الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة محمد بوضياف – المسيلة –
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم الفلسفة

جامعة محمد بوضياف - المسيلة
Université Mohamed Boudiaf - M'sila

الموضوع

الطرح الإبستيمولوجي في الفكر العربي المعاصر

"زكي نجيب محمود" و"محمد عابد الجابري" أنموذجا

مذكرة مكمّلة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

إعداد الطالبة:
آمال دهيمات

إشراف الأستاذ:
أحمد حسن

السنة الجامعية: 2019 - 2020

إهداء

إلى من بلغ الرسالة... وأدى الأمانة... ونصح الأمة...، إلى نبي الرحمة ونور العالمين

سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم

لمن أخفض لهما جناح الذل من الرحمة:

لمن علمني العطاء بدون انتظار، لمن أحمل اسمه بكل افتخار: أبي سعد الدين حفظه الله.

لمعنى الحب والحنان ورمز الطمأنينة والأمان، لبسمة الحياة وسر الوجود أمي حفظها الله.

لمن كان يضيء لي الطريق ويساندني، وكان دعما لي في عملي هذا زوجي العزيز

إلياس حفظه الله ورعاه.

لفلذة كبدي ولمن يلهج بذكراهم فؤادي، أبنائي حفظهم الله:

ميار، يونس ضياء الدين، عبد الباسط.

لمن أكبرهم عمرا وفكرا، إخوتي الأحباء:

أكرم، يوسف، عادل وزوجته وابنه محمد.

لأخواتي اللواتي لم تلدهن أمي: بهية، سميرة، خيرة، حبيبة، فهيمة وكل العائلة.

إلى أب زوجي المبروك، وأمه الصافية وكل العائلة.

لمن تضع له الملائكة أجنحتها رضى لما صنع ويستغفر له من في السماوات والأرض حتى الحيتان في الماء:

أستاذي أحمد حسن بارك الله في عمره.

حفظ الله كل هؤلاء وعلمهم وشملهم بألطافه.

شكر وعرفان

الحمد لله الذي وفقنا لهذا ولم نكن لنصل إليه لولا فضل الله، فلله الشكر أولا وأخيرا على حسن توفيقه، وكريم عونه، وعلى منه وفتحه علينا من إنجاز لهذه المذكرة، بعد أن يسر العسير، وذلل الصعب، وفرج الهم.

نتوجه بجزيل الشكر والامتنان إلى كل من ساعدنا من قريب أو من بعيد على إنجاز هذا العمل وفي تذليل ما وجهناه من صعوبات، ونخص بالذكر الأستاذ المشرف: "**أحمد حسن**" الذي لم يبخل علينا بتوجيهاته ونصائحه القيمة التي كانت عونا لنا في إتمام هذا البحث.

ختاما نسأل الله العلي القدير أن يكون هذا العمل خالصا لوجهه، وأن يجعله علما نافعا، ويسهل لنا به طريقا إلى الجنة.

مقدمة

لقد كان العالم الإسلامي في القرون الوسطى ذا شأن عظيم في جميع المجالات علما وأخلاقا وحضارة، فكانت بذلك الحضارة الإسلامية من أرقى الحضارات وكانت عواصمها مركزا للحكمة وللفنون والعلوم والتجارة، حيث كان الجميع يرحلون إليها من أجل الاقتباس منها والأخذ عنها، ولكن فيما بعد بدأت الكوارث والحروب تتوالى على العالم الإسلامي، فبدأ بالنكبات والوضعيات الصعبة الحادة التي أضعفته وترتب عنها أن تحول نوره إلى ظلمة وعلمه إلى جهل وثراؤه إلى فقر.

بيد أنه مع نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر بدأ الوطن العربي يتجاوز الظلم والجهل والتخلف ساعيا إلى تكوين عالم جديد، وهنا نجد مجموعة من المفكرين الذين كانوا على دراية بمجريات الأحداث في أوروبا، تمكنوا من تحليل واقعهم المتردي والانتباه إلى الفروق الموجودة بينهم وبين الدول الغربية، وسعوا إلى البحث عن أسباب تخلفهم من أجل إيجاد طرق للتخلص من التبعية والتخلف، ونتيجة لتأثرهم واطلاعهم على الفكر الغربي اقتبسوا العديد من الآليات والمفاهيم، والتي من بينها مفهوم الإبستيمولوجيا، حيث حاولوا تطبيقه في أطروحاتهم وفق مقتضيات البيئة الإسلامية، لقد كانت الإبستيمولوجيا عبارة عن خطاب نقدي في المعرفة، جعل من المفكرين العرب أصحاب المشاريع من أمثال: "**زكي نجيب محمود**" و"**محمد عابد الجابري**" يسقطونه على دراستهم خاصة تلك المتعلقة بالتراث.

من هنا كان اختيارنا لهذا الموضوع الموسوم بالطرح الإبستيمولوجي في الفكر العربي والذي أخذنا فيه كل من المفكر المصري "زكي نجيب محمود" والمفكر المغربي "محمد عابد الجابري" كنموذجين له، كما أن هذا الاختيار يعود إلى أسباب ذاتية وأخرى موضوعية.

حيث إن **الأسباب الذاتية** تتمثل أساسا في: الميل والانجذاب لهذا النوع من الدراسات المعرفية، وفضلا عن ذلك ميلي إلى البحث في الفكر العربي الإسلامي المعاصر من خلال صلته بالفكر الغربي المعاصر، وكذا تحديد الحدود الإبستيمولوجية للعقل العربي الإسلامي المعاصر وإبراز خصوصية هذا العقل وإبداعاته.

أما بالنسبة إلى **الأسباب الموضوعية** فهي تتمثل في: نقد العقل العربي الإسلامي عند كل من "زكي نجيب محمود" و"محمد عابد الجابري"، لأن عملية النقد قد تحيلنا إلى إعادة بناء هذا العقل وفق أسس ومقومات جديدة، قد تؤسس لتحليل منطقي عقلاني، يقوم على الموضوعية والابتعاد عن الأحكام الذاتية، وبالإضافة إلى ذلك فهما مفكران عقلانيان مطلعان على الفكر الغربي النقدي من أجل تحقيق النهضة وإحداث ثورة فكرية ابستيمولوجية.

أما عن **أهمية الموضوع** فتتمثل في الحاجة الماسة إلى مثل هذه الدراسات التي تتعلق وترتبط ببنية العقل العربي الإسلامي ونقده، هذا ما جعل مساهمات هذين المفكرين تجد لنفسها صدى قويا ومؤثرا في الأوساط الفكرية العربية الإسلامية وحتى العالمية.

من جهة أخرى نعتقد أن جديد وجدية هذا الموضوع تكمن في أن كلا من "زكي نجيب محمود" و"محمد عابد الجابري" كانا من المفكرين العرب المعاصرين القلائل اللذين حاولا قراءة الفكر العربي الإسلامي قراءة إبستيمية موضوعية بعيدة كل البعد عن كل ذاتية، غير أنه لم يتم إعطاء هذه القراءة حقها الوافر من الأبحاث والدراسات الأكاديمية، حيث إن هذه الأخيرة تفتقر لها.

ونظرا للأهمية التي يكتسيها الموضوع فإن الإشكال المحوري الذي قام عليه بحثنا هو: أين تجلى الطرح الإبستيمولوجي في الفكر العربي المعاصر بوجه عام وعند كل من "زكي نجيب محمود" و"محمد عابد الجابري" بوجه خاص؟

تتفرع عن هذه الإشكالية مجموعة من المشكلات الجزئية نعرضها كالآتي:

- ماذا نعني بالإبستيمولوجيا؟ وفيما تتمثل أبرز تيارات الفكر العربي الحديث والمعاصر؟ وما هي أهم تجليات الخطاب الإبستيمولوجي في الفكر العربي المعاصر؟

- فيما يتمثل مشروع "زكي نجيب محمود" الذي استمده من الوضعية المنطقية؟ وكيف نظر إلى المعقول واللامعقول في التراث الإسلامي؟ وكيف كانت نظرته إلى اللغة؟ وماهي المنطلقات الإبستيمية التي اعتمد عليها؟
- ما المقصود بالتراث والحداثة عند "محمد عابد الجابري"؟ وفيما يتمثل طرحه الإبستيمولوجي؟ وماذا يعني بالعقلانية؟

وللإجابة عن هذه المشكلات الجزئية قسمنا البحث إلى ثلاثة فصول وخاتمة، علاوة عن مقدمة تتصدر بحثنا، عرفنا فيها بالبحث وأظهرنا موضوعه والإشكالية التي نعتقد أنها مناسبة لمعالجته، وكذا دوافع اختيارنا له، ثم أهميته وأهدافه، وأشرنا أيضا إلى منهج الدراسة وخطة البحث وكذا العوائق التي واجهتنا أثناء إنجاز العمل، كما أشرنا إلى أهم المصادر والمراجع التي كانت عونا لنا في هذا البحث، حيث كانت فصول بحثنا كالآتي:

الفصل الأول: والذي تطرقنا فيه إلى ماهية الإبستيمولوجيا ومنزلتها في الفكر العربي المعاصر، وقد اشتمل على ثلاث مباحث؛ المبحث الأول: تناولنا فيه مقاربة مفاهيمية تاريخية للإبستيمولوجيا، بداية بمفهومها فأصولها ثم مجالها، والمبحث الثاني: تحدثنا فيه عن أهم تيارات الفكر العربي الحديث والمعاصر، بداية بالتيار الإصلاحي ثم العلماني فالوجودي، أما المبحث الثالث: فتناولنا فيه الخطاب الإبستيمولوجي في الفكر العربي المعاصر، بداية بالطرح الإبستيمولوجي للاتجاه العقلاني عند المفكرين المغاربة، ثم تناولنا النظرة الإبستيمية للتراث عند المفكر المصري "حسن حنفي"، ثم الإبستيمولوجيا البديل عند المفكر التونسي "أبو يعرب المرزوقي".

وفي الفصل الثاني تعرضنا فيه إلى مقاربة "زكي نجيب محمود" الإبستيمولوجية لتجديد الفكر العربي، وقد اشتمل بدوره على ثلاثة مباحث، تناولنا في المبحث الأول الوضعية المنطقية، بداية بتعريفها، ثم أهم مبادئها، ثم أسباب تبني "زكي نجيب" لها، وتحدثنا في المبحث الثاني عن المعقول واللامعقول في تراثنا الإسلامي، أما المبحث الثالث فعرجنا فيه إلى الحديث

عن إبستيمولوجيا اللغة والمنهج عند "زكي نجيب محمود"، حيث بينا فيه إبستيمولوجيا اللغة وإبستيمولوجيا المنهج عنده.

أما الفصل الثالث المعنون بمقاربة إبستيمولوجية للتراث والحداثة عند "الجابري"، فقد قسمناه إلى ثلاث مباحث، الأول تناولنا فيه التراث عند "الجابري"، بداية بتعريفه له، ثم موقفه من التراث، وأتبعنا ذلك بموقفه من القطيعة مع التراث، والثاني تطرقنا فيه إلى الحداثة عند "الجابري"، بداية بتعريفه للحداثة، ثم موقفه منها، وأخيرا القطيعة معها، أما المبحث الثالث فتطرقنا فيه إلى الإبستيمولوجية والعقلانية عند "الجابري".

ولأن أدبيات الدراسة تقتضي أن نقارن بين طرح "زكي نجيب" و"الجابري" فكان ولابد كعنصر أخير أن نتطرق إلى أوجه التشابه والاختلاف بين "زكي نجيب محمود" و"محمد عابد الجابري".

وقد أنهينا بحثنا بخاتمة حاولنا فيها الإجابة عن الإشكالية الأساسية والمشكلات الفرعية وذلك من خلال عرضنا لأهم النتائج المستخلصة من فصول البحث.

هذا واستندنا أثناء تحليلنا لعناصر البحث إلى مجموعة من المناهج:

- **المنهج التاريخي:** الذي استخدمناه في سرد أهم الآراء والأفكار التي جاء بها الفلاسفة عبر التاريخ والتي تخدم موضوعنا، فضلا عن عرضنا لأهم تيارات الفكر العربي الحديث والمعاصر.
- **المنهج النقدي التحليلي:** الذي حاولنا من خلاله قراءة الأفكار التي اقتبسناها من المصادر والمراجع، وذلك بتحليلها ونقدها من جهة ونقد بعضها لبعض من جهة أخرى.
- **المنهج المقارن:** استخدمناه في ابراز التباين بين مفهوم الإبستيمولوجيا الكلاسيكي والذي كانت فيه مرادفة لنظرية المعرفة ومفهومها المعاصر الذي يمثله بوجه خاص التيار

الفرانكفوني والذي يجعلها مرادفة لنظرية العلم، بالإضافة إلى أننا استعملناه في ابراز أوجه التشابه والتباين بين ما جاء به "زكي نجيب" و"الجابري".

ولإعطاء هذا البحث قيمة علمية اعتمدنا على مصادر كل من "زكي نجيب محمود" و"محمد عابد الجابري"، على سبيل المثال: "قصة عقل"، "المنطق الوضعي"، "المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري". "مدخل إلى فلسفة العلوم"، "تكوين العقل العربي"، "التراث والحداثة"، كما استفدنا من مجموعة المراجع والمقالات التي كان لها وزنها في البحث، إما في استعمالنا لها في المقارنة أو لتوسيع فكرة وشرحها، نذكر منها: كتاب "فلسفة الفيزياء النيوتونية" للباحث التونسي الإبستيمولوجي "عبد القادر بشته"، كتاب "نظرية المعرفة العلمية" أو "الإبستيمولوجيا" للفيلسوف الفرنسي "روبير بلانشي"، مقال: "نظرية العلم والعقلانية الرياضية عند روبير بلانشي" للأستاذ "أحمد حسن".

كما اعتمدنا على أطروحتي دكتوراه في الفلسفة تتحدثان عن: الخطاب الإبستيمولوجي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر "محمد عابد الجابري نموذجا" لنعيمة بن صالح، والخطاب التجديدي في الفكر العربي المعاصر لمنور قيروان.

وأثناء إنجازنا لهذا البحث اعترضتنا مجموعة من الصعوبات والعوائق التي نوجزها في:

- عدم توفر دراسات معمقة بشكل وافر في هذا الموضوع.
- صعوبة الاتصال بالأستاذ المشرف بطريقة مباشرة، حيث باستثناء الأشهر الأولى من مباشرة بحثنا، كان الاتصال به يقتصر فقط على أجهزة الاتصال الحديثة بسبب تفشي وباء كورونا.
- عدم الحصول على المراجع الورقية من المكتبات للسبب ذاته.

ورغم هذا تمكنت بعون الله وسداده وبفضل توجيهات الأستاذ المشرف ومساعدته لي من تجاوز بعض هذه الصعوبات لأتمكن في الأخير من إخراج هذا البحث في هيئته الحالية.

الفصل الأول
ماهية الإبستيمولوجيا ومنزلتها في الفكر العربي المعاصر

تمهيد:

حدثت العديد من التطورات العلمية في شتى الميادين والمجالات كالرياضيات والفيزياء كان لها أثر كبير على الفكر البشري بوجه عام، وعلى حياة الإنسان بوجه خاص، فبعد أن كانت تلك العلوم تتميز بقدر من المطلقية إلى درجة أن أصبحت قوانينها يقينية وثابتة بالضرورة لا يمكن أن يتسرب إليها الشك، فإنه مع مطلع القرن التاسع عشر حدثت نوع من الأزمة بين العلم الكلاسيكي والعلم الحديث، حيث ظهرت ثورات علمية ترتبت عنها نظريات جديدة مواكبة لما عرفه العلم من تطورات، لعل من بين أهمها ظهور ما يعرف بالإبستيمولوجيا، هذه الأخيرة التي شكلت موضع اهتمام رئيسي لدى الفلاسفة والعلماء على حد سواء، ذلك لأنها من جهة أحد أهم المباحث الفلسفية الأكثر حيوية والأشد ارتباطا بالعلم، ومن جهة أخرى كونها دراسة نقدية لمختلف النظريات العلمية، فمهمتها نقدية، أي أنها عبارة عن بحث نقدي حول مبادئ العلوم.

وقد تردد هذا المصطلح (الإبستيمولوجيا) في الكثير من الدراسات الفلسفية الغربية الحديثة والمعاصرة، بل أكثر من ذلك فإن مجموعة من التيارات في الفكر العربي المعاصر قد تبنته وجعلته كخطاب لها، حيث نجد أن هناك من المفكرين العرب من وظفوا الإبستيمولوجيا في عرض أطروحاتهم حول بعض المواضيع التي تناولها الفكر العربي المعاصر، فضلا عن أن هناك من اتخذها كمشروع له، ولعل من بين أبرز المفكرين العرب الذين تناولوا الإبستيمولوجيا بالدراسة نجد: "سالم يفوت" "محمد وقيدي"، "حسن حنفي" و"أبو يعرب المرزوقي"، وقبل أن نتناول دلالات هذا الخطاب الإبستيمولوجي عند هؤلاء، فإنه كان لزاما علينا أن نحدد أولا مفهوم الإبستيمولوجيا، ثم نتطرق ثانيا إلى أهم تيارات الفكر العربي الحديث والمعاصر.

فماذا نعني بالإبستيمولوجيا؟ وفيما تتمثل أبرز تيارات الفكر العربي الحديث والمعاصر؟ وما هي أهم تجليات الخطاب الإبستيمولوجي في الفكر العربي المعاصر؟

المبحث الاول: مقاربة مفاهيمية تاريخية للإبستيمولوجيا:

قبل الحديث عن الإبستيمولوجيا لابد لنا من الإشارة إلى الميتودولوجيا (علم المناهج) والتي ظهرت قبل الإبستيمولوجيا. حيث إن الميتودولوجيا هي الدراسة الوصفية لمختلف المناهج العلمية، فقد كانت تقوم بعملية وصف، وهنا ظهر المنهج التجريبي والمنهج الاستقرائي...الخ بيد أن الميتودولوجيا ظلت قاصرة، لأنها تكتفي بالوصف فقط، حيث ظهرت العديد من الأزمات في العلوم، مما أدى إلى ضرورة البحث في مبادئها ومراجعة مناهجها وتصويبها، وهنا ظهرت الإبستيمولوجيا باعتبارها كما قلنا دراسة نقدية للعلوم ولنتائجها ومناهجها، ولأن الإبستيمولوجيا تعتبر من المصطلحات المعاصرة، فقد حظيت باهتمام العديد من المفكرين والفلاسفة، وعلى هذا الأساس حاولنا أن نجيب على مجموعة من الأسئلة في هذا المبحث من بينها: ماهي الابستمولوجيا؟ وماهي أصولها؟ وفيما يكمن مجالها؟

المطلب الأول: مفهوم الابستمولوجيا

لغة: الإبستيمولوجيا هي "لفظ مركب من لفظين: أحدهما ابيستما (Epistemé) وهو العلم، والآخر لوغوس (Logos) وهو النظرية أو الدراسة"[1]، فمعنى الإبستيمولوجيا إذن من حيث الاشتقاق اللغوي هو نظرية العلم أو دراسة العلم، "ويعزى إدخال هذا المصطلح إلى الفيلسوف الاسكتلندي ج. ف. فيرير (سنن الميتافيزيقيا – 1854). إذ قسم الفلسفة إلى مبحث الوجود (الأنطولوجيا) ومبحث المعرفة (الابستمولوجيا)" [2].

من هنا فإن لفظ الإبستيمولوجيا "يطلق في اللغة الإنجليزية، بالمعنى نفسه، على "نظرية المعرفة" بوجه عام"[3]، بيد أنه في الطرح المعاصر – في الفلسفة الفرنسية على وجه التحديد – نجد أن الإبستيمولوجيا تختلف عن نظرية المعرفة، فعلى حين تطلق نظرية المعرفة على

---

[1] جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت– لبنان، 1982، ص33.

[2] جلال الدين سعيد، **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، دار الجنوب للنشر، تونس، د ط، 2004، ص13.

[3] عبد القادر لورسي، **الدليل في الإبستيمولوجيا وتدريس العلوم**، جسور للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2007، ص18.

مجموع التأملات، والتي تهدف إلى تحديد قيمة معارفنا وحدودها، فإن الإبستيمولوجيا تعتبر "هي علم العلوم أو الدراسة النقدية للعلوم ... وهذا ما لا يختلف كثيرا عن معناها الاصطلاحي"[1].

اصطلاحا: من الصعب إحصاء كل التعريفات الموجودة حول الإبستيمولوجيا، حيث نجد مثلا "جميل صليبا" يعرفها في معجمه الفلسفي بأنها: "دراسة مبادئ العلوم، وفرضياتها، ونتائجها، دراسة انتقاديه توصل إلى إبراز أصلها المنطقي، وقيمتها الموضوعية" [2].

وقد ورد مصطلح الإبستيمولوجيا في عدة لغات مع بعض التباين في الرسم والنطق، إذ استعمل في اللغتين الانجليزية والفرنسية، واستخدمه كذلك العرب، حيث إن الفلاسفة الانجلوساكسون يقصدون بمصطلح الإبستيمولوجيا نظرية المعرفة خلافا للفلاسفة الفرنسيين الذين يفصلون بصفة عامة بين الإبستيمولوجيا ونظرية المعرفة [3]، فعلى سبيل المثال فإننا نجد الفيلسوف الفرنسي "اندريه لالاند" André Lalande (1867 – 1963م) في موسوعته الفلسفية يرى أن الإبستيمولوجيا تدل "على فلسفة العلوم (...) فهي الدرس النقدي لمبادئ مختلف العلوم وفرضياتها ونتائجها، الرامي إلى تحديد أصلها المنطقي، قيمتها ومداها الموضوعي"[4].

كما نجد كذلك الفيلسوف الفرنسي "روبير بلانشي" Robert Blanché (1898 – 1975م) يرى بأن كلمة ابستمولوجيا Epistémologie تعني حرفيا نظرية العلم (Théorie de la science)، وبأنها كلمة مستحدثة، وإذا فرقنا بين الإبستمولوجيا وفلسفة العلوم فيجب

---

[1] محمد عابد الجابري، **مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان، ط5، 2002، ص18.

[2] جميل صليبا، المرجع السابق، ص33.

[3] عبد القادر بشته، **الابستمولوجيا مثال فلسفة الفيزياء النيوتونية**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت – لبنان، ط1، 1995، ص ص5-6.

[4] أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 2001، ص ص356-357.

أن نأخذ هذا الفارق في معناه الواسع فقط، على أساس أن الإبستمولوجيا ليست إلا بابا من أبواب فلسفة العلوم وأحد أجزائها الأكثر قربا من العلم بدون شك، "واليوم أكثر من أي وقت مضى، بروحها ومناهجها، وإما إنها تحتل منطقة متوسطة بين العلم والفلسفة وتمتد بحواشيها إلى هذه وذاك" [1].

نفهم من هذا أن "روبير بلانشي" لا يميز بين الإبستيمولوجيا ونظرية العلم، فهما الشيء نفسه، إذ هما كلمتان مترادفتان، على اعتبار أن الإبستيمولوجيا هي ذلك الجزء الأقرب من فلسفة العلوم.

وإذا كان الفيلسوف النمساوي "كارل بوبر" Karl Popper (1902 – 1994م) يرى مثله مثل "روبير بلانشي" أن الإبستيمولوجيا هي مرادفة لنظرية العلم، فإنه يضيف إلى ذلك تعليق مفاده أن "الابستمولوجيا على نحو ما هي واردة عند هيوم ولوك بركلي ورسل هي إبستمولوجيا تقليدية بلا معنى لأنها تتناول المعرفة أو الفكر بالمعنى الذاتي، إذ هي تتناول "أنا أعرف" أو "أنا أفكر" بالمعنى الدراج الذي ليس له علاقة بالمعرفة العلمية (...) في حين المعرفة العلمية تنتمي إلى عالم النظريات العلمية" [2].

أما بالنسبة إلى الفيلسوف الفرنسي "غاستون باشلار" Gaston Bachelard (1884 – 1962م)، فالإبستيمولوجيا عنده ليست بناء نظرية في المعرفة، حيث إنها ليست مرتبطة بالعقل قبل العلمي أو العلوم السابقة إنما هي عبارة عن فلسفة بناء، فالفكر يقوم بنقد الواقع لأنه فكر متطور، يرفض الحقائق الثابتة النهائية ويسعى إلى التجديد، وبما أن العقل عند "باشلار" متطور وليس ثابت مكتمل البناء مثلما كان عند الفلاسفة القدامى، فإننا نجده يرفض مختلف العلوم السابقة ويسعى إلى بناء معرفة جديدة.

---

[1] روبير بلانشي، **نظرية العلم (الإبستيمولوجيا)**، ترجمة: محمود يعقوبي، د م ج، بن عكنون – الجزائر، ط1، 2004، ص9، ص25.

[2] مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط5، 2007، ص12.

وعلاوة على ذلك فإن أهم ما يميز الإبستيمولوجيا الباشلارية هو اهتمامها بالجانب الذي يكون فيه نقص وخطأ وفشل في المجال العلمي، أكثر من اهتمامها بالجانب الإيجابي، وبذلك فهي ليست مغلقة ولا مكتملة، كما أنها لا تهدف إلى بناء نسق معرفي تام ونهائي، بل تدعو للانفتاح وفق مبدأين أساسيين هما: نسبية المعرفة وكذا القابلية للمراجعة، وبذلك تصبح الإبستيمولوجيا عند "باشلار" هي الفلسفة العلمية الوحيدة التي بإمكانها أن تواكب أي تطور يحدث في حقل العلم [1].

كما نجد بأن مهمة الإبستيمولوجيا الأساسية في نظر "باشلار" هي الدراسة النقدية لمختلف النظريات العلمية، حيث تقوم بعملية نقد كيفية ظهور هذه الأخيرة في مجال العلم.

ومنه فإن أهم ما نصل إليه في الأخير حول مفهوم الإبستيمولوجيا هو أن لها مفهوم تقليدي يرتبط بنظرية المعرفة ومفهوم حديث إن صح القول يرتبط بمناهج العلوم، بيد أنه مع الفكر المعاصر أخذت الإبستيمولوجيا مفهوما جديدا خاصة مع الفلسفة الفرنسية المعاصرة، التي تعتبرها دراسة نقدية لمصادرات العلوم ونتائجها النظرية.

ولعل "غاستون باشلار" و"روبير بلانشي" و"جان بياجي" J. Piaget (1896-1980م) يقفون في مقدمة الفلاسفة الإبستيمولوجيين في الفكر الفلسفي المعاصر، وعلى ذكر "جان بياجي" فإنه ينبغي علينا التنويه إلى أن مصطلح الإبستيمولوجيا عنده مرادف لنظرية المعرفة.

وإجمالا وتلخيصا لما سبق ذكره "فإن الإبستيمولوجيا أتاحت لنا التمييز بين المعارف الحسية من جهة تكوينها والتجريبية من جهة منهجها، والواقعية من جهة أساسها، فالمعارف هي عقلانية وعقلية ومثالية..."[2]، حيث إن الإبستيمولوجيا من مهامها النظر إلى هذه المعارف من زاوية علمية معاصرة تراعي بنية الفكر المتحولة والتي تعكس الطابع الثوري في العلم المعاصر على حد قول "غاستون باشلار".

---

[1] السيد شعبان حسن، **برونشفيك وباشلار بين الفلسفة والعلم دراسة نقدية مقارنة**، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت – لبنان، ط1، 1993، ص ص137-138.

[2] رحيم أبو رغبف الموسوي، **الدليل الفلسفي الشامل**، ج1، دار المحجة البيضاء، بيروت – لبنان، ط1، 2013، ص25.

المطلب الثاني: أصول الإبستيمولوجيا

إن الإبستيمولوجيا إذا ما استثنينا مفهومها التقليدي الذي يحيلها إلى أنها أحد مباحث الفلسفة، والمتمثل في نظرية المعرفة، مصطلح حديث العهد، لم يتم التأسيس له فعليا إلا في مطلع القرن العشرين، بيد أن ممارسته النظرية إذا ما تتبعناها من الناحية التاريخية، فإننا سنجدها قديمة قدم الكلمة، فتاريخ الفلسفة بكل ما تحمله موضوعاتها من اختلاف وتنوع معرفي يشهد على ذلك، حيث إن كبار الفلاسفة لم تخلو أطروحاتهم التي قدموها من نقد وتعليق ومناقشة لأطروحات وأفكار غيرهم من سبقهم من الفلاسفة، وعلى الرغم من أنه لا أحد منهم كان يعلم أنه قد قام بدراسة إبستيمولوجية، إلا أن أبحاثهم تلك التي قدموها تحمل طابعا إبستيمولوجيا جدير بالاعتبار[1].

نفهم من هذا أن الإبستيمولوجيا كمصطلح ظهر في القرن العشرين، ولكن من ناحية الممارسة النظرية له جذور وامتدادات، إذ نجد أن كبار الفلاسفة القدامى استعملوا النقد والمناقشة، دون أن يعرفوا أنهم كانوا يقدمون بذلك دراسة ذات دلالة إبستيمولوجية بالمفهوم المعاصر.

