الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى

جامعة التحدي/سرت
كلية الآداب والتربية
قسم التفسير

المشروع المعرفي للفكر العربي المعاصر عند الجابري

دراسة تحليلية نقدية لتكوين العقل العربي وبنيته المنهجية

مقدمة استكمالا لمتطلبات نيل إجازة التخصص العالي (الماجستير)
في علم التفسير

أعداد الطالب : خميس امحمد الجديد

أشراف الدكتور : عبد الكريم هلال خالد

العام الدارسي
2004 - 2005 أفرنجي

الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى

جامعة التحدي-سرت

كلية الآداب والتربية

قسم التفسير

"المشروع المعرفي للفكر العربي عند الجابري "

دراسة تحليلية نقدية لتكوين العقل العربي وبنيته

إعداد :خميس محمد اجديد

التوقيع:

أعضاء لجنة المناقشة :

1- د / عبدالكريم هلال خالد

2- د / يوسف حامد الشين

3- د / كريمة ابشيو محمد

أ. رحمة ابوبنية عبد السلام
أمين إدارة الدراسات العليا بالكلية

أ. حمد أحمد
أمين اللجنة الشعبية لكلية الاداب والتربية

﴿ يؤتي الحكمة من يشآء ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً وما يذكر إلا أولوا الألباب﴾ (268)

سـورة البقـرة

الإهـــــــــداء

إلى كل محـــبي الحكمـــة وعشـــاق الكلمـــة من هذه الأمـــة.

إلى كل عقل نيرٍّ يستضـــــاء بـــه فـــي دروب المعـــرفـــــة.

شكر وتقدير

أقدم فائق شكري وعظيم امتناني لكل من قدم يد المساعدة لي في إنجاز هذه الرسالة ، واخص بالذكر الدكتور : عبد الكريم هلال خالد . كما اشكر أمين قسم علم الاجتماع والتفسير بكلية الآداب والتربية جامعة التحدي ، كما لا يفوتني شكر وتقدير كل من عميد كلية الآداب والتربية وأعضاء هيئة التدريس بجامعة التحدي ،كما أتقدم بالشكر والتقدير إلى العاملين بمكتبة جامعة التحدي و قار يونس .

المحتويات

مقدمة..... 1

الفصل الأول
مفاهيم عامة

أولا : مفهوم الفكر.....10
ا- مصطلح الفكر.....10
ب – محتوي الفكر وبنيته.....14
ثانياً : مفهوم العقل.....16
أ – مصطلح العقل.....16
ب – العقل في الثقافة اليونانية.....18
ج – العقل في العصر الوسيط.....20
1- العقل في الفكر الأوروبي الوسيط.....20
2- العقل في الفكر الإسلامي.....21
د – العقل في الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر.....23
هـ العقل في الفكر العربي الحديث والمعاصر.....27
ثالثا : الإرث الثقافي في تكوين العقل العربي.....31
أ- مفهوم الثقافة العربية الإسلامية.....31
ب – عصر التدوين في الثقافة العربية الإسلامية.....33
ج – دور اللغة العربية والعلوم الإسلامية في بناء العقل العربي.....34
د – الموروث اليوناني والشرقي القديم في تكوين العقل العربي.....35
هـ – العلاقة بين الثقافة والعقل العربي.....37
و – النظام المعرفي في الثقافة العربية الإسلامية.....37

الفصل الثاني

الأنظمة المعرفية للعقل العربي من وجهة نظر الجابري

اولاً – النظام البياني.....43

1 – المقصود بالبيان.....43

2 – أنماط البيان عند الجابري.....44

أ- الفعل المعرفي.....45

ب- الحقل المعرفي.....47

ج- النظام المعرفي.....49

ثانياً – النظام العرفاني.....54

1 – المقصود بالعرفان.....54

2 – انتقال العرفان للثقافة العربية.....55

3- العرفان بوصفه نظاماً معرفياً في الثقافة العربية الإسلامية.....59

ثالثاً- النظام البرهاني.....63

1 – المقصود بالبرهان.....63

2 – البرهان في الثقافة العربية الإسلامية.....64

رابعاً – العلاقة بين الأنظمة المعرفية وسلطاتها.....68

1 – الحقول المعرفية وتصنيف العلوم.....68

2 –السلطات المعرفية.....70

الفصل الثالث

نقد الجابري للقراءات والمناهج

ولا – منهج الاتجاه الأصولي (التراثي).....78

أ – المقصود بالتراث.....78

ب – الاتجاه الأصولي الحديث والمعاصر.....81

ج – القراءة السلفية للفكر العربي.....88

ثانياً – منهج الاتجاه الحداثي المعاصر.....94

أ – الاتجاه الحداثي العربي المعاصر.....94

1 - الاتجاه الليبرالي التقليدي.....102
2 - الاتجاه الماركسي.....102
ب - مناهج المستشرقين.....103
1 - المنهج الفيلولوجي (philology).....105
2 - المنهج التاريخي.....108
3 - المنهج الذاتي.....110
ج - نقد الجابري لمناهج المستشرقين.....111

الفصل الرابع
المنهجية وإعادة بنائها عند الجابري

ولاً - تعريف المنهج وتطوره عبر التاريخ.....117
أ - المقصود بالمنهج.....117
ب - تطور المنهج عبر العصور التاريخية.....119
ثانياً - نظرية المعرفة في الفكر العربي المعاصر.....125
أ- الإبستيمولوجيا (Epistemology).....125
ب — علاقة الإبستيمولوجيا بالعلوم الأخرى.....127
1- علاقة الإبستيمولوجيا بنظرية المعرفة.....127
2 - العلاقة بين الإبستيمولوجيا و الميثودولوجيا.....128
3- العلاقة بين الإبستيمولوجيا وفلسفة العلوم.....129
4 - علاقة الابستيمو لوجيا بالفلسفة المفتوحة.....130
5 - علاقة الإبستيمولوجيا وتاريخ العلوم.....131
ثالثاً - شروط وخطوات المنهج.....135
أ- شروط المنهج.....135
ب- خطوات المنهج.....140
الخاتمة.....151
قائمة المصادر والمراجع.....162

مقدمة

إن الواقع التاريخي يقذف بكرة الحضارة في اتجاهات مختلفة، فنرى حضارات تموت، وأخرى تقوم، ومن الحضارات التي تموت تنبني حضارات جديدة.

كان الحال العربي بالأمس هو الأفق الفكري الرحب، والانفتاح الحضاري، والشك بحثاً عن اليقين، والعمل على إيجاد إيديولوجيا واحدة، تكسر الحدود، وتوحد العرب.

لقد احتكم عرب الأمس إلى العقل، فأنتجوا الفكر، وبالفكر أضحى العرب رواداً في العلوم و الفلسفة والأدب والفن. وبفضل ابن الهيثم والرازي وابن رشد والغزالي وغيرهم خرجت أوروبا من الظلمات إلى النور.

لكننا نشهد اليوم خمولاً وجموداً، ومع الخمول والجمود والتخويف والقهر كان السقوط؛ سقوط العرب من سماء العقل والحقيقة العلوية، إلى مستنقع الترف والبذخ، والانشغال باللهو و العبث عن إعمال العقل والفكر.

ولا سبيل اليوم إلى إصلاح الحال إلا بثورة معرفية، تتمثل في فكر حر جديد، يحدد معالم الطريق. وقد وجدنا في فكر الفيلسوف المفكر محمد عابد الجابري(*)

---

* محمد عابد الجابري: فيلسوف عربي من أصل مغربي، من مواليد عام 1936م، له العديد من الكتب المنشورة منها: نحن والتراث – تكوين العقل العربي – بنية العقل العربي – إشكاليات الفكر العربي المعاصر – العقل السياسي – العقل الأخلاقي – الخطاب العربي المعاصر – التراث والحداثة – مدخل إلى فلسفة العلوم، وغيرها من الدراسات في قضايا الفكر العربي المعاصر .

نموذجاً لمشروع معرفي نقدي، يقوم علي منهج علمي منظم، يعالج طرائـــق الـــتفكير، ويقدم رؤية جديدة.

وانطلاقاً من أعمال ذلك المفكر العربي المعاصر وأبحاثه النقدية تحـــدد موضـــوع دراستنا الراهنة وهو: **(المشروع المعرفي للفكر العربي المعاصر عند الجابري)**.

في هذه الدراسة نتناول بالتحليل والنقد ذلك المشروع المعرفي للفكر العربي المعاصر كما أقامه الجابري. وتتركز أهمية الدراسة في مناقشة أفكار الجابري وآرائه، وبخاصة تلك التي تناولها في سلسلة كتبه النقدية عن العقل العربي، حيث أوضح الإطار المرجعي للفكر العربي المعاصر، ودعا إلى إقامة نظام معرفي يقوم علي رؤية منهجية واضـــحة، واستخدام آليات معرفية جديدة تواكب العصر.

وقد اعتمدنا في دراستنا المنهج التحليلي النقدي التاريخي، الذي يقوم علي تحليل ونقد كافة القضايا والأفكار والآراء المتصلة بموضوعنا، مع توخي الحيدة الكاملة، والالتزام التام بالموضوعية، باعتبارهما شرطين أساسيين للدراسة العلمية.

تحاول الدراسة الإجابة عن التساؤلات التالية :

- الأول يرتكز حول مفهوم الفكر، والعقل ومراحل تكوينه، وعلاقته بالثقافة التي شكلته؟
- الثاني يدور حول الأنظمة المعرفية وآليتها وسلطتها المرجعية للعقل العربي؟
- الثالث يدور حول النقد الذي وجهه الجابري للمناهج والقراءات التي ظهـــرت في الفكر العربي المعاصر؟
- الرابع يدور حول المنهج الذي يمكن التعامل به مع الفكر العربي المعاصر؟

ليست دراستنا هذه هي الأولى في هذا الموضوع، فما هي إلا استكمال لـــبعض الدراسات السابقة التي قام بها بعض الباحثين العرب ومنها:

دراسة (نقد العقل العربي: قراءة في أطروحة الجابري).

كتاب (إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر). د. عبدالاله بلقزيز

دراسة (تكوين العقل العربي وبنيته).

كتاب (أزمة الفكر العربي المعاصرة). د. علي ابوملحم

دراسة (مركزية العقل العربي).

كتاب (نقد النص).د. علي حرب

ولكن علي الرغم مما تقدم من دراسات: إلا أن الفكر العربي ما زال يعاني أزمة المشروع المعرفي، التي جعلته يدور في حلقة مفرغة من حيث المنهج والآليات. ولعل السبب في ذلك يعود إلى تبعية الفكر العربي للآخر الأوروبي، والاقتداء بآليات قديمة في معالجته لمشاكله الحاضرة، مما يجعله يتصف بالجمود والركود، مع سيطرة الذاتية والتعصب للآراء والأفكار، وغياب الموضوعية العلمية. وهذا ما جعل الجابري يقوم بنقد العقل العربي، في سلسلة كتبه النقدية، ويحاول أن يجد إجابة عن الأسئلة التي تدور في أذهان الكثيرين، مثل:

- لماذا تقدم الغرب وتخلف العرب عن مواكبة العصر؟
- ما هي الآلية المنهجية التي نستطيع بها أن نتعامل مع فكرنا المعاصر؟
- كيف نتخلص من آليات الماضي الموروثة؟

إن إيجاد منهج معرفي نقدي يمكن به الخروج بالفكر العربي من أزمته المعرفية ليس أمراً سهلاً، ومع ذلك فقد قدم الجابري منهجه النقدي للعقل العربي: الذي يرى أنه يمكن به حل الأزمة التي تواجه الفكر العربي المعاصر، ويقوم على:

أولاً – تحقيق النظرة الشمولية للفكر العربي ككل.

ثانياً – نقد الأداة المعرفية المنتجة للفكر، و يقصد بالأداة هنا العقل.

ولا يتحقق هذان الشرطان إلا بمراجعة الإطار المرجعي للفكر العربي، الذي أنتجته الثقافة العربية الإسلامية، بداية من عصر التدوين، في العصر العباسي الأول، والإطار المرجعي الأوروبي، وأي مراجعة نقدية لا يمكن أن تتم إلا بثورة معرفية، تكون على غرار الثورة المعرفية التي قامت في الفكر الأوروبي الحديث و المعاصر. هذه الثورة لا يمكن أن تتحقق ألا باتباع الطريقة الموضوعية في المنهج:

1- المعالجة البنيوية للنص.

2- التحليل التاريخي .

3- الطرح الأيديولوجي.

حاول الجابري في مشروعه المعرفي دراسة الفكر العربي بمنهج عصري، رافضاً طريقة الاتجاه الحداثي في معالجة قضايا الفكر العربي، وداعياً للانطلاق من التراث، لكن بخلاف الاتجاه الأصولي، ومحاولاً توظيف المفاهيم بطريقة موضوعية في معالجة الموضوع المراد دراسته.

وقد جرى تقسيم هذا البحث إلى أربعة فصول:

الفصل الأول – مفاهيم عامة :

أولا – مفهوم الفكر:

تناولنا فيه الفكر من حيث المصطلح اللغوي والفلسفي، كما تناولنا محتوى الفكر وبنيته عند الجابري. فمن حيث المحتوى هو مجموعة من الأفكار والتصورات، ومن حيث البنية هو مجموعة المبادئ والآليات الذهنية، فالفكر هو في آن واحد أداة ومحتوى، بنية عقلية وبنية إيديولوجية .

ثانياً – مفهوم العقل :

تناولنا فيه المصطلح اللغوي والفلسفي، مع إعطاء لمحة مختصرة عن العقل من منظور

تاريخي، بدءاً بالثقافة اليونانية حتى العصر العربي الحديث والمعاصر.

ثالثاً – الإرث الثقافي وتأثيره علي العقل العربي :

تناولنا فيه مفهوم الثقافة وعلاقتها بالعقل، من حيث تكوينه وبنيته، باعتبار أن العقل العربي هو ما خلقته وتخلقه الثقافة العربية الإسلامية في الإنسان العربي.

الفصل الثاني – الأنظمة المعرفية وسلطتها المرجعية:

تناولنا فيه الأنظمة المعرفية التي أنتجتها الثقافة العربية الإسلامية، ورسختها في العقل العربي، وما زالت قائمة في تفكيرنا حتى اليوم، ومنها:

أولا – النظام البياني:

وهو النظام الذي أنتجته الثقافة العربية الإسلامية في صدر الإسلام الأول، من حيث المصطلح اللغوي وأنماطه، بوصفه فعلاً معرفياً، وحقلاً معرفياً، و نظاماً معرفياً، محدداً بمفاهيم ومبادئ تدور حول ثلاثة أزواج معرفية وهي: اللفظ/المعنى، الأصل/الفرع، الجوهر/العرض.

ثانياً – النظام العرفاني:

وتناولناه من حيث المصطلح اللغوي، وانتقاله من الثقافات الشرقية الغنوصية والهرمسية إلى الثقافة العربية الإسلامية، وتناولناه بوصفه فعلاً معرفياً وحقلاً معرفياً ونظاماً معرفياً يقوم علي ثنائية: الظاهر/الباطن، النبوة/الولاية .

ثالثاً – النظام البرهاني:

وتناولناه من حيث المصطلح اللغوي والفلسفي، و من حيث هو فعل معرفي وحقل معرفي ونظام معرفي، يضم جملة المبادئ والمفاهيم والإجراءات التي تتمحور حول قطبين أساسيين هما: الألفاظ/المعقولات، الواجب/الممكن .

رابعاً – العلاقة بين الأنظمة المعرفية وسلطاتها :

تناولنا فيه السلطات المرجعية للنظم المعرفية، وهي العناصر الأساسية التي شكلت بنية العقل العربي وهي: سلطة اللفظ، وسلطة الأصل، وسلطة التجويز.

كما تناولنا فيه ما آل إليه العقل العربي في مرحلة التداخل التلفيقي في مرحلة الأزمة التي بدأت كما يري الجابري مع الغزالي.

الفصل الثالث – نقد الجابري للقراءات والمناهج :

أولاً – منهج الاتجاه الأصولي "التراثي":

تناولنا فيه الاتجاه التراثي من حيث المصطلح اللغوي والفلسفي؛ وتأثير التراث علي القارئ العربي؛ وبيان قراءاته، وطريقة معالجة المفكرين العرب في العصر الحديث والمعاصر لقضايا الفكر العربي بالمنهج الأصولي. كما تناولنا نقد الجابري لهذا المنهج، حيث وضع أن تجديد الفكر العربي لا يمكن إلا بشرطين هما:

أولاً – أنه لا يتم إلا داخل الثقافة التي ينتمي إليها.

ثانياً – أنه لا يتم إلا بممارسة عقلانية نقدية بمناهج عصرية .

ثانياً – منهج الاتجاه الحداثي المعاصر:

تناولنا فيه مفهوم الحداثة في النهضة العربية الحديثة، وتأثير الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر علي المفكرين العرب، منهجاً ورؤية، مما أدى إلى ظهور اتجاهين هما: الاتجاه الليبرالي التقليدي، والاتجاه الماركسي؛ وطريقة معالجتهما للفكر العربي المعاصر، وما تمخض عن ذلك من ظهور مجموعة من المناهج عند المستشرقين العرب وغير العرب ونذكر منها:

أ- المنهج الفيلولوجي: الذي يعتني بدراسة النصوص القديمة والكشف عما هو

مغمور منها.

ب- المنهج التاريخي: الذي اقتبست مفاهيمه عند المستشرقين من الفكر الغربي المعاصر، وتدور حول المركزية الأوروبية.

ج- المنهج الذاتي: وهو المنهج الفردي الذي يتعامل مع الفكر كشخص مبدع: وهو يقوم بتفسير الظواهر حسب الميول والمشاعر الشخصية.

كما تناولنا نقد الجابري لهذه المناهج التي أخذ ت الفكر الأوروبي إطارا لها.

الفصل الرابع – المنهجية وإعادة بنائها عند الجابري:

أولاً – المنهج:

تناولنا فيه المنهج من حيث المصطلح اللغوي والفلسفي، وأعطينا نبذة عن تطوره، ثم عرضنا تعريفه عند الجابري.

ثانياً – نظرية المعرفة في الفكر العربي:

تناولنا فيه نظرية المعرفة "الإبستيمولوجيا" من حيث المصطلح اللغوي والفلسفي، وعلاقتها مع العلوم الأخرى .

ثالثاً – شروط المنهج وخطواته:

تناولنا فيه:

أ- شروط المنهج التي تتلخص في:

1- النظرة الشمولية للفكر العربي التي تنظر إلى الفكر ككل.

2- إعادة النظر في الأداة المنتجة للفكر: أي تحليل وفحص ونقد الأداة.

ب- خطوات المنهج وهي:

1- الثورة الابستيمولوجية، أي القطيعة المعرفية.

2- الموضوعية، أي فصل المقروء عن القارئ. ولا يمكن تحقيق الموضوعية في الفكر العربي المعاصر ألا بثلاث عمليات، هي:

1- المعالجة البنيوية: التي تهتم بالكل أكثر من الأجزاء.

2- التحليل التاريخي: ربط النص بمجاله التاريخي.

3- الطرح الأيديولوجي: الوظيفة الاجتماعية والسياسية للنص.

3- الاستمرارية : وصل القارئ بالمقروء.

وقد اعتمدنا في هذه الدراسة على مجموعة من المصادر والمراجع رغم ما واجهناه من صعوبة في الحصول عليها.

الفصل الأول
مفاهيم عامة

أولا – مفهوم الفكر العربي .

ثانيا – مفهوم العقل العربي .

ثالثا – الإرث الثقافي في تكوين العقل من وجهة نظر الجابري .

أولا : مفهوم الفكر :

ا- مصطلح الفكر:

الفكر هو مجموع الأفكار والآراء التي تعبر عن مشاغل وهموم أي شعب من الشعوب، متمثلاً في المثل الأخلاقية والطموحات السياسية والقيم الاجتماعية. وقد جاء في لسان العرب لابن منظور أن "الفكر إعمال الخاطر في الشيء"[1]. إن الفكر هو العنصر الرئيسي في كل شيء، حتى في وجودنا الذي نعيشه كل لحظة. ولا يمكن أن نتوقف عن التفكير حتى لو كنا نياماً. وتعني كلمة فكر في المعجم الفلسفي "إعمال العقل في الأشياء، للوصول إلى معرفتها. ويطلق بالمعنى العام على كل ظاهرة من ظواهر الحياة العقلية، وهو مرادف للنظر العقلي والتأمل، ومقابل للحدس"[2].

يضيف إبراهيم مذكور في معجمه الفلسفي "إن الفكر، بوجه عام، جملة النشاط الذهني من تفكير وإرادة ووجدان وعاطفة. أما بوجه خاص فهو ما يتم به التفكير من أفعال ذهنية، وهو أسمى صور العمل الذهني، بما فيه من تحليل وتركيب وتنسيق"[3]. وهذا ما وضحته المعاجم الفلسفية في بيان معنى كلمة فكر، التي تشمل كل الآراء والأفكار التي تعبر عن اهتمامات ومثل أي شعب من الشعوب.

ووردت كلمة فكر في كتاب التعريفات للجرجاني بمعنى "ترتيب أمور معلومة، للتأدي إلى مجهول"[4]. إن الفكر ليس عملية انتقال من معلوم إلى مجهول فقط، بل هو عملية ترتيب مثل هذا الانتقال وتنظيم المعلومات الذهنية.

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، ج5، دار صادر، بيروت، ص65.

[2] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص156.

[3] إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، عالم الكتب، بيروت، ب ت، ص137.

[4] علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات معجم فلسفي منطقي صوفي فقهي لغوي نحوي، تحقيق: عبد المنعم الحنفي، دار الرشاد القاهرة، 1991، ص191.

أخذ الفكر بمفهوم (mind) الذي يترجم إلى العربية علي أساس أنه فكر؛ وعلي أساس أنه عقل؛ ولكن هناك فرق بينهما، "الفكر معناه نتاج عملية فكرية؛ وعليه سيكون الفكر تابعاً لعقل ما؛ أو تابعاً لعملية تعقلية"[1]. إن الفكر يتوقف علي العقل الذي يقوم بنتاج الفكر ذاته. وإذا نظرنا إلى هذا المصطلح؛ من حيث إنه العملية الفكرية ذاتها، فمعني ذلك أنه العقل؛ أما إذا نظرنا إليه باعتبار ما يخلفه وسيخلفه الإنسان من موروث ثقافي، فهو يعني الفكر. وهذا الفكر الذي صنعته عصور زاهرة وأخري راكدة، فاليونان هم تلامذة المصريين والبابليين والهنود وغيرهم. والعرب أيضاً تلامذة اليونان والفرس والهنود وغيرهم. والأوروبيون هم أيضاً تلامذة العرب واليونان.

وعلي الرغم من تعدد مفاهيم الفكر عبر العصور التاريخية، إلا أننا نركز علي مفهوم الفكر العربي عند الجابري الذي يحدده بأنه: "جملة الآراء والأفكار التي يُعَبِّر بواسطتها هذا الشعب أو ذاك عن مشاغله واهتماماته؛ عن مثله الأخلاقية ومعتقداته المذهبية وطموحاته السياسية والاجتماعية"[2]. وهنا يكون الفكر عقيدة في شكل إيديولوجيا "تعني علم الأفكار الذي يبحث في خصائص الأفكار ومميزاتها وقوانينها وعلاقتها بالرموز التي تعبر عنها"[3]. هذه الإيديولوجيا تتحول في كثير من الأحيان إلى عقيدة تخص مجموعة معينة من الناس، في زمن معين؛ ومكان معين؛ بما تشمله من فكر سياسي واجتماعي وفني وفلسفي ومعتقدات دينية؛ فالفكر مجموعة الآراء والأفكار التي تعبر عن أحوال وطموحات الشعب الذي يعتنقها.

---

[1] محمد محمد بالروين، مفاهيم في المعرفة، دار النهضة العربية، بيروت، 1994م، ص70.

[2] محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1989، ص39.

[3] إبراهيم قويدرة، الثورة العربية الإسلامية، ط1، دار الكتب الوطنية، بنغازي-ليبيا، 1993م، ص19.

لكن الفكر ليس محتوي فقط؛ بل هو أيضاً، كما يقول الجابري، بنية عقلية "لإنتاج الأفكار، سواء أكانت تصنف داخل دائرة الأيديولوجيا أم داخل دائرة العلم، فهو أداة تضم جملة مبادئ ومفاهيم وآليات"[1]. هذه البنية هي المنتجة للأفكار والنظريات التي لا ترتبط بمكان محدد أو وطن معين. وبهذا يستثني الجابري العلم من الأيديولوجيا، لأن العلم لا حد له، ولا مكان خاصاً به، ولا يقتصر بحدود الوطن الذي ينتمي إليه ذلك العالم المنتج لذلك العلم الطبيعي، الذي هو اكتشاف للقوانين التي تحكم الطبيعة، وإن هذه القوانين العلمية في ذاتها ليست حكراً لحضارة معينة، ولا ترتبط بأي عقلية معينة، أو نمط معيشي معين.

تلك الأداة التي هي جملة مبادئ ومفاهيم ترسخت في الذهن منذ الولادة؛ لتشكل العقل الذي به نفكر وننهم ونحكم على الأشياء، هي من نتاج المحيط الاجتماعي، فهي ليست فطرية، بل يتعلمها الإنسان من المحيط الاجتماعي والثقافي الذي يعيش فيه. وينفي الجابري أن تكون هناك أفكار فطرية في عقل الإنسان؛ بل هي مكتسبة؛ فهو يقول: "وهذه المبادئ والمفاهيم والآليات ليست فطرية ولا غريزية، وإنما يكتسبها الإنسان نتيجة احتكاكه بمحيطه الاجتماعي والطبيعي والثقافي"[2]، وبذلك نجد أن المحيط الاجتماعي والثقافي والطبيعي أعطي خصوصية للفكر العربي، لا في تصوراته أو آرائه ونظرياته التي تعكس الواقع وحسب، بل أيضاً في أسلوب التفكير وأهميته في تشكيل الفكر والخصوصية الاجتماعية والتاريخية والقومية.

إن عبارة الفكر العربي لا تختلف عن عبارة الفكر اليوناني أو الفكر الشرقي أو الفكر الفرنسي، فالتصاق كلمة عربي بالفكر يرجع إلى "أن المفكرين أنفسهم لا يستطيعون عادة أن ينفلتوا من قيود بيئاتهم، من أجل ذلك تتأثر أراء المفكر بعوامل من

---

[1] محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي، ص39.

[2] المرجع السابق، الصفحة نفسها .

البيئة الطبيعية والاجتماعية"[1]. الفكر اليوناني ارتبط باليونان، نتيجة البيئة الطبيعية والاجتماعية التي نشأ فيها، والفكر الشرقي ارتبط أيضاً بالبيئة التي نشأ فيها، والفكر العربي تأثر فيه المفكرون بالبيئة الطبيعية والاجتماعية التي عاشوا فيها، وكان لها تأثيرٌ واضح عليهم. فعلى الرغم من تعدد أجناسهم: إذ كان الفارابي تركياً والغزالي فارسياً والمعري عربياً وابن باجة إفرنجياً: إلا أنهم جميعاً تأثروا باللغة العربية، واستعملوها كأداة في التفكير والكتابة والتعبير عن آرائهم وأفكارهم، سواء أكانوا عرباً أم غير عرب، إنها عروبة الثقافة واللسان، لا عروبة الجنس والأنساب. ويؤكد الجابري ذلك بقوله: "لقد أسهمت شعوب الوطن العربي الإسلامي كلها: بثقافاتها في صنع الثقافة العربية: التي أصبحت منذ ذلك الوقت الإطار المرجعي العام لكل ثقافة داخل الوطن العربي"[2].

إن الثقافة العربية لم تقم على أكتاف من دخلوا في الإسلام من الفرس والروم والقبط والسريان والأسبان وغيرهم؛ ومن درس في مدرسة العرب، وتعلم لغتهم وثقافتهم وعاداتهم: كما أنها لم تقم على أكتاف العرب وحدهم: بل هي مزيج من ثقافات دخل أهلها الإسلام، وتولد عنها نسيج واحد لا ينتمي لفريق دون الآخر، بل كان هناك تفاعل بينهم، حافظت فيه اللغة العربية على وجودها، كما يؤكد ذلك محمد عبد الرحمن مرحبا بقوله: "ظلت الصيغة العربية هي هي الصيغة العربية: وإن كانت قد اغتنت: واكتسبت المزيد من القوة والثراء: لذلك فالفريقان عرب بلغتهم ودينهم وتربيتهم وثقافتهم"[3]. إن تأثير البيئة الطبيعية والعوامل الاجتماعية واللغة العربية كان واضحاً على المنتمين للفكر العربي.

---

[1] عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، ط3، 1981م، ص6.

[2] محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص33.

[3] محمد عبد الرحمن مرحبا، انتفاضة العقل العربي، دار عويدات الدولية، بيروت، 1994، ص16.

ب - محتوي الفكر و بنيته :

الفكر، كأداة لإنتاج هذه الأفكار، هو بنية أو منظومة من المبادئ والمفاهيم والآليات التي تنتظم في ذهن الفرد منذ طفولته، نتيجة احتكاكه بالمحيط الاجتماعي والطبيعي والثقافي الذي يفرض نفسه عليه. إن المبادئ والمفاهيم والآليات الذهنية؛ التي تدخل في تكوين الفكر؛ هي عناصر متداخلة مع بعضها البعض، على نحو يجعل منها بنية (منظومة) من العلاقات. ويضيف الجابري قوله: "يكون الفكر كأداة بنية من المبادئ والآليات الذهنية؛ والفكر كمحتوى بنية من التصورات والآراء والأفكار والنظريات"[1]. الفكر من ناحية هو بنية عقلية؛ أي أداة لإنتاج الأفكار، والوصول إلى معرفة الأشياء على حقيقتها؛ ومن ناحية ثانية هو بنية إيديولوجية؛ تشمل كل التصورات والآراء والأفكار والنظريات التي أنتجتها البنية العقلية. ولكن رغم هذا الفصل أو التمييز بين الفكر بوصفه أداة أو محتوى، فهناك تداخل واتصال بينهما. وفي هذا يقول الجابري: "تداخل بين الفكر كأداة لإنتاج الأفكار، والفكر بوصفه مجموعة هذه الأفكار ذاتها"[2]. هذا التداخل بينهما تفرضه اللغة العربية التي نفكر بها، والتي تعتبر وعاء الفكر والمعبرة عنه؛ وبذلك يكون التمييز بينهما تمييزاً مصطنعاً. وهذا هو ما دفع الجابري للبحث في بنية هذا الفكر، فيقول: "إن الفكر العربي هو في آن واحد أداة ومحتوى، أو بنية عقلية وبنية إيديولوجية معاً"[3].

لكن ما يتناوله الجابري بالتحليل والفحص هو البنية العقلية؛ أداة إنتاج الأفكار والتي يقصد بها (العقل) الذي لا يعبر عن أي شيء آخر غير هذا الفكر؛ وإن لفظ فكر

---

[1] محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص40.

[2] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط6، بيروت، 1994، ص12.

[3] محمد عبد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص40 .

وأداة وعقل تحمل مفهوماً واحداً عند الجابري، فهو يرى أن العقل أداة يجب تحليلها وفحصها ونقدها، بوصفها أداة لإنتاج الأفكار، وليست الأفكار في حد ذاتها. وتأخذ كلمة عقل بعبارة "الفكر بوصفه أداة للتفكير"[1]. لهذا أصدر الجابري سلسلة كتبه النقدية للعقل العربي.

[1] محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص15.

ثانياً : مفهوم العقل :

أ ـ مصطلح العقل:

العقل هو أثمن ما وهب الله للإنسان؛ فميزه به عن سائر الكائنات؛ وبه تمايز الناس فيما بينهم. هو معيار المعرفة السليمة، وأداة التمييز بين النافع والضار، والخير والشر، وهو المرشد إلى الحقيقة. إذا انحرف عن مساره، أوقع الإنسان في الخطأ. إن العقل هو الأمل المدخر، والجهاز الفعال، والأداة المنهجية، التي يستطيع بها الإنسان الوصول إلى الحقيقة، وهو الطريقة والمنهج الواضح الذي أضاء سماء العالم قروناً طويلة؛ والذي كشف البرهان العلمي والحسي. العقل الذي تدبر القرآن الكريم وآمن بشرائعه.

وردت كلمة عقل في اللغة العربية في معجم لسان العرب؛ فقال ابن منظور "عقل، العقل: الحجر والنهى ضد الحمق، وجمع عقول"[1]. والعقل يعني أيضاً التثبت في الأمور. وسمي العقل عقلا لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك. والعقل الذي به يميز الإنسان عن سائر المخلوقات. وقد بلغ مفهوم العقل في اللغة العربية ذروته من الكمال والحق بنزول القرآن الكريم، إبان انطلاق الثقافة العربية الإسلامية، خاصة في عصرها الذهبي.

أما بالمعنى الاصطلاحي فقد وردت كلمة عقل في الموسوعة الفلسفية عند أندريه لالاند بمعانٍ منها أنه "ملكة الاستدلال نظريا؛ وهو ملكة ترتيب المفاهيم والقضايا والعبارات، كما ورد بمعنى ملكة الحكم السليم؛ أي ملكة التمييز بين الخير والشر، والصحيح والفاسد، بشعور داخلي فطري تلقائي. وورد بمعنى معرفة طبيعية تعني تسلسل الحقائق، التي يمكن أن يبلغها الفكر البشري بلوغًا طبيعياً؛ دون عون من نور

[1] ابن منظور لسان العرب: الجزء العاشر، ص233.

الإنسان"[1]، فهو على ذلك ملكة استدلال، يمكن بها التوصل إلي المعرفة عن طريق "البرهان"، وهو أيضاً ملكة تقوم بترتيب المفاهيم وتنظيمها وبناء القضايا والعبارات، وهو الملكة التي توجه الإنسان وتساعده في إصدار الأحكام علي الأشياء، وهو ملكة يمكن بها الوصول لمعرفة الظواهر الطبيعية وحقائقها، دون اللجوء إلي القوة الإلهية. كما ورد في المعجم الفلسفي الصادر عن مجمع اللغة العربية أن العقل: "هو عبارة عن مجموعة من الاستعدادات والقدرات العقلية والفكرية والعادات الذهنية، كما أنه يمثل مجموعة الاعتقادات الأساسية لدى فرد من الأفراد، أو في مجتمع من المجتمعات. وتختلف العقليات باختلاف البيئات"[2]، لكنها رغم ذلك تتفق في الخطوط العامة: مثل القدرة على الاستدلال والفعل، طبقاً لقوانين الفكر الأساسية، كقانون الهوية، وقانون مبدأ عدم التناقض، وقانون الثالث المرفوع، وكذلك الاستعداد للتمييز بين الحق والباطل، والخطأ والصواب. ويعمل هذا العقل البشري فكرياً عن طريق تركيب صور ومقولات معينة. وقد مر العقل، كما مر الإنسان ذاته، بفترات نمو متعاقبة، كفترة العقل البدائية التي تتصف بالتفكير السابق على المنطق، وذلك أن التفكير يقوم على المعتقدات والتقاليد مستخدماً السحر والخيال والغيبيات.

كما ورد العقل عند العلامة الجرجاني (816 هـ) بمعان منها "أن العقل جوهر مجرد عن المادة في ذاته، مقارن لها في فعله. (هو) النفس الناطقة التي يشير إليها كل واحد بقوله "أنا". وقيل العقل جوهر روحاني خلقه الله تعالى متعلقاً ببدن الإنسان"[3]. وتعددت معاني العقل، وتباينت الآراء والأفكار في توضيح مفهومه عبر العصور

---

[1] موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثالث، ترجمة: خليل أحمد خليل، دار عويدات، ط2، بيروت، 2001، ص1162 .

[2] إبراهيم بيومي مذكور، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، المطابع الأميرية، القاهرة، 1979، ص121.

[3] علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، ص175.

التاريخية للبشرية، مما يجعله قوة في الإنسان تدرك طرائق من المعارف اللامادية. وقد حظي العقل باهتمام كبير من قبل معظم الفلاسفة والعلماء، فمضى كل منهم يحاول تفسيره من وجهة نظره، وبناء المنهج الذي ينتهجه، والمذهب الذي يتبعه. وأخذ العقل يتقدم مع تقدم الحضارة البشرية، التي أخذت على عاتقها محاربة الأفكار التي تعوق تقدم العقل البشري.

ب - العقل في الثقافة اليونانية:

تمتد جذور مفهوم العقل البشري إلى الثقافة اليونانية: قبل ظهور أفكار كل من سقراط وأفلاطون وأرسطو. ويعتبر انكساجوراس [500-428 ق.م.] هو الممهد الحقيقي والمنبع الأصيل لمفهوم العقل، "حيث جعل من العقل هو المحك الأساسي للمعرفة"[1]. أصبح العقل أداة أساسية في عملية المعرفة، وزاد الاهتمام بقيمته وتحديد قدرته على تكوين المعاني والأفكار والتصورات، وبيان أهميته كوسيلة للمعرفة، خاصة في عصر ازدهار الثقافة اليونانية عند ما جاء سقراط [469-399ق.م.] الذي رفع من شأن العقل، وميز بين موضوعي العقل والحس، فرأي "أن العقل هو سبيل المعرفة لا الحس"[2]، وأصبح وسيلة للمعرفة. وكل تدبير يصدر عن العقل هو قانون عادل. وقد آمن سقراط بقدرة العقل، جاعلاً الفضيلة والعلم والنظام والعدالة تلتقي مع العقل على صعيد واحد.

ثم جاء أفلاطون [427-347ق.م.] الذي اعتبر العقل وسيلة المعرفة الإنسانية، ورأي "أن العقل هو الذي يجمع الإحساسات ويضمها بعضها إلي بعض، ويعارضها

---

[1] إبراهيم مصطفى إبراهيم، مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، دار النهضة العربية، بيروت، 1993م، ص9.

[2] محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، المجلد الأول، دار عويدات للنشر والطباعة، بيروت، 2000م، ص121.

بعضها ببعض، ويدرك العلاقات القائمة بينها، ويصدر عليها أحكاما مغايرة للحس"[1]. ولم ينكر أفلاطون المعرفة الحسية، بل جعل مهمتها مد العقل بالمحسوسات.

أما أرسطو [384-322ق.م.] فقد جعل العقل أسمى قوى الإنسان، وربط بينه وبين المنطق، الذي جعل موضوعه أفعال العقل، ورأى "أن المنطق هو علم القواعد التي تجنب الإنسان الخطأ في التفكير، وترشده إلى الصواب، فموضوعه أفعال العقل"[2]، فأفعال العقل التي يرمي إليها أرسطو هي ثلاثة: منها ما يدخل في مبحث المقولات، ومنها ما يدخل في مبحث القضايا، ومنها ما يدخل في مبحث الاستدلال. وقد ربط بين موضوع علم المنطق وأفعال العقل وتركيب التصورات والقضايا وتفصيلها والاستدلال، معتبراً المنطق هو آلة الفكر الإنساني وهذه الآلة هي العقل.

وتبنت المدرسة الرواقية مفهوماً آخر العقل فرأت "أن الطبيعة هي العقل الكوني؛ أي "اللوجوس"، والعقل الإنساني جزء من هذا العقل الكوني، وكل ما يحدث إنما يحدث "بالضرورة" لدى العقل"[3]. ويعتبر عقل الإنسان في نظر تلك المدرسة جزءا من العقل الكوني الذي ينظم هذا الكون، حتى أن الفعل الأخلاقي يصدر عن العقل الإنساني، وبهذا تصل الحيوانات إلى غاياتها بدافع فطري، بينما يصل الإنسان إلى غايته عن طريق التفكير والإدراك. والإنسان يعيش وفق الطبيعة والعقل، لأنه لا يستطيع إدراك الطبيعة إلا بالعقل.

كان هذا مفهوم العقل ودوره في المعرفة في الثقافة اليونانية في أوج ازدهارها، لكن العقل أخذ مفاهيم أخرى عندما بدأت مرحلة الصراع في الثقافة اليونانية، مع ظهور

---

[1] المرجع السابق، ص123.

[2] المرجع السابق، ص164.

[3] إبراهيم مصطفى، مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، ص63.

الأديان السماوية، وخاصة الديانتين اليهودية والمسيحية، ووقوفهما وجها لوجه مع إنتاج العقل، فترى الديانة اليهودية، خاصة عند فيلون السكندري [30ق.م.-50م] الذي حاول "تفسير التوراة على أساس فلسفي رمزي، فقال إن السماء ترمز إلى العقل، والأرض ترمز إلى الإحساس، وما جاء في التوراة إن الله خلق السماء أولاً، ثم خلق الأرض، بمعنى أن الله خلق العقل قبل الجسد"[1]. وهذا يعني أن النشاط العقلي في تلك الفترة كان قريباً من التراث الثقافي الذي ورثه الإنسان من الفكر اليوناني، لكن طغى عليه العامل الديني، وأصبح فلاسفة ذلك العصر رجال دين أكثر منهم رجال فلسفة، مما جعل الدين أو اللاهوت يطغى على العلم.

تأثر أفلوطين [205 – 270م] بأفلاطون، إلا أنه أقام فلسفته على غرار الثالوث المقدس في المسيحية "فقال أولاً: بالله باعتباره الموجود الأسمى والخير الأسمى. ثانياً: العقل وهو صورة الواحد القهار، لذلك فهو إلهي "divine"، والعقل يستطيع إدراك ذاته، فهو الرائي والمرئي. ثالثا: بالنفس"[2]، وإن العقل يتأمل كل الأشياء التي في قدرة هذا الإله، لذلك يمكننا أن نبين أن العقل في هذه الفترة أصبح مقترناً بالدين.

إن استعراضنا لمفهوم العقل في الثقافة اليونانية يرجع أن الجابري يعتبرها أولى الثقافات التي فكرت بالعقل.

ج - العقل في العصر الوسيط:

1- العقل في الفكر الأوروبي الوسيط:

وخاصة عند القديس أوغسطين [354-430م] الذي حاول تطويع العقل لقبول حقائق الإيمان، فعبر عن أفضلية الإيمان على العقل، وبذلك "يعترف بإمكانية المعرفة عن طريق العقل، ولكن بشروط. ومن ثم فهو يضع ثلاثة شروط للمعرفة من هذا

[1] المرجع السابق، ص65.

[2] المرجع السابق، ص65.

النوع: الشرط الأول أن تكون المعرفة في الديانة المسيحية ذاتها. والثاني في الكمال الإلهي، أما الشرط الثالث فيتمثل في الإسهام في جمع المؤمنين"[1].

وقد كان الفكر في القرون الوسطى منصباً علي دراسة المسائل اللاهوتية، وحاول مفكرو هذه القرون الجمع بين العقل والإيمان؛ للوصول إلى اليقين؛ أي المعرفة الصحيحة، وأصبح العقل في الفكر الأوروبي الوسيط أداةً في خدمة اللاهوت.

