الجمهـــورية الجزائريـــة الديمقراطيـــة الشعبيـــة

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد بوضياف-المسيلة.

كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية.

قسم التاريخ.

دعاوى القطيعة الابستمولوجية في تراث الغرب الإسلامي

بين النظرية و التطبيق

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر تخصص: تاريخ القرون الوسطى

إعداد الطلبة:

- السعيد شتيتح
- نجاة مداني
- سمية بلفار

إشراف الأستاذ:

- د. الطاهر بونابي

السنة الجامعية: 1435- 1436 هـ/2014- 2015 م

الجمهـــورية الجزائريـــة الديمقراطيـــة الشعبيـــة

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد بوضياف-المسيلة.

كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية.

قسم التاريخ.

دعاوى القطيعة الابستمولوجية في تراث الغرب الإسلامي بين النظرية و التطبيق

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر تخصص: تاريخ القرون الوسطى

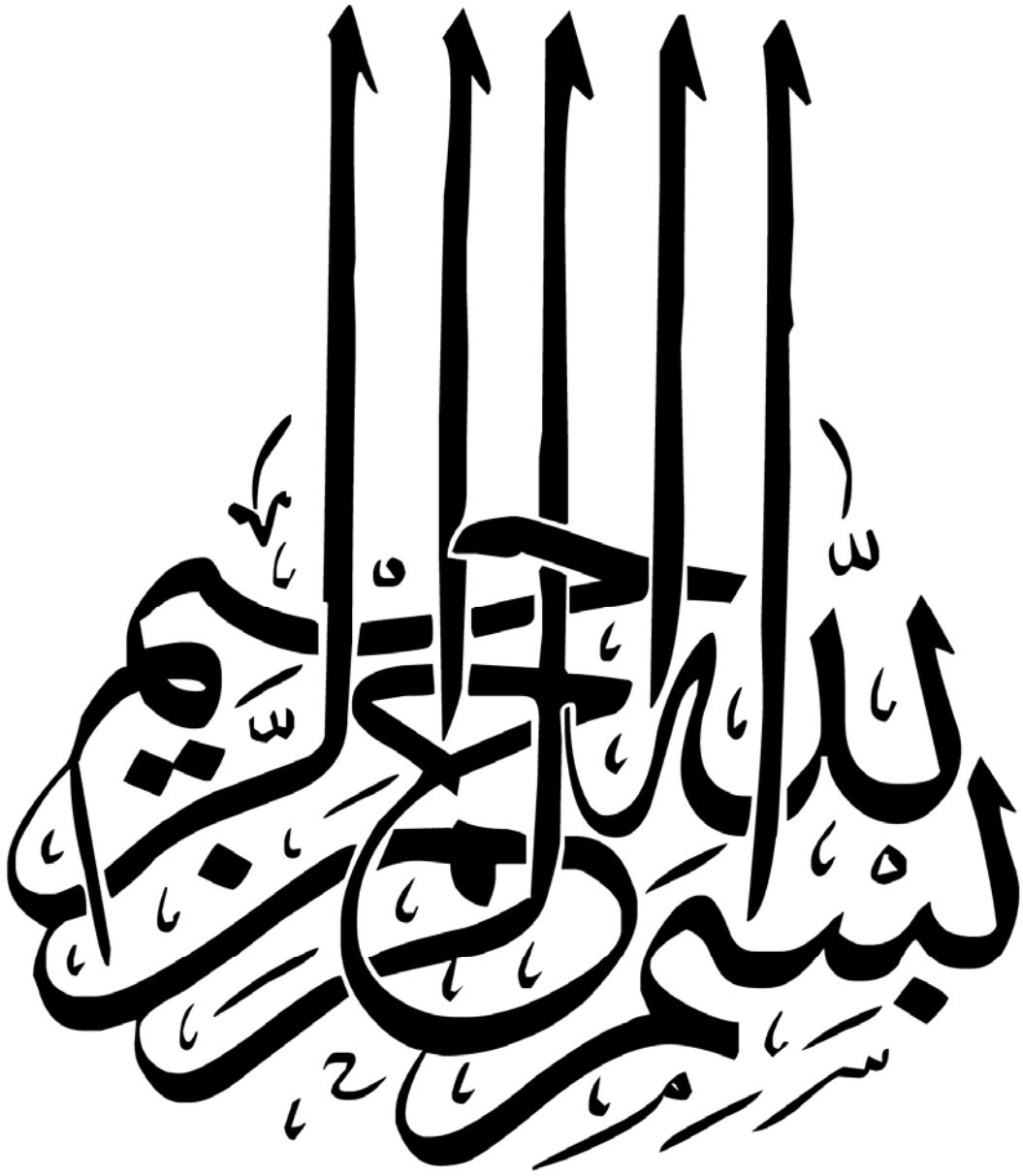
إعداد الطلبة:

- السعيد شتيتح
- نجاة مداني
- سمية بلفار

إشراف الأستاذ:

- د. الطاهر بونابي

السنة الجامعية: 1435- 1436 هـ/2014- 2015 م


بسم الله الرحمن الرحيم

الإستهلال

"إن أمتنا تمثل في العالم الفوضى السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ولا ينصر الله هذه الخلال"

"محمد الغزالي"

الإهداء

نهدي هذا العمل المتواضع إلى آباءنا الأحياء منهم والأموات.

وإلى أمهاتنا أسباب الرّزق في الدنيا والنّعيم في الجنّة، وإلى إخواننا وأخواتنا، وأهل بيوتنا من أزواج وبنين وبنات !

الشكر والعرفان

نتقدم بالشكر الجزيل إلى أستاذنا المشرف، الدكتور الطاهر بونابي، لقد ساهم بقدر كبير في تحقيق غايتنا العلمية في بداية المشوار المعرفي، لم يتوان للحظة في إسداء نصحه لنا وإرشادنا إلى جادة الصواب وفتح مغالق عقولنا عندما كانت تسبح في رانٍ من الغشاوة حسبناها هي أصل المعرفة وحقيقتها !

ونقدم شكرنا وعرفاننا وتقديرنا للأستاذ الفاضل، الدكتور لخضر محمد بولطيف الذي أمتعنا بحواراته وأفادنا بتوجيهاته وأضلنا بجناحه الآمن، بعدما سُدَّت في وجوهنا أبواب كنا نعتقد أنها كانت مفتَّحة لنا!

فجزاهما الله عنا خير الجزاء وأمدّهما بالصّحة والعافية ومحاسن الخيرات.

المقدمة

المقدمة

أ- أهمية الموضوع وإشكاليته:

ليس غريبا عنا في ممارساتنا اليومية أن الغالب دائما هو المهيمن والمسيطر على كل الأصعدة والمجالات، وأن المغلوب هو الضعيف الذي يتلقى فعل الأمر! بدون شرط ولا قيد.

المثال ينطبق في أوجهه الأخرى لمّا يتحدى الغرب الجميع وفق نفس المنطق؛ الغالب والمغلوب. وكانت النتيجة صدام وتنافر وتمسّك بمنظومة قيمية أخلاقية ونفسية مستمدة من العقيدة والشّريعة، المنبثقة من الحمولة الموجودة في التراث؛ أصبحت تداعياته ماكثة في الذاكرة الجمعوية لتخفيف وطأة فعل الأمر الذي يصدر من الغالب !.

وفق هذه الصورة الضبابية القاتمة، يعتمد جملة من المفكرين طاقتهم لأجل التنظير وإعادة وضع جديد كان سائدا في الماضي، أساسه تحرير العقل والإنسان من شرك هذا الماضي نفسه وتمثّلاته!.

لقد أصبح اختيار طريق الوضوح العلمي أقرب إلى مفاهيم الناس، وصار الخطاب المعرفي يلقى صداه ولو باستحياء، بعدما جرّبت السياسات والشعوب الكثير من المشاريع التنموية والنهضوية والفكرية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية ...الخ. ولم تجد مبتغاها وعادت خاوية الوفاض !.

لذلك برزت مشاريع أخرى جديدة، مشاريع نهضوية تتصادم مع الواقع السياسي والاجتماعي والأخلاقي والفكري. تحاول أن تجد مكانا لها في خضمّ الفوضى التي تعصف بالأمة والناس.

تستعد هذه الفئة في بثّ أفكارها وفق منطق ابستمولوجي عصري يخلوا من الانبهار بالآخر ،ولا يبكي على الأطلال، أو يتغنّى بالأمجاد، بقدر ما ينقد الأفكار السائدة ويحاول تصحيح المسار الذي أصبح ذو اتجاه واحد لا يقبل الشركة. وينفلت من أسار الكتابات التاريخية الحنينية الممجدة للماضي والمقدّسة له (دغمائية دينية سلفية ...الخ)، والكلاسيكية التي تستمد الطبائع العرقية والايديولوجية رؤية لها (دغمائية قومية،

اشتراكية...الخ)، والاستشراقية المدجّجة بمنطقها -المركزية الأوربية- والعولمة الجديدة والتي تمتلك أنواع الأدوات المنهجية الحديثة.

لعل أبرز هذه المشاريع هي للمفكر محمد عابد الجابري (رحمه الله) وعبد الله العروي، ومحمد أركون (رحمه الله). إنما ما نجده عند الجابري أكبر من أن يكون مشروعا نهضويا فكريا؛ إنه لسان حال المثقف الذي يحمل همّا حضاريا وهمّا فكريا وهمّا منهجيا.

بعث مشروع الجابري الرّوح في جسد المثقف العربي. بما أثاره من مفاهيم جديدة في نقده للتراث وما حدث بعد ذلك من نقاش كبير تولّد بسبب هذه الأفكار. والذي دعا فيها إلى قطيعة ابستمولوجية بين فكرين متناقضين في نظره، فكر روحاني مشرقي وآخر عقلاني مغربي!. منتصرا للبرهان على العرفان ومستنطقا نصوص تراث الغرب الإسلامي على غرار ابن رشد (ت 559ه) وابن خلدون (ت808ه) العقلانيين منتقدا وبشدة هرمسية* ابن سينا (ت 427ه) وتلفيقية الغزالي (ت 505ه).

وينبعث موضوعنا من هذه الأفكار ويستمد مادته من مكنون هذا المشروع النهضوي الرّائد، يتوحد من خلاله الموضوع، ويتصادم ويتداخل المنهج وتختلف فيه الرؤية.

وفق هذه التصورات ولأجل التعبير بما يجيش في خاطرنا وما يحّرِك عقولنا، ارتأينا أن نلج هذا الموضوع، لعدة اعتبارات :

- أولاً: سمعنا عن المشاريع الفكرية النهضوية، الكثير لكن لم يُتح لنا المجال للقيام بدارسة حولها، هذا ما جعلنا نحاول أن نحيط بالقضية من الناحية الفكرية.

- ثانيا: تطرقنا إلى مشروع الجابري بالذات، لأسباب موضوعية وذاتية، الأولى شمولية الدراسة التي قام بها الجابري، ومكّنته من تفسير مكونات والآليات التي تتحكم

---

* - هرمسية HERMETISME :

أ- يطلق اسم هرمسيّة أو فلسفة هرمسية على مجموعة عقائد يُظنُّ أنها ترجع إلى الكتب المصريّة المسماة كتب توت TOTH المثلث العظمة. هذه العقائد معروضة في نصوص يونانية يحوم الشك حول تاريخها وأصلها.

ب- مرادف خيمياء ALCHIMIE؛ مصدر الربط بين هذين المعنيين هو انتساب الخيميائيين اليونانيين إلى هرمس، واعتباره بمثابة مبدع علمهم: (أندري لالاند: **موسوعة لالاند الفلسفية-معجم مصطلحات الفلسفة النقدية والتقنية-**، تع:خليل احمد خليل،لبنان:عويدات للنشر والطباعة، 2012، مج.1، ص 556.)

في تكوين العقل العربي، والثانية ميلنا إلى هذا الاتجاه من الدراسات الفكرية لاعتبارات منهجية، ومحاولة الإحاطة بمجمل القراءات النقدية التي تمكننا من رصدها.

- ثالثا: توضيح الأفكار التي نادى بها المفكر العربي فيما يخص جانب التراث، خاصة تراث الغرب الإسلامي، الذي أثار موجة كبيرة من اللغط والتشويه والتلفيق، من قبل المستشرقين أو المغرضين من الانتلجنسيا العربية المتثاقفة والمتعالمة !.

- رابعا: الكشف عن بعض أفكار الاستشراق حول التقدم العلمي والحضاري في الأندلس، ورؤيتهم حيال ذلك. ومدى اعتمادهم الحياد والموضوعية في مثل هكذا قضايا – حفرية النصوص- واكتشاف المسكوت عنه أو الذي يحاول دسّه في صلب الموضوعات التي تخص الحضارة العربية الإسلامية.

- خامسا: التعرض لجملة من المفكرين العرب عن قرب، ومسايرة نسقهم الفكري والمنهجي قصد تتبع الجانب المنير فيه والإشارة إلى الشبهات والتناقضات والادّعاءات .

- سادسا: محاولة معالجة الموضوع على حسب فهمنا للـهمّ المنهجي أولا، المعرفي ثانيا ثم الهمّ الثقافي والفكري والذي نريد أن نكون عضدا مساعدا فيه بإسهاماتنا الفكرية على أن نبقى متفرجين حيال المواضيع الكبرى التي تهم المجتمع والناس.

- سابعا: تأصيل ما استطعنا؛ الابتعاد عن الحشو الزائد وتصعيد نسق اللغة والانشغال بوضع مصطلحات علمية جافّة لا يفهمها المتلقّي أو يقصد من وراءها الاستعلاء الفكري !، ثمّ الاهتمام بالفكرة، بمضمونها وسياقاتها داخل النّص، من حيث الموضوع والرؤية والمنهج.

وفق هذه الرؤية ودوافع تناول هذا الموضوع، حاولنا الإجابة عن جملة من الأسئلة:

- ما مدى قيمة وصدقية الخطاب العربي المعرفي، ومدى تأصليه الفكري على ضوء تتبعه للقراءة في التراث الغرب الإسلامي؟ وما حقيقة دعاواه للقطائع الابستمولوجية؟.

- كيف تم استعمال المناهج الحديثة في حفرياتهم للنصوص داخل التراث، وهل تم الاستفادة منها أم انقلب دورها عكسيا على فهم –النصوص- ومن ثم تم اجتراحها وتعديلها والتشويه في مضمونها؟.

- إلى أي حدّ تمكن الخطاب الاستشراقي في التأثير على واقع الفعل الثقافي والفكري في عالمنا العربي، وترسيخه للقطائع المعرفية الذي يدعوا إليها ؟

- هل استطاع المفكر العربي أن يقدم بدائل لما أنتجه المستشرق الغربي حول التراث، أم أنه مجرّد مقلد ومفتتن يستعير أدوات مناهجه؟

- ما مصداقية النقد الموجه بين المفكرين وأصحاب المشاريع النهضوية العربية، هل تم تأزيم الوضع أكثر مما هو عليه أم تمّ التوصل لأرضية اتفاق تجمع ولا تفرق؟

ب- المنهج المتبع:

بما أن الابستمولوجيا مصطلح حاضر وبقوة في هذه الدراسة البسيطة، لا يمكننا البتّة أن نستغني عن النزر القليل من موضوعاتها المنهجية؛ التي تساهم في تكوين نظرة عمودية لموضوع التراث والكتابات حوله. بمعنى تاريخ الزمن العمودي.

إن القصور المنهجي واضح لدينا؛ عندما لا نستطيع تحديد الآليات التي يمكن الاستنجاد بها في صلب الدراسة، ربما يشفع لنا الصورة المبهمة لدينا حول الإمساك بخيوط هذا المنهج النقدي المؤزّم والمشكك في قضايا التراث وقضايا تاريخ العلوم وتاريخ الأفكار. يرجع ذلك بالأساس إلى أننا لسنا من منتجي هذا المنهج إنما نحن مقلّدين فنستعير بعض هذه الأدوات للمِراس والتعلّم.

وإثبات أن العلوم والمعرفة هي حق للجميع لا يمكن لأحد أن يستحوذ عليها أو يدّعي ملكيته الخالصة له. باسم هذا المبدأ حاولنا أن نرصد بعض المشاريع التي خصت دراسة التراث العربي الإسلامي ثم حاولنا أن ننقد بعضها حينما ارتأينا ذلك وأن نكون مجرد ناطق باسم بعضها، نتوخى الأمانة في نقلنا واقتباساتنا ما استطعنا في أغلب المرات.

يصعب علينا استعمال منهج دون آخر، لذلك تجدنا نشكك وننقد حينا، ونعتمد على الوصف كآلية مبسّطة والمقارنة نوعا ما بين المشاريع الفكرية واستنباط بعض المفاهيم أو الأفكار الجريئة!؛ إلاّ أن الصفة الغالبة هي النقل والتحدث باسم صاحب الأفكار لطبيعة الشهادة كونها فاتحة للبحث الأكاديمي المعمق. وتعتبر كبداية في هذا الطريق.

ج- الصعوبات

ربما ذكر الصعوبات في صلب المقدمة ليست بالضرورة؛ لأنه لا يخلوا عمل فكري أو علمي من أية صعوبة، وعلى وفق العادة المتبعة يمكننا ذكر بعضها على سبيل التعميم لا الحصر.

- أهمها على الإطلاق عدم توفر بعض المراجع لدينا ويمكن القول استحالة العثور عنها، لا في المكتبات العامة، ولا في المكتبات الخاصة، ولا حتى على المواقع الإلكترونية: مثل مرجع للدكتور محمود إسماعيل "في نقد حوار المشرق والمغرب بين حنفي والجابري"، يوجد ثلاثة نسخ بالمكتبة الجامعية بسطيف حسب الموقع الرسمي لها، ولم يتسنَّ لنا اقتناءه. وهي من طبيعة وجملة الصعوبات لدى الباحث الجزائري، فما بالكم بطلاب العلم المغلوبين على أمرهم !.
- جدّة الموضوع وكذا صعوبة الإلمام بكثير من المصطلحات العلمية الحديثة.
- ضيق هامش الوقت لعدة ظروف وأسباب (إدارية، علمية، نوائب الدّهر !).

د- عرض الموضوع:

بعد قيامنا بعملية التحرير توصلنا بعد جهد جهيد تقسيم الموضوع إلى فصل تمهيدي وفصلين؛ مبتدئين بمقدمة طرحنا فيها أهمية مثل هذه الدراسات، وفق إشكاليات محددة، والمنهج المتبع، وسردنا أهم المراجع المعتمدة في هذه الدراسة.

- جاء الفصل التمهيدي بعنوان "دعاوى القطيعة الابستمولوجية عند المستشرقين والمفكر العربي" كمدخل للموضوع، بدءا بإعطاء مفهوم للابستمولوجيا وكذا القطيعة الابستمولوجية. محاولين تقريب هذه المفاهيم الجديدة للمتلقي لكي نحدد بدقة الغرض من هذه الدراسة الابستمولوجية حول موضوع الفكر العربي وما قدمه من مشاريع مختلفة وفق هذا المنهج الحديث –المنهج الاستمولوجي-. ثم عرضنا الدعاوى التي نادى بها المستشرق حول القطيعة بين الأندلس والمشرق العربي، وعلى نفس المنوال عرضنا دعاوى

القطيعة المعرفية من وجهة نظر المفكر العربي، وأنهينا هذا الفصل بتصوراته للتراث داخل المنطق الابستمولوجي.

- أما الفصل الأول فكان بعنوان "قراءة عمودية لمشروع الجابري –نقد العقل العربي-، تطرقنا فيه إلى أهم المفاصل الكبرى لهذا المشروع (تكوين العقل العربي، بنية العقل العربي، العقل السياسي العربي والعقل الأخلاقي العربي) وهي مجموعة مؤلفاته التي رسمت الخطة الشاملة لمشروعه الفكري، والذي يعد بحق من أهم المشاريع المتداولة على الساحة الفكرية العربية اليوم، لدقة طرحه الموضوعي والمنهجي، ولصدقية الخطاب الذي ينمّ من مفكر يحمل الهمّ المعرفي والمنهجي على حد سواء. قصد تحويل التنظير إلى فعل ممارس على أرض الواقع.

- أما الفصل الثاني والأخير جاء تحت عنوان "دعاوى القطيعة الجابرية وأهم الردود المعارضة لمشروعه". مستعرضين أهم الدعاوى الجابرية لقطيعته مع المشرق المتمثلة في القطيعة مع الفلسفة الاشراقية السينوية والانتصار للفلسفة الرّشدية العقلانية.

وفي الأخير خلصنا إلى خاتمة البحث حوت أهم النتائج التي خلص عليها موضوع الدراسة.

هـ-تحليل ونقد المراجع:

بما أن طبيعة الموضوع لا تستدعي الاعتماد على المصادر. فقد خلا البحث من أي مصدر. ربما يعتبره البغض خللا منهجيا إلا أننا غامرنا في عدم إقحام أي مصدر على أن لا نتبجح بوجودها شكليا ونحن نعلم أنها لن نقدم أية إضافة.

وبما أن الدرس الابستمولوجي جديد في طرحه؛ فإن المراجع المعتمدة تكون مصدرا لها. وفق ما تعلمناه في محاضرات وحدة المنهجية لقرب المسافة الزمنية بين المؤلف والموضوع.

فالمستندات المرجعية الحديثة، التي اعتمدنا عليها كلّها تصب في خانة المفاهيم الجديدة للطرح الابستمولوجي. تفسّر لنا المستشكل والمبهم عنّا. وتقرّبنا إلى فهم البعد المنهجي بالخصوص في مثل هكذا مواضيع.

لعلّ أهم المراجع المعتمدة في هذه الدراسة هي للمفكِّر الكبير محمد عابد الجابري. والذي طرح فيها زبدة انتاجه الفكري وتعد الناطق الرسمي لمشروعه الكبير – نقد العل العربي- (تكوين العقل العربي، بنية العقل العربي، العقل الأخلاقي العربي، نحن والتراث).

تكوين العقل العربي: يحمل الكتاب في طياته قضية محورية في الدراسات العربية. والتي تتمحور حول فهم التراث ونقده للآليات التي وفقها يتم تشريح القضايا التراثية على طاولة الدرس الابستمولوجي.

يقدم لنا منهجا بنيويا وصيغة تحليلية استنباطية خلص على أن العقل العربي يتكون من "المعقول" و "اللامعقول" ثم يتحكم في آليات إنتاج المعرفة وتمنح خصوصية لهذا العقل. مكننا هذا التقسيم وهذا التحقيب على إزالة الكثير من الغموض. فساعدنا بشكل كبير وواضح في تحديد مكونات العقل العربي.

- بنية العقل العربي: يتساءل الكتاب عن التصادم الموجود بين العناصر المكونة للعقل العربي (البيان، العرفان، البرهان) وهذا التداخل الذي يعتبره جزء من عملية التكوين ذاتها.

قدم لنا الكتاب مثل سابقيه رؤية معرفية دقيقة لحركة التدافع والتداخل في داخل العقل العربي عبر تحليل نموذجي دقيق وذكي للجابري.

-أما كتابيه (العقل السياسي العربي، العقل الأخلاقي العربي) تناول فيه، الأبعاد الخفية لمكونات العقل السياسي والأخلاقي العربي. وفق تتبع منهج دقيق لمراحل نشوءها وهذا ما مكننا لرصد المفهوم السياسي والأخلاقي من وجهة نظر تشكيكية ونقد دقيق حول مشروعه الفكري الضخم.

- نحن والتراث: وما يتمتع به من طرح الإشكال الجوهري وفق منطق معرفي حديث. معتمدا في كل مرة على النقل العقلي للموضوعات بما فيها التراث. فلا تخلوا

كتابات الجابري من دقة في الطرح وقوة بصيرة وذكاء ملفت في تناوله للقضايا العقلية والفكرية.

-نحن والعلم لسالم يفوت: قدم لنا رؤية منهجية جديدة معتمدا على المنهج الابستمولوجي. وفق طبيعة إجرائية واضحة، تحددت معالمها في التأريخ لعلم الفلك في الغرب الإسلامي. استفدنا منه بشكل كبير في تقريب الصورة حول استظهار المعقولية في تناول العلوم العقلية وفق منهج حديث.

لقد ساعدتنا هذه المراجع في نقل مجمل مشرع الجابري وعرضه، كما أن مراجع أخرى أمدتنا بمادة علمية مفيدة تحاور العقل و تناقش الأفكار و تكشف مغزى الحقيقة. مما جعلنا نحذو حذوها و نستمد من مكنونها الجانب المعرفي و المنهجي و اتضاح الصورة في صلب هذا البحث المتواضع.

الفصل التمهيدي:

دعاوى القطيعة الابستمولوجية عند المستشرقين والمفكر العربي

1- مفهوم الابستمولوجية والقطيعة الابستمولوجية .

2- دعاوى القطيعة الابستمولوجية عند المستشرقين.

3- دعاوى القطيعة مع التراث والمشاريع النهضوية الفكرية.

4- تصورات المفكر العربي للتراث داخل المنطق الابستمولوجي.

1- مفهوم الابستمولوجية والقطيعة الابستمولوجية:

أ- مفهوم الابستمولوجيا épistémologie

تدل هذه الكلمة : ابستمولوجيا , épistémologia, épistémologie، epistemology , - على فلسفة العلوم ؛ لكن بمعنى أدّق فهي ليست حقًّا دراسة المناهج العلميّة...جوهريًّا، المعلومية هي الدّرس النقدي لمبادئ مختلف العلوم وفرضياتها ونتائجها، الرامي إلى تحديد أصلها المنطقي، قيمتها ومداها الموضوعي[1].

إن كلمة épistémologie , تعني حرفيا théorie de la science (نظرية العلم) يرجع ظهورها في المعاجم الفرنسية إلى المعجم la rousse illustrer لسنة 1906[2].

علينا التفريق بين المعلومية ونظرية المعرفة، على الرّغم من كون المعلومية *مدخلا لها ومساعدها اللازب...فهي تدرس المعرفة بالتفصيل وبشكل بعدي، في مختلف العلوم والأغراض أكثر مما تدرسها على صعيد وحدة الفكر[3].

من حيث الكلمة واستعمالاتها فإن, épistémologie بالفرنسية ، الدالة في الكلمة الانكليزية , epistemology والتي تستعمل كثيرًا (خلافا لاشتقاقها) على عكس اللغة الفرنسية نجد فيها "نظرية المعرفة"، "أن التفريق الذي تجريه الفرنسية بين الابستمولوجية ونظرية المعرفة (épistémologie) قد يكون مفيدا جدا بلا ريب؛ لكنه غير معمول به في الايطالية ولا في الانكليزية"[4]

---

[1]- أندري لالاند: **موسوعة لالاند الفلسفية-معجم مصطلحات الفلسفة النقدية والتقنية**-،تع:خليل احمد خليل،لبنان:عويدات للنشر والطباعة، 2012، مج.1، ص 356.

[2]- روبير بلانشي: **نظرية العلم(الابستيمولوجيا)**،تر:محمود اليعقوبي، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ، 2003، ص 9.

*- نبقى على كلمة " ابستمولوجيا" ونقترح استعمال كلمة " معلومية" التي أخذت من اللغة العربية البحتة " ليكن في معلوميتك واي في علمك وعن لالاند الفلسفة.

[3]- أندري لالاند:(**موسوعة لالاند الفلسفية-معجم مصطلحات الفلسفة النقدية والتقنية**) ، ص 356.

[4]- المصدر السابق ، ص 357.