ولأن نقدهم كان الغرض منه التأكد من صحة الفكرة المطروحة وفحص قيمتها المعرفية بالكشف عن ما يكسوها من وهم وزيف، سواء إن ارتبط ذلك بالمضمون أو بالمنهج المتبع في الدراسة، فإن الهدف يكاد يكون واحدا مع الطرح الإبستيمولوجي المعاصر، وهو البحث عن المعايير التي من شأنها أن تتحقق بها المعرفة العلمية الصحيحة [2].

فإذا رجعنا على سبيل المثال إلى محاورات "أفلاطون"، وعلى وجه التحديد إلى محاورة "تيتياتيوس"، فإننا نجد بالفعل ما يعرف على أنه نظرية في العلم، من هنا فإن ثمة شبه تقارب

---

[1] أحمد ملاح، **المختصر في تاريخ الإبستمولوجيا**، منشورات مختبر الفلسفة وتاريخها، دار القدس العربي، وهران – الجزائر، د ط، 2010، ص21.

[2] المرجع نفسه، ص22.

إن لم نقل تطابق بين قولنا: الإبستيمولوجيا تمثل نظرية في العلم، وأن نظرية العلم تحمل طابعا إبستيمولوجيا (نقديا)، "وما نقد "أفلاطون" للمعرفة الحسية إلا دليل على أن عمل الإبستمولوجيا بالمفهوم المعاصر كان مبطنا في تاريخ الفلسفة، باعتبارها ممارسة حول المعرفة من حيث النقد والتحليل والتركيب وغير ذلك" [1].

إذ إن "أفلاطون" قد أقام فلسفته على أساس هدم ما كان مألوف عند معاصريه، خاصة آراء السوفسطائيين من أمثال "بروتاغوراس" الذين كانوا يعتقدون بأن المعرفة هي الإدراك الحسي، في حين أن هذا الأخير عند "أفلاطون" ليس هو العلم بالمعنى الحقيقي*.

ومن ثم فإن هذا "الدور – دور التأسيس – سيكون إذن دورا سلبيا من ناحية، وإيجابيا من ناحية أخرى: سنجده سلبيا فيما يتصل بنقد الرأي الشائع وبنقد السوفسطائيين، وسنجده إيجابيا حينما يبين لنا أفلاطون منهجه الجديد الذي على أساسه سيضع فلسفته" [2].

كما نجد أيضا هذا الطابع الإبستيمي عند "ارسطو"، وذلك بالضبط حينما انتقد نظرية أستاذه "أفلاطون" الذي رأى أن المعرفة لا يمكن لها أن تعتمد على الحواس لأنها خادعة وتوصلنا إلى معرفة نسبية، حيث أعاب عليه استخدامه للمنهج المثالي "الذي اتخذه ذريعة للمعرفة الخالدة، وما برح أن قدم البديل المنهجي الذي يتخذ من الواقع الحسي مصدرا" [3].

---

[1] أحمد حسن، **نظرية العلم والعقلانية الرياضية عند روبير بلانشي**، الفلسفة الفرنسية المعاصرة جدل التموقع والتوسع، تأليف: مجموعة باحثين، إشراف وتحرير: سمير بلكفيف، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2015، ص151.

* إن عالم الحس عند "أفلاطون" هو عالم التغير، ولذلك فهو غير حقيقي، وبما أن الحقيقة لا تمنحها لنا الحواس التي تمدنا بعالم الظواهر أو التغير، فإن العقل وحده هو الذي بإمكانه أن يقودنا إلى العالم الحقيقي المتمثل في عالم المثل، ولقد تأثر "أفلاطون" في نظريته هذه بأستاذه سقراط، "فبحث عن التصورات العقلية التي تفسر الموجودات جميعا، والتي تعتبر الأساس المطلق أو الحقيقة النهائية للعالم كله"، ومن ثم فقد رأى "أفلاطون" أن "المعرفة التي تأتي بها الحواس ليست معرفة يقينية؛ وإنما هي ظنية أو تخمينية (...) ومن هنا فإن المعرفة اليقينية هي معرفة العقل وحده". ينظر في هذا الصدد:

– إمام عبد الفتاح إمام، **مدخل إلى الميتافيزيقا مع ترجمة للكتب الخمسة الأولى من ميتافيزيقا أرسطو**، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2005، ص102.

[2] عبد الرحمان بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984، ص157.

[3] أحمد ملاح، المرجع السابق، ص18.

بمعنى أن "أرسطو" قد قام بنقد أستاذه "أفلاطون" الذي كان يرى أن سبيل الوصول إلى الحقيقية يكون عن طريق عالم المثل، ومن ثم فإنه كان ينظر إلى العقل على أنه هو مصدر المعرفة، حيث رأى "أرسطو" – خلافا لذلك – أن مصدر المعرفة يكمن في الواقع الحسي.

وعلاوة على ذلك فإنه في فترة متأخرة عن الفكر اليوناني شهدنا موقفا إبستيمولوجيا مماثلا عند فلاسفة الحضارة الإسلامية، حيث انتقد "ابن رشد" كل من "الفارابي" و"ابن سينا"، وعاب عليهما نظريتهما الإشراقية في المعرفة، وبين أن طريقة الإشراق التي انتهجها كل منهما ليست مجدية في المعرفة [1].

أما بالنسبة إلى العصر الحديث فإن الذي لا يمكن إنكاره هو أن بداية الفلسفة الحديثة التي كانت مع " ديكارت" (Descartes) و"بيكون" (Bacon)، "كانت ناجمة عن خطاب مباشر للعلم، ونقصد بذلك هندسة "إقليدس" (Euclide) وفيزياء غاليلي (Galilée)، وعلى هذا النحو سارت العقلانية الكبرى مع "سبينوزا" (Spinoza) في "إصلاح الفهم" و"الأخلاق المبرهنة على الطريقة الهندسية"، كما نلمسها عند "مالبرانش" (Malebranche) في البحث عن الحقيقة" [2].

فقد سعى "ديكارت" إلى إيجاد منهج شامل يقود العقل الإنساني إلى إدراك الحقيقة، حيث تبين له أن المنهج الرياضي يمكن أن يغدو منهجا شاملا، وذلك بأن يستغل العقل دقة ووضوح براهين هذا المنهج من أجل التفكير في جميع القضايا التي تواجهه، وهو في ذلك لا يستثني المشكلات الميتافيزيقية.

ولأن "ديكارت" كان يؤمن بوحدة العقل الإنساني من جهة، وبوحدة العلم والمعرفة الإنسانية من جهة أخرى، فإن الغاية التي كان يصبوا إليها منهجه المستمد من العلم الرياضي هي الوصول إلى الحقيقة اليقينية، ولذلك فإن "هذه الغاية لا تغيب عن المنهج عندما يطبق على

[1] أحمد ملاح، المرجع السابق، ص18.

[2] أحمد حسن، **نظرية العلم والعقلانية الرياضية عند روبير بلانشي**، مرجع سابق، ص ص151-152.

التفكير في القضايا الميتافيزيقية. فمن الأسباب القوية التي تبرر الشك الديكارتي، الذي يبدأ به التأمل الأول من تأملات ديكارت الميتافيزيقية، إرادة الوصول إلى حقيقة يقينية بصدد القضايا الميتافيزيقية بصفة خاصة وبصدد القضايا التي يمكن أن تكون موضع معرفة من الإنسان بصفة عامة" [1].

وبهذا فإن التفكير في الميتافيزيقا عند "ديكارت" يتم وفقا لمقتضيات المنهج الرياضي، بل أكثر من ذلك يمكننا القول إن العقلانية الديكارتية – في مجملها – مستلهمة من المنهج الرياضي، وهو الأمر الذي ينطبق كذلك على ما يعرف بالعقلانية الكبرى التي يمثلها كل من "سبينوزا" و"ليبنيتز" (Leibniz)، لقد شكل كل هذا إرهاصات أولية لما يعرف بنظرية العلم أو الإبستيمولوجيا، والتي اتضحت أكثر مع الكتاب الرابع من "محاولة الفهم البشري" للوك (Locke)، وردت فعل "ليبنيتز" عليه في كتابه "محاولات جديدة"، هذا الأخير الذي قال عنه (Gérard Escat): أنه يبدو أكثر قبولا من "كانط" ليكون نموذج الإبستيمولوجيا الجديد [2].

وعلى الرغم من ذلك فإن "روبير بلانشي" يرى أن كتاب "الخطاب التمهيدي لدائرة المعارف" لدالامبير (d'Alembert) يعتبر أفضل أنموذج لنظرية العلم، وكذلك الحال بالنسبة إلى كل من الجزء الثاني من كتاب "ديوغالد ستيوارت" (Dugald Stewart) "فلسفة الذهن البشري"، وكذا "دروس الفلسفة الوضعية" لـ "أوغست كونت" (August Comte)، بالإضافة إلى "الخطاب التمهيدي لدراسة الفلسفة الطبيعية" لـ "جون هرشل" (John Herschel)، حيث كانت كل هذه الكتب بمثابة بوادر لظهور الإبستيمولوجيا بمفهومها المعاصر [3].

أما بالنسبة إلى الكتابان الأساسيان الذين يعتبرهما "روبير بلانشي" تمهيدا حقيقيا لما نسميه اليوم الإبستيمولوجيا هما كتاب "نظرية العلم" لـ "برنار بولزانو" (Bernard Bolzano)

---

[1] محمد وقيدي، **ما هي الابستمولوجيا**، دار الحداثة، بيروت، ط1، 1983، ص64، ص71.

[2] أحمد حسن، **نظرية العلم والعقلانية الرياضية عند روبير بلانشي**، مرجع سابق، ص152.

[3] روبير بلانشي، المرجع السابق، ص11.

وكذا كتاب "فلسفة العلوم الاستقرائية" لـ "وليام هويول" (William Whewell)، هذا الأخير الذي سار على دربه "أنتوان أغسطين كورنو" (Antoine Augustin Cournot) الذي يعتبره "بلانشي" أكبر الإبستيمولوجيين في القرن التاسع عشر، بالإضافة إلى "ماخ" (Mach)، حيث "أن أحد التيارات الرئيسية في نظرية العلم في هذا النصف الأخير من القرن، إنما نشأ تحت إشراف (ماخ) مع نادي فينا"، كما يجب الإشارة أيضا إلى أعمال "هيلمهولتس" (Helmholtz) الذي يمتد تفكيره الإبستيمولوجي إلى حد بعيد، بالإضافة إلى أعمال كلود برنار Claude Bernard، خاصة كتابه "المدخل إلى دراسة الطب التجريبي" [1].

كل ما سبق شكل على حد قول "بلانشي" تباشير لنظرية العلم (الإبستيمولوجيا)، غير أن هذه الأخيرة وجدت مكانتها الحقيقية مع ما يعرف بأزمة الأسس الرياضية وظهور الهندسات اللاقليدية، وبما أن الأزمة التي تعرض لها الفكر المعاصر لم تكن أزمة رياضية وفقط، بل هي أزمة تقاسمها كل من العلم الرياضي والعلم الفيزيائي على حد سواء، فقد حاول علماء وفلاسفة أمثال "أوستوالد" (Ostwald) و"ماخ"(Mach) بالنسبة إلى ألمانيا، و"بيرس" (Peirce) و"بيرسن" (Pearson) بالنسبة إلى البلدان الناطقة باللغة الإنجليزية إنقاذ الفيزياء الحديثة من أزمتها الخطيرة عن طريق مدها بالنظرية العلمية المناسبة [2].

ولعل هذا ما تفطن له مبكرا الرياضي والمنطقي الإنجليزي "هوايتهد" (1861 – 1947م) حينما رأى أن النظريات العلمية المتقدمة لا تتوافق مع النسق النيوتني، "وبهذا الجمع بين الكفاءة العلمية والتفكير الفلسفي وهو جمع ألحت عليه حالة العلم نفسها، وجعله يتزايد في الندرة التخصص العلمي، وجدت نظرية العلم نفسها قائمة كعلم أصيل وهذا الأمر الواقع هو الذي جاء ليكرس تسميتها" [3].

---

[1] روبير بلانشي، المرجع السابق، ص15.

[2] أحمد حسن، **نظرية العلم والعقلانية الرياضية عند روبير بلانشي**، مرجع السابق، ص154.

[3] روبير بلانشي، المرجع سابق، ص16.

المطلب الثالث: مجال الإبستيمولوجيا

بصفة عامة فإن موضوع الإبستيمولوجيا هو العلم بجميع أبعاده، حيث لا يمكن أن "نستثني أي عنصر من العناصر العلمية، بيد أن هناك من الإبستمولوجيين من يختص بالمناهج العلمية، وهناك من يهتم أكثر بالمفاهيم العلمية وهلم جرا" [1]، وحتى نتمكن من تحديد ميدان الإبستيمولوجيا بدقة، فإنه لابد من البحث في علاقتها بغيرها من فروع المعرفة، يعني أن نتحدث عن علاقتها بكل من: نظرية المعرفة، فلسفة العلوم وعلم المناهج.

1. نظرية المعرفة: تعتبر نظرية المعرفة من أكثر المفاهيم والمصطلحات التباسا بالإبستيمولوجيا (نظرية العلم)، حتى أن هناك من يعتبر أن نظرية المعرفة ونظرية العلم كلمتين مترادفتين، ولقد تحدث العديد من الدارسين والنقاد عن نوع من التواصل بين هذين النمطين المعرفيين، حيث "قال لالاند إن الإبستيمولوجيا هي تمهيد لنظرية المعرفة. وتحدث نص الموسوعة العامة عن أسلوب إبستمولوجي يرتبط بنظرية المعرفة ويمهد لها، وعادل بياجي بين الإبستيمولوجيا ونظرية المعرفة لأن الأولى تؤدي حتما إلى الثانية" [2].

كما أن ما تتناوله الإبستيمولوجيا هو المعرفة العلمية، وإذا ما ذهبنا مع الطرح الذي يرى أن المعرفة هي بالأساس معرفة علمية كالوضعيين الجدد وما تمخض عنهم من تجريبانية منطقية، فإن كل نظرية في المعرفة هي نظرية في العلم بالأساس، وخلاف ذلك يكون لا معنى له، إن هذا الطرح هو ما يتبناه على سبيل المثال الفيلسوف المنطقي "كرناب"، الذي "لا يعترف لنظرية المعرفة بالقبول إلا بقدر ما ترتد إلى نظرية العلم، بل على وجه الضبط إلى التحليل المنطقي للعلم "[3].

بمعنى أنه حسب "كرناب" فإنه لا يتم قبول أي نظرية في المعرفة ما لم تكن تحمل طابعا علميا، أي أن نظرية العلم هي في الأساس نظرية في المعرفة العلمية.

---

[1] عبد القادر بشته، المرجع السابق، ص36.

[2] المرجع نفسه، ص43.

[3] روبير بلانشي، المرجع سابق، ص16.

2. فلسفة العلوم: يرى "روبير بلانشي" أنه من الصعب الفصل بين نظرية العلم (الإبستيمولوجيا) وفلسفة العلم، فمن جهة نجد أن نظرية العلم تعد أحد مباحث فلسفة العلم، ومن جهة أخرى فهي تعتبر ممارستها الفعلية، حيث إن فلسفة العلوم بأوسع معانيها تدرس نظريات العلوم، فضلا عن كونها تبحث في أسس هذه الأخيرة، وذلك بغية توسيع نظرتها إما في الموضوعات الفلسفية المرتبطة بالعالم والمجتمع والقيم الإنسانية، أي كل ما يتعلق بموضوعات فلسفة العلوم الطبيعة وفلسفة العلوم الإنسانية والاجتماعية، "أو كنهج ترك بصمته في الأنساق الفلسفية، بدءا من الفلسفة الحديثة وصولا إلى التحليل المنطقي للغة في الفلسفة المعاصرة" [1].

وبهذا فإن "روبير بلانشي" يقر بصعوبة التمييز بين الإبستيمولوجيا وفلسفة العلم، إذ تعتبر نظرية العلم جزء من فلسفة العلوم، وكذلك هي عبارة عن ممارسة لها أو بالأحرى طريقة خاصة من طرق معالجتها، وعلاوة على ذلك فإنه لا يمكن إنكار أن فلسفة العلم تدرس نظريات العلوم وموضوعاتها حتى تظهر قيمتها.

كما أن الحديث عن الإبستيمولوجيا وعلاقتها بفلسفة العلم هو حديث لا يمكن فصله عن العلاقة التي تربط الفلسفة بالعلم، حيث تحيط الفلسفة بنظرية العلم بشكل أو بأخر، خاصة ونحن نعلم أن العلوم ذاتها قد قدمت "المشاكل التي تواجهها والموضوعات التي تثيرها، إلى الفلسفة التي وظيفتها الدائمة أيضا نقد المعرفة المتكونة في أنساق علمية بتحليل البناء العلمي للوقوف على حقيقة الأسس التي يقوم عليها وطبيعتها وقيمتها" [2].

وعلى الرغم من أن الإبستيمولوجيا قد سعت إلى أن تكون علما مستقلا بذاته، وهذا بأن تبتعد شيئا فشيئا عن الطرح الفلسفي الذي يحاول أن يحتوي تطورات الفكر العلمي، فإنها لم تستطع أن تتخلص من الفلسفة بوجه عام ومن فلسفة العلم بوجه خاص.

---

[1] أحمد حسن، **نظرية العلم والعقلانية الرياضية عند روبير بلانشي**، مرجع سابق، ص 156.

[2] محمد ثابت الفندي، **فلسفة الرياضة**، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1969، ص10.

3. علم المناهج (الميتودولوجيا):

إن العلاقة التي تربط الإبستيمولوجيا بعلم المناهج تكمن أساسا في أن الإبستيمولوجيا لا يمكن لها أن تستغني عن المنهج العلمي، لأن هذا الأخير هو الذي يحدد موضوع دراستها النقدية التي تتطلب مبدئيا معرفة بمناهج العلوم، بالإضافة إلى أنها مثلما تتناول الفرضيات وتبحث في أسس العلوم، فإنها "تعالج مناهج العلوم وأسسها ومفاهيمها وأهدافها، وذلك من زاويتين: إيضاحها أولا، وإخضاعها ثانيا للدراسة النقدية" [1].

كما أن التفكير الإبستيمولوجي على حد قول "بياجي" يولد دائما بسبب أزمات في هذا العلم أو ذاك، أزمات تنشأ في الغالب بسبب أخطاء في المناهج السابقة ويتم معالجتها عن طريق اكتشاف مناهج جديدة، ومن هنا فإنه يمكننا القول: إن الإبستيمولوجيا هي بمثابة ميتودولوجيا (علم المناهج) من الدرجة الثانية [2].

بمعنى أن الأخطاء الناجمة عن المناهج السابقة تؤدي إلى حدوث أزمات وهذه الأخيرة تؤدي إلى التفكير الإبستيمولوجي، حيث يتم حل هذه الأزمات من خلال مناهج جديدة، ووفقا لذلك فإنه يمكن أن نعتبر الميتودولوجيا فرعا من فروع الإبستيمولوجيا.

بيد أن هذا يتعارض مع ما قاله "لالاند" عن الإبستيمولوجيا، حيث رأى أن هذه الكلمة تشير إلى فلسفة العلوم، لكن بمعنى أدق فهي ليست دراسة المناهج العلمية التي هي موضوع علم المناهج، إنها في الأساس دراسة نقدية لمبادئ وفرضيات ونتائج مختلف العلوم [3].

وفي الأخير يمكن القول: إن ما تطمح إليه الإبستيمولوجيا كعلم قائم بحد ذاته يتطلب مقتضيات أي علم المتمثلة في الموضوع والمنهج، فإذا كان الأول نجم عنه تداخل مفهومها مع نظرية المعرفة وفلسفة العلم فإن الثاني ترتب عنه تداخل بين نظرية العلم ونظرية المناهج.

---

[1] بيتر كونزمان وآخرون، **أطلس الفلسفة**، تر: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، ط2، 2007، ص13.

[2] محمد عابد الجابري، **مدخل إلى فلسفة العلوم**، المصدر السابق، ص ص23-24.

[3] André Lalande, **Vocabulaire technique et Critique de la philosophie**, 5eme éd ,p.u.f, Paris, France, 1999, volume 1, p293.

المبحث الثاني: أهم تيارات الفكر العربي الحديث والمعاصر

لقد كان للاستعمار الأوربي دور كبير في خلق نوع من الاحتكاك الفكري بين الشرق والغرب، إذ نجد أن الأوضاع السياسية والاقتصادية التي عاشها العرب لم تكن كلها نقمة بل كان للاستعمار بعض التأثير الإيجابي على العرب، حيث سمحت هذه الظروف بالانفتاح على الغرب الذي كان متفوقا على العرب من مختلف النواحي الفكرية، وهنا ظهرت مجموعة من التيارات الفكرية العربية، من بينها: التيار الإصلاحي، التيار العلماني والتيار الوجودي، وكل تيار من هذه التيارات كان يضم مجموعة من المفكرين، ومنه يمكن لنا أن نطرح التساؤلات التالية: ما هو المشروع الفكري الذي حمله كل تيار من هذه التيارات؟ ومن هم أبرز رواد هذه التيارات؟

المطلب الأول: التيار الإصلاحي

لقد ظهر التيار الإصلاحي "في العصر الحديث حاملا لواء العودة إلى الدين كضامن وحيد من أجل الدخول في المعترك الحضاري الذي أصبح يشكل حتمية تاريخية في ظل نكبات وأزمات حادة شهدتها نفسية الإنسان والمجتمع العربي والإسلامي آنذاك"[1]، ولعل من بين أهم المفكرين الذين نجدهم يمثلون هذا التيار النهضوي الإصلاحي هما: "جمال الدين الأفغاني" وتلميذه الأستاذ الإمام "محمد عبده".

أ-**جمال الدين الأفغاني:** هو محمد بن صفدر الحسيني جمال الدين الملقب بالأفغاني، ولد في أسعد آباد بأفغانستان سنة 1254هـ-1838م، وتوفي بالآستانة سنة 1315هـ-1897م من عائلة ذات مجد وشرف، يعد كبير الدعاة إلى النهضة والإصلاح في جميع المجالات الفكرية والعلمية والاجتماعية. كان عارفا بالعلوم الشرعية والرياضية وباللغات العربية والفارسية والتركية، وله دراية بالفرنسية والإنجليزية والروسية، الأمر الذي ساعده في دعوته للنهوض

[1] أحمد حسن، **معالم المشروع النهضوي الإصلاحي في فكر الإمام محمد عبده**، مجلة مفاهيم للدراسات الفلسفية والإنسانية المعمقة، مجلة دولية محكمة تصدر عن جامعة زيان عاشور، الجلفة – الجزائر، العدد 02، جوان 2018، ص64.

بالعالم الإسلامي وحمايته من الهيمنة الأجنبية، أهم آثاره "رسالة الرد على الدهريين" وجملة من المقالات التي نشرها رفقة تلميذه "محمد عبده" في مجلة "العروة الوثقى" [1].

لقد نادى "جمال الدين الأفغاني" إلى "تحرير الفكر الديني من قيود التقليد وفتح باب الاجتهاد، ونادى بالقياس (الاجتهاد) على ما ينطبق على العلوم العصرية وحاجات الزمان وأحكامه، مثلما نادى بالتوفيق بين العلم والإيمان، ورأى أن لا خلاف بين ما جاء في القرآن والحقائق العلمية، أما إذا برز خلاف ما فلا بد من اللجوء إلى التأويل" [2].

حيث نفهم من ذلك أن "جمال الدين الأفغاني" دعانا إلى ضرورة الاجتهاد في الجانب الديني والعلمي، فنقوم بتحرير أفكارنا الدينية من الأفكار التقليدية، وبذلك لا يوجد اختلاف بين القرآن والعلم، بل لابد من التوفيق بينهما، في حين إن ظهر أي اختلاف وتنافر لابد من الاعتماد على التأويل والتفسير.

كما نجد أنه قد دعا الفقهاء المسلمين إلى أهمية الاطلاع على التيارات الفكرية الحديثة وأن يقبلوا منها ما يتفق ويتلاءم مع الشريعة الإسلامية ويفيدهم في حياتهم، وأن يرفضوا كل ما يتعارض مع الشريعة، بالإضافة إلى أنه: "آمن بأن الطريق إلى التمدن الحقيقي هو الإصلاح الديني"، فقال: "حركتنا الدينية في اهتمامنا بقلع ما رسخ في عقول العوام والخواص من فهم بعض العقائد الدينية والنصوص الشرعية على غير وجهها الحقيقي" [3].

بيد أن أهم ما يمكن قوله عن "جمال الدين الأفغاني" هو أنه كان يرى بأن ضرورة الإصلاح لابد أن تنطلق من الجانب السياسي، أي إصلاح السياسة، إذ بها يمكن إصلاح النفوس والمجتمع.

---

[1] محمود يعقوبي، **معجم الفلسفة أهم المصطلحات وأشهر الأعلام**، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ط1، 2008، ص ص204-205.

[2] حسن حنفي وآخرون، **حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر**، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2005، ص 227-228.

[3] المرجع نفسه، ص 228.

ب- **محمد عبده:** هو محمد عبده بن حسن خير الله، ولد في محافظة البحيرة بمصر سنة 1266هـ-1849م، وتوفي بالإسكندرية سنة 1323هـ-1905م. هو تلميذ جمال الدين الأفغاني الذي حضر دروسه في منزله واستمع إلى شروحه وتعليقاته على كتب العقائد والحكمة والكلام والمنطق والأدب والسياسة ودون الكثير من هذه الشروح والتعليقات. يعتبر من أئمة الإصلاح والتجديد في الإسلام دعا المسلمين إلى التحرر من قيود التقليد في العقيدة بالرجوع إلى عقيدة السلف وتحكيم العقل فيها، وإلى التطور الاجتماعي بالأخذ بأسباب القوة والنهوض من الحضارة الأوربية الحديثة، وإلى التزام الأصالة في كل ذلك، من مؤلفاته: "رسالة التوحيد" و"الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية" [1].

ويعد "محمد عبده" أحد أهم المصلحين في المشرق العربي، إذ حمل على عاتقه هموم ومشاغل أمته، داعيا مجتمعه إلى السير على طريق الهدي الذي رسمه السلف الصالح اقتداء بنبي الأمة "محمد" (صلى الله عليه وسلم)، وقد كان لهذا المصلح الأثر البين في الفكر الإصلاحي، من بينه مجال التربية التي جعل منها أساسا لتطور البلاد وازدهارها، وفي ذلك يرى أن "من يريد خير البلاد، فلا يسعى إلا في إتقان التربية، وبعد ذلك يأتي له جميع ما يطلبه" [2].

إذ نفهم من ذلك أن "محمد عبده" يرى أنه عندما يتمكن الفرد من إصلاح التربية، فإنه يضمن بهذا إصلاح البلاد، ومن ثم فإن جميع ما يريده المرء سيتحقق.

كما نجده أيضا قد أكد على أن الدين هو حجر الأساس، وفي هذا يقول: "...هو كل شيء...وعليه بني كل شيء... وأي إصلاح للشرق، لا بد أن يستند إلى الدين" [3]، بالإضافة إلى أنه يرى بأن الإسلام قد دعا إلى ضرورة إعمال العقل في مختلف الأمور.

---

[1] محمد عمارة، **الإصلاح بالإسلام**، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 2006، ص ص5-6.

[2] عبد الكريم بوصفصاف، **الفكر العربي الحديث والمعاصر**، ج1، دار الهدى، الجزائر، د ط، 2004، ص ص242-243.

[3] المرجع نفسه، ص ص 344-345.

حيث إن الدين الإسلامي هو أول دين خاطب العقل ودعاه إلى التأمل والتدبر في الأكوان، وأطلق له العنان يجول في ضمائرنا بما يسعه الإمكان، وكان شرطه الوحيد في ذلك المحافظة على عقد الإيمان، وإلى جانب ذلك فهو يرى أن سبب تخلف المسلمين هو تخليهم عن القرآن الكريم حيث نجده يقول: "فما هذا الذي ألحق المسلمون بدينهم وكتاب الله بينهم يقيم ميزان القسط على ما ينبت، فما باله اليوم على رأي القوم تقصر دون الوصول إليه يد المتناول؟ وإذا كان الإسلام يدعو إلى البصيرة فيه فما بال قراء القرآن لا يقرؤونه إلا تغنيا ورجال العلم بالدين لا يعرفه أغلبهم إلا تظنيا؟ إذا كان الإسلام منح العقل والإرادة شرف الاستقلال" [1].

بمعنى أن السبب الرئيسي في تخلف المسلمين ليس الإسلام بل عدم فهمهم له، وقراءتهم السطحية له، وبذلك "بدأ تفسير القرآن بمنهج عقلي" [2].

لقد وجد محمد عبده نفسه بين مؤشرين وهو يهدف لأجل تحقيق مشروعه النهضوي الإصلاحي، فهو إما أن يقتدي بالنموذج الغربي وبدعائمه الإصلاحية، وإما أن يعود إلى السلف والتراث، وفي هذا يقول: "لقد خالفت في الدعوى إليه–[أي إلى منهجه في الإصلاح]– رأي الفئتين العظيمتين اللتين يتركب منهما جسم الأمة: طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم، وطلاب فنون هذا العصر ومن هو في ناحيتهم"[3].

