



جامعة وهران 2  
كلية العلوم الاجتماعية  
أطروحة

لـ نـيـل شـهـادـة الـدـكـتـوراه  
فـي الـفـلسـفـة

البنية المنطقية لنقد العقل العربي والإسلامي عند كل من  
محمد عابد الجابري ومحمد أركون

إشراف الأستاذ الدكتور:  
بوكرلدة زواوي

إعداد الطالب(ة):  
حمادي النوي

تشكيلة لجنة المناقشة:

اسم و لقب الاستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الانتماء
عبد اللاوي محمد	أستاذ	رئيسا	جامعة وهران 2
بوكرلدة زواوي	أستاذ	مشرفا ومقررا	جامعة وهران 2
بريـاح مختار	أستاذ	مناقشا	جامعة وهران 2
حميدات ميلود	أستاذ	مناقشا	جامعة الأغواط
آيت أحمد نور الدين	أستاذ محاضر أ	مناقشا	جامعة سعيدة
بلبولة مصطفى	أستاذ محاضر أ	مناقشا	جامعة الشلف

الموسم الجامعي  
2016/2015



# إهداء

إلى روح والدي المغفور له بإذن الله

إلى الوالدة الكريمة

إلى زوجتي وأبنائي

إلى إخوتي

أهدي هذا العمل

## شكر وتقدير

أتقدم بجزيل الشكر وأسمى التقدير للأستاذ الفاضل،  
الأستاذ الدكتور بوكردة زواوي على ما قدمه لي  
من نصائح وإرشادات ساهمت في إثمار هذا العمل  
وإنجازه. فأطال الله في عمره وجزاه الله كل خير.

# مقدمة

## مقدمة

### أهمية الموضوع:

لقد كثر الحديث عن العقل والعقلانية والمنهج العقلي في الكتابات الإسلامية والعربية منذ القرن الماضي، والتي شكّل فيها الخطاب الداعي إلى تكوين بنية العقل العربي الإسلامي، الذي يفرض استخدام العقل والاعتماد على النقد البناء في دراسة الفكر العربي الإسلامي، وتأسيس بنية فكرية ومنطقية يتساوى فيها كل من أخذته الغيرة الحضارية على الحالة المتردية للأمة الإسلامية، ومن ساورته الحمية العربية المتطلعة إلى النهوض بالواقع المتخلف للعالم العربي.

إنها إحدى المهام العلمية التي جعلت بعض المفكرين العرب المعاصرين وعلى رأسهم المفكر الجزائري (محمد أركون 1928 م/ 2010م) والمفكر المغربي (محمد عابد الجابري 1936 م/ 2010 م) يشغلون على مشاريع ترمي في جوهرها لتحديث صورة هذا الفكر ومضامينه، باستخدام منهجية علمية حديثة، وإيجاد طرائق عقلية وأنساق منطقية تضمن له الديناميكية والفعالية، حتى لا يبقى مجرد أثر لماضٍ عريق وحسب، بل ليغدو مهماً لعطاء جديد، وبالتالي سبيلاً إلى مواكبة روح التقدم والتحضر الفكري، ومن ثم النهوض والارتقاء بهذه الأمة وإخراجها من حالة التردّي والضعف ونكسة التخلف المفروض في مجالات مختلفة.

مما سبق ذكره، ندرك أهمية الموضوع والذي نعتقد أننا مازلنا في حاجة ماسة إلى مثل هذه الدراسات التي تتعلق وترتكز بصفة جوهرية على بنية العقل العربي الإسلامي ونقده، الأمر الذي جعل من مساهمات هذين المفكرين أن تجد لنفسها صدى قويا ومؤثرا في الأوساط الفكرية العربية الإسلامية وحتى العالمية.

من جهة أخرى نعتقد أن جدية الموضوع تكمن في أنهما كانا من المفكرين العرب المعاصرين اللذين حاولا قراءة الفكر العربي قراءة نقدية موضوعية، بعيدة عن كل

تعصب وتأويل إيديولوجي أو ديني، وعبر أدوات وطرائق عقلية درج الباحثون في فلسفة المعرفة وطرائقها على تسميتها أسلوب التفكير العلمي.

لقد طاولت مشاريع أركون والجابري التقليد كما يظهر في مؤلفاتهما المتعددة التي تدور حول نقد الفكر العربي والديني وبرهنت على وجود حركة إنسيّة أو عقلانية مزدهرة في ظل إسلام منفتح ومتسامح، فحسب الجابري مثلاً، نجد أن العقلانية الغربية قد بلغت قماتها، عندما نظّر كانط للعلاقة بين الطبيعة والعقل، فالبحث في خصائص العقل العربي الإسلامي أو تاريخيته قد يحيلنا إلى الأصول والمرجعية الفكرية التي نستمد منها معقوليتنا.

### الإشكالية:

لعل من أهم المشاريع الفكرية والفلسفية هو مشروع نقد العقل العربي الإسلامي أو نقد العقل الغربي وفق استخدام التحليل المنطقي البناء، كمشروع حضاري ينطوي على فلسفة جديدة واعية، مواكبة لحركية المجتمع العربي الإسلامي، قد حملت مفاهيم جديدة تدخل في تحليل مفهوم العقل والبنية المنطقية والنقد والمنطق والتراث والإبستمولوجيا والإسلام والأنسنة، فهناك جدلية قائمة في قراءة وتحليل هذه المفاهيم المختلفة من حيث البنية والتحليل النقدي المنطقي، وربما لو قرأنا تراثنا الفلسفي العربي لوقفنا على أصول مفاهيمية ذات بعد منطقي كثيرة عن مفهوم العقل العربي الإسلامي.

في هذا السياق نطرح الإشكالية: هل اعتمد كل من محمد عابد الجابري ومحمد أركون على النقد والتحليل المنطقي لنقد العقل العربي الإسلامي؟ وهل استطاع كل منهما تأسيس بنية منطقية للعقل في الفكر العربي الإسلامي المعاصر؟ أما عن التساؤلات الفرعية الجزئية فمنها مثلاً ما مفهوم العقل العربي الإسلامي وخصائصاته؟ وأين تتجلى بنية العقل العربي وبنية العقل الإسلامي المنطقية؟ وهل استطاع كل من محمد عابد الجابري و محمد أركون التحليل المنطقي لنقد العقل

العربي الإسلامي؟ وما أهمية مسألة التحليل المنطقي لنقد العقل في الفكر الغربي الحديث والمعاصر؟

### فرضيات البحث:

أما الفرضيات التي ننطلق منها لإثبات الإشكالية المطروحة فتتمثل في الأفكار التالية:

**الفرضية الأولى:** إن البنية المنطقية في نقد العقل العربي الإسلامي تبرز الصور المنطقية في المفاهيم المستعملة في نصوص كل من أركون والجابري.

