وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة محمد بوضياف المسيلة
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم الفلسفة

الموضوع:

تمظهرات العقل العربي في فكر محمد عابد الجابري

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

إعداد الطالبة:
ربيعة بوضياف

إشراف الأستاذ:
د. خوني ضيف الله

السنة الجامعية: 2018 – 2019

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وتقدير

الشكر لله سبحانه وتعالى أولا

كل التقدير والاحترام للأستاذ المشرف على العمل د / ضيف الله خوني

وكل الشكر والتقدير إلى الأستاذين الفاضلين

ـ الأستاذ الدكتور إسماعيل زروخي من جامعة قسنطينة

و الأستاذ الدكتور فارح مسرحي من جامعة باتنة

على نصائحهما وتوجيهاتهما القيمة

كما أشكر زملائي الأساتذة الذين ساعدوني في كتابة المذكرة

ـ زكري جميلة ، دغفل منيرة ، تيطراوي نورالدين

الإهداء

أهدي هذا العمل المتواضع

إلى روح أبي الطاهرة

إلى أمي الفاضلة أطال الله في عمرها

إلى أخواتي ـ فتيحة ، مليكة ، منال ، سمية ، نور الهدى

إلى أطفال العائلة ـ أحمد ، أريج ، تسنيم ، ريماس ، سلسبيل

مريم ، قصي

إلى صديقتي: ثلجة ضيف الله

مقدمـة

مقدمــة :

شهدت الثقافة العربية الإسلامية حراكا فكريا انطلقت إشعاعاته منذ منتصف القرن العشرين وقد تمثل ذلك الحراك في بلورة العديد من المفكرين والباحثين لمشاريع فكرية ورغم أن هدفها كان مشتركا و تمثل في كيفية تحقيق شروط النهضة لهذه الأمة وإيقاظها من سباتها ، إلا أنها تباعدت و تباينت على مستوى المفاهيم و المناهج ولعل السبب الأبرز وراء هذا الاختلاف يكمن في اختلاف مرجعياتها ، وهذا من شأنه أدى إلى تمايز طرق التحليل والتفسير .

وكانت الخطوات الأولى لهذه المشاريع مع الطهطاوي (1873-1801) و عبد الرحمن الكواكبي (1854-1902) و الأفغاني (1838-1897) و محمد عبده (1849-1905) ، ثم تلتها أعمال عبد الله العروي (1933م) حسن حنفي (1935م) و محمد أركون (1928-2010) حيث شكل المتن التراثي في الغالب أرضية للبحث المنهجي بـ " آليات حديثة ، و إن كانت جل تلك المشاريع الفكرية صادرة من رغبة حقيقية لنهضة فكرية و حضارية جديدة بالمستوى التاريخي و الحضاري الذي عاشته المجتمعات العربية الإسلامية في كثير من الفترات الزمنية ، فإن مشروعا خاصا نخصه في سياق هذا البحث ، للعرض التفصيلي و المساءلة النقدية إنه مشروع المفكر محمد عابد الجابري و الذي أطلق عليه اسم " نقد العقل العربي " . و الذي جسده من خلال "رباعية العقل العربي " والتي تضم تكوين العقل العربي (1982) و بنية العقل العربي (1986) والعقل السياسي العربي (1990) و العقل الأخلاقي العربي (2001) و لو أنه كان سبق أن مهد للمشروع بإثارة قضايا مهمة في ثنايا نحن والتراث (1980) والخطاب العربي المعاصر (1982) و غيرها من الأعمال التي حاول من خلالها التطرق لمختلف قضايا التراث التي هي قضايا العقل العربي نفسه .

من هنا فإن "نقد العقل العربي " يكتسي أهمية بالغة و تكمن أهميته لكونه النواة المركزية في جبهة الفكر العربي من أجل تخليص الثقافة العربية من الوسائل التقليدية

المتحكمة بأنماط مقاربتها و فهمها للظواهر ، هذا من جهة و من جهة أخرى فإن هذا المشروع يهدف إلى إعادة بناء المشروع النهضوي العربي بالصورة التي تجعله يستوعب متغيرات التاريخ و مكاسبه من دون إغفال مقتضيات الصراع التاريخي العالمي و الذي تمثل القضايا العربية في إطاره محورا مركزيا .

وما يزيد من أهمية مشروع الجابري هو ارتكازه على النقد لأن غياب نقد العقل في المشاريع التي بشر بها مفكرو الجيل السابق قد جعله مشدودا إلى ما قبل ، كما أن غياب نفس النقد في مشروع " الثورة النهضة " جعلها لم تتحقق .

أما عن سبب اختيارنا لهذا الموضوع و الموسوم بـ : " **تمظهرات العقل العربي في فكر محمد عابد الجابري** " فمنها ما هو ذاتي و منها ما هو موضوعي . أما الذاتي فيتمثل : في الفضول المعرفي حيث كان محركا لنا من أجل سبر أغوار مشروع محمد عابد الجابري و كشف خباياه ، ومعرفة مكنوناته .أما الموضوعي فيتمثل : في حاجة عالمنا العربي الإسلامي إلى مثل هذه المشاريع التي من شأنها أن تخرجه من هذا التخلف الفكري و الحضاري ، بالإضافة إلى أن مشروع الجابري من المشاريع التي فرضت نفسها على الساحة العربية حيث أخذت حيزا كبيرا من اهتمام الدارسين و الباحثين و ذلك لأنه عني بتشخيص أسباب الركود في العالم العربي و الإسلامي ، و بحث بالمقابل عن الحلول و الآليات الممكنة لتجاوز عطالة العقل العربي .

و لأن السؤال في الفلسفة يشكل المدخل الصحيح لطرق مثل هذه الإشكاليات فقد تكونت لدينا جملة من التساؤلات و التي حاولنا من خلالها بناء إشكالية هذا البحث وتمحورت حول : **إذا كان الفكر العربي الحديث و المعاصر قد اشتغل على نقد التراث فإن الجابري قد دعا إلى نقد الأداة التي أنتجت هذا التراث ، فما هي محددات هذا النقد ؟ ما هي آليات اشتغال العقل العربي في التراث العربي ؟ كيف يتمظهر هذا العقل ؟ ما هي أبرز مواقف هذا العقل من القضايا النظرية و العملية ؟ .**

و للإجابة عن هذه الإشكالية تم اعتماد خطة مكونة من مقدمة ، ثلاثة فصول وخاتمة

– المقدمة : اشتملت على التعريف بالموضوع و أهميته ، ثم دوافع البحث فيه والإشكالية التي يبحثها ، كما تم عرض أهم المضامين التي تناولتها مجمل أقسامه و أهم المصادر و المراجع التي تم توظيفها .

– الفصل الأول : كان بمثابة فصل تمهيدي ضم ثلاث مباحث حيث وقفنا في المبحث الأول على تحديد مفهوم العقل من الناحية اللغوية و الاصطلاحية و كذا مفهومه في القرآن الكريم و السنة النبوية الشريفة و ذلك من أجل إعطاء صورة أوضح لموضوع الدراسة و البحث . أما المبحث الثاني فكان عبارة عن استقراء تاريخي لمفهوم العقل عبر أهم محطات التاريخ الفلسفي . حيث كانت البداية من الفلسفة اليونانية واعتمدنا على أنموذجين هما : هيراقليطس و أرسطو ، أما هيراقليطس فلأنه أول فيلسوف تكلم عن العقل الكوني ، و أرسطو لأن فلسفته تمثل نضج الفلسفة العقلية اليونانية ، مرورا بالفلسفة الإسلامية حيث ركزنا على أنموذجين هما : المعتزلة و ابن رشد ، أما المعتزلة فلأنها من الفرق الإسلامية التي أعطت للعقل مكانة الصدارة والأولوية في القضايا التي تتناولها ، أما ابن رشد فلأنه أحسن من أعاد، للعقل اعتباره مؤسسا بذلك فلسفة إسلامية عقلانية ، و صولا إلى الفلسفة الحديثة حيث ركزنا على مفهوم العقل عند كل من ديكارت و كانط . فديكارت باعتباره مؤسس الفلسفة الحديثة القائمة على الثورة ضد الكنيسة و الفكر السكولائي ، و إعطاء السلطة للعقل ، أما كانط فلكونه من الفلاسفة التنويرين الذي أخذ على عاتقه نقد العقل و تبيين قصوره فكانت فلسفته تدشين لما يسمى بفكر الحداثة و لأن مشروعه النقدي كان قاعدة انطلقت منها المشاريع النقدية سواء في العالم الغربي أو العالم العربي .

وختمناها بالفلسفة المعاصرة أين اقتصرنا على مفهوم العقل عند غاستون باشلار لأن فلسفته أعطت تصورا جديدا للعقل فرضته التطورات الحاصلة في العلم .

أما المبحث الثالث فحاولنا من خلاله الوقوف على مقاربة محمد عابد الجابري للعقل العربي باعتباره مقولة مركزية في المشروع النقدي للجابري .

– الفصل الثاني : فقد اشتغلنا فيه على دلالة العقل النظري عند الجابري و ذلك من خلال الوقوف على الأنظمة المعرفية الثلاثة ألا و هي : البيان ، العرفان و البرهان حيث خصصنا لكل نظام معرفي مبحث خاص به تناولنا فيه دلالة كل عقل و أهم خصائصه ، و أبرز ممثليه .

ـ أما الفصل الثالث : فكان موضوعه العقل العملي العربي و الذي يشمل السياسة والأخلاق عند الجابري ، و حاولنا أن نبين فيه قراءة الجابري لكل من العقل السياسي و العقلي الأخلاقي العربي و الأسس التي قام عليها كل عقل .

كما خصصنا مبحثا في هذا الفصل كان مجالا للنقد والمساءلة أين اقتصرنا فيه على قراءة جورج طرابيشي لمشروع الجابري فسلطنا الضوء على أهم النقاط التي سجلها طرابيشي ضده ، هذا ما سمح لنا هذا بمعرفة أهم الثغرات التي تضمنها مشروع الجابري .

– وفي النهاية وضعنا خاتمة للبحث تضمنت حوصلة للنتائج الجزئية المتوصل إليها عبر مختلف أقسام هذا البحث و كذا آفاق البحث .

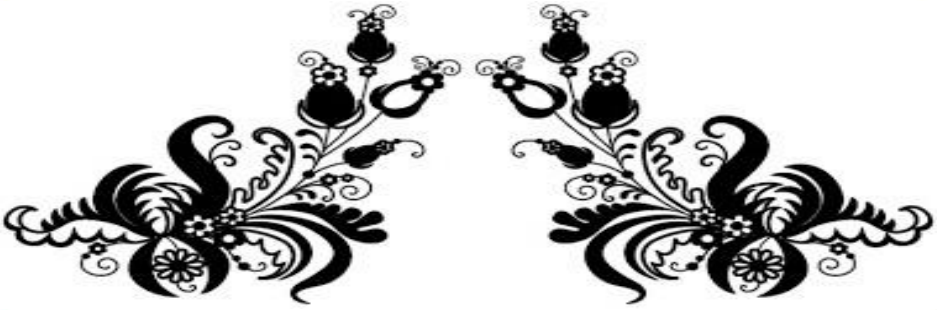
واتبعنا في هذا العمل المنهج التحليلي لتوضيح المضامين الجزئية المكونة لتصور الجابري للعقل العربي بالوقوف على الجهاز المفاهيمي المؤطر لنسق الجابري الفكري. ولأن النقد أهم ما يميز التفكير الفلسفي اقتضى هذا الأمر الاعتماد على المنهج النقدي و تظهر معالمه بشكل واضح من خلال إخضاع بعض ما طرحه الجابري للنقد والتمحيص ، بالإضافة إلى المنهج المقارن وحاولنا بواسطته تحديد مميزات مشروع الجابري عن المشاريع الأخرى .

و قد اعتمدنا في هذا البحث على مجموعة من المصادر و المراجع المثبتة قائمتها في نهاية البحث و التي شملت أهم أعمال الجابري في مشروعه و يأتي على رأسها : تكوين العقل العربي بنية العقل العربي ، العقل السياسي العربي ، و العقل الأخلاقي العربي .

أما بالنسبة للمراجع فهي كثيرة نذكر منها فقط : التراث و المنهج بين أركون والجابري لنايلة أبي نادر ، و كذا أسئلة التراث و الحداثة في فكر محمد عابد الجاري لرضا الشريف وغيرها

– و كما هو معتاد في كل بحث أكاديمي فقد واجهتنا بعض الصعوبات نذكر منها كثافة الإنتاج المعرفي لدى الجابري فالوقوف على مشروع أخذ من صاحبه عشرون سنة يجعل من الإلمام بكل تفاصيله و جزئياته يكاد يكون مستحيلا في الفترة القصيرة المخصصة لهذا البحث ، كما أن غالبية المراجع التي تحصلنا عليها و التي تناولت فكر الجابري لم نلمس فيها جديدا كانت عبارة عن إعادة لما كتبه الجابري هذا ما حتم علينا التركيز على المصادر أكثر من المراجع .

الفصل الأول



العقل ، المفهوم والتاريخ

تمهيد :

قال الفيلسوف الألماني هابرماس في إحدى محاضراته : " **إن المسألة الأساسية في الفلسفة هي العقل** " [1] نفهم من هذا القول أن فكرة العقل ، في أشكال لفظية وفكرية مختلفة ، هي فكرة سيدة أو الفكرة السيدة في تاريخ الفلسفة و العلم ، فقد أخذ حيزا كبيرا من اهتمام الفلاسفة عبر اختلاف عصورهم و تمايز مذاهبهم و توجهاتهم حيث انشغلوا بتحديد ماهيته ، و كذا دوره و إسهامه في بناء المعرفة . فما هو مفهوم العقل ؟ وهل العقل كمفهوم كان محل اتفاق بين الفلاسفة أم أنهم اختلفوا في تحديد ماهيته ؟

المبحث الأول : مفهوم العقل

أولا : العقل لغة :

1 ـ في اللغة العربية :

ورد في اللغة العربية لفظ " عقل " مصدر الفعل " عَقِلَ " و هو لفظ مفرد جمعه "عُقُوْلْ " ، مصدر لـ " عَقِلَ " " يَعْقِلُ " " عَقْلاً " " عَاقِلاً " و " مَعْقُولاً " ، و يؤدي معنى التثبيت في الأمور ، وهو قوة يكون بها التمييز بين الحسن و القبيح ، و العلم بصفات الأشياء ، و العقل هو التمييز الذي يميز به الإنسان عن سائر الحيوان .

وعقل إليه يعقل عقلا وعقولا : لجأ .وفي حديث ظبيان : إن ملوك حمير ملكوا معاقل الأرض وقرارها ،المعاقل : الحصن[2] .

---

[1] نقلا عن غالب حسن الشابندر ، العقل قراءات في إشكالية العقل عبر المدارس الفلسفية المتنوعة (بيروت : شركة المعارف للمطبوعات ، ط 1 ، 2014 ، ج 1) ص 09

[2] ابن منظور ، لسان العرب ، مادة العين ، تقديم عبد الله العلايلي ، إعداد وتصنيف ، يوسف خياط (بيروت : دراسات العرب مجلد 2 (ب ، ت)) ص 845

كما يطلاق "العقل " على الحجر والنهى ، وهو القوة المهيأة لقبول العلم ، وهو ما يمكن به التفكير والاستدلال وتركيب التصورات ، وهو ضد الحمق ، وهو ما يقابل الغريزة التي لا اختيار لها [1] .

هذه بعض دلالات لفظ العقل في اللغة العربية فهو ملكة يتميز بها الإنسان عن الحيوان ، وبها يميز بين الأفعال خيرها و شرها ، وهو بمثابة الحصن الذي يمنع الإنسان من الوقوع في الزلل .

2 ـ في اللغة الفرنسية :

يرى الفيلسوف الفرنسي " لالاند " في معجمه الفلسفي أن العقل (Raison) لفظ أشتق من الأصل (Rat) ،ويماثلها بلفظ (art) وهي متفرعة من (ars) و(Artus)اللاتينيتين ، وتعنيان كل ما يتناسق ويتجانس فيصبح متماسكا و(ratio) قد تعني: منظومة أفكار مترابطة ، وقد تشير إلى الحساب أو الاستدلال [2] .

ثانيا : العقل في الإصلاح :

1- عند شريف الجرجاني :

عرف بأنه : " جوهر مجرد يدرك حقائق الأشياء والغائبات بالوسائط ، ويدرك المحسوسات بالمشاهدة ، وهو محله الرأس أو القلب على خلاف في ذلك " .

والعقل يمر بأربع مراحل في تشكله لدى الإنسان على النحو التالي :

العقل الهيولاني : وهو الاستعداد المحض لإدراك المعقولات ، وهي قوة محضة خالية

---

[1] ابن فارس ، مجمل اللغة ، تحقيق شهاب الدين أبو عمرو (بيروت : دار الفكر للطباعة ، (دون ط) ، 1964) ص 474

[2] أندريه لالاند : موسوعة لالاند الفلسفية (بيروت . باريس : منشورات عويدات ، ط 2 ، 200) ص 1159

عن الفعل كما للأطفال ، وإنما نسب للهيولي لأن النفس في هذه المرحلة تشبه الهيولى الأولى خالية في حد ذاتها عن الصور كلها .

العقل بالملكة : وهو علم بالضروريات ، واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات

العقل بالفعل : وهو أن تصير النظريات مخزونة عند القوة العاقلة بتكرار الاكتساب بحيث يحصل لها ملكة الاستحضار متى شاءت – م غير تجشم – كسب جديد لكن لا يشاهدها بالفعل .

العقل المستفاد : وهو أن تحضر عنده النظريات التي أدركها بحيث لا تغيب عنه[1].

2- جميل صليبا :

يطلق العقل على ثلاثة أوجه ، الأول : يرجع إلى وقار الإنسان وهيئته ، ويكون حده أنه هيئة محمودة للإنسان في كلامه واختياره وحركاته وسكناته ، والثاني : يراد به ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية ، فيكون حده أنه معا مجتمعة في الذهن تكون مقدمات تستنبط بها الأعراض والمصالح. والثالث :

يراد به صحة الفطرة الأولى في الإنسان فيكون حده أنه قوة تدرك صفات الأشياء من حسنها وقبحها ، وكمالها ونقصانها " [2] .

3 ـ عند أندريه لالاند:

العقل (Raison) له عدة دلالات ومترادفات

(العقل ، والملكة والسبب والعلة) (Raison,croire,penser,cause)

---

[1] الجرجاني : التعريفات : (العراق: دارالشؤون الثقافية العامة ، د (ط ، ت)) ص 87

[2] جميل صليبا ، المعجم الفلسفي (بيروت : دار الكتاب اللبناني بيروت (د ، ط) 1982) ص 254

ومن أهم المرادفات نذكر:*معرفة طبيعية (raisou:connaissance naturelle)

*فاعلية الروح (raison:l'activité de l'esprit)

*تنظيم المدركات(raison:la systématisation de connaissance)

ويرادف ملكة التمييز بين الخطأ والصواب ، والخير والشر ، والجمال والقبح ، كما حدده ديكارت ، والعقل عند " لالاند " نوعان : عقل المكون

(la raison constituante) ، والعقل المنشئ (la raison coustitué) ، يقول : "

يجب التمييز في العقل بين ما إذا اقترحت تسميته مننحو خمس وثلاثين سنة ،العقل المنشأ والعقل المنشئ

والعقل بهذا المفهوم هو جملة المبادئ الفطرية الثابتة كمبدأ الهوية وعدم التناقض أو "مجموع المبادئ القبلية " (Apriori) المنظمة للمعرفة العلمية ، وتتميز

بكونها (المبادئ) ضرورية وكلية ومستقلة عن التجربة"[1] مما يعني أن" العقل " اسم مشترك يحمل وجوها مختلفة ، فيطلق على كل المكتسبات الإنسانية التي كونها بفعل التجارب ، من الأحكام الكلية كما يراد به الانتظام في السلوك والتعرف .

ثاللثا : العقل في القرآن الكريم:

أما في القرآن الكريم فإننا نجد كلمة العقل قد وردت في مواضيع متعددة ، وبصيغ مختلفة فقد جاءت مادة (ع ق ل) في القرآن الكريم 49 (تسعا وأربعين مرة)

بصيغة الفعل المضارع ، وخصوصا ما اتصل به واو الجماعة : " تعقلون "

و " يعقلون " ففعل " تعقلون " تكرر 24 مرة وفعل " يعقلون " تكرر 22 مرة

---

[1] أندريه لالاند ، العقل والمعايير ، ترجمة نظمي لوقا (القاهرة :الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مصر ، د (ط ، ت)) ص 12

وفعل " عقل " و " نعقل " و " يعقل " جاء كل منها مرة واحدة [1] .

كذلك صيغة " أفلا تعقلون " وهي صيغة الاستفهام الإنكاري الدالة على التحريض والإلهاب ، تلك الصيغة المنكرة الملهبة المحرضة قد ذكرت في القرآن الكريم ثلاث عشرة مرة [2] . ويمكن لنا أن نستدل على ذلك بقوله تعالى : {۞أَتَأۡمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلۡبِرِّ وَ تَنسَوۡنَ أَنفُسَكُمۡ وَأَنتُمۡ تَتۡلُونَ ٱلۡكِتَٰبَۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ ٤٤} . (44) سورة البقرة وكذلك في قوله تعالى : {وَمَا ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَآ إِلَّا لَعِبٞ وَلَهۡوٞۖ وَلَلدَّارُ ٱلۡأٓخِرَةُ خَيۡرٞ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ ٣٢} الآية 32 من سورة الأنعام .

الأعراف الآية 129 أما كلمة تعقلون فقد جاءت في قوله تعالى : ((} بَيَّنَّا لَكُمُ ٱلۡأٓيَٰتِۖ إِن كُنتُمۡ تَعۡقِلُونَ ١١٨})) الآية 118 من سورة آل عمران . من هنا فالعقل يدعونا إلى التفكر ، إذ ينبغي علينا التفكر في آيات الله تعالى ، في أرضه ، وسمائه وفي شمسه وكل ما تشتمل عليه الأرض ، ذلك أن العقل في المفهوم الإسلامي هو إنسانية الإنسان ومعناه الجوهري ، فضلا عن أن القرآن الكريم قد جمع جميع القضايا الفلسفية في آية واحدة في معرض الحث على النظر فيها وصولا إلى الحق المطلق الذي هو غاية كل فيلسوف [3] . ويتضح ذلك من خلال قوله تعالى : {سَنُرِيهِمۡ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلۡأٓفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمۡ أَنَّهُ ٱلۡحَقُّۗ أَوَ لَمۡ يَكۡفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ شَهِيدٌ ٥٣} الآية 53 من سورة فصلت .

---

(1) يوسف القرضاوي ، العقل والعلم في القرآن الكريم (القاهرة : مكتبة وهبة ، ط 1 ، 1996) ص 13

(2) المرجع نفسه ، ص 13

(3) محمود أمين العلم ، مواقف نقدية من التراث (القاهرة : دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع د (ط ، ت)) ص 107

رابعا : العقل في السنة النبوية :

سنعرض بعض النماذج من الأحاديث النبوية الموجهة للعقل من بينها ، قول حميد بن عبد الرحمان إذ يقول : سمعت معاوية خطيبا يقول : سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول : " **من يرد به خيرا يفقه في الدين ، وإنما أنا قاسم والله يعطي ، ولن تزال هذه الأمة قائمة على أمر الله ، لا يضرهم من خالفهم ، حتى يأتي أمر الله** " (1) .

وهذا الحديث يحث على التفقه في الدين ، والفقه هو العلم والفهم . وقال صلى الله عليه وسلم أيضا : "**.. ومن سلك طريقا يلتمس فيه علما ، سهل الله له به طريقا إلى الجنة** " **وما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله يتلون كتاب الله ، ويتدارسونه بينهم ، إلا نزلت عليهم السكينة ، وغشيتهم الرحمة ، وحفتهم الملائكة ، وذكرهم الله فيمن عنده ، ومن بطأ به عمله لم يسرع به نسبه** " (2) .

وهذا الحديث ، جعل السعي في طلب العلم طريقا وسبيلا إلى الجنة ، كما جعل التدارس في كتاب الله سببا في نزول السكينة ، وغشيان الرحمة ، وحضور الملائكة وغيرها من الفضائل والخيرات .

---

(1) عبد الله بن إسماعيل البخاري ، صحيح البخاري ، كتاب العلم ، باب من يرد الله به خيرا يفقه في الدين (بيروت : دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع ، ط1 ، 2000) ص 30

(2) مسلم بن الحجاج القشيري النيسبوري ، صحيح مسلم ، باب فضل الاجتماع على تلاوة القرآن (المملكة العربية السعودية : دار المغني للنشر والتوزيع ، المملكة العربية السعودية ، ط 1 ، 1980) ص 1447

وعن عبد الله بن مسعود قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " **لا حسد إلا في اثنين ، رجل أتاه الله مالا ، فسلط على هلكته في الحق ، ورجل أتاه الله الحكمة ، فهو** يقضي بها ويعلمها ." [1] في هذا الحديث يحض النبي صلى الله عليه وسلم المسلمين على التنافس في طلب العلم وتعلمه ، والدعوة إلى المسابقة فيه .

وعن عبد الله بن مسعود أيضا قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " **ليلني منكم أولو الأحلام والنهى ، ثم الذين يولونهم ثلاثا وإياكم وهيشات الأسواق** " [2] .

وهنا يحث الرسول صلى الله عليه وسلم على تقديم أولى الأحلام والنهى ، أي أصحاب العقول الراجحة خلف الإمام ، ويحذرهم من المنازعات والخلافات وارتفاع الأصوات

---

[1] عبد الله بن إسماعيل البخاري ، صحيح البخاري ، كتاب العلم ، باب الاغتباط في العلم،مرجع سابق ،ص31.

[2] مسلم بن الحجاج القشيري النيسبوري ، صحيح مسلم ، باب تسوية الصفوف وإقامتها ، مرجع سابق ،ص230.

المبحث الثاني : تاريخ العقل

أولا ـ في الفلسفة اليونانية :

يعتبر اليونان أساتذة العلم القديم والأوسط والحديث ، فهم رواد النزعة العقلية ، الذين آمنوا وتعلقوا بالمعرفة ، ناشدين المتعة العقلية التي تنتج عنها ، والفلسفة كمعرفة أصلها يوناني وروحها يوناني وعبقريتها يونانية ، وما من فكر برز أو فيلسوف ظهر أو رجل أوتي الحكمة إلا وبدأ باليونان ، فكيف كانت نظرة فلاسفة اليونان إلى العقل ؟

1ـ هيرقليطس : (540- 475 ق.م):

يعتبر هيراقليطس أول من استعمل لفظ " اللوغوس " أو العقل الكوني من أجل تفسير نظام الكون تفسيرا عقلانيا بعيدا عن الفهم الأسطوري، وقد تصور هيراقليطس " العقل الكوني " على أنه محايث للطبيعة و منظم لها من داخلها فهو بالنسبة للعالم أشبه بالنفس بالنسبة للإنسان ، لذلك كان هذا العقل أشبه ما يكون " بنار إلهية لطيفة " هو حياة العالم و قانونه . و النفس البشرية قبس من هذه النار الإلهية [1] .

وقد اهتم هيراقليطس بالبحث عن طبيعة الوجود وأكد على فكرة أن كل شيء في حركة دائمة وتغير مستمر حيث أن كل شيء موجود في الكون له نقيضه يوجد ثم يفنى وتبنى فكرة أننا نعيش في عالم الأضداد ، والثبات الظاهري مجرد وهم والحقيقة أن جل المبادئ في الكون تتغير وتتحول حيث اختار النار كمبدأ أساسي لنشأة وتفسير الكون لأنها الأقرب إلى الحركة والتغير " حيث أضاف إلى هذا المبدأ مبدأين ماديين مبدأ التضاد ومبدأ التناسق والتناغم وهذه المبادئ تتحدد بدورها في التناغم

---

[1] محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ط 10 ، 2009)ص18

الإيقاعي أو في العدل " [1] الذي يعني به اللوغوس أي العقل الذي يتحكم وينظم هذا التضاد والصراع ويحقق العدل وهذا ما أكده هيرقليطس بقوله " **إن الصراع بين الأضداد يحقق العدالة ويحكم العقل هذا الصراع** " [2].

ودلالة اللوغوس عند هيرقليطس غير دقيقة ، إذ لوحظ تباين في الدلالة من خلال آثاره ، ويمكننا الإستئناس بهذا الملخص ، لنتعرف على المشكلة : .فاللوغوس القانون الكلي ، ليس جوهرا مثاليا منفصلا عن عالم الأشياء المادية ، ولا هو تطابق في الوقت نفسه مع عالم الأشياء المأخوذة على حدى ، وليس مماثلا له .اللوغوس هو البنية الخفية للأشياء ، والنظام المنسجم للكون ، العقل بشكل ما ، والحكمة التي تحكم كل شيء ولكنه يبقى منفصلا عن كل شيء ، ولو كان اللوغوس مطابقا لعالم الأشياء لما استطاع أن يحكم كل شيء ، وبالشكل نفسه لن يتمكن من أن يحكم كل شيء في العالم ، إذا لم يكن مرتبطا به بأي شكل ، وإذا كان منفصلا عن كل شيء لهذا سيكون من الخطأ أيضا تفسير اللوغوسالهيرقليطي بأنه مفهوم عقلي بحت ، أو اعتباره ماديا صرفا [3] .

2 ـ العقل عند أرسطو : 384_ 322 ق م :

صاغ أرسطو مبادئ للتفكير العقلي بشكل عام في منطقه ، وبشكل خاص في كل العلوم التي أسسها مراعيا في ذلك دائما أن الفكر يبدأ من ملاحظة الواقع الخارجي

---

[1] فتحي التريكي ، العقل والحرية (تونس : تبر الزمان ، " د، ط " 1998) ص 26

[2] المرجع نفسه ص 50

[3] ثيوكاريسكيسيديس، هيرقليطس جذور المادية التاريخية ، ترجمة حاتم سليمان(بيروت : دار الفارابي، ط 2 ، 2001) ص 181

وإدراكه ، دون إهمال لما يمكن أن يضيفه العقل بتأمله من مبادئ يمكن النظر إلى الواقع من خلالها ، وفهمه في إطارها . فيتخذ أرسطو أسلوبا علميا ومنطقيا محاولا به تخليص هذا العلم من الكثير من الخرافات والأساطير التي علقت به في المراحل السابقة عليه ، كما كان حريصا أن يفحص ما يأتيه من معلومات من خلال ما يشاهده بعينه ويزنه بميزان عقله .