فكلمة ابستمولوجية "مرادفة لنظرية المعرفة في اللغة الانجليزية، ومعظم الفلاسفة الفرنسيين يطلقونها على فلسفة العلوم وتاريخها الفلسفي "[1] فالمصطلح ابستمولوجيا (épistémologie) يتكون من كلمتين:

- الابستمي (épistémè): ومعناها علم وهو موضوع الابستمولوجيا.
- اللوغوس(logos) : ومن معانيها علم، نقد، نظرية، دراسة، وهو المنهج[2].

فالابستمولوجيا هي "علم العلوم" من حيث الدلالة اللغوية وهو "علم المعرفة"؛ وتتركب من نقد –كمنهج- في موضوعات وفروع معرفية مختلفة-كموضوع-

يوضح هنا ميشال فوكو على أن "الابستمولوجيا تكتفي بوصف علوم استطاعت أن تكون انطلاقا من فروع معرفية قائمة على أنقاضها"[3].

أما عند محمد أركون؛ فيقصد بالابستمولوجيا ذلك العلم الذي يعني بنظرية المعرفة، أو فلسفة المعرفة، أي ليست المعرفة بحدّ ذاتها، وإنما الشروط الأولية التي تجعل من المعرفة ممكنة الوجود وصالحة.

فأركون يدعو إلى ابستومولوجيا جديدة مضادة الابستمولوجية الماضوية الكلاسيكية، وهذه الابستومولوجيا الجديدة هي التي تتبلور على يد فرق الباحثين الطليعيين في شتى أنحاء العالم. وهي أكثر اتساعا ورحابة من السابق لأنها تريد أن تهدم الحدود المرّسخة التي تفصل بين الثقافات والشعوب المختلفة كما أنها ابستمولوجية نقدية...متفتحة... متحركة لا مغلفة أو جامدة[4].

ثم إن آخرين يفصل أكثر في العملية النقدية الابستمولوجية فيذهب جان بياجيه على أن "العديد من الفلاسفة والابستمولوجيين ينظرون إلى الابستومولوجيا بوصفها دراسة للمعرفة كما هي في اللحظة الراهنة، فهي في نظرهم تحليل للمعرفة استنادا إلى غايتها الخاصة، ومن خلال إطارها الخاص، دونما اعتبار إلى كيفية تطورها، أما تتبع تطور الأفكار

---

[1]- محمد جواد مغنية :**مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات** ، لبنان:دار مكتبة الهلال ، دت ، ص 189.

[2]- علي حسين كركي: **الابستيمولوجيا في ميدان المعرفة** ، لبنان: شبكة المعارف ، 2010، ص15.

[3]- ميشال قوكو :**حفريات المعرفة** ،تر:سالم يفوت،ط2، لبنان: المركز الثقافي العربي،1987، ص 164.

[4]- محمد أركون: **العلمنة والدين –الإسلام لمسيحية الغرب-** ،ط3،لبنان:دار الساقي،1996، ص 107.

أو تطور العمليات فربما يكون –في رأيهم- من شأن المؤرخين أو علماء النفس وليس من شأن الابستمولوجيين بشكل مباشر"[1].

فالموضوع الابستمولوجي هو موضوع علم المعرفة وأما النقد فهو منهج تتبعه. والمعرفة تتغير من زمن لآخر ؛ تتغير في موضوعها منذ نشوءها إلى تطورها ثم ظهور الجديد الذي يؤسس لمعرفة جديدة فتصبح المعرفة الأولى قديما والجديدة حديثا؛ "إن الحالة الراهنة للمعرفة إنما هي لحظة في التاريخ، تتغير بنفس السرعة التي تكون فيها حالة المعرفة في الماضي قد تغيرت، بل وفي حالات عديدة تتميز بسرعة أكبر، ومن ثم فإن الفكر العلمي ليس لحضيا؛ إذْ أنه ليس حالة استاتيكية (سكونية)، إنما عملية Aprocess، بتحديد أكثر عملية بنيان وعملية تشييد مستمرين"[2].

إن الموضوع المنهجي في الأدوات المعرفية الحديثة، وذلك التراكم المعرفي الكبير. سمح بابتكار وسائل أخرى تتمازج وتتماثل فيها المناحي المتصاعدة والمرجعيات الابستمولوجية المختلفة المعتمدة على تقويم أفقي وعمودي يمزج بين عدة أوجه للمعرفة "فأدوات القراءة تمنح من مرجعيات نظرية وفلسفية متعددة المشارب بدءا من نسق فوكو في (حفريات المعرفة) ، مرورا بـ " الفلسفة الوضعية " و " فلسفة العلوم" وصولا إلى " الابستمولوجيات المعاصرة"[3].

ومما سبق، نلاحظ أن الابستمولوجية مصطلح هُلامي إن صح التعبير؛ جميع صنوف المعرفة العلمية تكون موضوعا لها دون استئذان ولا استثناء.

ومن ثم تختلف طبيعة البحث الابستمولوجي بتنوع المواضيع المعرفية ذاتها، إلا أن المنهج هو هو؛ منهج نقدي مؤزم يقوم على الاستقراء والاستنتاج معا[4] فهو منهج علمي خالص.

---

[1]- جان باياجيه: **الابستمولوجية التكوينية** ،تر: السيد نفادي،سوريا:دار التكوين،2004، ص 35.

[2]- المرجع السابق، ص 36.

[3]- حافظ إسماعيل علوي وامحمد الملاخ :**قضايا ابستيمولوجية في اللسانيات**، الجزائر:منشورات الاختلاف2009، ص ص 17-18.

[4]- مليكة جابر :**مجلة العلوم الانسانية والاجتماعية،(اسهام الابستمولوجيا في تعليمية علم الاجتماع)** ، العدد الثامن جوان 2012 ، الجزائر -جامعة قاصدي مرباح-، ص 393.

نستنتج مما سبق أن الابستمولوجيا تتداخل مع كثير من العلوم المعرفية ونظرياتها، وتركت انطباعا كبيرا لدى الفلاسفة والعلماء ووجهات نظر مختلفة، بين من يمازج بين الابستمولوجيا ونظرية المعرفة فهي سيان، وبين من يقربون بين المفهومين على أساس أن الابستمولوجيا تقتصر على شكل وحيد من أشكال المعرفة وهو المعرفة العلمية[1] ومن يقطعون الصلة كليا وأصحاب الوضعية المنطقية رافضين أية علاقة بين الابستمولوجيا ونظرية المعرفة .

كما أنه هناك علاقات كبيرة بين الابستمولوجيا والتأريخ الابستمولوجي والتي "تعني عدم الركون إلى الوصف الاختياري للوقائع العلمية، أو سرد حوادث العلم، بل تأريخ تقدم العلاقات المعقولة للمعرفة من خلال تأريخ نشأة تصورات هاته الأخيرة والتأويلات والتوصيفات التي تتعرض لها من قبل الفلسفة "[2] وهو التأريخ لفلسفة العلوم المنظمة (الطبيعيات، الفيزياء، الرياضيات، والبيولوجيا) وكذا العلوم الإنسانية والاجتماعية والنفسية والسياسية ...الخ ... فالاتصال وثيق بين هذه العلوم والابستومولوجيا.

على هذا المنوال نلاحظ أن الابستمولوجيا تبتعد شيئا فشيئا عن الفلسفة، وهي الممثلة اليوم في الابستمولوجية المعاصرة[3] ، لذلك نجد من يدعوا إلى القطائع المعرفية و"يتحدث عن القطيعة الابستمولوجية باعتبارها المضمون الذي يقف وراء عدم جعل تاريخ العلم تاريخ تقدم خطي بل هو تاريخ الزمن العمودي أو تاريخ المنفصل أيضا في العلم "[4].

وترتبط الابستمولوجية بعلم المناهج ارتباطا وثيقا. فالعلاقة بينهما هي أن علم المناهج يقدم الدراسة الوصفية المستخدمة في تحصيل المعارف العلمية، ثم تتعدى الابستمولوجيا ذلك إلى الدراسة النقدية، الرامية لاستخلاص المبادئ التي ينطوي عليها

---

[1]- المرجع السابق، ص 394.

[2]- سالم يقوت: **ابستمولوجيا العلم الحديث**،ط2،المغرب: دار توبقال للنشر ،ط2، 2008 ، ص 8.

[3]- زكريا خضر ، **ابستمولوجيا العلوم الاجتماعية** ، سوريا:جامعة دمشق،1996 ص 18.

[4]- مليكة جابر :**مجلة العلوم الانسانية والاجتماعية**،(**اسهام الابستمولوجيا في تعليمية علم الاجتماع**) ، ص 396.

التفكير العلمي[1]. ومن ثم تدرس الابستمولوجيا المبادئ والقوانين والظواهر دراسة نقدية بغض النظر عن طبيعة وماهية الوسائل المنهجية المعتمدة.

[1]- علي حسين كركي : (**الابستمولوجيا في ميدان المعرفة**) ، ص 79.

ب- **مفهوم القطيعة الابستمولوجية.**

من جملة الدرس الابستمولوجي والذي يحتوي في طياته عدة قطائع ومعوقات ابستمولوجية (Les obstacles) وهي العوائق التي تصبح حاجزا دون تطور المعرفة بمفهومه الابستيمي الموضوعي. بمعنى كيفية إنتاج المعرفة والصراع بين العقل والتجربة أو المجرد (النظري) والواقع (التطبيقي) أو العلاقة بين الذات والموضوع بين العقل العالم ومعطيات الواقع،هذه من ناحية.

أما الصورة الثانية فهو الموضوع نفسه؛ وعائق التجربة الأولى والذي يعتمد على التجربة الحدسية اليومية وعائق المعرفة العامة والجنوح إلى التعميم. أو بين ما هو كائن وما يجب أن يكون.

هذه الصورة الأخيرة تُنبهُنا إلى طبيعية سيران المعرفة وخط تحويلها من المراحل الأولى إلى المراحل الأخيرة. بمعنى هل هناك صيرورة مع مراحل نشوء الحادثة العلمية أو المعرفة أم أنه هناك قطائع مستمرة و الذي يفسرها باشلار بالثورة المعرفية العارمة.

فالابستومولوجيا تدرس الظاهرة والموضوع المعرفي داخل نسقه التاريخي لا خارجه، وهي لا تقدم حلولا لمجموع الاستشكالات والتأزيمات بقدر ما تؤزم الوضع وتستمر في عملية النقد عبر كل خط المسار المعرفي. من بدايته إلى نهايته.

كما أن الابستمولوجيا أحكامها غير معممة. وهي أيضا تعتبر شاردة عن الفلسفة وهو المفهوم الابستمولوجي المعاصر.

يتداخل الدرس الابستمولوجي بالدرس المنهجي؛ ومن جوهر طبيعة الابستمولوجيا دراسة الأفكار المتولدة لحصول المعرفة مع دراسة مجمل القواعد والكليات المكونة لهذه المعرفة؛ فتستعمل التفكيك دون البناء وكذا البنيوية مما تتجزأ عنه تولدات قد لا يتم دمجها إلى الكل فتأزم الوضع المعرفي خاصة إذا ما اتصلت بأحكام أيديولوجية قيمية خارجة عن النسق المعرفي. وهو في الأخير طبيعة الدرس في العلوم الاجتماعية والإنسانية. فهل مصوغات وبراهين الحاملين الهّم الابستمولوجي ودرسه، قادرون على الإفلات من النقد هم أيضا؟.

إن كان تعميم النتائج وجب على كل مشروع؛ فإن الابستمولوجيا تصبح قاصرة في بعض أوجهها؛ ذلك أنها تسقط في فخّ التصنيف والتفكيك الكلي ولا تأبه بالبنية كبينة كلية بل وفق تجزيء المجزئ، ولا تعير أدنى اهتمام للخلوص إلى حلّ المشكلات!

أم أن تناول المفكّر لهذا المنهج هو من يدفعه إلى عدم التقيد بالدّرس الابستمولوجي، فيمتطيه أول الطريق ثم يركب وسيلة منهجية أخرى توصله إلى أحكامه المسبقة. وبالتالي لا نستطيع الجزم بالمرّة على أن الابستملوجيا مطبقة بحذافيرها عندما يستعملها الباحثون.

فهل هو قصور منهجي في داخل الابستمولوجيا؟ أم هو قصور معرفي لا يلام عليه إلا مستعمل الدرس الابستمولوجي وبالتالي لا نظمن النتائج حتى في حدودها النسبية؟

فالنقاش كان وهو مستمر إلى الآن. وفق قضية جدلية بين الاستمراريين واللاستمراريين في التطور التاريخي للعلوم، وبحسب طبيعة الدرس الابستمولوجي فهي تنقسم وتنشطر لعدة مفاهيم ورؤى.

ج- الابستمولوجية التاريخية التحليلية :

ابستمولوجية باشلار والذي مارسها دالمبير من قبله ، تتتبع المفاهيم العلمية ويثبت ... وجود قطيعة ابستمولوجية أكيدة بين الحلقات العلمية.

ويذهب دالمبير على أن القطيعة مثبتة فعلا وهي القطيعة بين العلم النيوتيني والفكر الديكارتي "ولذا فإن الفكر النظري يحتاج، أكثر مما يحتاج الفكر التجريبي، إلى أحكام تركيبية قبلية حتى يجيد الحكم على هذا الواقع الدقيق ...وقد رأينا أن الرسالة التي تشرئب إليها الفيزياء المعاصرة هي تركيب المادة و الإشعاع؛ وهذا التركيب الفيزيائي يستند إلى تركيب ميتافيزيائي يضم الشيء والحركة ... تنقسم الفنومينولوجيا إلى مجالين: الظاهرة السكونية (الشيء) والظاهرة الحركية (الحركة) إن من الواجب أن تعاد الظاهرة تكافلها، ينبغي أولاً الإحجام عن مفهومها للسكون: من العبث أن نفترض أن المادة ساكنة في الميكروفيزياء ما دامت هذه المادة لا توجد في نظرنا إلا كطاقة لا ترسل إلينا أية رسالة إلا بالإشعاع فماذا يعني إذا شيء لن يتاح لنا أبدا أن نفحصه في سكونه؟...إن كلامنا عن

ابستمولوجيا (لا ديكارتية) لا يزعم الإلحاح على إدانة نظريات الفيزياء (الديكارتية)، ولا على الآلية التي تظل روحها روحا (ديكارتية)، وإنما يزعم الإلحاح على إدانة مذهب الطبائع البسيطة المطلقة...تلك هي حال التصور(الانشتيني) الذي تظهر ثورته وقيمته المعقدة فجأة مدى فقر التصور(النيوتيني) وتلك هي أيضا حال الميكانيك الموجبة للأستاذ (لويس دوبري) وهي تلم بكل معنى الكلمة. الميكانيك المدرسية الميكانيك النسبية ذاتها[1].

لهذا المعنى فان الابستمولوجية ترتكز على مفهوم تاريخ الموضوعي للعلم وهذا ما جعل بلانشي يؤكد عدم إمكانية فصل الابستمولوجي عن تاريخ العلوم.

د- الابستمولوجية النقدية والغير التاريخية :

-راسل و راينشنباخ وبوانكاري...الخ-؛ فإنهم يعتمدون على البحث في العلم بصفة مباشرة دون تتبع العملية الدينامية الحركية داخله. وبالتالي فهو عمل تركيبي تهتم بالعلم في صورته الحالية.

وهذا الاتجاه الموسوم بالطريقة الدغمائية الستاتيكية للبحث في العلم بما يسمى الابستملوجيا التركيبية. لكنه لا يستطيع الاستغناء عن حركة تطور الوقائع العلمية؛ فمثلا كان راينشنباخ مجبرا على الجنوح إلى تاريخ الفيزياء حتى يثبت التحول النووي في تأمله للفيزياء.

من جملة ما سبق فإن الابستومولوجيا بنوعيها التحليلي والتركيبي مجبرة على الاستفادة من التاريخي العلمي، ويعد مرجعا مهما بالنسبة للمنطق الابستمولوجي[2].

لتحديد مفهوم القطيعة الابستمولوجية ودون إطالة في الشرح، فانه علينا تحديد القاسم المشترك بين أصحاب القطيعة (اللاإستمراريون) وعكسها_(الاستمراريون).

---

[1]- غاستون باشلار :**الفكر العلمي الجديد** ، ط 2، تر : عادل العوا ،لبنان :المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1983، ص ص. 142-143.

[2]- عبد القادر بشتة :**الابستمولوجية فلسفة الفيزياء النيوتنية** ،لبنان: دار الطليعة ، 1995، ص ص 51-52.

فمصطلح الابستومولوجيا والشق الأخير منه "لفظ لوغوس" بوصفه بحثا عن الأسس والأصول ... فالكل يبحث في أصل العلم الذي هو موضع الاهتمام[1] فمصطلح "ابستمي" هو " علم ". بمعنى آخر هو علم أصول المعرفة .

فالابستومولوجيا التحليلية (دالمبير وكونت ...الخ) تنحوا المنحى الديناميكي الذي تحدث عنه كونت، والابستمولوجية التركيبية (بوانكري وراسل...الخ) تهتم بالأصل بالمعنى الدوغمائي الستاتيكي.

الأول استمراريون، فكل حلقة علمية لديهم هي في حالة اتصال بالحلقة السابقة وهي بدورها تتصل بالحلقة القادمة ويدرسون العلم وفق المناهج الهيكلية .

والثاني اللاإستمراريون، ينظرون إلى انفصال الحلقات العلمية بعضها ببعض – الثورات العلمية العارمة- بمفهوم باشلار والقطيعة الباشلارية.

والمثال التالي الذي قدمه عبد القادر بشتة يبسط الصورة أكثر: "فمثلا دراسة أصل المجتمع. عند روسو بحث في هذا الأصل بالمعنى التاريخي فحاول تحديد المجتمع من ناحية تاريخية، أما هوبز فإنه ربط ذلك بعلة ميلاد المجتمع الإنساني. والقاسم المشترك بينهما هو أصل المجتمع لكن الوسائل والمناهج اختلفت، الاستمراريون يضبطون البدايات عبر المسار التاريخي واللاإستمراريون يهتمون بالحقيقة الصرفة، فأهل التاريخ يركزون على المناخ الاجتماعي والثقافي، وأهل العلم يهتمون بالحقيقة الصرفة، وأهل الفلسفة يعتنون بالأسس الفكرية "[2].

بهذه الصورة نجد أنفسنا أمام درس في الابستمولوجيا ينطوي داخله درس في التاريخ وآخر في العلم وآخر في الفلسفة. هذا التماهي والتداخل والتمازج والتنافر يفسر لنا بصورة واضحة مفهوميه القطائع والعوائق الابستمولوجية عندما تدرس الظواهر بطريقة أفقية وعمودية. وعندما يحضر التاريخ والعلم والفكر والفلسفة يتأسس النسق المعرفي عنوانه"علم" ومضمونه "علم العلم". لا يخلو بالمرة من الانفصال والتدافع

---

[1]- المرجع السابق ، ص 53.

[2]- نفسه، نفس الصفحة.

والاضطراب. كما أن طبيعته العمودية تضطرك في كثير من المرات على تنوع أنساقها التاريخية التتبعية .

إن هذه القطائع والعوائق، يختلف مفهومها لدى المفكر العربي المعاصر. بما أنه ليس منتجا لها فإنه يقحم نفسه في أتونها، فيستعملها من وجهة نظر منهجية لأجل تفسير وجهات نظر معرفية سابقة في الموروث التاريخي، ومجريا عليها عمليات إسقاط متكررة وفق عدة مصوغات آنية ظرفية لحظية. مدعيا قطائعه حول التراث بدافع التجديد والنهضة وتحرير العقل العربي المعاصر كي يلحق بالركب الحضاري المتسارع نحو التقدم والتكنولوجيا و الحداثة وما بعد الحداثة.

2-دعاوى القطيعة الابستمولوجية عند المستشرقين:

إن تناول الدراسات الاستشراقية وكتاباتهم حول التراث العربي الإسلامي، تكتنفه عدة عوائق وصعوبات؛ ذلك أن المناهج لديهم تختلف من دارس لآخر والموضوعات هي الأخرى تتنوع وتختلف، لطبيعة الحمولة الكبيرة التي بداخل هذا التراث. قد تأخذ طابعا كلانيا عند البعض وقد تتجزأ فينحو منحى التخصص في قضية ما عند الآخر. ثم إن إيديولوجية كل دارس تختلف من مستشرق لآخر. كما أن الإلمام بمفاتيح اللغة لديهم يعد في حد ذاته عائقا كبيرا في فهم تأويلات وأطاريح بعض المستشرقين في فهمهم للنصوص التراثية، فهذه المشكلات لا تغدوا أن تكون سوى جزء بسيط من عدة عوائق تقف في طريقنا، ضِف إلى ذلك، الكم الهائل من الدراسات الاستشراقية والذي لا يسع المقام ولا الزمان على أن نرصدها جميعا أو حتى اليسير منها فهذا موضوع بحدّ ذاته يتطلب دراسة وافية مستفيضة؛ لا نستطيع القيام بها اللحظة ! "فأكثر من ستين ألف كتاب في الاستشراق وعنه وحوله، صدرت خلال القرون الخمسة الأخيرة، حسب إحصائية تقريبية للدكتور نديم البيطار في كتابه حدود الهوية القومية"[1]. فأنا لنا أن نحيط بهذا الكم الهائل من المادة العلمية حول الاستشراق وموضوعاته !؟.

لكي نؤسس لفكرة ما حول الاستشراق، ولكي لا نتيه وسط هذه الدراسات الكثيرة؛ سنطرح الاستشراق وفق نقطة معينة ألا وهي القطيعة المعرفية لديهم حول التراث الإسلامي، ونتناولها كقضية ابستمولوجية وأسلوب منهجي في معالجتهم لبعض المسائل التاريخية والحضارية والثقافية[2] التي تخص الآخر في منظورهم؛ لم تكن هذه الدراسات وليدة الصدفة أو بمعزل عن الأحداث المتسارعة التي وقعت عندما كان الإسلام والعربية رمز التفوق الحضاري والغرب برمته تابع متعلم ينهل من هذه الحضارة.

---

[1]- خيري منصور: **الاستشراق والوعي السالب** ، لبنان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر،2000، ص8.

[2]- سالم يفوت :**حفريات الاستشراق في نقد العقل الاستشراقي** ،لبنان:مركز الثقافة العربي،1989 ، ص6.

ثم توالت الأحداث وانقلب ظهر المجن*، واستبدلت الأدوار. وصار الغرب هو الفاعل والعالم الإسلامي المفعول به!؛ لن يخرج الاستشراق عن هذا السياق، ونظرة المفكر العربي حيال موضوعاته ومناهجه.

إن "الاستشراق كمنهج أعطى لنفسه حق الوصاية على التراث والفكر العربي الإسلامي"[1]، بمقتضى عدة أسباب ومعطيات يمكن القول أن ظاهرة الاستشراق و"تصورات العصور الوسطى الغربية عن الإسلام جذّرته في ثلاث مجالات: مجال التأويل للكتاب المقدس، ومجال الرؤية النشورية، ومجال المخيلة الشعبية"[2].

بما أن جذور الاستشراق الأولى وطرحه لعدة مسائل تفصيلية تعود إلى اسبانيا ... فأكثر أخبار وأفكار الأوروبيين عن المسلمين في الحقبة الوسيطية تعود لها [3]؛ فإننا سنركز بالأساس حول ما أنتجه بعض رواده، والبحث عن القطائع المعرفية فيه، ثم رصد جوهر هذه الأفكار بالوقوف على بعض نصوصهم.

أ- يذكر CLAUDIO SONCHEZ ALBORROZ [4]

"إن سبب تأخر اسبانيا عن باقي البلدان الأوربية هو دخول العرب المسلمين إليها، والذين أتوا بحضارة ومفاهيم (متحجرة) تعوق التقدم مما (عطّل) اسبانيا عن اللحاق

---

* - بينما المرء رخى باله قلب الدّهر له ظهر المجن(الترس)

[1] - محمد فاروق النبهان: **الاستشراق تعريفه مدارسه آثاره**، المغرب: منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة. الاسيسكو2012.ص65.

[2] - ريتشارد سوذرن :**صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى** ، تر: رضوان السيد، لبنان: دار المدار الإسلامي ط2، 2006،ص ص69-70.

[3] المرجع السابق ، ص55.

[4] - سانتشت ألبورنوث CLAUDIO SANCHEZ ALBBOROZ (1893-1984) مؤرخ اسباني عني بتاريخ اسبانيا الإسلامية، ولد في آبله Avila عام 1893 حصل على الدكتوراه من جامعة مدريد عام 1915، ثم اختير عضوا في "الأكاديمية الملكية التاريخية"، سنة 1918 أصبح أستاذ كرسي تاريخ اسبانيا في كلية الآداب بجامعة برشلونة، له عدة مؤلفات التي استعان بالمصادر العربية لتأليفها من أهمها "اسبانيا الإسلامية" و"مصادر تاريخ اسبانيا الإسلامية في القرن الثامن" وغيرها من المؤلفات – (عبد الرحمن بدوي : موسوعة المستشرقين، ط3، لبنان: دار العلم للملايين، ص340.)

بركب التاريخانية*[1] ". كما أنه يشبه (المرابطين) و(الموحدين) بالجراد الذي أغرق اسبانية في دوامة أخرجها من دائرة التاريخ[2] .

إن النظرة العامة لمعظم المستشرقين الأسبان قديما في العصر الوسيط، أو حديثا بقيادة نخبة من الباحثين، يعتقدون أن العنصر العربي الدخيل على اسبانيا أثناء الفتوح الأولى، مجموعات قليلة لم تؤثر في العنصر الاجتماعي ولا التركيب الدموي له،بل انصهرت مع الأهالي ولم تعد تملك هويتها الثقافية الشرقية، وهذا ما يفسر ثقافتهم الجديدة من حيث المنهج والرؤية والطرق النظرية [3].

هذا ما يذهب إليه "ألبرنث"* مثلا؛ على أن الثقافة الأندلسية "غربية الروح" بلسان"مشرقي"[4]، لذلك نلاحظ هذا التوهج الكبير لحضارة الأندلس، عكس ما هو موجود في شبه الجزيرة العربية، أو الشام والحجاز أو شمال إفريقيا. فمثلا يقول على ابن حزم أنها عبقرية مستمدة من خصائص سلالته الاسبانية...، إنما ما يثير الانتباه هو السؤال الدائر اليوم حول كتابة تاريخ اسبانيا، وهل الذين عاشوا بها لقرون من الزمن هم اسبانيون أم سلالات أخرى مختلفة؟.

هنا نلاحظ تلكم القطيعة التي دعا إليها "ألبرنث" عالم التاريخ الاسباني في دراسته في الفكر الأندلسي مدعيا وجود هذه القطيعة بين المشارقة والأندلسيين[5] .

---

*- تاريخية، تاريخانية Historicité سمه ما هو تاريخي (وليس وهميا) ... ويرى هيد نمر، "أنّ التاريخانية تنتسب أساسا إلى ذاتية الفاعل التاريخي"، لأن "أساسها متخفّ في الكائن لأجل الموت الحق، أي في تناهي الزمنيّة". (موسوعة لالاند الفلسفية، ص1102) مفردة .Historicité.

التاريخانية: شعور الذات بما حققته من مظاهر نشاطاتها المختلفة، والشعور التاريخي هو الذي يوضّح تاريخية الآتي، ويبتدي في كلّ حالة أريد فيها إدراك العلو، أي الوعي بسبل الخروج عن مواقف معينة والعلو عليها ابتغاء تحقيق حالة جديدة. (عبد المنعم الحفني: **المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة**، مصر: مكتبة مدبولي، 2003 ، ص 179)

[1]- نفسه ، ص 9.

[2]- سالم يفوت :**حفريات الاستشراق في نقد العقل الاستشراقي**، لبنان: مركز الثقافة العربي،1989 ، ص29.

