص 57.

3- محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية في الوطن العربي، سلسلة الثقافة القومية (25)، قضايا الفكر العربي (1)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1994، ص 285.

النقدية¹ ، إن الغاية التي يهدف إليها الجابري هي تحقيق الذات العربية استقلالها وفسح الطريق للإبداع وبلوغ معالم الحضارة والتطور على كافة الأصعدة الثقافية والاجتماعية والعلمية، غير أن هذا الاستقلال لا يمكن تحقيقه في ضوء غياب العقلانية النقدية، بل يجب التحلي بالمشروع النقدي والتعمق في تناول المسائل والقضايا بروح نقدية وموضوعية علمية، التي من شأنها الكشف عن الثغرات التي وقع فيها الخطاب العربي الحديث والمعاصر سواء من حيث المنهجية أو آليات الاستدلال والمغالطات، والوقوف على مضامينها والعمل على التحقق منها، مع العلم أن الجابري يؤكد على التزام القارئ للتراث بالروح الفلسفية النقدية والعلمية تقتضي الدقة والتسليم بنسبية المعرفة.

ومنه نجد الجابري قد كرس جهده في دراسة التراث عن طريق الممارسة النقدية العقلانية، غرضه البناء وليس الهدم، يسعى إلى تأصيل خطاب عربي معاصر ينشد الحداثة والتطور وينبذ التقليد دون تعقل وفهم، كما ظهر في القراءات السلفية للتراث التي تستند على آليات الاستدلال مثل قياس الشاهد على الغائب "أن التراث بمعنى الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي كما تشكل مضمونه في الخطاب العربي لم يكن حاضراً لا في خطاب أسلافنا، ولا في حقل تفكيرهم، كما أنه غير حاضر في خطاب أية لغة من اللغات الحية المعاصرة التي نستوردها منها المصطلحات والمفاهيم الجديدة علينا"² ، إن فعل النقد عند الجابري يحاول تقديم قراءة غير تراثية لما يتناوله في تنقية التراث من رواسبه، لأن ممارسة النقد تقتضي من الذات الإنسانية الالتزام بالمنطق في تناول التراث على أساس عقلائي، علماً أن مشروع النهضة لا يمكن أن ينطلق من حلقة مفرغة، إنما عملية التجديد وبلوغ الهدف المنشود يترتب عليها الحفر والتنقيب في التراث وإخضاعه للمساءلة النقدية منذ بداية الانشغال عليه حتى نهاية البحث فيه.

المطلب الثاني: مآلات الخطاب العربي الحديث والمعاصر

إن ما لحقت إليه الأمة العربية الإسلامية من انحطاط وتخلف في مختلف المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتربوية يكشف عن الضعف والوهن الفكري والحضاري، أين شهدت الساحة الفكرية السؤال الجوهرى الذي يتم تداوله بين نخبة من المثقفين العرب، ألا وهو (لماذا تقدم الغرب وتأخر المسلمين؟) للمفكر شكيب أرسلان، مما جعل مشروع النهضة مطلباً أساسياً في الثقافة العربية الإسلامية، أدى إلى ظهور العديد من الخطابات الفكرية التي يحمل بعضها الطابع السياسي التاريخي، وذلك راجع للاستعمار الذي تعرض له الوطن العربي مما فتح باب التقابل والتلاقح الفكري بين طرفين (العرب والغرب)، فتعرف العرب بالمنظومة الفلسفية التي جاء بها الاستعمار الفرنسي مؤطرا بالتوجه الفكري الذي يعرف بفلسفة الأنوار "وهي المرجع والقاعدة للذهن الغربي، هذه الفلسفة نشأت أساساً كحركة نقدية للدين قبل

1 - المصدر نفسه، ص 286.

2 - زكي ميلاد، الفكر الإسلامي المعاصر وإشكالية التراث، مجلة فكرية ثقافية إسلامية، تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، بيروت، العدد 25، السنة السادسة، خريف 1999م، 1430هـ، ص 13.

أي شيء، وكانت مضادة أيضا للنزعة الاستبدادية ومناصرة لسلطة العقل المطلقة، من هذا المنطلق كانت ذا نزعة نحو العالمية¹.

وفي المرحلة الثانية بدأت معالم التفكير الذي يلامس الجانب السياسي والانشغال عليه، بعد انحلال الفكر الليبرالي وتوغله في الوطن العربي، من أبرز مظاهره بزوغ فلسفة سياسية تدعو إلى الحرية والتقدم، وهذا لم يأت من فراغ، إنما قيام مشاريع النهضة في المجتمع الغربي الأوروبي ترتب عنه العديد من الانعكاسات والآثار على الأمة العربية الإسلامية، أدت بظهور العديد من التيارات الفكرية العربية متباينة التوجهات، تسعى إلى تحرير الأمة العربية الإسلامية من التخلف الذي تزعمه العديد من المفكرين والمصلحين الذين عملوا على إيقاظ الأمة من سباتها وانحطاطها، وذلك إما بالعودة إلى السلف والتمسك بالتراث وإحيائه من جديد، أو محاولة إسقاط النموذج الحضاري النهضوي الأوروبي والتجديد الديني وإعادة بعث الحضارة الإسلامية من جديد، وهذا ما جاءت به أبرز المشاريع الفكرية العربية التي تتادي بالحدثاء.

ومن بين نماذج الخطاب العربي الحديث والمعاصر نجد:

الإصلاح السياسي والتجديد الديني عند جمال الدين الأفغاني (1838م - 1897م)

حيث يهدف مشروعه إلى الإصلاح وذلك من خلال الالتزام بمبادئ الإسلام، حيث يرى في الإسلام المذهب الأصلح لكل زمان ومكان، ووجب على الفرد الاقتداء والحرص على تنفيذ تعاليمه التي من شأنه تقويم السلوك والخلق، كما أنه يحث على التكافل والتعاون مما يضمن وحدة الأمة كوحدة صلبة متماسكة وينبذ الاستبداد الداخلي والخارجي، وأكد على أن في الحقل الاجتماعي والسياسي، "أن مذهب الإسلام حر جوهراً، ديمقراطي عنصراً، فيمنح الأمة حق الاشتراك في إدارة الدولة، ورقابة حكومتها"²، واعتبار الشريعة كمنطلق لتجديد النهضة.

ينظر بعض الدارسين لفكر الأفغاني أنه كان يهدف إلى السياسة وإصلاح الحكومة أكثر من جانب التربية، وإذا كان بالفعل لبس ثوب المصلح الديني، فإنه في المقابل يرى أن إصلاح الحكومة والسياسة حتماً سوف يعود بإصلاح الشعب، كون صلاح راعية يعود في صلاح الراعي لهم، وفساد الرعية سببه فساد وانحلال الأخلاق الراعي الأول، قدم الأفغاني مشروعه الإصلاحية الذي كان واضحاً وتأثيره فعلاً يطمح في إزاحة الجمود الفكري في المجتمع العربي الإسلامي، علماً أنه من أنصار التقدم وأحد المفكرين الذين حملوا مشعل الحرية والثورة في مختلف المجالات والميادين، بحيث أن "حياتهم ونضالاتهم نماذج رائعة

1 - فادي إسماعيل، الخطاب العربي المعاصر، قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحدثاء، سلسلة الرسائل الجامعية (3)، دار

العالمية للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، 1994، ص40.

2 - جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، العروة الوثقى والثورة التحريرية الكبرى، تحقيق: صلاح الدين البستاني، دار العرب، ط3،

1993، ص25.

أمام جيلنا الحاضر، وخير زاد ثوري وفكري لهذه الأمة التي نعيد اليوم وصل ما انقطع من ماضيهم وصنع البناء الحضاري الجدير بماضيها الحضاري وتقديم قسطها في البناء الحضاري العام لبني الإنسان¹.

وبما أن مشروع النهضة يتطلب من المفكر الجرأة والغيرة على الوطن والدفاع عنه ضد أي تهديد يهدد كيان الدولة وسيادتها، نجد أن الأفغاني عارض الاستعمار بكل أساليبه وبالأخص الاستعمار الإنجليزي كانت جريئة وذات طبيعة عدائية اتسم بالعنف وشحن الهمم لمواجهة سواء كان الاستعمار والغزو مباشر أو حماية حكومة الانتداب، ومن جهة ثانية نجده يرفض كل محاولة يتم فيها الانفراد بالحكم وإقصاء الشعب من ممارسة حقه ودوره، فكان يرفض الاستبداد مؤكداً على أحقية الأمة القانوني في الحكم وإبداء الرأي، وأي سياسات تكسّر الاستبداد وتصادر الحقوق والحريات لصالح فئة أو هيئة معينة، وفي المقابل نجده وقد عمل على نبدّ التقليد والرجعية التي تحنّ للماضي السلف وإماتة البدع والخرافات حيث أنه عمل على " فك أغلال العقل وتحريره من سلطة الأوهام وإخراجه من بوتقة العقائد إلى رحاب الحضارة الإسلامية النيرة، وكان يتابع في ذلك المنهج القرآني ويستشهد بالآيات ذات الدلالة على مطلبه"²، وهذا يعني إصراره بالتجديد والاجتهاد في الجانب الديني والعلمي، بحيث وجب تحرير أفكار الأمة الدينية من الخرافات والأفكار التقليدية، وبما أنه لا يوجد اختلاف بين الخطاب القرآني والخطاب العلمي، فإنه يستلزم إعادة بناء منظومة فكرية جديدة حديثة انطلاقاً من العلم والقرآن معاً، وإذا حصل اختلاف أو تنافر وجب العودة للقرآن الكريم والعمل على إعادة تفسيره وتأويله من جديد وفق مقتضيات العصر الراهن.

ملامح المشروع الحضاري المستقل عند عبد الوهاب المسيري (1938م . 2008م)

عمل المسيري في تقديم مشروعه إلى محاولة إنجاز حدثاً جديدة، بحيث يسعى في تبني العلم والتطور من جهة الحفاظ على قيم ومبادئ المجتمع العربي الإسلامي من جهة ثانية، وعمل على إحداث التوازن بين الذات والبيئة، وفي هذا الصدد جعل من النموذج المعرفي الإسلامي نواته الأساسية، والقرآن الكريم والسنة اللذان يحويان القيم والمبادئ الفطرية سليمة قاعدة ومرجعاً له الذي يستدل بها مشروعة الذي ينشدّ الحداثة والازدهار الفكري والثقافي للأمة العربية الإسلامية.

أدرك المسيري الأبعاد المعرفية الرئيسية المسببة في تأزم تدهور الأوضاع في الأمة الإسلامية ومنعها من بلوغ معالم النهضة والتطور، من بينها يجد التبعية للنموذج المعرفي الغربي وأثار السلبية للمشروع الإمبريالي الأوروبي الذي كان بمثابة السدّ أمام الشعوب العربية من تطورها واستقلالها الفكري والسياسي، وبما أن الإسلام هو المرجعية النهائية للمجتمعات العربية الإسلامية، وهنا يدعو المسيري إلى ضرورة حمل هذا المشروع الحضاري الإسلامي وتوجهه نحو الأقليات العرقية والدينية عمل على ضمان حقوق هذه الأقليات وإدخال الطمأنينة إلى قلوبهم كونهم جزء من هذه الأمة .

1- محمد عمارة، جمال الدين الأفغاني موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1988، ص12.

2- ماجد الغرابوي، إشكاليات التجديد، قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2001، ص118.

ومن هنا أقر بفكرة (العقد الاجتماعي الجديد) الذي يسعى في جعل القيم الأخلاقية مشتركة بين المجتمعات سواء كانت إسلامية أو مسيحية، وعدم حصر مشروع النهضة فقط عند المسلمين الذي يفتح باب الفتنة الطائفية بين المسلمين، إن " الرقعة المشتركة بين العلمانيين الجزئيين والمسلمين والمسيحيين واليهود، تمثل نقطة بدء للمشروع الإسلامي الإنساني الذي يجمع كل أفراد الأمة، وهو مشروع يتوجه للجنس البشري بأكمله " ¹.

يؤكد المسيري أن العامل الأساسي في نجاح الأمة العربية الإسلامية مرهون بتطوير وتوليد نماذج معرفية كفيلة في تعاملها مع التراث الإسلامي بشكل مبدع، أي النص القرآني والسنة وتراثنا الفقهي أيضاً، سوف تتولد من الحضارة والتطور في مختلف المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية، ومن هنا رأى المسيري إلى ضرورة دراسة " النص القرآني في مجموعه وترابطه وتركيبته، ومحاولة التوصل إلى الرؤية القرآنية الكلية، وليس مجرد أية هنا وأية هناك " ²، وعدم إخضاع النص القرآني للتفسير الحرفي، لأن ذلك يقصي عن الخطاب القرآني تعدد معانيه ودلالاته ويجعلها في دائرة ضيقة ومحصورة، وبالتالي تصبح المنظومة الدينية غير قادرة على مواكبة إشكاليات المجتمع الإسلامي الحديث ومناقشة المسائل المستجدة والطارئة التي يجب التعامل معها وفق ما تقتضي الحاجة إليه، مما يعني إعادة تجديد الفقه الإسلامي، وذلك عن طريق محاولة تجديد الترجمة للمصالح والمفاهيم الفقهية القديمة إلى مفاهيم جديدة ، إن الفقه الإسلامي " باعتباره يشكل محاولة الأسلاف لفهم قواعد هذا النموذج المعرفي في بعده المعرفي الديني، تماماً، كما أن كتابات المفكرين من المسلمين و المسيحيين واليهود هي محاولة لفهمه في بعده الحضاري ولإبداع داخل إطاره وانطلاقاً منه " ³.

قدم المسيري رؤيته لطبيعة النظام السياسي الملائم وفق مقتضيات مشروعه، خاصة أن صلاح المنظومة السياسية سيعود بالدفع إلى باقي المجالات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والتربوية إلى أقصى مراحل نموها وعطائها، ومن هنا دعا المسيري لضرورة بناء العمل السياسي على جملة من الأسس، نحصرها في النقاط التالية:

1 . ضرورة علمنة السياسة وذلك باستبعاد الفقهاء والقساوسة ورجال الدين من المناصب الحكومية الحساسة مثل وزارة الدفاع و وزارة الخارجية، إلى رجال لديهم القدرة على إبرام صفقات ومعاهدات تعود في صالح الأمة، مهمة رجال الدين يعملون في استرشاد الدولة إلى القيم الدينية والأخلاقية " في هذه الحالة نسترشد بالقيم الأخلاقية المطلقة والقيم الدينية، وفي هذه الحالة يكون الخبراء غير قادرين على اتخاذ القرار،

1 - سوزان حرفي، حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيري العلمانية والحدثة والعولمة (2)، دار الفكر، دمشق، ط1، 2009، 134.

2 - سوزان حرفي، حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيري، الهوية والحركة الإسلامية، (3)، دار الفكر، بيروت، ط2، 2010، ص 78.

3 - عبد الوهاب المسيري، العالم من منظور غربي، دار الهلال، القاهرة، ط1، 2003، ص301.

عقل الخبير عقل أداتي، أما القيم الأخرى فتحتاج إلى مجموعة أخرى من البشر على اتصال بالقيم المطلقة الإنسانية والدينية والأخلاقية¹.

2 . اتخاذ الخطوات اللازمة التي تمنع أي مؤسسة سياسية أو عسكرية فرض نفوذها السلبي وتخلق جماعة ضغط تخيف الرعية وتمنعهم من التعبير عن أفكارهم وأراءهم وتقليص دائرة الحقوق والحريات التي يملئها دستور الدولة، والحد من هيمنة الأجهزة الأمنية والتربوية للدولة التي ليست في صالح الرعية.

3 . يرى المسيري أن أفضل الأنظمة السياسية التي من شأنها ضمان تطور المجتمع الفكري والعلمي، هو النظام الديمقراطي كونه يوفر الفرصة لمشاركة كل أطراف المجتمع في حق التصويت واتخاذ القرارات الصائبة في مختلف مجالات الحياة سواء كانت اجتماعية أو تربوية أو سياسية، وهو كفيل في تحقيق العدالة الاجتماعية، واستقلال المؤسسات الإعلامية.... إلخ

هذه أبرز ملامح المشروع الحضاري المستقل عند المسيري، الذي جاء بهدف بناء حداثه جديدة تعمل على إحياء العقل والعلم والعمل بهما، دون التفريط بالقيم والمبادئ الأخلاقية الإسلامية، وتعيش الحاضر ولا تضرب التراث الأمة عرض الحائط، وعمل على الانفتاح الحضاري الفكري بين العرب والغرب مما يعني قبول التعايش معه في رقعة مشتركة، لأن هذا التعايش هو السبيل في تطور الأمة وتخلصها من ركام الانحطاط والتدهور والتبعية دون تجديد فكري وثقافي في مختلف الميادين.

المطلب الثالث: الجابري ونقد الخطاب العربي المعاصر

إن الدارس لمختلف المؤلفات التي أنتجها الجابري يجده غير راض عن الآليات المتبعة في الخطاب العربي المعاصر، إما كان ذلك بصريح اللفظ وتوجيه سهام النقد مباشرة وإما عبر التلميح والإشارة بين أسطر كتبه، ويظهر ذلك جليا أكثر في كتابه الأول (الخطاب العربي المعاصر) الذي كشف من خلال فصوله عن فشل المشروع النهضوي العربي في تحقيق أهدافه، أدى ذلك إلى تدهور مختلف قطاعات المجتمع العربي السياسية والاقتصادية والاجتماعية، كانت بمثابة الدافع الرئيسي للجابري للبحث عن مواطن الضعف الخطاب العربي المعاصر وكشف عن أسباب جموده وتدهوره.

غير أن الجابري في عملية التصفح حول أسباب الفشل لا يطمح إلى إعادة بناء مضمونه بصيغة جديدة، كونه لا يظهر أية اهتمام سواء بمحتواه المعرفي وما يحمله الخطاب أو مضمونه الأيديولوجي وما يهدف إليه، إنما وجه بوصلة نقده نحو آليات الخطاب العربي المعاصر للكشف عن التناقضات التي بين جذور هذا الخطاب، وخاصة أن معالم هذا الخطاب هو النموذج الذي يستتبط الفرد الفكر ونظر لمختلف المسائل والقضايا المتولدة من رحم المجتمع، كمرجعية في بناء ثقافته المشتركة بين أفراد مجتمعه، لذلك يقول الجابري

1 - عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2006، ص39.

" أن ميدانا واحداً لم تتجه إليه أصابع الاتهام بعد، وبشكل جدي صارم، هو تلك القوة أو الملكة أو الإرادة التي بها (يقراً) العربي و(يرى) ويحلم ويفكر (...) إنه "العقل العربي" ذاته"¹.

ويكشف الجابري عن الأسباب التي دفعته لنقد العقل العربي وما أنتجه على الصعيد الفكري الثقافي، وإذا كانت النقطة الأولى قد يشترك معه العديد من المفكرين العرب في العصر الراهن، وهو البحث والتساؤل المستمر عن أسباب فشل الحضارة العربية من تحقيق نهضة فعلية ومسايرة للتقدم الحضاري في مختلف المجالات التي يشهدها العصر كما هو عند المجتمع الأوروبي، أما النقطة الثانية التي ينفرد بها عن باقي المفكرين، تظهر في عدم اقتناعه بما جاء في الخطاب العربي الحديث والمعاصر، التي رأى بأنها تتعدم فيها الرؤية والتحليل النقدي أثناء انشغاله على قضايا العصر وحال الأمة العربية الإسلامية، ويميل إلى الذاتية وإحياء الموروث الثقافي القديم، وعند تحليل الجابري أفاق الخطاب العربي المعاصر تبين له أنه يحمل جملة من التناقضات، خاصة وأنه مبني على القضية ونقيضها في معالجة المسائل، وهذا ما نجده في مسألة الأصالة والمعاصرة بحيث يعمل على جعل مقولة الأصالة في مقابل مقولة المعاصرة وكونه يحاول أن يجعل كلا منهما يسلب ويهدم ويهدف إلى رفض تجليات الآخر، غير أن الحقيقة تظهر عكس ذلك بحيث أن مقولة المعاصرة تسعى في تقريرها على عدم الجمود في التراث القديم فقط ولا تنفيه بشكل جذري، كما يبوح بيه الخطاب العربي المعاصر، ويظهر ذلك جلياً في مسألة العلمانية بحيث ما جاء في الخطاب يهدف إلى فصل الدين عن السلطة أو الدولة، غير أن الحقيقة منافية تماماً لذلك الاعتقاد الباطل فهو يسعى إلى إعادة بناء هيكل جديد بين السلطة والدين وترتيب العلاقة بينهما مما يضمن حقوق كافة أفراد المجتمع في آن واحد وبشكل متساوي بين الجمعيات الأقلية أو الأكثرية.

وحسب الجابري إن الفشل الذي طال الخطاب العربي المعاصر منعه من بلوغ أهدافه وتحقيق نتيجة فعلية من شأنها الرفع من مستوى نضج الفكر العربي، إنما بقي يتحرك في دائرة واحدة يعالج نفس القضايا بطرق مختلفة الصياغة والطرح، دون تحقيق أي تقدم يشهد له في مختلف القضايا التي ناقشها ولم يمض وقت طويل من إعلان عجزه وجموده، وفي هذا الصدد يقول الجابري: " أن زمن الفكر العربي الحديث والمعاصر زمن ميت أو قابل لأن يعامل كزمن ميت، أو أنه على الأقل لا شيء يغير من مجريات الأمور فيه إذا نظر إليه كذلك"².

