

جامعة الجزائر (2)
كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية
قسم الفلسفة

أزمة المنهج في فكر محمد عابد الجابري

دراسة تحليلية نقدية

مذكرة مكملة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة

إشراف :
أ.د / ميلود شكار

إعداد الطالب :
عبدالله بكيري

السنة الجامعية: 2014 / 2015

جامعة الجزائر (2)
كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية
قسم الفلسفة

أزمة المنهج في فكر محمد عابد الجابري

دراسة تحليلية نقدية

مذكرة مكملة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة

إعداد الطالب:
عبدالله بكيري

إشراف:
أ.د / ميلود شكار

أعضاء لجنة المناقشة:

أ.د / بن يوسف عبد العزيز..... رئيسا
أ.د / شكار ميلود..... مقرا
د / رضا شريف..... عضوا
د / نادية حساين..... عضوا

السنة الجامعية: 2014 / 2015

شكر وتقدير وعرفان:

عملا بقوله تعالى " :و لئن شكرتم لأزيدنكم"

أشكر الله تعالى و أحمده على توفيقه لي في إنجاز هذا البحث
المتواضع....

كما أتقدم بالشكر الجزيل إلى الأستاذ المشرف، ميلود شكار
الذي أشرف على بحثي هذا، و لم يخل علي بالنصح
والتوجيه...فشكرا جزيلا.

دون أن أنسى تقديم خالص شكري إلى الأساتذة الكرام
أعضاء لجنة المناقشة.

و إلى كل من ساعدني من قريب أو بعيد في إعداد هذا
البحث...

إهداء:

أهدي هذا العمل المتواضع إلى والداي، عائلتي،

أصدقائي، أساتذتي

وكل من علمني حرفاً وحبيني في الفلسفة.

أهدي هذا العمل لكل مسلم في العالم يؤمن أن لا

حل ولا سبيل للرقى إلا في الإسلام الحق.

المقدمة

مقدمة:

يتطلب البحث في أي مجال من المجالات، منهجا يتبعه الباحث أو الدارس، ولهذا أوّلى الفلاسفة أهمية كبرى لتحديد المنهج المتبع، ولما كانت العلوم تختلف كانت المناهج بدورها تختلف، ولهذا كان لكل فرع من هذه العلوم ما يناسبه من المناهج، ولكل مفكر منهج أو مناهج يعتمد عليها في بناء فكره، وقد عرف الفكر المعاصر ثورة في المناهج العلمية و الفلسفية ومن بين أهم المناهج التي عرفها القرن العشرين المنهج الإستمولوجي الذي استفاد من الثورة العلمية التي عرفها الفكر المعاصر، وهو منهج يتجه بالبحث إلى الآليات المنتجة للمعرفة بعيدا عن مضامينها.

وفي ظل بحث الفكر العربي المعاصر عن المنهج الملائم لتحقيق النهضة المنشودة، اتجه البحث نحو النموذج الغربي فكان فكرنا العربي في مجمله صورة ارتدادية لما هو سائد في الغرب من مناهج ونظريات، و لذلك كان من البديهي أن يتجه بعض مفكرينا نحو المنهج الإستمولوجي باعتباره تعبيرا عن روح العصر، ومن أبرز من استخدم هذا المنهج محمد عابد الجابري، فقد استخدم هذا المنهج في التعامل مع التراث وفي الإجابة على سؤال النهضة والحداثة من أجل التمهيد لطريق النهضة، فلا يمكن بناء نخضة بعقل غير ناهض، عقل لم يقم بمراجعة شاملة لآلياته ومفاهيمه وتصوراته ورؤاه.

لكن هذا المنهج أدى بالجابري إلى عدة نتائج لقيت معارضة ونقدا شديدا أبرزها التقسيم الجغرافي للعقلانية بين مشرق لاعقلاني غنوصي ومغرب عقلاني ، إضافة إلى تقسيم العقل نفسه إلى عقل بياني، وعقل برهاني ، وعقل عرفاني، مع إقصاء للعقل العرفاني من دائرة العقلانية ومن التراث العربي باعتباره عقلا وافدا من الحضارات الشرقية كما وفد العقل البرهاني من الحضارة اليونانية.

إذا فالمنهج الإستمولوجي الذي اتبعه الجابري في دراسة التراث العربي الإسلامي عبر عن أزمة، فهل تكمن هذه الأزمة في طبيعة المنهج المعتمد أم في تطبيق هذا المنهج على التراث العربي الإسلامي ؟

ومن هذه الإشكالية تظهر لدينا أسئلة جزئية : لماذا اختار الجابري المنهج الإستمولوجي؟ وكيف طبقه على

التراث؟ وما مدى اعتبار الجابري الشخصية المعبرة عن المنهج الإستمولوجي في الفكر العربي ؟

للإجابة عن هذه المشكلات وضعنا خطة للبحث تتكون من مقدمة و ثلاث فصول و خاتمة، حيث تناولنا في

المقدمة طرح الإشكالية، وشرح عناصر البحث، و المنهج المتبع فيه.

أما الفصل الأول فتناولنا فيه المفاهيم الأولية المنهجية لتحليل أزمة المنهج في فكر محمد عابد الجابري، في مقارنة

تحليلية نقدية في سياقها التاريخي، منطلقة من الكل إلى الجزء، حيث تناولنا في المبحث الأول مفهوم المنهج بصفة

عامة، ثم خصصنا بالتحليل المنهج الفلسفي، قبل أن نتطرق للتطور التاريخي للمنهج في الغرب و عند المسلمين،

قاصدين بذلك توضيح أولى أوجه الأزمة المنهجية، في سياقها التاريخي التي تظهر في نهاية هذا المبحث كأزمة فكر

بأكمله، أما في المبحث الثاني فقد تناولنا فيه أمثلة على مناهج البحث العلمي و الفلسفي، حيث تطرقنا بالتحليل

لأمثلة عن المناهج التقليدية و اخترنا المنهج العقلي الإستنباطي، و المنهج الإستقرائي التجريبي، ثم قمنا بتحليل

أمثلة على مناهج معاصرة، و قد اخترنا نموذجين كان لهما تأثير كبير على الفكر المعاصر، وهما المنهج الظاهراتي

(الفينومينولوجي)، الذي انتشر في ألمانيا، و المنهج التحليلي الذي انتشر في إنجلترا، أما المبحث الثالث فقد كان

انتقالا إلى الفكر الفرنسي بصورة خاصة، حيث استعملت الإستمولوجيا كأداة بحثية، حيث تناولنا مفهوم

الإستمولوجيا بصفة عامة، ثم ركزنا على الإستمولوجيا المعاصرة و الظروف الفكرية والعقلية لنشأتها، حيث

وضحنا أن هذه الأداة كانت نتيجة ظروف لم تتحقق بعد في الفكر العربي، وهذه كانت أحد أهم أوجه الأزمة في

فكر الجابري، ثم تطرقنا لنموذجين من الإستمولوجيا الفرنسية كان لهما تأثير كبير على فكر الجابري من خلال

آلية القطيعة الإستمولوجية عند غاستون باشلار، و النظام المعرفي " الإستميمي " عند ميشال فوكو.

أما الفصل الثاني فتناولنا فيه إختيار الجابري للمنهج الإستمولوجي و تطبيقات هذا المنهج على التراث العربي

الإسلامي و على العقل العربي، حيث تناولنا في المبحث الأول مشروع الجابري الباحث عن النهضة والتجديد،

من أجل الخروج من أزمة التخلف، و رهانه على الآخر من أجل النهضة، ثم تناولنا التوجه العام للفكر المغربي نحو الإبستمولوجيا خاصة الإبستمولوجيا الفرنسية، أما في المبحث الثاني فقد تناولنا الرؤية المنهجية الإبستمولوجية كما صاغها الجابري انطلاقاً من خطوات رئيسية وضرورية في المنهج الذي نتعامل به مع التراث، و نقرء من خلاله و بواسطته هذا التراث، خطوات قوامها رفض للقراءات التراثية القائمة، و إرساء خطوات بديلة تقوم على عمليتين منطقتين هما الفصل و الوصل، فصل التراث عن الذات، وفصل الذات عن التراث، وتمثل الجانب الموضوعي في المنهج، ثم إعادة ترتيب العلاقة بين الذات و التراث من خلال الوصل بينهما ما يشكل جانب الاستمرارية في المنهج، إضافة إلى عناصر الرؤية و القراءة، أما المبحث الثالث فقد تناولنا فيه تطبيقات المنهج السابقة على التراث العربي و خاصة في مجال العقل العربي حيث انتهى التحليل الإبستمولوجي لهذا العقل إلى فرز لثلاث نظم معرفية تكون العقل العربي و تعمل داخله، و هي النظام المعرفي البياني الأصيل في الثقافة العربية، و النظام المعرفي العرفاني الوارد على الثقافة العربية من الحضارات الشرقية، و النظام المعرفي البرهاني القادم من الحضارة اليونانية، ونتيجة لهذا تتحدد آلية إبستمولوجية أخرى هي القطيعة بين المشرق و المغرب، و كل هذا يقودنا لأهم لحظات الأزمة في فكر الجابري كما تناولنا بالتحليل الجانب العملي من نقد العقل العربي، و المتمثل في العقل السياسي العربي و محدداته، والعقل الأخلاقي العربي، و النظم المكونة له، وما شكله هذا الجانب من اضطراب منهجي في مشروع الجابري.

وفي الفصل الثالث تناولنا توضيح الأزمة المنهجية في فكر محمد عابد الجابري سواء من ناحية الشكل و الاختيار، أو من ناحية التوظيف و التطبيق، أو من ناحية النتائج التي ترتبت عن الفهم و التطبيق الخاطئ للمنهج، حيث تناولنا في المبحث الأول الأزمة من ناحية الشكل، أي من ناحية الاختيار متسائلين عن جدوى القراءة الإبستمولوجية للتراث التي ستؤدي إلى تغييب هذا التراث، و عزله عن سياقه التاريخي و تطوره الاجتماعي، بالإضافة إلى أن الآليات المنهجية التي توسل بها الجابري هي آليات قديمة تجاوزتها الإكتشافات و الأبحاث

الإبستمولوجية المعاصرة، و أكثر من ذلك فهذه الآليات المتعددة متعارضة فيما بينها من ناحية اقتضاءاتها المنهجية، وهذا يشكل في النهاية أزمة اختيار، أما في المبحث الثاني فتناولنا الأزمة من ناحية التطبيق و التوظيف، حيث أن توظيف الجابري المنهجي يتعارض مع المبادئ الإبستمولوجية التي كانت أساس تحليله، فالجابري يوظف مفهوم العقل و العقلانية بعكس ما تؤكد الأبحاث الإبستمولوجية المعاصرة، إضافة إلى أنه يعارض جوهر النقد الإبستمولوجي الذي يركز على البحث في الآليات من أجل تقديم صورة كلية، لكن الجابري اشتغل بالمضامين فوقع في صورة تجزئية، كما أن معظم المفاهيم الإبستمولوجية التي وظفها تتعارض مع صورتها الحقيقية الأصلية، وخاصة مفهوم الإستيم، أما المبحث الثالث فتناولنا فيه الأزمة على مستوى النتائج، أي تعارض نتائج الجابري مع المبادئ الإبستمولوجية التي انطلق منها، خاصة ما تعلق بسكوت النقد الإبستمولوجي عند الجابري عن الوحي رغم دوره الكبير في تأسيس العقل العربي، هذا السكوت عن الوحي أو عن النقد اللاهوتي يقابله إقصاء تام للعرفان من دائرة المعقولة، وبل ويؤسس لقطيعة إبستمولوجية توزع المعقولة جغرافيا و هذا ما يتعارض مع أبسط مبادئ الإبستمولوجيا، ويؤكد عمق الأزمة المنهجية في فكر الجابري. و في الخاتمة تناولنا أهم النتائج المتوصل إليها من البحث.

أما المنهج الذي اتبعناه في هذا البحث فيقوم على المزاوجة بين المنهج التحليلي والمنهج النقدي، مع الاعتماد في مراحل معينة من البحث على المنهج المقارن وهذا حين التعامل مع أفكار يقتضي توضيحها بمقارنتها بأفكار أخرى، حيث اعتمدنا في الفصل الأول والثاني بالدرجة الأولى على المنهج التحليلي ، لما يقتضيه توضيح مفهوم المنهج الإبستمولوجي من منهجية تحليلية، مع الاعتماد بالضرورة على مرونة منهجية تقتضي استخدام مناهج أخرى خاصة المنهج النقدي ، والمنهج المقارن بين بعض المناهج.

والأمر نفسه ينطبق على الفصل الثاني الذي قمنا فيه بتحليل أسباب اختيار المنهج الإبستمولوجي من طرف الجابري ، وتحليل تطبيقات هذا المنهج، حيث أن تحليل هذه الأفكار غير كاف ما لم يتوج بنظرة نقدية توضح

الأزمة ، ومنهج مقارن يوضح العلاقات بين الظروف الفكرية والتاريخية ، واختلاف التطبيقات في نفس الظروف المعرفية ، أما الفصل الثالث فقد غلب عليه المنهج النقدي ، لأننا كنا بصدد مساءلة منهج الجابري ، سواء من ناحية الاختيار أو من ناحية التطبيق ، من ناحية الشكل ومن ناحية المضمون ، مع ما يقتضيه توضيح الأزمة من منهج تحليلي ومقارن ، وخلاصة فإن عناصر الموضوع تفرض علينا التعامل بمرونة منهجية ، تعتمد بالأساس على المنهج النقدي والمنهج التحليلي ، لأننا في المقام الأول بصدد دراسة تحليلية نقدية ، مع الاعتماد على المنهج المقارن متى دعت الضرورة المنهجية لذلك.

إن ما دفعنا لعلاج هذا الموضوع هو الاهتمام بالواقع الذي يعيشه الفكر العربي المعاصر ، وهذا يدفع بالضرورة إلى الاهتمام بالمشاريع التي تحاول إخراجها من أزمتها ، ولعل مشروع محمد عابد الجابري الفكري يعتبر من أهم هذه المشاريع ، نظرا لما قدمه من أفكار تتجه بسؤال النهضة إلى مساءلة العقل ذاته ، ولكن هذا المشروع أقصى من دائرة العقل أعلاما كبار كابن سينا ، وابن عربي و الحلاج ، بل وأقصى كل الفكر الشرقي على أساس أنه فكر غنوصي لاعقلاني ، أليس هذا الإقصاء تعبيرا عن أزمة في فكر الجابري ؟ ، إن هذه الأزمة ليست مرتبطة بالموضوع ، بل بالنتائج التي توصل إليها الجابري ، وهذه النتائج جاءت نتيجة تطبيق منهج هو المنهج الاستيمولوجي ، إذا فالأزمة تكمن في المنهج ، وهذا كان الدافع الرئيسي لاختيار الموضوع.

إن أي معرفة علمية تقوم على موضوع ومنهج ونتائج ، وعلى هذه الركائز يقوم فكر محمد عابد الجابري ، ونحن في هذا البحث نحاول التركيز على المنهج في علاقته بالموضوع ، و ما أدى إليه من نتائج شكلت الأزمة التي تحولت إلى أزمة منهج في فكر الجابري بصفة عامة.

الفصل الأول: مفاهيم حول المنهج:

المبحث الأول: مفهوم المنهج و تطوره التاريخي (أزمة المنهج في الفكر العربي):

- 1- مفهوم المنهج
- 2- المنهج في الفلسفة: (منهج الفلسفة أو فلسفة المناهج)
- 3- التطور التاريخي للمنهج: (المنهج من الإبداع إلى الأزمة)
 - أ- المنهج في الغرب
 - ب- المنهج عند المسلمين

المبحث الثاني: نماذج لبعض المناهج العلمية و الفلسفية:

- 1- المناهج التقليدية:
 - أ- المنهج العقلي الإستنباطي
 - ب- المنهج الإستقرائي التجريبي
- 2- المناهج المعاصرة:
 - أ- المنهج الظاهراتي
 - ب- المنهج التحليلي

المبحث الثالث: الإستيمولوجيا: المفهوم و التطبيق:

- 1- مفهوم الإستيمولوجيا: (من النظرية إلى المنهج)
- 2- الإستيمولوجيا المعاصرة: (تهافت نموذج الجابري)
- 3- نماذج للإستيمولوجيا الفرنسية:
 - أ- باشلار و القطيعة الإستيمولوجية
 - ب- النظام المعرفي " الإستيمي " عند فوكو

تمهيد:

تناولنا في هذا الفصل المفاهيم الأولية المنهجية لتحليل أزمة المنهج في فكر محمد عابد الجابري، في مقارنة تحليلية نقدية في سياقها التاريخي، منطلقة من الكل إلى الجزء.

حيث تناولنا في المبحث الأول مفهوم المنهج بصفة عامة، ثم خصصنا بالتحليل المنهج الفلسفي، قبل أن نتطرق للتطور التاريخي للمنهج في الغرب و عند المسلمين، قاصدين بذلك توضيح أولى أوجه الأزمة المنهجية، في سياقها التاريخي التي تظهر في نهاية هذا المبحث كأزمة فكر بأكمله.

أما في المبحث الثاني فقد تناولنا فيه أمثلة على مناهج البحث العلمي و الفلسفي، حيث تطرقنا بالتحليل لأمثلة عن المناهج التقليدية و اخترنا المنهج العقلي الإستنباطي، و المنهج الإستقرائي التجريبي، ثم قمنا بتحليل أمثلة على مناهج معاصرة، و قد اخترنا نموذجين كان لهما تأثير كبير على الفكر المعاصر، وهما المنهج الظاهراتي (الفينومينولوجي)، الذي انتشر في ألمانيا، و المنهج التحليلي الذي انتشر في إنجلترا.

أما المبحث الثالث فقد كان انتقالا إلى الفكر الفرنسي بصورة خاصة، حيث استعملت الإستيمولوجيا كأداة بحثية، حيث تناولنا مفهوم الإستيمولوجيا بصفة عامة، ثم ركزنا على الإستيمولوجيا المعاصرة و الظروف الفكرية والعقلية لنشأتها، حيث وضحنا أن هذه الأداة كانت نتيجة ظروف لم تتحقق بعد في الفكر العربي، وهذه كانت أحد أهم أوجه الأزمة في فكر الجابري، ثم تطرقنا لنموذجين من الإستيمولوجيا الفرنسية كان لهما تأثير كبير على فكر الجابري من خلال آلية القطيعة الإستيمولوجية عند غاستون باشلار، و النظام المعرفي " الإستيمي " عند ميشال فوكو.

المبحث الأول: مفهوم المنهج و تطوره التاريخي (أزمة المنهج في الفكر العربي)

1- مفهوم المنهج:

المنهج : لغةً ، يعني الطريق الواضح وورد في القرآن الكريم في قوله تعالى (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً)
"المائدة الآية 48" وفي لغتنا العربية نجد أن كلمة المنهج مأخوذة من الفعل نهج يهيج نهجاً ، ورد في المعجم
الوجيز : (مادة نهج نهج الطريق نهجاً : وضّح واستبان نهج الطريق : بيّنه ، وسلّكه ، ويقال : نهج
نهج فلان : سلّك مسلكه وانتهج الطريق : استبان مسلكه ، واستنهج سبيل فلان : سلّك مسلكه ولله نهج :
الطريق الواضح والخطة المرسومة ، ومنه : منهج الدراسة ، ومنهج التعليم ونحوهما ، (ج) مناهج ، والمنهج : المنهج
(ج) مناهج.⁽¹⁾ .

و المنهج في الاصطلاح هو الوسيلة المحددة التي توصل إلى غاية معينة، و يقابله في الفرنسية " Méthode "،
وفي الإنجليزية " Method "، أما المنهج العلمي فهو خطة منظمة لعدة عمليات ذهنية أو حسية بغية الوصول
إلى كشف حقيقة أو البرهنة عليها.⁽²⁾

و يعرف المنهج أيضاً على أنه مجموعة العمليات الذهنية التي يحاول من خلالها علم من العلوم، بلوغ الحقائق
المتوخاة مع إمكانية بيانها و التأكد من صحتها.⁽³⁾ ويعرفه رونييه ديكارت: " أعني بالمنهج جملة من القواعد
السهلة التطبيق ، إذا ما راعاها الشخص بدقة تجعله يخطئ شيئاً خاطئاً على أنه صحيح ، ولا يضيّع أي جهد
عقلي ، بل تجعله ينمي معرفته خطوة ،خطوة حتى يصل إلى فهم صحيح لكل الأشياء التي في قدرته." ⁽⁴⁾

(1) - المعجم الوجيز مجمع اللغة العربية، 1989، ص 636 .

(2) - إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، مصر، 1983، ص 195.

3-Madeline Grawitz, Méthode des sciences sociales, Paris: Dalloz, 1981, p 348.

(4) - رونييه ديكارت، مقال عن المنهج ، تر: محمود الخضيرى، طبعة القاهرة ، 1968 ، ص 25.

2- المنهج في الفلسفة: (منهج الفلسفة أو فلسفة المناهج)

يرتبط البحث مهما كان نوعه بمنهج يتبعه، وهذا المنهج مهما كان نوعه ضروري للوصول إلى نتائج، يقول الدكتور الزواوي بغورة: "تعد مسألة البحث في المناهج من المسائل الأساسية في العلوم الطبيعية والإنسانية على حد سواء، و ذلك لأن نتائج كل علم ترتبط بالمنهجية المتبعة، ويثبت تاريخ العلم الحديث أنه ليس هنالك من علم دون منهج يشكل حلقة الأساسية التي يبنى عليها."⁽¹⁾

إن أهمية المنهج تكمن و تتجلى من خلال علاقته بالموضوع و بالنتائج، وهذه الأهمية جعلت من المنهج في أي فكر هو الأساس و هو المشكلة، يقول يوسف زيدان " المشكلة هي المنهج ، ذلك ما أعتقده و أقول به، ليس فقط فيما يتعلق بالعلوم الإنسانية، و إنما في العلوم كلها، بل المنهج هو المشكلة المهمة في شتى ضروب واقعا المعاصر: فكريا و اقتصاديا و سياسيا و اجتماعيا .. وعلميا أيضا."⁽²⁾

هذه الأهمية للمنهج تتجلى بشكل مضاعف في الفلسفة، فهل للفلسفة منهج واحد ؟ أم أن لها مناهج متعددة و مختلفة اختلاف المذاهب الفلسفية ؟ أم أن الفلسفة في حد ذاتها منهج ؟

لقد كان الفلاسفة عبر التاريخ يتبعون مناهجا أو طرائقا في البحث و النظر، و اهتم البعض منهم بمسألة المنهج الفلسفي اهتماما تجلى فيما خصصوه لها من مؤلفات، و لم يكتفوا إذا بالحدس الشخصي، بل سعوا إلى الاستدلال عليها أو الإقناع بها، فسخر السفسطائيون فنون الخطابة لإشهار آرائهم، و استغل أفلاطون ضروب الحوار و الجدل، و حاول ديكارت أن يستخلص منهجا كليا يصبح مفتاحا للإكتشاف في الفلسفة مثلما في العلم، و اعتبر لوروي أن الفلسفة تكاد أن لا تكون سوى منهجا، و أن الفكر يستطيع أن ينفذ مع مر الزمان إلى

(1)- الزواوي بغورة: إشكالية المنهج في العلوم الإنسانية، المنهج البنيوي مثالا، البصائر - مجلة علمية محكمة - المجلد - 12 العدد 2 رمضان 1429 هـ /أيلول 2008 م، ص15.

(2)- أحمد أنو أبو النور و آخرون، قضايا العلوم الإنسانية، إشكالية المنهج، إشراف يوسف زيدان، الأمل للطباعة و النشر، القاهرة، مصر، ص 5.

كل ميدان و لو كان مما يزعم أنه خاص بالعلوم الموضوعية.⁽¹⁾

إن ما يميز البحث الفلسفي هو اتساعه و لذلك فإن المشكلة الرئيسية في الفلسفة ظلت مشكلة المنهج، " فليس في الفلسفة طريق واحد معبد، ولا يمكن أن نمد الفكر الفلسفي بأدوات كلية أي منهاج شامل ، فطريقته تبلى مع كل موضوع يتصدى لمعالجته، فلا يوجد منهاج فلسفي واحد يستطيع أن يجعل أي إنسان قادر على معالجة موضوعات بكيفية فلسفية، أو أن يتحول التأمل العادي إلى تأمل فلسفي، و ربما كان من المناهج في الفلسفة بقدر ما تدرسه من مواد"⁽²⁾

إذا فالفلسفة على عكس العلم ليست قائمة على منهج واحد، فإذا كان العالم الطبيعي ملزما في معالجته للظواهر الطبيعية باتباع المنهج التجريبي الإستقرائي القائم على الملاحظة الحسية، فإن الفيلسوف ليس ملزما بمنهج واحد، بل يحق له استخدام و اختيار المنهج الي يراه مناسبا لطبيعة موضوعه، كما أن باستطاعته استخدام مناهج متعددة تتلاءم مع طبيعة المشكلة الفلسفية التي يبحثها، و لهذا نجد الموضوع الواحد يعالج بمناهج مختلفة، حيث " يعتبر المنهج هو الطريق الذي إذا حدد من قبل الباحث لا بد و أن تكون من ورائه فلسفة، و تتضح فلسفة المنهج بالإجابة عن السؤال لماذا يختلف الباحث أو يتفقون في التعرف على موضوع واحد ؟ يختلف الباحث و يتفقون حسب المواضيع، و الفلسفات التي من ورائها، و الإطار المرجعي لكل منهم، و السبل التي يتبعونها في تحقيق الأهداف، و لها تستمد فلسفة المنهج من فلسفة الموضوع، فيصاغ المنهج بفلسفة الموضوع، كما تصبغ الأشياء بالألوان مما يجعل وحدة بينهما لدرجة يصعب علينا الفصل بينهما."⁽³⁾

إذا فالحديث عن منهج للفلسفة أو مناهج متعددة مرتبطة بالموضوعات الفلسفية، يقودنا للحديث عن فلسفة

(1)-Edouard Leroy: science et philosophie, in revue de métaphysique et de morale, université de Laval, p7.

(2)- الطاهر وعزيز: المناهج الفلسفية، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1990، ص 31.

(3)- عقيل حسين عقيل: فلسفة مناهج البحث العلمي، مكتبة مدبولي، 1999، ص 47.

المناهج، التي تبحث في المنهج في علاقته بالموضوع، و عودة للمناهج الفلسفية فإن الكثير من المفكرين يميزون بين نوعين منها، وهذا من ناحية حضور المنهج لدى الفيلسوف، و ليس من ناحية طبيعته، و هذان النوعان يتشكلان لدى الفيلسوف كالآتي:

أ- المناهج الضمنية: و يقصد بها المناهج التي يستخدمها الفيلسوف دون تصريح منه، بل تفهم من السياق العام لمذهبه، و هي " مناهج مستخدمة عمليا عند الفلاسفة، و نستخلصها من كتاباتهم بعد أن تفلسفوا، أي أننا نستخرج طرائق المعرفة عند الفيلسوف بعد أن تتم هذه المعرفة، فهي مناهج لم يخصها صاحبها بحديث عنها أو بخطاب في المنهج، و نكون في حاجة إذا إلى أن نحلل نتاج الفيلسوف لنعف هذه المناهج، سواء كان سكوته عنها صادر عن قصد أو لا، و قد تحدث ياسبرز مثلا عما أتجزه كانط بواسطة مناهج، بما لم يكن واعيا بها تماما." (1)

ب- المناهج الصريحة: و هي المناهج التي يتبناها الفيلسوف سواء تأسيسا أو عملا بها في إنتاجه الفكري، وهي " مناهج قام أصحابها بتقنينها و تبريرها، و هي إذن حسب الظاهر على الأقل وليدة بحث في المعرفة قبل المعرفة، و قد تكون عند الفيلسوف موضوع خطاب مفصل مثلما صنع ديكارت، أو إشارات قصيرة كما فعل هرقليطس." (2)

و يلخص الدكتور محمود زيدان موضوع المناهج الفلسفية بقوله: " ليس للفلسفة منهج واحد، و إنما عدة مناهج ميزن بين نوعين منها، نوع اختلط بالمذاهب الفلسفية، بحيث يصبح المنهج جزءا من فلسفة الفيلسوف و لا يمكن عزله عنها، مثل أوغسطين و أنسلم و كانط و هيكل و برغسون و سارتر و غيرهم. و هنالك نوع آخر من المناهج أعلن بعض الفلاسفة عنها في صراحة و وضوح، و لم يعلن عنها البعض الآخر

(1) - الطاهر وعزيز: المناهج الفلسفية، مرجع سبق ذكره، ص33.

(2) - المرجع نفسه، ص34.

لكن يمكن العثور عليها في ثنايا كتبهم، و يمكن في كلتا الحالتين أن تعزّلها عن مذاهبهم.⁽¹⁾، وسنعود في البحث القادم للتوسع أكثر في أهم المناهج الفلسفية خاصة المناهج الصريحة.

3- التطور التاريخي للمنهج: (المنهج من الإبداع إلى الأزمة):

في حديثنا السابق عرفنا المنهج الفلسفي بأنه الطريق الذي ينظم المعرفة و يوجهها مهما كانت نوعية هذه المعرفة، و على هذا الأساس يصبح المنهج أصيلاً أصالة التفكير الإنساني و البحث الفلسفي، وهذا ما يجعل المنهج باختلاف نوعه و طبيعته حاضراً لدى كل المجتمعات الإنسانية، رغم أن النظرة السائدة حالياً تربطه فقط بالثقافة الأوربية الغربية، و في هذا الإطار يقول حسن حنفي: " ليس المنهج حكراً على شعب بعينه أو وقفاً على ثقافة بعينها أو قصراً على حضارة خاصة بل هو عام عند كل الشعوب، ومعروف في كل الثقافات، و موجود في كل الحضارات، و نظراً لسيادة الثقافة الغربية في العصور الأوربية الحديثة و تصدرها ثقافات العالم حتى أصبحت مركزاً، و ثقافات العالم محيطها، ارتبط المنهج بالفلسفة الغربية، و توارت المناهج في الفلسفات الأخرى شرقية أو إسلامية.⁽²⁾"

إذا فالمنهج ليس أداة خاصة و ثابتة بل هو وسيلة تتماهى و تتساير مع السياق التاريخي و الثقافي و الاجتماعي، و هذا ما يجعل المنهج نسبياً ومرناً قابلاً للتغير و التطور يقول الزواوي بغورة: "إن المسائل الإيديولوجية أو الثقافية تتحدد في كون المنهج يرتبط بحقبة تاريخية، أي بمعطيات علمية ومعرفية محددة، وبمشاكل نظرية ومنهجية خاصة مرتبطة أساساً بالذات العارفة وبمرحلة تاريخية، وبأنه موجه إلى حل مشاكل تلك المرحلة ذات العلاقة الاجتماعية والعلمية على السواء.

وعلى هذا الأساس تظهر نسبية المنهج وضرورة تغييره من مرحلة إلى مرحلة، وذلك لأن كل منهج محكوم بالتطورات

(1) - محمود زيدان: مناهج البحث الفلسفي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الاسكندرية، مصر، 1977، ص122.

(2) - أحمد أنو أبو النور و آخرون، قضايا العلوم الإنسانية، مرجع سبق ذكره، ص43.

العلمية التي تشكل خلفيته المعرفية والنظرية، والمستوى الذي وصلت إليه المعرفة العلمية، من حيث امتلاكها لأدوات دراسة الموضوعات.⁽¹⁾ وفي هذا السياق يرى "باشلار" أن كل منهج هو منهج ظريفي و لن يصف البنية النهائية للفكر العلمي، لماذا؟ لأنه يرى أن الفكر العلمي يعاصر بكل دقة الطريقة المعلن عنها.⁽²⁾ إذا فالمنهج طريقة تاريخية مرنة و متغيرة، لذلك سنحاول تتبع هذا التطور التاريخي في استعمال المناهج منذ العصور القديمة سواء في الشرق أو الغرب:

أ- المنهج في الغرب:

إن الحديث عن المنهج في الغرب يقودنا بالضرورة للحديث عن الفكر اليوناني و نشأة الفكر الفلسفي و التفكير البرهاني، لقد اتجه المنهج اليوناني في بداياته نحو الطبيعة مع مختلف المدارس الطبيعية التي حاولت البحث عن نشأة الكون و أصله، " و لهذا كان أول سؤال طرحه الإنسان لفهم العلاقة الفكرية بينه و بين الكون هو السؤال التالي: ما أصل هذا العالم ؟ بمعنى ما هي المادة الأولية التي نشأ منها هذا العالم ؟ و كيف تفسر التغيرات التي تحدث في الطبيعة ابتداء من هذه المادة الأولى ؟

كان طرح الإنسان لهذا السؤال على هذا النحو بمثابة التجربة الفلسفية الأولى... وهي تجربة نستطيع أن نطلق عليها اسم الفلسفة الطبيعية باعتبار أنها تتناول الطبيعة: الكون أو العالم و أصلها، و قد قدم هذه التجربة رجال المدرسة التي عفت في التاريخ باسم المدرسة الأيونية، و على رأسها طاليس.⁽³⁾

وقد عرف المنهج بعد المدارس الطبيعية نقلة نوعية مع كل من سقراط، أفلاطون و أرسطو، حيث نقل سقراط المنهج من البحث الطبيعي إلى البحث الإنساني معتمدا على منهج جديد هو الحوار أو ما عرف تاريخيا باسم

(1) - الزواوي بغورة: إشكالية المنهج في العلوم الإنسانية، المنهج البنيوي مثالا، مرجع سبق ذكره، ص18.

(2) - Gaston Bachelard, Le Nouvel esprit scientifique, Paris : Ed, P.U.F, 1970, p188.

(3) - يحي هويدي: قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة ، مصر، 1993، ص11.

" التوليد السقراطي "، هذا المنهج القائم على العقل في محاولة لتجاوز المنهج الحسي الذي تبناه السفسطائيون وأقاموا من خلاله فكرهم القائم على التشكيك في المعرفة، تقول الدكتورة أميرة حلمي مطر: " لما كانت عناية سقراط قد انصرفت إلى البحث في موضوعين رئيسيين هما النفس الإنسانية و التصورات الأخلاقية فقد كان من الطبيعي أن يلجأ إلى استعمال المناهج العقلية و التأملات المناسبة لهذه الدراسة."⁽¹⁾

و استمر المنهج الحوارى العقلي مع أفلاطون الذي استغل ضروب الحوار والجدل لبلوغ المعرفة الحققة، " إن المنهج المؤدى إلى المعرفة هو ما يسميه أفلاطون بالديالكتيك، و قد عرف أفلاطون الديالكتيك في محاوره الجمهورية بأنه المنهج الذي به يرتفع من المحسوس إلى المعقول، دون أن يستخدم شيئاً محسوساً، و إنما بالانتقال من فكرة إلى فكرة بواسطة فكرة."⁽²⁾

و لكن استطاع "أرسطو" بوضعه للمنطق الصوري أن يقدم المنهجاً جديداً للبحث، فوضع أرسطو القياس الصوري تقديرًا منه لأهمية المنهج الصحيح في البحث العلمى⁽³⁾، لقد شكل المنطق الصوري ثورة في المناهج الفلسفية، هذا المنطق القائم على الصدق الصوري دون الواقعي، و الذي يهتم بالشروط الصحيحة للتفكير قياساً إلى مقدمات فكرية عقلية دون النظر للتحقق المادى الواقعي، فتحول إلى المنهج الأوحى للفكر و الفلسفة في الفكر الغربى، يقول الدكتور حسن حنفي: " ارتبط المنهج في الغرب بمنطق اليونان، بحيث لم يعد هناك فرق بين المنهج و المنطق، المنطق هو منهج الفلسفة، لما كانت الفلسفة هي علم البرهان، و لما كان الغالب على منطق اليونان منطق القضايا الذي يقوم في معظمه على الشكل و ليس على المضمون، كان مقياس الحقيقة فيه اتساق

(1) - أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية، تاريخها و مشكلاتها، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، مصر، 1998، ص141.

(2) - المرجع نفسه، ص178.

(3) - توفيق الطويل، أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط 1، ص185.

النتائج مع المقدمات، ويكون العلم صحيحا ما دامت أشكال الفكر فيه صحيحة." ⁽¹⁾

ولقد ساد المنطق الأرسطي كمنهج للتفكير في فلسفة العصور الوسطى، " إن الملاحظ في تلك الفترة هو سيطرة وهيمنة الفكر الأرسطي والقياس المنطقي على التفكير الفلسفي واللاهوتي، ويمكن القول أن القياس الأرسطي طوال العصور الوسطى المسيحية لم يكن هو المنهج الملائم فحسب، بل أيضا المنهج الأوحدي الذي ينبغي أن ينفرد بحلبة البحث." ⁽²⁾

وشاع هذا المنطق في العصور الوسطى، واعتبره المدرسيين المنهج الكفيل بتحقيق المعرفة، ولقد احتل هذا المنهج بعد ذلك مكانة ملحوظة في المدارس الأوربية حتى مطلع العصر الحديث، وضل أداة للبحث عند الفلاسفة المدرسيين، وازداد تمسكهم بالقياس الأرسطي كمنهج وحيد للمعرفة في أواخر العصر الوسيط، واعتزفت الكنيسة به بعد أن تم التوفيق بينه وبين المسيحية و كان من بين الفلاسفة الذين قاموا بهذا العمل القديس توما الإكويني. ومع بداية القرن السادس عشر انحسر الاتجاه الذي يتمسك بالفلسفة الأرسطية وبدء عصر العلم الطبيعي الحديث، و بدأ معه البحث عن منهج خارج المنطق الأرسطي، فقد أخذ مفكرو هذا العصر بنقد القياس الأرسطي، واتجهوا إلى فكرة القانون وجعلوه هدف كل بحث علمي يستند إلى الملاحظة، " و اتخذ العصر الجديد أساسا جديدا للبحث هو التجربة و الملاحظة، و قد كان ديكارت و بيكون أول من صاح بالناس هذه الصيحة التي جذبت أنظارهم إلى ملاحظة الطبيعة... فلا ينبغي للإنسان أن يقبل شيئا مما يفرض عليه، دون أن يخبره بمخبر العقل و يثبتته بالتجربة." ⁽³⁾

لقد بدأ الوعي الأوربي يضع نفسه منهجيا على نحو ثنائي: منهج عقلي و منهج تجريبي، الأول مستنبط من الرياضيات و الثاني مستقى من العلوم الطبيعية، أسس الأول ديكارت و الثاني بيكون، وظهرت عدة مؤلفات

⁽¹⁾ - أحمد أنو أبو النور و آخرون، قضايا العلوم الإنسانية، مرجع سبق ذكره، ص 48.

⁽²⁾ - سلام جبار شهاب، فلسفة العلم ومنهج البحث العلمي، الجامعة التكنولوجية، 2009، ص 13.

⁽³⁾ - زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة الحديثة، مطبعة لجنة التأليف، القاهرة، مصر، 1936، ص 39.

عاجلت مسألة المنهج أهمها "الأرجانون الجديد" لبيكون و "مقال عن المنهج" لديكارت.

قام ببيكون بتصنيف العلوم ونقد منطق أرسطو وبناء منطق الجديد بتحليل العقل ونقده من الأوهام التي يسميها أصنام العقل وهي أوهام الجنس أو القبيلة وأوهام الكهف وأوهام السوق، و وضع منهجا جديدا هو منهج الإستقراء، " ومع أن فلسفة ببيكون ليست في كثير من جوانبها وافية، فإن له أهمية دائمة كمؤسس للمنهج الإستقرائي الحديث، و كرائد لمحاولة تنظيم الإجراء العلمي تنظيما منطقيا." ⁽¹⁾

واتجه ديكارت إلى أن يقيم الفلسفة الحديثة على نمط الرياضيات الذي يستخدم المنهج الإستنباطي ، حتى يتحقق للفلسفة ما تحقق للرياضيات من دقة و يقين، والمنهج عند ديكارت هو " قواعد وثيقة سهلة تمنع مراعاتها الدقيقة من أن يؤخذ الباطل على أنه حق ، ويبلغ بالنفس إلى المعرفة الصحيحة بكل الأشياء التي نستطيع إدراكها دون أن نضيع في جهود غير نافعة ، بل إنها تزيد ما للنفس من علم" ⁽²⁾

ومن أجل هذا رأى ديكارت وبعد أن هاجم المنطق الأرسطي بوصفه منهجاً للمعرفة، أن يضع قواعد سهلة يمكن تطبيقها في البحث نظري ، ولخص هذه القواعد في أربع قواعد ، هي قاعدة البداهة وقاعدة التحليل وقاعدة الترتيب وأخيراً قاعدة الإحصاء. ⁽³⁾

هكذا انتقل المنهج في الغرب من سيطرة المنطق الصوري كنموذج أوحده لكل معرفة فلسفية، إلى ثنائية العقل أو التجربة في العصر الحديث، ليعرف بعدها المنهج تطورا كبيرا في الفكر المعاصر، حيث كانت الميزة الأهم في الفلسفة المعاصرة ظهور مناهج عديدة، " لذلك أصبح الجديد لدى الفلاسفة المعاصرون هو طريقة معالجتهم نفس الموضوعات القديمة لكن بأسلوب جديد و في إتجاه فلسفي مغاير للسابقين، أي أن إمكانية الخلق لدى هؤلاء

(1) - برتراند راسل: قصة الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث، الفلسفة الحديثة، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977، ص 79.

(2) - روني ديكارت مقالة الطريقة ، ترجمة: جميل صليبا، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1985 ، ص 19

(3) - المرجع نفسه، ص 35.

المعاصرين خاصة تتمثل في مناهجهم الجديدة، التي استخدموها في إعادة صياغة كافة الموضوعات القديمة في صور جديدة.⁽¹⁾

وقد كان كانط من الأوائل الذين دعوا إلى منطق علمي في مقابل منطق عام، وكان يقصد به البحث عن مناهج علمية تؤسس للبحث العلمي، وهنا كشف النقاب عن اتجاه جديد بدأ يظهر وينمو داخل الفلسفة ذاتها وهو علم المناهج Methodologie⁽²⁾

لقد عرف الفكر المعاصر ثورة في المناهج، "و تأسس المنهج الجدلي عند هيجل من أجل الكشف عن التناقضات في الفكر و الواقع، في العقل و التاريخ... ثم تحول على يد ماركس إلى جدلي مادي، كما تحول على يد أنجلز إلى جدل الطبيعة، ثم حدث رد فعل عليه في المنهج التحليلي فنشأت الوضعية و الوضعية المنطقية... و في المرحلة الثالثة تحول الوعي الأوربي إلى وحدة المنهج مع المنهج الظاهراتي أو المنهج الشعوري... ثم تحول في المرحلة الرابعة نحو المنهج البنيوي ثم المنهج التفكيكي".⁽³⁾

إذا فالفكر المعاصر تجاوز ثنائية العقل و التجربة نحو تحقيق طفرة في المناهج العلمية، فظهر التنوع المنهجي داخل الفكر الفلسفي، و سنحاول في المبحث القادم تحليل بعض النماذج المنهجية خاصة المعاصرة منها.

ب- المنهج عند المسلمين:

لقد شكل نزول الوحي لحظة فارقة في تاريخ العرب، بل وفي تاريخ الإنسانية، لقد كانت أول دعوة للإسلام هي القراءة، بما تحمله هذه الدعوة من دلالات فكرية و علمية، و إن كانت السنوات الأولى في الفكر الإسلامي لم تطرح مشكلة المنهج، إلا أن هذه المشكلة بدأت تظهر بوضوح بعد وفاة الرسول، "و قد ظهر هذا المنهج بوضوح

(1) - سماح رافع محمد: المذاهب الفلسفية المعاصرة، مكتبة مدبولي، ط1، 1973، ص14-15.

(2) - عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1985، ص 25.

(3) - أحمد أنو أبو النور و آخرون، قضايا العلوم الإنسانية، مرجع سبق ذكره، ص(50-52).

في مشكلة العقل و النقل بين المعتزلة و الأشاعرة، العقل أساس النقل عند المعتزلة لذلك وجب التأويل في حالة التعارض حفاظا على التنزيه، و النقل أساس العقل عند الأشاعرة و لو أدى ذلك إلى التشبيه.⁽¹⁾

إذا أولى إرهابات المنهج عند المسلمين كانت عند المتكلمين، وإن كان الفقهاء قد حاولوا استخدام مناهج مستوحاة من روح الوحي، خاصة منهج قياس الغائب على الشاهد في استنباط الأحكام الفقهية، إلا أن مشكلة المنهج ستطرح لدى المسلمين بشكل أكثر حدة عند إنتقال الفلسفة اليونانية و المنطق الأرسطي إلى الحضارة الإسلامية، حيث اعتبر الكثير من الفلاسفة المسلمين المنطق الأرسطي منهجا للمعرفة و راحوا يؤسسون من خلاله لمنهج عقلاني يقوم على البرهان، يقول حسن حنفي: " ثم حول الفلاسفة الجدل إلى برهان... و استعملوا المنطق طريقا إلى اليقين... وقد أحكم الفلاسفة المنهج العقلي البرهاني، و عرف ابن رشد الفلسفة بأنها النظر في الموجودات بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان."⁽²⁾، لكن هل اكتفى المسلمون بالمنطق الصوري العقلي منهجا وحيدا للمعرفة ؟ يجيب الدكتور علي سامي النشار: "لقد ساد المنطق الأرسطي كمنهج للتفكير في فلسفة العصور الوسطى بشقيها المسيحية والإسلامية ، فكان القياس الصوري أداة ومنهج لبلوغ المعرفة ، وإذا كان هذا القياس قد وجد صدى كبير في العصور الوسطى في أوروبا ، و كان أداة المعرفة في الحضارة الإسلامية فإن هذا لا يعني أن مفكري الإسلام إقتنعوا وقنعوا بهذا المنهج لوحده ، بل عمل مفكروها على استحداث منهج للبحث يتوافق مع الدين الإسلامي ، أو مع العقيدة، فحاول هؤلاء الإستعاضة عن هذا المنهج بمنهج يلائم عقيدتهم ، ورأوا أنه لا يمكن دراسة الطبيعة بالمنهج القديم ، أي بالقياس، فأقاموا منهجاً ما يتناسب مع طبيعة الدراسة."⁽³⁾ و هذا المنهج هو المنهج التجريبي، الذي تجسد خاصة مع جابر بن حيان و الحسن بن الهيثم.

(1) - أحمد أنو أبو النور و آخرون، قضايا العلوم الإنسانية، المرجع السابق، ص 53.

(2) - المرجع نفسه، ص 54.

(3) - علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1984، ص 123.

لقد توصل المسلمون إذا إلى المنهج العقلي القائم على البرهان المنطقي كما توصلوا إلى المنهج الإستقرائي التجريبي، حدث هذا في الوقت الذي كان الفكر الغربي يعيش تراجعاً منهجياً وفكرياً في العصور الوسطى مع سيطرة الفكر اللاهوتي تحت سلطة الكنيسة، وقبل ظهور المنهج العقلي القائم على الشك عند ديكارت، والمنهج الإستقرائي مع بيكون، فهل انتقل المنهج من المسلمين إلى الغرب؟ يؤكد الكثير من المفكرين والمؤرخين التأثير الكبير للمناهج التي أبدعها المسلمون على النهضة الأوروبية الحديثة، "إن المقال في المنهج الذي ألفه ديكارت ليعين للناس الطريق (المنقذ من الضلال) شبيهاً بما قدمه الغزالي في منقذه الذي يعد منهجاً، ولنا في قول الغزالي أن الشكوك هي الموصلة لليقين أقوى مبرر لهذه التسمية، كما أن بواعث الشك لديهما واحدة." (1)

كما تأثرت النهضة الأوروبية كثيراً بالمنهج التجريبي الذي أبدعه المسلمون، بل ذهب الدكتور علي سامي النشار بعيداً بالقول: "المسلمون إذن هم مصدر هذه الحضارة الأوروبية القائمة على المنهج التجريبي، وإنا لنعلم أن فرنسيس بيكون قام بعد ذلك بشرح هذا المنهج، ثم بحث فيه جون ستوارت ميل محتذياً حذو العرب، آخذاً لكل ما توصلوا إليه، مردداً عباراتهم وأمثلتهم." (2)

لقد كان للمسلمين دور كبير في إكتشاف وتطوير العديد من مناهج البحث الفلسفي والعلمي التي كان لها أثر كبير في تاريخ الحضارة الإنسانية، لكن هل بقي المسلمون على هذا المنوال من الإبداع؟ لقد عاش المسلمون بعد ذلك ردة فكرية، فتحولوا من منتجين للمنهج كطريقة نحو أصالة المعرفة إلى باحثين عن منهج يخرجهم من التخلف الذي صرّوا يعيشونه في جميع مناحي الحياة الفكرية والسياسية والثقافية والعلمية والاجتماعية، ولذلك اتجهوا في معظمهم نحو الماضي متجسداً بالأخص في النص الديني، أو نحو الآخر أي الغرب بحثاً عن نموذج للنهضة، وقد تشكلت مشكلة المنهج خاصة في بدايات عصر النهضة، حيث حاول الرواد الأوائل من أمثال الطهطاوي

(1) - أحمد عبد الحليم عطية: الديكارتية في الفكر العربي المعاصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1990، ص 266.

(2) - علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي، مرجع سبق ذكره، ص 357.

و التونسي و الأفغاني و محمد عبده... البحث عن منهج يجمع بين التراث الإسلامي و الحداثة الغربية، ثم تجلّى الاتجاه نحو المناهج الغربية بصورة أكبر حيث نجد من بين هؤلاء شبلي شميل وإسماعيل مظهر وسلامة موسى ونزعتهم نحو مناهج "المادية التطورية"، و يوسف كرم ونزعتهم "العقلية المعتدلة"، وزكي نجيب محمود ومنهجهم العلمي المتمثل في "الوضعية المنطقية"، وعبد الرحمن بدوي ونزعتهم "الوجودية"، وروني حبشي ومحمد عزيز لجابي وفلسفاتهما "الشخصانية"، كما نجد في مرحلة متأخرة اتجاهها نحو المناهج الإستمولوجية خاصة عند محمد أركون، ومحمد عابد الجابري- الذي هو موضوع بحثنا -

إذا فقد تحول المسلمون من منتجين للمناهج إلى باحثين عن نماذج منهجية في الحضارة الغربية، إن هذا النكوص يطرح مشكلتين رئيسيتين تشكّلان أولى بؤابر الأزمة ليس في فكر الجابري فحسب بل في كل فكرنا العربي الإسلامي منذ عصر النهضة، و هاتين المشكلتين هما: لماذا توقف الإبداع المنهجي عند المسلمين رغم سبقهم التاريخي ؟ و لماذا نجح الإنتقال التاريخي للمنهج من المسلمين إلى الغرب في تحقيق النهضة الأوربية، و عجز إنتقال المناهج الغربية إلى المسلمين في تحقيق النهضة المنشودة ؟ و إن كانت الإجابة عن المشكلة الأولى يمكن ردها إلى الظروف الثقافية و التاريخية للحضارة الإسلامية وما مرت به من حروب و صراعات داخلية كانت أو خارجية، إلا أن المشكلة الثانية و هي الأهم في نظرنا تظل أهم عائق أمام الفكر العربي المعاصر، إن هذه المشكلة تؤكد أن أزمة المنهج تظل أهم أوجه الأزمة التي نعاني منها في فكرنا إن لم تكن المعبر الوحيد عنها، يقول يوسف زيدان: "إن مشروع النهضة في بلادنا، ذلك المشروع الواعد بالكثير منذ عصر الطهطاوي إلى اليوم، لم يثمر بقدر ما وعد، و لم يتحقق منه إلا القدر القليل، و ما ذلك التأخر في الإثمار، و التعثر في السعي إلا لأسباب من أهمها إفتقاد المنهج."⁽¹⁾

(1)- يوسف زيدان: قضايا العلوم الإنسانية، الأمل للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، مصر، ص5.

إذا فالمشكلة الرئيسية في الفكر العربي المعاصر هو إيجاد منهج ملائم و مناسب للخروج من الأزمة، يقول حسن حنفي: " إن التحدي الآن ليس هو الأزمة بل المدخل إليها، ليس القضية بل طريقة التعامل معها ومعالجتها، فالأزمة في المنهج قبل أن تكون في الموضوع، فالموضوع واحد منذ مائتي عام: لماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم؟ كما سأل شكيب أرسلان، أسباب التخلف و شروط النهضة كما عرض مالك بن نبي، و الأزمة في كيفية المقاربة، التشخيص و الحل، الوصف و المخرج، الإدراك و التغيير، لذلك كانت معظم الإكتشافات الفكرية و العلمية و نقاط التحول في تاريخ الحضارات إكتشافات المنهج و تحولات المنهج."⁽¹⁾

إذا يمكننا أن نستنتج أن أزمة المنهج في مجتمعاتنا العربية هي أزمة فكر بأكمله، وليس مفكر بمفرده، و الحديث هنا عن مفكرنا الجابري، الذي سنحاول فيما هو قادم الغوص في الأزمة المنهجية في فكره بصورة خاصة، و لكن قبل ذلك لابد من معرفة بعض النماذج المنهجية بصورة عامة ثم نركز على المنهج الذي طبقه الجابري - وهو المنهج الإبستمولوجي - بصورة خاصة.

(¹) أحمد أنو أبو النور و آخرون، قضايا العلوم الإنسانية، مرجع سبق ذكره، ص 60.