[3]- المرجع السابق، ص20.

*- كلوديو سونشاز ألبرنث، (1893).

[4]- نفس المرجع،نفس الصفحة.

[5]- نفسه، ص ص 30-31.

إن النقاش المستمر حول القضايا الكبرى منذ القرن التاسع عشر من قبل نخبة كبيرة من الباحثين والمستشرقين الأسبان وغيرهم؛ ينصب في فكرة آو إشكال اسباني بامتياز، فهل كانت الفترة العربية الإسلامية في تاريخ اسبانيا، فترة مجيدة؟ يعتز بها الأسبان، أم هي فترة مظلمة قاتمة في تاريخ اسبانيا يجب أن تحدث القطيعة حيالها ؟

وهل كان للعقل العربي دور في تطور اسبانيا حضاريا؟ أم هو سبب تخلفها؟، وإن كان الأول فهل لهذا العقل كل التفوق أم أن العقل الاسباني هو المسيطر؟ لأن الفئة القليلة الوافدة – العرب- انصهرت مع المجتمع الاسباني وذابت في خصائصه ومميزاته؟، كان دليلهم على ذلك مستنطق من النصوص التراثية، حول فضل الأندلس وفضل أهاليها والاعتزاز بالانتساب للأندلس، وكان الإنتاج الثقافي الأندلسي يترجم ذلك مثل رسالة ابن حزم في "فضل الأندلس وذكر رجالها" ورسالة الشقندي التي تحمل نفس العنوان[1] أو حتى طبائع المهجرين منها بعد حروب الاسترداد كالمورسكيين الذين سكنوا شمال أفريقيا والاختلاف الجوهري بينهم وبين الساكنين الأصليين إن من ناحية الثقافة والحرف والصنعة أو طبائعهم ونبوغهم العقلي الأندلسي المتفوق !.

إن القطيعة موجودة وبكل ما تحمله من دلالات ومعاني، وهو ليس بالصوت النشاز، بل يتصدر الطليعة ويجهر بأفكاره وشاركه جملة من المستشرقين، الأسبان وغير الأسبان في التأسيس لهذه القطيعة بين الأندلس والمشرق وهو فريق "يقف من الإسلام موقفا عدائيا دون تحفظ، ولا يرى أنه يمثل حقبة ذات اعتبار في تاريخ الأمة الاسبانية، وإنما يراه استعمارا لشعب واغتصابا لأرض"[2]، منهم المستشرق الهولندي رينهارت دوزيR.Dozy والاسباني فرانسيسكو خافير سيمونيت Fransisco Javier Simont

---

[1]- نفسه،ص32.

[2]- مصطفى الشكعة: **المغرب والاندلس،افاق اسلامية وحضارة انسانية ومباحث اوربية** ،لبنان: دار الكتب الاسلامية ، 1987، ص36.

ب- اما سيمونيت :(1829-1897)[1] Fransisco Javier Simont، فرانشيسكو خافير سيمونيت:

مستشرق اسباني ولد في مالقة في أول يونيو سنة 1829، اهتم بتاريخ غرناطة والمستعربين، أتقن العربية على يد "استبانث" وحصل على الإذن بالاطلاع على المخطوطات العربية في الاسكوريال، في عام 1862 اختير كعضو في أكاديمية التاريخ وله علاقة كبيرة بالمستشرق الهولندي دوزي Dozy ، توفي في مدريد في 9 يوليو سنة 1897 [2].

لسيمونث عدة أعمال بدءا بالشعر والمسرح لكنه لم يكن بارعا فيهما ثم جرّب حظه في القصة، فكتب قصة تاريخية بعنوان "الحكايات التاريخية العربية " Leyendas historicas arabes لقيت نجاحا كبيرا فقد استثمر معارفه ومعلوماته في أبحاثه في مخطوطات الاسكوريال ووظفها بنجاح في حكاياته الأربعة: المنصور بن أبي عامر، ومرين ومدينة الزهراء، وقمر وكانت حكاية " المنصور " أقرب إلى التاريخ الحقيقي مذيلة بملاحقة المصادر التي استعان بها.

له أيضا عدة مقالات، نذكر منها (الطابع المميز للشعر العربي) و(القصور المشهورة عند العرب) و(ذكريات تاريخية عن طليطلة) و (بيانات عن سيرة عمر بن حفصون).

حقق أيضا عدة مخطوطات منها (معيار الاختبار) للسان الدين بن الخطيب، ونصوص عن (ابن بطوطة) و (ابن حيان) و (المقري) ونصوص أخرى لمؤلفين أوربيين.

لعله ما يثير الانتباه هو انبراء سيمونت للذود عن "الكردينال خمينيس دي ثسنيروس (1436-1517)Ximemez de Cisneros ولما قام به عندما عين الرئيس الأعلى لمحاكم التفتيش (1507)، فلم يدخر جهدا في الانتقام من المسلمين الباقين في غرناطة، وهو الذي أراد القيام بحملة صليبية جديدة بعد انتهاءها حوالي قرنين ونصف القرن، فأوعز للملك فرديناند الكاثوليكي على القيام بحملته على شواطئ الشمال الإفريقي عام (1515) –الجزائر وتونس- لكنها منيت بالفشل.

---

[1]- عبد الرحمان بدوي :**موسوعة المستشرقين** ، لبنان: دار العلم للملايين،1993، ص ص 360-365.

[2]- المرجع السابق، ص ص .360-361

أرغم الكاردينال خمينيس مسلمي غرناطة على اعتناق المسيحية وأحرق الكتب العربية الموجودة بالمدينة، وذهب أحد المؤرخين من غرناطة في كتاباته عبر سلسلة من المقالات موقعة بالحروف R.G.Y.P تحت عنوان "في زمان المسلمين الأسبان" منشورة بمجلة الحمراء في 1885 ذكر فيها: "من الثابت تاريخيا أن الكاردينال ثسنيروس أمر بإحراق مليونين من الكتب العربية في غرناطة "[1]. لكن سيمونت دافع بشراسة عن الكاردينال خيمينس في رسالة عنوانها "الكردينال خيمينس دي ثسينروس والمخطوطات العربية في غرناطة " سنة 1885. فحواها أن جلّ ما أُحرق هو خمسة آلاف وهي كتب دينية من مصاحف وكتب شرعية وأنه قدم للمسلمين الكتب الفلسفية والعلمية والطب والتاريخ الأندلسي فيها ما لا يتنافى مع العقيدة المسيحية[2].

هذا الفعل من قبل الكاردينال عام 1507 ثم الدفاع عنه من قبل سيمونت عام 1885، يشير إلى الدعوة للقطيعة الكلية مع المسلمين وحضارتهم فهي متأصلة ومتجذرة عند الأسبان المسيحيين، "وجانبا كبيرا من تاريخ الاستشراق يحمل في داخله طابع الموقف الأوروبي المشكل إزاء الإسلام" [3].

ج- أما رينهارت دوزي Reinhart Dozy (1820-1883):

مستشرق هولندي شهير، له عدة أبحاث في تاريخ العرب باسبانيا. ولد في 21 فبراير 1820 في مدينة ليدن.كان مولعا باللغات منذ صغره. درس اللغة العربية والعبرية والكلدانية والسريانية. أول عمل علمي له كان عبارة عن بحث شارك به في المسابقة التي أعلن عنها المعهد الملكي الهولندي عام 1841 بعنوان "معجم مفصل بأسماء الملابس عند العرب" وتفوق على أكبر الباحثين وفاز بالجائزة. حصل على الدكتوراه في مارس عام 1844 موضوعها " أخبار بني عباد عند الكتاب العرب"[4].

---

[1]-المرجع نفسه،ص 363.

[2]- نفسه،ص 364.

[3]- ادوارد سعيد: **الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق**، تر: محمد عناني،مصر:رؤية للنشر والتوزيع،2006، ص143.

[4]- عبد الرحمان بدوي :(**موسوعة المستشرقين**) ، ص259.

"إن دوزي صاحب جهد كبير في الدراسات الأندلسية الإسلامية وجهوده طيبة في نشر ما تعهده من كتب التراث"[1] ، اكتشف دوزي عدة مخطوطات طوي عليها الزمن مثل (الذخيرة في أخبار الجزيرة) لابن بسام الشنتريني بمدينة جوتا Gotha الألمانية على أن هذا الجزء وُضع في فهرس المكتبة على أساس أنه جزء من (نفح الطيب). وحقق أيضا قسم من (نزهة المشتاق) للإدريسي[2]. استعار عدة مخطوطات من المكتبة، ثم توجه إلى انجلترا لتحقيق الجزء الثاني من الذخيرة الموجودة في أكسفورد، له أعمال كثيرة منها (شرح تاريخي على قصيدة ابن عبدون) تأليف ابن بدرون، و(تعليقات على بعض المخطوطات العربية) بها مستخلصات من كتاب (الحلة السيراء) لابن الآبّار، و(تاريخ الموحدين) لعبد الواحد المراكشي، (البيان المغرب) لابن عذاري، و(أبحاث في تاريخ السياسي والأدبي لاسبانيا)، وله عدة مقالات علمية منشورة ، وفهرس المخطوطات الشرقية في مكتبة أكاديمية (جامعة) ليدن عام 1851.

في عام 1851 أتم دوزي من تأليف كتابه الأساسي (تاريخ المسلمين في اسبانيا)، يعد هذا الكتاب اكبر الأعمال التاريخية التي كتبها المستشرقون[3] وله عدة أعمال في الدراسات اللغوية المعجمية أبرزها تكملة (أو :ملحق) المعاجم العربية sipplement aux dictionnaires arabes، في جزئيين وهو مهم للغاية في فهم النصوص التاريخية والجغرافية الخاصة بالمؤلفين الأندلسيين والمغاربة[4]، توفي دوزي في عام 1883 بليدن.

سنتناول كتابه الشهير " المسلمون في الأندلس" ونبحث عن بعض القطائع الموجودة فيه.

"لم يكن دوزي اسبانيا وإنما كان هولندي، وعلى الرغم من تنظيم منهجه في التاريخ، فقد كان المحتوى مفعما بالإحكام الظالمة التي كان يصدرها سلفاً، مليئا بالقراءات الخاطئة التي يبنيها على افتراضات اختلقها هو وليس على سند تاريخي معروف"[5]، عندما

---

[1]- مصطفى الشكعة: **المغرب والاندلس،افاق اسلامية وحضارة انسانية ومباحث اوربية** ، ص 38.

[2]- نفسه ، ص 38.

[3]- عبد الرحمان بدوي :(**موسوعة المستشرقين**) ،ص 261.

[4]-نفسه، ص 262.

[5] مصطفى الشكعة: (**المغرب والاندلس،افاق اسلامية وحضارة انسانية ومباحث**) ، ص 37.

ينكب على دراسة التراث الإسلامي ويقدم لأجله وقته وجهده وفكره* مستقدما حججا كانت في الغالب مغلفة بالنظرة الأحادية المستمدة من صميم المركزية المتعالية التي هي في الأساس جزء من سمات العقل الغربي.

وفق هذه المفاهيم المحددة سلفا والتي تتطابق مع الرغبات والأحكام المسبقة ومشاعر الحرمان والخوف والمنافسة...والتفوق والنموذجية[1]، يصور الإسلام ونبي الإسلام بصور سابقة موجودة في الذهنية الوسيطية الأوربية على مدار صدامهم مع الحضارة الإسلامية عبر مختلف المراحل.

لا ننفي أن هذه الصورة كانت مدار نقد وتشكيك منذ حقبة الجهل** التي كان عليها الأوروبي المسيحي حتى النصف الثاني من القرن الثاني عشر والتي ظهرت فيها رؤى أكثر مقاربة للحقيقة التاريخية[2] مفادها وحدانية الإسلام في العقيدة ونبوة محمد لدى المسلمين وليس كجزء من الآلهة!. فكانت أول ترجمة للقرآن الكريم عام 1143م. إلى اللاتينية. واستمرت الصورة الضبابية في الانقشاع شيئا فشيئا إلا " أن هناك أفكارا ثابتة عن الإسلام والنبي تدخل في التفاصيل، وتتجاوز الحقب الوسيطية إلى عصور الاستشراق... منها افتقار الإسلام إلى الأخلاقية، وبإباء الإسلام النقاش الفكري، وتبلد المسلمين العقلي...وفي سلوك النبي الشخصي،... ولا عقلانية للمسلمين فهم جبريون في العقيدة والإيمان ... لا يقبلون على استخدام عقولهم حتى لا يفقدوا إيمانهم !!"[3] .

فالمستشرق "دوزي" أول مكتشف لمخطوط "طوق الحمامة" لابن حزم يستلهم منه نصوصا مسيحية على حدّ وصفه كونه يعتمد على "الحب العذري" المفقود لدى المسلمين

---

*ذكر دوزي في مقدمة كتابه:"لقد ظل تاريخ اسبانيا-لاسيمل مسلميها- مجال دراستي الاثير الذي صرفت همتي لانجازه على مدى عشرين سنة كاملة من غير انقطاع وامضيت ...دحًا غير وجيز من عمري في جمع مادته المبعثرة في مكتبات اوروبا"ص 17.

[1]- سالم يفوت :(**حفريات الاستشراق في نقد العقل**) ، ص 36.

**- وهي الحقبة الواقعة بين القرنين الثامن والثاني عشر من التاريخ الاوروبي،انظر ، ريتشارد سوذرن، صورة الاسلام، ص 15.

[2]- ريتشارد سوذرن :(**صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى**) ، ص 17.

[3]-المرجع السابق، ص ص ، 14-15.

كونهم يعتمدون على الحبّ الحسِي الجنسي الشبقي "فهذا الشاعر [ابن حزم] الأكثر عفة، وأكاد أقول الأكثر مسيحية، لم يفقد كلية طريقة التفكير والشعور الذاتية لجنسه"[1].

فالحضارة الأوربية المسيحية يطلق عليها بالعفيفية في حين أن الفسق متمثل في الحضارة العربية الإسلامية "فالفسق الجنسي مرتبط بالإسلام وأن أصل الفسق نزعة حسيّة أصلية جسّدها النبيّ نفسه بتكريسه لتعدّد الزوجات"[2]، لذلك نجد هذا الخمول العقلي وخضوع المسلم المتبلّد لشهواته الجنسية ونزواته الشبقية!، وهي خصيصة إسلامية لم يكن لها أثر في كتاب"الطوق" لابن حزم والمتأثر بالمثالية المسيحية ... من حب عذري، ويجدون ذلك أيضا في التصوف الفلسفي الناضج لابن مسرّة والمتصوفة الأندلسيين المتأخرين[3].

إن الأحكام التي يصدرها "دوزي" تندرج في خانة حرصه على أن لا يذكر كل الحقائق التي وصلت إليه! فهل هو بصدد تشويه هذه الحقائق أو القفز عليها؟ فقد ذكر في مقدمته ما يلي"ولمّا لم يكن هدفي هو كتابة مؤلف علمي جاف على طبقة معينة من الناس فقد حرصت على إيراد جميع الأحداث التي وصلت إليّ، وتحاشيت اتخاذ صفحات كتابي هذا بالتفاصيل الزائدة المملة ... زيادة على ذلك على السكوت عن أمور جمّة ليست بذات أهمية كبيرة لا يتمشّى إدراجها هنا من خطتي العامة"[4]!. وكأننا به يقتطع من الكتب والمصادر والوثائق ما يجيش في خاطره ثم يقولبها في تمثل مخيلته على أساس ابستيمي تنطق بلسان علمي ممنهج، ويتخفى من وراءه ما يؤسس لقطيعة تامة بالمشرق وتراثه ولا يدع أي مجال بين التقارب الحضاري –الشرق بالغرب-، بالرّغم من ذلك يتشبّث بعض المفكرين لدينا إن لم يكن جلهم، بالمديح والإطراء للرّجل على أنه "تناول موضوع المصادر بالعرض والنقد والتحليل والاستنباط، شأنه في ذلك شأن ما خلفه من

---

[1]- سالم يفوت :(**حفريات الاستشراق**) ،ج1، ص 18.

[2]- المرجع السابق، ص 34.

[3]- نفسه، ص 37.

[4]- رينهرت دوزي: **المسلمون في الأندلس**،تر: حسن حبشي،مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1995،ج.1،ص 18.

تراث يتصل بالتاريخ الإسلامي وباللغة العربية التي كان حفياّ بها"[1]؛ يعتبره-حسن حبشي- وآخرون على أنه قدم الكثير للتراث العربي الإسلامي.

هي حقيقة لا ننكرها إنما ما لا نتقبله هو كشف الايجابيات والتستر على السلبيات، فسلبية واحدة في نظرنا من قبل المستشرقين تغطيّ على ايجابيات جمّة. لماذا؟ لأن الحقيقة لا يمكن أن تخفيها مهما طال الزمن. أما دسّ الأباطيل في قمقم الحقائق وتزييف المعلومات وتأويلها يفعل مفعوله العكسي المراد له، فلا ينبري أحد على مهاجمته لأنه ذكر مجد وعظمة تاريخ العرب في الأندلس! ومن ثمّ يتصدّى الجميع لمن ينتقد هذا الرّجل وأمثاله وكان الأجدر بهم أن يعملوا المنهج نفسه الذي يستعمله هؤلاء في نقد كتاباتهم وآرائهم ودراساتهم الأكاديمية. "لأن الجوانب السلبية للاستشراق ومن هم وراء تلك الحركة، تزيد جلاءًا يوما بعد يوم نتيجة لما تم من دراسات في الآونة الأخيرة"[2]؛ ونحن ومن هذا المنبر نحث طلبة العلم في المعاهد المختصة والجامعات وكذا الأساتذة والأكاديميين على فتح تخصص أو فرع جديد يعنى بدراسة الكتابات الاستشراقية منذ بدايتها الكلاسيكية إلى اليوم، المتخفية وراء أقنعة جديدة عنوانها العولمة، وهو لعمري مشروع أصيل لا يقدر عليه إلا أولوا النهى من العقول والوا العزم الرّجال !.

د- **نقد الاستشراق**:

من زاوية نقد الاستشراف نجد أن الفكر المستشري لدى الغرب على عمومه يندرج ضمن سياق نهاية الأحكام المعرفية وبلوغها الذروة في ظل التحدي الديمقراطي الغربي "فليس هناك إيديولوجية أو عقيدة يمكن أن تحلّ محلّ التحدي الديمقراطي الغربي الذي يفرض نفسه على الناس، لا الملكية، ولا الفاشية، ولا الشيوعية ولا غيرها"[3]

ينقد إدوارد سعيد هذه الأفكار المستعلية من قبل الساسة الغربيين، حيث

---

[1]- من مقدمة المترجم حسن حبشي لكتاب دوزي-المسلمون في الاندلس، ص 3.

[2]-، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم: **مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية**،تونس، 1985،ج. 1 ، ص 343.

[3]- فرانسيس فوكوياما: نهاية التاريخ وخاتم البشر، تر: حسين أحمد أمين، مصر: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1999، ص ...

يجهزون أحكامهم وفق ما يدعون المنهج الاستشراقي الكلاسيكي أو البحوث الإنسانية الحديثة تخفيا من أثر السابق على العقل السلبي المناحي. نحوى اتّقاء الحمولة المعرفية المركزية الذي يحوزها صانع السياسة الغربي، بفضل كونه غربيا، وأبيضا، وغير مسلم .- نقد الاستشراف،[1] ومنهيا بذلك اللعبة. (Game Over) مستعيرا أدوات المنهج الحديث، المفسرة لهيمنة النظام العالمي الجديد ودمج السياسي بالتاريخي، ولا حاجة لتنظير فلسفي جديد، على أساس أن العقل البشري الغربي بلغ ذروته من الكمال، وما على عجلة التاريخ إلا أن تسير وفق هذه الحركية الواحدة ولا غير! .

ثمة من ينساق إلى هذه الأطاريح بإدراك منه أو بدونه، ثم الخلوص إلى نتائج تجمد العقل الإنساني برمته، الظاهر منها الدعوة إلى العلم والمعرفة لكن الخفي والمسكوت عنه، ينم عن وحدة التفكير ووحدة القرار ودكتاتورية الموقف المتخفي وراء قناع الابستمولوجيات والمصطلحات المنهجية الرنانة. ! ثم الذوبان في بوتقة الحقل المعرفي الجديد وهي لعمري شبيهة بغلق باب الاجتهاد عند المسلمين .

من أدوات المنهج الاستشراقي دراسة الآثار الفكرية والروحية تقوم على تحقيق الوثائق واستنطاق النصوص -حفريات النصوص – وفق مصطلح الفيلولوجيا بغية الكشف عن الحقيقة، وهي أداة طيّعة وفق المخبر العلمي الرصين المدجج بآليات معرفية غير قابلة للشك ولا للنقد.

هو خطاب علمي أكاديمي تخلص نتائجه لفرض الصورة الأحادية النمطية. وما على المتلقي إن من هذا الطرف أو الآخر المقصود ! سوى التسليم تجاه هذه النتائج المغلفة بالطابع الأكاديمي، والبحوث العلمية، والذي يخفي موضوع النفور والتباعد والشعور بالاستعلاء والتفوق. ولاحظّ للعقل ولا للوشائج التاريخية في الانصهار والتقارب بين الحضارات بل صناعة الأعداء وفق طبيعة الموقف والبراغماتية هي السائدة.

الدليل على ذلك التخوف من الإسلام والمسلمين أو الفوبيا الجديدة الذي كرسها العقل الغربي قديما في دراساته الاستشراقية الكلاسيكية أو حديثا بعدما انتهج صفة

[1]- إدوارد سعيد: تعقيبات على الاستشراق، تر: صبحي حديدي، لبنان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1996، ص ...

البحوث الأكاديمية و الدراسات الأسيوية أو الإفريقية أو ما شابه ذلك.!

في المقابل لا يجب أن نذكر ما للاستشراق من حقه، ذلك الاستشراق المحايد ولو من الجانب المعرفي، فهو المكتشف لتراث المسلمين وما أنتجه عبر هذه الحقب، ساهم بشكل كبير في التعريف بما كان محجوبا عنا لعدة اعتبارات (استعمار، خمول فكري، تقهقر ثقافي...الخ).

على أن لا ننساق وراء هذه الفكرة بمطلقها و نستمر في جلد الذات. فجلّ ما أنتجه المستشرق يصب في بوتقة التشكيك و النفي و الاستعلاء، و خلق صورة نموذجية عن الإسلام والمسلمين يعبر بها عن رؤيته للآخر و بخاصة نحن. هي رؤية حديثة نفخت في جسد سابق ميّت جابه الموقف من خلال البابوية والحروب الصليبية مستعيرا أدواته المضللة المغلفة بالمناهج المتقدمة.

3-دعاوى القطيعة مع التراث والمشاريع النهضوية الفكرية:

بدافع التجديد والتغيير، قامت عدة محاولات من قبل مجموعة من المفكرين في العالم العربي على تحقيق أسباب النهضة ولوصول إلى الوثبة الفكرية المنشودة قصد بعث الروح إلى جسد الأمة العربية.

كان القرن التاسع عشر مفعم بعدة مشاريع فكرية؛ محمد عبده(1849-1905)، الأفغاني(1838-1897)، الطهطاوي(1801-1873)، الكواكبي(1852-1902)، شبلي شميل (1850-1917) وطه حسين (1889-1973)، تعد هذه المرحلة مرحلة البدايات. ثم تلتها عدة مراحل متقطعة حتى القرن الواحد والعشرين (عصر ما بعد النهضة الأولى).وتنوع المشاريع محاولة تفسير مجموع الإخفاقات الأولى وإيجاد أنماط تفكيرية جديدة باعثة نحوى مشاريع أخرى لا تقل أهمية عن الأولى.أمثال زكي نجيب محمود(1905-1994) ومشروعه العلمي الوضعي ، ناصيف نصار،وحسن حنفي ، ومحمد عابد الجابري (1936-2010) في نقد العقل العربي ونصر حامد أبو زيد (1943-2010) في الهيرمينوطيقا herméneutuque ومحمد أركون(1928-2010) في نقد العقل الإسلامي. Critique de la raison islamique، وعبد الله العروي وتبنيه لقيم الحداثة الغربية.

ولعل أكبر المشروعات هي للعروي والجابري و أركون، فثلاثتهم يمثلون التجاذبات نحوى الأطراف، مع وجود الوسطية، فالعروي يمكن اعتبار قطيعته جذرية أو قطيعة كبرى مع التراث ـ منهج تاريخاني ماركسي، والجابري منهج بنيوي لم يغفل هذا التراث بل استمد منه العقلانية الرشدية فهي قطيعة صغرى، و أركون منهج تفكيكي (ميشال فوكو) (اركيولوجية حفرية داخل النص)، يعتبر التراث تفسيرا لذاته و زمانه وإنما نستمد منه تفاعله مع الآخر، فلمانا لا نفعل ذلك مع الغرب و أوروبا اليوم ؟. فهي قطيعة وسطى.

يعد التراث مرجعية أساسية لكثير من المشاريع الحضارية القديمة من طرف نخبة من الانتلجنسيا العربية المعاصرة كذلك من جملة هذه المشاريع؛ مشروع مالك بن نبي والذي يعد "صاحب أفضل مشروع حضاري استطاع أن يصمد فترة زمنية أطول ...

مفاهيمه نابعة من قراءة جديدة للتراث ... وقراءة واعية للقران الكريم ...كان متقدما على عصره برؤيته الحداثية التي استفادت من الأدوات الإجرائية للمنهج الغربي"[1]،إلا أن أفكاره لم تجد لها مكانا في بيئتها وتحولت إلى الآخر، ثم وصلت إلينا بعد ذلك بكثير بعد ترجمتها إلى العربية فصارت من التراث والماضوية، فهل الإشكال في استعمال لغة غير العربية أو أن المعضلة عزوف الطبقة المتعالمة على هذا الفكر ولركونه إلى الدعة والخمول الفكري؟

فإذا كان أهل التخصص بعيدون عن أزمات مجتمعاتهم وحاضرهم فأنّا للجماهير أن تولي شطرها تجاهه؟

هناك مشروع آخر؛ وهو لحسين مروة، لكن ما يعاب على هذا المشروع أنه اختزل المعضلات والأزمات في جانبها المادي لذلك نجده أن مشروعه "ينطلق من قراءة مادية للتراث"[2]، مبتعدا عن الحلول العقلانية فكان موضوعه ورؤيته حول التراث وكيفية إسقاطه على الحاضر وكان منهجه إيديولوجيا بامتياز !.

لا يختلف الطيب تيزيني في قراءته للتراث عن النظرة المادية مصرحا بذلك متسائلا : "ما هي الاشتراكية التي يمكن الشعب العربي بفئاته المسلمة أن يختارها دون أن يعتنق قيما أجنبية؟ بكلمة أخرى هل تتاح لهذا الشعب أن يحقق اشتراكية إسلامية خاصة تنبع من مسار تاريخه الخاص"[3] لا يخلو هذا المشروع من الطرح الإيديولوجي الذي لم يلق له آذانا صاغية وتشبعت فئات كثيرة من المجتمع بعوامه وخواصه من مثل هكذا طرح ولاق عزوفا شديدا لإفلاسه في عهده وحتى في عقر داره !.

عبد الله العروي (1933-) وهو من أنصار القطيعة المعرفية مع التراث العربي الإسلامي، وضرورة تبني قيم الحداثة "الغربية" باعتبارها قيم إنسانية، يدافع عن التوجه التاريخي باعتباره معبرا عن وحدة وتقدم الإنسانية، وعن الماركسية في صورتها الفلسفية الحداثية.