حيث رأى محمد عبده أن الأمر الأنسب هو الاعتدال في الأخذ من الدين والتراث، وكذا العمل على التجديد وفق المعتقد وذلك بعدم تجاوز حدود الدين، وبهذا فإن محمد عبده يجيب على ذلك السؤال الذي شغل الفكر العربي الإسلامي، والذي مفاده: "ما الوسيلة الصحيحة لتجاوز الجمود، وتحقيق النهضة؟ بقوله: «لا يمكن للمسلم أن ينهض النهوض اللائق بدينه إلا بدءا من استعداده للدخول للآفاق اللامحدودة من العلم والعمل، التي شرعها له الإسلام، ولا

---

[1] نقلا عن: – رضا شريف، **أسئلة التراث والحداثة في فكر محمد عابد الجابري المعرفة السياسة، الأخلاق**، كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، 2018، ص98.

[2] محمد عمارة، **المنهج الإصلاحي للإمام محمد عبده**، مكتبة الإسكندرية، مصر، 2005، ص 36.

[3] محمد عبده، **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة، ج2، طبعة القاهرة، 1993، ص310.

يقدر على الشروع في هذا الاستعداد إلا بدءا من العودة إلى أصول دينه، أعني إلى نبذ التقليد وإلى النظر العقلي، وإلى الاجتهاد والتجديد» "[1].

من هنا فإن مشروعه الإصلاحي "قد تأسس على ضرورة تحرير الفكر الديني من الركود والجمود وبالتالي فتح الطريق أمام الاجتهاد وإعادة الاعتبار للعقل الذي يسهل التقارب بين العلم والدين فضلا عن تجديد أساليب اللغة العربية من خلال الرجوع إلى أصولها وعهد ازدهارها باعتبار اللغة العربية تمثل هوية الإنسان العربي المسلم" [2].

لقد تبنى "محمد عبده" ما يدعوا إليه الدين الإسلامي من "وسطية تكرس العدل (...) وهذا ما يتجلى في القرآن الكريم في قوله تعالى: «وكذلك جعلناكم أمة وسط لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا» البقرة 143. إن هذه الوسطية تقتضي من المسلم أن يأخذ الإصلاح كفرة متجددة في حياته بها يتم تحقيق اعتدال نفسه وكذا تحقيق التواجد الاجتماعي [3].

وبالتالي فإن ما يعيد للعالم الإسلامي ريادته الحضارية حسب "جمال الدين الأفغاني" و"محمد عبده" هو أن ينطلق من نقطة الانطلاق نفسها التي بدأ بها المرة الأولى وهي الفكرة الدينية كمعتقد وسلوك.

المطلب الثاني: التيار العلماني

يعد مصطلح العلمانية من بين المصطلحات التي اختلفت حولها مجتمعاتنا الإسلامية في العالم العربي الحديث والمعاصر، والتي جاءت بوادرها الأولى في القرن التاسع عشر مع نخبة من المثقفين الذين تحمسوا لفكر الأنوار، وسنتطرق إلى رائد من رواد هذا الاتجاه:

---

[1] صلاح زكي أحمد، **أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث**، مركز الحضارة العربية، القاهرة، ط1، 2001، ص68.

[2] رضا شريف، المرجع السابق، ص102.

[3] أحمد حسن، **معالم المشروع النهضوي الإصلاحي في فكر الإمام محمد عبده**، مرجع سابق، ص70.

- **شبلي شميل***: الذي يعد أحد أبرز زعماء الاتجاه العلماني في الفكر العربي، حيث استند في أفكاره على ما قاله "داروين" عن التطور وصراع الكائنات الحية من أجل البقاء.

أما بالنسبة إلى حديثه حول مسألة التراث، فقد رأى أنه لابد من "إحداث قطيعة تاريخية مع الماضي العربي الذي دخل مرحلة الخمول، والركود، والتراجع، من مختلف الجوانب منذ القرن الرابع عشر وبالمقابل ضرورة التشبث بإنجازات ومكاسب عصر الأنوار، مؤكدا أن التطور والارتقاء حتمية فرضها التاريخ، وبالتالي فالتطور ينتقل من حضارة إلى أخرى، ومن شعب إلى آخر، وهذا ما يقتضيه منطق التحول في الكون ككل" [1].

بمعنى أن التاريخ العربي فيه خمول وجمود، لذلك لابد من إحداث قطيعة معه، والاعتماد على ما جاء بع عصر الأنوار حتى نحقق التطور، وهذا التطور الذي بدوره ينتقل من مجتمع إلى آخر ومن حضارة إلى أخرى. وعلى هذا الأساس نجد بأن شميل "اتخذ المذهب العلمي التطوري نموذجا في دراسة مشاكل العالم العربي في عصره، حيث بذل قصارى جهده في محاولة تغيير العالم العربي من خلال أعماله المنشورة في كتب ومجلات ويوميات" [2].

وبالإضافة إلى ذلك فإن "شميل" يرى بأنه لابد أن يكون العلم هو الدين الجديد للإنسانية جمعاء، ذلك لأنه المفتاح الحقيقي لحل ألغاز الكون، إلى جانب أنه هو الذي بإمكانه أن يحرر الإنسان من كل القيود، سواء كانت سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية، كما نجد أن "شميل" قد عد العلوم الطبيعية أم العلوم الحقيقية، ولذلك رأى أنه يجب أن تكون في مقدمة العلوم وأن يتم إدراجها في تعليم أي مادة علمية.

---

* هو شبلي بن إبراهيم شميل. ولد في كفرشيما في لبنان سنة 1269هـ – 1853م وتوفي بالقاهرة سنة 1335هـ–1917م بالقاهرة، يعد من أوائل من كتبوا في الفلسفة الطبيعية الحديثة. من تصانيفه "فلسفة النشوء والارتقاء". ينظر في هذا الصدد:
– محمود يعقوبي، المرجع السابق، ص216.

[1] رضا شريف، المرجع السابق، ص110.

[2] مجموعة من الأكاديميين العرب، **الفلسفة العربية المعاصرة تحولات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مآزق الثقافة والإيديولوجيا**، إشراف وتحرير: إسماعيل مهنانة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2014، ص43.

ومن هنا فقد اهتم "شبلي شميل" بالعلم وجعل له مكانة عظيمة، حتى أنه جعله أعلى مرتبة من الدين، ذلك لأنه يساعد الإنسان على حل مختلف المشاكل التي يتعرض لها، ولهذا نجده ربط بين تطور الأمة وضعف الدين، إذ أنه كلما ضعف الدين صلح حال الأمة، وكلما انحط شأن الأمة كلما قوي شأن الدين، كما أنه دعا إلى ضرورة فصل الدين عن الدولة، حيث يقول: "إن دين العلم هو إعلان حرب على الديانات القديمة، وما نشأت المسيحية في نظره إلا عن الأنانية، وعن حب السيرة من قبل رؤساء الدين، ومن رغبة الإنسان العادي في البقاء الفردي، وليس ما يحرر الإنسان من نير الأنانية سوى إدراك وحدة المادة والإقرار بها" [1].

وعليه لابد على العرب أن يساهموا بدورهم في دفع عجلة التغيير والتحديث"، ذلك أن التطور في نظر "شميل" أصبح "ترسيخا لمبدأ العلمية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية...الخ فالعلمانية صياغة جديدة في تصوره تسمح للمجتمع العربي أو المجتمع الشرقي كما يفضل هو تسميته بالارتقاء والتطور ومفارقة ساحة التخلف والدخول في عصر الحداثة والتطور" [2].

ومن هنا فإن العلمانية عند "شميل" هي عبارة عن مصطلح جديد يساعد المجتمع العربي أو المجتمع الشرقي على التطور والازدهار والابتعاد عن التخلف.

المطلب الثالث: الاتجاه الوجودي

كانت الفلسفات السابقة تهتم بالماهية، وترى أن الماهية سابقة للوجود، وعلى هذا الأساس ظهرت الفلسفة الوجودية التي قالت بأن الماهية سابقة للوجود، وأعطت أهمية كبرى للإنسان ورأت بأن الإنسان يوجد أولا، ثم بعد ذلك يحدد ماهيته، وقد تزعم هذا الاتجاه مجموعة من الفلاسفة من بينهم: الفيلسوف الدنماركي "كيركجارد"، والفيلسوف الألماني "هيدجر"، والفيلسوف الفرنسي "جون بول سارتر"، حيث نجد أن هناك فلاسفة عرب تأثروا بهم، من بينهم نذكر:

---

[1] نقلا عن: – حسين عبد الزهرة الشيخ، **إشكالية العلاقة بين الدين والعلم في الفكر العربي المعاصر التيار العلماني أنموذجا**، مجلة كلية الآداب، العدد 99، كلية الآداب، قسم الفلسفة، ص ص572–573.

[2] المرجع نفسه، ص573.

- **عبد الرحمن بدوي***: يرى "بدوي" أن الوجودية تحتل اليوم مركز السيادة المطلقة في الفكر الفلسفي المعاصر وأن الفرد هو الحقيقة الرئيسية في الوجود، إذ إنه من جهة الوجود الحقيقي يرتبط بالذات أو الفرد، وهذه الذاتية أو الفردية تتطلب الحرية والإرادة، والتي خلالهما يتحدد معنى وجود الإمكانية، ومن جهة أخرى فإن وجود الذات "لا يمكن أن يفهم مستقلا عن عالم الموضوعات الذي فيه تحقق الذات إمكانياتها عن طريق الفعل، واستخدام الذوات الأخرى كأدوات في سبيل هذا التحقق" [1].

وبهذا فإن بدوي يرجع الوجود إلى وجود الذات ووجود الموضوع، إذ إن مختلف إمكانيات الذات لا تتحقق إلا بالفعل واستخدام أدوات أخرى. وفي هذا يختلف "بدوي" عن "هيجل" Hegel (1770 – 1831م) حيث إن هذا الأخير لم يميز بين الوجودية والفكر بل جعلهما شيء واحد، وبذلك فهو يبقى ضمن المذهب العقلي الذي فيه الأولوية للفكر على الوجود [2].

كما ميز "بدوي" بين الفكر والوجود إذ يقول:" إن الفكر أو العلم يقوم على الكلي، بينما الوجود وجود فردي شخصي جزئي، ولذا اتسم الفكر بطابع العموم، واتسم الوجود بطابع التفرد أو الفردانية، وكان المثل الأعلى للأول الموضوعية، بينما الذاتية أو الشخصية هي القيمة العليا للوجود الحي المشعور به، والنتيجة لهذا كله أن الفكر مضاد للوجود" [3].

نفهم من هذا أن هناك فرق واختلاف بين الوجود والفكر، فالوجود يرتبط بالشخصية والفرد فيكون بذلك جزئيا متميزا بطابع فردي، في حين الفكر يكون كليا متميزا بالموضوعية.

أما العصب الرئيسي للوجودية فهو أنها حالة وجدانية يعيشها صاحبها وليست مجرد حالة فكرية حيث يكون العقل مجرد مرآة عاكسة.

---

* عبد الرحمن بدوي (1917–2002م) مفكر عربي معاصر، مؤرخ للفلسفة وأحد أتباع الفلسفة الوجودية، من مؤلفاته: "الزمان الوجودي"، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي"، "دراسات في الفلسفة الوجودية"، "مناهج البحث العلمي".

[1] عبد الرحمن بدوي: **موسوعة الفلسفة**، المرجع السابق، ص307.

[2] عبد الرحمن بدوي، **الزمان الوجودي**، دار الثقافة، بيروت – لبنان، ط3، 1973، ص32.

[3] المرجع نفسه، ص33.

المبحث الثالث: الخطاب الإبستيمولوجي في الفكر العربي المعاصر

يتميز الغرب بالتقدم وبالتطور في مختلف المجالات، على عكس العرب الذين كانوا يتميزون بالركود والتخلف، وقد كان الفكر الغربي يتميز بالحرية وبالديمقراطية والتكنولوجيا والروح النقدية وغيرها من المميزات، وبعد دخول الحضارة الغربية إلى العرب عن طريق الاحتكاك، وانتشار أفكارها المختلفة وتفوق الغرب على العرب في شتى المجالات، أدى هذا إلى انبهار بعض المفكرين العرب بالحضارة الغربية، فكانت أمنيتهم أن تكون مجتمعاتهم العربية مثلها، وعلى هذا الأساس تأثر العرب بالغرب وحاولوا تقليدهم وتطبيق أفكارهم في كل شيء، ومن بين ما تأثروا به فكرة الإبستيمولوجيا أي الروح النقدية، فحاولوا تطبيقها على الفكر العربي المعاصر، وعليه يمكن لنا أن نطرح التساؤل التالي: أين تجلى الخطاب الإبستيمولوجي في الفكر العربي المعاصر؟

المطلب الأول: الطرح الإبستيمولوجي للاتجاه العقلاني

أ- **سالم يفوت***: يرى "سالم يفوت" بأن جل الدارسين والباحثين قد اهتموا بظاهرية "ابن حزم الأندلسي" (994 1064م) وفكره، غير أنهم أهملوا منهجه النقدي، فغالبيتهم نظر إلى ظاهريته الشمولية من زاوية واحدة، وعلى هذا الأساس كانت نتائج بحثوهم جزئية، لم تستطع أن تقدم مقاربة حقيقة لما تصبوا إليه الإشكالية العامة التي انبثق عنها فكر ابن حزم، حيث حاولوا الربط بينه وبين المذهب الظاهري المشرقي الذي يعود في الأصل إلى "داود" الظاهري، مما جعلهم يعتقدون أن ما جاء به "ابن حزم" ما هو إلا امتداد لما جاء به المذهب الظاهري الداودي.

وهو الأمر الذي دفع "سالم يفوت" إلى أن يكشف عن الجانب النقدي المغيب في فكر "ابن حزم"، وذلك بأن يقوم أولا بإحداث قطيعة إبستيمولوجية بين مذهب داود الظاهري بالمشرق

* سالم يفوت (1947 – 2013م): مفكر وباحث مغربي، ولد بالدار البيضاء، له العيد من المؤلفات المعرفية والفلسفية القيمة، من أهمها: "ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب"، "الزمان التاريخي"، "إبستيمولوجيا العلم الحديث".

الذي يتمسك بالدلالة الحرفية للنص، ويكتفي فقط بما يتجلى ظاهريا من معان مباشرة من الكتاب والسنة، وبين مذهب ابن حزم الظاهري بالمغرب المناصر للعقل والمعقول، ثم يقوم ثانيا بإبراز "المفاهيم الأساسية التي (...) مدت المنهج النقدي الحزمي، والمذهب الظاهري الأندلسي بأسسه النظرية العلمية" [1].

إن التمييز بين الفكر الظاهري الشرقي لداود والفكر الظاهري المغربي لابن حزم، لا يهمنا هنا بقدر ما يهمنا اعتماد سالم يفوت على الأسلوب التحليلي المعرفي (الإبسيتمولوجي) لتحقيق تلك الغاية، والذي كان يهدف سالم يفوت من ورائه إلى الكشف عن طبيعة المفاهيم الأساسية التي يرتكز عليها المذهب الظاهري لابن حزم، "وشروط انبثاقها وإمكانها، والتي هي شروط معرفية نظرية، لها صلة بتصور فقيهنا للمعرفة ولطرقها وسبلها وبنظرته للحقائق وأنواعها ومبادئ التفكير وأوائله الأساسية" [2]، حيث نجد أن المدرسة الفلسفية التي تأسست في "الغرب والأندلس: تأسست قاعدتها الإبستيمولوجية على تلك النزعة النقدية التي كرسها ابن حزم وابن تومرت في مختلف مجالات العلم والثقافة آنئذ" [3].

أما بالنسبة إلى البعد الإبستيمولوجي في فكر سالم يفوت، فإنه قد طغى على أغلب مؤلفاته، حيث نلمسه أيضا في حديثه عن الزمان التاريخي، حيث رأى أن تصور الزمان قد تغير في القرن السادس عشر، ومن ثم فهو يعتبر أن الزمان الحقيقي ليس عودة إلى الماضي أو إعادة إحيائه بل يتميز بالثقة في المستقبل والتفاؤل بالتجديد والإبداع، وبذلك فالعصر الذهبي عند سالم يفوت: "هو مستقبل البشرية وليس ماضيها" [4].

---

[1] سالم يفوت، **ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، ط1، 1986، ص ص5-6.

[2] المرجع نفسه، ص7.

[3] محمد عابد الجابري: **نحن والتراث**، المصدر السابق، ص 305.

[4] سالم يفوت، **الزمان التاريخي من التاريخ الكلي إلى التواريخ الفعلية**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت – لبنان، ط1، 1991، ص ص15-16.

كما أن التاريخ عنده "مرادف للوعي بالتقدم أو هو وعي الإنسان بالصيرورة، فميلاد التاريخية معاصر لنفي طبيعية الطبيعة. الطبيعة وحدها، عاجزة عن أن تكون تاريخا وعن أن تملك تاريخية، ذلك أن الوعي بالصيرورة أساسه الوعي بالتماثل والاختلاف، بالوجود والعدم، بالشيء ونقيضه، بالحضور والغياب أو الإيجاب والسلب" [1].

نفهم من هذا أن الدراسة الإبستيمولوجية التي قام بها "سالم يفوت" حول الزمان التاريخي قد أوصلته إلى أن التاريخ لا يختلف عن الوعي بالتقدم، فهما شيء واحد، حيث إن التاريخ يبدأ حين يعي الإنسان تلك الحركة الجدلية التي تحكمه وتحكم الأخر، أي بأن يعي صيرورته ويفهم دوره فيها من خلال تضاد واقتران الأشياء ببعضها البعض.

وهو في ذلك لا يعتمد على الطبيعة وحدها، بل كذلك على نقد طبيعية الطبيعة، لأن الطبيعة لا يمكنها أن تكون تاريخا لوحدها، وهذا راجع إلى أن أساس الوعي بالصيرورة التاريخية هو فهم العلاقة التي تربط الشيء بضده.

هذا ويرى "سالم يفوت" أن الإنسان ليس هو محور التاريخ وليس هو مركزه، حيث إن التاريخ لا يتعلق به، مادام مجاله لا ينحصر فقط في الإنسان وخبراته لمجريات الأمور ومعايشته لها، إذ إن التاريخ لا يرتبط بسرد القصص والعجائب وسير الأبطال، وبكل ما يعيشه الفرد فقط، فتاريخ المناخ مثلا يدرس "ظواهر تحدث على فترات متباعدة جدا، فزمنه الممتد يحسب بالقرون، خلافا للتاريخ الفلاحي مثلا، والذي رغم أنه متعلق بالتاريخ المناخي، إلا أن زمنه ليس واحد هو زمن تاريخ المناخ (...) وعليه إذا كان تأثير المناخ على الإنسان أمر مفترضا فلأن زمان العلة (...) ليس هو زمان المعلول" [2].

بمعنى أنه حتى ولو كان للمناخ دور في التأثير على الإنسان، فإنه الصيرورة الإنسانية هي ليست كل التاريخ، بل إن التاريخ يكمن في الإحاطة بمدتين: مدة طبيعية ومدة الإنسانية.

---

[1] سالم يفوت، **الزمان التاريخي من التاريخ الكلي إلى التواريخ الفعلية**، المرجع نفسه، ص18.

[2] المرجع نفسه، ص ص47-48.

ب- **محمد وقيدي***: يتحدث "وقيدي" عن كتابته الفلسفية قائلا: "بدأت الكتابة الفلسفية بدراسة نشرتها عن الإبستيمولوجي الفرنسي غاستون باشلار، كما أنني في كتابات أخرى اعتمدت على الإبستيمولوجي السويسري جان بياجي، واستلهمت كلا منهما" [1].

من هنا فإن "وقيدي" كان متأثرا في كتاباته الفلسفية بكل من "باشلار" و"بياجي"، حيث قد قام بتأليف كتاب حول فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار، فضلا عن قيامه بتأليف ثلاثة كتب حول الإبستيمولوجيا، لعل أبرزها كتابه الذي يحمل عنوان: ما هي الإبستيمولوجيا؟ والذي بين فيه أن هذه الأخيرة ما هي إلا "تفكيرا نقديا للعلم يحتويه التصور التقليدي لعلاقة العلم بالفلسفة، مما يعطي لكلمة النقد معنى فلسفيا" [2].

أما بالنسبة للكتابين الآخرين فقد خصصهما للإبستيمولوجيا التكوينية، الأول عنونه بـ: "الإبستيمولوجيا التكوينية عند جان بياجي"، والثاني كان عنوانه موسوما بـ: "الإبستيمولوجيا التكوينية للعلوم".

وعلى الرغم من أن "وقيدي" قد عنون أحد كتبه بـ "ما هي الإبستيمولوجيا؟" إلا أنه لم يقدم تعريفا معجميا لها، هذا استثنيا اعتباره لها على أنها دراسة نقدية مثلما تبحث في المناهج تبحث أيضا في الأسس والنتائج، حيث إن غايته كانت منذ البداية تحديد مفهوم الإبستيمولوجيا من خلال البحث "في المهام التي يمكن أن ترجع إلى كل تفكير إبستيمولوجي، سواء تعلق

---

* محمد وقيدي (1946 – 2020م): مفكر مغربي، يعد أحد المختصين العرب القلائل المهتمين بالإبستيمولوجيا، فهو المواطن الإبستيمولوجي كما سمى هو نفسه، حيث إن الإبستيمولوجيا أخذت الكثير من وقته، وقد كرس لها جزءا كبيرا من حياته، فضلا عن ترجماته لغاستون باشلار وغيره من الفلاسفة المعاصرين، وكذا تعدد كتاباته الفلسفية، خاصة تلك التي تتعلق بمشكلات التعليم، من أهم مؤلفاته: فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار، ماهي الابستمولوجيا؟، الابستمولوجيا التكوينية في فلسفة العلوم، بناء النظرية الفلسفية، التعليم بين الثوابت والمتغيرات، جرأة الموقف الفلسفي، ، ينظر في هذا الصدد:

- محمد وقيدي، **الفلسفة ليست في صراع مع الدين والدين ملك للجميع**، حوار مع: صلاح بوسريف، جريدة المساء المغربية، 4 – 02 – 2015، (https://www.maghress.com/almassae/221767)

[1] محمد وقيدي، **جرأة الموقف الفلسفي**، افريقيا الشرق، المغرب، 1999، ص 61.

[2] المرجع نفسه، ص 100.

الأمر بالمهام التي أرجعت اليه في الماضي أو لازالت ترجع إليه، أو تعلق بتلك التي (...) ستتحدد كمهام مستقبلية لهذا التفكير" [1].

وبالرغم من ذلك فإن هذا لم يمنعه من الاستناد على تعريف "لالاند"، حيث عمل على مناقشة هذا التعريف وتقبله من حيث المبدأ الذي تم فيه التمييز بين ما تربو إليه مناهج العلوم (الميتودولوجيا) التي هي عبارة عن دراسة وصفية وبين ما تربو إليه الإبستيمولوجيا التي هي عبارة عن دراسة نقدية لا تتوقف عند المنهج وفقط، بل تتجاوز ذلك إلى الأسس والنتائج، وقد اعترض على نتيجته المتمثلة في اعتبار الميتودولوجيا جزءا من المنطق [2].

والجدير بالذكر هنا هو أن "وقيدي" لا يرى أن "كل تفكير فلسفي في العلم يمكن أن يعتبر إبستيمولوجيا، ذلك أن علاقة التفكير الفلسفي بالعلم، قد اتخذت من تاريخها صورا لا يمكن أن نقر لها جميعا بالأهداف التي يمكن أن يسعى إليها التفكير الإبستيمولوجي المعاصر فالتفكير الإبستيمولوجي ليس بناء لنظرية ميتافيزيقية بناء على ما يثيره علم معين أو علم فترة تاريخية من مشاكل ذات طبيعة فلسفية" [3].

المطلب الثاني: حسن حنفي ونظرته الإبستمية للتراث

يرى "حسن حنفي"* أن التراث هو كل ما خلفه لنا الآباء والأجداد، وأصبح متوارثا تنقله الأجيال من جيل إلى آخر، فهو يمثل ما وصل لنا من الماضي داخل الحضارة السائدة، حيث

---

[1] محمد وقيدي، **ما هي الابستمولوجيا؟**، دار الحداثة للطباعة والنشر، لبنان – بيروت، ط1، 1983، ص7.

[2] المرجع نفسه، ص8.

[3] المرجع نفسه، ص20.

* حسن حنفي: مفكر وباحث مصري معاصر، ولد سنة 1935م في القاهرة، يعد من منظري تيار اليسار الإسلامي، الذي رأى فيه السبيل إلى "يقظة الأمة واستئناف نهضتها الحديثة وطرح البدائل أمام الناس والاحتكام إلى جماهير الأمة وتجاوز الحلول الجزئية والنظرات الفردية إلى تصور كلي وشامل لوضع الأمة في التاريخ وتحديد دورها مع نفسها ودورها مع غيرها". من مؤلفاته: "التراث والتجديد"، "اليسار الإسلامي"، "مقدمة في علم الاستغراب"، "في فكرنا المعاصر". ينظر في هذا الصدد: – الحاج كميل، **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي**، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت – لبنان، ط1، 2000، ص208.

يمكن اعتباره من جهة على أنه قضية موروث، ومن جهة أخرى على أنه قضية معطى حاضر على عدة مستويات، والتي من بينها: المستوى المادي الذي نجده في دور العبادة والمخازن والمكتبات، والمستوى الصوري الذي نستشفه كمخزون نفسي عند الجمهور[1].

وبالإضافة إلى ذلك فإن "حسن حنفي" يرى أن التراث والتجديد هما عبارة عن موقف طبيعي، إذ نجد أن تحليل التراث هو في الوقت نفسه تحليل لعقليتنا المعاصرة وبيان أسباب معوقاتها، وتحليل عقليتنا المعاصرة هو في الوقت نفسه تحليل للتراث [2].

إذ نجد بأن هناك علاقة وثيقة بين الماضي والحاضر، يعني بين التراث وعقليتنا المعاصرة، وبين الحاضر والماضي.

وحسب "حسن حنفي" فإن مهمة التراث والتجديد، تكمن في التحرر من كل أنواع السلطة وهو يقصد في ذلك سلطة الماضي وسلطة الموروث، حيث يرى أنه لا سلطان إلا لحاكمية العقل، ولا سلطة إلا لمتطلبات واقعنا الذي نحيا فيه، وأن مهمة التراث والتجديد الحقيقي هو تفجير القدرات الكامنة في الإنسان وتحريرها من الإرث القديم البالي وجعلها تتأقلم مع مقتضيات كل ما هو جديد [3].

ذلك لأن التراث القديم كله استجابات ذهنية لأجيال سابقة إزاء أحداث عصر مضى يكشف عن صراع القوى، ولما كان الصراع يحسم لفريق دون فريق، فقد ساد تراث القوة الغالبة على تراث القوة المغلوبة [4].

بيد أن هذا لا يعني أن "حسن حنفي" يدعوا إلى فصل الماضي عن الحاضر، بل العكس تماما، حيث نجده يرى أن ربط الماضي بالحاضر هو ضرورة ملحة، وذلك كي لا نشعر بغربة

---

[1] حسن حنفي، **التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم**، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط4، 1992، ص ص13-15.

[2] المرجع نفسه، ص19.

[3] المرجع نفسه، ص52.

[4] حسن حنفي، **دراسات فلسفية**، مكتبة الانجلو مصرية، القاهرة، ط1، 1987، ص19.

مزدوجة، تجاه الماضي من جهة، وتجاه الحاضر من جهة أخرى، أو أكثر من ذلك أن نشعر بطمس الجديد للقديم.

ومن هنا فإن "حسن حنفي" يقول بوجود علاقة اتصال لا علاقة انفصال بين مرحلة وأخرى، حيث إن انتقال شعب ما من مرحلة إلى أخرى لا يعني "حدوث قطع أو انفصال حضاري بل يعني استمرار الحضارة ولكن على أساس جديد من احتياجات العصر" [1].

ولأن التراث متطور من الماضي إلى الحاضر، فهو يتغير حسب حاجة الأفراد لذلك وفي يقول حسن حنفي: "يوجد تراث لجماعة معينة، ظهر في لحظة تاريخية محددة، ويمكن تطويرها للحظة تاريخية قادمة" [2].

ومن ثم فالتراث والتجديد عنده: "يؤسسان معا علما جديدا وهو وصف للحاضر وكأنه ماض يتحرك، ووصف الماضي على أنه حاضر معاش، خاصة في بيئة كتلك التي نعيشها حيث الحضارة فيها ما زالت قيمة، وحيث الموروث ما زال مقبولا (...) وإذا كان البحث عن الهوية يأتي عن طريق تحديد الصلة بين الأنا والآخر فإن عملية التراث والتجديد هي الكفيلة بتحقيق ذلك لأنها اكتشاف الأنا وتأصيلها وتحريرها من سيطرة الثقافات الغازية" [3].