المبحث الثاني: نماذج لبعض المناهج العلمية و الفلسفية:

1- المناهج التقليدية:

تطرقنا أثناء الحديث عن التطور التاريخي للمنهج في الفكر الإنساني إلى منهجين يعتبران من أكثر المناهج شيوعاً وهما المنهج العقلي الاستنباطي، و المنهج الإستقرائي التحريبي، و سنحاول الآن تحليل هذين المنهجين:

أ- المنهج العقلي الاستنباطي:

يعود المنهج العقلي الى "الفلاسفة العقلين" الذين جعلوا من العقل، القول الفصل في الحكم على الأشياء، وهو عندهم أصل المعرفة، ويمثل المنهج العقلي "التحليلي المنطقي" منهجاً استنباطياً يربط فيه العقل بين المقدمات والنتائج، إن المراد من كلمة إستنباط "Dédution" هو صدور النتائج ضرورة عن مقدمات معلومة، ولهذا كان الإستدلال هو إستنتاج قضية من قضية أخرى أو عدة قضايا معطاة للوصول إلى نتيجة معين.⁽¹⁾

يسمى هذا المنهج أيضاً بمنهج الإستدلال أو الإستنتاج، و يعرفه لالاند: "في المنطق عملية إجرائية يتم بواسطتها الإستنتاج الصارم لما يلزم عن قضية أو عدة قضايا، بوصفها مقدمات و الإنتقال إلى قضية تكون لزومها الضروري بموجب أحكام منطقية، وهو مرادف للمنهج الإستدلالي."⁽²⁾

ومنهج الاستنباط قدس قدم البحث العلمي وذلك لارتباطه بالرياضيات فهو يعود إلى الفلسفة اليونانية، وفي الفلسفة الحديثة أقام ديكارت الفلسفة على هذا المنهج، و يستخدم الإستنباط أصلاً كمنهج للعلوم الصورية (الرياضة والمنطق).

ويعتبر الفيلسوف رينيه ديكارت أب هذا المنهج في الفكر الحديث حيث بحث في العلوم وأدلتها وبراهينها، فوجد

(1) - إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، مرجع سبق ذكره، ص 210.

(2) - أندريه لالاند: موسوعة* لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط2، 2001، ص246.

* يجدر بنا الإشارة أن مؤلف لالاند عبارة عن معجم فلسفي، لكن الترجمة العربية توظف بدل كلمة معجم كلمة موسوعة.

أن البراهين الرياضية أفضل البراهين وأنها تؤدي إلى اليقين، ولذلك تمسك بأهمية الرياضيات والمنهج الرياضي في البحث العلمي، وهذا المنهج أقامه ديكارت على أساس الحدس والاستنباط العقلي، ويريد بالحدس انتقال الذهن انتقالاً سريعاً ومباشراً من معلوم يقيني إلى مجهول، وبعد الحدس تأتي مرحلة الاستنباط العقلي، وهو حركة ذهنية نستنتج بها شيئاً مجهولاً من شيء معلوم.⁽¹⁾

وقد وضع ديكارت كتابه "مقالة في المنهج"، الذي أثبت فيه القواعد العامة للمنهج العقلي المنطقي، باعتماد عناصر "البداية" بأن لا يتلقى الباحث شيئاً على أنه بديهي، بل يجب البرهان عليه بعد الشك فيه، و"التحليل" بتفكيك الكل إلى أجزاء، والأجزاء إلى عناصر صغيرة، ليسهل الفهم والادراك، و"التركيب" بتقديم مقررات نهائية واستخلاص نتائج الانتقال من النظري إلى العملي، و"الاحصاء" أو الاستقصاء العام، وهو المرحلة الأخيرة في البحث، وتتمثل في مراجعة خطواته وتثبيت مخرجاته، على شكل قوانين أو معارف.⁽²⁾

وأعطى "ديكارت" بذلك منهجاً كهيلاً بتحقيق المعرفة ورأى أن هذا المنهج هو الذي يحقق للفلسفة ما حققته الرياضيات من دقة ويقين.

وقد أطلق محمود زيدان على هذا المنهج بـ "منهج الشك و اليقين"، و اعتبر أن "ديكارت كان أول فيلسوف يعلن صراحة ضرورة البحث عن منهج فلسفي، و قد خصص لمنهجه الجديد كتابين: (قواعد توجيه الذهن)، والمقال عن المنهج... و هدف المنهج الجديد هو الوصول إلى قضايا يقينية، لا يشوبها احتمال أو شك، و لقد رأى ديكارت أن سبيل اليقين هو الاستنباط لا الاستقراء، لأن الاستقراء كثيراً ما يؤدي إلى إستدلالات كاذبة أو احتمالية."⁽³⁾

(1) - سلام جبار شهاب، فلسفة العلم ومنهج البحث العلمي، ص 16.

(2) - هيثم الحلبي الحسيني، مقارنة تحليلية في مناهج البحث العامة، موقع الإمام الشيرازي: www.alshirazi.com ص 2.

(3) - محمود زيدان: مناهج البحث الفلسفي، مرجع سبق ذكره، ص 49، 50.

ويوضح لالاند الفرق بين المنهج الإستنتاجي (العقلي)، و المنهج الإستقرائي (التجريبي)، بقوله: " هناك بلا ريب تنافر بين الإستنتاج، بمعنى المنهج الإستنتاجي، كما يتبدى مثلاً في كتاب رياضيات، و بين المنهج الإختباري الذي يسمى بحق منهجاً إستقرائياً، أو الإستقراء بوصفه متصاعداً من الظواهر إلى القوانين، و هذا ما جرى تمثيله أيضاً بالتفريق بين علوم النظر و علوم الإستدلال".⁽¹⁾

و من رواد المنهج الاستدلالي عالم الرياضيات " جو تفريد لينتزر "، و " باروخ سبينوزا ".

ب - المنهج الإستقرائي التجريبي:

يعتبر المنهج التجريبي منهج العلم بامتياز، حيث أن العلم ارتبط في تاريخه بالتجريب و الإستقراء، لكن الحديث عن هذا المنهج باعتباره منهجاً للعلم لا ينفي الصبغة الفلسفية، نظراً لارتباط العلم عبر تاريخه بالفلسفة، " و الإستقراء هو أحد الأساليب الأساسية في الإستدلال و البحث، كما أن الإستدلال الإستقرائي هو إنتقال المعرفة من القضايا الجزئية إلى الموضوعات العامة، و ينقسم الإستقراء إلى تام و ناقص، أما الأول فهو الحكم على صنف من الأشياء على أساس تتبع كل الأشياء الداخلة فيه، أو التي تندرج تحته، أما الإستقراء الناقص فينتقل من دراسة بعض هذه الأشياء فقط و ليس جميعها".⁽²⁾

و يعرف إبراهيم مذكور المنهج الإستقرائي بأنه: " الحكم على الكلي بما يوجد في جزئياته جميعها، و هو الإستقراء الصوري الذي ذهب إليه أرسطو، أو الحكم على الكلي بما يوجد في بعض أجزائه، و هو الإستقراء القائم على التعميم، و على الأخير اعتمد المنهج التجريبي فهو ينتقل من الواقعة إلى القانون".⁽³⁾

و يعرفه بول موي بأنه: " إستدلال يبدأ بعدد معين من القضايا الجزئية المتعلقة ببعض الوقائع، أو الأفراد لينتهي

(1) - أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سبق ذكره، ص 246.

(2) - إبراهيم مصطفى إبراهيم: منطق الإستقراء (المنطق الحديث)، مطبعة الإنتصار، الإسكندرية، مصر، 1999، ص 18.

(3) - إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، مرجع سبق ذكره، ص 12.

إلى قضية كلية تتعلق بكل الوقائع أو الأفراد من جنس معين.⁽¹⁾

إذا فالمنهج التجريبي على عكس المنهج العقلي الإستنباطي فهو ينتقل من مقدمات واقعية، " فالإستقراء عملية فكرية غير خالصة، يتجه فيها العقل إلى الموضوعية البحتة للأشياء، و يعتمد على قواعد المنهج العلمي: الملاحظة بأنواعها، و فرض الفروض بأنواعه، و التحقق من هذه الفروض بالتجربة، ثم التوصل إلى نتيجة أو نظرية أو قانون، ومنه إلى التفسير و التنبؤ و التطبيق." ⁽²⁾، لذلك يؤكد الجابري أن المنهج التجريبي منظوراً إليه في ذاته، ليس شيئاً آخر غير الاستدلال الذي به تخضع الأفكار، وبصفة منهجية لتجربة الظواهر.⁽³⁾

و يسمى المنطق الإستقرائي أيضاً بالمنطق الحديث في مقابل منطق أرسطو القديم، و المنطق التجريبي لأنه يقوم أساساً على التعامل مع الواقع ملاحظة و تجربياً.⁽⁴⁾

يعتبر أرسطو من أوائل المفكرين الذين أشاروا إلى هذا المنهج أي الإستقراء، لكن استعماله عند أرسطو ظل مرتبطاً بالإستقراء التام، الذي يصبح في النهاية وجهاً من أوجه الإستنباط العقلي، كما يعد العلماء المسلمين من أمثال جابر بن حيان و الحسن بن الهيثم - كما أشرنا من قبل - من أوائل المفكرين الذين طبقوا المنهج التجريبي، ولقد كان سيكون أول من وضع أسس المنهج التجريبي الحديث فأراد الإلتجاء إلى الطبيعة، وملاحظة ظواهرها وعدم الإكتفاء بالإستدلال العقلي القديم نظراً لعقمه، وأما جون لوك وهو من ممثلي النزعة التجريبية، فقد أفاد من الاتجاهات الحسية والتجريبية في الفلسفة والعلم في بناء منهجه الاستقرائي وفلسفته التجريبية النقدية، ومن هنا جاء نقده للأفكار الفطرية أو المعاني الغريزية في العقل، وينضم إلى هذا المنهج الاستقرائي التجريبي الفيلسوف

(1) - بول موي، المنطق وفلسفة العلوم، ج2، ترجمة: فؤاد زكريا، مراجعة محمود قاسم، مكتبة نضلة مصر، القاهرة، 1962، ص243.

(2) - إبراهيم مصطفى إبراهيم: منطق الإستقراء (المنطق الحديث)، مرجع سبق ذكره، ص14.

(3) - محمد عابد الجابري: ابن رشد، سيرة وفكر، دراسات و نصوص، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص212.

(4) - جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1973، ص429.

"ديفيد هيوم"، و "جون ستيوارت مل"، ولقد احتل هذا المنهج مكانة كبيرة في تاريخ الفكر الإنساني، و اعتبره كثير من المفكرين أهم دافع للنهضة العلمية الأوربية الحديثة، لكن التطور المتسارع للعلم طرح عدة إشكاليات أمام هذا المنهج خاصة ما تعلق بالتعميم، و ظهور النسبية في العلوم، وهذا ما دفع إلى ظهور مناهج علمية جديدة أكثر مرونة من المنهج الإستقرائي، لكنها لا تخرج عن روحه التجريبية الموضوعية.

2- المناهج المعاصرة:

أ- المنهج الظاهراتي:

تعتبر الظاهراتية إحدى الأفكار الأساسية في فلسفة القرن العشرين، و يعتبر الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل مؤسس المنهج الظاهري (الفينومينولوجي)، تؤكد الظاهرية على أن الفلسفة ليست كالعلوم الطبيعية أو الواقعية، و أنها لا يمكن أن تستخدم مناهج تلك العلوم، و لذلك فإن أهم سمتين أساسيتين من سمات الفينومينولوجيا هي أنها منهج ينحصر في المقام الأول ينحصر في وصف الظاهرة أي ما هو معطى مباشرة... و من جهة أخرى فإن موضوعها - أي الفينومينولوجيا - هو الماهية أي المضمون العقلي المثالي للظواهر، الذي يدرك في إدراك مباشر هو رؤية الماهيات.⁽¹⁾

مذهب الظاهريات الذي وضعه هوسرل يبدأ من نقد الرياضيات ليتوصل من ذلك إلى اكتشاف طريقة تمكن من تحصيل الحقائق الأساسية والقاعدة الأساسية لذلك هي (الذهاب إلى الأشياء ذاتها) مستبعدين كل النظريات السابقة المتعلقة بالواقع ويقوم هذا العمل على مبدأين: مبدأ سلمي هو الابوخه، أي الوضع بين أقواس لكل ما لم يبرهن عليه بطريقة يقينية ومبدأ إيجابي يقوم بالإهابة بالعيان للأشياء أي للظواهر لأنها هي الأمور المعطاة لنا حقاً وميدان العيان الظاهراتي يتألف إذن من كل الظواهر المعطاة للشعور ومهمة الظاهريات هي الكشف عن،

(1) - عطيات أبو السعود: الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، و بحوث أخرى، منشأة المعارف، الإسكندرية مصر، ص 23.

و وصف، عالم الظواهر بكل دقة وما بينهما من روابط.⁽¹⁾

لقد كان هدف المنهج الجديد إبراز تميز البحث الفلسفي عن البحث العلمي التجريبي الواقعي، يقول إميل برييه: "لما كانت الفينومينولوجيا هي علم الظواهر فليس من الممكن أيضاً أن تقوم على أساس علوم الطبيعة التي تنشئ الكون بوساطة أشياء حقيقية ثابتة يؤثر بعضها في بعض، و حينئذ تصبح الفلسفة بفضل هذا المنهج الجديد علماً وصفيًا بحثًا، ولكن هذا لا يحول دون أن تركز دقيقة."⁽²⁾

ينطلق المنهج الظاهري من المباشر لكن المباشر ليس العالم الحسي بل الأمر المباشر الحقيقي هو الماهيات أي الأمور المعقولة بوصفها معطاة في الفكر، لكن هذه الماهيات ليست هي الموجودات بل هي تركيبات للدلالة والمعنى، وفي هذا البحث عن الماهيات نحن نصرف النظر عن الوجود الفعلي : فمثلاً العناء نحن نحدد ماهيتها، سواء وجدت أو لم توجد أبداً ومن هنا يقول الفينومينولوجيون بما يسمى بـ (وضع الوجود بين أقواس) أي بغض النظر عن وجود الماهيات والبحث فيها كذلك بما هي كذلك، ذلك أن الوجود مستقل عن الماهية، وكما أثبت كانط الوجود ليس محمولاً ذلك أن الوجود لا يسهم في تكوين الماهية .

ومنهج الوضع بين أقواس له أربع لحظات:

- 1 - وضع "التاريخ" بين أقواس ويقصد غرض النظر عن كل ما تلقيناه من نظريات.
- 2 - وضع "الوجود" بين أقواس أي البحث في الماهيات بغض النظر عن وجودها والامتناع مؤقتاً - عن أحكام وجود المتعلقة بالماهيات حتى لو كان للوجود بيناً جداً مثل وجود الأنا.
- 3 - الرد (أو: الاختزال) الصوري ويقوم على التمييز بين الواقعة و الماهية، و فيه نرد الوقائع الجزئية أو الفردية إلى الماهية الكلية فمثلاً نرد مختلف أفراد الإنسانية إلى ماهية الإنسان.

(1) - عبد الرحمن بدوي: مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1975، ص12.

(2) - إميل برييه: إتجاهات الفلسفة المعاصرة، ترجمة: محمود قاسم، مراجعة: محمد محمد القصاص، دار الكشف للنشر و الطباعة و التوزيع، بيروت، لبنان، ص34.

4 - الرد (أو: الإختزال) المتعالي و يقوم على التمييز بين (الواقعي)، وبين اللاواقعي، وفيه نرد المعطيات في الشعور الساذج إلى ظواهر متعالية في الشعور المحض.⁽¹⁾

لقد كانت هذه أهم ركائز المنهج الظواهري الذي يهدف لجعل الفلسفة علما محاولا يتجاوز المناهج التقليدية خاصة الحديثة منها العقلية و التجريبية.

ب - منهج التحليل:

يعتبر المنهج التحليلي عنوانا للفلسفة المعاصرة بامتياز، " فقد أستخدم التحليل كمنهج للبحث الفلسفي كثير من الفلاسفة الإنجليز في القرن العشرين، على نحو جعل الفلسفة التحليلية عنوانا للفلسفة الإنجليزية المعاصرة، ومعها جانب كبير من الفلسفة الأمريكية المعاصرة." ⁽²⁾

لقد أحدثت الفلسفة التحليلية ثورة في تاريخ الفكر الفلسفي، بانتقاله على أيدي التحليليين من البحث في مجال الموضوعات و الأشياء إلى مجال آخر يبحث في الألفاظ و العبارات التي يستخدمها العلماء و الفلاسفة، و لم تكن الفلسفة التحليلية مذهبا، بل هي منهج في البحث اهتم اهتماما شديدا بالتحليل اللغوي، بهدف إضفاء الوضوح و الدقة على لغة الفلسفة و الكشف عن حقيقة الكثير من مشكلاتها.⁽³⁾

يعتبر جورج مور الرائد الأول الذي مهد للمنهج التحليلي، ثم تبعه برتراند راسل، ويعتبر فيتجنشتين من أبرز المفكرين الذين وضعوا التحليل كأساس منهجي في الفكر المعاصر، وقد امتد هذا المنهج فيما بعد عند أنصار الوضعية المنطقية.

لقد أستخدم التحليل عند أتباع المذهب الوضعي المنطقي كمنهج في الفلسفة لا كغاية فلسفية، وذلك من أجل

(1) -عبد الرحمن بدوي: مدخل جديد إلى الفلسفة، مرجع سبق ذكره، ص (132 - 135).

(2) -محمود زيدان: مناهج البحث الفلسفي، مرجع سبق ذكره، ص 81.

(3) -عطيات أبو السعود: الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، مرجع سبق ذكره، ص 20.

توضيح المشكلات الفلسفية وخاصة ذلك الجانب المتعلق بالميتافيزيقا، فحين يستخدمه فيتجنشتين فهو لا يستهدف التحليل لمجرد تقسيم العالم الى مجموعة من الوقائع وهو يستخدم التحليل لغرض توضيح المشكلات الفلسفية والتي في معظمها كما يقرر هو عبارة عن مشكلات زائفة أو أنها ليست بمشكلات أصلا ، وقد عبر عن هذا الفهم بقوله " إن معظم القضايا والاسئلة التي كتبت في أمور فلسفية ليست كاذبة بل هي خالية من المعنى وأن معظم القضايا والاسئلة التي يقولها الفلاسفة إنما تنشأ عن حقيقة كوننا لانفهم منطق لغتنا. " ⁽¹⁾

وهنا يقرر فيتجنشتين أن الفلسفة ليست نظرية كتلك النظريات التي تنطوي عليها العلوم الطبيعية ، ومن ثم فإنها لاتصل في خاتمة المطاف الى مجموعة من النتائج التي نسميها باسم القضايا الفلسفية وإنما هي نشاط أو عملية توضيحية تهدف من ورائها الى حصر الافكار المختلطة الغامضة، إن قدر الفلاسفة أن يدركوا أن كل مهمتهم هي تحليل (المقال المنطقي) الذي نصطنعه في وصف العالم الخارجي وبهذا تكون مهمة الفلسفة في نهاية التحليل هي القضاء على الفلسفة أو التخلي عن كل فلسفة. ⁽²⁾

وقد استمر هذا المنهج مع أنصار الوضعية المنطقية الذين سعوا إلى هدم الفلسفة من خلال التحليل المنطقي ، وبذلك أصبحت مهمة الفلسفة عندهم تختلف عما كانت عليه في السابق حيث " أنكر أصحاب الفلسفة الوضعية مهمة الفلسفة التقليدية ومجالها ، وزعموا أن كل ما نستطيع معرفته عن العالم ، وعن الإنسان ومكانه منه، يمكننا أن نستقيه من العلوم الطبيعية، وليس للفلسفة مجال في هذا. " ⁽³⁾

وبذلك أصبحت الفلسفة على يد هؤلاء مجرد منهج للبحث، ولكن هذا المنهج له هدف واحد ووحيد ، وهو التحليل المنطقي للغة المستخدمة في الحياة اليومية ، كما أنها تحليل للغة العلم ، الهدف من ورائه — من وراء هذا التحليل — هو إزالة اللبس والغموض الذي إكتنف الأفكار ولا يزال، ولذلك يقول " فيتجنشتين " عن الفلسفة

(1) - عزمي اسلام: فيتجنشتين، سلسلة نوايغ الفكر الغربي ، دار المعارف، القاهرة، مصر، ص 61.

(2) - زكريا ابراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، ج 1، مكتبة مصر، القاهرة، 1968، ص 254.

(3) - توفيق الطويل: أسس الفلسفة، مرجع سبق ذكره، ص 56.

أنها ليست علماً بيولوجياً بل موضوعاً توضيح الأفكار أي القضايا العلمية توضيحاً لمنطقياً⁽¹⁾. إذا فالمنهج التحليلي يعد بمثابة الثورة في تاريخ الفكر الفلسفي، حيث انتقلت الفلسفة على أيدي التحليلين من البحث في مجال الموضوعات والأشياء إلى مجال يبحث في الألفاظ والعبارات، وبهذا يتفق الفلاسفة التحليليون على استخدام التحليل منهجاً في الفلسفة حيث كانوا من دعاة الدقة والوضوح واهتموا باللغة ورأوا أن أغلب مشكلات الفلسفة نابعة من عدم فهم منطق اللغة.

إن ما يمكن أن نراه بوضوح في نهاية هذا التحليل أن الفلسفة المعاصرة قد عرفت ثورة منهجية حيث انتشرت العديد من المناهج التي تأثرت كثيراً بالتطور و الطفرة العلمية الكبيرة في الفكر المعاصر، وقد مثلنا لهذا التطور بمنهجين الظاهري الذي ظهر و انتشر في ألمانيا، و التحليلي الذي انتشر بالأساس في إنجلترا، أما فرنسا فقد عرفت توجهها نحو الإبيستمولوجيا بصيغة معاصرة، و هذا موضوع مبحثنا القادم.

(1) - عزمي إسلام: إتجاهات في الفلسفة المعاصرة ، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، ص67.

المبحث الثالث: الإبستمولوجيا: المفهوم و التطبيق:

1- مفهوم الإبستمولوجيا: (من النظرية إلى المنهج)

يظهر مصطلح "الإبستمولوجيا"* Epistémologie في اللغة الفرنسية، Epistemology في اللغة الإنجليزية، يتركب لفظ "إبستمولوجيا" من كلمتين يونانيتين epistemy "إبستمي" وهي موضوع الإبستمولوجيا، وتعني في اليونانية العلم والمعرفة و اللوغوس "Logos" تدل في اليونانية على المنهج، فالإبستمولوجيا هي منهج العلم.⁽¹⁾

أما في معجم لاروس فيأتي مفهوم الإبستمولوجيا كالتالي: هي كلمة يونانية مركبة من لفظين: إبستمي Épistémè ، و لوقوس ومعناها: علم "Science"، بمعنى منطق - نقد - علم - دراسة - نظرية - مقالة... وعليه فكلمة "إبستمولوجيا" من حيث الاشتقاق اللغوي تشير إلى مقالة في العلم.⁽²⁾ يعرفها لالاند في معجمه الفلسفي بأنها فلسفة العلوم ، وهي تختلف بهذا عن علم مناهج العلوم (ميثودولوجيا) : "الإبستمولوجيا هي الدراسة النقدية لمبادئ العلوم وفروضها ونتائجها بغرض تحديد أصلها المنطقي وبيان قيمتها وحصيلتها الموضوعية."⁽³⁾

يعرفها دفلاي بقوله: من الناحية اللغوية كلمة "أبستمولوجيا" متكونة من كلمتين يونانيتين "إبستمي" ومعناها علم والثانية لوغوس وهي بمعنى علم أيضاً فهي أذن معناها اللغوي "علم العلوم" أو "الدراسة النقدية للعلوم"، ولا يختلف المعنى الاصطلاحي كثيراً عن المعنى اللغوي فالإبستمولوجيا هي نظرية في المعرفة كانت فيما سبق تختص

* استخدم مصطلح "الإبستمولوجيا" لأول مرة في المعجم الفرنسي "LAROUSSE ILLUSTRÉ" سنة 1906.

(1)- Encyclopaedia of Philosophy, Macmillan 1967 Vol. 3.

(2)- LAROUSSE Dictionnaire encyclopédique, Librairie Larousse, paris, volume 13, 1979, p 501.

(3)- أندرية لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سبق ذكره، ص 256.

بالبحث حول أسئلة تقليدية ، ماهي حدود المعرفة ؟ هل المعرفة ممكنة أم غير ممكنة ؟ ماهي وسائل المعرفة هل هي الحس أم العقل ؟ أم الحس والعقل معاً وغيرها.⁽¹⁾

و يؤكد أحمد فؤاد باشا أن نظرية المعرفة أو الإبستمولوجيا نشأت لتبحث في طبيعة و حدود المعرفة التي يسعى الإنسان لتحصيلها، فتعرض للبحث في إمكان العلم بالوجود و تواجه مشكلة الشك في الحقيقة أو الإطمئنان إلى صدق إدراكها، كما تبحث نظرية المعرفة في منابع المعرفة و أدواتها.⁽²⁾

لقد كان الفهم التقليدي مرتبطاً بنظرية المعرفة، وحتى في الفكر المعاصر تفهم الإبستمولوجيا في الحقل الفرنسي بشكل يختلف عن فهم الأنغلوسكان للفلسفة للتقاليد الأنغلوساكسونية (أي الإنكليزية والأميركية) " فإن معنى الإبستمولوجيا يكمن في نظرية المعرفة، أما بالنسبة للتقاليد الفرنسية فإن الإبستمولوجيا ذات معنى خاص، وهذا المعنى يربط المعرفة بفلسفة العلوم و تاريخها الفلسفي".⁽³⁾

استقر مفهوم "الإبستمولوجية" في صيغته المعاصرة، ليعني الدراسة النقدية للعلم أو نظرية المعرفة العلمية، وبمعنى آخر فإن هذه الأداة المعرفية تختص بدراسة منتجات المعرفة العلمية ومبادئها وأصولها، من منظور نقدي، ولذا تعرف بأنها معالجة نقدية لمبادئ العلوم المختلفة وفروعها ونتائجها، بهدف التوصل إلى إرساء أساسها المنطقي، كما وتنشد تحديد قيمة هذه العلوم ودرجة موضوعيتها، فهي تتخذ العلم موضوعاً لها، لتتناوله بالبحث والاستقصاء، للوقوف على مبادئه وقضاياها النظرية الأولية وقيمه ومعاييرها، وعلى مقارباته للواقع، وهي بهذا تتناول أصوله التاريخية، بتتبع مراحل وعوامل تقدمه، وتحاول الكشف عن أسباب وفترات تدهوره.⁽⁴⁾

⁽³⁾- Michel Develay: De l'apprentissage à l'enseignement, ESF, PARIS, 1992, p122.

⁽²⁾- أحمد فؤاد باشا: فلسفة العلوم بنظرة إسلامية، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط1، 1984، ص15.

⁽³⁾- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، مرجع سبق ذكره، ص33.

⁽⁴⁾- عبد السلام بن عبد العالي، سالم يفوت: درس الإبستمولوجيا، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ، 2001، ص72.

و هذا ما يؤكده بول موي الذي يفهم من كلمة إبستمولوجيا: النقد العلمي للمعرفة ...، و مهمتها دراسة المنهج العام للعلوم و العمليات العامة التي يطبقها العقل البشري على العلم.⁽¹⁾

و إلى نفس المنحى يذهب حسين شعبان في حديثه عن الإبستمولوجيا المعاصرة و مجال إنشغالها، حيث يقول: "إننا نقصد بالإبستمولوجيا هنا " نظرية المعرفة العلمية " تميل لها عن نظرية المعرفة التقليدية، فالأولى من اختصاص العلماء ومن إنتاج الفلاسفة المنقطعين للنشاط العلمي، أما الثانية فهي من إنتاج الفيلسوف ذاته كل حسب مذهبه ونسقه الفلسفي...والخلاصة أننا إذا أردنا تعريف الإبستمولوجيا تعريفاً دقيقاً نقول إنها تلك الابحاث المعرفية ، فلسفة العلوم ، نظرية المعرفة ، مناهج العلوم ، منظور إليها من زاوية علمية معاصرة أي من خلال المرحلة الراهنة لتطور الفكر العلمي والفلسفي كما أنها علم المعرفة التي تختص ببحث العلاقة بين " الذات والموضوع".⁽²⁾

أما جان بياجيه فيرى ان الإبستمولوجيا المعاصرة تنظر إلى المعرفة العلمية نظرة تكاملية فلم تعد تفصل بين الذات العارفة والموضوع المعروف، فمهمة الإبستمولوجيا التكوينية البحث في نمو المعارف العلمية من جميع جوانبها التاريخية والنفسية والمنطقية، والمنهج الذي يقترحه بياجيه ويعتبره ضروريا بهذه الدراسة هو المنهج التكويني الذي يجمع بين التحليل التاريخي المنطقي و التحليل النفسي، ويحدد بياجيه مهمة إبستمولوجيته بقوله: "تدرس الإبستمولوجيا التكوينية نمو المعارف العلمية بالإعتماد على تاريخها ونشاطها الحالي في علم معين من جهة، ومن جهة أخرى على مظهرها المنطقي وعلى تشكيلها النفسي التكويني".⁽³⁾

لقد تحول استعمال هذا المصطلح من الدلالة على نظرية المعرفة كفرع من فروع الفلسفة إلى استعمال

(1) - بول موي: المنطق وفلسفة العلوم، مرجع سبق ذكره، ص 49.

(2) - حسين شعبان: برونشفيك و باشلار بين الفلسفة والعلم ، دراسة نقدية مقارنة، دار التنوير ، بيروت ، لبنان ، ط1، 1993، ص 123، 124.

(3) - عبد السلام بن عبد العالي، سالم يفوت: درس الإبستمولوجيا، مرجع سبق ذكره، ص 55.

الإبستمولوجيا كأداة بحثية علمية مهمة في دراسات التراث العلمي، يقول روبر بلانشيه: " إن دراسة الحياة الداخلية لأي علم تتم في مختبر الإبستمولوجية، ضمن منهج تاريخي ووفق مقاربات نقدية، فهي أداة بحثية علمية لدراسة حقول التخصصات العلمية والمعرفية، وهنا قد تشترك الإبستمولوجيا في المقاربة مع تاريخ العلوم وتاريخ الفلسفة، غير أن البحث التاريخي العام لا ينصرف الى دراسة الفكر أو النتاج الفكري للعلم، مما يؤكد أهمية اتباع الأداة الإبستمولوجية في دراسة التراث العلمي، لمحاكمة مخرجاته الفكرية ونتائج تأثيره في الحياة والمجتمع وحركة التاريخ.⁽¹⁾

إن الإبستمولوجيا في نظر الجابري هي تلك الرابط الجامع بين العلم والفلسفة و الموحد للمعرفة في نظام واحد، و على هذا الأساس فان معرفة الإنسان قد تكون معرفة عامة تتصف بالسذاجة و التشتت، وهناك معرفة علمية منظمة تتعلق بظواهر مختلفة، وأخيرا المعرفة الفلسفية الموحدة لشتات العلوم في وحدة تركيبية يسودها الاتساق والانسجام وهذه هي المهمة الأساسية للفلسفة في علاقتها بالعلوم أو المعرفة مطلقا، وغايتها في ذلك توضيح ماضي المعرفة البشرية للاستفادة منها في التنبؤ بالمستقبل.⁽²⁾

2- نشأة الإبستمولوجيا المعاصرة: (تهافت نموذج الجابري)

إن البحث عن الإستعمال الأول للإبستمولوجيا في صورتها المعاصرة يقودنا إلى جدل لا يقل عن الجدل الدائر حول مفهومها، فقد أكد بلانشيه أنها ترجع إلى القرن التاسع عشر ، عندما بدأ التساؤل بجذ عن بعض مبادئ ما يدعى العلم المدرسي، نمت الحركة الكبيرة المسماة "نقد العلوم" كانتقاد موجه ضد الوثوقية العلمية، حيث تناولت طبيعة القوانين، ونظريات الفيزياء لقد كانت "أزمة الأسس" التي انطلقت من متناقضات الفئات ترغم علماء

(1)- Robert Blanché : L'épistémologie, PUF, Paris, 1972, p 116.

(2)- محمد عابد الجابري: مدخل إلى فلسفة العلوم، ج1، تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1982، ص57.

الرياضيات في الوقت ذاته على التساؤل، هم أنفسهم، عن مبادئ علمهم. وقد انصرف إلى هذا التساؤل، أكثر من انصرف (كوتلوب فريجه) في ألمانيا و(برتراند رسل) في انكلترا، وباتصال الكفاءة العلمية والتفكير الفلسفي على هذا النحو، وجدت الإبستمولوجيا لها، وقد تكونت بوصفها مبحثاً أصيلاً¹، أما شالمرز فيعتبر أن بداية الإبستمولوجيا كانت مع بيكون.⁽¹⁾

يمكننا إذا أن نمهد للإبستمولوجيا في العصور الحديثة خاصة مع طغيان النزعة التجريبية وتقليص نفوذ المثالية المحضة، حيث تماشت التجريبية مع النظريات الحاصلة في العلم التجريبي في الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا وحتى في العلوم الإنسانية التي حاولت تقليد خطى العلوم الطبيعية وتطبيق هذه العلوم للرياضيات في دراسة الواقع ومن أبرز رواد الفلسفة التجريبية جون لوك، فرانسيس بيكون، وديفيد هيوم، وصولاً إلى جون ستيوارت ميل وهي نزعة معادية للتيار الميتافيزيقي والتي حاولت استبدال الفلسفة بالمنهج العلمي القائم على أساس الملاحظة والتجربة قصد الكشف عن العلاقات بين الظواهر دون الاهتمام بالبحث في الغايات وطبائع الأشياء، يقول رائد هذه النزعة فرانسيس بيكون: "ينبغي ألا نعزو أية قيمة حقيقية إلا للمعرفة العلمية القائمة على الاستقرار التجريبي."⁽²⁾

أما في فرنسا فيعتبر أوجست كونت من أول الممهدين للإبستمولوجيا بصورتها المعاصرة، حيث "أثار في كتابه (دروس في الفلسفة الوضعية) عدداً من المشكلات المتعلقة بالإبستمولوجيا، والتي يمكن بفضلها أن نعتبر كونت أقوى ممهد للإبستمولوجيا في صورتها المعاصرة، فلديه نجد تحديداً لمعنى العلم، ولديه نجد تحديداً جديداً لعلاقة الفلسفة بالعلوم يقدم ضمنه تصوراً للمهمة التي يمكن أن ترجع إلى الفيلسوف عندما يكون موضوع تفكيره هو

(1) - عبد القادر بشته: الإبستمولوجيا، مثال فلسفة الفيزياء النيوتنية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1995، ص30.

(2) - ج بينوري: مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، مراجعة: محمد ثابت الفندي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، د.ت، ص7، 8.

العلوم في تطورها و مناهجها و نتائجها".⁽¹⁾

سجل ظهور الهندسات الالاقليدية ثورة في علم الهندسة وتجاوز مبادئ إقليدس الرياضية والتي سادت أكثر من ألفي عام لم يتطرق إليها الشك واعتبرت مثلاً واضحاً للوضوح واليقين، وعرفت هذه المحاولات بأزمة الأسس في الرياضيات، في الفيزياء برزت الثورات العلمية في مطلع القرن العشرين، فتحت الفيزياء الموجية الباب للعلماء للقول بالاحتمية الظواهر الفيزيائية ولذلك رأوا ضرورة الاستعانة بحساب الاحتمال لفهم هذه الظواهر ، مما دعا فيرنر هيزنبرغ ليقول بفكرة اللاتعين أو الاحتمية ، لحق اليقين الرياضي بثوابت أخرى في الإستمولوجيا العلمية اهتزت أركانها أو تبدل وضعها بعد ثوري الكوانتم والنسبية، والمحصلة أن إستمولوجيا العلم أي نظرية المعرفة العلمية في القرن العشرين أصبحت مختلفة تماماً عن إستمولوجيا العلم الكلاسيكي.⁽²⁾

إذا فالإستمولوجيا المعاصرة نتيجة حتمية للأزمات العلمية في الفكر المعاصر، كما يقول "جان بياجيه"، فإن "التفكير الاستيمولوجي يولد دائماً بسبب "أزمات" هذا العلم أو ذاك، أزمات تنشأ بسبب خطأ في المناهج السابقة وتعالج باكتشاف مناهج جديدة".⁽³⁾ و هذا ما أكده أيضاً باشلار، بملاحظته أن التفكير الإستيمولوجي يولد على الدوام بمناسبة "أزمات" هذا العلم أو ذاك.

حيث " في هذه المرحلة إلى حدود القرن العشرين كانت العلوم الطبيعية تعيش أزمة: أزمة الأسس (أعني الأسس هي تقوم عليها مناهج العلوم ونظرياتها: كالبديهيات والمسلمات والتعريفات في النسق الرياضي الأقليدي، وهي

(1) - محمد وقيدى: الإستيمولوجيا الوضعية عند أوغست كونت، مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد الثالث عشر، العدد 1، 1982، ص 205.

(2) - محمد بن طريف الخولي: فلسفة العلم في القرن العشرين، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، سبتمبر 2000، ص 216.

(3) - Jean Piaget*: Programme et méthodes de l'épistémologie génétique in Epistémologie génétique et recherches psychologiques N° 1 des études d'Epistémologie génétique" PARIS, P.U.F, 1957, p122.

* نقلاً عن حسن لشهب: بحث حول الإستيمولوجيا و بعض مسائلها، منتديات جامعة الجلفة.

أزمة عمت كل العلوم: الفيزيائية والرياضية)، وهي أزمة تهم اليقين العلمي في ذاته حيث تمت زعزعة اليقينيّات العلمية السائدة، وبدأنا نشهد تيارات ونظريات مختلفة داخل المجال العلمي مما وضع فكرة اليقين والثبات في الحقائق العلمية موضع شك، هذه الأزمات أدت إلى تطوير الإستمولوجيا مع بداية القرن العشرين حيث سيكمل المعنى التقني للإستمولوجيا خاصة في الحقل الفرنسي.⁽¹⁾

هذه كانت الظروف المعرفية لنشأة الإستمولوجيا كأداة معرفية في الحقل الأوربي عامة و في الحقل الفرنسي خاصة، وقبل أن نخوض في النماذج الإستمولوجية التي استقى منها الجابري منهجه، لا بد أن نتساءل: إذا كانت الإستمولوجيا في موطنها الغربي ردة فعل على أزمات يعيشها الفكر الغربي، فهل يمكن نقلها لمعالجة أزمة الفكر العربي الإسلامي؟

يؤكد الجابري في مقدمة كتابه "مدخل إلى فلسفة العلوم" على ما تكتسيه الدراسات الإستمولوجية من أهمية بالغة جعلت منها الميدان الرئيسي الذي يستقطب الأبحاث الفلسفية في القرن العشرين، وتحسراً، في نفس الوقت، على تخلف الدراسات الفلسفية في الوطن العربي عن ركب مثيلاتها في الغرب، ويمكن القول إن حضور تلك الرؤيا هو ما يؤسس التعامل الوظيفي والفرضي الإيديولوجي مع الإستمولوجية، يتجلى ذلك في الكيفية التي يجمع بها الجابري بين اهتمامه الأصلي بالفلسفة الإسلامية وانشغاله بفلسفة العلوم، إنها تقوم أساساً على اعتبار أن هذه الأخيرة تمدنا بمفاهيم وأدوات إجرائية تساعد على قراءة التراث قراءة معاصرة.⁽²⁾

لكن ما أغفله الجابري هو أن الإستمولوجيا كما رأينا كانت نتاجاً لأزمة عرفها الفكر الغربي متمثلة في أزمة العلوم و طغيان النزعة التجريبية نتيجة التطور الكبير للعلوم، فهل بلغ الفكر العربي هذه المرحلة التي تجعله يتعامل مع الإستمولوجيا؟، حقيقة يمكن القول أن الفكر العربي يعيش هو الآخر أزمة، لكنها أزمة من نحو مختلف تماماً عن

(1) - إدريس نغش الجابري: العلوم الإسلامية ومدخل الإستمولوجيا و تاريخ العلوم، مجلة الدليل، العدد الأول، ص55.

(2) - محمد عابد الجابري: مدخل إلى فلسفة العلوم، ج 2، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1982، ص5،6.

أزمة الفكر الغربي، ولذلك فهي تحتاج أدوات و آليات غير الأدوات و الآليات التي اتجه إليها الغرب لمعالجة أزمته، فإذا كان الغرب قد بلغ مرحلة وضعية – بتعبير أوغست كونت – فإن الفكر العربي في معظمه مازال يعيش مرحلة لاهوتية مرتبطة في الأساس بالوحي و النص الديني المقدس، إن ما نريد توضيحه هنا هو أن تلك الأدوات الإستمولوجية قد تكون أدوات صالحة في موطنها لأنها كانت نتيجة طبيعية لتطور العقل الأوربي، و لكنها ستصبح حين نقلها للعقل العربي كأدوات سابقة عليه بل و تتجاوز تطوره الطبيعي، لأنها في الأصل أسست خارجه، يقول محمد وقيدى: " فالفكر المغربي، بل و العربي عامة لا يؤسس الإستمولوجيا، بل يتعامل معها كمجال تم تأسيسه خارجا، و لا يقف الإستمولوجي عندنا من جهة أخرى على منعطف في تطور المعرفة العلمية يقوده بصورة موضوعية إلى تحديد في التصور القائم عن مهام الإستمولوجيا." ⁽¹⁾

لقد كانت الإستمولوجيا في الغرب بالأساس تعبيرا عن أزمة علمية و فكرية حاضرة، فكيف يمكننا نقلها للتعامل مع التراث القديم؟ هذا ما انتبه له الدكتور سالم يفوت حيث يقول: " إن محدودية الإستمولوجية، بمعناها الضيق وعجزها عن استيعاب القضايا التراثية لم يمكنها من الحضور في هذا المشروع التوظيفي الفرضي لها، فقد استلمت دون التزام بها بقضها وقضيضها، ذلك ن الموضوع المتناول كان يطرح حدوداً لها، هذا فضلاً عن "اللغة الإيديولوجية" التي رافقت البحث الإستمولوجي في المغرب منذ نعومة أظفاره، وأيضاً من العوائق التي حالت دون تقدم البحث الإستمولوجي في المغرب اهتمامه أكثر بالإستمولوجية الفرنسية دون غيرها وعدم الانفتاح على ما يجري في العالم الأنجلو سكسوني إلى جانب العائق الإيديولوجي الذي يلزم الإستمولوجية أن تتحول إلى مجرد تقنية في خدمة خيارات فلسفية أو غيرها، وكذلك العائق التعميمي الذي يحول، عن وعي، أو من دون وعي، الإستمولوجية إلى "مقال في المنهج" أو "خطاب في الطريقة" بالمعنى الديكارتي، خطاب جاهز في غيبة التاريخ العقلي للعلوم، فتغدو كأنها نظرية العلم على الإطلاق ونظرية المعرفة العلمية أياً كانت هذه المعرفة تستجلب لفك

(1) - محمد وقيدى: جرأة الموقف الفلسفي، إفريقيا الشرق، المغرب، 1999، ص 96.

الغاز هذه الأخيرة ولاقتحام مجاهلها، إن كافة هذه العوائق لها صلة بانحصار أفق البحث الإستمولوجي لدينا خصوصاً، مع المتفلسفة، في ما تطرحه الإستمولوجية الفرنسية من قضايا..."⁽¹⁾

لقد كانت الإستمولوجيا المعاصرة خاصة الفرنسية، آليات مرتبطة بالواقع الغربي لذلك فنقلها لواقع غير الواقع الذي تأسست فيه سيوقعنا لامحالة في أزمة، وهذا ما أكدده طه عبد الرحمان في حديثه عن الآليات الإستهلاكية في التعامل مع التراث، إن هذه الآليات تنطبق على هذا النموذج، ويأتي في مقدمتها تلك التي استعملت في انجاز بحثه في المضامين التراثية، وهي آليات استهلاكية بمعنى أدوات مفصولة عن أسباب إنتاجية هذه المضامين، ومنقولة إليها من غيرها نقلاً، وعليه فلا يمكن أن تكون الوسائل الواصفة التي استخدمها الجابري في تعامله مع التراث من جنس هذه الآليات التحتية، وإنما هي مستمدة من التراث الآلي الغربي.⁽²⁾

وخلاصة يمكن أن نقول أن بداية الأزمة المنهجية في فكر الجابري، هي في إختيار المنهج دون فهم لسياقه التاريخي الغربي الفرنسي خاصة، ونقل آليات مؤسسة للتعامل مع الحاضر، من أجل التعامل بها مع الماضي، هذا فيما يخص الإختيار العام، و سنحاول في العنصر القادم التمثيل لهذا الإختيار من خلال نموذجين كان لهما تأثير كبير على منهجية الجابري، وهما غاستون باشلار، و ميشال فوكو.

3- نماذج للإستمولوجيا الفرنسية:

لابد قبل أن نحلل نموذجي باشلار و فوكو أن نوضح أسباب إختيارنا لهذين النموذجين دون غيرهما من المفكرين، إن هذا الإختيار يرجع بالدرجة الأولى إلى أن أهم الأفكار التي حملها مشروع الجابري تستمد آلياتها من هذين المفكرين، و نحن هنا نتحدث عن آلية القطيعة المعرفية بين المشرق و المغرب المستمدة من قطيعة باشلار، و النظام

(1) - سالم يفوت: البحث الإستمولوجي وآفاقه، دراسات عربية، عدد 12، 1990، ص (20-30).

(2) - طه عبد الرحمن: تحديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ط2، المغرب، ص 23.

المعرفي " الإبستيمي " المستمد من فكر فوكو، ولذلك سنحاول أن نوضح هاتين النظريتين في موطنهما الأصلي، ومدى قبولهما في الفكر الغربي، ثم سنعود في الفصل الثاني إلى تحليل تطبيق الجابري للآيتين في التراث العربي.

أ- باشلار و القطيعة الإبستمولوجية:

يعتبر غاستون باشلار صاحب نظرية فلسفة العلوم التي تعتبر بحق ثورة علمية معاصرة، حيث تنطلق إبستمولوجيا

باشلار من التمييز بين مراحل المعرفة العلمية، " لقد ميز باشلار بين ثلاث مراحل في تكوين العقل العلمي :

1- المرحلة الاولى تمثل الحالة ما قبل العلمية وتشتمل على الازمنة الكلاسيكية القديمة وعصر النهضة والجهود المستمرة في القرن السادس عشر والسابع عشر وحتى في القرن الثامن عشر.

2- المرحلة الثانية التي تمثل الحالة العلمية والتي بدأت في أواخر القرن الثالث عشر وتشمل القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.

3- أما المرحلة الثالثة والاخيرة فهي مرحلة العقل العلمي الجديد أبتدأ من عام 1905 حتى بدأت نظرية أنشتاين في النسبية تغير كثيرا من المفاهيم الخاطئة التي كانت سائدة قبل ذلك وقد شهد النصف الاول من القرن العشرين تطورا مذهلاً في مجال العلوم مثال ذلك الميكانيكا الكوانتية والميكانيكا التمجعية عند لويس دي بروي وميكانيكا ديراك وفيزياء هيزنبرغ. ⁽¹⁾

يؤكد باشلار على رفض فكرة الاتصال في فلسفة العلم، فمراحل المعرفة العلمية تتصف أساسا بالانفصال في صورتها أو في مضمونها، يقول باشلار: " العلم لا يخرج من الجهل كما يخرج النور من الظلام لأن الجهل ليس له بنية بل يخرج من التصحيحات الدائمة للبناء المعرفي السابق حتى أن بنية العلم هي إدراك أخطائه، والحقيقة العلمية هي تصحيح تاريخي لخطأ طويل والاختبار هو تصحيح الوهم الأولي المشترك. ⁽²⁾

(1) - حسين شعبان: برونشفيك و باشلار بين الفلسفة والعلم ، مرجع سبق ذكره، ص126.

(2) - Gaston Bachelard : le nouvel esprit scientifique, Ibid, P 99.

إذا فتاريخ العلم قائم على القطيعة، "الذي استخدمهما في مستويين من أجل التميز أولاً بين موضوع الواقع والمعرفة العامة وموضوع المعرفة العلمية، وأيضاً من أجل التأكيد ثانياً على أن تاريخ المعرفة العلمية ليس تاريخاً متصلاً، ففيه قطائع، وليس متراكماً كما يعتقد البعض، إذ بين الفينة والأخرى تحدث قطيعة بين الجديد والقديم، تتمثل في كون العلم يعيد ترتيب أوراقه وسبك مفاهيمه سبكا جديداً يمكنه استيعاب الوقائع الجديدة، وتخطي العوائق التي تعترض سبيل سيره وتقدمه.⁽¹⁾

لذلك يؤكد باشلار أن تاريخ العلم هو تاريخ أخطاء العلم، "والقطيعة المعرفية تعني أن التقدم العلمي مبني على أساس قطع الصلة بالماضي فهي شق طريق جديد لم يترأى للقدامى ولم يرد لهم بحال بحكم حدودهم العرفية الأسبق وبالتالي الأضييق والأكثر قصوراً، وليس هذا يعني نفي الماضي وإنكاره والتنكر له ، فذلك غير وارد في التقدم العلمي الذي يمتاز عن أي تقدم آخر في حضارة البشر بأنه ليس أفقياً بل رأسياً يرتفع طابقاً فوق طابق فلا يرى نيوتن كما أكد هو نفسه أبعد من سابقه إلا لأنه يقف على أكتفائهم... القطيعة لا تعني أن التقدم مجرد تواصل ميكانيكي أو استمرار تراكمي لمسار الماضي، أو تعديلاً أو إضافة كمية له، بل هو شق طريق جديد كل الجودة."⁽²⁾

إن الاستمولوجيا المعاصرة كما نجدها عند باشلار تستند إلى معطيات الثورة العلمية المعاصرة في مجال العلوم الرياضية والعلوم الفيزيائية بصفة خاصة لكي نؤكد أن آثار هذه الثورة لم تمس بمبادئ تلك العلوم فحسب بل لحقت أيضاً بنية الفكر الإنساني ذاته ، أن ما تنبها إليه الثورة العلمية المعاصرة في نظر باشلار هو أن الفكر الإنساني لا يحيا علاقة وحيدة الجانب مع التطور العلمي ، فهو ليس منتجاً لهذا التطور العلمي فحسب ، بل إنه متأثر بنتائج هذا التطور أيضاً ، وهذا ما لم تنتبه إليه الفلسفة الكلاسيكية التي استخلصت مبادئ الفكر الإنساني

(1) - محمد وقيدى: فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1980، ص130.

(2) - محمد بن طريف الخولي: فلسفة العلم في القرن العشرين، مرجع سبق ذكره، ص392.

في مرحلة معينة من تأريخ العلوم فأضفت على هذه المبادئ صفة الاطلاق ، واعتقدت نتيجة لذلك أن هذه المبادئ هي بنية الفكر الإنساني ذاته.⁽¹⁾

يؤكد باشلار إذا على أن المعرفة العلمية حتى وإن كانت من إنتاج العقل و الفكر إلى أنها تؤثر و تعمل على توجيه هذا الفكر لذلك فالفكر لا يؤثر في العلم فقط بل يتأثر به أيضا، و يوضح محمد وقيدى هذه الفكرة بقوله: "إن المعرفة العلمية من نتاج الفكر الإنساني لاشك في ذلك ، ولكن الفكر الإنساني بدوره من نتاج هذه المعرفة ، وأن النتيجة الأساسية اللازمة عن هذه الوجهة من النظر هي القول ببنية متغيرة للفكر الإنساني بفعل من تطور المعرفة العلمية ، وهذا هو المعنى الذي يقصده باشلار عندما يقول بأن القيم الجديدة التي حملتها معها الثورة العلمية المعاصرة هي قيم نفسية الى جانب كونها قيماً معرفية."⁽²⁾

وفي هذا يقول باشلار : "إذا وضعنا مشكلة الجدة العلمية على الصعيد النفسي الخالص، لن يفوتنا أن نرى هذا السير الثوري للعلم المعاصر لابد وأن يؤثر على بنية الفكر ، فالفكر بنية قابلة للتغير ، منذ اللحظة التي يكون فيها للمعرفة تاريخ"⁽³⁾، ويوضح باشلار تأثير الفكر على المعرفة من جهة أخرى بقوله: تتضمن أزمات النمو الفكري إعادة نظر كلية في منظومة المعرفة.⁽⁴⁾

و هكذا يوضح باشلار أن للفكر تاريخه المرتبط بتاريخ العلم، و الذي يؤثر على بنية العقل ذاته، و يلخص حسين شعبان هذه الفكرة بقوله: "إن العقل الإنساني في نظر باشلار بنية لها تاريخ ، وتاريخها في تطور معارفها ، إن بنيتنا العقلية تنتج المعارف ولكنها تخضع لتأثير تطور هذه المعرفة فتعرف هي ذاتها تطورا ، أن العقل لا ينتج العلم

⁽¹⁾ - حسين شعبان: برونشفيك و باشلار بين الفلسفة والعلم ، مرجع سبق ذكره، ص128.

⁽²⁾ - محمد وقيدى: ماهي الاستمولوجيا، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، ط1، ص113.

⁽³⁾ - Gaston Bachelard: La Philosophie de none, Paris : Ed, P.U.F, p144.

⁽⁴⁾ - Gaston Bachelard: Formation de L'esprit Scientifique, Paris : Ed, P.U.F, 1976, p15.