---

[1]- محمد تحريشي:**أدوات النص**،سوريا: اتحاد الكتاب العرب ،2000، ص 90.

[2]- المرجع السابق ، ص 92.

[3]- الطيب تيزيني: **مشروع رؤية جديد للفكر العربي في العصر الوسيط،(الماركسي والتراث العربي الإسلامي)**،ط3،سوريا:دار دمشق، دت، ، ص 353.

يعتمد العروي القطيعة المنهجية مع التراث وطي صفحة الماضي بكليته والمنهج يعتمد على الحاضر واتصاله بالحديث وما تتيحه الحداثة وأي مفكر لا يفعل ذلك جهوده كلها لا معنى لها وأعمالهم كسراب بقيعة. أو هكذا ينظر العروي إلى التراث.

وهو يؤمن بالتاريخ والتاريخانية ويربط الحداثة بالقطيعة، وضرورة التمسك بالقيم "الغربية" لأنها قيم إنسانية والتاريخانية تمثل وحدة الإنسانية والماركسية هي الفلسفة الحداثية .

و لعله من أكبر المشروعات هي التي قام بها أركون، فسنعرض الآن مشروعه باقتضاب.

أركون و مشروعه الفكري:

من جملة المفكرين الذين عنوا و اهتموا بمشكلات الفكر العربي و الإسلامي، وقدم لنا نموذجا آخر في قراءته للعقل العربي الإسلامي ألا و هو المفكر محمد أركون (رحمه الله).

ومشروعه الفكري العام الذي أعلنه عام 1984 حين نشر لأول مرة كتابه بعنوان "نقد العقل الإسلامي" باللغة الفرنسية، وقد ترجم إلى اللغة العربية عام 1986 تحت عنوان مغاير هو "تاريخية الفكر العربي الإسلامي" على يد مترجم متخصّص (هاشم صالح).

ويأتي مشروعه بغرض قراءة التراث الإسلامي وفق المناهج اللغوية، والتاريخية، والسوسيولوجية، والأنتربولوجية، ومقارنة التراث العربي الإسلامي مع بقية التراثيات الدينية و بالخصوص تراث الغرب المسيحي.

و قد قدم سؤالا أو بالأحرى إشكالا جوهريا بالنسبة له، و هو كيف يمكننا أن ندرس الفكر الإسلامي؟ الغرض منه نقد العقل الإسلامي على غرار نقد الجابري للعقل العربي. محاولا دراسة الروابط بين العلوم الدينية و العلوم العقلية بكل أبعادها الفكرية الحقيقية داخل الطبيعة الإسلامية.

يرى أركون وجوب تجاوز المفهوم التقليدي للاجتهاد والممارسة العقلية المحدودة المرتبطة به، وذلك عن طريق النقد الحديث للعقل[1]. فالاجتهاد في نظره "فعل من أفعال الفكر النظري الموجه نحو المعرفة"[2]، قصد بذلك القيام بتقييم فلسفي شامل للتراث من خلال طرح ما أصبح ميتا فيه ومعرقلا لحركة التطور، والإبقاء على العناصر الصالحة من أجل استخدامها في البنيان الجديد[3].

يتميز مشروع أركون بالشمولية في تناول الموروث الإسلامي بداية بظهور القرآن على وجه التحديد مرورا بالتغيرات التي طرأت بعد ذلك. تغيرات فرضتها السياسة وطبيعة الحكم وما انعكس عنه فكريا وثقافيا وعلميا. ولم يتوانى للحظة في إعمال النقد لكل النصوص حتى شمله المقدس، لا يطالها بمجرد التأويل أو الاستنطاق بل إعمال النقد حيالها وفق المنطق و المنهجية الغربية الحديثة، فإيعاز مسالة التأخر في الفكر الإسلامي إنما تعود إلى ضغط الرقابة والإيديولوجية الصارمة والمعممة على كل الفئات الاجتماعية وعلى كل المستويات الثقافية في البلدان العربية[4].

من العسير هضم محتوى تفكير أركون إن لم نتحلّ بالروح العلمية والرصانة المعرفية حتى نتجنب الميل إلى ما نفكر فيه أو ما نؤمن به ونعتقده ونتفادى الرجة الفكرية التي سنشعر بها.

ينظر أركون إلى الفكر العربي و تطوره التاريخي على أنه مر بمراحل أربعة:

1 – مرحلة القرآن والتشكيل الأولى للفكر الإسلامي.
2 – مرحلة العصر الكلاسيكي أي عصر العقلانية والازدهار العلمي والحضري.

---

[1]- أركون، ،ص92.

[2]-المرجع السابق،ص105.

[3]-محمد أركون :**قضايا في نقد العقل الديني ،كيف نفهم الإسلام اليوم؟**،ط2،،تر:هاشم صالح،لبنان :دار العودة،2000،ص292.

[4]- محمد أركون:**من الاجتهاد إلى نقدا لعقل الإسلامي**،لبنان:دار الساقي،1991،ص27.

3- مرحلة العصر المدرسي، التكراري والاجتراري أو ما يدعى بعصر الانحطاط، وهي حسب أركون المرحلة التي ورثناها نحن المسلمين المعاصرين.

4 – مرحلة النهضة في القرن التاسع عشر وحتى الخمسينات من هذا القرن، وتبتدئ هذه المرحلة بدخول الاستعمار البلاد الإسلامية والعربية.

يعتمد أركون في فهم العقل العربي، ومن ثم فهم كنه التراث حتى يستطيع أن يحدد الوجهة المستقبلية بين القطيعة أو الاستمرار. حول ابستمولوجيا جديدة، ابستمولوجيا غير كلاسيكية وغير جامدة تتمتع بالمقابلة النقدية والتشكيكية، واستكشاف ما كان مستورا مع آلية التفكيك للتراث العربي الإسلامي، وإحداث قطيعة فعلية مع هذا التراث المليء بالموضوعات العقلانية واللاعقلانية.

توسط أركون بين منهجين تاريخية العروي وبنيوية الجابري مبتعدا عن الدوغمائية التي طبعت المذهب الرسمي السني. كان في مشروعه واضحا عندما يتحدث عن العولمة واستعادة علمنة الإسلام[1]، فالإسلام دين ودنيا ودولة، وعندما يفكر الإنسان من وجهة نظر علمانية وليس كرجل دين له إيمان شخصي، فإن القرآن المشكّل على هيئة مدوّنة نصّية لغوية رسمية مغلقة، ونفس الشيء ينطبق عن الكتابات المقدسة المسيحية[2].

العقلانية لديه بهذا الشكل تخص المؤمن وغير المؤمن، فالعلمنة بهذا المفهوم تستطيع أن تمس ظاهرة الكتاب المقدس وتدمج الديني في البحث التاريخي كظاهرة حضارية.

حدد أركون إطار مشروعه في موضوعات الدين والنص والحقيقة، وهي زاوية مظلمة يقدمها في ما يسميه اللامفكر فيه على طاولة النقاش والجدال الفكري العلمي الأكاديمي.

يعتبر أركون أن مشروعه، مشروع تحريري للعالم الإسلامي يهدف من وراءه إعادة صياغة جديدة لمفهوم الحرية الفكرية فالفرد حرّ في تبني الموقف الفكري الذي يراه

---

[1]- محمد أركون:**العلمنة والدين-الإسلام المسيحية الغرب**،ط2،تر:هاشم صالح،لبنان:دار الساقي،1996، ص 79.

[2]- المرجع السابق، ص ص 80-81.

مناسبا؛ كما أنه يرى أن المستشرقين وكذا المفكرين العرب والمسلمين ربما لا يملكون أدوات المعرفة المؤهلة لتلقي أفكاره واستيعابها !.

ربما الذي يجعل أركون يصرح ويدعو بالقطيعة التاريخية الجذرية مع التراث "هذه القطيعة لم يفكّر بها حتى الآن، بل انه من المستحيل التفكير فيها بسبب الوهم (الإسلامي) الذي يغطيها والذي تغذيه الأرثوذوكسيات منذ القرن الخامس الهجري /الحادي عشر ميلادي"[1]، هذه القطيعة ليس بالضرورة عند أركون أن تكون باشلارية بمفهومها في دراسة العلوم وتاريخ العلوم، "فهي لا تعني الانفصال النهائي عن الماضي والتراث أو الدعوة لإهمال ما أنتجه القدماء من أفكار ومعارف ونظريات وفنون وأساليب، بل إن القطيعة نتيجة للتطور التاريخي العام في مجتمع أو بيئة معينة"[2].

إن الانفصام الذي قامت عليه أوروبا بينها وبين تراثها جعل الكثير من المفكرين العرب يتتبعون خطاها بإسقاط هذه التجربة على واقع العرب والمسلمين اليوم. فالتجربة الغربية توصلت إلى مبتغاها، لكن هل يكون ذلك ممكنا في التجربة العربية؟.

ما يمكن التنبه له هو لماذا تتم الدراسات التاريخية وفق نظريات علمية بعيدة عن التنظير وحسب، "إننا في حاجة متبادلة من اجل التوحيد الثقافي والروحي لكل حوض البحر الأبيض المتوسط...وتوحيد الماضي سوف ينعكس حتما على شؤون الحاضر" [3] ثم إن أسلافنا تعاملوا مع الفلسفات اليونانية والفارسية والهندية فقد كان التفاعل والتأثير بين العقل العربي المسلم، وموروث الفلسفة اليونانية والاشراقية الفارسية طوال مرحلة التأسيس العقلي الأول[4]؛ كانت فلسفة ومنطق أرسطو مثلا فلسفة دخيلة على الواقع الإسلامي وكذا فلسفة أفلاطون لكن لم يدم الوقت حتى تم تفسيرها وتصحيحها والدفاع

---

[1]- أركون، نقد العقل العربي، ص 89.

[2]- محمد أركون: **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟**،ط2 ، تر : هاشم صلاح ، لبنان: نشر دار الساقي،1995 ، ص 7.

[3]- محمد اركون، قضايا في نقد العقل الديني ، كيف نفهم الاسلام اليوم؟، تر تع : هاشم صالح،دار الطليعة، بيروت-لبنان، 2000، ص68.

[4]- محمد ابو القاسم حاج حمد:**ابستمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج** ، العراق: مركز دراسات فلسفة الدين ،2004،ص 18.

عنها أيضا ، فهل عجز العقل العربي المعاصر على أن يتفاعل هو الآخر مع العقل الغربي الأوروبي؟.

ربما ما يمكن أن نجمعه من شتات الأفكار عن توجه أركون ومشروعه الجريئ الطموح، هو أخذ صورة بعدية عنه من خارج الدائرة !؛ حتى نستطيع فهم آراءه وأفكاره.

ربما تصب في خانة من يكتب للآخر- الغرب- وليس الخطاب موجه لنا. والدليل على ذلك مقتبس من كتابه قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ قائلا: "لطالما سمعت هذه الانتقادات في شتى العواصم الأوربية والغربية ...هناك خطاب جماعي جبار ومشترك لدى الجميع...الفئات الشعبية...أيضا الفئات الأكثر ثقافة ورقيا... تحمل النظرة ذاتها تجاه الإسلام وترابه، فإننا نستنتج واحد من شيئين: إما أن الدراسات الاستشراقية محررة للعقول ولكنها لا تصل إلا لفئة قليلة جدا من المواطنين الأوروبيين أو الغربيين، وإما أنها تجيء لكي تدعم وتؤيد الصورة الخاطئة عن الإسلام"[1] ومن ثم فهو يوجه خطابه خاصة لهذه الفئات، مستعيرا الأدوات المنهجية الغربية التي ألفها المجتمع والمفكر الأوربي والغربي بوجه خاص.

يتركز مشروع أركون على الثلاثية التالية: وهي مؤلفات انتشرت بشكل واسع وكبير. إن في أوروبا أو في العالم العربي. وهي:

1. تاريخية الفكر العربي الإسلامي
2. الفكر الإسلامي قراءة علمية.
3. الفكر الإسلامي نقد واجتهاد.

فحواها التحرر من المنهج الكلاسيكي والانعتاق من المنهج الفيمينولوجي الذي اعتمده المستشرقون، وفق نقد ابستمولوجي جديد لطرفي المعادلة المنظومة العربية الإسلامية الكلاسيكية والمركزية الغربية الأوربية من جهة ثانية. وينتقد أركون النزعة التاريخانية، محاولا تطبيق نفس المنهج على الفكر العربي الاسلامي الذي طبق على الفكر الأوربي الغربي ونفس الابستمولوجيا متمثلة في (الحوليات الفرنسية) واستعارة مفاهيم ميشال فوكو وحفرياته الاركيولوجية، والتفكيكية لجاك دوريدا و كذا السوسيولجية

[1]- محمد اركون، ص 24.

الحديثة. كما ذكر ذلك، جورج طرابيشي في كتابه (من النهضة إلى الردّة).في صميم نقد المشاريع الفكرية العربية.

يمكننا في عجالة أن نلتفت لبعض التناقضات في منهج أركون لكي لا نقول أخطاءا. منها، عدم التوثيق من المصادر الإسلامية رغم توفرها، والتوثيق من المراجع الاستشراقية...فأحال إلى دائرة المعارف الاستشراقية عند عرضه لبعض مصطلحات علم الحديث[1] .. ومدح أعمال بعض المستشرقين دون تمحيص ومناقشة كتاباتهم وهو المفكر الفذّ الذي يطرح الموضوعات وفق منهج ابستمولوجي معاصر متجدد لكنه وقع في شرك الانبهار بالآخر[2] .

[1]- محمود أركون: **الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد** ، تر:هاشم صالح، الجزائر:المؤسسة الوطنية للكتاب،،1993ص، ص22-48.

[2]- محمد اركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي** ،ط2، تر:هاشم صالح ،المغرب:المركز الثقافي العربي،1996، ص ،ص 26-27.

4-تصورات المفكر العربي للتراث داخل المنطق الابستمولوجي:

إن الفكر العربي الإسلامي في مرحلة ما، مجرد ردّات فعل على نتيجة الخصام الحضاري وصدامه، بعد موجات الاستعمار الحديثة التي ورثت تركة الرّجل المريض وغالت في استلابها الحضاري والثقافي فضلا عن السرقة الاقتصادية لمقدرات وثورات العالم العربي المترامي الأطراف.

ظهرت عدة مشاريع سميت بالنهضوية "مع بداية القرن التاسع عشر الذي يعتبر عصر التقدم والاندفاع العلمي التقني في الغرب، وعصر التخلف والانحطاط والفساد والخنوع والذل النفسي والاستعماري في الشرق، أخذ المثقفون العرب والمسلمون يتساءلون عن سر تقدم الغرب وأسباب تخلف الشرق وضعفه، وعن الوسيلة المثلى...التي يمكن للمسلمين...أن يصبحوا جزءا من العالم المتحضر"[1].

بدأت مع ظهور الحركة الوهابية (محمد بن عبد الوهاب 1700-1792م) و" كانت المشكلة ...في هذا القرن ردّ الاعتبار للدين والتراث، حتى تعود للمسلمين حريتهم ويسترجعوا سابق مجدهم في القوة والعلم والحضارة"[2]، وتتابعت ظهور الحركات التي سارت على نفس المنوال كالحركة السنوسية شمالي إفريقيا ليبيا والجزائر (1787-1859م) والمهدية بالسودان. محمد بن أحمد بن السيد عبد الله المهدي(1844-1885م) ثم الأفغاني ومحمد عبده وغيرهم.

ما يهمّنا في رصد هذه الظاهرة ليس الدرس التاريخي، إنما هي النمطية التي سار عليها أقطاب هذا الفكر والمنهجية التي عولوا عليها في تناولهم للموروث الإسلامي وتراثه.

"فالأفكار إما أن تكون متجهة إلى الأمام، أي نحو المستقبل، تسير سيرا حثيثا في طريقها نحو الحضارة، بزاد الوحدة الروحية أو الإيديولوجية أو تتجه اتجاها تقهقريا ملتفتا إلى الماضي بصورة مرضية "عاطفية"[3].

---

[1]- مهدي فضل الله :**العقل والشريعة،مباحث في الاستمولوجية العربية الإسلامية** ،لبنان:دار الطليعة ،دت، ص 54.

[2]- المرجع السابق، ص 55.

[3]- مالك بن نبي: **إنتاج المستشرقين و أثره في الفكر الإسلامي الحديث**،الجزائر:دار الإرشاد،1969،ص 34.

نستطيع أن نحدد طبيعة الدارسين لهذا التراث "العرب من جهة، والمستشرقون ومؤرخوا العلوم الغربيون من جهة أخرى"[1]، فالموضوع لم يكن يخص العالم العربي لوحده فطبيعة الشمولية الغربية وكذا المصالح الدافعة لدراسة الآخر سمحت للغرب في تناوله لموضوعات التراث العربي.

أما العرب: لم تخلص دراساتهم حول التراث إلا وفق "إسقاط هموم الحاضر على الماضي"[2]وكأنها تجلب لنا الحلول. هذا بمعنى الإسقاط. أما التمجيد الحنينية، فهي وسيلة لإرضاء النفس المهزومة والهروب من الواقع الصّعب فنبحث في التراث عن "صفات الكمال والقداسة التي تعتبرها تنقص الحاضر المدنس...والمديح والإطراء والتمجيد"[3].

قدمت عدّة أعمال، منها عمل نجيب عبد الرحمان (دراسات في تاريخ العلوم عند العرب) أو محمد عبد الرحمان مرحبا (المرجع في تاريخ العلوم عند العرب) أو جلال محمد مرسي (منهج البحث العلمي عند العرب في العلوم الطبيعية والكونية)، فحوى هذه الدراسات "القفز فوق العصور وإلغاء التاريخ الفعلي للعلم ثم إرجاع اكتشاف المنهج التجريبي للعلوم الإسلامية البحتة كالفقه وأصوله والكلام والنحو، فلا صلة لهم بالفكر اليوناني، فمظاهر الخصوصية والأصالة لدى مفكري الإسلام لا ينبغي التماسها في الفلسفة[4].

نجد طرفة بديعة في محاربة الفكر المستنير أيام الحكم العثماني التركي، فلما ألف(عمر فاخوري) كتابه (كيف ينهض العرب)طارده الوالي العثماني...فالكتاب بعنوانه المثير والنهضوي، كان نوعا من التحدي المباشر للهيمنة العثمانية وللرقابة التي عاقب معلمي الكيمياء، لأنهم يستخدمون رمز الماء H2O والتي فسرها الوالي العثماني بشكل مثير للسخرية، على أنها ترمز إلى حميد (H) الثاني (2) صفر(O) أي أن حميد الثاني صفر !.[5]

---

[1]- سالم يفوت:**نحن و العلم دراسات في تاريخ علم الفلك بالغرب الإسلامي**، لبنان:دار الطليعة،1995،ص 8.

[2]- المرجع السابق، نفس الصفحة.

[3]- المرجع نفسه.

[4]- نفسه، ص ص 10. 12.

[5]- خيري منصور: (**الاستشراق والوعي السالب**) ، ص 31.

ذهب بعض الدارسين للتراث وتصوراتهم حوله على تغيير نمط التفكير والابتعاد عن رؤية "مؤرخي المعاهد الدينية تسود نزعة الاستسلام للمشيئة الإلهية والعناية الربانية التي تغيب النظرة النقدية والرؤية الوضعانية تماما، والتسليم بالأمر الواقع تسليما قدريا"[1].

كما أنه –التراث- به حمولة معرفية ضخمة فهل صار عبئا على المفكر العربي؟ أم هو إرث من رصيد أمة بأكملها ترجم خبراتها وتجاربها؟. وهل يصبح عائقا بسبب ارتباطه بالمقدس حتى تكون جدارا من الصعب تجاوزه؟[2].

لم يخف أبو الأعلى المودودي، قصور الفقهاء ودورهم الكبير الذي كان من الواجب القيام به، حينما "تزعزعت العقائد بشيوع الفلسفة اليونانية، ولما لم يكن المحدثون والفقهاء على نصيب من العلوم العقلية لم يكونوا يستطيعون أن يفهّموا الناس نظام الدين الإسلامي بأسلوب عقلي مقنع حسب مقتضيات زمانهم"[3].

ربما ذكر نماذج وبعض الأصناف للمفكرين حيال التراث وتصوراتهم تجاهه، يعطينا ذلك الحنين والبكاء على الماضي الجميل وكأنه كنز به مفاتيح الحلول لما يواجه الأمة اليوم، ألا يمكن "الكف عن اعتبار الماضي كحكم على الحاضر...لكي نستطيع الحديث عن القدماء، حتى ولو كان من أجل امتداحهم، فإنه يجب أن يَكُف القدماء عن الاستمرار في الحياة، عن أن يكونوا حاضرين، إنه يجب أن يقف المحدثون على مسافة شاسعة منهم"[4].

ذهب آخرون متقصين الحقائق يدفعون مشاريعهم نحو الأمام للإجابة عن نفس السؤال، لماذا تقدم الآخر وتأخرنا نحن؟. لكن هذه المرة تغيرت المناهج والرؤى وبقي الموضوع واحدا. ألا وهو التراث. "فتصدوا لتنظير التراث الفكري في بعض

---

[1]- محمود اسماعيل: **سوسيولوجيا الفكر الإسلامي**،مصر:دار مصر المحروسة،2005، مج.10، ص ص 27-28.

[2]- محمد تحريشي:**أدوات النص**،سوريا: اتحاد الكتاب العرب ،2000، ص 88.

[3]- موجز تاريخ تجديد الدين والحياة وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم،ابو اعلى المودودي،دار الفكر، ط3، 1968. ص 74.

[4]- محمد هشام :**في مفهوم تاريخ اختلافي للتفكير البيولوجي عند جورج كانغلهم** ، المغرب:إفريقيا-الشرق ،2007،ص 27.

جوانبه...وجازفوا بإطلاق أحكام عامة على التراث في كليته وشموله، بل غامر البعض محاولا التنظير للعقل العربي تنظيرا مجردا، دون أن يدرسوا انجازاته المعرفية الأساسية في عمق وشمول ؛ فظهرت مشروعات تراثية تنم عناوينها –مثل أزمة العقل العربي أو نقد العقل العربي أو تجديد العقل العربي أو الثابت والمتحول في الفكر العربي"[1].

اختلفت المناهج واتبعوا مناهج مستحدثة... البنيوية الفينومينولوجيا والسيموطيقا وغيرها، اعتمدت كنماذج للتفسير والتنظير في حين تقتصر جدواها على التفكيك والتحليل ليس إلا[2].

بما أن التراث معين لا ينضب ويشمل على الموضوعات جميعها والعلم نتاج الفكر البشري، نتاج يرعى قوانين فكرنا ويتكيف مع العالم الخارجي، فهو له جانبين، جانب ذاتي والآخر موضوعي وكلاهما ضروري[3].

اعتمد بعض الدارسين على تطبيق المعرفة العلمية الابستمولوجية على التراث الإسلامي. معتمدين عليه "كمسلك تقويمي يستحضر التراكم النظري الذي عرفته فلسفة العلوم في السنوات الأخيرة، وهذا يسمح باجتراح أدوات تحليلية متعددة تعتمد لغة العلم وأساليب بناء النماذج واستراتيجيات الوصف والتفسير"[4]، التفسير على أساس وضعاني وموضوعي دون إغفال الجانب الديني ورؤيته، فالموضوعات تختلف (سياسية، اقتصادية، اجتماعية ، ثقافية، فكرية...الخ) من وجهة نظر مادية أو نفسية، مع وجود النزعة العقلانية مبتعدين عن التفسيرات والتأويلات المجزئة والمفككة دون جمعها في الأخير وإرجاعها إلى الكل، وإلا يكون عمل بعضهم تفكيكيا يهدم ولا يبني.

من هذا المنطلق يذهب سالم يفوت على تصورات جديدة على أن يكون العمل "تاريخا لحياة العلوم ومخاضها، أي تاريخيا لتاريخها الفعلي المتمثل في نشأة التصورات

---

[1] محمود اسماعيل: **سوسيولوجيا الفكر الإسلامي** ، ص 17.

[2] -المرجع السابق،نفس الصفحة.

[3] - غاستون باشلار:(**الفكر العلمي الجديد**) ، ص 6.

[4] - حافظ اسماعيل علوي واحمد الملاخ:(**قضايا استمولجية في اللسانيات**)، ص ص 17-18.

العلمية وتحولها واستمرارها أو اندثارها"،[1] والاطلاع على تاريخ العلوم والتحلي بنظرة نقدية ثاقبة تدرك صور تخفي التأويلات الإيديولوجية لتاريخ العلوم.[2]

يضرب لنا مثالا على ذلك. ما قام به الأستاذ رشدي راشد (تاريخ الرياضيات العربية بين الجبر والحساب)؛ لا تثير ضجة ولا عجعجة طحين ولا ضوضاء...خالية من الأدلجة أو التمجيد والحنينية[3] ،كذلك الأستاذ عبد الحميد صبرة وخليل جاريش وغيرهم من الباحثين بمركز البحث العلمي بباريس أو بالجامعات الفرنسية أو الأمريكية[4]، وفق إعادة عملية بناء الفكرة، على ضوء مفاهيم وأسس جديدة تُسهم في نشوء تفسيرات جديدة وعميقة، فالاستمرارية موجودة فليست هناك مسافة كبيرة مما ألف في تاريخ العلم عند العرب في المصادر المعروفة بكتب الطبقات كطبقات الأطباء والنّحاة واللغويين، والتي تذكر أخبارهم وسيرهم[5]. لكن كانوا مبتعدين عن الهّم المنهجي والتأريخ الفعلي للعلوم، يعتمدون على "أسلوب الإنشاء والسرد، سرد الوقائع والحوادث والأخبار وذكر الأمجاد والمفاخر"[6]. فهي بعيدة عن العمل المنهجي.

"فلسفة العلم فلسفة تطبيقية بطبعها، يجعلها عاجزة عن المحافظة على نقاء الفلسفة التأملية ووحدتها "[7]. والاتجاه الابستمولوجي يبدو ...بينًا جدا يتجه من العقلي إلى الواقعي وليس العكس من الواقع إلى العام كما اعتقد جميع الفلاسفة من (أرسطو) إلى (بيكون)... فتطبيق الفكر العلمي هو بالدرجة الأولى تطبيق ذو قدرة على التحقيق[8].

---

[1]- سالم يفوت: (**ابستمولجيا العلم الحديث**) ، ص 8.

[2]- سالم يفوت: (**نحن و العلم دراسات في تاريخ علم الفلك بالغرب الإسلامي**) ، ص 24.

[3]- المرجع السابق، نفس الصفحة.

[4]- المرجع نفسه، ص ص 16-17.

[5]- نفسه، ص 20.

[6]- نفسه، ص 16.

[7]- غاستون باشلار :(**الفكر العلمي الجديد**)، ص 7.

[8]- نفسه ، نفس الصفحة

إن أهمية الفحص المنهجي عند سالم يفوت، تناول الأبحاث وفق منظور التأريخ الابستمولوجي الذي يقلع بمقتضاه التأريخ للعلم على أن يكون مجرد سرد لحكايات وأحداث ووقائع.[1]

هناك كتابات أخرى اعتبرها محمود إسماعيل "مجازفات ومغامرات وانطباعات مجردة، أو تطبيقات لمناهج ورؤى ايديولوجية، جرى اعتسافها دون القيام بمهام البحث والدرس المحقق والمعمق لمفردات التراث"[2]، ولم يبعد عنهم شبهة التأثر بالآخر والمستشرقين والتناغم معهم "في صياغة رؤاهم التي تتمحور حول الإثنية والشعوبية والإقليمية والطائفية"[3].