اشتغل أرسطو انشغالا شديدا بالبحث في وسائل المعرفة الإنسانية ومدى ما يمكن أن نصل إليه من خلال هذه الوسائل ، ولما وجد أن أغلبية الناس يعتقدون أن حواسهم هي وسيلتهم في المعرفة بدأ بحثه في طبيعة الحواس ، ووجد أن طبيعتها تؤكد قصورها ومحدوديتها ومن ثم بحث فيما يمكن أن يؤديه العقل ووجد أنه قادر على أن يحلل ما تعطيه الحواس ، ويبني منه ما يسمى بالمعرفة الإنسانية فالإنسان هو ما يعقل ويستدل ويقيس أيضا ، فالحيوان يشاهد كما يشاهد الإنسان ، إلا أن الإنسان هو القادر وحده على تنظيم هذا وقد تحدث أرسطو عن النفس الإنسانية أو النفس الناطقة ، التي يختص بها الإنسان وحده دون الحيوان ، لأن الإنسان وحده يتميز بقوة النطق أو العقل ، وهو القوة على إدراك ماهيات الأشياء والخواص العامة المشتركة بين المحسوسات التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان ، فالحواس إنما تدرك الجزئيات أي الأعيان المحسوسة في علاقتها الزمانية والمكانية ، فتشير إليها وتصفها بصفة : هذا إنسان ابيض ، وهذه امرأة زنجية ، وأما العقل فيدرك الكلي ، فهو لا يتعلق بهذا الإنسان أو ذاك ، وإنما هو يتعلق بماهية الإنسان التي تنطبق على جميع الأفراد في كل زمان ومكان [1] .

---

[1] محمد عبد الرحمان مرحبا ، مع الفلسفة اليونانية (بيروت ـ باريس : منشورات عويدات ، ط 3 ، 1988) ص 182

فأرسطو لا يفرق بين النفوس ، فهو يرى أن النفس واحدة ، لكن لها وظائف مختلفة . كما أنه يرى بأن العقل نظري وعملي ، فهو حين يدرك الماهيات في أنفسها يسمى عقلا نظريا ، و حين يحكم على الجزئيات بأنها خير فيقبل عليها ، أو شر فينفر منها يسمى عقلا عمليا " (1) .

ثانيا ـ العقل في الفلسفة الإسلامية :

تعد مسألة العقل في عالمنا الإسلامي مهمة وقد خاض فيها الكثير سواء كانوا متكلمين أو فلاسفة ، وما تجدر الإشارة إليه أن العقلانية الإسلامية نابعة من الدين و ليست غريبة عنه ، و القرآن الكريم هو المؤسس الأول لهذه العقلانية . و سنسلط الضوء في هذه الدراسة على المعتزلة و ابن رشد ، فأما المعتزلة فلأنها أول فرقة كلامية حملت لواء العقلانية في الفكر الإسلامي ، و أما ابن رشد فلأنه شكل منعرجا معرفيا بارزا من خلال إعادته النظر في مسار الثقافة العربية الإسلامية . هذا من جهة ومن جهة أخرى لأن الجابري اعتبره مرجعية تنويرية في مسار العقل العربي . ترى كيف عرف كل من المعتزلة وابن رشد العقل ؟

1 ـ المعتزلة :

ويسمون أصحاب العدل و التوحيد و يلقبون بالقدرية و العدلية ، يعود الفضل في تأسيسها لواصل بن عطاء في عصر عبد الملك بن مروان — الذي تولى الخلافة سنة 65 هـ — هشام بن عبد الملك .— تولى الخلافة 105هـ —

(1) محمد عبد الرحمان مرجبا ، مع الفلسفة ، مرجع سابق ، ص 182

وقد اتفقوا على أن أصول المعرفة ، وشكر النعمة واجبة قبل ورود الشرع . والحسن و القبيح يجب معرفتهما بالعقل [1] .

لقد عظم المعتزلة العقل حتى جعلوه مقدما على الشرع ، و هم يؤمنون بقوة العقل البشري و يثقون بقدرته على إدراك الأشياء و المفاضلة بين الامور و قد أدى ذلك بهم إلى وضع قاعدة و هي " الفكر قبل ورود السمع " فجميع المعتزلة متفقون على أن الإنسان العاقل البالغ قادر في عقله قبل ورود الشرع على التمييز بين الأشياء من حيث حسنها و قبحها و التفريق بين الخير و الشر و تصل قدرة الى معرفة الله تعالى و في حالة تقصير العقل في معرفة هذه الأشياء استوجب العقوبة وقد عرفه القاضي عبد الجبار بقوله : " **اعلم أن العقل هو عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة ، متى حصلت في المكلف صح منه النظر و الاستدلال و القيام بأداء ما كلف** " [2] .

يفهم من هذا التعريف أن العقل هو جملة من الملكات و القدرات وهو مناط التكليف .

فكان مبدأ المعتزلة أن العقل مقياس الحقيقة ، فلا إيمان أعمى بالنقل أي التقليد المتواتر بل نقد لكل ما جاء فيه ، و إذا وقع خلاف في الظاهر بين النص و العقل وجب التوفيق بينهما بالتأويل العقلي لأن فهم القرآن على ضوء العقل واجب . بل ذهبوا إلى أبعد من هذا حين نادوا بوجوب تقديم العقل على النقل إذا كان هناك تعارض بينهما وذلك بتأويل النقل تأويلا معقولا فالعقل أصل كل شيء و هو وحده كاف ليقود الإنسان ويرشده فلا يحتاج إلى عقل خارج فالواجبات مثلا تستند إلى العقل لا النقل

---

[1] الشهرستاني : الملل و النحل ، تحقيق أمير علي مهنا و علي حسن فاعود (بيروت : دار المعرفة ، د (ط ، ت) ج1) ص 56

[2] حسني زينه : العقل عند المعتزلة (بيروت : دار الأفاق الجديدة ، ط 1، 1978) ص ص31، 32

وليست الشريعة هي التي تجعل الخير خيرا و الشر شرا ، لكن العقل هو الذي يفرق بينهما وبالتالي من لم يدرك الإسلام أو لم يعرفه حوسب في الآخرة حسب إتباعه أو مخالفته أوامر العقل [1] . و لقد بلغ التأويل ذروته في قضية خلق القرآن حيث قالوا بأن القرآن مخلوق محدث لأن كلام الله هو ذات الله ، لذا لا يمكن للقرآن أن يكون منزلا لأن الله منزه عن خلقه . و القول بهذا شرك به ، وهذا ما يقتضيه التوحيد الذي يرتكز على إنكار الصفات القديمة لله ، و أن هذه الصفات هي ذات الله ، إذ لو شاركته هذه الصفات في القدم لشاركته في الألوهية . فالله عالم بذاته ، و قادر بذاته و حي بذاته [2] .

2 - ابن رشد : 520 ــ 595 هـ

يظهر موقف ابن رشد من العقل واضحا وجليا وذلك بحكم دراسة الفلسفة إذ يقول :" إن كان فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، أعني من جهة ما هي مصنوعات ، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها ، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحث على ذلك ، فأما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل ، وتطلب معرفتها به ، فذلك بين في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى كقوله : {فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ ٢} الآية 2 من سورة الحشر ، وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معا

---

[1] الأب سهيل قاشا : المعتزلة ثورة الفكر الإسلامي الحر (بيروت : التنوير للطباعة و النشر ، ط1 ،2010) ص 164

[2] حسن زينه : العقل عند المعتزلة ، مرجع سابق ، ص 64

ومثل قوله تعالى : {أَوَلَمۡ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيۡءٖ وَأَنۡ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَدِ ٱقۡتَرَبَ أَجَلُهُمۡۖ فَبِأَيِّ حَدِيثٖ بَعۡدَهُۥ يُؤۡمِنُونَ ١٨٥} الآية 185 من سورة الأعراف ، وهذا نص بالحث على النظر في جميع الموجودات "[1] .

بهذا يتضح تشديد ابن رشد على الكلمات : النظر ، الاعتبار ، الرؤية ، والتفكير ويعتبرها أدلة دينية على وجوب النظر العقلي في الموجودات ، كما أن ابن رشد يرى بأن : الخير إنما هو خير لأن العقل هو الذي يحكم بذلك وليس لأن الله يأمر به وكذلك فعل الشر ، فللعقل دوره الأساسي باعتبار أن العقل كائن مطلق لازم الوجود[2] . فللعقل القدرة على التمييز بين ما هو خير وما هو شر .

هذا وحاول ابن رشد أن يوفق بين العقل والدين ، فجمع الآيات التي تؤكد أنه لا خلاف بين العقل والنقل في مسائل عديدة منها براهين وجود الله ، وبعث الرسل ، ومسألة العدل والجور والقضاء والقدر ، ومشكلة الصفات والذات وغيرها ، فلقد اجمع الفلاسفة المسلمين على اعتبار العقل والوحي مصدرين للمعرفة والوصول إلى الحقيقة ، وفي هذا يقول ابن رشد : " **فإذا كانت الشرائع الإسلامية حقا وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له ، أي أن العلم موافق للدين كما أن الدين موافق للعلم** "[3] .

---

[1] ابن رشد ، فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال ، إشراف محمد عابد الجابري (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ط1 ، 1997) ص ص 85 ، 86

[2] إبراهيم مصطفى إبراهيم ، مفهوم العقل في الفكر الفلسفي ، (بيروت : دار النهضة العربية ، (د ، ط) 1993) ص 77

[3] حنا الفاخور ، خليل الجر ، تاريخ الفلسفة العربية (بيروت : دار الجيل ، ط 3 ، 1993) ص 407

ثالثا ـ الفلسفة الغربية

أ ـــ الحديثة :

يجمع الكثير من المؤخرين على أن القرنين 17 و 18 م " النهضة و عصر الأنوار " قد شهدا ميلاد العقلانية كاتجاه حامل لأولية العقل في الفكر الاوربي الحديث مقصيا كل ما ليس عقليا . و سنسلط الضوء على أبرز ممثلين لهذا الاتجاه وهما ديكارت و كانط . ترى ما الجديد الذي حمله تصورهما للعقل ؟

1 ـ ديكارت : 1596 ـ 1650 م

يصنف المؤرخون ديكارت على أنه أبا للفلسفة الحديثة ، لأن فلسفته مثلت لحظة انبعاث التفكير العقلاني و الإيمان بقدرة العقل على بلوغ الحقيقة . وقد عرف ديكارت العقل بقوله : " **ملكة الحكم أي ملكة تمييز الخير و الشر ، الصحيح و الفاسد ، أو حتى الجميل و البشع ، بشعور داخلي ، فطري و تلقائي** " [1]. فالعقل من منظور ديكارت أداة معرفة يستطيع الإنسان من خلالها الحكم على الأشياء و كذا التمييز بين الافعال و هي قوة فطرية مشتركة عند جميع البشر حيث يقول في هذا السياق : " **العقل هو أحسن الاشياء توزعا بين الناس ، إذ يعتقد كل فرد أنه أوتي منه الكفاية ... وهي في الحقيقة التي تسمى بالعقل أو النطق ، تتساوى بين كل الناس بالفطرة** "[2].

وكان هدف ديكارت من وراء إعطاء السلطة للعقل هو :نقل المعرفة و موضوعاتها من الكونيات الإلهية إلى الفيزياء ، ومن نظام العلل الأولى إلى أنظمة الميكانيكا

---

[1] نقلا عن : موسوعة لالاند الفلسفية ، مرجع سابق ، ص 1161

[2] رونيه ديكارت ، مقال عن المنهج ، تر، حمود محمد الخضيري ، مراجعة ، محمد مصطفى حلمي (القاهرة : دار الكتاب العربي للطباعة و النشر ، ط 2 ، 1962) ص 85

والتخلي عن النظر بعين الله إلى العالم يحمل هذا القول دعوة صريحة إلى ضرورة الاقتداء بآراء العلماء بدلا من سلطة أرسطو أو الكنيسة أو أي مرجع غير علمي و قد جعل ديكارت من سؤال المعرفة كيف أعرف ؟ أساس فلسفته . و تضمن كتابه " مقالة الطريقة " الإجابة عن سؤاله وفيه وضع قواعد المنهج العقلاني ، الذي سار عليه العديد من الفلاسفة أمثال مالبرانش 1638 _1715م ،ليبنز 1646 _1716 م سبينوزا 1732_ 1777م فمنذ لحظة ديكارت أصبح الكثير من المفكرين يؤمنون بإمكانيات العقل الكلية و بأن هذا العقل يستطيع أن يبلغ الحقيقة و يصبح معيارا للحياة الانسانية [1] . وبلوغ الحقيقة من منظور ديكارت لن يتحقق إلا باعتماد الشك لأن الشك تفكير و التفكير دليل الوجود ، و بواسطته اكتشف أولى القضايا التي لا يمكن الشك فيها ، تمثلت في اكتشاف وجود ذاته و الممثلة في الكوجيطو: " **أنا افكر إذا أنا موجود** " [2] ، فالتفكير هو الاثبات الأوضح و الأكثر يقينا على وجود كل إنسان .

2 ـ **إيمانويل كانط : 1724_ 1804 م :**

تعرف فلسفة كانط بأنها فلسفة نقدية حيث ارتكز مشروعه على نقد العقل . وهو ما جسده في كتابيه : نقد العقل الخالص و نقد العقل العملي . أما العقل الخالص أو النظري فيقصد به الوعاء الذي يحتوي على المبادئ المساعدة للإنسان على معرفة أي شيئ ، معرفة قبلية خالصة ، و أن آلة العقل هي مجموع المبادئ التي يمكن على أساسها تحصيل جميع المعارف القبلية الخالصة و تكوينها بصورة قبلية .

---

[1] فارح مسرحي ، الحداثة في فكر محمد أركون (الجزئر : الدار العربية للعلوم _ناشرون ، ط1 ، 2006) ص 32

[2] رونيه ديكارت ، مقال عن المنهج ، مرجع سابق ، ص 84

وأما العقل العملي فهو ملكة القيم و الغايات الأخلاقية ، بواسطته نميز بين الخير و الشر [1] .

وقد عرف كانط العقل بأنه : " **ملكة التفكير الرفيعة التي ندين لها بأفكار النفس ، العالم ، الله** " [2] . فالعقل هو أداة معرفة من خلالها ندرك مختلف المعاني غير أن هذه الملكة محدودة وتظهر محدوديته في عجزه عن ادراك "عالم النومين " أو عالم الأشياء في ذاتها فالنومينا شيئ مجهول و لا يستطيع العقل النظري أن يحيط بحقيقته مثل : الله الحرية الإنسانية ، خلود النفس . وفلسفة كانط النقدية لم تقتصر على نقد النزعة العقلية فقط والتي ادعت أن قدرة العقل غير محدودة فقط بل شمل أيضا النزعة التجريبية التي قصرت حين اعتبرت معطيات التجربة الحسية هي المصدر الوحيد للمعرفة متجاهلة المبادئ القبلية كمفهوم الزمان و المكان . ومن خلال هذا النقد كشف كانط أحكاما جديدة لا هي تحليلية ولا هي تجريبية ، إنها الأحكام التحليلية القبلية : تركيبية لأن محمولاتها غير متضمنة في موضوعاتها ، وقبلية لأنها ليست مستمدة من التجربة وخلص إلى نتيجة مفادها : كل معرفة إنسانية تبدأ بعيانات حسية ، و تسير من ثم إلى تصورات ، و تنتهي بأفكار [3] .

---

[1] عبد الرحمن بدوي ، موسوعة الفلسفة ، (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، ط1 ، 1984 ، ج 2) ص 274

[2] أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية ، مرجع سابق ، ص 1165

[3] عبد الرحمن بدوي ، موسوعة الفلسفة ، مرجع سابق ، ص ص 273 ، 274

فالمعرفة هي بناء اشترك في تشييده كل من الحواس باعتباره قنوات اتصال بين الإنسان و العالم الخارجي و العقل باعتباره ملكة تجريد تحمل أفكارا قبلية .

لقد استطاعت عقلانية كانط النقدية تجاوز الأوضاع التي خلفتها العصور الوسطى و يؤسس لعصر التنوير حيث لا سلطان إلا لسلطان العقل و إزاحة كل ما يعترض التفكير العقلاني من سلطات دينية أو سياسية أو معرفية .فالتنوير حمل في طياته دعوة لكل الناس لأن يستخدموا عقولهم و يفكروا بأنفسهم . فكانت بهذا فلسفة كانط نقطة تحول مهمة في تاريخ الفلسفة بتمثلها لأبعاد كل من عقلانية ديكارت و تجريبية جون لوك و دافيد هيوم ، مستندا على منجزات العلم الحديث خاصة فيزياء نيوتن [1] .

ب _ المعاصرة :

مع بداية القرن العشرين حدثت ثورة كبيرة على علم الطبيعة الكلاسيكي الذي وضع نيوتن مبادئه و اكتشف قوانينه و كانت له السيطرة على الفكر الأوروبي خصوصا و الفكر الإنساني عموما من القرن 18 م حتى بداية القرن الـ 20 م

وذلك بفضل اكتشاف اينشتين لنظرية النسبية التي قلبت أوضاع علم الطبيعة وغيرت كافة المفاهيم الخاصة به ، كفكرة المطلق و الحتمية .... وقد أثر هذا بدوره على الفلسفات المعاصرة والتي من بينها فلسفة غاستون باشلار . ترى ما هي الرؤية التي قدمتها هده الفلسفة للعقل ؟

---

[1] مسرحي فارح ، الحداثة في فكر محمد أركون ، مرجع سابق ، ص ص 34 ، 36

ـ غاستون باشلار 1884 _ 1962م :

يعد غاستون باشلار من أشد فلاسفة العلم حرصا على إبراز الطابع الثوري للتقدم العلمي إذ يرى أن الخطأ أساسي و أولي ، وهو الذي يظل مسيطرا على العقل البشري ما لم يعمل هذا العقل على إزاحته من مواقعه ، ففعل المعرفة ينطوي على الصراع الذي يتبلور في السلب أو في " اللا " " لا ديكارتية ، لا إقليدية ، لا حتمية ..." هذا السلب المنظم الذي يصارع القديم و يرفضه [1] . و يرى باشلار أن تطورالمعرفة العلمية مشروط بإحداث ما يسميه بالقطيعة الابستمولوجية و التي تعني : أن التقدم العلمي مبني على أساس قطع الصلة بالماضي فهي تشق طريقا جديدا ، إنها إنجاز للحداثة ، وعن طريقها يؤكد الإبداع العلمي حدس اللحظة التي تمثل حقيقة الزمان .

وبالتالي يصر باشلار على رفض فكرة الاتصال في فلسفة العلم و يؤكد على فكرة الانفصال حيث يقول باشلار : العلم لا يخرج عن الجهل كما يخرج النور عن الظلام ، لأن الجهل ليس له بنية ، بل يخرج من التصحيحات المستمرة للبناء المعرفي السابق ، حتى أن بنية العلم هي ادراك أخطائه ، و الحقيقة العلمية هي تصحيح تاريخي لخطأ طويل ، و الاختبار هو تصحيح الوهم الأولي المشترك " [2] .

ويؤكد باشلار على أن العقل قادر على أن يقوم ، انطلاقا من التجربة بصياغة منظومة للمعرفة يتحقق فيها الانسجام يدريجيا ، بفضل التقدم العلمي والمراجعة .

---

[1] يمنى طريف الخولي ، فلسفة العلم في القرن العشرين (الكويت : المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب د (ط، ت)) ص 390

[2] غاستونباشلار ، الفكر العلمي الجديد ، تر عادل العوا ، مراجعة عبد الله عبد الدائم (دمشق : منشورات وزارة الثقافة و السياحة و الإرشاد القومي ، (د ، ط) 1969) ص 93

الدائمة التي يفرضها العلم على العلماء ، فالعلم يغذي العقل و على هذا الأخير أن يخضع للعلم الذي يتطور باستمرار[1] . فالعقل نشاط مستقل يطمح لأن يتكامل في العقل العلمي الجديد .

إن استقراء مفهوم العقل عبر تاريخ الفلسفة لا يمكن أن نصل فيه إلى نقطة نهاية فهناك مسيرة متواصلة منذ القديم إلى الفلسفات المعاصرة و التي حاولت تقديم العقل بقراءات جديدة محاولة تجاوز القراءات الكلاسيكية له . و الاشتغال بمفهوم العقل يدل على أنه مفهوم مركزي لا يستطيع أي باحث أن يتنكر له مهما كان توجهه و مذهبه ومن هذا الباب دخل الجابري في خوض تجربة فكرية حاول من خلالها هو الآخر البحث في مفهوم العقل لكن ليس بمفهومه المطلق بل بمفهومه الخاص و هو العقل العربي ـ رغم أنها ليست هي الغاية الأساسية من مشروعه لكنها محطة ضرورية لا بد منها ـ فكيف كانت نظرته له ؟ و بعبارة أخرى : ماهو مفهوم العقل العربي عند الجابري ؟

---

[1] محمد عابد الجابري ، مدخل إلى فلسفة العلوم (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ط5 ، 2002)ص 36

المبحث الثالث : مفهوم العقل العربي عند الجابري :

قبل أن يحدد الجابري* مفهوم "العقل العربي " انطلق من مجموعة من التساؤلات أراد من خلالها أن يعطي معنى دقيقا لما يعنيه مصطلح " العقل العربي " وتمثلت هذه الأسئلة في :

ـ هل هناك عقل خاص بالعرب دون غيرهم ؟ ـ أوليس العقل خاصية ذاتية للإنسان تميزه وتفصله عن الحيوان ؟ .

وهذه التساؤلات قادته إلى أن يوضح الفرق بين " الفكر " و" العقل " ... فكلمة فكر عندما تقترن بشعب معين كقولنا : " الفكر العربي " أو " الفكر الفرنسي " تعني : " **مضمون هذا الفكر ومحتواه ، أي جملة الآراء والأفكار التي يعبر بها ، ومن خلالها ذلك الشعب في اهتماماته ومشاغله ، وأيضا عن مثله الأخلاقية ومعتقداته المذهبية وطموحاته السياسية والاجتماعية** " (1) .

---

*الجابري : محمد عابد الجابري ولد في 27 ديسمبر 1936 م مفكر وفيلسوف عربي من قرية فجيج أو (فكيك) التي تتالف من سبع قصور و أهم هذه القصور هو قصر زناكة مسقط رأس الجابري ، و حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة في 1967 م ثم دكتوراه الدولة في الفلسفة في 1970 م من كلية الآداب بالرباط ، كما حمل الجابري عددا من المشاريع الفكرية صاحب صدورها جدلا ونقاشا لم يتوقف حولها فكانت رباعية نقد العقل العربي و التي تكونت من أربع اصدارات رئيسية كانت باكورة اعمال الجابري أعطى فيها للعقل دورا محوريا في إعادة قراءة العقل العربي ، ومن أهم مؤلفاته حسب تاريخ صدورها : العصبية والدول 1971 م ، أضواء على مشكلة التعليم بالمغرب 1973 م ، نحن والتراث 1980 م ، الخطاب العربي المعاصر 1982 م ، تكوين العقل العربي 1984 م ، بنية العقل العربي 1986 م ، إشكاليات الفكر العربي المعاصر 1989 م ، التراث والحداثة 1991 م قضايا في الفكر المعاصر 1997م ، ابن رشد سيرة وفكر 1998 م ، العقل الأخلاقي العربي 2001 م ، وتوفي سنة 2010 م بالدار البيضاء .ينظر : محمد عابد الجابري ، حفريات في الذاكرة من بعيد (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ط1 ، 1997 م) ص 22.

(1) محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي ، مصدر سابق ، ص 11

حيث يرى الجابري أن معنى الفكر هنا مرادف لمعنى الإيديولوجيا وهو ما اعتبره الجابري حجة وذريعة له على استعمال مصطلح " عقل " بدل " فكر " لأن الغاية من دراسته للعقل العربي هي إبستمولوجية وليست إيديولوجية وهذا ما يؤكده بقوله : " **إن وجهتنا الوحيدة هي التحليل العلمي لـ : " عقل " شكل من خلال إنتاجه لثقافة معينة وبواسطة هذه الثقافة نفسها : الثقافة العربية الإسلامية** " [1] .

فالعقل العربي من منظور الجابري هو : الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها ، هي الثقافة العربية بالذات الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام وتعكس واقعهم أو تعبر عنه وعن طموحاتهم المستقبلية. كما تحمل وتعكس وتعبر في ذات الوقت عن عوائق تقدمهم وأسباب تخلفهم الراهن [2] . ونفهم من هذا أن " العقل العربي " من منظور الجابري هو العقل الذي تكون وتشكل داخل الثقافة العربية وعمل في نفس الوقت على إنتاجها . فهذا العقل ليس عقلا مجردا ومغلقا وجاهزا بل هو عقل تحكمه علاقة جدلية مع الثقافة التي ينتجها .

فالجابري يرفض الاهتمام بالأفكار في حد ذاتها ويؤكد على ضرورة البحث في الأداة التي تنتج هذه الأفكار ، بمعنى أنه يريد البحث في العقل العربي لا كأفكار صنعها الفكر العربي عبر تاريخه الطويل ولكن يطمح إلى البحث في العقل كملكة وأداة منتجة للأفكار .

---

[1] محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي ، مصدر سابق ، ص 13

[2] المصدر نفسه ، ص 14

وهذا ما عبر عنه الجابري بقوله : " **لقد استبعدنا مضمون الفكر العربي ــ النظريات والمذاهب وبعبارة عامة الإيديولوجيا ــ من مجال اهتمامنا وحصرنا محاولتنا هذه في المجال الإبستمولوجي وحده ، فقلنا أن ما نريد تحليله وفحصه هو الفكر العربي بوصفه أداة للإنتاج النظري ، وليس بوصفه هذا الإنتاج نفسه** " [1] .

ويبدو أن الجابري في تمييزه بين العقل كأداة منتجة للفكر ، وبين الفكر كنتاج معرفي قد استعار التصنيف الذي اعتمده لالاند بين العقل المكوِّن أو الفاعل (La Raison Constituante) . واالعقل المكوَّن أو السائد (La Raison Constituante) . الأول يقصد به النشاط الذهني الذي يقوم به الفكر أو هو الملكة وهو واحد عند جميع الناس ، أما الثاني فهو مجموع المبادئ والقواعد التي نعتمد عليها في استدلالنا ، وهو يختلف من شخص لآخر ومن عصر لآخر[2] . وبعد هذا التمييز يخلص الجابري إلى القول : "

إن ما نقصد بـ " العقل العربي " هو العقل المكوِّن ، أي جملة المبادئ والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية للمنتمين إليها كأساس لاكتساب المعرفة أو لنقل : تفرضها عليهم كنظام معرفي ،أما العقل المكوَّن فيكون هو تلك الخاصية التي تميز الإنسان عن الحيوان " [3] .

وهذا التمييز بين العقل الفاعل والعقل السائد ليس معناه نفي علاقة التأثير والتأثر

---

[1] محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي مصدر سابق ، ص 14

[2] رضا شريف ، أسئلة التراث والحداثة في فكر محمد عابد الجابري (الجزائر : مؤسسة الحكمة للنشر والتوزيع ، (د ، ط) 2018) ، ص 38 ـ 39

[3] محمد عابد الجابري ، تكوين العقل ، مصدر سابق ، ص 15

بينهما ، لأن العقل السائد ماهو إلا تلك المبادئ والقواعد التي أنشأها وينشئها العقل المكوِّن الفاعل .

وبعد ما قدم الجابري مقاربة للعقل العربي فإنه يرى أنه من الضروري مقابلة العقل العربي بالعقل اليوناني والعقل الأوربي ، ويتساءل الجابري لماذا فقط العرب واليونان وأوربا ؟ ليكون جوابه كالتالي : " **إن المعطيات التاريخية التي نتوفر عليها اليوم تضطرنا إلى الاعتراف للعرب واليونان والأوربيين بأنهم وحدهم مارسوا التفكير النظري العقلاني بالشكل الذي سمح بقيام معرفة علمية أو فلسفية أو تشريعية منفصلة عن الأسطورة والخرافة ومتحررة إلى حد كبير عن الرؤية الإحيائية** " [1] .

ما نستنتجه من هذا القول أن الجابري حصر التفكير العقلاني عند العرب و اليونان والأوربيين دون سواهم ، وهو بهذا يقصي الحضارات الأخرى كالمصرية و الهندية و الصينية وغيرها . ومن جهة أخرى فقد تجاهل الطابع الأسطوري الخرافي الذي تميز به الفكر اليوناني .

وإن كان الجابري يجعل العقل العربي عقلا مقابلا للعقل اليوناني والعقل الأوربي فإنه من خلال إجراء مقارنة بينهم يخلص إلى أن ما يميز العقل اليوناني والأوربي الحديث من هراقليطس إلى هيغل أنه يتشكل من قطبين أساسيين هما العقل والطبيعة حيث يغيب الإله أو أية قوة أخرى مفارقة .

---

[1] محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي ، مصدر سابق ، ص 17

أما ما يميز العقل العربي بوصفه عقل الثقافة العربية الإسلامية هو أن العلاقات داخله تتمحور حول قطبين اثنين هما : الله والإنسان [1] .

حيث يوضح الجابري هذا التمايز بقوله : " **هنا في الثقافة العربية الإسلامية يطلب من العقل أن يتأمل الطبيعة ليتوصل إلى خالقها : الله ، وهناك في الثقافة اليونانية ـ الأوربية يتخذ العقل من الله وسيلة لفهم الطبيعة أو على الأقل ضامنا لصحة فهمه لها هذا إن لم يستغن عنه بالمرة** " [2] . نفهم من هذا القول أن الجابري من خلال تقديمه لهذه المقارنة لم يكن هدفه إحداث موازنة بين بنية العقل اليوناني والأوربي وبنية العقل العربي بقدر ما كان يهدف إلى تحديد مفهوم العقل كمنظومة قواعد وعلى هذا الأساس توصل إلى خلاصة هامة هي بمثابة مقارنة مفاهيمية عرف من خلالها العقل العربي وفيها يقول : " **نقصد بالعقل العربي جملة المبادئ والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية الإسلامية للمنتمين إليها كأساس لاكتساب المعرفة وتفرضها عليهم كنظام معرفي ، أي كجملة من المفاهيم والإجراءات التي تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية** " [3] وعلى هذا الأساس كان مشروع الجابري كله منصب على العقل العربي بنية وتكوينا لأجل البحث عن البداية الحقيقية لهذا العقل .

وهنا يصبح التساؤل المشروع لماذا بالذات العقل العربي وليس العقل الإسلامي ؟

---

[1] محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي ، مصدر سابق ، ص 27

[2] المصدر نفسه ، ص 29

[3] محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي (بيروت . لبنان : مركز دراسات الوحدة العربية ، ط3 ، 1990) ص 555

ولقد أجاب الجابري عن هذا السؤال قائلا :" **لا أرى أن العالم العربي في وضعيته الراهنة يتحمل ما يمكن أن نعبر عنه بالنقد اللاهوتي ، يمكن أن نمارس النقد اللاهوتي من خلال القدماء أعني أن نستبعد بشكل أو بآخر الحوار الذي دار في تاريخنا الثقافي ما بين المتكلمين بعضهم مع بعض ، وما بينهم وبين الفلاسفةونوظف هذا الحوار في قضايا عصرنا لإزالة الضباب عنها وجعلها محل حوار** " [1].

نفهم من هذا أن الجابري آثر استعمال مصطلح " العقل العربي " بدلا من " العقل الإسلامي " ليحصر نقده في الجانب الإبستيمولوجي المحض دون التطرق إلى النقد الديني اللاهوتي ، معتبرا أن النقطة المركزية للعقل الإسلامي تكمن فيما أنتج باللغة العربية ، وأن النقد والتجديد يجب أن يطالا المركز ومن ثم الأطراف ، كما أنه لم ير نفسه ذلك اللاهوتي الذي يحمل مشروعا إصلاحيا رافعا لواء تجديد علم الكلام ، وهنا نجد الجابري يختلف مع المفكر محمد أركون حيث اهتم هذا الأخير بدراسة ونقد العقل الديني فأركون يستعمل مصطلح " عقل إسلامي " بدل " "عقل عربي " لأن صفة إسلامي تشير إلى الإسلام كعقيدة ومجموعة من المعتقدات واللامعتقدات والتعاليم والقوانين المعيارية الأخلاقية التشريعية التي تثبت آفاق فكر ما وتنظم سلوك المؤمنين [2] .