يرى الجابري أن العقل العربي لم يستطع بناء خطاب عقلاني نقدي كفيل بمعالجة مختلف القضايا التي تم تداولها في الساحة الفكرية خلال هذا القرن، التي لم تكن له القدرة على بناء أيديولوجية متماسكة وصلبة يركز عليها كمشروع نهضوي يسعى من خلاله إحداث ثورة فعلية تلامس التغيير في مختلف مجالات الفكر في الوطن العربي، ومن بين أهم أسباب فشله نحصرها في النقاط التالية:

1 - محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، 1994،

ص8.

2 - المصدر نفسه، ص 194.

1/ يرى الجابري أن الخطاب العربي المعاصر لم يستطع بناء منظومة فكرية لها القدرة على صياغة مشروع نهضوي ثقافي في الوطن العربي الإسلامي، وعجزه كان بسبب عدم كفاءته على مواكبة مستجدات العصر وتناول القضايا وفق رؤية عقلانية وأكثر موضوعية، من بينها مسألة (الأصالة والمعاصرة)، التي انشغل العديد من المفكرين المعاصرين في تقديم حلول افتراضية تحاول تقديم صورة توفيقية بين مرجعيتين متباينتين هما النموذج العربي الذي يتجلى ملامحه من مرحلة الفتوحات الإسلامية إلى غاية القرون الوسطى، والسلطة الثانية هي النموذج الغربي المعاصر، مما جعل هذا الخطاب يحمل نوعاً من التناقض "فتارة نراه يتكلم باسم واحد من السلطتين، وتارة أخرى يتبنى مواقف السلطة الأخرى المنافسة، لذلك يمكن أن نفهم سبب التناقضات التي عرفها هذا الخطاب"¹.

2/ وإذا كان الخطاب السياسي هو أحد النماذج أكثر تداولاً في الساحة الفكرية، وعلى الرغم من تنوع القضايا والمسائل التي تناولها بالمناقشة والتحليل، نجده أيضاً لم يسلم من دائرة التناقضات كذلك وبشكل خاص أنه يركز على مرجعية واحدة في تناول قضية معينة "تطرح معادلة من طرفين متناقضين أو متدافعين يراد إيجاد قيمة ثالثة تجمع بينهما: الدين والدولة، الإسلام والعروبة، الجامعة الإسلامية والوحدة العربية، حقوق الأقليات وحقوق الأغلبية"²، مما جعل هذه المسائل لم يتم الفصل فيها بشكل دقيق ونهائي، إنما بقي الخطاب السياسي يدور في نفس الفلك فقط دون أي معالم تقدمه فيها.

3/ عمل الجابري في تفكيك بنية الخطاب العربي من أجل البحث عن الداء والعلّة التي تقتك به، حيث وجدها تعود إلى نموذج السلف الذي سيطر على آليات هذا الخطاب والفكر في مختلف مجالاته، وإن كان هذا الخطاب يظهر نوعاً من العقلانية والالتزام بالموضوعية فإنه يستند إلى مرجعية (السلف) وهو أحد الحواجز التي صدت الخطاب العربي من مواجهة الواقع، وفي الغالب يستند إلى الذاكرة واستحضار التصورات والمفاهيم من نموذج السلف من التراث في بناء أحكامه وتصورات، بدلاً من تركيزه على معطيات ومستجدات الواقع، مما أضى الخطاب العربي الحديث والمعاصر "لا يتحدث باسم ذات واعية، لها استقلالها، وشخصيتها، إنما يتحدث باسم (نموذج سلف) هو بمثابة سلطة مرجعية تعتمد بالدرجة الأولى على توظيف الذاكرة"³، وكأن الخطاب يحاكي الذاكرة ويستتبط منها بدلاً من العقل "ذلك أن المفاهيم في هذه الحالة ترتبط، لا بالواقع الذي يتحدث عنه الخطاب، بل بالواقع الآخر هو الذي يؤسس في الوعي والوجدان، النموذج. السلف صاحب السلطة المرجعية الموجهة"⁴، وهنا يظهر وعي الجابري في صعوبة إنتاج فلسفة معاصرة، خاصة أن الساحة الفكرية في المجتمع العربي الإسلامي يغيب فيها العقل والالتزام بالموضوعية على عكس المجتمع الأوروبي الأكثر التزاماً بمنطق العقل والموضوعية.

1 - نائلة أبي نادر، المنهج والتراث بين أركون والجابري، مرجع سابق، ص 275.

2 - محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مصدر سابق، ص 196.

3 - نائلة أبي نادر، مرجع سابق، ص 277.

4 - محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مصدر سابق، ص 198.

وبالعودة في تحليل الجابري للخطاب العربي الإسلامي في الفلسفة الإسلامية، يرى أن هذا الخطاب مبني على المحتوى المعرفي ممزوج بين مبادئ الإسلام والفكر اليوناني من جهة، ومن جهة ثانية نجد المضمون الإيديولوجي المستمد من الجانب السياسي والصراعات الاجتماعية السائدة في تلك الفترة من أجل تحقيق منافع ومصالح معينة لأصحابها " إن فعل التفلسف في الإسلام كان يتمحور حول توظيف المحتوى المعرفي اليوناني من أجل تحقيق أهداف أيديولوجية في خدمة طرف ما من الأطراف المتصارعة في حينه"¹.

4/ وإذا كان الخطاب العربي الحديث والمعاصر يعتمد على آليات كوسيلة يستند إليها للاستدلال أثناء انشغال الفكر في مناقشة القضايا المهمة، فإن الجابري في البحث عن هذه الآليات هذا الخطاب الذي بالأحرى يعتمد على (القياس الفقهي) كما نجدها عند نموذج السلف، غير أن هذه الآلية التي يعتمد عليها الخطاب كوسيلة للاستدلال هي أحد أسباب فشله أيضاً، وخاصة أنه تعمل على جعل عجلة الفكر مقيدة في " البحث عن قيمة ثالثة تجمع بين الأصل والفرع، وبكيفية عامة بين أي طرفين يمكن أن يقوم بينهما ترابط ما، ومن هنا يطغى الطابع التوفيقي المهيمن على كل فكر قياسي، حيث يتعامل مع الأضداد على أساس إيجاد (صيغة جديدة) تتحقق بينهما، على صعيد الخطاب، نوعاً من المصالحة أو الهدنة"²، مما يجعل غاية الخطاب هو البحث عن قيمة ثالثة من شأنها إحداث التوفيق بين جملة من المفاهيم المتناولة مثل (الشورى . الديمقراطية، الدين . الدولة ... إلخ) ، يغيب فيها الإبداع وتحليل القضايا على أساس عقلاني نقدي بالدرجة الأولى .

ومن هنا حاول الجابري الوقوف على أهم الأسباب التي أدت إلى فشل الخطاب العربي الحديث والمعاصر التي كانت بمثابة الحاجز من تحقيق قفزة علمية وفكرية تتجسد في مشروع نهضوي كما شهدتها أوروبا في القرنين (16م و 15م)، بل أصبح الخطاب العربي المعاصر لا ينطلق من معطيات الواقع "إن العقل يفكر استناداً على بعض المقاييس والمعلومات السابقة، ومن الصعب أن يفكر العقل على أساس غير مألوف"³ ، ومن هنا يؤكد الجابري على ضرورة إخضاع الخطاب العربي الحديث والمعاصر للمساءلة العقلانية النقدية، بعد إعلان فشل الخطاب من تحقيق مقاصده والأهداف التي ينشدها في إنشاء مشاريع نهضوية على الصعيد الثقافي والعلمي في مختلف المجالات، وبعد تطور الأزمة وتدهور الأوضاع في الوطن العربي والإسلامي على الصعيد السياسي والاقتصادي والاجتماعي، نجد أن الخطاب لم يحقق منفعة واقعية وأظهر عكس ذلك مما يحمل العديد من الأسباب التي أدت إلى قصوره وعجزه، ولهذا بات من الضرورة إعادة قراءة جديدة تعمل في نقد وتمحيص هذا العقل المسؤول الأول عن إصدار نماذج هذا الخطابات الراهنة.

1 - نائلة أبي نادر، مرجع سابق، ص 277.276.

2 - محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مصدر سابق، ص 203.

3 - علي الوردي، مهزلة العقل البشري، محاولة جديدة في نقد المنطق القديم لا تخلو من سفسطة، دار كوفان للنشر توزيع دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط2، 1994، ص 135.

الفصل الثالث: ابستمولوجيا التحليل المنطقي لنقد بنية العقل العربي عند الجابري

المبحث الأول: ابستمولوجيا النقد عند الجابري

المبحث الثاني: العوامل المؤثرة في تأسيس لبنية العقل العربي العملي

المبحث الثالث: نماذج نقدية حول مشروع نقد العقل العربي

المبحث الأول: إبستمولوجيا النقد عند الجابري

تمهيد:

يرى الجابري أن التراث يستدعي قراءة إبستمولوجية وفق ما يتناسب مع طبيعته وخصوصيته، قصد إعادة بنائه وتشكيله، ويظهر الجابري قناعة راسخة تجعل طريق التجديد في الفكر العربي لا يمكن أن يتم فقط بالدعوة إلى استعمال مناهج جديدة وإسقاطها، إنما يتطلب استعمالاً عقلانياً لهذه المناهج والاستفادة من النموذج الثقافي الغربي، وهذا ما سعى الجابري إلى إضفائه على مشروعه من خلال هجرته نحو المجتمع الغربي وأخذ ما يتناسب مع مشروع نقد العقل العربي، ومن هذا المنطلق نطرح السؤال التالي: فيما تتمثل القراءة والبعد الإبستمولوجي للتراث عند محمد عابد الجابري؟

المطلب الأول: توظيف المفاهيم وتحليلها إبستمولوجياً في نقد العقل العربي

إن البحث في بنية العقل العربي وتحديد أدواته المعرفية التي شكلته، يتطلب من الباحث تحديد الوسائل والأدوات من أجل تسهيل عملية الحفر والتتقيب في التراث من أجل تحديد بنية العقل، وبما أن أبرز القضايا التي يبحث فيها الخطاب العربي المعاصر نجد قضية الأصالة والمعاصرة أو التراث والحداثة التي دفعت بالمفكرين في تناولها ومحاولة الكشف عن العلاقة بينهما، فإن مثل هذه المسائل يتطلب من الباحث زائداً معرفياً كبيراً الذي يسمح له على تناول المفاهيم في أكمل صورة وبشكل واضح وعقلاني، وتجنب اقتباس المفاهيم ووضعها بشكل عشوائي وغير منطقي.

ومنه نجد الجابري يتجه نحو الإنتاج الفكري في المجتمع الأوروبي، الذي استطاع هذا الأخير بناء أسس جديدة من خلال نقده للموروث الأوروبي ومع العقلانية التي طُبعت القرن السابع عشر التي جعلت من العقل سلطان ومفتاح العلم في مختلف الميادين سواء الدين أو السياسة أو العلم أو الأخلاق، ومع معالم عصر التنوير في القرن الثامن عشر الذي طرح جملة من المفاهيم مثل (الحرية، العدالة، المساواة، الإنسان.. إلخ)، ومن هنا يؤكد الجابري على ضرورة بناء أفكار ومفاهيم جديدة، بحيث "أننا نستطيع أن نقوم بالبحث، وأن نخترع في نفس الوقت أدوات البحث، وأعني المفاهيم، وإن أدوات البحث منها ما يستعار من علوم أخرى ومنها ما ينشأ بالممارسة"¹.

وإذا عدنا لمسألة التراث والحداثة، ومحاولة المفكرين البحث عن سبل تنظيم علاقة الماضي بالحاضر وكيفية التعامل معه، بالرغم من أن بعض المفكرين كانت لهم محاولات في مناقشة هذه الإشكالية عبر أطروحات متباينة، نجد من بينهم الجابري الذي انشغل على التراث بشكل مختلف عن سابقه، وذلك لوعيه بأهمية التراث وطبيعته المقدسة، لذا اهتم (بتبني المفاهيم) المناسبة في تعاملها مع التراث العربي الإسلامي

1- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مصدر سابق، ص 285.

وعدم الإساءة للتراث، غير أن تقديسه للتراث لم يمنعه من دعوته إلى ضرورة الاستفادة من المناهج الغربية وإسقاطها عليه. وذلك بسبب التزامه بالطابع العلمي والموضوعي في التعاطي مع التراث على أساس عقلاني منطقي بدرجة أولى.

غير أن ممارسته النقدية كانت واعية وليست ممارسة عشوائية الغرض " هو التحرر من كل ما هو ميت أو متخشب في كياننا العقلي وإراثنا الثقافي، والهدف منه فسح المجال للحياة كي تستأنف فينا دورتها وتعيد فينا زرعها"¹، وقد يذهب بعض الدارسين لمشروع الجابري أنه خطاب توفيق يهدف إلى الجمع بين أحسن ما في النموذجين، بل على العكس فإن خطاب الجابري يستهدف التحرر من التراث العربي والحداثة الغربية على حدّ سواء، خاصة أن استلهام التراث وتقديسه وإعادة الانتظام فيه " لا يعني الانغلاق فيه ولا الوقوف عند معطياته، بل يعني تجديده وجعله معاصرًا لما جدّ من تطورات"².

إن من بين أهم الأسباب التي دفعت الجابري (بتبئية المفاهيم) هي بعد تعرض الفكر العربي المعاصر للأزمة البنيوية منهجًا ومضمونًا، خاصة وأن جميع هذه يستعملها الفكر العربي الحديث " من أدوات منزلية إلى أجزاء طائرة إلى أسماء دقائق أجزاء جسم الإنسان التي ما زلنا ننطق باسمها الأعجمي، لا نجد ما يؤسسها في اللغة العربية على صعيد اللغة، دع عندك صعيد المضمون"³.

وإن عملية تبئية المفاهيم تفرض على الباحث عدم الركون والاكتفاء على ما ورد في التراث، أو ما أنتجه النموذج الثقافي الغربي من تقديس آراء ومشاريع تعالج القضايا والإشكاليات وفق ما يتناسب مع بيئته، وهذا يجعلها أنها ممارسة وعملية إجرائية تهمل أهداف واضحة ومسطرة، وإن كان الجابري يرى أن عملية نقل المفاهيم وتبئيتها خاضعة على خطوتين هما:

1. " التعرف على تاريخ المفهوم الذي يراد نقله، تاريخه كما تعطيه المرجعية التي ينتمي إليها
2. محاولة النظر في كيفية إعادة استنبات المفهوم وفق ما يتناسب مع المرجعية التي يراد نقلها إليها"⁴، وهذا يعني أن المفاهيم التي قد يستخدمها الباحث في مشروع ما، وجب أن يكون على معرفة مسبقة عن زمن ظهورها، ومدى إمكانية توظيفها في مكانها المناسب، وهذه الممارسة من شأنها أن تجنب الباحث من العوائق الأبستمولوجية التي قد تواجهه في إنجاز بحثه أو مشروعه، مما تسهل عليه طرح إشكاليته طرحًا يتوافق مع متغيرات العصر والثقافة العربية الإسلامية.

1- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص8.

2- محمد عابد الجابري، وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، ط1، 1992، ص175.

3- محمد عابد الجابري، في نقد الحاجة على الإصلاح، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2005، ص77-78.

4- الحسين الزروالي، إشكالية تبئية المفاهيم عند محمد عابد الجابري (العلمانية نموذجًا)، مجلة الإبراهيمي للآداب والعلوم الإنسانية، المجلد (1)، العدد(04)، جامعة برج بوعريريج، الجزائر، أكتوبر 2020، ص150.

بما أن التراث العربي الإسلامي يحمل خصوصية ترفض أي تعامل يعكس ويناقض تلك الخصوصية أو التعامل معه بشكل عشوائي، من هنا أن توجه الجابري في استمداد مناهج من النموذج الثقافي الغربي وإسقاطه على تراث الأمة العربية الإسلامية من أجل تحليل بنيته والكشف عن أدواته المعرفية التي شكلته، واقتناء المفاهيم من تجربة المجتمع الأوروبي في تعامله مع تراثه ونجاحها على صعيد الحداثة والتطور في مختلف المجالات والميادين، لذلك نجد ما يبرر اضطرابه إلى تبيين المفاهيم وفق ما يتناسب مع خصوصية التراث، كونه وجد نفسه بين ثلاثة طرق منهجية مختلفة:

. أما الخيار الأول: عمل على اقتباس المفاهيم الغربية الحديثة والمعاصرة وإسقاطها على التراث كقوالب جاهزة دون تغيير أو تعديل، وهذا لا يتناسب مع خصوصية المجتمع العربي كونه يختلف سواء من ناحية البنية أو المبادئ عن المجتمع الأوروبي الغربي.

. أما الخيار الثاني: يتم بالعودة في إحياء مفاهيم من جوف التراث ومعالجة المسائل والقضايا الراهنة بمنهج السلف، غير أن هذه الطريقة غير مناسبة خاصة وأنها تنادي بالتقليد والوقوع في التكرار فقط.

. أما الخيار الثالث: عمل على أخذ مفاهيم من التجربة الأوروبية وتعديلها بما يراعي خصوصية التراث، ومحاولة المزج بينهما، مما يسمح في بناء مفاهيم جديدة تراعي خصوصية الفكر الإسلامي وواقعه المعاصر.

ومن بين المفاهيم المستعارة في مشروع محمد عابد الجابري في الإطار المعرفي نجد من بينها:

1 . الاستقلال التاريخي (Indépendance historique)

إن دعوة الجابري ومطالبته من أجل ضرورة تحقيق ما يسمى بالاستقلالية التاريخية بهدف التحرير من حمولة التراث للذات العربية، وهذا لا من أجل تقويض التراث وتدميره بشكل نهائي، إنما غايته إعادة النظر في العلاقة بين التراث والواقع المعاصر، ومن هنا توجه الجابري في استعارة مفهوم الاستقلال التاريخي من فلسفة المناضل الماركسي الإيطالي أنطونيو غرامشي (1891م - 1937م)، الذي ميز هذا الأخير بين نمطين من التفكير " تفكير سلبي يتشكل ميكانيكياً تتحول فيه نظرة الإنسان إلى العالم إلى نظرة متوازنة عن العالم القديم ، وبالتالي يصبح غير قادر على المشاركة في تكوين ذاته أو محيطه "1

1 - رضا شريف، الاستعارة المفاهيمية في إبستمولوجيا محمد عابد الجابري، مجلة الإناسة وعلوم المجتمع، العدد(06)، جامعة الجزائر 2، ديسمبر 2019، ص 81.

. أنطونيو غرامشي: هو فيلسوف ومناضل ماركسي إيطالي، ولد في مدينة آليس بجزيرة سارد بانيا الإيطالية عام 1891، انضم إلى الحزب الشيوعي الإيطالي منذ تأسيسه وأصبح عضواً في أمانة الفرع الإيطالي من الأممية الاشتراكية، أسس سنة 1921 الحزب الشيوعي وانتخب عام 1924 نائبا وترأس اللجنة التنفيذية للحزب، لقي حقه تحت تعذيب بعد دخوله للسجن سنة 1937، من أهم أعماله: قضايا المادية التاريخية، كراسات السجن، الأمير الحديث قضايا علم السياسة في الماركسية، رسائل من السجن.

إن هذا النوع من التفكير منعدم من الفحص والنقد والتساؤل، أما بنية التفكير الإيجابي يتجلى في جعل الذات تنظر للعالم بعين ناقدة لكافة المشاكل والحواجز التي تمنعها من تحقيق تقدمها وتطورها.

يقول غرامشي: "يحدث في حقيقة الأمر أن تكون هناك فئات اجتماعية تعبر في بعض الجوانب عن التطور العالي للعصر، وفي جوانب أخرى تكون مختلفة في علاقتها بواقعها الاجتماعي الخاص، لهذا تكون عاجزة عن تحقيق الاستقلال التاريخي التام"¹، إن تحقيق الاستقلال التاريخي يتطلب حضور النقد للتراث الفكري والثقافي، الذي يؤهل الشعوب والحضارات من تحقيق تطورها ونموها وحريتها بعد نقد ذاتها وتصحيح أخطائها التي منعتها من ذلك، وهذا مفهوم نجده في مشروع الجابري أو في نقد العقل العربي والعمل على تفكيك بنيته، غير أن استعمال هذا المفهوم (الاستقلال التاريخي) ليست عملية عشوائية إنما عملية عقلانية منطقية تعمل على مراعاة خصوصية العقل العربي والوضع التاريخي الذي تعيشه الأمة الإسلامية، التي فقدت الذات العربية الإسلامية المعاصرة من تحقيق استقلالها يعود سببه إلى هيمنة سلطة السلف كمرجعية يملئها التراث على دارسين له والنموذج الثقافي الغربي، أي أن تحقيق النهضة للأمة العربية مرهون باستقلالها من سلطة السلف والنموذج الغربي الأوربي

2. الكتلة التاريخية (historiquemasse)

يعتبر مفهوم الكتلة التاريخية من بين أبرز المفاهيم التي تناولها الجابري في تحديد العقل السياسي العربي وشرح مضامينه وتجلياته، وقد اقتبس هذا المفهوم من الفيلسوف الإيطالي غرامشي، وقد ضم هذا المفهوم إلى جانب مفاهيمه السياسة التي تناولها (القبيلة، الغنيمة، والعقيدة)، يبرر الجابري تزويد حقل مشروعه بمفاهيم من نموذج الغربي وإدخالها إلى جهاز مفاهيمي، بهدف مناقشة الأحداث السياسية في أبعد نقطة ممكنة، وخاصة أن المفاهيم التقليدية التي يتم تداولها بين النخبة من المثقفين لم تعد قادرة على استيعاب كافة مظاهر التاريخ السياسي في الوطن العربي الإسلامي، وهنا يتكلم عن الثورة العباسية وإسقاط الدولة الأموية خاصة، "إن مفهوم الكتلة التاريخية هو في نظرنا، وحده القادر على التعبير عن القوى التي قامت بذلك الانقلاب التاريخي الذي أدى إلى سقوط دولة الأمويين وقيام دولة العباسيين"².