---

[1]- سالم يفوت: (**نحن و العلم دراسات في تاريخ علم الفلك بالغرب الإسلامي**) ، ص 8.

[2]-، محمود اسماعيل:(**سوسيولوجيا الفكر الإسلامي**)، ص 17.

[3]- المرجع السابق، ص 28.

* نقد :

إن المشروع الأوروبي الحديث مشروع حضاري شمولي، يؤسس للمركزية الأوروبية في شتى مجالات العلوم، مستنطقا النصوص وفق أساليب منهجية طابعها أكاديمي بحت، لكنها مسبوقة بأحكام جاهزة تخلص في الأخير لنظريات تم ليّ عنقها باسم العلم والبحث الأكاديمي الجامعي. هي تسيء في الأخير لهذه النظرة الشمولية لا تخدم أهدافها بالمرة. لأن الطبقة المتعلمة في الشرق بالرغم من انبهارها بهذا المستوى العلمي إلا أنها فشلت فشلا ذريعا في استقطاب الجماهير إلى فكرها بل اتسعت الهوة بينها أما الأصوليين بمختلف مشاربهم استطاعوا أن يجروا إليهم العدد الكبير لكن بشيء من الجمود الفكري والعقلي والاعتماد كليا على ظاهرية النصوص دون اجتهاد ولا إعمال عقل بالرغم من ذلك، حققوا مكاسب كبيرة ولو على حساب العقل، إنه المكسب الوجداني العاطفي حيال المقدس ورموزه.

نكتب من وجهة نظر ابستمولوجية تلك التي تدعوا إليها نخبة من المفكرين المعاصرين. فحواها نقد المعرفة في موضوعاتها خارج سياق المنهج التاريخي الذي يرتّب الموضوعات وفق الزمان والمكان ثم يتناول الشخصيات العلمية والأنساق المعرفية وفق الموضوع. لتنحوا منحى البنيوية والتي مفادها تناول الأطاريح وفق الموضوع في ذاته غير آبهة بالسرد الحكواتي والخطاب الإنشائي المولج في الذاتية. والتمجيد والحنينية.

سيستمر الخطاب الايديولجي فرض منطقه على حساب الموضوعية النسبية في تناول شتى مجالات العلوم. وإن كان ثاويا داخل الدلالات والمصطلحات الابستيمية المقدمة من طرف الانتلجسنيا المعاصرة. التي تستعمل الدلالات اللفظية في غير سياقها المعرفي، متجاوزة المنهج الذي تدعوا إليه، وإن كان الظاهر استعمال أدوات الابستيمولجيا من تأزيم ونقد والشك في الخطابات المقدمة والقابعة بين جنبات التراث وأغواره.

ثم الاستمرار في علاقة جدلية مستعملة ذات المنهج في مواضيع شتى، منها علاقة المثقف بالاستشراق، بشقيه المعياري والموضوعي، حينا ينوّه به واقعا في شرك المركزية الغربية ومرّة يمجد أقطابه ويسلب حق غيره في إعمال منهجه عليه! ، والآخر-السلفي - مستغرقا في قدحه وذكر مثالبه مشوّها العودة الحقيقية له من منظور سلفي ايدولوجي

متقوقعا حول نفسه فلا هذا استفاد من المنهج الابستمولوجي الاستشراقي، ولا الآخر أعمل العقل الذي أول من نادى به القرآن الكريم. فكل وقع في متاهة والآخر-الغرب - يبث أفكاره المرة تلوى المرة كي يستمر الحال إلى ما هو عليه. فما هو الحل؟

لن ندّعي أنّنا سنجد الحلول لكل هذه التساؤلات العويصة، والتي هي في صحيح فكر المثقف العربي المعاصر. إنّ الغفوة من السبات قد طال بعد الإنسان الموحدي قرابة الأربعة قرون. حينها ظهر من داخل أتون السبات من تفتق عقله نورا وإشعاعا كابن خلدون وابن رشد وابن ماجه وابن طفيل وابن حزم وغيرهم. لكن ألا نلاحظ أنّ ما جاء به فكرهم تحول إلى الآخر ! والسؤال لماذا هذا التحول ؟ ولماذا لم تستفد منه الأمة الإسلامية ؟.

ربما كان إعمال العقل بهذا الشكل وبهذه الكيفية المستحدثة مطبقة القطيعة المعرفية السابقة ومؤسسة لأنساق علمية جديدة غير آبهة بالنص التراثي حتى وان كان مقدسا. هذا في الظاهر. لأن صلب ما أنتجته قرائحهم لا يغدوا أن يكون التمثيل الحقيقي لما يدعو إليه النص القرآني. إلا أن سلطة الفقيه المدعم من سلطة السياسي لعبت دورها في التشكيك في هذا أو النيل من ذاك العالم. ! ألم يكن ابن خلدون فقيها متصوفا أشعريا، الحال ينطبق على ابن رشد وابن حزم الظاهري وغيرهم. إذن لماذا كان الخطاب السياسي والديني يؤزّم الوضع حيال العقل والعلم ؟ وأصبح عملا متوارثا إلى يومنا هذا؟، ولماذا يستمر اليساري والماركسي وكذا العلماني يتخبط في ابستيمية مبهمة لا جذور لها في الموروث الثقافي الإسلامي و يستفز المرة تلوى المرة عقول الناس التي تنفر من هكذا خطاب وحتى بعض الانتلجانسيا تقدمه على أساس أنه تغريب و سلب و جلد للذات أكثر مما هو مشروع فكري نهضوي؟.

إن العالم الإسلامي أصبح رهينة الاكتشافات العلمية الغربية، فأي تقدم في الطب أو الهندسة أو الكيمياء أو الصيدلة أو الفلك وعلوم الفضاء...إلخ يوعزه المسلمون لأسلافهم ومدى اكتشافاتهم العظيمة قبل قرون !، تم تأويل نصوص القرآن وفق هذا السياق فصار مطية للإنهزاميين وبشكل مفضوح.

كانت في الماضي مبهمة وغير متاحة لإدراك العقل الإسلامي، وكأنه كان عاجزا عن

فعل ذلك؟. والآن أصبحت تعبيرا بيانيا ولغويا وإعجازا علميا يحتجون به لأقرانهم وبنو جلدتهم على صدقية القرآن ورسالة الإسلام؛ وكأن العقيدة الإسلامية لا تحتاج إلاّ لهذا النوع من التفكير حتى تؤكد لمعتنقيها أنهم على صواب ! وكان الحري بالجميع أن يقدم للآخر دلائل أكثر عقلانية بعيدا عن الدغمائية وأسلمة الأشياء و العلوم من أجل تقريب المسافة وتنوير العقول بدون الاهتمام بالآخر، بل بالغسيل النتن المتعفن الذي يحيط بالمجتمع من كل جانب ويأسر بصيرته عن رؤية الجوانب النيرة مما في القرآن الكريم. والقرآن كله نور.

هذا النوع من التفكير كان ولا يزال سوى ردّات فعل جراء الصدمات والنكبات المتوالية على المسلمين، و" أصبح الفكر الإسلامي على أثر الصدمة الثقافية التي اجتاحته وما تسبب عنها من مركب نقص وانحياز إلى معسكرين[1]؛ معسكر ينحاز إلى الغرب ويحذوا حذوه كتتابع النِعال ! حتى في لباسه وتسريحة شعره ! والتمظهر بمظاهره، والزهو بما أنتجه المستشرق أمثال دوزي وغيره. فتمثل بصورتهم –قص- لصق copier coller، واستعاض مكنون مناهجهم ليستنطق المبهم والمسكوت عنه و اللامفكر فيه والضمير المستتر الغائب عن كنه و مفهومية العقل الإسلامي؛ فيصب قوالب البحث العلمي الأكاديمي مماثلة من دون روح ولا معنى. فكيف للبنيوية أو التفكيكية أو الظاهراتية...إلخ أن تدرك كنه الوحي أو الرّوح أو الغيبيات؟." والسؤال الذي يثير حساسية أكبر هو كيف حاول المستشرقون أن يؤثروا على مجرى التطورات في العالم الإسلامي عن طريق موضوعات ونظريات وفروض عديدة...برغم احتفاظها بالمظهر الأكاديمي تخفي في كثير من الأحيان دوافع وأهداف كامنة ...عن طريق الاعتماد القوي على النشاطات التبشيرية والاستعمارية والامبريالية"[2].

ولا يأتي من بعد ذلك من يمجد الاستشراق تمجيدا مطلقا أو يتهم خصومه بالدونية أو القصور الفكري أو الظلامية أوالأصولية...الخ "فالاستشراق في بعده الكولونيالي لم يمت لمجرد أن أحد أبرز المستشرقين المعاصرين (جاك بيرك) قد أعلن

---

[1]- مالك بن بني **(إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث)** ، ص 14.

[2]- المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم: **(مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامي)** ، ص 344.

نعيه، مبشرا بتحوله إلى حقل معرفي **محض**، **محررا** من النزاع الاستعمارية والارتهان للرؤى التقليدية المتعالية "[1].

[1]- خيري منصور:(**الاستشراق والوعي السالب**)، ص 9.

الفصل الأول:

قراءة عمودية لمشروع الجابري –نقد العقل العربي-

1- تكوين العقل العربي.

2- بنية العقل العربي.

3- العقل السياسي العربي.

4- العقل الأخلاقي العربي.

تمهيد :

ينطلق الجابري في مشروعه "نقد العقل العربي" ، على تدشين خطاب جديد في موضوع ، لا نقول :" جديد"، بل متجدد"[1].. يتبع خطوات سابقة كانت في نظره استمرت لقرابة مائة سنة لكنها فترت وغابت. ومجمل ما فيها "قراءات إستشراقية أو سلفية أو قومية أو يسراوية توجهها نماذج سابقة ، أو شواغل إيديولوجية ظرفية جامحة "[2].

قسم الجابري مشروعه في نقد العقل العربي إلى أقسام كبيرة ، كل قسم يتطلب دراسة مستفيضة لوحدها! لذلك سنحاول رصد المحاور الكبرى ونحدد الخطوط الرئيسية لهذا المشروع، على أن نسلط الضوء على دعاوى القطيعة الموجودة في طرحه مع التراث. ملتزمين الحياد والموضوعية وكأننا مجرد ناطق بما في مشروعه من أفكار .

إن تأليفه لسلسة " نقد العقل العربي" يتكون من :

1- تكوين العقل العربي . الطبعة الأولى : بيروت ، دار الطليعة ، 1984.

2- بنية العقل العربي . الطبعة الأولى : بيروت ، دار الطليعة ، 1986.

3- العقل السياسي العربي . الطبعة الأولى : بيروت ، دار الطليعة ، 1990.

4- العقل الأخلاقي العربي . الطبعة الأولى : بيروت ، دار الطليعة ،2001.

سنحاول وضع مخطط تقريبي لأهم ما جاء في مشروعه، متتبعين النسق التاريخي والزّمني والموضوعات حسب ترتيبها في كتبه، الأول ثم الذي يليه، ملتزمين النقل الحرفي في اقتباساتنا لأفكاره وأطاريحه، مبتعدين عن ذكر أو نقد كيفية تناوله لهذا المشروع الضخم من حيث الموضوع والرؤية والمنهج.

يرسم الجابري خطته منذ البداية على النموذج الذي يريده في "التحرر من أسار القراءات السائدة واستئناف النظر في معطيات الثقافة العربية الإسلامية بمختلف فروعها، دون التقيد بوجهات النظر السائدة"[3].

---

[1]- محمد عابد الجابري:**تكوين العقل العربي**،لبنان:مركز دراسات الوحدة العربية،ط10، ص5.

[2]- المرجع السابق،نفس الصفحة.

[3]- نفسه، نفس الصفحة.

1-تكوين العقل العربي:

يشير الجابري في مستهل حديثه عن تناوله للعقل العربي. عن الصراع الموجود بين السياسي والديني أو " العلاقة العضوية بين الإيديولوجي والابستمولوجي في الثقافة العربية"[1] وواجب التحرر من التاريخ الرسمي والذي يتمثل في إشراف الدولة على الثقافة وإهمال الثقافة المضادة على حسب تعبيره، والتي لا نجد لها أثرا وتعرض "منفصلة معزولة على هامش التاريخ"[2].

كما يشير إلى اهتمامه بكل جوانب المعرفة وموضوعاتها، بما أنه يقوم بعملية نقد معمقة لمكونات وبني العقل العربي بمعقوله واللامعقوله "فلم يكن من الممكن ... ونحن نبحث في تكوين العقل العربي، إهمال اللامعقول والاهتمام بالمعقول وحده"[3].

ثم يضيف قائلا: "اخترنا بوعي التعامل مع الثقافة" العالمة" وحدها، فتركنا جانبا الثقافة الشعبية "[4]، لأن مشروعه بالأساس لا يحتمل الخرافات والأساطير؛ فهو مشروع نقدي ذاتي يتسم بممارسة هادفة من أجل "التحرر مما هو ميت أو متخشب في كياننا العقلي وإرثنا الثقافي"[5].

يخلص في درسه إلى جملة من المفاهيم الجديدة والتي تستفز الدارس والقارئ على حدّ سواء. على أن ما يكتب اليوم من دراسات تاريخية حول الثقافة العربية ما هو إلا "تكرار واجترار لنفس" التاريخ" والذي كتبه أجدادنا "[6] فلم يأت بالجديد . وهو تعبير آخر عن إفلاس العقل العربي ومحاولة تكريس مفهوميه " تاريخ الاختلاف في الرأي وليس تاريخ بناء الرأي "[7].

---

[1]- نفسه،ص7.

[2]- نفسه، نفس الصفحة.

[3]- نفسه، نفس الصفحة.

[4]- نفسه، نفس الصفحة.

[5]- نفسه، نفس الصفحة.

[6]- نفسه، ص332.

[7]- نفسه، نفس الصفحة.

دعا الجابري إلى قراءة جديدة فحواها دراسة "البنية الداخلية وليس المظاهر الخارجية وحدها "وعدم الانقياد للتراث بتجلياته وأبعاده الإيديولوجية والوقوع في فخ التصنيف ناشدا " الوحدة العضوية ...والتركيز على الجانب الابستمولوجي، أي البحث في ما يؤسس المعرفة داخل الثقافة العربية"[1]، على هذا المنوال صنّف العلوم والمعارف الإسلامية إلى ثلاث مجموعات:

- علوم البيان: وفيه الفقه وعلم الكلام والبلاغة يعتمد على "نظام معرفي واحد ألا وهو قياس الغائب على الشاهد كمنهاج وهو "المعقول الديني العربي". مكرس في اللغة العربية كرؤية واستشراف.
- علوم العرفان: وفيه التصوف والفلسفة الاسماعلية والفكر الشيعي والسحر والطلسمات وتفسير باطني للقرآن وفلسفة استشراقية وكيمياء وتطبب وتنجيم الخ ...يعتمد على نظام معرفي " الكشف والوصال" و" التجاذب والتدافع" كمنهاج وهو " اللامعقول العقلي " كرسته الهرمسية كرؤية واستشراف.
- علوم البرهان: وفيه من الطبيعيات والمنطق والرياضيات وإلهيات وتعتمد على الملاحظة التجريبية والاستنتاج العقلي كمنهج وهو "المعقول العقلي" والمعرفة العقلية المنبثقة من مقدمات عقلية كرؤية واستشراف[2].

والنتيجة الهامة التي حققها الجابري في تناوله للثقافة العربية من داخلها، وهذا التصنيف الجديد الذي اعتمد فيه "البنية الداخلية للمعرفة في الثقافة العربية ...جاء ليؤكد ...إن الحركة داخل هذه الثقافة هي حركة اعتماد واهتزاز، حركة اصطدام وتداخل بين النظم المعرفية الثلاثة "[3]؛ البيان المعقول الديني، والعرفان واللامعقول العقلي، والبرهان المعقول العقلي.

---

[1]- نفسه، نفس الصفحة.

[2]-ينظر إلى **تكوين العقل العربي**.

[3]- نفسه، ص334.

بهذا الشكل تعتبر الثقافة الإسلامية تعيد إنتاج نفسها منذ حركة التدوين. والاستثناء الوحيد التجربة الأندلسية التي حققت قطيعة مع علم الكلام والفلسفة والمذاهب الفقهية إلى حين، لأن الركود حلّ بها في الأخير[1].

يطرح الجابري سؤالا مهما مفاده : "لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟"[2] ثم يجيب عن هذا السؤال ، على أنّ العقل العربي قدم استقالته في حين إن الأوربيين تقدموا كما استيقظ عندهم العقل وبدأ يسائل نفسه.

إن أسباب هذا " العقل المستقيل" ؛ هي الموروث القديم السابق على الإسلام أو هو الموروث الإسلامي الخالص أو هو تأثيرات المعتقدات والفلسفات الهرمسية. كل ذلك يترجم في " التناقض بين المضمون الإيديولوجي والأساس الابستمولوجي في إيديولوجية الطرفين المتصارعين: المعارضة الشيعية ودولة الخلافة السنية"[3] ، ويوعز تقدم الأوربيين إلى عوامل نهضتهم المتمثلة في نوعين من الموروث لديهم.

الأول موروث مسيحي يوناني تمثل في "نضال الكنيسة ضد الغنوص" والفصل بين الدين والسياسة.

والثاني الموروث العربي الفلسفي والعلمي. ويذهب الجابري على أن أكبر المؤثرين على النهضة الأوربية وحضارتها هما شخصيتان علميتان:

- الحسن بن الهيثم (ت 430هـ) ، ALHAZAM
- ونور الدين أبو إسحاق البطروجي (ت 601هـ) Pétagius وهو من ثمار مدرسة ابن ماجة وابن طفيل وابن رشد[4].

إن عرضنا المبسط لطرح الجابري في تأسيسه لنظرة جديدة في تناوله للعقل العربي في مشروعه الكبير، يقدم لنا جملة بسيطة في تكوين العقل العربي، من خلال دراسة الجابري له تبين أنه تميز " بثلاث نظم معرفية يؤسس كل منها آلية خاصة في إنتاج المعرفة

---

[1]- انظر كتاب **تكوين العقل العربي**.

[2]- نفسه، ص 347.

[3]- نفسه، ص 348.

[4]- نفسه ، ص ص، 350-351.

مع من يرتبط من مفاهيم وينتج عنها من رؤى خاصة كذلك"[1]. هذه النظم المعرفية كما سبق ذكره هي:

- علوم البيان : - موضوعه الفقه وعلم الكلام والبلاغة الخ...
  - منهجه قياس الغائب على الشاهد
  - رؤيته تتمثل في اللغة العربية .
  - وهو " **المعقول الديني العربي**" عند الجابري

- علوم العرفان: - موضوعه التصوف والفكر الشيعي والخرافات والأساطير وسحر وطلسمات وكيمياء وتنجيم الخ...
  - ومنهجيه التجاذب والتدافع والكشف والوصال.
  - ورؤيته الهرمسية والغنوصية.
  - وهو" **اللامعقول العقلي**" عند الجابري.

- علوم البرهان : - موضوعه المنطق والرياضيات والطبيعيات.
  - منهجه الملاحظة التجريبية والاستنتاج.
  - رؤيته المعرفة المنبثة من مقدمات عقلية.
  - وهو " **المعقول العقلي** "عند الجابري.

[1]- نفسه، ص 351.

2- بنية العقل العربي:

بعدما حدد الجابري مكونات العقل العربي المتمثلة في ثلاثة نظم معرفية (البيان والعرفان والبرهان)، يشمل مشروعه في شرح كنهها من الداخل والعلائق الموجودة بينها وفق خطة مدروسة في ثاني كتبه الموسوم بـ : بنية العقل العربي. وهي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية.

يعتبر الكتاب الأول "تكوين العقل العربي" شبه مدخل ومقدمات للكتاب الثاني "بنية العقل العربي"، الذي فيه جملة من المفاهيم ومجموعة من المقارنات والمقاربات يتخللها تحليل معمق أو كما ذهب إليه الجابري " تحليلا ملموسا لمعطيات ملموسة، وليس مجرد تحليل صوري...مستمدا من النصوص/ المصادر ومعتمدا عليها، وعليها وحدها كشهادات..."[1]

إن المكوّنات الأساسية للعقل العربي من جانبها المعرفي والمفاهيمي والإجرائي تأسست في "فترة تاريخية معينة... فترة بدايتها بعصر التدوين"[2]، وقد تناولها الجابري بصورة كلانية لا من خلال المضمون الإيديولوجي أو المحتوى الميتافيزيقي بل من خلال نظامها المعرفي[3] .

وعندما يتناول الثقافة وهي كما عرفها ادوارد هيريو E.Herriot * "الثقافة هي ما يبقى عندما يتم نسيان كل شيء" وبالتالي ما يبقى وهو ثابت وما ينسى هو المتغير فالثابت هو العقل العربي[4]. فما هي بنية هذا العقل عند الجابري في مشروعه الكبير نقد العقل العربي.

---

[1]- محمد عابد الجابري:**بنية العقل العربي**،لبنان:مركز دراسات الوحدة العربية،ط9، 2009، ص 556.

[2]- المرجع السابق، ص555.

[3]- نفسه، نفس الصفحة.

*- مؤرخ وسياسي فرنسي ت(1957)

[4]- محمد عابد الجابري:(**تكوين العقل العربي**)، ص 38.

ما يلفت الانتباه في تناوله لحركات وتداخلات المفاهيم الثلاثة المكونة للعقل العربي (البيان، العرفان،البرهان) يعتبرها"جزء من عملية التكوين ذاتها"[1]، لكن عندما تتحول هذه الحركية إلى وسيلة للتغطية على الأزمات فإن "التأثير يتحول إلى تفجير والاحتكاك يؤول إلى الاصطدام "[2] وهذا ما وقع بالفعل في بدايات القرن الخامس الهجري.

يعتبر الجابري هذه المرحلة، أسباب ما آلت إليه الأوضاع منذ ذلك الحين إلى يومنا هذا. ودعاها مرحلة التداخل التلفيقي والذي كان نتيجته ما قام به الغزالي بعملية "التفكيك" بعدما ظهر توافق بين البيان والعرفان والمتمثل في القشيري وإعادة تأسيس البيان على يد القاضي عبد الجبار المعتزلي وأبي علاء الجويني الأشعري.

إن الأفكار المتداخلة التي يطرحها الجابري في مشروعه، يتطلب منا التعمق والتركيز في حيثيات كل حركية وديناميةٍ ممكنة يشير إليها أو يضع لها معلما أو مصطلحا جديدا.

إن التجديد وقع في الأندلس والمغرب مفاده "إعادة تأسيس البيان على البرهان"[3] الموسوم بوحدة التفكير والاتجاه العقلاني المتمثل في (ابن حزم وابن باجة وابن رشد والشاطبي وابن خلدون وابن مضاء القرطبي وابن بصال و البطروجي الخ...)[4]، دام قرابة الثلاثة قرون يتصارع مع التداخل التلفيقي بزعامة (الغزالي و الرازي وابن سينا الخ ...) والذي استمرت سطوته إلى يوم الناس هذا.

إن بنية العقل العربي تكونت في الخطاب العربي القديم في "خطاب الفقيه والنحوي والبلاغي والمتكلّم "العارف" والعرفاني، هؤلاء الذين شيدوا الثقافة العربية الإسلامية" العالمة" ثقافة العلماء، ثقافة الكتب والأمهات"[5]، أي منذ عصر التدوين والحالة على ما هي عليه، عملية تكرار واجترار وتداخل واصطدام وجنوح إلى سلطة الفقيه وفكرة "الملك العضوض" والفكر الغنوصي الهرمسي والتصوف. وعدم الاكتراث

---

[1]- نفسه، ص 557.

[2]- نفسه، نفس الصفحة.

[3]- نفسه، ص 558.

[4] - نفسه، نفس الصفحة.

[5]- نفسه، ص564.

بالأصوات الداعية إلى العقلانية في التفكير من وجهة نظر معرفية خالصة لذاتها؛ لا تتحكم فيها الطائفية ولا المذاهب ولا الإيديولوجيات.

في المقابل تكون لدى العقل العربي بالمغرب و الأندلس من نادي "في مشاريعهم الفكرية بنزعة نقدية... ينطلقون من نقد ابستمولوجي لطريقة التفكير السائد ومبادئها المؤسسة، نقد القياس ونقد التجويز ونقد العرفان ونقد فكرة "العادة" ونقد إنكار الطبائع وإمكان الكرامات والخوارق...الخ"[1] ، على رأسهم ابن حزم وابن رشد والشاطبي وابن خلدون...الخ، كان منهجهم واضحا في بداية تحرر العقل من سلطة اللفظ وسلطة الأصل وهي المشكّلة لبنية العقل المتحرر والناقد هي ذات البنية التي يقوم عليها التفكير الأوروبي الحديث.[2]

يستمر خطاب الجابري في إعطاء نماذج جديدة كفيلة بطرح المفهوم العام لواقع بنية العقل العربي منذ عصر التدوين في القرن الثاني للهجرة تغلب عليه " الركون دوما إلى نموذج سلف واعتماد القياس الفقهي وتوظيف الإيديولوجي للتغطية عن النقص المعرفي"[3]، هذا القصور المعرفي يتماثل مع علم الكلام ومنهجه في بناء "الشاهد" المعرفي بقياس الغائب الإيديولوجي عند البيانيين والمماثلة عند البرهانيين بقياس الغائب؛ المعرفي الميتافيزيقي على الشاهد السياسي الإيديولوجي.

ظل هذا المشهد مستمرا في تجلياته وحضوره القوي على منوال فكرة تغلب سلطة السلف موجهة أحكامها وفق دلالات الألفاظ والعبارات الموظفة بهذا الشكل لكسب المشروعية أيًا كانت سياسية أو إيديولوجية أو دينية، وبقي هذا الخطاب متمثلا في المخيال العربي وتصرفاته سمته غلق باب الاجتهاد والجنوح إلى التواكل والرضا. واستمر الحال على ما هو عليه إلى يومنا هذا.

اعتمد الخطاب النهضوي العربي على مدار المائة عام على طريقين أو مرجعيتين متنافستين "المرجعية التراثية العربية الإسلامية والمرجعية المعاصرة الأوربية"[4]؛ يبتعد

---

[1]- نفسه، ص 564.

[2]- نفسه، نفس الصفحة.

[3]- نفسه،ص 566.

[4]- نفسه ، ص 567.

الجابري عن الثانية ويحاول تسليط الضوء على كيفية التحرر من سلطات المرجعية التراثية. وبهذا المعنى هو يدعوا إلى قطيعة ابستمولوجية مع التراث العربي الإسلامي.

انشطر العقل العربي عند الجابري لما توصل عبر دراسته لأدوات هذا العقل ومصادره المتمثلة في (البيان والعرفان والبرهان)؛ يترجم هذا النوع من التشظّي عبر دعوته لعصر تدوين جديد والتحرر من "تحقيق الاستقلال التاريخي للذات العربية"[1]؛ فهو يلج إلى فضاء الفكر العربي المعاصر بعدما رصد لنا معالم وأدوات ومناهج الفكر العربي الإسلامي منذ نشأته الأولى.

وفق السياق الذي قدمه الجابري حول العقل العربي الإسلامي وتمثلاته الابستيمية المؤسسة والأخرى الميتافيزيقية وكذا الفلسفية؛ ها هو يعرض لنا حال الحقل المعرفي في العقل العربي المعاصر ضمن مشروعه الكبير. وما الطريق التي يجب أن تسلكه ثقافتنا المعاصرة وفق هذا الموروث المزدوج "إما أن نترك هذا التراث جانبا وننكب على فكر العصر وفلسته وعلومه وحينئذ سنتحرر من سلطات الماضي، الابستمولوجية وغيرها، وإما أن نبقى سجناء هذه السلطات وفي هذه الحالة لن يكون بإمكاننا قطّ تحقيق ما ننشده من معاصرة وتحديث ولحاق بالركب العالمي وتبوّؤ مكاننا فيه"[2] فالفكرة واضحة كل الوضوح والطّرح لا تشوبه شائبة !.