---

[1] محمد عابد الجابري ، التراث والحداثة ، دراسات و مناقشات (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ط 2 ، 1999) ص 131

[2] محمد أركون : معارك من أجل الأسئلة في البيانات الإسلامية ، تر ، هاشم صالح (بيروت : دار الساقي (د ، ط) 2001) ص 51

ويوضح المفكر"علي حرب" في سياق قراءته للمشروع الأركوني أن محمد أركون يفضل استخدام " العقل الإسلامي " بدلا من "العقل العربي " لأنه كان يهدف إلى نقد الطريقة اللاهوتية التي اشتغل من خلالها هذا العقل انطلاقا من معطيات الوحي [1] . وهذا ما يؤكده قول أركون : " **العقل حين يكون خاضعا لمعطى الوحي ، ويقر بأنه إلهي وأن دوره ينحصر في خدمة الوحي أي فهم وتفهيم ما ورد فيه من أحكام وتعاليم وإرشاد ثم الاستنتاج والاستنباط** " [2] .

أي أن هذا العقل سينشغل بالمعرفة الجاهزة مستخرجا المعرفة الصحيحة استنادا إلى العبارات النصية لكل من القرآن والحديث فهو تابع وليس مستقلا بذاته .

ويتميز هذا العقل حسب أركون بخصائص :

- عقل يقع في المرتبة الأخيرة ، مرتبة الخادم .
- يكشف الحقيقة اعتمادا على الوحي المبين فقط .
- يعتقد بتطابق معارفه مع مضمون الوحي المنزل .
- بناء إنسان معرفته دينية تمارس سلطتها على هيئة الحقيقة المطلقة [3] .

---

[1] علي حرب : الممنوع والممتنع : نقد الذات المفكرة (بيروت : المركز الثقافي العربي " د ، ط " 1995) ص 129

[2] محمد أركون : أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ، هاشم صالح ط 2 (بيروت : دار الساقي،ط1 ، 1995) ص 111

[3] بن علي عبد الغني ، العقلانية الناقدة في الفكر العربي المعاصر بين اللغة و الدين (الجزائر : مجلة دراسات العدد الأول ، 2010 ، كلية العلوم الانسانية و العلوم الإجتماعية جامعة منتوري قسنطينة) ص ص 17 ـ 18

فالعقل بهذا المعنى هو موضوع محمد أركون بخلاف العقل العربي الذي هو في الغالب ما يعبر عنه باللغة العربية أيا تكن نوعية المعطى الفكري الخارج عنه والذي يتقيدبه. هذا العقل يضم المسيحيين واليهود وغيرهم الذين أنتجوا علوما ومعارف وأدبا وشعرا باللغة العربية وداخل محيط الثقافة العربية ، لكنهم في نفس الوقت كانوا خارج العقل الديني الإسلامي . لهذا السبب يقول أركون : " **فضلت استعمال مفهوم العقل الإسلامي على العقل العربي** " [1] .

أما الجابري فكان مهتما بنقد الأدوات المنتجة للمعرفة بشكل عام في اللغة العربية وهذا يعني أن النقد العقائدي " اللاهوتي " ليس من اهتمام الجابري : " **النقد اللاهوتي ـ العقائدي ـ الكلامي ليس من مجال اهتمامي** " [2] . ونجده يصرح في نص آخر : " **أنا لا أطمح إلى إحياء أو إنشاء (علم كلام) جديد ، إن موضوع عملي هو الثقافة العربية الإسلامية ، أعني الثقافة التي تم بناؤها داخل اللغة العربية وبواسطتها والنقد الذي اخترته يتناول المعرفة وليس العقيدة** " [3]

وإجمالا يمكن القول أن الاختلاف الرئيسي ين العقل العربي والعقل الإسلامي يتمثل في كون أن الأول يتخذ من اللغة العربية أداة للتفكير ووسيلة للتعبير فهي التي تحدد خصائصه وأسسه وتجلياته .

---

[1] محمد أركون : أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ، مرجع سابق ، ص 111

[2] محمد عابد الجابري ، التراث والحداثة ، مصدر سابق ، ص 331

[3] المصدر نفسه ، ص 330

أما العقل الإسلامي فإن الدين الإسلامي هو الذي يحدد هويته فهو محور تفكير هذا العقل وسبب تبلوره في التاريخ فالنص القرآني وبعد تدوينه نقل هذا العقل من مرحلة شفوية بدائية إلى مرحلة كتابية .

واستعمال الجابري لـ : " العقل العربي " بدل " العقل الإسلامي جعلته يتهم بممارسة " التقية ، إلا أنه دافع عن موقفه واعتبر أن اتهامه بالتقية ، اتهام رخيص فعلا ودنيء لأنه لا يمكن إرجاعه إلى شيء آخر غير سوء النية [1] .

لأنه حسب اعتقاد الجابري أننا لسنا بحاجة إلى نقد لاهوتي ويبرر ذلك بقوله : " **إن من يفكر في النقد اللاهوتي على غرار ذلك النقد الذي عرفته أوربا يتجاهل الفرق بين الدين الإسلامي والدين المسيحي ، الدين الإسلامي له كتاب مقدس لم يلحقه تغيير ولا تحريف منذ أن جمع في عهد عثمان ، وليس هناك دليل قاطع على أن نوعا من التحريف أو البتر أو التغيير قد حدث في فترة ما بين نزول القرآن وجمعه** " [2] .

ونفهم من هذا أن الجابري يؤسس موقفه على قضية مهمة وهي أن النقد اللاهوتي في الثقافة الأوربية مرتبط بواقع أن المسيحية ليس لها كتاب كالقرآن وإنما لها مجموعة من الأناجيل تنسب إلى صحابة المسيح . وعلى الأساس ، فإن النقد اللاهوتي ينصب على هذه الروايات وهي نصوص جمعت في فترة متأخرة ، إن الوضعية التاريخية للأناجيل أشبه ما تكون بالوضعية التاريخية للحديث الشريف عند المسلمين .

---

[1] محمد عابد الجابري ، المصدر نفسه ، ص 134

[2] محمد عابد الجابري ، المسألة الثقافية في الوطن العربي (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ط 1 ، 1994) ص 279

فقد ظهرت عملية نقد الحديث منذ بداية جمعه [1] .

وهنا يريد الجابري أن يشير إلى قضية مهمة وهي أن القرآن الكريم لم يلحقه تحريف على عكس الإنجيل لذا فإنه ليس هناك أي ضرورة توجب نقد العقل الإسلامي

وانطلاقا مما تقدم نخلص إلى القول أن الرؤية الجابرية إلى الثقافة العربية الإسلامية محكومة أساسا بالمنهج البنيوي ، فالعقل العربي يتحدد وفقا لثلاثة مبادئ هي مبادئ الفكر البنيوي :

1 ـ الإنتاج الثقافي العربي الإسلامي منذ ظهوره إلى اليوم هو تجل للغة العربية ، لأن نسبة الفكر العربي الإسلامي وبنية اللغة العربية متطابقان مهما تحول التاريخ .

2 ـ تطابق بنية العالم الذي يعيشه العربي المسلم مع بنية فكره ، فلا تناقض بين الفكر والواقع حسب البنيوية .

3 ـ العربي لا يتكلم العربية ، بل العربية كلغة تجعل منه ناطقا بها ومفكرا ، أي موت الإنسان بنيويا [2] .

بعدما وقفنا على مفهوم العقل العرب عند الجابري ، فإننا نتساءل : متى تشكل هذا العقل من منظور الجابري ؟ أي متى كانت لحظة ميلاد هذا العقل ؟

---

[1] محمد عابد الجابري ، المسألة الثقافية في الوطن العربي ، المصدر نفسه ، ص 281

[2] بن علي عبد الغني ، العقلانية الناقدة في الفكر العربي المعاصر بين اللغة و الدين (مجلة دراسات العدد الأول ، 2010 ، مرجع سابق ، ص ص 11 ـ 12

يلح الجابري على ضرورة طرح مشكلة البداية أي النقطة التي يجب أن تتخذ كمنطلق ومرجعية معلنة عن تشكل العقل العربي ، فجاء نفيه لفكرة اتخاذ العصر الجاهلي أو العصر الإسلامي الأول بداية لفهم تشكل هذا العقل ليؤكد أن العصر الذي يصلح أن يكون منطلقا وبداية لهذا العمل هو عصر التدوين . يقول الجابري للتدليل على مشروعية هذا الخيار : " **عصر التدوين بالنسبة للثقافة العربية هو بمثابة هذه الحافة الأساس . إنه الإطار المرجعي الذي تشد إليه بخيوط من حديد جميع فروع هذه الثقافة وينظم مختلف تموجاتها اللاحقة على يومنا هذا** " (1) .

ويستفيد الجابري من نص للذهبي نقلا عن كتاب الخلفاء هذا نصه : " **شرع علماء الإسلام في هذا العصر في تدوين الحديث والفقه والتفسير فصنف ابن جريح بمكة ، ومالك الموطأ بالمدينة ، والأوزاعي بالشام وابن أبي عروبة ، وحماد بن سلمة وغيرهما بالبصرة ، ومعمر باليمن وسفيان الثوري بالكوفة ، وصنف ابن إسحاق المغازي ، وصنف أبو حنيفة الفقه والرأي ... وقبل هذا العصر كان الناس يتكلمون عن حفظهم أو يروون العلم من صحف صحيحة غير مرتبة** " (2) .

إن النص الذي اعتمده الجابري يحدد لنا سنة 143 هـ تاريخا لبداية التدوين في الإسلام ابتداء من عصر المنصور العباسي الذي تولى الخلافة ما بين (136هـ - 158 هـ) حيث أصبحت تعرف هذه الفترة بعصر التدوين بالنظر إلى الانتشار الواسع للعلوم والمعارف والازدهار الفكري والاجتماعي في تلك المرحلة .

---

(1) محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي ، مصدر سابق ، ص 62

(2) المصدر نفسه ، ص 62

كما يفيد النص الأماكن التي انطلقت فيها ومنها عملية التدوين كمكة والمدينة ، الشام والبصرة ، الكوفة واليمن ... وهي الأمصار التي يسجل لها التاريخ العربي الإسلاميحضورها الريادي في كتابة الثقافة العربية الإسلامية ونشرها شرقا وغربا [1]

وعلى هذا الأساس يمكن القول أن الجابري رأى في عصر التدوين مرجعية العقل العربي ومهد التجربة العقلية في الفكر العربي .في الوقت نفسه اعتبر أن الزمن الثقافي العربي راكد أي أنه لم يعرف ثورات معرفية تهزه من الداخل منذ تلك الفترة مستندا في ذلك إلى مؤشرات عدة : نجده يعود مثلا إلى علم النحو فيلحظ أنه ولد كاملا مع سيبويه ، كذلك تحدد علم أصول الفقه مع الشافعي ، وتأسست الكتابة التاريخية مع ابن اسحاق والواقدي ومن عاصره ، والخليل بن أحمد قدم المعجم العربي وعلم العروض بشكل كامل ، وأتم جعفر المنصور الصادق مقومات الفكر الشيعي في الفقه والكلام والسياسة [2] .

ويمكن أن نلخص موقف الجابري من خلال قوله : " **عصر التدوين هو الإطار المرجعي الحق للعقل العربي ، وليس العصر الجاهلي ولا العصر الإسلامي الأول ولا قبلهما دليل ذلك أن ما نعرفه عن ما قبل عصر التدوين إنما تم بناؤه في هذا العصر نفسه . كما أن ما جاء بعده لا يفهم إلا بربطه به نوعا من الربط** " [3] .

---

[1] مجموعة مؤلفين ، محمد عابد الجابري المواءمة بين التراث و الحداثة ، إعداد و تقديم كمال عبد اللطيف (الدوحة ـ قطر : المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات ، ط1، 2016) ص 75

[2] نايلة أبي نادر ، التراث و المنهج بين أركون و الجابري (بيروت : الشركة العربية للأبحاث و النشر ، ط 1 ، 2008) ص 296 ـ 306

[3] محمد عابد الجابري ، تكوين العقل ، مصدر سابق ص 71

وكأن عصر التدوين هو همزة الوصل بين عصر ما قبل الإسلام وعصر الإسلام وعصر ما بعد مرحلة التدوين .

إن تحديد عصر التدوين كلحظة ميلاد للعقل العربي فيها نوع من التقليل من شأن للعصور السابقة عليه. و كأن العقل العربي لم يبدع قط .

ويعتبر الجابري أن الشافعي هو المؤسس الأول للعقل العربي والإسلامي معتبرا أن القواعد التي وضعها الشافعي لتكوين العقل العربي لها نفس القيمة التاريخية مقارنة مع المنهج الديكارتي لتكوين العقل الأوربي لأن قواعد أصول الفقه بصفته تشريعا للعقل وجهت العقل ابستمولوجيا وحكمته قرونا طويلة ولا تزال آثارها العميقة وجهة العقل العربي أفقيا ، بربط الفرع بالأصل " القياس الفقهي " وعموديا إلى ربط اللفظ الواحد بأنواع من المعاني ، أو المعنى الواحد بأنواع من الألفاظ في الدراسات الفقهية والشأن ذاته في الدراسات اللغوية والكلامية [1] . فاستنتج الجابري :" **أن العقل العربي كان وما يزال عقلا فقهيا أي عقلا تكاد تقتصر عبقريته في البحث لكل فرع عن أصل وبالتالي لكل جديد عن قديم يقاس عليه** " [2] . لهذا اعتبر الجابري الفقه عبقرية الحضارة العربية فسماها " حضارة الفقه " مقابل " حضارة الفلسفة اليونانية " و " حضارة العلم الأوربية " .

---

[1] بن علي عبد الغني ، أسئلة التراث و الحداثة في فكر محمد عابد الجابري ، مرجع سابق ، ص 26

[2] محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي، مصدر سابق ، ص 105

وهذه النقطة هي محل اتفاق بينه وبين محمد أركون فقد اعتبر هذا الأخير كتاب " الرسالة " للشافعي نصا معياريا لتحديد مفهوم العقل الإسلامي وبلورته فقد ألغى الرأي عند أبي حنيفة ، و الاستحسان عند مالك بن أنس و يصف أركون الكتاب بأنه : " **مؤلف معياري اعترف به منذ القرن الثالث الهجري بصفته محلا للإجماع والإشعاعات المختلفة ... ولأنه يعتبر المؤلف الأول لتأسيس ما ازدهر بعده باسم أصول الفقه** " (1) .

وفي ختام هذا المبحث نستنتج بعض الملاحظات :

* حدد الجابري العقل العربي على النحو الذي تبلور فيه داخل الثقافة العربية باعتبارها الإطار المرجعي للعقل العربي .

* أكد أن تحديده لمفهوم العقل العربي هو تحديد إبستمولوجي لا إيديولوجي .* عصر التدوين هو لحظة ميلاد العقل العربي .

(1) محمد أركون ، الفكر الأصولي ، قراءة علمية ، تر : هاشم صالح (بيروت : مركز الإنماء القومي ، ط1 ، 1987) ص 7

الفصل الثاني

العقل النظري عند الجابري

المقصود بعبارة العقل العربي النظري هو النظر في طبيعة " العقل العربي " في جزئه النظري ، و منزلته في المشروع النقدي عندي محمد عابد الجابري ، وهذا العقل و إن كان نظريا فهو لا يحمل نفس دلالة العقل الخالص في فلسفة كانط ، بل أنه مقتصر على العالم العربي الإسلامي ، فهو عقل خاص بخصوصية الأمة التي ينتسب إليها ، فهذا المشروع النقدي لم ينجز من أجل الإنسانية ككل بل لخدمة قضية بعينها إنها قضية العرب . وقد خصص لهذا العقل النظري كتابا كاملا يحمل عنوان " بنية العقل العربي " حيث قام بتفكيكه إلى ثلاث أنظمة معرفية هي : البيان ، العرفان والبرهان . فماهي إذا خصوصية كل نظام معرفي ؟ وماذا يقصد بالبيان ، والعرفان والبرهان ؟ وماهي مضامين هذه الأنظمة المعرفية ؟ وكيف تبلورت هذه الأنظمة المعرفية داخل الثقافة العربية الإسلامية في نظر الجابري ؟

المبحث الأول: البيـــــــــان :

يبدأ الجابري الكلام على النظام البياني بتحديد هوية علماء البيان وبالتوقف عند المعنى اللغوي لكلمة " بيان " فهو يعتبر أنه يمكن إطلاق تسمية " البيانيين " على جميع العلماء الذين بنوا تفكيرهم على أساس النحو والفقه والكلام والبلاغة ، وهي كلها علوم عربية إسلامية ذات منهج استدلالي . كما يمكن أن نطلق هذه التسمية على وجه أخص على من أسهموا في تقنين الحقل المعرفي البياني عن طريق تحديده وتقسيم فروعه وضبط طريقة التفكير داخله والكشف عن النظرة التي يحملها هذا الحقل في الكون والعالم [1] .

[1] رضا شريف ، أسئلة التراث و الحداثة في فكر محمد عابد الجابري ، مرجع سابق ص ص 167 ـ 168

وهو ما يعبر عنه بقوله : " **إنهم بكلمة واحدة "علماء البيان " من لغويين ونحاة وبلاغيين وعلماء أصول الفقه وعلماء الكلام ، سواء كانوا معتزلة أو أشاعرة أو عن الظاهرية أو من " السلفيين " قدماء ومحدثين . إن هؤلاء جميعا ينتمون إلى حقل معرفي واحد هو النظام المعرفي البياني** " [1] . نفهم من هذا القول أن البيان عند الجابري لا يشمل حقل البلاغة كما هو معروف في الثقافة العربية بل يتعداه إلى معنى أوسع يشمل علوما أقرب كعلم الكلام ، والفقه وأصول الفقه .

أما أهمية الأعمال البيانية حسب الجابري " فتعود إلى كونها هي أول ما حقق الأشكال من الثقافة الشفاهية العامية إلى الثقافة المكتوبة العالمة بعد عصر التدوين داخل الثقافة العربية الإسلامية ، فكانت عملية التدشين قد بدأت مع النحو والفقه والكلام وهي كلها علوم تمحورت حول نص رئيسي هو القرآن الذي يذكر بدوره مادة " ب ، ي ، ن " أكثر من 250 مرة . ويوضح الجابري أن كلمة بيان عرفت تطورا عبر الزمن من حالة اللاوعي إلى حالة الوعي ، فهي كانت قبل عصر التدوين تعبر عن حالة لغوية عفوية ، فأصبحت فيما بعد تعني التفكير المنظم الذي يخضع لقوانين ويلتزم بحدود ثابتة ، وإنه خلال هذا التطور الذي هو انتقال مضمون كلمة بيان من الكمون إلى الظهور [2] .

وهذا الحكم وصل إليه الجابري انطلاقا من الوقوف على دلالة (ب ، ي ، ن) في لسان العرب لابن منظور والذي يحددها بخمس دلالات وهي على الترتيب :

---

[1] محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي ، مصدر سابق ص 13

[2] المصدر نفسه ، ص 16

الوصل ، الفصل ، الظهور ، الوضوح ، الفصاحة ، القدرة على التبليغ ، الإقناع الإنسان حيوان مبين ... ليخلص الجابري إلى القول : " **إن البيان في إطاره المرجعي اللغوي الأصلي يفيد الفصل والانفصال والظهور والإظهار ... وإذا شئنا ترتيب معاني " البيان " على أساس التمييز بين المنهج والرؤية في النظام المعرفي البياني قلنا : البيان كمنهج يفيد الفصل والإظهار ، والبيان كرؤية يفيد الانفصال والظهور**" [1] .

وبعدما قام الجابري بالوقوف على دلالة " البيان " من الناحية اللغوية انتقل إلى تحديد معناها اصطلاحا حيث يقول : " يمكن القول بصورة إجمالية ، أن الأبحاث البيانية قد انقسمت منذ قيامها إلى قسمين : قسم يعنى بـ " قوانين تفسير الخطاب " وقسم يهتم بـ " شروط إنتاج الخطاب " .

ويرى الجابري أن الاهتمام بـ " التفسير " يعود إلى زمن النبي حين كان الصحابة يستفسرونه عن معاني بعض الكلمات والعبارات الواردة في القرآن وامتد إلى عصر الخلفاء الراشدين وذلك من خلال أسئلة الناس الموجهة للصحابة عما عجزوا عن فهمه من القرآن .

أما شروط إنتاج الخطاب فقد ربطه الجابري بحادثة " التحكيم " وظهور الأحزاب السياسية والفرق الكلامية أين أصبحت الخطابة والجدل الكلامي من وسائل نشر الدعوة وكسب الأنصار وإفحام الخصوم [2] .

---

[1] محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي ، ص 16 ـ 20

[2] المصدر نفسه ، ص 20

ورغم أن الجابري يذكر العديد من المحاولات لوضع قوانين لتفسير الخطاب إلا أنه يرى أنها لا ترقى إلى هذا المستوى ليقر بأن الإمام الشافعي هو المؤسس الحقيقي لـ " قوانين تفسير الخطاب " وهذا ما نلمسه في قول الجابري : " **لقد كان الإمام الشافعي على معرفة دقيقة باللغة العربية وأساليبها التعبيرية ، كما كان على اطلاع على المجادلات الكلامية العقدية التي عرفها عصره ، وكان فوق ذلك فقيها تشغله قضايا التشريع والتقنين ولذلك لم يحصر اهتمامه في الجوانب البيانية البلاغية في القرآن ، بل اهتم بالمضامين التشريعية في الخطاب القرآني وبكيفية استخلاص واستنباط هذه المضامين ، وبذلك كان أول واضع لقوانين الخطاب البياني وبالتالي " المشرع الأكبر للعقل العربي** " [1] .

وانطلاقا من تعريف الشافعي " للبيان " : " بأنه اسم جامع لمعاني مجتمعه الأصول متشعبة الفروع ، فأقل ما في تلك المعاني المجتمعة أنها بيان لمن .. خوطب بها ممن نزل القرآن بلسانه ، متقاربة الاستواء عنده ، وإن كان بعضها أشد تأكيد " بيان " من بعض و مختلفة عند من يجهل لسان العرب [2] .

يؤكد الجابري أن من خلال هذا التعريف فإن الشافعي قد قفز بكلمة " بيان " من مستوى المواضعة اللغوية إلى مستوى " المفهوم " مفهوما مجردا يتمتع بكل قوة المفهوم

---

[1] محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي ، مصدر سابق ، ص 2

[2] محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي ص 103 نقلا عن : محمد بن إدريس الإمام الشافعي ، الرسالة ، تحقيق أحمد شاكر (الناصرة : ....الحلبي 1940) ص 20

لقد وصل إلى مستوى المصطلح العلمي فهو يدل على عالم من الأفكار : أوامر ، نواه ، أحكام تنتظمه أصول متشعبة الفروع ، وتعبر عنه اللغة العربية [1] .

وإذا كان مؤسس "قوانين تفسير الخطاب " هو الإمام الشافعي فإنه وحسب الجابري فإن الجاحظ المتوفى سنة 255 هـ والذي عاصر الشافعي هو من أسس " شروط إنتاج الخطاب " وقد عاصر الشافعي وقد اهتم الجاحظ بالكتاب القرآني وأساليبه البيانية وذلك من خلال مؤلفين هما " نظم القرآن " وكتاب " آي القرآن " * بالإضافة إلى كتاب " الحيوان " ولم يكن الجاحظ مهتما بقضية " الفهم " أي فهم كلام العرب بقدر ماكان مهتما بقضية " الإفهام " أي إفهام السامع وإقناعه وإقحام المجادل وهذا هو وجه الخلاف بينه وبين الشافعي ، فالجاحظ يدخل السامع كعنصر أساسي في العملية البيانية لأنه الهدف منها وهو ما كان غائبا عند الشافعي والذي كان يهمه هو قصد " المتكلم " في القرآن والسنة [2] .

وبعد أن حدد الجابري مفهوم البيان وأهم ممثليه ينتقل إلى إبراز المشكلة الرئيسية في النظام المعرفي البياني والتي يحددها بأنها مشكلة : الزوج : اللفظ / المعنى ، الأصل / الفرع بالإضافة إلى مشكلة الجوهر / العرض . فكيف يمكن ضبط العلاقة بين اللفظ والمعنى في الخطاب البياني ؟

---

[1] محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي ، مصدر سابق ، ص22

* حسب الجابري : أنه لم يصلنا أي من هذين الكتابين ، حيث ذكر كتاب " نظم القرآن في : أبو الفرج محمد بن إسحاق بن النديم ، الفهرست تحرير غوستاف فلوغل (ليبزينغ : فوغل 1871 ـ 1972) ص 38 بينما أشار الجاحظ إلى الكتاب الثاني " آي القرآن " في : الجاحظ ، الحيوان تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة : البابي ، 1938 ـ 1945) ج 3 ص 76 ـ 86 (محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي ، مصدر سابق ، ص 24)

[2] المصدر نفسه ، ص 25

1 ــ اللفظ والمعنى :

يرى الجابري أن علاقة اللفظ بالمعنى هي المشكلة الإبستمولوجية الرئيسة في الحقل البياني سواء كان ذلك في اللغة أو النحو أو النقد أو الكلام أو البلاغة أو النقد الأدبي وقد كانت نظرتهم إلى اللفظ والمعنى على أنهما كيانين منفصلين
مستقلين عن بعضهما البعض . ويستدل الجابري على ذلك بـ " معاجم اللغة العربية " حيث يؤكد أن الطريقة التي سلكها اللغويون في جمع اللغة هي طريقة الخليل بن أحمد الفراهيدي والتي انطلق فيها من حصر الألفاظ الممكن تركيبها من الحروف الهجائية العربية ، والبحث فيها عما له معنى أي المستعمل ، وعما ليس له معنى أي المهمل . لقد كرست هذه النظرية النظر إلى الألفاظ كفروض نظرية أو ممكنات ذهنية يمكن أن يكون العرب قد استعملوها في مخاطبتهم وتسمياتهم للأشياء ، ويمكن أن يكونوا قد أهملوها .

والمهمل حسب الجابري في عصر التدوين لم ينظر إليه على أنه بصفة نهائية بل بصفة مؤقتة ، وبالتالي فقد كان يتمتع بنوع من "الوجود " أي له كيان خاص به في استقلال عن المعنى [1] . وعلاقة الانفصال بين اللفظ والمعنى لا نجدها عند جامعي اللغة وواضعي التحويل بل امتدت إلى مجادلات اللغويين والمتكلمين و الفقهاء حول أصل اللغة : هل هي اصطلاح ومواضعة أم هي توفيق وإلهام ؟ فأصحاب الرأي من الفقهاء والمعتزلة من المتكلمين قالوا بالمواضعة .

---

[1] محمد عابد الجابري ، بنية العقل ، مصدر سابق ، ص ص 41 ، 42

أما أهل السنة فقد قالوا بالتوفيق ورغم الاختلاف بينهم في الطرح إلا أنهم متفقين على أن علاقة اللفظ بالمعنى هي علاقة انفصال [1] .

ويرى الجابري أن إشكالية اللفظ والمعنى تظهر في النحو وذلك من خلال الوقوف على كتاب " الكتاب " لسيبويه الذي يصنف على أنه كتاب في النحو غير أن الجابري يحكم عليه حكما آخر : " **إن النحو العربي كما نقرأه في مرجعه الأول : " الكتاب " ليس مجرد قواعد لتعليم النطق السليم والكتابة الصحيحة باللغة العربية ، بل هو أكثر من ذلك " قوانين " للفكر داخل هذه اللغة وبعبارة بعض النحاة القدماء : النحو منطق اللغة العربية** [2] .

وبهذا فإن علم سيبويه ومن جاء بعده يعبر عن مدى تداخل المنطق باللغة . وصار النحاة يرون في النحو منطقا يهتم بالمعاني كما الألفاظ وأصبحت القواعد النحوية قواعد فكرية فغدت اللغة وعاء مؤطرا داخل قوالب ومقولات لغوية بدلا من ان تكون وسيلة للفكر (سيبويه ، السيرافي) .

أما إذا انتقلنا إلى الفقه فإن اعتبار اللفظ أولا والمعنى ثانيا جعل الفقهاء يهتمون بالتشريع على أساس دلالة اللفظ على المعنى فانطلقوا من " المواضعة " اللغوية مهمشين مقاصد الشريعة ما أدى إلى تقوقع التشريع وإغلاق باب الاجتهاد .

---

[1] محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي ، مصدر سابق ، ص 42

[2] المصدر نفسه ، ص 44

وفي هذا السياق يقول الجابري : " **والواقع أن الشيء الأساسي الذي لابد أن يلفت نظر الباحث الإبستمولوجي في علم " أصول الفقه " هو أن النشاط العقلي داخله نشاط وحيد الاتجاه : يتجه دائما من اللفظ إلى المعنى كما في علم اللغة وعلم النحو وعلم البلاغة ... فجعلوا (الأصوليين) من الاجتهاد اجتهادا في اللغة التي نزل بها القرآن فكانت النتيجة أن شغلتهم المسائل اللغوية عن المقاصد الشرعية** " [1] .

فترتب عن ذلك أنهم جعلوا العقل البياني يتميز بخاصيتين أساسيتين :

أ ـ **الانطلاق من الألفاظ إلى المعاني** : وهذا يؤكد على أهمية اللفظ على حساب المعنى .

ب ـ **الاهتمام بالجزئيات على حساب الكليات** : أي الاهتمام باللفظ وأصنافه على حساب مقاصد الشريعة .

وهاتين الخاصيتين تشكلان نقطة التقاء وتقاطع مع اللغويين والنحاة في العقل البياني

أما ماتعلق بعلم الكلام فنجد أن علماء الكلام أثاروا جملة من الإشكالات من بينها: خلق القرآن حيث انتهت بهم المناقشة حول هذه القضية إلى التوصل إلى حل وسط مفاده : أن القرآن قديم بمعانيه ، مخلوق بألفاظه وحروفه فتكرس بذلك الفصل بين اللفظ والمعنى .وحسب الجابري فإن هذا الحل كان يتضمن نسقا لعلم الكلام ، لأن القول بقدم معاني القرآن قد أدى حتما إلى ربط المعاني القرآنية بالمواضعة اللغوية التي كانت منتشرة حين نزوله هكذا فقط ربط التأويل الذي يجسد المظهر العقلي في النظام البياني بالمواضعة اللغوية كما عرفت في زمن معين [2] .