فحسب ولكنه فضلاً عن ذلك يتعلم من العلم ... وعلى أساس هذا الاعتقاد بوجود فكر إنساني ذي بنية متطورة يقترح باشلار أن تكون إحدى مهام الاستمولوجيا المعاصرة البحث في أثر المعارف العلمية في تطور بنية الفكر.⁽¹⁾

و خلاصة نقول أن إبستمولوجيا باشلار تقوم على فكرة المعرفة العلمية في مقابل المعرفة العامة، وأن هذه المعرفة العلمية لا تنشأ إلا بالقطيعة المعرفية مع المعرفة السابقة، و بوجود العقبات الإستمولوجية تنشأ المعرفة الجديدة التي تؤثر على بنية العقل فيصبح للعقل تاريخه كما للعلم تاريخه.

إن مقولة القطيعة وعلى الرغم من الصدى الذي لقيته إلا أنها واجهت إنتقادات عديدة، " إن إرتقاء العلم ما كان ليتم لولا أنه حلقة في سلسلة متصلة، و أن تطورا معرفيا لا يهبط به الوحي، بقدر ما هو نتاج جدل دائم و مستمر بين ركائز المرحلة السابقة و فرضيات الجديد المنشود، و في ذلك تصدق مقولة أحد الدارسين، بأن المسار الذي تسلكه المعارف العلمية في نشأتها و تطورها مسار متصل و مستمر لا يعرف التقطع أو الانفصال."⁽²⁾

لقد رأى باشلار أن الجدلية تجعل القطيعة المعرفية مركبا من الانفصال والاتصال إلا أنه جنح كثيرا ورفض فكرة الاتصال تماما، وركز على الانفصال في حركية العلم وتقدمه، وكان تركيزا يخل بجدلية باشلار التي تجمع بين الطرفين - الاتصال والانفصال - ما دام يجعل القطيعة انفصالات متوالية في تقدم العلم، والواقع أن عنصر الاتصال واستمرارية المعرفة العلمية له أهميته ولا بد أن يلعب دورا ما، وليس من السهل الإطاحة به تماما على طريقة باشلار.⁽³⁾، إذا يمكننا القول أن باشلار في تطبيقه للقطيعة الإستمولوجية قد نفى أي إتصال بين المعارف في سياقها التاريخي، و بهذا فإن هذه الآلية التي سينقلها الجابري فيما بعد ليطبقها على التراث العربي الإسلامي،

(1) - حسين شعبان: برونشفيك و باشلار بين الفلسفة والعلم ، مرجع سبق ذكره، ص129.

(2) - حسن عبد الحميد : التفسير الإستمولوجي لنشأة العلم ، مجلة عالم الفكر ، مجلد 17، عدد3، 1986، ص134-135.

(3) - يمُنى طريف الخولي: فلسفة العلم في القرن العشرين، مرجع سبق ذكره، ص392.

ستطرح عدة إشكاليات مرتبطة بمدى علمية هذه الفكرة من جهة، و بمدى قبول نقلها و تطبيقها في بيئة غير بيئتها، وفي موضوع غير موضوعها الأصلي من جهة أخرى، و إذا كنا سنجيب على الشق الأول بما ذكرناه سابقا من كون القطيعة الباشلارية قد لقيت نقدا واسعا حتى في موطنها نتيجة إستبعادها لكل تواصل بين المعرفة السابقة و اللاحقة، فإننا سنعود بتحليل أكبر لأزمة تطبيقها عند الجابري في الفصل الثالث، بعد أن نوضح في الفصل الثاني آلية تطبيقها في التراث الفكري العربي.

ب- النظام المعرفي (الإبستيمي) عند فوكو:

ميثال فوكو (1926 - 1984) فيلسوف فرنسي، يعتبر من أهم فلاسفة النصف الأخير من القرن العشرين، تأثر بالبنويين ودرس وحلل تاريخ الجنون في كتابه "تاريخ الجنون"، وعالج مواضيع مثل الإجرام والعقوبات، ابتكر مصطلح "أركيولوجية المعرفة".

إن نظرة فوكو للفكر الفلسفي الغربي تبدأ من نقده للفلسفة الإنسانية، والعلم والعقل ومعظم مؤسسات الثقافة الغربية بالشكل الذي اتخذته منذ عصر النهضة، وينطلق فوكو في نقده للثقافة الغربية من قضية " الأزمة " التي يعيشها المجتمع الغربي ثقافيا، و هذه أزمة تتعلق بذلك التأمل المتعالي الذي ربطت الفلسفة نفسها به منذ كانت.⁽¹⁾

إن ما يهمنا في تحليلنا لفوكو هو فكره الإبستمولوجي الذي استقى منه الجابري مفهوم النظام المعرفي، أو كما يسميه فوكو "الإبستيمي" التي هي موضوع المنهج الأركيولوجي، أو الحفريات المعرفية، "إن كلمة" Epistémè " (إبستيمي) كلمة مستعارة في الأصل من اللغة الإغريقية، و هي تعني في هذه اللغة (علم)، و يقابلها في نفس اللغة كلمة " Techné "، التي تدل على مجموع المعارف الوضعية التي ترتبط بمجالات عملية و تطبيقية مختلفة،

(1) - جون ستروك: البنيوية وما بعدها، من ليفي شتراوس إلى دريدا، ترجمة: محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، فبراير 1996، ص 99.

و قد أدخلت هذه الكلمة إلى الإستعمال الفلسفي في القرن التاسع عشر.⁽¹⁾

أما عند فوكو فالنظام المعرفي (الإبستميا Episteme) هو موضوع منهج الأركيولوجيا، و الأركيولوجيا منهج للحفر والنبش في فعاليات الحياة ووثائق الحفظ والخطابات من أجل كشف النظم المعرفية التي تحكمها وتنظمها في سياق واحد، فالأركيولوجيا هي "دراسة البنية الضمنية للمعرفة".⁽²⁾

إن النظام المعرفي في نظر فوكو هو "الأرضية التي تقوم عليها معرفة عصر معين وبجالة المرئي، والمرتكز الثابت الذي يوزع خطابه، أي الفضاء الذي تنتشر فيه موضوعاته وقانون تواتر مفاهيمه، ونظام توزع مشاكله وقاعدة توزع أساليبه: أي فرض من الإكراهات المغلقة وغير المتحددة الملامح، التي تسم من قبل موطن كل خطاب".⁽³⁾

يقول ميشيل فوكو موضحا المقصود بالإبستميا في كتابه "أركيولوجيا المعرفة": هي "مجموع العلاقات التي بإمكانها أن توجد في فترة معينة بين الممارسات الخطائية التي تفسح المجال أمام أشكال إبستمولوجية و علوم، و أحيانا منظومات مصاغة صوريا... هي مجموع العلاقات التي يمكننا الوقوف عليها في فترة ما بين العلوم حينما نحلل مستوى انتظاماتها الخطائية".⁽⁴⁾

يعرف الجابري الإبستميا بقوله: "يمكن أن نتلمس لمفهوم النظام المعرفي Episteme تعريفاً أولاً في العبارة التالية: النظام المعرفي هو جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما، بنيتها اللاشعورية، ويمكن اختزال هذا التعريف كما يلي: النظام المعرفي في ثقافة ما، هو بنيتها اللاشعورية".⁽⁵⁾

إذا فالإبستميا ليست شكلاً ثابتاً بل هي بنية متغيرة تاريخياً لكل عصر نظامه المعرفي الخاص به في إنتاج المعرفة،

(1) - عبد الرزاق الداوي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر: هيدجر، ليفي ستراوس، ميشيل فوكو، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، ط1، 1992، ص143.

(2) - Michel Foucault : L'ordre du Discours, Paris, Gallimard, 1971 , p82.

(3) - Ibid. p45.

(4) - Michel Foucault : L'archéologie de savoir, Paris, Gallimard, 1972, p250.

(5) - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، لبنان، ط 4 ، 1989 ، ص 40 .

ويوضح الزواوي بغورة هذه الحركية بالنسبة للنظام المعرفي بقوله: " بحسب فوكو فإن الابستمية (النظام المعرفي) تعني مجموع العلاقات التي يمكننا الوقوف عليها في فترة ما بين العلوم ، وذلك حين نحلل مستوى انتظاماتها الخطائية، وبسبب علاقتها بالتاريخ ، فإن الابستمية (النظام المعرفي) ذات بنية متغيرة ديناميكية ، ذلك أن كل مرحلة تاريخية محكومة بابستمية معينة ، تقطع مع سابقتها وتكون مقدمة لابستمية لاحقة؛ أي أن الابستمية (النظام المعرفي) تعبير عن قانون تاريخي لحقبة تاريخية.⁽¹⁾

يرفض فوكو فكرة وجود تلك البنية الإدراكية الشمولية خارج التاريخ ، مثلما يرفض وجود نمط واحد من أنماط البنية ، وفكرة الشمولية والاستمرار ، ويتحدث عن الانقطاعات المعرفية ، ويرى أن كل حقبة من حقب التاريخ سادتها معرفة معينة ، وكل حقبة من حقب تاريخ الثقافة الإنسانية تنتج منظومتها من المعايير والقيم والمفاهيم الخاصة ، أي تنتج خطابها المعرفي الخاص الذي يحدد جميع الممارسات والفعاليات داخل مجتمع تلك الحقبة.⁽²⁾ و حول هذا يقول فوكو في كتابه " الكلمات و الأشياء ": " ليس هناك في ثقافة معينة و في فترة تاريخية محدودة، سوى إبستيمي واحدة، هي التي تحدد شروط الإمكان بالنسبة لكل معرفة، سواء تلك التي تظهر في نظرية ما، أو تلك التي تستثمر بصمت في الممارسة."⁽³⁾

و على هذا الأسبق سم فوكو الفكر الغربي إلى ثلاث حقب تاريخية انطلاقاً من تشكل نظام معرفي خاص بكل حقبة، فعصر النهضة يتأسس على نظام "التشابه" مما يعني أن فهم خطابات هذا العصر لا يمكن فهمها إلا انطلاقاً من هذا النظام فهي بمثابة المقدمات أو الأسس التي ينطلق منها التفكير وتشكل بالتالي من خلالها الخطابات المعرفية والسياسية والفنية... يلي عصر النهضة العصر الكلاسيكي، المتمثل بالقرنين السابع والثامن

(1) - الزواوي بغورة: ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2001، ص112.

(2) - إدريث كريزويل : عصر البنيوية من ليفي شتراوس إلى فوكو ، ترجمة: جابر عصفور ، دار سعاد الصباح، القاهرة، مصر، ط1، 1993، ص290.

(3) - Michel Foucault : Les mots et les choses, Paris, Gallimard, 1966, p179.

عشر، ويسود في هذا العصر نظام (النظام والترتيب) أما العصر الحديث، القرن التاسع عشر، أصبح التاريخ أو الإنسان التاريخي هي المقولة الأساسية في هذا العصر، يؤكد فوكو أن الإنسان لم يكن موجودا قبل القرن الثامن عشر بمعنى أنه لم يكن هدف التفكير ولا منطلقه الأساسي أي أن تفكير الإنسان لم يكن إنسانيا ولا للإنسان، كان لاهوتيا، سلطويا، ففي هذا الحقل الجديد للمعرفة، ظهر المفهوم الحديث عن الإنسان، كما ظهرت العلوم الإنسانية.⁽¹⁾، ذلك كان مفهوم فوكو للنظام المعرفي (الإبستيمي)، و تطبيقه على التاريخ الفكري الغربي، لكن أفكار فوكو تعرضت لعديد الانتقادات، ذلك أن فوكو " لم يقدم أي تفسير مقنع عن الطريقة التي تتم بها هذه التوقفات و الإنكسارات أو الإنقطاعات و أسباب حدوثها."⁽²⁾

لقد أدت تطلعات فوكو البنيوية إلى أن يلغي البشر و الأشياء حبا في الكلمات، إلى أن يقصي الواقع بمكوناته، و يستبعد كل فعالية إنسانية، و يخصص المكانة الأولى للإبستيمي، أي لتلك الشبكة المجهولة من القواعد التي يؤول إليها الخطاب المعرفي في نهاية الأمر... لقد فصل ذلك الخطاب عن كل مكوناته ذات الدلالة كما لو أنه لم ينشأ و يظهر في ظروف خاصة، و بدافع من فضول و أهداف و حاجات بشرية."⁽³⁾، لقد تحول الإبستيمي عند فوكو من نظام معرفي إلى نظام لا يخضع لأي منطق بل يتجاوز الإنسان في سعيه لتأسيس المعرفة، و رغم الانتقادات التي وجهت للإبستيمي أو النظام المعرفي عند فوكو، إلا أنه لقي قبولا واسعا في الفكر العربي خاصة في مشاريع نقد العقل عند الجابري و محمد أركون، " حيث سمح هذا المفهوم بالإضافة إلى مفاهيم أخرى، بإنتاج خطاب جديد في دراسة الفكر الإسلامي، وفي التفكير في نقد العقل العربي الإسلامي، و هو يسمح بذلك بكشف لعبة الحقيقة، و فضح آليات المعرفة."⁽⁴⁾

(1) -عبد الرزاق الداوي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، مرجع سبق ذكره، ص 138، 139.

(2) - أحمد أبو زيد: الطريق إلى المعرفة، مجلة العربي، الكويت، ط1، 2001، ص95.

(3) - عبد الرزاق الداوي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، مرجع سبق ذكره، ص152.

(4) - كمال عبد اللطيف: قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة للطباعة، بيروت، لبنان، ط1، 1994، ص87.

حيث أبدى محمد أركون إعجابه بهذا المفهوم إلى درجة أنه لا يخفي التشبه والتأثر بمنهجيته أثناء نقده للعقل الإسلامي حيث يقول: "إن الثورة التي أحدثها ميشيل فوكو في الساحة الفرنسية عندما فكك أسس الإنسية البرجوازية والعنجهية والتقليدية الأوربية تشبه ما فعله نحن في الساحة الإسلامية والعربية".⁽¹⁾

كما أن الجابري في كتابه "تكوين العقل العربي" يؤكد تأثيره بفكرة الإبتسمي عند ميشيل فوكو حيث يقول: "واضح أننا نستوحي هنا، على صعيد التعريف، ميشيل فوكو، كما سيلاحظ القارئ المطلع على أعمال هذا المفكر الفرنسي. ولكن لا نخذو حذوه، حذو النعل بالنعل كما يقال، بل نتلمس لعملنا مفاهيمه وتوجيهاته من طبيعة موضوعه الخاص: الثقافة العربية".⁽²⁾

إن ما وقفنا عليه عند الجابري يعكس تأثير مشروعه بالإبتسمولوجيا الفرنسية، حيث حاولنا في هذا الفصل أن نوضح الأبعاد الفكرية للإبتسمولوجيا في موطنها و استحالة نقل هذه الأداة المعرفية للتعامل مع التراث العربي، ما شكل أول أوجه الأزمة في منهج الجابري، كما عرضنا لنموذجين كان لهما تأثير كبير على منهج الجابري، و هما غاستون باشلار و ميشيل فوكو، و سنوضح في الفصل الثالث كيف ساهم فكر هذين المفكرين في الأزمة المنهجية لدى الجابري، لكن قبل ذلك لا بد من توضيح مشروع الجابري، و تصوره المنهجي، و تطبيقاته للمنهج في الفكر العربي، و هذا موضوع الفصل القادم.

(1) - محمد أركون: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ص 326.

(2) - الجابري: تكوين العقل العربي، مصدر سبق ذكره، ص 55.

الفصل الثاني : اختيار الجابري للمنهج : الأسباب و التطبيق:

تمهيد:

المبحث الأول: مشروع الجابري : الظروف والإتجاه:

1- مشروع الجابري:

أ- دور التراث في النهضة

ب - الطريق إلى التجديد

2- الإتجاه المغربي نحو الإبستمولوجيا

المبحث الثاني: المنهج من منظور الجابري:

1- الموضوع والمنهج

2- خطوات المنهج ومستويات القراءة:

2- 1- ضرورة القطيعة مع الفهم التراثي للتراث

2- 2- فصل المقروء عن القارئ (مشكلة الموضوعية):

أ- المعالجة البنيوية ب- التحليل التاريخي ج- الطرح الإيديولوجي

2- 3- وصل القارئ بالمقروء (مشكل الاستمرارية)

3- منطلقات و عناصر الرؤية المنهجية

المبحث الثالث: تطبيقات المنهج عند الجابري

- نقد العقل العربي نموذجاً:

1- مشروع نقد العقل العربي

2- تعريف العقل العربي - التأريخ للعقل العربي

3- النظم المعرفية المكونة للعقل العربي:

3- 1- النظام المعرفي البياني

3- 2- النظام المعرفي العرفاني

3- 3- النظام المعرفي البرهاني

4-القطيعة الإبستمولوجية بين الشرق و الغرب

5- من نقد العقل النظري إلى نقد العقل العملي:

أ- محددات العقل السياسي العربي

ب- العقل الأخلاقي العربي

الفصل الثاني : اختيار الجابري للمنهج : الأسباب و التطبيق:

تمهيد:

تناولنا في هذا الفصل إختيار الجابري للمنهج الإستيمولوجي و تطبيقات هذا المنهج على التراث العربي الإسلامي و على العقل العربي، حيث تناولنا في المبحث الأول مشروع الجابري الباحث عن النهضة والتجديد، من أجل الخروج من أزمة التخلف، و رهانه على الآخر من أجل النهضة، ثم تناولنا التوجه العام للفكر المغربي نحو الإستيمولوجيا خاصة الإستيمولوجيا الفرنسية.

أما في المبحث الثاني فقد تناولنا الرؤية المنهجية الإستيمولوجية كما صاغها الجابري انطلاقا من خطوات رئيسية وضرورية في المنهج الذي نتعامل به مع التراث، و نقرء من خلاله و بواسطته هذا التراث، خطوات قوامها رفض للقراءات التراثية القائمة، و إرساء خطوات بديلة تقوم على عمليتين منطقيتين هما الفصل و الوصل، فصل التراث عن الذات، وفصل الذات عن التراث، وتمثل الجانب الموضوعي في المنهج، ثم إعادة ترتيب العلاقة بين الذات و التراث من خلال الوصل بينهما ما يشكل جانب الاستمرارية في المنهج، إضافة إلى عناصر الرؤية و القراءة.

أما المبحث الثالث فقد تناولنا فيه تطبيقات المنهج السابقة على التراث العربي و خاصة في مجال العقل العربي حيث انتهى التحليل الإستيمولوجي لهذا العقل إلى فرز لثلاث نظم معرفية تكون العقل العربي و تعمل داخله، و هي النظام المعرفي البياني الأصيل في الثقافة العربية، و النظام المعرفي العرفاني الوارد على الثقافة العربية من الحضارات الشرقية، و النظام المعرفي البرهاني القادم من الحضارة اليونانية، ونتيجة لهذا تتحدد آلية إستيمولوجية أخرى هي القطيعة بين المشرق و المغرب، و كل هذا يقودنا لأهم لحظات الأزمة في فكر الجابري.

كما تناولنا بالتحليل الجانب العملي من نقد العقل العربي، و المتمثل في العقل السياسي العربي و محدداته، والعقل الأخلاقي العربي، و النظم المكونة له، وما شكله هذا الجانب من اضطراب منهجي في مشروع الجابري.

المبحث الأول: مشروع الجابري : الظروف و الإتجاه:

1- مشروع الجابري:

لقد شكلت ثنائية التراث و الحداثة، أو مشكلة الأصالة و المعاصرة محور إهتمام الفكر العربي الحديث و المعاصر، فقد بدأت ملامح هذا الموضوع مع عصر النهضة، حيث حاول المفكرون الإصلاحيون إيجاد حلول للمأزق التاريخي و الحضاري الذي وجد المسلمون أنفسهم يواجهونه، وإن كان عصر النهضة شكل البداية للبحث في هذه المشكلة فإن الفكر العربي المعاصر شهد طفرة نوعية في التعامل مع هذه الإشكالية، وظهر في هذا الإطار مفكرون كثر حاولوا إيجاد الحلول لتحقيق النهضة التي انطلقت و لم تتقدم، فكان موضوع التراث و الحداثة محور الإهتمام الرئيسي في فكرنا العربي المعاصر، فبين داع للعودة إلى التراث كأساس لأي نهضة، كما نجد ذلك في التيارات السلفية و لدى بعض المفكرين أمثال محمد البهي، و بين من يرى أن تحقيق النهضة مشروط بتقليد الحداثة الغربية كما نجد ذلك عند سلامة موسى، و زكي نجيب محمود (في مرحلته الوضعية)، وفي خضم صراع التراث و الحداثة ظهرت مشاريع فلسفية لمفكرين عرب نقلت مشكلة التراث و الحداثة إلى مستوى نقدي يتجه لمسائلة العقل، و لعل من أبرز هذه المشاريع مشروع محمد عابد الجابري في نقد العقل العربي.

إن هذا المشروع الفكري الجابري يقوم في إطار الجمع بين التراث و الحداثة وفق رؤية تحملهما معا، حيث يرى المفكر رضوان السيد أن الجابري يمتلك الكلاسيكية والحداثة معا، و رؤية محددة تقول باقتزان العملية والعقلانية معا في التفكير الأرسطي الإغريقي، واستناداً إلى تلك الرؤية قسم الفكر الإسلامي الكلاسيكي من حيث الرؤى والمناهج إلى ثلاثة تيارات كبرى: البين والعرفان والبرهان وسئل مرة لماذا الاشتغال بالتراث، ألا يتعلق الأمر بردة فكرية ؟ ، فجاء رده كما يلي: " إن الذين يقولون هذا يشتمون من أن الإهتمام «بالتراث» وقضاياه يصرف عن الإهتمام «بالحداثة» ومتطلباتها، إنهم يرون أو يتخيلون أن التراث العربي الإسلامي هو ككل مجرد بضاعة تنتمي إلى الماضي ويجب أن تبقى في الماضي ، ونحن نعتقد أن هذا الموقف ينم عن عدم تقدير كافٍ للمشاكل المطروح

في الثقافة العربية، ومن هنا كان من متطلبات الحداثة، في نظرنا، تجاوز هذا الفهم التراثي للتراث إلى فهم حداثي، إلى رؤية عصرية له.⁽¹⁾

إذا فالسؤال عن كيفية التعامل مع التراث أحوالنا بشكل مباشر إلى سؤال حول كيف التعامل مع العصر الحالي و التلاؤم معه، إن هذا السؤال يحمل في جوانبه بعدين : الأول نظري فكري ، و الثاني عملي نقدي ، أي كيف ندخل العصر بعقل واعٍ نقدي ؟ و ما هي الشروط العملية لذلك؟

لكي نجيب عن هاته الأسئلة لابد من قراءة واعية لفكر الآخر – الغرب – بحيث نجعله موضوعا لنا تريد الذات العربية أن تحتوي به بدل أن يحتوي هو بها ، قراءة نقدية متجددة و متواصلة تبرز تاريخيته و نسبيته، لأنه يرى أن نقد العقل العربي لن يكتمل إلا بنقد العقل الأوروبي، لماذا ؟

لأن الفكر الأوروبي لا يتمثل فيما يقوله فقط ، بل في كيفية فهمنا له ، و ما نسمعه عنه، و هذه الأمور لا تؤخذ كما هي دون نقد و مراجعة و تمحيص ، لأن سؤال الحداثة موجه بالدرجة الأولى للتراث ، ثم إلى الحداثة نفسها ، كذلك هو سؤال جيل بأكمله ، بل أجيال قادمة⁽²⁾

إن الانفصال بين ماضينا و حاضرننا يقف في وجه عصرنتنا ، تلك هي المشكلة في نظرنا و لا نتقدم إلا بمعالجة هذا الانفصال ، فالحداثة في نظره لا تعني رفض التراث و لا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الإرتفاع بطريقة التعامل مع التراث بطريقة معاصرة ، أي بمواكبة ما في العصر من تقدم فكري و المواكبة بتحديد لا بدعة و لا صحوه ، لأن الحضارة ليست من إبداعنا بل هي من إبداع الغير و نحن تابعون لها فقط ، و لمواكبتها لابد من فكر جديد يقوم بالتجديد على الأساس ، والمشكلة تكبر في نظر الجابري عندما ننظر إلى الحضارة الغربية فنجدها

⁽¹⁾ - مصطفى القاضي: الجابري ، 09/04/2011 ، 05 :13 ، http://ebn-khaldoun./article_détail .

⁽²⁾ - محمد عابد الجابري: التراث و الحداثة ، دراسات و مناقشات ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، لبنان ، ط 3 ، 2006 ، ص 11.

تسابق الزمن و نحن واقفون فتزداد المسافة بيننا و بينها، لذا يرى الجابري : أن النائم الذي ينام ليلته ليصحوا في الغد يستطيع أن يتابع مسيرة حياته كالمعتاد ، أما أهل الكهف أو من في معناهم فلا تكفيهم الصحة لمتابعة مسيرة الحياة ، بل يحتاجون إلى تجديد عقولهم حتى يرون بأبصارهم الحياة الجديدة على حقيقتها.⁽¹⁾

ويؤكد الجابري في نفس السياق معبرا بأننا أن إذا لم نعاني تجربة أهل الكهف، فإننا عانينا كهف أفلاطون الذي أرغم الذين ألقوا فيه إدارة وجوههم نحو الجدار، حتى لا يروا ضوء النهار.⁽²⁾، فالواجب علينا حسبه في هذا الوقت فرض الوجود و إثباته مع الحفاظ على الهوية ، لكن كيف السبيل إلى ذلك ؟

يكون ذلك حسب الجابري باستخدام الأدوات التي تؤثر في الآخر من مواقعنا لا من مواقعه ، و اعتماد النظرة النقلية و العقلانية، إن إنفتاح العقل هو أساس التطور ، و بهذا تكون المواكبة بواسطة منهج و سلوك عقلي لأن منطق الحضارة السريعة المنظور يفرض علينا أن نلتمس أقصر الطرق للحاق بالركب المعاصر كفاعلين و منتجين و ليس الاستيراد، بل تبسيء هذا الوافد في بيئتنا ليكون محركا للتغيير و عامل من عوامل التجديد و أساس من أسس التقدم، و هنا يقرر الجابري " بأننا لم نكن نملك الإختيار في الأخذ بالنموذج الغربي أو تركه لأنه فرض نفسه علينا و انتهى ، إنها عملية تحديث مغروسة بقوة في بيئتنا و التخلص من الآخر لا يتم إلا بالتححرر من الماضي ، و التحرر منها معا يكون بالعملية النهضوية، أي إعادة كتابة تاريخنا الثقافي بصورة عقلانية و بروح نقدية.⁽³⁾، فالجابري يقر أن الفكر الغربي فرض نفسه و سلطته العقلانية على الثقافة العربية و لم يترك لنا الحق في الاختيار بأخذه أو تركه، و أن التحرر من التراث أو الفكر الأوربي لا يكون إلا من خلال التجديد العقلاني

(1) - محمد عابد الجابري: وجهة نظر إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1992، ص 42، 43.

(2) - المصدر نفسه، ص 43.

(3) - محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط 3، 1994 ، ص 120.

و النقدي لتاريخنا الثقافي، فلا سبيل إلى التميز عن الآخر إلا من خلال بناء عقلائي متجدد لفكرنا و لتراثنا الخاص، لكن ما هو دور التراث في تحقيق هذا التميز؟

أ- دور التراث في النهضة:

إن فهمنا للتراث يحتم علينا العمل على كيفية جعله يشارك في النهضة، انطلاقا من حقيقة تاريخية تقول أن النهضة تاريخيا كانت تتم بالانتظام في التراث فهل فعلنا ذلك في نهضتنا الحديثة ؟ و هل فعلا انتظمنا في تراثنا و احتويناه ؟ لكن قبل مناقشة و تحليل كل هذا لابد من إعطاء تعريف أو مفهوم للنهضة فما هي النهضة عند الجابري ؟ يعرفها الجابري بالقول : " النهضة تعني (في حالة أولى) تعني ما تعنيه الولادة الجديدة من ظهور كينونة جديدة تحل محل الكينونة القديمة ، أما (في الحالة الثانية) فتعني انتقال من نفس الكينونة من حال القعود أو الجلوس إلى حال القيام ... " ⁽¹⁾

كما يرى الجابري أنه من الصعوبة ضبط فترة ظهور هذا المصطلح بمعناه المعاصر في اللغة العربية ، و لكنه يؤكد أنه يعود على الأقل إلى النصف الثاني من القرن الماضي ، فيقول " نجد مادة تنهض و بعض مشتقاتها كنهوض و نهضة تتردد على لسان كثير من الرواد أمثال الأفغاني و عبده ، و الغالب ما تقتزن هذه الكلمات في خطابهم بأضدادها كوسيلة لتحديد معناها : النهوض في مقابل السقوط و النهضة في مقابل الانحطاط. " ⁽²⁾

ينطلق الجابري في معالجته لدور التراث في تحقيق النهضة من استحضار مشروعين نهضويين كانا نجحا فعلا، انطلاقا من إحتوائهما التراث هما : النهضة العربية الأولى ، و النهضة الأوروبية الحديثة، فالإسلام أقام حضارة جديدة بعد تفتحه على العالم الخارجي، و كذلك النهضة الأوروبية التي انطلقت عبر حركة إحياء التراث

⁽¹⁾ - محمد عابد الجابري: المشروع النهضوي العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، ط 1 ، 1996 ، ص 61.

⁽²⁾ - المصدر نفسه، ص 62.

و الإصلاح الديني، و النهضة العلمية و الصناعية ، فكلاهما قامتتا عند غياب الآخر أو سقوطه ، لقد انطلقنا بالرجوع إلى التراث، إلى الأصول لإعادة إحيائها ، لا لنقف عندها بل لتجاوزها لمرحلة التقدم إلى المستقبل، وهذا لن يتم إلا بغياب الآخر، و هنا نتساءل، هل فشلت النهضة العربية لأى الآخر ما زال حاضرا (الغرب)؟ و لماذا لم يحقق العرب المسلمون نهضتهم حديثا، بل حاضرا ، عندما كان هناك صراع أيديولوجي بين المعسكرين الغربي والشرقي ؟ هل هذا يعني أن كل حضارة تعرف مرحلة واحدة مزدهرة في حياتها، إنه معنى التطور الحضاري: الميلاد، الشباب ، الشيخوخة ، و قد عرفته حضارتنا لذلك يقول الجابري أنه علينا أن نعيد بناء الذات و النهضة بإعادة تأصيل الأصول و إحياء التراث لننطلق منه متجاوزين لا ثابتين نحو بناء حضارة جديدة بما أنها تحمل الأساس (الإسلام) ، إذا تنطلق النهضة بالانتظام في التراث و ربطه أساسا بالعقل ، إذ لا يمكن قيام نهضة بعقل غير ناهض ، لم يقم بمراجعة شاملة لآلياته و مفاهيمه و تصورته و آرائه⁽¹⁾، إذا لابد من تحديث فكرنا وأدواته و تجديدها مع معطيات عصرنا لتحقيق نهضتنا و هذا التجديد يكون بالحفر داخل ثقافة هذه الأمة بالتعامل العقلاني النقدي مع ماضيها و حاضرها مع إضفاء روح العصر، وهما شرطان لابد من كليهما لكل نهضة⁽²⁾، إنه بالرغم من مرور مئة سنة على نهضتنا أو يقظتنا إلا أننا لا نملك لحد الآن الرؤية الصحيحة لربط ماضيها بحاضرها من اجل مستقبلنا القادم، لهذا فأهدافنا لن تتحقق إلا بتوحدنا ، إلا بإيجاد كتلة تاريخية واحدة كما يقول الجابري، هذه الكتلة التي يجب أن تبنى بالتعامل النقدي العقلاني مع الماضي، أي مع التراث العربي الإسلامي.

ويؤكد الجابري على تغير ظروف النهضة بين ظهور الإسلام، و بين فكرنا العربي المعاصر اليوم، فقد تمكن العرب من تحقيق نهضة عندما تمسكوا بالإسلام، و لكن شروط النهضة تختلف حسب الظروف، لذلك يرفض الجابري الربط بين النهضة و التقدم ، لأن لكل منهما مجاله الخاص ، فتحقيق النهضة يكون أساسا بتحقيق التطور

(1) - محمد عابد الجابري: التراث و الحداثة ، مصدر سبق ذكره ، ص 25.

(2) - المصدر نفسه، ص 33.

العلمي، فإذا كنا نعيش بعدا زمانيا بين نهضتنا و نهضة الغرب ، فلا يعني ذلك أننا يجب أن نعود من جديد لنبدأ من الصفر ، لقد انطلقت النهضة فلا بد من الاستمرار فيها مع محاولة اللحاق بالركب الحضاري لكن هذه المرة كمشاركين لا كمتفرجين ، يجب أن لا تبقى النهضة متمثلة فيما مضى ، بل في خلق جديد ، النهضة أساسا هي بعث ، هي خلق ، هي إبداع ... ، لقد كانت الحضارة العربية الإسلامية بداية للنهضة الأوربية في القرن الخامس عشر ، لكن لماذا لم تستطع الثقافة العربية تجاوز هذه النقلة بالذات لتحقيق نهضتنا التي نبحث في أوربا ؟

يجيب الجابري بأنه التقدم العلمي ، فالعالم العربي آنذاك لم يكن خاضعا لسلطة العقل ، لهذا نجد الجابري يقول : " لقد بدأ المسلمون يتأخرون فيما بدأ العقل عندهم يقدم إستقالته ، حينما أخذوا يلتزمون بالمشروعية الدينية لهذه الإستقالة ، في حين بدأ الأوروبيون يتقدمون حينما بدأ العقل عندهم يستيقظ و يسائل نفسه. " (1)

و يرجع الجابري السبب في إستقالة العقل العربي إلى الموروث القديم سواء أكان إسلاميا أو غير إسلامي أما تطور الغرب فيرجعه بالأساس إلى التحرر من الكنيسة و الإستفادة من علوم العرب، إننا اليوم على مشارف القرن الواحد و العشرين ، و مشروع النهضة ما زال في أذهاننا ، و هنا يتساءل الجابري " هل يمكن للعرب فعلا تحقيق نهضتهم ؟ هل يعيشون اليوم في الواقع ما عاشوه منذ مائة عام ؟ هل حققوا من التقدم ما يكفي لجعل مشروع النهضة ذلك يتحول إلى مشروع ثورة ؟ " (2)

يجيب الجابري بأننا عندما نعود إلى واقعنا نجد أن شيئا لم يتحقق ، لقد تصور الرواد النهضة فكريا و أرادوا منها أن تكون عمليا ، فأرادوا من الفكر أن يحمل هذه الرسالة و لم يعوا أن سلاح النقد يجب أن يسبقه و يرافقه نقد السلاح ، حيث نجدهم بدأوا يعدون للنهضة ، إما بعقود أعدت للماضي، و إما بمفاهيم أنتجها حاضر غير

(1) - محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، ط 4 ، 1989 ، ص 347.

(2) - محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، ط 5 ، 1994 ، ص 7.

حاضرهم ، حاضر قد أصبح هو الآخر في موطنه ماضيا تم تجاوزه، وإذا كان هذا حال النهضة التي بقيت تراوح مكانها، فما هو السبيل إلى التجديد؟

ب - الطريق إلى التجديد:

يؤكد الجابري على فكرة جوهرية في مشروعه و هي أن التجديد لا يعني الهدم أو إعادة البناء من الصفر، حيث ورغم أنه من الواضح أن هناك فارق بيننا وبين الفكر العالمي المعاصر، لكن في تجديدنا لا يعني البدء من الصفر، لأن كلمة تجديد هي أن تدخل تغيرات جديدة على شيء بحيث تجعله يتلاءم مع حياتك المعاشة، لهذا لا يكون من الضروري أن نبدأ من حيث بدأت الحضارة الأوربية أو من حيث انتهت، نعم إنه واجب علينا اللحاق بالركب الحضاري، و ذلك باتباع أقصر الطرق لكي نصبح منتجين لا مستهلكين و لتحقيق هذا التجديد يجب أن نعلم ما يحدث هناك و نستوعبه ليكون دافعا للتجديد و التغيير، و السؤال الذي يطرح نفسه ، كيف نمارس هذا التجديد و التحديث ، خاصة من داخل تراثنا ؟ وهنا يوضح الجابري طريق التجديد بقوله: " إن التجديد المطلوب اليوم هو إيجاد الحلول العلمية التي يطرحها علينا عصرنا من قضايا يعرفها ماضينا ... حلول قادرة على الدفع بنا في طريق التقدم و مواكبة العصر و المساهمة في إغناء إنجازاته "⁽¹⁾

يدعو الجابري إلى الاستفادة من التراث لتحقيق النهضة، وذلك بالاستفادة من النزعة العقلية عند العلماء و الفلاسفة المسلمين السابقين لممارسة التجديد وليس بإعادة نسخ إنتاجهم و تسجيله ، بل " بنقل هذه النزعة العقلية النقدية كمنطلق يربطنا بقضايا تراثنا لا من أجل تمجيدهم... بل نقلها إلى حاضرنا و التعامل معها على أساس متطلبات الحاضر و حاجة المستقبل، إذ نحن في واقعنا لا نقدم جديدا، بل إننا نحترم ما كان من ماضينا، و ما هو حاضر عند غيرنا. " و هنا يتساءل الجابري: لماذا لا نملاً ساحتنا الفكرية بقضايا عن تراثنا التي لها علاقة

(1) - محمد عابد الجابري: الدين و الدولة و تطبيق الشريعة الإسلامية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، لبنان ، ط 1 ، 1996 ، ص 133.

مباشرة بنا و باهتماماتنا ؟ يرى الجابري انه قد يرى البعض في هذه القضايا على أنها قد أكل عليها الدهر وشرب، و هنا نجده يرد: " بأننا لا نحتاج أن نذكر هؤلاء باكتساح التيارات الرجعية والإغترابية المستلبة من ساحتنا الثقافية، لا نحتاج إلى لفت نظرهم إلى النهايات السعيدة التي تنتهي بها الأفلام العربية ، حيث تنحل المشاكل في نهاية الفلم، بما يلي الرغبات و بصورة لا يراعى فيها النظام و لا الترتيب الذين في الأشياء ، و لا طبائع العمران، و إنما يأتي الحل سحرًا يتخطى كل شروط الحياة و كل التوقعات." ⁽¹⁾

إذا فمشروع الجابري يأتي في إطار السعي إلى البحث عن التجديد من أجل تحقيق النهضة المتعثرة، و هذا التجديد لا يتأتى إلا برؤية نقدية للماضي تتيح الاستفادة منه في تحقيق الحداثة، والتوفيق بين الماضي و الحاضر لنجاح المستقبل مع الاستفادة من الحداثة الغربية دون الإنسلاخ عن هويتنا، و لتحقيق هذه الرؤية النقدية للتراث يعتمد مشروع الجابري على رؤية منهجية معاصرة، تتمثل في المنهج الإستمولوجي -الذي عرفنا في الفصل الأول مفهومه ونشأته- حيث كان الإتجاه نحوه ميزة في الفكر المغربي في القرن العشرين.

2- الإتجاه المغربي نحو الإستمولوجيا :

أثرت التطورات العلمية والنظرية والتحويلات الفكرية والفلسفية الحديثة والمعاصرة في الفكر المغربي بصفة عامة والفكر الفلسفي على وجه الخصوص، ويظهر لنا ذلك سواء على مستوى توظيف المفاهيم النظرية في عدة حقول معرفية وفكرية أو على مستوى المناهج التأويلية والمقاربات، نحن إذن أمام فكر متعدد التوسلات والمنطلقات، ومتشعب التوجهات الفكرية والوسائل الفلسفية والتصورات الإيديولوجية.

لقد تطرقنا في الفصل الأول للتوظيف المتعدد لمفهوم الإستمولوجيا من طرف المفكرين و الفلاسفة، خاصة بين المدرستين الفرنسية و الأنغلوساكسونية (الإنجليزية)، و الجابري في استخدامه للإستمولوجيا كمنهج ينحوا نحو

(1) - محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، ط 3 ، 1990 ، ص 573.

الإستخدام الفرنسي، و يوضح الدكتور سالم يفوت الظروف التي دفعت بالفكر المغربي بصفة عامة و فكر الجابري بصفة خاصة نحو الإستمولوجيا بقوله:

إن البحث عن الأصول المنهجية لنقد الجابري يبدأ في دراسة مراحل ازدهار "الإبستمولوجيا" بالمغرب العربي في أوائل السبعينات في حمأة انشغال المشتغلين في الفلسفة بإعادة الجدلية والتاريخية، والاعتقاد بأنها علم. ولذلك تقبلوا بسهولة دراسات كل من كيدروف وفاطلييف، وغيرهما من المهتمين الماركسيين (السوفييت) بقضايا المنطق والمعرفة العلمية، وقد ساعد على ذلك إطرء إبستمولوجي الغرب لهذه الدراسات، كما فعل المفكر السويصري جان بياجيه وغيره.

وقد كرست مجلة أبحاث دولية الفرنسية أهم أعدادها لقضايا الإبستمولوجية القطاعية كالفيزياء والبيولوجيا مؤكدة رحابة صدر المادية الجدلية لاستيعابها، ثم تطورت المسألة لصالح الإبستمولوجيا مع مؤلفات روبير بلانشي التي نبهت إلى أهمية كل من باشلار وكويري وجعل ذلك بموازاة أبحاث ألتوسير حول الماركسية، وكذلك أبحاث جان كافيه، ومن بعد ما بلوره تلميذ ألتوسير، لوتور.

وقد مثلت أبحاث هؤلاء مادة أغلب المقالات التي بدأت بالظهور في مجلة "أفلام" المغربية وقد انبثقت من التحريض الذي مارسه هذه الإبستمولوجية والإشكاليات المترتبة عنه: كالعلاقة العلم بالإيديولوجية، ومفهوم الممارسة، والإستلاب، وعلاقة العلم بالفلسفة... ومفهوم البنية، والبنوية عند ليفي ستراوس. ⁽¹⁾

إن الأبحاث الإبستمولوجية تشكل لبنة من لبنات الفكر الفلسفي المغربي بمساهماتها المتنوعة والمختلفة، فهذه الأخيرة فتحت أفقا جديدا للنظر وإمكانية من إمكانيات التفكير، ويتبين ذلك في عقد مجموعة من الندوات والمناظرات في مشكلات علمية ذات الدلالات الإبستمولوجية والمنطقية، وعلى هذا شهد الدرس الإبستمولوجي انطلاقة أولية تدشينية مع كتاب: المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي (1976) لمحمد عابد الجابري، ثم يليه كل

(1) - سالم يفوت: البحث الإبستمولوجي وآفاقه، دراسات عربية، عدد 12، 1990، ص (20 . 30).

من كتاب: درس الإستيمولوجيا (1985) لعبد السلام بنعبد العالي وسالم يفوت وكتاب: ما هي الإستيمولوجيا؟ (1983) لمحمد وقيدي، وكتاب: نحن والعلم (1995) لسالم يفوت، وكتاب: الاستدلال والبناء بحث في خصائص العقلية العلمية (1999) لبناصر البعزاتي، ثم بعد ذلك تم عقد ندوات أرحب وأشمل تحت منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط في قضايا العلم الحديث والمعاصر وإشكالاته، فهناك على سبيل المثال لا الحصر كتاب: كيف تؤرخ للعلم (1996) تنسيق سالم يفوت، وكتاب: آليات الاستدلال في العلم (2000) وكتاب: جوانب من تطور الأفكار العلمية في العصر الوسيط (2000) بتنسيق عبد السلام بن ميس، وكتاب: قضايا في الإستيمولوجيا والمنطق (2000).⁽¹⁾

ويمكن اعتبار كتاب الجابري "مدخل إلى فلسفة العلوم" تعبيراً عن هذا المسلك المعرفي، ويعتبر الجزء الثاني من الكتاب نسخاً لكتاب بلانشي "المنهج التجريبي"، فهو يقتضي آثاره ويجذو حذوه إلى حد أن النصوص التي ضمه الكتاب، في القسم المخصص لنصوص هي في أغلبها، إن لم نقل كلها، نفس النصوص التي احتوى عليها كتاب بلانشي، في مقدمة كتاب الجابري تؤكد على ما تكتسيه الدراسات الإستيمولوجية من أهمية بالغة جعلت منها الميدان الرئيسي الذي يستقطب الأبحاث الفلسفية في القرن العشرين، وتحسراً في نفس الوقت، على تخلف الدراسات الفلسفية في الوطن العربي عن ركب مثيلاتها في الغرب.

ويكن القول إن حضور تلك الرؤيا هو ما يؤسس التعامل الوظيفي والفرضي الإيديولوجي مع الإستيمولوجية، يتجلى ذلك في الكيفية التي يجمع بها الجابري بين اهتمامه الأصلي بالفلسفة الإسلامية وانشغاله بفلسفة العلوم. إنها تقوم أساساً على اعتبار أن هذه الأخيرة تمدنا بمفاهيم وأدوات إجرائية تساعد على قراءة التراث قراءة معاصرة.⁽²⁾

(1) - يوسف بن عدي: فتوحات الدرس الإستيمولوجي والمنطقي في المغرب، آفاق المعرفة، المغرب، ص3.

(2) - سالم يفوت: البحث الإستيمولوجي وآفاقه، مرجع سبق ذكره، ص(20-30).

المبحث الثاني: المنهج من منظور الجابري:

1- الموضوع و المنهج:

بعد أن تطرقنا للظروف الفكرية والتاريخية لظهور مشروع الجابري و تأثيرها على اختياره وتوجهه نحو المنهج الابستمولوجي ، نحاول الآن النظر في الرؤية المنهجية للجابري وكيف حاول صياغة هذا المنهج مع الموضوع المتناول وهو التراث.

يرى الجابري أن التراث يستدعي قراءة إبستمولوجية تستوجب الحفر فيه، قصد إعادة بنائه وتشكيله، والتواصل معه، ولذلك قام الخطاب الابستمولوجي عند الجابري على ما حصل لديه من قناعة راسخة مؤداها أن تحديد الفكر العربي أو نقد العقل العربي، لا يمكن أن يتم فقط بالدعوة إلى استعمال مناهج جديدة وشرحها، لكنه يتطلب أيضاً استعمالاً عقلانياً لهذه المناهج وتوظيفها تحليلياً في دراسة تراثنا، فجاءت منهجيته في فحص متون التراث مبنية على استلزام الطريقة التي اتبعها ما بعد الحداثيون في أوروبا في قراءة النص، وتجاوزها بالقراءة المطابقة التي تعيد تأسيسه انتصاراً للروح العلمية، وترسيخاً لأخلاقيات الحوار. ولذلك فإن فكر محمد عابد الجابري من حيث المنهجية الإبستمولوجية، ومن حيث مفهوم الإطار التاريخي للحدث وما بعد الحدث ومنهج التعامل معها، جاء متأثراً بمنطلقات المنهجية الأوروبية.⁽¹⁾

يؤكد الجابري أن الخطوة الأولى في كل بحث علمي هي تحديد الموضوع و التعرف على طبيعته وتكتسي هذه الخطوة أهمية قصوى عندما يتعلق الأمر بموضوع التراث بالنسبة للفكر العربي الحديث. إن ما يريده الجابري بتحديد الموضوع و التعرف على طبيعته هو الوصول إلى تحديد المنهج الملائم لدراسته، ومع ذلك فهو يرى بأن: " المنهج يؤثر بدوره في طبيعة الموضوع ، بل يصنعها و يقدمها على صيغة أو صيغ أخرى،

(1) - محمد خالد الشيبان: القراءة الإبستمولوجية للتراث عند محمد عابد الجابري، مجلة جامعة دمشق، المجلد 28، العدد

فليست هناك طبيعة جاهزة خاصة بأي موضوع ، بل هناك طبائع تصنع هي عبارة عن الفهم الذي نكونه لأنفسنا عن الموضوع." (1)

إن اهتمام الجابري بابن خلدون هو الذي وجهه لدراسة التراث، و أثناء دراسته لأسلوب ابن خلدون تبلور المنهج النقدي الذي سيعتمده لاحقا في قراءة متون التراث ، فكان منشغلا بمباحث أساسي و هو أن التأويلات المعاصرة و المتعددة لابن خلدون تخفيه عنا، لذلك قرر أن ينسى كل ما كتب عن صاحب المقدمة و ألا يتخذ له أي مرجع غير نصوص ابن خلدون نفسه، حينئذ قرر أن يكتب عنه وكأن أحدا لم يكتب عنه قبله: هذا المنهج في القراءة المرتكز على العودة إلى النص و تخطي مختلف التأويلات المعاصرة هو ما سيطبقه الجابري في دراساته اللاحقة. (2)

ينطلق إذا الجابري في دراسته للتراث من النص التراثي أي المصدر الأصلي، كما أنه لا ينظر لموضوع التراث بوصفها مجرد مركبات، بل بوصفها بُنى ، فتحليل المركب حسبه يعني عزل العناصر التي تتألف منها وفرزها، في حين تحليل البنية معناه كشف الغطاء عن العلاقات بين عناصرها بوصفها منظومة من العلاقات الثابتة في إطار بعض التحويلات، فتحليل البنية معناه القضاء عليها بتحويل ثوابتها إلى تحويلات ليس غير، و بالتالي التحرر من سلطتها و فتح المجال لممارسة سلطتنا عليها، وهذا النوع من التحليل سماه الجابري بـ " التفكيك " ، " تفكيك العلاقات الثابتة في بنية ما بهدف تحويلها إلى لابنية، إلى مجرد تحويلات، تحويل الثابت إلى متغير، المطلق إلى نسبي، وبالتالي الكشف عن المعقولية (المتخفية) وراء الكثير من الأمور التي تقدم نفسها كميكان للمعقول المستغني عن المعقولية". (3)

(1) - محمد عابد الجابري: التراث و الحداثة، مصدر سبق ذكره، ص23.

(2) - أحمد برقاي وآخرون: التراث و النهضة، قراءات في أعمال الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص43.

(3) - محمد عابد الجابري: التراث و الحداثة، مصدر سبق ذكره، ص48.

2- خطوات المنهج ومستويات القراءة:

2-1- ضرورة القطيعة مع الفهم التراثي للتراث:

إن التراث باعتباره إنتاج فكري و معرفي يعبر عن خصائص ثقافية لعهد مضى، فهو ردود لأفعال مختلفة أمام إشكاليات واجهت المفكر في وقت ما، و إبداع السلف لحل هذه الإشكاليات، فهو إنتاج يعبر عن استمرارية الأمة المنتجة له، لكن الملاحظ أن كلمة التراث المستعملة للتعبير عن هذا الإنتاج كلمة معاصرة، ولا تعبر عن نفس مفهوم الكلمة في الماضي، فإنها اليوم تحمل شحنة عاطفية إيديولوجية .

ويعبر الجابري عن هذا قائلا: " المضامين التي تحملها هذه الكلمة " التراث " في أذهاننا اليوم نحن عرب القرن العشرين لم تحملها في أي وقت مضى، إن الإشباع الذي يتميز به مفهوم التراث في خطابنا العربي المعاصر يجعله غير قابل للنقل بكل شحناته الوجدانية و مضامينه الإيديولوجية إلى أي لغة أخرى معاصرة." (1)

إن هذه الكلمة حسب الجابري لم تستعمل قديما و لا مشتقات جذورها بمعنى الموروث الثقافي، وهو المعنى الذي يعطى لها في الخطاب العربي المعاصر، بل استعملت بمعنى الموروث المادي، وإن أشارت أحيانا إلى الجانب المعنوي لكن ليس بنفس المفهوم المعاصر، ومن جهة أخرى إن قراءتنا للتراث و فهمه يتطلب منهجية معينة، بل يتطلب وسائل خاصة لأن التراث أنتج لعصر غير عصرنا، ولحاجيات قد تكون مختلفة عن حاجتنا، وفي ظروف ليست ظروفنا، لذلك يؤكد الجابري على أن المسألة الرئيسية في تطبيق المنهج على التراث هي نقد العقل حيث يقول: " إن المسألة الأساس في تطبيق المنهج هي نقد العقل لا استخدام العقل بهذه الطريقة أو تلك، فالعقل العربي الراهن بنية ساهمت في تشكيلها عناصر متعددة، على رأسها أسلوب الممارسة النظرية (النحوية و الفقهية و الكلامية) التي سادت في عصر الإنحطاط، الأسلوب الذي قوامه (قياس الغائب على الشاهد)، دون مراعاة الشروط المنهجية العلمية للقياس، و هذا ما جعل الماضي حاضرا باستمرار في الفكر، فيمد الحاضر بالحلول الجاهزة

(1) - محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مصدر سبق ذكره، ص4.

مع إلغاء التطور، فالدعوة إلى تجديد الفكر العربي أو تحديثه سيظل مجرد كلام فارغ ما لم نستهدف أولاً وقبل كل شيء كسر بنية العقل المنحدر إلينا من عصر الإنحطاط بالنقد الدقيق الصارم، كسر ثابتها البنيوي (القياس) في شكله الميكانيكي.⁽¹⁾

إنها دعوة إذاً إلى القطيعة مع العقل العربي المنحدر إلينا من عصر الإنحطاط، قطيعة إبستمولوجية تتناول "الفعل العقلي" من حيث أنه نشاط يتم بطريقة ما، وبواسطة أدوات هي المفاهيم، وداخل حقل معرفي معين، قد يظل موضوع المعرفة هو ولكن طريقة معالجته و الأدوات الذهنية التي تعتمد عليها هذه المعالجة، و الإشكالية التي توجهها، و الحقل المعرفي الذي تتم داخله، كل ذلك قد يختلف ويتغير، وعندها يكون الاختلاف جذرياً وعميقاً، أي عندما يبلغ نقطة الارجوع نقول أن هناك قطيعة إبستمولوجية.