يدعوا الجابري إلى معارك جديدة يستنير بها درب الفكر العربي المعاصر مقوضا ركائز السلطات الثلاث التي "تحكم العقل العربي لا شعوريا. سلطة اللفظ وسلطة السلف وسلطة القياس"[3]، ثم إنه يستعير من تراثنا الماضوي كيفية إعمال وتطبيق هذا التوجه الجديد المتجدد.

فابن حزم لم تكن ظاهريته تطبيقا على العقل ...بل ثورة متعددة الأبعاد، هي ثورة ضد "العقل المستقيل"، ضد النظرة السحرية للعالم وادعاء الكشف والإلهام وضد التقليد والقياس وضد سلطة السلف"[4]. أراد ابن حزم أن لا تكف الأمة على الاجتهاد، وأن يُنظر

---

[1]- نفسه، نفس الصفحة.

[2]- نفسه، ص 568.

[3]- نفسه، نفس الصفحة.

[4]- نفسه، نفس الصفحة.

إلى النّص وفق ما تقتضيه الساعة محررا الخلف من تبعية السلف وكل شيء جائز ومباح منذ زمن النبي وما بعده، ما دام لم يبطل أصلا من أصول الدين.

والشاطبي أيضا، يفتح بابا كبيرا للاجتهاد عبر تحقيق المقاصد والمصلحة باعثا روحا جديدة وديناميةوحركية مبدعة وبالتالي "أدركنا اتساع المجال للاجتهاد وإعمال العقل مع التعليل بالمصلحة، بالعلة الغائبة. والحق أن الفقه الإسلامي إنما انغلق فيه باب الاجتهاد بسبب إغفال التعليل بالمقاصد والغايات واعتماد التعليل بالتأثير"[1]؛ إنها دعوة صريحة لفتح باب الاجتهاد وفق مبدأ المصالح والمنافع العامة في كل زمان ومكان.

وابن رشد صاحب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة: الذي ذهب به الموقف لإبطال تصورات كثيرة لمفهوم قدرة الله وقدرة الإنسان والقول بالجبر "ووقوعهم جميعا تحت طائلة تصور لا عقلاني مخيف لمسألة القضاء والقدر"[2]؛ فيرى ابن رشد انه بدل أن تكون الإرادة الإلهية المطلقة تصوّر على أنها لا تستقيم مع قوانين الطبيعة وإرادة البشر، فإنه لا تعارض البتّة مع قدرة الله وإرادته المطلقة مع حرية إرادة الإنسان وقدرته واطراد قوانين الطبيعة[3] بل على العكس هي دليل على وجود الله ولا تعارض أيضا "بين العقيدة الدينية وبين القول بالسببية والطبائع"[4].

لا أدل مما ذهب إليه ابن رشد في "طبائع العمران" لابن خلدون "الذي يعني وجود قوانين تنتظم الحياة الاجتماعية وتحكم الأحداث التاريخية "[5]؛ فهو مبدأ السببية وتعاقب الأزمان واختلاف الأسباب والمسببات لكن يضبط معالمها وسيرورتها ونتائجها قوانين كفيلة بتجنب الأسوأ لكنها لا تخالف الإرادة الربانية بل تسير وفق العناية الإلهية.

فمسألة "الجبر والاختيار" مسألة سياسية، كرّستها أنظمة سياسية وتوجهات إيديولوجية لتبرير مالا يبرر على غرار الأمويين الذين "نسبوا كل ما فعلوه إلى إرادة الله

---

[1]- نفسه.

[2]- نفسه، ص 570.

[3]- نفسه، ص 581.

[4]- نفسه.الصفحة.

[5]- نفسه.

المطلقة، من أجل أن يبرئوا ساحتهم" من عدة مسائل اقترفوها مطبوعة بالقوة والاستبداد على أنها طاعة لأولياء الأمر. وسار على دربهم العبّاسيون ومن جاء بعدهم .

يختم الجابري بعد كل هذه الشروحات، والاستدلالات والتحليلات، وإمعان النظر ونقد طبيعة الموضوعات، وفهم كنهها ومعقولها من لا معقولها، وفق مبدأ نقدي مؤزم ومستفز في أغلب صوره. بعد أن شرح لنا مفهوم العقل الفقهي و العقل العقدي والعقل المستقيل في ثنايا مشروعه الضخم الموسوم بالعقلاني والطرح الابستمولوجي.

3-العقل السياسي العربي:

يمّر بنا الآن الدكتور محمد عابد الجابري إلى قضية أخرى؛ ليست أقل أهمية من مكوّنات وبنى العقل العربي؛ ألا وهي تاريخ العقل السياسي في الحضارة العربية الإسلامية.

يستهل كتابه العقل السياسي العربي، بمدخل عام في المنهج والرؤية. موضحا من خلال الهيكلة العامة حول مشروعه؛ في نقد العقل العربي. والذي كان بدءا" بأسس الفعل المعرفي والياته وموجهاته في الثقافة العربية"[1] من خلال تناول مكونات وبني هذا العقل وهو عقل الفكر العربي .ثم تناول"عقل الواقع العربي" والمقصود من وراءه" محددات الممارسة السياسية وتجلياتها في الحضارة العربية الإسلامية وامتداداتها إلى اليوم"[2]. فهو يقصد الواقع العياني للممارسة السياسية بعدما كان موضوعه الأول حول إنتاج المعرفة بوجهها المعرفي" الخالص" أو "المجرد".

فإذا كان الموضوع يختلف فالمنهج أيضا يختلف؛ فمن أجل توضيح الرؤية عبر هذا المنهج يعتقد أن "العقل السياسي... ليس بيانيا فقط ولا عرفانيا فقط ولا برهانيا وحسب، إنه يوظّف مقولات وآليات مختلف النظم المعرفية حسب الحاجة. السّياسة تقوم على البراغماتية (=اعتبار المنفعة)"[3] فهو واضح في رؤيته أشد الوضوح !

إن المنهج وطريقته من استقراء واستنتاج، المقارنة...والتزام المبادئ والموضوعية هي هي نفسها، إنّما المفاهيم تختلف وفق طبيعة الموضوع "فلما كانت"السياسة" تختلف بالطبيعة والنوع عن "المعرفة" فإن الجهاز المفاهيمي الذي يصلح لدراسة الواحدة منها لا يصلح بالضرورة لدراسة أخرى"[4].

---

[1]- محمد عابد الجابري: **العقل السياسي العربي**،لبنان:مركز دراسات الوحدة العربية،ط4، 2000، ، ص 7.

[2]- المرجع السابق، نفس الصفحة.

[3]- نفسه، نفس الصفحة.

[4]- نفسه ، ص 8.

فالموضوع هو العقل السياسي، والرؤية هي البراغماتية والمنفعة والمنهج يختلف حسب اختلاف أنساق الموضوع نفسه وحسب الحاجة إليه من أدوات ابستمولوجية أاو فينومينولوجية أو بنيوية أو تفكيكية ...الخ؛ وفق ما يخدم الموضوع نفسه !.

يعتقد الجابري أنه قبل الكتابة في العقل السياسي العربي؛ وجب على هذا العقل أن يعرف تاريخه أولا متحررا من "العوائق المعرفية والإيديولوجية التي تقيد نظر "العقل السياسي العربي " المعاصر"[1] وذلك ببناء مراحل هذا التاريخ من جديد؛ وهي عند الجابري مراحل ثلاثة: مرحلة الدعوة ومرحلة الردة، ومرحلة الفتنة.وفق موضوعها السياسي البحت. وعبر مسار مغلف بالايديولوجي، بدأت بالتعالي بالسياسة وتسييس المتعالي لتنتهي إلى المماثلة بين رئيس "المدينة الكونية" (الله) وبين رئيس المدينة البشرية" الخليفة"، بين "العالي" في السياسة والمتعالي الديني"[2] أو بمعنى آخر من الدولة النبوية والخلافة الراشدة إلى ما سماها "الملك العضوض" والدولة السلطانية.

فالمسار واحد منذ ذلك الوقت إلى يومنا هذا متمثلا في "المحددات التي صنعته...القبيلة، الغنيمة، العقيدة. تخلل هذا المسار بعض أوجه النشاز متمثلا في بعض الثورات التي لم يكن لها أثر بل اعتبرت ردّات فعل وليست بالفعل وبالتالي لم يكن لها حضور في عملية تكوين العقل السياسي العربي[3].

إن الكتابة في الحقل السياسي تمر عبر البحث في التراث؛ و"كل كتابة في السياسة هي كتابة سياسية متحيزة، ونحن متحيزون للديمقراطية"[4]. أو كما صرح به الجابري.

إن منهجه واضح في تناوله للتراث من هذه الزاوية؛ عندما اختار سبيل تعرية الاستبداد وكشفه عبر مركزاته الإيديولوجية (الاجتماعية واللاهوتية والفلسفية) على الجنوح إلى تلميع الماضي والإشادة به. كل ذلك ينصب في بوتقة عملية نقد العقل العربي وبالتالي نقد العقل السياسي العربي، مستثنيا الفترة والنموذج الأمثل في دولة النبي محمد صلى الله عليه وسلم وصحابته رضوان الله عنهم.

---

[1]- نفسه، ص 364.

[2]- نفسه، نفس الصفحة.

[3]- نفسه، ص 365.

[4]- نفسه، نفس الصفحة.

استمر النموذج الأمثل في بناء صرح المجتمع الإسلامي والمبتعد عن الاستبداد في الحكم؛ وفق النصوص التالية:

"أمرهم شوري بينهم"،" وشاورهم في الأمر"، "أنتم أدرى بشؤون دنياكم"، "كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته"، وهي معالم وضوابط "تأسيسية يسد الباب أمام جميع أنواع التسلط والاستبداد"، والذي استمر هذا النموذج على عهدي أبا بكر وعمر وسُدّ الخلاف بطرق سلمية وايجابيته في زمانهم، إلاّ أن باب الفتنة قد فتح على عهد عثمان حتى صار الانقلاب على الخلافة إلى "ملك عضوض"[1] !.

يقدم لنا الجابري موقفه الآن من أحداث الفتنة على أنها "تعبيرا عن فراغ دستوري كبير في نظام الحكم الذي قام بعد وفاة النبي (صلى الله عليه وسلم)"[2] وعلى أبناء القرن العشرين أن يستخلصوا الدروس من ذلك؛ وهذه الثغرات والفراغات الدستورية حددها في:

1. عدم إقرار طريقة واحدة مقننة لتعيين الخليفة.
2. عدم تحديد مدة ولاية"الأمير".
3. عدم تحديد اختصاصات " الخليفة".

وهي فراغات دستورية دفع ثمنها المجتمع الإسلامي، وعليه وجب إعادة بناء الفكر السياسي في الإسلام، والثغرات السياسية الثلاث التي وقع فيها الفعل السياسي." والتي أصبحت من بديهيات الفقه الدستوري المعاصر"[3].

إن الردود المعارضة لهكذا أفكار؛ بالخصوص موقف الفقهاء وكتاب الفكر السياسي الإسلامي، المستندة لآراء الماوردي، ما هي إلا آراء سياسية غير ملزمة أملتها ظروف معينة، وليس هناك نص من القرآن أو السنة ينظم كيفية الحكم، فهي مسألة اجتهادية وفق كل زمان وكل عصر"[4].

---

[1]- نفسه ، ص ص 366-368.

[2]- نفسه ، ص 369.

[3]- نفسه، ص 372.

[4]- نفسه، نفس الصفحة.

يخلص الجابري في الأخير من أجل تجديد العقل السياسي العربي على :

1. تحويل "القبيلة" إلى لاقبيلة إلى تنظيم مدني سياسي اجتماعي.
2. تحويل"الغنيمة" إلى اقتصاد ضريبة؛ من الاقتصاد الربحي إلى الاقتصاد الإنتاجي؛ متمثلة في سوق اقتصادية مشتركة ووحدة اقتصادية عربية.
3. تحويل "العقيدة" إلى مجرد رأي؛ والتغلب على الطائفية والمذهبية والإثنية وتقبل الآخر. والتحرر من العقل الدوغمائي (دينيا أو علمانيا) وإبراز العقل الاجتهادي النقدي. إن الفكر العربي المعاصر مطالب بعملية نقد كبيرة في كل المجالات والمستويات بروح عملية بعيدة عن الأدلجة والتسييس والدوغمائية[1].

[1]- نفسه ، ص 374.

4- العقل الأخلاقي العربي:

يأخذنا الجابري في نهاية فصله من فصول مشروعه الكبير "نقد العقل العربي" إلى موضوع الأخلاق في التراث العربي الإسلامي. في كتابه" العقل الأخلاقي العربي".

يستمر بكل جرأة في عملية الاستفزاز، والإتيان بالجديد المتجدد، متتبعا خطواته الواثقة في الموضوع والمنهج والرؤيا. وقد صرّح أن ما وجده من "الدراسات والمحاولات والمشاريع في مجالات "التاريخ" للثقافة العربية، قد مكننا من صرف القسط الأكبر من مجهودنا إلى إعادة الصياغة...وتوظيف جهاز مفاهيمي نقدي يسمح لنا ...جعل تراثنا معاصرا لنا، في الوقت الذي حرصنا فيه على الاحتفاظ به معاصرا لنفسه"[1].

إلا أن ما وجده من دراسات سابقة حول التراث العربي كان كثيرا لكنه يفتقد إلى النقد، فهو يعتقد أنه السبّاق إلى هذا الفعل قائلا "إذ لم يكن لنا فيه "سلف"[2]؛ وهو في كل مرة يذكرنا بهذا المعنى في ثنايا كتبه ومصنفاته !.

يعتبر أن الكتابة في موضوع الأخلاق كان قاصرا. إننا "نعاني من شبه فراغ في مجال التاريخ للفكر الأخلاقي في الإسلام"[3]. وعلى هذا المنوال تبدأ عملية نقده للعقل الأخلاقي العربي، أو كما نعته بنفسه. على غرار العقل الفقهي والعقل العقدي والعقل المستقيل والعقل السياسي ...الخ.

ينطلق الجابري في موضوعه، من فكرة "أن العرب لم ينتجوا، لا في الجاهلية ولا في الإسلام، فكرا أخلاقيا باستثناء ما ردّده بعض فلاسفتهم من آراء في إطار ما نقلوه عن فلاسفة اليونان"[4]. وينعتق الجابري من هذه المسلمة، كي ينيط اللثام عن المستور وتوجيه العقل العربي إلى الحقيقة التاريخية وزيف وبطلان ما هو سائدا منذ عصور في تاريخ الفكر الأخلاقي العربي. على أساس أن هذا الطرح يشوبه الكثير من الغلط والبهتان.

---

[1]- محمد عابد الجابري:**العقل الاخلاقي العربي**،لبنان:مركز دراسات الوحدة العربية، 2001، ، ص 17.

[2]- المرجع السابق،نفس الصفحة

[3]- نفسه.

[4]- نفسه ، ص 8.

يقوم الجابري بعملية فرز وتحقيب لما أنتج فكريا في موضوع الأخلاق. ففي عام 1924 قدم الدكتور زكي مبارك رسالة لنيل شهادة العالمية والدكتوراه تحت عنوان "الأخلاق عند الغزالي"؛ هوجم من قبل شيوخ الأزهر وأثار ضجة في وقته.

وفي عام 1925 صدر كتاب لعلي عبد الرزاق "الإسلام وأصول الحكم" وفي عام 1926 كتاب لطه حسين "في الشعر الجاهلي"؛ أحدثا ضجة كبيرة سريعا ما أنست الكتاب الأول لزكي مبارك. والذي جاء فيه بعض النقد اللمم لما يحتويه "الإحياء" و"وكل ما أنكره زكي مبارك على الغزالي هو ما في الأخلاق التي دعا إليها أبو حامد من نزعة اتّكالية استسلامية "ليس غير"[1]. وهي أفكار لا ترقى لأن يقابل صاحبها بالمروق عن الدّين !.

سبقهم قبل ذلك أحمد أمين عام 1920 في كتابه "الأخلاق"، يبث جملة من الأفكار تجمع على أن العرب أخذوا الأخلاق من الدين فلا حاجة لهم للبحث العلمي في أساس الخير والشر. وكان "الإحياء" للغزالي و" أدب الدنيا والدين" للماوردي وما كتبه الفارابي وإخوان الصفا وابن سينا حول فلسفتهم المستمدة من الآراء اليونانية في الأخلاق. وكذا مسكويه "تهذيب الأخلاق" الذي اعتُبر عمدة ما كتب في هذا الموضوع مزج فيه بين تعاليم أفلاطون وأرسطو وجالينوس بتعاليم الإسلام[2].

للاستفادة من موضوع الأخلاق، وحرصا منا على التنبيه لما جاء في كتاب الجابري، نذكر جملة من المصادر التي ذكرت والتي تنسب على أنها كتبت في هذا الشأن:

في عام 1940 كتاب لمحمد يوسف موسى "تاريخ الأخلاق"، يذكر فيه فلاسفة الإسلام، الكندي والفارابي وابن سينا وابن باجة وابن طفيل، ومسكويه والغزالي وابن عربي والماوردي. ثم عبد الرحمان بن أحمد الإيجي (ت 756ه)" الكتاب المعرف بأخلاق عضد الدين عبد الرحمان بن أحمد الإيجي" ، وأبي الحسن سلام بن عبد الله الباهلي الاشبيلي وكتاب الذخائر والأعلام في آداب النفوس ومكارم الأخلاق" وزين الدين بن عبد العزيز المليباري" إرشاد العباد إلى سبيل الرّشاد" وطاش كبرى زاده (ت 962ه)" مفتاح

[1]- نفسه، نفس الصفحة.

[2]- نفسه ، ص 9.

السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم"،و رضي الدين أبي نصر الطيرسي" مكارم الأخلاق" ، ومحمد جمال الدين القاسمي الدمشقي"موعظة المؤمنين من إحياء علوم الدين".

كل هذه المصنفات المذكورة في كتاب يوسف موسى "تاريخ الأخلاق"؛ أوصلت صاحبه إلى النتيجة التالية "كلما مرّ الزمن، ينمحي الطابع الفلسفي عن الدراسات الأخلاقية شيئا فشيئا كما رأينا. تعود دينية بحتة لا أثر للطرافة والتفكير الفلسفي فيها"[1] وهي تمثل فترة الانحطاط الفلسفي.

لا يوافق الجابري هذا الطرح لأن هذه الكتب "لا تنتمي إلى المسار الخاص بالأخلاق الفلسفية في الإسلام"[2]، وهي فرع من الفقه والآداب الشرعية. وهذا ما يجعلنا نعتبر أن الباحث العربي عندما يكتب في "الأخلاق" لا يستطيع أن يتخلص من النموذج الأوروبي اللاتيني على أساس أن الموضوع في الأخلاق جزء من الفلسفة ولا علاقة له بالدين.

يذكر الجابري كتبا مهمة أغفلها جل الباحثين مثل: الراغب الأصفهاني "الذريعة إلى مكارم الشريعة، والمولى محمد مهدي التراقي (ت 1209ه) " جامع السعادات".

يتناولان الأخلاق على طريقة "مسكويه" بمعنى الطريقة الفلسفية. ومن ثم يدعو الجابري إلى تصنيف جديد للكتابة الأخلاقية والانعتاق من طغيان النموذج الأوروبي من جهة وإعادة عملية التفتيش في تراثنا في موضوع الأخلاق[3]. ويرصد لنا نموذجين معاصرين:

الأول؛ د.محمد عبد الله دراز "دستور الأخلاق في القرآن"، كان موضوع الكتاب حول معالجة الغربيين لموضوع الأخلاق بدءًا بالوثنية الإغريقية ثم أديان اليهود والمسيحية وصولا إلى العصور الأوروبية الحديثة. متجاوزين نظرة الإسلام؛ وبالتالي كانت قراءته للموضوع ليست "قراءة "أخلاق القرآن،" في القرآن.بل قراءة " أخلاق الغرب" في القرآن"[4] متتبعا المنهجية الفلسفية الأوربية في تناولها لموضوع الأخلاق من الالتزام والمسؤولية

---

[1]- نفسه ، ص ص 9-10.

[2]- نفسه، ص 10.

[3]- نفسه ، ص 11.

[4]- نفسه، ص 15.

والجزاء...الخ فهو درس موجه للغرب وليس بحثا ابستمولوجيا يغوص في أعماق التراث لاستنطاق مكوناته والكشف عن المستور والغائب منه عن العقل العربي الحديث والمعاصر.

الثاني: كتاب الأستاذ عبد الرحمان حسن حبنكة الميداني، "الأخلاق الإسلامية وأسسها"؛ وهو عكس النموذج الأول، إذ يعتمد على استنطاق النصوص من القرآن وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم. أو هكذا صرّح به صاحبه.

يقوم صاحب الكتاب بعرض مفصل للموضوع مع تقديم التعريفات اللازمة وإعطاء هيكلية منسجمة يتماثل مع " نفس الموضوعات المتوارثة من الفكر اليوناني والفكر الإسلامي...قديما وحديثا...على الاقتصار على القرآن والسنة في عرضه لهذه الموضوعات...لأن طريقته في الكتابة يطغى فيها العرض، المنظم فعلاً، ولكن الخالي من أية مناقشة أو مقارنة"[1]

يعزو الجابري العزوف عن الكتابة في تاريخ الأخلاق؛ إلى طبيعة الموضوع الضبابية إن صحّ القول!؛ بمعنى أن المصنفات الموجودة لدينا لم تُدرس وفق سياقها الحقيقي بل ربما صارت شريدة يتيمة.

لقد نظرنا إلى المحاسبي على أنه متصوف، والماوردي ضمن الفقهاء، والراغب الأصفهاني مهتم باللغة والأدب ومفردات القرآن، والغزالي على أنه أصولي ومتصوّف، والعزّ بن عبد السلام معروف بمواقفه النضالية ضد سلطة واستبداد المماليك وما وصلنا من مؤلفاته صنفت في كتب الفقه وأصوله أو التصوف، وابن تيمية معروف بفتاويه !.[2]

غاب عن أذهان الدارسين للتراث العربي الإسلامي الزخم الكبير الموجود فيه، والمادة الغزيرة التي تؤسس للأخلاق. لكن الإشكال هو أن "الحاجة إلى "أخلاق إسلامية " تكون بديلا للأخلاق اليونانية والآداب الفارسية والعربية الجاهلية"؛ حجبت عن الساحة منذ عصر التدوين والسبب يعود لدور الفقه الذي اعتبر الأخلاق هي نفسها "الآداب الشرعية" وعلم الكلام الذي احتكر كل ما يشير إلى الأخلاق ومفهوميته ولما أفل نجم علم الكلام

---

[1]- نفسه، ص 16.

[2]- نفسه ، ص 620.

سطع نجم التصوف فورث سلطته على العقل الأخلاقي ونظمه في "آداب السلوك"؛ ولم ينتبه الجميع عن أبرز قيمة ناد بها القرآن ألا وهي "العمل الصالح" !.[1]

في خاتمة مشروعه النهضوي الكبير؛ يحيلنا الجابري إلى أصل المشكلات ويعبر عن وجهة نظره حول ربط الجانب الأخلاقي بالفلسفة. على أن "الفلسفة في ثقافتنا لم تكن هي " أم العلوم" كما كان الحال عند اليونان وفي أوروبا عصر النهضة...بل هي وعلومها صنفا واحدا من العلوم"[2]؛ على هذا الأساس لا يجب الربط بين الخطاب الأخلاقي والفلسفة.

فلماذا يتم استنطاق دروس الفلسفة على أساس أنها كل بها جميع الحمولة المعرفية من ضمنها" الأخلاق"

لقد استمر تغلب فلسفة ابن سينا السينوية؛ التي أسست "لفلسفة مشرقية" ذات اتجاه إشراقي تلغي الأخلاق وتضع مكانها "التصوف العقلي"، وأصبح "تهذيب الأخلاق" لمسكويه بشكله التلفيقي أهم ما أنتجه الفكر العربي في موضوع "الأخلاق" أو الذي تكشف على أنه بضاعة من سوق "المقابسات المتغلبة عليه النزعة التلفيقية المستمدة أسسها من الهرمسية الغنوصية وما نقله العرب من عند اليونان"[3].

إن الموازنة بين ما كان سائدا في الفكر العربي في موضوع الأخلاق من النزعات الثلاثة(العلمية،الفلسفية، التلفيقية) الذي يرجع أصلها إلى الموروث اليوناني؛ هناك ما يقابله ويماثله ويوازيه في صميم الثقافة العربية لكنه مسكوت عنه؛ وتغاضى الدارسون عن كنهه. "فحضور" المروءة" فيه كقيمة مركزية وكنموذج أخلاقي من العصر الجاهلي إلى العصر الحاضر"[4]. وليس دورنا أن تكون هذه المروءة حاضرة اليوم؛ على الأقل استطعنا ترسيخها "وارتفعنا بالشكوى من غيابها في السلوك إلى التأريخ لحضورها في الفكر"[5]. كما يبطل الجابري ما يدّعيه المستشرقون من غياب موضوع الأخلاق في الموروث العربي ليس كما ذهب إليه بعض الباحثين في الرّد عنهم بدعوى التأليف في "الأخلاق الإسلامية"

---

[1]- نفسه، نفس الصفحة.

[2]- نفسه، ص 621.

[3]- نفسه ، ص ص 622، 623.

[4]- نفسه ، ص 623.

[5]- نفسه.

المستخلصة من القرآن، بل تتبع مواضعها و إمكانية وجودها. وهو لا يتهم جهل هؤلاء بما يوجد في التراث، بل يعزو ذلك إلى أن هذه المؤلفات كانت في "وضعية "شرود"[1] بمعنى خارج اللعبة بمفهوم لعبة كرة القدم(hors-jeu) . أي لم تكن في المتناول !.

إن تتبع حركة الفكر الأخلاقي العربي كان غائبا كليا ولم يدخل أغواره أي باحث أو دارس له. بالمفهوم العلمي والعقلاني الذي يسير على منهجه الجابري.

لقد أظهر الجابري عبر دراسته للفكر الأخلاقي العربي من خلال الموروث الإسلامي فكرا أخلاقيا متطورا ذو خمس نزعات؛ أو لحظات كما ذكر وهي:

- لحظة الاهتمام "بأخلاق الدين" على أساس أن الدين أخلاق وليس أحكاما ورسوما فقط، يعتبرها نزعة "صوفية"؛ وليست بمفهومها الكشف والعرفان بل بمعنى "العبادة الباطنية" وهو الجانب الروحي في العبادة.
- ولحظة اهتمت "بأدب الدنيا والدين" والمروءة محورا لهذا الأدب. وهي محاولة لأسلمة أخلاق المروءة؛ على انه حصل تداخل بين الموروث الفارسي وكان ذلك قمة تطور"أخلاق " المروءة؛ فعرّبت وتم أسلمتها !.
- وهناك نزعة ثالثة اهتمت بتأسيس أخلاق إسلامية لإقامة بديل للنزعتين السالفتي الذكر؛ مفادها الفصل بين أحكام الشريعة" الفقه"ومكارم الشريعة"الأخلاق" وهي أفكار (الراغب الأصفهاني) وهي تُترجم رسالة الإنسان بين عبادة الله وبين خلافته في الأرض. الأولى علاقة بين الإنسان وربه والثانية علاقة بين الإنسان والكون أو الإنسان والإنسان. لكن بنية هذه النزعة هي نفسها بنية الأخلاق عند اليونان؛ فالمشروع نفسه يحمل في طياته صبغة" الأسلمة"
- ثم لحظة جديدة ظهرت مع الغزالي "إحياء علوم الدين" كمحاولة تلفيقية مؤداها "العلم الذي يتوجه به إلى الآخرة" وهو علم "المعاملة". والتقسيمات الواردة في كتابه؛ يأخذ الأول من المرجعية الفقهية ويأخذ الثاني من المرجعية الصوفية والمقامات.