---

[1] محمد عابد الجابري ، بنية الفكر، مصدر سابق ، ص 63

[2] المصدر نفسه ، ص 63

وهذا أدى إلى نتيجة مفادها : تكريس اللغة كسلطة مرجعية مهمتها تحديد الفكر إذ أن ما يقرره " أهل اللغة " بشأن لفظة ما هو القرار الفصل في المشكلة الفكرية وبما أن طبيعة المشاكل الكلامية ماورائية ، لذلك فاللغة التي ستفصل في هذه المشاكل سوف ترفع إلى مرتبة ماورائية ، فيكتسب اللفظ قيمة ماورائية ما يؤمن سيادة اللغة عن الفكر ويضمن سيطرة اللفظ على المعنى وتؤدي إلى تحكم نظام الخطاب بنظام العقل [1] وقد تجلى هذا بشكل واضح في مناقشة علماء الكلام لمسألة الإعجاز في القرآن الكريم حيث وجهوا اهتمامهم إلى الألفاظ ونظمها على حساب الاهتمام بالمعاني وبعدها الخلقي والاجتماعي فأصبح القرآن ألفاظا ونغما وتوارت إلى الظل معانيه ومقاصده [2] ولقد امتدت إشكالية اللفظ والمعنى إلى حقل البلاغة وكان وقعها على هذا الحقل أكثر عمقا من الحقول السابقة لأن علماء البلاغة انخرطوا في مشاكل المتكلمين ومشاكل الفقهاء ، حيث تم تقييد الرأي في المسائل البلاغية بما يقرره علم الكلام وعلم الفقه فخضعت البلاغة لهما [3] .

وكخلاصة لما سبق فإن مشكلة الزوج : اللغة / المعنى هي حاضرة في جميع العلوم البيانية على اختلافها سواء في النحو أو الفقه أو البلاغة أو علم الكلام ، واتفقت على ضرورة الفصل بين اللغة والفكر والغياب الكلي والاهتمام بعلاقة اللغة بالفكر وهذا يعود إلى غياب الاهتمام بعملية التفكير ذاتها .

---

(1) نايلة أبي نادر، التراث و المنهج بين أركون و الجابري ، مرجع سابق ، ص 328

(2) محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي ، مصدر سابق ص 106

(3) رضا شريف ،أسئلة التراث و الحداثة في فكر محمد عابد الجابري ، مرجع سابق ، ص 176

فلم يكن السؤال : كيف نفكر ؟ محور اهتمام علماء البيان ، بل كان اهتمامهم منصب حول سؤال كيف البيان ؟ كيف نفسر الخطاب المبين ؟ وماهي شروط إنتاجه ؟ هذا ما يدل على ان العقل البياني لم يصل بتفكيره إلى فكرة " اللغة مرآة الفكر " لأن الوصول والإيمان بهذه الفكرة معناه إعطاء الأولوية للفكر على اللغة ، وهو ما عجز العقل البياني عن الوصول إليه وهذا ما يؤكده الجابري بقوله : " **ورغم أن أسلافنا البيانيين قد صنعوا لغات خاصة بهم (لغة النحو ، لغة الفقه ، لغة علم الكلام) فإنهم لم يكونوا قادرين على جعل ممارستهم اللغوية الخلاقة هذه موضوع تفكير يستخلصوا منها النتيجة المحتومة : أولوية التفكير على التعبير ، أولوية المعنى على اللفظ ، إنهم لم يكونوا قادرين على ذلك لا عجزا منهم فطاقتهم الفكرية هائلة ، بل كمفكرين يمارسون التفكير عن حقل معرفي تقوم عملية إنتاج المعرفة فيه على استثمار النص** " [1] .

إن هذا الهجوم الذي شنه الجابري على اللغة العربية هو هجوم غير مبرر

2 ـ الأصل والفرع :

يرى الجابري أن الزوج الأصل / الفرع قد ظهر في عصر التدوين ، حيث ظهرت في أوساط النحاة وعلى رأسهم الخليل بن أحمد الفراهيدي والذين أرجعوا الألفاظ العربية إلى عدد معين من الحروف اعتبروها أصلية في الكلمة واعتبروا الباقي مزيدا

أما في علم الكلام فقد ظهر مفهوم الأصل عند المعتزلة الذين قالوا بالأصول الخمسة والتي بنوا عليها مذهبهم .

---

[1] محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي ، مصدر سابق ، ص 104

أما في مجال الفقه فيعتبر الشافعي أول من حدد الأصول في الفقه فوضع بذلك " علم الأصول " أي التنظير للأصول لأن العمل بالأصول كان موجودا من عصر الرسول (ص) ، وقد حدد الشافعي الأصول في أربعة هي : الكتاب ، السنة ، الإجماع والقياس وهو بهذا حدد إطارا نظريا للتفكير الفقهي ، وتكمن أهمية الشافعي كما يقول الجابري : " **ليس فقط بحصره الأصول في هذه الأربعة واستبعاد غيرها كالاستحسان والمصالح المرسلة بل أيضا ... لأنه ضبط العلاقة بين هذه الأصول بصورة جعلت منها البنية المؤسسة للإطار المرجعي الخاص بالتفكير الفقهي** " [1].

ويؤكد الجابري أن عملية التفكير في العقل البياني تقوم كلها إما انطلاقا من أصل وإما إلى أصل وإما بتوجيه من أصل وفي أغلب الأحيان تجمع هذه الثلاثة في عملية استدلالية واحدة ، فضلا عن هذا فإن عملية القياس " قياس الشاهد على الغائب " تعد أصلا منهجا من أصول التشريع في النظام المعرفي البياني حيث يقوم القياس على الأصل والفرع والعلة . أما وجه الخلاف بين القياس في حقل الثقافة العربية الإسلامية والقياس الأرسطي فيكمن في كون نتائج القياس الأرسطي لازمة وضرورية صوريا ، أما القياس في البيان العربي نجده يتأسس على مجرد الظن فيه فقط فالحكم فيه لا يلزم لزوما ضروريا [2] .

---

[1] محمد عابد الجابري ، بنية الفكر العربي ، مصدر سابق ، ص ص 110 ـ 111

[2] رضا شريف ، أسئلة التراث و الحداثة في فكر محمد عابد الجابري ، مرجع سابق، ص 178

3- جوهر/ عرض :

يؤكد الجابري في سياق دراسته للزوج جوهر/ عرض على أن الرؤية البيانية العالمة التي صنفت الموجودات إلى ذوات و صفات وأفعال و انشغلت بضبط العلاقة فيما بينهما ، قد أخضعت التفكير لهذا الزوج تحديدا ولقد بنى المتكلمون على هذا الزوج تصورات عديدة ، ما أدى إلى مواجهتهم إشكالات كثيرة أجبرتهم على "شيئية المعدوم" و بوصف الحال على أنها لا موجودة و لا معدومة .

فالنظام المعرفي البياني محكوم من قبل مبدأ "الانفصال " و مبدأ " التجويز " و هما متكاملان ضمن نظرية جوهر الفرد ، و هي نظرية ترى أن العلاقة بين مكونات الأشياء هي علاقة تجاور لا علاقة تفاعل و تداخل ، الشيء الذي ألغى " مبدأ السببية " في التفكير العربي البياني [1] . و يرجع الجابري السبب لذلك إلى اللغة العربية باعتبارها السلطة المرجعية الأساس التي حكمت التفكير البياني .و هذا بسبب البيئة الجغرافية للأعرابي ، فالطبيعة الرملية مؤلفة من حبات منفصلة و الأجسام عبارة عن وحدات مستقلة ، لذلك كانت العلاقات فيما بينها قائمة على المجاورة و ليس على التداخل ، كذلك الإنسان في هذه البيئة ، إنه فرد ضائع في أرض واسعة ذات كثافة ضعيفة و انتماؤه إلى قبيلة ما هو انتماء عرض [2] .

---

[1] نايلة أبي نادر ، التراث والمنهج بين اركون و الجابري ، مرجع سابق ، ص331

[2] محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي ، مصدر سابق ، ص 241

ويلخص الجابري تأثير البيئة على العقل البياني بقوله : " **إن العلاقات في مجتمع رعوي هي علاقات انفصال ، أما الإتصال فهو من خصائص مجتمع المدينة و من مميزات البيئة البحرية ، إن الاتصال هو من خصائص أمواج البحر وليس من خصائص قطرات الغيث في الصحراء** " [1] .

أما المبدأ الثاني " التجويز " الذي يحكم الرؤية البيانية للعالم يجد أصله في طبيعة البيئة الصحراوية التي تعكسها اللغة العربية ، فالتجويز أمر وارد في بيئة تسود فيها الرتابة و تحدث فيها تغيرات مفاجئة تخرق العادة بين الحين والأخر كالرياح والأمطار غير المتوقعة ، إن وعي السكان قد تأسس على الجواز ، لأن كل شيء وارد لذلك كان التجويز نتيجة للانفصال في هذه البيئة التي فهم سكانها العلاقة بين المؤثر والمتأثر عن طريق ربطهما بواسطة من دون التنبه إلى وجود سبب فاعل و مؤثر لذلك كان الاستدلال البياني الممثل في القياس هو نتيجة للبنية الفكرية لعرب الصحراء القائمة على اعتماد التشبيه (استدلال الشاهد على الغائب) فالقياس البياني و التشبيه يتأتيان من نفس البيئة (أصل ، فرع ، و علة) و هناك (مشبه ، مشبه به ، ووجه شبه) بالإضافة إلى أن لهما نفس الوظيفة المعرفية المبنية على المقاربة فهما يرتكزان على مقاربة طرفين أحدهما بالأخر .لذلك كانت وظيفة الاستدلال البياني تكمن في تقريب الأشياء ، بعضها إلى بعض من أجل بلوغ البيان و الإظهار [2] .

---

[1] محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي ، مصدر سابق ، ص ص 241، 242

[2] نايلة أبي نادر ، التراث و المنهج بين أركون و الجابري ، مرجع سابق ، ص 333

المبحث الثاني : العرفـــــــان

أولا : مفهوم العرفان :

العرفان لغة : مصدر عرف والمعرفة بمعنى واحد ، وفي لسان العرب : العرفان : العلم ، عرفه يعرفه : عرفة وعرفانا وعرفة ، أما عند "المتصوفة الإسلاميين فهو الكشف والإلهام " (1) .

العرفان كفعل معرفي هو ما يسميه أصحابه بـ " الكشف " أو " العيان " وكحقل معرفي خليط من هواجس وعقائد وأساطير تتلون بلون الدين (2) .

والعرفان في اللغات الأجنبية الغنوص " gnose " وهي كلمة ذات أصول يونانية ومعناها : المعرفة ، العلم ، الحكمة ، غير أن المعرفة المقصودة هي المعرفة الدينية بالخصوص .

أما المعنى الاصطلاحي الذي يستعمله الباحث المغربي فهو " **جملة التيارات الدينية التي يجمعها كونها تعتبر المعرفة بالله تقوم على الإرادة بديلا عن العقل ، أما العرفانية " gnosticisme " فتشير إلى معنى أخص هو " تلك المذاهب الدينية التي ظهرت في القرن الثاني للميلاد تخصيصا** " (3) . كالهرمسية * والمانوية

---

(1) محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي ، مصدر سابق ، ص 251

(2) المصدر نفسه ، ص 557

(3) المصدر نفسه ، ص 254

* الهرمسية : نسبة إلى هرمس " المثلث بالحكمة " و هرمس في الأصل اسم لأحد آلهة اليونان المرموقين عندهم ، وقد طابقوا بينه وبين إله مصري قديم هو الإله طوط ، والهرمسية كعلوم و فلسفة دينية ترجع إلى مجموعة من الكتب والرسائل تنسب إلى هرمس المثلث بالحكمة الناطق باسم الإله وأحيانا يقدم على أنه هو نفسه إله ، و لذلك كانت تعتبر تلك المؤلفات وحيا إلهيا (ينظر : محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي ، مصدر سابق ، ص174)

وهي مذاهب تستخدم السحر والتنجيم والكيمياء والعلوم السرية .

وبعبارة أخرى فقد استخدم ناقدنا العرفان بمعنى " **نظام معرفي ومنهج في اكتساب المعرفة ورؤية للعالم ، وأيضا موقف منه انتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية من الثقافات التي كانت سائدة قبل الإسلام في الشرق الأدنى وبكيفية خاصة في مصر وسورية وفلسطين والعراق** " [1] . لقد قام الجابري بتحديد مضمون هذا النظام المعرفي في بيئته الأصلية قبل أن ينتقل إلى الإسلام ، ثم كيفية دخوله إلى الثقافة مع تحليل أسسه المنهجية مبرزا المعالم الرئيسية التي يكرسها .

ثانيا : خصائص العرفان

يمكن حصر خصائص العرفان العامة في ثلاث خصائص هي :

1 ـ القول بإله واحد لا يعبر عنه بوصف ولا يدرك بالعقل ، وإنما يتوصل إليه بالزهد والتطهير ومواصلة الدعاء والتبتل .

2 ـ القول بترابط العالم السفلي والعالم العلوي وعدم إقامة أية فواصل بين السماء والأرض ، وتفسير ذلك نظريا باتصال " آفاق " الكائنات بعضها مع بعض (أفق المعادن متصل بأفق النبات ، وأفق النبات متصل بأفق الحيوان ...

3 ـ القول بسلاسل الأسباب غير المنتظمة ، الأسباب التي يغلب فيها الشذوذ على الاطراد ، وتخضع لتقلبات التجربة وليس للضرورة العلمية .

ويضيف الجابري لهذه الخصائص ، خاصيتين هما :

1 ـ القول بالأصل الإلهي للنفس وما يتصل بذلك من نزعة تصوفية .

2 ـ عدم الفصل بين العلم والدين [2] .

---

[1] محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي ، مصدر سابق ، ص 253

[2] محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي ، مصدر سابق ، ص 193

ثالثا : المذاهب الهرمسية في الإسلام :

أما ممثلي والمنشغلين بالعلوم القديمة (الهرمسية والسحرية ـ التنجيمية والكيميائية) فهم خالد بن يزيد بن معاوية (المتوفى سنة 85 هـ) ، والثاني هو جابر بن حيان بنظريته في النفس الذي اعتبرها جوهرا إلهيا ، وكذا تصنيفه للعلوم الذي اتبع التصنيف الهرمسي ، وأيضا مسألة القدم والحدوث ، حيث يرى أن الطريق الوحيد إلى معرفة الله هو الكشف لا العقل ، ثم ثالثا كذلك فإن الهرمسية حاضرة الطبيب أبو بكر الرازي الذي يجب التمييز بين طبيته وفلسفته اللاعقلانية ، كما هو الحال عند ابن سينا الذي كان يؤمن بعقائد الصابئة حول التناسخ واستحسانه مبدأ الثنوية [1] .

عند فرق الجهمية والروافض والغلاة مثل جابر بن حيان الكوفي وكذلك المغيرة البجلي المتوفى مقتولا سنة 119هـ . كذلك الشيعة كلها (باستثناء فرقة الزيدية) التي ترفض إمكانية التوصل إلى معرفة الله بطريقة النظر والقياس ، فضلا عن المتصوفة مثل شخصية هاشم الكوفي (المتوفي سنة 150 هـ) الذي كان يقول بالاتحاد والحلول وكذا معروف الكرخي (المتوفى سنة 200 هـ) وذو النون المصري (المتوفى سنة 245هـ) ومما ينتمي إلى العقل المستقيل في الإسلام نجد أيضا رسائل إخوان الصفا التي تشكل مدونة هرمسية كاملة ، لأنها تحيل دائما إلى هرمس مثلث الحكمة وتبنيها لعقائد نظرية الإله المتعالي والعقل الكلي المكلف بتدبير الكون والطبيعة الإلهية للنفس البشرية [2] .

---

[1] محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي ، مصدر سابق ، ص ص 194 ، 197

[2] المصدر نفسه ، ص 199 ـ 202

وكذا فرقة الإسماعيلية في شخص الكرماني الذي طابق بين النبي والوصي أو الولي وقوله بأن لا سبيل إلى المعرفة الحقة إلا أخذها المرء من الإمام .

هذا بالإضافة إلى التأثر والتطابق بين المنظومة الهرمسية ومتصوفة الإسلام مثل آراء الجنيد (المتوفى سنة 207 هـ) في النفس والتوحيد وآراء الحلاج في الحلول [1]

لقد تبنت العرفانية الإسلامية الموروث العرفاني المنحدر إليها من العصر الهيلينستي والفلسفة الدينية الهرمسية منها خاصة ، وعملت على قراءة النصوص الدينية الإسلامية على ضوئها ، بمعنى أنها اجتهدت في جعل ظاهر هذه النصوص يتضمن الموروث العرفاني كباطن أي باعتباره الحقيقة المقصودة [2] .

وأما كيف دخل هذا الموروث إلى الثقافة الإسلامية ؟ فقد دخل عن طريق السياسة كالشيعة أو عن طريق السياسة والعقيدة كما عند الطرق الصوفية . وكذلك بالنسبة للفلاسفة الإشراقيين وقد مثل الجابري على هذا التأثر بالمذاهب الهرمسية بمسألة الظاهر والباطن التي تقسم الآيات في الفهم إلى ظاهر وباطن ، ومن هنا جاءت التسمية " الباطنية " التي تؤمن بأن لمعاني القرآن باطن أهم من المعنى الظاهري .

ومن التأويل الباطني للآيات القرآنية من وجهة نظر شيعية والتي تؤدي وظيفة سياسية إلى جانب تأويلات أخرى تؤدي وظائف إيديولوجية ودينية كتأويل للآية : " {مَرَجَ ٱلۡبَحۡرَيۡنِ يَلۡتَقِيَانِ ١٩بَيۡنَهُمَا بَرۡزَخٞ لَّا يَبۡغِيَانِ ٢٠فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ٢١يَخۡرُجُ مِنۡهُمَا ٱللُّؤۡلُؤُ وَٱلۡمَرۡجَانُ ٢٢} " سورة الرحمن : الآيات 19 ـ 22

---

[1] محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي ، مصدر سابق ، ص 206 ـ 208

[2] محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي، مصدر سابق ، ص 271

فالبحرين هما علي بن أبي طالب وفاطمة زوجته ، والبرزخ هو النبي محمد واللؤلؤ والمرجان هما الحسن والحسين وأما الهدف السياسي من هذا التأويل في نظر الجابري فهو أن الخلافة هي من نصيب علي (ض) [1] .

تمثل نظرية النبوة عند كل من الشيعة الإثنا عشرية والاسماعيلية رؤية متكاملة للكون والإنسان متمحورة حول شخصية الإمام وقصة المبدأ والمعاد ، لكنها تلغي العقل وتستبدله بعرفان الإمام [2] .

أما العرفان الصوفي فيناله المرء بالمجاهدات والترفع ، أي بالاكتساب (وقد انتشر أكثر في العالم لتحرره من السياسة) ، لكنه إذا ناله المرء تصبح له سلطة دينية على مريديه وأتباعه ويحظى بحظوة عالية من المنظور الديني على الأمة الإسلامية جمعاء [3] .

وعن علاقة التشيع بالتصوف يقول : " **إذا نحن جردنا العرفان الشيعي الاثني عشري والإسماعيلي من مضمونه السياسي ، وجردنا العرفان الصوفي من الشكل البياني الذي ارتداه ، فإننا سنجد أنفسنا هنا وهناك أمام مادة معرفية تنتمي كلها إلى الموروث العرفاني القديم السابق على الإسلام ، والهرمسي منه خاصة** " [4].

---

[1] محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي ، مصدر سابق ص 281

[2] المصدر نفسه ص 308 ـ 330

[3] رضا شريف ،أسئلة التراث و الحداثة في فكر محمد عابد الجابري ، ص 197

[4]) محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي ، مصدر سابق ، ص 372

يرى الجابري أيضا أن فكرة " المقامات "الصوفية تجد أصلها في فكرة " المعراج "الهرمسي "حيث تصعد النفس بعد مفارقتها للبدن إلى السماء العليا لتتحد بالإله . المتعالي [1] . ليصل في الأخير إلى تأكيد موقفه المناهض للعرفان بالقول إن الكشف العرفاني ليس شيئا فوق العقل كما يدعي العرفانيون بل هو أدنى درجات الفعالية العقلية ... بل هو فعل العادة الذهنية غير المراقبة .

3- المبحث الثالث : البرهــان

يبدأ الجابري كالعادة بتحديد معنى البرهان لغة واصطلاحا ففي اللغة العربية يعني الحجة الفاصلة ، أما في اللغات الأوروبية فكلمة démonstration تعني في أصلها اللاتيني " الإشارة والوصف والبيان والإظهار "

أما في الإصطلاح المنطقي فالبرهان هو " **العمليات الذهنية التي تقرر صدق قضية ما بواسطة الاستنتاج ، أي يربطها ربطا ضروريا بقضايا أخرى بديهية أو سبقت البرهنة على صحتها** " [2] .

- ويعرف الجابري البرهان : " **بأنه نظام معرفي يقوم على الملاحظة التجريبية والإستنتاج العقلي ويسميه الجابري "بالمعقول العقلي " والذي يقصد به المعرفة العقلية المؤسسة على مقدمات عقلية صرفة** " [3] .

ثم ينتقل الجابري لتوضيح الفرق بين البرهان والبيان حيث يتجلى الفرق بينهما في كون أن البيان يتخذ من النص والإجماع والاجتهاد سلطات مرجعية أساسية وغايته تأسيس تصور للعالم يخدم العقيدة الإسلامية .

---

(1) محمد عابد الجابري ، بنية العقل ، مصدر سابق ، ص 373

(2) المصدر نفسه ، ص 383

(3) محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي ، مصدر سابق ، ص 334

أما العرفان فإنه يتخذ من الكشف الطريق الوحيد للمعرفة ويهدف إلى تحقيق وحدة مع الله ، أما البرهان فيعتمد على الحواس والتجربة والعقل في اكتساب المعرفة حول العالم تتميز بالدقة واليقين .كما أن البرهان يختلف عن البيان والعرفان منهجا ورؤية لانه يعتمد على منهج أرسطو ويوظف رؤيته عن الكون ، الله ، الإنسان و هذا ما جعله يدخل في حالة اصطدام مع البيان [1] .

أما عن سبب تصنيف البرهان بعد البيان والعرفان فيرجعه الجابري إلى أن الثقافة العربية الإسلامية لم تتعرف على منطق ارسطو إلا في مرحلة متأخرة بعد تعرفها على الفكر الهرمسي بنحو قرن من الزمن ، حيث لم يبدأ حضور فكر أرسطو إلا في عصر المأمون والذي ارتبط بشكل مباشر بترجمة حنين بن إسحاق المتوفي سنة 260 هـ وابنه اسحاق المتوفي سنة 298 هـ [2] .

– وعلى خلاف النظامين السابقين فإن الجابري يقسم النظام البرهاني إلى قسمين : مدرسة المشرق ومدرسة المغرب ، فهل لهذا التقسيم ما يبرره من منظور الجابري ؟

أ ــ مدرسة البرهان بالمشرق :

1 ــــ الكندي: (185هـ-256هـ)

يستهل الجابري عرضه بالحديث عن مدرسة البرهان بالمشرق حيث يرى أن الفضل يعود إلى الفيلسوف الكندي في التأسيس للعقل انطلاقا من توظيفه للبرهان كمحاولة منه للتصدي إلى العقل الهرمسي أو كما يسميه الجابري " بالعقل المستقيل " [3] .

---

[1] محمد عابد الجابري، بنية العقل ، مصدر سابق ، ص 384

[2] محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي ، مصدر سابق ، ص 234

[3] رضا الشريف،أسئلة التراث و الحداثة في فكر محمد عابد الجابري ، مرجع سابق ، ص 200

وفي هذا السياق يقول الجابري :" **إن عملية تنصيب العقل الكوني التي دشنها الكندي في الثقافة العربية الإسلامية شملت في نفس الوقت استعادة نظرية أرسطو في العقل مع الابتعاد بها عن التأويلات الأفلاطونية المحدثة التي جعلت من " العقل الفعال " الذي قال به أرسطو عقلا مفارقا من جملة العقول السماوية** " (1) .

وبهذا يكون الكندي قد وضع بين يدي القارئ العربي للمرة الأولى رؤية علمية عقلانية موضوعها الكون و الإنسان في صيغة لا تتعرض للمعقول الديني الإسلامي حيث نجده قد رفض فكرة المطابقة بين " العقل الذي بالفعل " و بين " العقل الفعال "

- كما رفض البحث في " الفيض " ورفض أن يسمي الله عقلا لكي لا يتكثر وأطلق عليه اسم " الحق الأول "
- نفى التركيب الهرمي الذي وضعته الهرمسية والأفلاطونية المحدثة .
- بنى تصوره للعلاقة بين الله والعالم على اسس اسلامية محضة .
- حارب الإتجاهات العرفانية التي تربط بين المعرفة الإلهية والمعرفة البشرية .
- دافع عن المعقول الديني العربي في مواجهة العرفان الشيعي والتأويل الباطني .
- دافع عن الفلسفة وعلومها في مواجهة الفقهاء والمتكلمين الذين حاربوا علوم الأوائل (2)

- وما يمكن ملاحظته على فلسفة الكندي أنه كان يغلب عليها الطابع السجالي الجدلي الذي سيطر على خطابه العقلاني ما جعله يفتقد الصرامة البرهانية وهذا ما جعل الجابري يقر أنه وعلى الرغم من أن محاولة الكندي كانت جريئة في الدفاع عن العقل.

---

(1) محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي ، مصدر سابق ، ص 237

(2) نايلة أبي قادر ، التراث و المنهج بين أركون و الجابري ، مرجع سابق ، ص 343

إلا أنه كان ضعيف البضاعة في مجال المنطق والسبب في ذلك يعود غلى عدم اكتمال ترجمة مؤلفات ارسطو ، فكان دفاعه عن الفلسفة من منظور الجابري دفاعا جزئيا وفلسفة أرسطو بالخصوص هي كل لا يتجزأ وانها منهج ورؤية لذلك فغنه لا يجوز الاكتفاء بأجزاء من الرؤية على حساب المنهج [1] .

وبعد إقرار الجابري بأن محاولة الكندي التأسيسية كانت جزئية كان من الضروري العمل على تدعيم النظام البرهاني وقد تولى هذه المهمة الفارابي .

– ترى هل حملت رؤية الفارابي الجديد ؟

2 ــ الفارابي : (874 ـ 950 م)

إن الجديد الذي أضافه الفرابي للثقافة العربية الإسلامية هو براعته في مجال المنطق لأنه وجد فيه السبيل المؤدي إلى وضع حد للفوضى والتفكك اللذين عانى منهما الفكر في عصره وهذا ما يؤكده الجابري بقوله :" **إن الثقافة العربية الإسلامية مدينة للفارابي في مجال المنطق أكثر مما هي مدينة لغيره ممن جاءوا قبله وبعده ...**

لقد استرجع الفرابي صناعة المنطق كاملة (...) واستحق لقب " المعلم الثاني " بعد – المعلم الأول – في صناعة المنطق خاصة [2] .

فالقضية التي شغلت الفارابي تكمن في الدعوة إلى تجاوز الخطاب السجالي واعتماد الخطاب البرهاني ،خطاب العقل الكوني " من أجل التوصل إلى وحدة الفكر لذلك اهتم بالمنطق من جهة ومن جهة اخرى اهتم بالدعوة إلى بناء العلاقات داخل المجتمع وهو ما جسدته فلسفته السياسية [3] .

---

[1] محمد عابد الجابري ، بنية العقل ، مصدر سابق ، ص 418

[2] محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي ، مصدر سابق ، ص 242

[3] نايلة أبي قادر ، التراث و المنهج بين أركون و الجابري ، مرجع سابق ، ص 345

واهتمامه بالمنطق لم يجعله يتوقف عند التوفيق بين الفلسفة والدين إنما تجاوزها إلى محاولة تأسيس الفلسفة في الثقافة العربية الإسلامية والتي جعلت من خلال ترتيبه للعلاقة بين المنطق والنحو وبين البرهان والبيان فأسس المنطق و جعل موضوعه مستقلا عن موضوع النحو ورتب العلاقة بينهما مستمدا إلى علاقة كل منهما باللفظ والمعنى . وهذا ما جعل جعل الجابري يحكم على كتاب " الألفاظ المستعملة في المنطق " للفارابي على أنه كتاب عربي أصيل لأنه يحوي تصنيفات كانت مدخلا إلى المنطق في الثقافة العربية حيث اللغة والنحو هما السلطة المرجعية حيث لم يكتفي الفارابي بتصنيف الحروف والألفاظ الموجودة في اللغة العربية كما توجد في غيرها من اللغات بل ذهب إلى أبعد من ذلك حيث فتح نوافذ عريضة على عالم آخر غير عالم البيان ، علم تصنف فيه الألفاظ حسب دلالتها المنطقية وليس حسب تأثيرها النحوي [1] . وهذا ما يجعل اللفظ تابع للمعنى على عكس ما كان معمولا به عند النحويين حيث المعنى تابع للفظ .

وهنا تكمن أهمية الفرابي فقد أحدث ثورة في بنية العقل العربي الإسلامي وذلك بتخليصه من الأساليب اللغوية النحوية ، والإنتقال به إلى التحليل المنطقي البناء وهذا ما يؤكده الجابري بقوله " بالفعل كان الفارابي في المنطق أرسطو العرب (...) لأنه رأى فيه الوسيلة التي يمكن بواسطتها جعل حد للفوضى الفكرية السائدة في عصره " [2].

غير أن مشروع الفارابي مصيره كان كأي مشروع بقي يعاني من النقص هذا النقص أكمله :

---

[1] محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي ، مصدر سابق ، ص 431

[2] محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي ، مصدر سابق ، ص 242

3 ــ ابن سينا : (370هـ- 980هـ) :

من خلال القراءة النقدية التي قام بها الجابري لفكر ابن سينا توصل إلى أن فلسفته ما هي إلا امتداد لفلسفة الفارابي وخروج عنها في نفس الوقت فابن سينا قد تبنى الهيكل العام لفلسفة الفارابي وخرج عنها لأنه اتجه بهذا الهيكل إلى مكان آخر .فرغم اعتراف ابن سينا بفضل الفارابي عليه إلا أنه قد خرج عن ما أقره الفارابي ، فهذا الأخير قد اهتم بالعقل وجعله أساس منظومته الثنائية في الكون القائمة على الوحدة والنظام .

هذا ما جعل الجابري يصف ابن سينا بأنه ليس ذلك الفيلسوف الذي بلغت معه العقلانية الإسلامية كما يعتقد ، بل ذلك الرجل الذي عمل على تكريس لا عقلانية صحيحة في الفكر العربي الإسلامي ،تحت غطاء عقلانية وهمية ويستدل الجابري على حكمه من خلال تأسيس ابن سينا الفلسفة المشرقية التي تسعى من خلالها إلى التخلص من فلسفة أرسطو أكثر من الإستفادة منها لذلك يؤكد الجابري لأن "ابن سينا المدشن الفعلي لمرحلة أخرى في تطور الفكر الفلسفي في الإسلام ، مرحلة التراجع والإنحطاط " [1] . ففلسفة ابن سينا التي تميزت بالطابع الروحاني واللاعقلاني لم يجعلها تبتعد عن أرسطو والفارابي فقط ، إنما ابتعدت عن الواقعية الدينية التي تبلورت في القرآن و دعمها المتكلمون .ويرجع الجابري السبب في ذلك إلى إنتماء ابن سينا إلى مذهب الشيعة حيث نشأ في وسط "اسماعيلي " وتلقى العلم والفلسفة من رسائل إخوان الصفا [2] .