القطيعة ليست التحلي عن التراث بل هي تنظيم لعلاقتنا مع التراث، يقول الجابري: "فالقطيعة هي نوع من العلاقة مع التراث، القطيعة التي تحولنا من كائنات تراثية إلى كائنات لها تراث، بمعنى إلى شخصيات يشكل التراث أحد مقوماتها، المقوم الجامع بينها في شخصية أعم، هي شخصية الأمة صاحبة التراث."⁽²⁾، وعن المنهج الملائم لتنظيم العلاقة مع التراث يقول الجابري: "فمشكلة المنهج هي مشكلة الوسيلة التي تمكن من فصل الذات عن الموضوع والموضوع عن الذات، حتى يصبح بالإمكان إعادة العلاقة بينهما على أساس جديد."⁽³⁾، وهذا يعني تحقيق الموضوعية العلمية التي يقتضيها أي بحث علمي وهذا ما يوضحه الجابري في الخطوة الثانية من خطوات البحث.

(1) - محمد عابد الجابري: نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص24.

(2) - المصدر نفسه، ص24.

(3) - المصدر نفسه، ص25.

2-2- فصل المقروء عن القارئ (مشكلة الموضوعية):

إن مشكلة الموضوعية هي النقطة الرئيسية في المنهج، فهي تتعلق بالفهم الموضوعي للتراث، حيث يؤكد الجابري أنها القضية الأساسية في مشكلة المنهج التي تواجه الفكر العربي المعاصر، كما يؤكد على " ضرورة عدم فهم الموضوعية على أنها الحرص على عدم تدخل الذات في الموضوع، بل إن العلاقة القائمة حالياً بين الذات العربية و تراثها تستلزم طرح قضية الموضوعية على مستويين:

- مستوى العلاقة الذاهة من الذات إلى الموضوع، و الموضوعية في هذا المستوى تعني فصل الموضوع عن الذات.

- مستوى العلاقة الذاهة من الموضوع إلى الذات، و الموضوعية في هذا المستوى تعني فصل الذات عن الموضوع، تحقيق الموضوعية على المستوى الأول مشروط بتحقيقها على المستوى الثاني.⁽¹⁾

إن إلحاح الجابري على هذا الفصل، فصل الذات عن الموضوع في دراسة التراث، يرجع إلى طبيعة العلاقة التي تربط القارئ العربي بتراثه، " لأن القارئ العربي مؤطر بتراثه مثقل بحاضره... فعندما يقرأ القارئ العربي نصاً من نصوص تراثه يقرأه متذكراً لا مكتشفاً و لا مستفهما... فهناك فرق واسع جداً بين من يفكر بتراث ممتد إلى الحاضر و يشكل الحاضر جزءاً منه... و بين من يفكر بتراث توقف عن النمو منذ قرون، تراث تفصله عن الحاضر (مسافة علمية) طويلة.⁽²⁾، فصل الذات عن الموضوع هي الخطوة الأولى نحو الموضوعية، و لتحقيق هذا الفصل يؤكد الجابري على ما سماه بالقاعدة الذهبية التي مفادها: " يجب تجنب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ... يجب التحرر من الفهم الذي تؤسسه المسبقات التراثية أو الرغبات الحاضرة، يجب وضع كل ذلك بين قوسين و الإنصراف إلى مهمة واحدة وهي استخلاص معنى النص من ذات النص نفسه، أي من خلال العلاقات القائمة

(1)- محمد عابد الجابري: نحن و التراث، المصدر السابق، ص26.

(2)- المصدر نفسه، ص26.

بين أجزائه.⁽¹⁾، إذا فالتخلي عن العواطف و الرغبات و الأفكار المسبقة في التعامل مع النص التراثي هو الذي يقودنا إلى فصل الذات عن الموضوع، و هي الخطوة أو المستوى الأول لتحقيق الموضوعية، أما الخطوة الثانية فهي: " الخطوة التي تعيد الانطلاق من فصل الموضوع عن الذات فصلا يجعله يسترجع هو الآخر استقلاله و شخصيته: هويته و تاريخه."⁽²⁾

و لتحقيق هذه الخطوة في نظره لا بد من ثلاث عمليات، فما هي هذه العمليات؟

أ- المعالجة البنيوية*:

تشكل المعالجة البنيوية عند الجابري الخطوة الأولى في سبيل فصل الموضوع عن الذات " وتتلخص في معاملة فكر صاحب النص ككل تتحكم فيه ثوابت و يغتني بالتحويلات التي يجريها عليها حول محور واحد."⁽³⁾ إن المعالجة البنيوية تقتضي النظر إلى النصوص في إطار الكل أي ربط أفكار صاحب النص في قالب واحد، أو كما يسميها الجابري الإشكالية الواضحة ، وفي هذا الإطار يقول الجابري: " يتعلق الأمر أساسا بمحورة فكر صاحب النص حول إشكالية واضحة، قادرة على استيعاب جميع التحويلات التي يتحرك بها و من خلالها فكر صاحب النص، بحيث تجد كل فكرة من أفكاره مكانها الطبيعي (أي المبرر أو القابل للتبرير) داخل هذا الكل."⁽⁴⁾

(1) -محمد عابد الجابري: نحن و التراث، المصدر السابق، ص 27.

(2) - المصدر نفسه، ص 28.

*البنيوية: مشتقة من كلمة " structure "، وهي مشتقة بدورها من الفعل اللاتيني "strume"، أي بُنى، ويعني بذلك الهيئة أو الكيفية التي يوجد الشيء عليها، أما في اللغة العربية فبنية الشيء تعني ما هو أصيل فيه وجوهري و ثابت، والتحليل البنيوي يهمل كل ما هو عرضي، و يهتم بما هو حقيقي و جوهري و ثابت.

- عمر مهييل: البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، دط، 1991، ص 14.

(3) - محمد عابد الجابري: نحن و التراث، مصدر سبق ذكره، ص 27.

(4) - المصدر نفسه، ص 27.

فالمقصود بالمعالجة البنيوية في نظره هو جمع أفكار صاحب النص و المشكلات التي عاجلها في إطار كلي، أي في إشكالية كلية تحوي جميع الأفكار و المشكلات التي عاجلها، و لكن هل يمكن فعلا تحقيق هذه الخطوة؟ يعترف الجابري بصعوبة تحقيق هذه الخطوة، حيث يقول: " إن العملية ليست سهلة، و لكن الحرص على ربط أفكار صاحب النص بعضها ببعض، و الانتباه إلى طريقة أو طرائق التعبير لديه و استحضار مخاطبيه، كل ذلك يجعل المهمة أقل صعوبة و أقرب منالا." ⁽¹⁾

ب- التحليل التاريخي:

بعد تنظيم و محورة فكر صاحب النص حول إشكالية واحدة وهذا من خلال الخطوة الأولى أي المعالجة البنيوية، تأتي الخطوة الثانية وهي التحليل التاريخي، وتتعلق أساسا بوضع فكر صاحب النص و ربطه بسياقه التاريخي، يقول الجابري: " يتعلق الأمر أساسا بربط فكر صاحب النص الذي أعيد تنظيمه أثناء المعالجة البنيوية بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية و الإيديولوجية و السياسية والاجتماعية، وهذا الربط ضروري من ناحيتين، ضروري لفهم تاريخية الفكر المدروس و جينالوجيته، و ضروري لاختبار صحة النموذج البنيوي الذي قدمته المعالجة السابقة." ⁽²⁾

إن الجابري في حديثه عن اختبار صحة النموذج البنيوي لا يقصد بالصحة هنا الصدق المنطقي متمثلا في مبدأ عدم التناقض، لأن هذا من إختصاص المعالجة البنيوية ذاتها، و إنما المقصود هو الإمكان التاريخي لما يتضمنه النص، حيث يقول: " و المقصود بالصحة هنا ليس الصدق المنطقي (أو عدم التناقض)، فذلك ما تم الحصول عليه كلاً أو بعضا خلال المعالجة البنيوية ، بل المقصود بالصحة هنا: الإمكان التاريخي، الإمكان الذي يجعلنا على بينة مما يمكن أن يتضمنه النص، و ما لا يمكن أن يتضمنه، و بالتالي يساعدنا على التعرف على ما كان في إمكانه

(1) - محمد عابد الجابري: نحن و التراث، المصدر السابق، ص 27.

(2) - محمد عابد الجابري: التراث و الحداثة، مصدر سبق ذكره، ص 32.

أن يقوله لكنه سكت عنه.⁽¹⁾

إذا فالتحليل التاريخي ضروري لربط فكر صاحب النص المنظم من خلال المعالجة البنيوية بظروفه التاريخية، فـ " ليست الفروق و الاختلافات إذا إلا مفعولا لوحدة أولية هي ما يطلق عليه المؤلف وحدة الإشكالية، تلك الوحدة التي تعكس بدورها هذه الكلية التاريخية، وهي المجتمع الإسلامي في القرون الوسطى.⁽²⁾ وعلى هذا الأساس فمحورة و تنظيم فكر صاحب النص حول إشكالية واحدة، و ربط هذه الإشكالية ووضعها في سياقها و مجالها التاريخي خطوتان ضرورتان في سبيل فصل الموضوع عن الذات، ولكن هل تكفي هاتين الخطوتين لتحقيق هذا الفصل؟ يضيف الجابري خطوة ضرورية في سبيل تحقيق الموضوعية و هي الطرح الإيديولوجي.

ج - الطرح الإيديولوجي:

يقول الجابري: "إن التحليل التاريخي سيظل ناقصا، صوريا، مجردا ما لم يسعفه الطرح الإيديولوجي، أي الكشف عن الوظيفة الإيديولوجية (الاجتماعية - السياسية) التي أداها الفكر المعني، أو كان يطمح أو يراد منه أن يؤديها داخل الحقل المعرفي العام الذي ينتمي إليه.⁽³⁾

فالكشف عن الوظيفة الإيديولوجية التي أداها الفكر أو سعى لتأديتها، تحتل أهمية كبيرة لدى الجابري، بل هي تحتل محور إهتمام الباحث، و يظهر هذا جليا في تعامل الجابري مع تاريخ الفلسفة الإسلامية، " حيث لا يقف الأستاذ الجابري عند المحتوى المعرفي للفلسفة الإسلامية، و لا تهمه اللوينات التي يتخذها هذا المفهوم أو ذاك عند هذا الفيلسوف أو ذلك، في هذا المؤلف أو في غيره، بل إنه لا يرى في هذه التحولات أي فرق، فالفلسفة في

(1) - محمد عابد الجابري: نحن و التراث، مصدر سبق ذكره، ص28.

(2) - عبد السلام بن عبد العالي: بين الإتصال و الانفصال: دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2002، ص27.

(3) - محمد عابد الجابري: نحن و التراث، مصدر سبق ذكره، ص28.

الإسلام كانت عبارة عن قراءات وظفت نفس المادة المعرفية لأهداف إيديولوجية مختلفة متباينة، فإذا كانت هناك تحولات و حركة فهي للوظائف الإيديولوجية، لا للمادة المعرفية، و التاريخ تاريخ الإيديولوجية لا تاريخ الفلسفة... فواء ما يظهر على أنه تاريخ للفلسفة، تاريخ فعلي هو تاريخ الإيديولوجيات.⁽¹⁾

إذا فالجابري يرفض النظر للتراث في جانبه المعرفي، ذلك أن المحتوى المعرفي: " يشكل في معظمه مادة معرفية ميتة، غير قابلة للحياة من جديد، أما بالنسبة للمضمون الإيديولوجي فالأمر يختلف، إن له بشكل من الأشكال (حياة أخرى) يظل يحياها على مر الزمن في صور مختلفة."⁽²⁾، لذلك فالكشف عن الوظيفة الإيديولوجية للفكر خطوة ضرورية في دراسة التراث، و عنصر رئيسي في سبيل فصل الموضوع عن الذات، يقول الجابري: " إن الكشف عن المضمون الإيديولوجي لفكر ما هو الوسيلة الوحيدة لجعله فعلا معاصرا لنفسه، مرتبطا بعالمه."⁽³⁾

و خلاصة القول أن تحقيق الموضوعية في التعامل مع التراث تشكل المسألة الرئيسية في المنهج، و قد حاول الجابري وضع أسس لأجل تحقيقها منطلقا من فصل الذات عن الموضوع بواسطة تجنب قراءة المعاني قبل الألفاظ، وفصل الموضوع عن الذات من خلال ثلاث خطوات رئيسية هي المعالجة البنيوية و التحليل التاريخي و الطرح الإيديولوجي، لكن هل تكفي الموضوعية في قراءة التراث عند الجابري؟ يجيب الجابري: " إن المقروء هو تراثنا نحن، فهو جزء منا أخرجناه لا لتفريجه فيه تفرج الأنثروبولوجي في منشآته الحضارية أو البنيوية، و لا لتأمله تأمل الفيلسوف لصروحته الفكرية المجردة... بل فصلناه عنا من أجل أن نعيده إلينا في صورة جديدة، و بعلاقات جديدة من أجل أن نجعله معاصرا لنا... فكيف نعيد وصله بنا إذا؟"⁽⁴⁾

(1) - عبد السلام بن عبد العالي: بين الإتصال و الانفصال، مرجع سبق ذكره، ص(26،27)

(2) - محمد عابد الجابري: نحن و التراث، مصدر سبق ذكره، ص53.

(3) - المصدر نفسه، ص28.

(4) - المصدر نفسه، ص29.

2-3- وصل القارئ بالمقروء (مشكل الاستمرارية):

إذا كان فصل التراث عن القارئ، و القارئ عن التراث، يمثل الجانب الموضوعي من القراءة، فإن وصل التراث بالقارئ و بعصره، يمثل الجانب الثاني من المنهج و هو جانب الإستمرارية في القراءة، وهذا الجانب ضروري لكون أن التراث الذي نقرأه ليس شيئاً منفصلاً عنا بل هو جزء منا، و لأن هذا الوصل هو الذي سيمكننا من معرفة و قراءة ما سكتت عنه نصوص التراث، يقول الجابري: " ليس التراث إنتاجاً تاريخياً و حسب، إنتاجاً صنعته التاريخ و المجتمع، بل هو أيضاً عطاء ذاتي إنساني لشخصيات دخلت التاريخ لأنها استطاعت أن تتحرر، و لو نسبياً ، من قيود المجتمع و التاريخ، غير أن هذا العطاء لا يقدم نفسه في الغالب في شكله المباشر، إن رقابة المجتمع المعنوية و المادية تمنع بعض العطاءات الذاتية التي تحمل تطلعات و استشرافات حرة متمردة من الإفصاح عن نفسها إفصاحاً مباشراً كاملاً، فتظل تتحرك و تتدافع وراء قوالب الفكر و طرق التعبير، ذلك ما يشكل (ما وراء اللغة و المنطق)، و الذي لا بد للوصول إليه من إختراق حدود اللغة و المنطق." ⁽¹⁾، ومعنى هذا أنه لا يجب الاكتفاء بدراسة و قراءة نصوص التراث بصورة سطحية لفظية، و إنما من الضروري البحث في ثنائها و اعطائها معنى لم تفصح عنه بصورة مباشرة، و لكن يمكن البحث عنه في ما وراء اللغة و المنطق، و لكننا نتساءل هنا عن ما هي الوسيلة التي تقودنا إلى اختراق حدود اللغة و المنطق؟

يقول الجابري: " إختراق حدود اللغة و المنطق لا يتم إلا بالحدس، فهو وحده الذي يجعل الذات القارئة تعانق الذات المقروءة، فتعيش معها إشكالياتها و مشاغلها و تحاول أن تطل على استشرافاتها... إن الحدس الذي نتحدث عنه هنا ليس الحدس الصوفي و لا الحدس البرغسوني... إنه رؤية مباشرة ريادية إستكشافية، تستكشف الطريق و تستبقي النتائج وسط حوار جدلي بين الذات القارئة و الذات المقروءة، يتم عبر المعطيات الموضوعية التي

(1) - محمد عابد الجابري: نحن و التراث، المصدر السابق، ص29.

استخلصت خلال اللحظة الأولى من المنهج، بهذا النوع من الحُدس الاستشراقي تتمكن الذات القارئة من قراءة ما سكتت عنه الذات المقروءة.⁽¹⁾

إذا فمن خلال هذا الحُدس تصل الذات القارئة إلى ما وراء اللغة و المنطق وتتصل بالذات المقروءة، فتشكل اتصالاً واستمرارية مع التراث المقروء، وتتمكن من توظيف هذا التراث في عصرها انطلاقاً من فصل شكله عن المضمون، يقول الجابري: " يجب الفصل في التراث بين المضمون و الشكل... يجب أن يكون الشكل هو الثابت الذي نأخذه، أما المضمون، فبما أنه متغير فيجب أن نستمدّه من عصرنا نحن لا من الذي نعيش معهم عصرهم."⁽²⁾

و خلاصة القول أن وصل القارئ بالمقروء يمثل خطوة تنظيمية، نعيد من خلالها تنظيم العلاقة مع التراث الذي فصلناه عنا خلال المعالجة الموضوعية، و بهذا يكون الجابري قد قدم خطوات رئيسية وضرورية في المنهج الذي نتعامل به مع التراث، و نقرء من خلاله و بواسطته هذا التراث، خطوات قوامها رفضه للقراءات التراثية القائمة، وإرساء خطوات بديلة تقوم على عمليتين منطقيتين هما الفصل و الوصل، فصل التراث عن الذات، وفصل الذات عن التراث، وتمثل الجانب الموضوعي في المنهج، ثم إعادة ترتيب العلاقة بين الذات و التراث من خلال الوصل بينهما ما يشكل جانب الاستمرارية في المنهج، و قد اعتبر (السيد ولد أباه):" أن الجابري هنا يقدم إطاراً منهجياً مرناً متعدد الأبعاد، يمكنه من استخدام مفاهيم شتى، تنتمي إلى حقول دلالية مختلفة و قوالب تصورية عديدة."⁽³⁾

(1) - محمد عابد الجابري: نحن و التراث، المصدر السابق، ص 29، 30.

(2) - محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص 64.

(3) - السيد ولد أباه و آخرون: قضايا التنوير و النهضة في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان،

ط 1، 1999، ص 106.

3- منطلقات و عناصر الرؤية المنهجية:

بعد أن قدم الجابري الخطوات المنهجية للتعامل مع التراث وفق أسس موضوعية، يضيف الجابري مجموعة من العناصر التي يسميها بعناصر الرؤية، حيث أن كل منهج حسبه لا بد أن يصدر عن رؤية واضحة أو عناصر ومنطلقات ضرورية للقراءة، ويحمل الجابري هذه العناصر في ثلاث وهي:

أ- وحدة الفكر... وحدة الإشكالية:

يؤكد الجابري على الوحدة الكلية لأي فكر في أي عصر من العصور، فالعناصر المعرفية المختلفة لا بد أن تقول في الأخير إلى وحدة كلية لذلك نتحدث عن فكر يوناني رغم الاختلاف بين المفكرين والفلاسفة اليونان، ونفس الحال ينسحب على الفكر الإسلامي في العصور الوسطى، وإذا كان هناك اختلاف بين المفكرين في نفس دائرة الفكر، فما المبرر لجمعهم في إطار فكري واحد؟

يجيب الجابري: " وحدة الفكر في المنظور الذي نتحدث عنه، لا تعني وحدة المفكرين (وحدتهم القومية أو الدينية أو اللغوية...) ولا وحدة الموضوعات التي تناولوها، ولا وحدة الزمان - مكان الذي يؤثر هذا الفكر... و إنما تعني وحدة الإشكالية... إن ما يؤسس و يحدد وحدة فكر ما في مرحلة تاريخية ما، هو وحدة إشكالية هذا الفكر." ⁽¹⁾

ب- تاريخية الفكر: الحقل المعرفي و المضمون الإيديولوجي:

بعد أن يؤكد الجابري على الرؤية الأولى التي تتضمن وحدة الفكر انطلاقاً من وحدة إشكاليته، ينتقل الجابري للحديث في الرؤية الثانية عن تاريخية هذا الفكر أو بالأحرى تاريخية الإشكالية ، والتي تتحدد من خلال :

" - الحقل المعرفي: الذي يتحرك فيه هذا الفكر، والذي يتكون من نوع واحد و منسجم من المادة المعرفية، وبالتالي من الجهاز التفكيري: مفاهيم، تصورات، منطلقات، منهج، رؤية...

- المضمون الإيديولوجي: الذي يحمله ذلك الفكر، أي الوظيفة الإيديولوجية (السياسية، الاجتماعية) التي

(1) - محمد عابد الجابري: نحن و التراث، مصدر سبق ذكره، ص31.

يعطيها صاحب أو أصحاب ذلك الفكر لتلك المادة المعرفية.⁽¹⁾، و يؤكد الجابري على ضرورة الفصل بين الحقل المعرفي الذي يسهل معرفته من خلال تاريخ العلوم، والمضمون الأيديولوجي للفكر الذي يختلف من مفكر لآخر بل و قد يتعدد داخل نفس الفكر، كما أن الانتماء لنفس الحقل المعرفي لا يعني بالضرورة الانتماء لنفس المضمون الأيديولوجي.

ج - الفلسفة الإسلامية قراءات لفلسفات أخرى:

هذه الرؤية الثالثة من عناصر الرؤية الجابرية لقراءة التراث، و هي تطبيق للرؤيتين السابقتين، أي وحدة الفكر وتاريخيته ، على الفلسفة الإسلامية في العصور الوسطى، حيث يؤكد الجابري أن الفكر الإسلامي عاجل إشكالية واحدة وهي " التوفيق بين الدين و الفلسفة "، حيث كانت كل قراءات مفكره موجهة نحو الفلسفة اليونانية ، هذه القراءات التي وظفت نفس المادة المعرفية (الفلسفة اليونانية) لأهداف إيديولوجية مختلفة، لذلك يرى الجابري: " إن التمييز بين المحتوى المعرفي و المضمون الأيديولوجي في الفلسفة الإسلامية ضروري حتى يمكن أن نتبين فيها ما تزخر به من تنوع و حركة و نستطيع بالتالي ربطها بالمجتمع و التاريخ، ذلك أنه إذا اقتصرنا على النظر إليها من زاوية محتواها المعرفي الذي تحمله - وهذه هي النظرة السائدة - وجدناها عبارة عن آراء و أقاويل مكرورة... و النتيجة هي الحكم عليها بالعقم، أما إذا نظرنا إليها من زاوية المضامين الأيديولوجية التي حملتها فإننا سنجد أنفسنا إزاء فكر متحرك."⁽²⁾، إن عدم النظر للوظائف الأيديولوجية التي أدتها الفلسفة الإسلامية، و الإكتفاء بمضامينها المعرفية يعبر حسبه عن خطأ وقع فيه معظم مؤرخي الفكر الإسلامي، وبهذا يكون الجابري قد قدم عناصر للرؤية و القراءة مستمدة من المنهج، وتسير معه من أجل التعامل الأمثل مع التراث العربي الإسلامي، هذه الخطوات و العناصر الإستراتيجية تهدف لتحقيق قطيعة مع القراءات السابقة للتراث و تؤسس لقراءة إستراتيجية جديدة للفكر العربي الإسلامي، وهذا ما حاول الجابري تطبيقه على العقل العربي.

(1) - محمد عابد الجابري: نحن و التراث، المصدر السابق، ص 31.

(2) - المصدر نفسه، ص 32.

المبحث الثالث: تطبيقات المنهج عند الجابري

- نقد العقل العربي نموذجاً -

1- مشروع نقد العقل العربي:

يعد مشروع الجابري في " نقد العقل العربي " من أكثر المشاريع النظرية لفتاً للإنتباه، و قد بدأ الجابري بطرح نظرياته في مسألة " نقد العقل العربي " منذ مطلع الثمانينات، حين أصدر كتابه " نحن والتراث "، سنة 1980، الذي أعلن فيه بصراحة أن " العقل قد قام بإلغاء الزمان و التطور عن طريق رؤية الحاضر و المستقبل من خلال الماضي، فهو فكر لا تاريخي ذو زمان راكد لا يتحرك، لذلك فقراءته للتراث قراءة سلفية تنزه الماضي و تقدسه، وتستمد منه الحلول الجاهزة لمشاكل الحاضر والماضي و المستقبل".⁽¹⁾

وقد أعقب هذا الكتاب بكتاب آخر هو " الخطاب العربي المعاصر " الذي يعتبر مدخلاً ثانياً لـ " نقد العقل العربي "، إذ يشك فيه بأن العرب تمكنوا من تحقيق شيء أكثر من المأمول، و يتساءل في مقدمته: هل هم يغالبون بدون أمل الخطي التي تنزلق بهم إلى الوراثة؟، وهي حقيقة لاحظها الجابري منذ زمن بعيد، ثم يشير إلى مختلف الميادين التي بحث فيها المفكرون، و يذهب قائلاً: " ميدان واحد لم تتجه إليه أصابع الإهتمام بعد و بشكل جدي صارم، هو تلك القوة أو الأداة التي بها يقرأ العربي و يحلم و يفكر و يحاكم، إنه العقل العربي".⁽²⁾ ثم دخل مشروعه الكبير في نقد العقل العربي، أو بالأحرى تشريح العقل الذي بدأه بـ " تكوين العقل العربي " ثم " بنية العقل العربي " ثم كتاب " العقل السياسي العربي "، وصولاً إلى كتاب " العقل الأخلاقي العربي "، و يرمي الجابري من خلال هذا المشروع إلى " دراسة تكوين العقل العربي و متابعة الكيفية التي ترسخت بها طرق العمل والإنتاج، مستلهما في ذلك حفريات المعرفة كما هي عند (فوكو) ... ومشروع الجابري يضع نفسه في سياق

(1) - محمد عابد الجابري: نحن و التراث، مصدر سبق ذكره، ص23.

(2) - محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص7.

إيديولوجي و يرمي إلى البناء و التوحيد، و ينشغل بمسائل النهضة و التقدم و الانحطاط، و إذا كان لا بد من ربط هذا المشروع بمشروع سابق، فإن ما يبدو لنا أقرب إلى الصواب هو وضعه في سياق التأليف العربي و مقارنته بالمشروع الخلدوني.⁽¹⁾

ويفسر الجابري مشروعه بأنه يرمي إلى: " الدفع بالفكر العربي في اتجاه العقلنة، اتجاه تصفية الحساب مع اللامعقول في بنيته."⁽²⁾

هكذا كان سؤال النهضة دافعا للجابري للدخول في مشروع نقد العقل العربي ، فكيف كانت نظرتة لهذا العقل؟ وما هي النظم المعرفية التي تؤسس بنيته داخل الثقافة العربية؟

2- تعريف العقل العربي:

" يربط الجابري العقل العربي بالأخلاق و السلوك و يوضح ذلك من خلال دلالات العقل في القاموس العربي و يبين أن هذا الارتباط ضروري وعام."⁽³⁾، ونلتمس هذا من خلال قوله : " و بإمكاننا أن نؤكد منذ الآن أن مفهوم العقل في الفكر العربي يستند هو الآخر إلى ميدان المعرفة، و لكن فرق كبير بين الاتجاه من المعرفة إلى الأخلاق و الاتجاه من الأخلاق إلى المعرفة، في الحالة الأولى و هي حالة الفكر اليوناني الأوروبي تؤسس الأخلاق على المعرفة، أما في الحالة الثانية، حالة الفكر العربي فتؤسس المعرفة على الأخلاق."⁽⁴⁾، ومعنى هذا أن العقل العربي مرتبط دائما بالجانب الأخلاقي السلوكي، ويوضح الجابري هذا الارتباط بقوله: " ليست عملية يكشف العقل نفسه من خلالها في الطبيعة بل هي تميز في موضوعات المعرفة (حسية كانت أو إجتماعية) بين الحسن والقبيح، و مهمة العقل و وظيفته بل و علامة وجوده هي حمل صاحبه على السلوك الحسن و منعه من إتيان

(1) - عبد السلام بن عبد العالي: بين الإتصال و الانفصال، مرجع سبق ذكره، ص (31،32).

(2) - محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مصدر سبق ذكره، ص 52.

(3) - محمد سبيلا و عبد السلام بن عبد العالي: العقلانية و انتقاداتها، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2006، ص 73.

(4) - محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مصدر سبق ذكره، ص 13.

القيح.⁽¹⁾، و بالتالي فالعقل العربي عند الجابري مرتبط دائما بالذات و حالاتها و أحكامها، و بصفة عامة فالعقل العربي تحكمه " النظرة المعيارية للأشياء "، و رغم أن الجابري يعتبر أن هناك تداخلا بين الفكر و أداة إنتاجه داخل أي عقل حيث يقول: " التداخل بين الفكر كأداة لإنتاج الأفكار، و الفكر بوصفه مجموعة الأفكار... تداخل صميمي و واقعه لا جدال فيه."⁽²⁾، إلا أنه يؤكد على الاهتمام بالأداة المنتجة للفكر، حيث يقول: " إن ما نهتم به ليس الأفكار ذاتها ، بل الأداة المنتجة لهذه الأفكار."⁽³⁾

إن هذا التمييز في الفكر بين الأداة و الأفكار هو تمييز صوري، حيث يفسر الجابري الفكر بأنه ناتج احتكاك الفرد بالمحيط الخارجي الاجتماعي الثقافي خاصة، " فالفكر العربي مثلا هو عربي، ليس فقط لكونه تصورات و نظريات تعكس الواقع العربي، او تعبر عنه بشكل من أشكال التعبير، بل أيضا لأنه نتيجة طريقة أو أسلوب في التفكير ساهمت في تشكيلها جملة معطيات، منها الواقع العربي نفسه بكل مظاهر الخصوصية فيه."⁽⁴⁾

و في نفس السياق يرى أن الأفكار تولد من الواقع الحي الذي يحتك به الإنسان و يتشكل هذا الواقع من أنماط مختلفة منها الموروث الثقافي و المحيط الاجتماعي... وغيرها من مظاهر الحياة، و بالتالي فالجابري يضع العقل العربي ضمن إطار ذو مرجعية حيث يقول: " العقل العربي لا يخرج عن الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة، لها خصوصيتها و هي الثقافة العربية بالذات، الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام وتعكس في ذات الوقت تقدمهم و أسباب تخلفهم."⁽⁵⁾

وخلاصة القول فإن العقل العربي في نظر الجابري هو جملة المبادئ و القواعد التي تقدمها الثقافة العربية للمتممين إليها، إنه تلك الأداة المنتجة للمعرفة، التي تشكل قاعدة مشتركة لأبناء الثقافة الواحدة.

(1)- محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، المصدر السابق، ص14.

(2)- المصدر نفسه، ص12.

(3)- المصدر نفسه، ص11.

(4)- المصدر نفسه، ص11.

(5)- المصدر نفسه، ص14.

- التأريخ للعقل العربي:

العقل العربي بوصفه نظام معرفي متمثل في جملة من المفاهيم و المبادئ داخل الثقافة العربية، وبصفة عامة النظام المعرفي في ثقافة ما هو بنيتها اللاشعورية، و عندما نتحدث عن بنية فإننا نتحدث عن ثوابت و متغيرات ثقافة ما و بالتالي فالعقل و الثقافة مظهران لبنية واحدة.⁽¹⁾

من هنا ينطلق الجابري في تحليله للعقل العربي، و يعالج هذه الإشكالية من خلال التأريخ لهذا العقل، فبجعل انطلاقاته من العصر الجاهلي ثم يتساءل: " ماذا تغير في الثقافة العربية منذ الجاهلية؟ " لينتهي به المطاف على أن هناك " مجموعة ثوابت لم تتغير في الثقافة العربية، فهي كانت و ما تزال حركة اعتماد لا حركة نقلة، و بالتالي فزمنها مدة بعدها السكون لا الحركة."⁽²⁾، وقد توصل الجابري إلى هذا من خلال مقارنة الزمن الثقافي العربي بالزمن الثقافي الأوروبي الذي يراه الزمن الذي يفرض نفسه على الفكر العربي في كل المجالات لأن التاريخ الأوروبي فيه مواصلة و استمرارية، و أهمية هذه الاستمرارية على صعيد الوعي أنها تنظم التاريخ، فالماضي هنا يحتل مكانه الطبيعي من التاريخ، " أما التاريخ في العالم العربي فهو لا يؤرخ لثقافتنا بالقرون، ما زلنا نؤرخ لها بزمان العصور، فنقول الشعر و الآداب في العصر الجاهلي، العصر الإسلامي... و الفصل هنا هو فصل سطحي تماما، ليست في وعينا كمراحل تطويرية، بل ننظر إليها كجزر منفصلة، و النتيجة هي حضور هذه الجزر الثقافية في الوعي العربي حضورا متزامنا."⁽³⁾

و هذا يعني أن التاريخ الثقافي العربي السائد هو مجرد اجترار و تكرار، وهو تاريخ مجزأ ناقص، يقول الجابري: " التاريخ الثقافي العربي كما نقرأه اليوم في الكتب و المدارس و الجامعات هو تاريخ (فرق)، تاريخ (الطبقات)،

(1) - محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، المصدر السابق، ص38.

(2) - المصدر نفسه، ص42.

(3) - محمد عابد الجابري، إشكالية الأصالة و المعاصرة في الفكر العربي الحديث، صراع طبقي أم مشكل ثقافي، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، العدد7، 1984، ص73.

إنه مجزأ، تاريخ الاختلاف في الرأي و ليس بناء العقل... تاريخ زمنه راكد و ممزق لا يقدم لنا صورة واضحة ومتكاملة عن كلية الفكر العربي، و لا عن صراعاته و مراحل تطوره، بل يقدم لنا معرضا للبضاعة الثقافية الماضية، و كأنها تحيا زمنا واحدا يعاصر فيه القديم الجديد... و بالتالي فالفكر العربي مطالب بإعادة كتابة تاريخه.⁽¹⁾ و الذي يبرر هذه الدعوة عنده هو تأثير هذه التجزئة على الفكر ما يؤدي إلى: " تداخل الأزمنة الثقافية في فكر المثقف العربي، فالمفكر العربي يعيش في وعيه صراع الماضي متداخلا مع أنواع الصراعات الأخرى التي يشهدها حاضره... و تداخل الأزمنة الثقافية يفقدنا الحس التاريخي و يجعل حلقات الماضي ترى أمامنا كمشاهد متزامنة، وليس كمراحل متعاقبة، هكذا يتحول حاضرننا إلى معرض لمعطيات الماضي، فنعيش ماضينا في حاضرننا هكذا جملة واحدة بلا تغيير."⁽²⁾ و لأجل تفادي هذا التداخل يؤكد الجابري على ضرورة التأريخ للعقل العربي بإطار مرجعي هو (عصر التدوين)، حيث يقول: " لقد تشكلت بنية العقل العربي إذا في ترابط العصر الجاهلي فعلا، و لكن لا العصر الجاهلي كما عاشه عرب ما قبل البعثة المحمدية، بل العصر الجاهلي كما عاشه وعيهم عرب ما بعد هذه البعثة، العصر الجاهلي بوصفه زمنا ثقافيا تمت استعادته ثم ترتيبه وتنظيمه في عصر التدوين الذي يفرض نفسه تاريخيا كإطار مرجعي لما قبله وما بعده."⁽³⁾، يمثل عصر التدوين بالنسبة للثقافة العربية عنده الأساس الذي يشد إليه جميع فروع الثقافة، و بالتالي فالعقل العربي تشكل ككيان ثابت خلال هذا العصر.

⁽¹⁾ - محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مصدر سبق ذكره، ص 45.

⁽²⁾ - المصدر نفسه، ص 46.

⁽³⁾ - المصدر نفسه، ص 61.

3- النظم المعرفية المكونة للعقل العربي:

يُميز الجابري بين ثلاث نظم معرفية في العقل العربي، حيث يؤسس كل منها آلية خاصة في إنتاج المعرفة، و يطلق الجابري على هذه الأنظمة تسميات دقيقة، نظام البيان (المعقول الديني)، نظام العرفان (اللامعقول العقلي)، ونظام البرهان (المعقول العقلي)⁽¹⁾.

لقد أعاد الجابري ترتيب العلاقات بين العلوم و المعارف التراثية بطريقة جديدة تتجاوز الاختلافات المظهرية لتنظر إلى ما تكنه من توافقات أو اختلافات بنيوية داخلية تتمثل بآليات المعرفة و وسائلها ومفاهيمها الأساسية، حيث بدلا مما كان تصنيفها إلى علوم العقل و النقل، أو الدين أو اللغة أو علوم العرب و الأجانب، وبدلا من إظهار التجاوز بين علمي الكلام و الفلسفة، و أيضا من جعل التصوف في قائمة العلوم الدينية، والكيمياء في قائمة العلوم العقلية مع الرياضيات و الطبيعيات، بدلا من كل ذلك أقام الجابري تصنيفه اعتمادا على البنية الجوانية العقلية، فانتهى إلى وجود ثلاث نظم معرفية متكاملة هي النظام البياني، و نظام العرفان، و النظام البرهاني⁽²⁾.

بهذه الكيفية صنف الجابري جميع أنواع المعارف في الثقافة العربية الإسلامية، هذه المعارف التي تمثل البنية الداخلية للعقل العربي، حيث حاول الجابري تجاوز البحث التقليدي في المعارف التراثية، متجها إلى تحليل ابستمولوجي للعقل المنتج لهذه المعارف من خلال تحليل النظم المعرفية الثلاث و فحص آلياتها وعلاقاتها من أجل إعادة بناءها، فكيف تكونت هذه النظم الثلاث داخل العقل العربي؟ و ما هي الآليات التي تقوم عليها؟ و كيف تعمل داخل العقل العربي؟

(1) - كمال عبد اللطيف: قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة للنشر و التوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1994، ص85.

(2) - يحيى محمد: نقد العقل العربي في الميزان: دراسة معرفية تعنى بنقد مطارحات مشروع نقد العقل العربي للمفكر المغربي الجابري، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1997، ص81.

3-1- النظام المعرفي البياني:

تعريف البيان: " البيان ما بين به الشيء من الدلالة و غيرها، و بان الشيء بيانا اتضح فهو بين، وكذلك أبان الشيء فهو مبين." ⁽¹⁾

" البيان إظهار المعنى و إيضاحه للمخاطب، منفصلا مما يلتبس به و يشتبه من أجله، و أصله في اللغة من القطع و الفصل، و البيان أيضا ما أبان الله خلقه في كتابه مما تعبد بهم به." ⁽²⁾

المعقول المؤسس على النظام المعرفي البياني:

- الفقه و تكوين العقل العربي:

يقول الجابري: " إذا جاز لنا أن نسمي الحضارة الإسلامية بإحدى محتجاتها، فإنه سيكون علينا أن نقول عنها أنها (حضارة فقه)، و ذلك بنفس المعنى الذي ينطبق على الحضارة اليونانية حينما نقول عنها أنها حضارة فلسفة." ⁽³⁾

فإننتاج الفقه الإسلامي في نظر الجابري هو: " إنتاج عربي إسلامي محض، فهو يشكل إلى جانب علوم اللغة العطاء الخاص بالثقافة العربية الإسلامية ... و عبثا حاول بعض المستشرقين إيجاد صلة مباشرة أو غير مباشرة بين الحقوق الرومانية و الفقه الإسلامي، فالمستشرق الإيطالي (سنتيلانا) الذي كان أول من افترض تأثير الحقوق الرومانية في الفقه الإسلامي، و الذي بقي مرجعا في الموضوع قد اضطر إلى التراجع أمام فقدان ما يمكن به تعزيز هذه الفرضية التي كانت في الحقيقة مجرد افتراض متسرع، وهكذا لم يتردد في القول في مقالة متأخرة له (عبثا نحاول أن نجد أصولا واحدة تلتقي فيها الشريعتان الشرقية و الغربية، الإسلامية و الرومانية كما استقر الرأي على

(1) - ابن منظور: لسان العرب، ج1، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، 1991، ص51.

(2) - رفيق العجم: موسوعة مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين، ج1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 1989، ص343.

(3) - محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مصدر سبق ذكره، ص92.

ذلك، إن الشريعة الإسلامية ذات الحدود المرسومة و المبادئ الثابتة لا يمكن إرجاعها أو نسبها إلى شرائعنا وقوانيننا لأنها شريعة دينية تغاير أفكارنا أصلا)، من خلال هذا القول يتبين لنا قوة الفقه و استقلاليتة في الثقافة العربية الإسلامية عن ذلك الموروث القديم الذي واجه الإسلام على صعيد العقيدة، فلم يكن له أي أثر على صعيد الشريعة، ففي مجال الفقه جب الإسلام ما قبله تماما.⁽¹⁾

يعتبر الجابري الفقه أصيلا في الفكر الإسلامي، بل هو العلم الوحيد الذي لم يتأثر بأي موروث قديم سواء كان رومانيا أو يونانيا، ولقد ميز الجابري بين نوعين من الفقه: الفقه النظري و الفقه العملي، "ففي زمن النبي والصحابة و حتى أواخر العهد الأموي، كان الفقه واقعا لا نظريا، وإنما كان الناس يبحثون عن حكم الحوادث ويسألون عنها بعد وقوعها أو يتقاضون فيها، فتعالج بالحكم الذي تقتضيه الشريعة الإسلامية ، فلم تكن الحوادث آنذاك تفترض افتراضا، أما بعد ذلك و ابتداء من عصر التدوين فلقد أصبح الفقه يثمر من النظر و الافتراض أكثر مما يثمر من الوقائع، لقد أصبح الفقه أشبه ما يكون برياضيات ذهنية تفترض فيها الحوادث إفتراضا، وفي عملية الإفتراض تلك لم يكن الفقهاء يتقيدون بالممكن الواقعي، بل لقد ذهبوا إلى أبعد مدى مما جعل الفقه في الثقافة الإسلامية يقوم بذات الدور تقريبا الذي قامت به الرياضيات في الثقافة اليونانية و الثقافة الأوروبية الحديثة، و هنا تكمن أهمية الفقه بالنسبة للبحث الإستيمولوجي في الثقافة العربية الإسلامية، و بالتالي بالنسبة للعقل العربي ذاته".⁽²⁾

إن الفقه في نظره كإنتاج عربي إسلامي خالص يشكل الإنطلاقة الفعلية و البناء الرئيسي في بناء العقل العربي، وهذه الأهمية ترجع بالدرجة الأولى لكون الفقه الإسلامي لم يبقى مجرد ردود فعل على حوادث ماضية كما كان حاله في عهد الرسول و حتى العصر الأموي، فقد عرف تحولا ونقلة من رد فعل على أحداث ماضية إلى بناء فكري يستبق الأحداث وينظر لما سيكون، و بذلك كانت له هذه الأهمية في تطوير مختلف العلوم العربية

(1) - محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، المصدر السابق، ص 92، 93.

(2) - المصدر نفسه، ص 98.

الإسلامية حيث: " وظف في جميع هذه العلوم، من علوم القرآن، و علوم الحديث، و علوم اللغة و النحو و الكلام، بل ذهب أبعد من ذلك فوظف علم الحساب و بكيفية خاصة في الموارث الذي كان أقرب إلى الرياضيات من أي علم آخر، فكانت حاجة الفقه النظري (خاصة علم الفرائض) قد دفعت بالرياضيات إلى التطور و التجدد بل لربما إلى اختراع علم الجبر و الهندسة." ⁽¹⁾

لقد أعطى الجابري أهمية كبرى للفقه في الثقافة العربية الإسلامية ، وفي تأسيس العقل العربي خاصة في عصر التدوين، لكن ما يجب الإشارة إليه أن الجابري عندما يتحدث عن الفقه فهو لا يقصد الإنتاج الفقهي من أحكام و آراء، بل يهتم بطريقة و منهج هذا الإنتاج، حيث يقول: " إن ما هو أكثر أهمية بالنسبة لموضوعنا هو طريقة الإنتاج النظري في الفقه، نقصد : علم أصول الفقه ... فأصالة الفقه الإسلامي إنما ترجع إلى أن هذا العلم المنهجي ليس له مثيل في الثقافات السابقة أو اللاحقة، هذا العلم الذي ابتكره المسلمون لأول مرة، و الذي لا نجد له مثيلا لا عند اليونان و الرومان في الغرب، ولا عند البابليين والصين و الهند و إيران ومصر في الشرق، و لا في مكان آخر، ولكي نقدر أهمية هذا العلم في تأسيس عقل عربي محض تكفي الإشارة إلى طابع المنهج الإبستمولوجي إذ هو (القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة) وهو بالنسبة للفقه كالمناطق بالنسبة للفلسفة." ⁽²⁾

و لقد كان للشافعي دور كبير في إحصاء هذا العلم (علم أصول الفقه) و تنظيمه فالقواعد التي وضعها تظل بمثابة الهيكل العام لهذا العلم المنهجي ، فقد عاش الشافعي صراعا حول الأصول في مجال الشريعة أخذ أبعادا إجتماعية و سياسية، فرأى أنه أصبح من الضروري الفصل في مسألة الأصول... ورأى أن ذلك الفصل يكون من القرآن (الخطاب القرآني) نفسه و هو ما أسماه بالبيان العربي... و لقد حدد الشافعي وجوه البيان في الخطاب

(1) - محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، المصدر السابق، ص98.

(2) - المصدر نفسه، ص99.

القرآني و حصرها في خمسة.⁽¹⁾

و ما يمكن أن نستخلصه أن الفقه أو بالأحرى أصول الفقه تعتبر في نظر الجابري الأساس و الخطوة الأولى في النظام المعرفي البياني الذي يعد النظام الأول في العقل العربي الإسلامي، لقد انتهى التحليل الإستمولوجي عند الجابري إلى أن العقل الفقهي بما قدمه من آليات معرفية جديدة و غير مسبقة في الحضارة العربية الإسلامية شكل أول الأنظمة المعرفية داخل ما يسمى العقل العربي.

وعلى هذا الأساس نتساءل: ما هي بنية هذا المعقول البياني؟ و ماهي خصائصه؟

– بنية المعقول الديني البياني:

في المدخل الذي استهل به الجابري تحليله للبيان، أكد بأنه ليس المقصود بالبيان ما اختص به علماء البلاغة وحدهم، بل هو ما تحقق به عملية الإفهام أو التبليغ، أي الفهم و التبيين، و هذا يعني أن الأبحاث البيانية قاعدة مشتركة بين اللغة و النحو و الفقه و الكلام، أي بين الأبحاث التي كان يستقطبها النص الديني، فهو عقل لا تنحصر فاعليته في أنه يحدد طريقة التفكير فحسب بل هو منهج و رؤية تعمق مع الأيام داخل الثقافة العربية الإسلامية.⁽²⁾

يصف الجابري البيانيين بأنهم: " جميع المفكرين الذين أنتجتهم الحضارة العربية الإسلامية و الذين كانوا – أو ما يزالون – يصدرون في رؤاهم و طريقة تفكيرهم عن العقل المعرفي الذي بلورته و كرسه العلوم العربية الإسلامية الاستدلالية الخاصة، و نعني بها الفقه و الكلام و البلاغة ... و البيان ليس من اختصاص علماء البلاغة وحدهم... فلقد تطورت الأبحاث البيانية التي انطلقت مع بداية عصر التدوين تطورا عظيما هائلا خلال هذا العصر نفسه... و أصبحت تدل على نظام معرفي معين أخذ الوعي به كروية و مفاهيم و طريقة في التفكير يتبلور

(1) – محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مصدر سبق ذكره، ص 22.

(2) – المصدر نفسه، ص (13-15).

و يتعمق مع الأيام داخل الثقافة العربية الإسلامية.⁽¹⁾، فالبيان عنده يشمل كل العلوم و المعارف التي كانت مرتبطة بالنص الديني و التي عرفت انطلاقتها و تطورها خلال عصر التدوين، العصر الذي سماه الجابري بالإطار المرجعي للعقل العربي، هذه العلوم التي تشكل العقل البياني العربي، أما المفاهيم و الإشكاليات التي تشكل و تمثل بنية هذا العقل كما يذهب إلى ذلك الجابري فهي عبارة عن أزواج أو إشكاليات ثنائية ، حيث يقول:

" المفاهيم الأساسية التي تؤسس للبنية المعرفية البيانية عبارة عن أزواج هي : (اللفظ / المعنى)، (الأصل / الفرع)، (الخبر / القياس)، و يعتبر الزوج (اللفظ / المعنى) هو المشكلة الإستمولوجية الرئيسية في هذا النظام، المشكلة التي أسست هذا النظام، أو على الأقل بلورته و بقيت تغذيه من عصر التدوين إلى اليوم."⁽²⁾

- خصائص النظام البياني:

" لقد كان هناك مبدآن يحكمان الرؤية البيانية العالمة للعالم ، وهما مبدأ الانفصال و مبدأ التجويز، وهذين المبدأين متكاملين، و يندرجان تحت نظرية الجوهر الفرد، و كما رأينا أن هذه النظرية تنص على أن العلاقة بين الأجسام و الأفعال و الإحساسات هي علاقة تأثير ، و هذا لا يدع مجالاً لفكرة القانون أو السببية."⁽³⁾

و المسألة التي تنبه إليها الجابري هي : هل العقيدة الإسلامية تدعم حقاً هذه الرؤية ؟ و كان جوابه أن البيانيين اختاروا بناء رؤيتهم للعالم بصورة تخدم جانباً دون آخر في العقيدة (جانب الحدوث دون جانب النظام)، ويرجع الأصول الدفينة لتلك الرؤية الانفصالية إلى السلطة المرجعية الأولى التي تحكم التفكير البياني العربي، سلطة اللغة العربية من حيث أنها حامل للثقافة، لذا فإن المبدأ الذي يؤسسه لوعي سكن هذه البيئة لن يكون السببية ولا الحتمية بل سيكون الجواز، إن الرؤية القائمة على الانفصال و عدم الإقتزان الضروري تركز منهاجاً معيناً ينحصر

(1)- محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، المصدر السابق، ص 16.

(2)- المصدر نفسه، ص 41.

(3)- المصدر نفسه، ص 239.

فيه العمل العقلي في المقاربة بين الأشياء و تشبيهها وقياسها و الإستدلال عليها بالأمانة و ليس بالعلة.⁽¹⁾

إذا فالعقل العربي عند الجابري بدأ تأسيسه مع الفقه الإسلامي الذي ساهم في تأسيس المعقول الديني البياني الذي تمثله كل العلوم التي تدور حول النص الديني، والتي تقوم على جواز حدوث الأشياء أو غيابها بعيدا عن قوانين السببية و الحتمية ، هذا المنحى الجديد في التحليل الإستمولوجي لدى الجابري يؤكد على نقطتين رئيسيتين و هما أصالة هذا النظام المعرفي باعتباره إنتاجا عربيا إسلاميا خالصا، وعلى معقولية هذا النظام ، معقولية أصيلة هي الأخرى في هذا النظام، وهنا يحق لنا التساؤل : أليس النظام البياني قائما على النص أي الوحي ؟ وبالتالي ألا ينطوي على جانب من اللامعقول ؟ ثم أليست الآليات التي يقوم عليها و هي التجويز بدل السببية و الحتمية تنقص من معقولية هذا النظام المعرفي؟ ، هذا ما سنعود إليه بتحليل أكبر في الفصل الثالث.

3-2- النظام المعرفي العرفاني:

تعريف العرفان:

- لغة: العرفان في اللغة العربية مصدر عرف، فهو و المعرفة بمعنى واحد، والعرفان: العلم، عرفه يعرفه و عرفان و معرفة.⁽²⁾

- اصطلاحا: كلمة عرفان ظهرت في الإسلام، و بالخاصة عند المتصوفة الإسلاميين لتدل عندهم على نوع أسمى من المعرفة يلقي في القلب على صورة " كشف "أو " إلهام " ، ومع أن هذا المصطلح لم ينتشر إستعماله في الأدبيات الصوفية إلا في عصور متأخرة، فقد كان هناك منذ البداية لدى المتصوفة تمييز بين المعرفة التي تكتسب بالחס أو بالعقل أو بهما معا، وبين معرفة تحصل بالكشف والعيان.⁽³⁾

(1) - سالم يفوت: بنية العقل العربي، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، العدد 43، 1986، ص 68.

(2) - ابن منظور: لسان العرب، مرجع سبق ذكره، ص 336.

(3) - كامل مصطفى الشبيبي: الصلة بين التصوف و التشيع، دار المعارف، القاهرة، مصر، د ط، ص 363.