إن مفهوم الكتلة التاريخية في فلسفة الجابري تعني تلاحم واندماج القوى الأيديولوجية مع القوى الاجتماعية التي شارك فيها كل أطراف المجتمع في قيام ثورة شارك فيها الضعفاء والأقوياء، نخبة المثقفين والبسطاء بهدف تحقيق مصلحة مشتركة وهي التغيير وبناء دولة أكثر قوة تعود بالفائدة على الجميع، وهذا

1 - أنطونيو غرامشي، مؤلفات مختارة (دفاتر السجن)، ترجمة: عبد الوهاب الكيالي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1990، ص332.

2 - محمد عابد الجابري العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، نقد العقل العربي (3)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، سبتمبر 1992، ص329-330.

لاشتراك أطراف المجتمع في نظر الجابري لأن مصطلح كتلة تاريخية هو الوحيد القادر على استيعاب الخليط المتشعب للأحداث في تلك الفترة.

3. المخيال الاجتماعي (imaginaire sociale)

يحتل هذا المفهوم مكانة كبيرة في مختلف الدراسات الأدبية والسياسية والاجتماعية، لأن المخيال الاجتماعي " هو مجموعة منظمة من التصورات والتمثيلات أي مخيالا من خلاله يعيد المجتمع إنتاج نفسه، ويقوم بالخصوص بجعل الجماعة تتعرف بواسطته على نفسها ويوزع الهويات والأدوار، ويعبر عن الحاجات الجماعية والأهداف المنشودة"¹.

إن المخيال الاجتماعي يعبر عن قيام مجموعة من الأفراد أو فئة من فئات المجتمع تنشئ العديد من الرموز وإشارات تحمل دلالات معينة لها بعد اجتماعي، وهذا ما حدث في المجتمعات العربية الإسلامية وبالرغم من تباعد عواصمها، فإن استعارة الجابري لهذا المفهوم لغرض الكشف عن المخيال الاجتماعي عند الأمة العربية الإسلامية " إن مخيلنا الاجتماعي العربي هو الصرح الخيالي المليء برأس مالنا من المآثر والبطولات وأنواع المعاناة الذي يسكنه عدد كبير من رموز الحاضر والغد المنشود"²، لأن العقل السياسي يجد مرجعته على مستوى الممارسة من خلال (المخيال الاجتماعي)، ويعود سبب ذلك أنه يمثل جملة من التصورات والرموز والدلالات والقيم التي تعطي للممارسة السياسية في أحد الفترات التاريخية عند جماعة ما أو شعب معين بنيته اللاشعورية.

إن استقادة الجابري من نموذج الفكر الأوروبي المعاصر، هو الآلية التي اتبعتها الجابري في نقد العقل العربي ومحاولة تفكيك بنيته دفعه إلى اقتباس جملة من المفاهيم مثل (الاستقلال التاريخي، الكتلة التاريخية، المخيال الاجتماعي) وغيرها من المفاهيم التي عمل على إعادة ترتيب العلاقة بين تلك المفاهيم وطبيعة التراث وتضمن خصوصيته دون الإساءة إليه، وجعلها مطابقة لمادة المعطيات الخاصة بالتاريخ المحلي، هو أبرز الطرق التي تمكن الباحث من تعاطي التراث ومناقشة القضايا على أساس عقلاني، كفيل بتوليد مفاهيم جديدة تتوافق مع مقتضيات العصر وتتعامل مع إشكاليات الفكر العربي المعاصر.

1- رضا شريف، الاستعارة المفاهيمية في إبستمولوجيا محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص 8584.

2- محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص 16.

المطلب الثاني: الالتزام بالنقد الإبستمولوجي عند الجابري

يسعى الجابري إلى أن يصنع من مشروعه (نقد العقل العربي) بشكل متكامل في أجزائه، ويختلف عن المشاريع الفكرية التي تناولت التراث العربي الإسلامي بالدراسة والتقويم، و يبدو في مظهر الدارس المتمكن من أدواته ومناهجه بما يتناسب مع طبيعة الموضوع، نجد أن الجابري هنا يكشف عن منهجه الذي اتبعه في تفكيك بنية العقل العربي، وإبراز أدواته والأنظمة المعرفية للعقل العربي (البيان، العرفان، البرهان)، وذلك بعد إخضاعه للممارسة النقدية، غير أن النقد لم يكن نقدًا عشوائيًا هدامًا، إنما كان النقد الإبستمولوجي البناء والبعيد عن كل تعصب إيديولوجي أو ذاتي لهيئة معينة قد توجهه أو يسير وفق مبادئها وتوجهاتها، وبالرغم من صعوبة الموضوع (العقل العربي) إلا أن الجابري استطاع من خلال عبقرية اختيار منهج ملائم يراعي طبيعة مشروعه والتكيف معه " إن المنهج مهما كان هو الأداة التي تبرز أهميتها وفعاليتها إلا عند استعمالها، إلا بمقدار مطاوعتها وقدرتها على التكيف مع المعطيات التي تعالجها"¹.

إن الممارسة النقدية كما شهدتها أوروبا بداية مع الثورة والانقلاب على تعاليم الكنيسة التي عرفت بالإصلاح الديني ثم انتشار النزعة العقلانية التي نشطت عمليات النقد للعديد من المسائل من بينها مسألة المعرفة والأدوات الموصلة إليها، التي أعلنت فيما بعد ميلاد العقل الجديد في أوروبا، فحسب الجابري أن النقد غالبًا ما يجدد العقل العربي أيضًا، وإضفاء المعقولية على التراث العربي الإسلامي بوضعه في إطاره الصحيح وإعادة ترتيبه من جديد على أساس منطقي بعد الوقوف على حيثياته، غير أن هذه العملية لا تتم في ضوء غياب النقد والأخذ بالإبستمولوجيا الغربية والاستفادة من التجربة الأوروبية والنموذج الحضاري الغربي.

ومن خلال خصوصية التراث عمل الجابري على تفكيكه، غير أن التفكيك لا يعني نفي الموضوع بشكل قطعي، إنما يحاول بناء فكرة جديدة تنطلق مما هو مبني للمجهول إلى بناء ما هو معلوم، بحيث أنه يكشف عن الأهداف الخفية للخطاب، وهذا ما ظهر للجابري في فحص البنية الخطابية للمعتزلة " عندما توقف عند الأصول الخمسة للمعتزلة، وبرهن كيف أنها تبدو للوهلة الأولى مبادئ دينية متعلقة بالعقيدة لكنها تعبر بالعمق عن المضمون الاجتماعي أو السياسي"².

نجد أن الجابري في هذه النقطة متأثرًا بالدراسات الإبستمولوجية والتي تمثل في الحقيقة دراسات نقدية علمية، تعمل على نقد العلم من أجل الكشف عن آليات ومكونات الفكر العلمي، وكأن الدراسات الإبستمولوجية صورة عكسية لمفهوم العقلانية، ومع تأثره بالمنهج العلمي من جهة، وإصراره على ضرورة الأخذ بالإبستمولوجيا في ضوء غياب الموضوعية والممارسة النقدية في المجتمع العربي وخاصة تقديسه لجملة من القضايا كالدين والعقيدة، تجعل من الإبستمولوجيا أفضل وسيلة من أجل تحقيق نهضة الأمة

1 - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مصدر سابق، ص42.

2 - المصدر نفسه، ص ص56-60.

العربية الإسلامية في ضوء المشروع النقدي، وخاصة أن الجانب الأيديولوجي في الأبستمولوجيا منعدم أو غير فاعل بشكل قوي " إن الإبستمولوجيا تدرس وتنقد وعي الإنسان بالعالم . بما فيه هو نفسه . وعيه المؤسس على أكبر قدر ممكن من الموضوعية، ولكن الخاضع، في الوقت ذاته، لتاريخية الإنسان كفرد في المجتمع، الشيء الذي يجعل وعيه انعكاساً أيديولوجياً لواقعه العام، ومن هنا تلك الصيغة الأيديولوجية التي لا بدّ أن يتضمنها، صراحة أو ضمناً، كل بحث إبستمولوجي"¹.

إن سبب اختيار النقد الإبستمولوجي بهدف إمكانية تفحص أسس المعرفة العلمية التي أنتجت العلوم الرياضية والطبيعية وغيرها من العلوم التي لم تصل إلى دقة نتائجها مقارنة بالرياضيات والفيزياء، وقد أسقط من منهجه البحث الأنثروبولوجي خاصة وأنه يسعى " أن يكشف عن الآليات والمفاهيم التي تعتمد هذه الثقافة في عملية إنتاج المعرفة ونقدها، إنه بمعنى آخر، يريد أن يبرز مجموعة ((قواعد اللعب)) التي تستخدمها الثقافة العالمية عندما تقوم بإنتاج المعرفة"².

وحسب الجابري أن العمل بالإبستمولوجيا قد تعود بمنفعة كبيرة أثناء الاشتغال على التراث، فهي تمكن الباحث وتكسبه الروح النقدية والموضوعية من جهة، كما أن لها القدرة على طرح جملة من المفاهيم والأدوات اللازمة بإمكانه الاستعانة بها وتضيفها أثناء تعامله مع التراث، غير أن التسلح بالمفاهيم لا يعني استخدامها بشكل عشوائي وغير عقلاني التي يؤدي إلى غياب نتائج وعدم يقينها، إنما وجب عملية التوظيف تكون على أساس واعية ومعرفة تامة، مما يكشف عن نتائج ملموسة بعد انتهاء من المشروع النقدي، خاصة وأن الحالة الراهنة التي وصل إليها الفكر العربي تستوجب نقداً إبستمولوجياً للنظريات التي ينشغل بها، وذلك على ضوء الواقع السياسي والاجتماعي الذي تتحرك فيه والذي يعبر عن نفس الانشغالات التي يطرحها الفكر العربي على نفسه منذ قرنين على وجه التقريب.

وفي دراسة مشروع محمد وقيدى (1946م . 2020م) نجده أنه عمل على تحديد مهمة النقد

الإبستمولوجي في ثلاثة مراحل نختصرها في النقاط التالية: (3)

أ . محاولة إبراز القيم الإبستمولوجية التي أدى إلى بروزها إنتاج علمي قائم منذ عقود من السنوات.

ب . التوقف عن مظاهر الجمود والتعطّل في الممارسة العلمية في مجال العلوم الإنسانية خاصة، من أجل الكشف عن العوائق الإبستمولوجية فيها.

1- محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 1994، ص48.

2- نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، مرجع سابق، ص257-258.

3- محمد وقيدى، النقد الإبستمولوجي، ضرورته ومستوياته، مركز دراسات الوحدة العربية، دار الطليعة، بيروت، 1983، ص55.

ج . أن يتجه النقد الإبستمولوجي إلى النظريات في العلوم الإنسانية في العالم العربي من أجل البحث في وضعيتها وإبراز مشكلاتها.

إن دعوة محمد وقيدى تكمن في تأكيده على ضرورة الالتماس للتحليل الإبستمولوجي لوضعية العلوم في الوطن العربي الإسلامي، وبشكل خاص الحالي الراهنة للعلوم الإنسانية تستوجب القيام بالنقد الإبستمولوجي العلمي في مجال العلوم الإنسانية، "فهدف النقد الإبستمولوجي المنشود هو العودة إلى الإنتاج العلمي في العلوم الإنسانية من أجل إبراز المشكلات المعرفية المرتبة بهذا الإنتاج من خلال إبراز القيم الإبستمولوجية التي تؤدي إلى بروز إنتاج علمي كما ينبغي، أيضا التوقف عند مظاهر التعطل والنكوص في الممارسة العلمية في مجال العلوم الإنسانية في العالم العربي من أجل معرفة عوائقها الإبستمولوجية"¹، إن اليقظة الإبستمولوجية من شأنها دفع العلم لمساءلة نفسه، والبحث عن الشروط التي يمكن من جعل المعرفة العلمية ممكنة ، ذلك من خلال أن يكون الفكر يحمل قابلية لإنتاجها، انطلاقا من الواقع المعرفي الذي ينطلق منه الفكر في المجتمعات العربية .

ومن هنا نظر الجابري إلى الأهمية التي تحظى بها الدراسات الإبستمولوجية، القادرة على استقطاب مختلف البحوث ومناقشة المسائل والقضايا على أساس عقلاني موضوعي، والكشف عن العوائق الإبستمولوجية التي تمنع المجتمعات العربية من تطورها، لذلك نجد أن الجابري التزم بعرض المسائل المرتبطة بالتراث دون التقيد بوجهة نظر معينة ودون التكرار لحقيقة أن كل قراءة للتراث هي قراءة آثمة ومنحازة ، بحيث هناك " رؤية موجهة، سواء في الغرض أو التحليل، أو في النقد أو إبداء الرأي، رؤية تنشئ مقوماتها و مؤشراتنا من الفكر التقدمي المعاصر كالفكر الذي يكرس العلم، والمعرفة العلمية لخدمة الإنسان، لتطوير وعيه وتصحيح رؤياه"² ، وهذا هو الغرض من النقد الإبستمولوجي كونه يجعلنا نتعامل مع التراث بنوع من العقلانية في البحث والتحليل والكشف عن مواطن الخطأ و والصواب، والعمل على تصحيحها من جديد، مما يسمح بظهور العديد من التصورات والمفاهيم التي بقيت في خلايا التراث ولم يتم الإفصاح عنها.

المطلب الثالث: القطيعة الإبستمولوجية كآلية للنقد والتفكيك

يمثل مفهوم القطيعة الإبستمولوجية (*la Rupture Epistémologique*) من بين أبرز المفاهيم التي نجدها في مشروع محمد عابد الجابري في نقد العقل العربي، وقد تعرض الجابري لجملة من القراءات المعارضة والنقدية حول استعارة الجابري هذا المفهوم وتوظيفه في مسألة العقل العربي، إلا أن الجابري قد صرح في أكثر من مناسبة أن استعارة هذا المفهوم تم من حقل الإبستمولوجيا، وبالنظر إلى قيمته الإجرائية

1 - المرجع نفسه، ص96.

2 - محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، مصدر سابق، ص88.

في الفكر الغربي الأوروبي، مما يجعل هذا المفهوم له القدرة في إحداث القطيعة مع الفهم التراثي للتراث من خلال نقد آلية القياس الميكانيكي التي نجدها في نموذج الفكر الغربي الحديث والمعاصر ، من شأنها أن توصل القارئ على القراءة الموضوعية للتراث .

تكمن وجهة نظر أصحاب القطيعة الإبستمولوجية في " دراسة مبادئ العلوم، وفرضياتها ونتائجها دراسة انتقادية من أجل التوصل أن المعرفة العلمية لا تستند دوماً على نفس المفاهيم التي تحملها التطورات العلمية في عصر من العصور، أو فترة من فترات تطور العلم، بل إنه تطور يستند على إعادة بناء المفاهيم والتطورات والنظريات العلمية وإعادة بنائها وصيانتها والتي يكون لها مضمون ومفهوم جديدين " ¹ ، وهذا يعني أن كل عصر يختلف عن باقي العصور ويشكلان عالمين من الأفكار لكل منهما غريب عن الآخر، مما ينفي فكرة الترابط واستمرارية الاتصال بين القديم والجديد.

نجد أن هذا المفهوم يعود إلى الفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار (1884م . 1962م)، وقد عمل على استخدامه في تنظيره لمجال العلوم وبشكل خاص الفيزياء المعاصرة، كانت هناك نظرية سابقة، ترى أن العلم ينمو ويتطور بشكل متواصل، مما يجعل القديم يحل في الجديد ويؤسسه، غير أن باشلار رأى عكس ذلك، بأن العلم لا يمكن أن يتطور إلا في ضوء الانفصال عن المفاهيم القديمة التي تسمح ببناء مفاهيم جديدة أخرى، حيث يقول باشلار: " إن تاريخ العلم هو أخطاء العلم " ² ، وما يكشفه لنا تاريخ العلم أنه تاريخ أزمت والثورات التي كشفت عن بزوغ العديد من النظريات العلمية في مختلف المجالات سواء في الرياضيات (الهندسة الإقليدية ثم ظهور الهندسة اللاقليدية) أو الفيزياء أيضاً ، أما في مجال الفلسفة نجد نظرتهم في القرون الوسطى إلى الكون وظواهره تركز على المفاهيم الميتافيزيقية كالمادة والجوهر " حيث كان من الصعب التخلي عنها أو تعديلها وهي التي قد مثلت عائقاً إبستمولوجياً حسب باشلار، أما عن تطور العلم ومفاهيمه فنجد أن المادة قد أصبحت طاقة أو إشعاعاً، والجوهر أصبح مفهوماً ميتافيزيقياً ³.

لذا نجد باشلار ينفي أن يكون هذا استمرارية بين الفكر العلمي القديم والفكر العلمي المعاصر، ويستدل في ذلك أن الفيزياء أو الكيمياء المعاصرة تختلف تماماً عن الكيمياء والفيزياء قبل أينشتاين "فلا الكيمياء ولا الفيزياء تعتمدان على التجربة المباشرة، كما هو الشأن في الفيزياء والكيمياء في القرن التاسع عشر " ⁴.

1 - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص33.

2 - محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، مصدر سابق، ص43.

3 - حسن السيد شعبان، برونشفيك وباشلار بين الفلسفة والعلم دراسة نقدية مقارنة، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت . لبنان، ط1، 1993، ص152. 153.

4 . المرجع نفسه، ص151.

يذهب بأشلال أن لجوء الفلاسفة إلى المنهج التجريبي والعمل به في تقديم نظريات وأفكار مما يجعلها أكثر دقة خاصة وأنها تعتمد على الملاحظة والتجربة والواقعية، فإن العلم المعاصر عمل على تقويض الفرضيات والوقائع التي عمل فرانسيس بيكون على إثباتها من خلال منهجه التجريبي، غير أن العلم المعاصر كشف عن بطلانها وأخطائها رغم ذلك " وينتهي بأشلال من ذلك إلى تأكيد أنه لا يوجد استمرارية في المناهج المستخدمة في العلم بقدر ما توجد فيها ((قطائع)) و ((استحداثات)) لا تنتهي، فالروح العلمية الحقيقية تأمل دائما، أن ينتهي المنهج المستخدم في العلم إلى حالة من الفشل الكامل في الأداء، بحيث يسمح هذا بظهور منهج جديد، والعالم الحقيقي هو الذي يستبدل بمنهجه المثمر بانتظام منهجا آخر أكثر خصوبة وإثمارا"¹.

إلا أن الجابري يصرح في أكثر من موضع أن عملية أخذ مفهوم القطيعة الإبستمولوجية لم يكن الهدف منها الغوص في جوهر مفهوم، إنما نقله واستخدامه بشكل إجرائي إنشاء الانشغال على مسألة العقل العربي، وتحقيق الاستفادة الإجرائية التي يقدمها هذا المفهوم مما يثيره من طرح العديد من الأسئلة الجوهرية وإمكانية غوصه في عمق مسألة (نقد العقل)، ومن هنا نجد الجابري يصف ممارسته على أن توظيفه لهذا المفهوم " توظيفا جديدا في مجال آخر، وهو بالنسبة لي مفهوم إجرائي مكثني من أن ألاحظ أشياء لم أكن ألاحظها من قبل طرحه كأداة للعمل"²، وهذا يجعل المفهوم عبارة عن فعل عقل تتعامل مع الموضوع وفق إطاره بشكل عقلاني.