---

[1] محمد عابد الجابري ، نحن والتراث ، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي (بيروت ـ لبنان : المركز الثقافي العربي ، ط 6 ،1993) ص 100-148

[2] محمد عابد الجابري ، بنية الفكر العربي ، مصدر سابق ، ص 481

هذا ما جعله يبني مشروعه على أسس روحانية عرفانية وهذا ما أسهم في ارتداد الفكر العربي الإسلامي عن العقلانية التي نادى بها المعتزلة ووصلت إلى القمة مع الفارابي ففلسفة ابن سينا هي مجرد تلفيق بين إلهيات الفارابي وأخرويات الإسماعيلية هذا ما جعل الجابري ينتزع منه صفة " الممثل الرسمي " للبرهان ويحكم عليه بأنه " أكبر مكرس للفكر الغيبي الظلامي الخرافي في الإسلام (....) لأنه جعل من التنجيم والسحر (....) وغير ذلك من مظاهر " اللامعقول " علوما تجد مكانتها الطبيعية في منظومته " العلمية " الفلسفية التي طلاها بطلاء أرسطو طاليسي كاذب " [1] .

وإذا كان الجابري يرى في فلسفة ابن سينا هي إعلان على دخول الفكر العربي الإسلامي مرحلة الإنحطاط ، فهل سيبقى الفكر يعاني من هذا الإنحطاط أم أنه سيأتي من يحرره ؟

أبو حامد الغزالي : (450 هـ ـ 505 هـ)

السؤال الجوهري الذي حاول أبو حامد الغزالي الإجابة عنه هو : هل المنطق جزء من الفلسفة ؟ أم أنه علم قائم بذاته ؟

يعد أبو حامد الغزالي من الفلاسفة والفقهاء الذين استطاعوا توظيف المنطق في الحقل المعرفي البياني ، لذا لقب " بحجة الإسلام " وقد كان من المدافعين عن المنطق والعقل وخاصة في مجال علم الكلام ، فقد شن حملة ضد الفلاسفة وألف كتابا يصفهم بالضلال والزيغ عن جادة الحق والصواب ، فلا معرفة يقينية بالفلسفة .

---

[1] نايلة أبي نادر ، التراث و المنهج بين أركون و الجابري ، مرجع سابق ، ص 354

بل ينبغي الرجوع إلى الشرع وكان كتابه " تهافت الفلاسفة "دليلا قاطعا على حدة الصراع بين الفقهاء والفلاسفة ولكنه لم يتردد في الدفاع عن المنطق باعتباره الأصل [1].

و رغم معاناة الغزالي من الأزمة الفكرية التي جعلته يختار التصوف كحل ، فإنه بقي وفيا للمنطق والعقل لذا ألف كتابه " المنقذ من الضلال " حيث يقول فيه عن المنطق " وأما المنطقيات فلا يتعلق شيء منها بالدين نفيا وإثباتا ، بل هي النظر في طرق الأدلة والمقاييس و شروط ومقدمات البرهان و كيفية تركيبها " [2] .

و بعد كتاب " المستصفى من علم أصول الفقه " أشهر ما أنجزه الغزالي في مجال تبيئة المنطق داخل الحقل المعرفي البياني حيث وضح فيه أن المنطق هو الذي يؤسس أصول الفقه وليس علم الكلام إلا أن الجابري يرى أن أهم كتبه المنطقية هو كتاب " معيار العلم " وكتاب " الإقتصاد في الإعتقاد " لأن الغزالي وصل إلى تبيان عدم صلاحية منهج الإستدلال بالشاهد على الغائب في علم الكلام ، لأنه غير مجد في طلب اليقين إلى جانب تطبيقه للقياس المنطقي في مجال علم الكلام . واستخدامه الأمثلة الفقهية لتسهيل تطبيقه في علم الكلام . بل ذهب إلى أبعد من هذا حين وظف القياس في مجال التصوف فقام بربط الكشف الصوفي بأصلين : الأصل الأول هو في منزلة المقدمة الكبرى : و يمثل مرآة اللوح المحفوظ ، والثاني هو في مرتبة المقدمة الصغرى ، إنه مرآة القلب ولا يحصل الكشف إلا إذا رفع الحجاب بين المرآتين عن طريق المجاهدات [3] .

---

[1] محمد عابد الجابري ، نحن والتراث ، مصدر سابق ، ص 154

[2] أبو حام الغزالي : المنقذ من الضلال و الموصول إلى ذي العزة والجلال تحقيق جميل صليبا وكامل عياد (بيروت : دار الأندلس ،(د، ط) 1981) ص 104

[3] محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي، مصدر سابق ، ص 486

هذا ما جعل الجابري يرى أن الغزالي وقع في التناقض فهو حين جمع بين التصوف والمنطق وفي الدعوة إليهما معا .كما أن انكار الغزالي لمبدأ السببية والذي يعتبر انكارا للعقل قد أفرغ البرهان من مضمونه وأبقى على الشكل فقط : القياس والجدل وهذا ما يعني انتصار " العقل المستقبل " عند الغزالي حيث يقول الجابري : " **لقد انتصرت فيه الهرمسية الهاربة من الدنيا على الفقيه المتكلم المناضل من أجل الدنيا والدين** " وينهي الجابري حديثه بطرح سؤال مهم مضمونه : فهل نحتاج بعد هذا إلى القول بأن انتصار " العقل المستقيل " في الغزالي قد خلف جرحا عميقا في العقل العربي مازال نزيفه يتدفق وبشكل محسوس ، في كثير من " العقول " العربية إلى الآن ؟ [1] .

من خلال هذا العرض الذي قدمه الجابري لمدرسة البرهان بالمشرق نستنتج أن نظام البرهان يمثل النظام الأضعف مقارنة بالبيان والعرفان حيث عادت السلطة من جديد إلى العقل المستقيل ، هذا ما يقودنا إلى التساؤل كيف يكون حال نظام البرهان في مدرسة المغرب ؟

ب – مدرسة البرهان بالمغرب :

إذا كانت لحظة ميلاد العقل العربي تعود إلى عصر التدوين فإن هذا العقل قد عاش أزمة انعكست في فكر الغزالي بصفته ملتقى طرق البيان والعرفان والبرهان عندما تصادمت في فكره أنتجت أزمة الشك اللاأدري ، و من هذا الشك برزت ظاهرة التداخل الفلسفي بين تلك النظم المعرفية الثلاثة .

---

[1] محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي ، مصدر سابق ، ص ص 289 ، 290

أما لحظة إعادة تأسيس العقل المغربية فبدأت مع ابن حزم الأندلسي (384- 456هـ) و يسميها الجابري العقلانية المغربية عندما أقصت العرفان " التصوف – الكشف " وأعادت ترتيب العلاقات بين البيان والبرهان بتأسيس البيان على البرهان لذلك يصفها بلحظة التجديد العقلاني النقدي [1] .

فياترى هل لهذا الحكم ما يبرره ؟

1 ـ ابن حزم : (384 هـ ـ 456 هـ)

تعود أهمية ابن حزم حسب الجابري إلى كونه انتقد العرفان الشيعي والعرفان الصوفي وكذا القياس الفقهي ليتجه إلى تأسيس البيان على أساس منطقي يرتكز على قواعد العقل الكوني بالإنتقال من الكل إلى الجزء ، وليس على قياس جزء على جزء كما أنه اشترط في المفتي أن يكون متمكنا من المنطق . لذا فإن الجابري يعتبر كتاب الأحكام في اصول الأحكام من أمهات الكتب في علم اصول الفقه.حيث يقول الجابري : " **إن ظاهرية ابن حزم ليست نصية متشددة تضيف من مجال العقل كما يعتقد أنها نزعة نقدية عقلانية تتمسك بالنص و بالنص وحده في ما ورد فيه نص و هو قليل ومحصور أما الباقي وهو غير محصور فمتروك للعقل** " [2] . فظاهرية ابن حزم تحمل في مضمونها مشروعا نقديا للعرفان الشيعي الصوفي منهجا و رؤية فهو ينكر القول بالإلهام وصدور الخوارق والكرامات من الأولياء لأن هذه الصفة تخص الأنبياء دون غيرهم من البشر كما أنكر القول بالإمام .

---

(1) بن علي عبد الغني العقلانية الناقدة في الفكر العربي المعاصر بين اللغة و الدين ، مجلة دراسات العدد الأول ، مرجع سابق ، ص 14

(2) محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي ، مصدر سابق ، ص 528

وأبطل التقليد بل ذهب إلى حد تحريمه حيث حرم تقليد الأئمة أصحاب المذاهب الفقهية والكلامية كما حرم تقليد الرجل العامي للمفتي وهو بهذا لم يبق إلا على " العقل والحس " كمصدر للمعرفة يقول ابن حزم : " **لا طريق إلى العلم أصلا إلا من وجهين : أحدهما ما أوجبته بديهة العقل والحس ، والثاني مقدمات راجعة إلى بديهية العقل وأوائل الحس** " [1] وعلى هذا الأساس فإن الجابري يرى أنه إذا حكمنا على ظاهرية ابن حزم من زاوية ابستمولوجية فإنه يمكن الحكم بأنها مشروع فكري فلسفي يطمح إلى تأسيس " البيان " وإعادة ترتيب العلاقات بينه وبين "البرهان " مع إقصاء " العرفان " إقصاء تاما .

ونظرا لما تميز به هذا المشروع من طابع نقدي من جهة وخلوه من هاجس التوفيق بين النقل والعقل من جهة أخرى جعله يحظى بأهمية تاريخية ويحمل أبعادا مستقبلية ، فقد كان أساسا لحركة المهدي بن تومرت (توفي سنة 524هـ) بالمغرب عام 511 ضد دولة المرابطين والتي كان شعارها : " ترك التقليد والرجوع إلى الأصول " وبالإضافة إلى هذا فإن ما يميز ظاهرية ابن حزم هو رفضها للتأويل سواء كان باطني أو عقلي ، فالشريعة والعقيدة بما أنهما موضوع بيان القرآن فإنه يمكن معرفتهما مباشرة منه ما دام الإسلام قد ورد بألفاظ عربية معروفة المعاني في اللغة التي نزل بها القرآن [2]

هذا ما جعل ابن حزم لا يعترف إلا بالقرآن والسنة والإجماع والعقل كمصادر للتشريع ما دامت العلاقة بين هذه الأصول لا يحكمهما التناقض بل التكامل .

---

(1) محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي ، مصدر سابق ، ص 308

(2) المصدر نفسه ، ص 309-311

فالسنة تكمل القرآن وتشرحه ، والإجماع يكمل السنة ويشرحها ولا يمكن أن يناقض القرآن ، كذلك العقل لا يناقض القرآن والقرآن لا يناقض العقل [1] .

و حسب الجابري فإن مشروع ابن حزم يختلف عن مشروع الغزالي فهذا الأخير ما هو إلا مشروع تلفيقي كما سبق و أشرنا إلى ذلك – لأنه استخدم منطق أرسطو كسلاح للجدال فقط . على عكس ابن حزم الذي لم تقتصر دعوته إلى اعتماد المنطق في العقليات وحدها بل هي دعوة لإعتماده في الفقهيات أيضا ، وبهذا فإن ابن حزم جعل من المنطق آلة للبرهان فهو أراد أن يؤسس البيان عقيدة وشريعة على البرهان وليس على الجدل والظن كما فعل الغزالي ، كما نلمس الإختلاف أيضا في اعتماد ابن حزم الإستنتاج والإستقراء على مستوى العقيدة والشريعة لذلك اعتبره الجابري مؤسس البيان على البرهان على مستوى المنهج والمفاهيم والرؤية [2] .

و بناءا على ما تقدم يمكن أن نخلص مع الجابري أن ظاهرية ابن حزم لم تكن تضييقا على العقل كما يعتقد ، بل لقد كانت عكس ذلك ثورة متعددة الأبعاد :

– ثورة ضد التقليد والقياس أي ضد سلطة السلف .

– دعوة إلى الإجتهاد .

– تحرير الخلف من التبعية لتأويلات السلف .

من هنا يتبين لنا أن مشروع ابن حزم كان مشروعا تجديديا حاول من خلاله إعادة مكانة العقل و كذا النقد .

---

[1] محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي ، مصدر سابق ، ص 304

[2] محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي ، مصدر سابق ، ص 522

هذه النزعة النقدية العقلانية سوف يتردد صداها في مجال الفقه عند الشاطبي ، وفي الفلسفة عند ابن رشد وسنقتصر حديثنا عن ابن رشد حيث يقول الجابري في هذا السياق : " ... **إن المشروع الرشدي هو الذي كانت ظاهرية ابن حزم حبلى به و مثقلة بكل مضامينه العقلانية والنقدية** " (1) .

لذا وجب علينا أن نتساءل :هل فلسفة ابن رشد كانت مجرد إعادة لأفكار ابن حزم ؟ أم حملت في طياتها الجديد؟ بمعنى هل ابن رشد كان مجرد مقلد أم أنه مبدع ؟

2 ــ ابن رشد :

لقد اهتم الجابري بفكر ابن رشد اهتماما بالغا و يتجلى ذلك من خلال إشرافه على سلسلة التراث الفلسفي العربي " مؤلفات ابن رشد " و تضمنت هذه السلسلة : الضروري في السياسة ، تهافت التهافت ، فصل المقال ، الكليات في الطب ، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة بالإضافة إلى تأليفه لكتاب حول ابن رشد بعنوان " ابن رشد سيرة وفكر ".

و ترجع أهمية ابن رشد – حسب الجابري – لكونه المدخل الضروري لكل تجديد في الثقافة العربية الإسلامية في داخلها ، ولأنه أنموذج للمثقف العربي المطلوب اليوم وغدا المثقف الذي يجمع بين استيعاب التراث وتمثل الفكر المعاصر والتشبع بالروح النقدية وبالفضيلة العلمية والخلقية (2) .

---

(1) محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي ، مصدر سابق ، ص 310

(2) محمد عابد الجابري : ابن رشد سيرة وفكر دراسة و نصوص (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ط1 ، 1998) ص 11

و يستهل الجابري حديثه عن ابن رشد بطرح سؤال مفاده : كيف عمل ابن رشد فيلسوف الدولة وفقيهها ، قاضي قضاتها على إعادة ترتيب العلاقة بين " البيان " و " البرهان " ؟ لتكون إجابته على النحو التالي :

– إن مشروع ابن رشد يحمل خاصيتين هما : إنه يستعيد مشروع ابن حزم كمنطلق و اتجاه ، ويتجاوزه كمحتوى و مضمون ويظهر هذا التجاوز من خلال الإستراتيجية التالية :

1– شرح أرسطو و تلخيص كتبه و رفع القلق عن عباراته وإزالة الغموض من أغراضه وتقريبه إلى إفهام عموم الناس . وقد كتب ابن رشد في ذلك عدة كتب منها المطول ومنها الوسيط ومنها الوجيز .

2– الكشف عن انحرافات ابن سينا وذلك ما فعلة في كتابه " تهافت التهافت "

3– الرد على الغزالي : أولا في تشغيبه على الفلاسفة ، وقد خصص لذلك كتاب " تهافت التهافت " ، ثانيا في تكفيره للفلاسفة وتحريمه للفلسفة وهذا موضوع كتاب " فصل المقال " حيث بين أن النظر في المنطق والفلسفة واجبا شرعا .

4– تنظير منهجية " الأخذ بالظاهر " وإبطال منهجية المتكلمين وطريقة المتصوفة وقد خصص لها كتابه " الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة " [1] .

فابن رشد – حسب الجابري – ارتكزت فلسفته على شرح فلسفة أرسطو و صححها من التشويه الذي لحق بها في عصر الأفلاطونية المحدثة .

[1] محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي، مصدر سابق ، ص 318

كما أنه كشف عن التغيرات التي حفلت بها فلسفة ابن سينا خاصة ما تعلق بدمج قضايا الدين بقضايا الفلسفة دون أن يحترم أصول الفلسفة و لا الطريقة البرهانية في عرضها إنما لجأ مثل المتكلمين إلى قياس الغائب على الشاهد [1] .

كما نجد ابن رشد يهاجم نظرية الفيض التي قال بها كل من الفارابي و ابن سينا فهي مجرد خرافات و أقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين .كذلك انتقد الغزالي والأشاعرة أوقعوا الناس في الحروب و مزقوا الشرع و فرقوا الناس و هذا بسبب تأويلاتهم وظنونهم المبنية على أصول سفسطائية [2] .

لذلك يقترح ابن رشد طريقة في التعامل مع الخطاب الديني بوصفه بناء مستقلا وترتكز هذه الطريقة على ثلاث مبادئ هي :

- المبدأ الأول : الخطاب الديني هو دائما على وفاق مع ما يقرره العقل .
- المبدأ الثاني : القرآن يفسر بعضه بعضا ، فإن وجدت آية يخالف ظاهرها ما قام عليه البرهان العقلي فلابد أن تكون هناك آية أخرى يشهد ظاهرها على المعنى الحقيقي المقصود بالأية الأول و المعنى الموافق للعقل .
- المبدأ الثالث : الفصل بين ما يقبل التأويل و ما لايقبل التأويل

فإبن رشد يقرر أن الدين يقوم على ثلاثة أصول لا يجوز التأويل فيها نهائيا و هي : الإقرار بوجود الله ، النبوة ، اليوم الأخر [3] .

---

[1] محمد عابد الجابري ، التراث و الحداثة ، دراسات و مناقشات (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ط2 ، 1999) ص 196

[2] نايلة أبي نادر ، التراث و المنهج بين أركون و الجابري ، مرجع سابق ، ص 363

[3] محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي ، مصدر سابق ، ص 318

أما عدا ذلك فقابل للتأويل حسب ثلاثة شروط :

1- احترام خصائص الأسلوب العربي في التأويل .

2- احترام الوحدة الداخلية للقول الديني " أي لا مجال لإقحام التصورات الهرمسية أو نظريات الفلاسفة في المجال الديني .

3- مراعاة المستوى المعرفي لمن وجه إليه التأويل ، أي مراعاة المستوى الثقافي [1]

بناء على هذه المنهجية التي قدمها ابن رشد فإنه يمكن أن نخلص إلى ما خلص إليه الجابري : أن ابن رشد كان قارءا محترفا لفلسفة أرسطو و هذا ليس معناه أن فيلسوف قرطبة تبنى جميع أفكار أرسطو بل بالعكس فقد خالفه في كثير من القضايا التي لا تنسجم مع مبادئ الدين الإسلامي .

بالإضافة إلى ذلك فإن ابن رشد قد أعاد الإعتبار إلى منهج البرهان العلمي من خلال اقراره بمبدأ السببية الذي كان غائبا عند من سبقوه (ابن سينا – الإشراقيين – علماء الكلام) فإنكار مبدأ السببية – حسب ابن رشد– هو انكار للعقل ذاته حيث يقول في كتابه " تهافت التهافت " : " إن العقل ليس هو شيء أكثر من ادراكه الموجودات بأسبابها و به يفترق عن سائر القوى المدركة فمن رفع الأسباب قد رفع العقل وصناعة المنطق تضع وضعا أن هاهنا أسبابا و مسببات " [2] .

– بالإضافة إلى غياب الهاجس الإيديولوجي عند ابن رشد على عكس الغزالي الذي كان أشعريا متصوفا فضلا عن اعترافه بأن ما قام به لم يكن خالصا لوجه الله

---

[1] محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي ، مصدر سابق ، ص ص 320 ، 321

[2] ابن رشد ، تهافت التهافت انتصار للروح العلمية و تأسيسا لأخلاقيات الحوار ، تحت اشراف محمد عابد الجابري (بيروت ـ لبنان : مركز دراسات الوحدة العربية ، ط 1 ، 1998) ص 507

" **وكنت في ذلك الزمان أنشر العلم الذي يكسب به الجاه وأدعو إليه بقولي وعملي وكان ذلك قصدي و نيتي** " [1] . وعلى عكس ابن سينا الذي كان شيعيا فابن رشد لم يكن ينتمي لأي فرقة كلامية و لم يكن يطمح إلى تأسيس مذهب و رغم أنه كان يعيش في بلاط الموحدين طبيبا ومستشارا علميا إلا أنه لم يكن راغبا في السلطة و لم يتأثر بمذهب الدولة .

– فضلا عن ذلك فقد فصل ابن رشد بين الدين والفلسفة ، فالدين له أصول و مقاصد و هي موضوع إيمان فلا يجوز للعقل الجدال فيها ، لأنها تتعلق بموضوعات غيبية تقع خارج ميدان العقل والبديهية والحس أما مقاصده فهي تحمل الناس على الفضيلة بواسطة العمل وفق ما يقرره كشريعة ، والفلسفة أيضا لها أصول خاصة بها يضعها العقل ويسلم بها يستقيها من الحس و التجربة وبديهية العقل . أما مقاصدها فتتمثل في بناء معرفة صحيحة بالكون بجميع ظواهره و أسبابه ، وهي تعنى كذلك بسلوك الإنسان من أجل توجيهه نحو الخير والفضيلة والسعادة [2] .

– ونظرا لما يحمله المشروع الرشدي من تجديد دفع الجابري للدعوى بضرورة القطيعة الإبستيمولوجية بين النظام البرهاني في المشرق و بين النظام البرهاني في المغرب فابن رشد عبر بالثقافة العربية من حالة اللاعلم إلى حالة العلم .

---

[1] نقلا عن : إبن رشد ، تهافت التهافت ، مرجع سابق ، ص 33

[2] المرجع نفسه ، ص 52

لقد عمل على تنصيب العقل على العلوم العقلية والشرعية في آن واحد ، هذه الدعوى تحمل في ثناياها زعزعة للإعتقاد السائد بأن الفلسفة في المغرب كانت تابعة للفلسفة في المشرق [1] .

ومفهوم القطيعة الابستمولاوجية أخذه من غاستون باشلار ، حيث يعترف الجابري قائلا : " القطيعة الابستمولوجية مفهوم باشلار ... لكنني اخذت هذا المفهوم و استعملته في مجال آخر هو تاريخ الفلسفة [2] .

إن النزعة الرشدية تركت بصمتها على من جاء بعده ومن بينهم ابن خلدون، فكيف استثمر هذا الأخير المنهج البرهاني الرشدي ؟

3- ابن خلدون: 1332ـ 1406 م

عند حديثنا عن ابن خلدون لابد أن نشير إلى أن الجابري قد خصص له كتابا تحت عنوان " العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، حيث كتب في مقدمة هذا الكتاب:" لقد حاول ابن خلدون ان يفلسف التاريخ الإسلامي إلى عهده، وهي محاولة فريدة حقا لا نجد لها مثيلا في تراثنا العربي الفكري على ضخامته ... لقد كوّن ابن خلدون لنفسه تصورا خاصا به للتاريخ الإسلامي ومسيرته، وهو تصور مستمد من ظروف تجربته ووقائع عصره والمعطيات الاجتماعية والتاريخية التي عاش فيها ودرس أحوالها " [3] .

---

[1] نايلة أبي قادر ، التراث و المنهج بين أركون و الجابري ، مرجع سابق ، ص 366

[2] محمد عابد الجابري ، التراث و الحداثة ، مصدر سابق ، ص 262

[3] محمد عابد الجابري ، العصبية والدولة، معالم النظرية الخلدونية في التاريخ الإسلامي (بيروت ـ لبنان : مركز دراسات الوحدة العربية ، ط6 ، 1994) ص 11.

نفهم من هذا القول أن ابن خلدون قد اختار التاريخ مجالا لدراسته لذا حق لنا أن نتساءل : كيف تصور ابن خلدون هذا العلم موضوعا ومنهاجا ؟

قبل الإجابة على هذه الأسئلة يعرض لنا الجابري شخصية ابن خلدون على انه ذو تفكير فلسفي رغم إبطاله للفلسفة، حيث رفض بقوة نظرية الفارابي وابن سينا في العقول الفلكية والاتصال بالعقل الفعال، وحصر مجال إدراك العقل في المحسوسات، وبالمقابل رفع من شان النفس واسند إليها القدرة على الانسلاخ من البشرية الى الملائكية لتطلع على العالم الروحاني . وتظهر عقلانية ابن خلدون من منظور الجابري من خلال إقراره بالسببية والحتمية، ويستدل الجابري على ذلك من خلال قول ابن خلدون :

" **ان الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات او من الأفعال البشرية أو الحيوانية فلابد لها من أسباب متقدمة عليها ، بها تقع في مستقر العادة وعنها يتم كونها** " [1]. فهذه الفقرة مهمة فمن خلالها نستنتج أن ابن خلدون ينفي اي دور للصدفة او الحظ وهذه النظرة تصدق على العمران البشري، فكما ان ظواهر الطبيعة هي ظواهر تحدث بالطبع كذلك الظواهر الاجتماعية تحدث في العمران بمقتضى طبعه وليس وقوعها عنه باختيار انما هو بضرورة الوجود، أي ان العمران يخضع لحتمية صارمة [2] .

ويشير الجابري إلى أن ابن خلدون ليس هو اول من اهتم بالتاريخ في العالم الاسلامي، لكنه هو أول من اعطى مفهوما جديدا للتاريخ .

---

[1] محمد عابد الجابري ، العصبية والدولة ، مصدر سابق ، ص 104

[2] محمد عابد الجابري ، نحن والتراث، مصدر سابق ، ص 310

وهو ما يتجلى من خلال قوله:" **أنه (التاريخ) نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع واسبابها عميق، فهو لذلك اصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد في علومها وخليق** " [1] . فاهتمام ابن خلدون بأحداث الماضي ليس من أجل العلم بها ولكن من اجل استنطاقها والاستعانة بذلك على فهم الحاضر فالتاريخ هو مخبر التجارب الانسانية، هذا ما جعل نظرة ابن خلدون تتميز بطابعها النقدي الواقعي [2] .

اما ما يميز منهج ابن خلدون التاريخي فهو رفضه لطريقة التعديل والتجريح فهذه الطريقة صالحة للأخبار الشرعية لان معظمها تكاليف انشائية اوجب الشارع العمل بها متى حصل الظن بصدقها . أما الاخبار التاريخية فلابد من صدقها من اعتبار المطابقة (مطابقة مضمون الخبر لطبائع العمران) فهي أحسن الطرق وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها، وهو بهذا يؤكد ان مبادئ البرهان في علم العمران ستكون قضايا تجريبية اكتسبت يقينها من الحس والعقل معا اي بالمشاهدة والتكرار. و ما ميز منهج ابن خلدون أنه منهج استقرائي تاريخي لأنه يعتمد في البرهان على استقراء جملة من الحوادث التاريخية في تسلسلها الزمني فضلا عن اعتماده على الاستنباط حيث لا يقتصر على ذكر ما حدث ، بل يحرص على إدخال ما حدث في إطار نظرية عامة حيث يبدأ بتقرير مبدأ النظرية ثم يعمل على البرهنة استنادا الى ما قرره من قبل من مسلمات أو نتائج [3] .

---

[1] محمد عابد الجابري ، العصبية والدولة ، مصدر سابق ، ص105 .

[2] – المصدر نفسه ، ص 111.

[3] محمد عابد الجابري ، نحن والتراث ، مصدر سابق ، ص ص 305 ، 306 .

ورغم ان الجابري يعترف بان محاولة ابن خلدون الابستمولوجية هي امتداد لمحاولة ابن رشد وذلك على أساس الفصل التام بين المعقول واللامعقول داخل الفلسفة والعلم من جهة وداخل الدين من جهة أخرى . إلا أنهما يختلفان حيث كان الهدف المباشر لابن رشد هو إعادة بناء فلسفة أرسطو والرجوع بها إلى هويتها الأصلية في حين كان هدف ابن خلدون هو إعادة بناء علم التاريخ. واتخذ ابن رشد كوسيلة لتحقيق هدفه نقد فلسفة ابن سينا من خلال رده على الغزالي، أما وسيلة ابن خلدون فقد كانت نقد المسعودي. وبناء عليه فانهما اختلفا في الوجهة حيث اتسم نقد ابن رشد بالطابع العقلاني الميتافيزيقي بينما كان الطابع الابستيمولوجي التاريخي هو الطابع المميز لنقد ابن خلدون[1] .

والآن بعد استعراضنا لمشروع ابن خلدون فانه يحق لنا ان نتساءل كما تساءل الجابري : هل حقّق ابن خلدون طموحه العلمي ؟ وهل صار بالفعل يقتدي به من ياتي بعده ؟ يجيب الجابري عن هذا السؤال باختصار : لقد ظلّت الخلدونية تحمله دون ان يتحقق . و يرجع الجابري السبب إلى أن مشروع ابن خلدون ذو طبيعة مزدوجة متناقضة فهو من طبيعة جعلته ينتمي الى فلسفة التاريخ التأملية حين أراد تفسير الظاهرة العمرانية ككل، ومن جهة أخرى فهو من طبيعة أقرب ما تكون إلى فلسفة التاريخ النقدية، بل يذهب الجابري الى ابعد من هذا حين يقر بأن ابن خلدون قد اخطأ في فهم العلاقة بين علم العمران والتاريخ وهذا ما جعله يفشل في تطبيق المنهج التاريخي الذي بشر به في المقدمة، فجاء تاريخه منفصلا عن المقدمة وبعيدا عن روحها، كما انه جعل هذا العلم

---

[1] محمد عابد الجابري ، نحن والتراث، مصدر سابق ، ص 317.

قاصرا عن استيعاب السيرورة التاريخية بكل أبعادها ويمكن أن نوجز موقف الجابري من مشروع ابن خلدون من خلال قوله :" **إن ابن خلدون أراد أن ينشئ علما جديدا بمفاهيم قديمة علما يضع نفسه خارج المنظومة التاريخية، وفي ذات الوقت يستقي من نفس المنظومة مفاهيمه المنطقية وأرضيته الابستيمولوجية** " (1) .

وهو بهذا يؤكد وجود عوائق ابيستيمولوجية داخل الفكر الخلدوني هي التي منعت مشروعه من أن يشق طريقه من بعده وهي التي تمنعه اليوم من ان يكون منطلقا لمدرسة فكرية عربية أصلية ومعاصرة. لكن رغم ذلك نجد الجابري يعترف بان ابن خلدون هو آخر حلقة في سلسلة المفكرين المبدعين في الحضارة العربية الإسلامية في القرون الوسطى (2) .

فالنزعة البرهانية مع ابن خلدون كانت حاضرة من خلال توجهاته العقلانية والواقعية ونزعته النقدية . إلا ان البرهان كمنهج ظل مشروعا مفتوحا لم يكتمل، فظل البرهان كمنهج ورؤيا غير ناضج مع ابن خلدون .

لقد كان ابن خلدون آخر حلقة يسدل بها الستار على مدرسة البرهان بالمغرب.

نلمس من خلال هذا العرض للمدرستين تحيز الجابري لمدرسة المغرب . ترى هل هذا التحيز له ما يبرره ابستمولوجيا ؟

يؤكد الجابري أن هذا التقسيم مبرر لأن مدرسة المغرب تطلب اليقين في العقليات و القطع في الفقهيات و المطابقة لطبائع العمران في المرويات التاريخية معتمدة على الانطلاق من الكليات و اعتبار المقاصد .