ثم يأتي القديس توما الأكويني [1225-1274م] بمحاولته التوفيقية بين النقل والعقل، وكان منهجه يحاول التدليل علي "أن الإيمان أولاً، ثم العقل، وأن في مقدور العقل إثبات وجود الله وإثبات حدوث العالم، مستخدما في ذلك الإيمان. والعقل يدرك الكليات لا الجزئيات"[2]. أصبح عمل العقل مقتصراً على تفسير النصوص العقائدية؛ دون تفسير الطبيعة؛ موبداً لسبق الإيمان عليه، بسبب سيطرة النظرة اللاهوتية على الفكر في العصر الوسيط الأوروبي.

2- العقل في الفكر الإسلامي:

انطلق الفكر الإسلامي مكوناً بداياته في القرن السابع الميلادي، في شبه الجزيرة العربية؛ بنزول القرآن الكريم علي الرسول صلي الله عليه وسلم. منذ ذلك الوقت أكد الإسلام على أهمية العقل الذي يعصم الإنسان من الرذائل والزلل، ويدرك الحقائق، وبهذا "اهتم الإسلام بالعقل الإنساني اهتماما بالغاً، فأمره بالتفكير في نفسه وفي الكون، وجعل العقل مناط التكليف، وحرر العقل من الخرافات والأوهام، وأمره بالتثبت"[3]؛ لذا صان العقل؛ لأنه الأداة المفكرة؛ وحثه على التفكير والتأمل في النفس

---

[1] ماهر عبد القادر محمد-حربي عباس، دراسات في فلسفة العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2000، ص402.

[2] إبراهيم مصطفى، مفهوم العقل، ص69.

[3] عطا الله خضر أبو كف وآخرون، الثقافة الإسلامية-الإسلام وقضايا العصر، دار الصفاء للنشر والتوزيع، عمان-الأردن، 2002، ص79.

والكون، كما عمل القرآن على تحرير العقل من الخرافات والأساطير والأوهام، وأمر الإنسان بالتثبت في الأمور .

ورد مفهوم العقل عند مفكري الإسلام بداية من الفارابي [260-339هـ] الذي ألّف رسالة في حدود العقل يتحدث فيها عن العقل، متأثراً بالفلسفة اليونانية، وخاصة نظرية العقول التي أشارت إليها؛ فيرى أن العقل "قوة النفس التي بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية، لا عن قياس أصلاً ولا عن فكر، بل بالفطرة والطبع"[1]. هذه المقدمات التي يحصل بها اليقين عند الإنسان ترجع في تكوينها إلى فطرة الإنسان، وتتكون منذ صباه دون أن يشعر من أين حصلت وكيف.

أما ابن سينا [370-428هـ] فيرى "أن العقل هو الطريق الموصل إلى الملكوت الأعلى، فإن من يستطع الغلبة على شهواته، ويخضعها لحكم العقل، استطاع أن يرتقي إلى أعلى الدرجات"[2].

وأدرك الإمام الغزالي [450-505هـ] فضل العقل وقدرته، فاعتبره منبعاً للعلم، فيقول: "العقل لا يبصر إلا بنور الشرع، مثلما لا يبصر الشرع إلا بنور العقل، فالعقل مع الشرع نور على نور"[3].

ويرى ابن رشد [520-595هـ] في محاولته التوفيق بين الحكمة والشريعة أن ما يوجبه الدين من نظر عقلي، لا يناقض الدين، بل يدعمه ويفسر رموزه، وأن للشرع ظاهراً وباطناً، وهذا لا يمكن تأويله إلا بالعقل الذي هو "يبين ما يمكن تأويله، وعلى أي وجه يكون التأويل"[4]، محاولاً التوفيق بين العقل والدين في مسائل عديدة،

---

1 جعفر آل ياسين، الفارابي في حدوده ورسومه، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1985م، ص366.

2 عباس محمود العقاد، التفكير فريضة إسلامية، دار العلم، القاهرة، ب ت، ص132.

3 أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988م، ص4.

4 محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1996م، ص506.

منها الاستدلال علي وجود الله، وتقرير عقائد الدين.

إن إشارتنا لمفهوم العقل عند بعض المفكرين المسلمين، وخاصة في عصر ازدهار الحضارة الإسلامية، تستند إلى أن الجابري اعتبر الفكر الإسلامي إطاراً مرجعياً للفكر العربي المعاصر، ومن ثم فقد ارتكزت دراساته للفكر العربي علي أفكار مجموعة منهم، وخاصة الفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد وغيرهم.

د - العقل في الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر:

فقد سار على النهج السابق في الفكر اليوناني القديم المبني علي العقل الكوني الذي هو قوة فكرية خاصة بالإنسان، وعندما يستعملها استعمالاً مناسباً يمكن بها الحصول علي معارف كلية عامة وضرورية ومطلقة، وقد أكد الجابري على ذلك بقوله: "لقد بقي الفكر الأوروبي الحديث، رغم كل ثوراته على القديم، متمسكاً بفكرة العقل الكوني، متصوراً إياه على أنه القانون المطلق للعقل البشري. وسواء نظر إلى هذا العقل على أنه قائم بذاته مستقل عن فكرة الله، أو نظر إليه على أنه هو الله ذاته، فإن العلاقة بينه وبين نظام الطبيعة تبقى هي هي: إنها مطابقة"[1]. وعلي الرغم من الثورات والاكتشافات التي حدث فيه ما زال متمسكاً بفكرة العقل الكوني؛ تلك القوة الفكرية الخاصة بالبشر، والتي تمكن الإنسان من الحصول علي المعرفة، وإن العقل في الثقافة اليونانية والأوروبية الحديثة هو بنية عقلية واحدة؛ حيث إنهما يقومان على نقطة معرفية مركزية، وهي مطابقة بين العقل والطبيعة، عكس العقل العربي الذي تتمحور أقطابه بين الله والإنسان والعالم، وبذلك يربط العقل الأوروبي بإدراك أسباب المعرفة والوصول إلى الحقيقة.

أخذ العقل في الفكر الأوروبي الحديث موقعاً متميزاً، خاصة عند رينيه ديكارت (1596-1650م)، الذي اهتم به ووصفه بالحكمة، فهو يرى "أن العقل واحد،

---

[1] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص20.

يؤلف علماً كلياً واحداً، وما اختلاف الموضوعات والمناهج إلا اختلاف وجهات نظر العقل الواحد. والعقل قادر على ربط الحدود بعضها بالبعض الآخر، فهو يرد المجهول إلى المعلوم، والمركب إلى البسيط، والغامض إلى الواضح، وأساس حركة العقل هي الحدوس"[1].

بحلول القرن السابع عشر الميلادي أصبح العقل في الفكر الأوروبي الحديث أداة أساسية من أدوات المعرفة والوصول إليها. وفي ذلك يقول حسن حنفي في كتابه (الفكر الغربي المعاصر) إن هذا الفكر: "قام برفض كل الموروث، ولم يقبل شيئاً على أنه حق: ما لم يثبت أنه كذلك: وضاعت سلطة القديم: لا لأنه قديم: بل لأنه متيوع بلا نقد أو تمحيص: ووضع الوضوح والتميز كمقياسين للصدق: وأصبح العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس، ونوراً فطرياً يقود إلى الصواب: دون الاستعانة بوحي أو بسلطة أو بمفكر عظيم سابق. كان عمل العقل ضد الخرافة والوهم اللذين يغلفان الواقع، ويمنعان من وصول العقل إليه"[2]. بهذا استطاع العقل التوصل إلى الحقيقة في المعرفة: باعتباره أداة معرفية تقضي على الخرافة والوهم في الفكر الرافض للموروث: الذي كان يكبله من حيث المنهج والرؤية: وأخذ الوضوح والتميز مقياساً للصدق: فضاعت الخصوصية في الفكر، وحل محلها الشمول: وتحول العالم إلى مفاهيم تشبه مفاهيم الرياضيات: مثل الحركة والامتداد، وتم التوصل إلى أعظم الإنجازات عن طريق العقل.

وما إن حل القرن الثامن عشر الميلادي (عصر التنوير) حتى "خرج سلطان العقل من ميدان الفكر والعلم والإنسان العاقل إلى ميدان الطبيعة العامة والمجتمع العريض"[3]،

---

[1] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1957، ص61.

[2] حسن حنفي، الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للتوزيع، ط4، بيروت، 1990م، ص43.

[3] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

من طور البحث في الفكر والعلم والإنسان إلى ميادين أوسع، خاصة الطبيعة العامة، وقضايا المجتمع الواسع.

أما القرن التاسع عشر الميلادي فقد تم فيه "جني ثمار إنجازات العقل في القرون الماضية"[1]، خاصة في مجال العلم والاكتشافات العلمية، وظهرت حركتا النقد والتحليل في العلوم، كما ظهرت مجموعة من النظريات والتيارات الفكرية متصارعةً على الساحة الثقافية، مثبتةً وجودها، محاولةً أن تجعل نفسها نمطا لعلوم الإنسان. وقد كان القرن التاسع عشر الميلادي في أوروبا مسرحاً لعديد من التيارات الفكرية والنظريات العلمية المرتكزة على القرون الماضية.

أما القرن العشرون فقد شهد مجموعة من المفارقات التي عرفها الفكر الأوروبي، منها ذلك التناقض الذي يتمثل في التقدم المطرد الذي يحققه العلم والتكنولوجيا من جهة، والتنكر الذي تعرض له العقل من جهة أخرى، وإن جميع النظريات العلمية التي سادت في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي وأوائل القرن العشرين كما يقول الجابري: "تعلي كلها من شأن الحس والتجربة على حساب العقل"[2]. بذلك تم تخطي العقل بما أحرزه العلم والتكنولوجيا وظهور النظريات العلمية، التي رفعت من شأن الحس والاعتماد على التجربة. وبذلك أصبح العقل في الفكر الأوروبي في القرن العشرين يعيش أزمة فكرية، بل لعله انتكس وتحطم. لقد غفل الجابري مهمة العقل في المنهج التجريبي و مايقدمه من عمليات ذهنية تشكل الاساس العام للمنهج التجريبي الذي يقوم على الملاحظة والفروض وغيرها.

---

[1] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[2] محمد عابد الجابري، قضايا الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997، ص58.

اهتم الجابري بمفهوم العقل في الفكر اليوناني والإسلامي والأوروبي الحديث والمعاصر. يرجع ذلك كما يقول إلي: "الاعتراف للعرب واليونان والأوروبيين بأنهم وحدهم مارسوا التفكير النظري العقلاني بالشكل الذي سمح بقيام معرفة علمية أو فلسفية أو تشريعية منفصلة عن الأسطورة والخرافة"[1]. وبهذا يغيب دور الثقافات الشرقية القديمة: من هندية وصينية ومصرية وبابلية وغيرها، وتأثيرها علي الثقافة اليونانية والإسلامية والأوروبية الحديثة، لأنها ثقافة اللاعقل، فهي -كما يقول الجابري- "بنية يشكل السحر أو ما في معناه، وليس العلم، العنصر الفاعل والأساسي فيها"[2]. يتخذ الجابري من التفكير في العقل معياراً للمفاضلة بين الثقافات، فيخرج بثلاث ثقافات هي: اليونانية والإسلامية والأوروبية الحديثة، مارست التفكير العقلاني، وأنتجت العلم والنظريات العلمية المبنية علي العقل: بخلاف الثقافات الشرقية التي يعتبر السحر والأسطورة أساس التفكير فيها. وهذه إحدى نقاط النقد التي وجهها جورج طرابيشي للجابري بقوله "فما من إشكالية تكذب علي تاريخ الحضارات كإشكالية يقول حدها الأوسط: إن اليونانيين والعرب والأوروبيين وحدهم مارسوا التفكير في العقل"[3]. ومع ذلك فإننا نجد الجابري هو أيضاً يناقض موقفه الأول فيقول: "إن شعوب هذه الحضارات قد مارست العلم: أنتجته وطبقته"[4]. وهذا يؤكد علي أن الحضارات الثلاث اليونانية والعربية والأوروبية الحديثة ليست وحدها التي أنتجت العلم والنظريات في العلم، ومارست التفكير بالعقل والتفكير في العقل: بل إن الحضارات الشرقية هي أيضا كان لها دور بارز في إنتاج العلم .

---

[1] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص17.

[2] المرجع السابق، الصفحة نفسها .

[3] جورج طرابيشي، نظرية العقل، دار الساقي، بيروت، 1996م، ص115.

[4] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص17.

هـ العقل في الفكر العربي الحديث والمعاصر:

أخذ مفهوم العقل مساراً آخر، فبعد الدور الفعال في بناء الحضـــارة الإنســـانية، ووضع أسس التفكير العلمي، وما توصل إليه من نتائج معرفية في عصر ازدهار الثقافة العربية الإسلامية، أصبح العقل العربي، لأسباب خارجة عنه، يعيش في نكبة فكريـــة، نتيجة سيطرة قوى أجنبية تحمل تيارات فكرية وثقافية متصارعة، بداية من 1258م، وهو العام الذي انتهت فيه قوة الدولة العربية الإسلامية، وتم تمزيقها إلى دويـــلات، وضاعت هيبـــة الأمـــة، ثم ازداد الأمر سوءاً بوقوعهم تحـــت الحكـــم المملـــوكي العثمانـــي، بداية من القرن الخامس الهجري، الذي شهد نكوصاً فكرياً، في الوقـــت الذي كان فيه الغرب منطلقاً بمسيرته الفكرية والعلمية والثقافية. وبذلك عاش العقـــل العربي في سبات عميق، يقتات على قيم قديمة، ومثل غير ملائمة للعصر، وكـــان أول استيقاظ له عند دخول نابليون بونابرت مصر عام 1798م، حيث شعر العرب بخطأ الانغلاق الفكري والوهم الذي كانوا يعيشونه. وفي ذلك يقول الجابري "بعد ذلـــك يبدأ تاريخ جديد للفكر العربي، انطلاقاً من بدايات القرن التاسع عشر الميلادي"[1].

نشأت حركة فكرية مع بداية هذا العصر تدعو إلى الإصلاح والتقدم، وبدأ فيهـــا العقل العربي بأخذ دوره بعد سبات طويل، وبدا مدركاً الواقع المرير الذي فرض عليه خلال عصر الانحطاط، وأخذ يدرس ويحلل العوامل المهمة في بداية نهضـــته الحديثـــة، وكان دوره الواضح، المتمثل بإدراك الواقع، معتمداً في تفكيره الأســـس العقلانيـــة، والمنهجية العلمية، والصيغ الموضوعية، رافضاً الموروث الثقافي الذي علـــق بـــه مـــن خرافات وأساطير، حارب بها مفكرو عصر الانحطاط العقل باسم الدين. وبذلك نرى أن المفكرين العرب في العصر الحديث قد جاهدوا، بكل ما لديهم من قوة، في ســـبيل إعادة الثقة بالعقل. وفي هذا يقول الكواكبي: "إن العقل لا يخالف الدين، وإن الدين لا

---

[1] المرجع السابق، ص49.

يتناقض العقل؛ لأن الإسلام بني على العقل"[1]. ولقد كانت مسألة التوفيق بين العقل والدين مسألة مهمة للكثير من المفكرين العرب في العصر الحديث.

في كتاب (اغتيال العقل) يقول برهان غليون: "إن العقل هو جملة المفاهيم الراسخة والمترابطة؛ أو بالأحرى تنظيم هذه المفاهيم وترتيبها حسب أولويات ومراتب"[2]، محدداً مهمة العقل بأنه جملة المفاهيم التي يمكن بها معرفة الواقع الموضوعي وتنظيمه؛ وترتيب المفاهيم حسب أولوياتها؛ آخذاً مفهوم العقل عند بعض المفكرين بأنه ملكة التفكير النظري.

ويحدد الجابري مفهوم العقل في كتابه (تكوين العقل العربي) بأن العقل هو أداة الفكر التي تنتج الأفكار؛ والفكر عند الجابري يأخذ مفهوماً مختلفاً فهو كما يقول: "الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة؛ لها خصوصيتها؛ هي الثقافة العربية بالذات"[3]. أعطي الجابري مفهوماً واحداً للعقل والفكر، جاعلاً الفكر أداة للإنتاج النظري والعملي؛ تلك الأداة هي العقل الذي صنعته الثقافة العربية، التي لها خصوصياتها الطبيعية والاجتماعية و السياسية.

وأخذ الفكر بهذا التعريف نمطين: الفكر كأداة لإنتاج الأفكار، ويطلق عليه العقل، والفكر كمحتوى: أي مجموع تلك الأفكار في ذاتها. ويبني الجابري تمييزه هذا على ما ورد عند أندريه لالاند حول العقل، حيث يذكر في معجمه نوعين من العقل هما: العقل المكوِّن أو الفاعل "Raison Constituante" والعقل المكوَّن أو السائد "Raison constituee": فالأول "الملكة التي يستطيع بها كل إنسان أن يستخرج من

---

[1] عبد الرحمن الكواكبي: الأعمال الكاملة للكواكبي، إعداد وتحقيق: محمد جمال طحان: بيروت، 95، ص96.

[2] برهان غليون، اغتيال العقل، مكتبة مد بولي، القاهرة، ط3، 1990م، ص158.

[3] محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص14.

إدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية وضرورية؛ وهي واحدة عند جميع الناس، أما الثاني فهو مجموع المبادئ والقواعد التي نعتمدها في استدلالاتنا، وهي علي الرغم من كونها تميل إلي الوحدة فإنها تختلف من عصر لآخر، كما تختلف من فرد لآخر"[1].

ويشدد الجابري علي القول بأن العقل العربي يتطابق مع مفهوم العقل المكوَّن السائد عند لالاند؛ فهو جملة المبادئ والقواعد التي قدمتها الثقافة العربية للمنتمين إليها، كأساس لاكتساب المعرفة؛ وبذلك تفرضها عليهم بوصفها نظاماً معرفياً من إنتاج العقل الفاعل، أي الملكة الطبيعية التي تميز الإنسان عن المخلوقات؛ وإن النشاط العقلي هو من نتاج العقل المكوَّن الفاعل، الذي ينطلق من مبادئ وقواعد وتصورات، ينتجها العقل السائد؛ ونتيجة ذلك يوجه جورج طرابيشي نقداً آخر للجابري في تعريفه للعقل المكوَّن والمكوِّن بقوله: "إن الجابري لم يتعرف إلى نظرية لالاند في مصدرها الأصلي"[2]، فهو قد اعتمد علي مصادر أخرى نقل منها؛ وخاصة (معجم اللغة الفلسفية) عند (بول فوكييه) مما أوقعه في التباسات من حيث الترجمة والتأويل؛ ويعني أيضاً عدم اطلاع الجابري علي كتاب لالاند (العقل والمعايير).

ويضيف الجابري: "إن العقل العربي هو، حتى في مظهره الفاعل، من نتاج الثقافة العربية"[3]. وهنا يختلف الجابري عن لالاند في تكوين العقل السائد، فإذا كان عند لالاند هو من إنتاج العقل الفاعل؛ فإنه من نتاج الثقافة عند الجابري الذي يقول: "العقل العربي المكوَّن بوصفه النظام المعرفي القائم الذي يؤسس المعرفة وكيفية إنتاجها داخل الثقافة العربية"[4]. وبذلك أصبح العقل العربي أداة المعرفة التي يتم إنتاجها داخل

---

[1] المرجع السابق، ص15.

[2] جورج طرابيشي، نظرية العقل، ص15.

[3] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص16.

[4] المرجع السابق، ص37.

الثقافة العربية. وهذا العقل لا يمكن تجديده إلا من خلال نقده، الذي يقول الجابري إنه: "لن يتم إلا من خلال نقد العقل السائد"[1]. إن ممارسة عملية النقد داخل العقل العربي لا تتأتى إلا من خلال الكشف عن بنيته وتجديدها، بمفاهيم ومعانٍ جديدة، يمكن استنتاجها من الفكر الإنساني المعاصر.

إن الجابري في دراساته للعقل العربي أو الفكر العربي إنما يبحث عن تحليل وفحص ونقد العقل العربي، بوصفه أداة إنتاج للفكر؛ وليس تحليل أو فحص الإنتاج نفسه، بل يبحث عن الآليات والمبادئ والمفاهيم التي تضمها الأداة المنتجة للفكر.

وهذا الفكر بوصفه أداة ومحتوى هو -كما يقول الجابري-: "يرتبط بالمحيط الاجتماعي الثقافي الذي ينتمي إليه"[2]. بذلك ترتبط عملية التفكير بالمحيط الاجتماعي الثقافي الذي تمثله ثقافة معينة، وبواسطتها تكون التفكير من خلال منظومة مرجعية، تتشكل إحداثياتها الأساسية من محددات هذه الثقافة أو تكويناتها، وفي مقدمتها الموروث الثقافي والمحيط الاجتماعي. وعندما نتحدث عن العقل العربي في هذا الإطار -كما يقول الجابري-: "إنما نعني به الفكر أو القوة المفكرة بوصفها أداة للإنتاج النظري والفني والعلمي، صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها، هي الثقافة العربية بالذات؛ الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام"[3].

---

[1] المرجع السابق، الصفحة ص 16.

[2] محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص45.

[3] المرجع السابق، ص45.

ثالثا : الإرث الثقافي في تكوين العقل العربي:

أ- مفهوم الثقافة العربية الإسلامية :

لقد ركز المفكرون العرب في العصر الحديث والمعاصر، جل اهتماماتهم وأبحاثهم حول مفهوم الثقافة ودورها في تكوين العقل العربي: الذي هو المحرك القوي الـذي يمكن الإنسان من البقاء: ويساعد على انتشاله من عالم التخلف الفكـري إلى عـالم التقدم والتطور العلمي: ومن هنا علينا البحث في مفهوم الثقافة ودورهـا في تكـوين الفكر العربي.

وردت كلمة ثقافة في لسان العرب بمعنى "ثَقِفَ الشيءَ ثَقْفـاً وثَقَافـاً وثُقُوفَـةً: حَذِقَه"[1]. وبهذا تطلق كلمة ثقافة في اللغة على معان عدة، تفيـد الحـذق والفطنـة والذكاء: وثقف الشيء إذا أدركه وحذقه.

أما الثقافة اصطلاحاً فقد وردت في المعجم الفلسفي بمعنى أنها "هي كل مـا فيـه استنارة للذهن، وتهذيب للذوق، وتنمية لملكة النقد لدى الفرد في المجتمع"[2]. هي نتاج الذهن من معارف ومعتقدات وفنون وأخلاق: يسهم بها الفرد في مجتمعه. هي طـرق في التفكير: تنتقل من جيل إلى جيل: ثقافة يستمدها من الماضي، ويضيف إليهـا مـا أنتجه في الحاضر، وهي عنوان المجتمعات البشرية: وتشـمل سـلوك الفـرد، وآداب التعامل مع الآخرين، وتنمية قدراته العقلية من معتقدات ومعارف وفنون وغيرها: كما تشمل الإنتاج الفكري للفرد والمجتمع في شتى العلوم المعرفية. والثقافة هي أيضاً ركن مهم من أركان الحضارة "التي هي مجموعة القيم والأنماط الـتي تـتحكم في توجيـه النشاط الروحي والمادي للمجتمع"[3].

---

[1] ابن منظور: لسان العرب، جزء 9، ص19.

[2] إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، ص58.

[3] محمد أحمد ربيع: دراسات في الحضارة والفكر: دار الكندي للنشر والتوزيع، الأردن، 1994، ص5.

تتميز الثقافة بالطابع الفردي: أي أنها ترجع إلى الفرد: وتنصب على خصوصياته، وتدخل في تشكيل العقل ونظمه، بينما الحضارة هي مجموع القيم والأنماط، فهي ذات طابع اجتماعي ومادي، وتقوم بتوجيه النشاط الاجتماعي والروحي والمادي للمجتمع. لكن علاقة الثقافة بالحضارة علاقة متينة وهي "كعلاقة الشجرة بثمرها: حيث تشكل الثقافة الجذور والساق: حيث القيم الثابتة والمبادئ الراسخة، وتمثل الحضارة الثمار والأغصان، حيث النتائج، فالثقافة هي الركيزة التي تقيم الحضارة عليها صرحها"[1]. إذن الثقافة هي ركيزة أساسية في بناء الحضارة، التي هي الناتج الفكري والمادي للثقافة، التي يقول الجابري إنها: "تضم مختلف أنواع الإنتاج المادي والروحي: ومختلف أنماط السلوك الاجتماعي والأخلاقي"[2]. وهذه الثقافة التي تضم الجانب المادي والروحي، وكذلك أنماط السلوك الاجتماعي والأخلاقي: تمتاز بخصوصية الناحية المعنوية من جهة، واقتصارها على أمة معينة من جهة أخرى؛ خصوصية ترجع إلى المحيط الجغرافي: أي المكان والموقع، والمحيط الاجتماعي، أي تكوين المجتمع الأسري والقبلي. وهذه الخصوصية تزداد أهميتها بوصفها نتاجاً تاريخياً، يحمل عبر الزمن تصورات وآراء ومعتقدات وطرق تفكير وأساليب معيشية: قد لا تخلو هي أيضاً من الخصوصية، وبهذا تمثل الثقافة التراث الفكري الذي تتميز به الأمم عن بعضها. وتختلف طبيعة هذه الثقافة وخصائصها من مجتمع إلى آخر، نظراً للارتباط الوثيق بين واقع الأمة وتراثها الفكري: لأن ثقافة الأمة تعبر عن مكانتها الحضارية التي وصلت إليها: فالثقافة تنمو مع النمو الحضاري للأمة: وتتراجع مع التخلف الذي تصاب به تلك الأمة. وهذا ما نجده واضحاً في الثقافة العربية الإسلامية.

---

[1] عطا الله خضر أبو كف، مأمون صالح الساكت، الثقافة الإسلامية، ص31.

[2] محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص13.

والثقافة هي أيضاً التراث الذي تراكم عبر القرون، كما يذكر الجابري: "إننا نعني بها مجموع التراث الفكري المنحدر إلينا من الحضارة العربية الإسلامية في القرون الوسطى؛ هذه الثقافة التي تسجل بنفسها بدايتها ومنطلق تشكلها"[1]؛ هذا التراث الفكري الذي بدأ تشكله في عصر التدوين والعصور اللاحقة له.

ب - عصر التدوين في الثقافة العربية الإسلامية:

هو عصر البناء الثقافي للحضارة العربية الإسلامية، الذي بدأ من منتصف القرن الثاني الهجري؛ يشكل الإطار المرجعي للفكر العربي بمختلف علومه. وتقوم هذه الثقافة الإسلامية على مجموعة عناصر ومقومات هي: القرآن الكريم، والسنة النبوية، والسيرة النبوية، والفقه الإسلامي، واللغة العربية. وقد تم تنظيم تلك الثقافة في عصر التدوين الذي بدأ مع تولي الخليفة المنصور العباسي زمام أمور الدولة ما بين سنة 136هـ إلى 158هـ، حيث شرع في تلك الفترة في تدوين تلك الثقافة، ومن ثم فإن هذا العصر يمكن اعتباره كما يرى الجابري:

يعتبر أولُ تخطيط شامل للثقافة في تاريخ الإنسانية، خاصة الثقافة العربية الإسلامية.

كماتم فيه تقنين اللغة العربية، ورفعها إلى مستوى اللغة القابلة للتعلم بأساليب علمية وعملية.

و تم فيه إعادة بناء ما تم إنتاجه في العصر الجاهلي عند العرب، من أدب وشعر وأخبار.

و شيدت فيه العلوم العربية الإسلامية؛ من حديث و تفسير وفقه وغيرها من العلوم.

---

[1] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991م، ص142.

و تم فيه دمج الموروث الثقافي القديم الذي خلفته الثقافات القديمة، عن طريق الترجمة والنقل في الثقافة العربية الإسلامية .

ويعتبر عصر التدوين في شكله المعرفي (الإبستيمولوجي) المكون أو المنظم لأساليب التفكير وقواعد التحليل، التي تعزز عملية المعرفة وكيفية إنتاجها داخل الثقافة. يقول الجابري: "يجب أن نفهم من (التدوين) هنا ليس التسجيل والتقييد للشيء الذي كان قائماً من قبل، بل يجب أن نفهم منه: إعادة البناء الثقافي العام"[1]، وبذلك يكون عصر التدوين ليس مجرد تسجيل للحوادث والأفكار، بل هو إعادة بناء ثقافي جديد.

ج - دور اللغة العربية والعلوم الإسلامية في بناء العقل العربي :

لقد أسهمت اللغة العربية هي أيضاً إسهاماً أساسياً في بناء الفكر العربي وتحديد آلياته، لما لها من دور واضح -كما يقول الجابري- "في تشكيل الفكر العربي وتوجيه آلياته"[2].

إن اللغة تساعدنا على التفكير، إذن فكل أمة تتكلم كما تفكر، وتفكر كما تتكلم، مما يعني أن اللغة هي التي تحدد قدرتنا على الكلام، وهي نفسها التي تحدد قدرتنا على التفكير، تلك اللغة التي جمعت من الأعرابي، الذي كان يعيش ذهنيا وواقعيا في شبه الجزيرة العربية، بكل ما فيها من هيمنة الطابع الحسي، وحفظت كما هي، لتكون لغة الثقافة العربية الإسلامية، وبذلك تشكل -كما يقول الجابري- "سلطة مرجعية لاشعورية، ولكن قاهرة للعقل العربي"[3]. إن العلوم الدينية كالتفسير والحديث والفقه والكلام، أو العلوم اللغوية كالنحو والصرف والبلاغة، كانت أول نشاط علمي مارسه العقل العربي، وظلت اللغة العربية هي الميدان الرئيسي لإنتاج

---

[1] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص142.

[2] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[3] المرجع السابق، ص157.

وإعادة إنتاج المعرفة في الثقافة العربية الإسلامية، بما تحمله من طابع حسي، يرجع في أساسه إلي الطبيعة الصحراوية في شبه الجزيرة العربية.

إضافة إلي الدور الذي تلعبه اللغة العربية يضيف الجابري في هذا الصدد فيقول: "الكون ونظامه، والقرآن وبيانه، هما العنصران الرئيسيان في الإطار المرجعي الذي يستند إليه العقل في صراعه مع اللاعقل"[1]. بنزول القرآن الكريم الذي عزز من وجود اللغة العربية ومساهمتها في تكوين التراث العربي، أصبح القرآن وبيانه هما أيضاً إطاران مرجعيان للعقل العربي.

د – الموروث اليوناني والشرقي القديم في تكوين العقل العربي :

ما تم في عصر التدوين، وخاصة مع ظهور الترجمة والانفتاح على الثقافات الأخرى للشعوب التي دخلت الإسلام بتراثها القديم، أصبح له تأثير واضح علي الفكر العربي، وفي ذلك يقول الجابري: "والأهم من ذلك كله هو أن ذلك الموروث القديم قد دخل كجزء لا يتجزأ من الثقافة العربية الإسلامية، التي تشكل أهم عنصر في الشخصية العربية، منذ أن أخذت تعي ذاتها في عصر التدوين"[2]. لقد أصبح هذا الموروث جزءاً من الثقافة العربية الإسلامية، ومكوناً أساسياً فيها، وخاصة علوم اليونان التي كانت ذات تأثير قوي في الثقافة العربية الإسلامية، ناهيك عن تأثير ثقافات الشرق، وعلى نحو خاص الثقافة المصرية والفنيقية والبابلية والهندية والصينية وغيرها؛ تلك الثقافات التي اجتمعت فيها روحانية الشرق ونظمه وعلومه، وانتقلت إلى الثقافة العربية عن طريق الترجمة.

---

[1] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص139.

[2] المرجع السابق، ص192.

إن أهم ميزة للثقافة العربية أنها ثقافة شمولية منفتحة، استطاعت أن تحتوي الثقافات الأخرى، وأن تنفتح عليها بكل بساطة، ومن ثم تعيد إنتاجها بطريقة تتمشى مع التشريعات الإسلامية والقيم الأخلاقية العربية. وقد استطاعت هذه الثقافة في عصر ازدهارها وتقدمها أن تعيد إنتاج جانب كبير جداً من الثقافة اليونانية والشرقية في جميع العلوم والمجالات العلمية.

كما بين الجابري أن العقل العربي يرجع في تكوينه إلى الموروث الثقافي: الذي قسمه إلى ثلاثة جوانب: أولها ما اكتسبه العقل من العصر الجاهلي: أدبه وأخباره. والثاني هو ما اكتسبه في صدر الإسلام الأول من اجتهاد في الرأي وتفسير الخطاب القرآني. أما الجانب الثالث فهو ما اكتسبه العقل العربي من الموروث الثقافي اليوناني أو الهرمسي أو الغنوصي في الثقافات الشرقية. من الأول والثاني اكتسب "النظام البياني"؛ أما من الثالث فقد اكتسب "النظام العرفاني والبرهاني".

منذ ذلك الحين أصبح ينظر إلى العقل العربي -كما يقول الجابري- "بوصفه نتاج الثقافة العربية الإسلامية التي تأسست على نظم معرفية ثلاثة: نظام معرفي لغوي عربي الأصل؛ ونظام معرفي غنوصي فارسي هرمسي الأصل، ونظام معرفي عقلاني يوناني الأصل"[1].

إذن الثقافة هي التي تفرض المنظومة المرجعية وتشكل آلياتها المنهجية. ومن مكونات تلك الثقافة وفي مقدمتها الموروث الثقافي، وكذلك المحيط الاجتماعي، ونظرة تلك الثقافة إلى المستقبل، ونظرتها إلى العالم والكون والإنسان، بذلك تبقى الثقافة العربية الإسلامية هي الإطار المرجعي للعقل العربي.

---

[1] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص142.

هـ - العلاقة بين الثقافة والعقل العربي :

أن النظر إلي العقل العربي ينبغي أن يتم من خلال الثقافة التي صنعته، وهي الثقافة العربية التي ما زالت تحتفظ بها إلى اليوم كتب ومجلدات عديدة لا تحصى، تحمل الهوية العربية التي تشكل العنصر الجوهري في مفهوم العرب في العصر الحاضر والعصور السابقة. وبذلك أصبح العقل محصوراً بحدود هذه الثقافة: التي ما زالت تشكل العقل العربي الذي يقول الجابري عنه: "هو ما خلفته وتخلفه الثقافة العربية في الإنسان العربي، بعد أن ينسى ما تعلمه من هذه الثقافة"[1]. والذي تخلفه هذه الثقافة هو العقل الذي يبقي من الثوابت الأساسية؛ تلك الثقافة هي نتاج البيئة الطبيعية والبيئة الاجتماعية والتاريخية؛ وهي التي شكلت العقل العربي. ولكن هناك أشياء كثيرة لم تتغير في الثقافة العربية؛ منذ عصر الجاهلية حتى اليوم، وتشكل مجموعة ثوابت في الثقافة؛ وتؤسس بالتالي بنية العقل الذي ينتمي إليها؛ وبذلك تكون العلاقة بين الثقافة والعقل المنتمي إليها علاقة لاشعورية، انطلاقا من أن كل شيء يتم نسيانه يبقى حياً في اللاشعور، الذي يشكل بنية العقل العربي، وإن اللاشعور المعرفي العربي -كما يقول الجابري- "هو جملة المفاهيم والتصورات والأنشطة الذهنية التي تحدد نظرة الإنسان العربي"[2]؛ هذه المفاهيم والتصورات التي ينتجها الفكر، وتزودنا بها الثقافة، حتى نتمكن من تحديد نظرتنا إلي الكون والإنسان والمجتمع بصفة عامة.

إن بنية العقل العربي هي جملة المفاهيم والآليات الذهنية التي يفرزها الذهن، ويتم بها إنتاج المعرفة داخل الثقافة العربية الإسلامية.

و – النظام المعرفي في الثقافة العربية الإسلامية :

منذ عصر التدوين أصبح العقل نظاماً معرفياً يمكن به التوصل إلى الحقيقة المعرفية؛ ويهتم بوضع الأفكار علي صورة مرتبة؛ ويؤسس المعرفة وكيفية إنتاجها. وهذا النظام

---

1 محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص38.

2 المرجع السابق، ص40.

المعرفي -كما يقول الجابري- "هو جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات، تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية"[1]، وهو نظام معرفي، يتكون من جملة المفاهيم والمبادئ والإجراءات التي يمكن الحصول بها على المعرفة.

وهذا النظام المعرفي الذي تكون وتشكل داخل الثقافة العربية: وهو أداة إنتاجها كما هو أداة لإعادة إنتاجها: يتكون من ثلاثة نظم معرفية مستقل كل منها عن الآخرين: كما يقول الجابري "إن الثقافة العربية الإسلامية قد تأسست منذ عصر التدوين، عصر البناء الثقافي العام، من ثلاثة نظم معرفية، وجدت وترسخت فيها على الترتيب التالي: النظام المعرفي البياني: الذي يؤسس الموروث العربي الإسلامي الخالص (اللغة والدين كنصوص) والنظام المعرفي العرفاني: الذي يؤسس قطاع اللامعقول أو (العقل المستقيل) في الموروث القديم (الهرمسية أساسا)؛ وأخيراً النظام المعرفي البرهاني، الذي يؤسس الفلسفة والعلوم العقلية (الأرسطية خاصة)"[2]. النظامان المعرفيان الثاني والثالث دخيلان على الفكر العربي، أما النظام الأول فهو نظام عربي خالص.

سيطرت على العقل العربي ثلاث نظم معرفية متضاربة لا يجمعها جامع: لا من حيث الطريقة ولا الرؤية: حيث تكون هناك ثلاثة عقول متحالفة فيما بينها وهي: البيان والعرفان والبرهان، ويصنفها الجابري حسب ما تعرف عليها مفكرو الإسلام، وليس حسب أقدميتها في ترتيب الثقافات، بأنها الثقافة الشرقية واليونانية والعربية الإسلامية.

فالبيان مثلاً تعرف عليه مفكرو الإسلام بنزول الوحي (القرآن الكريم)؛ وزاد الاهتمام به بعد ظهور الفرق الإسلامية، وتفسير الخطاب القرآني. وبذلك فهو يدور حول جدلية الصراع بين المعقول واللامعقول، الحق والباطل، الصراع بين الإيمان

---

[1] المرجع السابق، ص37.

[2] محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص254.

والكفر. أما المكون الثاني الذي تعرف عليه مفكرو الإسلام نتيجة الفتح الإسلامي لبلدان لها موروث ثقافي عريق فيتمثل في الغنوصية والهرمسية وغيرها. المكون الثالث تعرف عليه مفكرو الإسلام نتيجة الترجمة لكتب أرسطو في الثقافة اليونانية. ويوجه جورج طرابيشي نقداً آخر للجابري بقوله: "إن الجابري بني تحليله لهذا العقل على أساس تشطيره وتجزئته، لا على أساس إعادة بناء وحدته"[1]، وبذلك نجد أن الجابري قد تجاهل وظيفة التوحيد للعقل، وقسمه إلى ثلاثة عقول؛ وسنشير لكل عقل على حدة في الفصل الثاني.

لقد تكون الفكر العربي خلال حقبة زمنية معينة، وتم تشكيله خلال ثقافة لها خصوصياتها؛ هي الثقافة العربية الإسلامية؛ وهذه الثقافة زاخرة بالعديد من المجالات، مثل العقيدة والفكر والمنهج؛ وخاصة في عصر ازدهار الثقافة العربية الإسلامية؛ وقيام حركة الترجمة والنقل والتأليف، التي بدأت مع القرن الثاني الهجري؛ الذي حاول فيه المسلمون الاطلاع على ثقافات الشعوب، التي دخلت الإسلام، محاولين احتواء تلك الثقافات؛ رغم معاداتها الإسلام كعقيدة ومنهج في بعض الأحيان، بما أن الثقافة العربية كثقافة عملية لها مقوماتها النظرية، كالعقيدة والمنهج والفكر؛ تلك الثقافة التي تكونت مع بداية عصر التدوين، وأصبح الموروث الثقافي يعد جزءاً لا يتجزأ من تلك الثقافة؛ ذلك الموروث الثقافي اليوناني أو الموروث الشرقي من الثقافة الغنوصية-الهرمسية التي انتقلت إلى الثقافة العربية الإسلامية، سواء أكانت نتيجة الترجمة أم نتيجة الاحتكاك بالشعوب الأخرى.

لقد كانت الثقافة العربية الإسلامية في عصر ازدهارها ثقافة قامت فيها عدة علوم؛ منها علم أصول الدين أو الفقه والتشريع الإسلامي، وكذلك علم اللغة، وخاصة علم البيان، إضافة إلى علم الكلام، الذي ظهر للدفاع عن العقيدة الإسلامية بالأدلة العقلية،

---

[1] جورج طرابيشي، نظرية العقل، ص23.

للرد على المبتدعة الذين ابتدعوا الآراء في مسائل الدين، كما استخدم لإقناع الآخرين وتفهم الدين، ونتيجة احتكاك المسلمين بالثقافات الأخرى، وما تحمله من أفكار قد تكون معادية للدين الإسلامي، وبذلك تكونت ثقافة عربية إسلامية .

الفصل الثاني

الأنظمة المعرفية للعقل العربي من وجهة نظر الجابري

أولاً – النظام البياني

ثانياً – النظام العرفاني

ثالثاً – النظام البرهاني

رابعاً – العلاقة بين الأنظمة المعرفية وسلطتها المرجعية

الأداة المعرفية (العقل)، التي هي نتاج الثقافة العربية الإسلامية، وتعبر عما خلفته وتخلفه، بعد أن ينسى الفرد ما تعلمه في هذه الثقافة من آراء ومعتقدات واتجاهات ونظريات، لكن ما يبقى هو العقل أو الأداة المنتجة لها.

الثقافة التي أنتجت هذا العقل: منذ بداية عصر التدوين، الذي هو بمثابة الإطار المرجعي الذي تم فيه بناء جميع العلوم، وانتظمت فيه مختلف العلوم اللاحقة حتى وقتنا الحاضر: تضم كل ما تم إنتاجه في العصر الجاهلي والعصر الإسلامي الأول والقسم الأعظم من العصر الأموي و العباسي. وهذا كله نسجته خيوط منبعثة من عصر التدوين: الذي يعتبر البداية الأساسية في تشكيل الثقافة العربية: بوصفها -كما يقول الجابري- "الإطار المرجعي للعقل العربي"[1]. وهذه الثقافة رسخت في العقل العربي، بداية من تشكلها في عصر التدوين، مجموعة من نظم معرفية، أو طرق تفكير، ما زالت قائمة حتى وقتنا الحاضر. إن عصر التدوين هو عصر البناء الثقافي الذي يعتبر بداية تشكيل الثقافة العربية الإسلامية. في هذا يقول الجابري: "وليس العصر الجاهلي ولا العصر الإسلامي الأول ولا ما قبلهما"[2]. وكل ما تم إنتاجه من موروث ثقافي، سواء في العصر الجاهلي أو الإسلامي الأول، أو ما تم إنتاجه في الثقافة اليونانية أو الثقافات الشرقية، تم إعادة بناؤه في عصر التدوين.

في تحليله لبنية العقل العربي: الذي شكلته الثقافة العربية الإسلامية بداية من عصر التدوين: يرى الجابري أنه ينقسم إلى ثلاثة مكونات، شكلت نظماً معرفية للعقل العربي، بداية من عصر التدوين، وما تم إنتاجه في الثقافة العربية الإسلامية، بعد انفتاحها على الثقافات الشرقية واليونانية: وأصبح العقل العربي يرزح تحت ثلاث آليات معرفية:

---

[1] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص70.