نجد أن الجابري أراد من تركيزه على ضرورة الاستفادة من هذا المفهوم (القطيعة الإبستمولوجية)، بشكل إجرائي في دراسة التراث ودون تهميشه أو التقليل من قيمته، غير أن هذه الممارسة لا تعني القطيعة مع التراث بالمعنى اللغوي، إنما توظيف هذا المفهوم بهدف أخذ مسافة مع الفهم التقليدي التراثي للتراث، " فالقطيعة الإبستمولوجية تتعلق بالفعل العقلي كنشاط يتم وفقا لطريقة ما من خلال أدوات خاصة هي المفاهيم، في إطار حقل معرفي محدد، إن موضوع المعرفة يبقى كما هو لكن كيفية معالجته والأدوات المستخدمة في المعالجة، كما الإشكالية الموجهة والحقل المعرفي الذي هو بمثابة الإطار العام للعمل "³، وهنا تكمن نقطة الاختلاف بين توظيف الجابري لمفهوم القطيعة الإبستمولوجية وتوظيف بأشلال، بحيث أن هذا الأخير عمل على توظيفها في تاريخ العلم، في حين أن الجابري غير موضوعها بعد تعديلها ووظيفها في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وبالتحديد حول مسألة تراث الأمة العربية الإسلامية، من هنا تولدت فكرة لدى الجابري التي تصرّ على ضرورة التحرر من الرواسب التراثية التي تتدخل في فهمنا للتراث، وأبرز هذه الرواسب في نظره (آلية القياس) كما نجدها في علم النحو وعلم الكلام وعلم الفقه في الحضارة العربية

1- حسين عبد الحميد، التفسير الإبستمولوجي لنشأة العلم، مجلة عالم الفكر، المجلد (17)، العدد (3)، الكويت، 1986، ص141.

2- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص262.

3- نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، مرجع سابق، ص246.

الإسلامية، غير أن هذه الآلية أي (القياس) قد طبقت بطريقة غير علمية إنما آلية تركز في ممارستها العملية على الربط بين الأجزاء وتفكيك الكل من خلال فصل أجزائه عن إطارها الزماني، إن هذا القياس " ينتج من هذه الطريقة تداخل بين الذات والموضوع من شأنه أن يسبب تشويها للموضوع أو انخراط الذات فيه بشكل غير واع، وغالبا ما تقع الهفوتان معا، وبما أن الموضوع هنا هو التراث، فالنتيجة أن الذات تندمج فيه إلى حد يصعب الفصل بينهما ¹.

إن الجابري في هذه النقطة يحاول التمييز بين اندماج التراث في الذات، وبين اندماج الذات في التراث "إن يحتوي التراث شيء، وأن نحوي التراث شيء آخر ... إن القطيعة التي ندعو إليها ليست القطيعة مع التراث بل القطيعة مع نوع من العلاقة مع التراث، القطيعة التي تحولنا من "كائنات تراثية" إلى كائنات لها تراث، أي إلى شخصيات يشكل التراث أحد مقوماتها، المقوم الجامع بينها في شخصية أعم، هي شخصية الأمة صاحبة التراث ²، وبما أن التراث لا ينفصل عن الذات التي تنتمي إليه، فإن المسألة تصبح أصعب بكثير من فصل الذات عن الموضوع (التراث)، فيجب هنا البحث عن الوسيلة التي تحقق فصل الذات عن الموضوع، والموضوع عن الذات، مما يسمح إمكانية إعادة بناء العلاقة بينهما على أساس جديد.

إن ما يطمح إليه الجابري من خلال الاستفادة من مفهوم القطيعة الإبستمولوجية وإسقاطه على مسألة التراث الذي يعتبر الركيزة الأساسية في مشروعه (نقد العقل العربي)، من أجل الاستدلال على تأكيد رأيه بخصوص رفضه من جعل الإنسان كائن تراثي ينتقل فيه التراث من جيل إلى آخر مع غياب لعنصر النقد والتحليل وطرح المسألة النقدية عليه، كما نجدها في الثقافة الغربية التي عملت على إعادة بناء فهمها للتراث بنظرة جديدة من ثمارها التقدم والتطور في مختلف المجالات والميادين، غير أنه لم يصرح أبدا بضرورة إحداث قطيعة مع التراث، بل على العكس من ذلك، خاصة وأن وعيه بأن النهضة المنشودة التي يطالب بها المجتمع العربي الإسلامي لا يمكن أن تنطلق من صحراء جرداء وخالية إنما انطلاقها تستند إلى التراث، ومن هنا أراد إعادة قراءته بما يخدم المجتمع العربي ويراعي مصلحته من أجل تحقيق إقلاعه الفكري ونهضة ثقافية للحاق بالنموذج الغربي الأوروبي متطور.

1 - المرجع نفسه، ص 247246.

2 - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص 21.

المبحث الثاني: العوامل المؤثرة في تأسيس لبنية العقل العربي العملي

تمهيد:

بعد انتهاء الجابري من تحليل بنية العقل داخل الثقافة العربية الإسلامية من الناحية المعرفية، أحسّ وكأن مشروعه لم يكتمل بعد ويبقى ناقصاً إذا لم يتناول بنية وأسس العقل السياسي والعقل الأخلاقي العربي، وهذا ما دفعه إلى تقديم قراءة نقدية للبنية التراثية الأخرى لا تقل أهمية عن التراث المعرفي، وهي البنية التي تشمل العقل العملي الذي يعتني بشؤون السياسة والأخلاق في الوطن العربي، ومن هنا نتقدم بطرح السؤال التالي:

كيف نظر الجابري إلى محدّدات العقل السياسي العربي وإلى مصادر القيم في الثقافة العربية؟

المطلب الأول: محدّدات العقل السياسي العربي

يبدأ الجابري حديثه من خلال تأكيده على أن الفعل السياسي باعتباره سلطة الحكم في أحد المجتمعات، له محدّدات متعددة تشكل في وحدتها بما يسمى بـ "العقل السياسي"، وهنا تكمن مهمة العقل في البحث عن الآليات التي تسمح بممارسة سلطة الحكم في دولة ما أو مجتمع معين، وهو ينفي الرأي القائل عن إمكانية الفصل بين الجانب المعرفي والجانب السياسي، لأن العقل السياسي يرتبط بالنظم المعرفية المسؤولة عن إنتاج عمليات التفكير في متخلف المجتمعات، بمعنى أن العقل السياسي من جهة نجده مرتبط بالنظام المعرفي، وكسياسي فإنه يسعى إلى إخضاع هذا النظام لما يضمن له البقاء والاستمرار، وهنا نجد الجابري يحاول الإشارة إلى العقل السياسي في الوطن العربي، في تقرير أن هذا العقل "ليس بيانياً فقط ولا عرفانياً فقط ولا برهانياً وحسب، إنه يوظف مقولات وآليات مختلف النظم المعرفية حسب الحاجة"¹.

وحسب الجابري أن الممارسة السياسية في الوطن العربي كانت بدايتها باسم الدين والقبيلة، ومن هنا نجده استعار مفهوم "اللاشعور السياسي" من ريجيس دوبري، للإشارة أن المجتمع العربي في تأسيسه للعقل السياسي ليس نتيجة الانتماء للدين، إنما نتيجة التعصب وطائفية القبيلة هما اللذان يؤسسان "اللاشعور السياسي"، وتلك تكمن ميزة العقل السياسي العربي على الصعيد النظري والعلمي معاً.

1 - محمد عابد الجابري، مصدر سابق، ص 8.

. **اللاشعور السياسي**: مفاده أن الظاهرة السياسية لا تتأسس انطلاقاً من وعي الناس لها، بل تؤسسها بنية العلاقات المادية الجمعية التي تمارس على الأفراد والجماعات ضغطاً لا يقاوم، علاقات من نوع العلاقات القبلية العشائرية والعلاقات الطائفية والعلاقات المذهبية والحزبية الضيقة التي تستمد قوتها المادية الضاغطة القسرية مما تقيمه من ترابطات بين الناس وتؤطر ما يقوم بينهم (...) وهذه البنية من العلاقات اللاشعورية تبقى قائمة فاعلة رغم ما قد تتعرض له البنية الفوقية في المجتمع من تغيرات نتيجة التطور الذي يحدث في البنية التحتية المقابلة لها. انظر: محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، المصدر نفسه، ص 13.

1) بنية العقل السياسي: يرى الجابري أنه هناك ثلاثة مفاتيح التي من شأنها مساعدة القارئ لفهم تاريخ العقل السياسي في المجتمع العربي والاطلاع على كيفية تكوينه، وخاصة أنها تؤدي دورا مهما في تحديد أطر اشتغال هذا العقل إنها (القبيلة، الغنيمة، العقيدة):

أ. نجد مفهوم "القبيلة" ما يعبر عنه ابن خلدون بـ (العصبية)، عندما حاول دراسة طبائع العمران في القبيلة والعشيرة التي تنشأ بفعل الحماية والتعصب، غير أن هذه القرابة لا تقتصر على رابط الدم فقط، إنما تتعدى في معناها لتشمل مختلف القرابات ذات الشخصية العصبية مثل انتماء إلى جهة أو هيئة أو طائفة معينة.

ب. ومفهوم "الغنيمة" نجدها تمثل العامل الاقتصادي في المجتمعات، أما مفهوم "العقيدة" نجدها لا تأخذ عند الجابري مضمونا معينا" وإنما يقصد منها مفعولها على صعيد الاعتقاد والمذهب، إن أهمية العقيدة هو قوتها وقدرتها على تحريك الأفراد والجماعات وتأطيرهم¹.

إن تحديد الجابري لهذه المحددات (القبيلة والغنيمة والعقيدة) والتركيز عليها، كونها قد تمت من خلال التوقف عند أهم المراحل الثلاثة التاريخية التي أدت دورا رئيسيا في تشكل العقل السياسي العربي هي فترة الدعوة ثم الردّة ثم الفتنة التي بدأت مع المرحلة الأولى في بناء دولة سياسية مع ظهور الإسلام، بحيث أن المقصود بالدعوة (هي الرسالة التي جاء بها النبي محمد صلى الله عليه وسلم مبشرا بقيم الإسلام)، أما الردّة فهي " المرحلة التاريخية التي بدأت مع مرض النبي وموته فيما بعد، لقد تميزت بمعالجة مسألة الخلافة وسط قيام أشخاص عديدين يدعون النبوة"²، أما الفتنة، فهي المرحلة الثالثة التي انتهت بخلاف بين المسلمين حول مسألة الخلافة، من نتائجها مقتل عثمان بن عفان، وصراع بين علي ومعاوية على من يخلفه من المسلمين.

حسب الجابري أن هذه المراحل التاريخية (الدعوة ثم الردّة ثم الفتنة) هي المهد الذي تكون فيه العقل السياسي العربي، عبر التفاعل مع المحددات الثلاثة وهي (القبيلة، الغنيمة، العقيدة).

1. دور القبيلة

يرى الجابري أن دور القبيلة في الممارسة السياسية يحمل الجانب الإيجابي والجانب السلبي معا، منذ بداية الدعوة المحمدية (رسالة الإسلام) إلى مرحلة تأسيس الدولة الإسلامية، إذ أنّ العلاقات القبلية التي نجدها في قریش التي تضم العديد من العشائر والأطيايف مثل بني هاشم وبني مخزوم وبني أمية وغيرهم ، نجد أنهم عملوا على إيقاف الدعوة المحمدية من زحفها خارج بني هاشم، ويعود ذلك أن النجاح في انتشار الدعوة

1 - المصدر نفسه، ص51.

2 - نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، مرجع سابق، ص399.

بالنسبة للمخيل القبلي المجاور لها، يعني قبول عن إعلان سيادة قريش في يد بني هاشم على الجميع سواء أبناء العمومة بني أمية وبني مخزوم .

ومن أجل كسر النبي " محمد صلى الله عليه وسلم " طوق القبلية الذي يعارض نشر رسالة الإسلام ، توجه في مخاطبة القبائل العربية المجاورة من أجل تقديم يد العون له والدعم العسكري كذلك، بحيث أن معاملة القبائل قد عملت على مفاوضة الرسول صلى الله عليه وسلم وفقا لما يخدم حساباتها السياسية حيث أنه عمل الرسول صلى الله عليه وسلم على إعادة تنظيم شؤون الجماعة بين الأنصار والمهاجرين انطلاقا من مبدأ التضامن والتكافل تحت ما يسمى "المؤاخاة" المبني على الحق والمساواة حتى في مجال الميراث " إذ أصبح بإمكان الرجل أن يرث صاحبه الذي تأخى معه ولو لم تربط بينهما القرابة الدموية، لقد حلت الأخوة في الدين محل الأخوة في النسب وقامت بالتالي الأمة والملة مكان القبيلة والشعيبة¹ ، الذي مكنها من كسر الطوق القبلي وضمان الاستمرارية في نشر الدعوة المحمدية بعد ذلك، وبداية إعلان القبائل فيما بعد إسلامها وخضوعها السياسي جديد انطلاقا من انتمائها إلى الدين الجديد .

ومن هنا ينتقل الجابري في تحليل ملامح تولى أبي بكر الخلافة بعد وفاة النبي "صلى الله عليه وسلم"، حيث كشف عن المنطق الذي تعامل معه الصحابة من أجل حل مسألة الخلافة وغلق باب الفتنة من انتشارها بين المسلمين " كان أقرب ما يكون إلى ((اختيار الأمة)) إلى العمل برأي الأغلبية، الأغلبية لا بالمعنى الكمي الذي يعتمد عدد الأفراد أو الأصوات، بل المعنى الكيفي (...) كما إن مقام أبي بكر في الدعوة المحمدية لم يكن يعلوه مقام آخر غير مقام النبي نفسه"².

ب . دور الغنيمة

نجد أن الجابري عند استخدامه مفهوم الغنيمة أراد من خلال الكشف عن ثلاثة أشياء متلازمة " نوعا خاصا من الداخل (خراج أو ربع) وطريقة في صرف هذا الدخل (العطاء بأنواعه) وعقلية ملازمة لهما"³، يعود تركيزه على الجانب الاقتصادي في الوطن العربي، من أجل الغوص أكثر في العقل السياسي على صعيد الفكر والممارسة معا، لذلك كان اهتمامه بالاقتصاد كأحد دوافع الفعل السياسي، والغنيمة كأبرز تجلياته، كما نجده يشير إلى الدور الذي لعبته الأصنام كمصدر للثروة ومنع اقتصاد لقبيلة قريش، بحيث أن مكة كانت مركزا للعبادة التي اجتمعت فيها آلهة القبائل العربية.

وبحكم موقعها الجغرافي الذي حظيت به مكنها من إدارة سوق التجارة لما تحمله القبائل من سلع وبضائع لتحل في مكة في موسم الحج خاصة "لذلك كان لمقاومة الدعوة بعد اقتصادي هام بالنسبة للمشاركين،

1 - المرجع نفسه، ص401.

2 - محمد عباد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص142.

3 - المصدر نفسه، ص50.

فهي . أي قريش . لم تكن في جوهرها مركزا دينيا وحسب، كما أن موسم الحج لم يكن شعيرة دينية فقط، وإنما كان موسما تجاريا له أهميته الكبرى¹ ، ومن هنا نفهم سبب مقاومة قبيلة قريش للدعوة المحمدية، كونها كانت تخشي من فقدان امتيازاتها في حال تم إتباعها للرسول "صلى الله عليه وسلم".

لذا عمل النبي " صلى الله عليه وسلم " على إقناع أهل قريش بخطورة فقدانهم العائدات الاقتصادية إذا استمروا في إنكار الدعوة والامتناع من دخول الإسلام ، مما أدى بالمسلمين إلى القيام بالهجوم على القوافل الاقتصادية المتجهة إلى أهل قريش أو تعود لهم، وذلك بعد هجرة المسلمين إلى المدينة، يرى الجابري أن النبي صلى الله عليه وسلم عمل على مخاطبة أهل قريش بلغتهم التي يفهمونها (لغة الغنيمة) ، غير أن مهاجمة القوافل من قبل المسلمين ليس من أجل سلب أو الانفراد بالغنائم، إنما هدف النبي كان من أجل إرضاخ قريش وإدخالها في الإسلام، وهنا نجده ينظر لشخصية الرسول صلى الله عليه وسلم على أنه " صاحب رسالة لا صاحب مطامع ومصالح، وقد عقد العزم على مواجهة جميع الضغوط والإغراءات والمضي قدما بالدعوة إلى الأمام (...) ، وأولى الوسائل التي يتطلبها تجهيز السرايا والجيش هي المال، لقد كان لا بد إذن من أن تدخل "الغنيمة" كجزء أساسي في الكيان المادي للدولة الناشئة ، ومن ثمة في عقلها الاقتصادي"².

وفي تحليل الجابري للعقل السياسي في زمن الخلافة من أبي بكر إلى علي بن أبي طالب ، يرى أن الغنيمة كانت المحرك الأساسي في زمن الفتنة ، بحيث نجد أن العامل الاقتصادي هو سبب في إشعال الفتنة بين وضع الفقراء ووضع الأغنياء، وبعد مقتل عثمان بن عفان وتولي علي الخلافة من بعده، كان من الطبيعي أن يثور عليه الأغنياء كونه يميل للمستضعفين ، ويعمل على توزيع ما كان يأخذه من العطاء بين الفقراء ، وكانت شخصيته ترمز للعدل " ولكن العدل وفق معنى خاص ألا وهو . الزيادة في العطاء . فأراد هو أن يكون وفيًا لمفهوم العدل الحق، لم يتمكن من النجاح في ذلك الحين، لأن التوافق الضروري الذي كان يجب تحقيقه بين الغنيمة والقبيلة والعقيدة لم يسع إليه، فأهمله، بينما نجح معاوية في إنجازه "³.

3. دور العقيدة

نجد أن الجابري يتحاشى مضمون اللاهوتي لمعنى العقيدة، وذلك راجع أنه لا يسعى في نقد العقل الإسلامي، إنما عمل على دراسة العقيدة في بعدها الأيديولوجي ومدى إمكانيتها على تحريك الأفراد وتوجيه الجماعات ككتلة واحدة.

1- صالح أحمد العلي، محاضرات في تاريخ العرب، ج1، مطبعة المعارف، بغداد، ط1، 1955، ص233.

2- محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، المصدر نفسه، ص112-113.

3- نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، مرجع سابق، ص407.

يرى الجابري أن الدعوة المحمدية قد عرفت مرحلتين حددت مسارها التطوري من الدعوة إلى تأسيس الدولة هما (مكة والمدينة)، بحيث أن بداية الخطاب في مكة يبدأ بالقول (يا أيها الناس)، وكان الخطاب موجه للأفراد من أجل أن يؤمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم وبالتعاليم التي أتى بها، أما الخطاب فكان يبدأ في المدينة بـ (يا أيها الذين آمنوا) أي بلغة الجماعة الإسلامية.

وحسب الجابري أن دور العقيدة في بداية تكوين العقل السياسي في مرحلة مكة، يكمن في تلاحم وترابط بين أفراد الجماعة الروحية الأولى، من خلال الإيمان بالله ورسوله، ومع تمييز المرحلة المكية بأهمية العقيدة التي عملت على إحداث الترابط بين جماعة المسلمين، نجد نشاطها أكثر من دور العقيدة الذي كان أقل أهمية في المدينة، ومع أن بداية الصراع كان في مكة بين أصحاب الإيمان الذين اجتمعوا باسم العقيدة، نجد في مقابل الخصوم وهم أهل قريش. عملوا على مقاومة هذه الدعوة تحت اسم القبيلة والغنيمة، وهنا يقول الجابري: "أن الصراع السياسي بين الطرفين كان في جملته عبارة عن صراع العقيدة مع القبيلة والغنيمة، ولكن دون أن يعني ذلك غيابا مطلقا لهاتين في صف العقيدة"¹.

يرى الجابري أن العقيدة شهدت تراجعاً بعد وفاة النبي "صلى الله عليه وسلم" في مرحلة الردة، وذلك بظهور العديد من الشخصيات يدعون النبوة الذين اجتهدوا في تقليد محمد. صلى الله عليه وسلم. من أجل الثورة عليه، غير أننا نجدهم قد حافظوا على انخراطهم في العقيدة المحمدية، بحيث أنهم انصرفوا بشكل جزئي ولكن لم يتم خروجهم منها، غير أن هذا الإدعاء بالنبوة لا يهتم به الجابري أو التعاليم الجديدة الذين أتوا بها سواء كان على صعيد الشريعة أم العقيدة، إن ما يركز عليه الجابري هو محاولة كشف عن أثرها في مستقبل التاريخ الإسلامي مثل (الشخصية التاريخية ابن سبأ).

يتناول الجابري شخصية ابن سبأ الذي كان له دور في إشعال الفتنة بين المسلمين، الذي نجده من أكثر الشخصيات التي يحول التاريخ كشف حقيقتها ومرجعيتها، وبعد أن قام علي بن أبي طالب بنفيه بعد ما جاء منه بإدخال الفتنة بين المسلمين، وبعد وفاة علي نجد أن شخصية ابن سبأ عاد إلى المدينة وعمل على نشر وصية الرسول. صلى الله عليه وسلم. له (أن الرسول قد أوحى له بالإمامة من بعده)، من هنا يؤكد الجابري على أن "السبئية كانت حاضرة بقوة على مستوى العقيدة حضوراً حاسماً عمل على توجيه العديد من الأحداث الخطيرة التي مرت بها الدولة الأموية القريشية منذ إنشائها وحتى سقوطها، لذلك كان للسبئية أن أدت دوراً تأسيسياً في مرحلة تكوين العقل السياسي العربي"².

1 - محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص 61.

. ابن سبأ: شخصية حيرت الباحثين، اعتبره البعض شخصية أسطورية والبعض قالوا إنه عمار بن ياسر وأن الأمويين هم الذين أطلقوا عليه هذا اللقب إغفاء لشخصيته الحقيقية ذات المصادقية الدينية كما فعلوا مع علي ابن أبي طالب إذ لقبوه باسم أبي تراب، واعتبره البعض أنه عب الله بن وهب الراسبي الهمداني زعيم الخوارج. انظر: مصطفى كامل الشيباني، الصلة بين التصوف والتشيع 1، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط2، 1969، ص 44.