وعلى هذا الأساس نجد بأن "حسن حنفي" يرى بأن القراءة الإبستيمية للتراث والمتمثلة أساسا في نقده ومراجعته ومحاولة إعادة صياغته وبنائه وفق مقتضيات ومتطلبات حاجات العصر، هي وحدها التي بإمكانها أن تكفل لنا "توظيف التراث إيجابيا وبفعالية في بناء الحاضر والتطلع للمستقبل، وهي مهمة مشروع 'التراث والتجديد' متجاوزا النمط التراثي والنموذج اللاتراثي" [4].

---

[1] حسن حنفي، **التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم**، المرجع السابق، ص20.

[2] محمد حامد الناصر، **العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب**، مكتبة الكوثر، الرياض، ط2، 2001، ص 309.

[3] حسن حنفي، **التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم**، المرجع السابق، ص ص19-21.

[4] مجموعة من الأكاديميين العرب، **موسوعة الأبحاث الفلسفية**، المرجع السابق، ص282.

المطلب الثالث: الإبستيمولوجيا البديل عند أبو يعرب المرزوقي

إن ما ساعد "أبو يعرب المرزوقي" على كتاباته التي تحمل طابعا إبستيمولوجيا، سواء على مستوى الكتابة عنها أو على مستوى ممارستها الفعلية في دراساته المتعددة، هو قيامه بتدريس الإبستيمولوجيا والفلسفة في الجامعة، حيث قام بتدريس الفلسفة القديمة (فلسفة أرسطو وأفلاطون)، وكذا تدريس الفلسفة الحديثة (فلسفة ديكارت وأوغست كونت)، وقد كانت محاولاته الأولى مكتوبة بالفرنسية، وفيما بعد قام بنقلها إلى العربية حتى يتمكن القارئ العربي من الاستفادة منها.

ولم يتم ذلك حسب "أبو يعرب المرزوقي" إلا بعد أن تحرر الفكر العربي من إبستيمولوجيا المدرسة الفرنسية، حيث تمكن الفكر الإبستيمولوجي والتربوي من التطور والانفتاح على العالم وعلى ذاته، فضلا عن التطور الفكري الإصلاحي والاقتصادي الذي مكن من إدراك أهمية الثورة النظرية والعملية التي يمكن أن تحدث عند فهم ما حدث في تجربة حضارتنا العربية الإسلامية والتاريخية، والتي كانت متحررة من النظريات الإيديولوجية في العلم والعمل[1].

وحسب "أبو يعرب المرزوقي" الذي عنون أحد كتبه بـ "الابستمولوجيا البديل مراس العلم وفقه"، والذي نستشف من خلاله مدى تأثره بالإبستيمولوجيا التكوينية عند "بياجي"، فإن التصنيفات التي تصاحب النشاط المعرفي تنقسم إلى جنسين هما: جنس الإبستيمولوجيا الخاصة؛ وهي التي تختص بدراسة علم ما من العلوم بشكل مفصل، وجنس الإبستيمولوجيا العامة التي تتناول المعرفة العلمية بصورة عامة، حيث ينبغي التنويه هنا إلى أن "أبو يعرب المرزوقي" يرى أن فشل الإبستيمولوجيا العامة هو الذي يؤدي بالضرورة إلى إبستيمولوجيات خاصة، وأن معالجة هذه الأخيرة هي التي توصلنا إلى معالجة الإبستيمولوجيا العامة [2].

---

[1] أبو يعرب المرزوقي، **الإبستمولوجيا البديل مراس العلم وفقه**، سلسلة الكوثر، الدار المتوسطية للنشر، تونس، ط1، 2007، ص ص9-10.

[2] المرجع نفسه، ص ص69-70.

الفصل الثاني
مقاربة زكي نجيب محمود
لابستيمولوجيا تجديد الفكر العربي

تمهيد:

إن أي مذهب فلسفي يتشكل على ضوء العلوم والمعارف السائدة في ذلك العصر، وبما أن الفلسفة ترتبط بالعلم، فإن انهيارها يكون نتيجة انهيار دعامتها العلمية، وفي مقابل ذلك فإن ظهور أي علم جديد يؤدي إلى ظهور فلسفة جديدة، وذلك لأن إعادة تنظيم الأفكار العلمية يؤدي إلى إعادة تنظيم الأفكار الفلسفية، حيث نقوم بعملية نقد لمختلف المعارف مما يترتب عنه البحث عن البديل، وخير دليل على ذلك هو الوضعية المنطقية التي غيرت مسار الفلسفة واهتماماتها وغيرت موضوع بحثها.

وعلاوة على ذلك فإن دعاة الوضعية المنطقية يرون أن المعرفة العلمية هي النوع الوحيد من المعرفة الواقعية، وبالتالي علينا أن نرفض جميع المذاهب الميتافيزيقية التقليدية التي لا معنى لها.

إن حديثنا عن الوضعية المنطقية يحيلنا إلى أحد أبرز المفكرين الذين تبنوا طرحها في الفكر العربي المعاصر، ونقصد بذلك المفكر المصري "زكي نجيب محمود" الذي يلقب بأديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، والذي يحتل مكانة هامة في الفكر العربي المعاصر، باعتباره أول من أدخل إلى الساحة الفكرية العربية الوضعية المنطقية التي درسها في الغرب، وكان ذلك في منتصف الأربعينات والخمسينات، حيث لاحظ الفرق الموجود بين العالم الغربي المتقدم والعالم العربي المتخلف، لهذا سعى إلى محاولة النهوض بأمته وذلك من خلال الاعتماد على النظرة العلمية العقلية التي استوحاها واستمدها من الوضعية المنطقية، وذلك بسبب معايشته لعصر العلم التجريبي في أوج ازدهاره في الغرب، وعلى هذا الأساس أعطى أهمية وقيمة كبرى للعقل على حساب اللاعقل، حيث رأى أن الجانب المعقول هو أهم شيء يرثه الإنسان.

ومن هنا فإننا سنحاول الإجابة على التساؤلات التالية: ماذا يعني زكي نجيب محمود بالوضعية المنطقية؟ وماهي نظرته إلى المعقول واللامعقول في التراث الإسلامي؟ وكيف نظر إلى اللغة؟ وفيما يكمن المنهج الذي اعتمد عليه؟

المبحث الأول: زكي نجيب محمود والوضعية المنطقية

كانت الفلسفات العقلانية السابقة تهتم بمختلف القضايا الميتافيزيقية كالوجود والنفس والروح، وهذا ما دفع ما يعرف بحلقة فيينا إلى إعلان الانتفاضة ضد هذا التقليد الفلسفي، وذلك بوضع حد ينتهي عنده كل تصور ميتافيزيقي، هذا الأخير الذي استمر لقرون، حيث يكون ذلك بإخراج الفلسفة من أوهام الميتافيزيقا والحد من البحث في المسائل والقضايا ذات الطابع المثالي، وهذا بالضبط ما تبنته الوضعية المنطقية، وعليه نتساءل: ما هي الوضعية المنطقية؟ وما هي أهم مبادئها؟ وما أسباب تبني زكي نجيب محمود لها؟

المطلب الأول: مفهوم الوضعية المنطقية

تعود أصول الوضعية المنطقية إلى المذهب الوضعي التقليدي عند "أوجست كونت" وعند "جون ستوارت مل" John Stuart Mill (1806-1873م)، ومن قبلهما إلى المدرسة التجريبية الانجليزية في القرن الثامن عشر الميلادي، أما مصدرها المباشر فإنه المدرسة التجريبية النقدية الألمانية، بالإضافة إلى التيارات الأخرى التي أثرت بقوة على ظهور هذا الاتجاه الجديد من غير المدرسة التجريبية النقدية الألمانية، حيث نجد على سبيل المثال مدرسة نقد العلم الفرنسية، وكذا أطروحات الفيلسوف الإنجليزي "برتراند رسل" Bertrand Russel (1872-1970م)، وما تبع ذلك من تطورات المنطق الرياضي وعلم الطبيعة في القرن العشرين الميلادي [1] .

ففي خلال العشرينات والثلاثينات من القرن الماضي نشأت في فيينا حركة فلسفية*، كانت تدعي بأنها إصلاحية، جاءت لإنشاء فلسفة علمية خالية من القضايا الزائفة أو أشباه القضايا الموجودة في الميتافيزيقا التقليدية، حيث أطلق "بلومبرج" و"فايجل" اسم الوضعية

[1] إ. م. بوشنسكي، **الفلسفة المعاصرة في أوروبا**، تر عزت قرني، عالم المعرفة، الكويت، 1978، ص81.

* ظهرت حلقة فيينا كفرقة بحث يقودها "موريس شليك" سنة 1929م، التحق بها مجموعة من الفلاسفة نذكر من بينهم: "كارناب" Carnap (1891- 1970م) و"هانز ريشنباخ" Hans Reichenbach (1891- 1953م)، ينظر في هذا الصدد: - إ. م. بوشنسكي، المرجع السابق، ص 82.

المنطقية عام 1931م على ذلك الاتجاه الصادر عن جماعة فيينا، وقد انتشر هذا الاسم حتى بعد تشتت أعضاء جماعة فيينا، لينصهر فيما بعد في تيار فلسفي آخر أوسع نطاقا منه هو تيار التجريبية المنطقية [1].

هذا ويرى "زكي نجيب محمود"* أن الوضعية المنطقية "نشأت أول أمرها في فيينا عاصمة النمسا، ولذلك أطلق على أنصارها الأولين اسم جماعة فيينا (...) فنجد مورتس شليك الذي ولج ميدان الفلسفة من باب العلوم الطبيعية،(...) وسرعان ما تكونت حول شليك جماعة من المشتغلين بالعلوم الطبيعية والرياضية، والمهتمين في الوقت نفسه بالدراسات الفلسفية، نخص بالذكر منهم: وايزمان و نوراث وفايجل وكارناب وكرافت وكاوفمان وجيدل" [2]. كما نجد بأن زكي نجيب محمود يعتبر بأن الوضعية المنطقية هي نفسها التجريبية العلمية إذ أنهما عبارتان مترادفتان ولا يمكن لنا أن نفصل ونميز بينهما بل هما عبارة عن شيء واحد [3].

ويرى "زكي نجيب" أن الإنسان في نظر الوضعيين المنطقيين بإمكانه معرفة كل الحقائق وأنه غير عاجز عن معرفة الكون، وأن كل الحقائق الغيبية خالية من المعنى، فهذه المشكلات ليست مشكلات حقيقية بل أشباه مشكلات فقط، وهذا بسبب وضعها سؤال يحتاج إلى حل، وإذا لم تتم الإجابة عليه قلنا بأنه سؤال صعب، ولا يمكن للإنسان أن يجيب عليه، ولكن

---

[1] فؤاد كامل، **أعلام الفكر الفلسفي المعاصر**، دار الجيل، بيروت، ط1، 1993، ص83، ص85.

* زكي نجيب محمود: مفكر مصري، ولد في 1 فيفري 1905م بقرية "ميت الخولي" التابعة لمركز الزرقاء بمحافظة دمياط المصرية بشمال الدلتا، وتوفي في 8 سبتمبر 1993م، ترعرع داخل أسرة متدينة، تعلم على يد الشيخ الربيع كباقي أطفال القرية، كان حافظا لبعض سور القرآن، وعندما وصل إلى سن الثمانين كان يذكر ما تم حفظه على يد الشيخ الربيع، أما ما قرأه وكتبه لم يبق في ذاكرته، هذا ما يدل على الجانب الديني الذي ساهم في تنشئته، له مجموعة من المؤلفات نذكر منها: حياة الفكر العربي، قصة عقل، المنطق الوضعي، ثقافتنا في مواجهة العصر، تجديد الفكر العربي، هموم المثقفين، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، وغيرها من المؤلفات. ينظر في هذا الصدد:

– اليماني عبد العزيز اليماني، **مقام العقل في فكر الدكتور زكي نجيب محمود**، مجلة كلية أصول الدين بأسيوط، العدد 32، القاهرة، 2014، ص831.

– مجموعة من الأكاديميين العرب، **موسوعة الأبحاث الفلسفية**، المرجع السابق، ص207، ص209.

[2] زكي نجيب محمود، **حياة الفكر في العالم الجديد**، دار الشروق، ط2، 1982، ص ص236–237.

[3] زكي نجيب محمود، **قصة عقل**، دار الشروق، بيروت، ط2، 1988، ص94.

الحقيقة أن هناك خلط في استخدام العبارات اللغوية فيتوهم العلماء أنهم يطرحون أسئلة، والتحليل المنطقي بإمكانه فضح وتبيين هذا الخلط، وعلى هذا الأساس فإن الفلسفة عند الوضعيين المنطقيين ليست سوى "تحليلا صرفا، لا تقول من عندها شيئا، بل تترك للعلماء حق الحديث عن العالم بما لهم من أدوات الملاحظة والتجارب العلمية، وعلى الفيلسوف واجب واحد، هو أن يحلل العبارات اللغوية التي يستخدمها هؤلاء العلماء أو غيرهم، تحليلا يقوم على منطق اللغة ذاتها، وبذلك يفرقون بين ما يجوز قوله وما لا يجوز" [1].

والوضعية المنطقية حسب "ماهر عبد القادر" ترتكز في بناء نسقها الفلسفي على أساس مواجهة الفروض أو النظريات بالخبرة أو التجربة، فهناك من يرى أن تحقق قضايا العلم يكون من خلال اختبار في مواجهة قضايا أخرى، وأول من قام بصياغة هذا المبدأ هو "شليك" من خلال المناقشات التي دارت بينه وبين "فتجنشتين"، حيث دعا هذا الأخير إلى ضرورة قبول مبدأ التحقق، وهذا المبدأ نادت به الوضعية المنطقية التي رفضت القضايا الميتافيزيقية، وهذا ما نادى به من قبل "هيوم" الذي اعتبر القضايا الميتافيزيقية قضايا لا تحمل أي معنى [2].

وفي نظر زكي نجيب فإن فلاسفة الوضعية المنطقية يشبهون العلماء في استنادهم إلى المنهج التجريبي حتى يثبتوا ما ادعوه، ولذلك فهم يرجعون شتى الظواهر إلى أسبابها الطبيعية، إذ أن المرض سببه الجراثيم التي تحدثه، وسبب سقوط المطر يرتبط بالمناخ، وعلى هذا الأساس نجد بأن السحر يكون ضد النظرة العلمية، هذه الأخيرة التي "تنظر إلى الواقع كما هو لتحوره إلى واقع جديد إذا أرادت، دون أن تقيم بينها وبين الواقع حائلا تنسجه الأوهام، ثم سرعان ما ننسى أنها أوهام، فإذا كان البدائي يخلق لنفسه الخرافة لينظر بمنظارها إلى واقع الدنيا، فإن صاحب النظرة العلمية هو الذي يواجه تلك الوقائع كما تبدو لبصره وسمعه" [3].

---

[1] زكي نجيب محمود، **حياة الفكر في العالم الجديد**، المصدر السابق، ص ص234- 235.

[2] ماهر عبد القادر محمد، **المنطق ومناهج البحث**، دار النهضة العربية، بيروت، 1985، ص ص323-324.

[3] إمام عبد الفتاح إمام، **رحلة في فكر زكي نجيب محمود مع نص رسالته عن (الجبر الذاتي)**، تنفيذ وطباعة sampa، د ط، 2001، ص49.

المطلب الثاني: أهم مبادئ الوضعية المنطقية

يرى "زكي نجيب محمود" أن هذه الحركة الفلسفية تسمى بالوضعية المنطقية لأن أنصارها كانوا وضعيين ذو نزعة علمية، حيث إنهم كانوا مثل العلماء يسعون دائما إلى إثبات أقوالهم انطلاقا من الخبرة الحسية، ولا يمكنهم تجاوز هذه الحدود، أي أنهم لا يبحثون في أشياء لا تعتمد على الخبرة الحسية [1].

أما "محمد عابد الجابري" فيرى أن هذه المدرسة يمكن تسميتها بالوضعية الجديدة أو التجريبية العلمية، في حين أن آخرون يسمونها الوضعية المنطقية، أما الاسم المشهور والغالب عليها فهو التجريبية المنطقية، فنقول تجريبية لأنها ترى بأن التجربة هي مصدر وأساس لكل معرفة، وأنه لا وجود لأفكار فطرية قبلية سابقة عن التجربة، وهي منطقية لأنها ترفض ما قاله "هيوم" والتجريبيين الانجليز بأنه لا يمكن لنا أن نصل إلى الحقيقة سواء في الميدان الفلسفي أو العلمي، لأن كل معارفنا نستمدها من المعطيات الحسية التي تتميز بالتغير، في حين التجريبية المنطقية ترى عكس ذلك، إذ ترى " أنه بالإمكان الحصول على معارف يقينية في ميدان العلم شريطة التقيد الصارم بالمنطق الذي هو علم استدلالي صوري بحت، مثله مثل الرياضيات" [2].

ومن بين مبادئها نذكر:

1- مبدأ التحقق:

يرى "شيلر" بأنه حتى نصف القضية بالصدق أو الكذب لابد من ربطها بالخبرة مباشرة، وذلك من خلال رؤية ما إذا كان في الواقع الخارجي واقعة تبين ما تقوله القضية أم لا، ويعتبر "شيلر" أول من قدم صياغة محددة لمبدأ التحقق، في قوله:" إنه حتى نفهم قضية ما ينبغي أن نكون قادرين على أن نشير بدقة للحالات الفردية التي تجعل القضية صادقة، وكذلك الحالات

[1] زكي نجيب محمود، **حياة الفكر في العالم الجديد**، المصدر السابق، ص234.

[2] محمد عابد الجابري، **مدخل إلى فلسفة العلوم**، المصدر السابق، ص28.

التي تجعلها كاذبة، وهذه الحالات هي وقائع الخبرة. فالخبرة هي التي تقرر صدق القضايا أو كذبها" [1].

وكذلك الأمر بالنسبة إلى "زكي نجيب" إذ أنه يعطي أهمية كبيرة لمبدأ التحقق كما فعل أصحاب المذهب الوضعي المنطقي، وترجع أهمية هذا المبدأ إلى أن القضية يكون لها معنى عندما نحاول التحقق منها، أما التي لا نتحقق منها فهي قضية خالية من المعنى، وفي هذا يقول "زكي نجيب محمود": "إن معنى القضية وكيفية إثبات صدقها شيء واحد، فما يستحيل علينا أن نثبت صدقه من القضايا، لا يكون ذا معنى على الإطلاق؛ إننا إذا سألنا؛ ما معنى هذه العبارة؟ كان سؤالنا معناه بصيغة أخرى: كيف يمكن أن نحقق هذه العبارة؟" [2].

حيث يرى أنه ليس هناك شيء كلي عام، فلفظة مفيدة مثلا إذا لم يكن لها رصيد عند الكائنات الخارجية التي يمكن لنا رؤيتها بالعين ولمسها بالأصابع، أصبحت عبارة مجهولة ولا يمكن لنا قبولها ولا رفضها، فالقبول والرفض مرتبط بمدى تحققه، ولذلك يقول: " من بين الأمور التي تستند إليها الوضعية المنطقية، الواقع الحسي المباشر الذي يعكس مدى صحة الاختبارات، ولهذا يرى "زكي نجيب محمود" أن لا وجود موضوعي للكلي والعام" [3].

يمكن القول إن مبدأ التحقق هو نقطة انطلاق وأساس الوضعية المنطقية، من خلال تمييزها بين القضية الصادقة والكاذبة، والحكم على الجانب العلمي واللاعلمي، وبالتالي من خلال هذا المبدأ بإمكاننا إعطاء الأشياء صفة العلمية.

وحسب مبادئ الوضعية المنطقية فقد ميز "زكي نجيب محمود" بين نوعين من القضايا: أحدهما قضية تحليلية مثل قضايا الرياضة والأخرى تركيبية مثل قضايا العلوم الطبيعية، فنجد بأن العبارة التحليلية هي التي لا تضيف جديدا للموضوع الذي نتكلم عنه، فتقوم بتحليل عناصر الموضوع كقولنا الزاوية القائمة تساوي تسعون درجة حيث أن هذا التعريف لا يضيف شيئا

---

[1] ماهر عبد القادر، المرجع السابق، ص 324.

[2] زكي نجيب محمود، **المنطق الوضعي**، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، د ط، 1951، ص17.

[3] نقلا عن: – مجموعة من الأكاديميين العرب، **موسوعة الأبحاث الفلسفية**، المرجع السابق، ص210.

جديدا، فالقضايا التحليلية مرتبطة بالرياضة، أما القضايا التركيبية فهي التي تخبرك بشيء جديد، ويمكن تصديقها أو تكذيبها بالرجوع إلى الواقع، فإذا قلنا مثلا (سلة فيها عشر تفاحات) فإن التفاحات شيء جديد بالنسبة للسلة وبإمكاننا التحقق منها في الطبيعة، وهذه المطابقة تكون بالخبرة الحسية، وبذلك يكون موضوعها العلوم الطبيعية، ولذلك نجد بأن معيار الصدق يختلف بين القضية التحليلية والقضية التركيبية [1].

كما قال "زكي نجيب" بأن القضية التركيبية التي تضيف شيئا جديدا يمكن التحقق منها عن طريق الخبرة الحسية، أما التي لا يمكن التحقق منها فهي قضية بلا معنى، وعلى هذا الأساس ميز بين ثلاث أنواع من الاستحالة:

– استحالة فنية: حيث لا يمكن التحقق من القضية باستخدام الأدوات التي نملكها لأنها عاجزة عن ذلك، ولكن إذا توفرت الأدوات المناسبة يمكن القيام بالتحقق.

– استحالة تجريبية: وهي التي يكون فيها القانون مناقضا لقوانين الطبيعة، مثل قولنا إن الثلج لا يذوب في الماء المغلي فهذا مستحيل استحالة تجريبية.

– استحالة منطقية: فهي تعني اجتماع النقيضين، فلو قلت أحس بألم ضرسك فهذا أمر مستحيل استحالة منطقية.

وعندما نتحدث عن القضايا التركيبية البسيطة فإن مبدأ التحقق يكون سهلا، أما القضايا المعقدة لا نستطيع التحقق منها عن طريق الحواس، بل نلجأ إلى التحقق غير المباشر من خلال الاستعانة بالقضايا التركيبية البسيطة التي تحققنا منها من قبل [2].

2– رفض الميتافيزيقا:

أعلن "زكي نجيب محمود" صراحة في العديد من مؤلفاته أنه من أنصار الوضعية المنطقية وأنه يؤمن بالعلم وبالاتجاه التجريبي، بل ذهب إلى أبعد من هذا وهو إعلانه رفض الميتافيزيقا.

---

[1] زكي نجيب محمود، **موقف من الميتافيزيقا**، دار الشروق، القاهرة – بيروت، ط2، 1983، ص 78، ص80.

[2] المصدر نفسه، ص ص89– 90.

وعلى هذا الأساس فإنه يرى بأنه لا بد لنا من حذف الميتافيزيقا من ميدان العلوم لأنه من خلال تعريفنا لها نجد بأنها عبارة عن شيء غير موجود في الطبيعة أو ما وراء الطبيعة، وبذلك فهي (الميتافيزيقا) ليست جزء منها (الطبيعة)، وعلى هذا الأساس لا يمكن للإنسان أن يتعرف عليها لأن خبرته محدودة بالطبيعة ، وهكذا لا يمكن لنا أن نحكم عليها بالصدق أو الكذب ومن ثم فهي ليست قضية، وفي هذا يقول زكي نجيب محمود: "وكالهرة التي أكلت بنيها، جعلت الميتافيزيقا أول صيدي – جعلتها أول ما أنظر إليه بمنظار الوضعية المنطقية لأجدها كلاما فارغا لا يرتفع إلا أن يكون كذبا ، لأن ما يوصف بالكذب كلام يتصوره العقل ولكن تدحضه التجربة؛ أما هذه فكلامها (...) – رموز سوداء تملأ الصفحات بغير مدلول – وإنما يحتاج الأمر إلى تحليل منطقي ليكشف عن هذه الحقيقة فيها" [1].

وعلى هذا الأساس نجد بأن الأحكام التي لا يمكن لنا إثباتها عن طريق التجربة هي أحكام خالية من المعنى، ومن ثم رفضت الوضعية المنطقية الميتافيزيقا التقليدية لأنه لا يمكن لنا أن نتحقق منها عن طريق التجربة، فهي ليست صادقة ولا كاذبة، بل يمكن اعتبارها ببساطة خالية من المعنى [2].

وبذلك فالميتافيزيقا هي عبارة عن كلام فارغ لا يحمل أي معنى، والجملة الميتافيزيقية تسعى دائما إلى التعبير عن قضية حقيقية، ولكننا نجد بأنها ليست تحصيل حاصل ولا فرض تحققه التجربة، لأن تحصيلات الحاصل والفروض التجريبية كلها تستند إلى القضايا ذات المعنى، وعلى هذا الأساس فإن ما تقوله الميتافيزيقا ليس له معنى [3].

فالميتافيزيقا لا يمكن لنا إدراكها بالحواس، إذ هي تبحث في أشياء لا يمكن التحقق منها – تقع تحت الحس – لا فعلا ولا إمكانا، لأنها أشياء بحسب ماهيتها لا يمكن أن تدرك بواسطة الحواس، وهناك أشياء لا تدخل في دائرة الأشياء الحسية اهتم بها الفلاسفة وهي الخير

---

[1] زكي نجيب محمود، **المنطق الوضعي**، مصدر السابق، مقدمة، ص هـ.

[2] فؤاد كامل، المرجع السابق، ص86.

[3] زكي نجيب محمود، **خرافة الميتافيزيقا**، النشر والطبع مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1953، ص81.

والجمال، ولذلك اهتم الفلاسفة بالكتابة عنها، وبهذا كان الخير والجمال من المواضيع الميتافيزيقية التي يرفضها زكي نجيب محمود، والسبب الذي يجعل من العبارات الأخلاقية أو الجمالية خالية من المعنى ، هو أنها عبارات لا يمكن وصفها بالصدق أو الكذب، والقضايا ذات المعنى هي إما تحليلية أو تركيبية، ما عدا ذلك فهي عبارات خالية من المعنى وفي هذا يقول: "إن الخير والجمال ليسا مما تدركه الحواس" [1].

إذن بين لنا "زكي نجيب" أن العبارات الجمالية والأخلاقية لا يمكن لنا أن نتحقق منها من خلال الرجوع إلى الواقع، فكلمة جمال وخير ليست موجودة في الأشياء ذاتها، بل نحن من اتفقنا على تسمية تلك الأشياء بهذه الأسماء، ومن ثم نكون حكمنا على أشياء بالجمال وأخرى بالخير، ومادام أنها لا تحمل معنى فإنها لا تدخل في مجال العلم، إذ يقول: "الجملة الأخلاقية أو الجمالية ليست بذات معنى، ولذلك فهي لا تصلح أن تكون جزء من علم، لأن الشرط الأساسي الذي يجب أن يتوافر في أية قضية علمية، هو إمكان التحقق من صدقها، ولا يكون هذا التحقق ممكنا إلا إذا كان المعنى موضوعيا يشترك فيه الناس جميعا" [2].

بشكل عام فإن أصحاب وأنصار الوضعية المنطقية يجمعون على مجموعة من النقاط الرئيسية هي:

1- مهمة الفلسفة ليست البحث في القضايا التأملية ننتهي من خلالها إلى نتائج تصف لنا الكون، بل تحليل لغة العلم بمعنى تحليل أقوال العلماء والناس في حياتهم اليومية.

2- حذف الميتافيزيقا من مجال الكلام المنطقي لأنها عبارات خالية من المعنى ولا يمكن إخضاعها لمحك التجربة.

3- اتفاقهم حول نظرية "هيوم" التي تقول بأن العلاقة بين السبب والمسبب هي علاقة مرتبطة بالتجربة، يعني عندما نطبق تجربة ما نصل إلى تلك العلاقة، وبالتالي نفي أن تكون

---

[1] زكي نجيب محمود، **خرافة الميتافيزيقا**، مصدر سابق، ص110.

[2] زكي نجيب محمود، **موقف من الميتافيزيقا**، مصدر سابق، ص121، ص123.

العلاقة بينهما هي علاقة ضرورية عقلية، بمقتضى إذا تلازمت ظاهرتان في الوقوع نقول مستقبلا أنها ستحدث بالضرورة، بل إنها علاقة غير ضرورية، وهنا ندخل في الاحتمال والإمكان.

4- إن كلا من القضايا الرياضية والمنطق الصوري هي مجرد تكرار وتحصيل حاصل، حيث أنها لا تضيف للعالم الخارجي أي علم جديد، وقوانينها مطلقة ويقينية، في حين أن قوانين العلوم الطبيعية تتميز بالاحتمالية" [1].

يمكن أن نستخلص مما سبق أن "زكي نجيب محمود" يرى أن مبدأ التحقق يتم من خلال التجربة المباشرة في الطبيعة، وأننا لا نتحقق إلا من القضايا الحسية أما القضايا الأخلاقية والجمالية والميتافيزيقية فهي قضايا لا تحمل معنى.