---

(1) محمد عابد الجابري ، نحن و التراث ، مصدر سابق ، ص319

(2) المصدر نفسه ، ص 320.

انها نزعة علمية بالمعنى الذي كان يفهم به العلم في القرون الوسطى [1] .

ويرجع الجابري سبب وصفه لمدرسة المغرب انها علمية إضافة إلى ماذكره سابقا كونها تحررت من العوامل السياسية و الاجتماعية و الثقافية التي حركت مدرسة المشرق ، و التي كان شغلها الشاغل دمج الدين في الفلسفة و الفلسفة في الدين من اجل ان تصنع وحدة بين المجتمع و الدولة ، على عكس مدرسة المغرب التي عملت ـــ خاصة ابن رشد ـ على الفصل بين الدين و الفلسفة [2] .

وبعد هذه الرحلة التي قطعها العقل العربي و التي كانت أولى محطاتها من عصر التدوين لتكون نهايتها عند فلسفة ابن خلدون ، فإنني أتساءل مرة أخرى : ماطبيعة العلاقة بين هذه الأنظمة المعرفية ؟

يجيب الجابري أن هذه النظم المعرفية : البيان ، العرفان ، البرهان ، تعايشت في إطار من التداخل و التصادم داخل الثقافة العربية الإسلامية ابتداء من عصر التدوين ، بسبب الصراع السياسي بين الشيعة كممثل للعرفان ، و بين أهل السنة من معتزلة و أشاعرة اليذين اعتمدوا النظام البياني أساسا لرؤاهم الفكرية ، الدينية السياسية ، مع الاستنجاد من حين لآخر بعناصر من النظام البرهاني . ولقد انتهي الصراع بين النظم المعرفية بانتصار العرفان [3] .

---

[1] محمد عابد الجابري ، التراث و الحداثة ، مصدر سابق ، ص 215

[2] المصدر نفسه ، ص 234

[3] 1 محمد عابد الجابري ، اشكاليات الفكر العربي المعاصر (بيروت ـ لبنان : مركز دراسات الوحدة العربية ، 1994) ص 59

و في هذا السياق يقول الجابري : " **لقد انتصر العقل المستقيل ، إذن في المشرق والمغرب و أصبحت " الكلمة ــ المعرفة " لأتباع ابن عربي و السهروردي وتصوفهما الاشراقي بينما اصبحت " الكلمة ــ السلطة " لمشايخ الطرق الصوفية التي كانت تشكل في كل بقعة من العالم العربي و الإسلامي دولة داخل دولة** " [1] .

نستنتج من هذا القول ان الجابري يختم الجزء الأول من مشروعه نقد العقل العربي بالإقرار بانهزام البرهان و انتصار العرفان ، حيث انتصر ابن عربي الصوفي على ابن رشد البرهاني . فالتصوف ونظام المشايخ و الطرق قد اكتسح الساحة السنية ليقف بالمرصاد لكل نهضة عقلية مدشنين بذلك عصر الانحطاط الذي سجل استقالة الغقل العربي البياني و البرهاني .

ترى ما سبب استقالة العقل العربي ؟

يرجع الجابري السبب إلى السياسة ذلك لأن الإسلام التاريخي الواقعي ، كان في آن واحد دين و دولة ، وبما أن الفكر الذي كان حاضرا في الصراع الايديولوجي داخل الاسلام – الدولة ، كان فكرا دينيا و في علاقة مباشرة مع الدين ، فإنه كان أيضا في علاقة مباشرة مع السياسة . وكان التشريع يتحدد بسياسة الماضي لا الحاضر .

ويقف الجابري على وجه الاختلاف بين الصراع في العالم الغربي و الاسلام ـ الدولة والاسلام ـ المعارضة فالأول كان صراع بين العلم و الكنيسة ، و الثاني صراع يكتسي صورة ممارسة السياسة في الدين والدين في السياسة .

---

[1] محمد عابد الجابري ، تكوين العقل ، مصدر سابق ، ص 325

أما العلم فكان يقع خارج حلبة الصراع [1] .

وبعد أن شخص الجابري الداء الذي يعاني منه العقل العربي و المتمثل في الركود والجمود و الاستكانة إلى اللامعقول . فإنه يقدم العلاج الذي من شأنه أن يبعث الحياة للعقل من جديد و يصبح قادرا على الإبداع . ترى فيم يتمثل هذا العلاج ؟

العلاج الذي يقترحه الجابري يتمثل في التوفيق بين التراث و الحداثة و هو ما يوضحه في قوله : " **إن أية نهضة ، لابد أن تنطلق من تراث تعيد بناءه قصد تجاوزه . ومن الخطأ الجسيم الاعتقاد أن الذات العربية يمكن أن تنهض بالرجوع الى الماضي ، كما أنه من الخطأ الجسيم كذلك الاعتقاد من أن هذه الذات يمكن ان تنهض بالإعراض الكلي عن ماضيها ، و الانتظام في تراث غير تراثها أو الارتماء في حاضر يتقدمها بمسافات شاسعة** " و يضيف : " **إن الابداع بمعنى التجديد الأصيل لا يتم إلا على أنقاض قديم و قع احتواؤه و تمثله و تجاوزه بأدوات فكرية معاصرة تتجدد بتجدد العلم** " [2] .

ومن خلال هذا القول نستنتج الموقف الوسطي للجابري فهو لم يرفض التراث ولم يرفض الحداثة ، بل حاول التوفيق و الجمع بينهما .

و يؤكد الجابري أن النهوض بالثقافة العربية الإسلامية لا يتم إلا من خلال تجديد العقل و تحديثه و لتحقيق هذه الغاية يجب العودة إلى الوراء من أجل :

---

[1] محمد عابد الجابري ، إشكاليات الفكر المعاصر ، مصدر سابق ، ص 61

[2] المصدر نفسه ، ص 62

" **استعادة نقدية ابن حزم ، و عقلانية ابن رشد ، و تاريخية ابن خلدون ، هذه النزوعات العقلية التي لا بد منها إذا أردنا أن نعيد ترتيب علاقتنا بتراثنا بصورة تمكننا من الانتظام فيه انتظاما يفتح المجال للإبداع** " [1] ومن خلال هذا القول يتبين لنا أن الحل يكمن في الإنتظام الواعي في التراث من أجل التوصل إلى تجديده ، فالتحديث لا يبدأ من الصفر بل لابد من العودة إلى الوراء ففي مجال الفقه علينا استعادة فكر ابن حزم و الشاطبي ، أما في مجال الفلسفة فإنه يصر على ضرورة العودة إلى فكر ابن رشد ، أما في مجال علم التاريخ فيرى أن مجهود ابن خلدون بإمكانه أن يفتح أمام العقل العربي الطريق لكي يمارس سلطته .

وإلى جانب العودة إلى التراث يشدد الجابري على ضرورة الاعتماد على الإستقراء و الاستنتاج و تجنب التعصب ، ومن هنا يشير الجابري إلى غربة آراء ابن الهيثم و منهجه العلمي في الثقافة العربية ، إن الفرق واضح بين الصدى الذي حظي به شك الغزالي "الماورائي " الهدمي " و بين انعدام صدى شك ابن الهيثم العلمي" البناء" ، وهنا نجد الجابري يشير إلى غياب العلم في تكوين العقل العربي ، العلم الذي يدين له العقل الغربي في تطوره [2]

ومن خلال هذه الرحلة المعرفية التاريخية النقدية التي قادتنا إلى تفكيك العقل النظري بما ينطوي عليه من رصيد معرفي يجمع بين الهادف و الهادم . فإننا نتساءل هل هذه هي حدود نقد العقل العربي ؟ أم أنه مازال مستمرا ليطال مجالات أخرى ؟

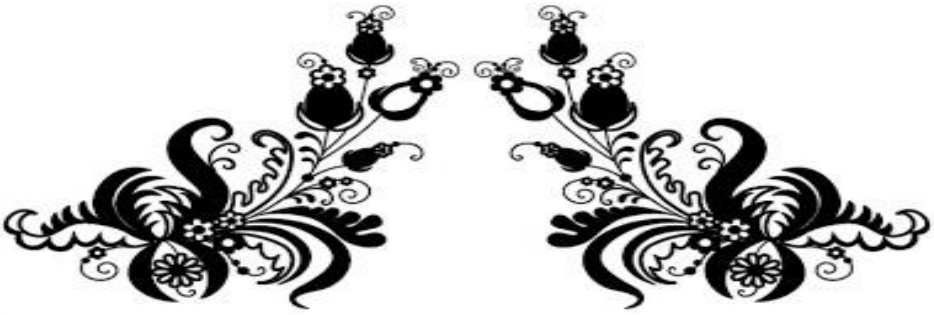
الإجابة عن هذا السؤال ستكفله الأجزاء الأخرى المتبقية من هذا البحث .

---

[1] محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي ، مصدر سابق ، ص 552

[2] محمد عابد الجابري ، تكوين العقل ، مصدر سابق ، ص 351

الفصل الثالث



العقل العملي عند الجابري

بعدما قام الجابري بتحليل و تفكيك البنية المعرفية للعقل العربي ، لم يتوقف عند هذه الحدود المعرفية ، بل نجده يقدم لنا قراءة نقدية لبنية تراثية أخرى لا تقل أهمية عن التراث المعرفي و هذه البنية التراثية ممثلة في " العقل العملي " الذي يعتني بشؤون السياسة و الأخلاق ، وهذا الذي سنبحث فيه من خلال هذا الفصل .

فماهي المحددات و التجليات التي تمظهر بها العقل العربي العملي في شقه السياسي و الأخلاقي ؟

المبحث الأول : العقل السياسي العربي

أولا: مفهوم العقل السياسي العربي :

أول ما يبدأ به الجابري في كتابه العقل السياسي هو تعريف هذا العقل ، والذي يقصد به : الفعل السياسي بوصفه سلطة تمارس في مجتمع تجلياته النظرية والتطبيقية الاجتماعية الطابع . فهو عقل لأن محددات الفعل السياسي وتجلياته قابلة للوصف و التحليل . و هو سياسي لأن وظيفته ممارسة السلطة و ليس إنتاج المعرفة . ورغم أن العقل السياسي لايشتغل بإنتاج المعرفة إلا أنه يرتبط بالنظام المعرفي الذي يحكم عملية التفكير في هذه الحضارة . فهو ليس بيانيا ولا عرفانيا و لا برهانيا ، إنه يوظف هذه النظم حسب حاجته إليها [1] .

ومن أجل دراسة العقل السياسي العربي استدعى الجابري مجموعة من المفاهيم استمدها من العلوم الاجتماعية الغربية ، مثل اللاشعور السياسي و المخيال الاجتماعي ؟ فما دلالة هذين المفهومين ؟

1 ـ اللاشعور السياسي :

---

[1] محمد عابد الجابري ، العقل السياسي العربي (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ط3 ، 1995) ص ص 7 ، 8

ويقصد به الجابري : " **فاللاشعور السياسي المؤسس للعقل السياسي العربي يجب ألا ينظر إليه فقط على أنه " الديني " و " العشائري " اللذان يوجهان من خلف الفعل السياسي ، بل لا بد من النظر إليه أيضا على أنه السياسي الذي يوجه من خلف التمذهب الديني و التعصب القبلي** " [1] و المقصود من هذا أن الظاهرة السياسية في العالم العربي لا يؤسسها وعي الناس و أراؤهم ، و لا ما يؤسس هذا الوعي من علاقات اجتماعية و مصالح طبقية ، ولا ما هو ديني وعشائري ، بل تؤسسها الطائفية و التعصب العشائري [2] .

2 ـ المخيال الإجتماعي :

إذا كان اللاشعور السياسي يحكم الظاهرة السياسية من داخلها فإن هناك مرجعية تؤطره وتتمثل في المخيال الاجتماعي والذي يقصد به الجابري " **ذلك الصرح الخيالي المليء برأس ما لنا من المآثر والبطولات وأنواع المعاناة ... الصرح الذي يسكنه عدد كبير من رموز الماضي مثل الشنفرى وامرئ القيس وعمرو بن كلثوم وحاتم الطائي وأل ياسر وعمر بن الخطاب وخالد بن الوليد والحسين وعمرو بن عبد العزيز وهارون الرشيد وألف ليلة وليلة وصلاح الدين والأولياء الصالحين وأبي زيد الهلالي وجمال عبد الناصر ...إضافة إلى رموز الحاضر و المارد العربي ...** " [3] .

---

[1] محمد عابد الجابري ، العقل السياسي العربي ، مصدر سابق ، ص ص13,14

[2] نايلة أبي نادر ، 1 التراث و المنهج بين اركون و الجابري ، مرجع سابق ص 397

[3] محمد عابد الجابري ، العقل السياسي العربي ، مصدر سابق ، ص ص 15 ، 16

فالمخيال الاجتماعي يشمل البداهات و المعايير و القيم و الرموز لذلك لا يمكن أن يكون مجالا لتحصيل المعرفة بقدر ما هو مجال لاكتساب القناعات ويحكمه الإيمان والاعتقاد. و يلخص الجابري معناه : " **بأنه جملة من التصورات و الرموز والدلالات والمعايير و القيم التي تعطي للإيديولوجيا السياسية ، في فترة ما ، و لدى جماعة اجتماعية منظمة ، بنيتها اللاشعورية** " (1) .

وبعدما تعرفنا على دلالة العقل السياسي عند الجابري فإننا نتساءل : إذا كان عصر التدوين هو لحظة تأسيس العقل العربي ، فمتى تكون العقل السياسي العربي ؟ يجيب الجابري عن هذا السؤال قائلا : " **إن الدعوة المحمدية كانت ذات مشروع سياسي واضح رافقها منذ منطلقها و بقيت محتفظة به و تعمل من أجله إلى أن حققته** " (2) . نستنتج من هذا قول الجابري أن بداية تكون العقل السياسي العربي كان مع الدعوة المحمدية في شبه الجزيرة العربية ، أي أنه ارتبط بشكل مباشر بالإسلام .

ثانيا : محددات العقل السياسي العربي

توقف الجابري عندما قام بنقد العقل السياسي العربي على ثلاثة مفاهيم أو محددات هي من أطرته و هي : القبيلة ، الغنيمة والعقيدة . ودراسة الجابري لهذه المحددات قد تمت من خلال المرور بثلاث محطات تاريخية كان لها دورا رئيسيا في تشكل تاريخ العقل السياسي العربي ، وتمثلت في : فترة الدعوة ، وهي المرحلة التي انطلق فيها محمد صلى الله عليه وسلم مبشرا بقيم الإسلام .

---

(1) محمد عابد الجابري ، العقل السياسي العربي ، ص 16

(2) المصدر نفسه ، ص59

ثم فترة الردة ، والتي بدأت مع مرض النبي و موته ، وأخيرا فترة الفتنة ، وتبدأ مع قيام الثورة على الخليفة عثمان [1] .

وهذه المرحلة هي التي جعلها إطارا للبحث في : فما هي القبيلة ؟ وما هو دورها في تأطير العقل السياسي العربي ؟

1 ــ القبيلة :

يحدد الجابري معنى القبيلة بأنها : " **كل القرابات و ليست قرابة الدم فقط إنها كل قرابة لها شحنة عصبية مثل الانتماء إلى المدينة ، أو جهة ، أو طائفة أو حزب ، حيث هذا الانتماء هو وحده الذي يتعين به (الأنا) و (الآخر) في ميدان الحكم والسياسة** " [2] . نستنتج من هذا المفهوم أن القبيلة أن القبيلة تقوم على فكرة القرابة ونجد الجابري هنا يعطي معنى واسع لمفهوم القرابة فلا يحصرها في قرابة الدم فقط بل تتعداه إلى مجموعة من الروابط : اجتماعية كانت أو سياسية .

ويؤكد الجابري أن القبيلة حاضرة في كل سلوك سياسي ، فهي إلى جانب أنها معطى سيكولوجي ، فهي أيضا تنظيم اجتماعي سياسي طبيعى كامن أو ظاهر .

وهذا المعنى هو نفسه الذي أعطاه ابن خلدون لمفهوم العصبية [3] .

بعدما تعرفنا على معنى القبيلة فإننا سننتقل إلى أن نبين دورها في الحياة السياسية. فما هو الدور الذي لعبته في هذا المجال ؟

---

[1] نايلة أبي نادر ، التراث و المنهج بين أركون و الجابري ، مرجع سابق ص 399

[2] محمد عابد الجابري ، العقل السياسي العربي ، مصدر سابق ، ص48

[3] المصدر نفسه ، ص ص 48 ، 49

يقرر الجابري أن القبيلة أدت دورا مهما في الحياة السياسية لدى العرب في شبه الجزيرة منذ انطلاق الدعوة المحمدية في اتجاه تكوين الدولة الأمة ، ومن الأدوار التي يذكرها الجابري أن العلاقات القبلية المعقدة لم تكن تسمح لقريش بتصفية رجال الدعوة المحمدية ، لأن أي اعتداء جسماني أو دموي على أي فرد من أعضاء الدعوة كان سيفجر الوضع في مكة تفجيرا سيشعلها حربا أهلية شاملة من منطلق النعرة القبلية وعلاقات الجوار ، و إن كان هذا الدور إيجابي ، فقد كان لها أثر سلبي أيضا و تمثل في منع الدعوة المحمدية من الانتشار لأن نجاحها بالنسبة إلى المخيال القبلي كان بمثابة إعلان ارتفاع بني هاشم الى مركز السيادة على الجميع ، الأمر الذي أثار بنو أمية أبناء عم الرسول ، وكذا بني مخزوم [1] .

هذا ما جعل النبي يعمل على كسر الطوق القبلي من خلال الجمع بين أكبر قبيلتين عربيتين متناحرتين و هما الأوس و الخزرج فسن من أجل ذلك نظام " المؤاخاة " في الدين بدل الأخوة في النسب من أجل تحقيق هدفه الأسمى و المتمثل في فكرة " الأمة الإسلامية " ، بدل القبيلة و العشيرة . لكن تجاوز فكرة القبيلة بشكل نهائي لم يكن واردا آنذاك [2] .

ثم كانت مسألة تعيين خليفة النبي بعد وفاته أول مشكلة سياسية داخلية تواجه الصحابة ، لكنهم تصرفوا بتوجيه من الظروف والواقع المحيط بهم . يستنتج الجابري من الروايات العديدة حول ظروف مبايعة أبي بكر أن القبيلة هي المحدد الأول والأخير لجميع المواقف ثم يتجسد دورها أكثر في حكم معاوية بن أبي سفيان ، فقد حكم باسم

---

[1] نايلة أبي قادر ، أسئلة التراث و المنهج بين أركون و الجابري ، مرجع سابق ، ص ، 400

[2] رضا شريف ، أسئلة التراث و الحداثة في فكر محمد عابد الجابري ، مرجع سابق ، ص 265

القبيلة وليس باسم العقيدة ، فانفصل فس شخصه الأمير عن العالم ، وامتد ذلك إلى أجهزة الدولة فصار الأمراء فريقا والعلماء فريقا آخر [1] .

أخيرا فإن الجابري يقرر أن ملك معاوية كان فعلا " دولة السياسة " في الإسلام الدولة التي ستكون النموذج الذي بقي سائدا إلى اليوم ... فالدولة الأموية هي الدولة القبيلة في الإسلام فهذا ما يجمع عليه المؤرخون [2] .

وما نستنتجه من حديثنا عن القبيلة أنها كانت هي المحدد الرئيسي للعقل السسياسي العربي عبر مراحل تكوينه سواء أثناء مرحلة الدعوة أو مرحلة الردة والفتنة .

وبعد أن سلطنا الضوء على أولى محددات العقل السياسي العربي سنعرج الى المحدد الثاني و هو الغنيمة ، فما هو مفهومها ؟ و ماهو دورها في تكوين العقل السياسي العربي ؟

2 ـ الغنيمة :

الحديث عن الغنيمة من منظور الجابري يعني الدور الذي يقوم به العامل الاقتصادي داخل المجتمعات التي يرتكز فيها الاقتصاد على " الخراج " و " الريع " ومعنى الخراج : " **كل ما كانت تأخذه الدولة الإسلامية من المسلمين و غيرهم كجباية الغنيمةوالفيء و الخراج ، إنه المقدار الذي يفرضه الغالب على المغلوب** " [3] فالغنيمة في تصوره هي مفهوم يعبر عن شكل من أشكال الحصول على الثروة و هو الريع [4] .

---

[1] محمد عابد الجابري ، العقل السياسي العربي ، مصدر سابق ، ص 235

[2] المصدر نفسه ، ص 345

[3] المصدر نفسه ، ص 344

[4] نايلة أبي نادر ، التراث و المنهج بين أركون و الجابري ، مرجع سابق ، ص 403

ويوضح الجابري دور الغنيمة في تكوين العقل السياسي العربي بربطه بالدعوة المحمدية ، أين كانت الأصنام التي تملكها قريش قيمة مادية عالية ، فقد كانت مصدرا للثروة ذلك لأن مكة كانت مركز حج تستقطب القبائل العربية ، وفي الوقت نفسه كانت سوقا تلتقي فيه مختلف القوافل التجارية العربية . لذلك فإن الهجوم على الأصنام من شأنه أن يؤثر على المكاسب التجارية . وهذا هو سبب مقاومة قريش للدعوة المحمدية فالغنيمة أصبحت في خطر ، الأمر الذي جعلهم يتحالفون ضد الدعوة [1] .

فرفض الدعوة المحمدية من طرف قريش كان أساسه اقتصادي لا عقائدي.

وكانت هجرة الرسول إلى المدينة ـ حسب رأي الجابري ـ بغرض اعتراض قوافل قريش التجارية و من أجل فرض حصار اقتصادي على مكة من خلال توقيف التبادلات والتعاملات التجارية مع مختلف القبائل العربية حتى تعلن استسلامها السياسي والدخول في الإسلام . أي أن الرسول قد غير أسلوب الدفاع عن الدعوة فاتجه إلى ضرب مصالحهم الإقتصادية و التي كانت عصب حياتهم الاجتماعية [2].

ويبقى هذا التفسير يخص الجابري دون غيره فهو قد فسر الدافع إلى الهجرة تفسيرا اقتصاديا ليس كما هو متعارف لدينا هو بسبب عزم أهل مكة قتل الرسول صلى الله عليه وسلم ، حينها أرسل الله سبحانه و تعالى جبريل إلى النبي ليأمره بالهجرة إلى المدينة .

ويضيف الجابري أن الغنيمة أصبحت حاضرة في كل غزوات النبي وسراياه يأخذها المسلمون ويوظفوها في تجهيز الجيوش ، بل ولتحضير النفوس على الجهاد

---

(1) رضا الشريف أسئلة التراث و الحداثة في فكر محمد عابد الجابري ، مرجع سابق ، ص 273

(2) نايلة أبي نادر ، التراث و المنهج بين أركون و الجابري ، مرجع سابق ، ص 404

أيضا مثل غزوة تبوك التي غزا فيها المسلمون دولة عظيمة وهي دولة الروم البيزنطيين[1] .

وسيصبح للغنيمة شأنا كبيرا ـ من منظور الجابري ـ في عهد عمر بن الخطاب لأن جيشه يتطلب إنفاقا كبيرا ، فهو يختلف عن جيش المدينة الذي كان يعمل متطوعا . أما جيش عهد عمر فكان يظم مجموعة القبائل العربية حتى تلك التي عادت وأسلمت بقوة السلاح بعدما ارتدت . ومن جهة ثانية كانت الغنيمة العائدة من الفتوحات الكبرى تختلف كما وكيفا فهي في هذا العهد ليست إبل وشياه قبيلة ، بل هي خزائن دول عريقة وبساتين وأموال وذهب وفضة [2] .

و على هذا الأساس فقد أصبح لبيت مال المسلمين موردان اقتصاديان ثابتان هما : الخراج و ضمنه الجزية من جهة ، و العطاء من جهة أخرى . إنه الاقتصاد الريعي بالاصطلاح المعاصر. وهذا الاقتصاد الريعي في الاسلام ترسم منذ خلافة عمر بن الخطاب ، الذي كان جوهره " الناس كلهم عيال على الخراج " غير أن نظام توزيع العطاء كان يقوم على أساس التفضيل و ليس المساواة ، هذا ما أدى الى تكديس الثروة في أيدي مجموعة معينة ، فكانت نتيجتها خلق فوارق طبقية بين المسلمين[3]. وقد تبعه عثمان بن عفان في سياسته هذه ، الأمر الذي أدى إلى حصر ثروات طائلة في أيدي الخاصة من الصحابة و رجال قبيلة قريش ، فاتسعت الهوة بين الأغنياء والفقراء ، هذا ما أدى إلى الثورة ضد عثمان انتهت بمقتله .

---

[1] محمد عابد الجابري ، العقل السياسي العربي ، مصدر سابق ، ص 113

[2] المصدر نفسه ، ص 170

[3] المصدر نفسه ، ص 179

وبعد تولي علي بن أبي طالب الخلافة ثار ضده الأغنياء بسبب حبه للفقراء فكانت شخصيته ترمز إلى العدل وفق معنى خاص هو " الزيادة في العطاء " لكنه لم ينجح في سياسته هذه [1] .

وهكذا نخلص مع الجابري أنه كان للقبيلة والغنيمة دور في ظاهرة الردة وفي حوادث الفتنة (الثورة على عثمان (ض)) حيث أن القبيلة كانت تؤطر كلا من الحدثين ، بينما كانت الغنيمة هي المحرك والمحدد الأساسي في الأحداث السياسية .

وبعدما استعرضنا دور كل من الغنيمة و العقيدة في تكوين العقل السياسي العربي فإننا نتساءل : كيف يقرأ الجابري العقيدة كمحدد ثالث للعقل العربي ؟

3 ـ العقيدة :

لقد توقف الجابري عند المظهر السياسي في الدعوة المحمدية و التي أدت دورا في تشكيل المخيال الاجتماعي السياسي لدى الجماعة الأولى ، وهنا نجد الجابري يؤكد على دور العقيدة في بناء العقل العربي السياسي سواء في مرحلة مكة أو مرحلة المدينة ، و إن كان تأثيرها في الفترة المكية كان أشد و أقوى لأنها عملت على الربط بين أفراد الجماعة في كيان واحد لم يكن مألوفا لديهم أي الإيمان بالله و رسوله والدفاع عن فكرة جديدة إنها " فكرة التوحيد " . بينما ضعف أثر العقيدة في مرحلة " المدينة " لأن في هذه المرحلة أصبح الصراع واضح بين المؤمنين بالدعوة المحمدية الذي كان سلاحهم العقيدة ، و المعارضين لها وهم أهل قريش ، الذين اتخذوا من القبيلة والغنيمة سلاحا لهم [2] .

---

[1] نايلة أبي نادر ، التراث و المنهج بين أركون و الجابري ، مرجع سابق ص 407

[2] رضا شريف ، أسئلة التراث و الحداثة في فكر محمد عابد الجابري ، مرجع سابق ، ص 255

ورغم أن الجابري قد أكد على دور العقيدة في تأسيس الدولة الإسلامية ، إلا أنه يقر بأن العقيدة شهدت في بعض فترات التاريخ الإسلامي تراجعا ملحوظا في نفوس المسلمين خاصة زمن الردة ، بعد وفاة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم ، حيث اعترضت بعض القبائل العربية على دفع الزكاة ، و بدأت أشكال الردة تظهر في مناطق مختلفة ، بالإضافة إلى انتشار ظاهرة ادعاء النبوة عندما انتشر مرض الرسول صلى الله عليه وسلم .

ويرجع الجابري سبب انتشار هذه الظواهر إلى تراجع مستوى العقيدة ، و الانحراف عن مسارها الصحيح الذي دشنه الرسول صلى الله عليه و سلم [1] .

يؤكد الجابري أن كثيرا من مصادر التاريخ تشير إلى أن الفتنة التي حدثت زمن الخليفة عثمان كانت من تدبير عبد الله بن سبأ اليهودي من أصل يمني ، كما تشير إلى غلوه في حق علي بن أبي طالب ، ما جعله المرجعية الأولى للفكر الشيعي . فقد عمل على نشر فكرة الرجعة " أي رجعة المهدي ليحقق مالم يستطع تحقيقه من قبل " و الوصية " أي أن النبي قد أوحى له بالإمامة من بعده " و المهدي المنتظر " شخص يبعثه الله " ليملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا ." ففكر ابن سبأ كان حاضرا بقوة على مستوى العقيدة حضورا حاسما ، حيث عمل على توجيه العديد من الأحداث التي مرت بها الدولة الأموية القريشية منذ نشأتها وحتى سقوطها [2] .

إن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يشكلون الجماعة الإسلامية الأولى ، إذ كانت تجمعهم العقيدة أي عقيدة التوحيد .

---

[1] نايلة أبي نادر ، التراث و المنهج بين أركون و الجابري ، مرجع سابق ص 410

[2] المرجع نفسه ، ص 411

أساسها الإيمان بالله ورسوله وبما أوحي إليه ، فكونوا جماعة روحية في مقابل " الآخر " أي قريش ، الذين كانوا يتحدون ويعملون تحت لواء القبيلة والغنيمة . فكان الصراع إذا بين العقيدة في طرف وبين القبيلة والغنيمة في الطرف الآخر . إن تأثير العقيدة في نفوس أبنائها كبير ، فهم على استعدادهم للتضحية وتحمل البلاء من أجلها فلقد دفعت ممثلا بأبي بكر الصديق إلى عتق بلال وغيره لا لشيء إلا لأنه من نفس عقيدته [1] .

ثم جاءت حروب الردة التي أعلنها الخليفة أبو بكر ضد خصوم الدولة الفتية ولكن الردة لم تكن ثورة وتمردا على مستوى الغنيمة والقبيلة وحسب ، بل كانت تراجعا وارتدادا على مستوى العقيدة خصوصا في الجهات التي تزعم فيها الردة أشخاص يدعون النبوة تماما مثلما أن الفتنة لم تكن مجرد فعل ضد استئثار قريش " القبيلة " بأوفر نصيب من الغنيمة ، بل كانت أيضا احتجاجا باسم العقيدة ، أي باسم العمل بالكتاب والسنة وسيرة أبي بكر وعمر [2] .

أما في العصر الأموي فقد دشن معاوية نمطا جديدا في العمل السياسي يرتكز على الفصل بين الأمراء و العلماء ، ويقوم على المنفعة و على المشاركة في الغنيمة فأحدث بذلك قطيعة مع الخطاب الذي كان رائجا قبله (أبو بكر ـ عمر بن الخطاب . ـ عثمان بن عفان)

---

[1] حوري بديع الزمان ، نقد جورج طرابيشي لنقد العقل العربي عند محمد عابد الجابري ، تحت إشراف الدكتور عبد المجيد عمراني ، أطروحة دكتوراه في الفلسفة (الجزائر: جامعة الحاج لخضر ـ باتنة ـ 2017 ـ 2018) ص 47

[2] محمد عابد الجابري ، العقل السياسي العربي ، مصدر سابق ، ص 197

فمعاوية مارس الحكم باسم القبيلة و ليس العقيدة وهي ما يصطلح عليها باسم " إيديولوجيا الجبر القبلية" فالأفراد فيها لا يعبرون عن إرادتهم ، إنما عن إرادة القبيلة [1]

وحسب الجابري فإن معاوية قد نجح سياسيا حين استطاع أن يحقق التوافق بين القبيلة و الغنيمة و العقيدة . غير أن هذا النجاح لم يلبث طويلا فإيدولوجيا الجبر التي كرسها لقيت معارضة قوية من قبل علماء الكلام الذين مهدوا لقيام الثورة العباسية [2]

أما في العصر العباسي فقد بدأت عملية بناء جديدة لمسألة الحكم فاتخذت القرابة من النبي ركيزة له ، فحلت الإرادة الإلهية بدل الوصية أو العلم السري ، فالله هو الذي أراد النبوة في شخص محمد صلى الله عليه وسلم ، كما أنه شاء أن يرثه عمه العباس بن عبد المطلب [3]. فالخليفة العباسي يرمز إلى السلطان و القوة المنفذة عن الله ، فمنزلة الخليفة تنتمي إلى منزلة الله و ليس إلى منزلة الخاصة [4] .