2 - نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، مرجع سابق، ص 412.

نشير هنا أن الجابري رأى أن الممارسة السياسية في قيام معاوية بإنشاء الدولة الأموية، قامت على ثلاثة ثوابت رئيسية وهي (المجادة، المواكلة، الشرعية القرشية) " والمجادة هنا تفيد شريعة الأقوى، والمواكلة تعني المشاركة في الغنيمة، أما الشرعية القرشية فهي التي تؤكد أن الخلافة يجب أن تبقى في قريش، ولكنها تحديداً لبني أمية"¹، أما العباسيون فإنهم عملوا على إسقاط الدولة الأموية وبناء الدولة العباسية انطلاقاً من ضرورة تطبيق وصية أبي هاشم بن محمد بن حنيفة لهم، وقالوا أن الإمامة كانت من بعد الرسول - صلى الله عليه وسلم - للعباس بن عبد المطلب.

2) تجديد العقل السياسي

يرى الجابري بالرغم من التطور السياسي في تاريخ المجتمع العربي، إلى العصر الحديث والمعاصر الذي رافقه ظهور العديد من الاتجاهات المختلفة (قومية وماركسية إسلامية وعلمانية)، إلا أن العقل السياسي المعاصر لم يستطع من منع عودة المحددات الثلاثة (القبيلة، الغنيمة، العقيدة) إلى سطح فعل السياسي مرة ثانية، من هنا ينادي الجابري بضرورة إعادة تجديد تلك المحددات بشكل جديدة وأكثر عقلانية، وهي كالاتي:

أ. تحويل القبيلة إلى مجتمع مدني

وبما أن الانتماء القبلي في المجتمعات العربية كانت سببا في بقاء العصبية القبلية حادة، فإنه من واجب تقليل من حدتها والعمل على إدخال تنظيمات وروابط سياسية حديثة مثل (الأحزاب والنقابات والجمعيات المستقلة والمؤسسات الدستورية) في المجتمع العربي، من شأنها تحميل الفرد مسؤولية أمام ضميره الخلقي وليس أمام قبيلته.

يرى الجابري أن النظام الكفيل بالقضاء على الطائفية والقبيلية العشائرية في المجتمع العربي، هو النظام الديمقراطي، الذي يسمح في توغل الأحزاب من اختراق الأطر الاجتماعية الموروثة، وحل التناقضات الطبقيّة الموجودة في المجتمع العربي، فهو يؤكد على ضرورة " تحويل مجتمع القبيلة إلى مجتمع فيه تمايز واضح بين (المجتمع السياسي) الدولة وأجهزتها و(المجتمع المدني) التنظيمات الاجتماعية المستقلة عن أجهزة الدولة"².

ب . تحويل الغنيمة إلى اقتصاد ضريبية

يؤكد الجابري على ضرورة استبدال الاقتصاد الريعي بالاقتصاد الضريبي، وخاصة أن الوضعية التي تعاني منها الأمة العربية اليوم لا سبيل للتغلب عليها، إلا من خلال بناء مشروع يضمن التكامل الاقتصادي، والعمل على إحداث سوق مشترك بين المجتمعات العربية لبناء اقتصاد مشترك، مثل ما قامت به الدول الأوروبية بإنشاء سوق الشراكة الأوروبية " وهي القاعدة التي انطلقت منها الديمقراطية الأوروبية الحديثة

1 - المرجع نفسه، ص417.

2- محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1989، ص182.

¹ ، كما أن الاقتصاد الضريبي من شأنه خلق هيئة رقابة على الحاكمين أثناء عمليات صرف الأموال ومتابعتها مما يضمن صرفها على الحاجيات الضرورية والتي تعود بالمنفعة الجماعية لكافة أبناء المجتمع العربي ، على غرار ما حدث في التجربة الاقتصادية الأوروبية .

ج . تحويل العقيدة إلى مجرد رأي

يقول الجابري: " بدلا من التفكير المذهبي الطائفي المتعصب الذي يدّعي امتلاك الحقيقة، يجب فسح المجال لحرية التفكير، لحرية المغامرة والاختلاف، وبالتالي التحرر من سلطة عقل طائفي والعقل الدوغمائي، دينيا كان أو علمانيا، وبالتالي التعامل بعقل اجتهادي نقدي"² ، إلا أن المشكلة ليست في الدين بحد ذاته، إنما المشكلة تقع على الممارسة التعسفية التي يقوم بها بعض الأفراد أو الجماعات باسم الدين، وإن هذا النوع من استغلال الدين من أجل تحقيق مصالح معينة يحمل في جانبه تعارضا صريحا مع النظام الديمقراطي، كون أن هذا نوع من الممارسة من شأنه فتح باب الاستغلال والظلم في المجتمع العربي.

يلخص الجابري في حديثه عن العقل السياسي، بأن الفكر العربي مطالب بنقد المجتمع ونقد الاقتصاد ونقد الفعل السياسي فيه، تلك هي الشروط اللازمة التي من شأنها أن تكسبه تفسيرات تتطابق مع الحالة الراهنة للمجتمع العربي اليوم، وهي الخطوة الأولى التي تتادي بالتغير الواقعي.

المطلب الثاني: العقل الأخلاقي العربي

من أجل استكمال الجابري مشروعه في نقد العقل العربي، توجه في دراسة القيم المتداولة في الثقافة العربية الإسلامية من جيل لآخر بالتحليل والنقد، وهذا ما جاء في كتاب "العقل الأخلاقي العربي" الصادر سنة 2001، وإن الدارس والمطلع لهذا الكتاب يجد أن الجابري قد خصص الفصل الأول من كتابه في ضبط المفاهيم وبشكل أكبر كل من (الأخلاق والأدب) باعتبارهما من أبرز المصطلحات المتداولة والمستخدمة في حقل التراث العربي وأصيلان في اللغة العربية إلا أنهما غير مترادفتان بالرغم من أن واحدة منهما قد تتوب عن الأخرى بعض الأحيان، وهذا ما أكد عليه الجابري في قوله " أن اللفظين أصليين في لغتنا و شريعتنا، وذلك من خلال استعراضه لما ورد عن الفلاسفة والمفكرين من أمثال: ((فخر الدين الرازي والفارابي ومسكويه و الماوردي))، ونفس الشيء بالنسبة للأدباء من أمثال ((عبد الحميد كاتب و ابن المقفع))"³، وإذا كان هدف الجابري من عرض مفهومي "الأخلاق والأدب" بالنسبة له من أجل الكشف عن مفردة (الأدب) وما تحمله من دلالة على (الأخلاق) قد اختصرت بحقل دلالي آخر، وهو ما يطلق عليه الجابري بالموروث الفارسي والعربي والصوفي خالص في الحضارة الإسلامية .

1 - المصدر نفسه، ص182.

2 - محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص373.

3 - محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، مارس 2001، ص32. 50.

يذهب الجابري في رأيه أن ملامح ظهور الدعوة الإسلامية في بدايتها، استطاع أن يؤسس نظام أخلاقي جديد وبنية اجتماعية جديدة، وذلك عن طريق فرضه جملة من القيم الجديدة التي وجب على كل مسلم ومسلمة التحلي بها، ونبذ بعض القيم غير الأخلاقية التي تعود إلى العصر الجاهلي مثل الشرك بالله والزنا ووآد البنات والغزو والسرقة... إلخ، وحتى النبي . صلى الله عليه وسلم . كان يفرض على مبايعة الناس له وجوب ترك هذه الصفات، حيث كانت الأحكام وسنن القرآن الكريم هي ذاتها قيم أخلاقية، حيث أن القرآن في رأيه "كتاب أخلاق" وأخلاق النبي مع الصحابة وزوجاته كما جاء في السيرة النبوية هي "أخلاق الممارسة فعلاً"، غير أن المجتمع لم يحافظ على تلك القيم الأخلاقية السليمة، حيث "أصبح الإنسان العربي يعيش في أزمة قيم نتيجة ظروف متعددة ومتنوعة، وإن كان أغلبها سياسي متولد من 'الغنيمة' التي حصلت بعد الفتوحات الإسلامية، وتحولت القيم الدينية نفسها، بل الدين نفسه كما يقول إلى موضوع السياسة"¹، فإن الجابري ينظر على أن العامل السياسي كان سبب في خلق أزمة القيم التي أصبح يعيشها الإنسان العربي بعد مرحلة الفتوحات الإسلامية، الذي فتح باب التنافس والصراع بين المسلمين للظفر بالغنائم و العائدات ، فيما يتعلق بحصيلة كل مشارك في الحرب.

يرى الجابري أن هذه المرحلة بالذات قد أخذ المسلمين قسطاً كبيراً من القيم الأخلاقية الجديدة خارج عن موروثها الأول، وأهم موروث في نظره هو الموروث الفارسي، إي أخلاق الطاعة التي تبنتها الثقافة العربية من الفرس وعملت على ترويجها باسم الدين الإسلامي بالتحديد في عصر الدولة الأموية. أي أن القيم الأخلاقية في الثقافة العربية الإسلامية كانت لها جذور من خارج موروثها الأصلي، غايته من أجل أن

يكرس قيماً جديدة تخدم وحدة المجتمع والدولة وتؤكد على ضرورة الطاعة، وهي قيم كانت جاهزة في الموروث الفارسي، وأكثر من ذلك كانت ملائمة لطبيعة الأزمة وحاجة الدولة، لأنها تربط بين وحدة الدين والملك وتجعل طاعة صاحب الدولة من طاعة الله، لم يكن الأمر يتطلب إذن سوى تبنيها والترويج لها باسم الإسلام، وهذا ما تم بالفعل في العصر الأموي ذاته"²

❖ نُظُمُ القيم في الثقافة العربية الإسلامية

نجد أن الجابري قد لخص أطروحته في إبراز تلك القيم التي شكّلت الأطر الأخلاقية في المجتمع العربي، وقد حصرها في جملة من الموضوعات وهي:

أ . الموروث الفارسي (أخلاق الطاعة) يبدأ الجابري بطرح السؤال التالي (متى بدأ الموروث الفارسي يقدم نفسه داخل الثقافة العربية الإسلامية عبر الترجمة والتأليف كخطاب كليّ وعالم في القيم والأخلاق؟)

1 - زروخي إسماعيل، الثقافة العربية وصراع القيم، المملكة العربية السعودية الحج والعمرة، مجلة تصدر عن وزارة الحج، العدد 08، 2002، ص 311.

2 - محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مصدر سابق، ص 126.

ليجيب عن هذا السؤال في قوله " كان ذلك أواخر العصر الأموي من خلال فن الخطابة وفن الرسائل ((ويسمى الأخير بأدب الترسل، أي كتابة الرسائل)) فلقد كانت رسائل ملوك بني أمية خاصة منهم المتأخرون من أهم الرسائل التي استعملوها في نشر القيم التي كانت تخدمهم قيم الطاعة خاصة"¹.

وكان الجابري يقر بأن صيغة الترسل (رسائل متبادلة بين الملوك) من بين أبرز الصيغ التأليف في الأخلاق عند بني أمية في الثقافة العربية الإسلامية ، وفي فحص وتحليل مهام اسم المؤدب وهو اسم كان يطلق على الكاتب بهذا النوع من الأدب ، لدليل واضح على ما يحمل بعد أخلاقي ، والمؤدب نقصد به المربي والمعلم ، الذي يعمل على تعليم وتوجيه الرعية (الناس) وينورهم بأفكار تدعو إلى قيم الخير والتسامح والطاعة، وهذا ما تم في المساجد والساحات الإرشادية، ويعتبر الجابري أن عبد الحميد الكاتب (عبد الحميد سالم) " فلقد سهل سبيل البلاغة في الترسل، وعمد إلى تطوير الرسائل، فصار الترسل نمط يعمل على تكريس القيم، فعن عبد الحميد أخذ المترسلون هذه الطريقة في الكتابة"²، خاصة وأن رسائله كانت تهدف إلى تحقيق الاستقرار والأمن في الدولة، وهذا الأمر لا يمكن تحقيقه إلا بإرساء قيم الطاعة و الخضوع لشخصية الأمير أو الخليفة.

يرى الجابري أن القرآن الكريم يطرح مفهوم الطاعة بشكل مخالف عن الرسائل التي دونها عبد الحميد الكاتب، وذلك أن طاعة في الخطاب القرآني ليست موضوع الأمر والدعوة لها دوماً، بحيث نجد بعض الآيات تنهى طاعة الفرد لغير الله ورسوله فقط، في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلًا (67)﴾³، فليس هناك أية في القرآن الكريم تسمح بالربط بين طاعة السموات والأرض لأمر الله وبين طاعة الناس للخليفة كما فعل عبد الحميد الكاتب، كما أننا نجد في الخطاب القرآني يستعمل لفظة الخليفة ليس للدلالة على الحاكم فقط ، بل استعملها لبني آدم جميعاً فهم خليفة الله في الأرض، وبالتالي لم يخص إنسان عن غيره، فكل هذا لا يجد مرجعته ولا أصوله في التراث العربي من إثبات، يقول الجابري: " نحن إزاء نصوص يجب البحث لها عن أصل ومصدر في ثقافة أخرى وفي الثقافة الفارسية بالذات"⁴.

يلخص الجابري أن قيمة الطاعة كقيمة أخلاقية كانت ذات صبغة فارسية، وموروثاً لا يعد إنتاجاً من رحم الثقافة العربية الإسلامية، وقد أكد ذلك الشهرستاني بأن أخلاق الطاعة تعود إلى الموروث الفارسي التي

1 - المصدر نفسه، ص 133.

2 - المصدر نفسه . ص134.

3 - سورة الأحزاب، الآية 67.

4 - محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مصدر سابق، ص144.

انتقلت إلى حظيرة أهل السنة والجماعة " ونحن ندهش من كثرة الأحاديث التي تروى في هذا الموضوع، مما يؤكد اختراق القيم الكسروية للموروث الإسلامي الخالص في أسمى أصوله بعد القرآن الكريم"¹.

ب . الموروث اليوناني (أخلاق السعادة)

كان انتقال الموروث اليوناني متأخرًا بشكل نسبي في الثقافة العربية الإسلامية " ذلك أنه عندما ترجمت كتب أفلاطون وأرسطو في الأخلاق والسياسة لم يكن من الممكن أن ينافس أنصار الموروث اليوناني خصومهم أنصار الموروث الفارسي"².

يكشف الجابري عن أثر هذه النزعات على الساحة الثقافية العربية الإسلامية، بحيث يوضح أن كل نزعة من هذه النزعات ثلاث لها وجودها في الفكر العربي الإسلامي، النزعة الطبية نجدها أكثر في أراء (الرازي، ابن الهيثم ، ابن حزم) التي ترى أن سعادة الفرد تكمن في صحة النفس والجسم معا، فالرازي ينتسب بنفسه إلى فلسفة أفلاطون، حيث تبني نظريته في قوى النفس كأساس لنظام القيم عنده، أما النزعة الفلسفية التي تظهر في أعمال (الفارابي وابن باجة) والسعادة عندهم تلك التي تخص الفيلسوف وليس جميع الناس، وإن كان الفارابي يعرف السعادة (على أن السعادة هي غاية ما يتشوقها كل إنسان، إنها كمال ما) فإن مصطلح كمال أخذه الفارابي من فلسفة أرسطو ، أما النزعة التليفقية فيمثلها (يوسف العامري النيسابوري) الذي جمع بين الموروث الفارسي ودمجه مع الموروث اليوناني.

ومن هنا نجد أن أخلاق السعادة هي الأخرى عنصر قيمي ثاني بعد أخلاق الطاعة، لم تكن من إبداعات العقل العربي الخالص، إنما لها مرجعيتها من الثقافة اليونانية والفارسية، وقد تمثلت في الفكر العربي الإسلامي فيما بعد إسهامات الفلاسفة المسلمين من نقلها من التراث اليوناني، وإدراج السعادة كجزء لا ينفك من المنظومة الأخلاقية في المجتمع العربي الإسلامي.

ج . الموروث الصوفي (أخلاق الفناء)

في البداية نجد أن الجابري يصف الموروث الصوفي بأخلاق الفناء " الذين يدعون إلى حالة الفناء ((حالة شعورية))، ولكن فوق ذلك يدعون إلى إفناء الأخلاق المذمومة وإذ ذلك يفنى الإنسان الحامل للأخلاق، كيف ذلك والقرآن يدعو إلى الحياة، هذا فضلا على أن فكرة الفناء لا تنسجم مع عقيدة التوحيد كما قررها القرآن"³ ، والمقصود بذلك أن الأخلاق الصوفية تقتل الاجتهاد والإبداع عند الفرد وتدعو إلى اللاعمل، وهذا لا يجوز خاصة وأن القرآن الكريم يدعو إلى العمل والاجتهاد في الحياة.

1 - المصدر نفسه، ص232.

2 - حوري بديع الزمان، مرجع سابق، ص55.

3 - المصدر نفسه، ص429428.

يرى الجابري أن حقيقة أخلاق الفناء التي تدعو إليها الصوفية، تختلف تماماً عن أخلاق الحياة التي دعا إليها الخطاب القرآني وأحاديث النبي . صلى الله عليه وسلم . وأفعال وأقوال صحابة رضوان الله عليهم، وبما أن التوحيد في الإسلام معناه التسليم بالوحدانية الله عز وجل، يظهر هناك فاصل جليل بين مفهوم الفناء في الإسلام وعند المتصوفة " فالمعنى الذي يريد المتصوفة إعطاءه التوحيد أو الاتحاد . وتتضمن جميعاً معنى الفناء . لا أصل له في الإسلام ، وبالأحرى لا أصل له عند العرب ما قبل الإسلام الذين جعلوا المسافة بينهم وبينه غير قابلة لأي اتصال، حتى على مستوى الدعاء والعبادة إلا بتوسط الأصنام إنه الشرك نقيض التوحيد"¹ ، وبالتالي فما ادعته الصوفية أن أخلاق الفناء أنها ذات أصول إسلامية (من الكتاب والسنة) غير صحيح ، إنما له جذور خارج عن الثقافة العربية الإسلامية ، وحسب الجابري أن أول من كان سبب في دخول التصوف الفارسي إلى الثقافة العربية الإسلامية هو إبراهيم بن أدهم المتوفى سنة 161هـ، حيث نجده اختلط عنده التشيع بالزهد والعكس كذلك الزهد بالتشيع، وإن كان الجابري عمل على عرض أفكار الصوفية التي نقلها القشيري عن مكانة الشيخ عند الصوفية "فناء المريد في الشيخ"².

وفي نهاية حديث الجابري للموروث الصوفي ، الذي رأى أن عملية الفناء في حد ذاتها هدف الفكر الصوفي ، بل تمثل مرحلة ما يصل إليها المريد أو الفرد إلى حقيقة الكشف ، وهو مرهون بضرورة التخلص من كل المعطيات الحسية والشهوانية لبلوغ الفرد مرحلة الفناء، فإن هذا النوع من الأخلاق يعتبر دخيلاً عن الفكر العربي الإسلامي ، تم إدراجه من الثقافة الفارسية وغيرها من الثقافات التي توغلت إلى الثقافة العربية وشكلت منظومة أخلاقية جديدة غير أصلية " إن أخلاق الفناء التي تحكم الموروث الصوفي في الثقافة العربية تجد أصولها فيما قبل الإسلام في التصوف الفارسي من جهة والتصوف الهرمسي في الإسكندرية من جهة أخرى"³ ، وإن تعرض المجتمع العربي الإسلامي إلى العديد من الأزمات والتغيرات من بينها أزمة القيم في المنظومة الأخلاقية للفكر العربي ، هذه الأزمة قد سهلت وساهمت في استقبال أخلاق الفناء من الموروث الفارسي وغيره .

وبما أن أخلاق الطاعة وأخلاق السعادة وأخلاق الفناء قد ثبت مرجعيتها من الثقافة الأجنبية (الفارسية واليونانية... إلخ)، ولم تنبع من الفكر العربي الإسلامي، أصبح السؤال يطرح نفسه: هل من قيمة أخلاقية تدين بها الثقافة العربية الإسلامية؟

د . الموروث العربي الخالص (أخلاق المروءة)

1 - المصدر نفسه، ص 429.

2 - المصدر نفسه، ص 452433.

3 - المصدر نفسه، ص 478.

جاء في دراسة الجابري للموروث العربي الخالص والتي تمثل ركيزته بما يعرف بـ"أخلاق المروءة" والتي يقصد بها مجموعة القيم الحميدة التي تظهر لمكارم الأخلاق عند الرجل العربي ما قبل الإسلام " ولم يظهر التأليف في هذا الموروث إلا في فترة متأخرة مقارنة بما حدث من تأليف في الموروث الفارسي واليوناني، وذلك راجع إلى الحاجة التي أظهرت التأليف في الموروثات الأخرى، ولم تدفع إلى تأليف عند العربي الخالص أو الإسلامي الخالص في الأول"¹.