و العرفان في اللغات القديمة يسمى الغنوص و الكلمة يونانية الأصل و معناها المعرفة، و قد استعملت أيضا بمعنى العلم و الحكمة، غير أن ما يميز العرفان هو أنه من جهة أخرى معرفة بالأمور الدينية، و أنه من جهة أخرى معرفة يعتبرها أصحابها أسمى من معرفة المؤمنين البسطاء، و أرقى من معرفة علماء الدين الذين يعتمدون النظر العقلي ... فالعرفان يقوم إذا على تجنيد الإرادة و ليس على شحذ الفكر، بل يمكن القول أنه يقوم على جعل الإرادة بديلا عن العقل.⁽¹⁾

اللامعقول المؤسس على النظام المعرفي العرفاني:

نظام العرفان هو النظام الثاني من أنظمة العقل العربي، و يؤكد الجابري عنه أنه انتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية من الثقافات التي كانت سائدة قبل الإسلام في الشرق الأدنى، لذا فهو عبارة عن مذاهب متعددة تقدم نفسها في غالب الأحوال لا كديانات جديدة بل كباطن للدين، أو كحقيقة للشرعية. ويعتبر "عبد السلام بن عبد العالي" أن مجهود الجابري في كتاب "تكوين العقل العربي" ينحصر في إبراز اللامعقول العقلي ليكشف عن الكيفيات التي تستر بها وراء المعقول الديني "البيان"، و المعقول العقلي "البرهان"، فهذا اللامعقول في نظره كان أول ما انتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية من عناصر الموروث القديم.⁽²⁾ و يصف الجابري هذا اللامعقول بالعقل المستقل، الذي يشكل الموروث القديم الذي ورثه العرب عن الديانات و الفلسفات القديمة، كما أنه يعتبر "الهرمسية"^{*}، و تعاليمها الدينية و الفلسفية، الموروث القديم الذي كان له التأثير الأكبر في الثقافة العربية.

(1) - محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مصدر سبق ذكره، ص 60، 61.

(2) - عبد السلام بن عبد العالي: بين الإتصال و الانفصال، مرجع سبق ذكره، ص 38.

* الهرمسية: نسبت إلى هرمس المثلث العظمة، وهي عدة كتابات مشكوك في مصادرها وتعود إلى القرنين الثاني و الثالث بعد الميلاد، و المضمون أنها ألفت في مدينة الإسكندرية (بمصر)، و تعكس في مجموعها جوا من التوفيق و التلفيق بين المذاهب الفلسفية و الدينية، اليونانية و الشرقية المختلفة.

- عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، لبنان، ط1، 1984، ص 583.

ويلخص الأستاذ سالم يفوت الاتجاهات العرفانية عند الجابري في ثلاث:

1. الاتجاه الذي يغلب عليه الموقف العرفاني كمعاناة، كالمتصوفة أصحاب الأحوال و الشطح في الإسلام.
2. الاتجاه الذي يغلب عليه الطابع الفلسفي، ويمثله في الإسلام "التصوف العقلي" الذي نجده عند الفارابي في نظريته حول السعادة، و عند ابن سينا خاصة في فلسفته المشرقية.
3. الاتجاه الثالث الذي يغلب فيه السرد الأسطوري، ونجده لدى الفلاسفة الإسماعيليين و المتصوفة الباطنيين⁽¹⁾.

تأسيس العقل المستقل و إشكالية تجاوزه:

يؤكد الجابري أن الشيعة أول ممثل للتيار العرفاني بصورته الهرمسية، ثم تعداه إلى الصوفية و كل الاتجاهات العرفانية التي تفرق بين الظاهر و الباطن، و لم يقتصر الأمر على هذا التمييز في نصوص الوحي، بل تعدوا ذلك إلى إقامة علوم خاصة بكل واحد منهما، يقول الجابري: "لقد قسم العرفانيون النص القرآني إلى ظاهر و باطن، و مع انتشار التيارات العرفانية في الإسلام و تراكم أدبياتها (الشيعة منها و الصوفية) تطور الأمر على تجاوز التقابل بين الظاهر و الباطن على مستوى النص القرآني إلى التمييز بين علوم الظاهر و علوم الباطن، فاعتبروا علومهم علوم باطن... أما علوم الظاهر فهي موجهة لعامة الناس."⁽²⁾

هكذا أسس الشيعة و الصوفية في نظر الجابري نظاما معرفيا جديدا هو النظام العرفاني، أو اللامعقول العقلي، أو ما يعبر عنه الجابري بالعقل المستقل في الإسلام، و قد ثبت هذا النظام أركانه - حسب الجابري - مع ابن سينا الذي: "يعتبر من أكثر من قدس العرفان و جعل منه بحق أسمى أنواع المعرفة، و هو يلقي في القلب على صورة كشف أو إلهام (وابن سينا هنا يتبنى بصراحة الهرمسية)، حيث قال باتحاد النفس البشرية بالله... و قال بعجز العقل عن بلوغ الحقيقة كغيره من العرفانيين ... ثم يأتي الغزالي بتكريسه للهرمسية في دائرة البيان ذاتها

⁽¹⁾ - سالم يفوت: مقال في الفكر العربي المعاصر، مجلة العلوم الإنسانية والإجتماعية، مركز الإنماء القومي، لبنان، ص 68.

⁽²⁾ - محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مصدر سبق ذكره، ص 314.

مؤسسا بذلك أزمة العقل العربي أزمته التاريخية.⁽¹⁾، و النتيجة التي انتهى إليها الجابري هي إنتصار اللامعقول العقلي أو العقل المستقيل في الإسلام : " إنتصار العرفان و تحول البيان إلى عقل - عادة، و البرهان إلى عادة عقلية."⁽²⁾ وهذا ما أدى إلى تخلف العقل العربي في نظره : " إن التخلف الذي نعاني منه فكريا هو التخلف المرتبط باللاعقلانية، بالنظرة السحرية للعالم و الأشياء، بالنظرة اللاسببية، لذلك فإن تحقيق تنمية في الفكر العربي المعاصر يتطلب فلسفة أي يتطلب طرحا عقلانيا لكل قضايا الفكر."⁽³⁾، فالتيارات العرفانية اللاعقلانية قد أدت إلى إنحطاط العقل العربي و لا سبيل إلى مواجهتها و تجاوزها - حسب الجابري - إلا سلاح العقلانية، وهذا ما عبر عنه " زكي نجيب محمود " فيلسوف الوضعية المنطقية في الوطن العربي في كتابه: " المعقول و اللامعقول في تراثنا الفكري " حيث أكد أن التراث العربي عموما لا يمكن النظر إليه على أنه طبقة واحدة، بل إن إخضاع التراث لمعيار العقلانية يوضح أن فيه الكثير من الدجل و الخرافة و التنجيم، وأنه تراث لا يفيد كثيرا بل يلجم الفكر و يعرقل تطور الحياة، وأن كثيرا من المفكرين الذين اشتهروا في الإسلام لم تخلوا مؤلفاتهم من السقطات الكبيرة التي تسيئ للفكر ناهيك عن كونها لاعقلانية وغير مجدية لنا.

و كمثال على ذلك يستشهد زكي نجيب محمود بالغزالي المفكر و الفيلسوف الكبير الذي درس الفلسفة اليونانية وأحاط بها، لكنه سار سيرا معاديا للفكر و العقلانية، ففي أحد مؤلفاته يوصي بتميمة تعلقها الحامل حتى لا يسقط جنينها، و هذا ما يشبه أعمال المشعوذين المليئة بالطلاسم.

و يؤكد زكي نجيب محمود على أن لهيمنة الدين - فقها و تصوفا - دور في تأخير الفكر العربي و قهره، فهو يصرف النظر عن الفكر و العلوم الوضعية و الفلسفة، لذلك فلا بديل عن العقلانية التي نجد صفحات منها في

(1) - محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مصدر سبق ذكره، ص268.

(2) - المصدر نفسه، ص328.

(3) - محمد عابد الجابري: التراث و الحداثة، مصدر سبق ذكره، ص243.

تاريخنا في فكر ابن رشد و ابن باجة و الجاحظ و المعتزلة.⁽¹⁾

هكذا انتهى التحليل الإستمولوجي للجابري إلى استبعاد النتاج الفكري العرفاني من دائرة العقلانية، ورغم أن الجابري يؤكد على النظرة الابستمية للموضوع بعيدا عن أي أحكام إيديولوجية إلا أنه يحق لنا التساؤل: هل هذا التصنيف يقوم فعلا على أسس إبستمولوجية؟ وهل يقبل المنهج الإستمولوجي الذي يقوم أساسا على البحث في آليات المعرفة دون نتائجها، بهذا فرز قيمي؟ هنا بالضبط تكمن إحدى أوجه الأزمة المنهجية لدى الجابري، و التي سنعود لها بتحليل أكثر في المباحث القادمة.

3-3- النظام المعرفي البرهاني:

تعريف البرهان:

في اللغة هو الحجة الفاصلة بينة، يقال برهن برهن برهنه، إذا جاء بحجة قاطعة، يبرهن بمعنى يبين، و برهن عليه أقام الحجة و البرهان، عند الأصوليين ما فاضل الحق عن الباطل ويميز الصحيح من الفاسد. أما في الإصطلاح المنطقي فالبرهان بالمعنى الضيق للكلمة، فهو العمليات الذهنية التي تقرر صدق قضية ما بواسطة الإستنتاج، أي ربطهما ربطا ضروريا بقضايا أخرى بديهية أو سبقت البرهنة على صحتها، أما في المعنى العام، فالبرهان يرتبط بكل عملية ذهنية قادرة على تقرير صدق قضية ما.⁽²⁾

المعقول العقلي المؤسس على النظام المعرفي البرهاني:

النظام البرهاني العقلي هو النظام الثالث و هو الذي يتخذ من أرسطو مرجعا له، تفتح المعرفة فيه من خلال المنطق و الإستدلال البرهاني، " و البرهان يعتمد على قوى الإنسان المعرفية الطبيعية من حس وتجربة و محاكمة عقلية وحدها دون غيرها في إكتشاف معرفة بالكون كالكل و الأجزاء، بل تشييد رؤية للعالم يكون فيها من

(1) - زكي نجيب محمود: المعقول و اللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق، القاهرة، مصر، دط، ص(116-122).

(2) - جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، دط، ص206.

التماسك و الإنسجام ما يلي طموح العقل إلى إضفاء الوحدة و النظام على شتات الظواهر و يرضي نزوعه الملح و الدائم إلى طلب اليقين.⁽¹⁾

اهتم الجابري بحضور أرسطو في الثقافة العربية الإسلامية، حيث قدم صورة مجملة عن البرهان الأرسطي منهجا و رؤية، مبرزا الجوانب التي تمثل الإتجاه في الفكر الأرسطي حتى يتمكن من تبين التعديل الذي تعرض له عند إنتقاله إلى الثقافة العربية و الكيفية التي تمت بها تبيئته داخلها، خصوصا وأن الأمر يتعلق بمنهج في التفكير و تصور للعالم يختلفان تماما عن المنهج و التصور الذين تم إرسائهما في الثقافة العربية الإسلامية بمعطياتها الخاصة: اللغة و الدين، مما تطلب من فلاسفة الإسلام العمل على ترتيب العلاقة بين البيان و البرهان ترتيبا برهانيا ككل أو بأجزاء.⁽²⁾

يرجع الجابري بداية العقل العربي البرهاني مع الفيلسوف العربي " الكندي " ، ثم تلاه "الفارابي" بالتأكيد على أسبقية اللفظ كشرط للخروج من الطوق البياني، و للتمييز بين ما للمنطق و ما للنحو، قصد تأسيس الأول و تبيئته و إدخال مفهوم جديد إلى العقل العربي هو مفهوم الكلي الذي لن تقوم له قائمة إلا باستقلال المعنى عن اللفظ.⁽³⁾

يرى الجابري أن هذا العقل أي العقل البرهاني قد تحول مع "الغزالي" و "ابن سينا" إلى خدمة العقل البياني و العقل البرهاني، حيث أن " البرهان كمنهج قد انتهى به الأمر في الثقافة العربية الإسلامية، إلى أن أصبح مع الغزالي مجرد آلية ذهنية شكلية يراد منها أن تحل محل آلية ذهنية، شكلية هي الأخرى، آلية الاستدلال بالشاهد على الغائب، مما أفقده وظيفته الأصلية التي أرادها له أرسطو، وظيفه " التحليل " و "البرهان".⁽⁴⁾

(1) - محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مصدر سبق ذكره، ص 299.

(2) - سالم يفوت: بنية العقل العربي، مرجع سبق ذكره، ص 69.

(3) - محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مصدر سبق ذكره، ص 432.

(4) - المصدر نفسه، ص 477.

بهذا حول الغزالي النظام المعرفي البرهاني من نظام منتج للمعرفة بوسائله الخاصة إلى نظام تابع للنظام البياني وآلياته في إنتاج المعرفة، وإذا كان هذا ما قام به الغزالي فإن ما قام به ابن سينا هو أنه حول هذا العقل البرهاني نحو العقل العرفاني أو العقل المستقيل، "إن البرهان كروية قد انتهى به الأمر مع ابن سينا إلى الانخراط في إشكاليات المتكلمين من جهة، وتبني منتجات "العقل المستقيل"، منتجات العرفان الهرمسي من جهة ثانية، مما أفقد الرؤية البرهانية الأرسطية طابعها العقلاني "العلمي".⁽¹⁾

يعتبر "علي عطية عبد الله" الجابري من أفضل من كتب في موضوع بنية العقل العربي، وتتمثل هذه البنى في النظام المعرفي البياني، و النظام المعرفي العرفاني، و النظام المعرفي البرهاني، و هي التي حددت قواعد الفكر الإسلامي، لكنها لم تنجوا من تأثيرات الأنظمة السياسية التي حاولت التحكم فيها و توجيهها إلى درجة الإعاقة والضمور.⁽²⁾، هذه الأنظمة المعرفية الثلاثة التي تحكم العقل العربي في تعامل وتجاوب مع الممارسة السياسية قد رسمت للعقل حدوده، فأصبح يفكر بواسطتها و داخلها و تحول الزمن الثقافي إلى زمن تقليد و تكرار، لقد ظل هو هو مشدودا إلى آلية القياس، آلية العرفان و آلية البرهان مما جعل العقل الإسلامي عقل فقهي و حضارة فقهية.⁽³⁾، وبهذا قادت فكرة الإبتيمية التي أسسها فوكو الجابري إلى القول بثلاث نظم معرفية تميز العقل العربي، فهل وفق الجابري في تطبيق هذا المفهوم الفوكوي (نسبة لفوكو) ؟ و هل الإبتيمية الفوكوي أسس للتعامل مع حقبة تاريخية أم مع نظم عقلية كما فعل الجابري؟ هذا ما سنعود لتحليله أكثر في معالجتنا لإشكالية التطبيق عند الجابري.

⁽¹⁾ -محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، المصدر السابق، ص 477.

⁽²⁾ - علي عطية عبد الله: مكانة العقل في الفكر العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 1997، ص 142.

⁽³⁾ - كمال عبد اللطيف: قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، مرجع سبق ذكره، ص 88.

4- القطيعة الإستمولوجية بين الشرق والغرب:

لعل من أبرز المفاهيم التي أسسها المنهج الإستمولوجي، ولقيت شهرة واسعة هو مفهوم القطيعة الإستمولوجية، الذي بلوره غاستون باشلار، وقد حاول الجابري تطبيق هذا المفهوم على التراث العربي الإسلامي من خلال التمييز بين المدرسة الشرقية العرفانية (اللاعقلية)، و المدرسة المغربية (العقلية)، حيث يقدم محمد عابد الجابري تحليلاً لفلسفة ابن رشد ضمن أفق الإشكالية المغربية وتعارضها مع الإشكالية الشرقية، حيث مثلت فلسفته نقطة القطيعة بين المدرستين.

يوجه الجابري نقداً لاذعاً لصانعي ثقافة القرنين الخامس والسادس الهجريين، ابن سينا، وأبي حامد الغزالي، وأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، وفخر الدين الرازي، وحتى نصير الدين الطوسي من القرن السابع الهجري حين ينعتهم كلهم إنهم مشارقة، بمعنى أنهم ينتمون إلى خرسان وما إليها، وبأنهم من مثقفي البلاط، أي أنهم يكرسون الأيديولوجيا الضاغطة، لأنها الحاكمة، ومن ثم هي الصانعة للوعي لذلك يرى الجابري في ابن سينا طموحاً سياسياً لما مارسه من سياسية داخل العلم بصورة واعية وعلمية، جعلت منه انتهازياً إلى أبعد الحدود.⁽¹⁾ من هذا المنطلق يقرأ الجابري في كتابه "نحن والتراث" فلسفة ابن رشد ضمن أفق الإشكالية المغربية وتعارضها مع الإشكالية الشرقية، فقد جرت العادة على التمييز في العالم الإسلامي بين المشرق والمغرب، وهذا التمييز بنظر الجابري يعود إلى الفتوحات الإسلامية الأولى ويعكس واقعاً تاريخياً وسياسياً وثقافياً أكثر مما يعكس واقعاً جغرافياً محضاً وهكذا فإن المدرستين المغربية والمشرقية هما مظهران أساسيان ومتميزان، بل متناقضان في الاتجاه: العقلانية الرشدية واقعية والعقلانية السينوية صوفية، حيث يكشف الجابري، في قراءته لنصوص ابن سينا عن القاعدة الإستمولوجية والمحتويات الأيديولوجية لهذه النصوص.

(1) - ابن رشد،، تحافت التهافت، انتصاراً للروح العلمية وتأسيساً لأخلاقيات الحوار، مع مدخل وشروح ومقدمة تحليلية، ل: محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي، مؤلفات ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1998، ص120.

كما يعتبر الغزالي متحيزاً مذهبياً وأيديولوجياً ومدعياً وذاتياً، وهذا كما تكشفه كتاباته ذاتها؛ فكتابة تهافت الفلاسفة جاء للكشف عن فضائح الباطنية، أي إن تقويض المذهب الباطني الإسماعيلي الذي كان يتطلب خلخلة الأسس الفلسفية التي يقوم عليها، وبالأخص مشاربها الفيضانية السينوية، وبهذا فهو لم يأت عن قناعة فكرية خاصة بالغزالي بقدر ما كان تلبية لدعوة الخليفة المستظهر بن نظام الملك الذي استقدمه إلى نظامية بغداد.⁽¹⁾

لقد توصل الجابري إلى الحكم بأن كتاب "تهافت الفلاسفة" لأبي حامد الغزالي لم يضع حداً للفلسفة، بل كان إعلاناً عن ازدهارها في المغرب والأندلس كما تبينه إسهامات الفلاسفة وابتكاراتهم على مختلف شيعهم، ومن ثم جاء "تهافت التهافت" لابن رشد ممثلاً لقفزة نوعية في الفلسفة ضمن الثقافة العربية الإسلامية، تجاوزت بل "قطعت" بمنهجية واعية مع فلسفة ابن سينا، ومع كلام أبي حامد الغزالي.⁽²⁾

ينتهي التحليل الإستمولوجي عند الجابري إلى الإعلان الصريح بقطيعه معرفية إبستمولوجية بين مدرستي الشرق والغرب الفلسفية، حيث اعتبر وجود مدرستين لكل منهما روحهما الخاص، المدرسة الفلسفية في المشرق، وعلى رأسها ابن سينا و الفارابي والغزالي وغيرهم، وهذه مدرسة تستوحي آراء الفلسفة الدينية من المدارس السريانية القديمة، خاصة مدرسة حران والمتأثرة بالحد بعيد بالأفلاطونية المحدثة، حيث يقول: "لقد كرّس ابن سينا بفلسفته المشرقية اتجاهها روحانيا غنوصيا كان له أبعد الأثر في ردّة الفكر العربي الإسلامي وارتداده من عقلانيته المفتوحة التي حمل لواءها المعتزلة والكندي وبلغت أوجها مع الفارابي إلى لاعقلانية، ظلامية قاتلة لم يعمل الغزالي والسهورودي الحلبي وأمثالهما إلاّ على نشرها وتعميمها في مختلف الأوساط"⁽³⁾.

(1) - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مصدر سبق ذكره، ص 202.

(2) - المصدر نفسه، ص 204.

(3) - المصدر نفسه، ص 416.

والمدرسة الغربية في المغرب وعلى رأسها ابن رشد، ابن باجة وابن طفيل وغيرهم، يقول الجابري: "ننظر إلى المدرسة الفلسفية التي عرفها الغرب الإسلامي على عهد دولة الموحدين كمدرسة مستقلة تماما عن المدرسة أو المدارس الفلسفية في المشرق، فلقد كان لكل واحدة منهما منهجها الخاص، ومفاهيمها الخاصة، وإشكالياتها الخاصة كذلك..."⁽¹⁾

يعد ابن رشد في نظر الجابري طفرة من الطفرات الإستمولوجية في تاريخ الفلسفة الإسلامية ولحظة من لحظاتها الأساسية؛ بل يعتبر اللحظة التي أسست للقطيعة المغربية العقلية مع الفكر الغنوصي العرفاني اللاعقلاني الشرقي، وبهذا فقد صنف الجابري العقلانية تصنيفا جغرافيا مشرقيا و مغربي، و يوضح الجابري القصد بالمشرق و المغرب في حوار مع حسن حنفي بقوله: " أتمنى أن يكتشف جميع الذين يتهمونني بالتعصب للمغرب العقلاني ضد المشرق الصوفي... أتمنى أن يكتشفوا أن ابن سينا الذي قلت و أعود و أقول إن ابن رشد قد أحدث قطيعة مع فلسفته هو، أي ابن سينا من " الشرق البعيد "، من بخارى، من بلاد العجم، إنه هو و الرازي الطبيب الغنوصي، و الغزالي، ينتمون جميعا إلى " مشرق " يقع بعيدا عن الرقعة التي تمتد من المحيط إلى الخليج و التي قلبها النابض: مصر."⁽²⁾، إذا فالمقصود بالمشرق عند الجابري ليس المشرق العربي بل المشرق الأقصى، أما المغرب فيشمل كل دول العرب أي يشمل بالإضافة إلى المغرب العربي، المشرق العربي أيضا و مصر.

و لعل هذا التصنيف - الإستمولوجي - يعتبر إحدى أهم العناصر التي تعبر عن الأزمة المنهجية في فكر الجابري و هذا ما سنعود لتوضيحه بشكل أكبر في الفصل القادم.

⁽¹⁾ - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المصدر السابق، ص 269.

⁽²⁾ - محمد عابد الجابري، حسن حنفي: حوار المشرق و المغرب، نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، لبنان، ط 1، 1990، ص 144.

5- من نقد العقل النظري إلى نقد العقل العملي:

ينتقل الجابري في مشروعه النقدي من العقل النظري، أي نقد العقل المنتج للمعرفة، إلى "نقد العقل العملي" وهو الممتد في العملين الأخيرين "العقل السياسي العربي" و "العقل الأخلاقي العربي"، فكلاهما يدوران حول نقد الممارسة العربية الواقعية في حقلي الأخلاق والسياسة، وعلى هذا الأساس ينتقل الجابري من البحث الإبستمولوجي إلى البحث الواقعي.

أ- محددات العقل السياسي العربي:

اعتمد الجابري في هذه الدراسة على معرفة مراحل العقل العربي في اشتغاله بالعمل السياسي، حيث نلمس في الجزء الثالث من مشروع الجابري النقدي وهو "العقل السياسي العربي" خروجاً على سياق البنية الثلاثية المحكمة للبيان والعرفان والبرهان التي انتهى إليها التحليل الإبستمولوجي، إلى بنية أخرى هي: "القبيلة" و"الغنيمة" و"العقيدة" التي اعتبرها محددات أساسية لعمل العقل السياسي "العملي" العربي، يقول الجابري موضحاً هذه الفكرة: "كان موضوع البحث و الدراسة في الجزئين الأول و الثاني من هذا الكتاب (تكوين العقل العربي، و بنية العقل العربي)، هو "عقل الفكر العربي" أي أسس الفعل المعرفي و آلياته و موجهاته في الثقافة العربية، أما موضوع هذا الجزء -الثالث- فهو "عقل الواقع العربي"، و نقصد به محددات الممارسة السياسية و تحليلاتها في الحضارة العربية الإسلامية و امتداداتها إلى اليوم، طبيعة الموضوع هنا تختلف إذن عن طبيعة الموضوع هناك: إنتاج المعرفة شيء و ممارسة السياسة أو بيان كيفية ممارستها شيء آخر.⁽¹⁾ فكيف كانت نظرة الجابري لمحددات العقل السياسي العربي الثلاث: العقيدة و القبيلة و الغنيمة؟

(1) - محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي: محدداته و تحليلاته، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، لبنان، ط4،

أ-1- تأثير العقيدة:

يعتقد الجابري أن أول محدد للممارسة السياسية في العقل العربي هي العقيدة، حيث استطاعت العقيدة الإسلامية - في بدايتها- أن تشد الناس إليها، وتوحد بينهم، وتدفعهم إلى العمل، فأدت بذلك إلى تشكيل وعيهم الاجتماعي والسياسي، لما تضمنته من معجزات منها: إعجاز القرآن الكريم من خلال دعوته إلى توحيد الله سبحانه وتعالى، وعرضه لمشاهد يوم القيامة بأسلوب لغوي معجز أبحر قريش في نظمه وبلاغته.⁽¹⁾

لقد أثرت العقيدة في الفكر السياسي العربي وعبر كامل تاريخه بمساهمتها في بناء الوعي الاجتماعي والسياسي، إن ذلك الوعي ناتج عن تشبع أفرادها روحيا وعقليا فهو ثمرة وتوحيج لتشبعهم بمبادئها وقيمها، مما يجعلها المصدر الأول لأفعالهم، والمرجع الأساس لفكرهم، إذ تكفي القراءة المتأنية للتاريخ السياسي للأمة العربية الإسلامية حتى نتأكد من ذلك. فهي - يقصد تأثيرها - حاضرا في كل ممارسة سياسية منذ بدء الدعوة الإسلامية إلى حدود العصر العباسي الأول لأن كل ما حدث بعد هذه المرحلة كان مجرد تكرار لما حدث في السابق.⁽²⁾

أ-2- تأثير القبيلة:

ثاني محددات العقل السياسي العربي في نظر الجابري هو القبيلة التي لعبت دورا كبيرا سواء في المرحلة المكية، أو في المرحلة المدنية، فقد سلم المسلمون القريشيون من بطش واعتداءات خصوم الدعوة الإسلامية من بني مخزوم وبني أمية لأنهم كانوا في كنف وحماية قبيلتهم القوية قريش، فاستمر الرسول محميا بعشيرته كلها بني هاشم وبني المطلب رغم عدم استجابتهم لدعوته، إنها رابطة القرابة وصلة الدم يستثنى من ذلك أبي لهب الذي آثر وأصر على محاربة الرسول ومحاربة دعوته.⁽³⁾

(1) - محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، المصدر السابق، ص 365.

(2) - المصدر نفسه، ص 63.

(3) - المصدر نفسه، ص 84.

استمر تأثير القبيلة قبل وبعد الهجرة إلى المدينة، فقبل الهجرة إليها عرض الرسول نفسه على قبائل العرب في الأسواق، وأثناء مواسم الحج، لتليها الهجرة إلى يثرب أي المدينة والشروع في تأسيس الدولة كانت المدينة تسكنها قبائل يهودية هم: بنو قريضة وبنو النضير، وبنو قينقاع، وكذا قبيلتا الأوس والخزرج، وكانت الحروب مشتتة بينهم إلى أن جاءت هجرة الرسول إليها فسن نظام المؤاخاة بين الأوس والخزرج، أي بين الأنصار، وبينهم وبين المهاجرين، فحلت الأخوة في الدين محل الأخوة في النسب، وحلت الأمة والملئح القبيلة والعشيرة، إلا أن تجاوز القبيلة لم يكن كاملاً بدليل نزول أبناء القبائل على أبناء القبائل من الأنصار أصدقاء لهم أو أقرائهم، أما الفقراء المهاجرون والمستضعفين الذين لم تكن لهم قبائل فقد أذن لهم الرسول أن يناموا في المسجد.⁽¹⁾

إذا و رغم تأسيس الإسلام للدولة إلا أن تأثير القبيلة في الحياة السياسية بقي يلعب دوراً رئيسياً في تحديدها، وهذا راجع لارتباطها بالغنيمة، " فالقبيلة ليست في نهاية التحليل إلا الإطار الاجتماعي الذي بواسطته يتم كسب الغنيمة و الدفاع عنها و بالتالي فالغنيمة هي التي تحكم في نهاية التحليل مفعول القبيلة." ⁽²⁾

أ- 3- تأثير الغنيمة:

تشكل الغنيمة حسب الجابري المكون الثالث في العقل السياسي العربي، ويضرب الجابري عدة أمثلة على دورها في الفكر السياسي، فزعماء قريش الذين ثاروا ضد الدعوة الإسلامية كان دافعهم الأساسي الحفاظ على مصالحهم الاقتصادية أي حفاظاً على أموالهم وتجارتهم ومكانتهم، إن الأصنام التي كانوا يعبدونها لم تكن مقدسة لذاتها، بل هي مقدسة لأنها أولاً وقبل كل شيء مصدراً للثروة وأساساً للاقتصاد.⁽³⁾

كما يقدم مثالا على الأهمية التاريخية لمكة و التي جعلتها مطمعا للعديد من الصراعات، "فأهمية مكة الاقتصادية واحتكارها للتجارة الخارجية جعلت أبرهة الحبشي يفكر في هدم الكعبة محاولا تحويل النشاطات الاقتصادية إلى

(1) - محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، المصدر السابق، ص 92.

(2) - المصدر نفسه، ص 98.

(3) - المصدر نفسه، ص 99.

الشام وصرف القبائل العربية إليها.⁽¹⁾

لقد أصبحت الغنيمة كما يضيف الجابري حاضرة في كل غزوات النبي وسراياه يأخذها المسلمون ويوظفونها في تجهيز الجيوش، بل ولتحضير النفوس على الجهاد أيضاً.⁽²⁾

تجاوز المحددات الثلاث:

يرى الجابري أن (العقيدة - القبيلة - الغنيمة) زادت وطأتها على العقل السياسي في العصر الحديث إثر الهزائم المتتالية التي أصابت العرب؛ فبعد أن كان الطموح النهضوي العربي يرمي إلى تجاوز تلك المحددات الموروثة، وإقرار محددات جديدة عصرية؛ إذ بالنكسات والإحباطات التي ترافقت مع تلك الهزائم تفتح الباب على مصراعيه لعودة (المكبوت)، أي ظهور مفعول المحددات الثلاثة الموروثة. فعادت برأيه العشائرية والطائفية والتطرف الديني لتجعل القبيلة محركاً للسياسة، والريع جوهر الاقتصاد، والعقيدة تبريرية أو خارجية نسبة إلى الخوارج.⁽³⁾

وبناءً عليه ولتجاوز هذه المحنة التي يقع فيها العقل السياسي العربي يقترح الجابري ما يلي:

أ - تحويل القبيلة في مجتمعنا إلى لا قبيلة: إلى تنظيم مدني سياسي اجتماعي أحزاب نقابات، جمعيات حرة، مؤسسات دستورية، وبعبارة أخرى بناء مجتمع فيه تمايز واضح بين المجتمع السياسي (الدولة وأجهزتها)، والمجتمع المدني (التنظيمات الاجتماعية المستقلة عن أجهزة الدولة).

ب - تحويل (الغنيمة) إلى اقتصاد (ضريبة)، وبعبارة أخرى تحويل الاقتصاد الريعي إلى اقتصاد إنتاجي.

ج - تحويل (العقيدة) إلى مجرد رأي: فبدلاً من التفكير المذهبي الطائفي المتعصب الذي يدعي امتلاك الحقيقة يجب فسخ المجال لحرية التفكير، لحرية المغايرة والاختلاف.⁽⁴⁾

(1) - محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، المصدر السابق، ص 105.

(2) - المصدر نفسه، ص 213.

(3) - المصدر نفسه، ص 373-374.

(4) - المصدر نفسه، ص 374.

ب- العقل الأخلاقي العربي:

يعتبر كتاب الجابري في نقد العقل الأخلاقي العربي من أكثر المشاريع أصالة في البحث في الفكر الأخلاقي العربي، حيث شكل نقلة في المنهج المتبع، يقول الجابري حول هذا الكتاب "هنا، مع هذا الكتاب، شعرت فعلا أنني أغادر حقلا معرفيا هو حقل الإبيستيمولوجيا، أو نظم المعرفة إلى حقل آخر هو الأخلاق أو نظم القيم. وحينها - لا أقول انتبهت ولكن أقول- وعيت بقوة أن التأليف الفلسفي قد كان ينتهي دائما بالبحث في الأخلاق، أو على الأقل تأتي الأخلاق فيه كتتويج للحقول الفلسفية الأخرى، وهذا من أرسطو إلى ديكارت (الذي وضع لنفسه أخلاقا مؤقتة في انتظار كتابة أخلاق دائمة ولم يكتبها) إلى كانط (الذي كتب في العقل المجرد والعقل العملي: الأخلاق) إلى سارتر الذي حاول هو الآخر أن يتوج عمله الفلسفي بالكتابة في الأخلاق.⁽¹⁾

و يوضح الجابري الفرق بين البحث الإبيستيمولوجي و البحث في القيم بقوله:

أشرت فيما سبق إلى أنني عندما انتقلت إلى إنجاز هذا الجزء الرابع انتقلت في الحقيقة من حقل معرفي هو الإبيستيمولوجيا أو نظم المعرفة إلى حقل مختلف هو القيم أو نظم القيم بكيفية عامة، والفرق بين الحقلين واضح، خصوصا بالنسبة لمن له إلمام بتاريخ الفلسفة. فالحقل المعرفي يدور حول سؤال رئيسي هو: "ماذا أعرف؟"، وتتفرع عنه أسئلة أخرى: كيف أعرف؟ وما قيمة المعرفة التي قد أكون اكتسبتها؟ وما مصادرها؟ الخ. أما الحقل الأخلاقي، فيهيمن فيه سؤال آخر، هو: ما الذي ينبغي أن أعمل؟ وتتفرع عنه كذلك عدة أسئلة من قبيل كيف أعمل؟ وما الذي ينبغي أن أترك وأتجنب؟ ثم ما الذي يؤسس هذا التمييز بين ما يجب وما لا يجب؟ وما مصدر هذا التمييز؟ هل الفرد أم المجتمع أم الدين؟

إذن، يتعلق الأمر بميدانين مختلفين: ميدان العلم وميدان العمل، وعندما تبلغ درجة الاختلاف بين الموضوعات إلى هذا الحد، فإن المناهج لابد أن تختلف وتتنوع، إن المنهج الذي يصلح لتحليل عملية المعرفة منهج يعتمد

(1) - محمد عابد الجابري: هوامش حول "العقل الأخلاقي العربي" حوار: مصطفى النحال، جريدة "الاتحاد الاشتراكي"، المغرب، 2001-8/8-7/26.

أساسا الموضوعية والعلاقات السببية الخ. أما في ميدان الفعل، ميدان السلوك والأخلاق، فنحن لا نستطيع أن ندعي فيه الموضوعية ولا الفهم الذي يقوم على السببية، لأن الأمر يتعلق لا بموضوع يمثل أمامنا ندرسه ونحلله، وقد تجري التجارب عليه، بل الموضوع في الأخلاق هو سلوك ذاتي لإنسان يصدر فيه عن عوامل ودوافع غير قابلة للرصد العلمي التجريبي.⁽¹⁾

لكن الملاحظ أن الجابري يقر في مقدمة الكتاب احتفاظه بنفس المنهج المتبع في كل مشروعه، - والذي قمنا بتحليله سابقا- حيث يقول: "أما عن المنهج فيمكن القول باختصار : إنه، في الأساس، نفس المنهج الذي اتبعناه في الأجزاء السابقة، وكنا قد حددنا خطواته الثلاث في كتابنا "نحن والتراث": التحليل التاريخي، المعالجة البنيوية، الطرح الإيديولوجي، والتعديل الذي سنقوم به هنا لا يخص هذه الخطوات نفسها بل فقط طريقة ممارستها، ذلك أننا سنمارس هذه الخطوات بصورة تركيبيّة، ومعنى هذا أننا لن نفصل "التكوين" عن "البنية"، كما فعلنا في "العقل النظري"، ولا "المحددات" عن "التجليات"، كما فعلنا في "العقل السياسي".⁽²⁾

إن العقل الأخلاقي في نظر الجابري هو عقل جماعي كان في الجاهلية يعتمد على القيم والأخلاق التي تعارف عليها القبيلة وكان يحترمها و يقدرها وهي التي سماها بالموروث العربي الخالص ، ومع مجيء الإسلام حافظ على نفس القيم مع إضافة الجديد وذلك بتطويرها وتشذيبها لتكون صالحة للمجتمع الإسلامي الجديد وهي التي سماها بالموروث الإسلامي الخالص ،هو نفس المنظور أي المنظور القيمي و الأخلاقي الجماعي ، فالعلاقة بين الموروثين كانت علاقة تعايش و تساكُن بالإضافة إلى أن القيم الأخلاقية العربية الإسلامية قد استفادت من الموروث الفارسي و اليوناني و الموروث الصوفي.⁽³⁾

(1)- محمد عابد الجابري: هوامش حول "العقل الأخلاقي العربي"، المرجع السابق، ص5.

(2)- محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص23.

(3)- سعيد الغزاوي: حول العقل والمنهج لتحديد التفكير في مشروع متجدد، كلية الآداب ابن مسيك، جامعة الحسن الثاني، المحمدية، المغرب، ص4.

إذا يتكون العقل العربي الأخلاقي من خمس موروثات ثقافية تنتمي لثقافات مختلفة، وهي حسب الجابري:

- 1- الموروث العربي "الخالص"، ونسميه "خالصا" لأنه ينتمي أصلا إلى ما قبل الإسلام، أي قبل "الاختلاط"، ويتمثل فيما جمع ودون من أشعار العرب وأخبارهم وحروبهم ومفاخرهم ومكارمهم الخ... في الجاهلية والإسلام.
- 2- الموروث الإسلامي "الخالص" ونحن نصفه بـ "الخالص" لأن نظام القيم الخاص به يستند بصورة أو أخرى إلى المرجعية الإسلامية، وعمادها القرآن والحديث، وإذا كانت الموروثات الوافدة قد تخلت، من حيث المبدأ على الأقل، وبمجرد انتقالها إلى الثقافة العربية الإسلامية، عن الجانب أو الجوانب التي تتعارض فيه قيمها مع قيم الإسلام، فصارت هذه الموروثات كلها "إسلامية" بمعنى ما من المعاني -مثلما نتحدث مثلا عن "الفلسفة الإسلامية" و"التصوف الإسلامي"- فإن أخلاق هذه الموروثات، أو نظم القيم فيها، قد انتقلت إلى الثقافة العربية كما كانت مبنية في مصدرها، وبالتالي فالعلاقة بينها وبين الإسلام لم تكن على مستوى البناء بل على مستوى التساكن أو التعايش أو التوفيق وأحيانا "الاحتواء المتبادل"، وفي جميع الأحوال فهي لم تشيد أول مرة انطلاقا من القرآن والسنة حتى تكون إسلامية "خالصة"!
- 3- الموروث الفارسي، وكان يمثل ثقافة أجنبية ورثها الإسلام، أخذ منها أشياء وأهمل أشياء حسب حاجته. وكان منه كتب ترجمت إلى العربية ترجمة نصية أو مع تصرف، إضافة إلى نقول وأخبار و"عهود" وعادات وآداب...
- 4- الموروث اليوناني ومثله مثل الموروث الفارسي: يمثل ثقافة أجنبية، وهذا الموروث قسمان: ما ينتمي إلى العصر الهيلينستي (العصر اليوناني -الروماني)، وما ينتمي إلى العصر الهيليني الإغريقي الخالص.
- 5- الموروث الصوفي، وهو ذو أصل أجنبي، ومن طبيعته أنه لا يعترف بكونه أجنبيا، بل هو يدعي أنه "الباطن" و"الحقيقة"، المحايثين لكل دين.⁽¹⁾

ويعتمد الجابري أثناء تحليله لنظم القيم في العقل الأخلاقي العربي على ترتيب آخر بدءا بالموروث الفارسي ثم

(1)- محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي، مصدر سبق ذكره، ص 26-27.

الموروث اليوناني ثم الموروث الصوفي ثم الموروث العربي الخالص ثم الموروث الإسلامي الخالص، ولعل هذا يظهر الإضطراب المنهجي في مشروع الجابري، ورغم سعيه لتبرير هذا الترتيب إلا أن تناقض المقتضيات المنهجية بين المعالجة الإستمولوجية و القيمةية يطرح عدة أسئلة، يقول صلاح سالم معلقاً على هذا الإضطراب في كتاب العقل الأخلاقي العربي: "أما العقل الأخلاقي فرمما عانى بشكل أكبر علي صعيد الضبط المنهجي، إذ يكاد يخلو من التحليل البنوي لصالح منهج نقدي تاريخي يمكن وصفه بـ "المعكوس" لنظام القيم في الثقافة العربية ومكوناته التي راوحت بين خمس أنظمة فرعية تحمل جميعها وصف "الموروث"... والمشكلة هنا ليست في تعدد هذه الموروثات، ولكن في رسم كيفية التفاعل بينها، عند انتقالها إلى الثقافة العربية الإسلامية، فالمفترض أن يحتل الموروث العربي الموقع الأول الذي أتي النص الإسلام عليه ونزل علي تربته، محاولاً التعديل فيه بما يتلاءم مع مفهومه المركزي عن "التوحيد المطلق" وما يقتضيه تنزيه الألوهية من نظام قيمي مغاير لتصوره ذا نزعة إنسانية وعالمية، وبلي ذلك الموروث الفارسي القادم من الخارج "القريب"، ثم اليوناني، وفيما بينهما ربما وقع الموروث الصوفي كتجلي خاص للموروث الإسلامي المتفاعل مع الفارسي، غير أن المفارقة المنهجية هي أن الجابري بدأ بالموروث الفارسي، ثم اليوناني، ثم الصوفي، قبل أن ينهي بالعربي الخالص، فالإسلامي الخالص".⁽¹⁾

إن ما يمكن الوقوف عليه هو أن نقد العقل العملي بشقيه السياسي و الأخلاقي عند الجابري، يمثل خروجاً عن المنهج الذي بدأ به الجابري مشروعه وهو المنهج الإستمولوجي، لكن الرؤية الإستمولوجية ظلت حاضرة في العملين -باعتراف الجابري نفسه- وهذا ما يشكل أحد أهم أوجه الإضطراب المنهجي، الذي قد يطرح مسألة كون الجابري فعلاً ممثل حقيقي للمنهج الإستمولوجي في الفكر العربي، و بعيداً عن الإضطراب في الاختيار، فلنتجه لمساءلة الخيار الإستمولوجي الجابري إن في الاختيار، أو في التوظيف أو في النتائج، حيث ستبلور أزمة المنهج في فكر الجابري بصورة أكثر وضوحاً.

(1) - صلاح سالم: مشروع الجابري، قراءة في المنهج والسياق، الأهرام اليومي، مصر.

الفصل الثالث: الأزمة بين الشكل و المضمون:

المبحث الأول: الأزمة من الناحية الشكلية:

-إمكان القراءة الإستمولوجية للتراث-

1- جدوى القراءة الإستمولوجية للتراث

2- تقادم الدراسات الإستمولوجية المعتمدة

3- تنوع مصادر الجابري و تعارضها

المبحث الثاني: الأزمة في التطبيق:

-تعارض التوظيف مع المنطلقات الإستمولوجية-

1- مفهوم العقل

2- مفهوم النظام المعرفي

3- آليات النقد الإستمولوجي

المبحث الثالث: الأزمة على مستوى النتائج:

-تعارض النتائج مع المبادئ الإستمولوجية-

1- حدود النقد الإستمولوجي

2- إقصاء العرفان

3- القطيعة الإستمولوجية -الجغرافية-

تمهيد:

تناولنا في هذا الفصل توضيح الأزمة المنهجية في فكر محمد عابد الجابري سواء من ناحية الشكل و الاختيار، أو من ناحية التوظيف و التطبيق، أو من ناحية النتائج التي ترتبت عن الفهم و التطبيق الخاطئ للمنهج. حيث تناولنا في المبحث الأول الأزمة من ناحية الشكل، أي من ناحية الاختيار متسائلين عن جدوى القراءة الإبستمولوجية للتراث التي ستؤدي إلى تغييب هذا التراث، و عزله عن سياقه التاريخي و تطوره الاجتماعي، بالإضافة إلى أن الآليات المنهجية التي توسل بها الجابري هي آليات قديمة تجاوزتها الإكتشافات و الأبحاث الإبستمولوجية المعاصرة، و أكثر من ذلك فهذه الآليات المتعددة متعارضة فيما بينها من ناحية اقتضاءاتها المنهجية، وهذا يشكل في النهاية أزمة اختيار.

أما في المبحث الثاني فتناولنا الأزمة من ناحية التطبيق و التوظيف، حيث أن توظيف الجابري المنهجي يتعارض مع المبادئ الإبستمولوجية التي كانت أساس تحليله، فالجابري يوظف مفهوم العقل و العقلانية بعكس ما تؤكدُه الأبحاث الإبستمولوجية المعاصرة، إضافة إلى أنه يعارض جوهر النقد الإبستمولوجي الذي يركز على البحث في الآليات من أجل تقديم صورة كلية، لكن الجابري اشتغل بالمضامين فوقع في صورة تجزئية، كما أن معظم المفاهيم الإبستمولوجية التي وظيفها تتعارض مع صورتها الحقيقية الأصلية، وخاصة مفهوم الإستيمية.

أما المبحث الثالث فتناولنا فيه الأزمة على مستوى النتائج، أي تعارض نتائج الجابري مع المبادئ الإبستمولوجية التي انطلق منها، خاصة ما تعلق بسكوت النقد الإبستمولوجي عند الجابري عن الوحي رغم دوره الكبير في تأسيس العقل العربي، هذا السكوت عن الوحي أو عن النقد اللاهوتي يقابله إقصاء تام للعرفان من دائرة المعقولة، وبل ويؤسس لقطيعة إبستمولوجية توزع المعقولة جغرافيا و هذا ما يتعارض مع أبسط مبادئ الإبستمولوجيا، ويؤكد عمق الأزمة المنهجية في فكر الجابري.

المبحث الأول: الأزمة من الناحية الشكلية:

-إمكان القراءة الإستمولوجية للتراث-

1- جدوى القراءة الإستمولوجية للتراث:

هل يمكن التعامل مع التراث العربي الإسلامي بقراءة إستمولوجية؟ لعلها أهم إشكالية تواجه التوظيف المنهجي عند الجابري في تعامله مع التراث، فالقراءة الإستمولوجية في الغرب تأسست بالأساس للتعامل مع الواقع، فهل يجوز نقلها للتعامل مع التراث و مع الماضي؟

"إن فتنة الإستمولوجيا و إغراء مفاهيمها، جعلت المشتغلين بها يميلون أحيانا إلى الإعتقاد بإمكانية أن تتحول إلى بديل مطلق، و إلى رؤية شاملة للعلم أو إلى نسق كلي، أو باختصار إلى إستمولوجيا العلم هكذا بدون تخصيص. والحقيقة أن كل إستمولوجيا هي إستمولوجيا قطاعية، فلا مسوغ للكلام عن الإستمولوجيا كنظرية لسائر المعارف العلمية، و لا مبرر لازدراء التاريخ الفعلي لكل ممارسة نظرية علمية على حدة، لأن متابعتها في تفاصيله هي وحدها الكفيلة ببناء إستمولوجياته." ⁽¹⁾

ولهذا يؤكد طه عبد الرحمان أن الآليات التي استعملت في انجاز بحث الجابري في المضامين التراثية، هي آليات استهلاكية أي أدوات مفصولة عن أسباب إنتاجية هذه المضامين، ومنقولة إليها من غيرها نقلا، وعليه فلا يمكن أن تكون الوسائل الواصفة التي استخدمها في تعامله مع التراث من جنس هذه الآليات التحتية، و إنما هي مستمدة من التراث الآلي الغربي. ⁽²⁾

(1)- حسن حنفي و آخرون: رهانات الفلسفة العربية المعاصرة، تنسيق: محمد المصباحي، كلية الآداب و العلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة الأمنية، الرباط، المغرب، ط1، 2010، ص428.

(2)- طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سبق ذكره، ص34.

وفي هذا الإطار يرى سعيد بن سعيد العلوي أن المفاهيم التي أفرزها حقل الاستمولوجيا المعاصرة هي من المفاهيم التي أنتجت في حقل معين، وهو حقل العلوم الدقيقة بمجال الرياضيات، و بمجال الفيزياء أيضا، وهذا يعني أن الباحث في العلوم الإنسانية، قد قام بنوع من النقل للمفاهيم في مجالها الأصلي، الى مجال آخر، فالعملية التي يقوم بها الباحث العربي إثر عملية نقل من " الدرجة الثانية" الى " الدرجة الثانية" و معنى ذلك أن المفهوم نشأ داخل عملية تأريخ للفيزياء مثلا ثم انتقل بعد ذلك عند المفكر الغربي الى مجال العلوم الإنسانية، و حدثت النقلة الثانية عند ما أخذ المفهوم ليطبق في التراث العربي الإسلامي.⁽¹⁾

إن النقد الاستمولوجي يتوجه بالأساس إلى الآليات المعرفية و الفكرية في مسائل التراث ليحلل من مشكلة التخلف الفكري في مجتمعاتنا العربية أزمة من داخل هذا البناء المعرفي " فالأزمة إنما ترجع إلى جمود الفكر أو العقل العربي و استناده إلى النموذج السلفي و القياس الفقهي الذي يقوم على قياس الغائب على الشاهد، و إنكار مبدأ السببية الموضوعية إلى غير ذلك، و بهذا يكتفون بتفسير أزمة الفكر العربي تفسيراً استمولوجيا خالصا بمكونات بنيتها نفسها... و هكذا تصبح أزمة الفكر العربي هي أزمة من صميم سماته التكوينية و النبوية، و لا شك في أهمية هذا النقد الاستمولوجي لمكونات الفكر العربي... إلا أن الإقتصار على هذا النقد الاستمولوجي والتثبيت اللاتاريخي لهذه السمات، يفضي إلى تغييب المصادر و الأسباب الموضوعية و التاريخية لأزمة الفكر العربي."⁽²⁾

إذا فالقراءة الاستمولوجية للتراث ستؤدي في النهاية إلى إقصاء هذا التراث في صيوره التاريخية و الإجتماعية، وهذا ما دفع طيب تيزيني إلى اعتبار هذا النوع من الدراسة يقصي الأعمال الفكرية التراثية من الإنتاج الفلسفي، حيث يقول: " يلاحظ أنها (أي النزعة الاستمولوجية) تتأسس، فيما تتأسس، على مفهوم القطيعة الاستمولوجية الذي يكرس الدعوة إلى إقصاء التاريخ و السياق التاريخي، لصالح البنية و الانفصال، و بشيء من

(1) - سعيد بن سعيد العلوي: ندوة العقل العربي في مشروع الجابري، مجلة الوحدة، عدد مزدوج 26-27 نوفمبر 1991.

(2) - محمود أمين العالم: الفكر العربي بين الخصوصية و الكونية، دار المستقبل العربي، القاهرة، مصر، ط2، 1998، ص29.

التدقيق و التمحيص يلاحظ أن ذلك يقود إلى العبث بقضية التراث الفلسفي الوطني و القومي، ذلك لأن الشغل عليها يمر بمقتضى ذلك عبر الإحتكام لتلك القطيعة.⁽¹⁾

و يضيف طيب تيزيني ملمحا إلى مشروع الجابري في قراءة التراث المعتمد على القراءة الإبستمولوجية، و ما سترتب عليه من نتائج: " و قد أدت دراسة بعض الأعمال الفلسفية العربية في ضوء هذه الأخيرة على أيدي مجموعة من الدارسين إلى نتائج مثيرة، قد تكون في مقدمتها عملية تكسير السياقات التاريخية و السوسيوقافية للأعمال الفلسفية المذكورة أولا، و لمنتجها ثانيا، و لمتلقيها ثالثا، و من ثم إقصاء تبين السياق البنيوي (من البنية وليس نسبة للمذهب البنيوي)، الذي تشكلت بموجبه و انتهت إلى ما انتهت إليه، و على هذا تتحول الأعمال إياها إلى نصوص لقيطة: لا مؤلفين لها، و لا انتماءات تاريخية و مجتمعية ترتد إليها، و بالتالي تنتزع مما يجمع بينها وبين نصوص أخرى معاصرة لها و سابقة عليها، إضافة إلى سقوط السؤال عما يمكن أن تنطوي عليه من دلالات و مؤشرات تفضي إلى لاحقها من الإنتاج الفلسفي.⁽²⁾

ويوضح علي حرب تأثير المعالجة الإبستمولوجية على التراث بقوله: " من المعلوم أن المنهج الإبستمولوجي لا يقوم على النظر فيما ينتجه الفكر من آراء و تصورات و نظريات و مذاهب، بل يقوم على البحث عن أصول التفكير و معايير و قواعده، و يهتم بتحليل الآليات و الطرائق و الأجهزة التي يستخدمها العقل في إنتاجه للمعارف التي ينتجها في شتى الميادين العلمية، و باختصار إنه منهج يركز على أسس التفكير و أدواته، لا على مضامينه و منتوجاته، و لا مرأى في أننا، نحن اليوم، نختلف في طرائق تفكيرنا و في أدوات تحليلنا عن القدماء، أمثال سيبويه والشافعي و الأشعري، أو أمثال الفارابي و ابن رشد و ابن خلدون ... ولكن النظر إليهم من منظور إبستمولوجي

(1) - أبو يعرب المرزوقي، طيب تيزيني: آفاق فلسفة عربية معاصرة، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 2001، 147.

(2) - المرجع نفسه، ص 147-148.