[1]- نفسه ، ص 624.

جاءت بنية أخلاق إحياء علوم الدين نفسها مع بنية الأخلاق اليونانية الأفلاطونية فيها لكثير من الإسرائيليات والأحاديث الضعيفة والملاجات الكلامية.

- ثم لحظة أو نزعة جديدة؛ تعتبر ردّ فعل لمشروع الغزالي التلفيقي الهجين. ظهر سلطان العلماء" العزّ بن عبد السلام" بمشروع إسلامي أصيل، معتمدا على القرآن والحديث النبوي كمصدر له. واتخذ من المصلحة هدفا وغاية. متجاوزا البنية اليونانية الأفلاطونية ومتحررًا منها مضمونها نفس خطاب علماء الكلام في الإسلام (الذات،الصفات والأفعال). تعد النزعة الأخيرة بحث أخلاقي أصيل في الموضوع، مرتبط بالدعوة المحمدية فاتحا المجال أمام التجديد الذي يقدم الإسلام على أنه : إيمان وعمل صالح. بعد أن كان ولمدة قرون من الزمن محصورا في "رسوم الفقهاء"، مشدودا إلى أوهام العرفانيين من المتصوفة[1].

يستخلص الجابري عبر دراسته المركزة في موضوع الأخلاق في الحضارة العربية الإسلامية؛ نتيجة غاية في الأهمية، ذلك أن الخطاب المقدم من طرف المحاسبي في أخلاق الدين ومرجعيته القرآن الكريم من غير تأويل، وخطاب المتكلمين المتصوفة؛ يختفي من وراءه خطاب سلطوي بشكله ومضمونه.

هذا الخطاب ليس المقصود به القيم الدينية، بل هي القيم الكسروية الثاوية وراء الديني. ثم إنها حقيقة تاريخية عند الجابري تتبعها عبر أصول التصوف وفصوله؛ وناقلوه كانوا أمراء من خرسان وفارس استعاروا الزهد ليصبحوا "ملوك الآخرة" بعدما ذوى طموحهم في تقليد المناصب الكبرى، وعوضوها بأخرى دنيوية تحت عدة مسميات كالولي والغوث والقطب؛ يعتبره الجابري نموذج " اردشير" الذي يسكن خطاب المتصوفة[2] !.

إن الموروثات الثقافية الخمسة المحددة للقيم الأخلاقية في تاريخ العرب والمسلمين؛ قوضت من وحدة الأمة وتماسكها وأضفت لإنتاج مجموعة من القيم المتنافسة فيما بينها. أثرت بشكل كبير على المستوى السياسي لنفس المظاهر على مرّ الأزمنة والعصور.

---

[1]- نفسه ، ص ص 223، 225.

[2]- نفسه، ص ص ، 626، 627.

يتمثل الانصياع والطاعة العمياء في موروث المجتمع الإسلامي عبر سلطة الفقيه والصوفي في جانبه التلفيقي، صبغة واضحة وسمة بارزة زينت بنصوص الشريعة حتى تكتسب الشرعية. ثم هي نفسها تنقلب على ذاتها. لتتحول في بحثها عن السعادة إلى تشويه المضمون الديني وتأويل النصوص وفق "التأويل الباطني للقرآن وبالحديث الموضوع إضافة إلى الإسرائيليات"[1] فتبتعد عن الأساس العقلاني وعن المعقول الديني الإسلامي لتصبح من "أساطير الأولين"!. ثم هيمنة القيم الكسروية المعروفة بالطاعة باستعمال الدين وكذا رفض العقل العلمي.

والنموذج الذي يدعوا إليه الجابري؛ هو نموذج العز بن عبد السلام أو مشروع ابن الهيثم وابن رشد. الذي يحمل في ثناياه خطاب أخلاق إسلامية أصلية، المتحرر من التفكير الفقهي الذي هيمنت عليه القيم الكسروية الطاعوية. كان نتاجها دولة الفتنة بذريعة درء الفتنة! ومن الانغماس في البحث عن السعادة عن طريق الخرافات والأساطير إلى فهم القرآن، عبر الفعل الحسن؛ كل ذلك وفق نظرة واحدة ألا وهي المصلحة العامة[2].

إن الضمير الديني في الإسلام محمل بخطيئتين، الأولى خطيئة آدم، والثانية خطيئة الفتنة الكبرى، تتحكم فيه إلى اليوم فخوفا من الفتنة، يستكين ويقبل حكم الفتنة ! و"وحدانية التسلط فكانت مدينتنا إلى اليوم"مدينة الجبارين"[3].

---

[1]- نفسه ، ص 629.

[2]- نفسه، ص 630.

[3]- نفسه، نفس الصفحة.

الفصل الثاني:

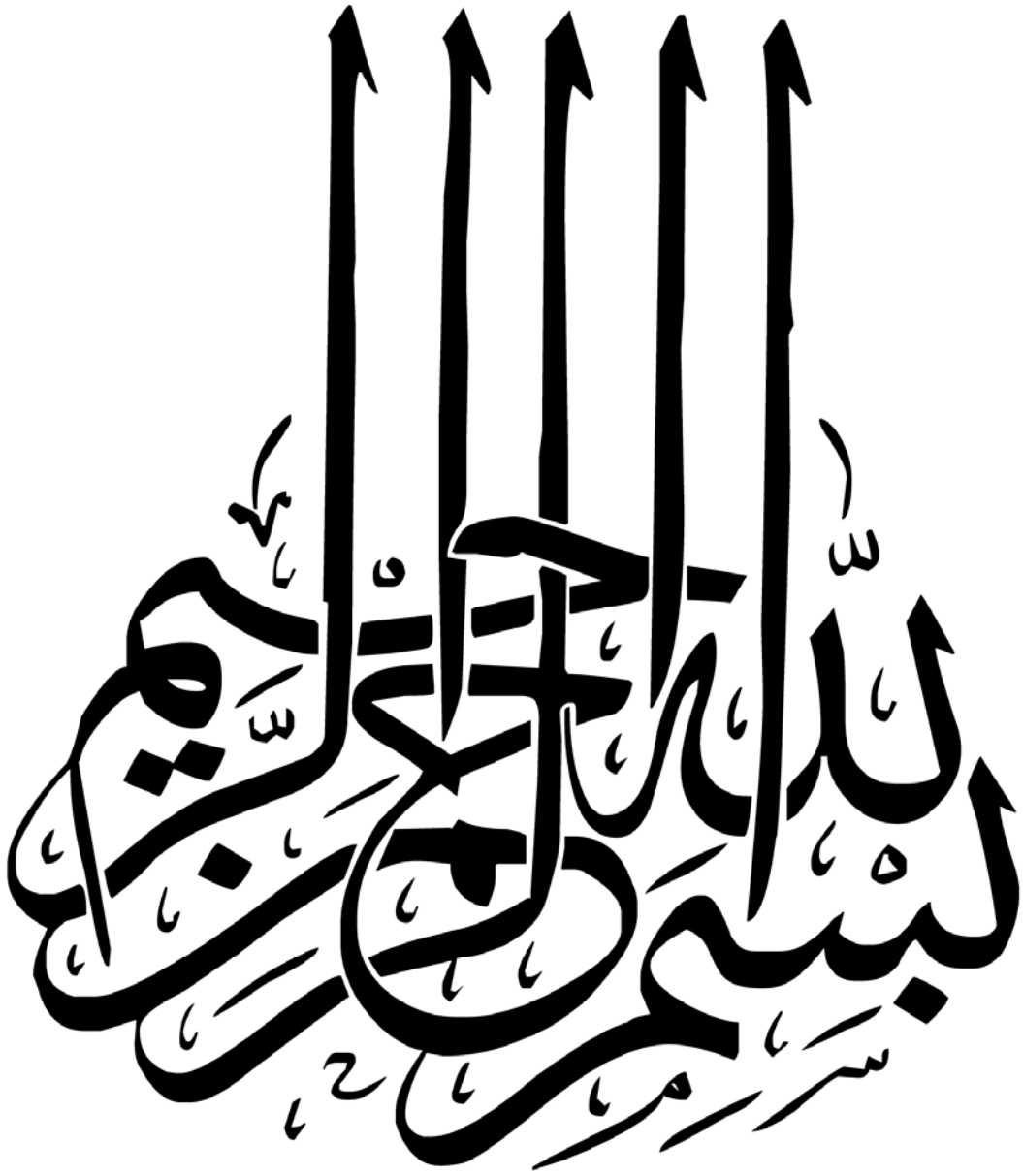
دعاوى القطيعة الجابرية وأهم الردود المعارضة لمشروعه

1- دعاوى القطيعة الجابرية.

2- ردّ الدكتور حسن حنفي.

3- ردّ الدكتور محمود إسماعيل.

4- نقد جورج طرابيشي.


بسم الله الرحمن الرحيم

الفصل الثاني

1-دعاوى القطيعة الجابرية:

يقول الجابري في هذا السياق: "جعل المقروء معاصًرا لنفسه معناه فصله عنا...وجعله معاصرا لنا معناه وصله بنا...قراءتنا تعتمد، إذن، الفصل والوصل كخطوتين رئيسيتين"[1].

ربط العلاقة بين الماضي والمستقبل وتمثل الماضي بكل سطوته في الحاضر. حتى صار يحتويه ويقفز إلى المستقبل، وفق ما هو سائد في قراءتنا للتراث يمكن أن نميز بين مجموع القراءات ومنها:

1)- القراءة السلفية للتراث:

لبس ثوب الإصلاحات الدينية والسياسية مثلا في: الأفغاني ومحمد عبده وهي قراءة "إيديولوجية جدلية...ووسيلة لتأكيد الذات وبعث الثقة فيها...القراءة السلفية للتراث، قراءة لا تاريخية، وبالتالي فهي لا تمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث: هو الفهم التراثي للتراث يكرر نفسه"[2]

2)- القراءة الليبرالية للتراث:

هي نوع جديد من القراءة التي تعتمد على المناهج الحديثة. وما توصل إليه الغرب حيال ذلك، فالليبرالي يقرأ التراث قراءة ذو نزعة أوروبية خالصة وهي "سلفية استشراقية"، "تقدم نفسها كقراءة عملية "تتوخى" الموضوعية، "وتلتزم" الحياد، و"تنفي أن تكون لها أية دوافع نفعية أو أهداف إيديولوجية"[3]، تعتمد هذه القراءة على المنهج الفيلولوجي ورد كل شيء إلى أصله. وبالتالي إن المنتوج الثقافي والفكري العربي-التراث- كله راجع إلى أصوله الأولى عندهم وهي "اليهودية والمسيحية والفارسية واليونانية والهندية ...الخ"[4].

---

[1]- محمد عابد الجابري:**نحن والتراث قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي**،ط6،لبنان :المركز الثقافي العربي،1993،ص 12.

[2]- المرجع السابق، ص 13.

[3]- المرجع نفسه، ص14.

[4]- نفسه، نفس الصفحة.

3)- القراءة اليسارية للتراث:

صار هذا التراث يقرأ وفق مبادئ متعددة، فحدث جدل كبير بين هذه التصورات والرؤى بين "الماديين" و" المثاليين"، حتى صار أصحاب هذه القراءات رغم ضعف منتوجهم يميلون إلى "سلفية ماركسية" ويطبقون منهجه على التراث "المنهج الجدلي، وكأن الهدف هو " البرهنة" على صحة "المنهج المطبق، لا تطبيق المنهج"[1].

من هنا كان لزاما على المفكر العربي العقلاني الذي يفكر بروح العلم والمعرفة ويتسلح بالموضوعية. أن يجد السبيل للخلاص من فوضى القراءات المختلفة للتراث العربي الإسلامي.

هناك قطيعة بين المشرق والمغرب العربيين. تمثلت في تاريخ الفلسفة ومرت بلحظتين:

الأولى مشرقية مبني على ابستمولوجيا الميتافيزيقيا الفيضية وإيديولوجية الدين والفلسفة تولدت عنها نزعة روحانية مثالية نومت العقل في حلم لن يتحقق الواقع من وراءه أبدا.

الثانية انطلقت ابستمولوجيا من عقل ابن حزم وابن تومرت النقديين. إيديولوجيا تمثل في صراع سياسي بين الخلافة الواحدة، تماهى فيها الدين في الدنيا والدنيا في الدين وبين دول المغرب و الأندلس الذي ترجمت حقيقة إمكانية التعدد في الدنيا تحت مضلة وحدة الدين."[2]. إن الروح الرشدية يقبلها عصرنا، لأنها تلتقي مع روحه في أكثر من جانب، في العقلانية والواقعية والنظرة الاكسيومية والتعامل النقدي، تبني الروح الرشدية يعني القطيعة مع الروح " السينوية" المشرقية الغنوضية الظلامية"[3].

نحو منهج جديد في قراءتنا للتراث:

عند الجابري ضرورة القطيعة مع الفهم التراثي للتراث. فالعقل العربي الراهن له بنية (نحوية وفقهية وكلامية) وأسلوب قوامه قياس الغائب على الشاهد، هذا القياس صار

---

[1]- نفسه، ص 16.

[2]- نفسه، ص ص ،43-44.

[3]- نفسه، ص 52.

ثابتا غير ديناميكي-استاتيكي- ساكن لا يتحرك. فصار أيّ تحديث أو تجديد للتراث بهذا المعنى لا طائل من وراءه لأن الماضي يتمثل بكل قوة في حاضرنا ومستقبلنا،فهو ملهمنا وجميع حلولنا تنبع من هذا الإرث الماضوي.

على هذا الأساس وجب تغيير مسار هذا النمط؛ والذي ساد منذ "عصر الانحطاط"، العصر التلفيقي وإحداث قطيعة ابستمولوجية مع بنية هذا العقل العربي.

يذهب الجابري إلى أن دعاوى هذه القطيعة ليست موجهة ضد إلغاء التراث بكليته، "فالقطيعة التي ندعو إليها ليست القطيعة مع التراث بل القطيعة مع نوع من العلاقات مع التراث، القطيعة التي تحولنا من "كائنات تراثية" إلى كائنات لها تراث"[1].

تتمثل هذه القطيعة فيما هو موجود أصلا في التراث نفسه. فالرشدية تدخل التاريخ لما مارست قطيعتها مع السينوية التي اختارها ابن سينا. بفلسفته المشرقية وتبناها الغزالي والسهروردي في صورتها الصوفية والتي أصبحت لدى العلماء والفقهاء جسم دخيل على الصورة الأصلية للإسلام، "كانوا يرون فيها بضاعة أجنبية وافدة من الفرس لا تنسجم مع الدين الإسلامي الذي يقوم على البساطة والفطرة"[2]؛ إن ابن سينا قدم لنا الميتافيزيقيا الفيضية الحرانية الوثنية الأصل وغلفها بطابع إسلامي، ثم أخذها عنه الغزالي كبديل للفلسفة الأرسطية وهو المتبني المذهب الأشعري وحول السينوية المشرقية إلى "التصوف السني"، وكأن التصوف كان موجودا على عهد النبي صلى الله عليه وسلم، لا بالعكس" إن الخطاب القرآني هو خطاب عقل وليس خطاب غنوص أو "عرفان" أو إشراق"[3].

ثم إن بعض المفكرين العرب كعبد الله العروي وزكي نجيب محمود و ماجد فخري ومحمود إسماعيل والطيب تينريني وجورج طرابيشي يطرحون اختيارهم الليبرالي إما من وجهة نظر فرنسية ديكارتية أو من منظور أنجلو سكسوني تجريبي وضعي...فهي استعارة تراث أوروبي محض.

جوهر القطيعة عند الجابري، لها حجج منطقية وواقعية، وهي فعل مقابل لردّات فعل أخرى غير مجدية؛ هي ردّات فعل يمثلها مجموع المشاريع الفكرية العربية المعاصرة

---

[1]- نفسه، ص 20.

[2]- نفسه،ص 49.

[3]- نفسه،ص 50.

المطروحة على الساحة، فهي لا تَغْدُ أن تكون تعبيرا عن اختيار أحد الأطراف إما "العربي الإسلامي" المخزون في الفكر التراثي وإما "الغربي" المتناهي وذو مؤثرات تصاعدية على مستوى جميع الأصعدة والذي يتمثل في المركزية الأوربية.

فالجابري يهتم بالفكر العربي المعاصر على اهتمامه بالفكر العربي الإسلامي عبر نقده من الجوانب اللاعقلانية طارحًا له على طاولة التشريح الابستمولوجي، فيوعز تخلف هذا الفكر المعاصر إلى الاختيارات اللاعقلانية من قبل الانتلجنسيا، وفق ذلك هي عاجزة عن إيجاد حلول واقعية وجذرية لمشاكل العصر.

ثم إن الأطراف المتنازعة على الساحة الفكرية. تتمثل في السلفية والديموقراطية والقومية والماركسية والعلمانية الخ...والفلسفة التي تحيد عن العقلاني هي فلسفة مرفوضة في مشروع الجابري" إن الفلسفة اللاعقلانية ليست فلسفة أساسا. فالخطاب الفلسفي خطاب برهاني بالضرورة حتى لو برهن على أن العقل ليس الملكة الوحيدة في المعرفة ولكي يبرهن الخطاب الفلسفي على ذلك لابد أن يكون خطابا عقليا"[1].

ليس ثمة ما يبرر جنوح الجابري إلى البرهان على العرفان، أكثر من دعوته إلى القطائع الكثيرة المتمثلة عيانا على أرض الواقع. بعيدا عن المدارة أو خفض الجناح، أو التساهل حيال هذه القضايا الفكرية الكبرى. إلا أن شجاعته في هذا الميدان تفتر نوعا ما لما يهادن الجانب السلفي، عندما يوعز النهضة العربية إلى محمد بن عبد الوهاب لا إلى الثورة الفرنسية.

فقد قام محمد ابن عبد الوهاب بحركته ضد الأتراك والطرقية والصوفية، بدافع التجديد للعودة إلى ما قبل هذه الطرق الصوفية وهذه البدع، والقتال ضدها هي حقيقة تاريخية فاتجهت هذه الحركة مع ما قامت به السلفية و كذا السنوسية و المهدية ...الخ مع هذا الاتجاه أي التجديد الداخلي، و لا تتخذ الخارج –الثورة الفرنسية-مثالا لها، ضف إلى ذلك كونها سابقة-الوهابية-عن الثورة الفرنسية ب42 سنة .

[1]- برقاوي احمد:**العرب وعودة الفلسفة**، ط2،سوريا :دار طلاس ، 2000، ص ص. 142-146.

فالحركات السلفية كلها حركات وطنية حتى حدود القرن العشرين. فبداية النهضة العربية كانت ببداية الحركة الوهابية عام 1747م والتي سبقت الثورة الفرنسية التي قامت عام 1789م فلم يكن هناك أي تأثر بها.

2- ردّ الدكتور حسن حنفي :

لقد استمر السجال دائرا بين مع أو ضد مشروع وأفكار الجابري، حتى غدا بداية في فتح نقاشات والتزام مبدأ النقد البناء على الانتقاد المنتقص الذي لا فائدة من وراءه سوى التجريح والتشكيك، الذي لا يُبنى على أسس علمية ولا منطلقات معرفية سابقة. تساهم في حل الأزمات بدل الدوران في حلقة مفرغة لا طائل من ورائها "فالفكر بلا عمل مناقشات بيزنطية أو بحوث جامعية أو العاب بهلوانية، وإنما قوة الفكرة وأحقيتها بتحويلها إلى عمل ووضعها موضع التجربة. 99٪ على الأقل من تفكير مفكرينا ومصلحينا ضائعة لأنها كالحب الأفلاطوني لا تتحوّل إلى عمل"[1]. ولكي يتجنب المفكر الواعي والموضوعي السقوط في هذا الفخّ عليه أن يفتح بابا للحوار مع منتقديه أو من يريد أن ينتقدهم، وهذا ما قام بين الدكتور حسن حنفي المصري المشرقي والدكتور محمد عابد الجابري المغربي. وهو الحوار "الفكري الذي دار بينهما على صفحات مجلة اليوم السابع الباريسية والذي نشر على حلقات"[2].

كان الحوار فكريا وأثار موجة من ردود الفعل، لا يخفى على الدارسين والمنشغلين بالهّم العربي الإسلامي إلى طبيعة هذا الحوار المشرقي المغربي، وكأننا بهم بعد عمليات تنظير لا تزال "أسئلة الحرية والديمقراطية متلازمة مع أسئلة العلمانية والحداثة والإسلام ... علاقة الشعب بالدولة، والحاضر بالماضي، والمشرق بالمغرب. والنخبة بالسلطة، والتجزئة بالوحدة"[3].

"إن كل مسألة نظرية لا ينتج منها اثر عملي يكون وضعها في العلم زائدا"[4] وهو ترف عقلي...حال المثقف عندنا مثله كلاعب يتجاذب الكرة! فكل مفكر ينهل من مصادر غربية ويتحاذق على غيره في سعة اطلاعه ومهارته الحداثية؛ في سرد المصطلحات الرنانة

---

[1]- محمد الغزالي : **ركائز الإيمان بين العقل والقلب**، ط2، الجزائر: دار الشروق، 2002، ص 115.

[2]- حسن حنفي:**حوار المشرق و المغرب نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي**،لبنان:المؤسسة العربية للدراسات و النشر، 1990، ص 5.

[3]- المرجع السابق،نفس الصفحة.

[4]- نفس المرجع، ص 11.

وأسماء المذاهب الفلسفية والفكرية، وسجلات أكاديمية مفرغة من محتواها؛ فهي كالجسد بلا روح!.

يرى حسن حنفي أن مصطلح مشرق ومغرب نشأ وفق تقسيم استعماري، وهدفه تقطيع أوصال العالم الإسلامي إلى إسلامي وعربي ثم العالم العربي إلى مشرق ومغرب، وهذا ما جعل البعض منا يغالي في ذلك حتى صار المغرب عقلاني علمي أقرب إلى الغرب، والمشرق صوفي إشراقي ديني أقرب إلى الشرق[1]، وهو يقصد الجابري على وجه التحديد وقطيعته المعروفة .

يدحض هذه الحجة ببرهان عياني واقعي لما ذكر التيارات الفكرية والقوى السياسية (الحركات الإسلامية، الليبرالية، الماركسية والقومية العربية أو الناصرية والاشتراكية) على أنها "ليست منفصلة فيما بينها بالرغم من تمايزها"[2] وضرب أمثلة كثيرة لذلك. ولشخصيات جمعت بين طرفين. يوردها في جملة من الثنائيات تحديدا في الجمع بين الأطراف وتوخي مبدأ الوسطية.

إن التنظير وكيل الانتقادات بين المفكرين لن يحدث إلا المزيد من الفجوات والتشرذم والتفرق المقيت في حين أن "الممارسة تركناها للجماعات الإسلامية التي أعطت الأولوية المطلقة للعمل على النظر كردّ فعل على فقه المثقفين. عمل نشط. وقدرة على تجنيد الجماهير، بلا فكر بل بتطبيق حرفي للنصوص"[3].

يخاطب حنفي الجابري بشيء من الهدوء والتجييش العاطفي على أن المشرق والمغرب جناحان لعالم واحد...العالم العربي...أو العالم الإسلامي، الجابري يعيش في طرفه في المغرب الأقصى وحنفي يعيش في وسطه في أرض الكنانة[4]، ما يجمعنا أكثر مما يفرقنا والتاريخ شاهد على ذلك!، فالهموم واحدة والمصائر كذلك فلنركز على وحدة الروح كما ركزت أنت –الجابري- على وحدة الإقليم[5].

---

[1]- نفسه ، ص 7.

[2]- نفسه ، ص 9.

[3]- نفسه ، ص 11.

[4]- نفسه، ص 51.

[5]- نفسه ، ص 56.

لقد تم الحوار بين المفكرين وفق ثلاثة نماذج: إدارة الظهر أو التجاور أو المواجهة الناعمة[1]. وكان حنفي حريصا على تهدئة الأجواء والميل إلى ما يجمع لا إلى ما يفرق. فمنطقة إضفاء الوحدة الجغرافية وكذا الفكرية والعقدية وصيرورة النماذج المعرفية بين مشرق ومغرب العالم العربي.

"كان الغرب نمط التحديث عند الجميع، الغرب كما مثلته الثورة الفرنسية وفلسفة التنوير الممهدة لها: العقل ضد الخرافة والجهل، والعلم الحديث والصناعات العسكرية للحصول على القوة، والحرية، حرية الفكر وحرية العقيدة، والديمقراطية والنظم البرلمانية"[2]، نهل العرب من فرنسا وحجوا إليها وصاروا يفكرون بعقلهم التنويري مقتلعين جذوة التقليد والخرافات والأساطير، متمسكين بالعقل وممارسة النقد والشك العلمي، حتى أصبحت الثورة الفرنسية نبراسًا لكل واحد عصري متفتح يطلب المعرفة من مظانها الأصلية!.

لم يستسغ الجابري هذه الأفكار وقال :"لا ندين لها بل للحركة الوهابية"[3] ! التي مهدت الطريق لتثوير الشعوب العربية أو لتنويرها" فالساحة العربية، من المحيط إلى الخليج كانت واقعة تحت تأثير الوهابية السنوسية والمهدية والسلفية، زمن الثورة الفرنسية وزمن امتدادها"[4]، حاربت الجهل والشعوذة والابتداع في الدين وساهمت في تقويض امتهان الدين والسطو عليه. إلى الامتثال بما جاء في القرآن والحديث وعمل السلف من بعدهم.

انتهى بالحوار إلى تفتيت الحجر الواحد! وتكسير العظام! في حقوق الرّد لجملة من المفكرين. بين مدافع ومنافح لهذا أو ذلك! هذا ما دفع بالجابري ليقول: "لقد اكتشفت إذن من خلال "حق الرّد" أننا في الوطن العربي في حاجة ليس فقط إلى الحوار المغرب والمشرق، بل أيضا إلى حوار الشمال والجنوب ، حوار السودان والبيضان، حوار قحطان

---

[1]- نفسه ، ص 99.

[2]- نفسه ، ص 11..

[3]- نفسه، ص 112.

[4]- نفسه، ص 114.

وعدنان، حوار المغرب والجزائر ...والشام والعراق، حوار ربيعة ومضر..."[1]. وبذلك تكبر الهوة بين العرب أنفسهم في داخلهم وباسم مثقفيهم وخاصتهم وهي قطيعة ليست معرفية فحسب بل أكثر من ذلك؛ الجابري يؤمن أن المغرب مشرق والعكس صحيح لن يفترقا، والجابري يؤمن بالآخر فنحن أبناء أب واحد ولكن الأمهات عديدات فلسنا توائم إنما نحن إخوة !.[2]

[1]- نفسه ، ص 145.

[2]- نفسه.

3- ردّ الدكتور محمود إسماعيل:

يمكن أن نعتبر أن الدكتور محمود إسماعيل، له باع كبير شؤون بلاد المغرب الفكرية والحضارية؛ عبر "متابعات استمرت نحو أعوام عشرة للحركة الثقافية في بلاد المغرب"[1]، ساعده على ملاحظة واستنتاج ذلك التفوق النوعي للمغاربة على إخوانهم المشارقة، يوزعه إلى تتبعهم للنتاج الثقافي الغربي أولا بأول على عكس المشارقة؛ ذاكرا الدكتور لويس عوض* على أن الهوة اتسعت إلى ما يقرب من خمسين سنة بين نتاج المغاربة الفكري و إخوانهم المشارقة!.