[2] المرجع السابق، ص71.

أولاً : النظام البياني :

1 – المقصود بالبيان:

تطرق الجابري في مشروعه لنقد العقل العربي؛ إذ جعل من أحد فروع اللغة والأدب العربي أساسا منهجياً للاستدلال، لا في حدود الجانب اللغوي فقط، بل حتى في سائر العلوم العربية والإسلامية، كالفقه والكلام. لقد كان هذا العلم هو (علم البيان)، وهو من علوم البلاغة الثلاثة: المعاني والبيان والبديع، وأن سائر العلوم العربية والإسلامية كلها فروع لعلم البيان. أطلق الجابري على هذا النظام الذي يعالج تلك العلوم النظام البياني، على الرغم من أنه لم يختص بعلم البيان، الذي هو فرع من فروع علم البلاغة، بل يقصد علم البيان بالمعنى العام؛ العلم الذي نشأ في حجر اللغة العربية، وتغذى بأفكارها، وامتدت جذوره في تربتها، وخاصة بعد نزول القرآن الكريم. ورد في سورة الرحمن ﴿خلق الإنسان علمه البيان﴾[1]، والبيان والتبيين من الغايات التي يسعى إليها النص القرآني.

وردت كلمة البيان في لسان العرب بمعنى "البين في كلام العرب جاء على وجهين: يكون البين الفرقة، ويكون الوصل"[2]. ظهر النظام البياني المعرفي مع بداية عصر التدوين، وانطلاق الأبحاث في العلوم البيانية، خاصة بعد أن اتسعت دائرة اهتمامها، لتشمل جميع جوانب العلوم العربية. هذا ما بينه الجابري في كتابه (بنية العقل العربي) إذ يقول: "فإذا كانت القواعد والأصول التي وضعها أو رتبها اللغويون والنحاة والفقهاء والمتكلمون والبلاغيون في عصر التدوين، قد انتقلت بالبيان كنظام من حالة اللاوعي؛ حالة العفوية اللغوية، إلى حالة الوعي، حالة التفكير المنظم الخاضع لقوانين، والمحدود بحدود"[3].

---

[1] سورة الرحمن: الآية 2.

[2] ابن منظور: لسان العرب، جزء 13، ص62 .

[3] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، 1998، ص14.

وكلمة (بيان) أكثر الكلمات تعبيراً عن خصائص الرؤية التي تقدمها المنظومة اللغوية العربية، لما لها من أهمية كبرى في توجيه وتشكيل الفكر، وبذلك تصبح هي السلطة المرجعية والأساسية التي تحكم التفكير البياني العربي، ويقول الجابري: "إننا لا نقصد التعبير اللغوي كمجرد أداة للتواصل؛ بل اللغة كحامل للثقافة"[1]؛ تلك اللغة التي جمعت من الأعراب، ومن ثم شكلت الإطار المرجعي الأساسي لعلماء الكلام والبلاغيين والنحاة، منذ أن تم جمعها وتقنينها وضبط أساليبها. وما زاد من أهمية البيان عند مفكري الإسلام هو، في رأي الجابري، ما ظهر في صدر الإسلام، أي "الاجتهاد بالرأي في الأحكام الشرعية"[2]؛ وظهور علم القياس عند الفقهاء، و بداية النظر العقلي عند المسلمين، ونشأة المذاهب الفقهية.

2 – أنماط البيان عند الجابري :

كلمة بيان تدل على نظام معرفي له مفاهيمه ومبادئه وطرقه في التفكير؛ التي عرفتها الثقافة العربية الإسلامية منذ عصر التدوين؛ وكان البيان –كما يقول الجابري– قد أخذ ثلاثة أنماط: "فالبيان: كفعل معرفي، هو الظهور والإظهار والفهم والإفهام، وكحقل معرفي، هو عالم المعرفة الذي تبنيه العلوم العربية الإسلامية "الخالصة": علوم اللغة والدين؛ وتتركز الممارسة النظرية داخله على وضع قوانين لتفسير الخطاب المبين؛ الخطاب القرآني أساساً"[3]؛ أما النمط الثالث فهو النظام المعرفي: الذي هيمن على العقل العربي حتى وقتنا الحاضر. يقول الجابري: "البيان كنظام معرفي هو جملة من المبادئ والمفاهيم والإجراءات التي تعطي لعالم المعرفة ذاك بنيته اللاشعورية: أعني المحددات والسلطات التي تحكم وتوجه المتلقي للمعرفة والمنتج لها داخل الحقل المعرفي البياني،

---

[1] المرجع السابق، ص241 .

[2] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص68.

[3] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص556 .

دون أن يشعر بها، دون أن يختارها"[1]. وتلك المبادئ والمفاهيم والإجراءات هي التي تحدد الآلية التي توجه المتلقي والمنتج للمعرفة في نفس الوقت، وهذه الأنماط لكل منها وظيفة خاصة به.

أ- الفعل المعرفي:

هو العلم الذي ظهر منذ بداية انطلاق الجدل الديني و السياسي والاخلاقي؛ الذي عرفته الساحة الفكرية عند ظهور الإسلام، باعتباره أولى المراحل في تطور التفكير العقلي عند العرب، ظهر فيها نوع من النظر العقلي بسبب من الدين في صدر الإسلام الأول: أي عهد الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين: مما ألزمهم الاجتهاد بالرأي في بعض القضايا التي واجهت المسلمين، و لم يرد فيها نص قرآني، وأدى إلى ظهور ونشأة مذاهب فقهية، منها علم أصول الفقه "الذي هو اسم مركب ومعرفة مركبة، تتوقف على معرفة ما تركب منه. والأصول جمع أصل، وهي في اللغة ما يبنى عليه غيره. بينما الفقه في معناه اللغوي: هو العلم بالشيء والفهم به"[2]. تعني كلمة أصول الفقه -كما وردت في الموسوعة الفلسفية العربية- "علم المبادئ التي تنبني عليها أحكام الفقه؛ أي أنه هو البحث في طرق التفكير التي يسترشد بها الفقه في أحكامه، فهو علم القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية"[3]؛ أي الأصول التي تبنى عليها أحكام الشرع واستنباطها من أدلتها وهي: الكتاب والسنة والإجماع والقياس. و لم يظهر هذا العلم بصورة واضحة، بسبب عدم الحاجة إليه في

---

[1] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[2] محمد كمال الدين، أصول الفقه الإسلامي، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، 1999م، ط2، ص31.

[3] معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، معهد الإنماء العربي، ط1، بيروت، 1986م، ص651.

عصر الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين، بل ظهر بعد ما اتسعت الساحة الفكرية الإسلامية، وأصبحت في أوج ازدهارها في الكثير من المعارف والعلوم العربية العقلية والنقلية والعلوم العقلية الدخيلة عليها، وكثرت الاشتباهات في فهم النصوص الدينية، وتعددت الوقائع.

ظهر هذا التشريع في الفكر الإسلامي، ويعتبر الإمام الشافعي(K)، المتوفى سنة 204هـ: صاحب أول مولف في علم أصول الفقه، كما يقول الجابري "إن الفقه الإسلامي إنتاج عربي إسلامي محض"[1]، بمعنى أنه أنتجه العقل العربي بعد أن تشكل، بداية من ظهور التفكير الفقهي في عصر التدوين، ويضيف الجابري قوله: "لقد حلّ التشريع الإسلامي، الذي ظل إسلامي المنشأ وإسلامي التطور، محل التشريعات السابقة في جميع البلدان التي فتحها الإسلام"[2]، وهو من إنتاج الفكر الإسلامي، واستمر في فرض نفسه على باقي التشريعات التي كانت موجودة قبله، بسبب ما يمتلكه من قوة في بنيته الأساسية، وحجته أمام التشريعات الأخرى التي كانت سائدة قبله، لأنه مبني على أساس قوي وهو القرآن الكريم . وبذلك تعتبر الحضارة الإسلامية حضارة فقه، ويقول الجابري: "لقد أصبح الفقه أشبه ما يكون برياضة ذهنية"[3]، أي أنه أصبح عند العرب كعلم الرياضيات في الفكر اليوناني: فهو علم نظري ذهني، يمثل اهتمام العرب المسلمين بالأعمال العلمية العربية الأصلية.

(K) هو الأمام محمد بن إدريس بن شافع [150-204هـ] ولد في غزة حفظ القرآن الكريم وكان عارف بالقراءات والتفسير وأصول الكلام والحديث .

1 محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص96.

2 المرجع السابق، ص 98.

3 المرجع السابق، الصفحة نفسها.

وكما يقول الجابري إننا عند البحث عن طبيعة الفعل الذي يؤسس الإنتاج المعرفي في العلوم العربية، من نحو وفقه وعلم كلام وبلاغة وغيرها، نجد أنه: "يؤسسه فعل عقلي واحد، أي آلية ذهنية واحدة، قوامها ربط فرع بأصل لمناسبة بينهما، إنه القياس: بتعبير النحاة والفقهاء؛ أو الاستدلال بالشاهد على الغائب بتعبير المتكلمين، والتشبيه بتعبير البلاغيين"[1]. هذا الفعل المعرفي هو قاعدة (base) إبستيمولوجية تؤسس الخطاب العربي في العلوم العربية الإسلامية.

ويطلق على البيان، بوصفه فعلاً معرفياً يقوم على نفس الإلية التي تؤسس البيان العربي (التشبيه)، النظام المعرفي البياني الذي حملته اللغة العربية، وأفرزه علم الفقه: وقد تم بناؤه في عصر التدوين (العصر العباسي الأول) كنظام معرفي. منذ ذلك الوقت أصبح النظام المعرفي البياني يشكل إلية معرفية؛ فرضت نفسها على الفكر العربي؛ وترتبت على هذه الآلية الذهنية التي أصبحت تشكل نظاماً معرفياً، وفرضت نفسها في الفكر العربي كآلية منتجة له حتى وقتنا الحاضر.

ب - الحقل المعرفي:

مهمة البيان: بوصفه حقلاً معرفياً في العلوم العربية الإسلامية؛ وخاصة علم اللغة وعلم الدين؛ هي وضع القوانين لتفسير الخطاب الديني (القرآني)؛ ذلك الخطاب القرآني "الذي نزل بلغة العرب، ووفق أساليبها في التعبير والإفصاح"[2]، أي تحديد علاقة اللفظ بالمعنى، باعتبار أن البيان أصول وفروع تضبطها المعرفة باللغة العربية.

ويحدد الشافعي: بوصفه واضع أصول الفقه، قواعد المنهج للفكر؛ وقد حدد الأصول الأربعة وهي: الكتاب: والسنة: والإجماع: والقياس: وعدد وجوه البيان في

---

[1] المرجع السابق، ص131.

[2] المرجع السابق، ص103

الخطاب القرآني فحصرها في: "أولاً: ما أبانه الله لخلقه نصاً، بحيث لا يحتاج إلى تأويل أو توضيح؛ لأنه واضح بذاته. ثانياً: ما أبانه الله لخلقه نصاً، ولكن يحتاج إلى نوع من التكملة أو التوضيح، وقد تولت السنة النبوية القيام بذلك. ثالثا: ما أحكم الله فرضه في كتابه، وبين كيف هو على لسان نبيه. رابعاً: ما سكت عنه القرآن، ولكن أبانه النبي، فصار في قوة الوجوه السابقة، لأن الله فرض في كتابه طاعة رسوله. خامساً: ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه"[1].

إن الرفع من مستوى وضع قوانين التفسير القرآني إلى المستوى الذي قفزت إليه عند الشافعي، الذي كان على معرفة دقيقة باللغة العربية وأساليبها التعبيرية، كما كان على اطلاع كبير على المجادلات الكلامية والفكرية التي عرفها عصره، وكان ذا اهتمام كبير بالتشريع في التقنين، كما اهتم بالمضامين التشريعية في القرآن، واستخلاص واستنباط هذه المضامين. وكان أول من وضع قوانين تفسير الخطاب البياني، كما يقول الجابري: "هو أن الشافعي كان بالفعل المشرع الأكبر للعقل العربي"[2]. ومنذ الشافعي لم يعد البيان مجرد الوضوح والظهور، ولا مجرد الإظهار والإفصاح فقط: بل أصبح يدل على معان مجتمعة الأصول متشعبة الفروع إلى عالم من الأفكار.

ويحدد الجابري مهمة العلوم البيانية فيقول: "فالعلوم البيانية هي علوم الخطاب المبين، بعضها يهتم بوضع قوانين لتفسيره، وبعضها الآخر يريد وضع شروط لإنتاجه"[3]. وللعلوم البيانية مهمتان: إحداهما تهتم بتفسير القرآن ومعانيه، وترجع إلى زمن الرسول (ص) والصحابة، عندما كان بعض الناس يستفسرون عن معاني بعض الكلمات الواردة في القرآن. والمهمة الثانية تهتم بوضع شروط إنتاج الخطاب البلاغي،

---

[1] المرجع السابق، الصفحة نفسها .

[2] المرجع السابق، 106.

[3] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 102.

أي الجدل الكلامي، وكان وسيلة من وسائل نشر الدعوة وكسب الأنصار وإفحام الخصوم، بسبب ظهور الفرق الكلامية، وبداية الصراع السياسي في الدولة الإسلامية.

ج- النظام المعرفي :

هو جملة المبادئ والإجراءات التي تحدد وتوجه وتحكم المتلقي للمعرفة المنتجة داخل الثقافة، أو هو نظام معرفي محدد بمفاهيم ومبادئ وإجراءات، تدور حول ثلاثة أزواج معرفية رئيسية هي: اللفظ/المعنى؛ الأصل/الفرع؛ الجوهر/العرض؛ وهي التي تحدد المنهج، وتؤسس الرؤية، وتدور الإشكالية الأساسية في النظام المعرفي البياني حول تلك الأزواج المعرفية.

فإذا كان علماء أصول الفقه قد اهتموا بوضع قوانين تفسير الخطاب القرآني، فإن علماء الكلام اهتموا بوضع حدود التأويل، وربطه بوجوه البيان، أي بأنواع العلاقة التي تقوم بين اللفظ/المعنى، الأصل/الفرع، الجوهر/العرض؛ تلك الأزواج المؤسسة للبنية المعرفية للبيان. أولى هذه العلاقات تتمثل في ضبط العلاقة بين اللفظ/المعنى في الخطاب البياني، تلك العلاقة التي شغلت الفقهاء والمتكلمين والبلاغيين، وكيف استطاعت هذه العلاقة المساهمة في قولبة العقل البياني العربي، وتحديد مرتكزاته، ونوع علاقته باللغة العربية وتعامله معها، باعتبار أن المرجع الأول في علم أصول الفقه هو العلوم اللغوية.

تبدأ العلاقة بين تلك الأزواج في النظام البياني المعرفي بعلاقة اللفظ/المعنى: فاللفظ كما يقول الجابري هو: "إما أن يدل على معنى، هو نفسه المعنى المراد، ولا دور للعقل في هذه الحالة إلا استيعاب المعنى، اعتماداً على معطيات الخطاب وحدها، وإما أن يدل على معنى يراد منه معنى آخر، ودور العقل في هذه الحالة هو استنباط هذا المعنى، اعتماداً على معطيات الخطاب، وإما أن يكون مجرد منبه على معنى، يستدل عليه العقل

بنفسه، ويكون الخطاب في هذه الحالة لطفاً من الله وتأكيداً"[1]. في الحالة الأولى يكون العقل أداة فهم واستيعاب، وفي الحالة الثانية يكون أداة شرح واستنباط، أما في الحالة الثالثة فيكون العقل أداة تأويل واستنتاج. وهذا ما تُبينه علاقة اللفظ بالمعنى.

ويقول الجابري إن العلاقة بين الزوج (الأصل/الفرع) ظهرت "في عصر التدوين، كأداة نظرية لابد منها في عملية التدوين ذاتها؛ عملية البناء العام للثقافة العربية والإسلامية"[2]. لقد ظهر مصطلح الأصل/الفرع في تاريخ الفكر العربي الإسلامي كأداة نظرية في البناء الثقافي، وخاصة عند الشافعي، الذي حدد الأصول في أربعة: الكتاب والسنة والإجماع والقياس. وبذلك أصبح العقل البياني لا يستطيع ممارسة أي نشاط إلا انطلاقا من أصل معطى له: سواء أكان نصاً قرآنياً أم نصاً نبوياً؛ وبذلك نجد أن سلطة الأصل تؤسس إنتاج المعرفة، أي قياس فرع على أصل، وهي أيضاً تقوم بوضع القواعد الأصولية.

من هنا تصنف الأصول -كما يقول الجابري- إلى ثلاثة أصناف: "صنف يؤسس المعرفة البيانية، فهو منطلقها، وصنف يؤسس الاستدلال المنتج لها، وصنف يوجه التفكير حين عملية إنتاجها"[3]. الحقل البياني إما أن يكون انطلاقاً من أصل، وإما انتهاء إلى أصل، وإما بتوجيه من أصل. الأول يطلق عليه الاستنباط، والثاني قياس فرع على أصل، والثالث هو استدلال، أي قواعد توجيه أو ضوابط منهجية.

لعب الأصل/الفرع دورا أساسيا ومركزيا في التفكير داخل العقل البياني، على جميع مستويات النشاط المعرفي، سواء على مستوى التأسيس المعرفي، أو مستوى تأسيس الاستدلال ومستوى توجيه الفكر، وفيما بعد أصبح يطلق على زوج

---

[1] المرجع السابق، ص 74.

[2] المرجع السابق، ص109

[3] المرجع السابق، ص113.

الأصل/الفرع ما يسمى بالقياس: الذي يحتل موقعاً مركزياً في التفكير البياني، بل يمكن القول "إن التفكير البياني إنما هو "بياني لأنه يقوم على القياس"، كما أن العلوم البيانية الاستدلالية، من نحو وفقه وكلام وبلاغة، إنما كانت استدلالية لاعتمادها القياس منهجاً"[1]. هكذا إذا كان القياس أصلا من أصول التشريع الإسلامي، سواء في النحو أو الفقه أو علم الكلام أو البلاغة، فهو كذلك أصل منهجي، أي أنه المنهاج المفضل في التفكير البياني.

يتميز القياس البياني بأربعة عناصر: الأصل والفرع والحكم والعلة. وهذه العناصر تكون أركان القياس وهي:

- **الأصل**: أو ما يقابل الشاهد، وهو الشيء المحكوم عليه بنص شرعي من القرآن أو السنة أو بإجماع فقهاء المسلمين.
- **الفرع**: أو ما يقابل الغائب، وهو شيء مطلوب الحكم عليه أو قياسه بالأصل؛ لعدم وجود نص.
- **الحكم**: وهو وصف للأصل بأنه حلال أو حرام، مكروه أو مندوب أو مستحسن، وهو الذي يجب إثباته للفرع، بناء على أنه مثبت للأصل، فنحكم على الفرع بما هو محكوم به على الأصل.
- العلة: وهي وصف مؤثر موجب للحكم في الأصل، وهي مناط الحكم أو السبب الحقيقي للحكم، وعلامة ملازمة لوجوده، هي الجامع بين الأصل والفرع"[2].

وبذلك أصبح القياس المنهج الأساسي في التفكير البياني، والذي عليه أن يقوم على تلك القواعد والأركان.

---

[1] المرجع السابق، ص 137 .

[2] علي عبد المعطي محمد وآخرون، أساليب البحث العلمي، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، الكويت، 1988، ص311.

العلاقة بين الجوهر/العرض: إذا كان كل من زوجي اللفظ/المعنى: الأصل/الفرع، يحكمان جانب المنهج في النظام البياني الذي يؤسس التفكير وطريقة إنتاجه، فإن سلطة زوج الجوهر/العرض -كما يقول الجابري- "هي التي توطر الرؤية البيانية (العالمة)، وهي التي ترسم لها حدودها وتعطي للمفاهيم التي تقوم عليها مضامينها"[1].

مهمة زوج الجوهر/العرض هي تحديد الرؤية البيانية ورسم الحدود لها، كما أنها تعطي المفاهيم التي تقوم عليها مضامينها؛ وبذلك تكون السلطة التي تحكم الرؤية البيانية للعالم؛ تلك الرؤية التي تمثل إثبات قدرة الله المطلقة وعلمه الشامل؛ وكانت هذه الرؤية تخدم العقيدة الإسلامية، وهي تعتمد على ما يقدمه القرآن عن العلاقة بين الله والطبيعة والإنسان. ويقول الجابري: "فهي إذن رؤية دينية في جوهرها، ولكن البيانيين، وبالأخص منهم المتكلمون، أعطوا لهذه الرؤية أبعاداً ميتافيزيقية، خاصة حينما راحوا يدافعون عنها (بالعقل) أمام خصوم الإسلام من ذوي الديانات والثقافات السابقة والمعاصرة له"[2]؛ مما أدى إلى ظهور الفرق والمذاهب الإسلامية.

اللفظ/المعنى: الأصل/الفرع هما زوجان يحددان مبادئ الفكر ومنهجه في العلوم البيانية؛ بينما سلطة زوج الجوهر/العرض تؤسس الرؤية، وبذلك استمر النظام البياني المعرفي مهيمناً على الفكر العربي الإسلامي؛ له أساس بياني قوي، ولكن نتيجة التوسع الإسلامي والاختلاط مع الثقافات الأخرى للشعوب التي دخلت الإسلام؛ وتحمل معها ثقافاتها؛ كما أن كثرة الآراء والأفكار والنظريات السياسية أدت إلى ظهور نظم معرفية أخرى، كالنظام العرفاني، والنظام البرهاني؛ وبذلك ضعفت قوة النظام البياني في الحصول على المعرفة، وأصبح التداخل التلفيقي بين تلك الأنظمة منذ القرن الخامس

---

[1] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص175.

[2] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

الهجري؛ والعقل العربي محكوم بنظام بياني مفكك حتى وقتنا الحاضر؛ ونظام معـــرفي تحول من نظام إنتاج للمعرفة إلى نظام أو آلية قياسية باسم الشاهد على الغائب.

ثانياً : النظام العرفاني :

1 - المقصود بالعرفان :

المكون الثاني في النظم المعرفية للعقل العربي هو العرفان، الـــذي ورد في لســـان العرب بمعنى "عرف، عرفان: العلم: عرفه يعرفه عرفه وعرفانًا ومعرفة واعترفه ورجل عروف وعرفه: عارف يعرف الأمور... والعريف والعارف بمعنى عليم وعالم"[1].

وورد العرفان في لغة الثقافات القديمة الشرقية واليونانية، كما يقـــول الجـــابري: "العرفان في اللغات الأجنبية (gnose) والكلمة يونانيـــة الأصـــل (gnosis) ومعناهـــا: المعرفة. وقد استعملت أيضا بمعنى العلم والحكمة"[2].

تعرف العرب على العرفان نتيجة التوسع الذي شهدته الدول الإسلامية، وانتشار حركة الترجمة من اللغات الأخرى إلى اللغة العربية، واطلاعهم على الموروث الشرقي القديم، بعد احتلاله بالفكر اليوناني في العصر الهلنستي. وقد أثر ذلك الموروث تـــأثيراً قوياً لا حد له في بلورة وصياغة الفكر العربي الإسلامي. إن النظام المعرفي العرفاني هو النظام الذي ساد العصر الهلنستي بمراحله الثلاث: التي تمتد من أواخر القرن الرابع قبل الميلاد، مع نهاية العصر اليوناني الخالص، إلى منتصف القرن السابع بعد المـــيلاد، مـــع ظهور الإسلام وانتشار الفتوحات، كما يقول الجابري "إن هذا العصـــر شـــهد ردة واسعة ضد العقلانية اليونانية، فانتشر العقل المستقيل، وأصبح طلب العرفان هـــاجس العصر كله"[3]، هذا العصر الذي غاب فيه العقل، وانتشرت المعرفة التي تعتمد الكشف الروحاني، وهكذا أصبح العرفان منهجاً في اكتساب المعرفة ورؤية، وكان حضوره في الثقافة العربية الإسلامية مع بداية التوسع الإسلامي، وإطلاع المسلمين على الثقافـــات

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، جزء 9، ص236 .

[2] محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص253 .

[3] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

التي كانت سائدة قبل الإسلام في الشرق الأدنى، وبكيفية خاصة في مصر وسوريا وفلسطين والعراق.

2 - انتقال العرفان للثقافة العربية:

إن تأثير الموروث الثقافي القديم على الفكر العربي الإسلامي كان واضحاً، وخاصة بعد اتساع الساحة الفكرية، نتيجة الفتوحات الإسلامية وقيام حركة الترجمة والنقل إلى اللغة العربية، ويقول الجابري "كانت الترجمة قد نقلت إلى الفضاء الثقافي العربي الإسلامي علوماً أخرى، تختلف موضوعاً ومنهاجاً عن العلوم اللغوية والدينية العربية الإسلامية، علوماً أطلقت عليها أسماء مميزة لا تخلو من دلالة مثل علوم الأعاجم"[1]، بما فيها علوم الأوائل والعلوم العقلية. هذا الموروث الذي يشمل الفكر اليوناني والعلم الهندي والحكمة الفارسية، بما اشتملت عليه من عقائد وشعائر دينية وعلوم سابقة على الإسلام، انبعث مع عصر التدوين في شكل موروث يصب في مجرى الفكر العربي الإسلامي، الذي يتميز بالعقل المنفتح، والنفس المشرقة، والذهن المزدهر، والبصيرة النافذة، والقيم الرفيعة، والمثل العليا.

هكذا التقى الفكر العربي الإسلامي بفكر الأوائل، وبه أكتمل. ويضيف الجابري "لقد استطاعت الحضارة العربية أن تستوعب وتهضم ذلك الفكر وتلك الثقافة، دون أن تفقد هويتها"[2]، فكان العرب نموذجاً للانفتاح على العالم، واقتباس الصالح منه، والتعامل مع الأفكار الجديدة ولو كانت أجنبية عليه.

إن احتواء الفكر العربي الإسلامي لغيره دليل على أنه فكر حي قابل للتطور، له أسس متينة، يرفض الانغلاق الفكري، كما يرفض التمحور حول ذاته، ويرفض

---

[1] محمد عبد الجابري، تكوين العقل العربي، ص135 .

[2] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص117.

الجمود الفكري. ورغم أنه يرفض هذه الصفات فإنه يتميز بخصائص كثيرة، منها خاصية الانفتاح على التراث العالمي والإنساني؛ وكذلك خاصية احتواء الآخر، دون فقدان هويته، وهذا ما يضيف إلى خصائصه خاصية أخرى هي التواصل الفكري بين الثقافات. ومع ذلك فهناك دوافع أخرى جعلت العرب المسلمين يقومون بترجمة علوم الثقافات الأخرى؛ فعملية الترجمة التي تمت في العصر العباسي الأول، وفي عهد "المأمون"(K) خاصة، لم تكن ذات دافع ثقافي فقط، بل كانت ذات طابع سياسي أيضاً، فرضته الحاجة في ذلك الوقت، فهي كما يقول الجابري: "جزء أساسي في استراتيجية عامة، واجهت بها الدولة الجديدة؛ دولة بني العباس، القوي المناوئة لها؛ والتي كان على رأسها الأرستقراطية الفارسية المؤثرة التي قررت استعمال المواجهة الأيديولوجية، بعد أن فشلت في المواجهة السياسية والاجتماعية"[1]. وتتلخص هذه المواجهة الأيديولوجية الاستقراطية الفارسية في:

1- إن السلاح المناسب في تلك الفترة هو التراث الثقافي، وخاصة ما يسمى بالغنوصية، أي المعرفة الروحانية.

2- الاعتراف بوجود مصدر آخر للمعرفة غير العقل، هو العرفان (الإلهام). وكان الهدف من ذلك هو التشكيك في الدين الإسلامي وهدمه، وصولا إلى الإطاحة بسلطة الدولة العربية الإسلامية.

وكان الخليفة المأمون، عندما قام بفتح باب الترجمة للموروث الثقافي اليوناني وغيره، يعمل على إيجاد استراتيجية لمواجهة أعداء الدولة الإسلامية، ومواجهة الأفكار

(K) المأمون : [170-218هـ / 786- 833م] هو عبد الله بن هارون الرشيد سابع الخلفاء العباسيين أعظم الملوك في سيرته وعلمه وكان محباً للفلسفة ، مغرم في نقل مؤلفات الهند وفارس واليونان وغيرها إلى العربية.

1 محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط6، 1993، ص36.

والآراء التي تحاول هدم الدين الإسلامي، وخاصة الفكر الغنوصي، وهي -كما ذكرنا- كلمة يونانية الأصل معناها المعرفة، غير أنها أخذت بعد ذلك معنى اصطلاحياً "هو التوصل، بنوع من الكشف، إلى المعارف العليا، أو هي تذوق تلك المعارف تذوقاً مباشراً، بأن تلقى في النفس إلقاء، فلا تستند على الاستدلال أو البرهنة العقلية"[1]، وهي المعرفة الدينية التي لا تحصل عن طريق العقل، وإنما عن طريق الإلهام وهي تمثل (اللامعقول العقلي).

تأخذ الغنوصية اسم العرفانية، التي تشمل التيارات الدينية التي تعتبر -كما يقول الجابري- "أن المعرفة الحقيقة بالله وبأمور الدين هي تلك التي تقوم على تعميق الحياة الروحية، واعتماد الحكمة في السلوك، مما يمنح القدرة على استعمال القوى التي هي من ميدان الإرادة"[2]. يقوم العرفان على جعل الإرادة أو اللاعقل بديلاً عن العقل في الوصول المعرفة.

اللامعقول في الموروث الشرقي القديم يضم تيارات هي: المانوية والهرمسية والغنوصية والأفلاطونية المحدثة. وهذه التيارات الثلاثة تمثل (اللامعقول العقلي)، بسبب تأكيدها جميعا على عجز العقل البشري عن تحصيل أية معرفة.

يقول الجابري إن التيارات التي تأثر بها الفكر الإسلامي من الموروث القديم هي "الهرمسية، نسبة إلى (هرمس) مثلث الحكمة، كما هو شائع في المؤلفات العربية؛ أي النبوة والحكمة والملك"[3]، وهو اسم لأحد آلهة اليونان.

كما كان تأثير العصر الهلاني (الهلنستي) كبيراً على الفكر الإسلامي، ذلك العصر الذي نلخصه بأنه تشكل بداية من فتح الإسكندر الأكبر للشرق سنة (336ق.م.)

---

[1] علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، ط9، القاهرة، 1995،ص186.

[2] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص253 .

[3] محمد عابد الجابري، تكون العقل العربي، ص174.

حتى الفتح الإسلامي، في منتصف القرن السابع الميلادي. ويطلق على القرون الثلاثة التالية لموت الإسكندر (323ق.م.) اسم العصر الهيليني؛ وإن كان أثرها يمتد إلى ما بعد الميلاد قروناً طويلة. والهلينية (Hellenisme) من هيلين (Hellene) أي يوناني؛ وتعبر في معناها الاصطلاح عن طابع الفكر والحضارة على أثر فتوح الإسكندر للشرق؛ وامتزاج الفكر اليوناني بالروح الشرقية. وخصائص هذا العصر:

- توفر العناية بمذهب أفلاطون؛ والجمع بينه وبين أرسطو؛ وضم الآراء المتعارضة بعضها إلى بعض؛ وشرحها؛ والتوفيق بينها؛ والتعليق عليها بما يتفق وكتب الوحي.
- التشبع بالأفكار والآراء والمعتقدات الدينية والوثنية، من زرادشتية وبوذية ومانوية ويهودية ونصرانية.
- انتشار النزعات الصوفية والتعلق بالسحر والتنجيم والغيبيات والإيمان بالخوارق[1].

وفي هذا الجو نشأت الأفلاطونية المحدثة، التي كانت آخر حركة فلسفية اتصفت بها العبقرية اليونانية، عند انفتاحها على الشرق، آخر مجهود خلاق بذلته العصور الوثنية القديمة لإنتاج مذهب فلسفي شامل، يمكنه تلبية مطامع الإنسان وحاجاته العقلية والدينية والأخلاقية. هذه الأفلاطونية المحدثة ترجع إلى أفلوطين (205-270م)؛ "وهو المؤسس الحقيقي لمذهب الأفلاطونية المحدثة، وقد صاغ الفكر الأفلاطوني في قالب نظام معرفي فلسفي متكامل مترابط، وكان لهذا المذهب أثر كبير على فلاسفة ومتصوفي الإسلام"[2]. ونتيجة هذا الكم الهائل من الموروث الشرقي القديم؛ تعرف مفكرو الإسلام على النظام العرفاني.

---

[1] محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص219 .

[2] المرجع السابق، ص165.

3- العرفان بوصفه نظاماً معرفياً في الثقافة العربية الإسلامية:

مع بداية القرن الثالث الهجري انطلقت الأفكار العرفانية لتفعل فعلتها في الفكر الإسلامي، مستغلة التمزق السياسي الذي عاشته الدولة الإسلامية، وكذلك اختلاف الآراء والأفكار والاتجاهات، وظهرت الطوائف والفرق والملل، وإحلال اللاعقل مكان العقل، وظهور العرفان الشيعي والكشف الصوفي للوقوف ضد تطور التشريعات عند الفقهاء، والنظريات عند المتكلمين، مما استوجب قيام رد فعل بظهور النظام العرفاني، كما يقول الجابري: "قد أخذ يفرض نفسه في ذات الوقت الذي بدأ فيه (تقنين الرأي) في الفقه، و(التشريع للمشرع) في علم الكلام"[1]. أخذ العرفان يفرض نفسه، بوصفه نظاماً معرفياً، منذ ظهور تقنين الرأي في علم الفقه وعلم الكلام. هذا النظام المعرفي العرفاني انتقل إلى الدائرة العربية من الموروث الثقافي الغنوصي والهرمسي، بداية من العصر العباسي الذي أصبح فيه يحتل مواقع أساسية في الثقافة العربية، خاصة في الفكر الشيعي والفلسفة الإسماعيلية، وكل التيارات الإشراقية التي ترى أن المعرفة لا تقوم على العقل، بل تقوم على الكشف. يقو ل الجابري: "إن هذا النظام العرفاني يكرس رؤية خاصة للعالم، قوامها المشاركة والاتصال والتعاطف، ويعتمد منهجاً في إنتاج المعرفة يقوم على العرفان، أي الاتصال الروحاني المباشر بالموضوع، والاندماج معه في وحدة كلية"[2]. وهذه هي الآلية الذهنية الثانية، بعد النظام المعرفي البياني، التي فرضت نفسها على الفكر العربي المعاصر، ويقوم هذا النظام الذي تسرب إلى الثقافة العربية الإسلامية على الثنائية التالية:

ثنائية الزوج الظاهر/الباطن: تحتل في الحقل المعرفي العرفاني داخل الثقافة العربية الإسلامية نفس الموقع الذي تحتله ثنائية اللفظ/المعنى في الحقل المعرفي البياني، تلك الثنائية التي تحتل داخل الخطاب الديني موقعًا مهمًا. كما يقول الجابري: "قد وظف

---

[1] محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص214.

[2] محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص46

على صعيد تأويل الخطاب الديني في الإسلام في مستويات ثلاثة: مستوى سياسي مباشر، ومستوى أيديولوجي مذهبي، ومستوى ديني ميتافيزيقي"[1]؛ ووظفت هذه الثنائية الظاهر/الباطن في الجانب السياسي، أي تأويل القرآن والحديث تأويلا سياسياً، لمصالح شخصية خاصة عند الشيعة، وكذلك تم التأويل الديني على مستوى أيديولوجي، أي على مستوى فكري، كما تم توظيف هذا التأويل على أساس ميتافيزيقي.

ثنائية الزوج النبوة/الولاية: وهي الثنائية الثانية في النظام العرفاني، قد وظفت بوصفها رؤية عرفانية إسلامية للعالم وللكون والإنسان والزمان والتاريخ. هذه الرؤية تتخذ من الزوج النبوة/الولاية كما يقول الجابري "إطاراً لها فإن المادة الموظفة داخل هذا الإطار هي عناصر تنتمي مباشرة، وفي أحيان كثيرة علناً وصراحة، إلى التراث الهرمسي"[2]. وقد تم توظيف زوج النبوة/الولاية من قبل الشيعة والصوفية، فمن قبل الشيعة تم النظر إلى الولاية أو الإمام كقائد وروحي في نفس الوقت، بينما عند الصوفية فإن المهمة الرئيسية التي يمارسها الإمام هي قيادة روحية، ثم تتحول إلى قيادة سياسية.

ينتمي النظام المعرفي العرفاني، من حيث الموضوع، إلى العرفانية الهرمسية؛ التي هي البنية الأم للفكر العرفاني في الإسلام، بمختلف نزعاته وتلويناته؛ فإن العرفان الشيعي الإسماعيلي والعرفان الصوفي مادة معرفية، تنتمي كلها إلى الموروث العرفاني القديم السابق على الإسلام، والهرمسي منه خاصة. إن التأويل العرفاني للقرآن هو تضمين القرآن أفكاراً مستقاة من الموروث العرفاني القديم السابق على الإسلام. ويرى الجابري أن دعوى العرفانيين الإسلاميين استنباط معارفهم من القرآن غير صحيحة؛ فالصحيح

---

[1] محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص281.

[2] المرجع السابق: ص318.

هو أنهم "أخذوا كل ذلك من الموروث العرفاني القديم، وألبسوه لباساً إسلامياً، من أجل توظيفه لخدمة هذا الغرض أو ذاك"[1]. من هنا يصبح المنهج أو الطريقة في الحصول على المعارف: ليس الحس ولا العقل، بل هو ما يسمونه (الكشف)؛ وبذلك يأخذ الفكر الطابع الأسطوري؛ فالتعامل مع الأساطير عند العرفانيين، كما يقول الجابري "هو توظيفها دينياً، فيجعلون منها (الحقيقة) التي وراء (الشريعة) و(الباطن) الذي وراء (الظاهر)، بل إن الحقيقة عندهم هي الرؤية السحرية للعالم التي تكرسها الأسطورة"[2]. وبهذا نختلف مع الجابري بان العرفان هو رؤية سحرية تكرسها الاسطورة بلي العرفان عند مفكري الاسلام هو كشف الحقيقة والوصول اليها بطريقة روحانية للتعرف علي الله سبحانه وتعالي وخاصة عند المتصوفين

يجتمع أصحاب النظام العرفاني حول اعتبار الغرمسية هي البنية الأم للنظام العرفاني؛ كما يجتمعون علي إلغاء الحس والعقل؛ والاعتماد في حصولهم على المعرفة على الكشف الذي يمكن أن يوصلهم إلى الحقيقة، وكذلك في تعاملهم مع الأساطير وتوظيفها توظيفا دينياً، وفي قولهم بأن الحقيقة تختفي وراء الظاهر الذي يمثل الشريعة، وهذه الحقيقة هي حقيقة سحرية.

من هذا السرد نصل إلى أن النظام العرفاني يعتمد في الوصول إلى الحقيقة الكشف الروحاني؛ ويقول الجابري: "إن العرفان يلغي العقل...ومن حق العقل أن يدافع عن نفسه، لكن لا بالطريقة السحرية التي يلغي بها العرفان العقل، بل تحليله تحليلاً عقلياً يكشف حقيقة إليته كمنهج، وحقيقة تصوراته كرؤية"[3]. من حق العقل أن يدافع عن نفسه، ولكن بطريقة تحليلية عقلية، يكشف بها عن آليته كمنهج ورؤية.

---

[1] المرجع السابق، ص374.

[2] المرجع السابق، ص379.

[3] المرجع السابق، نفس الصفحة .

ويرى الجابري أن النظام المعرفي العرفاني يتخذ الأنماط التالية: "العرفان كفعل معرفي، فهو ما يسميه أصحابه (بالكشف) أو العيان، وكحقل معرفي، هو عبارة عن خليط من هواجس وعقائد وأساطير، تتلون بلون الدين الذي تقوم على هامشه، لتقدم له ما يعتقده"[1]. والعرفان، بوصفه فعلاً معرفياً، هو الكشف عن ما يخفيه ظاهر النص القرآني عند العرفانيين الإسلاميين. أما بوصفه حقلاً معرفياً فهو خليط من العقائد والأساطير التي يمكن توظيفها لخدمة السياسة.

يقول الجابري إن العرفان بوصفه نظاماً معرفياً هو: "جملة المبادئ والمفاهيم والإجراءات"[2]. وهذا النظام المعرفي يتكون من تلك المبادئ والمفاهيم و الإجراءات التي يمكن تسخيرها للوصول إلى المعرفة.

وقد أصبح النظام المعرفي العرفاني نظاماً سائداً في الثقافة العربية الإسلامية، كآلية لإنتاج المعرفة والوصول إلى الحقيقة؛ لكن نظراً لما تعرض له الفكر العربي الإسلامي من ركود وجمود، أصبحت هذه الآلية غير مجدية في إنتاج المعرفة.

---

[1] المرجع السابق، ص 557 .

[2] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

ثالثاً : النظام البرهاني:

1 - المقصود بالبرهان:

المكون الثالث، أو النظام المعرفي الثالث: الذي فرضته الثقافة العربية الإسلامية هو النظام المعرفي البرهاني. وردت كلمة البرهان في لسان العرب "برهن، البرهان الحجة الفاصلة البينة. يقال برهن، يبرهن، برهنة: إذا جاء بحجة قاطعة، وقد برهن عليه: أقام الحجة البرهان"[1]. وقال الله -عز وجل- في الكتاب المبين في سورة البقرة ﴿**وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصرى تلك أمانيهم قل هاتوا برهنكم أن كنتم صدقين**﴾[2]. كما ورد البرهان في المعجم الفلسفي بمعنى "بيان الحجة وإيضاحها، أو هو الحجة نفسها"[3]، إذا كان البرهان يفيد بيان الحجة وإيضاحها، ويمكن أن يميز به الإنسان بين الفاسد والصالح، بما يحتويه من بيان. إن البرهان يتكون من مقدمات تلزم عنها نتائج. ويضيف عبد الرحمن بدوي "البرهان هو قياس يقيني، يفيد علم الشيء على ما هو عليه في الوجود، بالعلة التي هو بها موجود، إذا كانت تلك العلة من الأمور المعروفة لنا بالطبع، وإذا كان القياس البرهاني هو الذي من شأنه أن يفيد هذا العلم"[4]. والبرهان قسم من أقسام علم المنطق؛ هذا العلم الذي تحددت أبعاده العلمية على يد أرسطو، بأنه آلة العلم، وموضوعه الحقيقي هو صورة العلم، فقد ميز المناطقة بين نوعين من المنطق: المنطق الصوري، الذي يبحث في صور الفكر فقط، دون الاهتمام بالموضوعات التي نفكر فيها، والمنطق المادي الذي يكون جزءاً من مبحث

---

[1] لسان العرب، جزء 13، ص51.

[2] سورة البقرة: الآية 111.

[3] عبد المنعم الحفني، المعجم الفلسفي، الدار الشرقية، 1990، القاهرة، ص43.

[4] عبد الرحمن بدوي، ابن رشد شرح البرهان الأرسطي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1984، ص49.