سرف يؤول إلى إقصائهم، إلى اعتبار ما أبدعه مادة معرفية ميتة كما يقول الجابري.⁽¹⁾

ويرى محمد أمين العالم، في ملاحظاته المنهجية على نقد الجابري ، أن الإشكالية التي يثيرها هذا النقد هي منهجه نفسه الذي يتمثل في الاقتصار على التحليل المعرفي (الإبستمولوجي) في نقده للعقل العربي وفي الدعوة إلى تجديده... إن استخدام هذا المنهج فضيلة، ولكن هذه الفضيلة هي نقطة القصور في هذا العمل النقدي، فهذا التحليل الإبستمولوجي لا يقوم مفصلاً ومنبثاً عن الجذر والأسس التاريخية لهذا الفكر فحسب، وإنما يمتد هذا التحليل ليصبح سنداً ومرتكزاً لإصدار حكم عام قاطع على العقل العربي كله.⁽²⁾

إن الخيار الإبستمولوجي يؤدي لا محالة إلى غياب الرؤية التاريخية التي تربط الفكر بالحياة الاجتماعية، وفي هذا الإطار يوضح حكيم بن حمودة أن القصور في المشروع الفكري المغاربي يرجع إلى الخيار الإبستمولوجي، حيث يقول: " إن هذا القصور يكمن في الإختيارات المنهجية لجل المفكرين في المغرب العربي (ومنهم محمد أركون، وهشام جعيط و محمد عابد الجابري) و بخاصة الخيار الإبستمولوجي... إلا أنه بالرغم من أهميته، فالخيار الإبستمولوجي يشكل أحد أوجه القصور في الفكر المغاربي باعتبار عجزه عن ربط الديناميكية الفكرية بحركة الصراع الاجتماعي".⁽³⁾

إن الجابري حين يستخدم الإبستمولوجيا فهو " لم يتخل عن فهمه اللاتاريخي و اللانقدي لها، فلقد حولها إلى نزعة إبستمولوجية ترى حدودها فوق التاريخ، كما تنظر إلى ما تعمل على دراسته على نحو لا تاريخي، و يظهر ذلك في تطبيقه لها على صعيد البحث في التراث العربي... إن ذلك قاد المؤلف إلى النزعة الإبستمولوجية التي يبرز

(1) - علي حرب: نقد النص (النص و الحقيقة1)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2000، ص94.

(2) - محمود أمين العالم: ملاحظات منهجية تمهيدية حول نقد الجابري للعقل العربي، مجلة الوحدة، عدد 51، كانون أول 1988، ص 133.

(3) - حكيم بن حمودة: بعض الفرضيات الأولية حول قصور الفكر المغاربي، قضايا عربية، الرباط، المغرب، يونيو 1995، ص135.

القطع بمقتضاها قطعاً كلياً شمولياً وإطلاقاً.⁽¹⁾

إذا فاختيار التعامل مع التراث إبستمولوجياً سيؤدي لا محالة إلى إقصاء التراث أو على الأقل إقصاء جزء منه كما سيظهر ذلك فيما بعد على التراث العرفاني، كما أن هذا المشروع الإبستمولوجي يقصي الواقع و يحاول علاج أزمة الفكر العربي بمحددات بنيته، و كأنه يعالج الأزمة بالتراث مقصياً هذا التراث بل باحثاً في آليات إنتاجه، و لعل هذا ما دفع عبد الرزاق عيد إلى التأكيد على أن "استخدام المنهجية الإبستمولوجية لكاتب العقل العربي بالبراعة ذاتها التي يستخدمها، لخرجنا بالنتيجة ذاتها تجاه نتاجه الفكري، فهو يحمل مثالب البحث عن واقع آخر من خلال البحث في التراث، وهو أهم ما أنتجه الجابري، و البحث عن واقع آخر من خلال اتخاذ الغرب (اليونان) كنموذج تقاس عليه ثلاثية العقل العربي".⁽²⁾

إن الدعوة لتحرير العقل العربي بآليات إبستمولوجية لن تكون لها أية قيمة أو معنى ما لم يتجه التحرير نحو الواقع و الراهن الفكري و الثقافي و الإجتماعي الذي يعيش أزمة تخلف مستمرة لقرون و متواصلة منذ أجيال، و هذه الفكرة يؤكد عليها محمود أمين العالم في إطار تقييمه لمشروع الجابري، حيث يقول: " برغم القيمة الكبيرة لهذا التحليل النقدي للفكر العربي الذي يقوم به الجابري، و رغم صحة دعواه إلى تحرير الفكر العربي تحريراً يتضمن رؤية تاريخية نقدية، إلا أننا نلاحظ أن محددات هذا التحرير هي محددات إبستمولوجية معرفية بحتة، أي أن التحرير إنما يتحقق أساساً بتحرير بنية العقل العربي تحريراً معرفياً، و لا شك أنه خطوة أساسية من خطى التحرير الفكري، و لكن هل يمكن تحرير الفكر بغير تحرير الواقع؟ و هل يمكن تحرير الواقع بغير تحرير الفكر؟ إن القضية لا يمكن أن تقتصر على التحرير المعرفي وحده أو التحرير الموضوعي وحده، بل هناك تشابك ضروري بين هذين البعدين

(1) - طيب تيزيني: من الإستشراق الغربي إلى الإستغراب المغربي: بحث في القراءة الجابرية للفكر العربي و في آفاقها التاريخية، دار المجد للطباعة و النشر و الخدمات الطباعة، دمشق، سوريا، ط1، 1996، ص133-134.

(2) - عبد الرزاق عيد: أزمة التنوير " شرعة الفوات الحضاري "، الأهالي للطباعة و النشر و التوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 1997، ص21.

للتحرير الإنساني".⁽¹⁾.

ويضيف العالم في موقع آخر حول ما سينجر عن تطبيق هذا المنهج على التراث: "إن التحليل الإستمولوجي لوقائع الفكر عملية بالغة الأهمية بغير شك، ولكن الاختيار عليها ثم إصدار حكم شامل تأسيساً عليها وحدها، يسقط هذا الحكم في ما يمكن أن نسميه بالنزعة الإستمولوجية، التي لا تفضي إلى قصور هذا الحكم عن الإحاطة بحقائق الواقع الثقافي والحياتي فحسب، بل إلى القصور كذلك في منهج هذا الواقع، وتحديدده، بل إلى قصور في الرؤية العقلانية النقدية عامة".⁽²⁾

ونضيف على هذا بأن التحليل النقدي الإستمولوجي في الغرب كان مساهماً للتطور الواقعي الاجتماعي و مواكبا للتطور التاريخي الفكري العلمي و العملي في المجتمعات الأوربية، فهل ينطبق هذا على الواقع العربي؟ وهل من قيمة للقراءة الإستمولوجية في مجتمعات لازالت تعيش بالتراث؟ و أكثر من ذلك ألا ينتهي مشروع الجابري إلى اعتماد جزء من التراث (العقلانية الرشدية) كحل لأزمة الفكر العربي؟

"إن الجابري بدعوته إلى الإصطفاف في المدرسة الأندلسية قد يوحي بعودة مرة أخرى إلى الفكر السلفي القياسي، و هكذا تكاد تصبح محددات التحرر عنده محددات إستمولوجية معرفية، تتضمن إستمرارية أكثر مما هي محددات موضوعية أساسا، و هكذا يتحول الإلتزام النضالي الذي بدأت به لحظته الفكرية الأولى إلى إلتزام عقلائي نقدي معرفي تكاد تكون له الأولوية على الواقع، إن لم يكن مفصلاً عنه".⁽³⁾

إنها إذا أزمة اختيار المنهج، "و لما كان كل خطأ في الحكم ينتج أساسا عن خطأ في المنهج، و كل كشف جديد يأتي أيضا عن كشف في المنهج فإن الحالة الحاضرة للدراسات الإسلامية و الاحكام التي تصدر عليها تكشف عن أزمة في مناهج الدراسة، و تتلخص هذه الأزمة أساسا في عدم تطابق المنهج المتبع مع موضوع الدراسة نفسه

(1) - محمود أمين العالم: الفكر العربي بين الخصوصية و الكونية، مرجع سبق ذكره، ص 195.

(2) - محمود أمين العالم: ملاحظات منهجية تمهيدية حول نقد الجابري للعقل العربي، مرجع سبق ذكره، ص 145.

(3) - محمود أمين العالم: الفكر العربي بين الخصوصية و الكونية، مرجع سبق ذكره، ص 195-196.

خاصة إذا كان الموضوع نفسه منهجا أو يحتوي على منهج كامن فيه، فإن الغالب على هذه المناهج المتبعة أنها إن لم تكن مضادة تماما لطبيعة الموضوع و منهجه فإنها على الأقل لا تتفق معه، هذه المناهج ليست مدروسة من قبل، و ليست مطبقة عن وعي كامل، و لكنها شائعة بين المشتغلين بالدراسات الإسلامية.⁽¹⁾

إذا فاختيار الجابري للقراءة الإستمولوجية للتراث يعبر في حد ذاته عن أزمة شكلية تتجلى في البعد عن الواقع و الاتجاه نحو التراث بآليات نقدية تلغي التراث، و لا تتوقف الأزمة على الأخذ بهذه الآليات و إنما تتجاوز ذلك إلى قدم هذه الآليات من جهة و تعارض أدوارها المنهجية من جهة أخرى و هذا ما سنوضحه تاليا.

2- تقادم الدراسات الإستمولوجية المعتمدة جابريا:

تحدثنا في الفصل الأول عن الاتجاه المغربي نحو الإنتاج الفلسفي الغربي متمثلا في شقه الفرنسي خاصة، ما جعل من هذا الفكر مجرد صدى للفكر الفرنسي، و الحال نفسه ينطبق على الجابري في اتجاهه نحو الإستمولوجيا الفرنسية خاصة، ولعل هذا ما دفع بأحد المفكرين المغاربة و هو كمال عبد اللطيف للقول - بعد أن يوضح التقليد المغربي للفكر الفرنسي - : " إن هذه الظاهرة تبرز من جديد عدم قدرتنا على التخلص من التعلق الإنفعالي بإنتاج الغرب الفلسفي (المقصود بالغرب هنا المدرسة الفرنسية)."⁽²⁾، و يخلص في النهاية إلى القول: " إن استمرار التبعية لا ينتج إلا فكرا غريبا، فكرا يستمد جذوره من تاريخ مغاير لتاريخنا."⁽³⁾

و قد أكد طه عبد الرحمان على هذه الفكرة من خلال حديثه عن اشتداد التقليد في الفلسفة المغربية للمنقول الفلسفي الفرنسي، حيث يقول: " تقوم هذه السمة الجامعة في كون الغالب على الإنتاج الفلسفي المغربي الوقوع

(1) - حسن حنفي: التراث و التجديد: موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الاجتماعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، لبنان، ط4، 1992، ص70.

(2) - كمال عبد اللطيف: قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1994، ص34.

(3) - المرجع نفسه، ص37.

تحت طائلة تقليد المنقول الفلسفي، حتى بلغ عنده هذا التقليد نهايته، فصار المتفلسف المغربي يتقلب في نظريته الفلسفية تقلب هذا المنقول من غير داع سوى طلب التقليد، و حسبنا دليلا على ذلك ما نبجده في الإنتاج الفلسفي المغربي من مذاهب فلسفية هي عينها المذاهب التي تمخضت عن أسباب معلومة في المجتمع الأوربي... والأسوأ من ذلك أن المتفلسف المغربي لا يقع في تقليد المنقول الفلسفي فحسب، بل يقع في تقليد التقليد، ذلك أنه لا يأخذ هذه المذاهب من أصولها و مصادرها الأصلية في بلدانها الأوربية، بل يعول فيها تعويلا على الأنظار والفهوم التي اختص بها الكتاب الفرنسيون، لا لاختيار مدروس، و إنما لاضطرار معلوم، بحكم قصوره عن معرفة لغات غير اللغة الفرنسية، أو تأخر تعاطيه لبعضها إلى حين الفراغ من دراسته الجامعية.⁽¹⁾ و يرجع طه عبد الرحمان آفة التقليد التي أصابت اليقظة الفلسفية المغربية إلى النهج الإبتاعي في الترجمة أو " الترجمة الإبتاعية".⁽²⁾

إن فهم هذا التقليد يقودنا لفهم كيفية تحول المنهج في اختياره و قبل تطبيقه من طرف الجابري إلى أزمة، تتجلى في قصور فهم الإبستمولوجيا و الإكتفاء ببعض مناحيها دون توطين لمفاهيمها و آلياتها، يقول محمد وقيدى متحدثا عن الكتابات المغربية في ميدان الإبستمولوجيا: " كل الكتابات لا تعدوا أن تكون مداخل إلى العلم لا تأليفا فيه و مساهمة في تطويره، إن البحث عن مجال الإبستمولوجيا و فيه من خلال اتجاهات محدودة، الغالب فيها هو الاتجاهات الفرنسية، و الأغلب فيها هو الاتجاه العقلاني الباشلاري و امتداداته".⁽³⁾

و يضيف محمد وقيدى حول الانتقال إلى تطبيق الإبستمولوجيا قبل الإحاطة التامة بمجالها: " إن هذا التطبيق يتطلب استيعابا شاملا لمجال الإبستمولوجيا قبل تطبيق مفاهيمه خارج نطاقه الخاص، غير أن هذا الشرط ليس

(1) - طه عبد الرحمان: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2008، ص139-140.

(2) - المرجع نفسه، ص143.

(3) - محمد وقيدى: جرأة الموقف الفلسفي، مرجع سبق ذكره، ص99.

متحققا في صورته المثلى و الموضوعية، فقد وقع التسارع إلى تطبيق الإستمولوجيا بعد صلة قريبة منها لم تتعدى تأليف بعض المداخل. و نتيجة ذلك أن ما طبق لم يكن نتائج محصلة من بحث إستمولوجي عيني، بل كان جملة من المفاهيم المحدودة التي أخذت عن بعض الإتجاهات الإستمولوجية التي سلف ذكرها، و النتيجة هي أن الإستمولوجيا المطبقة اختزال في مفاهيم محدودة للإستمولوجيا الفعلية، و النتيجة كذلك هي ممارسة الإستمولوجيا كتطبيق خارج نطاقها الخاص، قبل تأسيسها، أو على الأقل استيعابها كنظرية داخل هذا النطاق الخاص.⁽¹⁾

لقد اجتزأت الإستمولوجيا إذا و تحولت إلى فهم جزئي قاصر، و هذا ما يوضحه سالم يفوت في حديثه عن مشروع الجابري الإستمولوجي: " إن محدودية الإستمولوجية، بمعناها الضيق...وعجزها عن استيعاب القضايا التراثية لم يمكنها من الحضور في هذا المشروع التوظيفي الفرضي لها... ذلك أن الموضوع المتناول كان يطرح حدوداً لها، هذا فضلاً عن "اللغة الإيديولوجية" التي رافقت البحث الإستمولوجي في المغرب منذ نعومة أظفاره... وأيضاً من العوائق التي حالت دون تقدم البحث الإستمولوجي في المغرب اهتمامه الأكثر بالإستمولوجية الفرنسية دون غيرها وعدم الانفتاح على ما يجري في العالم الأنجلوسكسوني..."⁽²⁾

إن الإقتصار على الفهم الفرنسي جعل من الإستمولوجيا الجابرية ناقصة من جهة و قاصرة على مواكبة التطور المنهجي و المفاهيمي المتسارع في الغرب، ما أوقع مشروع الجابري في التقادم المنهجي حيث أن معظم آلياته المنهجية قد انهارت أمام آليات و مكتشفات منهجية جديدة، يقول محمود اسماعيل: " في الوقت الذي اشتهرت فيه البنيوية افلاسها أمام البناء الشامخ للعلم الماركسي يسطو الأستاذ الجابري علي إحدى مقولاتها ويجردها من

(1) - محمد وقيدى: جرأة الموقف الفلسفي، المرجع السابق، ص 103-104.

(2) - سالم يفوت، البحث الإستمولوجي وآفاقه، مرجع سبق ذكره، ص 29.

موضعها ليتعسفها منهجا ورؤية لدراسة التراث الفكري العربي الاسلامي.⁽¹⁾

أما هشام غصيب فيؤكد أن " الإطار المفاهيمي المثالي " الذي انطلق منه الجابري يتناقض مع طبيعة و جوهر الواقع العربي، خصوصا سعيه لنقد العقل العربي باستعمال أدوات مثالية في واقع و مجتمع يجب أن يكون فيه أكثر ارتباطا به و ببناء الاجتماعية، و يعتبر هشام غصيب أن المثالية في الوقت الحالي لم تعد ناجحة رغم الدور الذي لعبته في الحضارة البشرية، فالفكر المثالي: " فقد مبرر وجوده و بعده التقدمي و مصداقيته الحضارية منذ نشوء علم التشكيلات الاجتماعية (المادية التاريخية) في منتصف القرن الماضي".⁽²⁾

إن هذا التأخر في منهج الجابري يفقد عنه صفة المعاصرة و يجعله أسير مفاهيم و آليات تم تجاوزها في موطنها الأصلي و هذا ما أشار إليه طه عبد الرحمان في ادعاء الجابري مواكبة التصور العلمي المعاصر لمفهوم العقل، إذ يقول: " المصادر الفرنسية التي اعتمدها في بناء منظوره العلمي من العقل، و التي ذكر بعضها تنتمي إلى النصف الأول من هذا القرن، إن لم يكن بعضها ينتمي إلى فترة قبلها، و لا أحد ينكر التطور الذي حصل في النظرة العلمية إلى العقل و العقلانية، منذ ذلك التاريخ بفضل تكاثر الدراسات العلمية الجادة و الحاسمة و التي لا يعقل أن يستغني عنها الباحث المسؤول أو يتجاهلها".⁽³⁾

وهذه الفكرة أي عدم مواكبة المنهج الجابري للتطورات المعاصرة يعبر عنها سالم يفوت بقوله: " وما تجدر ملاحظته هنا هو أن هذا الإنشغال، خصوصا مع الجابري، تم في غفلة عن المراجعة التي أصابت العديد من المفاهيم التي اتخذت منطلقا في نقد العقل العربي كالعقل و المعقول و اللامعقول و العقلانية و البرهان... من قبل المدارس

(1) - محمود اسماعيل: التاريخ بين الاسلام والماركسية، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، مصر، ص88.

(2) - هشام غصيب، هل هناك عقل عربي؟، دار التنوير العلمي للنشر و التوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص12.

(3) - طه عبد الرحمان: تحديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سبق ذكره، ص42-43.

والمناهج المعاصرة، هذا فضلا عن عدم إيلاء اهتمام لأصول المفاهيم المعتمدة و سياقاتها.⁽¹⁾، ولا يتوقف الأمر في الرؤية المنهجية عند الجابري عند عدم مواكبة التطور العلمي المنهجي، بل يمتد إلى اعتماد منهجيات و آليات متعددة ومتعارضة.

3- تنوع مصادر الجابري و تعارضها:

إن الملاحظ للمنهجية الإستيمولوجية التي اتبعها الجابري يلاحظ تنوع المصادر و الآليات المنهجية التي يتبعها الجابري، و قد يعتبر هذا التنوع مصدر قوة في منهج الجابري لو لم تكن هذه الآليات كثيرا ما تتعارض حتى داخل بيئتها الأصلية. "إن المفاهيم تعيش حياة منسجمة و متماسكة، في المجال المعرفي الأصلي لها، و تتلون بلون الميدان المعرفي التي توجد فيه، بيد أن إخضاعها لعملية تقويض و تنقيح و إضافة، تحول دون إحتفاظها على حمولتها الدلالية الأولى و هذا ما حدث إثر محاولة إسقاط جملة من المفاهيم، التي تنتمي الى تاريخ غير تاريخ المسلمين، هذه المفاهيم التي عرفت إبان القرن التاسع عشر و العشرين طريقها الى الفكر العربي، و هي التي يستمر إسقاطها كما أسلفت الذكر على تاريخ و حضارة العرب و المسلمين، إنها بتجردها من واقعها و تاريخها الأصلي و منظوماتها الفلسفية، تكون قد تمت عملية قراءة تاريخنا الأهلي بتاريخ الآخر البعيد عنا."⁽²⁾

لقد اعتمد الجابري على وسائل منهجية متعددة محاولا الجمع بينها لتقدم رؤية منهجية إستيمولوجية في التعامل مع التراث، فنجده يستفيد من المذهب البنيوي لباشلار وفوكو وبياجيه كما يعتمد كتابات لالاندوليفي شتراوس في موقف النظرية المعرفية من العقل، كما وظف مفهوم المخيال الاجتماعي او اللاشعور السياسي كما سماه ريجي دوبريه، أما مفهوم الكتلة التاريخية فأخذه من غرامشي، كما أخذ من كتابات جاك اولمو خصوصا مقولته عن

(1) - سالم يفوت: المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، ط1، 1999، ص34.

(2) - الطيب تيزيني: من التراث إلى الثورة، حول نظرية في التراث العربي، دار ابن خلدون، بيروت، لبنان، ط2، 1976، ص123.

العقل الكوني، و كذلك فكرة الاشعور المعرفي لعالم النفس السويسري جان بياجيه، كما استفاد من نظرية هيجل في التاريخ، و الرؤية الإستشراقية عند رينان، إن هذه الوسائل و الآليات المعرفية المتعددة التي استخدمها الجابري تطرح أسئلة عديدة حول قيمتها من جهة و إمكانية الجمع بينها في منهجية واحدة من جهة أخرى، يقول طيب تيزيني متحدثا عن تنوع المنهجية الجابرية بقوله: " لقد حاول الجابري أن يقرأ باشلار و بياجيه و كانجيم و فوكو و بارت و كريستيفا... من أجل أن يوظفهم على شكل ما تبقى في ذهننا من خلال معرفتنا بهم على حد تعبيره فوصل عبر ذلك إلى خليط مضطرب متناثر تخترقه نزعة ذاتية نرجسية، مخفقا - بهذا و ضمن ضرورة منهجية صارمة- في تحقيق ما أتى على قلمه هو نفسه بصورة يتيمة لا تربطها بالتطبيق الذي أنتجه على نحو كثيف، كثيرا أو قليلا، أية رابطة."⁽¹⁾

إذا فمنهجية الجابري المستمدة من مصادر غربية متعددة تحولت إلى نقطة ضعف في بنائه المنهجي، و هذا ما تنبه له طه عبد الرحمان إذ يوضح ذلك قائلا: "حقا لقد اقتبس الجابري وسائل فورية متعددة في مجالات ثقافية غربية مختلفة، فقه العلم التكويني "بياجيه" وفقه العلم العقلاني "لالاند" "باشلار"، والبنوية، وفلسفة التاريخ الهيكلية والماركسية، ومن الممكن رد هذه الوسائل إلى صنفين أساسيين: وسائل عقلانية و وسائل فكرانية، نذكر من الوسائل العقلانية المقتبسة، آلية القطيعة المعرفية وآلية التقابل وآلية التنسيق الاستنتاجي و آلية التأسيس وآلية التأزم (أي اصطناع أزمة الأسس)، وآلية التفكيك، وآلية الترتيب وإعادة الترتيب وآلية إسناد القيم للأنساق المعرفية الخ. ونذكر من الوسائل الفكرانية المقتبسة: آلية التوظيف، آلية الدمج، آلية التصارع، آلية الانعكاس، آلية التبرير(السياسي، التاريخي، المادي) وآلية الإحياء، بمعنى استعادة ما هو حي. في هذا القطاع أو ذاك من التراث، وآلية الاعتبار الذي تتدخل في نهاية أغلب الفصول لتقرر ضرورة أخذ الدرس والعبرة من تاريخ التراث، وآلية

(¹)- طيب تيزيني: من الإستشراق الغربي إلى الإستغراب المغربي، مرجع سبق ذكره، ص70.

الاستعارة التي زودت خطاب الجابري برصيد هام من الألفاظ والتعابير ذات الأصل السياسي أو العسكري مثل المصالحة ، التحالف، المناصرة، الاصطدام، فك الارتباط، صد الهجمات، لحظة الانفجار والتفجير الخ.⁽¹⁾ و يخلص طه عبد الرحمان إلى القول: " يمكن القول بأن مجموعة الآليات المنقولة التي توصل بها الجابري، لا تشكل نسقا متماسكا، وذلك من جهة، بسبب تضارب اقتضاءاتها المنهجية و المعرفية فيما بينها، ومن جهة ثانية لعدم إيراد المعايير التي بمقتضاها تم له تخير هذه الآليات من مجالات متنافرة، مثل النبوية و التكوينية و العقلانية و الجدلية."⁽²⁾، إن هذا التنوع و الخلط المنهجي إن صح التعبير دفع بالكثير من دارسي الجابري إلى اتحامه بفقدان الروح العلمية بل والوقوع في مفارقات منهجية ترقى إلى درجة التناقض، بتبنيه مناهج جاهزة رغم تأكيده على رفضها، " إنها خطوة باتجاه المفارقة المنهجية المنطقية أن يعلن الجابري رفضه لـ "المناهج الجاهزة"، و أن يأخذ – بالمقابل و في الوقت نفسه – بـ "مناهج متعددة" يتصور أنها تفقد جاهزيتها بمجرد جمعها سوية و مزاجتها على نحو يسمح بدفع شبهة الجاهزية عن الكاتب."⁽³⁾، ويذهب هشام غصيب أبعد من ذلك بالتأكيد أن الجابري لا يمتلك المنهجية العلمية الدقيقة التي تمكنه من نقد العقل العربي، و إنما كل ما لديه هو اللعب بالأفكار و تشريحها و ربطها ببعضها و تفكيكها، أي أن الجابري يفتقد الأسلوب العلمي المعاصر في النقد، إنه ساحر لديه قوة كبيرة على شل الملكة النقدية للقارئ.⁽⁴⁾

و غير بعيد عن هذا المعنى يؤكد سالم يفوت أن فكر الجابري و كثير من المفكرين العرب قائمة على الإنتفاء أو التنافر بين المفاهيم المستعملة، حيث يقول: " و مما يؤسف له أن هذه الملاحظة تنطبق على العديد من مفكرينا و فلاسفتنا في تمثلهم للفكر الغربي المعاصر و قضاياها و أصوله، فالقاعدة المتبعة، بصورة واعية أو غير واعية، هي

(1) - طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سبق ذكره، ص 34-35.

(2) - المرجع نفسه، ص 42.

(3) - طيب تيزيني: من الإستشراق الغربي إلى الإستغراب المغربي، مرجع سبق ذكره، ص 57.

(4) - هشام غصيب: هل هناك عقل عربي؟، مرجع سبق ذكره، ص 19.

قاعدة الإنتفاء، و تتجلى ها هنا في احتثاث المفهوم من سياقه الأصلي و جهازه المفاهيمي المتكامل، و استخدامه إلى جانب مفاهيم أخرى قد تكون متنافرة معه.⁽¹⁾

لقد أكد الجابري في رؤيته المنهجية -كما رأينا في الفصل الثاني- على الجمع بين المعالجة البنيوية و الرؤية التاريخية و الطرح الإيديولوجي، و السؤال الذي يطرح نفسه إلى أي مدى يمكن الجمع بين هذه المنهجيات المتعددة والتي تبدو أنها متعارضة؟ وهل يمكن فعلا المزاوجة بين المنهج البنيوي و المنهج التاريخي على ما يبدو من تناقض في المعالجة بين المنهجين؟

هل يرغب الجابري أن يحقق المزاوجة المعنية على أساس النظر إلى المنهجين إياهما كنسقين منهجين يحتفظ كل منهما بشخصيته المنهجية المستقلة حيال الآخر، أم أن هنالك موقف آخر من المسألة؟ لم يكن بوسع الجابري -ضمن احتمالات منطوقه المنهجي- تبين أن الإبقاء على المنهجين المذكورين كنسقين منهجين مستقل الواحد منهما على الآخر، لا يفضي -في حال الطموح إلى المزاوجة بينهما- إلا إلى صيغة من صيغ النزعة التلقيفية، إذ كيف لنا أن نزوج بين فهم بنيوي لـ (البنية)، و فهم تاريخي للتاريخ؟ وكذلك و استتباعا، كيف لنا أن نزوج بين فهم بنيوي للتاريخ و فهم تاريخي للبنية؟⁽²⁾

و يفسر طيب تيزيني هذا التناقض و التعارض في منهجيات الجابري إلى رغبته في استخدام مناهج متعددة، وهذا ما أوقع مشروعه في غياب المصادقية العلمية، "إن طموح الاستاذ الجابري اللاهث إلى استخدام ما استطاع التعرف عليه من المناهج -انطلاقا من أن كل المناهج مفيدة- قاده إلى ثلاث معطيات جعلت من الشطر الحاسم مما أنجزه غير ذي قيمة علمية، أما المعطى الأول فيتمثل فيما اعتبرناه قصورا معرفيا منهجيا لدى الجابري في فهم البنيانية ذاتها و استتضمارا إيديولوجيا لها، إضافة إلى القصور المعرفي المنهجي في فهم المنهج التاريخي، في حين يبرز

(1) - سالم يفوت: المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سبق ذكره، ص 34.

(2) - طيب تيزيني: من الإستشراق الغربي إلى الإستغراب المغربي، مرجع سبق ذكره، ص 68.

المعطى الثاني في محاولة المؤلف الجمع بين الطرفين على نحو تلفيقي باسم المزاوجة بين المناهج، أخيرا يظهر المعطى الثالث ويقوم على أن الجابري حين يتحدث ظاهريا عن منهج أو طرح تاريخي، فإنه يغييه تطبيقيا بسبب استحكام التصور البنياني في منظومته الذهنية.⁽¹⁾، ويخلص تيزيني إلى القول: "إنها في الواقع حالة نموذجية مثيرة في إنتاج السيد الجابري، و نعني بها حالة الإضطراب و الغموض و اللخبطة في تقديم المفاهيم و المقولات و التصورات و الحلول... و ربما كان هذا أبرز سبب وراء ذلك من أن كتاباته تقوم من حيث الأساس التنهيجي على نزوع تلفيقي يفتقد هو نفسه، حدا ضروريا من الإتساق و الإنضباط في عرض المسائل و المشكلات، وفي معالجتها و الوصول بها إلى نتائجها."⁽²⁾

إن هذا التعارض في مشروع الجابري دفع أوساطا ثقافية عربية إلى اعتبار ذلك الفتح و تلك الإنجازات التي ترتبت عليه تراجعاً إلى الوراء، و وجهها مكرراً من أوجه إشكالية قديمة مأزومة، أو دعوة إلى صياغة أنساق مغلقة قد تفصح عن لا تاريخية فاضحة، في حين أعلن البعض أن الجابري لم يقدم أكثر من تصنيف أكاديمي لما قاله سابقوه، مع إفادته من المناهج الغربية، التي حاول زرعها في الواقع العربي، و تكييفها مع بعض مفاهيم تراثه.⁽³⁾ و لمعالجة هذا القصور في التعامل مع الآليات المنهجية الغربية يقترح علينا حسن حنفي تعاملًا آخر مع الثقافة العصرية بما تحمله من مفاهيم و آليات، و ضرورة فهمها في إطار الواقع الذي وجدت فيه، حيث يقول: "موقفنا من الثقافة العصرية لا يكون فقط باستعمالها كعلوم للوسائل بل أيضا بأن نأخذ منها موقفا و ردها إلى بيئتها المحلية، و إكتشاف أوجه قصورها في تحليل واقعها المحلي بشعور محايد هو شعورنا، و يكون هذا أكبر إضافة

(1) - طيب تيزيني: من الإستشراق الغربي إلى الإستغراب المغربي، المرجع السابق، ص 71-72.

(2) - المرجع نفسه، ص 81.

(3) - معن زيادة: الفلسفة العربية الحديثة و المعاصرة بين الإبداع و الإلتباع، مجلة الفكر العربي، معهد الإنماء العربي، بيروت، لبنان، مايو، أغسطس 1989، ص 9.

جديدة منا على الحضارة البشرية و الإكتفاء بين الحضارات.⁽¹⁾

و خلاصة لما سبق يمكننا القول أن إختيار الجابري للمنهج الإستيمولوجي يطرح في حد ذاته أزمة مركبة من عدة أوجه، أولها أن القراءة الإستيمولوجية للتراث تغيب التراث من جهة و تفصل الدارس الباحث عن علاج لأزمة الفكر العربي عن واقعه من جهة أخرى، و هذا يعني عدم جدوى هاته القراءة أو على الأقل عدم كفايتها، أما الوجه الثاني للأزمة فيتجسد في أن الآليات و المفاهيم التي بنى عليها الجابري قراءته للتراث تعود في معظمها إلى النصف الأول من القرن العشرين، أي أن هذه المفاهيم و الأدوات المنهجية قد تجاوزتها الإكتشافات العلمية التي عرفت نموا و ازدهارا كبيرا في النصف الثاني من القرن العشرين، ما يجعل منهج الجابري يقع فيما يمكن أن نسميه التقادم المعرفي، بالإضافة إلى التعارض الكبير في الآليات التي اعتمدها الجابري للتعامل مع التراث حيث استخدم الجابري جهازا مفاهيميا ينتمي لحقول معرفية متعددة و في كثير من الأحيان متعارضة، و قد كان هدف الجابري من هذا التنوع الإبتعاد عن شبهة الأخذ بالمناهج الجاهزة، لكن في النهاية لم يكن منهجه جاهزا فقط (لانتماثة للفكر الأوربي الفرنسي)، بل كان منهجا هجينا، و هنا يتجسد الجزء الأول من الأزمة، الأزمة الشكلية، أو أزمة الإختيار، وإذا كان الإختيار في حد ذاته يطرح أزمة، فكيف سيكون التوظيف؟ و فيم تتجلى الأزمة في التطبيق وعلى مستوى النتائج؟

(1) - حسن حنفي: التراث و التجديد: موقفنا من التراث القديم، مرجع سبق ذكره، ص31.

المبحث الثاني: الأزمة في التطبيق:

-تعارض التوظيف مع المنطلقات الإستمولوجية-

1- مفهوم العقل:

إن أول ما يطرح إشكالية حول التوظيف الإستمولوجي في منهج الجابري هو مفهوم العقل، فكيف استخدم

الجابري هذا المفهوم؟ و ما هو المصدر -الإستمولوجي- الذي اعتمده في التأسيس لمفهوم العقل؟

ارتكز الجابري إلى خيار ثقافي، أيديولوجي، بدأه بتعريف العقل عنه أندريه لالاند، الفيلسوف الفرنسي الذي اعتنى

بدراسة المصطلحات والعلوم المعجمية، ولم يوضح السبب الذي دعاه إلى اختيار "لالاند" دون غيره، ولماذا أغفل

تعريفات العقل في الفكر الفلسفي الإسلامي؟⁽¹⁾

وبغض النظر عن أسباب اختياره لثيئة أندريه لالاند: العقل المكّون/ العقل المكّون كنقطة انطلاق لنقده، فإن ما

يهيمننا أكثر، هل تمكن الجابري من فهم هذه الثنائية، وهل استعمل الجابري مفهوم لالاند كما أسسه صاحبه؟

يجيبنا جورج طراييشي بأن الجابري لم يطلع على مصدر لالاند و إنما اعتمد على معجم اللغة الفلسفية الذي

وضعه بول فوكيه، حيث أن " تعريف العقل المكّون بأنه (الملكة التي يستطيع بها كل إنسان أن يستخرج من

إدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية و ضرورية، و هي واحدة عند جميع الناس) لا وجود له عند لالاند...

وإنما صاحب هذا التعريف هو بول فوكيه.⁽²⁾

و كذلك تعريف العقل المكّون بأنه (مجموعة المبادئ و القواعد التي نعتمدها في استدلالنا)، و توصيف هذه

المبادئ و القواعد بأنها (على الرغم من كونها تميل إلى الوحدة، فإنها تختلف من عصر لآخر، كما قد تختلف من

(1) - هشام غصيب: هل هناك عقل عربي؟، مرجع سبق ذكره، ص278.

(2) - جورج طراييشي: نقد نقد العقل العربي: نظرية العقل، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص13-14.

فرد لآخر)، لا وجود لهما هما أيضاً لدى لالاند، و إنما هما مترجمان بدورهما عن فوكييه.⁽¹⁾

و يلخص طراييشي هذا الخطأ في الفهم عند الجابري بقوله: " إن اعتماد الجابري على مصادر ثانية، و لاسيما على معجم فوكييه، و عدم اطلاعه على نظرية لالاند في مصدرها الأم، أوقعاه لا في التباسات من حيث الترجمة و التأويل فحسب، بل حالا أيضاً و أساسا بينه و بين إدراك غائية القسمة اللالاندية للعقل إلى عقل مشكل و عقل متشكل بالعقل و توظيفها توظيفاً مثيراً في مشروعه لنقد العقل العربي... و الحال أن تجاهل الجابري للوظيفة التوحيدية للعقل لمكّنون قد جعله يبني تحليله للعقل العربي على أساس قسمة هذا العقل لا على أساس وحدته."⁽²⁾

كذلك يؤكد طه عبد الرحمان أن ترجمة و تأويل الجابري لقول فقيه العلم السويسري غونزيت التي جعلها الجابري حجر الزاوية لنظريته في العقل باطلة، و بيان بطلانها وقوعها في خطأ ما يسمى نقص المعنى فالعبارة هي:

"La logique est la physique de l'objet quelconque "

لقد نقلها الجابري إلى العربية بالمعنى: " المنطق عبارة عن فيزياء كل موضوع." لكنه ترجمها إلى: " المنطق عبارة عن فيزياء موضوع ما (موضوع معين)"، و هي ترجمة مناقضة للمعنى الأصلي للعبارة.⁽³⁾

يؤكد الجابري في بداية تحليله للعقل العربي على أن مفهوم العقل عنده يتبنى النظرة العلمية المعاصرة، لكن يبدو أن هذه النظرة تقع في سوء فهم للعقل كما تبناه العلم المعاصر، كما أن تبني هذه النظرة في حد ذاتها يحمل تصوراً قليلاً للعقل يحمل على العقل العربي، "وهذا بالذات ما يسقط الجابري في منهج المقارنة بما هو قائم وجاهز بدل البحث في ماهية العقل العربي، فهو يقيسه على عقل غيره، لذلك يقع في آلية قياس الغائب على الشاهد، أي قياس العقل العربي على العقل الغربي، وبذلك يفكر الجابري بحسب الطريقة التي ينتقدها ويعترض عليها، فيصل

(1) - جورج طراييشي: نقد نقد العقل العربي: نظرية العقل، المرجع السابق، ص14.

(2) - المرجع نفسه، ص18-19.

(3) - طه عبد الرحمان: حوارات من أجل المستقبل، دار الهدى، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ص25.

إلى مصادرة على المطلوب.⁽¹⁾

إن الجابري ينطلق في تحديده لمفهوم العقل من رؤية غربية تؤكد أن الممارسة العقلية لم يعرفها في التاريخ إلا المجتمع اليوناني و المجتمع الغربي، و يضيف الجابري الحضارة العربية الإسلامية، فيصبح العرب و اليونان و الأوروبيين هم فقط من مارس التفكير في العقل الذي يمثل أرقى درجات المعقولة، "لقد انطلق الجابري من معايير جاهزة ومسبقة عن العقل العربي، هي مفاهيم استشراقية، تمجد المعجزة اليونانية. ولعل انبهاره بآبن رشد يقوم بالأساس على أنه يمثل، بنظره، استمرارية النظام البرهاني في الثقافة العربية الإسلامية."⁽²⁾

إن هذه النظرة لمفهوم العقل و العقلانية تنطوي على نظرة عنصرية، فهي تقوم على "تأسيس العملاقية المفترضة للعقل اليوناني على حساب تقزيم الإسهام التاريخي لشعوب الحضارات القديمة في تطوير العقلانية البشرية."⁽³⁾، هذه النظرة تشبه إلى حد بعيد نظرة أرنست رينان لتقسيم الفكر العقلي عرقيا و حضاريا، و رغم أن الجابري وجه نقدا لاذعا لهذه النظرية في كتابه " التراث و الحداثة"، إلا أنه " يعود إلى تبنيها إبستمولوجيا ويعيد إخراجها في صورة عنصرية جغرافية مخصصة، فهو لا ينكر أن نهر الفلسفة اليونانية قد قام بتحويلة شرق - أوسطية، و لكنه لا يقر بهذه الواقعة التاريخية إلا ليضيف أن العقل اليوناني البرهاني قد تعرفن و تغونص بقدر ما تشرق، ولم يقيض له أن يستعيد عقلانيته إلا بقدر ما عاد يتمغرب... و ليس يخفى الدرس: فالإقليم مثل العرق عند رينان، يتجوهر و يغدو بذاته عامل عقلانية أو لا عقلانية."⁽⁴⁾

إن هذه الرؤية بما تؤسس لمفهوم خاص في العقل لا تنطوي فقط على رؤية عنصرية، بل و تحمل أيضا رؤية لامعقولة لكونها تقصي من دائرة العقل حضارات بأسرها كانت لها إسهامات حضارية كبيرة، " إن العقل، بما فيه

(1) - هشام غصيب: هل هناك عقل عربي؟، مرجع سبق ذكره، ص 113.

(2) - محمد خالد الشيباب: القراءة الإبستمولوجية للتراث عند محمد عابد الجابري، مرجع سبق ذكره، ص 438.

(3) - جورج طرايشي: نقد نقد العقل العربي: إشكاليات العقل العربي، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط 1، 1998، ص 56.

(4) - جورج طرايشي: مصائر الفلسفة بين المسيحية و الإسلام، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط 1، 1998، ص 17-18.

العقل الكوني اليوناني و غير اليوناني، هو دوما عقل نسبي، و إن يكن من أمر مطلق فهو ضرورة تنسيبه.⁽¹⁾ ولا يتوقف الجابري في مفهومه للعقل على هذا التصنيف بل يذهب أبعد من ذلك بالتأسيس للعقل العربي بمقابلته بالعقل اليوناني والغربي، " و الحال أن وحدة الهوية بين العقلين اليوناني و الغربي هي المصادرة الإستمولوجية الكبرى التي يبني عليها الجابري مشروعه في نقد العقل العربي بالضدية معهما."⁽²⁾ لقد حكم ناقد العقل العربي في تمهيده النظري على العقل الغربي بوصفه عقلا مكوّنًا، مما يستدعي بالضرورة أن العقل العربي هو العقل لكوّن... فنحن إذا تجاه مصادرة منهجية محكمة بالبدهة، وهي أن هناك عقليْن متمايزين في نظامهما المعرفي، أي نسقين متناظرين (مكوّن غربي) و (مكوّن عربي).⁽³⁾ إن الجابري حسب محمود اسماعيل يحاول أن يخط من قيمة العقل العربي باستخدام آراء عفي عليها الزمن وذلك بمقارنة العقل العربي باليوناني الذي يعتبره الجابري عقلا برهانيا في مقابلة العقل العربي ذي البنية الميتافيزيقية، وبذلك يدعم نظرية المركزية الأوروبية باعتبارها تمثل المحتكر الوحيد للفكر العقلاني.⁽⁴⁾ و يذهب طيب تيزيني إلى أن اضطراب الموقف الجابري و سوداويته و استتباعيته المركزية الأوروبية يفصح عن نفسه هكذا جهارا، فالعقل الإغريقي الأوربي خاضع للتغير و الحيوية و التحول و الإنفتاح، أما العقل العربي، العقل اللاعقل، فهو نقيض ذلك العقل العقل، إنه الثابت الأبدي، بعد أن تكون مرة واحدة وحيدة في جاهلية الصحراء و صحراء الجاهلية... أما أن يعلن الجابري أن معنى العقل في اللغة العربية و الفكر العربي مرتبط أساسا بالسلوك والأخلاق، فإن هذا الإعلان هو نفسه حكم قيمة قائم على إيديولوجيا ذات نزوع مركزي أوربي، و يحتم تيزيني بالقول أن حرص الجابري الحثيث على الثنائيات الميتافيزيقية اللاتاريخية يضعنا أمام ثنائية تفوح منها الإيديولوجيا

(1) - جورج طرايشي: نقد نقد العقل العربي: إشكاليات العقل العربي، مرجع سبق ذكره، ص 61.

(2) - المرجع نفسه، ص 193.

(3) - عبد الرزاق عيد: أزمة التنوير " شرعة الفوات الحضاري "، مرجع سبق ذكره، ص 98.

(4) - محمود اسماعيل: قراءات نقدية في الفكر العربي المعاصر، سينا للنشر، القاهرة، مصر، 1997، ص 13.

المركزية الأوروبية.⁽¹⁾

لقد قارن الجابري بين العقل العربي والعقل اليوناني واضعاً إياه في مرتبة العقل البياني الذي لم يرقى لدرجة البرهان، بل هو عقل قائم على التعامل مع النصوص ما جعل أدلته لا ترقى إلى البرهان، و يرد طه عبد الرحمان على هذه الدعوى بأن اهتمام المسلمين بطرق البيان لا ينقص من عقلهم، و لا من علمهم شيئاً، بل على خلاف ذلك يعلو بهم على أهل البرهان علو الوعي بالوسيلة على الوعي بالمحتوى، ويذهب طه عبد الرحمان أبعد من ذلك بالقول أن هذه الدعوى حول بيانية العقل العربي هي في حد ذاتها دعوى بيانية.⁽²⁾

أما عبد الرزاق عيد فيعتبر هذا التصنيف هرمسياً حيث أن " العقل البرهاني (النموذج اليوناني الأرسطي) هو المثال، فإذا تلاقى و تقاطع العقل العربي معه كان برهانياً، و إذا تلاقح خارجياً كان بيانياً، و إن قطع مع العقل اليوناني كان عرفانياً فلحقه الشور و عظام الأمور، وفق هذه التراتبية التي لا تختلف في ميثافيزيكها عن التراتبية الهرمسية، التي تتحدث عن عقل أعلى فثاني، فأدنى، و هكذا دواليك، في سلم تصنيف أحكام القيمة."⁽³⁾

لقد كان المنطلق الذي أسس من خلاله الجابري نظريته في العقل مقتصرًا على العقلانية الأرسطية كممثل وحيد للعقل البرهاني، لذلك "وقع الجابري في نقائضه الخالصة، لأنه لم يعد المنهج بنية الشرح كما عده الفيلسوف الألماني "هيجل" ذلك أن المنهج ليس شكلية تنصب على المادة من خارجها، والعقل من هذه الوجهة ليس شيئاً آخر سوى ما نعقل، فلا يمكن أن نجد تحديداته عند "أرسطو" وحده، لأن تفكيراً كهذا هو العقل المستقيل عينه، فعندما تحول "أرسطو" إلى سلطة معرفية وحيدة ومهيمنة، انتهى الفكر إلى الجمود والأفول ولعل في الثورة الديكارتية والبيكونية خير دليل على أن العقل الغربي لم ينهض إلا بتحرره من سلطة "أرسطو" ومنطقه، لأن الفكر

(1) - طيب تيزيني: من الإستشراق الغربي إلى الإستغراب المغربي، مرجع سبق ذكره، ص 211-212.

(2) - طه عبد الرحمان: في أصول الحوار و تحديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ص 147-148.

(3) - عبد الرزاق عيد: أزمة التنوير " شرعة الفوات الحضاري "، مرجع سبق ذكره، ص 21.

عندما يتحول إلى نسق فإنه ينتج قيوده وأغلاله أكثر مما ينتج المعارف والعلوم وآلياتها كلها.⁽¹⁾

ولعل طراييشي قد لخص على أكمل وجه الرؤية التي طبقها الجابري على العقل العربي البياني في مقارنته بالعقل اليوناني -الغربي-، حيث يقول: "إن الجابري في محاكمته العقل العربي من منطلق المضادة المزعومة مع العقل اليوناني، لا يكتفي بالإعتماد على تلك الحثيات التي يقدمها له تأويله المغلوط للوغوس هرقليطس و نوس انكساغوراس، بل يوظف أيضا في هذه المحاكمة العقل النظامي الأرسطي، و كأن العقل الأرسطي لم يكن على طريقته عقلا أرسطيا، و كأن العقل الأرسطي مازال هو عقل الحداثة حتى بعد أن غدا التحدي الأكبر لهذه الحداثة هو سير أغوار اللاعقل... ترى أليس مباحا لنا أن نستعير لغة هذه الحداثة لنقول أن سنة ضوئية تفصل بين مفهوم العقل شبه الفلسفي و شبه اللاهوتي كما لا يزال يداوره قلم الجابري، وبين العقل العلمي بمفهومه الحديث؟"⁽²⁾

إن تفكيكات الجابري أوصلته إلى نحت صورة انتقائية للعقل، أخذها من العقلانية المشائية بدعوى كونيتها، معرضاً عن تلك التجارب الفكرية والفلسفية الغدة التي لم تعد تنظر بعين الرضا إلى الفصل بين اللوغوس والميتوس، وبين الاستدلال والحدس كما اعتمد فيها مرجعيات التجربة الغربية المعاصرة في الممارسات العقلانية، حفريات " ميشال فوكو" وقطائع " غاستون باشلار" دون سواهم، وهي تعبر عن نظرة للعقل كأثر من آثار النظرة الغربية الاستعلائية إلى الذات، والاستتباعية والتحقيرية إلى الآخر، هناك إذاً، أنموذج معين في فكر الجابري يحكم العلاقة البنيوية بين التراث والمعاصرة، العقل الثقافي والذات، الجوهر والشكل، والذات والآخر، العقل والعلم، فالجوهر الثقافي يظل ثابتاً لكنه يتخذ اشكالاً مختلفة لكي يستوعب الآخر، وهو تابع لنفسه في حال العقل الأوروبي، لكنه محكوم عليه بالتبعية لأوروبا في حال العقل العربي.⁽³⁾ و من هذا فالتحليل الجابري للعقل العربي يقع أسير الرؤية الغربية للعقل متناسيا أن هذا العقل نفسه وليد بيئة إجتماعية تحكمها معايير قيمية.

(1) - محمد خالد الشيباب: القراءة الإستيمولوجية للتراث عند محمد عابد الجابري، مرجع سبق ذكره، ص 439-440.

(2) - جورج طراييشي: نقد نقد العقل العربي: إشكاليات العقل العربي، مرجع سبق ذكره، ص 191.

(3) - هشام غصيب: هل هناك عقل عربي؟، مرجع سبق ذكره، ص 111.

إن هذه الدعوة إلى تقمص العقل الوضعي الغربي، تتجاهل أن العقل الغربي لا يقتصر في محتواه على أحكام تجريبية، بل ينطلق من مجموعة أحكام متعالية تشكل رؤاه الكلية للوجود كما أن هذه الدعوة دعوة خاصة لتقمص العقل الغربي لحظة أقوله وذبوله، فالعقل الذي صنع الحضارة الغربية الحديثة ليس العقل الهلامي المفتقد للمبادئ العلوية والقيمية الثابتة، والمستعد للتشكيل وفق الإناء الذي يوضع فيه، لكنه العقل الواثق بذاته ومبادئه، المتوثب إلى إعادة تشكيل واقعه الاجتماعي وفق مبادئ كلية.⁽¹⁾

إن النظرة العلمية للعقل لا تستغرق نشاط العقل كله، فليس البرهان هو النمط الوحيد للمعقولية، لذلك لا يمكن للتحديدات الإجرائية و الإستمولوجية والمنهجية أن تسيح ماهية العقل العربي، فنحن بحاجة إلى تعريف أنتولوجي له، لأن هذا العقل لا يعبر عن مجموعة قواعد فقط، ولكنه يعبر أيضاً عن نمط وجود ولون من ألوان الكينونة، إنه القدرة الخلاقة للمعنى والدلالة اللتين لا يطالهما البرهان.⁽²⁾، إذا فالجابري يقع أسير نظرة ضيقة في تأسيسه لمفهوم العقل العربي، فهو من جهة يتبنى نظرة إبستمولوجية لهذا العقل، لكنه أثناء توظيفها يتناقض مع أبسط مبادئها فيجعل العقلانية حكراً على اليونان و الغرب و العرب، ثم تضيق دائرته أكثر في فيتبنى رؤية للعقل العربي كضد للعقل اليوناني، و هذا ما يتعارض مع أبسط البديهيات الإبستمولوجية السائدة اليوم التي ترى للعقلانية صورا متعددة، والتي ترفض التجزئة و التمييز بين عقول عقلانية وعقول لاعقلانية.

إن عقلانية الجابري تصبح بهذا المعنى "أولا ذات طابع شمولي ومجرد، و ثانيا وبناء على ذلك ميتاواقعية لا تاريخية، إضافة إلى أنها ثالثا إنتقائية تلفيقية... و إلى أنها رابعا من مصدرية جغرافية طبيعية... وخامسا ذات طابع تقنوي، وسادسا يفصح مصطلح العقلانية لدى الجابري عن اتجاه للتقابل الميتافيزيقي (اللاتاريخي) بين العقلانية و اللاعقلانية في الحقل التاريخي اليوناني الأوربي، ففي هذا الأخير كانت العقلانية سيد الموقف، دون منازع، و ذلك

(1) - لؤي صافي: أعمال العقل من النظرة التجريبية إلى الرؤية التكاملية، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، 1998، ص 145.

(2) - محمد خالد الشيباب: القراءة الإبستمولوجية للتراث عند محمد عابد الجابري، مرجع سبق ذكره، ص 440.