إن التقدم الحاصل الآن في كثير من البحوث العلمية المساعدة على التفكير النقدي البناء في الفكر العربي الإسلامي، من شأنه أن يجعل موضوع (نقد العقل العربي الإسلامي) يحتل حيزاً كبيراً لدى المفكرين العرب المهتمين بنقد العقل العربي الإسلامي قصد مساءلته واستنهاضه واستكشاف حدوده وإمكاناته ودراسة مشكلاته، وهذا لا يكون سهلاً وآلياً، بل يقتضي إبراز بنيته وخصوصيته المنطقية التي تساعد على صياغة وبلورة تصورات ومفاهيم واضحة ودقيقة بعيدة عن التأويلات الذاتية، وقد لا يختلف اثنان في كون كل من أركون والجابري يفكران في موضوع واحد هو نقد العقل في سياق معين ويرمي كل منهما إلى بلوغ أهداف محددة من وراء هذا التفكير، وعلى الرغم من اختلاف شكل المعالجة النقدية للعقل العربي الإسلامي، فقد وضع كل منهما اهتمامه في نقد العقل ضمن دائرة الممارسة النقدية، التي شكّلت بدورها خطوة نحو تخليص العقل من انغلاقه حول ذاته، والخروج من دوغمائيته حسب أركون، "ولكننا نعلم أن العقل هو وحده الضامن للفهم الصحيح الموثوق وللمعرفة النقدية. فبدونه لا يمكن التوصل لا إلى هذا ولا إلى تلك"<sup>1</sup>.

1- محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ترجمة، هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت،



الفرضية الثانية: أهمية وفعالية التحليل والنقد المنطقي البناء في تأسيس بنية فكر عربي إسلامي معاصر.

إن أهمية نقد العقل العربي الإسلامي والتحليل المنطقي تتجلى لنا من خلال نقد العقل نفسه، ومفهوم (نقد العقل) في أصله وامتداده يعود إلى الفيلسوف الألماني ايمانويل كانط، الذي استطاع أن يحدث منعطفًا فلسفيًا هامًا في تاريخ الفكر الأوروبي تجاه العقل الغربي، والعقل العربي الإسلامي بصفة خاصة عند كل من أركون والجابري من خلال مشروعه الضخم (نقد العقل الخالص)، حيث بلور فيه منهجية صارمة في عملية النقد الذي تحوّل فيها العقل من نقض وتفنيد للمسائل والأفكار ذاتها، إلى تحليلها والوقوف على مضامينها واستثمار النصوص الواردة فيها وفق نسق منطقي منظم، فالمطلوب ليس الاهتمام بالأفكار ذاتها، وإنما بالأداة المنتجة لها، وذلك من خلال فحص الشروط العقلية المنطقية التي تجعل منه عقلاً منتجاً وفعالاً لا متراجعا ومتخلفا، فلم يعد النقد مجرد دحضٍ ورفض، وإنما أصبح فحصاً وتحليلاً لأنظمة المعرفة والكشف عن أسس التفكير وآلياته المنطقية البناءة، على ما جاء في قول المفكر علي حرب: "ولكن الجابري هو أول من فكّر بتوجيه النقد إلى العقل نفسه، تمشياً مع أسسه الفيلسوف الألماني كانط، الذي كان أبرز فلاسفة التنوير الأوروبي، والذي قلب الآية باجتراح طريقة جديدة يتركز فيها عمل النقد والتحليل... وهذا ما حاول الجابري أن يفعله كما تجسد في ربايعته حول "نقد العقل العربي" تكوين العقل، بنيته، العقل السياسي، وأخيراً العقل الأخلاقي"<sup>1</sup>، فلا جدال في أن ما قام به كانط هو عمل غير مسبوق يمتاز بالجدّة والأصالة، مما انعكس إيجاباً على حركية العقل العربي الإسلامي نفسه وتأسيس بنية فكر عربي إسلامي أصيلة.

1- أحمد المديني، محمد عابد الجابري وتجديد العقل العربي، دراسات وأوراق في الذكرى الأولى لرحيله، مؤسسة منتدى أصيلة، ط1، تموز 2011، ص16.

**الفرضية الثالثة:** استخدام كل من أركون والجابري لآليات التحليل المنطقي بغية

تحقيق الموضوعية التي تعتبر شرطاً أساسياً في كل دراسة علمية.

إذا كانت الروح العلمية شرط لأي دراسة علمية، فإن المتأمل في قضايا الفكر العربي الإسلامي المعاصر، سيكتشف المحاولة الجادة والجديرة بالتقدير التي قام بها كل من المفكرين أركون والجابري في إرساء بنية منطقية وفق استخدام الآليات المنطقية والدفاع عن العقل الذي يستجيب لكل أشكال البحث الفلسفي النقدي، وفي هذا يقول الجابري: "وإذا فالمبادئ والمفاهيم والآليات الذهنية التي يفكر العربي بواسطتها هي، على الرغم من طابعها الكلي الإنساني، ذات طابع خصوصي أو فيها جوانب من الخصوصية تسمح وتبرر وصف الفكر الأداة الذي تشكله بأنه عربي"<sup>1</sup> الذي يتطلب ثورة إبستمولوجية هائلة وتطوراً تقنياً في الكم والكيف، وإن المقصود بالتحليل المنطقي هو تفكيك بنية الفكر العربي الإسلامي، والاعتماد على النقد الإبستمولوجي لا الإيديولوجي، واستعمال البراهين المنطقية والقياس العقلي، وهي منهجية لها قيمتها في مجال الدراسات الإنسانية والاجتماعية بصفة خاصة، فقد استعان أركون بالمنهج العلمي على صعيد علوم الإنسان والمجتمع والتي يحددها ويمارسها أركون في أبحاثه التي تكمن في تفكيك التركيبات المعرفية للعقل الديني، وطريقة اشتغال آلياته وليس مضامين الشريعة والعقيدة. وأما الجابري فقد اعتمد على التحليل الإبستمولوجي لبنية العقل العربي وفق أنظمة ثلاث كان يغلب عليها الطابع الاستنباطي المنطقي، وتجاوز سلطة النقل، هذا هو الانعطاف النقدي الجديد الذي حصل مع أركون والجابري لإزالة كافة الأطر والسياجات الدينية والتراثية والتي طالما كانت تحول العقل العربي الإسلامي من الدخول في فضاء الحداثة.

1- محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1،

**الفرضية الرابعة:** التجديد وعدم التقليد في دراسة قضايا الفكر العربي الإسلامي وإبراز قدرة العقل العربي الإسلامي على نقد وتجاوز الفكر التقليدي ( التراث) بالمنهجية العلمية الحديثة.