يعتبر محمود إسماعيل أن المشارقة قد شاخوا وأن المغاربة هم في طور المراهقة الفكرية التي تدفع بهم إلى "التسرع في الأحكام القطعية قبل أن تكتمل لديهم مسوغات الحكم وكذا الطموح "المغامر" نحو التنظير قبل انجاز مرحلة التحقيق وأيضا آفة الانبهار بالجديد...والمبالغة في تقدير الذات إلى حدّ الوقوع في أوهام النرجسية"[2].

تنوعت الدراسات الأكاديمية وتباينت المشاريع الفكرية ببلاد المغرب العربي منهم عبد الله العروي والحبيب الجنحاني ومحمد عابد الجابري؛ هذا الأخير نوّه به محمود إسماعيل لجدية طرحه و شموليته وعلى أنه يتسم بالموضوعية وصدق الخطاب. ولكنه لم يخلو من آفات هذه المراهقة الفكرية على حدّ قوله.

ولعلّ أبرز مأخذ للجابري فوق محاولة الابتعاد عن وجهة النظر الاستشراقية ثم محاولة تأكيد الذات المغربية ليجد نفسه في الأخير يستعير أدوات المنهج الاستشراقي في تفسير وتأويل موضوع التراث في درسه الابستمولوجي و المعرفي.

---

[1]- محمود إسماعيل: **القطيعة الاستمولوجية بين المشرق والمغرب ، حقيقة أو خرافة؟، أبحاث المؤتمر الرابع لإقليم شرق الدلتا الثقافي (التراث بين القطيعة والتواصل)**، إعداد محمد عبد الله الهادي،منشور الكترونيا،2005، ص 24.متاح على www.nashiri.net

*-

[2] - المرجع السابق، ص 25.

ثم يستطرد قائلا آفة تغيير الموافق الفكرية...يشتمل إسهاماته العلمية بالرؤية المادية والمنهج الجدلي التاريخي لينقلب"بنيويًا" أكثر من البنيويين ...على أنها مجرد أداة بحث لتتحول إلى نظرية في التأويل والتفسير[1].

ثم آفة أخرى من آفات المراهقة عند محمود إسماعيل ، وهي مقولة "القطيعة الابستمولوجية" Repture épistémologique بين المشرق العربي ومغربه.

تمثلت هذه القطيعة في مطلع السبعينيات على يد الجابري وتلميذه محمد وقيدي وأطروحته "فلسفة المعرفة عند باشلار". واستعمال المنهج البنيوي على موضوعات التراث خاصة الفلسفة في المشرق العربي ونظيراتها في تراث الغرب الإسلامي.

هذه القطيعة لم تتضح معالمها حينها. فهي درس لباشلار وبامتياز حول تطور العلوم الخاضع لنقلات وثورات قطائع كبيرة، إلا أن آخرون لا ينفون اتصالها واستمرار الحلقات بعضها ببعض. يجد الجابري يتعسف في تفسير التاريخ العربي الإسلامي الوسيط عبر منهجه البنيوي هذا الأخير أفلس أمام "العلم الماركسي"[2] !.

يتهم محمود إسماعيل الجابري بقصوره المنهجي رغم تشدقه بالمنهجية "فالمنهج أو المناهج غير المناسبة لموضوع البحث لا تقود البتة إلى الحقائق، بل ربما أفضت إلى مزيد من التضبيب ونثر الغبار حولها"[3].

لقد تطرقنا في مشروع الجابري حول خاصية الفلسفة السينوية، ومدرسة الفارابي المستوحاة من المدارس السريانية القديمة، ومدرسة حران المتأثرة بالأفلاطونية المحدثة، وبين خاصية الفلسفة الرشدية المتأثرة بالثورة الثقافية التومرتية شعارها ترك التقليد والعودة إلى الأصل، من خلال قراءة جديدة للأصول وفلسفة أرسطو بالذات[4].

ثم ريادة ابن حزم للمدرسة المغربية بالمقابل نجد أبا حامد الغزالي؛ نجد أنه في كتابه "نقد العقل العربي" أنّه يوجد غياب التزامن الثقافي، فهناك زمن ثقافي مستقل ومنقطع عن

---

[1]- نفسه ، نفس الصفحة.

[2]- نفسه، ص 27.

[3]- محمود إسماعيل: **(سوسيولوجيا الفكر الإسلامي)**،ص 24.

[4]- محمود اسماعيل ، القطيعة الاستمولوجية بين المشرق والمغرب، ص 28.

الزمن الثقافي الذي كرسه ابن سينا، وعمل الغزالي على ترسيمه وتعميمه[1]. لقد كان الجابري في بداية حياته ماديا جدليا تاريخيا، لذلك نجد انه يتنصل عن المنهج البنيوي لتستفيد من ماديته الجدلية التاريخية القديمة وذلك لقصوره المنهجي و"تواجد أصداء التحليل الماركسي في كتاباته الأخيرة"[2].

يرى محمود إسماعيل أن مشروع الجابري يحمل الكثير من التناقضات والمفارقات والاضطرابات، وهشاشة منظومته كليا. وادعاءه القطيعة المزعومة بين المشرق العربي ومغربه. لعلمه في نظرة انساق وراء "المستشرقون الفرنسيون وغير الفرنسيين من أمثال "جوتيه" "وبل" و " دوزي" و" هنري تيرامس" و "جب"- الذين عوّلوا على التفسيرات الطائفية والشعوبية والإقليمية"[3]، وانجر الجابري إلى هذا المأزق في أطروحته كما أنه عمل على ترسيخ مفهومية المركزية الأوربية في تقسيم العالم إلى شرقي روحاني وغربي عقلاني[4].

ولنا أن نورد هذا المثال الذي قدمه محمود إسماعيل على أن لا نطيل في القضية أكثر. ففي كتابه "نحن والتراث" زعم الجابري أن الفلسفة المشرقية "فارابية سيناوية" أما في كتابه "نقد العقل العربي" فهي "فارابية سيناوية غزالية" يعبر عنها بالتلفيقية. فإذا عدّ الفارابي، وابن سينا من الفلاسفة فهل ينطبق الحال على عدو الفلسفة صاحب كتاب " تهافت الفلاسفة" على انه فيلسوفا؟

وإذا كان الفارابي فيلسوفا هرمسيا استعاد منطق أرسطو والغزالي أشعري متصوف! فكيف يكون في نفس المرتبة. وعلى أي أساس كانت فلسفة الفارابي وكذا ابن سينا "الشيخ الرئيس" ساهمت في انحطاط الفكر والفلسفة في الإسلام؟.[5]

وإذا كان ابن رشد قد نهل من معين ابن تومرت وهذا الأخير نهل من المشارقة عبر أصول مذهبهم"التلفيقي"! وأخلط بين التيارات المتعارضة (خارجية، اعتزالية، أشعرية،

---

[1]- نفسه، ص 31.

[2]- نفسه.

[3]- نفسه، ص 32.

[4]- نفسه،

[5]-نفسه، ص 34.

ظاهرية، شيعية، باطنية، مالكية، ...الخ)؛ يسأل محمود إسماعيل"[1] كيف أصبحت الهرمسية المشرقية أساسا للمدرسة المغربية الرشدية؟.

ثم أبان عجز الجابري في التاريخ حتى استعان بالبنيوية، ثم عاود الكرة للعودة إلى الجدلية المادية ثم الماركسية. مترجما إياه في الاختلاف الإثني بين المشرق والمغرب.[2]

يذهب محمود إسماعيل عبر هذه الأمثلة وغيرها كثير على هشاشة – إن لم يكن سذاجة- نسقه الفكري الذي زعم جدّته. ثم يدافع عن الاستمرارية بعدة أمثلة وبراهين نذكر منها على سبيل المثال، "تجارب المغرب مع السودان عبر الصحراء أمدّت العالم الإسلامي-برمته- بأهم سلعتين اقتصاديتين في العصر الوسيط، هما الذهب والرقيق الأسود، بينما قامت الأندلس بإمداده بالرقيق الأبيض كما ذكر ذلك -ابن خرداذبة[3]- فنكتفي بهذا القدر.

[1]- نفسه..

[2]- نفسه، ص 35.

[3]- نفسه، ص 37.

4- نقد جورج طرابيشي :

يعتبر مشروع الجابري واحدا من أهم المشاريع الفكرية على الساحة العربية من حيث الوضوح النسبي وشمولية التناول الموضوعاتي وحتى من حيث المنهج، إذ تحول التفكير لديه من الإيديولوجي إلى الطرح العلمي الابستمولوجي في تناوله لعدة قضايا تخص التراث وما يحيط به من جدل وقتامة!.

لم يأبه الجابري في كثير من المرات إلى منتقديه ولم يعمل على الرّد عليها. ربما هو موقف رسمه لنفسه منذ بداية مشروعه، حتى يتسنى له تحقيق الروية والصفاء الذهني والتركيز مبتعدا عن أسباب التشويش والضبابية التي قد تؤثر على تفكيره ومن ثم على خط سير مشروعه الفكري الضّخم!.

أو ربما تخفيا من قصور منهجي بدا واضحا في ثنايا خطابه وتناوله الموضوعات المتبعة، فحينا كان جدليا ماديا وحينا تفكيكيا وحينا بنيويا! وهذه التقية التي استعملها الجابري وعدم الرد على منتقديه يترجمها بقوله في إحدى الاستضافات عندما واجه سؤالا عن انتقاد جورج طرابيشي له :" كان الأجدر به أن يقول لم أفهم ما يقصده الجابري "، فقد نستشف من هذا الرّد على أن الرجل لم يشأ أن يكون في الزاوية!. أو أن انشغاله كان أكبر من ذلك كله!.

لجورج طرابيشي كتابين مهمين الأول "مذبحة التراث" والثاني "نقد العقل العربي "، ولم يتوانى طرابيشي في استعمال جميع الأدوات والأساليب لنقد مشروع الجابري وبكل جرأة وقسوة وصلت إلى اتهام الرجل بقصوره المعرفي والمنهجي !.

ينطلق طرابيشي في عملية نقده من النقطة التي زعم الجابري انه انتهجها في تناوله للتراث العربي الإسلامي وفق المنهج الابستمولوجي الموضوعي مبتعدا عن الإيديولوجية والأحكام السابقة. فالجابري لا يرى أن حمولة الماضي يجب أن تستمر في توجيه العقل الحاضر. بل يجب دراسة النصوص وفق منهج علمي لاستنطاقها من جديد وتأسيس انساق حديثة توافق ومشروعه في تناول التراث، لاستعمالها في العصر الحديث.

إن القطيعة بهذا المفهوم ليست باشلارية بمفهومها الثوري عند الجابري، بل هي قطيعة ضد توجيهات وإرشادات وسلطة الماضي على العقل العربي الحاضر لكن طرابيشي يعتبر "المنهج الابستمولوجي الذي استخدمه الجابري في فهم التراث العربي الإسلامي ... منهجا مختزلا في المعقولات دون سواها"[1]، فهو يقتطع من الموضوعات ويجزئها، بمعنى يهتم بما هو معقول على اللامعقول." فعلى الرغم من أن الابستمولوجيا هي الأساس، منهج مضاد للاختزال، فإن محلل العقل العربي [الجابري] يفاجئنا بأن هذا العقل يرتد عنده إلى تعبيره العقلي، فكأن العقل لا موضوع له سوى المعقولات... وكأن اللاّعقل لا يؤلف جزءا مقوما من العقل "[2].

فالمعارف في التراث العربي الإسلامي متنوعة وكثيرة من شعر وأدب ولغة وموسيقى وفقه وفلسفة وعلوم عقلية الخ...، لكن الجابري في نظر طرابيشي يختزل التراث في المعارف العقلية، وهو بذلك يقوم بمذبحة في حق هذا التراث.

العقل العربي عند الجابري مقسم إلى: البيان والعرفان والبرهان والعقل السياسي مقسم هو الآخر إلى : القبيلة، الغنيمة والعقيدة. هنا البنية الكاملة للعقل العربي تنشطر عند الجابري عندما ينتصر للبرهان ويختزل العقل العربي فيه. ثم لما تناول العقل السياسي وقسمه وفق التقسيم السابق. يرى طرابيشي أن الهفوة المنهجية هنا أن التحليل الابستمولوجي غير قادر للوصول إلى الثوابت البنيوية، وإما أننا لسنا أمام بنية ثابتة لعقل عربي كلي تتكرر في جميع العقول الجزئية التي يتمظهر بها[3].

عندما ينطلق الجابري في تحليله للعقل العربي وفق منهج ابستمولوجي موضوعي، يتوخى من خلاله عدم الجنوح لطرف على آخر، وإصدار أحكام علمية وموضوعية. فإن طرابيشي يتهمه بالانتصار الطائفي والمذهبي، وكان حري به وهو الذي ينشد الموضوعية، أن يقف من مسافة متساوية مع جميع الأطراف. ولا يؤزّم الوضع أكثر مما هو متأزم.

بمعنى أن استنطاق التراث بهذه الكيفية فيه تجنٍ واضح على التراث، وعلى المنهج المتبع وعلى موضوعية صاحبه، فمصطلح"العقل المستقيل" عند الجابري هو ترتيب الأنظمة

---

[1]- شريف رضا: **الهوية العربية الإسلامية وإشكالية العولمة عند الجابري**،الجزائر:كنوز الحكمة،2011، ص191.

[2]- جورج طرابيشي: مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة،ط2 ،لبنان:دار الساقي،2006،ص73.

[3]- المرجع السابق،ص76.

المعرفية من أعلى إلى أسفل، البرهان في الأعلى والعرفان في الأسفل. فهذا العقل المستقيل يترجم في الطائفة الشيعية الهرمسية والتي أدخلتها إلى الإسلام، وهي ثقافة دخيلة جاءت من بلاد فارس وهي تمثل اللامعقول، وأن "الفكر السني... في غابة واحدة مقابلة تستظل وحدها بفيء "المعقول الديني"، ويكون قد حفر ما بين الغابتين خندق حرب غير قابل للردم أو التسوية"[1]، يعتبرها طرابيشي خطيئة كبرى فبدل استعمال المنهج الابستمولوجي في حدود الإيجاب، هاهو ينحو إلى الأدلجة والانحياز وتوسيع الهوة بين أفراد المجتمع الإسلامي. ومنتصرا للسنة على الشيعة! فالقطيعة التي دعا إليها الجابري ليست معرفية "بل هي قطيعة طائفية، وعرقية، ودينية لا تخدم الذات العربية الإسلامية على الإطلاق.

[1]- نفس المرجع، ص80.

الخاتمة

الخاتمة

من جملة ما ذكر، نستطيع أن نلمّ شتات الأفكار في مجموعة من الاستنتاجات، التي تم التوصل إليها عبر رصد أهم الدعاوى للقطيعة الابستمولوجية المعلن عنها في دراسات تراث الغرب الإسلامي. من قبل مجموعة من المفكرين العرب وكذا المستشرقين الغربيين.

يمكننا أن نلاحظ مدى تفاوت و جهات النظر بين الجميع، كل حسب رؤيته والمنهج الذي يستعمله، أما الموضوع فهو واحد، ألا وهو تراث الغرب الإسلامي.

تبين لنا أن الدراسات في هذا المجال قد اختلفت، بين تيارين: الغرب والمستشرقون من ناحية، والمفكرون العرب من ناحية أخرى.

سبق ذكر الأول في البداية لغزارة إنتاجهم ومدى تأثيرهم على الساحة الفكرية والسوق الثقافية العربية. استطعنا خلالها أن نعرج على بعض آرائهم و نظرتهم للآخر - نحن-.

شمل ذكر المتخصص في تاريخ اسبانيا من الأسبان أنفسهم مثل البرنث Sonchez Albarroz وسيمونت F. Javier Simont. أو من جنسية أخرى كالمستشرق الهولندي المعروف رينهارت دوزي Reinhart Dozy.

علمنا أن القطيعة الابستمولوجية كانت بارزة عند، البرنث، و سيمونت. إلا أن دوزي أخفاها في خضم دراساته، ولم يشر إليها إلا ملمحا ومتخفيا وراء هالة البحث العلمي الأكاديمي. كي يتخلص من ردّات الفعل المناوئة ومن أجل إبهار العقول.

أما الوجه الثاني، وهو مجموع الكتابات السابقة التي دعت إلى هذه القطائع، وإن كانت غير واضحة، وأخرى تدعو إلى الاستمرارية، وتمثلت في اتجاهات ثلاثة:

- التيار السلفي الماضوي؛ كتب من وجهة نظر تمجيدية للماضي. وإضفاء طابع القداسة على النصوص والشخصيات مستعينا بانجاز الماضي المقدس هروبا من واقع مدنّس؛ والتمثّل بالتراث وطلب الغوث منه فهو منقذنا مما نحن فيه!

- التيار الكلاسيكي؛ الذي انبرى للدفاع عن تاريخ العرب وانجازاتهم العلمية، ومدى تأثيرهم العميق في نشوء الحضارة الغربية، دون أن يستخلص هذا التيار الدرس

ويبحث في الجديد، فمعظم كتاباتهم لا تعبر الا عن الحنينية وتمجيد الماضي والسلف وفق مقولة ما ترك الأوّلون للآخرين من شيء!.

-التيار الحديث؛ الذي يدعوا إلى دراسة جديدة للتراث، دراسة إبستمولوجية علمية نقدية. ليس من أجل ذكر الماضي؛ فهو درس للتاريخ. إنما وفق تتبع خطى الغرب الذي أحدث قطائع متعددة في تاريخه إلى أن وصل به الأمر إلى التكنولوجيا والعولمة والحداثة و ما بعد الحداثة.

ثم قامت مشاريع نهضوية فكرية، نستشف منها أنها تمسّ المقدّس عند محمد أركون، أو ترفض الماضي بكليته عند عبد الله العروي، أو من يحاول استخلاص الدّرس من التراث، ليس لأجل التراث إنمّا من أجل معرفة النسق البنيوي للعقل الذي يتمثل فيه هذا التراث عند محمد عابد الجابري.

كل ما قدمناه سابقا، إنّما يخصّ الجانب التنظيري لجملة المشاريع الفكرية، المقدمة من طرف الانتلجنسيا العربية المختلفة المشارب والرؤى والمناهج.

أما الجانب الإجرائي فقد تمثّل في ما قدمه سالم يفوت كنموذج آخر لدراسة هذا التراث، والغرض منه الإقلاع عن ما كان سائدا ولا يزال!، في التأريخ للعلم، والتحول إلى الابستومولوجيا المعاصرة التي تدرس العلوم وتنقدها وتفحص مضمونها، وبالتالي التوصّل إلى نفس المستوى العلمي الذي بلغه الغرب، وقبلهم الحضارة العربية الإسلامية في بلاد الأندلس بصفة قلّ نظيرها على وجه المعمورة!.

في الأخير وبدل إيجاد الحلول للأزمات الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والنفسية والأخلاقية، نلمس ذلك التباعد الكبير بين وجهات النظر عند مفكرينا وطبقتنا المثقفة. جاء ذلك على لسان الجابري قائلا: "أننا في الوطن العربي في حاجة ليس فقط إلى الحوار المغرب والمشرق، بل أيضا إلى حوار الشمال والجنوب ، حوار السودان والبيضان، حوار قحطان وعدنان، حوار المغرب والجزائر ...والشام والعراق، حوار ربيعة ومضر..."[1]. وبذلك تكبر الهوة بين العرب أنفسهم في داخلهم وباسم مثقفيهم.

[1]- حسن حنفي:(**حوار المشرق و المغرب نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي**) ، ص 145.

ربنا هذا العمل وعليك التكلان، فإن أخطأنا فمن أنفسنا ومن الشيطان، وإن أصبنا فمنك وحدك لا شريك لك.

اجعل عملنا هذا خالصا لوجهك، وتقبله كعلم ينتفع به يوم نوسّد تحت التراب.

الوراقية

قائمة المراجع:

أ- الكتب:

- **أحمد ،برقاوي:العرب وعودة الفلسفة، ط2، سوريا :دار طلاس ، 2000 .**

- أركون ،محمد: **العلمنة والدين-الإسلاممسيحية الغرب-** ،ط3،لبنان:دار الساقي،1996.

- _____ ، _____ :**قضايا في نقد العقل الديني ،كيف نفهم الإسلام اليوم؟**،ط2،،تر:هاشم صالح،لبنان :دار العودة،2000.

- _____ ، _____ :**من الاجتهاد إلى نقدا لعقل الإسلامي**،لبنان:دار الساقي،1991.

- _____ ، _____ : **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟**،ط2 ، تر : هاشم صلاح ، لبنان: نشر دار الساقي،1995.

- _____ ، _____ : **الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد** ، تر:هاشم صالح، الجزائر:المؤسسة الوطنية للكتاب،،1993.

- _____ ، _____ : **تاريخية الفكر العربي الإسلامي** ،ط2، تر:هاشم صالح ،المغرب:المركز الثقافي العربي،1996.

- إسماعيل ،محمود: **سوسيولوجيا الفكرالإسلامي**،مصر:دار مصرالمحروسة،2005، مج.10 .

- الشكعة ، مصطفى: **المغرب والاندلس، افاق اسلامية وحضارة انسانية ومباحث اوربية**، لبنان: دار الكتب الاسلامية.

- الجابري، محمد عابد: **تكوين العقل العربي**، ط10، لبنان:مركز دراسات الوحدة العربية.

- _____ ، _____ : **بنية العقل العربي**، ط9، لبنان:مركز دراسات الوحدة العربية، 2009 .

- _____ ، _____ : **العقل السياسي العربي**، ط4، لبنان:مركز دراسات الوحدة العربية، 2000 .

- _____ ، _____ :**العقل الأخلاقي** العربي،لبنان:مركز دراسات الوحدة العربية، 2001

- _____ ، _____ :**نحن والتراث قراءة معاصرة في تراثنا** الفلسفي،ط6،لبنان :المركز الثقافي العربي،1993 .

- الغزالي، محمد: ركائز الإيمان بين العقل والقلب.

- المودودي ،أبو أعلى: موجز تاريخ تجديد الدين والحياة وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، ط3،لبنان:دار الفكر، 1968.

- النبهان ،محمد فاروق: **الاستشراق تعريفه مدارسه آثاره**،المغرب: منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة. الاسيسكو2012.

- باشلار ،غاستون :**الفكر العلمي الجديد** ، ط 2، تر : عادل العوا ،لبنان :المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1983.

- بدوي ،عبد الرحمان :**موسوعة المستشرقين** ، لبنان: دار العلم للملايين،1993.

- بشتة ،عبد القادر :**الابستمولوجية فلسفة الفيزياء النيوتنية** ،لبنان: دار الطليعة ، 1995.

- بلانشي، روبير: **نظرية العلم(الابستيمولوجيا)**،تر:محمود اليعقوبي، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ، 2003.

- بن نبي، مالك: **إنتاج المستشرقين و أثره في الفكر الإسلامي الحديث**،الجزائر:دار الإرشاد،1969.

- بياجيه ،جان: **الابستمولوجية التكوينية** ،تر: السيد نفادي،سوريا:دار التكوين،2004.

- تحريشي ،محمد:**أدوات النص**،سوريا: اتحاد الكتاب العرب ،2000.

- تيزيني ،الطيب: **مشروع رؤية جديد للفكر العربي في العصر الوسيط،(الماركسي والتراث العربي الإسلامي)**،ط3،سوريا:دار دمشق، دت.

- حاج حمد، محمد أبو القاسم:**ابستمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج** ، العراق: مركز دراسات **فلسفة** الدين ،2004.

- **حنفي،حسن:حوار المشرق و المغرب نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي،لبنان:المؤسسة العربية للدراسات و النشر، 1990.**

- خضر ،زكريا ، **ابستمولوجيا العلوم الاجتماعية** ، سوريا:جامعة دمشق،1996.

- دوزي، رينهرت: **المسلمون في الأندلس**،تر: حسن حبشي،مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1995،ج.1.

- رضا، شريف: الهوية العربية الإسلامية وإشكالية العولمة عند الجابري،الجزائر:كنوز الحكمة،2011.

- سعيد ،ادوارد: **الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق**، تر: محمد عناني،مصر:رؤية للنشر والتوزيع،2006.

- ____ ، _____ : **تعقيبات على الاستشراق**، تر: صبحي حديدي، لبنان:المؤسسة العربية للدراسات والنشر ،1996.

- سوذرن ،ريتشارد :**صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى**، ط2،تر: رضوان السيد، لبنان: دار المدار الإسلامي ، 2006.

- **طرابيشي، جورج: مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة،ط2 ،لبنان:دار الساقي،2006.**

- علوي، حافظ إسماعيل والملاخ، امحمد: **قضايا ابستيمولوجية في اللسانيات**، الجزائر: منشورات الاختلاف2009.

- فضل الله، مهدي: **العقل والشريعة، مباحث في الابستمولوجية العربية الإسلامية**، لبنان:دار الطليعة ، دت.

- فوكو، ميشال: **حفريات المعرفة**، تر:سالم يفوت،ط2، لبنان: المركز الثقافي العربي،1987.

- فوكوياما، فرانسيس: **نهاية التاريخ وخانم البشر**، تر: حسين أحمد أمين، مصر: مركز الأهرام للترجمة، 1993، ص ...

- كركي،علي حسين: **الابستيمولوجيا في ميدان المعرفة** ، لبنان: شبكة المعارف ، 2010.

- مغنية، محمد جواد :**مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات** ، لبنان:دار مكتبة الهلال ، دت .

- منصور، خيري: **الاستشراق والوعي السالب** ، لبنان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر،2000.

- هشام ،محمد:**في مفهوم تاريخ اختلافي للتفكير البيولوجي عند جورج كانغلهم** ، المغرب:إفريقيا-الشرق ،2007.

- يفوت ،سالم: **ابستمولوجيا العلم الحديث**،ط2،المغرب: دار توبقال للنشر ، 2008.

- _____ ، _____ :**حفريات الاستشراق في نقد العقل الاستشراقي** ،لبنان:مركز الثقافة العربي،1989.

- _____ ، _____ :**نحن و العلم دراسات في تاريخ علم الفلك بالغرب الإسلامي**، لبنان:دار الطليعة،1995.

ب-الموسوعات والمعاجم:

- الحفني، عبد المنعم: **المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة**، مصر: مكتبة مدبولي، 2003

- لالاند،أندري: **موسوعة لالاند الفلسفية-معجم مصطلحات الفلسفة النقدية والتقنية**-،تر:خليل احمد خليل،لبنان:عويدات للنشر والطباعة، 2012، مج.1.

ج- الدوريات:

- جابر، مليكة: **مجلة العلوم الانسانية والاجتماعية**،(**اسهام الابستمولوجيا في تعليمية علم الاجتماع**)، العدد الثامن جوان 2012 ، الجزائر -جامعة قاصدي مرباح.

- المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم: **مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية**،تونس، 1985،ج. 1.

د- المواقع الالكترونية:

- إسماعيل، محمود: **القطيعة الاستمولوجية بين المشرق والمغرب ، حقيقة او خرافة؟**،**أبحاث المؤتمر الرابع لإقليم شرق الدلتا الثقافي (التراث بين القطيعة والتواصل)**، إعداد محمد عبد الله الهادي،منشور الكترونيا،2005، متاح على www.nashiri.net