كذلك تكلم الجابري عن دور كل من عقيدة الإرجاء والموقف الوسطي للحسن البصري (الأشعري) وكذا الموقف من مرتكب الكبيرة عن واصل بن عطاء في النقاشات الدائرة في علم الكلام الإسلامي وعلاقته بالمواقف السياسية المختلفة .

وعلى هذا الأساس ظهرت ثلاث مستويات من الخطاب السياسي تمثلت في :

أـ الإيديولوجيا السلطانية :

يبين الجابري أن القسم الأكبر من الإيديولوجيا السلطانية في الثقافة العربية انتقل من الأدبيات السلطانية الفارسية ، ويعتبر ابن المقفع هو أول من قام بعملية النقل

---

(1) نايلة أبي نادر ، التراث و المنهج بين أركون و الجابري ، مرجع سابق ص 410

(2) محمد عابد الجابري ، العقل السياسي العربي ، مصدر سابق ، ص ص 206 ، 261

(3) نايلة أبي نادر ، التراث و المنهج بين أركون و الجابري ، مرجع سابق ص 424

(4) محمد عابد الجابري ، العقل السياسي العربي ، مصدر سابق ، ص 339

وكان السلطان أبو جعفر المنصور ممثلا بامتياز لتلك الإيديولوجيا السلطانية لأنه يستند إلى إرادة الله في حكمه " فالخليفة سلطان الله في أرضه " (1) .

وتقوم الآداب السلطانية على ثلاثة أنماط من السلوك يؤسسها جميعا مبدأ " إنزال الناس منازلهم " الترفع على العامة والنفور منها ، الانبساط مع الخاصة وبناء المعاملة معها على أساس المجاملة والتوادد والانصياع التام لـ " السلطان " والسير على طاعته وتقدير الأمور على هواه ...إلخ مثل ما فعل الجاحظ والماوردي وابن المقفع (2) .

ثم دخلت عقيدة المماثلة بين الله والملك (كسرى) إلى الإسلام السني (معتزلة وأشاعرة) عن طريق باب التوحيد ذاته حينما أسقطت المعتزلة وغيرها صفتي التوحيد والعدل على الخليفة من أجل أن يبلغ كماله بهما ، وأن لا يكون للخليفة شريك في الحكم وألا يتصف بصفات عامة البشر (3) .

وقد عملت الإيديولوجيا السلطانية على تحويل القبيلة إلى عسكر، و استبدلت العنيمة بالضريبة الموحدة ، و جعلت العقيدة تتحدد بطاعة الخليفة . وفي هذا السياق يقول الجابري : " **ومن ثم تحويل القبيلة إلى عسكر نظامي ليس له حق المناقشة و لا المشاركة ، وإنما عليه أن يطيع ، و لضمان ذلك يجب أن لا يوليهم الخليفة شيئا من الولايات و الأعمال ، خصوصا الخراج** " (4) .

---

(1) محمد عابد الجابري ، العقل السياسي العربي ، مصدر سابق ، ص 338

(2) نايلة أبي نادر ، التراث و المنهج بين أركون و الجابري ، مرجع سابق ، ص425

(3) محمد عابد الجابري ، العقل السياسي العربي ، مصدر سابق ، ص ص 352 ، 353

(4) المصدر نفسه ، 347

ب ـ جليل الكلام :

أراد الجابري من هذا العنصر البحث في كيفية قبول فكرة المماثلة بين الله والخليفة ليس على مستوى الفكر الشيعي فقط إنما أيضا لدى أهل السنة من معتزلة وأشاعرة ، فهو يعتبر هذا الأمر في غاية الغرابة في دين يقوم على أساس التوحيد ونفي الشريك و تنزيهه عن أي مماثلة [1] .

وقاده بحثه إلى نتيجة مفادها : أن بنية المماثلة بين الإله و الأمير تسكن العقل السياسي العربي ، و الأمير بإمكانه أن يكون أما ملكا وإما خليفة و إما سلطانا ، هذه البنية أسهمت في تأسيس أنموذج " المستبد العادل " وهو حاضر عند السنة و الشيعة [2]

جـ ـ فقه السياسة :

يرى الجابري أن فقه السياسة محكوم بثلاث ثوابت : ضرورة الإمام ، و لزوم طاعة الإمام ما لم يأمر بمعصية ، ونظام الحكم بعد الخلفاء الراشدين حكم دنيوي [3]

إن أهم شغل " فقه السياسة " كان إثبات شرعية خلافة أبي بكر و عمر و عثمان وإضعاف الشرعية على من تولى الخلافة بعدهم من ملوك و حكام ، وعلى هذا الأساس رفض الجابري القول بوجود نظرية في الحكم الإسلامي لا على مستوى علم الكلام ولا على مستوى الفقه ، وتبرير ذلك عدم وجود نص من القرآن أو السنة يطرح بوضوح شكل الدولة الإسلامية ، فكل ما هو متداول هو مجموعة من النظريات التي تفتقد الإجماع ، و غياب الإجماع أدى إلى إضعاف " فقه السياسة " [4]

---

(1) رضا الشريف ، أسئلة التراث و الحداثة في فكر محمد عابد الجابري ، مرجع سابق ، ص 294

(2) محمد عابد الجابري ، العقل السياسي العربي ، مصدر سابق ص 353

(3) رضا الشريف ، أسئلة التراث و الحداثة في فكر محمد عابد الجابري ، مرجع سابق ص 295

(4) نايلة أبي نادر ، التراث و المنهج بين أركون و الجابري ، مرجع سابق ص 430

إن الإجماع الوحيد الذي حصل في إطار فقه السياسة هو وجوب طاعة الإمام وهذا الأمر يتفق مع مضمون الإيديولوجيا السلطانية ، هذا ما جعل الجابري يؤكد على : " **أن الفكر الإسلامي لم يعرف في مجال السياسة و التأليف فيها سوى مبثولوجيا الإمامة " لدي الشيعة و" الإيديولوجيا السلطانية " لدى أهل السنة ، لقد حاول أهل السنة أن يتصدوا لمبثولوجيا الإمامة فحاربوها بشدة ، لكن بقيت الإيديولوجيا السلطانية من دون نقد** " [1] .

من هنا يدعو الجابري إلى ضرورة نقد العقل السياسي العربي على مستوى مبثولوجيا الإمامة وعلى مستوى الإيديولوجيا السلطانية لأنهما مازالتا حاضرتين وبقوة إلى غاية اليوم . ترى ما هي مرتكزات هذا النقد ؟

ثالثا : شروط إعادة بناء العقل السياسي العربي :

من أجل تحقيق حداثة سياسية ينادي الجابري بضرورة القيام بثورة نقدية للواقع السياسي العربي ، ثورة تتجاوز المحددات الموروثة (القبيلة ، الغنيمة ، العقيدة) إلى محددات جديدة معاصرة وفق إيديولوجيا تنطلق من الواقع العربي و تعمل على تفسيره خاصة مع عودة المحددات السابقة لساحة الشعور السياسي و السيطرة على مشاهده [2]

ويقترح الجابري خوض معركة تجديد العقل السياسي العربي بالارتكاز على :

1 ـ تحويل القبيلة في مجتمعنا إلى لا قبيلة :

إن كان الانتماء إلى القبيلة في المجتمع العربي سببا لبقاء العصبية القبلية

---

(1) محمد عابد الجابري ، العقل السياسي العربي ، مصدر سابق ، ص 358

(2) محمد عابد الجابري ، إشكاليات الفكر العربي المعاصر (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ط 2 ، 1990) ص 181

فإنه من الضروري إدخال تنظيمات وروابط سياسية اجتماعية حديثة ، كالأحزاب العصرية والنقابات العمالية المدنية والجمعيات المستقلة والمؤسسات الدستورية ...إلخ فيكون الفرد فيهي مسؤولا أمام ضميره لا أمام قبيلته ، كما يجب الفصل بين الكيان السياسي للدولة والمجتمع المدني [1] .

2 ـ تحويل الغنيمة إلى اقتصاد ضريبة

أي أن تحويل الاقتصاد الريعي إلى اقتصاد إنتاجي ، ذلك أن الاقتصاد العربي يطغى فيه بكل مكوناته ، وتقريبا كل قطر عربي يعاني من هذه الآفة في قليل أو كثير ولابد للأقطار العربية من إيجاد سوق عربية مشتركة تفتح المجال لقيام وحدة اقتصادية ترسي الأساس لتنمية واعدة .

3 ـ تحويل العقيدة إلى مجرد رأي

وفي هذا يقول الجابري :" بدلا من التفكير المذهبي الطائفي المتعصب الذي يدعي امتلاك الحقيقة ، يجب فسح المجال لحرية التفكير ، لحرية المغايرة والاختلاف وبالتالي التحرر من سلطة عقل الطائفة والعقل الدوغمائي ، دينيا كان أو علمانيا ، وبالتالي التعامل بعقل اجتهادي نقدي [2] .

يلاحظ الباحث المغربي كمال عبد اللطيف تلميذ الجابري الطابع الليبرالي لهذه المبادئ الثلاثة ، ذلك أن العمل من أجل مجتمع مدني ومن أجل اقتصاد عصري .

---

[1] محمد عابد الجابري ، إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مصدر سابق ، ص 182

[2] محمد عابد الجابري ، العقل السياسي العربي ، مصدر سابق ص 374

ثم من أجل حرية الرأي والعقيدة يوضح جانبا هاما في خلفية القراءة الناظمة لكتابه في نقد العقل السياسي " إنه يحدد بعض ملامح الأفق الفكري الذي ينتظم في إطاره مشروع نقد الجابري للعقل السياسي العربي في أبعاده التاريخية ومظاهره الفكرية " [1].

4 ـ الديمقراطية السياسية هي الحل الأمثل للأزمة السياسية وهذا ما نلمسه في قوله : " **ونحن متحيزون للديمقراطية. و التحيز للديمقراطية في الدراسات التراثية يمكن أن يتخذ سبيلين : إما إبراز " الوجوه المشرقة " و التنويه بها و العمل على تلميعها بمختلف الوسائل و إما تعرية الاستبداد بالكشف مرتكزاته الاديولوجية ... و قد اخترنا هذه السبيل الأخيرة لأنها أكثر جدوى** " [2] . فالهدف المباشر من الديمقراطية هو إيجاد أحسن صيغة ممكنة لحل مشكلة الحكم ، وذلك بجعل الحاكمين خاضعين لإرادة المحكومين ، خضوعا منظما مقننا تسهر عليه وتجعله فعليا أجهزة و مؤسسات تنتخب انتخابا حرا من طرف جميع افراد الشعب البالغين سن الرشد [3] .

5 ـ الدعوة إلى الاهتمام بما كتبه ابن رشد في كتابه الضروري في السياسة من أجل إرساء تجديد العقل السياسي العربي لأنه يرى فيه تحديا لشجاعة المثقفين المعاصرين و قدرتهم على نقد أساليب الحكم الإستبدادي [4] .

---

[1] كمال عبد اللطيف ، أسئلة الفكر العربي في المغرب (المغرب : المركز الثقافي العربي ، ط 1 ، 2003) ص 89

[2] محمد عابد الجابري ، العقل السياسي العربي ، مصدر سابق ، ص 365

[3] محمد عابد الجابري ، الديمقراطية و حقوق الإنسان (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ط 3 ، 2004) ص 57

[4] نايلة أبي نادر ، التراث و المنهج بين أركون و الجابري ، مرجع سابق ، ص 442

وهكذا نجد الجابري يرى في الممارسة الديمقراطية هي شرط لترسيخ الحداثة السياسية غير أن هذا الشرط الذي اقترحه الجابري لم يتجسد مطلقا في عالمنا العربي فالأنظمة السياسية العربية و إن ادعت أنها ديمقراطية تبقى بعيدة كل البعد عن الديمقراطية ولعل ما يسمى بالربيع العربي كشف عن عورات الأنظمة العربية .

هذا ما تعلق بالعقل السياسي العربي ، فماذا عن تجديد وإصلاح العقل الأخلاقي العربي ؟

المبحث الثاني : العقل الأخلاقي العربي

أولا : في مفهوم الأخلاق :

يعتبر كتاب " العقل الأخلاقي العربي ، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية الإسلامية ". الصادر سنة 2001 ضمن السلسة التي دشنها الجابري المتضمنة "نقد العقل العربي " ويحمل هذا الكتاب رقم "4" ، ولقد اشتمل على كثير من القضايا التاريخية والفكرية الهامة ، وخاصة تلك التي لها علاقة " بالقيم الأخلاقية " ، ومن ثم فهو يختلف في موضوعه عن تلك التي سبق للمؤلف أن كتبها حول "العقل العربي " ولكنه يلتقي معها في المنهج المتبع ، والمعروف بخطواته ، وهي : التحليل التاريخي والمعالجة البنيوية ، والطرح الإيديولوجي [1] .

حاول المؤلف في الفصل الأول ضمن ضبط المفاهيم ، من هذا القسم تحديد معنى كل من " الأخلاق " و" الآداب " على اعتبار أنهما من الكلمات المستخدمة كثيرا في التراث العربي ، وأصيلان في اللغة العربية ، وغير مترادفتين.

وهكذا ، يؤكد الجابري ،على موقفه الأول ، وهو أن " اللفظين " أصيلان في لغتنا وفي شريعتنا، وذلك باستعراضه لما ورد عند الفلاسفة والمفكرين ، من أمثال : " فخر الدين الرازي " و"الفارابي" و"مسكويه" و"الماوردي " ، ونفس الشيء بالنسبة للأدباء من أمثال : "عبد الحميد الكاتب"، و"ابن المقفع " ، فهو على سبيل المثال يرى أن " الخلق " الذي تشتق منه الأخلاق هو أصيل في اللغة العربية ، وقد ورد كثيرا في الشريعة الإسلامية لما له من تأثير على حياة الناس اليومية .

---

[1] زروخي إسماعيل ، الثقافة العربية و صراع القيم (المملكة العربية السعودية : الحج و العمرة ، مجلة تصدر عن وزارة الحج ، السنة 57 ، العدد 8 ، 2002) ص1

كما يرى أيضا ، أن القائلين ،(بالخلق) كمفهوم فلسفي مستمد من التراث اليوناني مثلما ورد عند الراغب الأصفهاني الذي أكد على المرجعية الإسلامية [1] .

ويجدر بنا الوقوف عند تعريف الخلق في " لسان العرب " : الخلق : السجية ، يقال خالص المؤمن وخالق الفاجر ، وأيضا الخلق : الدين والطبع والسجية . أما التهانوي في كشافه : الخلق : العادة والطبيعة والدين والمروءة ، والجمع : الأخلاق [2] .

يستنتج الجابري أن العلاقة اللغوية بين الخلق والخلق في اللغة العربية ، وهي علاقة تلقي بضلالها على معنى الأخلاق فتجعلها تحمل معنى الطبع والعادة .

عند حديث الجابري عن كلمة " أدب " يذهب إلى القول بأنها أثارت الكثير من الشكوك حول أصلها ودلالتها لكنه يعتمد على ما ورد في لسان العرب لابن منظور : " **الأصل في المادة هو الدعاء فيطلق على دعوة إلى الطعام او دعوة الى المحامد ونهي عن المقابح و منه قيل : " الأدب أدب النفس ، والدرس لدعوتها إلى التأدب بالخصال الحميدة** " [3] .

كان هدف الجابري من عرض مفهومي " الأخلاق " و " الأدب " هو أن مفردة الأدب في دلالتها على الأخلاق قد اختصت بحقل دلالي هو ما أسماه بالموروث الفارسي و الصوفي و العربي الخالص في الحضارة الإسلامية .

---

[1] زروخي إسماعيل ، الثقافة العربية و صراع القيم ، الحج و العمرة ، مجلة تصدر عن وزارة الحج ، السنة 57 العدد 8 ، ص 2

[2] محمد عابد الجابري ، العقل الأخلاقي العربي : دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ط1 ، 2001) ص 32

[3] نقلا عن : محمد عابد الجابري ، العقل الأخلاقي العربي ، مصدر سابق ، ص 42

وهو في تصوره استيلاب ثقافي حضاري من الموروث الفارسي لنظام القيم في الحضارة الإسلامية [1] .

ويعتبر الجابري أن رجوع الإنسان العربي المسلم إلى استيراد قيم أخلاقية من خارج محيطه دليل على الأزمة التي كان يعيشها في تلك القيم ،ولكن ما يتبادر إلى الذهن ، هو متى شعر الإنسان العربي المسلم أنه في حاجة إلى تلك القيم ؟ وما سبب ذلك الشعور والإحباط ؟

وهنا يقر الجابري بأن ظهور الدعوة الإسلامية استطاع أن يؤسس مجتمعا جديدا قام على قيم أخلاقية لم تكن سائدة من قبل ، حيث كانت أحكام القرآن هي ذاتها قيم أخلاقية ، لأن القرآن في رأيه ، "كتاب أخلاق "، والسيرة النبوية هي " الأخلاق الممارسة فعلا " ، ولكن لما تحولت هذه القيم السامية في المجتمع الإسلامي . كما يقول الجابري . أصبح الإنسان العربي ،يعيش في أزمة قيم نتيجة ظروف متعددة ومتنوعة وإن كان أغلبها سياسي ،متولد من "الغنيمة"التي حصلت بعد الفتوحات الإسلامية، وتحولت القيم الدينية نفسها ، بل الدين نفسه كما يقول إلى موضوع للسياسة [2] .

ثانيا : نُظُم القيم في الثقافة العربية الإسلامية:

1 ـ الموروث الفارسي : أخلاق الطاعة

السؤال الذي يطرحه الجابري : متى بدأ الموروث الفارسي يقدم نفسه داخل الثقافة العربية الإسلامية عبر الترجمة والتأليف كخطاب كلي وعالم في القيم والأخلاق ؟

---

[1] رضا الشريف ، أسئلة التراث و الحداثة في فكر محمد عابد الجابري ، مرجع سابق ، ص 311

[2] زروخي إسماعيل ، الثقافة العربية و صراع القيم ، الحج و العمرة ، مجلة تصدر عن وزارة الحج ، السنة 57 العدد 8 ، مرجع سابق ، ص 5

كان ذلك في أواخر العصر الأموي من خلال فن الخطابة وفن الرسائل (ويسمي الأخيرة بأدب الترسل أي من كتابة الرسائل) . فلقد كانت رسائل ملوك بني أمية خاصة منهم المتأخرين من أهم الرسائل التي استعملوها في نشر القيم التي كانت تخدمهم ، قيم الطاعة خاصة [1] .

ويرى الجابري أن الكتّاب الأوائل في الدولة الإسلامية أمثال: " عبد الحميد الكاتب" و" ابن المقفع " ، هم الذين ساهموا في عملية التأسيس للفكر الأخلاقي الإسلامي اعتمادا على الموروث الفارسي ، ويقدم لنا الجابري شواهد على ذلك سواء من خلال دراسته لكثير من نصوص أولئك الكتاب ، أومن رجوعه إلى بعض النصوص التي وردت عند دارسين آخرين ، ويخلص إلى أن أول درس في الإسلام ارتبطت به " الأخلاق بالسياسة " كان على يد معاوية، وهي تلك الأخلاق ،التي كانت حاملة للسيف ولم تحمل القلم ، وكانت داعية إلى "الجبر"، أما الدرس الثاني الذي يربط " الأخلاق بالسياسة " فهو درس (الأدب) الذي كانت أهم مادة فيه هي " الطاعة " ، والأدب كما يقول الجابري هو قلم يقوم مقام السيف، ومن ثم فإن الجبر والطاعة هما عنصران أساسيان في " أخلاق الهزيمة"، وتجسد ذلك . في رأيه . في الممارسات الأولى للخلفاء الأمويين [2] .

إن هذه القيم الأخلاقية حسب الجابري هي التي كانت تمارس في الحكم الفارسي الكسروي ، الذي يكون الحاكم فيه مخدوما من الجميع .

---

[1] محمد عابد الجابري ، العقل الأخلاقي العربي ، مصدر سابق ، ص ص 132 ، 133

[2] زروخي إسماعيل ، الثقافة العربية و صراع القيم ، الحج و العمرة ، مجلة تصدر عن وزارة الحج ، السنة 57 العدد 8 ، مرجع سابق ، ص 5

وهو لا يخدم أحدا منهم ،ومن ثم فهي قيم كسروية كانت تعطي الأولوية للطاعة على المطيع ، وفيه ينعدم الإنسان ،والمعنى الإنساني الذي يرتبط به ، ويغيّب بذلك الفرد كقيمة في ذاته ، والقيمة هي للدولة ، وتولد عن هذه الوضعية ، ثلاثة أنواع من الأخلاق : أخلاق السلطان التي تقوم على التفرد والتعالي ، وأخلاق الخاصة وتقوم على الخدمة والحذر، وأخلاق العامة ، وتقوم على الطاعة والصبر ، وعليه فلا سعادة للإنسان في هذه الدنيا ، بل سعادته في الآخرة [1] .

2ـ الموروث اليوناني : أخلاق السعادة

دخل هذا الموروث إلى الثقافة العربية متأخرا نسبيا ، ذلك أنه عندما ترجمت كتب أفلاطون وأرسطو في الأخلاق والسياسة ، لم يكن من الممكن أن ينافس أنصار الموروث اليوناني خصومهم أنصار الموروث الفارسي [2].

ويعتبر الجابري أن أهم الكتب اليونانية التي كان لها تأثير وامتداد في الثقافة العربية الإسلامية هي كتاب أرسطو :" الأخلاق إلى نيقاماخوس"، وبذلك يشكل هذا الكتاب ، إضافة إلى مؤلفات أفلاطون ، وجالينوس ، أهم المرجعيات والمورثات التي شكلت مسألة القيم والأخلاق في الحضارة العربية الإسلامية ، وهذه المرجعيات تشكل ثلاث نزعات أو اتجاهات مختلفة :

نزعة طبية ممثلة في جالينوس ، ونزعة فلسفية ، ومرجعيتها أفلاطون وأرسطو ، ونزعة ثالثة تلفيقية ومرجعيتها تعود إلى المرجعيتين السابقتين .

---

[1] محمد عابد الجابري ، العقل الأخلاقي العربي ، مصدر سابق ، ص 249 ـ 253

[2] حوري بديع الزمان ، نقد جورج طرابيشي لنقد العقل العربي عند محمد عابد الجابري ، مرجع سابق ، ص 55

وكل نزعة من هذه النزعات لها وجودها في الفكر العربي الإسلامي ، فالنزعة الطبية وجدت في آراء (الرازي وابن الهيثم والكندي وابن حزم)وهذه النزعة ترى أن سعادة الإنسان تكمن في الصحة ، سواء كانت جسمية أو نفسية أخلاقية. أما النزعة الفلسفية فهي التي نجدها في فلسفتي " الفارابي " و"ابن باجة" ، والسعادة عندهما هي عند مرجعيتهم اليونانية تكمن في سعادة الفيلسوف أما النزعة التلفيقية فيمثلها أبو ذر يوسف العامري النيسابوري المتوفى سنة 381 هـ فقد جمع بين الموروث الفارسي والموروث اليوناني . ونتيجة لاختلاط القيم اليونانية في الثقافة العربية فقد أصبح الوضع كـ "سوق للقيم" حيث اختلاط المعايير وسواد الرديء [1] .

وخلافا لما تم عرضه حول أخلاق الطاعة فإن الجابري لا يقدم استنتاجا واضحا لما آل له أمر القيم اليونانية في الثقافة العربية الإسلامية ، من حيث النظرية ، ومن حيث الممارسة ، بل يتركنا ننتظر حتى نهاية دراسته .

3 ـ الموروث الصوفي : أخلاق الفناء ... وفناء الأخلاق

وصف الجابري الموروث الصوفي بأخلاق الفناء أي الذين يدعون صراحة إلى حالة الفناء (حالة شعورية) ولكن فوق ذلك يدعون إلى إفناء الأخلاق المذمومة ، وإذ ذاك يفنى الإنسان الحامل للأخلاق ، كيف ذلك والقرآن يدعو إلى الحياة ، هذا فضلا عن أن فكرة الفناء (الاتحاد والحلول) لا تنسجم مع عقيدة التوحيد كما قررها القرآن [2].

الجديد أيضا أن الجابري يرجع مصدر التصوف إلى أصل خارجي كلية وهو إيران فقد تبنت المعارضة الإيرانية التصوف كنقيض لإيديولوجيا الطاعة الكسروية

---

[1] محمد عابد الجابري ، العقل الأخلاقي العربي ، مصدر سابق ، ص 314

[2] المصدر نفسه ، ص 429

كذلك فعلت المعارضة لحكم الأمويين ، إذا جعلت " أخلاق الفناء أخلاقا إسلامية بالتأويل " [1] طبعا دون إغفال المصدر الهرمسي للتصوف في الإسكندرية وأنطاكيا أما دور العوامل الداخلية فتقتصر على القبول والترحيب ، لذلك يرفض الجابري تسمية " تصوف سني " منسوب إلى الحسن البصري لأن نتيجته واحدة .

إن أول من أدخل التصوف الفارسي إلى الثقافة الإسلامية هو إبراهيم بن أدهم المتوفى سنة 161 هـ ، واختلط عنده الزهد بالتشيع ، والتشيع بالزهد .كما يعرض الجابري أفكار الصوفية كما نقلها القشيري والهوجويري عن مكانة الشيخ عند الطريقة الصوفية وعلاقته بالمزيد التي لخصها في " فناء المريد في الشيخ " [2] .

وفي نهاية عرضه لأخلاق الفناء ينتهي الجابري إلى نتيجة هامة ، وخطيرة في نفس الوقت ، وهي تأكيده على أن أخلاق الفناء هي في حقيقة أمرها ، أخلاق (اللاعمل)، مبدؤها: ترك التدبير ، وعدم التفكير في المستقبل ، وظهر هذا النوع من التفكير في رأيه منذ الغزالي ، واعتبار أن ما لحق بالمسلمين من أزمات وهزائم ، هو من باب عقاب الله لهم ، ومن هنا فإن هذه الرؤية لا تؤدي إلى فناء الأخلاق فحسب بل وإلى فناء الأمم أيضا ، وهذا في رأي الجابري هو الذي أدى بالحركات الإصلاحية في العصر الحديث إلى محاربة الطرقية [3] .

---

(1) محمد عابد الجابري ، العقل الأخلاقي العربي ، مصدر سابق ، ص 432

(2) المصدر نفسه ، ص ص 433 ، 452

(3) زروخي إسماعيل ، الثقافة العربية و صراع القيم ، الحج و العمرة ، مجلة تصدر عن وزارة الحج ، السنة 57 ، العدد 8 ، مرجع سابق ، ص 9

4 ـ الموروث العربي الخالص : أخلاق المروءة

تعرض فيه المؤلف إلى الموروث الأخلاقي العربي الخالص ، وتتمثل مركزية هذا الموروث فيما يعرف بـ "أخلاق المروءة"، و هي مجموعة القيم المحمودة ،التي تلتقي فيها مكارم الأخلاق، وهي قيم كانت موجودة فيهم قبل الإسلام، ولم يظهر التأليف في هذا الموروث إلا في فترة متأخرة ، وهي الفترة الأموية مقارنة بما حدث من تأليف في الموروث الفارسي واليوناني ، وذلك راجع إلى الحاجة التي أظهرت التأليف في الموروثات الأخرى ولم تدفع إلى التأليف عند العربي الخالص أو الإسلامي الخالص في الأول ، لأن أخلاق " المروءة " التي تعبر عن هذا الموروث تدل على وضع اجتماعي معين ، يمثل نوعا من الأرستقراطية ، والتعالي لم تدع الحاجة إليها إلا في العصر الأموي .

وكان من بين الرواد الأوائل الذين ألفوا في هذا الموروث حسب الجابري " الراغب الأصفهاني" و " العز بن عبد السلام " و" ابن تيمية" رغم الاختلاف الموجود بين هؤلاء الرواد ، وتبعهم في ذلك أيضا رواد العصر الحديث أمثال رفاعة رافع الطهطاوي الذي جعل من " المروءة" أحد العوامل والمطالب التي تؤدي إلى النهضة، وكذا الأمر بالنسبة لشيخ الأزهر محمد الخضر حسين ، وأحمد أمين [1] .

ويربط الجابري المروءة بالتنظيم الاجتماعي العربي ، ولاسيما القبلي ،فالمروءة كما يقول تبدو كفضيلة عربية محضة ، حيث كان شيخ القبيلة عند العرب يجمع في ذاته شمائل المروءة ،التي ترفعه إلى السؤدد ،وهي خصائص لا يمكن الوصول إليها إلا بالجد والكد والمعاناة ، لأنها تلتزم القضاء على كثير من الغرائز الشهوانية .

---

[1] محمد عابد الجابري ، العقل الأخلاقي العربي ، مصدر سابق ، ص ص 494 ، 495

وعلى كثير من الأمور الذاتية ،رغم أن المؤلف يرى أن كل المعاناة من أجل " أخلاق المروءة " لا تكون لذات القيم التي تميزها ، وإنما لوصول صاحبها إلى مرتبة السؤدد التي تكون هي القيمة المرغوبة،لأنها في النهاية تقود إلى السلطة المعنوية التي تعوض سلطة الدولة الفعلية [1] .

5 ـ الموروث الإسلامي (الخالص) : الأخلاق الإسلامية

وفيه تناول الباحث الموروث الإسلامي ، أي من أجل أخلاق إسلامية مستمدة من القرآن والسنة النبوية الشريفة ، ويضم أيضا كل القيم التي تخلت عن خصوصيتها والتي تتعارض مع القيم الإسلامية ،واندمجت في الثقافة الإسلامية ، وجعل الجابري هذا الموروث هو الأخير في مؤلفه ، لأنه يرى أنه هو الموروث الذي امتص كل الموروثات السابقة واحتواها [2] .

ومن أبرز ممثلي هذا التيار ، وأقدمهم تأليفا في هذا الموروث هو ، "الحارث بن أسد المحاسبي" و" الماوردي " و" الراغب الأصفهاني " ، ويستعرض المؤلف . كما فعل مع كل من تعرض لهم . نصوصا طويلة له ،مؤكدا على مرجعية الحسن البصري وينتقد كل الذين سبقوه من الفقهاء والمتكلمين والمتصوفة ، وغيرهم ، وذلك راجع حسب المؤلف إلى " أزمة القيم " التي كان يعاني منها عصره ، وبذلك يكون المحاسبي قد أسس جماعة تسمى بـ" الصفاتية " تكون قد تحولت فيما بعد إلى:" المذهب الأشعري" [3].