المعرفة، ويعتبر الناحية الموضوعية للفكر شيئاً أساسياً؛ فموضوع المنطق الصوري هو وضع القواعد التي تجعل الفكر لا يتناقض مع القواعد التي وضعها بذاته، ويبحث في الشروط أو القواعد التي نستطيع بها أن نصل من مقدمات إلى نتائج صحيحة؛ أما المنطق المادي فهو يضع القواعد التي تجعل الفكر متطابقاً مع الأشياء. ويعرف المنطق على أنه "القواعد العامة الفكرية التي تميز بين الصواب والخطأ في الأحكام من حيث هي، وإنه يضع القواعد النظرية البحتة للتفكير الصحيح"[1]. تعرف المناطقة المسلمون على المنطق الأرسطي بقسميه الصوري والمادي معاً، خاصة عندما تمت ترجمة الأورجانون الأرسطي.

2 - البرهان في الثقافة العربية الإسلامية :

يبين الجابري أن حضور المنطق الأرسطي في الثقافة العربية الإسلامية: "قد جاء متأخرًا بما يزيد على قرن من الزمان عن حضور الهرمسية فيها"[2]، فلم يتعرف مفكرو الإسلام على المنطق الأرسطي إلا في القرن الرابع الهجري؛ أي بعد قرنين من بدء عصر التدوين، الذي بدأ في منتصف القرن الثاني للهجرة، وقد استعمل المسلمون في علومهم الفقهية والشرعية الاستدلال غير المباشر، سواء أكان استنباطاً أم قياساً. وقد أثار دخول المنطق الأرسطي في دائرة الثقافة العربية الإسلامية جدلاً ومناقشة، وبذلك اتخذ العقل العربي الإسلامي منه عدة مواقف.

استعمل المفكرون الإسلاميون كلمة المنطق بوصفها نظاماً معرفياً أو منهجاً يمكن به الوصول إلى معرفة الأشياء، لا بمعناه الاصطلاحي المنطقي العام، بل يقول الجابري

---

[1] علي سامي النشار، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعرفة الحديثة، الإسكندرية، 1999، ص41 .

[2] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص221 .

"إننا نضعها عَلَماً على نظام معرفي متميز بمنهج خاص في التفكير، وبتقرير رؤية معينة للعالم: لا تعتمد سلطة معرفية أخرى غير ذلك المنهج"[1]: هو نظام معـــرفي احتـــل في الثقافة العربية الإسلامية موقعاً إلى جانب البيان والعرفان: وإن استعمال النظام المعرفي البرهاني كمنهج متميز في الثقافة العربية الإسلامية، منذ أن تم التعرف عليه: تم توظيفه كمنهج ورؤية في الجانب المعرفي في الثقافة العربية الإسلامية: ويقول الجابري: "وظفوه ككل وكأجزاء في خدمة أهداف لم تكن بالضرورة منحصرة في (المعرفة مـــن أجـــل المعرفة)، كما كان الشأن عند أرسطو، بل وظفـــوه لخدمـــة اهتمامـــاتهم الدينيـــة والأيديولوجية، التي كانت ذات علاقة مباشرة بالعقيدة الإسلامية"[2]، مما أضفي عليـــه نوعاً من التحوير والتعديل عند انتقاله إلى الثقافة العربية الإسلامية.

إن الآخذين بالمنطق الأرسطي قد ضمنوه آراءهم وأفكارهم، ودافعوا عنـــه مـــن خلال ردهم على خصومه، وخاصة العرفانيين؛ لأن البرهان نشأ أصلا لمحاربة العرفان، منذ عصر (المأمون)، أي تحكيم العقل: وإبطال القول بالإلهام العرفاني، وتم توظيـــف البرهان في الثقافة العربية الإسلامية عند مفكري الإسلام، فقد أصبح عند الفلاســـفة يقوم على المطابقة بين نظام العقل ونظام الطبيعة: ووظف البرهان في مجـــال العقيـــدة الدينية: فيقوم على المطابقة بين نظام الاعتقاد في الخطاب الشرعي، مع نظام ما بعـــد الطبيعة: ويتم بنوع من التأويل: أما عند الفقهاء فقد تم توظيف البرهان بالمطابقة بـــين الأحكام الجزئية في وقائع معينة وبين الكليات الشرعية، وبذلك التوظيف يكون النظام المعرفي البرهاني الذي يطمع أصحابه في تشييد رؤية للعالم، يكون فيها من التماســـك والانسجام ما يلبي طموح العقل إلى إضفاء الوحدة والنظام على شـــتات الظـــواهر، وبذلك يكون البرهان كما يقول الجابري: "البرهان كفعل معرفي، فهـــو اســـتدلال

---

[1] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 383 .

[2] المرجع السابق، ص384

استنتاجي (مقدمات ونتائج تلزم عنها)، وكحقل معرفي هو عالم المعرفة الفلسفية العلمية المنحدر إلى الثقافة العربية عبر الترجمة، ترجمة كتب أرسطو خاصة"[1].

وبذلك يكون النظام المعرفي البرهاني هو حملة مبادئ ومفاهيم وإجراءات تتمحور حول قطبين أساسيين هما: الألفاظ/المعقولات؛ الواجب/الممكن.

إذن يحاول البرهان أن يحقق منهجاً ورؤية: منهجاً معرفياً في الثقافة العربية الإسلامية؛ ورؤية فكرية أيديولوجية؛ ولكن سرعان ما انتهى به الأمر في لحظة الأزمة في الثقافة العربية الإسلامية، كما يقول الجابري، إلى أن يكون: "مجرد آلية ذهنية شكلية يراد منها أن تحل محل آلية ذهنية شكلية هي الأخرى، آلية استدلالية بالشاهد على الغائب، مما أفقده وظيفته الأصلية التي أرادها له أرسطو، وظيفة (التحليل) و(البرهان)"[2].

إن لحظة الأزمة التي بدأت مع الغزالي تحول فيها النظام المعرفي البرهاني من منهج للوصول إلى المعرفة، إلى مجرد آلية ذهنية، حلت محلها آلية أخرى، وهي آلية الشاهد على الغائب، أي آلية قياس هيمنت على الفكر العربي الإسلامي في عصر الانحطاط، وأصبح كل شيء يقاس على هذا النمط؛ تلك المنهجية التي استعملها التيار السلفي-الأصولي: قياس الشاهد على الغائب، وفقد البرهان أهميته ودوره الذي أراده أرسطو له، بل تحول إلى مجرد آلة للدفاع عن عقائد معينة. و بهذا تجاوز الجابري دور الحضارة العربية الاسلامية في مجال العلوم العلمية مثل الرياضيات والفيزياء والكيمياء في تلك المرحلة.

ورغم ما أنتجته هذه الأنظمة المعرفية الثلاثة في عصر البناء الثقافي من علوم؛ إلا أنها فقدت قدرتها على الإنتاج. وبداية من لحظة الأزمة التي عاشها الفكر العربي

---

[1] المرجع السابق، ص557.

[2] المرجع السابق، ص477 .

الإسلامي في القرن الخامس الهجري، خاصة مع الغزالي، أخذ كل من النظام البياني والعرفاني والبرهاني، رغم أن كلاً منهما يؤسس حقلاً معرفياً مستقلاً بنفسه داخل الثقافة العربية الإسلامية، منذ عصر التدوين، تلك اللحظة لم تكن نتيجة عوامل داخلية فقط، بل كانت أيضاً نتيجة لأنواع من التداخل بين هذه النظم، خلال تشكلها، خاصة مع نهاية عصر التدوين، سواء كان هذا التداخل بين البيان والعرفان، أو بين البيان والبرهان، أو بين البرهان والعرفان، خاصة في مرحلة التداخل التكويني.

إن لحظة الأزمة قد بدأت مع التداخل التلفيقي، أي التداخل بين بنيات فقدت قدرتها، وصارت مفككة، ويذكر الجابري: "لقد حصلت، ابتداء من الغزالي، تداخلات بين الحقول المعرفية الثلاثة (البياني والعرفاني والبرهاني)"[1]. إذن كانت مرحلة التداخل التكويني التي تأسست فيها النظم المعرفية، بوصفها نظماً مستقلاً كل منها عن الآخر، بينما مرحلة التداخل التلفيقي أصبحت فيها النظم متشابكة مع بعضها البعض، والفرق بين المرحلتين كما يقول الجابري: "هو أن العقل في المرحلة الأولى كانت تتجاذبه ثلاثة نظم معرفية، يريد كل منها أن يستقل به. وكان الصراع بين هذه النظم يفسح المجال لهذا العقل ليمارس نوعاً من الفعالية، داخل كل حقل على حدة، أما في المرحلة التالية فقد أزيلت الحواجز، وأصبح العقل العربي محكوماً بسلطات تلك النظم، ولكن ليس بوصفها نظماً معرفية مستقلة، بل بوصفها نظماً مفككة تداخلت سلطاتها المعرفية"[2]. ونتيجة هذا التداخل بين تلك النظم تشكل ما يمكن أن نسميه البنية المحصلة التي تشكلت نتيجة تداخل الأزواج المعرفية التي قامت عليها تلك النظم.

---

[1] المرجع السابق، ص487.

[2] المرجع السابق، ص558.

رابعاً :العلاقة بين الأنظمة المعرفية وسلطاتها:-

1 –الحقول المعرفية وتصنيف العلوم :

إن الدراسة التحليلية لنظم المعرفة في الثقافة العربية الإسلامية توصلنا إلى العثـــور على ثلاثة حقول معرفية: هي: الحقل البياني: ويشمل العلوم العربية الإســـلامية: أي علوم اللغة وعلوم الدين: والحقل العرفاني: الذي يشمل آداب النصوص التي دخلت في مكونات الثقافة العربية الإسلامية، بعد الفتوحات الإسلامية والاخـــتلاط بالشـــعوب وثقافاتها ودياناتها المختلفة بعد عصر الترجمة، والحقل الثالث هو الحقل البرهاني: الذي يشمل الثقافة اليونانية خاصة في المنطق الأرسطي. وتبين لنا أيضاً أن لكل حقل مـــن هذه الحقول نظاماً معرفياً هو جملة المبادئ والمفاهيم والإجراءات. تمحور الحقل البياني حول ثلاثة أزواج معرفية هي: اللفظ/المعنى، الأصـــل/الفـــرع، الجـــوهر/العـــرض. اللفظ/المعنى–الأصل/الفرع: هما اللذان يحددان مبادئ الفكر ومنهجه: أمـــا الـــزوج الثالث الجوهر/العرض فيؤسس الرؤية أي النظرة الأيديولوجية للفكر.

أما الحقل العرفاني فيتمحور حول قطبين هما: الباطن/الظاهر والولاية/النبوة. الأول يحدد المنهج: والثاني يخدم السياسة. أما العقل البرهاني فهو يتمحور حول قطبين هـــما: اللفظ/المعقولات: الواجب/الممكن. الأول يخص المنهج: أما الثاني فـــيخص الرؤيـــة: وبذلك تصنف العلوم: وترتب العلاقات بينها، بصورة تسمح بتجـــاوز الاختلافـــات الراجعة إلى المظاهر الخارجية، وتدفع إلى اكتشاف الاختلافـــات الداخليـــة. وهـــذه التصنيفات الجديدة في معارف الثقافة العربية الإسلامية تنقسم إلى ثلاث مجموعات:

– مجموعة علوم البيان، من نحو وفقه وكلام وبلاغة، ويؤسسها نظـــام معـــرفي واحد، يعتمد قياس الغائب على الشاهد، كمنهاج في إنتاج المعرفـــة، ومـــا أسميـــاه بالمعقول الديني العربي المقيد بالمجال التداولي الأصلي للغة العربية.

-ومجموعة علوم العرفان، من تصوف وفكر شيعي وفلسفة إسماعيلية وتفسير باطني للقرآن وفلسفة إشراقية وكيمياء وتطبيب وسحر وطلسمات وعلم تنجيم، ويؤسسها نظام معرف واحد، يقوم على الكشف كمنهاج في إنتاج المعرفة: وما أسميناه بـ"اللامعقول العقلي".

- ومجموعة علوم البرهان: من منطق ورياضيات وطبيعيات وإلهيات: بل وميتافيزيقا أيضاً: ويؤسسها نظام معرفي واحد: يقوم على الملاحظة التجريبية والاستنتاج العقلي كمنهج: أو ما أسميناه المعقول العقلي. هذا هو التصنيف الذي يقدمه الجابري كبديل لتصنيف العلوم وضروب المعرفة السائد في عصر الأزمة فيقول: "بدلاً من تصنيف العلوم وضروب المعرفة في الثقافة العربية إلى علوم نقلية وأخرى عقلية: أو إلى علوم دين وعلوم لغة، أو إلى علوم العرب وعلوم العجم"[1]. وقد هيمن ذلك التصنيف على العلوم وضروب المعرفة في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة.

هذه هي العلاقة على مستوى التصنيف بين تلك النظم المعرفية في العلوم، أما العلاقة بين هذه النظم المعرفية على مستوى السياسة، فكان هناك تداخل وتصادم بين تلك النظم: ابتداء من عصر التدوين في الثقافة العربية الإسلامية، فكان هناك صراع سياسي على امتداد التاريخ الإسلامي بين الشيعة بمختلف فرقها، التي كانت تعتمد في فرض أيديولوجيتها السياسية على تكريس النظام العرفاني، أما أهل السنة فقد كرسوا النظام البياني، لفرض أيديولوجيتهم أيضاً، ولكن كلاً منهما قد استعان بالنظام البرهاني، كأسلوب في عرض أفكاره. ولكن رغم تلك المحاولات نجد في نهاية الأمر قيام بنية عقلية مفتوحة، أخذت تفقد قوتها وقدرتها أمام الرؤى اللاعقلية. وفي هذا يقول الجابري: "لقد انتهى الصراع بين النظم المعرفية بانتصار العرفان، لا كنظام معرفي مؤسس لأيديولوجيا سياسية أو دينية معينة، بل كبديل لكل نظام معرفي آخر،

---

[1] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص333.

وككل أيديولوجيا تريد تبرير سياسة ما، أو تكريس واقع سياسي معين"[1]، ما أدى إلى انتصار التصوف (خطاب اللاعقل) وانهزام خطاب العقل، وظهور الطرق الصوفية ونظام المشايخ بلباسه الديني. ولكن إيجاد ثقافة موحدة وتشييد نظام معرفي قد انهار بسبب تكريس مقولات ومفاهيم وتصورات متناقضة، أدى إلى قيام بنية عقلية ضعيفة، جعلها في نهاية الأمر تتسع لكل التصورات والرؤى اللاعقلية، وتغلب اللاعقل على العقل، وأصبح النظام العرفاني الذي اكتسح الساحة الثقافية بلباسه الديني، وأصبح كل جديد بدعة، واستقال العقل البياني والبرهاني، وتركت الساحة للنظام العرفاني، طيلة عصر الانحطاط كما يذكر الجابري "قد بدأ مع دخول الحضارة العربية الإسلامية في مرحلة التراجع، انطلاقاً من هجوم التتر، ثم سقوط الأندلس، ثم قيام الإمبرطورية العثمانية"[2]. ومنذ نهاية عصر التدوين، عصر الإبداع والتجديد، اكتفت هذه النظم المعرفية أو تحولت من نظم منتجة للثقافة، إلى نظم تكرر الماضي وتقلده، وأصبح كل جديد بدعة، وأصبح المثقف العربي يستهلك معارف قديمة على أنها جديدة، سواء أكان مصدرها عربياً خالصاً أم كانت دخيلة وافدة. وبهذا نجد ان الجابري قد تجاوز مراحل الحضارة العربية الاسلامية التي ازدهرت فيها العلوم العلمية

2 ـ السلطات المعرفية :

هذه الحقول المعرفية التي سادت في ثقافتنا العربية الإسلامية حتى وقتنا الحاضر ترزح تحت ثلاث سلطات معرفية هي: سلطة اللفظ، وسلطة الأصل، وسلطة التحويز؛ تلك السلطات التي شكلت البنية المحصلة للعقل العربي هي سلطات ما زالت تؤسس العقل العربي المعاصر، أو على الأقل تدخل في تأسيسه، كشبكة من الآثار الموجهة للتفكير، المؤطرة للرؤية؛ شبكة تمثل حصيلة صيرورة تاريخية، ظلت سارية حتى اللحظة

---

[1] محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص47 .

[2] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص 30.

الراهنة. وتلك البنية المحصلة هي الأزواج المعرفية (الأبستيمولوجية) المكونة للنظم المعرفية. وهذه النظم يمكن إرجاعها إلى ثلاث سلطات: هي العناصر الأساسية التي تشكلت منها بنية العقل العربي: انطلاقا من عصر التدوين، ويمكن تلخيصها فيما يلي:

1- سلطة اللفظ: وتتضمن نقطتين هما:

أ- اللفظ ككائن مستقل عن المعنى؛ مستعمل أو مهمل، واللفظ كقالب منطقي يزيد معناه بالزيادة في حدوثه؛ واللفظ كمشتق يتضمن معنى المقولة؛ واللفظ كمتصرف في المعنى وكمحدد لجهة نحوية/منطقية؛ واللفظ كنص يستثمر، فيميز فيه بين منظوم ومفهوم، ومنطوق ومعقول، بين المعنى الظاهر والمعنى المراد، واللفظ كنظام يدخل في مفاضلة مع المعنى، أي اللفظ كنظام خطاب يؤسس نظام العقل.

ب- اللفظ كظاهر يثوي وراءه باطن، وكتنزيل يحتاج إلى تأويل، وكإشارة تختفي وراءها حقيقة، وكعبارة وهمية تقوم وراءها حقيقة إلهية...الخ.

2- سلطة الأصل: وتشمل أيضاً نقطتين هما:

أ- الأصل كمصدر للمعرفة: وهو إما أن يكون سلطة سلف تتجسم في المرويات والإجماع؛ وتكتسب قوتها من اطرادها عبر العصور، أو سلطة إلهية منحها الله لولي الأمر: الإمام الذي ينتظم في النور المحمدي.

ب- الأصل كمثال سبق، يقاس عليه فرع، لوجود معنى يجمع بينهما، أو كشاهد يستدل به على غائب، لوجود دليل أو أمارة.

3 - سلطة التجويز: تشمل نقطتين هما:

أ- التجويز البياني، ويجد أصله الميتافيزيقي الكلامي في تصور معين للإرادة الإلهية، ويجد هذا النوع من التجويز أساسه النظري في مبدأ الانفصال: الذي تكرسه نظرية

الجوهر الفرد، ويسخر التجويز البياني للإعلاء من قدرة الله على حساب قدرة الإنسان.

ب- التجويز العرفاني: ويجد أساسه في نفس التصور السابق للإرادة الإلهية. ويوظف التجويز العرفاني لتبرير العرفان نفسه وتجلياته الملموسة من كرامات وخوارق...الخ [1].

هذه السلطات الثلاث مترابطة ومتشابكة فيما بينها، فسلطة اللفظ توجه الفكر إلى طلب معانٍ من الألفاظ، بدل البحث عن حقائق الأشياء؛ وسلطة الأصل ترجع إلى سلطة السلف: أي إلى قياس الغائب على الشاهد، وتفرض نفسها من خلال السلف، أي اللفظ: ويفقد العقل سلطته عند السلفيين. أما سلطة التجويز فتفرض نفسها من خلال التجويز البياني والتجويز العرفاني. وإن مبدأ التجويز تكرسه الرؤية العالمة: ما يفسره في ذات البيئة الصحراوية التي تسود فيها الرتابة، وتقطعها تغيرات مفاجئة، عادة مستقرة، وعادة غير مستقرة: كما أن شظف العيش وقسوة الطبيعة: من رياح وأمطار غير دورية وغير منتظمة وحبيبات الرمال، وبذلك نجد أن المبدأ الذي يؤسس وعي سكان هذه البيئة لن يكون إلا جواز كل شيء. يقول الجابري: "إن مبدأ التجويز ليس إلا نتيجة لمبدأ الانفصال، كما تكرسه البيئة الصحراوية في وعي سكانها"[2]، ومن ثم نجد أن عالم المعرفة الذي تحمله معها اللغة العربية التي جمعت من الأعراب يحكمه مبدآن: مبدأ الانفصال، ومبدأ التجويز. أما آلية إنتاج المعرفة فيحكمها فعل عقلي واحد هو المقاربة.

---

[1] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص560 561.

[2] المرجع السابق، ص243.

وبذلك نجد أن السلطات الثلاث: سلطة اللفظ وسلطة الأصل وسلطة التجويز تشكل بتشابكها وتداخل العلاقات بينها بنية واحدة هي ما دعوناه بالبنية المحصلة من النظم المعرفية المؤسسة للثقافة العربية الإسلامية.

وبذلك يكون كل مفكر داخل الثقافة الإسلامية يفكر داخل تلك النظم المعرفية، سواء أكان فقيهاً أم نحوياً أم بلاغياً أم متكلماً، كلهم تحت بنية واحدة شكلت بنية العقل المكون في الثقافة العربية، وبذلك يضع الجابري العقل العربي نتيجة هذه السلطات في قفص الاتهام بقوله: "إن العقل العربي عقل يتعامل مع الألفاظ أكثر مما يتعامل مع المفاهيم"[1]. لا ينطلق المفكر العربي المعاصر مما توصل إليه من سبقه من المفكرين؛ بل نجد نفسه تحت هيمنة الأصل السابق وبتوجيه منه، الأصل الذي يحمل معه سلطة السلف؛ إما في لفظه أو في معناه أو آليته؛ وتصبح مهمة العقل تحصيل المعرفة لا إنتاجها؛ اعتماداً على أسلوب المقاربة (القياس البياني) والمماثلة (القياس العرفاني)؛ وأنه يعتمد سلطة التجويز كمبدأ عام؛ يؤسس عليه منهجه ورؤيته في التفكير.

هذه الألفاظ والمفاهيم تكون مفككة جامدة ميتة، لا تبني فكراً، ولا تؤطر رؤية، ولا تقرر حقيقة، فكرية كانت أم تجريبية، بل يعرض آراء متدافعة متضاربة لا تؤدي وظيفة معرفية ولا أيديولوجية، وكل ما يقدمه العقل هو التعامل معها، وهو أن يحفظها كما هي، ويذكر الجابري "هو ما آل إليه العقل العربي مع المتأخرين؛ سواء في ميدان البيان أو العرفان أو البرهان. لقد صارت كل فاعليته أن يحفظ ويتذكر، لا أن يفكر ويستدل. أصبح الثابت البنيوي في حكمه على الأشياء تلك العبارة الشهيرة: المسألة

[1] المرجع السابق، ص564 .

فيها قولان، بل أقوال"[1]. كل ذلك حدث بداية من لحظة الأزمة، وأصبح العقل أداة حفظ وتكرار للماضي، واختفى التجديد والإبداع، لا جديد فيه، بل قديم يعاد ويتكرر.

هذه النظم المعرفية تأسست كحقول معرفية كل منها مستقل عن الآخر، داخل الثقافة العربية الإسلامية، وهيمنت على العقل العربي الذي كان، منذ بداية عصر التدوين إلى لحظة الأزمة (لحظة الغزالي)، عقلاً فاعلاً يبني منهجاً، ويشيد رؤية في الحقل البياني وعلومه، والحقل العرفاني وأسراره، والحقل البرهاني و(علوم الأوائل)، وفي جميع هذه الحقول يشيد العقل العربي له مسكناً، يبني عالمه ويبني نفسه في ذات الوقت، ينتج المعرفة أو ينقلها. يبني المناهج ويطورها، ويبتكر المفاهيم أو يكيفها ويبينها حتى لحظة التداخل التلفيقي بين النظم المعرفية، لحظة الأزمة التي توقفت فيها عملية البناء، وبدأت عملية تفكك الأنظمة المعرفية وتداخلها، كما يقول الجابري: "لقد توقفت عمليتا البناء والتبيئة، بل إن البناءات الثلاثة قد تفككت إلى قطع"[2]، انصرفت كل الجهود الفكرية في عصر البناء إلى عرض المعاني وتكرارها، وتوقف العقل العربي عن الإبداع والبناء، وأصبح يكرر ما سبق إنتاجه في العصور السابقة، وهذا ما أصيب به العقل العربي، وخاصة في عصر الانحطاط الذي لا يزال سوسة تنخر الفكر العربي الإسلامي حتى وقتنا الحاضر، مما جعل منه فكراً عاجزاً عن المحافظة على العلوم التي أنجزها في عصر الازدهار؛ عصر قوته ومجده. بذلك "بلغ تدهور الفكر في هذا العصر حداً توقفت فيه حركة الاجتهاد، وصار أهل العلم إلى التقليد"[3]، ثم القضاء على العلوم العقلية، وألغى التعددية الفكرية، وبدأ هناك سيف مسلط على رقاب المفكرين،

---

[1] المرجع السابق، ص510.

[2] المرجع السابق، ص509 .

[3] محمد هاشم، الفكر العربي جذوره وثماره، مكتبة الفلاح، الكويت، 1978م، ص100 .

فتوقف الاجتهاد والإبداع، وأصبح كل جديد هو بدعه، وتم الانكباب على تكـــرار الماضي وتقليد السلف.

هذا الانحطاط والركود الفكري العربي كانت له عدة أسباب يبينـــها الجـــابري فيقول: "إن الثقافة العربية ارتبطت منذ تشكلها بالسياسة، فكانت السياسة فيهـــا لا العلم هو العنصر المحرك، ما جعلها تخضع باستمرار لتقلبات السياسة: وتتأثر بنجاحاتها وإخفاقاتها، وتنحط بانحطاطها"[1].

كان انحطاط الفكر العربي بسبب الصراعات السياسية على السلطة، ممـــا أدى إلى تفكك وانحطاط وضعف الدولة العربية الإسلامية، وزيادة أطمـــاع الأعـــداء فيهـــا: وتمزيقها إلى دويلات، وهذه الصراعات السياسية ما زالت تحكـــم فكرنـــا العـــربي الإسلامي حتى وقتنا الحاضر.

ويضيف زكي نجيب محمود رائد الفكر العربي المعاصر في هذا الصدد قولـــه "أسّ البلاء في مجال الفكر هو أن يجتمع السيف والرأي الذي لا رأي غيره في يد واحدة"[2]؛ ما أدى إلى ظهور ردة فكرية أصابت الفكر العربي الإسلامي؛ تلك الردة التي تتمثل في انحسار التسامح مع الآراء والمعتقدات والمذاهب، وفرض قيود على حرية الرأي؛ باسم حماية المقدسات والعقائد الدينية، وتزايد التمسك بالمنقول وتعطيل القوانين الطبيعيـــة والموروث وتكراره بسلطان الماضي على الحاضر، وظهور اللاعقلانية في الفكر العربي الإسلامي والإيمان بالخرافات والشعوذة والسحر، ما أدى إلى تخلف فكـــري. يقـــول الجابري: :إن التخلف الذي نعاني منه فكرياً هو التخلف المرتبط باللاعقلانية، بالنظرة السحرية إلى العالم والأشياء"[3].

---

[1] محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص48 .

[2] زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، ط9: بيروت، 1993م، ص33 .

[3] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص243 .

إن تحقيق تنمية في الفكر العربي يتطلب فلسفة، أي يتطلب طرحاً عقلانياً لكل قضايا الفكر العربي الإسلامي، لكن هذه الأسباب جعلت العقل العربي الذي خلفته وكونته الثقافة العربية الإسلامية، يرزح، حتى وقتنا الحاضر، تحت ثلاثة حقول معرفية هي: البيان والعرفان والبرهان، تلك الأنظمة المعرفية بسلطاتها المرجعية أصبحت تقيد العقل العربي، وتمنعه عن الإبداع والتجديد، ما جعله أداة أو آلية تكرار، تعيد مما تم إنتاجه في عصر الازدهار الثقافي، وعن ذلك يقول الجابري إن أزمة الفكر العربي المعاصر "أزمة الإبداع فيه: إنها أزمة بنيوية، أزمة عقل قوامه مفاهيم ومقولات وآليات ذهنية، تنتمي إلى ثلاثة نظم معرفية متنافرة، تكلست وجمدت فيها الحياة، باكتساح الطريقة الصوفية ورؤاها السحرية الخرافية للساحة الاجتماعية الثقافية اكتساحاً شاملاً"[1]. تلك هي أزمة العقل العربي المعاصر: أزمة مفاهيم وآلية ذهنية تنتمي إلى النظم المعرفية التي هيمنت على الفكر العربي، وهي أيضاً أزمة ثقافية ارتبطت بالسياسة لا العلم.

بهذا قدم الجابري مشروعه المعرفي في كتبه النقدية (تكوين العقل العربي) (بنية العقل العربي) (نقد العقل السياسي العربي) (نقد العقل الأخلاقي). بين في الأول مفهوم العقل العربي، ودور الثقافة في تكوينه، وبيّن في الثاني النظم المعرفية التي أنتجتها الثقافة العربية الإسلامية، وأصبحت تهيمن على العقل العربي حتى وقتنا الحاضر. هذا إضافة إلى كتبه (التراث والحداثة) (نحن والتراث) التي بين فيها نقده للقراءات والمناهج التي تتناول دراسة الفكر العربي، وهو ما تناولته أيضاً كتبه (الخطاب العربي المعاصر) (إشكاليات الفكر العربي المعاصر) (قضايا الفكر العربي المعاصر) (مدخل إلى فلسفة العلوم) وغيرها من الدراسات التي تناولت الفكر العربي بالنقد والتحليل، موضحاً فيها شروط وخطوات منهجه.

---

[1] محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص48.

الفصل الثالث
نقد الجابري للقراءات والمناهج

أولا : منهج الاتجاه الأصولي للفكر العربي

ثانيا : منهج الاتجاه الحداثي للفكر العربي

أولا - منهج الاتجاه الأصولي (التراثي):

أ - المقصود بالتراث :

إن التفكير في التراث هو التفكير في قوة تمارس تأثيرها على الفكر العربي المعاصر. هذه المرجعية تمثل إحدى المرجعيات التي سلطت فوقها في إنتاج وتكوين بنية الفكر العربي المعاصر، وهي التي شكلت آلياته ومفاهيمه وتصوراته، كمرجعية أساسية، يتبناها رواد الاتجاه الأصولي في الفكر العربي المعاصر، والعودة بالفكر إلى الأصول القديمة، التي يشملها ذلك التراث، أو كما يقول الجابري "التراث بمعنى الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني، وهو المضمون الذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر، ملفوفاً في بطانة وجدانية أيديولوجية"[1].

لقد شاعت كلمة تراث منذ وقت قصير في اللغة، وكثر استخدامها لدى المفكرين المعاصرين، تلك الكلمة التي هي مجموعة من الأفكار والرؤى والمناهج، التي ما زلنا سجناء لها حتى الوقت الحاضر، ومن ثم فهي تفصلنا عن الثقافة المعاصرة ومناهجها، بسبب تمسكنا وتعصبنا لها.

وجاء مصطلح التراث في المعجم اللغوي "ورث، الوارث صفة من صفات الخالق -عز وجل- هو الباقي الدائم الذي يرث الخلائق، ويبقى بعد فنائهم. والوِرثُ والوَرثَ والإرثَ والوِراثُ والإرثُ والتراثُ واحد، والتراث أصل التاء منه واو، والتراث: ما يخلفه الرجل لوريثه"[2]. وهذا يعني أن التراث في المعنى اللغوي هو القديم المتراكم في المجال الثقافي والحضاري من أسلافنا في العصور السابقة، وما تركوه من معتقدات وفنون وقيم وصناعات. وكل الجهود التي بذلتها الإنسانية تمثل تراثاً إنسانياً،

---

[1] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص23.

[2] ابن منظور، لسان العرب، ج2، ص199.

منذ فجر التاريخ حتى العصر الراهن. ولكل أمة تراث يمثل شخصيتها وماضيها وحاضرها ومستقبلها. ويشمل التراث كلا الجانبين المعنوي والمادي للشعوب. الجانب المعنوي يتمثل في الثقافة الإنسانية، من أدب وقيم ومبادئ وآراء ومذاهب فكرية ومعتقدات دينية. أما الجانب المادي فيتمثل في الآثار والفنون والصناعات، التي تم إنتاجها في فترة زمنية تقع في الماضي. وفي ذلك يقول الجابري: "إن التراث هو من إنتاج فترة زمنية تقع في الماضي، وتفصلها عن الحاضر مسافة زمنية ما، تشكلت خلالها هوة حضارية، فصلتنا، وما زلت تفصلنا، عن الحضارة المعاصرة؛ الحضارة الغربية الحديثة"[1]. التراث من إنتاج الأجيال السالفة. من إنتاج فترة زمنية؛ تقع في الماضي، وتتناقله الأجيال، وتضيف إليه.

هنا يضعنا الجابري أمام معضلة، هي أن هذا التراث، الذي شكل مرجعية في الفكر العربي المعاصر، هو من إنتاج فترة زمنية. وهذه الفترة الزمنية هي التي بدأت مع عصر التدوين في الثقافة العربية الإسلامية، واستمرت إلى ما بعد لحظة الأزمة؛ مرحلة التداخل التلفيقي؛ وانتهاء عصر البناء الثقافي للعقل العربي. وبما أن الموروث الثقافي العربي شكلته تلك الفترة التي فصلنا عنها عصر الانحطاط الفكري؛ الذي أنتجه لنا إرث، ما زال يفصلنا حتى عن الثقافة المعاصرة؛ بسبب تمسكنا بذلك الإرث. وبذلك نجد "أن تراث الأمة ما يقدمه سلفها في مجال الفكر والثقافة، بصفة عامة؛ وتوارثته الأجيال، وأضافت إليه ما استطاعت أن تضيف. وأمة بلا تراث، هي أمة بلا مستقبل"[2]. تراث الأمة يحفظ ملامحها ومكونات شخصيتها؛ وهو قاعدة تبنى عليها مستقبلها. إن التراث في مفهومه هو ما يقدمه السلف، في مجال الفكر بصفة عامة؛ إلى الأجيال القادمة؛ الذي تتوارثه من سلفها والذي أنتجته على مدى السنين؛ تحاول حفظه وتطويره وإظهاره بصورة تتفاخر به أمام باقي الأمم.

---

[1] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة: ص30.

[2] السيد محمد الشاهد: رحلة الفكر الإسلامي: دار المنتخب العربي: بيروت: 1994م: ص105.

ونجد ان حسن حنفي في تعريفه للتراث فيقول: "يشير لفظ التراث إلى كل الأعمال الفكرية والأدبية والفنية التي تنتجها الحضارة، بما في ذلك التراث الشعبي الذي تنتجه روح الحضارة ذاتها"[1]. يشمل التراث كل الأعمال التي يقوم بها الإنسان في حياته؛ سواء في الجانب المعنوي أو المادي؛ وما تنتجه الحضارة من قيم ومبادئ وأنماط تتحكم في توجيه النشاط الذهني عند الإنسان.

وللتراث تأثير قوي على الإنسان العربي. إن القارئ العربي يحتويه التراث احتواء؛ يفقده حريته الفكرية، فهو؛ عندما يفكر، يفكر بواسطته ومن خلاله. ويضرب الجابري مثلا فيقول: "فعندما يقرأ القارئ العربي نصاً من نصوص تراثه، يقرؤه متذكراً، لا مكتشفاً ولا مستفهماً"[2]. وبالرغم من أن الشعوب تنطلق في تفكيرها من تراثها، إلا أن هناك فرقاً بين من يفكر بتراث ممتد إلى الحاضر، ويشكل الحاضر جزءاً منه؛ تراث متجدد يخضع باستمرار للمراجعة والنقد، وبين من يفكر بتراث توقف عن النمو منذ فترة زمنية طويلة، بدون نقد أو تحليل أو فحص؛ تراث أصبح مكبلاً للقارئ العربي، مما جعله يعيد قراءة التراث متذكراً، وليس مكتشفاً له. هذا حال القارئ أو المفكر العربي في الوقت الحاضر؛ فهو يفكر بتراث توقف عن النمو؛ تراث أصبحت تحكمه آليات معرفية جامدة، بدون نقد ومراجعة وتحليل وفحص.

هذا ما يحاول الجابري البحث عنه في مشروعه المعرفي للفكر العربي المعاصر، موضحاً الآليات المعرفية التي أفرزها التراث العربي؛ الذي يشمل الفكر العربي الإسلامي في طوره الأول: عهد الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة؛ والفكر العربي الإسلامي في طوره الثاني: الدولة الأموية والعباسية، والفكر العربي الإسلامي في

---

[1] حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط2، بيروت، 2000، ص85.

[2] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص22.

طوره الثالث: أي ما يسمى عصر الفتور الفكري، العصر العثماني والمملوكي، عصر الانحطاط، التراث الذي تراكم على مدى هذه العصور الثلاثة، وما شكله من مرجعية فكرية للفكر العربي المعاصر.

ب - الاتجاه الأصولي الحديث والمعاصر:

يحاول هذا الاتجاه بناء منهج على غرار المنهج السلفي: انطلاقاً من التراث الإسلامي في عصر الرسول ﷺ ؛ أي ما يطلق عليه (السلف الصالح) والخلفاء الراشدين، أو ما تضمنه العصر الإسلامي الأول؛ أي الاتجاه الأصولي السلفي. ويعنى بالأصولية في موسوعة الفلسفة والفلاسفة "أهل الأصول الذين يرجعون في الأحكام الشرعية والمسائل الاجتهادية إلى الأصول؛ وهي كتاب الله وسنة نبيه"[1]. والأصولية هي الرجوع إلى أصل؛ أي البحث عن الأساس الشرعي لكل واقعة. ويترجم هذا المصطلح أيضاً بلفظ إسلامي؛ وهو السلفية. والسلف هم القدماء، أفضل من الخلف بنص القرآن ﴿فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة، واتبعوا الشهوات فسوف يلقون غيا﴾[2]. وإن رواد هذا الاتجاه الأصولي المعاصر ينظرون إليه كمنهج يقوم على العودة إلى مصادر الإيمان الأولى، والتخلص من جميع التحريفات التي نتجت؛ كما يرى ممثلو هذا الاتجاه؛ عن عصور الانحطاط؛ وبذلك يلتقون جميعهم حول الإصلاح الديني، وتحرير الفكر من قيد التقليد، ومحاربة الانحراف الذي غلب على المسلمين؛ من شعوذة وأوهام وخرافات وتوسل إلى الموتى في القبور؛ خلافاً لما كان عليه المسلمون في صدر الدعوة الأول؛ من صفاء العقيدة، وسمو قيمتها، وتعويلها على العقل والضمير. إن الموقف السلفي في قراءته للفكر العربي الحديث والمعاصر؛ كما يقول

---

[1] عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999م، ط2، ص152.

[2] سورة مريم: الآية 59.

الجابري "لا يخرج عن هذا الإطار، وهو محاربة البدع التي تراكمت في سلوك المسلمين واعتقاداتهم من جهة، ومناهضة الظلم من جهة أخرى"[1]. ربما نجح هذا الاتجاه الحديث في تجديد فهم الدين ومحاربة البدع والتقليد، وفتح طريق الاجتهاد، والعمل على إعادة الاعتبار للعقل، وعلى تحقيق نوع من الإخاء بين العلم والدين، ومحاربة ما علق في سلوك الإنسان المسلم من رذائل وأساطير وخرافات، قد أثرت في عقيدته ومعتقداته.

ويضيف جمال الدين الأفغاني [1839-1897] أيضا في إصلاح الأمة العربية الإسلامية قوله: "فعلاجها الناجح إنما يكون برجوعها إلى قواعد دينها والأخذ بأحكامه"[2]. إن علاج هذه الأمة هو التمسك بدينها، أي التمسك بالكتاب والسنة الشريفة الصحيحة، ومحاربة تلك البدع التي علقت وتراكمت في العصور الماضية، خاصة عصر الانحطاط، وإرشاد الناس العامة بقواعد دينهم. وهذا لا يتم إلا بتطهير القلوب، وتهذيب الأخلاق، وتوعية المسلمين بدينهم، وحثهم على الدفاع عنه، وحمايته من الأفكار التي تحاول تفتيته والقضاء عليه.

وأصبح التيار السلفي الذي يأخذ على عاتقه الإصلاح الديني كما يقول الجابري "حركة فكرية أيديولوجية، تبحث في الماضي وفي التراث عن أصول، تعتبرها ذات قيمة مطلقة، لتؤسس عليها رؤية ذات أبعاد اجتماعية وسياسية"[3]. هذه الحركة السلفية النهوضية ذات أيديولوجية، تبحث في الماضي عن أصول إصلاح هذه الأمة، وبهذه الأصول ترى أنها قادرة على إيجاد الحلول للمشاكل المعاصرة، وباستطاعتها بهذا

---

[1] محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2000م، ص128.

[2] محمد باشا مخزوم، خاطرات جمال الدين الأفغاني، دار الحقيقة للطباعة والنشر، ط2، بيروت، 1980، ص310.

[3] محمد عابد الجابري وآخرون، الاتجاهات في المغرب العربي، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1984، ص105.

الأسلوب التصدي لكل ما هو مستورد من الفكر الغربي، أي الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر. ويرى المصلح السلفي أن قوة الأمة العربية الإسلامية في الماضي كانت في حرصها على التمسك بأصول الدين والسنة، أما ضعفها الحالي فيعود إلى ابتعادها عن تلك الأصول الدينية وقبولها الجور والظلم.

وهنا يضيف جمال الدين الأفغاني: "إن الانحطاط والتقهقر من أسبابه إهمال ما كان سبباً في النهوض والمجد وعزة الملك، وهو ترك حكمة الدين والعمل بها"[1]. وبيّنَ لنا جمال الدين الأفغاني، بصفته أحد رواد هذا التيار النهضوي التراثي، أن سبب الانحطاط في الفكر العربي الإسلامي هو الابتعاد عما كان سبباً في النهوض، وهنا يعني الكتاب الكريم والسنة الشريفة، أي ترك الشريعة الإسلامية التي اتبعها العصر الأول في الإسلام (السلف الصالح) الذي يعني به فترة عهد الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين. إن التيار السلفي الذي يمثل حركة فكرية يحاول أيضا مناهضة الاستبداد والظلم.

ويرى السيد محمد رشيد رضا [1865-1935م] "أن ما دفعه للقيام بالإصلاح الديني ما لمسه من سوء فهم الدين لدى قسم كبير من المسلمين، وتقليد الجاهلين، لذلك فقد أخذ على عاتقه بيان وجه الدين الحقيقي، والتفرقة بينه وبين ما ليس من الدين في شيء"[2]. ويعد رشيد رضا من دعاة الإصلاح الديني، وهو يدعو إلى فهم الدين الإسلامي على صورته الصحيحة، والابتعاد عن تقليد الجاهلين في أمور الدين، بسبب الركود والجمود الفكري، الذي أصاب الفكر العربي الإسلامي في زمن الانحطاط الذي أصابه في الفترة الماضية. ويضيف أيضاً "المسلمون لا يصلحون إلا بالرجوع إلى سيرة السلف الصالح في دينهم، من غير زيادة ولا نقصان، ومجاراتهم

---

[1] محمد باشا مخزوم، خاطرات جمال الدين الأفغاني، ص239.

[2] محمد أحمد دربقه، السيد محمد رشيد رضا: إصلاحاته الاجتماعية والدينية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1986م، ص94.