المطلب الثالث: أسباب تبني زكي نجيب محمود للوضعية المنطقية

من أهم الأسباب التي أدت بـ "زكي نجيب محمود" إلى تبني منهج الوضعية المنطقيه هي ما كان يعيشه المجتمع العربي والمصري بوجه خاص من تخلف، حيث سعى إلى محاولة معرفة السبيل إلى التقدم، فلاحظ أن هناك فرق في المعاملة بين الناس، ففي انجلترا كانت هناك عدالة ومساواة في التعامل مع الناس، إذ أنه لا يوجد فرق بين شخص وآخر فكرامته محفوظة، في حين أن مجتمعنا رغم ادعائهم بفكرة الحرية و المساواة، إلا أن هناك أفكار تقسم الأفراد إلى سادة وعبيد، وهذا كله بسبب عدة ظروف وعوامل مثل عامل الظلم والاستبداد والقهر والقيم الفاسدة والأوضاع اللامعقولة وغيرها من العوامل التي كان سببها تدهور الأوضاع الفكرية والثقافية [2]، وظهور مشكلات اجتماعية نفسية وأزمات فكرية مختلفة.

وقد كان للعلم في أوروبا دور حاسم في جميع مجالات الحياة وأبعادها المختلفة ولأن زكي نجيب عايش ذلك العصر انطلق من خلفية أن العلم أساس التقدم، ولذلك اعتبر زكي

[1] زكي نجيب محمود، **حياة الفكر في العالم الجديد**، مصدر سابق، ص ص238-239.

[2] إمام عبد الفتاح إمام، **رحلة في فكر زكي نجيب محمود**، مرجع سابق، ص 41، ص43.

نجيب أن "المذهب الوضعي بصفة عامة – والوضعي المنطقي الجديد بصفة خاصة – هو "أقرب المذاهب الفكرية مسايرة للروح العلمي كما يفهمه العلماء الذين يخلقون لنا أسباب الحضارة في معاملهم؛ فقد أخذت به أخذ الواثق بصدق دعواه؛ وطفقت أنظر بمنظاره إلى شتى الدراسات، فأمحو منها – لنفسي – ما تقتضيني مبادئ المذهب أن أمحوه" [1].

كما نجد أن سبب تبني "زكي نجيب محمود" للوضعية المنطقية ليس من أجل أن يكون مذهبا فلسفيا يخالف به الآخرين، بقدر ما كان محاولة للبحث عن طريقة في التفكير ومنهجا للنظر، يتم من خلالها إصلاح ما هو معوج وفاسد.

ورغم اهتمام الوضعية المنطقية بالتفكير العلمي إلا أنها ميزت بينه وبين مختلف ضروب الوجدان، كالجانب الديني والفني والشعر والحياة العاطفية الانفعالية، ولذلك ميزت الوضعية المنطقية بين العبارات اللغوية التي تعبر عن التفكير العلمي من جهة، والعبارات اللغوية التي تعبر عن الوجدان والمشاعر من جهة أخرى، وكذلك ميزت في التفكير العلمي بين العبارات العلمية نفسها، فهناك عبارات تخص العلوم الرياضية وأخرى تخص العلوم الطبيعية، والوضعية المنطقية جاءت لتبين الاختلاف في بنية التكوين ذاتها وتحذر من الخلط بينهما، "فالفكر الرياضي تحليلي ومنهجه استنباطي*، والفكر الطبيعي تركيبي ومنهجه استقرائي**، الأول تحصيل حاصل لا يضيف جديدا ولهذا فهو يقيني، أما عبارات العلم الطبيعي المستمدة من التجربة فهي تحمل إضافة جديدة إلى الموضوع الذي نتحدث عنه" [2].

---

[1] زكي نجيب محمود، **المنطق الوضعي**، مصدر سابق، مقدمة، ص هـ.

* المنهج الاستنباطي: الاستنباط بصفة عامة هو انتقال الفكر من حد أول إلى حد ثان ثم إلى ثالث، وبصفة خاصة هو انتقال الذهن من قضية واحدة أو عدة قضايا هي المقدمات إلى قضية أخرى هي النتيجة وفق قوانين المنطق وقواعد التحليل المنطقي، وللمنهج الاستنباطي ضربان: حملي إذا كانت مقدماته مسلما بصدقها بصفة نهائية، فرضي إذا سلم بصدقها بصفة مؤقتة، والاستنباط إما أن يكون تحليليا أو تركيبيا وفق ما يسمى بـ: المنهج التحليلي والمنهج التركيبي. ينظر في هذا الصدد:

– إبراهيم مدكور، **المعجم الفلسفي**، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983، ص12.

** المنهج الاستقرائي هو الذي ينقل فيه الذهن من الظواهر إلى القوانين، ينظر بهذا الصدد:

– إبراهيم مدكور، المرجع نفسه، ص 12.

[2] إمام عبد الفتاح إمام، **رحلة في فكر زكي نجيب محمود**، مرجع سابق، ص ص52– 53.

إن الوضعية المنطقية هي أكثر الفلسفات إيمانا بالعلم، كما كانت تتصدر أهم التيارات في الفكر الفلسفي المعاصر، حيث جعلت من العلم وقضاياه موضوعا لها، وما دعوة زكي نجيب إلى ضرورة التمسك بالعلم كسبيل للنهضة العربية، ما هي إلا نتيجة لتأثره بالمذهب الوضعي، وذلك من أجل تحقيق ما يربوا إليه وهو الوصول إلى نهضة عربية تتجاوز ما تمر به الأمة العربية من تخلف وجهل. وفي هذا يقول زكي نجيب محمود: "إنني شعرت في اللحظة نفسها بأنه إذا كانت الثقافة العربية بحاجة إلى ضوابط تصلح لها طريق السير. فتلك الضوابط تكمن ها هنا" [1]، أي فيما دعت إليه الوضعية المنطقية، حيث رأى زكي نجيب محمود أن الالتزام بمبادئ الوضعية المنطقية هو الكفيل بتحقيق تلك النهضة.

المبحث الثاني: المعقول واللامعقول في تراثنا الإسلامي

لم تتح الفرصة الكافية لزكي نجيب محمود على الاطلاع وقراءة التراث العربي الاسلامي في بداية حياته، فرغم أنه كان من المثقفين العرب المطلعين على الفكر الأوروبي، إلا أن قراءته للتراث العربي الإسلامي لم تكن قراءة دقيقة تستدعي النظر والتأمل، بل كانت مجرد قراءة سطحية وتسلية في أوقات فراغه، ولهذا السبب نتفهم جيدا لماذا كان منبهرا ومهتما بالفكر الغربي ولماذا كان يدعوا إلى الأخذ منه، ومن منطلق أن الغرب هم أصحاب التقدم والتطور فمن الضروري إلغاء التراث العربي الإسلامي الذي لا يشتمل على المقومات العلمية والمعرفية التي تؤدي إلى مواكبة روح العصر.

بيد أنه فيما بعد غير من وجهة نظره هذه، ودعا إلى ضرورة إعادة قراءة التراث والاهتمام به، لأن ترك التراث الذي يوجد به لغتنا وأدبنا وقيمنا هو عبارة عن انتحار حضاري، لذلك لا بد لنا من تنقية تراثنا من كل الخرافات والأحكام اللاعقلية التي كانت سببا في تأخرنا، والأخذ فقط بما يخدم العقل ويفيد في تطور مجتمعنا، ومنه نتساءل: ماذا يعني زكي نجيب محمود بالمعقول واللامعقول في تراثنا الإسلامي؟

[1] زكي نجيب محمود، **قصة عقل**، مصدر سابق، ص92.

حيث يرى "منور قيروان" أن "زكي نجيب محمود" بين لنا أن تراثنا الفكري يحتوي على جانبين أحدهما تراث معقول والآخر تراث لامعقول، وأن الهدف الأساسي لزكي نجيب من الدراسة الجادة للتراث العربي، هو أن يبحث ويستكشف الجانب العقلي من التراث ويبين الجانب اللامعقول فيه [1].

إذ يرى "زكي نجيب محمود" أن طريق العقل داخل الثقافة العربية ليس طريقا واحدا واضحا هو طريق العقل، بل هو ممزوج ومختلط بمختلف جوانب الطبيعة البشرية حيث نجد الإنسان (فردا أو جماعة) لا يسير وفق هدف واحد، بل طبيعته كثيرا ما تختلط بالجانب اللاعقلي.

ولذلك رأى أنه لابد من التمييز بين الوقفة العقلية واللاعقلية حتى يتضح الأمر أكثر، فصاحب الوقفة العقلية لابد أن تكون خطواته متتالية، يعني الخطوة السابقة تتبعها الخطوة اللاحقة، وتكون مكملة للخطوة التي تليها، فتصبح هذه الخطوات كوسيلة توصلنا إلى هدف ما، بينما الوقفة العاطفية فهي أن تجذبه العاطفة والرغبات إلى طريق وهدف آخر، دون اهتمام بالنتيجة، وفي ذلك يقول زكي نجيب: "الوقفة العقلية وقفة تتقيد بالروابط السببية التي تجعل من العناصر المتباينة حلقات تؤدي في النهاية إلى نتيجة معينة، ... وأما الوقفة العاطفية أو اللاعقلية فهي التي يؤثر صاحبها اختيار الطريق المحبب إلى النفس بغض النظر عن تحقيق النتائج" [2].

ويرى أيضا أن أسلافنا وأجدادنا كانت لهم نظرة عقلية في حل مختلف المشاكل التي تواجههم، رغم أنها كانت مختلطة نوعا ما بالجانب اللاعقلي، إلا أنهم كانوا يحاولون أن يربطوا الجانب اللاعقلي أو العاطفي بحياتهم الخاصة فقط، ولذلك نحن اليوم كثيرا ما نلجأ إلى حكمة

---

[2] منور قيروان، **الخطاب التجديدي في الفكر العربي المعاصر (دراسة تحليلية ونقدية لفكر زكي نجيب محمود)** ، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه دولة في الفلسفة، إشراف: يوسف حسين، قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر، الجزائر، 2004-2005، ص176.

[1] زكي نجيب محمود، **المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري**، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2020، ص ص16-17.

أجدادنا، فنذكر ما قالوه من شعر أو نثر ويكون لنا كالمصباح الذي يضيء الطريق[1]، ولذلك حتى نجدد فكرنا العربي لا بد لنا أن " نأخذ من تراث الأقدمين ما نستطيع تطبيقه اليوم تطبيقا عمليا، فيضاف إلى الطرائق الجديدة المستحدثة، فكل طريقة للعمل اصطنعها الأقدمون وجاءت طريقة جديدة أنجح منها" [2].

فأفكار أجدادنا هي عبارة عن تراث، لذلك لابد لنا من أن نخضع التراث العربي الإسلامي إلى التحليل والتفسير والنقد، حتى يتمكن الجيل العربي والإسلامي من إدراك دور وأهمية التراث العربي والمبادئ التي يتكون منها، فيعرف بأنها الأساس الذي نبني عليه وعينا [3].

وحتى تكون أمتنا عربية لابد من توفر صفات داخل ثقافتها، وما يبرر هذه الصفات هو تلك العلاقة التي تربط بين عربي اليوم وعربي الأمس، وهذا القول صادق لا يحتاج إلى برهان، إذ لا يمكن لأي كان أن يطالبنا بالبرهان عليه لأن ما هو عربي لابد أن يكون عربيا، فعربي الأمس كان ينظر إلى العالم بالاعتماد على عقله "فأبرز ما يميز العربي القديم وقفته تجاه العالم من حوله، هو أنه نظر إليه نظرة عقلية، فإذا كان أمره هكذا، ثم إذا أردنا مواصلة السير على هدى من تراثنا لنربط حاضرا بماض، لزمت علينا الوقفة نفسها تجاه عالمنا" [4].

وعلى هذا الأساس لابد لنا أن نأخذ من الثقافة العربية المواقف التي تمت معالجتها بالإدراك السليم، لا المواقف التي عولجت بالعاطفة مهما كانت دافئة، ولذلك ميز لنا بين نوعين من الرجال في قوله :" ففي التراث العربي هذان الصنفان من الرجال: الصنف الذي لا يقيد نفسه بالشواهد في مواجهة مشكلاته، و الآخر الذي يواجه تلك المشكلات بأسلوب عاقل، لا يجد أبناء الثقافات الأخرى، أو أبناء الأجيال القادمة، بأسا في تتبعه واقتباسه" [5].

---

[1] زكي نجيب محمود، **المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري**، مصدر سابق، مقدمة الكتاب.

[2] زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، مؤسسة هنداوي سي آي سي، المملكة المتحدة، 2017، ص15.

[3] منور قيروان، **الخطاب التجديدي في الفكر العربي المعاصر**، المرجع السابق، ص176.

[4] زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، المصدر السابق.

[5] زكي نجيب محمود، **المعقول واللامعقول**، المصدر السابق، ص ص18- 19.

ولذلك يرى "زكي نجيب" أن كل من المعقول واللامعقول يتباين هدفهما وهو ما يولد الصراع، وبالتالي يعتبر نصيرا للعقلانية ومؤيدها، بل يعد أبرز مفكر عربي معاصر يدعو إليها. حيث رأى أن العقل هو السبيل إلى نهضة عربية موفقة، كون العقل هو أساس الحضارة الإسلامية القديمة، وبذلك فهو القيمة التي ينبغي أن نأخذها من تراثنا ومن أسلافنا، وفي ذلك يقول: "يتذكر به أبناء العصر أن قد كان لهم آباء عاشوا حياتهم في نشاط فكري، وأجدر بهؤلاء الأبناء أن ينشطوا بالفكر كما نشط الآباء" [1].

وقد طبق "زكي نجيب محمود" منهج الوضعية المنطقية في قراءته الابستيمية للتراث العربي الإسلامي، هذا في كتابه "المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري"، داعيا بذلك إلى فصل ما هو معقول عما هو غير معقول من التراث، وذلك بأخذ بالعقلانية كحل لإشكالية الأصالة والمعاصرة [2].

ومن ثم اهتم في بداية تفكيره بوضع مجتمعه الذي كان يعاني التخلف والانحطاط ولذلك انصب تفكيره نحو السبيل إلى التقدم، وبالتالي سعى للأخذ بكل ما يجعل أمته متطورة، ورفض كل ما رآه سببا في تخلفها وتأخرها، وعلى هذا الأساس اعتز بالعقل والعقلانية، ودعا المسلمين إلى ضرورة استعمال العقل، بل أكثر من ذلك اعتبره كمعجزة من معجزات الإسلام "فالرسول محمد – صلى الله عليه وسلم وهو خاتم الأنبياء لأنه أوكل فهم القرآن والسنة والاجتهاد فيهما للعقول المجتهدة" [3].

وقد رأى "زكي نجيب محمود" أن القرآن الكريم تحدث كثيرا عن العلم، وكذلك الأمر بالنسبة للفكر ولذلك جعل لكل من الفكر والعلم منزلة لا توجد في أي مصدر آخر، ومنه لابد من التفرقة بين العلم والظن، والهدف من كل هذا هو أن نقيم معرفة تعتمد على العلم لا على

---

[1] زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، المصدر السابق، ص52.

[1] نعيمة بن صالح، **الخطاب الابستمولوجي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر** " محمد عابد الجابري نموذجا "، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، قسم الفلسفة، جامعة الجزائر، العدد الثاني، 2015، ص55.

[3] اليماني عبد العزيز اليماني، **مقام العقل في فكر الدكتور زكي نجيب محمود**، مرجع سابق، ص831.

الظن فيقول: "وليس المراد للإنسان أن ينساق مع الهوى بل المراد له أن يهتدي بالعلم الذي لا يعرف الهوى" [1].

وقد قال زكي نجيب محمود أن "التراث العربي أوسع من المحيط، ولم يكتب لي الله في أعوامي الماضية أن أعب منه إلا قطرات لا تملأ القدح،... إنني أريد أن أبحث في هذه الدنيا الفكرية الفسيحة الأرجاء، عن طريق واحد دون سائر ما فيها من طرق ومفارز، وهو طريق العقل" [2].

ولذلك فإن ما يفيدنا من الصيغة الثقافية الإسلامية هو جانب العقل، إذ لولاه لما تمكن المسلمون من نقل فلسفة اليونان وعلومهم، إذ قاموا بترجمتها إلى العربية، في حين عجزت الهند والصين عن ذلك، والسبب راجع إلى أن هناك من يقبل منطق العقل وهناك من لا يقبل ذلك ويرفضه [3].

فالقرآن الكريم يدعو المسلم إلى إعمال عقله إذا ظهرت له مشكلات وأراد حلها، فالإسلام يريد "من المسلم أن يحتكم إلى منطق العقل، وكانت تلك هي المرة الأولى في الرسالات الإلهية، أن يحال الإنسان – بحكم الرسالة نفسها– إلى عقله، كلما جدت مشكلة لم يرد لحلها نص في كتابها" [4].

فنجد بأن هناك انسجام بين العقل والدين في الثقافة الإسلامية، حيث إن الإسلام يدعوا إلى العقلانية، وذلك بالضبط حينما يستعصي على المسلم حل مسألة ما تعترضه ولا يجد لها حلا في الكتاب والسنة، فإنه يلجأ إلى إمعان عقله، وبالتالي فإنه يخضعها إلى حاكمية العقل.

وميزة التراث حسب "زكي نجيب" هي المزج بين ما جاء به الشرع، المتمثل في الدين الإسلامي والنظر العقلي الذي كان الأسلاف يسلكون مسلكه، هذه الميزة تبرز الاختلاف بين

---

[1] زكي نجيب محمود، **قيم من التراث**، دار الشروق، القاهرة، 2000، ص ص139– 140.

[2] زكي نجيب محمود، **المعقول واللامعقول**، مصدر سابق، ص16.

[3] زكي نجيب محمود، **هموم المثقفين**، مؤسسة هنداوي سي آي سي، المملكة المتحدة، 2017، ص ص61–62.

[4] المصدر نفسه، ص59.

الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية، فعقيدة المسلم هي دائما: "أن الإسلام دين لكل زمان ومكان، ومن الحكمة أن نبين للناس ذلك الأساس الذي يؤيد صدق عقيدة المسلم في دينه، والأساس هو استناد الإسلام إلى العقل ليكون هو أداة الإدراك كلما أريد للفكرة المدركة أن يكون لها ثبوت وثبات" [1].

وهنا نجد أن "زكي نجيب محمود " أراد أن يبين أن العقل لا يعارض الدين لأن المفكرين والعلماء السابقين لم يرفضوه، وتفسيراتهم جاءت على أساس أن القرآن يحث على استخدام العقل. وقد حدد جملة من العوائق الإبستيمولوجية أثناء تجديد الفكر العربي، إذا لم يتخلص منها الإنسان لن تحدث له نهضة أو شبه نهضة، ويمكن تلخيصها في:

1- أن يكون الحاكم هو صاحب الرأي، بدل أن يكون صاحب رأي من بين الآراء الأخرى، ولتجاوز هذا العائق لابد أن يستشير الحاكم رعيته.

2- أن تسيطر أفكار السلف على أفكار الخلف، ولتجاوز هذا العائق لابد من التخلص من أفكار السابقين.

1- إيمان بعض الناس بقدرتهم على تعطيل قوانين الطبيعة عن العمل متى أرادوا، ولا يمكن تجاوز هذا العائق إلا بالتخلص من الخرافات والسحر[2].

المبحث الثالث: ابستمولوجيا اللغة والمنهج عند زكي نجيب محمود

يعتقد بعض الباحثين والفلاسفة أن اللغة هي من اختصاص الغرب، لكن عندما نأتي إلى تراثنا العربي فإننا نجد بأنه لا يخلو من إسهامات فكرية لغوية تماثل ما قدمه الغرب، وهذا ما قام به المفكر العربي المصري المعاصر "زكي نجيب محمود"، كما نشير أيضا إلى أنه من المنتمين إلى المدرسة الوضعية المنطقية، وعلى هذا الأساس اعتمد على منهج معين، ومنه نطرح التساؤلات التالية: كيف نظر "زكي نجيب" إلى اللغة؟ وما المنهج الذي اعتمد عليه؟

[1] زكي نجيب محمود، **رؤية إسلامية**، مؤسسة هنداوي سي آي سي، المملكة المتحدة، 2017، ص28.

[2] زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، المصدر السابق، ص22.

المطلب الأول: إبستيمولوجيا اللغة عند زكي نجيب محمود

1- تعريف اللغة: يعرف "جميل صليبا" اللغة بأنها: "مجموع من الأصوات المفيدة، وهي ما يعبر به كل قوم عن أغراضهم"، ويعرفها علماء النفس أيضا: "مجموع الإشارات التي يعبر بها عن الفكر"[1].

حسب "زكي نجيب محمود" فإن اللغة لا يجب أن تنطلق من تأملات نظرية تقطع الصلة بما تقدمه علومها، بل أنها لا يمكن أن تخرج عن الطبيعة، حيث يقول: " ولما كانت كل حقائق التاريخ والثقافة واللغة أمورا تشغل زمانا معينا، فهي أجزاء من الطبيعة"[2]

كما تحوي اللغة كلمات وألفاظ يمكن تصنيفها إلى نوعين من الألفاظ: " نوع نسمي به شيئا ما، مثل: قط، كلب، فرنسا، النيل، ولفظ لا نسمي به شيئا قط في عالم الأشياء، لكننا نستخدمه في بناء العبارة الكلامية، مثل: ليس، أو، و، لكن، إذا..." [3].

كما اعتبر اللغة سواء كانت منطوقة أو مكتوبة عبارة عن حدث من طبيعة مادية، فألفاظها " حدث من أحداث الطبيعة، هي لمعة من الضوء أو نبرة من الصوت يحلو لنا أن نتفق عليها، وقد نغير ما اتفقنا عليه غدا أو بعد غد، هي حدث من أحداث الطبيعة، ومسماها حدث آخر من أحداث الطبيعة، وكل ما في الأمر هو أنني أحدث جزءا من مادة الطبيعة لينوب عن جزء آخر...الكلمة صورة ومسماها مصور" [4].

2- قصور اللغة التقليدية:

لقد قام "زكي نجيب محمود" بنقد اللغة العربية في عهدها الأول، حيث وجد أنها تقترب من الخيال أكثر من الواقع، حيث وجد بأن الذين يكتبون الأدب لا يرتبطون بالحياة العملية

---

[1] جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج2، المرجع السابق، ص286.

[2] زكي نجيب محمود، **المنطق الوضعي**، المصدر السابق، ص457.

[3] المصدر نفسه، ص141.

[4] زكي نجيب محمود، **من زاوية فلسفية**، مؤسسة هنداوي سي آي سي، المملكة المتحدة،2017، ص93.

والواقعية للإنسان وإنما ينسجون أفكارهم من وحي خيالهم، و على هذا الأساس لجأ المتكلمون بالعربية الفصحى إلى إنشاء لغة عامية تساعدهم على فهم الواقع، وقد أعطانا "زكي نجيب محمود" مثالا بالصحافة التي يرى أنها لو لم تقترب من اللغة العامية لما نجحت، وبذلك فالفصحى كانت أقرب من مجال الفن الذي يرتبط بالخيال، فعندما نقرأ العربية في مستواها الأدبي التقليدي فإننا نجد بأن المكتوب يتعاون مع المقروء، حتى يتمكن من الإيحاء بفكرة معينة، وهنا ندخل في اللغة وندخل في عالم ميتافيزيقي مسحور خيالي لا عالم واقعي مألوف.

كذلك عندما نقرأ مقال أو كتاب أو رواية نحس بأننا خرجنا من أنفسنا وتقمصنا أنفسا أخرى، وعندها يصبح هذا الوصف ليس له ما يبرره عقليا ولا واقعيا ولا علميا، وإنما يرتبط بعواطف وأهواء الكاتب لأنها نابعة من أعماقه، ومن هنا يكون هذا الكتاب أو المقال أو الرواية في نظر "زكي نجيب محمود" كالميتافيزيقا التأملية التي تصف أشياء لا تمت للواقع بصلة، إذ يقول: " لم تكن الفصحى في تراثنا الأدبي أداة للاتصال بمشكلات العالم الأرضي، ولا وسيلة للثقافة المتصلة بحياة الناس وأزمانهم، بل كانت مجالا للفن الذي يهوم في السماء أو ما يشبه السماء" [1].

3- ثورة تجديد اللغة:

انطلاقا من انتقاد "زكي نجيب محمود" للغة العربية في تعبيرها المثالي الميتافيزيقي البعيد عن الواقع، اقترح تجديدا للغة لكي تصبح واقعية وتجدي نفعا، فأي أمة إذا أرادت أن تحقق نهضة فكرية لابد لها من إحداث ثورة في مجال اللغة أولا ومعرفة طريقة استخدامنا لها، لأن اللغة والفكر مرتبطان فهما وجهان لعملة واحدة، ولا يمكن أن يحدث تطور في الفكر دون أن يرتبط باللغة.

إذ إنه كلما تطورت اللغة انعكس ذلك آليا على الفكر، ومن ثم يحدث التطور والتقدم حيث إن النهضة العربية استوجبت النهضة اللغوية حتى يحدث التقدم والتطور، بل أكثر من

[1] زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، المصدر السابق، ص125.

ذلك فإن النهضة العربية تنطلق من ثورة في اللغة، وذلك من خلال تجديد اللغة لإصلاح قاعدتها، حيث إذا تطورت اللغة بالضرورة يتطور الفكر، فالنهضة اللغوية أخذت طريقين: الطريق الأول يرى أنه لا بد لنا من تجديد اللغة العربية وتخليصها من قيودها اللفظية ونحاول ربطها بالواقع الحسي مثلما هو الشأن بالنسبة للغة العامية، وهنا تصبح اللغة العربية مساعدة على فهم الواقع ومن ثم النهوض بالفكر، بينما الطريق الثاني يرى أنه لابد لنا من العودة إلى القديم حتى نتمكن من النهوض باللغة فيحدث لها تقدم وتطور، وهذا ما رفضه "زكي نجيب محمود". ومن هذا المنطلق نجد بأنه دعا إلى ضرورة إحداث ثورة في مجال اللغة، إذ يقول: "بغير هذه الثورة في استخدامنا للغة، فلا رجاء في أن تحقق لنا الوسيلة الأولية التي تدخل بها مع سائر الناس عصر التفكير العلمي، الذي يحل المشكلات" [1] .

نفهم من هذا أن "زكي نجيب" دعا إلى ضرورة إحداث تغيير في الأسلوب اللغوي الذي يستخدم في حياتنا الفكرية، لأنه من المستحيل أن يتغير للناس فكر دون أن يغيروا طريقة استخدام اللغة.

ولكن استخدام اللغة العربية لم يكن استخداما صحيحا منذ القديم، حيث كان يهتم أسلافنا بالزخرف اللفظي دون الاهتمام بما تحيل إليه في الواقع، والتقدم الذي يحدث في المجتمع العربي لا يكون إلا من خلال الانتقال من حضارة اللفظ إلى حضارة الأداء، وهذا الأخير لا يكون مقتصرا على العرب فقط بل على الدنيا بأسرها، إذ أن هذا التحول يكون دائما بانتقالنا من ثقافة الكلمة و اللغة إلى ثقافة العلم الذي ينتهي بالتطبيق والعمل [2].

بمعنى أن "زكي نجيب" يرى أن المشكلة بالنسبة للمجتمع العربي، تتمثل في كيفية التخلص من ذلك الاستعمال اللفظي، وإحداث ثورة في اللغة مثلما نحدثها في المجالات العلمية الأخرى، وبهذه الطريقة يدخل الإنسان في التطور والازدهار.

---

[1] زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، مصدر سابق، ص ص128- 129.

[2] المصدر نفسه، ص 134.

وقد أعطانا "زكي نجيب" مثال بكلمة خلود، هذا المصطلح الذي يكون عاما مجردا إلى أقصى درجة، إذ أنه لا يفيدنا في أي شيء لأنه لا يرتبط بالواقع، وأغلب الناس تهتم بهذا الجانب اللفظي مبتعدة عن اللغة التي تربطها بالواقع، وهذه الأخيرة حسب زكي نجيب هي التي يمكن لها أن تفيدنا على عكس الألفاظ المجردة التي تؤدي بنا إلى الخيال دون أن تعيدنا إلى الواقع المحسوس، وعلى هذا الأساس دعا زكي نجيب محمود إلى ضرورة إحداث ثورة في مجال اللغة، إذ يقول: "وعندي أن الأمل المنشود هو أن تتطور اللغة بحيث تحقق شرطين: أن تحافظ على عبقريتها الأدبية أولا، وأن تكون أداة للتوصيل لا مجرد وسيلة لترنم المترنمين، ثانيا: وبغير هذه الثورة في استخدامنا للغة فلا رجاء أن تحقق لنا الوسيلة التي ندخل به مع سائر الناس عصر التفكير العلمي الذي يحل المشكلات" [1].