يرى الجابري أهم مرجعتين في القيم والأخلاق للموروث العربي الخالص المنحدر من العصر الجاهلي في الثقافة العربية الإسلامية، نجد (الأحنف بن قيس) و (أكثم بن صيفي)، الذي يمثل هذا الأخير أشهر الحكماء العرب في العصر الجاهلي، وكانت العرب تحتكم به في حل النزعات أو مسألة ما، حيث كان فصيح اللسان يجمع بين بلاغة اللفظ وعمق المعنى في كلمات قصار فعلا مثل قوله " الهوى يقضان والعقل راقد"، حيث يقيم تضادا بين الهوى وهو مصدر الرذيلة وبين العقل وهو مصدر الفضيلة، فالكلمات القصار التي أوردناها تكشف بصورة بليغة الأسس التي تبني عليها النظريات الأخلاقية، وإذ جاز القول أن أكثم " كان مختصا بالحكمة القولية النظرية فقد يجوز وصف ((الأحنف بن قيس)) بأنه كان مختصا بالحكمة العملية الفعلية"² أما الأحنف بن قيس يعتبر من بين أشهر الشعراء وأحلم الناس، وكان يضرب به المثل في السيادة والحلم، فقد كان واقعا في ربط السيادة برضا الدهاء ووجود السفهاء، وتتجلى واقعيته في قوله " لأن يعطيني سفهاء قومي أحب إلي من أن يعطيني حلمائهم"³.

يلخص الجابري في أن أخلاق المروءة في الثقافة العربية الإسلامية، تشمل كافة الخصال المحمودة ويرفض جميع الصفات المذمومة، ومن بين أبرز الصفات الحميدة نجد " الكرم " وقد امتدح القرآن الكريم فيما بعد هذا اللفظ ووعد المتصفين بها بالجزاء الكبير، وإن كان الجابري ينظر لهذا اللفظ في الموروث العربي أنه حامل لدلالة أخرى وهو " المعروف هو ضد المنكر من جهة، وهو الجود والكرم من جهة ثانية"⁴، وهنا يربط الجابري أخلاق المروءة بالتنظيم الاجتماعي لقبائل العرب في العصر الجاهلي، فالمروءة " تبدو كفضيلة عربية محضة حيث كان شيخ القبيلة عند العرب يجمع في ذاته شمائل المروءة التي ترفعه إلى السؤدد، وهي خصائص لا يمكن الوصول إليها إلا بالجد والكد والمعاناة (...) رغم أن المؤلف يرى أن كل المعاناة من أجل 'أخلاق المروءة' لا تكون لذات القيم التي تميزها وإنما للوصول إلى مرتبة

1 - المصدر نفسه، ص 494.

2 - المصدر نفسه، ص 503.

3 - المصدر نفسه، ص 504.

4 - المصدر نفسه، ص 507.

السؤدد¹، وبهذا فإن أخلاق المروءة تدفع الفرد عن التخلي لكافة الغرائز الشهوانية والأمور الذاتية للوصول إلى أعلى المراتب وهي (السؤدد) التي تمثل غاية القصى من هذه الأخلاق.

هـ . الموروث الإسلامي خالص (الأخلاق الإسلامية)

يعترف الجابري من البداية أن الإسلام هو دين القيم السامية، فالقرآن الكريم هو كتاب أخلاقي قبل كل شيء يحمل الهداية والإرشاد، ويشكل القرآن "محورًا في الموروث الإسلامي الخالص، أما الأحاديث النبوية فهي لا تقل أهمية عن القرآن الكريم"²، فدعوة القرآن والأحاديث في مجملها تدعو إلى مكارم الأخلاق.

وفي تحليل الجابري لكتاب أدب الدين والدنيا للماوردي الذي يعد من كبار الأشاعرة وفقهاء الشافعية، وقد كانت له مكانة جليلة لدى الخلفاء العباسيين، فالمطلع على هذا الكتاب يجد أن واجهته كانت لا تميز بين الدين والدنيا، فكأنه يردّ على الذين يقتصر ونفي الأخلاق على الدين فقط، وبالتالي فالمرجع في القيم والأخلاق في الثقافة العربية الإسلامية عندهما (العقل والشرع) وقد ضمهما في كتابه الدين والدنيا "محاولاً من خلال هذا ترتيب العلاقة بين الإثنين الشرع والعقل بالصورة التي تجعلهما متكاملين"³، ورغم اعتماده على القرآن الكريم والأحاديث النبوية، نجده أيضاً يستشهد بأمثال الحكماء والأدباء وأقول الشعراء، بحيث أنه يقر بأن المرجعية القيم والأخلاق في الثقافة العربية الإسلامية هما الشرع والعقل معا، "فهو حامل لمشروع تشييد أخلاق إسلامية"⁴.

ويجد الجابري أقرب لمشروع الماوردي هو مشروع (الأصفهاني) الذي حاول هذا الأخير من الجمع بين الشريعة والحكمة، خاصة في كتابه الذريعة إلى مكارم الشريعة، والمقصود بالذريعة هي الوسيلة التي يمكن الظفر بمكارم الشريعة وطهارة النفس، وذلك عن طريق الصبر والعفة والعدالة والحكم والجود والعلم والإحسان "فبالتعليم يتوصل إلى الحكمة، وباستعمال العفة يتوصل إلى الجود، وباستعمال الصبر تدرك الشجاعة والحلم، وباستعمال العدالة تصحح الأفعال"⁵، غير أن الجابري يرد هذه الفضائل للموروث اليوناني خاصة عند أفلاطون ونظرية النفس، ويحاول التأكيد على أن الأصفهاني لم يأت بأفكار جديدة، خاصة وأن هذه القيم انتشرت في الثقافة اليونانية وقد عمل على أسلمتها وإضفاء طابع الدين الإسلامي على الأخلاق

1- زروخي إسماعيل، الثقافة العربية وصراع القيم، مرجع سابق، ص 10.

2- محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مصدر سابق، ص 535.

3- المصدر نفسه، ص 570.

4- المصدر نفسه، ص 580.

5- المصدر نفسه، ص 582-581.

اليونانية ، في قوله إن تمسك المسلم بمكارم الأخلاق جدير بأن يوصف خليفة الله في الأرض ، لأن " وجود الإنسان وجود هادف والحياة كلها لها معنى ، كل ما في الحياة مخلوق لخدمة الإنسان ، والإنسان نفسه مخلوق لخدمة نفسه"¹ ، وهذا يجعل من الأخلاق التي يدعو إليها الأصفهاني تحمل المبادئ التالية: (خلافة الله في الأرض ، عبادته ، عمارة الأرض) ، وبعد فحص وتنقيب عن الشخصيات التي كانت تحمل نظريات أخلاقية عربية خالصة، وجد الجابري شخصية نادرة في الثقافة العربية وهو (العز بن عبد السلام المغربي الأصل المولود في دمشق سنة 577هـ والمتوفى بمصر سنة 660هـ)، الذي بنى مذهبه الأخلاقي على قاعدة المصلحة التي تتضمن جلب المصالح للعباد ودفع المضار عنهم، كما أنه ميز بين ثلاث أنواع من المصالح (دنيوية، أخروية، ودنيوية أخروية معا) والحقوق إلى (حقوق الخالق، حقوق الإنسان عن نفسه، حقوق الناس فيما بينهم).

ويذهب الجابري في تحليل نظرية المصالح التي وضعها وأسس قواعدها 'العز بن عبد السلام' في قوله " لو كانت من خطاب البرهان وليست من خطاب البيان لكانت نظرية أخلاقية فلسفية، رغم ذلك فإنها تعتبر أول بداية لنظرية أخلاقية إسلامية خالصة، لأن الرجل كما ينظر له الجابري قد تحرر من الانغلاق الفقهي والكلامي"².

المبحث الثالث: نماذج نقدية حول مشروع نقد العقل العربي

مقدمة:

من المؤكد أن التراث العربي الإسلامي له خصوصيته وقد تتعدى إلى تقديس بعض المفكرين المعاصرين للتراث، كونه بمثابة مرآة للحضارة العربية الإسلامية التي مرت على الإنسان القديم فتركت لمن بعده شواهد ومخطوطات تاريخية تتحدث عنه، لأخذ العبرة من الماضي ونهجا تستقي منه الأجيال الحاضرة الدروس ليعبروا بها من الحاضر في بناء مستقبل مشرق، وبما أن محمد عابد الجابري أخضع التراث للمساءلة النقدية من أجل تجاوز التحديات التي تواجه الأمة العربية الإسلامية وامتناعها عن التقدم والازدهار تحت عنوان (نقد العقل العربي) خاصة وأن النقد كفيل في تحديد مواطن القوة والضعف في التراث وعمل على تصحيحها في بناء مستقبل جديد، فإن هذا المشروع لم يسلم من الانتقادات التي تكشف عن فطنة المفكرين العرب المعاصرين التي تناولته بالنقد أيضا سواء من حيث الشكل أو المضمون، يتعلق الأمر بالمفكر المغربي طه عبد الرحمان، والمفكر السوري جورج طرابيشي.

1 - المصدر نفسه، ص 576.

2 - المصدر نفسه، ص 608.600.

المطلب الأول: نقد طه عبد الرحمان لمشروع الجابري

جاء في كتاب "تجديد المنهج في تقويم التراث" للمفكر المغربي طه عبد الرحمان مجموعة من الانتقادات لمشروع الجابري، وإن كان النقد نجده موجه بالدرجة الأولى للوسيلة التي استخدمها الجابري واستعان بها في نقده للعقل العربي، وفي هذا الصدد يقول طه عبد الرحمان: "لم نبادر إلى إنكار عليهم (يقصد به الجابري وغيره من المفكرين) لمجرد عزو الأقوال المخالفة إليهم، بل نظرنا إلى الأدلة التي استندوا إليها، وعرضناها على قضايا العقل التي يسلمون بها تسليمًا"¹.

وعند الاطلاع على جوانب من هذه الانتقادات التي عرضها طه عبد الرحمان للجابري فيما يتعلق بمسألة التراث العربي الإسلامي، يمكن أن نصنفها إلى ثلاث مسائل تضمنها النقد: (1) مسألة التقويم التجزيئي للتراث، (2) مسألة التعارض الأصلي للنموذج، (3) دعوى القصور الآلي لنموذج الجابري.

1. مسألة التقويم التجزيئي للتراث.

يبدأ طه عبد الرحمان قوله: "إن التقويم الذي يغلب عليه الاشتغال بمضامين النص التراثي ولا ينظر ألبته في الوسائل اللغوية والمنطقية التي أنشئت وبلغت بها هذه المضامين يقع في نظرة تجزيئية للتراث"²، يشدد على ضرورة البحث عن الآليات والوسائل اللغوية والمنطقية المنتجة للمضامين وعدم التغافل عن الآليات الإنتاجية للتراث والآليات الأصلية أو الآليات التحتية، لأن إخضاع التراث للمساءلة النقدية والاكتفاء بالمضمون مع تجنب الاطلاع عن وسائله أولاً، يدفع الباحث إلى اتخاذ موقف تفاضلي من التراث من اللحظة الأولى.

ما يعيب طه عبد الرحمان على الجابري أنه عمل على تسليط آليات العقلانية النظرة المجردة على التراث العربي الإسلامي، المبني بآليات العقلانية العلمية أساساً، دفع الجابري إلى قطع الصلات بين أقسام هذا التراث، حيث أنه عمل على الأخذ بالبرهان وأسقط البيان والعرفان.

2. التعارض الأصلي لنموذج الجابري في تقويم التراث

ومضمون هذه الدعوة: "إن نموذج الجابري في تقويم التراث يقع في تعارضين اثنين: أحدهما، التعارض بين القول بالنظرة الشمولية والعمل بالنظرة التجزيئية، والثاني، التعارض بين الدعوة إلى النظر في الآليات وبين العمل بالنظر في مضامين الخطاب التراثي في الآليات"³.

1 - طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، ط2، 2005، ص2221.

2 - المرجع نفسه، ص23.

3 - المرجع نفسه، ص29.

يرى طه عبد الرحمان أن تعامل الباحث مع التراث العربي الإسلامي، يجب أن يرتكز على مبدئين أثناء تعايطه للتراث وعدم إسقاطهما أو إهمالهما، وهما:

. لا تقويم صحيح بغير النظرة الشمولية.

. لا تقويم أصيل بغير النظر في الآليات الإنتاجية.

إن ما يعيبه كذلك طه عبد الرحمان على الجابري وجود تناقض وعدم التزامه بالنظرة الشمولية في تعامله مع التراث، ويكشف عن هذا التعارض القائم بين التصور النظري للتكامل عنده وبين الممارسة التطبيقية، بحيث دعا إلى ضرورة التعامل مع العلوم العربية رغم تباينها (علم الكلام، علم الفقه، علم التفسير، علم النحو... إلخ) وقرر الشمولية والموسوعية لها، ورغم اشتراطه في كل تقويم لهذا الفهم الموسوعي لكل جانب من جوانبها، غير أن أثناء عملية التطبيق، عمل على تقسيم التراث إلى ثلاث أنظمة معرفية (البيان العرفان، البرهان) " وهذه عنده دوائر متباينة في آلياتها، لا رابط بينها إلا المصارعة أو المصالحة، ومتفاضلة في نتائجها، لا يرقى فيها العرفان إلى مستوى البيان ولا يسمو فيها البيان إلى مقام البرهان "¹.

رغم ادعاء الجابري على ضرورة دراسة الآليات التي تتحكم في توليد النصوص التراثية بعضها من بعض، وكيفيات عملها ووجوه إنتاجيتها، محلاً بذلك أساليب توليدها للخطاب، إلا أن في حقيقة الأمر أن الجابري لم يباشر بنفسه استخراج هذه الآليات المنهجية للفكر العربي الإسلامي " وإنما تولى تقويم ما جاء من تحليل وتنظير بصدد هذه الآليات في نصوص القدامى، مثل الشافعي بالنسبة للآليات الفقهية و الأصولية ، والجرجاني والسكاكي بالنسبة للآليات البلاغية، و خليل الفراهيدي بالنسبة للآليات الشعرية، والقشيري بالنسبة للآليات العرفانية "² ، لأن الجابري يبحث في المضامين وليس في الآليات بمعنى أنه لم يبحث في آليات إنتاج النص التراثي، وبقي يدور في فلك البحث في خطاب القديم بصدد هذه الآليات.

وبهذا وقع الجابري في تناقض ولم يلتزم بالمبدئين (لا تقويم صحيح إلا بالنظرة الشمولية، لا تقويم أصيل إلا بالبحث في الآليات)، بحيث لم يأخذ بهما، وانتقل من النظرة الشمولية إلى النظرة التجزيئية، ومن البحث في الآليات إلى البحث في الخطاب التراثي بصدد الكشف عن الآليات.

3. القصور في فقه الآليات والبناء المتهافت لنموذج الجابري

ينتقد طه عبد الرحمان التقسيم الذي اتبعه الجابري في تحديد الأنظمة المعرفية المشكلة لبنية العقل العربي (البيان ثم العرفان ثم البرهان)، فيكشف على أن الجابري قد وقع في المغالطة "ازدواج المعيار"، بحيث أنها تقوم في استخدام معايير متعارضة ومتناقضة في بناء هذا التقسيم وما يلحقه من ترتيب ذلك أن كل نظام

1 - المرجع نفسه، ص33.

2 - المرجع نفسه، ص33.

في هذا التقسيم ينتمي إلى إطار مقولي مختلف عن الآخر في الحقيقة " فالبرهان مقولة متعلقة بالصورة الاستدلالية العقلية، بينما البيان مقولة متعلقة بالصيغة اللفظية، والعرفان مقولة متعلقة بالمضمون المعرفي ¹ ، وبهذا فإن الجابري قد عمل على تقسيمه استناداً إلى معايير مختلفة، وهي المنطق معيار صوري عقلي، أما اللغة فإنها معيار صوري لفظي، والمعرفة تتضمن معيار مضمون عقلي، فإن خطأ الجابري أنه أخذ في كل نظام من أقسامه الثلاثة بواحد من هذه المعايير، بينما الأصح ينبغي أن يجمع بينها في تعيين كل نظام معرفي، حتى تستقيم منهجياً عملية التقسيم عند الجابري.

يرى طه عبد الرحمان أنه كان ينبغي الأخذ بالتقسيم حسب الصور الاستدلالية (الحجاج، البرهان، التجاذب) بدل (البيان، العرفان، البرهان)، وهذا التقسيم أقرب إلى تقسيمات العمل بمعيار العقلانية المجردة " التي ظل الجابري يناضل من أجلها، فيكون ((البرهان)) هو نظام الآلية الاستنباطية، و((الحجاج)) هو نظام الآلية القياسية، و((التجاذب)) هو نظام الآلية التناقضية ².

بالإضافة إلى الأخطاء التي وقع فيها الجابري حسب طه عبد الرحمان، تظهر في خروجه عن الضوابط المنطقية في استخدامه لآلية المقابلة "فطابق بين المعقول الديني، وأنزله منزلة اللامعقول العقلي، وهذا خلاف المسلمة التي صرح بها ³.

المطلب الثاني: نقد جورج طرابيشي لمشروع الجابري

يعتبر المفكر السوري جورج طرابيشي من أشد النقاد لمشروع محمد عابد الجابري في نقد العقل العربي، حيث أفنى ما يقارب خمس عشرة سنة من عمره في استقصاء حيثيات مشروع الجابري أثمرت سلسلة متنوعة من المؤلفات تحت عنوان (نقد نقد العقل العربي) تضم أربع كتب وهي: "نظرية العقل (1996م)، وحدة العقل العربي الإسلامي (2002م)، إشكاليات العقل العربي الإسلامي (1998م)، العقل المستقل في الإسلام (2004م)".

يمكن أن نجمل الردود الطرابيشية لمشروع نقد العقل العربي للجابري في العديد من المسائل تشمل العقل العربي، عصر التدوين، اللغة العربية، الأنظمة المعرفية، القطيعة الإبستمولوجية، الذي عمل على الكشف عن المغالطات والأخطاء التي وقع فيها الجابري أثناء انشغاله على التراث وإخضاعه للمساءلة النقدية.

1 - المرجع نفسه، ص50.

2 - المرجع نفسه، ص55.

3 - المرجع نفسه، ص48.

- جورج طرابيشي: مفكر وكاتب وناقد ومترجم سوري، من مواليد مدينة حلب عام 1939م، ترجم العديد من الأعمال لكبار الفلاسفة والمفكرين الغربيين أمثال (هيجل، فرويد، سارتر... إلخ)، كما قدم العديد من الأبحاث والدراسات في الفكر والفلسفة والنقد الأدبي منها: (الماركسية والمسألة القومية / ومذبة التراث في الثقافة العربية / والمرضى بالغرب/ ومصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام)، توفي يوم 16 مارس 2016م، انظر: حسن سلمان ، جورج طرابيشي : لا أعتبر نفسي فيلسوفا وليس هناك فلاسفة عرب ، جريدة الشرق الأوسط ، العدد 10648، اليوم 23 يناير 2008 ، تم الاطلاع عليه يوم 23 أبريل 2025 ، على الساعة 20:10 (موقع إلكتروني)

يحاور طرابيشي في الجزء الأول من كتابه "نظرية العقل" في سلسلة "نقد العقل العربي"، يكشف فيه أن مفهوم العقل العربي ليس من اختراع محمد عابد الجابري، إنما سبقه في ذلك زكي نجيب محمود (1977م)، الذي يعد أول مفكر من استخدم مصطلح (العقل العربي) في مقال له تحت عنوان العقل العربي يتدهور، بل مع أن الجابري لم يكن سابقاً حتى إلى توظيف ذلك التعبير كعنوان، فقد تقدمه في هذا المضمار أحمد موسى سالم "عندما تصدى للرد من وجهة نظر إسلامية على صاحب المقال (العقل العربي يتدهور)، بكتاب بتمامه جعل عنوانه "العقل العربي ومنهاج التفكير الإسلامي".

غير أن الجابري امتاز بتحليله النقدي "فما يميز الجابري عن تقدمه من الذين كتبوا عن العقل العربي هو قوة تأسيسه النظري، أو الإبستمولوجي (...) ورفع إياه من مستوى اللفظ إلى مستوى المفهوم"¹.

يكشف طرابيشي مجموعة الأخطاء التي وقع فيها الجابري المرتبطة بالمفاهيم التي استعملها المفكر المغربي (الجابري) في إحياء مشروعه المرتبط بالتراث، لينفي طرابيشي مصداقية مرجعيتها مثل (البينة اللاشعورية)، وإذا كان الجابري يدعي أنه أخذ من فلسفة "ميشال فوكو"، ليكشف على حقيقة هذا المصطلح أن فوكو لم يستخدم تعبير البنية اللاشعورية، إنما يعود هذا التعبير إلى "كلود ليفي ستراوس" الذي تناوله في مجال الأنثروبولوجيا، حيث تناول ثقافات المجتمعات البدائية (الثقافة الشفهية) "بينما تاريخ المجتمعات الكتابية يرصدها المؤرخ من خلال التعابير الواعية، في حين أن الجابري أحل ما هو إثنولوجي ((رصد الشروط اللاواعية للحياة الاجتماعية ((محل الإبستمولوجي الذي يصدر تاريخ الوعي للمجتمعات العربية الإسلامية².