للأمم الناهضة، وذلك بالإقبال على العلوم والصنائع والفنون التي تنهض بالأمة"[1]. ويدعو إلى الإصلاح الديني: حتى يعود المسلمون إلى الكتاب والسنة عند الرعيل الأول من العصر الإسلامي، ويدفع إلى مجاراة الأمم الأخرى المتقدمة الناهضة: بالإقبال على علومها وصنائعها ومناهجها التي تنهض بهم لمواكبة العصر، والإقبال على علوم العصر، والتمسك بسيرة السلف الصالح. ويضيف عبد الرحمن الكواكبي أيضا أنه: "لا يمانع من الأخذ عن الغرب، مع الإبقاء على الخصوصية العربية الإسلامية، وعدم التقليد الأعمى، لا للغرب ولا للتراث، فهي ليست مسألة استعارة، بل استيعاب ما يطرحه الآخر من أفكار، والتصرف وفق الواقع الذي نعانيه"[2]، والذي علينا أن ننطلق منه لإصلاح الدين، وأن التقدم والنهوض والتطور لا تكون إلا إذا ربطنا بين العقل والنقل، وبهذا فهو لا يمانع من الاعتماد على العقل ويقصد به (الفكر الأوروبي)، باعتباره علماً قائماً على العقل، ولا يمانع في نفس الوقت من الأخذ بالنقل، ويقصد به ذلك الموروث الفكري الإسلامي المنقول إلينا من السلف، وبهذا يمكن أن نحافظ على الخصوصية العربية الإسلامية من جهة، وأن نستوعب، من جهة أخرى، ما يقدمه الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر من أفكار وآراء ونظريات، على شرط أن توافق الواقع الذي نعيشه، وتتمشى مع عقيدتنا الدينية.

ويضيف رائد النهضة العربية الحديثة جمال الدين الأفغاني فيقول بضرورة: "تحقيق نهضة دينية تجديدية، تلائم مقتضيات العصر، وتبين لهم أن الإسلام، إذا فهم على وجهه الصحيح، يستطيع أن ينمو نمواً طبيعياً"[3]، ويدعو إلى قيام نهضة دينية تجديدية،

---

[1] المرجع السابق، ص108.

[2] عبد الرحمن الكواكبي، الأعمال الكاملة للكواكبي، ص97.

[3] عثمان أمين، الرد على الدهريين للسيد جمال الدين الأفغاني، مكتبة الخانجي بمصر، 1955م، ص10.

تنطلق من الأصول الإسلامية الأولى التي قامت على أساسها النهضة الإسلامية في عهد الرسول ﷺ والصحابة؛ نهضة مبنية على أسس قوية هي الكتاب والسنة؛ نهضة يتم بها مواكبة تحديات العصر ومتطلباته؛ وأن العيب ليس في الدين؛ كما يتوهم البعض، بل العيب في الفهم الخاطئ للدين والعقائد والعبادات الإسلامية التي تحث على التقدم والتطور.

ويضيف رائد الفكر العربي محمد عبده [1849-1905م] فيقول "إن الدين كالعلم لا يتناقى مع التقدم؛ وإن الدين والعلم، متى فُهما على الوجه السليم، لا يمكن أن يكون بينهما خصومة أو نزاع"[1]. وهو أيضا في محاولته الإصلاحية يحاول التوفيق بين الدين الإسلامي، الذي يعد من الموروث الإنساني؛ وبين العلم الذي يقوم على العقل والتجربة .

يرد الجابري التيار السلفي إلى مجموعة من الاتجاهات "فمن سلفيين رافضين كل نظم العصر ومؤسساته وفكره وثقافته؛ باعتباره عصر (جاهلية)، يجب تركه جملة وتفصيلاً، والعودة إلى النبع الأصيل؛ إلى إسلام السلف الصالح، الذي يتحدد أساسا بعصر الرسول ﷺ ، وإلى سلفيين معتدلين، يقبلون من حضارة العصر ومؤسساته ما لا يخالف أحكام الشريعة الإسلامية؛ أو ما يمكن تبريره داخلها، وفي الوقت ذاته يوسعون من دائرة السلف الصالح ليشمل كل العصور الإسلامية المزدهرة؛ وبكيفية خاصة تلك التي كان الخليفة فيها صالحاً، يعمل بأوامر الدين، ويستشير أهل الحل والعقد ...الخ ؛ إلى سلفيين مؤولين، أقصد أولئك الذين يدعون إلى البحث في نظم الحضارة العربية الإسلامية وقيمها؛ من أشباه ونظائر لمؤسسات الحضارة المعاصرة وقيمها؛ والأخذ بها

---

[1] عثمان أمين،رائد الفكر المصري الأمام محمد عبده؛ ط2؛ الأنجلو المصرية؛ القاهرة؛ 1965م؛ ص80.

بوصفها أسماء أو صيغاً جديدة لمؤسسات وقيم عربية إسلامية أصيلة"[1]. وعلى هذا الأساس انقسم رواد الفكر العربي المعاصرين إلى اتجاهات مختلفة الآراء والأفكار في نظرتهم للمنهج المراد به دراسة الفكر العربي المعاصر:

- الاتجاه الأول يرى أن التمسك بالمنهج السلفي هو الأساس الأفضل في دراسة الفكر العربي المعاصر، ويرفض كل نظم العصر الحديثة.
- الاتجاه الثاني يحاول التوفيق بين ما توصل إليه العلم في الفكر الأوروبي، من أفكار وآراء و مناهج ونظريات علمية، وبين ما تركه لنا السلف الصالح من أفكار ومناهج علمية.
- أما الاتجاه الثالث فسلفية مؤولون يحاول تأويل نظم الحضارة العربية الإسلامية وقيمها ومفاهيمها، بما يقابلها من قيم ونظم ومفاهيم في مؤسسات الحضارة المعاصرة وقيمها، مثل مفهوم الشورى الذي يقابل الديمقراطية النيابية، والزكاة التي تقابلها الاشتراكية وهكذا.

يلاحظ بصفة عامة على الاتجاه السلفي أنه يحاول التحرر من عصر الانحطاط وما علق به من تبعات، مثل الشعوذة والسحر وغيرها من البدع، بعقل ينتمي إلى الماضي وبأسلوب ومنهج ومفاهيم، تعود إلى السلف الذي يقوم منطقه، كما يقول الجابري: "على آلية ذهنية محورية هي قياس الغائب على الشاهد، الذي يتخذ منها صورة قياس الحاضر على الماضي، والدعوة السلفية القائلة: لا ينهض العرب اليوم إلا بما نهضوا به بالأمس"[2]، الذي يشكل أحد ثوابت العقل العربي، على الرغم من كل

---

[1] محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999، ص53.

[2] محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ط5، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994م، ص40.

دعوة تصدر منه إلى التحديث والتجديد، أي يفكر بنظام معرفي يعود إلى تلك الحقبة الفكرية التي ظهرت في العصر الإسلامي الأول، وهو النظام المعرفي البياني، وهذا عائق من عوائق الفكر العربي المعاصر.

يصدر الجابري حكمه على الفكر العربي بأنه فكر محكوم "بنموذج/سلف"، مبيناً عوائقه التي ترسخت داخله، ومنها آلية قياس الشاهد على الغائب، بالإضافة إلى تعامله مع الممكنات الذهنية، كمعطيات واقعية، فهو يكرس مفهوم اللاعقل مكان العقل، وفي هذا الإطار يقول الجابري: "إن (النموذج/السلف) هو الذي يتحمل القسط الأوفر من المسؤولية، فيما يعانيه الفكر العربي المعاصر من أزمة وفشل"[1]. وهذا راجع إلى مجموعة من العوائق في الفكر العربي المعاصر، منها أنه فكر مشدود بعائق ترسخ داخله هو الآلية الذهنية المنتجة له؛ تلك الآلية التي كانت فاعلة في عصر البناء الثقافي، وأصبحت في عصر التداخل التلفيقي آلية لتكرار الماضي بنفس منهجه، بدون تجديد أو نقد.

العائق الآخر أنه فكر غيبي، يتعامل مع المعطيات الذهنية كمعطيات واقعية بعيدة عن الواقع المعيش؛ عن الحاضر، والعائق الثالث أنه فكر اللاعقل، لا يرتكز على العقل، ويفتقد الموضوعية والواقعية.

نتيجة تلك العوائق التي فرضت من قبل الاتجاه السلفي الإصلاحي وتمسكه بالعودة إلى السلف الصالح، يضيف الجابري "إن الفكر العربي الحديث والمعاصر هو في مجمله فكر لاتاريخي، يفتقد إلى الحد الأدنى من الموضوعية، ولذلك كانت قراءته للتراث قراءة سلفية تنزه الماضي وتقدسه، وتستمد منه الحلول الجاهزة لمشاكل الحاضر والمستقبل"[2].

---

[1] محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص43 .

[2] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص19.

ومن نتائج هذه العوائق أنه أصبح فكراً لاتاريخياً؛ لأن الآلية الذهنية المنتجة كـــان من نتائجها إلغاء الزمان: فالحاضر أصبح يقاس بالماضي؛ وكـــأن الماضـــي والحاضـــر والمستقبل بساط ممتد لا يتحرك ولا يتموج: فهو زمان راكد يفتقد إلى الموضـــوعية؛ لأن آلية قياس الغائب على الشاهد أصبحت تمارس سلطتها بشكل آلي: دون استقراء أو تحليل أو فحص أو نقد. وهذا ما جعل السلفي يقرأ التراث من منظـــور الماضـــي؛ وليس الحاضر: ويقدسه ويستمد منه كل الحلول الجاهزة لحل مشاكله المعاصرة.

ج - القراءة السلفية للفكر العربي :

إن القراءة السلفية تحاول أن تعالج قضايا الفكر العربي المعاصر بالاستعانة بمنـــهج السلف، الذي تم إلباسه للواقع؛ ذلك المنهج الذي يقول عنه الجابري: "منهج انتقـــائي يسعى إلى تأكيد الذات أكثر من سعيه إلى أي شيء آخر: وهو في الأعـــم الأغلـــب منهج خطابي: يمجد الماضي بمقدار ما يبكي الحاضر"[1]؛ وهذه الذات هي ذات الماضي الذي يريد أن يكرسها في الحاضر، اتجاه اعتمد في منهجه علـــى التـــراث وإحيائـــه واستثماره في بناء رؤية أيديولوجية، يريد بها إسقاط صورة المستقبل علـــى الماضـــي؛ محاولاً البرهنة انطلاقاً من عملية إسقاط مفاهيم، تم إنتاجها في الماضي على مـــا يـــتم تحقيقه في المستقبل.

إن الاتجاه السلفي هو اتجاه فكري قوامه العام الإقتداء بالسلف الصالح، وتطبيـــق المنهج الأصولي: الذي يؤكد: على نحو عفوي المعتقدات والمبادئ في أصول التـــراث عند السلفي: بتمسكه بالماضي ومناهجه: وترسخ في الفكر العربي الحديث والمعاصـــر آلية هيمنت عليه؛ آلية القياس التي كانت أداة إنتاج للمعرفة الفقهية والنحوية اللغوية في العصر الإسلامي الأول وفي مرحلة ازدهاره: ثم تحولت في العصر الحديث والمعاصر إلى آلية حفظ وهدم. يقول الجابري: "هكذا تحول القياس (البياني)؛ قياس الغائب على

---

[1] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص42.

الشاهد: الذي كان في الأصل أداة إنتاج للمعرفة الفقهية والنحوية واللغوية بطريقة منظمة مقننة: إلى (حرفه كلامية) كل همها حفظ رأي أو هدمه"[1]. الآلية التي كانت منتجة ومنظمة للفكر: أصبحت فيما بعد آلية همها الوحيد هو حفظ الرأي وتكراره، وهدم كل رأي يخالفها، وهذا تحول قياس الغائب على الشاهد: من أداة علمية لاكتساب المعرفة إلى أداة هدم الرأي أو التعصب له.

إن آلية قياس الغائب على الشاهد طريقة علمية عند التقيد بشروط صحتها، كما استعملها علماء النحو والفقه في علميهم، فيها تم تقعيد اللغة العربية وتقنين الشريعة، وأخذها عنهم علماء الكلام: فأغنوها بمجادلاتهم ومصطلحاتهم واستعملها علماء الطبيعة: فنحوا بها منحىً تجريبياً: زادها دقة وخصوبة: فكانت بحق منهج البحث العلمي في الثقافة العربية الإسلامية. ومن أهم شروط ضمان صحة آلية القياس: "لا يجوز قياس الغائب على الشاهد، إلا إذا كانا يشتركان داخل طبيعتهما الواحدة في شيء واحد بعينه، يعتبر بالنسبة لكل منهما أحد المقومات الأساسية. ولاكتشاف هذا المقوم الذاتي لابد من القيام بـ (السبر والتقسيم) والتقسيم يعني تحليل المقيس على المقيس عليه، كل على حدة، أي حصر صفاتهما وخصائصهما لاكتشاف ما يشتركان فيه. والسبر هو اختيار تلك الصفات والخصائص المشتركة بينهما، لتحديد أي منهما يشكل جوهرهما وحقيقتهما، والتقسيم هنا استقراء وتحليل، والسبر اختبار وتحقق"[2].

ترسخت هذه الآلية في نشاط العقل العربي حتى أصبحت الفعل العقلي الوحيد الذي يعتمد عليه في الإنتاج المعرفي، ورغم كونها طريقة علمية: إلا أنها أصبحت فيما بعد آلية أو طريقة غير قادرة على الإنتاج الفكري: بسبب الابتعاد عن شروطها العلمية .

---

[1] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص340.

[2] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص18.

فمثلاً في علم الفقه وقع الإفراط في هذا القياس إلى درجة لم يعد معها ممكناً التقيد بتلك الشروط: أصبحت الفروع أصولاً تقاس عليها فروع جديدة؛ وفي علم الكلام والنحو وغيرها من العلوم ترسخت هذه الآلية كطريقة في التفكير؛ داخل بنية العقل العربي المعاصر؛ وأصبح القياس عملية ذهنية يقوم بها الإنسان العربي بطريقة لاشعورية؛ دون النظر إلى شروط صحته، هذه الآلية، التي انحرفت عن شروطها الصحيحة، أصبحت آلية ثابتة غير قابلة للتحديد والإبداع، تجمد الزمان، وتلغي التطور، فجعلت الماضي هو الحاضر. إن القراء السلفية تعتمد القياس أداة معرفية، كما يذكر الجابري "القراءة السلفية التي كانت كافية وفعالة وإجرائية يوم كنا وحدنا في بيت هو بيتنا"[1]: أما الآن فإن القراءة السلفية عند الاتجاه السلفي المعاصر الذي يعتمد كل الاعتماد على الحجج النقلية وحدها، دون إعمال الحس أو العقل؛ فأصبح الخبر حجة؛ والنقل عن السلف هو البرهان؛ وتم إسقاط العقل والواقع الحاضر من حسابه؛ مما جعل تلك القراءة غير فاعلة ومنتجة.

إن القراءة السلفية للتراث موضع نقد لأنها قراءة لاتاريخية، فهي بالتالي، كما يقول الجابري: "لا يمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث، هو الفهم التراثي للتراث، التراث يحتويها، وهي لا تستطيع أن تحتويه؛ لأنها التراث يكرر نفسه"[2]. وإن هذه القراءة للتراث لا تنتج سوى الفهم العام للتراث كما هو بدون تجديد، وهي قراءة تكرارية تفتقد الموضوعية العلمية.

يحاول رواد الاتجاه السلفي أن ينطلقوا في دراستهم للفكر بالرجوع إلى السلف؛ رؤيةً ومنهجاً؛ ما أدى إلى ظهور مجموعة متعددة من الأنساق والمناهج في القرنين

---

1 محمد عابد الجابري، وجهة نظر نحو إعادة وبناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994م، ص84.

2 محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص13.

الثامن والتاسع عشر الميلاديين تعالج الفكر العربي؛ هذه الأنساق والمناهج والرؤى التي فرضت نفسها على الفكر العربي الحديث والمعاصر، وأصبحنا سجناء لها. ويؤكد الجابري ذلك بقوله: "فنحن ما زلنا سجناء الرؤية والمفاهيم والمناهج القديمة"[1]؛ تلك المناهج والرؤى التي تكونت تحت ضغط الصراعات السياسية التي سادت الفكر العربي، بعد لحظة الأزمة، ما حرنا دون أن نشعر إلى الانخراط في صراعات الماضي ومشاكله، أي جعل حاضرنا مشغولاً بمشاكل ماضينا، ومن ثم النظر إلى المستقبل بتوجيه من مشاغل الماضي وصراعاته.

إذا كان النقد الأول للقراءة السلفية هو أنها قراءة لاتاريخية، فإن النقد الثاني للقراءة السلفية، كما يقول الجابري، أنها: "تقع تحت آفتين هما: آفة في المنهج، وآفة في الرؤية. فمن حيث المنهج تفتقد هذه القراءات إلى الحد الأدنى من الموضوعية؛ أما من حيث الرؤية فإنها تعاني من غياب النظرة التاريخية"[2]. إن جميع هذه القراءات تفتقد إلى الموضوعية التي تعني باستقلال الموضوع وقيامه بذاته، والانطلاق من الواقع الموضوعي، وكذلك ضبط المفاهيم المستخدمة فيها، كما تفتقد النظرة التاريخية، لأنها تعالج قضايا الفكر بمناهج وقراءات سلفية، تعتمد على قياس الغائب على الشاهد.

هذا ما دفع الجابري إلى إقامة مشروعه المعرفي، وهو إعادة كتابة هذا التراث بروح نقدية، ورؤية عقلية، حسب الشروط الموضوعية العلمية، من أجل إعداد أسس التقدم والتطور في فكرنا وثقافتنا المعاصرة؛ من معاصرة قائمة على التبعية والنقل والاستنساخ، إلى معاصرة قائمة على المواكبة والمساهمة: إنتاجًا وإبداعًا، محاولاً

---

[1] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص46.

[2] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص16.

"تدشين قراءة جديدة أصيلة لموضوعات قديمة، ولكن متجددة"[1]، إعادة كتابة تراثنا بروح نقدية متحررة من التبعية والذاتية، ذات رؤية عقلية، مبنية على أساس العقل والمناهج العلمية، وقراءته على أسس منهجية وآليات معرفية تساهم في الإنتاج والإبداع الفكري.

إن هذا التراث الذي يحتوينا لا نستطيع التحرر منه في لحظة معينة، مهما كانت المناهج المستخدمة، لأن التحرر من التراث كما يقول الجابري "معناه امتلاكه، ومن ثم تخطيه وتجاوزه. وهذا ما لا يتأتى لنا إلا إذا قمنا بإعادة بنائه، وبإعادة ترتيب العلاقة بين أجزائه من جهة، وبينه وبيننا من جهة أخرى"[2]، وهذا لا يعني الإلقاء به في المتاحف أو في سلة المهملات، بلا إعادة ترتيب أجزائه مع بعضها، حتى تصبح متكاملة غير متجزئة، ليسهل فهمه وتجديده من داخله، وقراءته قراءة نقدية تحليلية، يمكن بها التعامل مع التراث كما يقول الجابري: "تعاملاً علمياً، يجب أن يكون على مستويين: مستوى الفهم، ومستوى التوظيف أو الاستثمار"[3]، المستوى الأول يقوم على استيعاب التراث وفهمه، بمختلف منازعه وتياراته ومراحله التاريخية، أما المستوى الثاني فيقوم على كيفية توظيف هذا التراث في مجالات الحياة. وهذا لا يكون إلا إذا قمنا بتحليل وفحص آليات ورؤى ومفاهيم وتصورات هذا التراث، تحليلاً يقوم على القواعد العلمية ومناهج عصرية وبطريقة منهجية نقدية معاصرة، تقوم على تحليل مفاهيمه وتصوراته وآلياته ونظمه، لأن تحليل التراث هو في نفس الوقت تحليل الفكر وبيان أسباب معوقاته، بوصفه مكوناً رئيسياً للفكر العربي المعاصر، ذلك التراث الذي تراكم عبر العصور التاريخية التي مرت بها الأمة العربية الإسلامية.

---

[1] محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص41.

[2] محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص205.

[3] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص47.

إن مواكبة العصر المتطور وملاحقته في تقدمه، لا يمكن أن تكون من فراغ، فلابد من قاعدة ينطلق منها، وهذه القاعدة هي تراثه، إذن لا تقدم إلا من خلال التـــراث، لكن بعد تجديده وتحليله ونقده وتنقيته من الشوائب التي علقت به، وتطوير إيجابياتـــه بما يساعدنا في مواكبة العصر، وهذا لا يمكن أن يكون إلا بقبول التراث من جهـــة، ورفض التراث من جهة أخرى. ويضيف الجابري: "نهضة الشعوب لا تنطلـــق مـــن فراغ، فلابد من الانتظام في تراث"[1]. هذا ما جعل الجابري يحاول التوفيق بين رفضـــه باعتباره آلية فكرية مهيمنة على الفكر المعاصر بسلبياتها وعوائقها، وبين قبوله باعتبار أن نهضة الشعوب لا تنطلق من فراغ، ولكن هذا القبول لا يكون إلا بعد تحليله ونقده بمناهج العصر. ويقول الجابري: "وتجديد الفكر لا يمكن أن يتم إلا من داخل الثقافـــة التي ينتمي إليها"[2]، ولا يتم ذلك إلا بممارسة النقد والتحليل في التـــراث بالمعطيـــات المنهجية للعصر، وهذا ما يحاول الجابري اعتماده في منهجه للفكر العربي المعاصر.

---

[1] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص33.

[2] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص33.

ثانياً - منهج الاتجاه الحداثي المعاصر:-

أ - الاتجاه الحداثي العربي المعاصر :

الاتجاه السلفي التراثي: يتمسكه بالعودة إلى التراث الذي تشكل طيلة أربعة عشر قرناً من الزمن، وتراكم على مدى تلك الفترة الزمنية بعصورها: وهي العصر الإسلامي الأول (عصر السلف الصالح) عهد الرسول ﷺ والصحابة، ثم عصر الدولة الأموية، ثم عصر الدولة العباسية، ثم عصر الدولة العثمانية والمملوكية والتركية، أي ما يسمى بعصر الانحطاط، ينادي هذا الاتجاه الأصولي بأن العرب لن ينهضوا إلا بما نهض به أسلافهم، أي (السلف الصالح). ورداً على هذا الاتجاه ظهر الاتجاه الحداثي رافضاً التراث والعودة إليه، والإقتداء بالفكر الغربي الأوروبي بمناهجه ومفاهيمه. يقول رائد الفكر العربي المعاصر زكي نجيب محمود: "هناك طرفان متطرفان: طرف منهما يجزع من الثقافة الأوروبية الحديثة أشد الجزع، ويعدها ثقافة دخيلة تستهدف التسلط والسيطرة..أما الطرف الآخر فيفرح بالثقافة الأوروبية الجديدة فرحة الأطفال باللعب والهدايا"[1]. هذان الطرفان هما طرف يرفض ثقافة الغرب، ويتمسك بالتراث، وطرف يرفض التراث، ويستنصر بالفكر الغربي الأوروبي؛ إذ الحداثة تعني رفض التراث وقبول الغرب، وبهذا كان الاتجاه الحداثي في الفكر العربي المعاصر يرفض التراث ومناهجه، ويقبل الفكر الغربي ومناهجه، فكانت الحداثة العربية المعاصرة قد ارتبطت بالرغبة في التحرر من قيود الماضي ومناهجه، والأخذ بمناهج الغرب، بذلك أصبحت الحداثة بصفة عامة هي، كما يرى رواد الاتجاه الحداثي: التخلص من قيود الماضي ومناهجه وآلياته، التي تمنع الإبداع، لكنها في نفس الوقت وقعت أسيرة مناهج جديدة هي مناهج الفكر الأوروبي، الذي فرض آلياته ومناهجه على الفكر العربي المعاصر، لكن الحداثة عند الجابري: "لا تعني رفض التراث، ولا القطيعة مع الماضي، بقدر ما تعني

---

[1] زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ص291.

الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه المعاصرة، أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي"[1].

وهذه الحداثة يجب أن تقوم على ما يلي:

- لا يمكن رفض التراث أو إلغاء الماضي؛ بل يلزم إيجاد منهج ورؤية للتعامل مع هذا الماضي والارتقاء به إلى المستوى المطلوب.
- الحداثة في الفكر العربي المعاصر لم تصل إلى المستوى المطلوب منها، وما زالت ترزح تحت الأطروحات الأوروبية وقيودها وتبعيتها في المنهج والرؤية.
- يجب أن تنطلق الحداثة في الفكر العربي من التراث بمناهج عقلانية نقدية؛ مبنية على التحليل والفحص والنقد.

رغم أن الاتجاه الحداثي يحاول جاهداً رفض التراث، ويدعو إلى الأخذ بما أخذت به أوروبا من وسائل وآليات ومناهج، حققت لها طموحها في الوصول إلى الرقي، والتقدم المبني على أساس العلم والعقل معاً، وتطبيق نفس هذه المناهج والآليات في الفكر العربي المعاصر، والاقتداء بالنموذج الأوروبي؛ بوصفه نموذجاً للعصر كله، ولكن دعاة هذا الاتجاه يشكلون اتجاهات متعددة، تتلون بلون الأيديولوجيا السائدة. وهكذا نجد من بين دعاة المعاصرة من يحملون، كما يذكر الجابري: "أيديولوجيا ذات مضامين ليبرالية، وآخرون يبشرون بأيديولوجيا اشتراكية تطورية؛ إصلاحية أو ماركسية"[2]. إن أصحاب الاتجاه الحداثي المعاصر، منهم من يحمل أيديولوجية ليبرالية، أي الأفكار البرجوازية ومؤسساتها ونظمها، ومنهم من يحمل أيديولوجية ماركسية، ومنهم أصحاب النظرة التوفيقية، فهم أكثر تشعباً، منهم سلفيون ذوو ميول ليبرالية، أو ليبراليون ذوو ميول سلفية، ومنهم الماركسي العربي، الماركسي الأممي؛ العربي

---

[1] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص16.

[2] محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص9.

العلمانيّ ذو الميول السلفية وغيرها من الألقاب. وكل اتّجاه له نظرة خاصة يحاول بها جاهداً العمل على تقدم هذه الأمة ومواكبتها للعصر، ولكنهم جميعهم يفكرون في حاضر الأمة ومستقبلها بواسطة ما يفرضه عليهم النموذج الغربي؛ فمنهم من يدعو إلى الليبرالية ملتوفة في الدعوة إلى الأخذ بمناهج ومفاهيم الفكر الغربي؛ ومنهم من يدعو إلى ماركسية عقدية؛ لا تقبل الشك؛ ومختزلة في شعارات عامة؛ يدعي معتنقوها أنها قادرة على حل جميع قضايا الفكر العربي المعاصر؛ وهذه التيارات تدعو إلى الإقتداء بالنموذج الغربي؛ سواء أكان تياراً ليبرالياً أم ماركسياً.

ظهرت هذه الاتّجاهات في الفكر العربي مع الانفتاح على القارة الأوروبية؛ اعتباراً من الحملة الفرنسية على مصر عام 1798م؛ وقيام دولة مصر (1805م) تحت قيادة محمد علي باشا [1769-1849م]، ومن ذلك الوقت ارتبط الفكر العربي المعاصر ارتباطاً وثيقاً بعلوم الغرب ومناهجه؛ بسبب ما كانت تعيشه الساحة الفكرية العربية. وبما أن المجتمع العربي "كأي مجتمع إنساني له رواده في الفكر والتطور؛ كان للعرب رواد ومفكرون كبار؛ برزوا مع بداية الانفتاح على الغرب الذي شكلت الحملة الفرنسية على مصر عام 1798م أهم مرتكزاته"[1].

إن جميع الكوادر التي تطلعت إلى النهوض بالفكر العربي قد نهلت من الفكر الأوروبي ومنابعه ومبادئه وتصوراته. ومن أوائل الرواد رفاعة رافع الطهطاوي [1801-1873] الذي يرى "أنه يمكن للمجتمعات الإسلامية أن تقوم بالمسار التاريخي نفسه الذي أدى بالغرب إلى تشكيل حضارة قد صورت أنها متفوقة وفعالة ومحررة"[2]؛ وكان هذا التأثير بسبب البعثات الدراسية التي أرسلت إلى لأوروبا لدراسة

---

[1] عبد الكريم هلالي، الاغتراب في الفن، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي، 1998، ص201.

[2] محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة: هاشم صالح، ط3، دار الساقي، بيروت، 1998، ص48.

علوم الفكر الأوروبي، بذلك ظهرت تيارات تنادي بالتجديد في الفكر العربي: على هذا النهج، منذ القرن الماضي إلى اليوم، سواء الدينية منها أو الفكرية، فهي ما زالت ترتبط بنوع من العلاقة مع الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر. هذه العلاقة كما يقول الجابري: "علاقة تتراوح بين الاستلهام والاقتباس والتبني الجزئي أو الكلي؛ وبين التحفظ والرفض والمقاومة"[1]. إن جميع هذه التيارات الفكرية التي ظهرت في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين في الفكر العربي هي تيارات تستلهم وتقتبس من الفكر الغربي مناهجه وتقنياته، والعمل بها من أجل التقدم ومواكبة العصر، وكان ذلك كله تحت ظاهرة الاستعمار.

إن تقدم العرب اليوم مرهون عند مفكري الاتجاه الحداثي بالعلاقة مع الفكر الأوروبي: منهجاً ورؤية، وحتى يكون للعرب نهضة كنهضة أوروبا: عليهم أن يتحرروا من مناهج السلف التي تقيد العقل العربي المعاصر، لأن مواكبة العصر المتقدم علمياً وتقنياً لن تكون بالرجوع إلى تراث قديم، بل بالاتجاه إلى الفكر الغربي، تستقي منه المنهج الذي يمكن به الوصول إلى الغاية التي نسعى إليها. ويؤكد زكي نجيب محمود ذلك بقوله: "إنه لمن العبث أن يرجو العرب المعاصرون لأنفسهم نهوضاً، أو شبه نهوض، قبل أن يفكوا عن عقولهم تلك القيود، لتنطلق نشيطة حرة نحو ما هي ساعية إلى بلوغه"[2]. إن الاتجاه الحداثي يحاول تحرير الفكر العربي المعاصر من كل سلطة سابقة، سواء أكانت غيبية أم تراثية، والأخذ بمناهج الفكر الأوروبي، اعتماداً على العقل والتجربة العلمية الأوروبية.

---

[1] محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص57.

[2] زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ص26.

إن الفكر الغربي، بداية من القرن الرابع والخامس عشر الميلادي، قد استطاع إحداث قطيعة بين الماضي والحاضر، والتحول من الماضي إلى المستقبل: التحول من سلطة الكنيسة إلى سلطة العقل، كما يقول حسن حنفي في كتابه (مقدمة في علم الاستغراب): "الانتقال من سلطة الكتاب المغلق (المقدس) إلى كتاب الطبيعة المفتوح: من التمركز حول الله، إلى التمركز حول الإنسان، ومن البحث عن خلود الروح إلى البحث في طبيعة البدن"[1]. بدأ إعلان مرحلة جديدة في الفكر الأوروبي: تعلي من شأن العقل، وتحرره من قيود المرحلة السابقة: مرحلة العصر المدرسي وما قبله، وأصبح الفكر يتحرر من سلطة الماضي الموروث، للأخذ بسلطة العقل الذي يؤسس العلم والتقدم ودراسة الكون والعلوم الطبيعية.

نهض الفكر الأوروبي بكل قوته، على أساس من العقلانية، التي بدأت مع القرن السابع عشر مع (فرانسيس بيكون) [1561-1636م] و(رينيه ديكارت) [1596-1650م] وأصبح الفكر الأوروبي يعيد قراءة تاريخه على أساس من الانفصال والاتصال، أي من النقد إلى نقد النقد ، والتحرر من جميع الأوهام، واعتماد التجربة منطلقاً ومعياراً، وأعلن التحرر من جميع السلطات المعرفية، والاعتماد على سلطة العقل وحده، سلطة البداهة والوضوح. يقول الجابري "والفكر الأوروبي يعيد قراءة تاريخه على أساس من الانفصال والاتصال، من النظر وإعادة النظر: من النقد ونقد النقد، وإن الانفصال عن التراث كان من أجل تجديد الاتصال معه، والاتصال به كان من أجل تجديد الانفصال عنه"[2]. ومنذ ذلك العصر والفكر الأوروبي لا يزال يتجدد من داخل تراثه، وفي ذات الوقت يعمل على تجديد هذا التراث؛ تجديده بإعادة بناء مواده القديمة، وإغنائه بمواد جديدة. وهكذا أعاد الأوروبيون خلال القرون

---

[1] حسن حنفي: مقدمة في الاستغراب، ص179.

[2] محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص27.

الثلاثة الأخيرة كتابة فكرهم وإعادة بنائه من جديد، على أسس من العقلانية والموضوعية، وأصبح كل شيء قابلاً للنقد والتحليل وإعادة النظر، وإبعاد كل شيء غامض.

وما أن جاء القرن الثامن عشر الميلادي، كما يقول الجابري "الذي أعلى من شأن العقل ومجد القيم الإنسانية المثلى"[1]، حتى أصبحت أوروبا تبني نفسها على أساس من العقلانية والتجريبية، ويقول حسن حنفي "إن الحضارة الغربية حضارة طردية، أي أنها نشأت تحت أثر الطرد المستمر من المركز ورفضاً له، بعد اكتشاف عدم اتساقه على العقل أو تطابقه على الواقع"[2]، وأنشئت مجموعة العلوم العقلية والطبيعية والإنسانية، التي تقوم على مناهج معرفية، واستطاعت أوروبا خلال نهضتها أن تنتقل من عصر إلى عصر آخر أكثر تقدماً، بمناهج وآليات معرفية عقلية أو حسية.

يضيف سلامة موسى "إن الحضارة الأوروبية الحاضرة هي حضارة العلم الذي ينهض على التجربة، وقوة أوروبا هي قوة الصناعة التي تنهض على العلم"[3]. العلم المبني على أساس تجريبي وعقلي معاً، هو أساس تقدم أوروبا وتحقيق نهضتها.

إن أسس قيام الحداثة الأوروبية كما يقول الجابري: "العقل والعلم والتقدم، وهي الأسس التي قامت عليها الحداثة الأوروبية في القرن الثامن عشر"[4].

برزت في القرن التاسع عشر الميلادي نزعات فكرية، تصب كلها في مجرى واحد، هو تكريس فكرة تقدم الإنسان الأوروبي، وجدارة أوروبا بالهيمنة على العالم، ونتيجة التقدم الذي شهدته الحياة الفكرية في أوروبا، ظهرت مجموعة من الاتجاهات الفكرية:

---

1 محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي، ص20.

2 حسن حنفي، مقدمة في الاستغراب، ص15.

3 سلامة موسى، ما هي النهضة، ط2، مكتبة المعارف، بيروت، 1994م، ص35.

4 محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي، ص24.

ذات أفكار وآراء ورؤى مختلفة؛ يطلق عليها أحياناً اسم الوضعية، "وتشمل العديد من التيارات المادية والتطورية والحسية والتجريبية والنفعية"[1]؛ لكل تيار منها منهج خاص ورؤية خاصة به؛ لكنها تنتظم جميعها تحت ما يسمى بالتيار الوضعي الذي هو تطوير لها؛ وآخر النزعات الفكرية التي سادت أوروبا؛ لأن أنصاره كالعلماء؛ يريدون للإنسان أن يقيم فكره وعلمه على تجاربه وخبراته.

كانت أوروبا أيضاً في هذا العصر أكثر تشعباً في التيارات الفكرية، وخاصة الفكر السياسي بروافده الليبرالية والماركسية أو الاشتراكية؛ فالنظام الليبرالي "ذلك النظام الفكري المتكامل، الذي تكون في القرن السابع والثامن عشر الميلادي والذي حاربت به الطبقة البرجوازية الأوروبية الغنية الأفكار والأنظمة الإقطاعية"[2]. وهذه المفاهيم الليبرالية التي سادت في القرن السابع والثامن عشر في الفكر الأوروبي، وتم نقلها إلى الفكر العربي المعاصر؛ عن طريق بعض المفكرين العرب؛ فمنهم من طرحها من منظور فرنسي أو من منظور تجريبي وضعي، وذلك حسب نوع التراث الأوروبي الذي يشكل منظومته المرجعية الثقافية والفكرية؛ والنظام الاشتراكي، فهو التفكير الذي اقترن بكارل ماركس (1818-1883م) ويقتضي تغيير النظام السياسي القائم، وهو "الفكر الذي يسير بصاحبه نحو إخضاع سلوكه لصالح المجتمع ككل"[3]؛ جاء هذا النظام كرد فعل ضد النظام الليبرالي أو الرأسمالي.

ظهرت في الفترة المعاصرة في الفكر الغربي عدة اتجاهات فكرية، تتميز بآراء ومفاهيم مختلفة عن بعضها؛ ويهتم كل منها بجانب معين، فالتيار البرجماتي الذي تأسس على يد الفيلسوف تشالز بيرس (ت 1914م) ثم تطور على يد الفيلسوف

---

[1] حسن حنفي: مقدمة في الاستغراب: ص279.

[2] محمد عابد الجابري: نحن والتراث: ص52.

[3] عبد المنعم الحفني: موسوعة الفلسفة والفلاسفة: ص363.

الأمريكي وليم جيمس (ت 1910م)؛ ثم ترسخ على يد الفيلسوف جون ديوي (ت 1952م) الذي ظهر في أمريكا في أواخر القرن التاسع عشر؛ ويعبر عن طبيعة روح المجتمع الأمريكي؛ وطموح الإنسان فيه. إضافة إلى ذلك ظهر التيار الوجودي الـذي يهتم بوجود الإنسان في حياته الواقعية؛ ومن ممثليه مارتن هيدجر (1889-1976م) وهو المؤسس الحقيقي للوجودية؛ وجان بول سارتر (ت 1980م)؛ ثم التيار البنيوي؛ وهو أقرب إلى المنهج؛ وتتصل الفكرة في هذا التيار بلفظ البنيـة؛ وظهـر في علـم اللغويات عند دي سوسير (1913م)؛ وفي العلوم الاجتماعية عند ليفـي شـتراوس (المولود سنة 1908م) وغيرهم، وتيار الفلسفة التحليلية التي ترى أن التحليـل هـو الهدف الرئيسي للفلسفة، وينقسم إلى اتجاه واقعي يمثله براتراند رسل (ت 1970م)، ويهتم بتوضيح وتنظيم المبادئ المنطقية التي يستخدمها العلم؛ عـن طريـق التحليـل الواقعي للممارسة العلمية، واتجاه وضعي منطقي، يطلق على ممثليـه اسـم مجموعـة مدرسة فينا[K] ، ومهمة الفلسفة عندها القيام بتحليل منطقي للأقـوال والعبـارات المستخدمة في العلم[1].

إن سردنا لهذه الأفكار، التي ظهرت في الفكر الأوروبي عبر تطـوره الفكـري والعلمي؛ كان بسبب تبني بعض المفكرين العرب المعاصرين أصحاب الاتجاه الحـداثي المعاصر مناهج ومفاهيم ورؤى الفكر الغربي في دراساتهم لقضايا الفكر العربي المعاصر، ما أدى إلى انقسام المفكرين العرب المعاصرين إلى :

[K] مدرسة فينا: تكونت في بداية عام 1920م من مجموعة من الفلاسفة؛ ذات وجهة نظر علميـة؛ اشتملت على تصور للموقف الفلسفي ومراجعة المشاكل الخاصة بالرياضيات والعلوم الطبيعيـة الاجتماعية.

[1] عزمي طه السيد أحمد، الفلسفة: مدخل حديث، ط 1، دار المناهج للنشر والتوزيع: عمان-الأردن، 2003م، ص360.

1- الاتجاه الليبرالي التقليدي :-

يمثله المثقف العربي الليبرالي، الذي يستعرض محاسن الفكر الأوروبي وقوته وعلمه، مؤكداً أنه لا سبيل إلى تحصيل المعرفة إلا بالأخذ بمناهج ومفاهيم ذلك الفكر، فهو أيضا يشبه المصلح السلفي الذي فكر في إصلاح الفكر بعقل ينتهي إلى الماضي ومناهجه. يقول الجابري "فإن الليبرالي العربي قد بشر بالنهضة والتقدم بواسطة "مركبات ذهنية"، تنتمي إلى الماضي-الحاضر الأوروبي"[1]، وهذه المقارنة التي يقيمها الجابري بين السلفي الذي يرى أن الإصلاح لا يكون إلا بالعودة إلى التراث وبآلياته التي تنتمي إلى الماضي، وبين الليبرالي المعاصر الذي يرى أن الإصلاح لا يكون إلا بالاقتداء بالعقل الأوروبي، وتطبيق كل مفاهيمه ومبادئه ومناهجه على الفكر العربي المعاصر.

إن الليبرالي العربي المعاصر، كما يقول الجابري: "يفكر ويحلم (بمركبات ذهنية) وجدها خارج تاريخه جاهزة فتبناها"[2]. إن النقد الذي وجه له على أنه يفكر بمعطيات ذهنية خارجة عن الواقع الذي يعيش فيه، هي معطيات واقع غير واقعه، ويفكر بآليات ومفاهيم ومبادئ وقيم غير التي يفرضها عليه تراثه، فهو يقتبس معظم مفاهيمه وآلياته المنهجية من الفكر الأوروبي، محاولاً بها حل قضايا ومشاكل الفكر العربي المعاصر.

2 - الاتجاه الماركسي :-

ذلك التيار الذي يحاول أن يطبق المفاهيم الماركسية في الفكر العربي المعاصر، محاولاً الكشف عن تناقضاته، وفضح عيوبه، وبيان نقاط ضعفه وقوته، والكشف عن السلبيات التي أثقلت كاهله وشلت قدرته. إن المفكر الماركسي العربي المعاصر يتبنى المنهج الجدلي محاولاً به دراسة قضايا الفكر العربي المعاصر. ينتقده الجابري بقوله: "لا يتبنى المنهج الجدلي

---

[1] محمد عابد الجابري: خطاب الفكر العربي المعاصر، ص40.

[2] المرجع السابق، ص42.

كمنهج للتطبيق، بل يتبناه كمنهج مطبق"[1]. وبهذا يحاول الماركسي العربي تطبيق هذا المنهج في حل المشاكل والقضايا الواقعة في الفكر العربي المعاصر، بعيداً عن الواقع المعيش الحالي: فهو سلفي ماركسي يحاول الرجوع إلى المنهج الماركسي الذي تبناه ماركس في نظريته، بكل مفاهيمه ومبادئه، كمنهج مطبق، وليس كمنهج يمكن أن يطبقه في الفكر العربي المعاصر.

إن جميع المهتمين بقضايا الفكر العربي، والمنتمين إلى الاتجاه الحداثي هم سجناء مناهج ورؤى الفكر الأوروبي، سواء الليبرالي منه أو الاشتراكي، كما يقول الجابري: "يحتويهم هذا الفكر، فيوجه رؤاهم، ويملي عليهم مناهج معينة في معالجة المشاكل ومناقشتها"[2]، ويحاول رواد هذا الاتجاه إبراز مجموعة من المناهج والقراءات لقضايا الفكر العربي المعاصر، فقد استعاروا في قراءاتهم له مناهج المستشرقين، وأدوات بحث اصطنعها المحدثون، من مفاهيم ونظريات ظهرت في الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر، وقد حاولوا بهذه المناهج الحديثة تقليد الغرب، وتمسكوا بأدواتها، وتفننوا في استخدامها، وبذلك عجزوا عن إيجاد مناهج جديدة، ولو على نمطها للبحث في التراث وقضايا الفكر العربي.