---

[1] زروخي إسماعيل ، الثقافة العربية و صراع القيم ، الحج و العمرة ، مجلة تصدر عن وزارة الحج ، السنة 57 العدد 8 ، مرجع سابق ، ص 10

[2] محمد عابد الجابري ، العقل الأخلاقي العربي ، مصدر سابق ، ص 536

[3] زروخي إسماعيل ، الثقافة العربية و صراع القيم ، الحج و العمرة ، مجلة تصدر عن وزارة الحج ، السنة 57 العدد 8 ، مرجع سابق ، ص 10

لم تكن النماذج الماضية تمثل رؤية متكاملة حول الأخلاق الإسلامية ، ويعثر الجابري بأعجوبة على شخصية أخلاقية نادرة في التاريخ الثقافي الإسلامي وهي العز بن عبد السلام المغربي الأصل المولود في دمشق سنة 577 هـ والمتوفى بمصر سنة 660 هـ ، وهكذا تكتمل المدرسة المغربية / المدرسة المشرقية حتى في العقل الأخلاقي

لقد بنى مذهبه الأخلاقي ـ حتى قبل الشاطبي بسنوات ـ على قاعدة المصلحة (جلب المصالح للعباد ودفع المضار عنهم). يقرر العز بن سلام أن العقل الإنساني بإمكانه التعرف على المصلحة حتى بمعزل عما يقرره الشرع ، وإن كانت تلك المعرفة ظنية فلا يضرها ذلك شيئا ، مثل حرمة الدماء والأموال والأعراض ، وإتيان أفضل الأقوال والأفعال ، أما كيف تعرف حسن الأفعال وقبحها ، فمن خلال الواقع والتجارب والعادات والظنون المعتبرات [1] .

ويميز بين ثلاث أنواع من المصالح دنيوية ، أخروية ، دنيوية وأخروية معا ، مثلما أن الحقوق ثلاثة : 1 ـ حقوق الخالق 2ـ حقوق الإنسان على نفسه 3ـ حقوق الناس بعضهم على بعض [2] .

ويذهب الجابري إلى أن نظرية المصالح التي وضع أسسها وقواعدها "العز بن عبد السلام" لو كانت من خطاب البرهان ، وليست من خطاب البيان ،لكانت نظرية أخلاقية فلسفية ،ورغم ذلك فإنها تعتبر أول بداية لنظرية أخلاقية إسلامية خالصة .لأن الرجل كما يقول الجابري قد تحرر من الانغلاق الفقهي والكلامي ، ومن : أسلمة "

---

[1] محمد عابد الجابري ، العقل الأخلاقي العربي ، مصدر سابق ، ص 600

[2] المصدر نفسه ، ص 602

آداب الفرس " (الماوردي) ومن أسلمة أخلاق اليونان (الراغب الأصفهاني) ، وكذلك من أسلمة " آداب السلوك الهرمسي" (الغزالي) ، ورجوعه إلى الأصل: أي القرآن [1] ويختتم الجابري دراسته للعقل الأخلاقي العربي بقول ذا مغزى كبير ، وهو : [أن العرب والمسلمين لن ينهضوا ما لم يدفنوا في أنفسهم أباهم أردشير *]، ولكننا نتساءل : هل هذا النهوض والتغير ، الذي يدعو إليه الجابري ، يتوجه للإنسان أولا لنجعله قادرا على تغيير محيطه ، أم نغير محيطه أولا ، وبعد ذلك نجده قد تغير من تلقاء نفسه بتأثير تغير المحيط ؟

[1] زروخي إسماعيل ، الثقافة العربية و صراع القيم ، الحج و العمرة ، مجلة تصدر عن وزارة الحج ، السنة 57 العدد 8 ، مرجع سابق ، ص 12

* مؤسس الدولة الساسانية توج كملك وحيد لبلاد فارس سنة 224 م (محمد عابد الجابري ، العقل الأخلاقي العربي ، مصدر سابق ، ص ، 345)

المبحث الثالث : صورة الجابري في التأليف الفلسفي العربي المعاصر :

لقد ظل مشروع " نقد العقل العربي " من أكثر المشاريع الفكرية إثارة للجدل في الساحة الفكرية العربية و قد انقسمت القراء لهذا المشروع بين معجب و مرحب به وبين ناقد و مهاجم له . و سنسلط الضوء في هذا المقام على التيار الناقد و الذي مثله أحسن تمثيل المفكر السوري " جورج طرابيشي " الذي انكب في دراسة مشروع الجابري حيث أثمر هذا الإنكباب سلسلة نقد نقد العقل العربي في أربع مؤلفات : نظرية العقل ، وحدة العقل العربي الإسلامي ، إشكاليات العقل العربي ، العقل المستقيل في الإسلام . وكان السؤال الجوهري الذي طرحه طرابيشي : كيف تعامل الجابري مع التراث العربي و هل يمكن أن نعتبر قراءة الجابري للتراث قراءة جديدة و مجددة فعلا أم أنها مجرد قراءة اجترارية بلون جديد ؟ [1] .

لا يخفي جورج طرابيشي مدى إعجابه و انبهاره بمشروع الجابري في بداية الأمر حيث يقول : " **أنا نفسي صرحت و كتبت مرارا أنني سحرت في أول الأمر سحرا حقيقيا بكتاب الجابري "تكوين العقل العربي " باعتباره أطروحة عن العقل و في سبيل العقل ....**" غير أن هذا الإعجاب سرعان ما يتحول إلى نقد لاذع [2] . و يمكن أن نلخص أهم الانتقادات في النقاط التالية :

1- في مفهوم العقل : قد بينا في بداية البحث أن الجابري يميز بين نوعين من العقل " عقل مكون و عقل مكون " و هذا التقسيم قد استعاره من الفيلسوف الفرنسي أندريه لالاند .

---

[1] جورج طرابيشي : نقد نقد العقل العربي ، نظرية العقل (بيروت : دار الساقي ، ط 1 ، 2007) ص 20

[2] جورج طرابيشي : نظرية العقل (بيروت : دار الساقي ، ط1.1996.1) ص 8

غير أن طرابيشي يرى بأنه لا وجود لهذا التعريف في كتب لالاند سواء في معجمه أو في كتاب العقل و المعايير و إنما صاحب هذا التعريف هو بول فوكييه صاحب " معجم اللغة الفرنسية " [1] .

فطرابيشي يتهم الجابري بعدم اطلاعه على نظرية لالاند من مصدرها و هذا ما أوقعه في التباسات من حيث الترجمة والتأويل و عدم إدراكه الغاية لالاند من القسمة الثنائية للعقل [2] .

2- التقسيم الثلاثي للعقل : حسب طرابيشي فإن الجابري تجاهل الوظيفة التوحيدية للعقل المكون الذي جعله يبني تحليله للعقل العربي على أساس قسمة هذا العقل حيث يقسمه تقسيما ثلاثيا ، عقل بياني ، عرفاني وبرهاني وهو ما نلمسه في قول طرابيشي : **" و الحال أن تجاهل الجابري للوظيفة التوحيدية للعقل المكون قد جعله يبني تحليله للعقل العربي على أساس قسمة هذا العقل لا على أساس وحدته (....) فإنه يسعى إلى تشطير هذا العقل تشطيرا ثلاثيا و قطعيا إلى عقل بياني و عرفاني و برهاني "** [3] .

وهذا التقسيم مؤسس على حكم قيمي صرف لا علاقة له بالتقسيم العلمي الموضوعي التي تقتضيها الدراسات الإبستمولوجية حيث يقول طرابيشي : " **فالبيان والبرهان والعرفان ليست مفاتيح للعقل العربي بقدر ماهي عند مؤلفنا احكام قيمية لا يجمع بينها سوى تضادها هذه الطبيعة المانوية ن فالعرفان رجس رجيم والبرهان خير عميم ن أما البيان فهو فرس الرهان** " [4] .

---

(1) جورج طرابيشي : نقد نقد العقل العربي مرجع سابق ص 13

(2) جورج طرابيشي : نظرية العقل ، مصدر سابق ص 15

(3) المرجع نفسه ص 20

(4) جورج طرابيشي ، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة (بيروت : دار الساقي ، ط 2 ، 2006) ص 74

فالبرهان هو أعلى مراتب العقل العربي وكان العرفان هو أدناها بل صار يطلق عليه " العقل المستقيل " الذي حنطته الهرمسية انجر عنه نوع من المفاضلة بينهما حيث انتصر الجابري ابستمولوجيا للعقل البرهاني على العقل البياني ، بقدر ما انتصر للعقل البياني على العقل العرفاني ، وانتصر إيديولوجيا للعقل السني على العقل الشيعي وانتصر جغرافيا لعقل المغرب على عقل المشرق . (1)

وهذه النقطة يوافقه فيها المفكر هاشم صالح حيث يرى أن ما يدعوه الجابري بتيار البرهان هل يمكن القول أنهم قطعوا الصلة مع ابستمي القرون الوسطى و أصبحوا علميين أو علمانيين كما يقول الجابري ؟ .

يجيب هاشم صالح : لا معنى للتفريق بين فلاسفة المغرب وفلاسفة المشرق لأن الإشكالية الأساسية التي كانت تسيطر عليهم هي واحدة : اشكالية التوفيق بين العقل والنقل ، و هذا التقسيم يكن الطابع الإيديولوجي لطرح الجابري ، ذلك أن الإنتقال إلى فلسفة علمية أو فلسفة علمانية لم يحصل من الأن في العالم الإسلامي فكيف كان بالإمكان أن يحصل في القرون الوسطى .و في هذا السياق يقول : " **هكذا نجد أن مشروع الجابري يتساقط من تلقاء نفسه و كأنه قصر من ورق و السبب هو عدم تمكنه من المنهجية التي يستخدمها** " (2) .

3ـ إن حكم الجابري على ابن سينا بأنه فيلسوف اللاعقل من منطلق أنه من كرس أن إنكار الهرمسية في الثقافة العربية داخل فضاء العرفان .

---

(1) جورج طرابيشي ، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة ، مرجع سابق ، ص 75

(2) هاشم صالح ،الإنسداد التاريخي لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي (بيروت : دار ساقي ، ط1 ، 2007) ص 309-310.

وهذا الحكم يشمل أيضا أبو حامد الغزالي ، نجد طرابيشي يرد عليه قائلا :" **إن الجابري استبدت عليه الإبستيمولوجيا المتطرفة ،أباح لنفسه الحكم على ابن سينا مع العلم أنه مؤلف أكبر موسوعة فلسفية أرسطية في الإسلام ، ويعني بها كتاب "الشفاء " كذلك لن يشفع للغزالي كونه أول من أدخل المنطق إلى علم الكلام السني** " [1] وهذا الحكم القاسي للجابري على ابن سينا بأنه أكبر مكرس للفكر الغيبي الظلامي الخرافي في الإسلام و أنه يتبنى الهرمسية ، جعلت طرابيشي يشبه الجابري بقاضي بمحكمة التفتيش يحاكم متهما بفرية السحر والتصوف أو يتهمه بتدمير مدينة العقل في الإسلام [2]

إن انتصار الجابري للفكر المغربي على حساب الفكر المشرقي ، كرس قطيعة جغرافية و تاريخية بين العالم العربي بمنطق (المشرق/المغرب) قد جعل من تاريخ التراث العربي مجالا للصراع بين مختلف المرجعيات هذا ما جعل طرابيشي يحكم على الجابري بأنه متطرف متعصب للفكر المغربي الذي يصفه بأنه كان مشرقا وتنويريا ،عقلانيا على عكس الفكر المشرقي الذي يصفه بأنه متأخر ظلامي و رجعي .

هذا ما جعل طرابيشي يصف الجابري بأنه مفكر سجالي سمته الأساسية هي الحرب الإيديولوجية و بالتالي فهو بعيد عن الطرح الإبستيمولوجي [3] .

4 ـ ومن الانتقادات التي وجهها جورج طرابيشي إلى الدراسة النقدية التي قام بها الجابري للتراث وهويوظف بعض المفاهيم العلمية المستعارة عن الفكر الفلسفي الغربي مثل مفهو م النظام المعرفي " ابستيمي " الذي يعرفه بكونه :

---

[1] جورج طرابيشي ، مذبحة التراث ، مرجع سابق ، ص 111.

[2] جورج طرابيشي ، وحدة العقل العربي ، مرجع سابق ، ص 14

[3] جورج طرابيشي ، نقد نقد العقل العربي ، مرجع سابق ، ص24

جملة من المفاهيم و المبادئ و الإجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية ، وهو مصطلح أخذه عن ميشال فوكو (1926ــ 1984) هنا يصرح طرابيشي : " **أنه باستثناء الاشتراك في الاسم " الابستمي " أعاد فوكو إدخاله إلى المجال التداولي للثقافة الغربية الحديثة ، فإن الابستيمية الجابرية لا تمت بصلة الى الابستيمية الفوكوية بل تنقضها نقضا عنيفا** " 1جورج طرابيشي [1] .

فإذا كان فوكو قد قسم ابستيمية الثقافة الغربية إلى ثلاثة انقطاعات : ابستيمية عصر النهضة ، وابستيمية العصر الكلاسيكي ، وابستيمية عصر الحداثة ، فانه نظر الى هذه الانقطاعات على اساس الاتصال و الوحدة .

و بقدر ما تقوم الثقافة في تاريخيتها على الاختلاف فإنها تقوم من حيث أساسها على الهوية و الوحدة [2] .

أما قراءة الجابيري لمكونات الثقافة العربية وهو يوظف مفهوم النظام المعرفي ـ الابستيمية ـ فهي قراءة فيها تجزء و انفصال : (البيان ، العرفان ، البرهان) وهي قراءة لا تارخية على أساس أن العقل العربي إلى اليوم يتميز بالتكرار و الاجترار لنفس الاليات التي أنتج بها معارفه خاصة البيانية و العرفانية يقول جورج طرابيشي في ذلك : " ... **فإن الابستيمية الجابرية تتنكر لدينامية الابستيمية الفوكوية لتقرأ تاريخ الثقافة العربية قراءة لا تاريخية ، قراءة سكون و ركود** " [3] .

---

(1) نقد نقد العقل العربي ، مرجع سابق ص 280
(2) المرجع نفسه ، ص 281
(3) المرجع نفسه 282

كانت هذه بعض الانتقادات التي وجهها جورج طرابيشي لمشروع الجابري النقدي و التي استطاع من خلالها أن يكشف النقائص و الانزلاقات التي حملها هذا المشروع لكنه لا ينبغي أن نقرأ نقد طرابيشي بأنه معول هدم لمشروع الجابري و تمزيق لمفاهيمه ، وإنما نقرأها باعتبارها نتيجة حراك طبيعي لمسيرة الفكر العربي الإسلامي، وهذا ما أكده طرابشي نفسه بأن نقد النقد ليس مجرد تفنيد وهدم ، بل هو رؤية بديلة تعبر عن عقلانية مغايرة و مجدد للتراث العربي الإسلامي .

خاتمة

خاتمــة :

بعد هذا المسار من البحث ، والذي قد يكون مقتضبا بالنظر إلى الاتساع الذي اتسمت به المساحات الفكرية التي تناولها الجابري بالدراسة ، ومع ذلك فقد انتهينا إلى جملة من النتائج لعل أبرزها :

ـ حدد الجابري غايته من نقد العقل العربي بأنها إبستمولوجية لا ايديولوجية

ـ اختار الجابري عصر التدوين كإطار مرجعي لتشكل العقل العربي وذلك للأسباب التالية :

* شهدت الثقافة العربية أول تخطيط شامل لها حيث تم رفع اللغة العربية إلى مستوى اللغة القابلة لأن تتعلم بأساليب علمية و عملية ، الأمر الذي لم يكن متوافرا في العصر الجاهلي .

* أعيد بناء العصر الجاهلي : أدبه ، أخباره و أيامه .

* تم تدوين العلوم الإسلامية من حديث و تفسير و فقه و تنظير للعقيدة الدينية .

* كما تم بفضل الترجمة دمج الثقافات الأجنبية سواء كانت بابلية أو فنيقية أو يونانية أو سريانية أو مصرية في الثقافة العربية الإسلامية .

من خلال نقده للعقل العربي ميز بين نوعين من العقل : عقل نظري ، و عقل عملي ، أما النظري فيظم ثلاثة أنظمة معرفية هي : البيان ، العرفان و البرهان

* النظام المعرفي البياني تحمله اللغة العربية ، و يضم العلوم العربية الإسلامية النحو ، و اللغة و الفقه والكلام و البلاغة . أهم ما يميزه أن يكرس رؤية للعالم قائمة على الانفصال و اللاسببية .أما المنهج المعتمد فهو قياس الغائب على الشاهد أو الفرع على الأصل .

* النظام المعرفي العرفاني : و يمثله الفكر الشيعي و الفلسفة الإسماعيلية خاصة إضافة إلى التصوف و كل التيارات الإشراقية و العلوم السرية من كيمياء و تنجيم

وسحر . رؤيته للعالم ترتكز على المشاركة و الاتصال و التعاطف . أما المنهج الذي يعتمده فهو الاتصال الروحي المباشر بالموضوع و الاندماج معه في وحدة كلية .

* النظام المعرفي البرهاني : ارتبط بالترجمة و تمثله العلوم ، الفلسفة اليونانية كما صاغها أرسطو . أما رؤيته للعالم فتقوم على فكرة السببية . أما المنهج الذي يعتمده فهو عقلي حيث ينطلق من مقدمات تكون من وضع العقل إلى نتائج تلزم عنها بالضرورة .

وقد قسم البرهان إلى مدرستين : مدرسة المشرق حيث كانت لحظة ميلاد العقل الكوني مع الكندي غير أن هذه اللحظة تم القضاء عليها و هي في المهد بفضل فلسفة الغزالي الصوفية فلسفة ابن سينا الاشراقية ونجد الجابري لا يخفي مقته و نقده اللاذع لفلسفة هذا لأنها في نظره هي من تسببت في استقالة العقل العربي. وعلى خلاف مدرسة المشرق فإنه يرى في مدرسة المغرب أحسن من عبر عن البرهان و قد اتخذ من فلسفة ابن حزم الظاهريه منطلقا له مرورا بأعمال كل من ابن باجة و ابن طفيل والشاطبي وابن خلدون وابن رشد هذا ما جعله يقول بفكرة القطيعة بين مدرسة المشرق ومدرسة المغرب . غير أن هذا المشروع الذي حملته مدرسة المغرب لم يصمد طويلا ليتهاوى بفضل انتصار العرفان " الهرمسي " أو العقل المستقيل على البرهان مرة أخرى

أما إذا انتقلنا إلى العقل العربي العملي ، فقد وجدنا الجابري يتحدث عن عقل قلق ومتصارع في مكوناته ، و تجلياته ، فالسياسة العربية ارتبطت منذ بدايتها بالدين وقد حكمتها في ذلك ثلاث محددات هي : القبيلة ، الغنيمة ، العقيدة ، وهذه المحددات بدأت مع تدشين الدولة الإسلامية ، ولا زالت قائمة إلى اليوم . وللتخلص من هذه المحددات يقترح الجابري خلق فضاء سياسي ديمقراطي ليبيرالي معقلن .

أما في مجال القيم الأخلاقية العربية فقد كانت حلبة صراع بين أخلاق الطاعة وأخلاق السعادة وأخلاق الفناء ، و أخلاق المروءة ، و أخلاق الدين . وهنا نجد

الجابري يطالب بضرورة العودة إلى أخلاق المنفعة " نظرية المصالح للعز بن عبد السلام " كما رسمها الاسلام من خلال الإيمان و العمل الصالح .

وكأي مشروع فكري فإنه كان لابد من أن لا يلقى قبولا و ترحيبا من طرف الجميع ورغم أنه مشروع نقدي إلا أنه لم يسلم من النقد حيث استطاع طرابيشي ان يحفر في هذا المشروع ليخرج عيوبه و نقائصة .

وفي الأخير لا يسعنا إلا القول أن مشروع الجابري في نقد العقل العربي يمكن أن نصنفه ضمن المشاريع العربية الكبرى ، لقد تتبع مختلف المراحل التي مر بها العقل في تطوره منذ لحظة ميلاده إلى غاية لحظة استقالته ، تحليلا و نقدا ، محاورا مختلف شخصياته التي أسهمت في تكوينه . ومادامت النسبية هي من أهم خصائص المعرفة الإنسانية فإن رؤية الجابري تبقى هي الأخرى نسبية . وسنختم هذا البحث وفكرنا مشغول بجملة من الأسئلة : ما هي القيمة النظرية و العملية لهذا المشروع ؟ لماذا لم يتحقق هذا المشروع النقدي على أرض الواقع ؟

والجابري يعطي حلا للخروج من هذه الأزمة و ذلك من خلال تجديد العقل العربي والتخلي عن الفهم التراثي للتراث أي التحرر من الرواسب التراثية في عملية فهمنا للتراث و على رأس هذه الرواسب التيار الفقهي – الكلامي في صورته الآلية اللاعلمية وهنا دعوة صريحة للاستفادة مما أنتجته الثقافة الغربية من أفكاره و مناهج .

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

1 ـ المصادر

- القرآن الكريم

1. محمد عابد الجابري ، المسألة الثقافية في الوطن العربي (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ط 1 ، 1994)
2. محمد عابد الجابري ، نحن والتراث ، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي (بيروت ـ لبنان : المركز الثقافي العربي ، ط 6 ،1993)
3. محمد عابد الجابري : ابن رشد سيرة وفكر دراسة و نصوص (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ط1 ، 1998)
4. محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي (بيروت : مركز دراسات الوحدة ، العربية ، ط 10 ، 2009)
5. محمد عابد الجابري ، إشكاليات الفكر العربي المعاصر(بيروت : مركزدراسات الوحدة العربية ، ط 2 ، 1990)
6. محمد عابد الجابري ، التراث والحداثة ، دراسات و مناقشات (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ط 2 ، 1999)
7. محمد عابد الجابري ، الديمقراطية و حقوق الإنسان (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ط 3 ، 2004)
8. محمد عابد الجابري ، العصبية والدولة، معالم النظرية الخلدونية في التاريخ الإسلامي (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ط6 ، 1994)
9. محمد عابد الجابري ، العقل الأخلاقي العربي : دراسة تحليلية نقدية انظم القيم في الثقافة العربية (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ط1 ، 2001)
10. محمد عابد الجابري ، العقل السياسي العربي (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ط 4 ، 2000)
11. محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ط3 ، 1990)

12. محمد عابد الجابري ، حفريات في الذاكرة من بعيد (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ط1 ، 1997 م)
13. محمد عابد الجابري ، مدخل إلى فلسفة العلوم (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ط5 ، 2002)

2 ـ المراجع

1. الأب سهيل قاشا : المعتزلة ثورة الفكر الإسلامي الحر (بيروت : التنوير للطباعة و النشر ، ط1 ،2010)
2. إبراهيم مصطفى إبراهيم ، مفهوم العقل في الفكر الفلسفي ، (بيروت : دار النهضة العربية ، (د ، ط) 1993)
3. ابن رشد ، تهافت التهافت انتصار للروح العلمية و تأسيسا لأخلاقيات الحوار تحت إشراف محمد عابد الجابري (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ط 1 ، 1998)
4. ابن رشد ، فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال ، إشراف محمد عابد الجابري (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ط1 ، 1997)
5. أبو حام الغزالي : المنقذ من الضلال و الموصول إلى ذي العزة والجلال تحقيق جميل صليبا وكامل عياد (بيروت : دار الأندلس ،(د، ط) 1981)
6. أبو حامد الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة : دار المعارف ، (د ، ط) 1966)
7. أندريه لالاند ، العقل والمعايير ، ترجمة نظمي لوقا (القاهرة :الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مصر ، د (ط ، ت))
8. ثيوكاريس كيسيديس ، هيرقليطس جذور المادية التاريخية ، ترجمة حاتم سليمان (بيروت : دار الفارابي، ط 1 ، 1987)
9. جورج طرابيشي : نظرية العقل (بيروت : دار الساقي ، ط 1 ، 1996)
10. جورج طرابيشي : نقد العقل العربي ، نظرية العقل (بيروت : دار الساقي ، ط 1 ، 2007)
11. جورج طرابيشي ، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة (بيروت : دار الساقي ، ط 2 ، 2006)

12. حسني زينه : العقل عند المعتزلة (بيروت : دار الأفاق الجديدة، ط 1، 1978)
13. حنا الفاخور، خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية (بيروت : دار الجيل ، ط 3 ، 1993)
14. رضا شريف ، أسئلة التراث والحداثة في فكر محمد عابد الجابري المعرفة . السياسة . الأخلاق (الجزائر : مؤسسة الحكمة للنشر و التوزيع ، (د ، ط) 2018)
15. رونيه ديكارت : مقال عن المنهج ، تر، حمود محمد الخضيري ، مراجعة ، محمد مصطفى حلمي (القاهرة : دار الكتاب العربي للطباعة و النشر ، ط 2 ، 1962)
16. الشهرستاني : الملل و النحل ، تحقيق أمير علي مهنا و علي حسن فاعود (بيروت : دار المعرفة (د ط)(د س) ج1)
17. عبد الله بن إسماعيل البخاري ، صحيح البخاري ، كتاب العلم ، باب من يرد الله به خيرا يفقه في الدين (بيروت : دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع ، ط1 ، 2000)
18. علي حرب : الممنوع والممتنع : نقد الذات المفكرة (بيروت : المركز الثقافي العربي (د ، ط) 1995)
19. غاستون باشلار ، الفكر العلمي الجديد ، تر عادل العوا ، مراجعة عبد الله عبد الدائم (دمشق : منشورات وزارة الثقافة و السياحة و الإرشاد القومي ، (د ، ط) 1969)
20. غالب حسن الشابندر : العقل قراءات في إشكالية العقل عبر المدارس الفلسفية المتنوعة (بيروت : شركة المعارف للمطبوعات ، ج 1 ، ط 1 ، 2014)
21. فارح مسرحي ، الحداثة في فكر محمد أركون (الجزئر : الدار العربية للعلوم _ناشرون ، ط1 ،2006)
22. فتحي التريكي ، العقل والحرية (تونس : تبر الزمان ، (د، ط) 1998)
23. كمال عبد اللطيف ، أسئلة الفكر العربي في المغرب (المغرب : المركز الثقافي العربي ، ط 1 2003)

24. محمد أركون : الإسلام والحداثة ، تر هاشم صالح (مجلة التبيين ، ع 2 ـ 3 1990)
25. محمد أركون : أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ، تر ، هاشم صالح (بيروت : دار الساقي، ط1 ، 1995)
26. محمد أركون : معارك من أجل الأسئلة في البيانات الإسلامية ، تر هاشم صالح (بيروت : ، دار الساقي (د ، ط) ، 200)
27. محمد أركون ، الفكر الأصولي ، قراءة علمية ، تر : هاشم صالح (بيروت : مركز الإنماء القومي ، ط1 ، 1987)
28. محمد عبد الرحمان مرحبا ، مع الفلسفة اليونانية (بيروت . باريس : منشورات عويدات ، ط 3 ، 1988)
29. محمود أمين العلم ، مواقف نقدية من التراث (القاهرة : دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع د (ط ، ت))
30. مجموعة مؤلفين ، محمد عابد الجابري المواءمة بين التراث و الحداثة ، إعداد و تقديم كمال عبد اللطيف (الدوحة : المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات ، ط1، 2016)
31. مسلم بن الحجاج القشيري النيسبوري ، صحيح مسلم ، باب فضل الاجتماع على تلاوة القرآن (المملكة العربية السعودية : دار المغني للنشر والتوزيع ، ط 1 ، 1980)
32. نايلة أبي نادر ، التراث و المنهج بين أركون و الجابري (بيروت : الشركة العربية للأبحاث و النشر ، ط 1 ، 2008)
33. هاشم صالح ، الإنسداد التاريخي لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي (بيروت : دار ساقي ، ط1 ، 2007)
34. يمنى طريف الخولي ، فلسفة العلم في القرن العشرين (الكويت : المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الاداب ، د (ط ، ت))
35. يوسف القرضاوي ، العقل والعلم في القرآن الكريم (القاهرة : مكتبة وهبة ، ط 1 1996)

36. يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط (بيروت : دار القلمين ، (د ، ط) 1979)

3 ـ المعاجم والموسوعات

1. ابن فارس : مجمل اللغة ، تحقيق شهاب الدين أبو عمرو (بيروت : دار الفكر للطباعة ،(دون ط) ، 1964م)
2. ابن منظور ، لسان العرب ، مادة العين ، تقديم عبد الله العلايلي ، إعداد وتصنيف ، يوسف خياط (بيروت : دراسات العرب مجلد 2 (ب ، ت))
3. أندريه لالاند : موسوعة لالاند الفلسفية (بيروت . باريس : منشورات عويدات ، ط 2 ، 2001)
4. الجرجاني : التعريفات : (العراق: دار الشؤون الثقافية العامة ، د " ط.ت ")
5. جميل صليبا ، المعجم الفلسفي (بيروت : دار الكتاب اللبناني بيروت (د.ط) 1982)
6. عبد الرحمن بدوي ، موسوعة الفلسفة ، (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، ط1 ، 1984 ، ج 2)

4 ـ الرسائل الجامعية

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

5 ـ المجلات والدوريات

1. بن علي عبد الغني ، العقلانية الناقدة في الفكر العربي المعاصر بين اللغة و الدين (مجلة دراسات العدد الأول ، 201 ، كلية العلوم الإنسانية و العلوم الإجتماعية ، جامعة منتوري قسنطينة ، الجزائر)
2. زروخي إسماعيل ، الثقافة العربية و صراع القيم (المملكة العربية السعودية : الحج و العمرة ، مجلة تصدر عن وزارة الحج ، السنة 57 ، العدد 8 ، 2002)
3. محمد أركون : الإسلام والحداثة ، تر هاشم صالح (مجلة التبيين ، ع 2 ـ 3 1990)

الموضوع	الصفحة
شكر	
اهداء	
مقدمة	
الفصل الأول : العقل المفهوم والتاريخ	**6 ـ 39**
المبحث الأول : مفهوم العقل	6 ـ 11
أولا : لغة	6
ثانيا : اصطلاحا	7 ـ 8
ثالثا : في القرآن الكريم	9 ـ 10
رابعا : في السنة النبوية	10 ـ 12
المبحث الثاني : تاريخ العقل	13 ـ 25
أ– في الفلسفة اليونانية	13 ـ 16
جـ– في الفلسفة الإسلامية	16 ـ 19
د– في الفلسفة الحديثة	20 ـ 23
هـ– في الفلسفة المعاصرة	24 ـ 25
المبحث الثالث :مفهوم العقل العربي عند الجابري	26 ـ 39
الفصل الثاني : العقل العربي النظري	**40 ـ 83**
المبحث الأول :البيان	40 ـ 52
المبحث الثاني : العرفان	53 ـ 58
المبحث الثالث : البرهان	59 ـ 83
الفصل الثالث : العقل العربي العملي	**84 ـ 118**
المبحث الأول : العقل السياسي	84 ـ 101
المبحث ثاني : العقل الأخلاقي	102 ـ 112
المبحث الثالث : صورة الجابري في التأليف الفلسفي العربي المعاصر	113 ـ 118
خاتمة	119 ـ 121