نكتشف بأن منهجية أركون والجابري في نقد العقل العربي الإسلامي كانت قائمة على استقلال الذات العارفة وتوخي الحذر والوعي الذاتي في إصدار الأحكام دون التقليد واجترار القديم البالي، حيث تحوّل نقد التراث عبر مشروعها من مناقشة التصورات الدينية في التراث إلى مناقشة النظام الفكري الفلسفي العميق، أو الأنظمة الفكرية المنتجة للتصورات المنطقية في التراث الإسلامي، إن لم تكن هي أولى بالنقد والمراجعة، كما يقول أركون قد تختلف الرؤى والأفكار ولكن الجذور المعرفية واحدة، أو بتعبير آخر من خلال تهيئة أو تمهيد أرضية تراثية يمكن لها أن تستقبل الحداثة دون تصادم أو ممانعة من خلال نقد المسائل التراثية إلى فحص وتحليل النظام المعرفي الذي ينسجم وإعادة الصياغة والتكوين للتراث في إطارها ال على أية حال كانت محاولة كل من أركون والجابري فلسفية أصيلة منطلقة من عمق الحضارة العربية الإسلامية في صياغة ذات عربية تراثية يمكنها أن تتوافق وتتسجم مع الحداثة المعاصرة . لقد كان لهذين المشروعين الكبيرين صدى واسعاً وكبيراً بين عامة النخب الفكرية في العالم العربي والإسلامي، بل وعدّه البعض مرحلة حاسمة للحداثة العربي للتحوّل المنهجي من التراث العربي الإسلامي. ولتحليل هذه الإشكالية والتحقق من صدق فرضياتها، اقترحت أربعة فصول رأيتها مناسبة.

**الفصل الأول:** أسميته مفهوم وخصوصية العقل العربي الإسلامي وطعمته بأربعة

مباحث:

أما المبحث الأول فقد تناولت فيه تحديد مفهوم لفظة "عقل" التي وردت في القرآن الكريم بمعنى أخلاقي، لأن الخطاب القرآني كان موجهاً للإنسان العاقل، وأن الله

سبحانه وتعالى كرم الإنسان بالعقل، فجاءت النصوص القرآنية دالة على التعقل والاستبصار، وتُشجّع على استخدام العقل، فالخطاب القرآني لم ينكر النظر العقلي كطريق للإيمان، لأن التأمل في مخلوقات الله وملكوته يعد من الوسائط التي تقرب الإنسان بخالقه، وتجعله أكثر قدرة على أنسنة العقل، فالنقد يشكل لبنة من لبنات العقل العربي الإسلامي الذي يتميز بالقدرة على التأمل والنظر.

أما المبحث الثاني فقد تناولت فيه خصوصية العقل العربي وتميزه عن العقل اليوناني والأوروبي، على أساس أن هذه المقاربة المفاهيمية تكمن في مراعاة المرجعية الفكرية والتاريخية للعقل العربي، كون الخطاب العقلاني الذي دعا إليه (الجابري) يمارس فيه عملية التفكير بكل حرية دون وجود قيود تاريخية أو فكرية لتحقيق الموضوعية، التي تقوم على عملية النقد والمراجعة المستمرة، وهذا ما يحيلنا إلى ابستمولوجيا (باشلار) النقدية، وسبقه (كانط) الذي أسس فلسفة نقدية تقوم على رفض العقل المحض وتُشرّع للعقل النقدي المنفتح على العالم الخارجي، وأولى اهتماما خاصا بالعقل أو الذهن البشري وأعطاه مكانة متميزة في منظومته النقدية.

أما المبحث الثالث فقد تناولت فيه مسألة تاريخية ومفهوم العقل العربي الإسلامي، عند محمد عابد الجابري، ومنه كان الهدف من هذه المقاربة التي قام بها الجابري عند تحليل البنية الميتافيزيقية للعقل الأوروبي والعقل العربي، والذي ركز كثيرا على الطرح الابستمولوجي لا الإيديولوجي، يحاول تشكيل بنية عقل متكامل يستمد مفاهيمه من ذاته، فإن صورة العقل ترتسم وتتوضح أكثر عندما نتعقل بينتنا الفكرية.

أما المبحث الرابع فقد تناولت فيه مفهوم العقل الإسلامي في فلسفة أركون ودراسته المعقمة في تحليل العقل العربي الإسلامي، التي تتعلق مباشرة بدراسة التراث الإسلامي وفق قراءة نقدية، عبر نقده للعقل الإسلامي باعتباره الجهاز الذي يُعبر عن هذا الموروث أو الرصيد المعرفي المتنوع، لأنه عاش في أوروبا وحاول

تحليل وتشخيص النقائص على مستوى البحث في العقل العربي الإسلامي، انطلاقاً من أن الحضارة الإسلامية أنجبت هي الأخرى فلاسفة كبار كالتوحيدي وابن رشد وابن خلدون باعتبارهم من مفكري العصر الذهبي، لذلك نجد أنفسنا ملزمين على التجديد في دراسة قضايا الإسلام وموضوعاته، واستخدام أدوات وآليات منطقية ممنهجة ودقيقة.

**الفصل الثاني:** جاء بعنوان التحليل المنطقي ونقد العقل في الفكر الغربي واخترت

له أربعة مباحث.

أما المبحث الأول فقد تناولت فيه المنطق التحليلي في الفلسفة الغربية والذي اتخذت فيه الألماني (ايمانويل كانط نموذجاً) في التعقل والمعقولة الفلسفية، تجلت فلسفته في ثلوثه النقدي وحمله لشعار التنوير، وفهم الآلية التي يشتغل وفقها الذهن البشري، فقد كان النقد عند كانط بمثابة القطيعة الإبستمولوجية التي أثرت على المفاهيم الفلسفية، وإبعاد العقل من الخوض في المسائل الميتافيزيقية ومحاولة التخلص من الإطلاقية أو الوثوقية الفكرية.

أما المبحث الثاني فقد تناولت فيه فلسفة (كانط) النقدية التي انصبت على دراسة الميتافيزيقا، فكانت قد وجه سهامه لإعادة بناء و تشييب الميتافيزيقا من جهة إطلاقية العقل، والتي اختزلها في عملية "النقد"، وهي آلية في تحليل البنية المنطقية للعقل الأوروبي الحديث. فتورة عصر الأنوار كانت نقطة تحول قوية لعقلنة الخطاب الديني وجعله أكثر واقعية وإبعاده عن مظاهر التشدد والتصلب.

أما المبحث الثالث فقد تناولت فيه أهمية المنطق في الفلسفة الغربية المعاصرة وقد اتخذت فيه راسل نموذجاً، الذي يعتبر من الفلاسفة التحليليين المعاصرين، فهذه الثورة الفلسفية المتواضعة جعلت من الفلسفة التحليلية تنظر للمشكلات الفلسفية بمنطق التحليل العلمي، والذي أحدث ثورة علمية في رياضيات القرن العشرين، لذا أصبح التحليل هو العنصر الأساسي في فلسفته، فالفلسفة بالنسبة له نشاط وحركة

دائمة، جعلت القرن العشرين عصرا ذهبيا للمنطق، عندما ابتكر الفلاسفة آليات منطقية لتحليل بنية العقل الأوروبي المعاصر.