ب - مناهج المستشرقين:

مناهج المستشرقين كثيرة، ولا يمكن حصرها أو تلخيصها في مجموعة معينة من المناهج، نظراً لاختلاف الاتجاهات والآراء والنظريات، ولكن هذه المناهج على اختلاف درجة قدرها وعلميتها، تعالج التراث العربي الإسلامي، كما يقول الجابري: "معالجة خارجية، تعالجه كموضوع، وليس كذات وموضوع"[3]، هي مناهج موطرة بأيديولوجيا وبرؤى تمليها نزعة التمركز حول أوروبا، وتحمل معها معطيات حاضرها،

---

[1] محمد عابد الجابري: نحن والتراث، ص15.

[2] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص36.

[3] المرجع السابق، ص43.

مرتكزاً ومرجعاً، وسار الباحثون العرب في الفكر العربي المعاصر في أبحاثهم على نهج المستشرقين، الذين تناولوا قضايا الفكر العربي بالدراسة والتحليل، من موقع يقع خارجه، وبذلك يفكرون في قضايا الفكر العربي من خارج محيطه وبيئته. إن هذه المناهج لها أيديولوجيا ورؤى تختلف عن أيديولوجيا ورؤى الفكر العربي، وهي أيضاً تنطلق من واقع غير واقع هذا الفكر؛ وبذلك عجزت عن التوصل إلى نتائج ودراسة جدية للفكر العربي. لقد أخذ الباحثون العرب المناهج الأوروبية، ومنهم على سبيل المثال "طه حسين الذي كان في مقدمة الذين أعلنوا الإعجاب والتقدير لمناهج المستشرقين، ويعتبر حامل لواء الدفاع عنهم وعن أهوائهم، ومثل هذه التبعية للمستشرقين أيضا كل من سلامه موسى وزكى نجيب محمود وغيرهم"[1]، ومن سار على نهجهم من رواد التيار الحداثي الذين رفضوا الرجوع إلى التراث، وتمسكوا بالحداثة في الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر.

وهذا يقول سلامة موسى: "القراء العرب يحتاجون إلى التنوير الغربي لعقولهم الشرقية"[2]، وهذا التنوير يقصد به تنوير عقول المفكرين العرب بما توصل إليه الفكر الأوروبي من مناهج وآليات ومفاهيم جديدة.

تتخذ القراءة الاستشراقية عند المفكرين العرب شكل سلفية استشراقية، تعتمد على الموضوعية، وتلتزم الحياد، وتنفي أن تكون لها أية دوافع نفعية أو أهداف إيديولوجية، وتقدم نفسها على أنها تدعي الفهم والمعرفة، معتمدة في ذلك على مناهج المستشرقين. وأن الباحثين في الفكر العربي المعاصر شكلت عندهم مناهج المستشرقين قراءات عملية لهذا الفكر، ولكن هذه القراءة ما زالت ذات منهجية ورؤية استشراقية،

---

[1] علي محمد حريشة-محمد الشريف، أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي، دار الاعتصام، القاهرة، 1978، ص24.

[2] سلامة موسى، ما هي النهضة، ص140.

لم تتخلص بعد من أيديولوجية التمركز الأوروبي، وخاصة التي تتبنى الرؤية الماركسية: لا لتسترشد بها كمنهج: بل لتأخذها كمقولات وقوالب جاهزة جامدة: يحاول المفكر الماركسي أو الليبرالي تطبيقها على الفكر العربي: دون الرجوع إلى الواقع العربي: فهو: كما يقول الجابري: ينظر "إلى التراث الإسلامي من الحاضر الذي يحياه: حاضر الغرب الأوروبي: فيقرؤه قراءة أوروبية النزعة: أي ينظر إليه من منظومة مرجعية أوروبية"[1]: لذلك فهو لا يرى فيه إلا ما يراه الأوروبي فيقرؤه: من منظور مرجعية أوروبية: فهو يقرأ التراث بمناهج جاهزة مستوحاة من الفكر الأوروبي.

هناك مجموعة من المناهج التي اقتبسها المفكرون العرب المعاصرون من الفكر الأوروبي: في دراسة قضايا الفكر العربي المعاصر، ومن هذه المناهج:

1 - المنهج الفيلولوجي (philology):

ذلك المنهج الذي ظهر في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي، وهو أكثر المناهج التي لقيت رواجاً في دراسة الفكر الأوروبي القديم، وهذا المنهج الفيلولوجي قد جاء من كلمة (الفيلولوجيا) "التي تعني دراسة النصوص القديمة: من حيث القاعدة ومعاني المفردات"[2]، وكان عنصر القدم من أهم العناصر التي ينطلق منها المنهج الفيلولوجي: وإن هذا المصطلح الفيلولوجي يقوم علي دراسة النصوص القديمة من حيث قواعدها أصولها وتاريخها: وكذلك يعرف هذا المنهج بأنه "علم تاريخي: يهدف إلي دراسة الحضارات الغابرة: من خلال الوثائق المكتوبة التي تركها السلف للخلف: مما يسمح لنا بفهم المجتمعات القديمة"[3]. و يقوم هذا المنهج بثلاث مهام هي:

---

[1] محمد عابد الجابري: نحن والتراث: ص16.

[2] تمام حسان: الأصول في دراسة أبستيمولوجية لأصول الفكر اللغوي العربي: الدار البيضاء-المغرب: دار الثقافة: 1981م: ص253.

[3] صبحي صالح: دراسات في فقه اللغة العربية، ط2، المكتبة الأهلية، بيروت، 1962م: ص4.

1-يقدم دراسة تاريخية عن الحضارات الغابرة.

2- يعتمد على الوثائق المكتوبة القديمة لفهم المجتمعات الإنسانية.

3- يعتني بنقد النصوص الأدبية القديمة داخلياً وخارجياً: أي ظاهرياً وباطنياً.

وقد نشط أصحاب هذا المنهج في أواخر القرن الماضي، وتم استخدامه، كما يقول الجابري: "في مجال تحقيق النصوص، والكشف عما كان مغموراً منها، سواء النصوص اليونانية أو اللاتينية أو غيرها، مما كانت نتيجته ظهور معطيات جديدة، فرضت تعديل الرؤى (الشمولية) أو التخلي عنها نهائياً، وتبنى النظرة الفيلولوجية التحزيئية التي تجتهد في رد كل فكرة إلى أصل سابق"[1]. يبحث هذا المنهج في تحقيق النصوص والكشف عما هو غامض ومغمور منها، وهو يدور داخل الإطار المركزي الأوروبي، لأنه يبحث في أصول الفكر الأوروبي، وخاصة الفكر اليوناني والروماني وفكر القرون الوسطى المسيحية، وهو يحاول رد كل شيء إلى أصله، وتبنى النظرة التحزيئية، بدلاً من النظرة الشمولية.

يحاول المفكرون العرب المتأثرون بالفكر الأوروبي تطبيق المنهج الفيلولوجي في دراسة الفكر العربي المعاصر، المنهج الذي يقوم في بناء موضوعه أساساً على النصوص القديمة، التي يتم جمعها من الوثائق المكتوبة، أو يعمل على تجزئة الموضوع إلى أجزاء : ثم يبحث لكل جزء عن أصل في هذه الثقافة أو تلك الثقافات السابقة على الإسلام. هذا المنهج، من الناحية العلمية، يبحث في بناء الموضوع على النصوص التي يجمعها الباحث من مصادرها المتوفرة لديه، ولم تكشف بعد، ويقوم بتجزئة الموضوع، أي تحليله إلى أجزاء، والبحث لكل جزء عن أصله في الثقافة التي يرجع إليها، بعيداً عن إصدار أي حكم نهائي، ويترك الباب مفتوحاً أمام البحث في النصوص، ولا يسلم

[1] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص77.

بالفرضيات والتخمين في إصدار الحكم، ولكن رغم نجاح هذا المنهج توجد مساوئ له وانتقادات منها:

1- أن النظرة التجزيئية التي يعتمدها نارس عدواناً علي النصوص التي تم جمعها من الوثائق المكتوبة.

2- رد كل فكر إلي أصل سابق معناه إصدار حكم مسبق، قوامه إنكار قدرة المفكر علي الإبداع.

3- التمركز حول إطار المركزية الأوروبية، وطمس جوانب الإبداع في الثقافات الأخرى.

ومن أهم الانتقادات التي يوجهها الجابري لهذا المنهج هي "أن المنهج الفيلولوجي عند المستشرقين له خلفية أيديولوجية خاصة"[1]، وهذا المنهج، رغم قدرته العلمية على الكشف عما تخفيه النصوص القديمة، فعيبه هو خلفيته الأيديولوجية التي تنطلق من الفكر الأوروبي، أي التمركز حول الفكر الأوروبي. كما أن هذا المنهج يعتمد النظرة التجزيئية التي ترد كل شيء إلى أصل سابق، وبذلك تنكر قدرة المفكر على الإبداع والتجديد، وإرجاع كل شيء إلى الأصول القديمة اليونانية اللاتينية، إضافة إلى ذلك يتعدى الأمر بالخروج بالأفكار والأنساق المجزأة من محيط ثقافة معينة، ينتمي إليها الباحث، إلى أصول ثقافة أخرى، كما أن الرؤية التجزيئية اللاعلمية تنظر لعلوم الفقه والكلام والفلسفة والنحو والأدب والحديث والتفسير والتاريخ علي أنها علوم لكل منها كيان خاص.

ومن عيوب هذا المنهج أنه أيضا يعتمد علي النظرة التجزئية، التي يحاول بها الربط بين أجزاء الفكر العربي وأجزاء الفكر اليوناني، كما يقول الجابري: "قد أضر بالتراث

---

[1] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص83.

العربي الإسلامي، وأضر بتقدم الدراسات الإسلامية، حتى لدى المستشرقين أنفسهم"[1]: وأن هذا المنهج يضر بالفكر العربي أكثر مما ينفعه؛ فهو يقوم بتفكيك وحدة الفكر العربي الإسلامي إلى أجزاء، والاقتصار على محاولة ربط كل جزء من أجزائه وقضاياه بالفكر اليوناني؛ مما أدى إلى بتر صلته بالفكر العربي القديم، وعزله عن الواقع العربي الحضاري الذي أنتجه.

2 ـ المنهج التاريخي : -

المنهج التاريخي هو أيضا من المناهج التي اقتبسها المستشرقون العرب وغير العرب في الوقت الحاضر من الفكر الغربي، والمنهج التاريخي "هو الأداة المنهجية الخاصة التي يستخدمها علم التاريخ في تحقيق أهدافه كعلم عام، وخاصة في تفسير الأحداث العقلية والتنبؤ بالأحداث المتوقعة مستقبلاً"[2]، وبذلك يلزم اتباع منهج تاريخي موضوعي، يستعرض الوقائع و الأحداث والاجتهادات الفكرية التي تمت عبر مسيرة طويلة من التاريخ.

إن المنهج التاريخي عملية منظمة وموضوعية لاكتشاف الأدلة وتحديدها وتقييمها، وإن التفسير العلمي الموضوعي لحوادث التاريخ له شروط، كما يقول الجابري "وهي شرط عدم التحزب، بمعنى عدم الانحياز إلى جانب دون الآخر، والشرط الثاني: الاجتهاد في تفهم كل طرف باستحضار منطلقاته وحججه"[3]. إن استخدام المنهج التاريخي مبني على شرطين هما: الابتعاد عن النظرة الذاتية، والتحلي عن التعاطف مع

---

[1] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص57.

[2] محمد صبري فؤاد، التفكير العلمي والتفكير النقدي في بحوث الخدمة الاجتماعية، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 2003، ص231.

[3] محمد عابد الجابري: المثقفون في الحضارة العربية، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000م، ص86.

الأحداث والوقائع، والتحلي بالموضوعية والتحليل النقدي للأحداث. أما الشرط الثاني فهو الاجتهاد في الحصول على الوثائق، والاستحضار الصحيح للحجج التي توضح النصوص التاريخية، وتضعها في إطارها التاريخي الصحيح؛ لأن الإنسان يهدف من دراسته في تفسير الوقائع التاريخية إلى فهم الحاضر الذي يعيش فيه، لبناء المستقبل.

ويضيف عبد الرحمن العيسوى "إن المنهج التاريخي يستهدف فهم الحاضر والتنبؤ بالمستقبل، في ضوء خبرات الماضي وأحداثه، ومعرفة الظروف والملابسات والخبرات والمواقف التي مر بها الإنسان منذ بداية حياته"[1]. يهدف المنهج التاريخي في فهم الحاضر، حتى يمكن التنبؤ بالمستقبل، في ضوء الأحداث والخبرات الماضية، ومعرفة ظروفها التي وقعت فيها؛ ومعرفة تلك المواقف التي مر بها الإنسان عبر حياته.

والمنهج التاريخي، كما يقول الجابري: "كان هدفه الأساسي هو بناء الوحدة والاستمرارية في تاريخ الفكر الأوروبي عامة"[2]. وأصبح هذا المنهج عند المستشرقين، في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، يهدف إلى إعادة كتابة التاريخ الأوروبي، بشكل يحقق له الشمولية والاستمرارية ويجعله التاريخ العام للفكر الإنساني بأكمله. وبذلك مارس هذا المنهج إمبريالية هيمنت على تاريخ العالم، باسم المركزية الأوروبية التي أصبحت كما يقول الجابري: "مرجعاً لكل شيء يقع خارج أوروبا"[3]: وأصبح هذا المنهج آلية فرضت هيمنتها على تاريخ الشعوب، وأصبحت منهجية تشكلت في إطار المركزية الأوروبية، وحسب وجهة نظرها، وذلك بإبراز ما تريد إبرازه، والسكوت عما تريد السكوت عليه، وأصبح التاريخ بجملته يدور في إطار

---

[1] عبد الرحمن العيسوى، مناهج البحث العلمي في الفكر الإسلامي والفكر الحديث، دار الراتب الجامعية، بيروت، ص243.

[2] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص27.

[3] المرجع السابق، ص77.

المرجعية الأوروبية.

ينتقد الجابري المفكرين المستشرقين في استخدام المنهج التاريخي فيقول: "هكذا فالمستشرق صاحب المنهج التاريخي يفكر شمولياً في الفلسفة الإسلامية، لا بوصفها جزءاً من كيان ثقافي عام هو الثقافة العربية الإسلامية، بل بوصفها امتداداً محرفاً أو مشوهاً للفلسفة اليونانية"[1]. ورغم أن المنهج التاريخي يشمل نظرة شمولية، إلا أن هذه النظرة تأخذ عند المستشرقين فهماً خاطئاً للفلسفة الإسلامية أو الفكر الإسلامي: باعتباره امتداداً للفكر اليوناني، وهذا الامتداد مشوه ومحرف للفلسفة اليونانية.

3 - المنهج الذاتي:

من المناهج التي نهجها المستشرقون العرب وغير العرب المنهج الذاتي؛ ذلك المنهج الذي يرى أصحابه ضرورة رفض النظرة الشمولية التي يقررها المنهج التاريخي للفكر؛ وكذلك رفض النظرة التحزبية التي يكرسها المنهج الفيلولوجي: "يدعون إلى التعامل مع كل مفكر على حدة، بوصفه شخصية مبدعة، وليس مجرد تعبير عن وسط اجتماعي أو لحظه تاريخية"[2]. ويتبنى النظرة الذاتية، أي التعامل مع المفكر كشخص مبدع، بعيداً عن الواقع والمحيط الاجتماعي الذي عاش فيه، أو تلك الحقبة التاريخية التي عاش فيها.

ورد المنهج الذاتي في المعجم الفلسفي على أنه "يقوم على تفسير الظواهر في ضوء المشاعر والميول الداخلية. وأكثر ما يطلق في علم النفس، ويتلخص في التأمل الباطني الذي ينصب على ما يجري في عالم الشعور"[3]. وبذلك يقوم هذا المنهج بتفسير الظواهر في حدود مشاعر الفرد وميوله، عن طريق التأمل الباطني، وهو أكثر استخداماً

---

[1] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص78.

[2] المرجع السابق، ص28.

[3] إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، ص195.

في علم النفس. ينتقد الجابري هذا المنهج الذي اتبع من قبل بعض المستشرقين في دراسة الفكر العربي، لأنه يتبنى النظرة الذاتية، وتطغى عليه مشاعر المفكر وميوله الداخلية، ما يجعله يدور في حيز ضيق، وهو التأمل الباطني للقضايا.

ج - نقد الجابري لمناهج المستشرقين:

لقد انتقد الجابري تلك المناهج التي اقتبسها المستشرقون العرب وغير العرب، فتقاسمتهم إلى مجموعة من الاتجاهات، فكان منهم صاحب النظرة الشمولية؛ التي تعتمد المنهج التاريخي، وكان منهم صاحب النظرة التجزيئية المتحمس للمنهج الفيلولوجي، وكان منهم صاحب النظرة الذاتية، الذي يتعاطف مع هذا المفكر أو ذاك، ولكنهم ظلوا في جميع الأحوال مرتبطين كما يقول الجابري: "بذات الإطار الذي كانوا يعملون داخله هم وزملاؤهم مؤرخو الفكر الأوروبي، إطار المركزية الأوروبية"[1]؛ وبوحي من معطياته وإنجازاته؛ ومن نجاحاته وإخفاقاته، وبالتالي يربطون كل شيء في تراثنا به.

إن جميع القراءات والمناهج التي اتبعت في معالجة قضايا الفكر العربي المعاصر: سواء منها المتشبثة بالسلفية أو المتشبثة بالغرب، عجزت جميعها عن تقديم تفسير شمولي للفكر العربي الإسلامي، ومن ثم فهي قاصرة عن تطوير ومواكبة هذا الفكر، أو تقديم أي رؤية منهجية جديدة متكاملة، لبناء جديد لهذا الفكر، بل أصبحت تابعة تدور في فلك الغرب؛ الذي يشكل القوة المحورية المهيمنة على العالم المعاصر؛ في عالم غاب فيه البعد الحسي الروحي والأخلاقي.

إن الجابري يرفض مثل هذه المناهج؛ لأنها تقوم على "إسقاط مفاهيم استخلصت من تحليل واقع معين على معطيات واقع آخر لم يسبق تشريحه وتحليله"[2]. إن

---

[1] محمد عابد الجابري؛ التراث والحداثة؛ ص28.

[2] محمد عابد الجابري؛ إشكاليات الفكر العربي المعاصر؛ ص23.

استخلاص مفاهيم ومبادئ ونتائج من تحليل واقع معين، وإسقاطها على واقع آخر مختلف كل الاختلاف عن الواقع الأول؛ وتمثل ذلك في إسقاط المفاهيم والمناهج الأوروبية على الفكر العربي المعاصر، رغم الاختلاف في الرؤية والإيديولوجيا بين الفكر الأوروبي والفكر العربي، أي جلب مناهج جاهزة، ومحاولة تطبيقها في معالجة قضايا الفكر العربي العاصر. وهذا يعني أساسًا إسقاط صورة المستقبل المنشود على الماضي، ثم البرهنة، انطلاقا من عملية الإسقاط هذه، على أن ما تم في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل، وأصبحت "المناهج التي ظلت المعارف تمتدح تعددها، توشك الآن أن تتحول هي نفسها إلى نماذج وقوالب مبنية، تخنق إمكانات تقدم المعرفة وتجعل الأفكار مجرد تكرار على نغم واحد"[1].

إن الجابري، في نقده للعقل العربي كأداة، يحمل القسط الأوفر من مسؤولية هذا الفشل لما عبرنا عنه سابقا بهيمنة قراءات النموذج السلفي على الفكر العربي ونشاطه، وانصرافه عن مواجهة الواقع، والتعامل مع الممكنات الذهنية وكأنها معطيات واقعية، ما أدى كما يقول الجابري، إلى "جعل الذاكرة، وبالتالي العاطفة واللاعقل، تنوب عن العقل"[2]، ما جعل الخطاب العربي الحديث والمعاصر خطاب ذاكرة، لا خطاب عقل، وجعل مفاهيمه لا تعكس الواقع العربي الراهن، ولا تعبر عنه، بل مستعارة في الأغلب الأعم إما من الفكر الأوروبي، أو من الفكر العربي الإسلامي الوسيط.

يهدف الجابري في مشروعة المعرفي إلى "نقد المناهج المتداولة في التراث، والدعوة إلى منهج جديد، يعتمد على عناصر متباينة من العلوم الإنسانية المعاصرة"[3]، يعالج الفكر العربي المعاصر، بطريقة تحليلية نقدية عصرية، ودراسة فاحصة، بنظرة شمولية

---

[1] الحسين الزاوي، الفلسفة الواصفة، مركز الكتاب للنشر والتوزيع، القاهرة، 2002م، ص56.

[2] محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص198.

[3] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص267.

وبمنهج علمي نقدي: يتخطى الحواجز: وينظر إلى الأجزاء في إطار الكل، يربط الحاضر بالماضي في اتجاه المستقبل المنشود: وهي تلك النتيجة التي يحاول الجابري الوصول إليها: مؤكداً أيضاً على "أن تغيير النظام المعرفي السائد اليوم عربياً: النظام الذي يكرس الازدواجية والاستلاب وانفصام الشخصية والرؤى اللاعقلانية اللانقدية: يتطلب نوعاً من التعامل مع تراثنا العربي الإسلامي من جهة: والفكر الأوروبي من جهة أخرى"[1]. هذا يتطلب منا مجموعة من الخطوات منها: إعادة قراءة تراثنا بطريقة منهجية عصرية: من حيث المحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي: حسب محيطه التاريخي الخاص به: حتى يكون معاصراً لنا على صعيد الفهم والمعقولية: ويتطلب منا أيضاً إيجاد منهج يمكن به التعامل النقدي مع الفكر الأوروبي من حيث المنهج والرؤية. إن إعادة النظر في قراءاتنا للتراث العربي الإسلامي: بوصفه الإطار المرجعي الأساسي للفكر العربي المعاصر: بآلياته ومفاهيمه ومبادئه: والتعامل مع الفكر الأوروبي ومناهجه: بوصفه هو أيضاً يشكل الإطار المرجعي للفكر العربي المعاصر.

[1] محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر: ص66.

الفصل الرابع

المنهجية وإعادة بنائها عند الجابري

أولا : تعريف المنهج وتطوره التاريخي

ثانياً : المنهج و نظرية المعرفة في الفكر العربي المعاصر

ثالثاً : شروط وخطوات المنهج

يتولد هذه المجموعة من القراءات والمناهج والرؤى، التي تعالج قضايا الفكر العربي الحديث والمعاصر، طوال قرنين من الزمن، بداية من القرن الثامن عشر الميلادي، رغم ما يحققه الفكر العربي المعاصر من تقدم وتطور، ما زال يرزح تحت هيمنة آليات ومناهج ورؤى، كانت نتاج تلك القراءات والمناهج، التي اتسمت بالتبعية الفكرية، وأصبح فيها الإبداع والتجديد بدعة وضلالة، ويقول الجابري: "والفكر العربي الحديث والمعاصر، على اختلاف موضوعاته ونزعاته، عبارة عن محاولات مسترسلة، تتأرجح بين اتخاذ موقف وتحديد رؤية واختيار منهج؛ إنه في جملته محاولة متواصلة للبحث عن طريق"[1]، يمكن بها الخروج من هذا المأزق الذي يعيشه الفكر العربي المعاصر، من حيث المنهج والرؤية، فتعددت المحاولات في إيجاد منهج ورؤية، بسبب اختلاف الاتجاهات والميول الفكرية السائدة في الفكر العربي المعاصر، مما يلزمنا بإقامة منهج ورؤية؛ لأن المنهج تحدده وتوجهه رؤية معينة، والرؤية هي نتيجة منهج في التحليل وطريقة في المعالجة.

ويضيف الجابري أن الباحثين في قضايا الفكر العربي المعاصر "سجناء رؤيتين: الرؤية الأوروبية التي فتحنا عليها أعيننا منذ بدء يقظتنا الحديثة، وهي تهيمن على جانب المعاصرة في شخصيتنا العلمية والحضارية، والرؤية السلفية التي تشوش جانب الأصالة في تفكيرنا، وتقف حاجزاً بيننا وبين ربط ماضينا بحاضرنا، في اتجاه المستقبل المنشود"[2].

إن إعادة بناء ونقد وصياغة جملة المفاهيم والتصورات والمبادئ في تلك المناهج، التي تبنى عليها قواعد الفكر، وبناء قراءة جديدة له، و إقامة آلية ذات رؤية، يمكن أن تحقق نوعاً من التطور في الفكر والتحرر بقدر الإمكان من الآليات والرؤى السابقة، لا يكون إلا بمنهج نقدي تحليلي موضوعي، يمكن به تدشين عصر تدوين جديد، تكون

---

[1] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص35.

[2] محمد عابد الجابري: مدخل إلى فلسفة العلوم، ط4، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998م، ص234.

البداية فيه نقد السلاح: نقد العقل العربي نقد الأداة المنتجة للأفكار "نقد الفكر العربي كأداة أي كعقل"[1].

نقد الأداة المنهجية حتى نستطيع أن نواكب التقدم والتطور الفكري العالمي: وإيجاد آلية منهجية معرفية حديدة: تبحث في المخزون الفكري: والانطلاق منه: بعد فحصه وتحليله، بطريقة تلائم الواقع المعيش في وقتنا الحاضر: والمضي إلى المستقبل. وإن تحديد منهج ملائم يمكن الاعتماد عليه في معالجة قضايا الفكر العربي المعاصر يتطلب منا:

أولاً : فحص وتحليل ونقد الأداة المنهجية بطريقة نقدية، تتخذ النقد أداة في ممارسة المنهج.

ثانياً : الكشف عن الآليات المنهجية والقراءات التي ترسخت كأطر ومرتكزات، منها ما ينتمي إلى التراث العربي: ومنها ما ينتمي إلى الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر.

يحدد الجابري هذا بقوله: "نحن إذن في حاجة إلى مراجعة مواقفنا: في حاجة إلى رؤية حديدة شمولية واعية: تتخطى الحواجز المصطنعة: وتتجاوز الدوائر الوهمية: وتنظر إلى الأجزاء في إطار الكل: وتربط الحاضر بالماضي في اتجاه المستقبل: رؤية يتحدد بها كل من الموقف والمنهج"[2]: الحاجة ماسة إلى إقامة منهج نقدي تحليلي: ورؤية جديدة شمولية للفكر العربي، تربط الأجزاء بالكل، كما تربط بين الفكر والواقع، بدلاً من النظرة التجزيئية والنظرة الذاتية.

---

[1] محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر: ص207.

[2] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة: ص37.

أولاً - تعريف المنهج وتطوره عبر التاريخ :

أ - المقصود بالمنهج :

إن أي تقدم، يمكن أن يحرزه الإنسان، لا يكون إلا رهن المنهج لخطواته، كمسعى إنساني يحاول به تفسير ما يدور حوله من ظواهر، بشتى أنواعها، وإن الغاية التي يرنو إليها الإنسان في محاولة فهم تلك الظواهر، حتمت عليه البحث عن منهج لتفسير تلك الظواهر الطبيعة والإنسانية وإيجاد قوانينها، والبحث عن أسبابها وعللها. ولم يفلح الإنسان في مسعاه للمعرفة إلا من خلال أداة منهجية فاعلة، تحرك لديه ملكات الإدراك الواعي والفهم، في إطار تحليلي، مما يقلل من شأن الأساليب والطرق العشوائية التي كان يتبعها الإنسان في تفسير الظواهر، حين كان يلجأ إلى الغيبيات والسحر وما شابه ذلك، للوصول إلى نتائج، دون الاستناد إلى مقدمات أساسية، ما جعله يبحث جاهداً عن أداة منهجية توصله إلى الحقيقة وبطريقة صحيحة.

ظهرت كلمة المنهج لتحمل عدة معانٍ منها ما ورد في لسان العرب بمعنى "الطريق والمنهاج الطريق الواضح، واستنهج الطريق صار نهجاً"[1]، هو الطريق الذي ينهجه الإنسان لحياته، وبذلك صارت نهجاً يسير عليه في حياته وحل مشاكله.

وورد المنهج في الموسوعة الفلسفية عند عبد المنعم الحفني بأنه "المنهج هو الطريق المتبع، وهو بالمعنى العلمي مجموعة الإجراءات التي ينبغي اتخاذها، بترتيب معين، لبلوغ هدف معين"[2]. المنهج هو الطريقة التي يتبعها الباحث، من أجل الوصول إلى هدف معين، باستعمال إجراءات معينة.

---

[1] لسان العرب، ابن منظور، المجلد الثاني، ص383.

[2] عبد المنعم الحفني، الموسوعة الفلسفية، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس، 1992، ص471.

وورد أيضا تعريف المنهج في الموسوعة الفلسفية عن روزنتال بودين بأنه "وسيلة لتحقيق هدف"[1]: طريقة محددة لتنظيم النشاط الذي يقوم به الباحث: وهو وسيلة للمعرفة: أي الوصول إلى الحقيقة .

وورد أيضا تعريف المنهج في المعجم الفلسفي بأنه "وسيلة محددة للتوصل إلى غاية معينة"[2]. ويعرف عبد الرحمن بدوي ذلك المنهج بأنه "الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم، بواسطة طائفة من القواعد العامة: تهيمن على سير العقل: وتحدد عملياته: حتى يصل إلى نتيجة معلومة"[3].

ويعرف المنهج بشكل آخر بأنه "طريقة وأسلوب علمي: أو مجموعة من الأسس والقواعد والخطوات والعمليات العقلية، التي يستعين بها الباحث، ويسير في ضوئها: لتحقيق الهدف الذي يصبو إليه البحث، وهو اكتشاف الحقيقة: واستخلاص النظريات والقوانين التي تحكم الظاهرة، وتنبؤنا بما يحدث في المستقبل"[4]. المنهج هو الطريقة العلمية التي ترتكز على قواعد وأسس وخطوات سليمة: للبحث عن الحقيقة والكشف عنها: وصولا إلى نتائج وقوانين ونظريات تحكم تلك الظواهر.

---

[1] الموسوعة الفلسفية بإشراف روزنتال بودين: ترجمة سمير كرم، ط4، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1981، ص502.

[2] إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، ص195.

[3] عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، ط3، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977، ص5.

[4] حسين عبد الحميد رشوان، في مناهج العلوم، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 2003، ص47- .

ب - تطور المنهج عبر العصور التاريخية:

لو تتبعنا استعمال كلمة منهج على مدى العصور؛ بلمحة مختصرة؛ نرى أنه قد ظهر عند اليونانيين؛ وخاصة أفلاطون؛ واستعملت كلمة منهج بمعنى البحث أو النظر أو المعرفة؛ واستخدمها أرسطو بمعنى بحث؛ ووضع أرسطو منهجه للقياس، الذي يبدأ بمقدمات مسلم بها، وينتهي إلى نتيجة تلزم عن تلك المقدمات. أما في العصور المسيحية في أوروبا فقد سيطر المنطق الأرسطي كمنهج مفيد لرجل الدين أو الكنيسة.

ظهر المنهج في الفكر الإسلامي مع تقدم علم الفقه؛ كأداة منهجية عند المسلمين الأوائل. ومع ازدهار حركة الترجمة والنقل؛ اطلع العرب على منهج أرسطو ؛ وبدأ تأسيس الأبحاث العلمية؛ في مجال الطبيعيات بصورة رئيسية؛ على المنهج الاستقرائي التجريبي عند العرب؛ وخاصة عند جابر بن حيان والرازي وابن الهيثم وغيرهم. أما في مجال العلوم النظرية فقد اعتمدت الأبحاث على المنهج الاستنباطي؛ ما أدى إلى تقدم العلوم والبحوث عند العرب؛ خاصة في القرنين الرابع والخامس الهجريين[1].

ذاعت كلمة منهج، ابتداء من عصر النهضة الأوروبية، بمعنى أكثر جدية، وأصبحت تشمل القواعد والإجراءات، من أجل الوصول إلى الحقيقة، وأصبح المنهج هو "مجموعة القواعد العامة المصوغة من أجل الوصول إلى الحقيقة في العلم، وتستخدم لتشير إلى الطرق التي تودي للكشف عن الحقيقة في العلوم، بواسطة طائفة من القواعد"[2] التي يسلكها الباحث لدراسة أي ظاهرة أو موضوع.

---

[1] ماهر عبد القادر محمد: فلسفة العلوم (الميثودولوجيا) علم المناهج، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2003، ص16.

[2] محمد صبري فؤاد، التفكير العلمي والتفكير النقدي في بحوث الخدمة الاجتماعية، ص230 .

في القرن السابع عشر الميلادي كانت عناية المفكرين بمسألة المنهج أو الطريقة التي يمكن اتباعها في البحوث للوصول إلى الحقيقة؛ وكان ظهور **فرنسيس بيكون** الذي هاجم بعنف الاعتماد على التفكير الاستنباطي، الذي كان سائداً خلال العصور الوسطى في أوروبا، ودعا إلى قيام منهج يقوم على نقطتين هما: الملاحظة الخارجية، والتجربة العملية، وكان منهجه يرمي إلى تحرير العقل من كل ما علق به من الموروث القديم، وتجنب وقوع العقل في ما أسماه "الأوهام الأربعة، وهي: أوهام الجنس، أوهام الكهف، أوهام السوق، أوهام المسرح"[1]، وبذلك ظهر المنهج التجريبي، ورفض المنهج الاستنباطي، الذي يعتمد على التأمل.

وفي القرن السابع عشر الميلادي أيضاً ظهر **ديكارت** الذي انتهى به الشك إلى اكتشاف ما يسمى بـ(الكوجيتو)، الذي كان الأساس الذي أقام عليه ديكارت منهجه للبحث عن الحقيقة؛ ذلك المنهج الذي حاول به دحض المنهج الاستدلالي الأرسطي أو المنهج الاستقرائي عند بيكون؛ هذا المنهج الذي يعتمد على وضوح المبادئ ويقين النتائج، ويقوم على الأسس التالية:

أ – البداهة تتميز بخاصتين هما: الوضوح والتميز .

ب – الاستنباط: قدرة العقل على الانتقال من مبادئ عامة ومسلم بها إلى حقائق ناتجة عنها.

أما قواعد المنهج الديكارتي فهي:

أ– قاعدة اليقين أو البداهة: وهي تعتمد على تجنب التسرع في الأحكام؛ وعدم الميل مع الهوى؛ وعدم قبول شيء غير بديهي.

ب– قاعدة التحليل .

---

[1] مهدي فضل الله، فلسفة ديكارت ومنهجه، ط2، دار الطليعة، بيروت، 1986، ص67.

ج- قاعدة التأليف أو التركيب .

د- قاعدة الاستقراء التام أو الإحصاء الشامل[1].

المنهج: إذن: هو الطريق التي يستخدمها الباحث ليصل بها إلى نتيجة معينة: وهو أيضا برنامج منظم يحاول به الباحث استكمال النقص في الدراسة: وتجنب الوقوع في الخطأ، بغية الوصول إلى نتيجة أو هدف أو غاية معينة: بطريقة علمية موضوعية، ترى الأشياء كما هي عليه في الواقع، بعيداً "عن الذاتية والأهواء الشخصية والالتزام بالحقائق الواقعية وتسجيلها كما هي"[2].

وبظهور المنهج العلمي في العصر الحديث والمعاصر: أصبح الأداة الأساسية في دراسة الظواهر الطبيعية والإنسانية: وهو منهج يعتمد على الاستقراء: وفي ذلك يقول الجابري: "إن المنهج العلمي يعني إجراء التجارب الحاسمة: فهي وحدها التي تفصل في الأمر: أو تفرض نوع الحل الذي يجب الأخذ به"[3]. والمنهج العلمي يفرض ضرورة التعامل مع الظواهر الطبيعية: لفهم قواعد وقوانين الطبيعة وظواهرها: وصولاً إلى تسخير هذه الظواهر لما فيه خير الإنسان وتقدمه. وكان فرنسيس بيكون أول من وضع أساس المنهج العلمي الحديث في الفكر الأوروبي؛ المنهج الذي يرتكز على التجربة والملاحظة. وقد تطور هذا المنهج أيضا على يد ديكارت، الذي وضع الهندسة التحليلية معتبراً أن العلم الرياضي هو الرابط بين جميع العلوم، ويعتبر أساس تطور العلم الرياضي المعاصر.

لقد استلهم الجابري منهجه من الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر: وخاصة المنهج العلمي الذي ساد في القرن التاسع عشر الميلادي: إذ يقول إنه: "يتميز بكونه ينطلق

---

[1] المرجع السابق: ص111.

[2] عبد الرحمن العيسوي، مناهج البحث العلمي في الفكر العربي الإسلامي والعصر الحديث، ص10.

[3] محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، ص241.

من دراسة الظاهرة كما هي في الحاضر، أي الكشف عن قوانينها التركيبية، إلى كتابة تاريخها"[1]، وأصبح هذا المنهج يعتمد في دراسته للظاهرة، سواء أكانت طبيعية أم إنسانية، على نقطتين هما: أولاهما الكشف عن القوانين التي تحكم تلك الظاهرة، والثانية هي كتابة تاريخها، أي زمن وقوعها، أي مجالها التاريخي الذي تتحرك فيه، وعلى هذا الأساس بنى الجابري منهجه.

يقدم لنا الجابري تعريفاً للمنهج يختلف عما تم ذكره فيما سبق، فيرفض أن يكون المنهج بضع قواعد أو جملة خطوات، يتبعها الباحث عند دراسة أي موضوع، بل يقول: "فالمنهج هو أساساً: المفاهيم التي يوظفها الباحث في معالجة موضوعه، والطريقة التي يوظفها بها"[2]؛ تلك المفاهيم قد تكون موجودة أو قائمة سابقاً في الموضوع، أو يضعها الباحث، أو يستعيرها من فكر آخر، كالمناهج والمفاهيم التي استعارها المستشرقون العرب من الفكر الغربي، وتلوينها وتضمينها أموراً لم تكن موجودة فيها من قبل، أو إفراغها من أمور كانت مشبعة بها سابقاً. بهذا التعريف للمنهج على أنه ليس مجموعة من القواعد التي يتبعها الباحث في بحثه، حتى بلوغ الحقيقة في العلوم، ولا جملة خطوات كما يراها البعض، يقوم المنهج عند الجابري على الممارسة العملية للواقع، وعلى الطريقة التي يمكن بها توظيف هذه المفاهيم التي تنتمي إلى فلسفات أو منهجيات ترجع إلى الفكر الغربي الحديث والمعاصر؛ مفاهيم يمكن الرجوع ببعضها إلى غاستون باشلار أو مشيل فوكو أو المقولات الماركسية أو غيرهم من العلماء، محاولين ألا نتقيد في توظيفنا لتلك المفاهيم بنفس الحدود والقيود التي تدور في إطارها المرجعي الأصلي. ورغم تعريف الجابري للمنهج بأنه توظيف للمفاهيم،

---

[1] محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ط2، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1991، ص21.

[2] محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص14 .

فإنه يضيف "إن المنهج ينظم المعلومات المتوفرة، ويسد الثغرات فيها، ويربط بين أطرافها، ولكن لا يأتي بأي شيء جديد جدة حقيقية. إن الاكتشافات التي تحدث الهزات هي من عمل العبقرية التي تزعزع المناهج"[1].

وبهذا يقوم المنهج على :

1- توظيف المفاهيم من قبل الباحث في معالجة موضوع الدراسة.

2- تنظيم المعلومات المتوفرة عن الموضوع وترتيبها.

3- سد النقص والثغرات في تلك المعلومات والربط بينها.

رغم أن المنهج يقوم بهذه الخطوات إلا أن الاكتشافات التي تهز الفكر هي من صنع العبقرية، التي تزعزع المنهج لأن المنهج لا يمكن أن يأتي بشيء جديد في مجال العلم، إلا عن طريق العبقرية العلمية؛ التي تحاول زعزعة المناهج وتفكيكها ونقدها، وإحلال مناهج جديدة بديلة لها، يمكن بها كسر قيود المناهج القديمة التي تقيد الفكر؛ والعلم يحتاج إلى الفكر الذي يقوم بتحديد أدواته، وكسر القيود المكبلة له من آليات سابقة.

بذلك يكون علينا البحث في الأداة المنتجة للفكر، وليس الفكر في حد ذاته؛ كما يقول الجابري: "إن المنهج، مهما كان، هو أداة، والأداة لا تبرز فعاليتها إلا عند استعمالها، إلا بمقدار مطاوعتها وقدرتها على التكيف مع المعطيات التي تعالجها"[2]؛ وهذه الأداة لا يمكن معرفة قدرتها إلا عند الاستعمال، ومطاوعتها للمعطيات التي تعالجها في الواقع المعيش ومعطياته، وبهذا يكون نقد الفكر، من حيث هو أداة تفكر وتحلل، هو نقد ضروري، لاكتشاف الآلية المعرفية المتسلطة عليه، والوصول إلى

---

[1] محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، ص222 .

[2] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص42 .

الحقيقة، وذلك عن طريق توظيف المفاهيم في الفكر العربي ذاته: أي نقد العقل العربي الذي أنتج هذه الأفكار، أي ذلك التراث الذي ما زال جزءاً منا: نعيشه، ونفكر من داخله، ونحاول تجاوزه أو إعادة بنائه من جديد.

ينطلق الجابري في دراسته للفكر العربي المعاصر من الإحساس بالحاجة الملحة إلى نقد تلك الأداة التي أنتجت تراثنا، والمسؤولة عن إخفاقاته: وهو نقد لا يمكن أن يتم إلا بمنهج معرفي جديد يتناول الفكر العربي: وهي المعالجة الأبستيمولوجية التي يلجأ إليها الجابري؛ وهي منهج معرفي إبستيمولوجي: لا يقوم على النظر فيما ينتجه الفكر من آراء وتصورات ونظريات ومذاهب، بل يقوم على البحث عن أصول التفكير ومعاييره وقواعده، ويهتم بتحليل الآليات والطرائق والأجهزة التي يستخدمها العقل في إنتاجه للمعارف، التي ينتجها في شتى الميادين العلمية، كما يقول علي حرب في كتابه (نقد النص): "إنه منهج يركز على أسس التفكير وأدواته، لا على مضامينه ومنتوجاته"[1]. هذه المنهجية التي ظهرت نتيجة التقدم العلمي، الذي أحرزه الفكر في مجال المعرفة، جعلت من الضروري البحث في علم المناهج: أو ما يطلق عليه البعض الإبستيمولوجيا أو الميثودولوجيا: ذلك العلم الذي يهتم بتقييم الإجراءات والأدوات: من حيث قدرتها على مدنا بنوع من المعرفة الصحيحة.

[1] علي حرب، نقد النص، ط2، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1995م، ص94 .