وبهذا نجد أن "زكي نجيب" أعطى أهمية كبرى للغة أثناء تفكيره، متأثرا في ذلك بالوضعية المنطقية، إذ نجد أنه ركز على ضرورة أن تكون اللغة معبرة عن الوقائع الخارجية، وأن نتخلص من تلك اللغة المجازية.

المطلب الثاني: ابستمولوجيا المنهج عند زكي نجيب محمود

لقد عمد "زكي نجيب محمود" من خلال ثورته الفكرية ضد كل ما لم يرق له من الحياة الثقافية والفكرية العربية، إلى محاولة تغيير المنهج المتبع في الدراسات العربية، ولعل هذه المسألة هي التي بقي ينادي بها طيلة حياته الفكرية، رغم أننا نجد بأنه غير من بعض مواقفه فيما بعد، وخاصة المتعلقة بمسألة التراث، في أواخر حياته، إلا أن مسألة المنهج هي الوحيدة التي بقي متمسك بها ولم يغير موقفه منها، حيث رأى أن سر تطور الغرب وبلوغه التقدم والتحضر، هو الاعتماد على المنهج التجريبي، فإن نحن تمكنا من معرفته جيدا وأحسنا استخدامه، فإننا سنتقدم ونتحضر مثلهم، وهذا السر الذي يرجع إلى اعتمادهم على المنهج التجريبي لابد أن يوظف في مختلف المجالات العلمية وغير العلمية.

[1] زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، مصدر سابق، ص ص128- 129.

فأهم شيء يفتقر إليه الباحث والمثقف العربي هو المنهج، وحسب "زكي نجيب محمود" فإن أحسن منهج هو المنهج التجريبي الذي يمكننا من تحقيق التقدم والازدهار.

الاعتماد على المنهج التجريبي:

مثلما قلنا سابقا بأن أهم شيء تفتقر إليه الأمة العربية هو المنهج الصحيح، وهذا حسب "زكي نجيب محمود"، حيث رأى أن الأمة العربية عليها أن تعتمد على منهج واحد ووحيد هو المنهج التجريبي. فقد دعا "زكي نجيب محمود" في مختلف مؤلفاته إلى أنه إذا أرادت الأمة العربية أن تصل إلى ما وصلت إليه الأمم المتقدمة، ما عليها إلا أن تأخذ بهذا المنهج.

حيث يرى أن سبب تخلف العرب هو عدم اعتمادهم على هذا المنهج، فالذي أدى بالغرب إلى التقدم يمكن للعرب أن يتقدموا به أيضا، سواء في المجتمع المصري أو العربي ككل، دون أن نفقد هويتنا، ثم تساءل عن سبب تقدم الغرب وتخلف العرب، فوجد بأن السبب هو العلوم الطبيعية ومناهجها، لأنهما استحدثا مع النهضة الأوروبية، وبفضل العلوم الطبيعية ازداد الغرب قوة وثراء وحرية، في حين أن العرب لم يقتحموا هذا المجال ولذلك لم ينعموا بثمراته، وتركوا للغرب الجمل بما حمل، والسبيل إلى تقدم المجتمع العربي هو " أن نبث في شباب جامعاتنا ومعاهدنا روح المنهج العلمي وألا نقنع بالمادة العلمية التي أنتجها منتجوها هناك عن طريق استخدامهم لهذا المنهج" [1].

بمعنى حتى يتقدم المجتمع العربي لابد ألا نكون مجرد مستقبلين لما أنتجه الغرب، إن أرادوا أعطونا وإن لم يريدوا مسكوا عنا، بل علينا أن نكون منتجين مثلهم، وهذا من خلال تطبيق المنهج التجريبي، ولذلك دعا "زكي نجيب" إلى ضرورة الاعتماد على النظرة العلمية التجريبية مبرزا وجود مجالين في الحياة الإنسانية هما مجال التفكير العلمي ومجال الحياة الوجدانية، ولكل واحد منهما معاييره المختلفة عن الأخرى، فالنظرة العلمية تتميز بجعل الإنسان محاصرا بما يراه ويشاهده ومن خلال ذلك يستطيع وضع قوانين تساعده في حياته اليومية.

[1] زكي نجيب محمود، **حصاد السنين**، هنداوي سي آي سي، المملكة المتحدة، د ط، 2018، ص 11، ص13.

وبالتالي فالفكر الحديث يلجأ إلى العلم التجريبي، ومن هنا فإن السر وراء تقدم الدول الأوروبية ونهضتها، وعدم تمكننا نحن العرب من اكتشافه بوضوح هو استبدالها للمنهج القديم الذي كان سائدا بمنهج جديد، هو المنهج التجريبي، وعلى هذا الأساس تمكنت من تحقيق التطور في المجال العلمي ومختلف المجالات الأخرى، وفي هذا يقول: " إننا لو سئلنا: بماذا يتميز الغرب وحضارته؟ فلا نعدو الصواب إذا أجبنا بأنه يتميز بالعلم التجريبي. فإذا قمنا ننادي بوجوب الأخذ عن الحضارة الغربية الراهنة أخذا لا تحوط فيه ولا تحفظ، كدنا بذلك أن نقول بوجوب الاتجاه بحياتنا وجهة علمية، لكي نساير العصر الحاضر في نشاطه الفكري"[1].

نفهم من هذا أن الحل الوحيد لحل مشكلة هذا التخلف الفكري الذي نحن فيه منذ قرون هو الأخذ بالمنهج الذي من خلاله بلغ الغرب التقدم والازدهار، أي ضرورة استبدال المنهج القديم المعتمد عندنا منذ قرون بمنهج كفيل بتحقيق النهضة المنشودة، والمنهج الكفيل بهذا الدور الكبير هو منهج العلوم الطبيعية الذي بدوره هو المنهج التجريبي.

ولذلك يرى "زكي نجيب محمود" أنه لا بد من إحداث ثورة فكرية يتم من خلالها تغيير المنهج الذي نستعمله في النظر إلى الحياة، وهذا ما حدث في أوروبا عند نهضتها، حيث غيرت منهجها القديم المتمثل في المنطق الأرسطي وابتكر علماؤها منهجا جديدا يتناسب مع التطورات العلمية، وإذا أراد العرب نهضة مثل نهضتهم لابد من تغيير السبل التي انتهجوها من قبل، وذلك عن طريق الاعتماد على منهج جديد يجعل من ذلك الفكر الذي كان حبيس أفكار موروثة ينشئ أفكارا جديدة [2].

[1] زكي نجيب محمود، **قصة عقل**، مصدر سابق، ص ص55- 56.

[2] المصدر نفسه، ص91.

الفصل الثالث
مقاربة ابستمولوجية للتراث والحداثة
عند محمد عابد الجابري

تمهيد:

إن مختلف الدراسات العربية حاولت إخضاع الفكر العربي المعاصر إلى مجال الإبستيمولوجيا، من أجل الارتقاء به إلى صنف المعارف العلمية، خاضعا إلى ما يعرف بالنقد، ومن بين الفلاسفة الذين اهتموا بمختلف المفاهيم نجد "محمد عابد الجابري" الذي اهتم بكل من التراث، الحداثة والعقلانية، حيث سعى إلى محاولة تطبيق الجانب الإبستيمولوجي عليها، وعلى هذا الأساس نجد الجابري الذي سعى إلى تحرير العقل من سجنه الذي وضعته فيه ثقافة التقليد والمحاكاة، أكثر مما قام به أي فيلسوف عربي معاصر، فصار رمزا للعقل والعقلانية في الفكر العربي المعاصر.

إذ يرى "الجابري" بأن التراث شيء ضروري لا يمكن لنا الاستغناء عنه، وعلى هذا الأساس فإنه لا يمكن لنا أن نحدث قطيعة مع التراث، بل لا بد لنا من القيام بنقده باستمرار وأن نكون على اتصال دائم معه.

وهذه الممارسة النقدية للتراث هي التي تسمح بعملية التجديد والحداثة والتي يجب أن تنطلق من داخل التراث نفسه، وكما قلنا فإن التراث يكون بالرجوع إلى القديم ومنه يتم إنشاء الجديد، وهو ما يعرف بالحداثة، والجابري يرى أنه ليس هناك انفصال بين التراث والحداثة بل هناك علاقة ضرورية بينهما.

كما يرى بأن العقل العربي هو الشيء الوحيد الذي لم يقم بنقده، لذلك سعى إلى إخضاع العقل العربي للدراسة الإبستيمولوجية، باعتباره الأداة المنتجة لهذا الفكر، وبذلك نجد بأن "الجابري" كان يقوم بالنقد ليس من أجل النقد فقط بل يقوم بالنقد من أجل أن يتحرر من كل شيء سلبي في عقلنا ومحاولة تكوين أشياء إيجابية، ومنه يمكن لنا أن نطرح التساؤلات التالية: ما هي وجهة نظر محمد عابد الجابري حول التراث؟ ماذا تعني الحداثة بالنسبة إليه؟ وماذا يعني بالعقلانية؟

المبحث الأول: التراث عند الجابري

يعد التراث ثروة كبيرة عند الأمم، إذ أن لكل أمة تراث تعتز به وترجع إليه، وهو من أهم الوسائل الفعالة في ترسيخ الهوية والربط بين حاضر الأمة وماضيها، ولذلك نجد أن تراث أمتنا العربية عميق الجذور، إذ يمتد عبر قرون طويلة من تاريخ الأمة العربية، وهذا ما يدفعها إلى المحافظة على جذورها الممتدة عبر التاريخ، فتأخذ من ماضيها دون أن تنسى حاضرها ساعية إلى تكوين مستقبل أفضل من الحاضر، وهنا نجد "محمد عابد الجابري" الذي اهتم بهذا الموضوع، ومنه نتساءل: ماذا يعني الجابري بالتراث؟ وما موقفه منه؟ وهل يمكن القول بأن هناك قطيعة مع التراث حسبه؟

المطلب الأول: مفهوم التراث لدى الجابري

"محمد عابد الجابري" مفكر مغربي ومن أبرز المثقفين العرب في القرن العشرين، ولد في 28 ديسمبر 1936م الموافق ل1459هـ، بقصر الزناكة في قرية فجيج، التي تقع في الجنوب الشرقي من المغرب، على خط الحدود الذي أقامه الفرنسيون بين المغرب والجزائر، وهو من عائلة أمازيغية تمتهن الفلاحة والعديد من الصنائع، حيث عاش الجابري في جو من الرعاية البالغة من جهة أهله من أمه وأبيه، وقد سرد المؤرخين لوقائع تاريخ المغرب أنه كان لمدينة فجيج أو فكيك دورا هاما في كثير من الأحداث والثورات منذ الفتح الإسلامي، ويبدو ذلك واضحا عند "ابن خلدون" الذي ذكر فجيج وأحيانا فكيك في تاريخه، فلقد كانت فجيج مركزا استراتيجيا وبوابة من بوابات الصحراء وفضلا عن ذلك كانت مركزا علميا هاما ومقصدا لأصحاب الزوايا من العلماء والأدباء[1].

حفظ الجابري ما يقرب من ثلثي القرآن الكريم في "الكتاب" وهو ما بين الثامنة والعاشرة من عمره، وتعلم مبادئ القراءة والكتابة والمحادثة بالفرنسية، وقد كانت اللهجة الأمازيغية هي

[1] محمد عابد الجابري، **حفريات في الذاكرة من بعيد**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1997، ص21، ص23.

لغته الأم، في حين تعامل مع اللغة العربية الفصحى إلى جانب الفرنسية طوال المرحلة الابتدائية وما بعدها [1].

وقد شاعت في طفولته قصص عن الكائنات الخفية من جن وشياطين وأحاديث السحر والشعوذة، وقد سردها في الصفحات الأولى من الحفريات فقد كانت هذه الأفكار موجودة في مجتمع قريته [2]، ولعلها السبب الذي دفعه إلى التعلق بالعقلانية النقدية فيما بعد، ورفضه للنزعات اللاعقلانية، وربما سبب رفضه هذا هو تأثره بخبرات الطفولة والبيئة الاجتماعية.

تحصل "الجابري" على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة سنة 1967م، وكذلك على دكتوراه الدولة في الفلسفة سنة 1970م وذلك من كلية الآداب بالرباط، وقد اهتم بالفكر الفلسفي العربي الإسلامي وبمشكلاته، فسعى لإعادة قراءته قراءة جديدة تقوم على مناهج العلم المعاصر ورؤية عقلانية، وعلى هذا الأساس يمكن اعتباره صاحب مشروع حضاري جديد فجعل الفكر العربي الفلسفي الإسلامي يسير مسارا جديدا، له العديد من المؤلفات والمقالات من بينها: مدخل إلى فلسفة العلوم، نحن والتراث، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، الخطاب العربي المعاصر...الخ [3].

وحسب "الجابري" فإن كلمة تراث الموجودة في اللغة العربية لم تعرف ازدهارا في القديم مثلما عرفه هذا القرن، إذ أن ما يحمله المفكرين العرب في القرن العشرين من مضامين للتراث لم تكن موجودة في أي وقت مضى، إذ أننا نجد في اللغة العربية كلمة تراث مأخوذة من مادة (و. ر. ث)، ولذلك نتفهم جيدا لماذا المعاجم القديمة تجعله التراث مرادفا للإرث والورث والميراث، حيث إن هذه الأخيرة تدل على ما يرثه الإنسان من والديه من مال أو حسب، ولكن بعض اللغويين القدامى فرقوا بين الورث والميراث اللذان يرتبطان بالمال وبين الإرث الذي

[1] محمد عابد الجابري، **حفريات في الذاكرة من بعيد**، مصدر سابق، ص120.

[2] المصدر نفسه، ص 17، ص19.

[3] مجموعة من الأكاديميين العرب، **موسوعة الأبحاث الفلسفية**، مرجع سابق، ص335.

يرتبط بالحسب، وعندما نأتي إلى العرب الذين جمعت منهم اللغة نجد بأنهم لم يتحدثوا كثيرا عن لفظ تراث، ويفسرون حرف التاء ويقولون أن أصله واو وبذلك يكون اللفظ في أصله الصرفي (وراث)، ثم قلبت الواو تاء لثقل الضمة على الواو [1].

وكلمة تراث وردت في القرآن الكريم مرة واحدة فقط، وذلك في قوله تعالى: "كلا بل لا تكرمون اليتيم، ولا تحاضون على طعام المسكين، وتأكلون التراث أكلا لما، وتحبون المال حبا جما" [2]، فعبارة أكلا لما تعني الجمع بين الحلال والحرام، وبالتالي فهي تعني أنهم يجمعون في أكلهم بين نصيبهم من الميراث ونصيب غيرهم، فالتراث هنا يعني المال الذي تركه صاحبه بعد وفاته، في حين كلمة ميراث جاءت في القرآن الكريم مرتين [3]، وذلك في قوله تعالى: "ولله ميراث السموات والأرض" [4]، يعني أن الله سبحانه وتعالى يرث كل شيء موجود في السموات والأرض، ولا يبقى شيء لأي أحد سواء مال أو غيره. كما أنه لم يتم استعمال لفظ تراث أو ميراث ولا أي مصطلح من مشتقات (و. ر. ث) من قبل بمعنى الموروث الثقافي والفكري الذي هو موضوع خطابنا المعاصر.

أما اللغات الأجنبية المعاصرة خاصة الفرنسية والإنجليزية (Héritage وPatrimoine) فهما كلمتان تحملان تقريبا ما يحيل إليه المعنى العربي القديم والذي تعني فيه ما تركه المالك لأبنائه، وبذلك نجد أن معنى التراث في الفكر العربي المعاصر مستحدث، حيث لم يكن موجودا فيما سبق، والذي يعني: "الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني" [5].

نفهم من هذا أن معنى التراث يختلف حسب "الجابري" بين الماضي والحاضر فالماضي يقصدون به ما تركه الآباء من تركة، والحاضر يشير إلى كل ما هو مشترك بين العرب، أي

---

[1] محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية**، بيروت- لبنان، ط1، 1991، ص ص21- 22.

[2] القرآن الكريم، سورة الفجر، الآية 17- 20.

[3] محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة**، مصدر سابق، ص22.

[4] القرآن الكريم، سورة آل عمران الآية 180.

[5] محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة**، مصدر سابق، ص ص22-23.

التركة الفكرية والروحية التي تجمع بينهم لتجعل منهم خلفا لسلف، فيصبح هنا حضور الأب في الابن يعني حضور السلف في الخلف، فيقول: " إنه ليس حاصل الممكنات التي تحققت، بل يعني كذلك حاصل الممكنات التي لم تتحقق، وكان يمكن أن تتحقق، إنه لا يعني ما كان وحسب، بل أيضا، ولربما بالدرجة الأولى، ما كان ينبغي أن يكون" [1].

نفهم من هذا أن التراث عند "الجابري" لا يرتبط بما تحقق فقط بل أيضا ما لم يتحقق وكان من الممكن أن يتحقق، وبذلك فهو يرتبط بكل موروث توارثه الإنسان في جميع المجالات.

وإجمالا وتلخيصا لما سبق فإن "الجابري" نظر للتراث نظرة مغايرة للقدامى، الذين كانوا يربطونه بالمال والحسب، ولم يكن لهم ذكر لمصطلح "تراث"، في حين الجابري ربط التراث بكل الجوانب الفكرية والثقافية والروحية.

المطلب الثاني: موقف الجابري من التراث

ينطلق "محمد عابد الجابري" من تقديم موقفه للتراث من التساؤل التالي: لماذا التراث؟ حتى يجد مشروعية للاشتغال والاهتمام به، فمادام التراث حاضرا فينا ومعنا تصبح هناك مشروعية للانشغال به، باعتباره جزء من اهتمام الإنسان بنفسه [2]، وبالتالي يحقق بيننا فيما أعتقد نوعا من التواصل والتفاهم وهذا يعد في غاية الأهمية لفهم تراثنا العربي.

ويقترح "الجابري" منهجا صالحا من أجل التعامل مع التراث تعاملا واسعا يشمل تراثنا العربي الإسلامي والإنساني عامة، بالإضافة إلى التراث الفكري والمادي سواء كان يرتبط هذا التراث بالماضي القريب أو الماضي البعيد، فالتراث عنده ضروري ولا بد من التعامل معه بطريقة علمية، وهذا لا يتحقق إلا من خلال توفر شرطين هما: الموضوعية والمعقولية، وبذلك لابد لنا من الإلحاح عليهما لأنه إذا كان التراث كما قلنا حاضرا فينا ومعنا، يصبح التراث هنا قريبا من الجانب الذاتي وبعيدا عن الجانب الموضوعي.

---

[1] محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة**، مصدر سابق، ص24.

[2] المصدر نفسه، ص ص45-46.

ويقصد "الجابري" بالموضوعية ضرورة استبعاد الجانب الذاتي في فهم التراث؛ يعني فصل التراث عن الذات، وبذلك ننظر إليه نظرة موضوعية فيصبح معاصرا لنفسه، إذ نعالجه في محيطه الخاص ضمن سياقه المعرفي والاجتماعي والتاريخي، أما المعقولية فهي تعني أن نربط التراث بنا وبعصرنا الذي يكون في تطور مستمر، "وبهاتين العمليتين معا يصبح التراث موضوعا لنا بدل أن يبقى موضوعا فينا يقدم نفسه ذاتا لنا، إن ذلك ما يجعلنا قادرين على أن ننوب نحن عنه في فهم العالم بدل أن نتركه ينوب عنا. وبعبارة أخرى إننا نتحرر من سلطته علينا ونمارس نحن سلطتنا عليه" [1].

وقد حدد "الجابري" طريقة الاستفادة من التراث من خلال تعاملنا معه بطريقة علمية، وذلك من خلال: أولا أن نفهم تراثنا ثم بعد ذلك نتوجه إلى حسن توظيفه واستعماله من خلال ما هو مفيد منه، وبذلك فالأمر هنا لا يتعلق باستعادة التراث بل محاولة جعله في خدمة ما نحتاج إليه، وفي هذا يقول: "ولذلك فالتعامل مع التراث تعاملا علميا يجب أن يكون على مستويين: مستوى الفهم ومستوى التوظيف أو الاستثمار" [2].

وحتى نقوم بقراءة علمية للتراث لابد من توظيف مفاهيم ومناهج علمية معاصرة، مع مراعاة خصوصية الثقافة العربية الإسلامية، وهذه المناهج أخذها الجابري عن الفكر الغربي بصفة عامة والفكر الفرنسي بصفة خاصة، حيث نجد من بين أبرز هذه المناهج: [3]

المنهج البنيوي: حيث نقوم فيه بتحليل وتفكيك بنية ألفاظ الخطاب، للكشف عن أسس هذه البنية إبستمولوجيا، وكذلك عن الارتباط الموجود بين المقدمات والنتائج، وهذا كله بنظرة كلية بنيوية لا جزئية منفصلة.

---

[1] محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة**، مصدر سابق، ص ص46-47.

[2] محمد عابد الجابري، **نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط6، 1993، ص47.

[1] نعيمة بن صالح، **الخطاب الإبستمولوجي في الفكر العربي المعاصر"محمد عابد الجابري نموذجا"**، المرجع السابق، ص ص59-60.

المنهج التاريخي: وتجلى ذلك من خلال "البحث عن الأصول التاريخية لفكر ابن سينا الذي أرجعه إلى الفكر الهرمسي* في عملية التوفيق بين الفلسفة والدين، وفي عملية البحث عن الأصول التاريخية لفكر ابن رشد (520-595هـ)، الذي أرجعه إلى المنطق البرهاني الآرسطي".

وكذلك نجد أيضا الجانب الإبستمولوجي في التراث عند "الجابري" من خلال العناوين الثانوية المصاحبة للعناوين الرئيسية، مثل كتاب "نحن والتراث" نجد عبارة " قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي" وهذا يدل على بنية مفاهيمية إبستيمولوجية، وكذلك الأمر بالنسبة لمؤلفاته الأخرى، حيث اختار إشكالية نقد العقل لجميع مؤلفاته مثل: الخطاب العربي المعاصر، تكوين العقل العربي، بنية العقل العربي، العقل الأخلاقي... حيث نجد كلمة خطاب، عقل وبنية تحمل طابعا إبستمولوجيا.

بالإضافة إلى اهتمامه بمسألة المنهج والموضوع التي كان لها حس إبستمولوجي، من خلال مناقشة أي قضية فكرية أو سياسية في مختلف مؤلفاته [1].

ومن كل ما سبق يمكن القول إن "محمد عابد الجابري" اهتم بمسألة التراث مثله مثل كل المفكرين العرب، وذلك من خلال عودته إلى التراث من أجل دراسته وإعادة فهمه وليس تلقيه كما هو، وعلاوة على ذلك فقد اهتم بالجانب المنهجي، حيث طغى عليه البعد الابستيمولوجي والجدير بالذكر هنا هو أنه قد خصص كتابا لفلسفة العلوم أبرز فيه تطور الفكر العقلاني ونقصد بذلك العلم الرياضي وكذا العلوم الفيزيائية، والأهم من ذلك هو أنه خصص مدخل الكتاب لتقديم شروحات حول مفهوم الإبستيمولوجيا.

---

* تقوم بالأساس على نزعة صوفية إشراقية، وتنسب إلى هرمس وهو الاسم الذي أطلقه اليونان على الله تحوت، ويعتبر الجابري أن الفكر الشيعي أول من تهرمس في الإسلام، حيث تجسدت في فكر الإمامة، ثم انتقلت إلى المتصوفة من السنة. ينظر في هذا الصدد: – محمد خالد الشياب، **القراءة الابستمولوجية للتراث عند محمد عابد الجابري**، دراسات، العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 39، العدد 3، 2012، ص791.

[2] عبد المجيد الانتصار، **البحث الابستمولوجي في التراث**، المجلة العربية مجلة شهرية، العدد 527، المغرب، 2020. (www.arabicmagazine.cim> arabic).

المطلب الثالث: القطيعة مع التراث لدى الجابري

حتى نعرف العوائق الإبستيمولوجية الموجودة في التراث حسب الجابري لابد لنا من إحداث قطيعة معه، هذه القطيعة التي أخذها الجابري عن "باشلار"[1] إذ يقول: "صحيح أن القطيعة الإبستمولوجية مفهوم باشلار، استعمله باشلار في تاريخ العلم، حيث أعطاه معنى محدودا بحدود هذا التاريخ، ولكنني أخذت هذا المفهوم واستعملته في مجال آخر هو تاريخ الفلسفة...هكذا وظفت المفهوم توظيفا جديدا في مجال آخر، وهو بالنسبة لي مفهوم إجرائي مكنني من أن ألاحظ أشياء لم أكن ألاحظها من قبل طرحه كأداة للعمل" [2].

وبهذا نجد بأن "باشلار" وظف مفهوم القطيعة الإبستيمولوجية في تاريخ العلوم، في حين "الجابري" غير موضوعها ووظفها في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وبالتحديد حول التراث، كما أن تاريخ العلوم حسب "باشلار" ليس تاريخ حقائق مطلقة ثابتة بل هو تاريخ أخطاء، وبالتالي لا يمكن لنا الربط بين القديم والجديد [3]،وفي هذا يقول الجابري: "ليس المقصود بالقطيعة الإبستيمولوجية ظهور مفاهيم ونظريات وإشكاليات جديدة وحسب، بل أنها تعني، أكثر من ذلك، أنه لا يمكن أن نجد أي ترابط أو اتصال بين القديم والجديد. إن ما قبل، وما بعد، يشكلان عالمين من الأفكار، كل منهما غريب عن الآخر" [4].

يرى الجابري بأن القطيعة الإبستيمولوجية هي عبارة عن فعل عقلي، هذا الأخير الذي هو عبارة عن نشاط يتم عن طريق أدوات هي المفاهيم، في إطار حقل معرفي معين، أما موضوع المعرفة فيبقى نفسه لا يتغير، لكن أسلوب المعالجة والوسائل الذهنية التي تعتمد عليها هي التي تتغير، وإذا كان هذا الاختلاف جذريا وكليا فهنا تكون لدينا قطيعة إبستيمولوجية، إذ يقول: "نحن لا ندعو، إذن، إلى القطيعة مع التراث، القطيعة بمعناها اللغوي الدارج.. كلا. إن

---

[1] نعيمة بن صالح، **الخطاب الإبستمولوجي في الفكر العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص61.

[2] محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة**، مصدر سابق، ص262.

[3] رضا شريف، المرجع السابق، ص66.

[4] محمد عابد الجابري، **مدخل إلى فلسفة العلوم**، مصدر سابق، ص ص42- 43.

ما ندعو إليه : هو التخلي عن الفهم التراثي للتراث، أي التحرر من الرواسب التراثية في عملية فهمنا للتراث" [1].

وبالتالي فالجابري ليس من دعاة القطيعة التامة مع التراث كما نفهمها من الناحية اللغوية العامية، بل إن ما يدعو إليه هو التخلص من الفهم القديم للتراث ونحاول فهمه فهما جديدا مع متطلبات العصر.

فالقطيعة التي دعا إليها "الجابري هي أن يتحول الإنسان من كائن تراثي ينتقل فيه التراث من جيل إلى جيل دون أن يساهم في فهمه، إلى كائن لديه تراث محاولا فهمه بنظرة جديدة، وعلى هذا الأساس ميز الجابري بين نوعين من الشعوب التي تهتم وتفكر بتراثها، فيقول: " كل الشعوب تفكر بتراثها. ولكن، فرق واسع جدا بين من يفكر بتراث ممتد إلى الحاضر ويشكل الحاضر جزءا منه، تراث متجدد يخضع باستمرار للمراجعة والنقد، وبين من يفكر بتراث يتوقف عن النمو منذ قرون، تراث تفصله عن الحاضر مسافة علمية طويلة" [2].

وخلاصة القول إن "الجابري" خلال مسيرته الفكرية لم يناد أبدا إلى القطيعة مع التراث، بل إلى إعادة قراءته بما يخدم المجتمع العربي من أجل تحقيق إقلاعة فكرية ونهضة ثقافية للحاق بالركب الحضاري الغربي.

المبحث الثاني: الحداثة عند الجابري

تعبر الحداثة عن كل أشكال الرقي والازدهار الذي يمس مختلف مجالات الحياة، وهي أيضا النهوض من القديم إلى الجديد، ولذلك تساهم الحداثة في نقل العالم لعصر جديد أكثر تطورا وفاعلية، وهذا ما ظهر في كل من القرنين التاسع عشر والعشرين، ومازال مستمرا حتى يومنا هذا، وقد تناول الجابري هذا المصطلح فكانت له آراء في الحداثة، ومنه يمكن لنا أن نطرح التساؤلات التالية: ماذا يعني الجابري بالحداثة؟ وما موقفه منها؟

---

[1] محمد عابد الجابري، **نحن والتراث**، مصدر سابق، ص ص20-21.

[2] المصدر نفسه، ص ص21- 22.

المطلب الأول: تعريف الحداثة

حسب محمد عابد الجابري فإن سؤالنا عن الحداثة هو: "سؤال متعدد الأبعاد، سؤال موجه إلى التراث بجميع مجالاته وسؤال موجه إلى الحداثة نفسها بكل معطياتها وطموحاتها ... إنه سؤال جيل بل أجيال ... سؤال متجدد بتجدد الحياة" [1].