أما المبحث الرابع فقد تناولت فيه مسألة الابستمولوجيا والمشكلات الفلسفية التقليدية، فقد تقدم راسل بمنهجه التحليلي الجديد ليتناول هذه المشكلات التي أرهقت الفكر البشري على مدى عشرات القرون، لكن الانجليزي (راسل B. Russel) يراعي البنية المنطقية التي تخص العقل والمادة، ويعتقد راسل على غرار فلاسفة التحليل أن العقل يتكون من وحدات أو مقولات قبلية بتعبير الألماني كانط، وقد ساهم في تأسيس المنطق الرياضي المعاصر، الذي يعتبر تحولا في تاريخ الفلسفة المعاصرة، واستخدام لغة رياضية منطقية دقيقة، ساعدت على تحليل بنية العقل الغربي المعاصر.

**أما الفصل الثالث:** جاء بعنوان تحليل بنية العقل العربي وبنية العقل الإسلامي المنطقية وشفعته بأربعة مباحث.

تناولت في المبحث الأول مفهوم البنية المنطقية الذي يعد من المفاهيم الفلسفية السائدة في الفكر الفلسفي الحديث وكذا الفكر العربي المعاصر، الذي حاول بعض الفلاسفة والمناطق إرساء بنية منطقية طبعت وميّزت بنية الفكر البشري عبر عصور مختلفة.

أما المبحث الثاني فقد جاء بعنوان الفكر العربي الإسلامي وتأسيس بنية التفكير الفلسفي النقدي المنطقي، حاولت فيه استنتاج البنية المنطقية في عملية النقد الفلسفي، والذي يحاول استخدام الآليات المنطقية والدفاع عن العقل وفق ما يقتضيه الفكر الذي يستجيب لكل أشكال البحث الفلسفي النقدي البناء، فعملية النقد كانت خاصة أساسية في تاريخ الفكر الفلسفي منذ أن بدأ الإنسان يمارس عملية التفلسف. لكن إذا عدنا لفلاسفة الإسلام ومحاولتهم تأسيس بنية التفكير الفلسفي النقدي المنطقي، فقد كان الفيلسوف الملقب بالمعلم الثاني الفارابي حاضرا، لأن الحضارة

الإسلامية لم تكن صحراء قاحلة أو خالية من أنماط التفكير الفلسفي النقدي والعلمي الموضوعي، لذا كانت فلسفة ابن رشد على مستوى التأثير العربي الإسلامي قوية على الفكر الأوروبي.

أما المبحث الثالث فقد عدت فيه إلى آليات التحليل والبنية المنطقية في نقد العربي الإسلامي من خلال المنهج البنيوي، الذي نلمس في طياته تأثيرا واضحا للبنية المنطقية في تفكيك بنية العقل العربي عند الجابري، حيث نستنتج ثلاث أنظمة معرفية كل واحد منها يمثل آلية لإنتاج المعرفة، سواء كان ذلك على مستوى تكوين أو بنية العقل العربي، والذي يحيلنا في الأخير إلى اكتشاف مفاده أن الحجة المنطقية تبقى الأداة الرئيسية في إبراز مكانة العقل وسبيلا لبلوغ المعرفة الصحيحة الموضوعية.

أما المبحث الرابع فقد أبرزت فيه موقف أركون من مفهوم البنية المنطقية وتوظيفها في نقد العقل الإسلامي، والذي ركزت فيه على فكرة العقل المنبثق الذي يعد دعامة أساسية في بناء منهج أركون، الذي يكون قد اعترف فيه بفعالية النهضة الأوروبية وتأثيرها على الفكر العربي الإسلامي. بما أنه أراد أن يؤسس لفكر عربي إسلامي معاصر عقلائي نقدي.

**الفصل الرابع:** جاء بعنوان التحليل المنطقي لنقد العقل العربي الإسلامي عند محمد

عابد الجابري و محمد أركون ذيلته بأربعة مباحث:

احتوى المبحث الأول مجموع آليات التفكير المنطقية في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، إن البحث في العقل العربي وفي آلية اشتغاله هو السمة البارزة التي طبعت مشروع الجابري الفكري، والتي دفعته بالتالي إلى خوض مغامرته النقدية، فقط نشير إلى أن عملية النقد هذه تتجه مباشرة إلى العقل العربي الذي لم يكن معروفا عليه ملامسة مثل هذه الرجّات الفكرية.

أما المبحث الثاني نجد فيه الحديث يدور الأساس الفلسفي لنقد العقل العربي عند محمد أركون، حيث نراه هو يُدشّن منهاجا خاصا به في التعامل مع التراث متسلحا فيه بما تم إنجازه على صعيد علوم الإنسان والمجتمع في الفكر الغربي. إن مهمة النقد كما يحددها ويمارسها أركون في أبحاثه تكمن في تفكيك التركيبات المعرفية للعقل الديني.

أما المبحث الثالث فقد تم تخصيصه لمفهوم النقد والمنهج التفكيكي عند الجابري. إن التراث في الفكر العربي المعاصر الذي يبدو من أكثر المفاهيم تجريدا، لذا توجد نصوصا خاصة في فكر الجابري تتعلق بهذه المسألة أي بمفهوم النقد والمنهج النقدي، فما يجمع بين أركون والجابري هو اتفاقهما وانشغالهما حول مسألة التراث، فالموقف النقدي يقتضي منا الأخذ بتاريخية و بنسبية المعرفة، أي القيام بنقد العقل العربي في تكوينه وبنيته.

أما المبحث الرابع فقد تناولت نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون ومحمد عابد الجابري من خلال حضور المنطق ، لأن مسألة البحث في مسألة الحفر الأركيولوجي عند أركون كانت واضحة، وبالخصوص عندما يتعلق الأمر بتعليل وتفسير أسباب تخلف العقل العربي الإسلامي، إن محنة ابن رشد وتكفير الفلسفة والفلاسفة الذين خاضوا تجربة النقد، كانت دعامة قوية في تقوية الصلة بالعقل والتحليل المنطقي، فاختيار النقد الابستمولوجي ليس نتيجة رغبة ذاتية أو تعصب لمنهج دون آخر، إنما كانت نتيجة الممارسة النقدية التي تؤدي حتما إلى تجديد العقل العربي.

#### الدراسات السابقة:

إذا كانت الدراسات السابقة تشير إلى الأطروحات الأكاديمية سواء تعلق الأمر بمذكرات ماجستير أو دكتوراه، تكون الدراسات حول هذين المفكرين كثيرة ومتعددة، لكنها لم تتناول بالذات موضوع البنية المنطقية لنقد العقل العربي الإسلامي حسب



معلوماتي المتواضعة. فهو بحث تأسيسي يؤصل وينظر لفكر عربي أصيل يستمد مقوماته من ذاته، دون إهمال البنية المنطقية في تفعيل مسألة النقد تجاه العقل العربي الإسلامي لذلك واجهنا صعوبات كثيرة في الحصول على دراسات سابقة تتعلق بموضوع أطروحتنا.