ثانياً : نظرية المعرفة في الفكر العربي المعاصر:

أ- الإبستيمو لوجيا (Epistemology) :

تنقسم كلمة إبستيمولوجيا إلى لفظين: إبستمي "Episteme" وهو في اللغة اليونانية القديمة العلم، ولوغوس "logos" الذي يعني الخطاب أو النظرية أو الدراسة، فالنظرية الإبستيمولوجية هي إذن نظرية العلوم، وتعرف أيضاً بأنها فلسفة العلوم.

عرفها جميل صليبا في معجمه الفلسفي بأنها: "دراسة مبادئ العلوم وفرضياتها ونتائجها دراسة انتقادية، توصل إلى إبراز أصلها المنطقي وقيمتها الموضوعية"[1] . وقد ارتبط معنى الإبستيمولوجيا بلفظ نظرية العلوم أو فلسفة العلوم. ومع أنه من الصعب إعطاء تعريف خاص ونهائي للإبستيمولوجيا: إلا أنه يمكن القول إنها تختص بالبحث في مبادئ العلوم وأسسها النظرية وفرضياتها وأساليبها ونتائجها.

ويضيف أندريه لالاند في موسوعته الفلسفية أن لفظ الإبستيمولوجيا ارتبط بلفظ معلومية: "وجوهر المعلومية هي الدرس النقدي للمبادئ، لمختلف العلوم وفرضياتها ونتائجها، الرامية إلى تحديد أصلها المنطقي، وقيمتها ومداها الموضوعي. علينا إذا التفرقة بين المعلومية ونظرية المعرفة، على الرغم من كون المعلومية مدخلاً لها، ومساعدها الملازم، فهي تمتاز عن نظرية المعرفة إنها تدرس المعرفة بالتفصيل وبشكل بعدي، في مختلف العلوم والأغراض، أكثر مما تدرسها على صعيد وحدة الفكر"[2].

يضيف إبراهيم مذكور في المعجم الفلسفي قوله: "إن الإبستيمولوجيا هي دراسة نقدية لمبادئ العلوم المختلفة وفروضها ونتائجها، تهدف إلى تحديد أصلها المنطقي

---

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص33.

[2] موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول، ص357.

وقيمتها الموضوعية"[1]. إن الإبستيمولوجيا هي دراسة نقدية لمبادئ وفروض ونتائج العلوم؛ وإن فلسفة العلوم أو المعرفة العلمية في اللغة العربية تقابل لفظ الإبستيمولوجيا في اللغتين الفرنسية والإنجليزية؛ كما أن هذا اللفظ يتألف من جذرين يونانيين معناهما دراسة العلم أو نظرية العلم.

ووردت الكلمة في الموسوعة الفلسفية العربية على أنها "فلسفة العلوم؛ أو الإبستيمولوجيا بالمعنى الفرنسي؛ تعالج مبادئ العلوم وموضوعاتها وطرقها وقوانينها ونتائجها؛ وتدرسها دراسة نقدية"[2]، وبذلك تكون الدراسة الإبستيمولوجية دراسة نقدية، تعالج مبادئ العلوم وموضوعها ونتائجها، لبيان أصولها المنطقية وقيمتها الموضوعية، ومدى شفافيتها في البحث عن الحقيقة؛ وهي عكس نظرية المعرفة التي تدرس نشأة المعرفة؛ من حيث طبيعتها وقيمتها وحدودها. ويضيف الجابري "والفكر الإبستيمولوجي هو فكر نقدي؛ يقوم على نقد العلم، للكشف عن مسبقات الفكر العلمي وخطواته وآلياته، بهذا المعنى فالإبستيمولوجيا هي مراقبة الفكر العلمي لنفسه باستمرار"[3]. إن الإبستيمولوجيا هي دراسة نقدية لآليات وخطوات الفكر العلمي؛ وتكمن أهميتها في مراقبة الفكر العلمي وآلياته؛ كما تمكن الإنسان الباحث من التخلص من الذاتية، والحث على الموضوعية والروح النقدية، وذلك من خلال ممارسة النقد .

---

[1] إبراهيم مذكور: المعجم الفلسفي، عالم البيت، ص1.

[2] معن زيادة: الموسوعة الفلسفية العربية: المجلد الثاني، ص 1023 .

[3] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص258 .

ب – علاقة الإبستيمولوجيا بالعلوم الأخرى:

1- علاقة الإبستيمولوجيا بنظرية المعرفة :

لقد درجت الدراسات على تصميم مباحث الفلسفة إلى ثلاثة أقسام، كل قسم منها يعالج نوعاً من الظواهر والموجودات. هذه المباحث هي "مبحث الأنطولوجيا أو البحث في طبيعة الوجود وحقيقته، ثم مبحث نظرية المعرفة أو (الإبستيمولوجيا) أي دراسة المسائل المطلقة المتصلة بطبيعة العلم الإنساني وصوابه وخطئه وحدوده التي يقف عندها، ثم مبحث الأكسيولوجيا، الذي يبحث في ماهية القيم وحقيقتها ودلالتها"[1]. هناك نوع من التقارب بين الإبستيمولوجيا والفلسفة بصفة عامة، وبينها وبين نظرية المعرفة بصفة خاصة. وإذا كان الكثير من الباحثين المعاصرين قد استطاعوا التمييز بينهما، استناداً إلى أن الإبستيمولوجيا تهتم بالمعرفة العلمية، في حين تتناول نظرية المعرفة، بشكلها التقليدي، جميع أنواع المعارف العلمية والعامية، إلا أننا نجد هذا الفصل بينهما قد يكون صعباً، وإن كان الجابري يقول: "نعم من الممكن دوماً التمييز بين المعرفة العلمية، التي تعتمد على القياس والتجارب، وتستعين بالآلات الدقيقة، التي تكشف للإنسان عما تعجز عن بلوغه حواسه، والتي تخضع للنقد الصارم والمراجعة المتواصلة، وبين المعرفة العامية والحسية التي بإمكان مطلق الناس الحصول عليها، بواسطة حواسهم وعقولهم وخبراتهم اليومية"[2]. إذن هناك اتصال وانفصال بين نظرية المعرفة بمعناها الفلسفي العام، وبين الإبستيمولوجيا بمعناها الدقيق الخاص. وإذا كان الاتصال هو المظهر البارز على صعيد التحليل الفلسفي المجرد، فإن الواقع التاريخي، واقع تطور العلوم، قد فرض نوعًا من الانفصال بينهما، ونوعاً من القطيعة،

---

[1] أ. وولف، فلسفة المحدثين والمعاصرين، ترجمة: أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1944، ص4 .

[2] محمد عابد الجابري: مدخل إلى فلسفة العلوم، ص21 .

فالإبستيمولوجيا لا تتناول موضوع المعرفة ككل؛ فهي بذلك لا علاقة لها بتناول التراث أو تركه؛ بل هي؛ كما يقول الجابري: تتناول: "(الفعل العقلي)؛ والفعل العقلي نشاط يتم بطريقة ما، وبواسطة أدوات هي المفاهيم؛ وداخل حقل معرفي معين"[1]. القطيعة الإبستيمولوجية تتناول فقط الفعل العقلي بالنقد والتحليل والمراجعة؛ ولا تعالج موضوع المعرفة ككل، فهي تهتم بتحليل الأدوات والمفاهيم الذهنية.

2 - العلاقة بين الإبستيمولوجيا و الميثودولوجيا:-

تهتم الميثودولوجيا بعلم المناهج، أو ما يطلق عليه اليوم بالاصطلاح المنطقي (Methodology) ويقول الجابري: "المنهاج العلمي هو حملة العمليات العقلية والخطوات العملية، التي يقوم بها العالم؛ من بداية بحثه حتى نهايته؛ من أجل الكشف عن الحقيقة والبرهنة عليها"[2]. تطلق الميثودولوجيا بوصفها علم المناهج على الأداة العلمية التي يستخدمها الباحث في الوصول إلى الحقيقة؛ وتقوم بالنقد العلمي للمعرفة التي تدرس المنهج أو الأداة التي يستخدمها الباحث. والعلم الذي يبحث في هذه المناهج هو ما يسمى (علم المناهج) وهو الذي يبحث في الطرق المستخدمة في العلوم للوصول إلى الحقيقة.

يميز الجابري بينهما فيقول: "فإذا كانت الإبستيمولوجيا تتناول بالدرس والنقد مبادئ العلوم وفروضها ونتائجها، لتحديد قيمتها وحصيلتها الموضوعية -كما يقول لالاند- فإن الميثودولوجيا تقتصر، في الغالب، على دراسة المناهج العلمية، دراسة وصفية تحليلية، لبيان مراحل عملية الكشف العلمي، وطبيعة العلاقة التي تقوم بين الفكر والواقع، خلال هذه العملية"[3]. إذن الأولى تتناول بالنقد مبادئ العلوم وفروضها

---

[1] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص20.

[2] محمد عابد الجابري، فلسفة العلوم، ص23 .

[3] المرجع السابق، ص23.

ونتائجها، كما تهدف إلى تحديد قيمتها وموضوعيتها، أما الثانية فتتناول دراسة المناهج ووصفها وتحليلها، بهذا يكون الفرق بينهما في مستوى التحليل والدراسة: فالأولى نقدية، في حين أن الثانية وصفية.

3- العلاقة بين الإبستيمولوجيا وفلسفة العلو م :

فلسفة العلوم تتناول بالتحليل والنقد نتائج العلوم الطبيعية والإنسانية، وتحليل البناء العلمي إلى عناصره، كما يقول الجابري: "فلسفة العلوم مصطلح غامض"[1]، لأن أي تفكير في العلم، سواء أكان في مبادئه أم فروضه أم قوانينه أم نتائجه، يطلق عليه فلسفة العلم، وهي تضم ميادين واسعة من وجهات النظر الاجتماعية والأخلاقية والفلسفية والمنطقية والعلمية، وهي، من جهة أنها تقوم بدراسة المبادئ والفروض، تساوي عند الجابري الإبستيمولوجيا.

فلسفة العلوم تقوم بتحليل قضايا العلم تحليلاً منطقياً، من أجل إيضاحها، وتقوم أيضاً باستخراج المبادئ التي تقوم عليها العلوم، ونقد مناهجها التي يمكن بها التوصل إلى نتائج، وهي دراسة نقدية تتناول العلم في كل جوانبه الأنطولوجية والإبستيمولوجية والأكسيولوجية، ومن ثم فهي "تتبع العلم بالتحليل والنقد، وتدرس المناهج ونقد المعرفة العلمية"[2]. تكون فلسفة العلوم منهجاً تحليلياً نقدياً لمناهج العلوم المختلفة، وكذلك نقد النتائج والبحث في الأصول، بهدف بيان قيمتها ونقد وفحص تلك المناهج والغايات التي تسعى إليها. ويؤكد الجابري على العلاقة بين الإبستيمولوجيا ونظرية المعرفة والميثودولوجيا وفلسفة العلوم، فيقول إن

---

[1] المرجع السابق، ص24.

[2] ماهر عبد القادر محمد، مدخل إلى فلسفة العلوم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2002، ص212.

الإبستيمولوجيا هي الدراسة النقدية لمبادئ العلوم وفروضها ونتائجها، بقصد تحديد قيمتها ونفعها، لكن من الصعب مثلاً القيام بنقد نتائج العلوم "دون البدء أولا بفحص المنهاج الذي اتبع للحصول عليها. وفحص المنهاج هو من اختصاص الميثودولوجيا بالذات، كما أن نقد النتائج، ومن ثم تأويلها، هو أيضا من اختصاص فلسفة العلوم، وهو شيء يمس كذلك، بشكل أو بآخر، نظرية المعرفة، خصوصاً عندما ننظر إلى هذه النتائج من زاوية مدي تعبيرها، تعبيراً صادقاً أو غير صادق، كاملاً أو غير كامل، عن الحقيقة الموضوعية"[1]. رغم ذلك نجد إن الإبستيمولوجيا أخذت تفرض نفسها في العصر الحاضر، كعلم قائم لذاته، علماً مستقلاً له موضوع وحدود معينة.

4 - علاقة الابستيمو لوجيا بالفلسفة المفتوحة:

الفلسفة المفتوحة نادى بها كل من فرديتان كونزت (1890-1976م) عالم الرياضيات السويسري، ثم تبناها وطورها غاستون باشلار (1884-1967م) عالم الفيزياء الفرنسي، كما تلتقي معها في عدة جوانب (الإبستيمولوجيا التكوينية) التي يدعو إليها جان بياجي عالم النفس السويسري، ويطلق هؤلاء علي الإبستيمولوجيا أنها نظرية علمية في المعرفة، أو فلسفة للعلوم مفتوحة، لكونها تستقي موضوعاتها ومسائلها ومناهجها من العلم، وهي تعني أيضا المعرفة العلمية، لأنها تحاول أن تقدم حلولاً علمية لقضايا المعرفة عامة، وبذلك يكون الفرق بين نظرية المعرفة في الفلسفة التقليدية، ونظرية المعرفة العلمية المعاصرة أن الأولى من نتاج الفيلسوف، والثانية من نتاج العلماء. يقول الجابري: "وهي فلسفة للعلوم (مفتوحة) لأنها لا تريد أن تتقيد بأي نسق فلسفي معين"[2]، لا تهتم بإقامة نسق معين، ولا تتمسك بنسبية المعرفة، وترفض

---

[1] محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، ص20.

[2] المرجع السابق، ص39 .

المعرفة المطلقة؛ فهي تتمسك بمبدأ المراجعة النقدية للمفاهيم والأدوات؛ وتهتم بجوانب النقص والخطأ والفشل في الميدان العلمي؛ هي (الفلسفة المشروعة) الفلسفة (العلمية المفتوحة) لأنها تواكب العلم في تطوره وتقدمه، ولهذا سميت بالفلسفة المفتوحة.

5 - علاقة الإبستيمولوجيا وتاريخ العلوم:

إن تاريخ العلوم يرجع أصلاً إلى أن كل النظريات العلمية الحديثة قد انتقلت إلينا من العصور السابقة، ولو على شكل ملاحظات، وكذلك تطور الأسس الفكرية والمنهجية للعلم، وبهذا نصل إلى الجانب الذي يتمثل في أن الإبستيمولوجيا تهتم بتطور المفاهيم وطرق التفكير العلمي؛ وما ينتج من نتائج من تلك العلوم؛ وبذلك يقول الجابري: "فإن ما يهم الإبستيمولوجيا من تاريخ العلوم هو تطور المفاهيم وطرق التفكير العلمية؛ وما ينشأ عن ذلك من قيام نظريات معرفية جديدة"[1]. وبهذا تهتم الإبستيمولوجيا بتطور المفاهيم وطرق التفكير؛ بينما يهتم تاريخ العلوم، كما يقول الجابري: "بأن تاريخ العلم ليس هو تاريخ الآراء والنظريات العلمية، ولكن تاريخ النشاط العلمي الذي يمارسه الناس، وتاريخ وعيهم المرتبط بهذا النشاط"[2]. تاريخ العلم هو تاريخ النشاط العقلي المعرفي للإنسان وتاريخ وعيه. ولكن رغم هذا الفرق نجد أن هناك تداخلاً وتشابكاً بين الإبستيمولوجيا وتاريخ العلوم، إن الأولى تهتم بتطور الأسس المنهجية وطرق التفكير العلمية؛ وهذا التطور قد يكون منفصلاً أو متصلاً؛ وبذلك يصبح الانفصال والاتصال في تطور العلوم من القضايا التي تهم الأبحاث الإبستيمولوجية المعاصرة. وبما أن نظرية الانفصال هي السائدة في العلوم في الوقت الحاضر، يقول الجابري: "إن تطور المعرفة

---

[1] المرجع السابق، ص42 .

[2] المرجع السابق، ص43.

العلمية لا يستند دوماً على نفس المضامين التي تحملها المفاهيم والتطورات العلمية، في عصر من العصور، أو في فترة من فترات تطور العلم، بل إنه تطور يستند على إعادة بناء المفاهيم والتصورات والنظريات العلمية، وإعادة تعريفها وإعطائها مضموناً جديداً"[1]، وهذا يعني أن العلوم العلمية في تطورها تبني موضوعها باستمرار، وبذلك يكون تاريخ العلوم في كل مرحلة يختلف عن المرحلة التي تليها، وإن هذه المراحل تفصل بين كل منها قطيعة إبستيمولوجية، تنفي أي اتصال بين الجديد والقديم.

وبهذا السرد نصل إلى أن هناك ارتباطاً وثيقاً بين الإبستيمولوجيا والأبحاث المعرفية، ومدى تميزها عنها، فهي مرتبطة بالمنطق، من حيث إنها كالمنطق، تدرس شروط المعرفة الصحيحة، رغم أن المنطق يعني صورة المعرفة فقط، بينما الإبستيمولوجيا تهتم بصورة المعرفة ومادتها معاً. وهي أيضاً مرتبطة بالميثودولوجيا، ولكن ليس من الزاوية الوصفية التحليلية، بل من زاوية نقدية تركيبية: هي مرتبطة بنظرية المعرفة بمعناها العام، حيث إنها تدرس طرق اكتساب المعرفة وطبيعتها وحدودها، من زاوية فحص المعرفة العلمية والتفكير العلمي فحصاً علمياً ونقدياً، قوامه الاستقراء والاستنتاج معاً. وهي وثيقة الصلة بتاريخ العلوم، حيث إنها تدرس تاريخ العلم، من زاوية كونه تسلسلاً لنمو الفاعلية البشرية والفكرية خاصةً، إنها "إذن فلسفة للعلم، تتلون بلون المرحلة التي يجتازها العلم في سياق تطوره وتقدمه، ومن هنا يكون طابعها العلمي بلون الفلسفات التي تقوم خلال كل مرحلة، أو عقبها مباشرةً، والتي تحاول كل منها استغلال العلم لفائدتها"[2]. وبذلك تكون الإبستيمولوجيا دراسة

---

[1] المرجع السابق، ص42.

[2] المرجع السابق، ص48 .

نقدية لشروط المعرفة، والأسس المنهجية للمناهج وطرق الحصول على المعرفة واكتسابها.

ويتضح مما سبق أن الجابري يحاول الاتصال بالفكر الأوروبي الحديث والمعاصر ومناهجه، حيث يستعين بأدوات منهجية ذات مفاهيم معينة، اقتبسها من الفكر الأوروبي، مثل العلم التكويني والعلم العقلاني والبنيوية والجدلية، محاولاً توظيفها، بعد أن يتم تلوينها وتضمينها بمفاهيم أخري أو تفريغها من تلك المفاهيم السابقة، وتطبيقها في دراسة الفكر العربي المعاصر من منطلق عقلاني، من أجل تأسيس أداة منهجية علمية.

كان الجابري أكثر المفكرين العرب ميولاً للفكر الفرنسي (الفكر الباشلاري)، وخاصة المنهج المعرفي الإبستيمولوجي، الذي يعتبره مفكرو العصر من أهم سمات العقل الحديث والمعاصر، وهو إنجاز من إنجازاته المنهجية، لأنه يتعدى التحليل الإيديولوجي للأفكار والنظريات والمعارف، مهما تعددت مدارسها ومذاهبها، ويهتم بفحص ونقد وتحليل أداة التفكير وآلية إنتاج المعرفة. وقد استخدم الجابري المنهج الإبستيمولوجي في نقده للعقل العربي، واضعاً منحىً جديداً في التعامل مع الفكر العربي المعاصر علي الساحة الفكرية العربية، يختلف عن المناهج السابقة، التي تحاول معالجة الفكر العربي، لا من خلال نقد المذاهب والنظريات العلمية فقط، بل تتعدى ذلك إلي نقد وفحص أداة الإنتاج (العقل) نفسها. ويضيف علي حرب فيقول: "يتعدى في نقده الخطابات العلمية والمقالات الكلامية والطروحات والمذاهب والنظريات، لكي يفحص أداة الإنتاج النظري وطريقته، ولكي ينقب عن أسس المعرفة وكيفية انبنائها، مفتتحاً بذلك حقلاً جديداً للبحث والدرس، محاولاً الحرث في أرض

معرفية، لم يحرث فيها العقل العربي من قبل"[1]. بهذا المنهج المعرفي نستطيع أن نتجـــاوز المناهج والقراءات المتبعة في معالجة الفكر العربي المعاصر؛ منهج يقوم بنقد وفحص أداة الإنتاج نفسها، باحثاً عن أسس المعرفة في قضايا الفكر العربي.

[1] علي حرب، نقد النص، ص117.

ثالثاً - شروط وخطوات المنهج :

أ- شروط المنهج :

إن القراءات والمناهج التي تم عرضها وكيفية معالجتها للتراث وقضايا الفكر العربي المعاصر، ومنها القراءة السلفية، هي قراءة إيديولوجية جدلية لاتاريخية؛ ومن ثم فهي لا يمكن أن تنتج سوي نوع واحد من الفهم، هو الفهم التراثي للتراث؛ وهي تصدر عن منظور ديني تاريخي روحاني، وبذلك قد جمد أصحابها على نصوص السلف، ورفضوا كل شيء جديد؛ والقراءة اللبيرالية التي تنظر إلى التراث من خلال حاضر الغرب الأوروبي ومناهجه ومفاهيمه؛ وتطبيقها على الفكر العربي المعاصر وقضاياه؛ والقراءة الماركسية التي لا تتبنى المنهج الجدلي كمنهج للتطبيق؛ بل كمنهج مطبق؛ كل هذه القراءات تقدم حلولاً جاهزة لقضايا الفكر العربي المعاصر، وبهذا فهي تتصف باللاتاريخية؛ والافتقار إلى الموضوعية التي أصبحت من عوائق الفكر العربي المعاصر.

يحاول الجابري تجاوز عوائق هذه القراءات، بمنهج ورؤية جديدة، لمعالجة قضايا الفكر العربي المعاصر، بأداة منهجية معرفية علمية وموضوعية؛ ذات مفاهيم قائمه على الأسس العلمية. يرفض الجابري مناهج ومفاهيم المثقفين العرب؛ لأنهم ينطلقون في تشريعهم للمجتمع العربي المعاصر من نتائج تحليل واقع آخر؛ هو واقع الفكر الأوروبي؛ أو يشرعون انطلاقاً من التراث؛ وفي كلتا الحالتين هناك فجوة شاسعة بين الواقع الحاضر والفكر. يقول الجابري: "ومن هنا كانت تلك الفجوة واسعة بين الفكر والواقع في الوطن العربي"[1]. ونتيجة تلك الفئة من المفكرين أصبح الفكر العربي المعاصر في تطوره يرزح تحت هيمنة النموذج السلفي، ورسوخ آلية القياس الفقهي، والتعامل مع الممكنات الذهنية، كمعطيات واقعية من جهة، ومن جهة أخرى إضافة، فهو يرزح

---

[1] محمد عابد الجابري، وجهة نظر، ص138.

أيضاً تحت هيمنة مناهج المستشرقين العرب وغير العرب؛ وكذلك التوظيف (الأيديولوجي) في التغطية على جوانب النقص في المعرفة بالواقع.

نتيجة هذه الإشكاليات التي هيمنت على الفكر العربي المعاصر: أصبحت الذات العربية عاجزة عن تحقيق استقلالها التاريخي، إزاء الآخر، سواء أكان النموذج السلفي أم النموذج الغربي؛ وبذلك تصبح المهمة الأساسية للمنهج كما يقول الجابري: "هي تحقيق (الاستقلال التاريخي) التام للذات العربية؛ فيه؛ وبه وحده؛ تتحرر من الانسياق وراء أي نموذج"[1]؛ وهذا لا يكون إلا بالاتجاه إلى الواقع المعطى؛ واقع حاضر معاش، وبأداة منهجية يمكن بها إعادة النظر في الآليات المعرفية التي هيمنت طيلة قرون من الزمن البطيء، استمرت من القرن الحادي عشر الميلادي حتى وقتنا الحاضر، وطيلة هذه الفترة الزمنية بقي الفكر العربي يمجد نفسه؛ بإعادته وتكراره للماضي التراثي، والاقتداء بمناهج ومفاهيم الفكر الأوروبي.

إن إقامة مشروع معرفي للفكر العربي المعاصر؛ والبحث في قضاياه؛ والرقي بالفكر لمواكبة العصر بكل تحدياته؛ لا تكون إلا بالكشف عن متناقضاته وعلله وأسباب فشله، وفق منهجية موضوعية علمية عقلانية نقدية تحليلية؛ وبروح نقدية تقبل النقد، وهذا لا يكون إلا انطلاقاً من منهج ورؤية، يمكن بها مواكبة التطور العلمي، كما يقول الجابري: "إن الفكر العربي مطالب بمراجعة المفاهيم وجعل مضامينها مطابقة للحاجات الموضوعية المطروحة"[2].

---

[1] محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص204.

[2] محمد عابد الجابري، وجهة نظر، ص104.

وبما أن الفكر العربي مطالب بمراجعة نقدية تحليلية لمفاهيمه، فيجب أن تطابق هذه المفاهيم مواضيعه المطروحة على الساحة الفكرية؛ وهذا النقد والفحص لا يكون إلا بمنهج وطريقة عقلانية نقدية، يمكن الوصول بها إلى الإبداع والتجديد، من خلال ممارسة عقلانية نقدية في الفكر؛ ويضيف الجابري: "لأنه من خلال ممارسة العقلانية النقدية في تراثنا نكتسب عقلانية أصيلة وجديدة، عقلانية ستكون هي التربة الصالحة الغنية الخصبة، التي تستطيع حمل مبادئ وأسس العلم المعاصر"[1]. بهذه العقلانية النقدية يمكن أن نتعامل مع تراثنا، وفق ما نستطيع توظيفه من مفاهيم ومناهج علمية عصرية، يمكن بها قراءة الفكر العربي من خلال واقعه. وهذا يلزمنا بتحديد أدوات تفكيرنا، وصولاً إلى تشييد ثقافة عربية معاصرة وأصيلة معاً؛ وتجديد الفكر لا يمكن أن يتم إلا بالتعامل العقلاني النقدي مع ماضيه وحاضره. ويضيف الجابري: "إن الماضي، كالمستقبل، لا يكتشف، ولا ينبني أو يعاد بناؤه، إلا على أساس الحاضر وانطلاقاً منه، وحاضرنا العلمي هو العلم الحديث، فلنجعل من دراسة هذا العلم موضوعاً ومنهاجاً، روحاً ومناخاً، ووسيلة لبناء حاضرنا وبعث ماضينا، والانطلاق نحو مستقبلنا"[2]. إن المستقبل المراد تشييده لا يكون إلا انطلاقاً من الحاضر، إن حاضرنا هو العلم الحديث، فعلينا أن نتكب على دراسة موضوعاته ومناهجه. والانطلاق نحو المستقبل لا يكون إلا انبعاثاً من الماضي، ويجب أن تكون هذه الانطلاقة نحو المستقبل بمنهج ورؤية جدلية جديدة، تحمينا من الوقوع في التبعية الثقافية، على أسس من العقلانية التي تعني أن العقل هو أداة المعرفة. هذه العقلانية، كما يقول الجابري: "ممارسة عقلية نقدية، تقوم على عدم التسليم بأي شيء إلا بعد فحصه. إنه موقف

---

[1] محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي، ص35.

[2] محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، ص234 .

ضد التقليد"[1]. العقلانية هي الممارسة العقلية النقدية للمفاهيم والتصورات والمبادئ والأدوات المعرفية: هي أيضاً ضد التقليد الأعمى: سواء للغرب أو لنموذج السلف وآلياته ونظمه المعرفية، مثل النظام البياني والعرفاني والبرهاني. هذا التحرر يتطلب، كما يقول الجابري: "إعادة بناء شاملة للفكر العربي، كأداة وكمحتوى: قوامها تدشين عصر تدوين جديد"[2]، يقطع الطريق أمام المناهج التي عولجت بها قضايا الفكر العربي: تلك المناهج التي كانت امتداداً لأساليب التفكير في الفكر العربي: بداية من عصر التدوين: والتي فقدت فاعليتها مع عصر الجمود عصر الانحطاط: كما يقطع الطريق أمام مناهج المستشرقين. وهذا ما انتهى بنا إلى وضع الفكر العربي كأداة في قفص الاتهام: ويتطلب أيضاً ضرورة إخضاع تلك الأداة إلى التحليل والنقد والتفكيك، ثم إعادة البناء بطريقة منهجية جديدة كما يقول الجابري: "تصلح للتعامل مع تراثنا العربي الإسلامي والتراث الإنساني عامة"[3].

إن التعامل مع التراث الفكري أو المادي: سواء تعلق الأمر بتراث ينتمي إلى الماضي أم إلى الحاضر: فلا بد أن يقوم على طريقة علمية تعتمد الموضوعية: وكذلك تحديد طبيعة الموضوع: حتى يمكن تحديد نوعية المنهج.

هذا ما طرحه الجابري في كتبه (التراث والحداثة) (نحن والتراث)، إضافة إلى ما قدمه في سلسلة كتبه (نقد العقل العربي) فهو لا يهتم بنقد الأفكار ذاتها: بل نقد الأداة المنتجة لهذه الأفكار"[4].

---

[1] محمد عابد الجابري: المسألة الثقافية، ص285 .

[2] محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص44 .

[3] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص46 .

[4] محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص12.

وهذا ما وضحه في مشروعه المعرفي الذي يعالج وينتقد فيه الأداة أو العقل المنتج لهذا الفكر: بوصفه أداة للتفكير. هذا المنهج يقوم على شرطين هما:

1-النظرة الشمولية للفكر العربي :

تلك النظرة الشمولية التي تنظر إلى الفكر كوحدة واحدة، تتبنى الاستمرارية ورفض النظرة التجزيئية: التي تجزئ الموضوع إلى أجزاء، ورد كل جزء إلى أصل سابق. يقول الجابري: "إن النظرة الشمولية تربط الأجزاء بالكل الذي تنتمي إليه، وتحاول أن تقيم ما يمكن إقامته من روابط بين عالم الفكر وعالم الواقع"[1]: إحلال النظرة الشمولية مكان النظرة التجزيئية: التي تريد قراءة الفكر العربي كفكر مجزأ مفكك، ودراسة كل جزء معين منه على حدة: دون الرجوع إلى وحدة الفكر الإنساني عامة، بينما تقوم النظرة الشمولية بربط أجزائه وقضاياه بجوانب من الفكر الإنساني عامة: مع الربط بين عالم الفكر وعالم الواقع العربي الحضاري الذي أنتج هذا الفكر، كما ترفض هذه النظرة كل المناهج والقراءات التي تخضع الفكر إلى النظرة التجزيئية. ورغم ذلك ما زالت دراستنا لتراثنا العربي تخضع لهذه الرؤية التجزيئية، التي تقسمه إلى أجزاء: كل منها له مجال خاص مستقل به. فعلى سبيل المثال ندرس علم الكلام وعلم النحو وعلم الفقه وغيرها من العلوم كلاً على حدة. هذا المسلك أخذه المستشرقون الذين حاولوا فهم الفكر العربي المعاصر، بطريقة تجزيئية: أي تطبيق المنهج الفيلولوجي الذي أدى إلى بتر صلة الفكر العربي بأي فكر آخر.

2 – نقد الأداة المنتجة للفكر :

إن إعادة تدشين عصر تدوين جديد في الفكر العربي المعاصر تتطلب منا إعادة النظر في الآلية المنتجة للفكر: تلك الأداة التي يجب إخضاعها للنقد والفحص

---

[1] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص59 .

والتحليل. يقول الجابري: "إن ما نريد تحليله وفحصه هو الفكر العربي، بوصفه أداة للإنتاج النظري، وليس بوصفه هذا الإنتاج نفسه"[1]. إن إعادة النظر في آلية الإنتساج وفحصها وتحليلها شيء ينقلنا إلى المجال الإبستيمولوجي، أي البحث في أداة الإنتاج، لا نتائج هذه الأداة، أي القيام بعملية نقدية للعقل ذاته، وليس لما ينتجه هذا العقل؛ وإن إيجاد منهج جديد يمكن به تحليل وفحص تلك الأداة التي أنتجت الفكر العربي؛ ويمكن اتباعه في التعامل مع قضايا تراثنا المعرفي؛ تفرض مراجعة العقل ونقده.

ب - خطوات المنهج :

يرى الجابري أن المنهج الذي يمكن به نقد وفحص وتحليل الأداة المنتجة للفكر العربي يقوم على عدة خطوات منها:

1 - الثورة الإبستيمولوجية، الثورة في (نظرية المعرفة)، ومن ثم في (نظرية العقل)؛ وبهذه الثورة الإبستيمولوجية العلمية الجديدة يمكن إعادة النظر في مفهوم العقل ذاته، بوصفه أداة منهجية؛ وهي تعني القطيعة في الفهم التراثي للتراث؛ تلك القطيعة التي يرجع تاريخ استخدامها إلى فيلسوف العلم الفرنسي (غاستون باشلار) الذي يعتبر أول من استخدم هذا المفهوم في مجال العلوم الطبيعية؛ "معتبراً أن العلم لا يتطور بصورة اتصالية تراكمية؛ بل يتحول بطريقة انفصالية، فيها تسود المفاهيم الجديدة، تاركة خلفها تلك المفاهيم التي سبقتها"[2]. لقد قام الجابري بعملية توظيف وتطبيق هذا المفهوم على تاريخ الفكر العربي المعاصر.

إن مفهوم نظرية القطيعة؛ التي ظهرت في العلم كرد فعل ضد نظرية الاستمرارية؛ ترى "أن الفكر العلمي استمرار للفكر العامي؛ والفكر العلمي المعاصر استمرار للفكر

---

[1] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص14 .

[2] يحيى محمد، نقد العقل العربي في الميزان، دار الانتشار العربي، بيروت، 1997م، ص24 .

العلمي السابق له"[1]. وأن ما تم إنجازه في الماضي لا يزال يواصل البقاء، لكن بشكل غير محسوس، وأن كل نظرية لابد أن تعود إلى جذورها في بداية التاريخ، وترد كل اكتشاف علمي جديد على أنه جاء نتيجة لتهيئة سابقة له، وظهرت نظرية القطيعة "التي ترفض أن يكون الفكر العلمي استمراراً للفكر العامي، وأن يكون حاضر العلم استمراراً لماضيه، بدل أن يكون ثورة عليه"[2]. إن التقدم العلمي يتم عبر تحولات كيفية في منجزات العلم؛ هي فترات أو مراحل متقطعة، وإن الجديد في العلم لا يأتي من خلال استمرار القديم، أو تكراره، بل يأتي عن طريق الانشقاق والخروج عن القديم، وإن الجديد يظهر كلحظة، على شكل قفزة، ويعبر مفهوم القطيعة الإبستيمولوجية عند غاستون باشلار "عن القفزات الكيفية التي تحدث في تاريخ العلوم، وتعبر عن مظاهر الثورة التي قد تتحقق في هذا التاريخ، بفضل قيام بعض النظريات العلمية"[3]. يتطور العلم على شكل قفزات أو انقطاعات، وليس على شكل مستمر ومتواصل، فلا تكون حركة تاريخ العلوم حركة متواصلة، بل على شكل قفزات، وبذلك تكون الإبستيمولوجية "تعبر عن فترات الانتقال الكيفي في تطور العلوم"[4]، وإن تاريخ العلم يمر دائماً بلحظة توقف وتعطل، يكرر فيها ما هو معطى في تلك الفترة، ثم يقوم بلحظة الوثب أو القفز. ويضيف باشلار أن هناك عوائق للثورة الإبستيمولوجية، أولها عائق التراث، أي ما يسمي بالتجربة الأولى، وتتمثل كما يقول باشلار: "في أن الإنسان بكامله مع شحنته الثقيلة الوراثية واللاواعية، وبكامل شبابه الغامض

---

[1] محمد وقيدي، فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار، ط2، مكتبة المعارف-دار الطليعة، بيروت، 1984، ص40.

[2] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[3] المرجع السابق، ص107.

[4] المرجع السابق، ص130.

العارض"[1]. وبقدر ما يساعدنا التراكم التراثي على إغناء الوعي؛ فهو أيضا يعتبر عائقاً؛ لأن التراث يمكن أن يكون نتاجاً لتجارب سابقة خاطئة، لابد من تجاوزها، وهذا ما يدعي أنه التجربة الأولى كعائق إبستيمولوجي. أما العائق الثاني فهو الرأي العام الذي يحمل إلينا وعياً خاطئاً، فهو أيضا عقبة ينبغي التخلص منها. وفي هذا يقول باشلار: "إن الرأي العام خاطئ؛ لأنه يفكر بصورة سيئة؛ بل إنه لا يفكر، ولذا لا نستطيع أن نؤسس شيئاً على الرأي العام؛ فلا مناص من تقويضه أولا؛ لأنه أول عقبة ينبغي تخطيها"[2]. ذلك أن الفكر السائد لدى عامة الناس حول فكرة محددة تؤخذ كمسلمة بديهية، دون سند علمي، وتدخل في الرأي العام العادات والتقاليد التي يتوارثها الأبناء من أسلافهم، دون تحميص وفحص ونقد وتحليل.

من عائق التجربة الأولى وعائق الرأي العام ينتقل إلى مفهوم القطيعة الإبستيمولوجية؛ وهي فترات انبثاق الجديد من القديم. وبقدر ما تحقق هذا القفزات الكيفية جدة مطلقة في الفكر العلمي؛ فإنها أيضا تحقق قطيعة بين الفكر العلمي والمعرفة العامة، ويعرض باشلار في كتاباته المختلفة مفهوم القطيعة الإبستيمولوجية فيبين "أولاً قطيعة إبستيمولوجية بين المعرفة العامة والمعرفة العلمية من جهة، ومن جهة ثانية قطيعة إبستيمولوجية تتحقق مع النظريات العلمية المعاصرة في الرياضيات والعلوم الفيزيائية، بين علم القرون السابقة والفكر العلمي الجديد الذي ظهر مع هذه النظريات"[3]. إن القطيعة الإبستيمولوجية التي حاول باشلار تطبيقها على الفكر الأوروبي في مسيرته العلمية؛ تمثل الإطار المرجعي لنقد العقل العربي عند الجابري؛ الذي يحاول تطبيق هذه

---

[1] غاستون باشلار، تكوين العقل العلمي، عربه: خليل أحمد خليل، ط6، المؤسسة الجامعية، بيروت، 2001، ص168.

[2] المرجع السابق، ص13.

[3] محمد وقيدي، فلسفة المعرفة عند باشلار، ص131.

القطيعة الإبستيمولوجية التي استوحاها من الفكر الفرنسي على الفكر العربي؛ ونقلـه من مرحلة التقليد إلى مرحلة التجديد. لكن القطيعة الإبستيمولوجية التي يدعو إليهـا الجابري: "ليست القطيعة مع التراث، بل القطيعة مع نوع العلاقة مع التراث، القطيعة التي تحولنا من كائنات تراثية إلى كائنات لها تراث، أي إلى شخصيات يشكل التراث أحد مقوماتها؛ المقوم الجامع منها في شخصية أعم هـي شخصـية الأمـة صـاحبة التراث"[1]. تلك القطيعة الإبستيمولوجية تتناول الفعل العقلي بالنقـد والتحليـل؛ ولا تنظر للأفكار؛ من آراء وتصورات ونظريات؛ بل تبحث عن أصول التفكير وقواعده؛ كما تهتم بتحليل الآليات والطرائق التي أنتجت هذه الأفكار. ويبين الجـابري ذلـك بقوله: "إن تطور العقل العربي أو الفكر العربي أو تجديده؛ أو تكسير بنية الفكر القديم، يجب أن يتم من خلال ممارسة هذا الفكر القديم نفسه؛ من خلال العيش معـه؛ مـن خلال نقده من الداخل؛ من خلال التعامل معه، لا من خلال رفضه رفضاً مطلقاً"[2].

إن إحداث قطيعة معرفية في الفكر العربي؛ بتكسير بنية الفكر التي تكونت عـبر تاريخ الفكر العربي؛ ابتداء من عصر التدوين والترجمة؛ ثم عصر الازدهار؛ ثم الانحطاط وما خلفه من تراكمات فكرية وآليات وأدوات؛ هيمنت على الفكر العربي طيلة فترة جموده؛ لا يتناول موضوع المعرفة؛ بل أداة المعرفة؛ أي ممارسة قطيعة مع الأداة المنتجة للفكر العربي. وهذا لا يحدث إلا بمنهج يكون قادراً على التجديد والإبداع بطريقـة نقدية؛ فيقول الجابري: "لا نمارس فيها النقد من أجل النقد؛ بل من أجل التحرر ممـا هو ميت أو متخشب في كياننا العقلي وإرثنا الثقافي"[3]. هذه الطريقة النقدية يحاول بها الجابري إحداث معرفة جديدة ومتجددة في الفكر العربي الحديث والمعاصر؛ بممارسة

---

[1] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص21 .

[2] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص261.

[3] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص8.

النقد الإبستيمولوجي الذي يقوم بفحص أداة المعرفة العلمية، التي أنتجت الثقافة العربية الإسلامية، وبذلك نجد أن النقد الإبستيمولوجي، كما يقول الجابري: "يتناول الثقافة العالمة وحدها، بهدف الكشف عن الآليات والمفاهيم التي تعتمدها في إنتاج المعرفة ونقدها، أي الكشف عن جملة (قواعد اللعب) المستعملة في تلك الثقافة العربية لإنتاج المعرفة"[1]. تلك القواعد التي يريد تحليلها هي النظم المعرفية: القياس البياني، والمماثلة العرفانية، والقياس البرهاني؛ وتحليل هذه القواعد والمبادئ والمفاهيم. إن التحليل الإبستيمولوجي هو النقد الذي يتمكن به الكشف عن أسس المعرفة، والتحليل الإبستيمولوجي، إضافة إلى فحصه أسس المعرفة العلمية، يتناول أيضا الكشف عن الآليات التي تعتمدها تلك المعرفة ونقدها، أي نقد الأداة أو المنهج المستعمل في الوصول إلى المعرفة في الثقافة العربية الإسلامية.

يهدف التحليل أو النقد الإبستيمولوجي إلى الكشف عن المفاهيم والقواعد والمبادئ التي يستعملها العقل العربي، وهي ثلاثة نظم معرفية: النظام البياني، والنظام العرفاني، والنظام البرهاني، التي ساهمت في تأسيسها الثقافة العربية الإسلامية بداية من عصر التدوين.

2 – مشكلة الموضوعية في المنهج أي فصل المقروء عن القارئ:

الخطوة الثانية في المنهج عند الجابري هي مشكلة الموضوعية، التي تعني التجرد والنزاهة وتجنب الأحكام المسبقة الصادرة عن الميول الشخصية. هذه الموضوعية "هي التجريد والنزاهة وتجنب كل حكم من أحكام القيمة، فيجب أن يدرك رجل العلم العالم إدراكاً غير متأثر بمصالحة الشخصية أو بتطلعاته وآرائه المسبقة ورغباته

[1] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص130.

وميوله وأهدافه وتحيزاته"[1]. وتعني عند الجابري "الحرص على عدم تدخل الـــذات في الموضوع"[2]، وتؤخذ الذات هنا بمعنى الرغبات والميول الشخصية؛ أما الموضوع فهـــو التراث، وبذلك يطرح الجابري قضية الموضوعية على مستويين:

أ- مستوى العلاقة الذاهبة من الذات إلى الموضوع.

ب- مستوى العلاقة الذاهبة من الموضوع إلى الذات.