يناقش طرابيشي فكرة تقسيم الجابري لنظرية الحضارات الثلاثة (اليونانية، العربية، والأوروبية الحديثة) بحكم أن هذه الحضارات أنتجت العلم وطرحت جملة من النظريات في العلم عن طريق التفكير العقلاني والابتعاد عن كل تفكير تسيره الأسطورة أو الخرافة" هي وحدها التي أنتجت ليس فقط العلم بل أيضا نظريات في العلم، وكونها وحدها التي مارست ليس فقط ((التفكير بالعقل))، بل أيضا ((التفكير في العقل)) بالشكل الذي يسمح بقيام معرفة علمية أو فلسفية أو تشريعية منفصلة عن الأسطورة، وبالمقابل ينكر الجابري على الشعوب و الحضارات القديمة (مصر والهند وبابل) أن تكون فكرت بالعقل، فضلا أن تكون فكرت في العقل"³.

وهنا تظهر إمبريالية الجابري حسب طرابيشي، كون أن هذه الفكرة نجدها أيضا عند هيجل الذي حاول أن يجعل المجتمع الأوروبي من أفضل المجتمعات والحضارات في رأس سلم التاريخ الكوني، في حين أن

1 - جورج طرابيشي، نظرية العقل، نقد العقل العربي(1)، دار الساقي، بيروت . لبنان، ط1، 1996، ص12.

2 - المرجع نفسه، ص15.14.

3 - المرجع نفسه، ص35.34.

هيجل " إذ ينكر على الأسويين التفكير في العقل، فإنه لم ينكر عليهم التفكير بالعقل، وإذ اعتبر أن التاريخ الوحيد الحقيقي هو تاريخ الفلسفة . أي العقل في التاريخ . فإنه لم يخرج الأسويين إخراجاً نهائياً من هذا التاريخ كما فعله "الجابري" في توظيفه المركزي الاثني"¹، وهنا يظهر ظلم الجابري بحق الحضارات مثل البابلية والهندية والمصرية (الفرعونية)، التي تم إدراجهم ضمن الحضارات التي لم تنتج المعرفة العلمية والفلسفية التي تجعل من البنية العامة لحضارات المشرق أساسها السحر والتنجيم وغياب العلم فيها، متناسياً الإنجازات العلمية والعقلية لهذه الحضارات مثل عند البابليين متعلقة بالفلك والحساب، والمصرية الكيمياء والهندسة والطب أيضاً.

وإذا كان الجابري قد استند على تمييز الحضارات من باب أن تكون خالية من كل أنواع التفكير الأسطوري والخرافي في تفسير الظواهر والحوادث إلا بالعقل، فإن طرابيشي يستشهد بمقولة أحد المختصين في ديانة الإغريق، يقول فيها: "إذا كان هذا هو واقع في أثينا حيث لم يكن الإيمان بالقدر السحري للرقى والتعاويذ وفقاً على عامة الشعب، بل شاملاً أيضاً للمجتمع الراقي فلنا أن نتصور مدى انتشار مثل تلك الاعتقادات في أمصار اليونان النائية"².

وبالرغم أن الجابري يقر لكل من الحضارة المصرية والهندية والصينية بالعظمة، غير أن طرابيشي يقر بأن الجابري لا يقر بهذه العظمة لفظاً إنما ليجردها إبستمولوجياً، بحيث أن ذكر هذه الحضارات في مشروع الجابري كان بسبب إظهار التناقضات في منتوجها الفكري وتباينه مع المنتوج العقلاني الغربي، أي قد أسس لصراع فكري بينهما بعد أن سبق تفضله للغرب واعتبره أسمى معقولة من الحضارات الشرقية.

نجد المفكر السوري طرابيشي يضع عصر التدوين بين قوسين، وقد نجد اعتراضه وعدم اعترافه بشرعية هذه فترة محددة عند الجابري التي تتوافق مع منتصف القرن الثاني للهجرة، بحيث أن طرابيشي يحاول أن يبرهن أن الزمن المبكر لعصر التدوين الذي يعود في الحقيقة إلى النصف الثاني من القرن الأول للهجرة، الذي يتوافق مع بداية تدوين القرآن الكريم قبل تدوين الحديث ، غير أن الجابري على حد رؤية طرابيشي " يقفز تماماً فوق واقعة القرآنية لجعل من منتصف القرن الثاني إطاراً مرجعياً يتيماً للعقل الذي يتصدى لنقده (...)، لجعل من تدوين الحديث هو البداية المطلقة لعصر التدوين (...)" وهو يقفزه فوق الواقعة القرآنية، قد فوت على نفسه وعلى قرائه فرصة ثمينة لنقد فعلي للعقل العربي المكوّن"³.

وجه طرابيشي نقده للجابري في مسألة اللغة العربية، نجد أن الجابري عمل على وصف اللغة باللاتاريخية في سياق تحليله لظروف جمعها من طرف علماء اللغة، وقد استعان في ذلك بالخليل بن أحمد الفراهيدي

1 - المرجع نفسه، ص 33.

2 - المرجع نفسه، ص 47.

3 - جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، نقد نقد العقل العربي (2)، دار الساقي، بيروت . لبنان، ط1، 1998، ص 6059.

وغيره حين وضعوا قوالب محكمة لاشتقاق الكلمات وتوليد المعاني، مما جعل " أن اللغة العربية مازالت منذ زمن الفراهيدي إلى اليوم لم تتغير في نحوها ولا في حروفها ولا في معاني ألفاظها وكلماتها ولا في طريقة تداولها الذاتي فاستحقت صفة لا تاريخية . أي لا تتجدد ولا تتطور.¹ ، يفند طرابيشي اتهامات الجابري حول مسألة اللغة العربية، التي وصفها الجابري بطبعتها الحسية و لا تاريخية، من غير المنطق أن هذا الوصف يمكن إطلاقه على اللغة العربية المنتشرة في شبه الجزيرة العربية وغيرها من البلدان التي يتداول سكانها حديثهم بها، في حين بإمكاننا وصف بعض لغات الشعوب التي تعيش في مناطق معزولة وبعيدة عن أهل المدن بالحسية لا تاريخية وليس على اللغة مثل اللغة العربية.

ونجد أن طرابيشي يحاول أن يبرهن على أن اللغة العربية لم تتكون وتجمع إلا في محيط مشترك بين البلدان والقبائل العربية في العصر الجاهلي، خاصة في مناطق شبه الجزيرة العربية، في حين أنها لم تكن في أطوار جمعها التاريخية لغة بدوية فقط ، إنما حملت تأثير مزدوج بين أهل البدو والحضر (أهل المدن)، وإن نظرنا إلى مميزاتها نجدها تميزت بدقة المصطلحات و غزارة مفرداتها (بحيث أن الوقوف أمام لفظ واحد في المعجم العربي، تجد نفسك أمام كم هائل من المعاني و الدلالات)، كما تم جمعها بين البلغاء و رواد الشعر ، يقول طرابيشي: "لو صح أن اللغة العربية لم تؤخذ إلا عن تميم وأسد لكانت اللغة العربية بذلك لغات قبائل ولهجات قبائل، ولما كانت هي تلك اللغة المشتركة التي نظم بها الجاهليون أشعارهم المخاطبة لجميع القبائل العرب لا لقبيلة بعينها، والتي هي عينا اللغة العربية التي نزل بها القرآن الذي بدوره خطابا إلى كل العرب، مفهوما من قبل كل العرب"² ، وجدنا حكم الجابري على اللغة العربية بـ "اللاتاريخية" يعارض أهم القوانين التي توصلت إليها اللسانيات الحديثة ألا وهو: "قانون حتمية تطور اللغات"³.

يرى المفكر السوري بأن الإبستمولوجيا كعلم يهتم بدراسة المعرفة ونظمها على أساس منطقي عقلاني، إلا أن الجابري في مشروعه نقد العقل العربي الذي عمل على تقسيمه وفق تحيزاته ومعطياته التي بنى عليها ذلك التقسيم للأنظمة المعرفية، فإنه تجاوز الالتزام بالعلمية والموضوعية عنده، وتحول المنهج الإبستمولوجي الذي ينشده المفكر المغربي (الجابري) إلى أداة للتمييز والتفاضل، وهنا يقول طرابيشي: " فالبيان والعرفان والبرهان ليست مفاتيح للعقل بقدر ما هي عند مؤلفنا أحكام قيمة لا يجمع بينها سوى تضادها ذي الطبيعة المانوية: فالعرفان رجس رجم ، والبرهان خير عميم، أما البيان فهو فرس الرهان"⁴.

1 - المرجع نفسه، ص191.

2 - جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، مرجع سابق ص204.205.

3 . المرجع نفسه، ص207.

4 - جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقي، بيروت، ط3، 2012، ص83.

بحيث أن الدراسة التحليلية الإبستمولوجية للجابري تسيرها غائية تفاضلية تجعل من البرهان أعلى مرتبة من البيان والعرفان، والعرفان أدنى مرتبة من البيان، فإن طرابيشي ينظر للجابري أنه فضل العقل المغرب العربي عن العقل المشرق العربي، وهنا تتجلى غايته من تقسيم العقل العربي في الثقافة العربية الإسلامية، تجعل من العقل العرفاني أدنى درجات السلم ثم العقل البياني ويتصدرهما العقل البرهاني في صورته الأرسطية الرشدية، التي يسعى من جعل الروح الرشدية المبدأ أو المنطلق الفعلي للفكر الإسلامي، بعد تقليل من قيمة فلسفة ابن سينا المشرقي واعتبارها مصدر للانحطاط الفكري عند العرب، والإعلاء من فلسفة ابن رشد المغربي واعتباره النموذج المستقبلي لتجاوز ذلك الجمود والانحطاط للمجتمعات العربية.

خاتمة

بعد هذا المسار من البحث والذي قد يكون مقتضبا بالنظر إلى الاتساع الذي اتسمت به الساحة الفكرية التي تم تناولها عند الجابري بالدراسة، وإن كنت قد اجتهدت على أساس ذلك أن ذلك يعد من أسمى الفضائل، قبل أن يكون خاصية من خصائص الروح العلمية التي تحث على البحث والاجتهاد، ومن النتائج التي يمكن استخلاصها نجلها فيما يلي:

. يعد الجابري من أبرز المفكرين المعاصرين الذين ساهموا في قراءة التراث العربي الإسلامي على خلاف القراءة التقليدية التي قام بها المفكرين السابقين له، وذلك بالتحليل النقدي والموضوعي عن طريق استخدامه لآليات التحليل المنطقي في تعامله مع التراث تكشف عن التزامه بالنقد الإستمولوجي لا الإيديولوجي.

- دعوة الجابري إلى تأسيس بنية منطقية متكاملة في التعامل مع الفكر العربي المعاصر، وهذا بعد تفكيكه لبنية العقل العربي من أجل تتبع الإمكانيات التي تسمح له باستيعاب كافة المشكلات والتحويلات التي يشهدها الفكر العربي المعاصر.

. إدراك وفهم خصوصية "العقل" في القرآن الكريم التي تميزت ووردت بمعنى أخلاقي، وذلك لأن الخطاب كان موجها بدرجة أولى للإنسان العاقل، فجاءت النصوص القرآنية دالة على التعقل والاستبصار.

. محاولة الجابري الجادة للكشف عن خصوصية العقل العربي وتميزه عن العقل اليوناني والأوروبي، والنظر إليه من كونه عقلا منتجا ومنفتحا على الحضارات والثقافات العالمية الإنسانية، وإبراز قدرته على التفاعل مع كبرى المشكلات الفلسفية، والرغبة في مد جسور التواصل مع إبداعات العقل البشري ورفض التفوق حول الأنا.

. حضور الفلسفة الديكارتية والكانطية مع بزوغ عصر النهضة الأوروبية في المجتمع الأوروبي، والشعور بضرورة اليقظة والتحرر من قبضة التسلط الكنسي، وتسليم السلطة للعقل والعلم معا، خصوصا أن ديكارت وكانط قد أحدثا قطيعة مع الفلسفات السابقة وإخضاعها للمساءلة النقدية مع حركة التنوير التي شهدتها أوروبا في العصر الحديث.

- تبلور الفكر المنطقي المعاصر وأهميته في تكسير القوالب الفكرية التقليدية الراسخة وإحداث قطيعة ابستمولوجية في بنية الفكر العلمي المعاصر، وربط الفلسفة بالمنطق وجعلها عملية وأكثر دقة من حيث النتائج.

- رؤية وتصور الجابري لحركية العقل الغربي وتسارع وتيرة التطور العلمي وتفجير الثورة العلمية في الغرب، أمل على الفلاسفة ضرورة إعادة النظر في مفهوم العقل من حيث المحتوى وجعله أداة إنتاجية فعالة.

. قراءة الجابري لواقع الوطن العربي جعلته على يقين من عدم الخوض في القضايا الدينية والحفر في طبقات العقل الإسلامي، واستخدام وممارسة النقد والاستعانة بأدوات المعرفة والأنظمة المعرفية المشكلة لبنية العقل العربي داخل الثقافة العربية الإسلامية.

- دعوة الجابري بضرورة قراءة التراث قراءة موضوعية، وفصل الذات عن الموضوع بالعودة إلى المعالجة البنيوية والتحليل التاريخي كمنهج قادر على استنطاق التراث والكشف عن الأفكار والتصورات التي لم يتم دراستها من قبل، وتحرير العقل من كافة رواسب الماضي، مع تحديد مواطن الضعف والإخفاق للعقل العربي، وخلق الأفاق التي تسمح بنهضة الفكر العربي الإسلامي من جديد.

. تحليل الجابري للأنظمة المعرفية المشكلة لبنية العقل العربي داخل الثقافة العربية الإسلامية، واستخدامه الواسع للمنهج المعرفي البرهاني (المعقول العقلي) كونه النظام الذي يسير وفق مقتضيات العقل والمنطق كدعامة له في تحصيل المعارف والحقائق مع الفلاسفة المسلمين، الذي يؤسس للفلسفة والعلوم العقلية.

. محاولة الجابري ودعوته الصريحة لتحرير الذات العربية وتحقيق استقلالها وفسح المجال لها للإبداع الفكري والنمو والتطور في مختلف المجالات الثقافية والاجتماعية والعلمية، والتعامل بعقلانية نقدية مع التراث وإعادة بنائه من جديد، ودمجه في ركب الحضارة العالمية، وإخراجه من الدائرة الضيقة المتعصبة.

. أهمية الدراسات الاستيمولوجية في حل المشكلات الفلسفية، التي تكسب الباحث الروح النقدية وتوظيفها في حل التراث، قصد التوصل إلى نتائج عملية، لتفكيك بنية العقل العربي، كمفهوم القطيعة الاستيمولوجية عند باشلار، وهنا نلاحظ دعوته الصريحة للاستفادة مما أنتجته الثقافة الغربية من مفاهيم وأفكار ومناهج.

- العمل على استثمار نصوص الجابري في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، واستخراج المفاهيم المنطقية لبناء المعرفة، والنظر إلى العقل النقدي الفلسفي بمثابة المعيار على صحة ومكانة المعرفة في الفكر العربي المعاصر.

. أما إذا انتقلنا إلى العقل العربي العملي، نجد أن الجابري يرى بأن السياسة العربية قد ارتبطت منذ بدايتها بالدين، وقد حكمتها في ذلك ثلاث محددات وهي (القبيلة، الغنيمة، العقيدة)، وبما أن هذه محددات ثلاثة ما زالت حاضرة حتى اليوم، فمن الضروري العمل على تجديدها والارتفاع بها إلى المستوى الذي يلبي حاجيات النهضة والتقدم للأمة العربية الإسلامية، وذلك بتحويل القبيلة إلى "لا قبيلة" أي تنظيم مدني سياسي واجتماعي، وتحويل الغنيمة إلى اقتصاد ضريبة، أما العقيدة يشير إلى ضرورة تحويلها إلى "مجرد رأي"، ذلك أنه بات من ضروري استبدال التفكير المذهبي الطائفي المبني على التعصب بالتفكير الحر، وهنا يقترح الجابري خلق فضاء سياسي ديمقراطي ليبيبرالي.

. أما العقل الأخلاقي العربي، نجد أن القيم الأخلاقية العربية كانت كتلة ممزوجة بين أخلاق الطاعة وأخلاق السعادة وأخلاق الفناء (التي تعود أصولها إلى الموروث الفارسي واليوناني والصوفي) وأخلاق المروءة وأخلاق الدين الإسلامي، وهنا نلتمس دعوة الجابري في ضرورة العودة إلى أخلاق المنفعة وهي نظرية المصالح التي صاغها (العز بن عبد السلام المغربي) التي تتوافق مع القيم الإسلامية الحميدة من خلال الإيمان والعمل الصالح.

- التنوع والتعدد في الرؤى والأطروحات الفلسفية النقدية في حقل الفكر العربي المعاصر جعله فكريا يتميز بالمرونة الفكرية لا الانغلاق والجمود الحضاري، وهذا على التوجهات الفكرية والفلسفية أمثال طرابيشي وطه عبد الرحمن وأركون.

. اهتمام الجابري بنقد الأدوات المنتجة للمعرفة والتراث واعتماده للآليات المنطقية من أجل تحليل بنية العقل العربي، يعد ثمرة من ثمار الحضارة العربية الإسلامية، ونموذجا في التواضع والتفلسف الناضج والتحليل المنطقي البناء، وغزارة الفكر والكتابة، والوصول بالعقل العربي إلى اكتشاف إمكاناته وتوظيفها في إطارها الثقافي والحضاري المعاصر.

ملاحق

الملاحق

نبذة عن حياة وسيرة المفكر الراحل محمد عابد الجابري

يعد محمد عابد الجابري فيلسوف ومفكر مغربي معاصر، ولد في بلدة سيدي لحسن بمدينة "فجيج" يوم 27 ديسمبر 1935م، التي تقع في الجنوب الشرقي من المغرب على الحدود التي أقامها الاستعمار الفرنسي بين الجزائر والمغرب، أين بدأ تعليمه الأول في تلك المنطقة و كان جده لأمه يحرص على تلقينه بعض الأدعية والآيات القرآنية وقد حفظ ما يقارب من ثلث القرآن الكريم ... إلى أن غادرها إلى مدينة دار البيضاء حيث تابع دراسته في طور الثانوي بالمدرسة المحمدية، فانخرط في سلك التدريس معلما للأطفال بالقسم التحضيري ثم في أقسام الشهادة الابتدائية وارتقى في مسالك التعليم في بلده، حيث قضى فيه 45 سنة ينتقل في سلم تدريجي للوظيفة من مدرسا ثم ناظر ثانوية ثم مراقبا وموجهها تربويا لأساتذة الفلسفة في طور الثانوي، ثم أستاذ جامعي لمادة الفلسفة في الجامعة.

حصل عام 1967م على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة، ثم دكتوراه الدولة في الفلسفة عام 1970 من كلية الآداب بالرباط موضوعها (العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي)، وفي سنة 1997م أصدر مع إبراهيم بوعلو وعبد السلام بن عبد العالي مجلة (فكر ونقد) التي تولى فيها مهمة رئيس التحرير، كما كان له عديد من لقاءات صحفية وتلفزيونية مع قنوات الإعلامية العربية أو أجنبية أيضا، ناقش فيها عدة قضايا تتعلق بالفلسفة والعقل والتراث... إلخ، وقد اشتغل في جريدة "العلم" ثم جريدة "المحرر" وساهم في إصدار مجلة "أقلام" وكذا أسبوعية "فلسطين" التي صدرت عام 1968م، كما شارك في كثير من الندوات و اللقاءات العلمية والفكرية في العالم العربي والغربي، كانت معظم أفكاره تتجلى في إظهار قدرة العقل العربي على النقد وتشكيل نفسه وبعث الثقافة العربية من جديد، ونجده يضيف ظاهرة أخرى ويقصد بها (غياب العقل) في الحياة وغياب التنظيم العقلاني للفكر والسلوك، وأخيرا أراد المرحوم في نهاية مساره الفكري أن يختم حياته الفكرية بتفسير القرآن الكريم .