### أسباب اختيار الموضوع:

أما عن أسباب ودوافع اختيارنا لهذا الموضوع فيمكن حصرها في أسباب موضوعية وذاتية.

### الأسباب الموضوعية:

بالأساس تتمثل في أهمية البنية المنطقية من حيث نقد العقل العربي الإسلامي وتحديد المفاهيم المنطقية في فكر كل من المفكرين أركون والجابري، لأن عملية النقد قد تحيلنا إلى إعادة بناء هذا العقل وفق أسس ومقومات وأطروحات جديدة، قد تؤسس لتحليل منطقي عقلائي، يقوم على الموضوعية والعمق النقدي التحليلي التفكيكي، والابتعاد عن الأحكام المسبقة والتصديق المتسرع، وكذلك بالرغم مما يثار حولها من نقاش وجدل باعتبارها مجددتين وغير مستهلكين للفكر الغربي، ويحملان فكر عقلائي تنويري، ومطلعان على الفكر الغربي النقدي لتحقيق هذه النهضة وإحداث هذه الثورة الفكرية والإبستمولوجية، والدعوة إلى التحرر الفكري والابتعاد عن الانغلاق الثقافي والحضاري، وانفتاح الفكر العربي الإسلامي أكثر على النقد البناء، بالإضافة إلى قلة الدراسات الأكاديمية التي تتناول جانب النقد في هذا الموضوع.

### الأسباب الذاتية:

منها أن الموضوع يمثل ميلا خاصا بي وهو ميلي إلى البحث في الفكر العربي الإسلامي المعاصر من خلال صلته بالفكر الغربي المعاصر لتحديد الحدود الإبستمولوجية للعقل العربي الإسلامي المعاصر، وإبراز خصوصية هذا العقل وبنيته المنطقية، والاجتهاد في إبراز الصور المنطقية التي شيدها كل من الجابري وأركون

تجاه هذا العقل، مما حتم عليّ لزاماً أن أجلي الستار على بنية العقل العربي الإسلامي، وإضفاء الطابع النقدي كما حدث في العقل الغربي. فكيف يتصور كل من المفكر (الجابري) و (أركون) المنهج الموضوعي البناء انطلاقاً من ثقافتها الموسوعية المتشعبة بروح الإسلام والعمق والتسامح الفكري. إن الثورة المنهجية والانقلاب الفكري الذي أحدثه كل منهما في إحداث القطيعة مع رواسب الماضي والدعوة إلى التجديد والإبداع في مجالات فكرية متنوعة، كالفلسفة والعقل والتراث والمنطق والثقافة، جعلتهما يتميزان عن غيرهما وبيتعدان عن التقليد والتعصب الدوغمائي، وفتح آفاق جديدة على الموضوع من جهة مكانته وأهميته، فقد جاء الموضوع ثرياً متنوعاً في مضمونه ومنفتحاً على الفلسفات الأخرى، مما يؤسس لقيم أخلاقية كقيم التسامح وحوار الحضارات التي ظلت وما زالت منشودة في كل بقاع العالم.

### منهجية البحث:

لا شك أن أي علم لا يعرف بموضوعه فقط ولكن بمنهجه، هنا يكمن اختيار المنهج المناسب لتفسير وفهم أية حقيقة، لذا اعتمدنا المنهج التحليلي النقدي المبني أساساً على آليات التحليل المنطقي في مناقشة هذه الإشكالية، وما يتضمنه من خطوات منهجية تفرض على الباحث التحلي بالموضوعية والاعتماد على منطق العقل والتحليل والنقد، والاعتماد على الاستدلال والاستنتاج والمقاربة بين المفكرين الجابري وأركون، واستخدامهما لآليات النقد المنطقي البناء لا الإيديولوجي المنغلق تجاه تصورات وإرهاصات فكرية متحجرة تجاه دين أو ثقافة معينة. فقد جعلنا من التراث العربي الإسلامي حقلاً شاسعاً للتنقيب والبحث، وعملاً على إقامة ورشات خاصة للحفر والغوص في أعماق الفكر الفلسفي.

## الفصل الأول

مفهوم وخصوصية العقل العربي الإسلامي

المبحث الأول: تحديد مفهوم العقل لغة واصطلاحاً

1/المفهوم اللغوي ومصطلح العقل في الخطاب القرآني " العقل القرآني "

قبل البداية نريد الوقوف على معنى لفظة "عقل" في القرآن الكريم، التي جاءت بمعنى قيمى أخلاقى، وعلى أساس العقل شُرعت الشرائع وسُنّت القوانين وقامت الحضارات وامتدت المدنيات، لهذا لا عجب إذا ورد ذكره في كتاب الله وعلى لسان نبيّه الكريم.

"فقد شرف الله العقل وأعلى مكانته، وعظم الرسول العقل وقدس حرمة ومجده الفلاسفة والحكماء والعلماء، فصرفوا جهودهم إلى إعلاء شأنه والبحث فيه ودعوا إليه وساروا بمقتضاه"<sup>1</sup>، عندما أحلّ القرآن الكريم العقل منزلة ودرجة سامية وجعله نورا يهدي به الناس، ودعاهم لاستعماله والتحاكم إليه وسماه نورا، "هذا من جهة نجد أن القرآن يوظف مرارا وتكرارا العقل سلطة وحكما، مؤنبا الذين يخضعون للتقليد، داعيا إياهم إلى تحكيم العقل وحده، يقول الله تعالى: "قَالُوا نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَظَلُّ لَهَا عَاكِفِينَ (71)"<sup>2</sup>، "هذه الدعوة إلى اعتماد العقل والاهتداء بآيات الكون أي نظام الطبيعة"<sup>3</sup>.

لأن الخطاب القرآني موجه بالدرجة الأولى للإنسان العاقل، "هذه الدعوة إلى اعتماد العقل وترك التقليد والاهتداء بآيات الكون (أي نظام الطبيعة) تقتزن في الخطاب القرآني بالدعوة إلى الرجوع إلى الفطرة، فالإسلام دين الفطرة، والفطرة في الخطاب القرآني يكاد يكون مطابقا لمفهوم حالة الطبيعة"<sup>4</sup>. فقد أشار الجابري وأركون إلى ذلك، حيث نجد لفظة "عقل" لم ترد في صيغة الاسم وإنما في صيغة الفعل، فقد ورد

1- قدرى حافظ طوقان، مقام العقل عند العرب، دار القدس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2002، ص 17.

2- سورة الشعراء، الآية 71.