الأولى تعني فصل الموضوع عن الذات؛ بينما الثانية تعـــني فصـــل الـــذات عـــن الموضوع. لكن تحقيق مثل هذا الفصل بين التراث العربي والذات العربية لا يمكـــن إلا بالتحلي بالموضوعية التامة في دراسة الفكر العربي. يقول الجابري: "فصل الذات عـــن التراث عملية ضرورية"[3]، وهي أولى الخطوات نحـــو الموضـــوعية المنهجيـــة للعلـــوم المعاصرة؛ لأنها تقدم لنا الطريقة الناجحة في التعامل مع التراث كنصوص تراثية، وتجنبنا قراءة المعنى في النص قبل قراءة اللفظ؛ وتقدم لنا الوسيلة الناجحة للتحرر من الفهـــم المسبق للتراث؛ وتساعدنا في استخلاص معنى النص من النص نفسه. يقول الجـــابري: "إن تحرير الذات من هيمنة النص التراثي يتطلب إخضاع النص التراثي لعملية تشريحية دقيقة وعميقة، تحوله بالفصل إلى موضوع للذات، إلى مادة للقراءة"[4].

أما الخطوة الثانية على طريق الموضوعية فهي كما يقول الجابري: "فصل الموضوع عن الذات"[5]، وهذه الخطوة يمكن بها فصل الموضوع عن الـــذات حـــتى يســـترجع الموضوع استقلاله، وتكوين شخصية مستقلة له؛ تثبت هويته وتاريخيته.

---

1 علي عبد المعطي محمد، المدخل إلى الفلسفة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1991، ص19.

2 محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص21.

3 المرجع السابق، ص23.

4 المرجع السابق، الصفحة نفسها.

5 المرجع السابق، الصفحة نفسها.

ولا يتم ذلك إلا بثلاث عمليات، يمكن بها تحقيق الموضوعية في دراسة الفكر العربي المعاصر وهي:

أ-المعالجة البنيوية: وهي معالجة النص التراثي بطريقة التحليل البنيوي، كمرحلة لازمة في معالجة النصوص. "إن المعالجة البنيوية تنطلق من مجموعة أدوات هي تحديد البنية، أو النظر إلي موضوع البحث كبنية أو كموضوع مستقل، كما تقوم بتحليل البنية أي تستهدف التحليل وكشف عناصر البنية التي هي النص، كما تقوم على كشف ما لم يكن معروفا من خصائص لتلك البنية أو النص"[1].

لقد اقتبس الجابري ذلك من التيار البنيوي الذي ظهر في الفكر الأوروبي المعاصر والذي يعد في بعض الأحيان أقرب إلى المنهج أو الطريق، ويرتكز علي الفكرة الرئيسية المتصلة بلفظ بنية وهي "مرتبطة بمعنى البناء الذي له عناصره وأركانه، وكل عنصر أو ركن يؤدى وظيفة في البناء، لكن هذه الوظائف مرتبط بعضها في البعض الآخر بعلاقات أساسية، ولا تتضح أهمية أي ركن في البناء إلا في ضوء علاقته بالأركان الأخرى"[2].

هذا ما يريد الجابري أن يطبقه على النصوص في الفكر العربي، فالخطوة الأولى قوامها المعالجة البنيوية كما يقول الجابري: "ونقصد الانطلاق في دراسة التراث من النصوص كما هي معطاة لنا"[3]. وهذا لا يكون إلا برفض جميع أنواع الفهم السابقة للتراث، كما أنه لا يكون إلا بمحاورة فكر صاحب النص، ومعرفة الواقع الذي من حوله في تلك الفترة، وما هي التأثيرات التي حدثت في تلك الفترة .

---

[1] يمنى العيد، في معركة النص، ط3، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1995، ص37.

[2] عزمي طه السيد، الفلسفة مدخل حديث، ص359.

[3] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص32.

ويضيف الجابري في نظرته للبنيوية قوله "إن النظرة البنيوية، باهتمامها بالكل أكثر من اهتمامها بالأجزاء، وبنظرها إلى الأجزاء في إطار الكل الذي تنتمي إليه، ضرورية لاكتساب رؤية أشمل وأعمق، لكنها وحدها لا تكفي، بل لا بد من المزاوجة بينها وبين النظرة التاريخية: النظرة التي تتبع الصيرورة، وتعمل جاهدة على ربطها بالواقع لاكتشاف العوامل الفاعلة فيها والموجهة لها"[1]، وإن المعالجة البنيوية ذات نظرة شمولية، وتنظر إلى الأجزاء في إطار الكل: ولكن لا تكفي وحدها في معالجة النصوص: بل لابد من المزاوجة بينها وبين النظرة أو الطرح التاريخي: أي تتبع صيرورة النصوص.

ب– التحليل التاريخي: إن الخطوة الثانية التي يمكن بها تحقيق الحد الأدنى من الموضوعية هي التحليل التاريخي، أي ربط النص بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والسياسية والاجتماعية، إذن يتعلق الأمر أساساً كما يقول الجابري: "بربط فكر صاحب النص، الذي أعيد تنظيمه حين المعالجة البنيوية، بمجاله التاريخي بكل أبعاده السياسية والثقافية والاجتماعية"[2]. إن ربط صاحب النص بالمجال التاريخي يساعدنا: لا في فهم تاريخ الفكر المراد دراسته وحسب، بل أيضاً في اختيار صحة النموذج (البنيوي) الذي قدمته المعالجة السابقة، ومعرفة الزمن التاريخي الذي عاش فيه صاحب النص، حتى يجعلنا على بينة بما يخفيه النص، وما يقوله، وما يمكن أن يقوله، ولكنه سكت عليه، وهذا لا يكون إلا بتنظيم التراث، وإعادة ترتيبه في سياقه التاريخي، وهي خطوة ضرورية لفهم الفكر العربي ومراجعته ونقده وإعادة بنائه بناءاً جديداً.

ج – الطرح الأيديولوجي: أما الخطوة الثالثة فتتعلق بالوظيفة التي يؤديها النص: والكشف عن وظيفته: ويقصد الجابري: "الكشف عن الوظيفة الأيديولوجية والاجتماعية والسياسية التي أداها الفكر المعني: أو كان يطمح إلى أدائها داخل الحقل

---

[1] المرجع السابق، ص43 .

[2] محمد عابد الجابري: نحن والتراث، ص24 .

المعرفي العام الذي ينتمي إليه"[1]، وإن الكشف عن مضمون الوظيفة الأيديولوجية للنص التراثي هو الوسيلة الوحيدة التي يمكن بها جعل النص معاصراً لنفسه، و إعادة تاريخه الذي حدث فيه، ومعرفة وظيفته التي يطمح أن يؤديها أو يهدف إليها.

يمكن تلخيص النظرة الموضوعية التي تحدد المنهج والرؤية بأنها النظرة الموضوعية التي تبحث في الأشياء عن مكوناتها الذاتية، وتحاول الكشف عما هو جوهري فيها. يقول الجابري: "هي نظرة تحليلية تركيبية: تحلل الشيء إلى عناصره الأساسية، لتعيد بناءه بشكل يبرز ما هو جوهري فيه"[2]. هذه النظرة الموضوعية تقوم بتحليل الموضوع، للكشف عن عناصره الأساسية: ثم تقوم ببناء ذلك الموضوع وتركيب أجزائه، بشكل يبين ما هو جوهري فيه.

3 – مشكلة الاستمرارية (وصل القارئ بالمقروء):

إن النظرة الموضوعية لا تكفي في قراءة التراث، بل هناك مشكلة الاستمرارية في التراث، وهذا التراث ليس شيئاً تراكم عبر عصور التاريخ الإنساني: بل "هو عطاء ذاتي إنساني لشخصيات دخلت التاريخ، لأنها استطاعت أن تتحرر، ولو نسبياً، من قيود المجتمع والتاريخ"[3]. هذا التراث هو من صنع أفراد، فهو عطاء ذاتي، وليس إنتاجاً تاريخياً صنعه المجتمع، وهذا ما جعل أن هناك تعانقاً بين الذات القارئة والذات المقروءة. يقول الجابري: "الذات القارئة تعانق الذات المقروءة: فتعيش معها إشكالياتها ومشاغلها"[4]. فالقارئ يحاول أن يرى نفسه في ذلك التراث، ولكن على شرط أن يكون محافظاً على ذاته، ومستقلاً بها.

---

[1] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص32.

[2] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص32.

[3] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص25.

[4] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

يتضح مما ما تم سرده أن الجابري يحاول الأخذ بيد القارئ: من بـــاب التحليـــل التاريخي والطرح الأيديولوجي: والانتهاء إلى الطرح البنيوي؛ تلك هي عناصر اللحظة الموضوعية للمنهج الذي يقترحه، ويحاول تطبيقه في دراسته لقضايا الفكـــر العـــربي الإسلامي، وما يحمله التراث العربي من إشكالية: سواء عند الاتجاه السلفي أو الاتجاه الحداثي.

تتمثل خطوات هذا المنهج في البدء بإحداث قطيعة معرفيـــة في الفكـــر العـــربي الإسلامي، وإعادة بنائه تاريخياً، في كل حقبة زمنية مر بها: من عصـــر التـــدوين في منتصف القرن الثاني الهجري، حتى وقتنا الحاضر: ثم القيام بتحليل تلـــك النصـــوص التراثية بطريقة بنيوية، أي بالرجوع إلى النصوص الأصيلة، وإعادة قراءتها قراءة علمية: تنطبق عليها الشروط الموضوعية للمعرفة، في إطار المجال التاريخي: أي الحقبة الزمنيـــة التي نشأ فيها النص: مع بيان الوظيفة السياسية والاجتماعية التي يؤديها النص في تلك الفترة: وما الدوافع التي يخفيها: وما الدوافع التي يعلنها.

إن الآلية التي استخدمها الجابري في دراسته للفكر العربي المعاصر تنبني على مبـــدأ الموضوعية: ومبدأ الثورة المعرفية في نظرية المعرفة، محاولاً الربط في منهجه بين التطور العلمي الذي وصل إليه الفكر الأوروبي، وبين الفكر العربي المعاصر، وهذا الـــربط لا يمكن أن يكون بالعودة إلى النهج السلفي أو الاقتداء وتقليد الغرب، بـــل لا بـــد أن يكون من داخله، من واقعه المعيش، بمناهج تتمشى مع روحه.

يتحدد هذا المنهج النقدي في جانبين:

أولاً: نقد القراءات والمناهج السابقة التي تحاول البحث في قضايا الفكر العـــربي المعاصر، واستبدالها بمنهج يقوم على نقد الأداة المنتجة للفكر؛ تلك الأداة التي لا تـــبرز

فعاليتها إلا عند استعمالها، أي محاولة مطاوعتها وتكييفها مع القضايا المطروحة في الواقع.

ثانياً : بناء مشروع معرفي جديد لقراءة التراث، يمكن به التحرر من هيمنة القراءات السابقة، مستعملاً المنهج الذي طبقه حول دراسات قدمها في كتابه (نحن والتراث) تمثلت في مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية، إضافة إلى مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد، ويضيف إلى ذلك إبستيمولوجيا المعقول واللامعقول في مقدمة ابن خلدون، أو مشروع قراءة لفكر ابن خلدون، وتبين هذه الدراسات الكيفية التي يمكن بها التعامل مع الفكر العربي: والبحث عن الطريقة التي تقودنا إلى فهم هذا التراث في مجاله التاريخي، وبيان كيفية استثمار هذا التراث في قضايا الفكر العربي المعاصر.

بذلك يحاول الجابري، من خلال قراءته النقدية، معالجة القضايا المتعلقة بمسألة الفكر، أي معالجة قضايا الفكر العربي المعاصر، رغم ما يعانيه من عدم القدرة على التحليل الموضوعي، بسبب هيمنة رؤى ومناهج سلفية. ومهما اختلفت الاتجاهات، فقد اتجه الجابري إلى نقد "العقل العربي المنتج لهذه الرؤى، والبحث في شروط العقل التي جعلته لا ينتج إلا رؤى سلفية عن التراث"[1]، ويكتشف أن نقد العقل العربي هو الشرط الأساسي لكل قراءة تريد أن تكون علمية معاصرة لقضايا الفكر العربي المعاصر وتراثه.

[1] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص 271.

الخاتمة

مما تقدم في هذه الدراسة للفكر العربي المعاصر عند الجابري، وما قدمه في مشروعه المعرفي للعقل العربي وبنيته ومنهجيته، نستنتج مجموعة من النتائج منها:

أن الفكر عند الجابري جملة من الآراء والأفكار والنظريات والاتجاهات: التي تعبر عن هموم وطموحات ومبادئ وقيم وعادات خاصة لشعب معين: له خصوصيته الثقافية والاجتماعية: واضعاً الفكر تحت دائرة الإيديولوجيا: من حيث المضمون والمحتوى: باعتباره يضم الفكر النظري الذي يشمل الفكر السياسي والاجتماعي والفني والفلسفي والديني: أي فكر يعبر عن أيديولوجيا معينة. هذا الفكر له خصوصية معينة: لأنه نتاج لواقع معاش: له دور في تشكيل العقلية الفكرية، التي هي نتاج هذا الواقع وهمومه وصراعاته السياسية، وهو أيضاً إنتاج لواقع اجتماعي خاص به: ويقع تحت تأثير العامل الطبيعي: أي البيئة الطبيعية.

استبعد الجابري الأصول العرقية والوراثية في تكوين الفكر: وأن الظروف التي أنتج فيها الفكر تضفي عليه نوعاً من الخصوصية: فهناك فكر يوناني وفكر هندي وفكر عربي. أما الفكر العلمي الطبيعي أو العملي فلا يمكن حصره بمكان أو زمان معين أو محيط اجتماعي أو عامل سياسي: فهو لا يدخل تحت دائرة الأيديولوجيا، لأن الفكر العلمي لا وطن له ولا حدود له: لا يمكن أن تتبناه عقيدة معينة أو حصره في شعب معين.

والجابري في دراسته للعقل العربي لا يبحث عن الأفكار في ذاتها، بل يبحث في الأداة المنتجة لتلك الأفكار والعلوم، فهو لا يركز على مضمون الفكر، بل يحاول البحث في تلك الأداة المنتجة لهذا الفكر: أي المجال الإبستيمولوجي.

إن كلمة فكر وعقل وأداة تأخذ عند الجابري المعنى نفسه، أي أنها تلك الأداة التي تقوم بالنشاط الذهني: وهي آلية للتفكير: ليست فطرية أو غريزية، بل مكتسبة من المحيط الاجتماعي والبيئة الطبيعية والثقافية والسياسية، وهي بنية من المبادئ والمفاهيم: لها آليات خاصة بها: وهذه البنية أو القوة المفكرة صنعتها ثقافة معينة، لها خصوصيتها، وبذلك جعل العقل طريقة أو منهجاً يمكن به الوصول إلى الحقيقة، لكن بعد نقده وفحصه.

إن المشروع المعرفي يقوم بفحص وتحليل ونقد الأداة أو العقل: بوصفه أداة صنعتها الثقافة العربية الإسلامية، على مدى عصور ازدهارها، بداية من عصر التدوين، الذي يحدده الجابري بعام 143هـ في العصر العباسي الأول، ذلك العصر الذي بدأ فيه تكوين العقل العربي.

اعتبر الجابري أن اللغة تساهم مساهمة أساسية في تحديد نظرة الإنسان إلى الكون وتصوره له ككل وأجزاء: لأن عالمه الفكري محدود بحدود الإمكانات التي تقدمها اللغة العربية: التي تحدد قدرتنا على الكلام: وهي نفسها التي تحدد قدرتنا على التفكير: لأن اللغة العربية هي لغة القرآن: لغة البيان، لأنها وعاء المعرفة والتفكير، وما تشمله من تنوع حضاري وسياسي، لما لها من مظاهر وحدة عامة، تجمع العرب: وتتجلى في اللغة الفصحى والشعر بأوزانه وقوافيه وأنماطه. إن العقل العربي يقوم على أسس عربية قوية هي: القرآن الكريم واللغة العربية، وهو أيضاً قابل للتفاعل مع العقول الأخرى، كالعقل اليوناني والشرقي، وبهذا استمر العقل العربي في الإنتاج والإبداع، على امتداد ما يقرب من خمسة قرون.

إن الانفتاح الفكري للثقافة العربية الإسلامية على الثقافات المجاورة لها زاد من الاهتمام بالعقل عند مفكري الإسلام، وخاصة في عصر الترجمة والاعتماد عليه في

مواجهة الأفكار والآراء المعادية للإسلام، مما أدى بمفكري الإسلام إلى الإطلاع على علوم اليونان والثقافات الشرقية، محاولين التوفيق بينها وبين علوم القرآن الكريم.

أنتج العقل العربي، حسب رؤية الجابري، خلال تلك الفترة ثلاثة نظم معرفية، نشأت واستمرت بشكل لاشعوري في تشكيل العقل العربي، وتلك النظم هي الآليات المعرفية التي تؤسس التفكير داخل الثقافة العربية الإسلامية، فقد كانت، ولا تزال، تشكل البنية اللاشعورية لهذه الثقافة.

وقد كانت بنية العقل العربي، الذي تكون انطلاقاً من الثقافة العربية الإسلامية، تحكمها تلك النظم المعرفية، ومنها النظام المعرفي البياني، وهو إنتاج عربي محض، تشكل انطلاقاً من الثقافة العربية الإسلامية. أما النظامان الآخران فهما دخيلان عليه، وهما: النظام العرفاني الفكري، الذي هو نتاج الموروث الشرقي، بعد أن امتزج بالثقافة اليونانية في مرحلة تراجعها الفكري، وهو ما يطلق عليه الجابري بالمصدر اللامعقول، وهو نظام روحاني (التصوف)، أصبح آلية معرفية منتجة ومبدعة، وله رؤية خاصة به تستبعد العقل، لتحل محله اللاعقل، أي المعرفة عن طريق الكشف أو الإلهام، وحلول اللاعقل محل العقل في الفكر العربي.

ثم ظهر النظام المعرفي البرهاني، كآلية جديدة تنادي بآلية عقلية ضد اللاعقل، وقد عرفه العرب نتيجة التوسع، وخاصة ترجمة كتب أرسطو ومنطقه، وهو آلية معرفية منتجة للمعرفة، ذات رؤية منهجية معرفية وأيديولوجيا خاصة بها، ويطلق عليه المعقول العقلي. ولكن رغم ظهور هذا النظام في الثقافة العربية الإسلامية فلم تكن له نفس المكانة التي كانت له عند اليونان.

اعتبر الجابري أن التفكير في العقل أسمى من التفكير بالعقل، لأن الأخير يدور حول الأشياء، أما التفكير في العقل فإنما يدور حول آلية عمل العقل ومنهجيات

التفكير، وأن الثقافة اليونانية والثقافة العربية الإسلامية والثقافة الأوروبية الحديثة هي وحدها التي مارست: لا التفكير بالعقل فقط: بل أيضا التفكير في العقل.

أنكر الجابري على شعوب الحضارات القديمة أن تكون قد فكرت بالعقل: فضلاً عن أن تكون فكرت في العقل: ذلك أن البنية العامة لتلك الثقافات الشرقية القديمة: سواء المصرية أو الهندية أو الصينية أو البابلية وغيرها، هي بنية يشكل السحر وليس العلم العنصر الفعال والأساسي فيها.

وإذا كانت الثقافة اليونانية قد امتازت بالتفكير في العقل: وجعله الطريق الصحيح للوصول إلى المعرفة، فإن الثقافة العربية الإسلامية هي أيضاً جعلت العقل أساساً للمعرفة تابعاً للنقل، وأن الثقافة الأوروبية الحديثة التي قامت على أنقاض الموروث الثقافي اليوناني: رغم كل الثورات على القديم، ما زالت متمسكة بالعقل الكوني، وتحاول التطابق بينه وبين نظام الطبيعة، فهي أيضاً لم تقم على الموروث اليوناني القديم فقط: بل قامت أيضاً على ما قدمته الثقافة العربية الإسلامية، خلال عصور ازدهارها: وما أنتجته من نظم معرفية ذات قواعد وأسس معرفية موضوعية علمية، تنتج وتحلل الفكر.

إن الثقافة العربية: التي نهلت من الموروث القديم: وما أضافته له من تجديد وإبداع، قد كانت الساحة الثقافية التي نهلت منها الثقافة الأوروبية الحديثة: فالفكر اليوناني لم ينتقل إلى المفكرين الأوروبيين إلا عن طريق العرب، وترجمتهم لأفكار اليونان والثقافات الشرقية .

وقد استمر العقل العربي طيلة خمسة قرون في الإنتاج والإبداع، في مرحلته الأولى بداية من عصر التدوين، تلك المرحلة التي اتسمت بالإنتاج والإبداع الفكري النظري والعلمي، واستمرت حتى لحظة الأزمة التي تصادمت وتداخلت فيها النظم المعرفية: النظام البياني مع النظام البرهاني من جهة، والبرهان مع النظام العرفاني من جهة ثانية،

ثم البيان مع العرفان من جهة ثالثة، وهذا ما حدث مع أبي حامد الغزالي (450-505هـ) الذي تشخص في تجربته الروحية وإنتاجه الفكري هذا التصادم والتداخل[1].

إن البحث عن أداة منهجية يمكن بها تجاوز ظاهرة الانحطاط الفكري، التي مرت بها الثقافة العربية الإسلامية، وإعادة بناء الأداة المنتجة لهذا الفكر، على أسس موضوعية، والتخلص من الركود الذي أصابها طيلة عصر الانحطاط، الذي بدأ مع لحظة الأزمة، استمرت هذه المرحلة التي طغت فيها العلوم الروحانية على العلوم العلمية، وأصبحت آلية إنتاج الفكر آلية تكرار ما سبق إنتاجه، بعيداً عن الموضوعية والواقعية، وسيطر اللاعقل مكان العقل، حتى بداية القرن التاسع عشر، عصر اليقظة العربية، التي حاول فيها المفكرون العرب والمستشرقون إعادة بناء الفكر العربي على أسس علمية، فكان منهم اتجاه يحاول إعادة بناء العقل العربي على أسسه وقواعده الأولى، وينادي بالتحديد على النمط الإسلامي، أي ما يطلق عليه بالاتجاه السلفي، الذي يرى أن الفكر العربي لا يمكن إعادة بنائه إلا بالرجوع إلى عصر السلف الصالح، محاولاً تطبيق منهج السلف الأول على الواقع الحاضر أو المعاش، ويرفض القطيعة مع التراث، ويحذر من الانبهار بإنجازات العقل الغربي الأوروبي، والتمسك بالتراث ليؤسس شرعية الحاضر.

الاتجاه الثاني ينادي بالتحديد وإعادة البناء على النمط الأوروبي الغربي الحديث والمعاصر، والاقتداء بمناهجه وأفكاره، ويطلق عليه الاتجاه الحداثي، وهو يحاول تحقيق قطيعة معرفية مع الماضي، والتمرد عليه، باعتبار أن الزمان غير زمان الماضي، وأن التفاخر بإنجازات العقل العربي القديم مثار سخرية واستهزاء، محاولاً تطبيق مناهج

---

[1] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص281 .

وحلول جاهزة استوحاها من الفكر الأوروبي: لحل قضايا الفكر العربي، بعيداً عن واقعه المعاش، حسب قوالب ومفاهيم جاهزة.

الاتجاه الثالث هو ذلك الذي ينادي بأن إعادة البناء لا تكون إلا بالتوفيق بين الفكر العربي والمناهج الحديثة: بين منهج السلف والمنهج الحداثي: لأن علاقتنا مع الفكر هي علاقة اتصال وانفصال.

إن المشروع المعرفي عند الباحثين العرب المعاصرين مشروع مقاربة ومقايسة: بدلاً من أن يكون مشروعاً معرفياً يرتكز على التحليل والنقد، أي تحليل الواقع العربي والعمل على بناء نموذج جديد، يربط بين التفكير في القديم وبين التفكير في الجديد، ولكن ليس بالقديم، بل بمنهج جديد.

نقد الجابري مناهج وقراءات هذه الاتجاهات: لأنها تقوم على تكريس قوالب ومفاهيم وتصورات سابقة ثابتة: سواء أكانت في القراءات السلفية أو المناهج المستوحاة من الفكر الأوروبي الحديث.

إن العقل العربي في أوائل القرن التاسع عشر: لو استطاع أن يفعل كما فعل العقل الأوروبي الحديث في عصر نهضته: فيتحطى عصور الظلام الوسطى التي حلت به: ويعيد الاتصال مع عصره الذهبي ؛ لكان قد نجح في تطوير نظمه المعرفية التي اكتسبها من عصره الذهبي في الثقافة العربية الإسلامية: وبناء نظرية نقدية كما فعل العقل الأوروبي الحديث.

ينتقد الجابري مناهج القراءات لعدة أسباب منها:

[– غياب الموضوعية العلمية فيها، فهي تقدس الماضي، وتقيس عليه الحاضر، فهي قراءات لاتاريخية: تحاول تطبيق الماضي على الحاضر والمستقبل.

2- لا تنطلق من واقعنا المعيش الحاضر، بل تنطلق من واقع غير واقعنا، وحاضر غير حاضرنا، وبذلك نجد أن جميع الاتجاهات المعرفية المتشبثة بالفكر الأوروبي عجزت عن تقديم تفسير شمولي جديد للفكر العربي المعاصر، ومن ثم فهي قاصرة عن تطوير الفكر العربي؛ ولم تقدم أي رؤية منهجية متكاملة جديدة لبناء هذا الفكر؛ لهذا السبب نجدها تدور في فلك الفكر الغربي الذي يشكل القوى المحورية المهيمنة على العلم الحديث والمعاصر؛ عالم غابت فيه الروح الإنسانية والأخلاقية.

3- تحتوي هذه المناهج والقراءات على مفاهيم وآليات منهجية، لا تتمشى مع مفاهيمنا وواقعنا الحاضر؛ فهي تعالج فكرنا بواقع ومفاهيم غير مفاهيمنا، وواقع غير واقعنا.

4- أن هذه القراءات والمناهج ذات قوالب جاهزة، ترسخ اللاعقل مكان العقل، وبذلك أصبحت تعيد الماضي وتمجده وتدور في فلكه.

5- أن ارتباط الأداة المنهجية بحقبة زمنية معينة، أو بمجتمع معين، يفقدها الشمولية والتعميم.

6- أن تجاهل الخلفية الثقافية والاجتماعية في تطبيق الأداة المنهجية قد قادنا إلى أخطاء فادحة في دراسة قضايا الفكر العربي المعاصر، وإن إسقاط مفاهيم ودلالات محدودة، في إطار محدود، أي من واقع إلى واقع آخر مختلف عنه، هو أيضا سيضعنا في بلبلة منهجية، تقودنا إلى اختلاط المفاهيم مع بعضها البعض، وغياب حركة نقدية تحليلية فاحصة للفكر العربي الحديث والمعاصر.

معظم مناهج البحث في المعرفة السائدة اليوم، في البحث العلمي وفي العلوم الإنسانية خاصة، هي مناهج وأساليب مستوحاة في جميع أشكالها من الفكر الغربي، مناهج مستمدة من الغرب، فهي تنتج وتعيد إنتاج المعرفة على النمط الأوروبي، وفي

الوقت نفسه إن العودة إلى المنهج السلفي، لاستعادة الهوية الأصلية من خلال مناهج سلفية تراثية مستقلة عن جميع المفاهيم الأجنبية، لا تقدم لنا الحل الجذري لقضايا الفكر العربي.

إن إعادة النظر في الأداة المنهجية للفكر العربي، لا يكون إلا بثورة علمية: لا تنظر إلى التراث من خلال أساطير الماضي وطقوسه، بل تنظر إليه من خلال إحيائه بطريقة نقدية تحليلية تواكب العصر الحالي.

إن ترجمة مصطلحات الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر بحد ذاتها، غير كافية لإطلاق عملية النقد، لأن الترجمة لا تكفي، لأنها مجرد عملية نقل، والنقل الفكري لا ينفع ولا يضر، إلا إذا تم استيعابه وفهمه فهماً جيداً، ليصبح أداة فكرية، ولكن ما زالت تلك المصطلحات والمفاهيم الأوروبية، التي انتشر استعمالها في الحركة النقدية العربية، لم تدخل بعد في أعماق الفكر النقدي العربي المعاصر.

وقد تأثر الجابري هو أيضا بالمفاهيم والمصطلحات المستوحاة من الفكر الأوروبي، رغم محاولته تجاوزها أو تجنبها، وتوظيف تلك المفاهيم التي تنتمي إلى فلسفات أو منهجيات أو قراءات مختلفة متباينة؛ مفاهيم يمكن الرجوع ببعضها إلى "كل من: المدرسة النقدية، التحليل النفسي، الثورة الأبستيمولوجية، الثورة التاريخية، الثورة البنيوية، الثورة اللسانية، إضافة إلى المقولات الماركسية التي أصبح الفكر العربي المعاصر لا يتنفس بدونها"[1].

يقدم الجابري مشروعه المعرفي للفكر العربي الذي يقوم على:

---

(1) هشام شرابي: النقد الحضاري المجتمع العربي، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999م، ص55 .

أ ـ ثورة في نظرية العقل العربي المعاصر: نقده وتحليله وصياغة جملة الأسس والآليات التي تبنى عليها قواعد الفكر، وهذا التحديد يجب أن ينطلق من داخل ثقافتنا التي ننتمي إليها.

ب- الموضوعية العلمية هي أساس المنهج الصحيح الجديد في الفكر العربي الحديث والمعاصر؛ والعقلانية كمنهج تقضي بأن يرجع الإنسان إلى العقل؛ كأداة للتحليل والنقد وصولاً للمعرفة.

تدشين عصر تدوين جديد، تكون بدايته نقد السلاح؛ بنقد الأداة المنتجة للأفكار؛ وليس الأفكار في ذاتها؛ وبناء منهجية جديدة تبحث في المخزون الفكري؛ وقطع الطريق معرفياً مع الإرث الأبديولوجي والخدائي؛ الذي ما زال يتحكم في الكثير من رؤانا ومناهجنا الفكرية؛ والكشف عن الآليات التي ترسخت كنظم معرفية منهجية؛ ومراجعتها مراجعة نقدية.

التراث العربي الإسلامي يغلفنا تغليفاً قوياً، لا يمكن التحرر منه أو تركه أو التخلي عنه، فعلينا أن نقوم بتجديده من داخله؛ ليغدو مناسباً لروح العصر والتقدم؛ وتغيير نظرتنا إليه كتراث قديم، بل هو تراث قابل للتجديد والنقد والتحليل؛ مما يدفعنا إلى صياغة منهج ورؤية جديده نقدية تحليلية، تحلل الشيء إلى عناصره الأساسية؛ ثم تعيد بناءه بشكل جديد؛ يبرز ما هو جوهري فيه.

إعادة بناء نظام معرفي فاعل جديد، يمكن به إعادة النظر في تراثنا الفكري، وتحويله إلى فكر علمي مبني على أسس عقليه، كما يتطلب إزالة الحواجز المفتعلة بين ضروب المعرفة، من علم وفكر وفلسفة وأدب وفن وسياسة...الخ، وفتح قنوات هذه العلوم بعضها على بعض، من خلال إعادة النظر في مناهجه، بطريقة نقدية تحليلية، وهذا شرط أساسي على الصعيد المعرفي لإنقاذ الفكر العربي المعاصر، والإصرار على الخطاب العقلاني الذي يرتكز على أسس عقلانية نقدية.

المنهج عند الجابري هو توظيف المفاهيم، وما هي الطريقة السليمة في توظيف تلك المفاهيم التي ربما يجدها في نفس المجال: أو يستعيرها من مجال آخر، أو يضعها بنفسه. وهذا المنهج يقوم علي تأكيد النظرة الشمولية، كما يقوم علي إعادة النظر في الأداة المنتجة للفكر نفسه.

أولى الخطوات هي القطيعة الأبستيمولوجية: أي تطبيق قطيعة معرفية، وهي طريقة تقوم بنقد آليات الفكر ومراقبته لنفسه: وتمكن الإنسان من التحلص من الذاتية، والتحلي بالروح الموضوعية والنقدية في ممارسة النقد للعلم ومناهجه: وهذه الإبستيمولوجية التي يطلق عليها البعض (نظرية المعرفة) تهتم بالمعرفة العلمية التي تخضع للنقد الصارم والمراجعة: بينما نظرية المعرفة ما زالت تهتم بالقضايا الفكرية التي تطرح بطريقة منهجية تأملية تحليلية.

بهذا نجد أن الأبستيمولوجيا هي دراسة نقدية لمبادئ العلوم وفروضها ونتائجها: ولكن هذا لا يتم إلا بفحص المنهج الذي هو من اختصاص علم المناهج: ونقد النتائج من اختصاص فلسفة العلوم، وبذلك يكون اختصاص نظرية المعرفة هو البحث عن وحدة الفكر: وتهتم الإبستيمولوجيا بتاريخ العلوم وتطوير المفاهيم وطرق التفكير.

يكون هذا المنهج الإبستيمولوجي، الذي استعاره الجابري من الفكر الغربي الحديث والمعاصر: منهجاً لا يقوم علي النظر فيما ينتجه الفكر من آراء وتصورات ونظريات ومذاهب فكرية، بل يقوم بفحص أصول التفكير ومعاييره وقواعده ؛ كما يهتم بتحليل الآليات التي يستخدمها العقل في إنتاجه المعارف التي ينتجها في شتي الميادين العلمية، ويركز علي أسس التفكير وأدواته، لا علي مضامينه ومنتجاته.

أما الخطوة الثانية الموضوعية فتقوم علي ما يلي:

١ ـ المعالجة البنيوية للفكر، أي معالجة النص التراثي معالجة واقعية نقدية تحليلية موضوعية، وهذه المعالجة البنيوية تسعى إلي إقامة النقد علي أساس علمي: واستبعاد

كل قيمة معيارية، ومحاولة الكشف عما هو ثابت كلي في الإبداع الفكـــري، وهـــي تستند للمفهوم الإبستيمولوجي. ولكن رغم محاولة الجابري تطبيق المعالجة البنيوية في الفكر العربي نجد البنيوية العربية لا تستند إلى أسسها وجذورها الإبستمولوجية الـــتي نشأت عليها في أوروبا؛ بل نجدها تستخدم كمنهج جاهز.

ب ـ الطرح التاريخي، أي وضع النص التراثي في مجاله التاريخي، ومعرفة الجوانب السياسية والاجتماعية والأيديولوجي للفترة الزمنية التي أنتج فيها النص.

ج- الطرح الأيديولوجي: أي تحديد وظيفة النص التراثي؛ والوظيفة التي يؤديهـــا النص ذاته؛ سواء أكانت وظائف سياسية أم اجتماعية أم ثقافية.

وقد قسم الجابري العقل العربي إلى مراحل متتالية؛ انتقل فيها الفكر من مرحلـــة المعرفة العامية؛ التي كانت موجود قبل عصر التدوين؛ إلى المعرفة العلميـــة؛ الـــتي تم تأسيسها على قواعد أسس علمية ومنهجية؛ استمرت تلك المعرفة العلمية حتى عصـــر الانحطاط؛ واكتفى العقل العربي بتكرار ما تم إنتاجه في تلك الحقبة السابقة.

ثم جاءت مرحلة أخرى هي مرحلة اليقظة العربية الحديثة؛ بداية من القرن التاسع عشر الميلادي؛ يحاول فيها العقل إعادة بناء الفكر من جديد بطريقة نقديـــة تحليليـــة؛ وخاصة الأداة المنتجة له. ويحاول الجابري الابتعاد عن كل مـــن المـــوقفين التراثـــي والحداثي؛ واتباع اتجاه نقدي يقوم على النقد الإبستيمولوجي؛ لا الأيـــديولوجي؛ في مشروعه لنقد العقل العربي.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً – الموسوعات:

1- روزنتال بودين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط4، 1981م.

2- موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل-أحمد عويدات، المجلد الأول والمجلد الثالث، منشورات عويدات، ط2، بيروت، 2001م.

ثانياً – المصادر والمراجع:

1- أ. وولف، فلسفة المحدثين، ترجمة" أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، 1994م.

2- إبراهيم بيومي مذكور، المعجم الفلسفي، عالم البيت، بيروت، ب ت.

3- إبراهيم بيومي مذكور، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، المطابع الأميرية، القاهرة، 1979م.

4- إبراهيم قويدر، الثورة العربية الإسلامية، دار الكتب الوطنية، بنغازي، 1993م.

5- إبراهيم مصطفي، مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، دار النهضة العربية، بيروت، 1993م.

6- أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988م.

7- ابن منظور، محمد بن مكرم: لسان العرب: المجلدات: 2، 5، 9، 10، 11، 13، دار صادر، بيروت.

8- برهان غليون، اغتيال العقل، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 1990م.

9- تمام حسان، أصول في دراسة إبستيمولوجية لأصول الفكر اللغوي العربي، دار الثقافة، البيضاء، 1981م.

10- جعفر آل ياسين، الفارابي حدوده ورسومه، عالم البيت، بيروت، ط1، 1985م.

11- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ج2، 1982م .

12- جورج طرابيشي، نظرية العقل، دار الساقي، بيروت، ط1، 1996م.

13- حسن حنفي، الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، ط4، 1990م.

14- حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2000م.

15- الحسين الزاوي، الفلسفة الواصفة، مركز الكتاب للنشر والتوزيع، القاهرة، 2002م.

16- حسين عبد الحميد رشوان، في مناهج العلوم، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 2003م .

17- زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت، ط9، 1993م.

18- سلامه موسى، ما هي النهضة؟، مكتبة المعارف، بيروت، ط2، 1994م.

19- سيد محمد الشاهد، رحلة الفكر الإسلامي، دار المنتخب العربي، بيروت، 1994م.

20- صبحي صالح، دراسات في فقه اللغة العربية، المكتبة الأهلية: بيروت، ط2، 1962م.

21- عباس محمود العقاد: التفكير فريضة إسلامية، دار العلم: القاهرة: ب ت.

22- عبد الرحمن الكواكبي: الأعمال الكاملة للكواكبي، إعداد وتحقيق: محمد جمال، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1995م.

23- عبد الرحمن بدوي: ابن رشد (شرح البرهان الأرسطي)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1984م.

24- عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط3، 1977م.

25- عبد الرحمن عيسوي، مناهج البحث العلمي للفكر العربي الإسلامي والفكر الحديث، دار الراين الجامعية، بيروت.

26- عبد الكريم هلال، الاغتراب في الفن، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي، 1998م.

27- عبد المنعم الحفني، المعجم الفلسفي، الدار الشرقية، القاهرة، 1990م.

28- عبد المنعم الحفني، الموسوعة الفلسفية، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة- تونس، 1992م.

29- عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مكتبه مدبولي، القاهرة، ط2، 1999م.

30- عثمان أمين، الرد على الدهريين، السيد جمال الدين الأفغاني، مكتبة الخانجي، مصر، 1955م.

31- عثمان أمين: رائد الفكر المصري الأمام محمد عبده، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط2، 1965م.

32- عزمي طه السيد أحمد: الفلسفة مدخل حديث، دار المناهج للنشر والتوزيع، عمان-الأردن، 2003م.

33- عطا الله خضر أبو كف ومأمون صالح الساكن: الثقافة الإسلامية، الإسلام وقضايا العصر، دار الصفاء للنشر والتوزيع، عمان-الأردن، 2002م.

34- علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني: كتاب التعريفات: معجم فلسفي منطقي صوفي فقهي لغوي نحوي، تحقيق: عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، القاهرة، 1991م.

35- علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1995م.

36- علي سامي النشار، المنطق الصوري، منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1999م.

37- علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي الإسلامي، دار المعارف، القاهرة، ج1، ط9، 1995م.

38- علي عبد المعطي محمد وآخرون: أساليب البحث العلمي، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، الكويت، 1998م.

39- علي عبد المعطي محمد: المدخل إلى الفلسفة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1991م.

40- علي محمد حريشه وآخرون: أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي، دار الاعتصام، القاهرة، 1978م.

41- عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت، 1991م.

42- غاستون باشلار، تكوين العقل العلمي، ترجمة: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية، بيروت، ط6، 2001م.

43- ماهر عبد القادر محمد وحربي عباس، دراسات في فلسفة العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية، الأزاريطة، 2000م.

44- ماهر عبد القادر محمد، فلسفه العلوم (الميثودولوجيا) علم المناهج، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2003م.

45- ماهر عبد القادر محمد، مدخل إلى فلسفة العلوم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2002م.

46- محمد أحمد درينقه، السيد محمد رشيد رضا: إصلاحاته الاجتماعية والدينية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1996م.

47- محمد أحمد ربيع، دراسات في الحضارة والفكر، دار الكندي للنشر والتوزيع، الأردن، 1994م.

48- محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط3، 1998م.

49- محمد باشا المخزومي، خاطرات جمال الدين الأفغاني، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1980م.

50- محمد صبري فؤاد، التفكير العلمي والتفكير النقدي في بحوث الخدمة الاجتماعية، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 2003م.

51- محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، 1989م.

52- محمد عابد الجابري، الانتلجنسيا في المغرب العربي، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1984م.

53- محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، مركز دارسات الوحدة العربية، بيروت: 1991م.

54- محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت، ط5: 1994م.

55- محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي: المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2: 1991م.

56- محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت، 2000م.

57- محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية،ط2، بيروت، 1999م.

58- محمد عابد الجابري: المشروع النهضوي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2: 2000م.

59- محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: ط5: 1996م.

60- محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي: مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: ط6: 1994م.

61- محمد عابد الجابري: قضايا الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: 1997م.

62- محمد عابد الجابري: مدخل إلى فلسفة العلوم، مركز دارسات الوحدة العربية: بيروت، ط4، 1998م.

63- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، بيروت: ط6، 1993م.

64- محمد عابد الجابري: وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر: مركز دارسات الوحدة العربية: بيروت: ط2: 1994م.

65- محمد عبد الرحمن مرحبا: انتفاضة العقل العربي: دار عويدات الدولية: بيروت: 1994م.

66- محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، المجلد الأول، دار عويدات للنشر والطباعة، بيروت، 2000م.

67- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1996م.

68- محمد كمال الدين، أصول الفقه الإسلامي، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع: بيروت: ط2، 1999م.

69- محمد محمد بالروين: مفاهيم في المعرفة: دار النهضة العربية: بيروت: 1994م.

70- محمد هاشم: الفكر العربي جذوره وثماره: مكتبه الفلاح: الكويت: 1978م.

71- محمد وقيدي، فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار، مكتبة المعارف، دار الطليعة، بيروت، ط2: 1984م.

72- معن زياد، الموسوعة الفلسفة العربية: معهد الإنماء العربي: بيروت، المجلد الثاني، 1988م.

73- مهدى فضل الله: فلسفة ديكارت ومنهجه، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1986م.

74- هشام شرابي: النقد الحضاري للمجتمع العربي: مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: ط2: 1999م.

75- يحي محمد، نقد العقل العربي في الميزان، دار الانتشار العربي، بيروت، 1997م.

76- يمنى العبد، في معركة النص، منشورات دار الآفاق الجديد، بيروت، ط3، 1995م.

77- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، 1957م.