وبذلك نجد بأن الحداثة ليست واحدة مطلقة وكلية، بل هي متغيرة ومختلفة من زمن لآخر ومن مكان لآخر، وهذا ما ذكره لنا الجابري في كتابه «التراث والحداثة» باعتبارها ظاهرة تاريخية، لها شروطها ومحدودة بزمن معين، وعلى هذا الأساس نجد بأن الحداثة العربية تختلف عن الحداثة الغربية، وعن الحداثة اليابانية ... الخ. إذ يقول "الجابري": "فهي تختلف إذن من مكان لآخر، من تجربة تاريخية لأخرى... في العالم العربي الوضع يختلف: إن النهضة والأنوار والحداثة لا تشكل عندنا مراحل متعاقبة يتجاوز اللاحق منها السابق، بل هي عندنا متداخلة متشابكة متزامنة ضمن المرحلة المعاصرة التي تمتد بداياتها إلى ما يزيد على مئة عام، ... إن الحداثة عندنا هي النهضة والأنوار وتجاوزهما معا" [2].

المطلب الثاني: موقفه من الحداثة

إن موقف "الجابري" من الحداثة يتجلى من خلال الارتقاء بمستوى التراث وليس رفضه، بل محاولة جعله مواكبا للعصر، حيث تخلى عن الفهم التراثي للتراث كما قلنا سابقا، وطريق الحداثة يكون من خلال نقد الثقافة العربية، فنصل بذلك إلى حداثة في المنهج وحداثة في الرؤية، من خلال إعادة كتابة التراث بروح نقدية عقلانية تتم عن طريق تحرير ونقل التراث من الماضي وتحويله إلى شكله المعاصر كما يرى أن الحداثة ليست فعلا فرديا حيث إذا ارتبطت بالفرد تصبح بلا معنى، وبذلك فهي عبارة عن رسالة موجهة إلى الغير، وترتبط بالفرد فقط من ناحية أنه هو من يقوم بعملية النقد والإبداع.

---

[1] محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة**، مصدر سابق، ص11.

[2] المصدر نفسه، ص ص16-17.

وفي هذا يقول:" ليست الحداثة موقفا فرديا إلا من حيث ارتباطها بانبثاق روح النقد والإبداع داخل ثقافة ما، باعتبار أن النقد والإبداع كلاهما عمل فردي (...) إن الحداثة (...) ليست من أجل ذاتها بل هي دوما من أجل غيرها، (...) الحداثة من أجل الحداثة لا معنى لها. الحداثة رسالة ونزوع من أجل التحديث، تحديث الذهنية، تحديث المعايير العقلية والوجدانية" [1].

كما يرى أن العقلانية شيء أساسي وضروري لقيام الحداثة، وأن كل من يعارض العقلانية ويدعي أنها تقيد حريتنا فهو مخطئ، ونتيجة لأهمية العقل شبهه بالمصباح الذي ينير لنا الطريق حتى وإن كنا في النهار، وفي ذلك يقول: "وهل يمكن تحقيق الحداثة بدون سلاح العقل والعقلانية؟ ...والعقلانية مصباح يوقده الإنسان ليس وسط الظلام وحسب بل قد يضطر إلى التجوال به في واضحة النهار" [2].

بالإضافة إلى أنه يرى أيضا أن الديمقراطية لها أهمية كبرى للحداثة، إذ أنها تساعدنا على تجاوز السلوكات القديمة، يقول في ذلك: " تلك وجهة نظرنا في الحداثة كما يجب أن تتحدد ... إنها قبل كل شيء: العقلانية والديمقراطية. والتعامل العقلاني النقدي مع جميع مظاهر حياتنا – والتراث من أشدها حضورا ورسوخا–" [3].

خلاصة القول إن موقف "الجابري" ليس رفض التراث ولا القطيعة معه، بل سعى إلى الأخذ من التراث ما هو صالح ومفيد ليصل به إلى مستوى أفضل وأحسن، وهو الذي يسمى بالمعاصرة أي التقدم على الصعيد العالمي، وذلك من خلال الطرح الإبستيمي أي نقد التراث من أجل تجاوز التصور التقليدي له، كما أنه كان يؤمن بالعقلانية والديمقراطية وأكثر من ذلك أنه كان يدعو إليهما، ويعتبرهما أساس قيام الحداثة.

---

[1] محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة**، مصدر سابق، ص17.

[2] المصدر نفسه، ص 18.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

المطلب الثالث: القطيعة مع الحداثة

إن معنى مصطلح القطيعة الذي تناولناه فيما سبق (القطيعة مع التراث) هو نفسه الذي تناوله الجابري في الحداثة، ولكن هل كانت لديه قطيعة مع الحداثة؟

عندما قال "الجابري" بضرورة تحديث التراث فإنه لا يقصد القطيعة معه، بل على العكس من ذلك تماما إذ جعله الإطار الأساسي الذي نتحدث فيه عن مضامين الحداثة، ومن ثم سعى إلى جعل التراث حاضرا لنفسه ومعاصرا لنا، وبالتالي ضرورة تجاوز الفهم التراثي للتراث التي تعتبر من أهم متطلبات الحداثة، فيقول: " ومن هنا كان من أهم متطلبات الحداثة، في نظرنا، تجاوز هذا الفهم التراثي للتراث، إلى فهم حداثي إلى رؤية عصرية له" [1].

كما نجد بأن المشروع الفكري الذي أتى به "الجابري" كان من أجل خدمة الحداثة، وهذا لا يتم إلا من خلال المرور على التراث وفي ذلك يقول: " إن الحاجة إلى الاشتغال بالتراث تمليها الحاجة إلى تحديث كيفية تعاملنا معه خدمة للحداثة وتأصيلا لها، وهذه وجهة نظر عبرنا عنها منذ بداية اشتغالنا بالتراث منذ منتصف السبعينات" [2].

وبذلك نجد أن "الجابري" لم تكن لديه قطيعة مع الحداثة، بل أراد الربط بين التراث والحداثة وليس الفصل بينهما، وبذلك فاهتمامه بالتراث كان يهدف إلى انجاز مشروع الحداثة الفكرية في الوطن العربي.

المبحث الثالث: الإبستيمولوجيا والعقلانية عند الجابري

دائما ما يستعمل الإنسان عقله في مختلف القضايا، محاولا بذلك التخلص من الجانب اللاعقلي كالسحر والشعوذة، وبذلك كان يقوم بعملية نقد لمختلف المعارف السابقة، وهذا معناه أننا في جانب إبستيمي، وإذا تتبعنا تطور العقلانية وجدناه تيار ومنهج له تاريخ طويل، فنجد بأن جذوره تمتد إلى الفلسفة الكلاسيكية، حيث بدأ كمنهج فلسفي في الفلسفة اليونانية مع كل

[1] محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة**، مصدر سابق، ص15.

[2] المصدر نفسه، ص18.

من "سقراط" و"أفلاطون"، وكذلك عند فلاسفة العصور الوسطى، إذ نجد بعض الفلاسفة المسلمين الذين اعتمدوا على العقل للدفاع عن العقيدة كـ "الكندي"* و"الفارابي"** و"ابن سينا"***. وفي العصر الحديث نجد الفيلسوف الفرنسي "ديكارت" Descartes (1596-1650م) الذي يلقب بأبي الفلسفة العقلانية الحديثة، وصولا إلى الفترة المعاصرة وهنا نجد المفكر المغربي "محمد عابد الجابري" الذي استخدم هو الآخر هذا المصطلح وأكد عليه مركزا في ذلك على الجانب الإبستيمولوجي، ومن هنا يمكن لنا أن نطرح التساؤل التالي: كيف وظف الجابري العقلانية؟

استخدم "الجابري" مصطلح العقل العربي، وأطلقه على سلسلة نقد العقل العربي، حيث أنها كانت مادة غزيرة مهمة لتأمل ودراسة الأطر التي تشكلت فيها العقلية العربية والفكر العربي، مركزا على العقل العربي باعتبار "أنه ليس شيئا آخر غير هذا الفكر، الذي نتحدث عنه: الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها، هي الثقافة العربية، الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام وتعكس واقعهم أو تعبر عنه وعن طموحاتهم المستقبلية، كما تعكس وتعبر في ذات الوقت عن عوائق تقدمهم وأسباب تخلفهم" [1].

---

* الكندي: أبو يوسف يعقوب بن اسحق بن الصباح الكندي (حوالي 185-260هـ)، الملقب بفيلسوف العرب، مؤلفاته ارتبطت بالفلسفة وعلم النفس والطب والرياضيات، حيث "ترك رسائل عديدة في مختلف المعارف التي كان ملما بها، ضاع بعضها والباقي منها نشر تحت عنوان ((رسائل الكندي الفلسفية))، أهمها رسائله في الفلسفة الأولى وفي حدود الأشياء ورسومها وفي النفس وفي العقل وفي كمية كتب أرسطو". ينظر في هذا الصدد: - محمود يعقوبي، المرجع السابق، ص226.

** أبو نصر الفارابي: الملقب بالمعلم الثاني، في مقابل أرسطو طاليس الملقب بالمعلم الأول، ولد بفاراب سنة 259هـ - 872م، وتوفي سنة 339هـ - 950م، ألف عددا ضخما من الرسائل والكتب منها: كتاب القياس، في المنطق، الألفاظ المستعملة في المنطق. ينظر في هذا الصدد: - عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، مرجع سابق، ص ص93-95.

*** ابن سينا (980 - 1037م): أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا، ولد ببخارى ودفن بهمذان. لقب بالشيخ الرئيس، من مؤلفاته: الشفاء، النجاة، الاشارات والتنبيهات، "ورسائل كثيرة منطقية ونفسانية وإلهية، وسياسية وأخلاقية وتصوفية. تتناول كلها المباحث الفلسفية على مذهب المشائين ما عدا كتاب ((الحكمة المشرقية)) المفقود الذي يبدو أنه أودعه فلسفته الخاصة على غير مذهب المشائين". ينظر في هذا الصدد: - محمود يعقوبي، المرجع السابق، ص215.

[1] محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - لبنان، ط1، 1984، ص ص13-14.

والعقل العربي الذي يعنيه "الجابري" هو العقل الذي تكون ونشأ داخل الثقافة العربية، وفي الوقت نفسه سعى لإنتاجها (الثقافة العربية) وإعادة إنتاجها، وحتى نقوم بعملية النقد لابد لنا من التحرر من مختلف وجهات النظر والقراءات التي كانت موجودة من قبل [1].

وقد رأى "الجابري" أن الشيء الوحيد الذي لم يتم توجيه الاتهام له هو العقل العربي نفسه الذي هو عبارة عن أداة يقرأ ويفكر ويحلم بها العربي [2]، وبذلك كان يسعى إلى القيام بنقد ابستيمولوجي لا إيديولوجي*.

كما نعلم بأن "الجابري" كان ينتمي إلى الاتجاه الفلسفي العقلاني النقدي، وكان على اطلاع بالفكر الغربي لذلك حاول توظيف مختلف مفاهيمهم على التراث كالإبستمولوجيا، هذه الأخيرة التي لها مهام من بينها: إظهار مختلف العوائق الإبستيمولوجية داخل المعرفة العربية ولتحقيق ذلك لابد من توظيف القطيعة الإبستيمولوجية في التراث [3].

وعلى هذا الأساس فإننا نقوم بتجديد التراث ومنه يتجدد عقلنا ورؤانا الفكرية، وهنا تصبح الروح العلمية هي السائدة وبالتالي يمكننا القيام بالنقد [4].

إذ إن مشروع "الجابري" كان يهدف إلى إعادة كتابة التاريخ الثقافي العربي من أجل إحداث التقدم والتطور، وبالتالي كان النقد عنده ليس من أجل النقد فقط بل من أجل التحرر من كل الأفكار الموجودة في عقلنا وإرثنا الثقافي، بهدف إنشاء أفكار جديدة، ولذلك اعتمد

---

[1] محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، مصدر سابق، ص م.

[2] محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1994، ص م.

* أيديولوجي Idéologie: لفظ يوناني مركب ومعناه علم الأفكار، وهو مصطلح حديث الاستعمال، إذ يعود استعماله الاصطلاحي إلى القرن الثامن عشر، والمفهوم العام له هو تعويض الواقع أو الهروب منه، أو التعبير الصريح عن الوعي المنحرف الزائف في مجال الوعي الديني أو الفلسفي او الفني أو غيره من المجالات، ينظر في هذا الصدد:

– محمد خالد الشياب، **القراءة الابستمولوجية للتراث عند محمد عابد الجابري**، دراسات العلوم الانسانية والاجتماعية، المجلد 39، العدد 3، 2012، ص795.

[3] نعيمة بن صالح، **الخطاب الابستمولوجي في الفكر الفلسفي المعاصر "محمد عابد الجابري نموذجا"**، مرجع سابق، ص61.

[4] محمد خالد الشياب، المرجع السابق، ص798.

"الجابري" على النقد الإبستمولوجي ، إذ أن ما يريد نقده هو الفكر العربي باعتباره أداة للإنتاج وليس المنتوج ذاته [1].

ولذلك يرى "محمد مصباحي" أن "الجابري" كان مفكرا نقديا، حيث كان يرفض الأخذ بالأفكار السابقة الجاهزة أو العودة إلى الوراء، آخذا بفكرة القطيعة بدل الاتصال وفق نموذجه الخاص، فمن خلال القطيعة يمكن إنشاء قراءات وأفكار جديدة مختلفة عن القديمة، وهي الفكرة ذاتها التي عرفت عند "ابن رشد" حين رأى أنه إذا أردنا كتابة مقال جديد في المنهج لا بد لنا من القيام أولا بنقد المناهج السابقة، وبالتالي يرى الجابري أنه "من دون نقد العقل العربي القديم لا نستطيع لا أن نتخلص من البنيات العقلية العتيقة التي تتحكم في تفكيرنا اليوم، ولا أن نبني عقلا جديدا مناسبا لتحديات العصر" [2].

كما قلنا سابقا بأنه حتى نقوم بتجديد العقل العربي لابد من قراءته قراءة علمية، وهذا لا يتحقق إلا بتوظيف المفاهيم والمناهج العلمية المعاصرة، التي تم أخذها عن الفكر الغربي والفرنسي بصفة خاصة، مع احترام خصوصية الثقافة العربية الإسلامية، ومن بين المناهج نجد المنهج البنيوي والمنهج التاريخي كما ذكرناهما سابقا.

ولكي يكون التراث ذا نظرة علمية لابد من أن تكون له رؤية نقدية، حتى يتمكن من الكشف عن الأسس الإبستيمولوجية التي أنتج بها العقل العربي ثقافته: البيانية، العرفانية، والبرهانية، حتى نتمكم من التخلص من بعضها، لأنها عبارة عن عوائق إبستيمولوجية أمام تقدم العقل العربي قديما وحديثا [3].

---

[1] محمد هام، **جدل الفلسفة العربية بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن البحث اللغوي نموذجا**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، ط1، 2013، ص19.

[2] محمد المصباحي، **الجابري والحلم المزدوج بالعقلانية**، الفصل العاشر، من كتاب: أحمد برقاوي وآخرون، **التراث والنهضة قراءات في أعمال محمد عابد الجابري**، إعداد كمال عبد اللطيف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان، ط1، 2004، ص191.

[3] نعيمة بن صالح، **الخطاب الابستمولوجي في الفكر العربي المعاصر محمد عابد الجابري نموذجا**، المرجع السابق، ص ص58-59.

وقد صنف "الجابري" التراث العربي إلى ثلاثة تصنيفات محاولا بذلك تجاوز التصنيفات التقليدية (علوم عقلية وأخرى نقلية) التي كانت موجودة في العلوم العربية الإسلامية، ولذلك عرفت الثقافة العربية الإسلامية هذه القطاعات المعرفية الثلاث التي سنحاول معالجتها:

1- **إبستيميا البيان:** أو ما يسميه "الجابري" المعقول الديني، حيث إن جميع العلماء الذين نسميهم بيانيين أسسوا تفكيرهم على علم النحو والبلاغة والفقه وعلم الكلام، وقد كانت هناك عوامل ساهمت في ظهور البيان، من بينها: أن العربي كان يتحدث بلغة فصحى نتيجة محبتهم للغتهم بالإضافة إلى أن القرآن الكريم نزل بلسان عربي، وكذلك نجد بأنه من الناحية العلمية والتاريخية لا يمكن أن يظهر عمل علمي بدون لغة، وهذا النظام المعرفي البياني عالج مجموعة من الإشكاليات سنحاول معالجة البعض منها:

علاقة اللفظ بالمعنى: التي يعدها الجابري من مشاكل الإبستيمولوجيا الرئيسية في هذا النظام، حيث نظر علماء اللغة والفقه والكلام إلى أن العلاقة بينهما هي علاقة انفصال، وقد استند "الجابري" في هذا إلى طريقة "الخليل ابن أحمد" الفراهيدي البصري (100هـ- 173هـ) في حين أن النحاة ربطوا بين اللفظ والمعنى وعلماء أصول الفقه ذهبوا في الاتجاه نفسه، أما البلاغيين فقد أخذوا الطريقة القديمة وأصبحت السلطة للمحسنات اللفظية دون الاهتمام بالمعنى، وبذلك رأى "الجابري" أن البيانيين كلهم فصلوا بين اللفظ والمعنى، وخصوصية العقل العربي حسبه ترجع إلى علم أصول الفقه، حيث سعى إلى استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة ليشرع للعقل ذاته، وهذا ما تميزت به الثقافة العربية الإسلامية دون غيرها، وهنا ظهر اتجاهين بارزين أحدهما أهل النص الذين يعتمدون عليه في فهم أي موروث إسلامي أو مستجد، والآخر أهل العقل والاجتهاد الذين يعتبرون الأخذ بالرأي هو الأصل الذي يقوم عليه اجتهاد الأمة. ووجود هذا الصراع هو الذي أدى إلى ضرورة إعادة تأسيس العلوم الإسلامية إبستيمولوجيا ومنطقيا [1].

[1] رضا شريف، المرجع السابق، ص 165، ص175.

العلاقة بين الأصل والفرع: حيث أرجع "الجابري" ظهور هذين المصطلحين إلى عصر التدوين، باعتبارهما(الأصل والفرع) أداة نظرية أساسية في عملية التدوين، حيث نجد فكرة الأصل ظهرت عند النحويين القدامى في مسألة علاقة اللفظ بالمعنى، وتجلى ذلك عندما أرجعوا الألفاظ العربية إلى عدد معين من الحروف هي الأصل والباقي إضافة فقط، وفي علم الكلام نجد المعتزلة عندما أسسوا مذهبهم بالاعتماد على الأصول الخمسة (التوحيد، العدل، المنزلة بين المنزلتين، الوعد والوعيد، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) التي تعتبر ثوابت تعبر عن الأصل، أما في المجال الفقهي فنجد "الإمام الشافعي" (767 م- 820م) أول من قام بتحديد الأصول هنا، فاعتبرها مصادر تشريعية وهي: الكتب، السنة، الإجماع والقياس [1].

2- **إبستيميا العرفان:** أو ما يسميه "الجابري" ب"اللامعقول العقلي"، باعتباره مرتبط بالجانب المعرفي يتجسد في العرفان ،السحر، التنجيم، التطبيب، والتصوف، وهو موروث قديم دخيل على الثقافة العربية، وهذا ما أكد عليه الجابري من خلال المصطلحات التي كان يطلقها على العرفان كالموروث القديم، الهرمسية، العقل المستقيل، اللامعقول العقلي ...، فهي تدل على أنها تراث شرقي وافد وأصبح متجذرا في العقل العربي، وكان الهدف من اهتمام الجابري به هو قراءته الإبستيمولوجية له [2].

وفي هذا يقول الجابري: "كل هذه الاعتبارات تفرض علينا النظر إلى الموروث القديم من داخل الثقافة العربية برؤية إبستيمولوجية" [3]، وأبرز عناصر الموروث القديم نذكر منها:

اليهودية والنصرانية: عندما نأتي للإسلام نجد بأنه ذكر لنا في القرآن الكريم كيفية التعامل مع اليهودية والنصرانية، وبالتالي لا يشكل أي خطر على الإسلام، ولكن رغم ذلك دخلت إسرائيليات إلى الثقافة العربية الإسلامية وبالأخص إلى العرفان، كالغيب والجنة والنار و"الجابري" لا يعتبرها كجانب سلبي لأنها تساعد على فهم ما جاء في القرآن.

---

[1] رضا شريف، المرجع السابق، ص ص177- 178.

[2] المرجع نفسه، ص ص181- 182.

[3] محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، المصدر السابق، ص 145.

المجوسية والمانوية: باعتبار المجوس يمثلون فئة الأقلية خاصة في إيران لم يتعرضوا إلى الإسلام، ولذلك لقوا الاحترام من قبل المسلمين، في حين أن المانوية الذين كانوا يمثلون الأغلبية كانوا خصما للإسلام، فكانوا يهاجمونهم علانية عن طريق الكتابة وتأليف الكتب ليظهروا فيه عقيدتهم المعادية للإسلام، ولذلك حاولت الفرق الكلامية الإسلامية التصدي لهم، وحسب الجابري فالخطر الحقيقي للمانوية يتجسد في الترويج لعقيدتها المظللة، القائلة بأن نشوء العالم عن طريق امتزاج النور بالظلمة وأنهما قديمان، وهذا ما يمثل تعارضا صريحا مع عقيدة التوحيد التي تقول بوحدة الخالق من جهة والخلق من عدم من جهة أخرى، ولذا اعتبرت المانوية من أخطر العناصر الوافدة إلى الثقافة العربية الإسلامية [1].

يمكن القول بأن اللامعقول العقلي كان عبارة عن موروث ثقافي دخيل على الثقافة العربية الإسلامية، وقد ذكرنا بعض عناصر الموروث القديم كالنصرانية والمجوسية وأخطر عنصر حسب الجابري هو المانوية الذي مس عقيدة التوحيد للمسلمين.

3- **إبستيميا البرهان:** أو ما يسميه "الجابري" ب"المعقول العقلي"، ويتجسد في المنطق والرياضيات والطبيعيات والإلهيات بل الميتافيزيقا، ويقوم منهجه على الملاحظة التجريبية والاستنتاج العقلي فتقوم المعرفة العقلية على مقدمات عقلية [2].

وقد ذكر "الجابري" أن أول المذاهب الفلسفية التي تعرف عليها الفكر الإسلامي هم من دعاهم "الشهرستاني" بالقدماء، أي الأفلاطونية المحدثة والفيثاغورية الجديدة والفلسفة الدينية الهرمسية، أما المعلم الأول "أرسطو" وفلسفته فلم يتعرف عليها الفكر العربي الإسلامي إلا في مرحلة متأخرة، حيث اهتموا في البداية بالإلهيات والطبيعيات والرياضيات، وبالتحديد الكلام في الله، أما المنطق الأرسطي والفلسفة الأرسطية بشكل عام فقد كان غائبا، في حين بدأ الحضور الأرسطي من خلال ما كتبه ابن النديم في كتابه الشهير «الفهرست» ودعامته هي حلم المأمون.

---

[1] رضا شريف، المرجع السابق، ص ص184- 186.

[2] محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، المرجع السابق، ص 334.

حيث تم إحضار الكتب القديمة وترجمتها إلى العربية وبالأخص كتب "أرسطو"، وقد قام "الجابري" بتفكيك الخطاب الماورائي الكامن وراء هذا الحلم، إذ يسعى إلى كشف الجانب الخفي فيقول: "الهدف من الحلم ليس ما يثبته، فالعقل والشرع والجمهور (أو الإجماع) أصول مقررة معروفة، بل الهدف الحقيقي منه هو ما ينفيه. وما ينفيه الحلم بتلك العبارة القوية (ثم لا ثم) ليس شيئا آخر غير الغنوص والعرفان. وإذن فحركة الترجمة التي نشطها المأمون وجند إمكانيات دولته من أجلها والتي اتجهت إلى أرسطو أساسا إنما كان الهدف منها مقاومة الغنوص المانوي والعرفان الشيعي" [1].

عندما نأتي إلى النظام المعرفي البرهاني الذي يرتبط بالفلسفة الأرسطية خاصة الذي جاء إلى الثقافة العربية الإسلامية، نجد بأنه كان مناصرا للنظام البياني الذي أسس هذه الثقافة العربية ضد النظام العرفاني الذي كان كعنصر دخيل مارس غزوا فكريا على المنظومة البيانية وبالتالي يبقى البرهان صامدا في وجه العرفان، بل سيتحالف مع البيان ضد العرفان [2].

من كل ما سبق يمكن القول إن تأسيس "الجابري" للتراث من خلال العقل، هو محاولة إعادة بناء للعقل ذاته أو تأسيس عقلانية جديدة، لا ترفض التراث بقدر ما ترفض تقديسه والإبقاء عليه كما هو دون تطويره، كما أن محمد عابد الجابري ينظر إلى المدرسة الفلسفية التي عرفها المغرب الإسلامي على عهد الموحدين نظرة تختلف عن المدرسة الفلسفية في المشرق، فالأولى طرحها كان برهانيا وعقلانيا، بينما الثانية فقد كان لاهوتيا، وعلى الرغم من إلتقاء المدرستين في بعض الموضوعات إلى أن "**الأهم من ذلك هو النظر إلى الروح التي يصدر عنها النظام الفكري التي ينتمي إليه**" [3].

---

[1] محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، مصدر سابق، ص ص222– 224.

[2] رضا شريف، المرجع السابق، ص235.

[3] Bréhier Emile, **Histoire de la philosophie**, Paris, 1935, t.1, p10.

(نقلا عن: – مصطفى كيحل، **حدود أطروحة عقلانية المغرب مقابل عرفانية المشرق عند محمد عابد الجابري**، أعمال الملتقى الدولي "الإسلام والعلوم العقلية بين الماضي والحاضر"، ج1، منشورات المجلس الإسلامي الأعلى، منشورات ثالة، الأبيار– الجزائر، مارس 2010، ص198).

مقارنة بين زكي نجيب محمود ومحمد عابد الجابري:

من خلال ما تم التطرق إليه وجدنا بأن هناك بعض من نقاط الاختلاف والتشابه بين كل من "زكي نجيب محمود" و"محمد عابد الجابري"، ولذلك ارتأينا إلى ذكر بعض من نقاط الاختلاف:

لقد كان "زكي نجيب محمود" يعتقد في بداية مساره الفكري أن التراث يمثل عائقا للنهضة العربية، ولكنه غير وجهة نظره هذه في أواخر مراحل تفكيره وأصبح يهتم بالتراث وجعله شرطا ضروريا للنهضة.

إذ نجد بأن سبب رفضه للتراث هو عدم اطلاعه على التراث العربي لأنه كان مهتما بدراسة الفكر الأوروبي في بداية حياته الدراسية، أما التراث العربي فكان يعتبره كتسلية في أوقات فراغه وفي ذلك يقول: " وكانت أسماء الأعلام والمذاهب في التراث العربي لا تجيئه إلا أصداء مفككة متناثرة، كالأشباح الغامضة يلمحها وهي طافية على أسطر الكاتبين"[1]. ولذلك كان يرى أن التقدم والنهضة تكون من خلال الغرب وقطع الصلة بالتراث، حيث يقول: "لا أمل في حياة فكرية معاصرة إلا إذا بترنا التراث بترا، وعشنا مع من يعيشون في عصرنا علما وحضارة ووجهة نظر إلى الإنسان والعالم" [2].

في هذه المرحلة إذا دعا "زكي نجيب" إلى ضرورة القطيعة مع التراث دون أن يطلع عليه أو يدرسه، ولكن فيما بعد تدارك الأمر ورأى أن التراث له أهمية وقيمة كبرى حتى يحدث التطور والنهضة العربية. ولذلك نجد بأنه ركز على العلاقة التي تربط بين الماضي والحاضر. إذ يقول: "لو بترنا العلاقة بينهما لما جاز لنا بعد ذلك أن نسمي الماضي ماضيا، بل يصبح مجموعة من أحداث عاتمة على تيار الزمن، دون أن تربطها الروابط بهذه الأمة أو تلك" [3].

---

[1] زكي نجيب محمود: **تجديد الفكر العربي**، المصدر السابق، ص5.

[2] المصدر نفسه، ص13.

[3] زكي نجيب محمود، **مجتمع جديد أو الكارثة**، المصدر السابق، ص 69-70.

أما "محمد عابد الجابري" فنجد بأنه منذ بدايات تفكيره كان يهتم بالتراث، إذ اعتبر أن النهضة تشترط تجديد التراث.

ولذلك نجد بأن "محمد عابد الجابري" اهتم بالتراث في كتابه "التراث والحداثة"، إذ يقول: " أنا أذكر أن الشاغل الإيديولوجي، شاغل النهضة، شاغل توظيف التراث أو جعله حاضرا في النهضة العربية المعاصرة، هذا الشاغل ربما عبرت عنه أول مرة فيما أذكر، في دراسة عن الفارابي أنجزتها عام 1975" [1].