إلى درجة أنها بدت و كأنها مغروزة في جلد الأوربيين غرزا، على العكس من اللاأوربيين الذين تبدووا اللاعقلانية وكأنها مغروزة غرزا في جلودهم.⁽¹⁾

بالإضافة إلى ذلك يؤكد الجابري أن عصر التدوين هو العصر الذي تأسس فيه العقل العربي من حيث إنّه العصر الذي بدأت تنتظم فيه الميادين المعرفية وتنبحس منه الفروع العلمية وتتبلور بداخله الإتجاهات العقائدية والمذهبية والفكرية، إلا أنه يعدمتملاً راكداً ومكرراً ومعاداً ، فلم تكن الثقافة فيه سوى ثقافة تعيد إنتاج نفسها لأن العلوم العربية ولدت كاملة، لذلك لم تضيف إليها العصور التالية أي جديد يستحق الذكر. "ولعله من البين أن الجابري يقفز فوق الديناميكية العلمية والفلسفية، بل فوق الحركية الثقافية كلها التي جاءت بعد عصر التدوين في المشرق، كي يؤسس للنظام البرهاني في المغرب، ولعل المنزع التاريخي والتطوري الذي غلب على مفكري القرن التاسع عشر في أوروبا هو الذي أوقعه في هذا التغافل الخطير، وفي هذه النتيجة، خاصة أن العلوم العربية بقيت تشع قروناً من الزمن على العرب وعلى الإنسانية جمعاء."⁽²⁾، وهذه الفكرة يشير إليها لؤي صافي من ناحية أخرى حيث يعتبر أن هذا العقل لم يتكون في عصر التدوين ولكنه امتداد للعقل الذي أفرزته ثقافة الانحطاط في القرون المتأخرة، ونتاج لجهود المؤسسات التعليمية والتثقيفية التي ارتأت أن تعيد بناء العقل العربي المعاصر عبر استرجاع غير منهجي للتراث العربي الإسلامي واستعارة غير نقدية للثقافة الغربية السائدة.⁽³⁾

إذا يمكننا القول أن مفهوم العقل و العقل العربي و العقلانية و الإطار المرجعي لهذا العقل هي مفاهيم تتعارض مع التوظيف الإيستمولوجي و تقع أثناء توظيفها في فهم عنصري و جغرافي أكثر مما هو من محددات إيستمولوجية، ما يجعل العقل العربي في النهاية مقولة جغرافية تتعارض مع المنهج الذي اختاره الجابري.

(1) - طيب تيزيني: من الإستشراق الغربي إلى الإستغراب المغربي، مرجع سبق ذكره، ص224.

(2) - محمد خالد الشيباب: القراءة الإيستمولوجية للتراث عند محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص440-441.

(3) - لؤي صافي: إعمال العقل من النظرة التجزيئية إلى الرؤية التكاملية، مرجع سبق ذكره، ص145.

2- مفهوم النظام المعرفي:

تطرقنا في الفصل الأول من هذا البحث إلى مفهوم النظام المعرفي (الإبستمولوجي) عند ميشال فوكو، كما تطرقنا في الفصل الثاني إلى تطبيقات هذا المفهوم عند الجابري من خلال الأنظمة المعرفية الثلاث (البيان البرهان و العرفان)، وما يهمنا الآن ما مدى فهم الجابري لهذا المفهوم الفوكوي؟ و إلى أي مدى حافظ على معناه الأصلي أثناء تطبيقه على التراث العربي؟

يؤكد الجابري على استفادته من مفهوم فوكو للنظام المعرفي و تطبيقه على الفكر الأوربي حيث يقول: " واضح أننا نستوحي هنا على صعيد التعريف ميشال فوكو و لكننا كما سيلاحظ القارئ المطلع على أعمال هذا المفكر الفرنسي لآخذو حذوه حذو النعل بالنعل كما يقال، بل نلتبس لعلنا مفاهيمه و توجيهاته من طبيعة موضوعه الخاص: الثقافة العربية." ⁽¹⁾

يذهب جورج طرايشي الى القول: "إن الإحالة المجهور بها من طرف الأستاذ الجابري الى رائد حفريات المعرفة تبدو مثيرة لكثير من الشبهات، فقلما نجد ناقد العقل العربي يعترف بمديونية لأحد، و يرى أن إعترافه هذا بناه على مديونية كاذبة و لا غرض لها سوى تعزيز المصادقية العلمية لمفهوم هذا النظام المعرفي." ⁽²⁾

ويضيف جورج طرايشي قائلاً: " فباستثناء الاشتراك في الاسم (النظام المعرفي) و هو مصطلح من الفلسفة اليونانية أعاد ميشال فوكو إدخاله الى المجال التداولي للثقافة الغربية الحديثة، فإن الإبستمولوجية الجابرية لا تمت بصلة الى الإبستمولوجية الفوكوية بل تنقضها نقضاً عنيفاً إلى حد لا يصح معه الحديث عن حذو الفعل بالفعل بل عن الفعل بعكس الفعل" ⁽³⁾

(1) - محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مصدر سبق ذكره، ص 55.

(2) - جورج طرايشي: نقد نقد العقل العربي: إشكاليات العقل العربي، مرجع سبق ذكره، ص 280.

(3) - المرجع نفسه، ص 280.

ويقارن طراييشي بين الإبتيمية عند فوكو و الإبتيمية كما طبقها الجابري حيث يقول: " فالإبتيمية عند فوكو من حيث هي بالتعريف سلك ناظم لجماع المعرفة في عصر معين ممتدة في المكان متحولة في الزمان، أما عند الجابري الذي يقلب من توحيد المعرفة إلى تبضيعها و تشطيرها، فهي على العكس متغيرة في المكان ثابتة في الزمان.⁽¹⁾

ويؤكد عادل خضر أن هذا التناقض في الفهم عند الجابري للإبتيمي يشكل أحد أوجه القصور في مشروعه، حيث يقول للمشكلة في مشروع الجابري أن فهمه لمتصوّر الإبتيمي مختلف عن تصوّر فوكو، فالإبتيمي هو المنظاري الذي يتحكم في نظام كل العلوم فهو نظام الأنظمة، وعندما يتغير هذا النظام أو الإبتيمي يتغير معه بالضرورة الخطاب العلمي في شتى الاختصاصات، ويتغير الإبتيمي تحدث القطيعة بين نظام معرفي سابق ونظام معرفي جديد. والمهم أنه في كل مرحلة ثقافية، كالفوكو يصير على أن وجود نظام معرفي واحد يتحكم في نظام العلوم، لكن الجابري وجد ثلاثة أنظمة معرفية متصارعة ومتقاطعة أيضا، وهذا في الحقيقة من المفارقات التي جعلت فهمنا للنظام المعرفي ولمفهوم الإبتيمي تسرعا ومنحرفا والحقيقة أن الجابري لم يدرس النظام المعرفي ولا الإبتيمي المعنى الدقيق الذي ضبطه فوكو، وإنما درس الأنظمة السيميائية الهرمونية (التأويلية)، المتصارعة في الثقافة العربية الإسلامية.⁽²⁾

فإذا كانت إبتيمية فوكو منصبّة أساسا على المراحل الثقافية المختلفة، "فناقد العقل العربي يرفض مبدأ التحقيب الثقافي، بل يرفض حتى مبدأ تقطيع مسرحية الثقافة العربية إلى فصول و إسدال أي ستار من طبيعة إبتيمية بين الفصول، فعنده أن المسرح الثقافي خالد، بمعنى أنه راكد و ميت و أن الأبطال الذين يتحركون على خشبته

(1) - جورج طراييشي: نقد نقد العقل العربي: إشكاليات العقل العربي، المرجع السابق، ص 280.

(2) - عادل خضر: نقد الجابري للفكر العربي قراءة تاريخية، جريدة الشروق، تونس، يوم 03 - 08 - 2010.

خالدون هم أيضا بالمعنى نفسه.⁽¹⁾

و يخلص طرابيشي إلى القول أن الإبتيمية الجابرية تنكر إذن لدينامية الإبتيمية الفوكوية، لتقرأ الثقافة العربية قراءة لا تاريخية، قراءة سكون و ركود و موت، إذ أن ناقد العقل العربي يرى أن الزمن الثقافي العربي زمن راكد زمن لا زمني... و زيادة على تنكر الإبتيمية الجابرية لدينامية الإبتيمية الفوكوية تنكر أيضا لوحديتها، صحيح أن الجابري يبدي اعتراضه في غير ما موضع على تجزئة التاريخ الثقافي العربي إلى تاريخ طرق و مذاهب كلامية و تاريخ طبقات و علوم وفنون... و لكنه بدلا من أن يستفيد من الحفر الإبتيمولوجي ليملاً هذا التاريخ الممزق، فإنه يضاعف من التمزيق الذي يحدثه فيه عموديا بآخر أفقي، فالأنظمة المعرفية الثلاثة التي تتحكم بهذا التاريخ، ليست أنظمة متصادمة فيما بينها تصادما عضالاً فحسب، بل إن كل واحد منها يؤسس نفسه أيضا في جبهة قائمة بذاتها من المعارف و العلوم و الفنون.⁽²⁾

ويرجع طيب تيزيني هذا التجزئ في فكر الجابري إلى سوء فهم منهجي للنظام المعرفي الفوكوي، حيث يقول: "إن غياب جدلية التواصل و التفاصيل التاريخية لدى الجابري - و قد واجهنا هذا الغياب لدى أحد مصادره الفرنسية و هو ميشيل فوكو- لصالح التفاصيل و القطع و الحب، يكمن وراء القصور المنهجي المعرفي في تمثل الجابري للتاريخ مشطرا مجزئا، ومن ثمة منتزعا من سياقاته التاريخية و الإجتماعي و البنيوي."⁽³⁾

لقد تحول الإبتيمي من نظام يحكم الثقافة في عصر ما عند فوكو إلى إبتيمات متعددة داخل الثقافة الواحدة هي الثقافة العربية عند الجابري، وهذه الإبتيمات ثابتة، " فالإبتيمية الجابرية لا تتصف بالمرونة و لا تعرف الحراك بين الأنواع المعرفية و لا تتسم بأية قابلية تشكيلية، فقوالبها ثابتة و نهائية كما لو أنها صبت من إسمنت مسلح... فعلى العكس من الإبتيمية الفوكوية المتساحبة التي تقيم علاقة مساواة ديمقراطية بين أنواع المعارف في

(1) - جورج طرابيشي: نقد نقد العقل العربي: إشكاليات العقل العربي، مرجع سبق ذكره، ص 281-282.

(2) - المرجع نفسه، ص 283.

(3) - طيب تيزيني: من الإستشراق الغربي إلى الإستغراب المغربي، مرجع سبق ذكره، ص 135.

عصر بعينه، فإن الإبتيمية الجابرية المستحجرة تقيم علاقة تراتب هرمي و بالتالي تفاضلي في درجة المعقولية... وبالتالي يتحول النظام المعرفي على هذا النحو إلى سمة قومية يفقد نصابه الإبتيمولوجي و ينحط إلى محض مقولة إثنولوجية.⁽¹⁾

ويؤكد طرايشي في سياق تحليله للنظام المعرفي عند الجابري على وقوعه في عدة أخطاء يمكن أن نلخصها في ثلاثة عناصر تظهر خطأ الجابري في تطبيق المفاهيم الإبتيمولوجية المتعلقة بالنظام المعرفي:

أولاً: أن مفهومه للنظام المعرفي لثقافة ما بأنه بنيتها اللاشعورية، لا وجود له عند فوكو و إنما هو مستمد من كلود ليفي ستراوس الذي استخدمه في تفسير إثنولوجيا الشعوب البدائية " و الحال أن ما يفعله ناقد العقل العربي هو أنه يزيح مفهوم البنية اللاشعورية من مجاله التطبيقي المخصوص، أي الإثنولوجي، ليقراً به الوثائق المكتوبة التي أنتجها العقل الواعي للثقافة العربية الإسلامية... علماً بأن مفهوم البنية اللاشعورية يتناقض تعريفاً مع مفهوم النظام المعرفي."⁽²⁾

ثانياً: يقدم الجابري في محاولته ربط العقل بالثقافة مفهومها لهذه الأخيرة يستقيه من إدوارد هيريو و الذي يقول: "الثقافة هي ما يبقى عندما يتم نسيان كل شيء"، و لكن ما لا يقوله ناقد العقل العربي أن ذلك المؤرخ و رجل السياسة الفرنسي، لا يمت إلى الإبتيمولوجيا و لا إلى حفريات المعرفة و منهجياتها الحديثة بصلة.⁽³⁾ و قد رفض تيزيني هذا المفهوم معتبراً أنه " لا يمكن تلقف مفهوم ما من حقل تداول إلى حقل تداول آخر كما هو، دون إعادة بنيته وفق مقتضيات جدلية الداخل و الخارج المنهجية و النظرية و الإيديولوجية."⁽⁴⁾

(1) - جورج طرايشي: نقد نقد العقل العربي: إشكاليات العقل العربي، مرجع سبق ذكره، ص 284-286.

(2) - المرجع نفسه، ص 289-291.

(3) - المرجع نفسه، ص 292.

(4) - طيب تيزيني: من الإستشراق الغربي إلى الإستغراب المغربي، مرجع سبق ذكره، ص 134.

ثالثاً: يتحدث الجابري في بنائه للنظام المعرفي عن مفهوم اللاشعور المعرفي المنسوب إلى عالم النفس جان بياجيه، "إن كل ما يفعله الجابري هو أنه يقوم بعملية إزاحة ميكانيكية لمفهوم اللاشعور المعرفي من مجال تداوله المخصوص و المفترض، علم نفس (الفرد الواحد من البشر)، إلى مجال تداولي جديد هو (بنية عقل) (الجماعات و الشعوب)، وعلى الأخص (الثقافات) بما فيها طبعا و أولا (الثقافة العربية)، وهذا بدون أي تركيب فلسفي أو تسويغ إيديولوجي، كما بدون أي تأصيل نظري أو أي تكييف (تبيئة) للمفهوم بحيث يتلاءم مع موضوعه المخصوص و المحدود الذي هو هنا الثقافة العربية." ⁽¹⁾، و في هذا الإطار يقول عبد الرزاق عيد: "إننا لا نظن أن استعارة مفهوم بياجيه عن اللاشعور، من ميدان السيكلوجيا التكوينية، إلى ميدان الإستمولوجيا الثقافية، قد أتاحت للباحث مفتاحا خاصا لولوج اللاشعور المعرفي العربي التي تتيح له استبعاد الشعر، و تفتيت الرؤية إلى الوحي كبنى و أنساق متجاوزة مغلقة على ذاتها." ⁽²⁾

إذا نحن أمام مفهوم للإبستيمي أو النظام المعرفي لا يتعارض فقط مع مدلوله الأصلي عند فوكو، بل ويستمد مفاهيمه التطبيقية من مدارس و مفكرين تتضارب آرائهم مع هذا المفهوم، بعيدا عن أي مبرر لهذا الجمع والتوظيف ما جعل تطبيق النظام المعرفي عند الجابري هجينا ومتناقضا مع منطلقاته الإستمولوجية.

3- آليات النقد الإستمولوجي:

أكد الجابري في مشروعه الفكري على ضرورة تفادي التاريخ المجزأ في قراءة التراث و البحث عن صورته الكلية، وذلك بالبحث في الآليات المنتجة لهذا التراث لا في مضامينه، وهذا هو جوهر المنهج الإستمولوجي، فهل التزم الجابري بهذه الرؤية؟

⁽¹⁾ - جورج طرابيشي: نقد نقد العقل العربي: إشكاليات العقل العربي، مرجع سبق ذكره، ص 296.

⁽²⁾ - عبد الرزاق عيد: أزمة التنوير " شرعنة الفوات الحضاري "، مرجع سبق ذكره، ص 106.

يجبنا طه عبد الرحمان بأن الجابري قد وقع أثناء تطبيقه للمنهج الإستمولوجي على التراث في نقيض هذا المنهج، خلاصاً إلى أن نموذج الجابري في تقويم التراث يقع في تعارضين اثنين أحدهما: التعارض بين القول بالنظرة الشمولية والعمل بالنظرة التجزيئية والثاني التعارض بين الدعوة إلى النظر في الآليات وبين العمل بالنظر في مضامين الخطاب التراتي في الآليات.⁽¹⁾

و يوضح طه عبد الرحمان هذا التعارض في فكر الجابري بين المبدأ و التطبيق، حيث يقول: "السبب الأول التناقض الحاصل في قوله بالنظرة الشمولية، و يتجلى هذا التناقض في التعارض القائم بين التصور النظري للتكامل عنده و بين التطبيق الذي سلكه فيه، فلقد دعا إلى التعامل مع العلوم العربية على اختلافها كما لو كانت علما واحدا، و قرر الموسوعية صفة لازمة للثقافة الإسلامية... حتى إذا جاء إلى العمل وفق هذه النظرة، كانت الحصييلة أن قسم التراث إلى دوائر ثلاث سماها بالأنظمة المعرفية، وهي البرهان و البيان والعرفان، وهذه عنده دوائر متباعدة في آلياتها... متفاضلة في نتائجها... ألا ترى أن وحدة التراث تتفكك في يده إلى أجزاء متعارضة متغلبة فيما بينها؟".⁽²⁾، إذا فالتطبيق الإستمولوجي الذي طبقه الجابري يتعارض مع منطلقاته النقدية، فواء الاختلاف الذي وعد الجابري بجمعه إستمولوجيا في رؤية كلية شاملة، إختلاف أكبر و صراع أكثر شدة، وحول هذه النقطة يقول عبد الرزاق عيد: " لن يمر على إعلان الباحث أنه على أنقاض تاريخ الأجزاء المبعثر سيني تاريخ الكل، أكثر من عشرين صفحة لنفاجاً بأن العقل العربي الذي يبحث عن وحدته وراء تاريخ الإختلاف و التعدد هو عقلان عقل سني و عقل شيعي، بل و يرفض اعتدال المستشرقين في تذريهم للعقل العربي عندما يتحدثون عن الإسلام السني و الإسلام الشيعي".⁽³⁾، و يوضح طرايشي هذه النظرة التجزيئية في تطبيق الجابري بقوله: "و بالفعل، لئن يكن ناقد العقل العربي قطع لقارئه الوعد بتجاوز تاريخ الإختلاف... فإنه لا يعقد فصلا من الفصول التسعة من

(1) - طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سبق ذكره، ص29.

(2) - المرجع نفسه، ص32-33.

(3) - عبد الرزاق عيد: أزمة التنوير " شرعنة الفوات الحضاري "، مرجع سبق ذكره، ص108.

القسم الثاني من كتابه تكوين العقل العربي، إلا ليؤسس كل واحد من تلك النظم المعرفية الثلاثة المفترضة في معسكر قائم بذاته لا تربطه بالمعسكر الآخر سوى علاقة (تصادم) و (صراع) و (خضوع) و (هيمنة) كما علاقة (تحالف) و (تحالف مضاد) مع المعسكر الثالث، و عبثا نتحرى في تاريخ المعسكرات هذا عن تلك الوحدة العضوية الموعودة للعقل العربي الإسلامي... فلم يسبق قط أن كتب تاريخ العقل العربي الإسلامي بصورة مجزأة وممزقة كما يكتبه ناقده الإستمولوجي.⁽¹⁾، ويقول طيب تيزيني حول هذه النظرة التحزبية و أثرها على التراث: "إن تفتيت ما يسميه -الجابري- الفكر العربي الإسلامي إلى لحظات يلغي بعضها بعضا، يضعنا أمام نمط من البنيانية يفضي حقا إلى موت هذه اللحظات من حيث هي، أي من حيث كل واحدة منها."⁽²⁾

إذا فالجابري الذي يستخدم المنهج الإستمولوجي ليصل إلى الوحدة والنظرة الكلية الشمولية ينتهي به تطبيق المنهج إلى تعارض مع مبادئ هذا المنهج، وأكثر من ذلك يقوم المنهج الإستمولوجي على النظر في الآليات المنتجة للمعرفة لا في مضامينها فهل طبق الجابري هذه الرؤية؟

يوضح طه عبد الرحمان أن الجابري الذي وعد بالنظر في الآليات المنتجة للمعرفة في الثقافة العربية ينتهي به المطاف إلى النظر في المضامين المعرفية التي تدور حول هذه الآليات حيث يقول: "أما السبب الثاني فهو التناقض الحاصل في مدلول النظر في الآليات عند الجابري... فلقد تعهد بأنه سيشتغل بالآليات المنتجة للثقافة العربية... لكن ليس هذا ما يطالعنا به الجابري، و إنما يطالعنا بنظر في النصوص التراثية الخاصة بفقهاء العلم (الإستمولوجيا)، أي النصوص العربية التي تطرح الإشكالات المنهجية و المعرفية، إن تأسيسا أو تقويما، أو قل أن الجابري لم يباشر بنفسه استخراج الآليات المنهجية للفكر العربي، و إنما تولى تقويم ما جاء من تحليل و تنظير بصدد هذه الآليات في نصوص القدماء، مثل الشافعي بالنسبة للآليات الفقهية الأصولية، والجرجاني و السكاكي بالنسبة للآليات

(1) - جورج طرايشي: نقد نقد العقل العربي: إشكاليات العقل العربي، مرجع سبق ذكره، ص 279.

(2) - طيب تيزيني: من الإستشراق الغربي إلى الإستغراب المغربي، مرجع سبق ذكره، ص 227.

البلاغية، و تحليل الفراهيدي بالنسبة للآليات الشعرية، و القشيري بالنسبة للآليات العرفانية... و على هذا، فلا يعدو ادعاء الجابري بأنه يبحث في آليات إنتاج النص التراثي، أن يكون مجرد بحث في خطاب القدامى بصدد هذه الآليات، أي بحثا في المضامين و ليس في الآليات.⁽¹⁾

ويخلص طه عبد الرحمان إلى القول: "وباختصار فإن الجابري وإن ادعى في مواضع من كتبه التمسك بما يشبه المبدأين السالفين وهما: "لا تقويم صحيح إلا بالنظرة الشمولية" "لا تقويم أصيل إلا بالبحث في الآليات"، فإنه ما لبث أن وقع في التناقض عند العمل بهما، فانتقل من النظرة الشمولية إلى النظرة التجزيئية، ومن البحث في الآليات التراثية إلى البحث في الخطاب التراثي بصدد هذه الآليات ومتى علمنا بهذا الانحراف الذي وقع في موقف الجابري، أدركنا كيف تترتب على هذا الانحراف الحقيقتان المتقابلتان:

أولاهما: أن مسألة الربط بين البحث في الآليات وبين النظرة الشمولية تخرج أفق ممارسة الجابري التقويمية. ثانيهما: أن مسألة العلاقة بين البحث في الخطاب المتعلق بالآليات وبين النظرة التجزيئية تدخل في سياق هذه الممارسة.⁽²⁾

إن الذي يخلص إليه الجابري في نهاية المطاف هو أن العقل العربي يقوم على آليات هي بمنزلة العوائق المعرفية، لأنها منعت هذا العقل من الانطلاق والتطور، وجعلت منه عقلاً خاصيته الاتباع والتقليد، إن خوض الجابري لنقد العقل العربي من داخله وإظهار تحافت أسسه المعرفية، يقلص العقلانية العربية إلى صورة نمطية ومفكرة، وهو يفترض أن للعربي ماهية عقلية ثابتة تحكم تفكيره وسلوكه، وبهذا فهو يريد أن ينقض الذات العربية نفسها حتى يعيد بناءها، وهذا ما يفضح مرة أخرى قصور النظرة الإستمولوجية للعقل العربي من خلال تحليلات استتباعية كان الجابري قد نهي عنها، لأن أسلوب التفكير بالقطائع بين البيان والعرفان والبرهان هو مكنم الزلل والانزلاق

(1) - طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سبق ذكره، ص33.

(2) - المرجع نفسه، ص34.

عنده.⁽¹⁾

و يرجع طه عبد الرحمان هذا القصور و التعارض في فكر الجابري إلى الآليات الإستهلاكية التي استعملها الجابري في تقويم التراث، " و يتجلى ذلك في توسله بآليات عقلانية تجريدية، و بآليات فكرانية تسييسية أضرت بالمبادئ التراثية."⁽²⁾، وقد قام الجابري بتطبيقها على التراث دون نقد و تمحيص ما جعل طه عبد الرحمان يصدر حكما عليها بإخلالها بالتراث، "إن عدم وقوف الجابري على دقائق الآليات المنقولة التي استعملها في نموذجه التقويمي أفضى به إلى اتخاذ مسلك في تجزئ التراث يخل بإخلال بالمقتضيات التقنية و الشروط الإجرائية لهذه الآليات."⁽³⁾ و يجمل طه عبد الرحمان هذه الآليات في أربعة: آلية تخصيص العقل و آلية المقابلة و آلية التقسيم و آلية المماثلة، ويختم بان سوء فهم الجابري لهذه الآليات يسقط مشروعه في قراءة التراث، حيث يقول: "لما كان الجابري قد استهلك آليات عقلانية و فكرانية غريبة عن التراث في نموذجه التقويمي، فقد حملته هذه الآليات على اتخاذ نظرة تجزئية بموجب تفاوت مقتضيات هذه الآليات مع مقومات التراث، والملم يحصر بل من الرسوخ في معرفة تقنيات وضوابط هذه الآليات ما يُقدره على تصويبها، بل على استخدامها على وجهها الصحيح، فقد تضاعفت مساوئ نظريته إلى التراث، و تزايد تحافتها، إذا انضافت إلى سوء التجزئ بسبب تقليد آليات الغير، سوءة فساد هذا التجزئ، بسبب نقص العلم بتقنيات هذه الآليات، ومن ينقل الآليات و لا يحيط بالتقنيات، لا يجوز أن ينزل من العلم المنزلة التي يتوجب على الناس قبول دعواه في التراث."⁽⁴⁾

إذا فالجابري الذي ينطلق من نقد إبستمولوجي قائم على النظرة الشمولية للعقل العربي و العمل على آليات إنتاج هذا العقل، يصل في الأخير إلى نقد يتعارض مع هذه المبادئ بل يقوم على نظرة تجزئية في مضامين التراث، ولا

(1) - محمد خالد الشياح: القراءة الإبستمولوجية للتراث عند محمد عابد الجابري، مرجع سبق ذكره، ص441.

(2) - طه عبد الرحمان: تحديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سبق ذكره، ص39.

(3) - المرجع نفسه، ص42.

(4) - المرجع نفسه، ص69.

يتوقف التناقض الذي يصل لدرجة المفارقة ما يجعله معبرا عن أزمة حقيقية في تطبيق المنهج و فهمه على المبادئ والآليات الإستمولوجية، بل يتعدى ذلك إلى المبادئ التي وضعها الجابري نفسه، و من مظاهر التعارض في آليات الجابري كما يوضح ذلك طراييشي حكمه على مبدأ الكشف و المماثلة بأنه يعكس أدنى درجات العقل، لكنه حسب طراييشي آلية غير قابلة للإستغناء عنها من آليات التفكير و من آليات إنتاج المعرفة، أو تقديمها على الأقل، ورغم العداء المعلن الذي يناصرها إياه ناقد العقل العربي، فإنه لا يستطيع هو نفسه الإستغناء عن اللجوء إليها متى دعت الحاجة إلى ذلك، أفليس هو من افتتح الفصل الخامس من تكوين العقل العربي الذي عنوانه بالتشريع للمشرع بالقول أن الفقه هو للحضارة الإسلامية ما الفلسفة للحضارة اليونانية و ما العلم و التقنية للحضارة الأوروبية الحديثة، فإن لم تكن هذه المماثلة فماذا تكون؟⁽¹⁾

(1) - جورج طراييشي: نقد نقد العقل العربي: العقل المستقيل في الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص423.

المبحث الثالث: الأزمة على مستوى النتائج

- تعارض النتائج الإيديولوجية مع المبادئ الإبستمولوجية:-

1- حدود النقد الإبستمولوجي عند الجابري:

إن مشروع الجابري النقدي يعتبر دون شك من أهم المشاريع الحديثة في الفكر المعاصر خاصة بفتحه آفاق النقد الإبستمولوجي للتراث أمام فكرنا العربي، لكن ملاحظة نتائج هذا النقد تستوقفنا أمام حدود هذا النقد خاصة في تعامل الجابري مع الوحي، أو مع النص الديني، فلماذا تفادى الجابري الإتجاه بالنقد نحو هذا المجال؟ و هل يعود ذلك لأسباب معرفية، أم لأغراض إيديولوجية؟ خاصة إذا حاولنا مقارنة مشروع الجابري بمشروع مشابه من حيث توظيف المنهجية الإبستمولوجية و هو نقد العقل الإسلامي ل محمد أركون.

يؤكد الجابري على أن مشروعه الفكري النقدي يندرج في إطار نقد العقل الذي تشكل في إطار الثقافة العربية، حيث يقول: " أنا قد اخترت النقد الإبستمولوجي الذي يتناول أدوات المعرفة و آلياتها، أما النقد اللاهوتي - العقائدي الكلامي فليس من مجال اهتمامي، و بما أن اللغة العربية مكون أساسي للثقافة العربية الإسلامية فلقد اخترت أن يكون عملي منسوبا إلى اللغة كأداة معرفة و حاملة تصور للعالم، وليس للعقيدة." ⁽¹⁾

إن هذا الإختيار الذي يستثني العقيدة التي هي مصدر العقل في الثقافة العربية يطرح عدة أسئلة حول حدود النقد الإبستمولوجي الذي يمارسه الجابري، ما يوقع فكر الجابري في التلفيق الذي ينطق بأشياء و يسكت عن أخرى يقول ابراهيم أزروال حول هذا التلفيق في فكر الجابري: " لقد تميز المفكر المغربي الحديثي، بالتردد والتلفيق والاحتراز المبالغ فيه في تعامله الاضطراري في الغالب مع الإشكالية الدينية، فهو يؤمن في الغالب بالقيم الكونية الحديثة وبالمفاهيم الرئيسية المكونة لرؤية العالم الحديثة، إلا أنه عاجز نفسيا ومنهجيا وعلميا عن الانقطاع عن

(1)- محمد عابد الجابري: التراث و الحداثة، مرجع سبق ذكره، ص 321.

المخيال الإيماني وعن الذاكرة التراثية وعن الدلالات المخيالية المؤسسة للوجدان والوعي المغربيين، ولذلك فهو كثيراً ما يتخلى عن تشككيته العقلية وعن منهجيته العلمية وعن صرامة الأدوات الإجرائية والآليات التفكيكية في تعامله مع المواد المرتبطة بثوابت الكيان العربي - الإسلامي، ويميل إلى التوفيق والتلفيق والمزج بين المتناقضات.⁽¹⁾ إن هذا السكوت عن العقيدة رغم توجه الجابري بالنقد نحو العقل العربي الذي تشكل في إطارها دفع به محمد أركون إلى اعتبار الجابري مساهماً في الحركة الاستهلاكية للتراث، حيث يقول: أعتقد أن الجابري يساهم في حركة الاستهلاك الأيديولوجي للتراث، بمعنى آخر، إنه يحاول أن يظهر مزايا الفترة الكلاسيكية (أو العصر الذهبي من عمر الحضارة العربية - الإسلامية) محاولاً أن يُقنع عرب اليوم بأنه كان لهم يوماً ما ماضٍ مجيد، وأنهم يستطيعون أن يعتمدوا عليه لكي يواجهوا الحداثة الأوربية.⁽²⁾

ويقدم محمد أركون البديل في نقد العقل الإسلامي الذي جسده في مشروعه، حيث يرى "أن نقد العقل الإسلامي يشكل الخطوة الأولى التي لا بد منها لكي يدخل المسلمون الحداثة، لكي يسيطروا على الحداثة، و الواقع أن الجابري تحاشى استخدام مفهوم (نقد العقل الإسلامي) واستبدله بـ (نقد العقل العربي) لكي يريح نفسه ويتجنب المشاكل والمسؤوليات، هذه حيلة واضحة لا تخفى على أحد، المشكلة المطروحة علينا اليوم و غدا هي مشكلة نقد العقل الإسلامي لأن العقل العربي نفسه هو عقل ديني، أو قل لم يتجاوز بعد المرحلة الدينية من الوجود، فكيف يمكنك أن تنقد العقل العربي دون أن تنقد العقل الديني؟!.. هذا مستحيل."⁽³⁾

إن الملاحظ في جهود الجابري، هو السكوت الظاهر عن تناول جوهريات الإسلام العقيدية والتشريعية والروحية

(1) - إبراهيم أزروال: الإشكالية الدينية في خطاب الحداثيين المغاربة (نموذج الجابري والعروي)، مجلة الحوار المتمدن، العدد: 2073، 2007 / 10 / 19، ص3.

(2) - محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة و تعليق: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ص330-331.

(3) - المرجع نفسه، ص331.

تناولا علميا علمانيا مستقلا عن المسوغات المعيارية للمجال التداولي العربي - الإسلامي، فمن مفارقات ناقد العقل العربي، أنه يداور المنهج الإستمولوجي مبدئيا ويرفض تطبيقه عمليا على الأسس التكوينية للإيمانية الإسلامية، والأنكى أنه يتبنى الكثير من اليقينيات الإيمانية، بدون تمحيص علمي أو إستمولوجي، ويرفض أي نقد تاريخي للإسلام⁽¹⁾، وهذا ما يجعل النقد الذي يتبناه الجابري للعقل العربي " لا يتطرق لخطاب الوحي الذي هو أهم مسكوت عنه عند الجابري، وإذا كان نقد العقل العربي والإسلامي يتطلب تحليل الخطابات التي نشأت حول الخطاب المذكور، فإنه يتطلب، أيضا و خاصة، تحليل هذا الخطاب ذاته، بوصفه أصل الثقافة الإسلامية والأساس الذي انبنت عليه العلوم العربية الإسلامية على إختلافها، و لكن الجابري يسكت عن هذا الموضوع... وهذا السكوت هو المسؤول عما تنطوي عليه قراءة الجابري من تلفيق⁽²⁾."

أما جورج طرايشي فقد اعتبر مشروع الجابري مجهضا لسكوته عن النقد اللاهوتي، حيث يقول: إن تصدي الجابري لنقد العقل العربي لم يتمخض -رغم ضخامة العنوان- إلا عن مشروع مجهض... بإعلانه عن عدم أزوف ساعة الثورة اللاهوتية وبالتالي عن ضرورة إرجاءها الى أجل غير مسمى (ومن هنا مطالبتة المدوية بـ استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر العربي⁽³⁾)

وفي هذا الإطار يشير محمد أركون في كتابه " الفكر الأصولي و استحالة التأصيل " إلى أن " الكثير من المثقفين العرب يرفضون أن يتخذوا المسائل الدينية الأكثر حساسية كمادة للدراسة العلمية⁽⁴⁾ "، وفي نفس المنحى يكتب مترجم الكتاب هاشم صالح: " إنه لشيء يدعو للدهشة والاستغراب أن ينتطح أصحاب المشاريع (كمشروع نقد

(1) - ابراهيم أزروال: الإشكالية الدينية في خطاب الحداثيين المغاربة، مرجع سبق ذكره، ص4.

(2) - علي حرب: نقد النص، مرجع سبق ذكره، ص97.

(3) - جورج طرايشي: نقد نقد الفل العربي: إشكاليات العقل العربي، مرجع سبق ذكره، ص69.

(4) - محمد أركون: الفكر الأصولي و استحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1999، ص168.

العقل العربي) لتحديد التراث والخروج من المأزق، دون أن يقولوا كلمة واحدة عن الشيء الأساسي! أقصد عن نقد العقل الديني، أو تفكيك التراث الإسلامي من الداخل، أو تعرية الإنغلاقات التراثية المزمّنة، وبالتالي فهي مشاريع للتهدة أو للتلهية ولا تؤدي إلى أي تحرير في العمق.⁽¹⁾

إن السكوت عن الخطاب الأساسي الذي انبنى عليه العقل العربي، بل أكثر من ذلك إعتبار هذا النص تعبيراً عن العقلانية البيانية يطرح عدة أسئلة، فهل خطاب الوحي فعلاً خطاب عقلائي؟

"إن من مفارقات الجابري أنه يعتبر الخطاب القرآني خطاباً عقلائياً، فيما يكشف أي تدبر بسيط للقصص القرآني، على انغماس هذا الخطاب في مقامات عرفانية وفي فضاءات تخيلية بعيدة كلياً عن المعاني المعطاة للعقل والتعقيل والمعاولة في أوان الثقافة العربية الإسلامية مع التراث العقلاني الاستدلالي الأرسطي."⁽²⁾

ويذهب علي حرب إلى ضرورة معاملة خطاب الوحي بنفس معاملة الخطاب العرفاني، فكلاهما يؤسس لعلاقة مع الغيب، " فإذا كان للوحي معقوليته فللعرفان أيضاً معقوليته، و في المقابل إذا كان للعرفان لا معقوليته، فللوحي أيضاً لا معقوليته، فما يصدق على أحدهما يصدق على الآخر."⁽³⁾

و يشير طرابيشي مسألة تدوين القرآن كأحد أهم الأمثلة عن ازدواجية الجابري في تطبيق النقد الإستمولوجي في حديثه عن عصر التدوين كإطار مرجعي للعقل العربي، "فناقد العقل العربي يقفز تماماً فوق الواقعة القرآنية ليجعل من منتصف القرن الثاني إطاراً مرجعياً يتيماً للعقل الذي يتصدى لنقده... فكيف نستطيع أن نعلل هذه القفزة إلى ما بعد الواقعة القرآنية بقرن ونصف، و إلى ما قبلها بقرن ونصف دون التوقف عندها هي نفسها بوصفها المعطى الأول و الأكثر مركزية للإطار المرجعي للعقل العربي؟"⁽⁴⁾، ويضيف طرابيشي: "إن ما يفعله الجابري رغم

(1) - محمد أركون: الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، المرجع السابق، ص 168.

(2) - إبراهيم أزرّوال: الإشكالية الدينية في خطاب الحداثيين المغاربة، مرجع سبق ذكره، ص 5.

(3) - علي حرب: نقد النص، مرجع سبق ذكره، ص 120.

(4) - جورج طرابيشي: نقد نقد العقل العربي: إشكاليات العقل العربي، مرجع سبق ذكره، ص 59.

دعوى الحفر النقدي و الإستمولوجي على مستوى العقل بالذات، هو الزج بواقعة تدوين القرآن أو مصحفته كما يمكن أن نقول في غيتو اللامفكر به، أو الممتنع التفكير به.⁽¹⁾

و خلاصة فالجابري الذي ينطلق من مبادئ إستمولوجية نقدية للعقل العربي، نجده يتخذ في النهاية موقفا إيديولوجيا سياسيا، وذلك باستبعاده للعقيدة و خطاب الوحي من النقد الإستمولوجي، بل أكثر من ذلك يسلط نفس تلك الآليات على جزء من التراث، والذي يقدم نفسه بنفس الصورة مع الوحي، ألا وهو العرفان.

2- إقصاء العرفان:

إن من أهم مظاهر الأزمة في تطبيق المنهج عند الجابري هي النتائج التي توصل إليها بإقصاء العرفان عن قارة العقل العربي، ومن دائرة المعقول إلى اللامعقول، وهذا راجع لتصور الجابري، " فإذا تصور العقل على أنه نوع من حرب أهلية دائمة، فقد دخل في هذه الحرب طرفا لينتصر لطرف دون الطرف الآخر، انتصر إستمولوجيا للعقل البرهاني على العقل البياني، بقدر ما انتصر للعقل البياني على العقل العرفاني، و انتصر إيديولوجيا للعقل السني للعقل الشيعي، و انتصر جغرافيا لعقل المغرب على عقل أو بالأحرى لا عقل المشرق.⁽²⁾

و يؤكد طرايشي أن هذه الحرب أيا ما يكن من حدتها و ضراوتها لا يمكن أن ترقى إلى أعلى من مستوى السجال، فهي تبقى حربا إيديولوجية، و لا ترقى أبدا إلى مستوى النقد الإستمولوجي.⁽³⁾

إن القراءة الجابرية التي انطلقت من منظور إستمولوجي تنتهي بتبني موقف إيديولوجي، فالجابري كثيرا ما أكد على أن أحكامه حول النظم المعرفية المكونة للعقل العربي غير مرتبط بأي دلالات قيمية، حيث يقول في كتاب "تكوين العقل العربي": " إنه لا يربط هذا التصنيف بأي دلالة قيمية: فنحن لا نقدح في اللامعقول ... وبالتالي

(1)- جورج طرايشي: نقد نقد العقل العربي: إشكاليات العقل العربي، المرجع السابق، ص60.

(2)- جورج طرايشي: نقد نقد العقل العربي: نظرية العقل، مرجع سبق ذكره، ص24.

(3)- المرجع نفسه، ص24.

فنحن لا نعطي هذه التصنيفات إلا ما لها من قيمة منهجية.⁽¹⁾، لكن هل فعلا وصف نظام العرفان باللامعقول لا ينطوي على أحكام قيمية؟ و هل يمكن فعلا إقصاء كل الإنتاج العرفاني من الفكر بحجة تمثيله للعقل المستقيل؟ يقول علي حرب حول هذا الإقصاء: " وفيما يختص بالجابري فيلني أخالفه من هذا المنطلق بالذات، أي لكونه حاول أن يقصي من دائرة العقل و المعقولة قارة معرفية بكاملها، كما حاول أن يقصي من دائرة المنطق و العقل شيخ المناطقة ابن سينا، أو عملاقا من عمالقة الفكر كابن عربي، أليس مثل هذا الموقف يمثل اللامعقول عينه؟... فالجابري بوصفه رجلا إبستمولوجيا قد أصدر حكما مبرما على ابن سينا و ابن عربي، فاعتبر الأول صاحب فلسفة قتلت العقل و المنطق ولم ير في كل ما أبدعه الثاني سوى نتاج يمثل اللامعقول الوافد على الإسلام من الثقافات الأخرى، متغاضيا عما ينطوي عليه كل وحي منزل من عناصر غيبية و جوانب لا معقولة... و الحقيقة أن الجابري ينطق في خطابه بأشياء و يسكت عن أشياء، فهو يحلل الخطابات الخاصة بمجال الثقافة الإسلامية و فروعها العلمية، و لكن لا يتطرق إلى خطاب الوحي الذي هو أهم مسكوت عنه عند الجابري.⁽²⁾ إن جورج طرابيشي مثلا يرى : أن ما قدمه الجابري من قراءة للتراث العربي الإسلامي هو "مذبحة في حق هذا التراث" فقد اتخذ الجابري من العقلانية الإبيستمولوجية المعاصرة مرجعية مطلقة للحكم على هذا التراث متناسيا تاريخيا كل التراث، ليقوم بإقصاء ونفي كل ما لا يتطابق مع هذه العقلانية تحت اسم اللاعقلانية أو العقل المستقيل :من عرفان،وتصوف، وغنوصية، وهي كنوز نادرة تميز التراث العربي الإسلامية، بل قارات معرفية لا تزال تنتظر من يسكن أعماقها، فبدل أن يوجه الجابري الخطوط العريضة للبحث الإبيستمولوجي أمام الأجيال الشابة نحو هذه القارات المعرفية نجده قد أقصاها من ساحة العقلانية بجرة قلم.⁽³⁾

(1)- محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مرجع سبق ذكره، ص141.

(2)- علي حرب، نقد النص، مرجع سبق ذكره، ص93-97.

(3)-جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط2، 1993 .

لقد حكم الجابري بالهرمسية على الشيعة و الجهمية و إخوان الصفا و الحلاج، انطلاقاً من تبنيهم للمبدأ الهرمسي القائل بأن " العالم إنسان كبير و الإنسان عالم صغير "، لكن طرابيشي يرفض أن تكون هذه العبارة هرمسية، بل يؤكد أنها سادت عصوراً سابقة على الهرمسية، كالعصر الهيلينستي و حتى عصور لاحقة كالعصر الوسيط و عصر النهضة، و حتى عبارة " خلق آدم على صورته "، التي يؤكد الجابري أنها عبارة هرمسية تدل على الأصل السماوي للنفس، يرى طرابيشي أن هدف الجابري منها هو إصدار حكم بالتهرمس على جميع الفلاسفة الأفلاطونيين والأفلاطونيين المحدثين في الثقافة العربية الإسلامية، ذلك أن القول بالهية النفس ليس قولاً هرمسياً بل هو قول أفلاطوني.⁽¹⁾ وهكذا فمحاولة الجابري إبعاد اللامعقول عن العقل العربي يعبر بالأساس عن نزعة إيديولوجية إقصائية لا تتوافق مع النقد الإبستمولوجي الذي انطلق منه الجابري، يقول علي حرب حول هذا التصنيف: " من الواضح أن ما يقوله هذا التصنيف أن اللامعقول هو عنصر دخيل على العقل العربي، ومعنى هذا القول... أن العقل العربي عقل صاف لا ينطوي في الأصل على جانب لامعقول، هذا هو حقا مآل الفرز الذي يجريه ناقدنا الكبير، إنه إقصاء اللامعقول إلى خارج الثقافة العربية، و في رأبي أن مثل هذا الإقصاء يصدر عن نزعة إصطفائية... أو عن نزعة عربية مركزية... إننا نجد أنفسنا بإزاء نفس العقلية المركزية الإصطفائية التي تعتبر أن مصيبة العقل العربي أو الإسلامي قد أتت من خارجه."⁽²⁾

إن هذا الإقصاء للتراث العرفاني هو في حد ذاته تعبير عن أحكام قيمية تتعارض مع المبادئ الإبستمولوجية التي وعدنا الجابري بالإلتزام بها، " إنه يتراجع بل يقوض مهمته النقدية، ويقع أسير موقف إيديولوجي، يحجب الموضوع المراد فحصه و تحليله، أعني الجانب اللامعقول في الثقافة العربية الإسلامية، ذلك أن هذا الجانب لم يأتي من خارج العقل العربي بل هو ينبع من داخله... فاللامعقول يتمثل أيضاً في الخطاب الديني و في الخطاب العرفاني سواء

(1) - جورج طرابيشي: نقد نقد العقل العربي: العقل المستقيل في الإسلام؟، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص(140-150).

(2) - علي حرب: نقد النص، مرجع سبق ذكره، ص118.

بسواء، إذ كلاهما وجهان لعملة معرفية واحدة من حيث جانبهما الغيبي اللاهوتي أو الماورائي".⁽¹⁾

إن مفهوم اللامعقول يطرح عدة أسئلة حول التوظيف خاصة إذا نظرنا إلى أن " الدراسات التحليلية و الأنثروبولوجية المعاصرة كشفت أن إثبات فعالية العقل لا يتنافى مع القول باللامعقول، و بالفعل لو تحررنا من فهم متصلب للعقلانية سيتضح لنا بأن ما كانت العقلانية التقليدية تسميه باللامعقول خاضع لمنطق محكم، وربما كان ذلك أهم إسهام لمفكر مثل ليفي ستراوس الذي أعاد النظر في الثنائية الميتافيزيقية التي تفصل الميتوس عن اللوغوس".⁽²⁾، لقد تغافل الجابري " عن حقيقة كشف عنها النقد الفلسفي المعاصر، وقوامها أن اللامعقول هو مدار العقل بل ما يدور في خلوده، إنه نسيجه و حياته السرية، و هو طريقته اللاهوتية أو الأسطورية أو الدوغمائية في التعامل مع الأشياء، و لا يخلو عقل من لا معقوله، بما في ذلك العقل الغربي الحديث بدءاً من ديكرت وانتهاء بالمعاصرين".⁽³⁾

كما أن هذا الزعم —حول اللامعقول— تحاول الإبستمولوجيا المعاصرة في بعض فروعها تجاوزه، وذلك بما تنادى به من ردم الهوة بين الطبيعية والثقافة، وبين الإنساني والحيواني، وبين الحسي والعقلي، فاتجاه العقل المعاصر هو اتجاه يتميز بالبحث في الخرافة والأسطورة، والفكر الوحشي، واللاوعي الفردي أو الجمعي، وفي كل ما كان يعد خارجاً عن دائرة المعقول.⁽⁴⁾، إن هذا يعني أن فكر الجابري يحمل "تلاعباً" مخلاً بالمنهج (الإبستمولوجي)، فإذا كان هذا المنهج منهجاً مضافاً للاختزال في الأساس، فإننا نجد الجابري يستعمله ليرد العقل العربي إلى تعبيراته العقلية فقط، وتستحيل المعقولات موضوعه الوحيد، وكل التعابير "اللاعقلية" كالشعر والنثر الفني والنشر العلمي مطرودة —عَبْراً

(1) - علي حرب: نقد النص، المرجع السابق، ص 119.

(2) - عبد السلام بن عبد العالي: بين الإتصال و الانفصال، مرجع سبق ذكره، ص 37.

(3) - علي حرب: نقد النص، مرجع سبق ذكره، ص 122.

(4) - محمد خالد الشيباب: القراءة الإبستمولوجية للتراث عند محمد عابد الجابري، مرجع سبق ذكره، ص 441.

لذلك - من دائرة العقل." (1)

ويقدم علي حرب بديلاً للقراءة الإستمولوجية التي وظفها الجابري التي لا تصلح لقراءة نص أنطولوجي أو خطاب عرفاني، ذلك أن القول الفلسفي أو الصوفي، بما هو منطوق فكري لا علمي يفسر و يؤوّل أكثر مما يثبت أو يدحض، ولنقل إنه يستعاد و يؤوّل، و يعاد بناؤه فيما هو ينقد أو ينقض. (2) لكن الجابري يقف من التأويل موقف عداء، فيعده مطية العقل المستقيل للولوج إلى ساحة الفكر العربي، وبذلك يكون "قد شوه حقيقة التأويل، ولم يلحظ المقام الذي يحتله في الثقافة العربية، فالتأويل هو الطريق الملكي الذي سلكه العقل العربي في طلب الحق كما تجلّى في المحاولة الرشدية وفي العرفان الصوفي، وكما تجلّى بشكل متفاوت عند الفرق كلّها... وبسبب من هذا الاستبعاد للتأويل فإن قراءة الجابري تواجه الإشكالات التي تواجهها وتنزلق المزالق الخطيرة التي انتهت إليها في معالجتها لعدد من المسائل كالزمان والتقدم واللغة والقياس والعرفان والبيان والعقل نفسه." (3)

لذلك نجد جورج طرايشي يأسف على هذا التوظيف الأيديولوجي للمنهج "الإستمولوجي" الذي قام به الجابري في سبيل "تعميق الانقسام، وتحذير الاختلاف وتصعيد التنوع إلى تضاد ماهوي" (4)، ويتساءل عبد الرزاق عيد حول هذا التقسيم بين عقل بياني سني يمثل المعقول و عقل عرفاني شيعي يمثل اللامعقول أو العقل المستقيل: هل هناك استحضار لخصومات و خلافات و صراعات الماضي أكثر من اتهام أحد المذاهب للآخر بأن عقله مستقيل؟ و هل يمكن أن يصدر مثل هذا الحكم عن فقيه أصولي سني حتى و لو كان مغالياً؟... هل القطيعة وتدشين زمن ثقافي جديد على أسس جديدة، تكمن في الإرتقاء بصراعات الماضي إلى مستوى ترسيمها

(1) - جورج طرايشي: مذبح التراث في الثقافة العربية المعاصرة، مرجع سبق ذكره، ص 26.

(2) - علي حرب: نقد النص، مرجع سبق ذكره، ص 101.

(3) - علي حرب: مداخلات: مباحث نقدية حول أعمال محمد عابد الجابري، حسين مروّة، هشام جعيط، عبد السلام بنعبد العالي، سعيد بنسعيد، دار الحداثة، بيروت، لبنان، 1985.

(4) - جورج طرايشي: مذبح التراث في الثقافة العربية المعاصرة، مرجع سبق ذكره، ص 81.

إبستمولوجياً؟⁽¹⁾

إن هذا التقسيم و الإقصاء الذي يظهر في منهج الجابري لا يتوقف عند حدود إقصاء اللامعقول من العقل العربي، لكن هذا الإقصاء المعبر عن أزمة حقيقية في فكر الجابري سيتعمق أكثر في الوصول إلى القول بالقطيعة – الإبستمولوجية – بين الفكر المغربي العقلاني و الفكر المشرقي الذي يمثل اللامعقول، ليس فقط في العقل العربي بل وعبر تاريخ الفكر الإنساني، وهذه من أبرز النتائج التي تجسد الأزمة المنهجية في فكر الجابري.

3- القطيعة الإبستمولوجية – الجغرافية –:

من أهم النتائج التي مثلت وطرحت إشكالات حقيقية في مشروع الجابري هو مفهوم القطيعة الإبستمولوجية، الذي توسع الجابري في تطبيقه لدرجة أن تحول معه هذا المفهوم إلى توزيع جغرافي للمعقول و اللامعقول، ليس فقط في الحضارة الإسلامية بل و حتى في الحضارات القديمة، " ففتنة مفهوم القطيعة و إغراؤه جعلاً الجابري في قراءته للتراث لا يتساءل عن مدلوله الإبستمولوجي الحقيقي و لا حتى عن حدوده الإجرائية وعن مجال إنطباقه."⁽²⁾

يوضح طراييشي في كتاب "العقل المستقل في الإسلام" الأخطاء المعرفية و التاريخية التي وقع فيها في تصنيفه للثقافات القديمة التي تمثل اللامعقول، حيث يؤكد أن الجابري ينطلق من إبستمولوجيا جغرافية مسبقة التصنيف، فالخريطة الجابرية لتوزيع الموروث القديم لا تتخذ لها من دليل آخر سوى المصادرة التقريرية وحدها، فهي تعبر في مورفولوجيتها الظاهرة كما في دوافعها الباطنية عن الهم المركزي الذي ينتظم كل الإبستمولوجيا الجغرافية الجابرية: تغريب العقل و تشريق اللاعقل.⁽³⁾

(1) - عبد الرزاق عيد: أزمة التنوير " شرعة الفوات الحضاري"، مرجع سبق ذكره، ص 110-112.