3- محمد عابد الجابري، عالمية حقوق الإنسان في المرجعية الإسلامية (العقل والفطرة)، قضايا الفكر العربي، الديمقراطية وحقوق الإنسان، كتاب في جريدة أصدرته منظمة اليونسكو عام 1996، عدد95، يوليو2006، ص 15.

4- المصدر نفسه، ص 15.

في القرآن الكريم في قوله تعالى: "وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّ بِكُمْ عُمِّي فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ (171)"<sup>1</sup>، ويقول تعالى أيضا: "وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ (179)"<sup>2</sup>، في قوله تعالى: "اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (35)"<sup>3</sup>، وفي قوله صلى الله عليه وسلم: "ألا وإن في الجسد مضغة، إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت، فسد الجسد كله، ألا وهي القلب"<sup>4</sup>.

لكن ما يمكن أن نلاحظه منذ البداية أن كلمة "عقل" كانت لها دلالة خاصة وأعمق وبالخصوص في القرآن الكريم والسنة النبوية، حين كانت مُعبّرة عن النظام والتنظيم، "يقال إن العقل هو ملكة الربط بين الأفكار وفقا لمبادئ كلية"<sup>5</sup>، يحدد الغزالي العقل تارة من جهة علاقته بالعلم وتارة أخرى من جهة علاقته بالإنسان من حيث هو إنسان أي حيوان ناطق وتارة ثالثة يحدده من جهة التجارب التي يمارسها الإنسان في حياته، وذلك حسب التحديد الذي أخذه الغزالي عن (الحارث بن أسد المحاسبى 170 هـ/243 هـ) حيث قال في حد العقل: "إنه غريزة يتهيأ بها إدراك العلوم النظرية وكأنه نور يقذف في القلب به يستعد لإدراك الأشياء ولم ينصف من

<sup>1</sup> - سورة البقرة، الآية 171.

<sup>2</sup> - سورة الأعراف الآية 179.

<sup>3</sup> - سورة النور، الآية 35.

<sup>4</sup> - البخاري، ج1، مطبعة الحلبي، القاهرة، ص20.

<sup>5</sup> - عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، بيروت،

ط1، 1984، ص 73.

## الفصل الأول: مفهوم وخصوصية العقل العربي الإسلامي

أنكر هذا ورد العقل إلى مجرد العلوم الضرورية فإن الغافل عن العلوم والنائم يسميان عاقلين باعتبار وجود هذه الغريزة فيهما مع فقد العلوم"<sup>1</sup>، فالجانب الأخلاقي العقلاني كان حاضرا في كلام الله تعالى وفي توصيل رسالة الإسلام.

لذا يرى الجابري: "إن انبثاق فهم الكتاب الحكيم" في العقل يتطلب، من الجهد الذهني ربما أكثر مما يتطلبه انفجار القرآن الكريم في القلب من "فراغ الذهن"، ذلك لأن الجهد المطلوب في عملية الفهم، بالنسبة لعملائنا هنا جهد مضاعف"<sup>2</sup>، الذي يدعو الإنسان إلى التحلي بالأخلاق الحميدة في دنياه أو آخرته، فدعا القرآن الكريم إلى الاعتبار والاستبصار بغية الارتقاء بالإنسان إلى المثل العليا كالخير الأسمى والفضيلة والمعرفة والحق، "لا يمكن أن ينكر القرآن النظر العقلي طريقا للإيمان، بل إن القرآن قد دعا إلى النظر في الكون والأنفس ووجه الأنظار والحواس إلى آثار قدرة الله، وجعل من هذه الآثار ميدانا فسيحا للاستدلال عليه، ولكنه لا يقتصر على الإيمان الناشئ عن النظر العقلي، أو القياس المنطقي كما أراد المتكلمون فلم يقبلوا إيمان المقلد، ذلك أن النظر المنطقي لا ينشئ عند الفطرة إيمانا، والنظر طريق علمي للإيمان"<sup>3</sup>.

وهذا يبرز لنا الطابع العقلاني لهذا النوع من الخطاب، أي أنسنة العقل، فالعقل كما يقول أركون: "ليس جوهرًا ثابتًا يخرج على كل تاريخية وكل مشروطية فاللعقل تاريخيته أيضا"<sup>4</sup>، هنا نكتشف مع أركون البعد الإنساني للعقل، فالعقل يميز الإنسان

---

1- نورالدين السافي، نقد العقل في فلسفة الغزالي، منزلة العقل النظري والعقل العلمي (إحياء العلوم، ج1، ص 89)، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2009، ص 107.

2- محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، القسم الأول، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ط1، 2008، ص 10.

3 - راجح عبد الحميد الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، مكتبة المؤيد، المملكة العربية السعودية، ط1، 1992، ص 210.

4- محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، لاقوميك المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، رقم النشر 106، 1993، ص 237.

عن بقية الكائنات الأخرى، أي أن الأنسنة بهذا المعنى "تمثل قطيعة حاسمة مع كل نظرة لاهوتية قروسطية صادرت كيان الإنسان باسم الإيمان أو تمثل في الوقت نفسه تأسيساً لفلسفة جديدة لرؤية جديدة تحل الإنسان محل المركز من الوجود بعد أن كان من الوجود على هامشه"<sup>1</sup>، مما يفرض علينا استقراء تاريخ العقل في الفكر اليوناني، فهذا "اللوغوس" يملك الدلالة الأخلاقية، مما يجعله مؤهلاً لتمييز الخير والشر، وظهر جلياً عند الرواقيين الذين جعلوا شعارهم في الحياة أن يعيش الإنسان في وفاق مع الطبيعة.

فقد انتبه الإغريق مبكراً إلى العلاقة الوطيدة التي تجمع بين العقل والمنطق، التي تبرز لنا الجانب المنطقي في بنية العقل اليوناني، "إنهم يرون أن المنطق عند أرسطو هو علم الفكر الضروري من حيث هو متطابق مع الوجود، أو كما عبر عنه الهيجلييون فيما بعد علم الفكرة المجردة، فالأفكار إذا أخذت في ذاتها، وتجردت من احتمالات العالم الحسي، فإنها تتكون وتتربط بشكل ضروري، وهذا التكون وهذا الترابط لأفكار مجردة، هو موضوع المعرفة أو المعرفة ذاتها، والمعرفة كل واحد، والمنطق نفسه هو "فكرة المعرفة"<sup>2</sup>، وما يؤكد لنا ذلك العقلانية المنطقية التي سادت هذا الفكر، وقد تجسدت بشكل واضح في تكوين فلسفة خاصة، كانت نموذجاً في المعقولية والمنطقية، "ويقصد بالعقل ملكة الاستدلال الصحيح والاستنتاج، وعرض

---

<sup>1</sup> - عبد الإله بلقزيز، العرب و الحداثة، دراسة في مقالات الحداثيين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2007، ص62.