من مؤلفاته :

. مدخل إلى فلسفة العلوم (جزآن) سنة 1976م

. المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي

. من أجل رؤية تقديمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية سنة 1977م

. نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي سنة 1980م

. تكوين العقل العربي 1984م، بنية العقل العربي 1986 م

- . حوار المغرب والمشرق (مؤلف مشارك مع حسن حنفي) 1990م
- . التراث والحداثة، دراسات ومناقشات 1991م، الديمقراطية وحقوق الإنسان 1994م
- . وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر 1994م، المشروع النهضوي العربي 1996م
- . المثقفون في الحضارة العربية 1995م، . الدين والدولة وتطبيق الشريعة 1996م
- . حفريات في الذاكرة، من بعيد 1997م، . قضايا في الفكر المعاصر (العولمة، صراع الحضارات، العودة إلى الأخلاق، التسامح، الديمقراطية ونظام القيم، الفلسفة والمدينة) 1997م
- . ابن رشد: سيرة وفكر، دراسة ونصوص 1998م، . المسألة الثقافية في الوطن العربي 1999م
- . الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية 1999م، . العقل السياسي العربي 2000م
- . العقل الأخلاقي العربي 2001م، . نقد الحاجة إلى الإصلاح 2005م
- . مدخل إلى القرآن 2006م، . فهم القرآن: (القسم الأول 2008م، القسم الثاني 2009م، القسم الثالث 2009م)

. في غمار السياسة 2010م، . سلسلة فكر ونقد: التواصل نظريات وتطبيقات 2010م..... إلخ

الجوائز التي حصل عليها الجابري

- . جائزة بغداد للثقافة العربية، اليونسكو سنة 1988م، الجائزة المغربية للثقافة سنة 1999م
- . جائزة الدراسات الفكرية في العالم العربي، نوفمبر 2005م
- . جائزة الرواد، مؤسسة الفكر العربي، ديسمبر 2005م
- . ميدالية ابن سينا من اليونسكو بمناسبة اليوم العالمي للفلسفة، نوفمبر 2006م
- . جائزة ابن رشد للفكر الحر 2008م

الوفاة

توفي المفكر محمد عابد الجابري يوم الإثنين 3 ماي 2010م بالدار البيضاء بعد معاناة طويلة مع المرض عن سن ناهز 75 سنة.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

. القرآن الكريم

. السنة النبوية

أ . قائمة المصادر

1. محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، دراسة ونصوص، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998.
2. محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1989.
3. محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات... ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1991.
4. محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، 1994.
5. محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، مارس 2001.
6. محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، نقد العقل العربي (3)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، سبتمبر 1992.
7. محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية في الوطن العربي، سلسلة الثقافة القومية (25)، قضايا الفكر العربي (1)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1994.
8. محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، بيروت، ط3، 1990.
9. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، سلسلة نقد العقل العربي (1)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1985.
10. محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم، التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، القسم الأول، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ط1، 2008.

11. محمد عابد الجابري، في نقد الحاجة إلى الإصلاح، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2005.

12. محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 1994.

13. محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط6، 1993.

14. محمد عابد الجابري، وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1992.

ب . قائمة المراجع

15. إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمان قراءة في مشروعه الفكري، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت . لبنان، ط1، 2009.

16. ابن سينا، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، نقحه وقدم له: ماجد فخري، دار الأفاق الجديدة، بيروت، 1985.

17. ابن سينا، رسالة في حدود، تحقيق: عبد الأمير الأعسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1989.

18. أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، ذخائر العرب (15)، تحقيق وتقديم: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط8، 1972.

19. أبو حامد الغزالي، معيار العلم في المنطق، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، 1961.

20. أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، حققه وقدم له: جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، ط7، 1967.

21. أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ج1، دار الأفاق الجديدة، بيروت، 1980.

22. أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، حققه وقدم له وعلق عليه: عثمان أمين، دار الفكر العربي، القاهرة، ط2، 1939.

23. أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، قدم له وعلق عليه: البير نصري نادر، دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)، بيروت . لبنان، ط2، 1986.

24. أبو نصر الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق وعلق عليه: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، 1958.
25. أبو نصر الفارابي، رسالة في العقل، تحقيق وتحرير: الأب موريس بويج، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، د ط، 1938.
26. أبو نصر الفارابي، كتاب السياسة المدنية، الملقب بمبادئ الموجودات، حققه وقدم له وعلق عليه: علي بو محلم، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د ط، 1996.
27. أبي الفداء إسماعيل بن عمر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت . لبنان، ط1، 2000.
28. أبي عثمان عمرو الجاحظ، الحيوان، ج3، بتحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، البابي الحلبي، القاهرة، ط2، 1965.
29. أرسطو طاليس، الطبيعة، ترجمة: إسحاق بن حنين مع شرح لابن السمح وآخرون، تحقيق وتقديم: عبد الرحمان بدوي، سلسلة تحقيق التراث العربي13، القاهرة، منشورات الثقافة والإرشاد القومي بالجمهورية العربية المتحدة، ج2، 1965.
30. أرسطو طاليس، في النفس، ترجمة: إسحاق بن حنين، شرح وتقديم: عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات بالاشتراك مع دار القلم، الكويت . بيروت، ط2، 1980.
31. إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: فتحي محمد الشنيطي، دار النهضة العربية، لبنان، ط2، 1969.
32. إيمانويل لكانط، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، مركز الانتماء القومي، لبنان، 1962.
33. أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، طبعة جديدة، 1998.
34. أميرة حلمي مطر، عن القيم والعقل في الفلسفة والحضارة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط1، 2006.
35. أنطونيو غرامشي، مؤلفات مختارة (دفاتر السجن)، ترجمة: عبد الوهاب الكيالي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1990.
36. برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث الفلسفة الحديثة، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1977.

37. برتراند راسل، فلسفتي كيف تطورت، ترجمة: عبد الرشيد صادق محمودي، مراجعة وتقديم: زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط1، 1960.
38. تفسير الطبري، من كتابه: جامع البيان عن تأويل أي القرآن، تحقيق: بشار عواد معروف وعصام فارس الحرساني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1994.
39. جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، العروة الوثقى والثورة التحريرية الكبرى، تحقيق: صلاح الدين البستاني، دار العرب، ط3، 1993.
40. جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب، دار الكتاب اللبناني، بيروت . لبنان، 1989.
41. جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، نقد نقد العقل العربي (2)، دار الساقى، بيروت . لبنان، ط1، 1998.
42. جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقى، بيروت، ط3، 2012.
43. جورج طرابيشي، نظرية العقل، نقد نقد العقل العربي(1)، دار الساقى، بيروت . لبنان، ط1، 1996.
44. جوستاين غاردر، عالم صوفي، رواية حول تاريخ الفلسفة، ترجمة: حياة الحويك عطية، دار المنى، السويد، 2007 .
45. جون كوتنغهام، العقلانية: فلسفة متجددة، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، مركز الانتماء الحضاري . حلب، ط1، 1997.
46. جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، ج1، ترجمة: جورج طمعه، تقديم: محمد حسين هيكل، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، دار الثقافة ببيروت، د س.
47. حسن السيد شعبان، برونشفيك وباشلار بين الفلسفة والعلم دراسة نقدية مقارنة، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت . لبنان، ط1، 1993.
48. راجح عبد الحميد الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، مكتبة المؤيد، المملكة العربية السعودية، ط1، 1992.
49. رواية عبد المنعم عباس، الفلسفة الحديثة والنصوص، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1987.
50. روبير بلانشي، المنطق وتاريخه من أرسطو حتى رسل، ترجمة: خليل أحمد خليل، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، والمؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، د ط، د ت .

51. رينيه ديكارت، التأملات في الفلسفة أولى، ترجمة: عثمان أمين، المركز القومي للترجمة، المكتبة الأنجلو المصرية، 2009.
52. رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة: محمود محمد الخضير، مراجعة وتحقيق: مصطفى حلمي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ط3، 1968.
53. سلامة موسى، أحلام الفلاسفة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، د ط، 2012.
54. سلامة موسى، ما هي النهضة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مكتبة الأسرة، القاهرة، 1996.
55. سوزان حرفي، حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيري العلمانية والحادثة والعولمة (2)، دار الفكر، دمشق، ط1، 2009.
56. سوزان حرفي، حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيري، الهوية والحركة الإسلامية، (3)، دار الفكر، بيروت، ط2، 2010.
57. صالح أحمد العلي، محاضرات في تاريخ العرب، ج1، مطبعة المعارف، بغداد، ط1، 1955.
58. طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، ط2، 2005.
59. عادل طاهر، نقد الفلسفة الغربية الأخلاق والعقل، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان . الأردن، ط1، 1990.
60. عبد المجيد عمر النجار، مشاريع الإشهاد الحضاري، الشهود الحضاري للأمة الإسلامية، ج3، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1999.
61. عبد الوهاب المسيري، العالم من منظور غربي، دار الهلال، القاهرة، ط1، 2003.
62. عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2006.
63. عزت قرني، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، تنفيذ وإخراج وطبع ذات السلاسل، جامعة الكويت، د ط، 1993.
64. علي الوردي، مهزلة العقل البشري، محاولة جديدة في نقد المنطق القديم لا تخلو من سفسطة، دار كوفان للنشر والتوزيع، دار الكنوز الأدبية، بيروت . لبنان، ط2، 1994.
65. علي حرب، الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1995.

66. فادي إسماعيل، الخطاب العربي المعاصر، قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحدثة، سلسلة الرسائل الجامعية (3)، دار العالمية للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، 1994.
67. قدري حافظ طوقان، مقام العقل عند العرب، دار القدس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د ط، د س.
68. كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة، شوقي جلال، دار العين للنشر (طبعة خاصة)، القاهرة، 2004.
69. ماجد الغرباوي، إشكاليات التجديد، قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2001.
70. ماهر عبد القادر محمد علي، فلسفة التحليل المعاصر، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1985.
71. محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 2001.
72. محمد الشيخ، محمد عابد الجابري مسارات مفكر عربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2011.
73. محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، دراسة جديدة تستهدف اكتشاف الأساس المنطقي المشترك للعلوم الطبيعية والإيمان بالله، دار المعارف للطبوعات، بيروت، ط5، 1986.
74. محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، بتحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، دار الكتاب العلمية، بيروت - لبنان، 1940.
75. محمد جواد مغنية، معالم الفلسفة الإسلامية، نظرات في التصوف والكرامات، مكتبة الهلال، بيروت، ط3، 1982.
76. محمد عجاج الخطيب، أصول الحديث علومه ومصطلحه، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، طبعة جديدة بإخراج جديد، 2006.
77. محمد عمارة، جمال الدين الأفغاني موقف الشرق وفيلسوف الإسلام، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1988.
78. محمد مهران، فلسفة برتراند راسل، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1979.

79. محمد وقيدى، النقد الإبستمولوجي، ضرورته ومستوياته، مركز دراسات الوحدة العربية، دار الطليعة، بيروت، 1983.

80. محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، ط4، 1969.

81. مراد سعيد، العقل الفلسفي في الإسلام، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، دب، ط1، 2000.

82. نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008.

83. ول ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، حياة وأراء اعظم رجال الفلسفة في العالم، ترجمة: فتح الله محمد المشعشع، منشورات مكتبة المعارف، بيروت، ط6، 1988.

84. ماهر عبد القادر محمد علي، مشكلات الفلسفة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت . لبنان، 1985.

85. ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د ط، 1984.

ج . المذكرات والرسائل الجامعية

86. حوري بديع الزمان، نقد جورج طرابيشي لنقد العقل العربي عند محمد عابد الجابري، أطروحة دكتوراه في الفلسفة، تحت إشراف الدكتور عبد المجيد عمراني، قسم الفلسفة، جامعة الحاج لخضر . باتنة (1)، الجزائر، السنة الجامعية 2017. 2018.

د. قائمة الموسوعات والمعاجم

87. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، ج1، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، بيروت، 1982.

88. عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984.

و . قائمة المجلات والدوريات

89. الحسين الزروالي، إشكالية تبيئة المفاهيم عند محمد عابد الجابري (العلمانية نموذجاً)، مجلة الإبراهيمي للآداب والعلوم الإنسانية، المجلد (1)، العدد(04)، جامعة برج بوعرييج، الجزائر، أكتوبر 2020.
90. حسين عبد الحميد، التفسير الإبتيمولوجي لنشأة العلم، مجلة عالم الفكر، المجلد (17)، العدد (3)، الكويت، أكتوبر 1986.
91. رضا شريف، الاستعارة المفاهيمية في إبيستيمولوجيا محمد عابد الجابري، مجلة الإناسة وعلوم المجتمع، العدد(06)، جامعة الجزائر2، الجزائر، ديسمبر 2019.
92. زروخي إسماعيل، الثقافة العربية وصراع القيم، المملكة العربية السعودية الحج والعمرة، مجلة تصدر عن وزارة الحج، العدد08، 2002.
93. زكي ميلاد، الفكر الإسلامي المعاصر وإشكالية التراث، مجلة فكرية ثقافية إسلامية، تصدير عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، بيروت، العدد25، السنة السادسة، خريف 1999م، 1430هـ.
94. موسى بن سماعيل، نقد الجابري للقراءات السلفية للتراث، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، المجلد(21)، العدد(02)، الجزائر (جامعة باتنة 1)، ديسمبر 2020.

ي . الجرائد

95. حسن سلمان، جورج طرابيشي: لا أعتبر نفسي فيلسوفا وليس هناك فلاسفة عرب، جريدة الشرق الأوسط العرب الدولية، العدد 10648، اليوم 23 يناير 2008، (موقع إلكتروني).

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة
إهداء	
شكر وعرفان	
مقدمة	أ ... ح
الفصل الأول: تاريخية ومفهوم العقل في الفكر الفلسفي	7
المبحث الأول: مفهوم العقل في التراث العربي الإسلامي	8 - 17
المطلب الأول: مفهوم العقل في الخطاب القرآني	8 - 12
المطلب الثاني: مفهوم العقل في فكر أبي نصر الفارابي	12 - 14
المطلب الثالث: مفهوم العقل عند ابن سينا	14 - 17
المبحث الثاني: خصوصية العقل العربي وتميزه عن العقل اليوناني والأوروبي	17 - 26
المطلب الأول: مفهوم العقل عند سقراط	18 - 21
المطلب الثاني: مفهوم العقل عند أرسطو	21 - 23
المطلب الثالث: مقارنة فلسفية بين العقل العربي والغربي الأوروبي	24 - 36
المبحث الثالث: مفهوم العقل ومنظومته في الفكر الأوروبي الحديث	26 - 36
المطلب الأول: العقل والشك عند ديكارت	27 - 30
المطلب الثاني: التحليل المنطقي في نقد الميتافيزيقا وتحديد بنية العقل الغربي الحديث عند إيمانويل كانط	30 - 32
المطلب الثالث: برتراند راسل وفلسفته التحليلية	33 - 36
الفصل الثاني: الفكر العربي وتأسيس بنية التفكير الفلسفي المنطقي والنقدي	37 - 80
المبحث الأول: حضور المنطق في نقد العقل العربي عند محمد عابد الجابري	38 - 51
المبحث الأول: حضور المنطق في نقد العقل العربي عند محمد عابد الجابري	38 - 42
المطلب الثاني: موقف الجابري من القراءات الفكرية نحو التراث	43 - 48
المطلب الثالث: عصر التدوين كبداية لتشكيل العقل العربي	48 - 51
المبحث الثاني: الأنظمة المعرفية المشكلة لبنية العقل العربي	52 - 70
المطلب الأول: النظام المعرفي البياني (البيان)	52 - 58
المطلب الثاني: النظام المعرفي العرفاني (العرفان)	58 - 62
لمطلب الثالث: النظام المعرفي البرهاني (البرهان)	62 - 70
المبحث الثالث: آليات التحليل والبنية المنطقية في نقد العقل العربي عند الجابري	71 - 80
المطلب الأول: خاصية النقد والمنهج التفكيكي عند الجابري	71 - 73
المطلب الثاني: مآلات الخطاب العربي الحديث والمعاصر	73 - 76
المطلب الثالث: الجابري ونقد الخطاب العربي المعاصر	76 - 80
الفصل الثالث: ابستمولوجيا التحليل المنطقي لنقد بنية العقل العربي عند الجابري	81 - 113
المبحث الأول: ابستمولوجيا النقد عند الجابري	82 - 92
المطلب الأول: توظيف المفاهيم وتحليلها ابستمولوجيا في نقد العقل العربي	82 - 86
المطلب الثاني: الالتزام بالنقد الإبستمولوجي عند الجابري	87 - 89
المطلب الثالث: القطيعة الإبستمولوجية كآلية للنقد والتفكيك	89 - 92
المبحث الثاني: العوامل المؤثرة في تأسيس لبنية العقل العربي العملي	93 - 106

99 - 93	المطلب الأول: محددات العقل السياسي العربي
106 - 99	المطلب الثاني: العقل الأخلاقي العربي
113-106	المبحث الثالث: نماذج نقدية حول مشروع نقد العقل العربي
109-106	المطلب الأول: نقد طه عبد الرحمان لمشروع الجابري
113-109	المطلب الثاني: نقد جورج طرابيشي لمشروع الجابري
117-114	خاتمة
120-118	ملاحق
129-121	قائمة المصادر والمراجع
132-130	فهرس المحتويات
	الملخص

ملخص:

بهذا يكون محمد عابد الجابري قد حاول تفكيك بنية العقل العربي وقدرته على استيعاب المشكلات والتحويلات في الوطن العربي، لاكتساب رؤية جديدة واضحة المعالم والأفكار التي تؤسس لفكر عربي يتماشى مع خصوصية المجتمع العربي الإسلامي، لذا يعد الجابري من المفكرين الذين ساهموا في قراءة التراث والفكر العربي المعاصر خصوصاً التحليل النقدي الموضوعي، واستخدام آليات التحليل المنطقي في عملية النقد الاستمولوجي لا الإيديولوجي، وتأسيس بنية منطقية متكاملة في التعامل مع الفكر العربي المعاصر، لأنه حاول إضفاء الطابع النقدي التحليلي على التراث وقراءته قراءة منطقية وعلمية خالية من الذاتية، ومنه يكون مفهوم العقل العربي وما يحتويه من آراء وقيم وتصورات حول قضايا المجتمع العربي الإسلامي، قد شكلت جوهر البحث والنظر في الفكر العربي المعاصر انطلاقاً من بنية منطقية متوازنة لا تحمل التأويل على حال، لأن المنطق هو الصناعة الفكرية التي تدرب العقل على التفكير الصحيح.

لقد عرفت الثقافة العربية الإسلامية الكثير من الأطروحات حول نقد العقل العربي سواء تعلق الأمر بالجابري أو أركون، وهذا ما نجده في قراءة جورج طرابيشي لنقد العقل العربي ودفاعه عن وحدة العقل العربي، والدعوة إلى تحكيم العقل وترك التقليد واجترار الماضي، وضرورة التأمل والنظر العقلي في تأمل النص الديني وفق آليات جديدة تكون أكثر عقلانية ومنطقية.

الكلمات المفتاحية: البنية، النظم، العقل العربي، إبستمولوجيا، محمد عابد الجابري.

Abstract :

Thus, Muhammad Abed Al-Jabri has tried to dismantle the structure of the Arab mind and its ability to comprehend the problems and transformations in the Arab world, in order to gain a new, clearly defined vision and ideas that establish an Arab thought that is consistent with the specificity of the Arab-Islamic society. Therefore, Al-Jabri is considered one of the thinkers who contributed to reading heritage and contemporary Arab thought. Especially objective critical analysis, and the use of logical analysis mechanisms in the process of epistemological, not ideological, criticism And establishing an integrated logical structure in dealing with contemporary Arab thought, because he tried to give a critical and analytical character to the heritage and read it in a logical and scientific manner devoid of subjectivity, and from it the concept of the Arab mind and the opinions, values and perceptions it contains about the issues of Arab-Islamic society have formed the essence of research and consideration in Contemporary Arab thought, based on a balanced logical structure that does not carry interpretation anyway Because logic is the intellectual industry that trains the mind to think correctly.

Arab-Islamic culture has known many theses about criticizing the Arab mind, whether it is related to Al-Jabri or Arkoun, and this is what we find in George Tarabishi's reading of the criticism of Arab mind and his defense of the unity of the Arab mind, the call for the rule of reason, abandoning imitation and ruminating on the past, and the necessity of contemplation and rational consideration in contemplating The religious text according to new mechanisms that are more rational and logical.

Keywords : structure, systems, Arab mind, epistemology, Muhammad Abed Al-Jabri

Résumé:

Ainsi, Muhammad Abed Al-Jabri a tenté de démanteler la structure de l'esprit arabe et sa capacité à comprendre les problèmes et les transformations dans le monde arabe, afin d'obtenir un nouveau, une vision et des idées clairement définies qui établissent une pensée arabe conforme à la spécificité de la société arabo-islamique. Par conséquent, Al-Jabri est considéré comme l'un des penseurs qui ont contribué à la lecture du patrimoine et de la pensée arabe contemporaine. Surtout l'analyse critique objective, et l'utilisation de mécanismes d'analyse logique dans le processus épistémologique, non idéologique, critique Et établir une structure logique intégrée dans le traitement de la pensée arabe contemporaine, car il a essayé de donner un caractère critique et analytique au patrimoine et de le lire d'une manière logique et scientifique dépourvue de subjectivité, et à partir de lui le concept de l'esprit arabe et les opinions, valeurs et perceptions qu'il contient sur les questions de la société arabo-islamique ont formé l'essence de la recherche et de la considération dans la pensée arabe contemporaine, basé sur une structure logique équilibrée qui ne porte pas d'interprétation de toute façon Parce que la logique est l'industrie intellectuelle qui forme l'esprit à penser correctement.

La culture arabo-islamique a connu de nombreuses thèses sur la critique de l'esprit arabe, qu'il soit lié à Al-Jabri ou à Arkoun, et c'est ce que nous trouvons dans la lecture de George Tarabishi de la critique de l'esprit arabe et sa défense de l'unité de l'esprit arabe, l'appel à la règle de raison, abandonner l'imitation et la rumination sur le passé, et la nécessité de la contemplation et de la considération rationnelle dans la contemplation du texte religieux selon de nouveaux mécanismes qui sont plus rationnels et logiques.

Mots-clés : structure, systèmes, esprit arabe, épistémologie, Muhammad Abed Al-Jabri