(2) - حسن حنفي و آخرون: رهانات الفلسفة العربية المعاصرة، مرجع سبق ذكره، ص 428.

(3) - جورج طراييشي: نقد نقد العقل العربي: العقل المستقل في الإسلام؟، مرجع سبق ذكره، ص 98-99.

ويضرب طراييشي أمثلة على الخلط الجابري في تصنيفه للأفلاطونية المحدثة، ووضعه لمدينة "حر" ان " على أنها مدينة العقل المستقل (المسؤولة عن انتقال اللامعقول إلى العقل العربي)، و كل هذا ينطوي على فضائح معرفية وأخطاء تاريخية حسب طراييشي.⁽¹⁾

إن هذا التقسيم يعطي إحياءات جغرافية، يربط المغرب بالغرب بما يمثله من حضارة بحرية، و ربط الشرق بعالم الصحراء الوارث للعرفان و السحر، من خلال التأسيس على تمايز منظومي يحكم مشروع نقد العقل العربي بمجموعة، وهو عقل الشرق و عقل الغرب.⁽²⁾

يؤكد طراييشي أن صاحب مشروع نقد العقل العربي يعتمد في التفريق بين التراث الفلسفي للمشرق باعتباره عرفانيا والتراث المغربي باعتباره برهانيا مستقلا على أحد المستشرقين من الذين تدخلوا متأخرين بآراء وأفكار وجدت لها آذان صاغية من قبل بعض مفكرينا وهو صاحب كتاب مذهب الذرة عند المسلمين "سالومون بينس"، ويضيف طراييشي بعد أن يوضح أفكار هذا المستشرق: "من خلال هذه النصوص والتي اعتمد عليها ناقد العقل العربي بعد أكثر من 25 سنة من كتابتها من قبل مؤلفها "س بنيس" لم يؤخذ عنه نتيجة الحكم من خلال هذه المواجهة الفلسفية وحدها بل حتى حيثيات الحكم التي تدور في معظمها حول نظرية النفس."⁽³⁾

إن هذا التوظيف الإيديولوجي للجابري تحت ستار الحفر الإيستمولوجي ضد فلسفة ابن سينا الشرقية قد حدا به ليس فقط إلى استعمال النصوص استعمالا وظيفيا، بل كذلك إلى مغالطة في تأويله لبعض الوقائع التاريخية من خلال ما جاء في "نحن والتراث" (ص 192، 193)، و"تكوين العقل العربي" (ص 260-265)، إن ناقد العقل العربي لا يتوقف بمشروعه هذا عند القطيعة المعرفية بين الشرق و الغرب وإلى التمييز بين نظامين فكريين

(1) - جورج طراييشي: نقد نقد العقل العربي: العقل المستقل في الإسلام؟، المرجع السابق، ينظر ص(95-137).

(2) - عبد الرزاق عيد: أزمة التنوير " شرعة الفوات الحضاري "، مرجع سبق ذكره، ص114.

(3) - جورج طراييشي: نقد نقد العقل العربي: وحدة العقل العربي الإسلامي، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2002، ص46.

بينهما هوة معرفية شاسعة بل يسعى إلى تحطيم وحدة النظام المعرفي لهذا العقل العربي، وبالتالي تكون هناك قطيعة معمّمة على مستوى بنية الفكر النظري بين الشرق والمغرب روحا ونظاما وعقلا.

إن هذه العصبية الجابرية إن صح التعبير ترتكز أساسا على اعتقاده أن المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس مدرسة واحدة متضامنة وغير متناقضة ولا متخالفة بدأت مع ابن باجة وبلغت أوجها مع ابن رشد، ويؤكد طراييشي بعد أن يوضح من خلال نصوص متعددة على التعارض بين فلاسفة المدرسة المغربية: " فهذا غيظ من فيض النصوص الكثيرة التي تبين مخالفة ومعارضة الفلاسفة المغاربة مع بعضهم البعض لا يتسع المقام لذكرها، وعليه فما بنى عليه صاحب مشروع نقد العقل العربي فكرته التي تفصل المغرب عن المشرق معرفيا هي في الحقيقة ليست صحيحة." ⁽¹⁾

و يضيف طراييشي متحدثا عن التوظيف الأيديولوجي للمنهج الإبستمولوجي و لمفهوم القطيعة الإبستمولوجية بالقول "وتكريساً لهذه القطيعة الأيديولوجية الحادة ما بين الغابتين وتعميقاً لها، فإن ناقد العقل العربي يعمدها - بغية إضافة المزيد من الشرعية "العملية" عليها- باسم القطيعة الإبستمولوجية، أي القطيعة التي تتعدى المضمون لتتأسس في المنهج ولتنحدر في النظام المعرفي بالذات" ⁽²⁾

كما يتساءل محمود اسماعيل حول بعض التناقضات التي يوردها الجابري في تصنيفه لمراكز اللامعقول: " ما رأي الأستاذ الجابري في مقولته عن تأثير الأفلاطونية المحدثة في الفلسفة و بين جزمه بأن أفلوطين في الواقع كإغائباً عن الفضاء الفلسفي في الإسلام ؟ وكيف يفسر هذا التناقض من ناحية و الحكم الخاطئ الأخير الذي لا ينزلق إليه دارس مبتدئ للفلسفة، الأمر يعزى إلى خطأ منهجي أساسا من حيث إستباقه إلى نتيجة خاطئة هي

⁽¹⁾ - جورج طراييشي: نقد نقد العقل العربي: وحدة العقل العربي الإسلامي، المرجع السابق، ص 144.

⁽²⁾ - جورج طراييشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، مرجع سبق ذكره، ص 81.

"القطيعة" ومحاولة برهنتها بالحق أو بالباطل مما يسقط دعواه من أساسها؟⁽¹⁾

و يضيف محمود اسماعيل: لقد اعترف الجابري أخيرا بتأثير حضور الهرمسية و عقلها المستقل في الثقافة العربية الإسلامية في المشرق و المغرب على السواء، بل انتهى إلى إسقاطها المدرسة الفلسفية المغربية في النهاية. أو ليس ذلك دليلا على الإعتراف الضمني بأن مقولته عن القطيعة مجرد خرافة؟⁽²⁾

لقد وصم الجابري التراث الاعتقادي القديم للشرق الأوسط بالعرفانية الغنوصية والهرمسية وحمله مسؤولية العقل المستقل في الإسلام أي العقل الشيعي والصوفي ، علما أن هذا التراث العقدي جزء بنيوي مؤسس للنص البياني المعياري أي للنص القرآني.⁽³⁾

إن الحديث عن قطيعة معرفية بين المدرسة المشرقية و نظيرتها المغربية، يعني أن هنالك تمايزا تاما في النظام المعرفي و في الإشكاليات المطروحة وفي الأدوات المنهجية بين المدرستين لكن هذا الطرح يكذبه و ينفيه تاريخ الفكر الفلسفي، و لعل هذا ما دفع به محمد عزيز الحبابي إلى وصف القطيعة الجابرية بالمبالغة، " فعندما يتجاوز النقد العلمي نفسه يحقق قطيعة، لكن هل الاختلاف بين الصورة الجديدة و الصورة السابقة إختلاف تام؟، هل تحدث القطيعة إختلافا جوهريا حقا بين القراءة القديمة و القراءة الجديدة؟... إن القطيعة الجوهرية ليس لها مكان في التراث العربي الإسلامي".⁽⁴⁾

و يوضح صادق جلال العظم نسبية المفهوم الذي يستخدمه الجابري بقوله: " القطيعة الإبستمولوجية تصور تجريدي مفيد حين يستخدم للإشارة المختصرة إلى الخصائص الرئيسية التي تتصف بها التحولات النوعية في تطور

⁽¹⁾ - محمود اسماعيل: القطيعة الإبستمولوجية بين المشرق والمغرب: حقيقة أم خرافة؟، أبحاث المؤتمر الرابع لإقليم شرق الدلتا الثقافي تحت عنوان التراث بين القطيعة والتواصل، الشرقية، دار ناشري، مصر، 2005، ص33.

⁽²⁾ - المرجع نفسه، ص37.

⁽³⁾ - ابراهيم أزروال: الإشكالية الدينية في خطاب الحداثيين المغاربة (نموذج الجابري والعروي)، مرجع سبق ذكره، ص8.

⁽⁴⁾ - محمد عزيز الحبابي: مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1990، ص97.

العلوم مثلاً، لكن كما أنه لا توجد نقطة هندسية مادية حقيقية لا أبعاد لها كذلك لا توجد قطعة إبستمولوجية حقيقية ونموذجية على صعيد تاريخ التطور الفعلي لأي علم من العلوم، لا شك بوجود قطعة إبستمولوجية بمعنى معين بين فيزياء جاليلو- نيوتن، مثلاً و فيزياء أرسطو-ابن رشد ... إنه نوع من الفاصل الفراغي الذي يحدد عند طرفيه الأول نهاية حقيقية لكل ما جاء قبله، و يحدد عند طرفيه الثاني بداية مطلقة لكل ما سوف يأتي بعده، بالمقابل، لا يعبر كلامنا عن القطيعة الإبستمولوجية بين العلوم الحديثة مثلاً و لاهوت العصور الوسطى عن أية بدايات مطلقة أو نهايات قاطعة بقدر ما يعبر عن حصيلة عظمى معينة لسلسلة من التطورات التقنية و الفكرية التي فرضت نفسها.⁽¹⁾

إن هذا المفهوم إذا ليس آلية للقطع النهائي و الفصائل التي تنفي كل إتصال، أما تطبيقه عند الجابري بهذه الصورة فهو يعود في النهاية إلى التوظيف الأيديولوجي للمنهج حيث " تحول هذا المنهج في يديه إلى "أداة أيديولوجية" للتمييز والاستبعاد، إن لم نقل لإصدار أحكام الإدانة والإقامة الجبرية والحبائس المعرفية، فالبيان والعرفان والبرهان ليست مفاتيح للعقل العربي بقدر ما هي عند الجابري أحكام قيمية لا يجمع بينها سوى تضادها ذي الطبيعة المانوية.⁽²⁾

لقد استخدم الجابري مفاهيم الإبستمولوجيا، مثل: "القطيعة" و"الزمن الثقافي" و "فقه العلم التكويني"، و"العقلاني"، وغيرها، ليجعل منها ثوباً يعمد إلى تقطيع معارف وعلوم التراث لتكون على قياسه، ولذلك وقع في انتقائية صريحة، وكان ضحية أفكار مسبقة، ستتضح لنا عند متابعة دراسة مشروعه النقدي، إن عقل الجابري النقدي مزدوج، يوظف الإبستمولوجية في خدمة الأيديولوجية... ونقول إن المحصلة العامة لفكر الجابري النقدي

(1)- صادق جلال العظم: ثلاث محاورات فلسفية دفاعاً عن المادية و التاريخ، دار الفكر الجديد، بيروت، لبنان، 1990، ص374-375.

(2)- جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، مرجع سبق ذكره، ص77.

قد شوهت في واقع الأمر سمعة الاستمولوجيا.⁽¹⁾

أما علي حرب فيعتبر أن النزعة المركزية في فكر الجابري هي التي جعلت عينه تضيق عن إستيعاب المجال الإسلامي لتقتصر على العالم العربي، و لكن ليس كله بل تنحصر في الدائرة السنية دون الشيعية، لتضيق أكثر فتقتصر على أهل المغرب دون أهل المشرق.⁽²⁾، ويضيف علي حرب متحدثاً عن تقسيم الجابري للمعقول و اللامعقول: "هكذا فالجابري الداعي لممارسة النقد العقلاني لا يبرر وقوفه مع ابن رشد ضد ابن سينا على نحو عقلائي، أي لأن الأول عقلائي و الثاني غير عقلائي، بل يبرره بدافع قومي عصبوي غير عقلائي، أي لأن ابن رشد عربي وابن سينا غير عربي. و بالنتيجة و أيا يكن المبرر فإن الجابري يستبعد من دائرة المعقول أحد أبرز ممثلي الثقافة العربية الإسلامية، لا لشيء إلا لأنه غير عربي، متهما إياه بالتعصب لقومه و بالعمل على تخريب العقل العربي، ولكن الجابري لا يفعل بذلك سوى أن يحجب تعصبه ضد الغير برميه بالتهمة ذاتها، إذا فهو يتستر على مركزته بنيد الغير، و كأني به يبحث عن آخر يعزو إليه لامعقولية العقل العربي، فوجد ضحيته عند غير العرب من أمم الشرق القديم، أي في الديانات و الفلسفات القديمة كالمصرية و المانوية و الأفلاطونية الحديثة... و لهذا فهو يصممها بكل ما أمده به قاموسه الإصطفاي من النعوت المعرفية السلبية... كالسحر و الخرافة و التنجيم و الكهانة و النزعة الظلامية."⁽³⁾

في حين يرجع عبد الحق الزموري في قراءته لنقد طرايشي للجابري هذا التقسيم أو القطيعة لتصور الجابري لنتائج الموضوع قبل تحديده للمنهج، حيث يقول: " أما أعمال البتر والتشطير والتأويلات الفاسدة لبعض الشواهد من التراث العربي الإسلامي فقد جاءت لتحديده أهدافه وصورة البناء الذي يريد القيام به أولاً، ثم سعى إلى ملء

(1) - طراد حمادة: نقد الجابري لـ "العقل العربي" وسمعة الإستمولوجيا، ص 13.

(2) - علي حرب: نقد النص، مرجع سبق ذكره، ص 120.

(3) - المرجع نفسه، ص 122.

ذلك الهيكل وحشر كل ما يعترضه في القوالب الجاهزة حتى وإن استعصت ظاهرياً⁽¹⁾، أما محمود اسماعيل فيعتبر التناقضات و المفارقات في كتابات الجابري ليست أكثر من مجرد شواهد تنم عن هشاشة نسقه الفكري، و لا أقل من إثبات تصورنا للعلاقة بين المشرق و المغرب بما يفيد الإتصال و الإستمرارية و السيولة و ليس القطيعة و الخصوصية.⁽²⁾

إن النظرة الضيقة للجابري جعلت تطبيقه للإبستمولوجيا التي تفتح مجالات واسعة للفكر تطبيقاً ضيقاً ينتهي إلى إقصاء قارات و حضارات بأكملها من دائرة العقلانية و ينتهي به المطاف إلى عقلانية مغربية ضيقة، تتبنى فقط الإنتظام في فكر ابن حزم و الشاطبي و ابن رشد و ابن خلدون، وإقصاء ما سواهم.

لقد انفق الجابري وقتاً كبيراً في تفكيك العقل النظري والعملي العربي الإسلامي، ودافع عن التحديث المتدرج المتأصل في التربة التراثية، وسعى إلى عقلنة اختلاف التأويلات والتفسير بين المدارس الفكرية الأصولية و الفقهية (التكوين و البنية) والكلامية والفلسفية (التكوين والبنية و " نحن والتراث " و " التراث والحداثة ") والأخلاقية (نقد العقل الأخلاقي العربي) والصوفية (التكوين والبنية) ؛ وعوض القيام ببحث اركيولوجي في أرضية الأصول القاعدية للإيمان الإسلامي، اختار الاصطفاف إلى جانب مفكرين تراثيين مشروطين بالمقتضيات المعرفية و الإبستمولوجية لزمانهم الثقافي والحضاري (ابن رشد وابن خلدون والشاطبي خصوصاً).⁽³⁾

إن هذا التقسيم الجغرافي للمعقول يعود في أصوله إلى الفيلسوف الألماني هيجل، فإذا كان هيجل يقصى من ساحة العقل الشعوب الإفريقية و الآسيوية لصالح أوروبا وحدها، فإن مركزية الجابري أضيق مجالاً و أكثر إقصاءً، فداخل العقل العربي نفسه يقوم الجابري بتصفية كل ما ليس مغربي باعتباره عرفانياً، بل يبرر ما هو غير عقلائي داخل هذا

(1) -عبد الحق الزموري، قراءة في كتاب: مذبح التراث في الثقافة العربية المعاصرة، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الثانية، العدد الثامن، أبريل 1997، ص 174.

(2) - محمود اسماعيل: القطيعة الإبستمولوجية بين المشرق والمغرب: حقيقة أم خرافة؟، مرجع سبق ذكره، ص 37.

(3) - إبراهيم أزروال: الإشكالية الدينية في خطاب الحداثيين المغاربة (نموذج الجابري والعروي)، مرجع سبق ذكره، ص 5.

التراث المغربي مثل ظاهرة ابن حزم الأندلسي، و أشعرية ابن خلدون، و غيرهم ... و يضرب بأطناب الصمت على الحركة الصوفية، مثلاً في المغرب لأنها تنتمي إلى العرفان و ههنا يسميه جورج طرابيشي ب: "المر كزية الإثنية في مشروع الجابري".⁽¹⁾، إن محاولات محمد عابد الجابري طغى عليها الخطاب الإيديولوجي فبدت فيها النزعة المغاربية، بل المغربية، طاغية أكثر من غيرها، لذلك تضاعف فيها الهاجس العلمي، أي الإستمولوجي الحق، ولذلك حاول هذا الخطاب أن يخفي ضعفه المعرفي وثغراته بواسطة المضامين الإيديولوجية التي ينقلها من هذه الجهة أو تلك، ذلك أن وظيفة الأيديولوجيا في خطاب ما هي تعويض النقص المعرفي فيه، وبهذا بدا الفكر العربي غير تاريخي عند الجابري.⁽²⁾

إن هذه القطيعة دفعت الكثير إلى إعتبار أن الجابري نبذ وحدة المسلمين، كما رفض وحدة العرب أيضاً، فجاءت من ثمة خريطة الفكر العربي عنده مقسمة إلى فكر عربي مشارقي لا عقلاني يمثل العقل المستقيل، و آخر مغاربي يمثل المعقول ، بل ولم يتوقف الأمر على الفكر العربي أو الإسلامي بل شملت حتى الحضارات القديمة، لتتحول العقلانية إلى خريطة جغرافية توزع إستمولوجيا بحسب الرؤية المركزية الإيديولوجية للجابري، هذه المفارقة تمثل ابرز معبر عن الأزمة المنهجية في نتائجها، و إذا أردنا ان نلخصها قلنا أن النقد الإستمولوجي الجابري يتوقف لخيارات إيديولوجية عن النقد العقائدي، ولنفس الإعتبارات يقصي الإنتاج العرفاني من التراث بحجة لامعقوليته، هذا اللامعقول الذي يتحول معه إلى خرائط جغرافية تتعارض تماما مع منطلقاته النقدية الإستمولوجية.

ولعل السيد ولد أباه قد لخص أزمة المنهج ليس في فكر الجابري فقط بل في معظم فكرنا المعاصر، حين رأى أن أغلب المنهجيات و النظريات المأخوذ بها في نقد التراث يصعب قبول أغلب مسلماتها، وأن بعضها، و إن قبلنا جدلاً مسلماته، فمن الصعب قبول أغلب نتائجه، و إن بعضها الآخر و إن قبلنا نظرياً نتائجه فمن الصعب قبول

(1) - جورج طرابيشي: نقد نقد العقل العربي: نظرية العقل، مرجع سبق ذكره، ينظر ص(25-115)

(2) - محمد خالد الشياح: القراءة الإستمولوجية للتراث عند محمد عابد الجابري، مرجع سبق ذكره، ص442.

أغلب تطبيقاته، و ترجع هذه الصعوبة إلى وقوع هذه المنهجيات و النظريات في أخطاء صريحة بصدد مضامين التراث.⁽¹⁾، وهذه الأخطاء يمكن ردها إما لعدم صلاحية هذه المناهج للتعامل مع التراث، باعتبار ظروف تأسيسها ما يطرح صلاحيتها التاريخية، و أيضا سوء توظيفها أو عدم الفهم الكافي لعناصرها أو التوظيف الذاتي الإيديولوجي الذي يؤدي في النهاية إلى تناقضها مع مبادئها، ولعل هذه العناصر توفرت جميعها في منهج الجابري ما طرح فعلا أزمة منهج في فكر ناقد العقل العربي.

(1)- السيد ولد أباه و آخرون: قضايا التنوير و النهضة في الفكر العربي المعاصر، مرجع سبق ذكره، ص16.

خاتمة

خاتمة:

في نهاية هذا البحث يمكننا أن نخلص لمجموعة من النتائج التي توصلنا إليها في محاولة الإجابة عن الإشكالية التي يعالجها و التي يمكن أن نلخصها في النقاط التالية:

- الفكر المعاصر هو بامتياز فكر التعدد و الوفرة و الإبداع المنهجي، فبعد أن كان السؤال - تاريخيا - عن منهج الفلسفة، أصبحت هناك فلسفة للمناهج نتيجة تعدد المناهج في الفكر المعاصر.

- الفلسفة المعاصرة قد عرفت ثورة منهجية حيث انتشرت العديد من المناهج التي تأثرت كثيرا بالتطور و الطفرة العلمية الكبيرة في الفكر المعاصر، وقد مثلنا لهذا التطور بمنهجين الظاهري الذي ظهر و انتشر في ألمانيا، و التحليلي الذي انتشر بالأساس في إنجلترا.

- أن أزمة المنهج في مجتمعاتنا العربية هي أزمة فكر بأكمله، وليس مفكر بمفرده، فقد تحول المسلمون من منتجين للمناهج التي استفادت منها الحضارة الغربية إلى باحثين عن نماذج منهجية في هاته الحضارة.

- إن مشروع الجابري جاء في ظل تعثر مشروع النهضة وبقاء مشكلة الحداثة و التراث مطروحة ربما بنفس حدة بداياتها أو أشد، وعلى هذا الأساس جاء هذا المشروع الحداثي النقدي، ولأسباب تاريخية اتجه الفكر المغربي بصفة عامة و فكر الجابري بصفة خاصة نحو المناهج الغربية خاصة الفرنسية منها و من بينها المنهج الإستمولوجي.

- الإستمولوجيا المعاصرة نتيجة حتمية للأزمات العلمية في الفكر المعاصر، وهذا ما أغفله الجابري حيث أن الإستمولوجيا كانت نتاجا لأزمة عرفها الفكر الغربي متمثلة في أزمة العلوم و طغيان النزعة التجريبية نتيجة التطور الكبير للعلوم، لكن الفكر العربي لم يبلغ هذه المرحلة التي تجعله يتعامل مع الإستمولوجيا كمنهج.

- تميزت الرؤية المنهجية كما أسسها الجابري بالمرونة و رفض المناهج الجاهزة، و لذلك قام منهجه على عمليتين منطقيتين هما الفصل و الوصل، فصل التراث عن الذات، وفصل الذات عن التراث، وتمثل الجانب الموضوعي في المنهج، باستخدام المعالجة البنيوية و التحليل التاريخي و الطرح الإيديولوجي، ثم إعادة ترتيب العلاقة بين الذات و التراث من خلال الوصل بينهما ما يشكل جانب الاستمرارية في المنهج.

- انتهى تطبيق المنهج الإيستمولوجي عند الجابري إلى القول بتميز عقل عربي تحكمه ثلاث نظم معرفية هي: البيان أو المعقول الديني(العربي)، و البرهان أو المعقول العقلي(اليوناني)، والعرفان أو اللامعقول العقلي(الشرقي)، وهذا الأخير يشكل سبب استقالة العقل في الفكر العربي الإسلامي، كما أن هناك قطيعة إيستمولوجية داخل التراث الإسلامي بين المشرق و المغرب، بل وتمتد هذه القطيعة تاريخيا و جغرافيا لتشمل كل الحضارات الشرقية القديمة.

- إن أزمة المنهج في فكر الجابري تتشكل في نظرنا من ثلاث نواحي: أزمة شكلية أي أزمة الاختيار، و أزمة من ناحية المضمون، أي من ناحية التطبيق و التوظيف وتتجلى في تعارض التوظيف مع المفاهيم والآليات الإيستمولوجية، و أزمة من ناحية النتائج و تتجلى في تعارض النتائج مع المبادئ الإيستمولوجية.

- أن إختيار الجابري للمنهج الإيستمولوجي يطرح في حد ذاته أزمة مركبة من عدة أوجه، أولها أن القراءة الإيستمولوجية للتراث تغيب التراث من جهة و تفصل الدارس الباحث عن علاج لأزمة الفكر العربي عن واقعه من جهة أخرى، و هذا يعني عدم جدوى هاته القراءة أو على الأقل عدم كفايتها.

- أما الوجه الثاني للأزمة الشكلية فيتجسد في أن الآليات و المفاهيم التي بنى عليها الجابري قراءته للتراث تعود في معظمها إلى النصف الأول من القرن العشرين، أي أن هذه المفاهيم و الأدوات المنهجية قد تجاوزتها الإكتشافات العلمية التي عرفت نمو و ازدهارا كبيرا في النصف الثاني من القرن العشرين، ما يجعل منهج الجابري

يقع فيما يمكن أن نسميه التقادم المعرفي، بالإضافة إلى التعارض الكبير في الآليات التي اعتمدها الجابري للتعامل مع التراث حيث استخدم الجابري جهازا مفاهيميا ينتمي لحقول معرفية متعددة و في كثير من الأحيان متعارضة، خاصة ما تعلق بالجمع بين المعالجة النبوية و التحليل التاريخي.

- بعد الإختيار تظهر الأزمة المنهجية على مستوى التوظيف و التطبيق حيث أن مفهوم العقل و العقل العربي و العقلانية و الإطار المرجعي لهذا العقل هي مفاهيم تتعارض مع التوظيف الإبستمولوجي و تقع أثناء توظيفها في فهم عنصري و جغرافي أكثر مما هو من محددات إبستمولوجية، ما يجعل العقل العربي في النهاية مقولة جغرافية تتعارض مع المنهج الذي اختاره الجابري.

- مفهوم الإستيمى أو النظام المعرفي لا يتعارض فقط مع مدلوله الأصلي عند فوكو، بل ويستمد مفاهيمه التطبيقية من مدارس و مفكرين تتضارب آرائهم مع هذا المفهوم، بعيدا عن أي مبرر لهذا الجمع والتوظيف ما جعل تطبيق النظام المعرفي عند الجابري هجيناً ومتناقضاً مع منطلقاته الإبستمولوجية.

- إن الجابري الذي ينطلق من نقد إبستمولوجي قائم على النظرة الشمولية للعقل العربي و العمل على آليات إنتاج هذا العقل، يصل في الأخير إلى نقد يتعارض مع هذه المبادئ بل يقوم على نظرة تجزيئية في مضامين التراث.

- إن الأزمة المنهجية على مستوى النتائج، تتجلى بالأساس في تعارض هاته النتائج مع المقدمات الإبستمولوجية، حيث أن الجابري الذي ينطلق من مبادئ إبستمولوجية نقدية للعقل العربي، نجده يتخذ في النهاية موقفا إيديولوجيا سياسيا، وذلك باستبعاده للعقيدة و خطاب الوحي من النقد الإبستمولوجي، رغم أنه يشكل أساسا رئيسيا في تشكيل هذا العقل.

- إن من أهم مظاهر الأزمة في تطبيق المنهج عند الجابري هي النتائج التي توصل إليها بإقصاء العرفان عن قارة العقل العربي، ومن دائرة المعقول إلى اللامعقول، لكن هذا الإقصاء المعبر عن أزمة حقيقية في فكر الجابري سيتعمق

أكثر في الوصول إلى القول بالقطيعة – الإستمولوجية – بين الفكر المغربي العقلاني و الفكر المشرقي الذي يمثل اللامعقول، ليس فقط في العقل العربي بل وعبر تاريخ الفكر الإنساني، لتتحول العقلانية إلى خريطة جغرافية توزع إستمولوجيا بحسب الرؤية المركزية الإيديولوجية للجابري.

- إن النقد الإستمولوجي الجابري يتوقف لخيارات إيديولوجية عن النقد العقائدي، ولنفس الإعتبارات يقصي الإنتاج العرفاني من التراث بحجة لامعقوليته، هذا اللامعقول الذي يتحول معه إلى خرائط جغرافية تتعارض تماما مع منطلقاته النقدية الإستمولوجية.

وفي الختام يمكننا القول أن أزمة المنهج في فكر الجابري ترجع بالدرجة الأولى إلى إختيارات خاطئة و تطبيقات متناقضة ما أدى إلى نتائج يرفضها المنهج نفسه، و بالتالي ارتقى مشكل المنهج في فكر الجابري ليعبر عن عدة مفارقات تصل لدرجة الأزمة التي لم تكن أزمة الجابري وحده بل يمكننا القول أنها أزمة فكرنا العربي المعاصر، لكن يبقى مشروع الجابري بالإضافة إلى مشاريع أخرى كمشروع محمد أركون من المشاريع التي تفتح آفاقا جديدة في فكرنا المعاصر، وتتيح إمكانيات لدراسات و مشاريع لاحقة بإمكانها تلافي نقائص و عيوب مثل هاته المشاريع التي يحسب لها فتح المجال أمام رؤية مختلفة لمسائل التراث و النهضة و الحداثة، لعلها تساهم في تحريك مياه النهضة الراكدة منذ قرون.

فهرس الأعلام

فهرس الأعلام:

-أ-

1. ابن خلدون: ص 62، 108، 155، 156.
2. ابن رشد: ص 19، 90، 93، 94، 95، 108، 124، 151، 153، 154، 155.
3. ابن سينا: ص 88، 91، 92، 93، 94، 95، 145، 150، 154.
4. ادموند هوسرل: ص 27.
5. أرسطو: ص 14، 15، 17، 25، 26، 90، 91، 100، 126، 153.
6. أفلاطون: ص 10، 14، 15، 54.
7. ألتوسير: ص 60.
8. أندريه لالاند: ص 23، 24، 32، 116، 117، 122، 123.
9. أوجست كونت: ص 36، 39.

-ب-

10. بيكون فرنسيس: ص 16، 17، 20، 26، 36.
11. برتراند راسل: ص 17، 29.

-ج-

12. جابر بن حيان: ص 19، 26.
13. جان بياجيه: ص 34، 37، 60، 116، 117، 134.
14. جورج طرابيشي: ص 122، 123، 127، 130، 131، 132، 133، 135، 139، 142، 143، 144، 145، 146، 148، 149، 150، 151، 156.
15. جورج مور: ص 29.

-ح-

16. الحسن بن الهيثم: ص 19، 26.
17. حسن حنفي: ص 13، 15، 19، 22، 95، 120.

- ر -

18. روبير بلانشيه: ص 35، 60، 61
19. رونيه ديكارت: ص 9، 10، 12، 16، 17، 20، 23، 24، 39، 100، 147.

- ز -

20. زكي نجيب محمود: ص 21، 52، 89

- س -

21. سقراط: ص 14، 15

- ش -

22. الشافعي: ص 83، 108، 136.

- ص -

23. صادق جلال العظم: ص 152.

- ط -

24. طه عبد الرحمان : ص 40، 106، 112، 113، 115، 117، 118، 123، 126، 135، 136، 137، 138.
25. طيب تيزيني: ص 107، 108، 117، 119، 120، 125، 132، 133، 136.

- ع -

26. علي حرب: ص 108، 143، 145، 146، 148، 154.

- غ -

27. غاستون باشلار: ص 40، 41، 42، 43، 44، 45، 49، 60، 93، 116، 117، 127.
28. الغزالي أبو حامد: ص 20، 88، 89، 91، 92، 93، 94، 95.
29. غونزيت: ص 123.

- ف -

30. الفارابي: ص 88، 91، 94، 108.

31. فيتجنشتين: ص 29، 30.

- ك -

32. كانط: ص 12، 18، 28، 100.

33. كلود ليفي ستراوس: ص 60، 116، 133، 147.

34. الكندي: ص 91، 94.

- م -

35. محمد أركون: ص 21، 48، 49، 109، 140، 141، 142.

36. محمد عابد الجابري: ص 2، 3، 4، 5، 6، 7، 8، 21، 22، 26، 35، 38، 40، 41،

44، 45، 46، 48، 49، 50، 51، 52، 53، 54، 55، 56، 57، 58، 59، 60، 61،

62، 63، 64، 65، 66، 67، 68، 69، 70، 71، 72، 73، 74، 75، 76، 77، 78،

79، 80، 81، 82، 83، 84، 85، 86، 87، 88، 89، 90، 91، 92، 93، 94، 95،

96، 97، 98، 99، 100، 101، 102، 103، 104، 105، 106، 108، 109، 110،

111-149، 151-157، 159، 160، 161، 162.

37. ميشال فوكو: ص 8، 40، 41، 45، 46، 47، 48، 49، 75، 92، 116، 117،

127، 130، 131، 132، 133، 134، 161.

- ن -

38. نيوتن: ص 153.

- ه -

39. هرقليطس: ص 12، 127.

40. هشام غصيب: ص 115، 118.

41. هيجل: ص 12، 18، 117، 155.

- و -

42. الوضعية المنطقية: ص 18، 21، 29، 30.

قائمة المصادر و المراجع:

قائمة المصادر و المراجع:

أ- المصادر:

1. محمد عابد الجابري ، إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط 3، 1994.
2. محمد عابد الجابري ، التراث و الحداثة ، دراسات و مناقشات ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، لبنان ، ط 3، 2006.
3. محمد عابد الجابري ، الخطاب العربي المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، ط 5 ، 1994.
4. محمد عابد الجابري ، الدين و الدولة و تطبيق الشريعة الإسلامية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، لبنان ، ط 1 ، 1996.
5. محمد عابد الجابري ، المشروع النهضوي العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 1، 1996.
6. محمد عابد الجابري ، وجهة نظر إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، لبنان ، ط 1 ، 1992.
7. محمد عابد الجابري : ابن رشد ، سيرة وفكر ، دراسات و نصوص ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، لبنان ، ط 1، 1998.
8. محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، لبنان، ط 1، 2001.
9. محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي: محدداته و تجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، لبنان، ط 4، 2000.
10. محمد عابد الجابري: مدخل إلى فلسفة العلوم، ج 1، تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، لبنان ، 1982.

11. محمد عابد الجابري: مدخل إلى فلسفة العلوم، ج2، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1982.
12. محمد عابد الجابري: نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2006.
13. محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، ط 3، 1990.
14. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، لبنان، ط 4، 1989 .
15. محمد عابد الجابري، حسن حنفي: حوار المشرق و المغرب، نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، لبنان، ط1، 1990.

ب- المراجع:

1. إبراهيم مصطفى إبراهيم: منطق الإستقراء (المنطق الحديث)، مطبعة الإنتصار، الإسكندرية، مصر، 1999.
2. ابن رشد، ، تهافت التهافت، انتصاراً للروح العلمية وتأسيساً لأخلاقيات الحوار، مع مدخل وشرح ومقدمة تحليلية، ل: محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي، مؤلفات ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1998.
3. أبو يعرب المرزوقي، طيب تيزيني: آفاق فلسفة عربية معاصرة، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 2001.
4. أحمد أنور أبو النور و آخرون، قضايا العلوم الإنسانية، إشكالية المنهج، إشراف يوسف زيدان، الأمل للطباعة و النشر، القاهرة، مصر.
5. أحمد برقاي و آخرون: التراث و النهضة، قراءات في أعمال الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2004.
6. أحمد عبد الحليم عطية: الديكارتية في الفكر العربي المعاصر، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، مصر، 1990.
7. أحمد فؤاد باشا: فلسفة العلوم بنظرة إسلامية، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط1، 1984.

8. إديث كريزويل : عصر النبوية من ليفي شتراوس إلى فوكو ، ترجمة: جابر عصفور ، دار سعاد الصباح، القاهرة، مصر، ط1، 1993.
9. أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية، تاريخها و مشكلاتها، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، مصر، 1998.
10. إميل برييه: إتجاهات الفلسفة المعاصرة، ترجمة: محمود قاسم، مراجعة: محمد محمد القصاص، دار الكشاف للنشر و الطباعة و التوزيع، بيروت، لبنان.
11. برتراند راسل: قصة الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث، الفلسفة الحديثة، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977.
12. بول موي، المنطق وفلسفة العلوم، ج 2، ترجمة: فؤاد زكريا، مراجعة محمود قاسم، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، 1962.
13. توفيق الطويل ، أسس الفلسفة ،دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط 1، ص185.
14. ج بينوري: مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، مراجعة: محمد ثابت الفندي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، د.ت.
15. جورج طرابيشي: مصائر الفلسفة بين المسيحية و الإسلام، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط 1، 1998.
16. جورج طرابيشي: نقد نقد العقل العربي: إشكاليات العقل العربي، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 1998.
17. جورج طرابيشي: نقد نقد العقل العربي: العقل المستقيل في الإسلام؟، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 2004.
18. جورج طرابيشي: نقد نقد العقل العربي: نظرية العقل، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط 1، 1996.
19. جورج طرابيشي: نقد نقد العقل العربي: وحدة العقل العربي الإسلامي، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 2002.
20. جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط 2، 1993.

21. جون ستروك: البنيوية وما بعدها، من ليفي شتراوس إلى دريدا، ترجمة: محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، فبراير 1996.
22. حسن حنفي و آخرون: رهانات الفلسفة العربية المعاصرة، تنسيق: محمد المصباحي، كلية الآداب و العلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة الأمنية، الرباط، المغرب، ط1، 2010.
23. حسن حنفي: التراث و التجديد: موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الاجتماعية للدراسات والنشر و التوزيع، بيروت، لبنان، ط4، 1992.
24. حسين شعبان: برونشفيك و باشلار بين الفلسفة والعلم ، دراسة نقدية مقارنة، دار التنوير ، بيروت ، لبنان ، ط1، 1993.
25. حكيم بن حمودة: بعض الفرضيات الأولية حول قصور الفكر المغاربي، قضايا عربية، الرباط، المغرب، يونيو 1995.
26. روني ديكارت، مقال عن المنهج ، ترجمة: محمود الخضيري، طبعة القاهرة ، 1968.
27. روني ديكارت، مقالة الطريقة، ترجمة: جميل صليبا، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1985.
28. زكريا ابراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، ج1، مكتبة مصر، القاهرة، 1968.
29. زكي نجيب محمود: المعقول و اللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق، القاهرة، مصر، دط.
30. زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة الحديثة، مطبعة لجنة التأليف، القاهرة، مصر، 1936.
31. الزواوي بغورة: ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2001.
32. سالم يفوت: المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، ط1، 1999.
33. سماح رافع محمد: المذاهب الفلسفية المعاصرة، مكتبة مدبولي، ط1، 1973.
34. السيد ولد أباه و آخرون: قضايا التنوير و النهضة في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1999.
35. صادق جلال العظم: ثلاث محاورات فلسفية دفاعا عن المادية و التاريخ، دار الفكر الجديد، بيروت، لبنان، 1990.

36. الطاهر وعزيز: المناهج الفلسفية، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط 1، 1990.
37. طه عبد الرحمان: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 2، 2008.
38. طه عبد الرحمان: حوارات من أجل المستقبل، دار الهدى، بيروت، لبنان، ط 1، 2003.
39. طه عبد الرحمان: في أصول الحوار و تجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب.
40. طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ط 2، المغرب.
41. طيب تيزيني: من الإستشراق الغربي إلى الإستغراب المغربي: بحث في القراءة الجابرية للفكر العربي و في آفاقها التاريخية، دار المجد للطباعة و النشر و الخدمات الطباعة، دمشق، سوريا، ط 1، 1996.
42. الطيب تيزيني: من التراث إلى الثورة، حول نظرية في التراث العربي، دار ابن خلدون، بيروت، لبنان، ط 2، 1976.
43. عبد الرحمن بدوي ، مناهج البحث العلمي، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1985.
44. عبد الرحمن بدوي: مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط 1، 1975.
45. عبد الرزاق الداوي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر: هيدجر، ليفي ستراوس، ميشيل فوكو، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، ط 1، 1992.
46. عبد الرزاق عيد: أزمة التنوير " شرعنة الفوات الحضاري "، الأهالي للطباعة و النشر و التوزيع، دمشق، سوريا، ط 1، 1997.
47. عبد السلام بن عبد العالي: بين الإتصال و الانفصال: دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2002.
48. عبد السلام بن عبد العالي، سالم يفوت: درس الإستمولوجيا، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2001.
49. عبد القادر بشته: الإستمولوجيا، مثال فلسفة الفيزياء النيوتنية، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، ط 1، 1995.
50. عزمي إسلام: إتجاهات في الفلسفة المعاصرة ، وكالة المطبوعات، الكويت، ط 1.
51. عزمي اسلام: فيتجنشتين، سلسلة نوابع الفكر الغربي ، دار المعارف، القاهرة، مصر.

52. عطيات أبو السعود: الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، و بحوث أخرى، منشأة المعارف، الإسكندرية مصر.
53. عقيل حسين عقيل: فلسفة مناهج البحث العلمي، مكتبة مدبولي، 1999.
54. علي حرب: مداخلات: مباحث نقدية حول أعمال محمد عابد الجابري، حسين مروة، هشام جعيط، عبد السلام بنعبد العالي، سعيد بنسعيد، دار الحداثة، بيروت، لبنان، 1985.
55. علي حرب: نقد النص (النص و الحقيقة 1)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 3، 2000.
56. علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1984.
57. علي عطية عبد الله: مكانة العقل في الفكر العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 2، 1997.
58. عمر مهيل: البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، دط، 1991.
59. كامل مصطفى الشبيبي: الصلة بين التصوف و التشيع، دار المعارف، القاهرة، مصر، د ط.
60. كمال عبد اللطيف: قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة للنشر و التوزيع، بيروت، لبنان، ط 1، 1994.
61. لؤي صافي: إعمال العقل من النظرة التجزيئية إلى الرؤية التكاملية، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، 1998.
62. محمد أركون: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر.
63. محمد أركون: الفكر الأصولي و استحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط 1، 1999.
64. محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة و تعليق: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، لبنان.

65. محمد سيلا و عبد السلام بن عبد العالي: العقلانية و انتقاداتها، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2006.
66. محمد عزيز الحباي: مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1990.
67. محمد وقيدي: جرأة الموقف الفلسفي، إفريقيا الشرق، المغرب، 1999.
68. محمد وقيدي: فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1980.
69. محمد وقيدي: ماهي الاستمولوجيا، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، ط1.
70. محمود اسماعيل: التاريخ بين الاسلام والماركسية، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، مصر.
71. محمود اسماعيل: القطيعة الإستمولوجية بين المشرق والمغرب: حقيقة أم خرافة؟، أبحاث المؤتمر الرابع لإقليم شرق الدلتا الثقافي تحت عنوان التراث بين القطيعة والتواصل، الشرقية، دار ناشري، مصر، 2005.
72. محمود اسماعيل: قراءات نقدية في الفكر العربي المعاصر، سينا للنشر، القاهرة، مصر، 1997.
73. محمود أمين العالم: الفكر العربي بين الخصوصية و الكونية، دار المستقبل العربي، القاهرة، مصر، ط2، 1998.
74. محمود زيدان: مناهج البحث الفلسفي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الاسكندرية، مصر، 1977.
75. هشام غصيب، هل هناك عقل عربي؟، دار التنوير العلمي للنشر و التوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1993.
76. يحي هويدي: قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، مصر، 1993.
77. يحي محمد: نقد العقل العربي في الميزان: دراسة معرفية تعنى بنقد مطارحات مشروع نقد العقل العربي للمفكر المغربي الجابري، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1997.
78. يوسف زيدان: قضايا العلوم الإنسانية، الأمل للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، مصر.

ج - المراجع الأجنبية:

1. Edouard Leroy: science et philosophie, in revue de métaphysique et de morale, université de Laval.
2. Gaston Bachelard: Formation de L'esprit Scientifique, Paris : Ed, P.U.F, 1976.
3. Gaston Bachelard: La Philosophie de none, Paris : Ed, P.U.F.
4. Gaston Bachelard: Le Nouvel esprit scientifique, Paris : Ed, P.U.F,1970.
5. Jean Piaget : Programme et méthodes de l'épistémologie génétique in Epistémologie génétique et recherches psychologiques N° 1 des études d'Epistémologie génétique" PARIS, P.U.F, 1957.
6. Madeline Grawitz: Méthode des sciences sociales Paris: Ed Dalloz,1981.
7. Michel Develay: de l'apprentissage à l'enseignement, ESF, PARIS,1992.
8. Michel Foucault : L'archéologie de savoir, Paris, Gallimard, 1972.
9. Michel Foucault : Les mots et les choses, Paris, Gallimard.
10. Michel Foucault : L'ordre du Discours, Paris, Gallimard, 1971 .
11. Robert Blanché : L'épistémologie, PUF, Paris, 1972.

– العربية:

1. إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، مصر، 1983.
2. ابن منظور: لسان العرب، ج1، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، 1991.
3. أندرية لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت – باريس، ط2، 2001.
4. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1973.
5. رفيق العجم: موسوعة مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين، ج 1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 1989.
6. عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، ج 2، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، لبنان، ط 1، 1984.
7. المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربيّة، 1989.

– الأجنبية:

1. Encyclopaedia of Philosophy, Macmillan 1967 Vol. 3
2. LAROUSSE Dictionnaire encyclopédique, Librairie Larousse, paris, volume13, 1979.

هـ- المجلات و الدوريات:

1. ابراهيم أزروال: الإشكالية الدينية في خطاب الحداثيين المغاربة (نموذج الجابري والعروي)، مجلة الحوار المتمدن، العدد: 2073، 2007 / 10 / 19.
2. أحمد أبو زيد: الطريق إلى المعرفة، مجلة العربي، الكويت، ط1، 2001.
3. إدريس نغش الجابري: العلوم الإسلامية ومدخل الإستيمولوجيا و تاريخ العلوم، مجلة الدليل، العدد الأول.
4. حسن عبد الحميد : التفسير الإستيمولوجي لنشأة العلم , مجلة عالم الفكر , مجلد 17، عدد3، 1986.

5. الزواوي بغورة: إشكالية المنهج في العلوم الإنسانية، المنهج البنيوي مثالا، البصائر - مجلة علمية محكمة - المجلد 12 - العدد 2 رمضان 1429 هـ/ أيلول 2008 م.
6. سالم يفوت: البحث الإستيمولوجي وآفاقه، دراسات عربية، عدد 12، 1990.
7. سالم يفوت: بنية العقل العربي، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، العدد 43، 1986.
8. سالم يفوت: مقال في الفكر العربي المعاصر، مجلة العلوم الإنسانية والإجتماعية، مركز الإنماء القومي، لبنان.
9. سعيد بنسعيد العلوي: ندوة العقل العربي في مشروع الجابري، مجلة الوحدة، عدد مزدوج 26-27 نوفمبر 1991.
10. عبد الحق الزموري، قراءة في كتاب: مذبح التراث في الثقافة العربية المعاصرة، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الثانية، العدد الثامن، أبريل 1997.
11. محمد خالد الشيباب: القراءة الإستيمولوجية للتراث عند محمد عابد الجابري، مجلة جامعة دمشق، المجلد 28، العدد 4+3، 2012.
12. محمد عابد الجابري، إشكالية الأصالة و المعاصرة في الفكر العربي الحديث، صراع طبقي أم مشكل ثقافي، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، العدد 7، 1984.
13. معحد وقيدي: الإستيمولوجيا الوضعية عند أوغست كونت، مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد الثالث عشر، العدد 1، 1982.
14. معهود أمين العالم: ملاحظات منهجية تمهيدية حول نقد الجابري للعقل العربي، مجلة الوحدة، عدد 51، كانون أول 1988.
15. معن زيادة: الفلسفة العربية الحديثة و المعاصرة بين الإبداع و الإلتباع، مجلة الفكر العربي، معهد الإنماء العربي، بيروت، لبنان، مايو، أغسطس 1989.
16. يُمنى طريف الخولي: فلسفة العلم في القرن العشرين، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، سبتمبر 2000.
17. يوسف بن عدي: فتوحات الدرس الإستيمولوجي والمنطقي في المغرب، آفاق المعرفة، المغرب.

و- المقالات:

1. سعيد الغزاوي: حول العقل والمنهج لتجديد التفكير في مشروع متجدد، كلية الآداب ابن مسيك، جامعة الحسن الثاني، المحمدية، المغرب.
2. سلام جبار شهاب، فلسفة العلم ومنهاج البحث العلمي، الجامعة التكنولوجية، 2009.
3. صلاح سالم: مشروع الجابري، قراءة في المنهج والسياق، الأهرام اليومي، مصر.
4. طراد حمادة: نقد الجابري لـ "العقل العربي" وسمعة الإستمولوجيا، مقالة دون ذكر العدد و التاريخ والسنة.
5. عادل خضر: نقد الجابري للفكر العربي قراءة تاريخية، جريدة الشروق، تونس، يوم 03 - 08 - 2010.
6. محمد عابد الجابري: هوامش حول "العقل الأخلاقي العربي" حوار: مصطفى النحال، جريدة "الاتحاد الاشتراكي"، المغرب، 26/7-8/8-2001.

ز- مواقع الإنترنت:

1. حسن لشهب: بحث حول الإستمولوجيا و بعض مسائلها، منتديات جامعة الجلفة.
2. مصطفى القاضي ، الجابري ، ، 05:13 , http://ebn-khaldoun/article_détail, 09/04/2011
3. هيثم الحلبي الحسيني، مقارنة تحليلية في مناهج البحث العامة، موقع الإمام الشيرازي: www.alshirazi.com

الفهرس:

الفهرس:

1	مقدمة
7	الفصل الأول: مفاهيم حول المنهج
8	تمهيد
9	المبحث الأول: مفهوم المنهج و تطوره التاريخي (أزمة المنهج في الفكر العربي)
9	1- مفهوم المنهج
10	2- المنهج في الفلسفة: (منهج الفلسفة أو فلسفة المناهج)
13	3- التطور التاريخي للمنهج: (المنهج من الإبداع إلى الأزمة)
14	أ - المنهج في الغرب
14	ب - المنهج عند المسلمين
23	المبحث الثاني: نماذج لبعض المناهج العلمية و الفلسفية
23	1- المناهج التقليدية
23	أ- المنهج العقلي الإستنباطي
25	ب- المنهج الإستقرائي التجريبي
27	2- المناهج المعاصرة
27	أ - المنهج الظاهراتي
29	ب - المنهج التحليلي
32	المبحث الثالث: الإستمولوجيا: المفهوم و التطبيق
32	1- مفهوم الإستمولوجيا: (من النظرية إلى المنهج)
35	2- الإستمولوجيا المعاصرة: (تحافت نموذج الجابري)
40	3- نماذج للإستمولوجيا الفرنسية
41	أ - باشلار و القطيعة الإستمولوجية
45	ب - النظام المعرفي " الإستيمي " عند فوكو

50.....	الفصل الثاني : اختيار الجابري للمنهج : الأسباب و التطبيق:
51.....	تمهيد:
52.....	المبحث الأول: مشروع الجابري : الظروف والاتجاه:
52.....	1- مشروع الجابري:
55.....	أ- دور التراث في النهضة.
58.....	ب - الطريق إلى التحديد.
59.....	2- الاتجاه المغربي نحو الإستمولوجيا.
62.....	المبحث الثاني: المنهج من منظور الجابري:
62.....	1 للموضوع والمنهج.
64.....	2 خطوات المنهج ومستويات القراءة:
64.....	2- 1- ضرورة القطيعة مع الفهم التراثي للتراث.
66.....	2- 2- فصل المقروء عن القارئ (مشكلة الموضوعية):
67.....	أ- المعالجة البنيوية.
68.....	ب- التحليل التاريخي.
69.....	ج - الطرح الإيديولوجي.
71.....	2- 3- وصل القارئ بالمقروء (مشكل الاستمرارية):
73.....	3 منطلقات و عناصر الرؤية المنهجية.
75.....	المبحث الثالث: تطبيقات المنهج عند الجابري - نقد العقل العربي نموذجاً:-
75.....	1- مشروع نقد العقل العربي.
76.....	2- تعريف العقل العربي.
78.....	- التأريخ للعقل العربي.
80.....	3- النظم المعرفية المكونة للعقل العربي:
81.....	3- 1- النظام المعرفي البياني.
86.....	3- 2- النظام المعرفي العرفاني.
90.....	3- 3- النظام المعرفي البرهاني.
93.....	4-القطيعة الإستمولوجية بين الشرق و الغرب.
96.....	5- من نقد العقل النظري إلى نقد العقل العملي:

أ - محددات العقل السياسي العربي.....	96
ب - العقل الأخلاقي العربي.....	100
الفصل الثالث: الأزمة بين الشكل و المضمون:.....	104
تمهيد.....	105
المبحث الأول: الأزمة من الناحية الشكلية: -إمكان القراءة الإستمولوجية للتراث-.....	106
1- جدوى القراءة الإستمولوجية للتراث.....	106
2- تقادم الدراسات الإستمولوجية المعتمدة.....	112
3- تنوع مصادر الجابري و تعارضها.....	116
المبحث الثاني: الأزمة في التطبيق:-تعارض التوظيف مع المنطلقات الإستمولوجية-.....	122
1- مفهوم العقل.....	122
2- مفهوم النظام المعرفي.....	130
3- آليات النقد الإستمولوجي.....	134
المبحث الثالث: الأزمة على مستوى النتائج:-تعارض النتائج مع المبادئ الإستمولوجية-.....	140
1- حدود النقد الإستمولوجي.....	140
2- إقصاء العرفان.....	144
3- القطيعة الإستمولوجية -الجغرافية-.....	149
خاتمة.....	158
فهرس الأعلام.....	163
قائمة المصادر و المراجع.....	167
الفهرس.....	179