<sup>2</sup> - علي سامي النشار، المنطق الصوري من أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، ط6، 2000، ص55.

المرء لأفكاره بطريقة منطقية، ويقصد بالفكر القدرة على كشف أسباب وجواهر الظواهر، وبحثها بطريقة شاملة، وكشف وحدة الأضداد<sup>1</sup>.

لكن تفحصنا لمفهوم العقل يوضح لنا هذه الخاصية، "بوصفه ملكة الربط بين الأفكار وفقا لمبادئ كلية"<sup>2</sup>، لذا يتضح لنا أن مهمة العقل في الفكر العربي تبدو أنها كامنة في التمييز بين الخير والشر، في حين يجب فسح المجال أمام العقل، ليكشف عن نفسه من خلال احتكاكه بالطبيعة.

إذا حاولنا تحليل موقف الجابري من هذه الإشكالية التي نريد حلها، حول مفهوم العقل، فقد كانت نظرتة مخالفة، على أساس أن تأسيس العقل على الأخلاق وإضفاء الطابع القيمي المعياري على الواقع، سيكون عائقا أمام فهمنا للأشياء، أي نحكم عليها وفق ميولنا وأهوائنا الذاتية، أي ما يجب أن يكون عليه الشيء لا كما هو كائن، فقد كانت معالجات الجابري الدالة على قدر من الانتقائية والاحتكام إلى الإيديولوجيا المسبقة وبحثه في مرجعية الأخلاق إذ يذهب فيه الجابري إلى "أن العقل هو الأساس في الحكم، لا الشرع، والمقاربة تكمن في طريقة تعامله مع النصوص الشرعية التي يريد لها دليلا على مذهبه"<sup>3</sup>.

فهناك فرق بين الحكم الأخلاقي القيمي والحكم العلمي الموضوعي، فالروح النقدية تقرض علينا اعتماد المنهج الشكي في البحث عن حقيقة الأشياء، لأن النقد خاصية هامة في ممارسة التفلسف وذلك من منظور واقعي، يقوم على التحليل والتركيب.

## 2/ تبينة مفهوم العقل العربي في الخطاب العربي الإسلامي

<sup>1</sup> - م. روزنتال و ب. يودين، الموسوعة الفلسفية وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيات، تر سميير كرم، مراجعة صادق جلال العظم وجورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1987، ص6، ص296.

<sup>2</sup> - عبد الرحمان بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1975، ص152.

<sup>3</sup> - محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، مارس 2001، ص101.



إذا أردنا الحديث عن العقل العربي في ظل فكر حديثي، الذي يُعبر بحق عن عصر النهضة، فإن كل باحث منا يجد نفسه مضطراً لإبراز النقائص على المستوى الفكري والإيديولوجي، الذي يسعى كل خطاب عربي معاصر لإبراز ماهيته، فقد أضحى تحليل الذات العربية الإسلامية في ظل التعايش مع الآخر، يطرح عدة تساؤلات على مستوى البحث في مفهوم العقل العربي، فهل يمكن الحديث عن مفهوم العقل العربي؟، أو أن يأخذ العقل العربي حظه من البحث والتحليل في الخطاب العربي المعاصر.

"فعلى هذا المستوى لا يعدو العقل أن يكون فعلا من الأفعال أو سلوكا من السلوكات التي يطلع بها الإنسان على الأشياء في نفسه وفي أفقه، مثله في ذلك مثل البصر بالنسبة للمبصرات، فالبصر ليس فعلا مستقلا بنفسه وإنما هو فعل معلول للعين، فكذا العقل هو فعل معلول لذات حقيقية، وهذه الذات هي التي تميز بها الإنسان في نطاق الممارسة الفكرية الإسلامية العربية ألا وهي القلب"<sup>1</sup>.

لا شك أن النقد يبقى هو الخطوة الأولى في فهم الوضع العربي الإسلامي، الأمر الذي يؤدي إلى إحداث قطيعة إبستمولوجية مع كل أشكال الفكر الذي يتسم بالطابع النخبوي، في صورته التقليدية والمحدثة، " كل ذلك يدفعنا في المهمة والملحة الهامة ألا وهي القيام بنقد العقل الفقهي أو القانوني في الإسلام بشكل جديد وشامل، وعندئذ نتبين لنا تاريخية ما فوق التاريخ، عندئذ تحصل الصحوّة الحقيقية المنتظرة"<sup>2</sup>. وهذه الخطوة أساسية من أجل التقدم أكثر والقيام بنقد موضوعي.

1- طه عبد الرحمان، العقل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2، 1997، ص 18.

2- محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 2001، ص 13 .

لذلك نجد أن الباحثين الذين نظروا للفكر العربي الإسلامي، من أمثال الجابري وأركون، و مجمل الدراسات التي تناولت العقل العربي، لم تتفق حول مفهوم العقل العربي، "أن معنى "العقل" في اللغة العربية، وبالتالي في الفكر العربي يرتبط أساسا بالسلوك والأخلاق، بمعنى أن العقل العربي تحكمه النظرة المعيارية للأشياء بما في ذلك نظرتة إلى العقل نفسه. ونحن نقصد بالنظرة المعيارية ذلك الاتجاه في التفكير الذي يبحث لأشياء عن مكانها وموقعها في نظام القيم الذي يتخذه ذلك التفكير مرجعا له ومرتكزا"<sup>1</sup>، وإن كان الأمر مرهون بالمنطلقات النظرية والإيديولوجية، وتباين المناهج التي تستخدم في هذا الحقل الفكري المتنوع.

فإذا تأملنا مثلا في بعض المفاهيم ، نجد أنفسنا مضطرين إلى ضرورة استعراض بعضها منها، "إن الاختلاف إشكالية تطرح نفسها على كل ثقافة، وهو يخترق كل اجتماع بشري، إذ لا مجتمع يخلو في الأصل من تنوع وتعدد، وعندما نقول في البدء نعني أن الطبيعة ذاتها هي التي تملي الاختلاف والتنوع، وأما التماثل والائتلاف والتوحد فكل ذلك هو من صناعة العقل وثمره الثقافة ونتاج المفهوم"<sup>2</sup>، نظرا لأهميتها في موضوع بحثنا.

فهناك جدلية قائمة في تفسير هذه المفاهيم المختلفة من حيث المضمون، كمفهوم الثقافة و الإيديولوجيا وعلاقة العقل بهما، ومنه ينبغي لنا الوقوف على حقيقة هذه المفاهيم، فقد جاء في تعريف الإيديولوجيا: "بأنها جملة الآراء والأفكار التي يعبر بها، ومن خلالها، ذلك الشعب عن اهتماماته ومشاغله، وأيضا عن مثله الأخلاقية

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، مركز

دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، مارس 2001، ص 104.

<sup>2</sup> - علي حرب، (النص والحقيقة 2) نقد الحقيقة، المركز العربي للإينماء، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 1993،

ص 29.