وبذلك نجد بأنه اهتم بالتراث ثم قام بالربط بين التراث والحداثة، حيث رأى أن الحداثة تكون عن طريق نقد التراث، ولذلك لابد من " تجاوز الفهم التراثي للتراث إلى فهم حداثي، إلى رؤية عصرية له " [2].

وبهذا ترتبط الحداثة بالتراث من أجل تقديم قراءة جديدة للتراث ومن ثم نقوم بتجديد التراث، ولهذا نجد بأن العلاقة بينهما هي علاقة اتصال حسب الجابري، بيد أننا نجده من جهة أخرى "يركز في استدلاله على القطيعة الإبستمولوجية القائمة بين المدرسة الفلسفية في المشرق والمدرسة الفلسفية في المغرب على يد ابن سينا وابن رشد كممثلين للمدرستين، ويعمل على المقارنة بين النسق السينوي والنسق الرشدي" [3].

كما نجد أيضا بأن "زكي نجيب محمود" كان ينتمي للاتجاه الفلسفي الوضعي المنطقي، حيث قام بتطبيق المنهج الوضعي المنطقي وذلك أثناء قيامه بقراءة التراث العربي الإسلامي، وهذا ما تجلى في كتابه " المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري"، حيث دعا إلى ضرورة الفصل بين ما هو معقول وما هو غير معقول من التراث، بالاعتماد على العقلانية في سبيل إيجاد حل لإشكالية الأصالة والمعاصرة [4].

---

[1] محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة**، مصدر سابق، ص282.

[2] المصدر نفسه، ص15.

[3] مصطفى كيحل، المرجع السابق، ص201.

[4] نعيمة بن صالح، المرجع السابق، ص55.

بينما "الجابري" ينتمي إلى الاتجاه العقلاني النقدي، وهذا ما تجلى في مؤلفاته مثل "تكوين العقل العربي" و"بنية العقل العربي"، حيث قام بتوظيف المفاهيم والمناهج العلمية المختلفة من الفكر الغربي، من بينها مفهوم الإبستيمولوجيا أثناء قيامه بقراءة علمية للتراث، بهدف إيجاد حل أيضا لإشكالية الأصالة والمعاصرة [1].

أما بالنسبة إلى نقاط التشابه فيمكن لنا أن نذكر بعضا منها وهي:

حسب "زكي نجيب" فإن السؤال: "هل نتمسك بالتراث أم نهمله؟ سؤال لا يحمل معنى لأن : الوقفة الصحيحة هي أن نعيد قراءته لنصنعه من جديد صنعا يتطلبه العصر، فلا نحن تمسكنا به في جمود ولا نحن أهملناه، وإن شئت فقل إننا قد تمسكنا به و أهملناه بضربة واحدة"[2].

وهي نفس الفكرة التي دعا إليها "محمد عابد الجابري"، حيث قام بنقد القراءات السابقة، وحاول تجاوزها إلى قراءة جديدة تسمح بالانخراط في الحداثة دون أن نفقد تراثنا، وفي ذلك يقول: "فالحداثة في نظرنا، لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بالمعاصرة" [3].

ولذلك لابد لنا من العودة إلى التراث، لأن التراث يرتبط بالماضي والحاضر، وفي هذا يعرف "زكي نجيب" التراث بقوله: " هو ما تركه أسلافنا من فكر وشعر، من علم وأدب، من فقه وتاريخ ورحلات، من فلسفة ونقد" [4].

ويقول أيضا:" الماضي والحاضر كلاهما من صنعنا، وإن هذا الصنع ليجيء نتيجة لاهتماماتنا نحن في الآونة الحاضرة" [5].

---

[1] نعيمة بن صالح، المرجع السابق، ص55.

[2] زكي نجيب محمود، **مجتمع جديد أو الكارثة**، مصدر سابق، ص73.

[3] محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة**، مصدر سابق، ص ص15- 16.

[4] زكي نجيب محمود، **قصة عقل**، مصدر سابق، ص219.

[5] المصدر نفسه، ص221.

أما "الجابري" فيعرف التراث بقوله: "هو ذلك الموروث الثقافي والفكري والديني والفني"[1].

ويقول أيضا: " التراث هو كل ما هو حاضر فينا أو معنا من الماضي سواء ماضينا أو ماضي غيرنا، سواء القريب منه أو البعيد" [2].

نفهم من هذا أن التراث عند "زكي نجيب" و"الجابري" يرتبط بالماضي، بمعنى يرتبط بما تركه لنا السابقون من مختلف الأشياء، سواء فن أو أدب أو شعر أو فلسفة... كما أن هذا الماضي يرتبط أيضا بالحاضر، إذ لا يمكن لنا الفصل بين الماضي والحاضر، لأن ما هو حاضر الآن يصبح ماض قريب فيما بعد.

كما نجد بأن كلاهما من أنصار العقلانية، حيث اهتما بالعقل وأعطيا له أهمية وقيمة كبرى. إذ نجد "زكي نجيب محمود" يقول:" كان للعقل أعظم القيمة عند أسلافنا ، فذلك ما ينبغي أن يكون له بين المعاصرين، لنقول أن الأمة العربية واحدة، تاريخها الفكري موصول بين الأولين والآخرين" [3].

يقول أيضا: "اخترت طريق العقل... فالاتجاه العقلي- أولا- أبرز ما يميزني إزاء مواقف الحياة، و-ثانيا- لأن طريق العقل هو وحده الذي تأتي فيه الخطوات المتعاقبة مكملة بعضها لبعض- إما صعودا أو هبوطا-...، و-ثالثا- لأننا إذا كنا نريد اليوم أن نلتمس رباطا قويا يصل حاضرنا بماضينا، فيحسن أن نلتمسه في دنيا المعقولات لأنها هي التي يمكن أن تدوم مع الأيام، فكما كانت معقولة للسابقين، تكون معقولة كذلك عند اللاحقين" [4].

ويقول أيضا: " عرف عني صديقي أنني نصير للعقل، حيثما كان للإنسان موقف جاد من علم أو من عمل، ولم أجادل صديقي فيما عرفه عني، لأنه صحيح" [5].

---

[1] محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة**، مصدر سابق، ص23.

[2] المصدر نفسه، ص 45.

[3] زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، مصدر السابق، ص329.

[4] زكي نجيب محمود، **قصة عقل**، مصدر سابق، ص201.

[5] زكي نجيب محمود، **مجتمع جديد أو الكارثة**، مصدر سابق، ص7.

وكذلك نجد "محمد عابد الجابري" يقول في تعريفه للعقل: " إنه ليس شيئا آخر غير هذا الفكر الذي نتحدث عنه، الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها، هي الثقافة العربية بالذات" [1].

ويعرفه أيضا: " إنه الملكة التي يستطيع بها كل إنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية وضرورية، وهي واحدة عند جميع الناس" [2].

كما نجد بأن "الجابري" كان فعلا "كائنا نقديا، وكأنه كان يكره أن يبني بناء جديدا داخل الصروح السابقة عليه، كان يرفض أن يسير في الطريق التي تراكمت فيه ترسبات الماضي، أن يسلك مسلك المتصل، مفضلا على ذلك طريق المنفصل، طريق القطيعة،... لأنه من دون القطيعة لا يمكن تأسيس قراءة جديدة" [3].

بالإضافة إلى أن كل من "زكي نجيب" و"الجابري" قاما بنقد الفكر والعقل العربي وهذا ما تجلى في مؤلفاتهما، بالإضافة إلى أن كلاهما دعا إلى ضرورة التمييز بين الجانب العقلي واللاعقلي وضرورة الاعتماد على الجانب العقلي.

وكذلك كلاهما دعا إلى ضرورة قراءة التراث قراءة جديدة.

بالإضافة إلى أن كل منهما دعا إلى ضرورة الربط بين اللفظ والمعنى أو اللغة والفكر، فالعلاقة بينهما هي علاقة اتصال وترابط وليست علاقة انفصال.

---

[1] محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، مصدر سابق، ص13.

[2] المصدر نفسه، ص15.

[3] أحمد برقاوي وآخرون، المرجع السابق، ص 189.

الخاتمة

خاتمة.....

لقد أفضى بنا البحث بعد التحليل إلى مجموعة من النتائج نذكر أهمها كالتالي:

– إن الإبستيمولوجيا هي عبارة عن عملية نقدية للمعرفة، وكمصطلح ظهرت في القرن العشرين ولكن هذا لا يمنع من وجود امتدادات لها، إذ نجدها تمتد إلى الفترة اليونانية ثم الفترات الأخرى وصولا إلى الفترة المعاصرة عند كل من زكي نجيب محمود ومحمد عابد الجابري.

– تبني "زكي نجيب محمود" للوضعية المنطقية التي ترى أن معرفة مختلف الظواهر تتم عن طريق إرجاعها إلى أسبابها الطبيعية.

– وهناك مبدأين للوضعية المنطقية هما: مبدأ التحقق ورفض الميتافيزيقا، حيث نجد زكي نجيب اهتم بمبدأ التحقق وأعطى له أهمية كبرى، إذ من خلاله نتعرف على القضية التي لها معنى وذلك عن طريق التحقق منها، كما رفض الميتافيزيقا من منطلق أنها لا ترتبط بالطبيعة وبالتالي لا يمكننا الحكم عليها لا بالصدق ولا بالكذب، وبالتالي فهي ليست قضية.

– كما أن التخلف الحاصل في المجتمعات العربية جعل زكي نجيب محمود يتبنى الوضعية المنطقية من أجل النهوض بهذه المجتمعات من خلال اهتمامها بالعلم.

– وقد ميز "زكي نجيب" بين الجانب العقلي واللاعقلي، وباعتبار الجانب اللاعقلي (العاطفي) يرتبط بالحياة الخاصة للأفراد فإننا نتخلى عنه في مقابل اهتمامنا بالجانب العقلي، ولذلك لابد لنا أن نأخذ من أفكار أسلافنا ما يفيدنا، أي مختلف الأمور التي عالجوها بعقولهم لا بعاطفتهم، وعلى هذا الأساس يعتبر من مؤيدي العقلانية.

– كما قام "زكي نجيب محمود" بربط اللغة بالطبيعة، ومن هذا المنطلق نقد اللغة العربية في بداياتها الأولى، لأنها كانت قريبة من الخيال والميتافيزيقا أكثر من اقترابها من الواقع، وعلى هذا الأساس دعا إلى ضرورة إحداث ثورة في مجال اللغة لأن اللغة ترتبط بالفكر، إذ كلما تطورت اللغة تطور الفكر وبالتالي يتطور المجتمع ويزدهر.

خاتمة.....

– وقد كان في بداية حياته رافضا للتراث ودعا إلى القطيعة معه، ولكن فيما بعد غير رأيه ودعا إلى ضرورة الأخذ منه وعدم التخلي عنه بل ضرورة تجديده وفق متطلبات العصر.

– بالإضافة إلى دعوته للاعتماد على المنهج التجريبي طيلة مسيرته الفكرية، وأنه هو سبب تقدم الدول الغربية لذلك لابد لنا من تطبيقه في جميع المجالات.

– أما "محمد عابد الجابري" فنجد بأنه كان أيضا من المفكرين الذين ساهموا في قراءة التراث والفكر العربي المعاصر، خصوصا لجانب الإبستيمولوجي النقدي.

– نظر "الجابري" إلى التراث نظرة مغايرة للقديم حيث كانوا يربطونه بما تركه المالك لأبنائه أي بكل ماله علاقة بالمال والحسب، بينما الجابري ربط التراث بالجوانب الفكرية والروحية.

– تقديم "الجابري" منهجا بديلا في قراءة التراث العربي يتمثل أولا في تحقيق الموضوعية أثناء التعامل مع التراث، وذلك بجعله معاصرا لنفسه، وثانيا المعقولية وذلك بجعل التراث معاصرا لنا ومنه ضرورة تجاوز الفهم التراثي للتراث إلى فهم حداثي للوصول إلى مستوى ما نسميه بالمعاصرة، وبالتالي إعادة فهمه بنظرة جديدة.

– كما ركز "الجابري" على مفهوم القطيعة الإبستيمولوجية كأحد المفاهيم الأساسية في الفكر المعاصر وكحقيقة واقعية، فلولا القطيعة لما كانت الاستمرارية للتخلص من الأوثان العالقة بالفكر السابق الذي يعرقل مسار البحث النقدي الإبستيمولوجي البناء.

– انطلق "الجابري" من التراث ليصل إلى الحداثة محاولا الأخذ من التراث ما يحتاجه عن طريق نقده بهدف تحقيق الحداثة، هذه الأخيرة التي هي متغيرة من مكان لآخر ومن زمان لآخر، وهذا ما يؤدي إلى اختلافها بين الدول الغربية والعربية.

– مشروع "الجابري" الإبستيمولوجي قائم على دعامة النقد حيث كان موجها إلى نقد العقل العربي في جميع مستوياته (معرفية، سياسية وأخلاقية) وذلك وفق تسلسل منهجي

خاتمة.....

استحضر فيه البنيوية والتحليل التاريخي، حيث أولى اهتماما بالغا بالعقل العربي وعمل على نقده، فقد كان مشروعه الضخم "نقد العقل العربي" مادة غزيرة للتأمل ودراسة الأطر التي تشكلت فيها العقلية العربية والفكر العربي، حيث يرى أن العقل العربي كنتاج للثقافة العربية جزء أساسي وأولي في كل مشروع نهضة.

– كما نجد بأنه لجأ إلى النقد من أجل التخلص من الأفكار السابقة وتكوين أفكار جديدة.

– درس "الجابري" التراث بطريقة إبستيمولوجية كشفت له ثلاثة تصنيفات هي: البيانية، العرفانية والبرهانية.

– ربط المعقول الديني (البيان) بعلماء النحو والبلاغة والكلام...، ون هذا النظام المعرفي البياني سباقا في الظهور، يعني ظهر قبل النظامين الآخرين (العرفاني والبرهاني) بسبب إتقانهم للغة العربية التي نزل بها القرآن الكريم، وكانوا يعتمدون فيه على منهج قياس الغائب على الشاهد.

– ربط اللامعقول العقلي (العرفان) بالسحر والتنجيم والتصوف، واعتبره عبارة عن موروث قديم، فهو تراث شرقي دخيل على الثقافة العربية.

– ربط المعقول العقلي (البرهان) بالمنطق والفلسفة والرياضيات، وكانوا يعتمدون فيه على منهج الملاحظة الحسية والاستنتاج العقلي.

– وحسب "الجابري" فإن المعقول الديني والمعقول العقلي كلاهما يسعى إلى القضاء على اللامعقول العقلي.

– ولذلك نجد بأن مشروعه "نقد العقل العربي" يحتل مكانة متميزة وفضاء واسعا في الدراسات الفكرية والنقدية المعاصرة، ذلك لأنه شمل كل ما يخص الفكر العربي ، إذ يعود إليه الفضل في بعث قراءات جديدة للتراث، سواء كانت قراءات ناقدة أو مطروحة من منطلقات أخرى.

خاتمة.....

– نجد بأن نظرة كل من "زكي نجيب محمود" و"محمد عابد الجابري" للتراث كانت مختلفة في البداية، فزكي نجيب رفض التراث في البداية ثم عدل عن موقفه، بينما الجابري دعا إلى ضرورة الاهتمام بالتراث منذ البداية.

– نجد بأن كل منهما دعا إلى ضرورة العودة إلى التراث والقيام بنقده من أجل الوصول إلى قراءة جديدة.

– كما نجد أيضا بأنهما قالا بأن العلاقة بين اللفظ والمعنى هي علاقة اتصال وليست علاقة انفصال.

وعليه يكون كل من المفكر المصري "زكي نجيب محمود" والمفكر المغربي "محمد عابد الجابري" نموذجا في التواضع والتفلسف الناضج والتحليل المنطقي البناء، والابتعاد عن التعصب الدوغمائي والجدل العقيم، وسعة الأفق التي لازمتهما طيلة مشوارهما الفكري، وغزارة الفكر والكتابة، وممن سخرا فكرهما لإبراز مكانة الحضارة العربية الإسلامية، وإثارة مسألة الطرح الإبستيمولوجي في الفكر العربي المعاصر بمنهجية علمية واضحة، والوصول بالعقل العربي الإسلامي إلى اكتشاف إمكانياته وقدرته على توظيف سلطة النقد.

وفي الختام، فإن ما بذلناه من جهد في محاولة الإحاطة بموضوعنا "الطرح الإبستيمولوجي في الفكر العربي المعاصر، زكي نجيب محمود ومحمد عابد الجابري أنموذجا"، إلا أننا لا ندعي أننا أحطنا بجميع جوانب الموضوع، ولكنها محاولة جادة في سد بعض الثغرات، ونتمنى من الاجتهادات اللاحقة أن تقوم بإتمام الموضوع أو تعديله أو تجاوزه.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع.....

القرآن الكريم

أولا: المصادر

1. زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، مؤسسة هنداوي سي آي سي، المملكة المتحدة، 2017.

2. زكي نجيب محمود، **حصاد السنين**، هنداوي سي آي سي، المملكة المتحدة، د ط، 2018.

3. زكي نجيب محمود، **حياة الفكر في العالم الجديد**، دار الشروق، ط2، 1982.

4. زكي نجيب محمود: **خرافة الميتافيزيقا**، النشر والطبع مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1953.

5. زكي نجيب محمود، **رؤية إسلامية**، مؤسسة هنداوي سي آي سي، المملكة المتحدة، 2017.

6. زكي نجيب محمود، **قصة عقل**، دار الشروق، بيروت، ط2، 1988.

7. زكي نجيب محمود، **قيم من التراث**، دار الشروق، القاهرة، 2000.

8. زكي نجيب محمود، **المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري**، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2020.

9. زكي نجيب محمود، **المنطق الوضعي**، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1951.

10. زكي نجيب محمود، **هموم المثقفين**، مؤسسة هنداوي سي آي سي، المملكة المتحدة، 2017.

11. زكي نجيب محمود، **موقف من الميتافيزيقا**، دار الشروق، القاهرة – بيروت، ط2، 1983.

12. محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية**، بيروت – لبنان، ط1، 1991.

13. محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت– لبنان، ط1، 1984.

14. محمد عابد الجابري، **حفريات في الذاكرة من بعيد**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، لبنان، 1997.

15. محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، 1994.

16. محمد عابد الجابري، **مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان، ط5، 2002.

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

ثانيا: المراجع

أ- المراجع بالعربية

1. أبو يعرب المرزوقي، **الإبستمولوجيا البديل مراس العلم وفقه**، سلسلة الكوثر، الدار المتوسطية للنشر، تونس، ط1، 2007.
2. أحمد برقاوي وآخرون، **التراث والنهضة قراءات في أعمال محمد عابد الجابري**، إعداد كمال عبد اللطيف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت– لبنان، ط1، 2004.
3. أحمد حسن، **نظرية العلم والعقلانية الرياضية**، الفلسفة الفرنسية المعاصرة جدل التموقع والتوسع، تأليف: مجموعة باحثين، إشراف وتحرير: سمير بلكفيف، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2015.
4. أحمد ملاح، **المختصر في تاريخ الإبستمولوجيا**، منشورات مختبر الفلسفة وتاريخها، دار القدس العربي، وهران – الجزائر، د ط، 2010.

5. السيد شعبان حسن، **برونشفيك وباشلار بين الفلسفة والعلم دراسة نقدية مقارنة**، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت – لبنان، ط1، 1993.

6. إمام عبد الفتاح إمام: **رحلة في فكر زكي نجيب محمود مع نص رسالته عن (الجبر الذاتي)**، تنفيذ وطباعة sampa، د ط، 2001.

7. إمام عبد الفتاح إمام، **مدخل إلى الميتافيزيقا مع ترجمة للكتب الخمسة الأولى من ميتافيزيقا أرسطو**، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2005.

8. إ. م. بوشنسكي: **الفلسفة المعاصرة في أوروبا**، تر: عزت قرني، عالم المعرفة، الكويت، 1978.

9. بيتر كونزمان وآخرون، أطلس الفلسفة، تر: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت – لبنان، ط2، 2007.

10. حسن حنفي، **التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم**، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط4، 1992.

11. حسن حنفي وآخرون، **حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر**، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2005.

12. حسن حنفي، **دراسات فلسفية**، مكتبة الانجلو مصرية، القاهرة، ط1، 1987.

13. رحيم أبو رغبف الموسوي، **الدليل الفلسفي الشامل**، ج1، دار المحجة البيضاء، بيروت – لبنان، ط1، 2013.

14. رضا شريف، **أسئلة التراث والحداثة في فكر محمد عابد الجابري المعرفة السياسة، الأخلاق**، كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، 2018.

15. روبير بلانشي، **نظرية العلم (الإبستيمولوجيا)**، ترجمة: محمود يعقوبي، د م ج، بن عكنون – الجزائر، ط1، 2004.

16. سالم يفوت، **ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، ط1، 1986.

17. سالم يفوت، **الزمان التاريخي من التاريخ الكلي إلى التواريخ الفعلية**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت – لبنان، ط1، 1991.

18. صلاح زكي أحمد، **أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث**، مركز الحضارة العربية، القاهرة، ط1، 2001.

19. عبد الرحمن بدوي، **دراسات في الفلسفة الوجودية**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1980، ص20.

20. عبد الرحمن بدوي، **الزمان الوجودي**، دار الثقافة، بيروت – لبنان، ط 3، 1973.

21. عبد القادر بشته، **الابستمولوجيا مثال فلسفة الفيزياء النيوتونية**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت – لبنان، ط1، 1995.

22. عبد القادر لورسي، **الدليل في الإبستيمولوجيا وتدريس العلوم**، جسور للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2007.

23. عبد الكريم بوصفصاف، **الفكر العربي الحديث والمعاصر**، ج1، دار الهدى، الجزائر، د ط، 2004.

24. فؤاد كامل، **أعلام الفكر الفلسفي المعاصر**، دار الجيل، بيروت، ط1، 1993.

25. ماهر عبد القادر محمد، **المنطق ومناهج البحث**، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1985.

26. محمد ثابت الفندي، **فلسفة الرياضة**، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1969.

27. محمد حامد الناصر، **العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب**، مكتبة الكوثر، الرياض، ط2، 2001.

28. محمد عبده، **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة، ج2، طبعة القاهرة، 1993.

29. محمد عمارة، **الإصلاح بالإسلام**، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 2006.

30. محمد عمارة، **المنهج الإصلاحي للإمام محمد عبده**، مكتبة الاسكندرية، مصر، 2005.

31. محمد همام، **جدل الفلسفة العربية بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن البحث اللغوي نموذجا**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، ط1، 2013.

32. محمد وقيدي، **جرأة الموقف الفلسفي**، افريقيا الشرق، المغرب، 1999.

33. محمد وقيدي، **ما هي الابستمولوجيا؟**، دار الحداثة للطباعة والنشر، لبنان – بيروت، ط1، 1983.

34. نعيمة بن صالح، منتدى الأساتذة دورية أكاديمية محكمة، تعنى بالدراسات في مجال التعليمات والعلوم الانسانية، تصدر عن المدرسة العليا للأساتذة، قسنطينة –الجزائر، العدد الخامس والسادس، 2009.

ب- المراجع باللغة الأجنبية

1. André Lalande, **Vocabulaire technique et Critique de la philosophie**, 5eme éd ,p.u.f, Paris, France, 1999, volume 1, p293.

ثالثا: الموسوعات

1. أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 2001.

2. الحاج كميل، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والإجتماعي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت – لبنان، ط1، 2000.

3. عبد الرحمان بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984.

4. مجموعة من الأكاديميين العرب، **الفلسفة العربية المعاصرة تحولات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مآزق الثقافة والإيديولوجيا**، إشراف وتحرير: اسماعيل مهنانة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2014.

رابعا: المعاجم

1. إبراهيم مدكور، **المعجم الفلسفي**، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983.
2. جلال الدين سعيد، **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، دار الجنوب للنشر، تونس، د ط، 2004.
3. جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت – لبنان، 1982.
4. محمود يعقوبي، **معجم الفلسفة أهم المصطلحات وأشهر الأعلام**، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ط1، 2008.
5. مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط5، 2007.

خامسا: المجلات

1. حسين عبد الزهرة الشيخ، **إشكالية العلاقة بين الدين والعلم في الفكر العربي المعاصر التيار العلماني أنموذجا**، مجلة كلية الآداب، العدد 99، كلية الآداب، قسم الفلسفة.
2. عبد المجيد الانتصار، **البحث الابستمولوجي في التراث**، المجلة العربية مجلة شهرية، العدد 527، المغرب، 2020. (www.arabicmagazine.com > arabic)
3. محمد خالد الشياب، **القراءة الابستمولوجية للتراث عند محمد عابد الجابري**، دراسات، العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 39، العدد 3، 2012.
4. مصطفى كيحل، **حدود أطروحة عقلانية المغرب مقابل عرفانية المشرق عند محمد عابد الجابري**، أعمال الملتقى الدولي "الإسلام والعلوم العقلية بين الماضي والحاضر"، ج1، منشورات المجلس الإسلامي الأعلى، منشورات ثالة، الأبيار– الجزائر، مارس 2010.
5. اليماني عبد العزيز اليماني، **مقام العقل في فكر الدكتور زكي نجيب محمود**، مجلة كلية أصول الدين بأسيوط، العدد 32، القاهرة، 2014.

سادسا: الرسائل الجامعية

1. منور قيروان: **الخطاب التجديدي في الفكر العربي المعاصر (دراسة تحليلية ونقدية لفكر زكي نجيب محمود)** ، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه دولة في الفلسفة، يوسف حسين، قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر، الجزائر، 2004-2005.

2. نعيمة بن صالح، **الخطاب الابستمولوجي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر** " محمد عابد الجابري نموذجا "، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، قسم الفلسفة، جامعة الجزائر، العدد الثاني، 2015.

سابعا: الويبوغرافيا (webographie)

1. محمد وقيدي، **الفلسفة ليست في صراع مع الدين والدين ملك للجميع**، حوار مع: صلاح بوسريف، جريدة المساء المغربية، 4 – 02 – 2015، (https://www.maghress.com/almassae/221767)

فهرس الموضوعات

مقدمة	أ- هـ
الفصل الأول: ماهية الإبستيمولوجيا ومنزلتها في الفكر العربي المعاصر	
المبحث الأول: مقاربة مفاهيمية تاريخية للإبستيمولوجيا	1 - 14
المطلب الأول: مفهوم الإبستيمولوجيا	2 - 6
المطلب الثاني: أصول الإبستيمولوجيا	6 - 11
المطلب الثالث: مجال الإبستيمولوجيا	11 - 14
المبحث الثاني: أهم تيارات الفكر العربي الحديث والمعاصر	15 - 23
المطلب الأول: الاتجاه الإصلاحي	15 - 19
المطلب الثاني: الاتجاه العلماني	19 - 21
المطلب الثالث: الاتجاه الوجودي	22 - 23
المبحث الثالث: الخطاب الإبستيمولوجي في الفكر العربي المعاصر	24 - 33
المطلب الأول: الطرح الإبستيمولوجي للاتجاه العقلاني	24 - 29
المطلب الثاني: حسن حنفي ونظرته الإبستيمية للتراث	29 - 31
المطلب الثالث: الإبستيمولوجيا البديل عند أبو يعرب المرزوقي	31 - 33
الفصل الثاني: مقاربة زكي نجيب محمود الإبستيمولوجية لتجديد الفكر العربي	
المبحث الأول: زكي نجيب والوضعية المنطقية	33 - 46
المطلب الأول: مفهوم الوضعية المنطقية	35 - 38
المطلب الثاني: أهم مبادئ الوضعية المنطقية	39 - 44
المطلب الثالث: أسباب تبني زكي نجيب محمود للوضعية المنطقية	44 - 46
المبحث الثاني: المعقول واللامعقول في تراثنا الإسلامي	46 - 52

المبحث الثالث: إبستمولوجيا اللغة والمنهج عند زكي نجيب محمود	52 – 59
المطلب الأول: إبستمولوجيا اللغة عند زكي نجيب محمود	53 – 56
المطلب الثاني: إبستمولوجيا المنهج عند زكي نجيب محمود	56 – 60
الفصل الثالث: مقاربة إبستيمولوجية للتراث والحداثة عند محمد عابد الجابري	
المبحث الأول: التراث عند الجابري	60 – 68
المطلب الأول: مفهوم التراث لدى الجابري	61 – 64
المطلب الثاني: موقف الجابري من التراث	64 – 67
المطلب الثالث: القطيعة مع التراث لدى الجابري	67 – 68
المبحث الثاني: الحداثة عند الجابري	69 – 72
المطلب الأول: تعريف الحداثة	69 – 70
المطلب الثاني: موقفه من الحداثة	70 – 71
المطلب الثالث: القطيعة مع الحداثة	71 – 72
المبحث الثالث: الإبستيمولوجيا والعقلانية عند الجابري	72 – 79
مقارنة بين زكي نجيب محمود ومحمد عابد الجابري	79 – 83
الخاتمة	84 – 89
قائمة المصادر والمراجع	90 – 97