ومعتقداته المذهبية وطموحاته السياسية والاجتماعية<sup>1</sup>، أي منظومة من الأفكار التي تحدد أهداف المجتمع وتطلعاته، كعلاقة الإنسان بواقعه الاجتماعي والسياسي، والثقافة باعتبارها ثمرة تفاعل الإنسان مع واقعه انطلاقاً من الرؤية التي تحدد مركز تفكيره، أو هي ثمرة ما أنتجه الإنسان، أو هي سلوك المجتمع في الحياة. ومن خلال هذا التمييز المعرفي، نعتقد أن العقل يعتبر أداة هامة لإنتاج المعرفة، وهنا يمكن الوقوف على حقيقة هذا المفهوم: "أما العقل فهو، ليس الأفكار ذاتها، بل الأداة المنتجة لهذه الأفكار"<sup>2</sup>، لكن يجب الانتباه إلى فكرة أساسية تتعلق بالضوابط التي تحكم هذه الرؤية التي تجيب عن مختلف الإشكالات المصيرية المطروحة، حين يكون عقلاً منتظماً أم عقلاً ناظماً، بعيداً عن كل القيود التي تعيقه أو تعرقل مصيره.

لكن حين نتناول بالبحث والدراسة، مثلاً مفهوم الإيديولوجيا فلا تعني في مضمونها تصورات زائفة، ولا الفهم غير المطابق للواقع، فإما أن نفكر من رؤية تعكس ما هو موجود، أو تصور لا يتطابق وواقعنا المتجدد، فالغريب في هشاشة وعينا المزيف الذي لا يعكس أو يبرر مثلاً التوجه البورجوازي المفروض علينا، فالهوة شاسعة بين أفكارنا وأعمالنا، وهنا تكمن أهمية المرجعية التي نستمد منها مرجعيتنا الفكرية في ظل غياب العقل، وتتجلى جملة العوائق في الإيديولوجيا والتقليد وطرق التفكير الغير مؤسسة على التعقل والتفكير النقدي البناء.

إذا أردنا تحديد العلاقة بين إيديولوجيا العقل العربي، كمصطلح له خصوصيته وبنيته المنطقية الذي يحتاج إلى تجاوز كل الأوهام المسيطرة فيظل مجتمع له إيديولوجيته وثقافته الخاصة، فهذا بطبيعة الحال سيضعنا أمام تحديات كبرى، منها

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية،

بيروت، ط5، 1994، ص 11.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص9.

محاولة التعرف على دلالات العقل العربي، ووضعه في سياقه الخاص به، ونجد عالم الاجتماع كارل منهايم (1893م/1947م) في تحليله لمفهوم الإيديولوجيا على أساس أنها تحمل وعي الماضي، أو ما يعرف في الفكر المعاصر " بالمخيال الاجتماعي"، لذا يقول الجابري: "إن المخيال الاجتماعي هو جملة من التصورات والدلالات والرموز والمعايير والقيم التي تعطي للإيديولوجيا السياسية في فترة تاريخية ما، ولدى جماعة اجتماعية منظمة بنيتها اللاشعورية"<sup>1</sup>، ويضيف قائلاً: "إن العقل السياسي هو قبل كل شيء "عقل"، فهو إذن يرتبط ضرورة بنظام معرفي. ولكن بما أنه "سياسي" فهو لا يتقيد بنظام معرفي واحد ولا بمبادئ ولا بآليات هذا النظام أو ذلك"<sup>2</sup>، حيث يكون التفكير يعبر عن صورة ماضية، وبين الإيديولوجيا باعتبارها وعي المستقبل، الذي يبني على أساس هذا الماضي الخصب، هذه المحاولة تعطي الانطباع بوجود ارتباط وثيق بين العنصرين، حيث يصبح الانفصال عن الماضي، عائقاً لتحقيق حلم المستقبل.

وهذه التعريفات مرتبطة بالتحويلات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية، كون المجتمع العربي الإسلامي يشهد جملة من التغيرات على مستوى منظومته الفكرية كانتشار ظاهرة التكنولوجيا المعلوماتية "ماهي حظوظ المثاقفة بالمغرب الكبير في السياق الجديد لعولمة تتميز بكونها علمية وتكنولوجية، ثقافية وفلسفية، وليست فقط اقتصادية ونقدية؟

إن للأولوية الوظيفية التي تعطي للاقتصاد والنظام النقدي الحالي على الثقافات، وبالتالي على ظروف وجود الإنسان، انعكاسات لا يمكن أن تضبطها إلا اليقظة النقدية للعقل الذي يعمل على حماية حقوق الفكر، التي تتوج على المستوى الفلسفي

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، نقد العقل (3) العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية،

بيروت، ط3، 1995، ص 16.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 16.

حقوق الأفراد - المواطنين "حقوق الإنسان". وإذا كنت أضع الفكر وحقوقه في المقدمة وأعطيها الأولوية فليس لأنني أناصر الرجوع إلى تلك النزعة التوفيقية الفلسفية - الدينية التي نشرتها الأفلاطونية المحدثة والنزعات الصوفية التي كرس على مدى قرون<sup>1</sup>.

إذا كان الإنسان كائنا اجتماعيا، فلا يعقل أن يُكوّن الفرد عالما خاصا به داخل المجتمع ، لأن الطبيعة الاجتماعية للفرد تفرض عليه التعايش مع غيره، في ظل ثقافة الأنا والغير" وهذا يخلق للفرد رؤية معينة تجاه الكون، والحياة، والله، وهذا بدوره قد يولد عنده الانتماء إلى المجتمع الفكري، فقد جاء الخطاب الفكري العقلاني مخاطبا الإنسان بأنه كائن مفكر، وهنا تكون الضرورة ملحة لاستعراض فلسفة أرسطو من قبل وابن رشد لاحقا، أن نخص هذا العقل الذي يسدده العمل ويجدد لباسه باسم "العقل المُسدّد" ونحن ماضون بإذن الله، إلى وصفه و النظر في مدى وحدود إمكاناته في تكميل الحال العقلي للإنسان<sup>2</sup>.

لأن تفكير الإنسان في تصورنا لا يخرج عن بنيته المحددة، سواء فكريا أو إيديولوجيا أو ثقافيا، التي تجمع الفكر كله، فكينونته الاجتماعية تقوده إلى تكييف فكره مع الواقع الاجتماعي، وإذا تأملنا هذه المفاهيم، ينبغي أن نقوم بعملية تطهير لمختلف التصورات الغربية من الخلفية الحضارية، التي يحاول الغرب فرضها بالقوة في ظل العولمة، أي محاولة طمس هويتنا الثقافية، وإضفاء الصبغة الوطنية أي التعبير عن الهوية، وهذا بدوره يقودنا إلى تحديد مفهوم الثقافة، يقول المفكر مالك بن نبي في هذا الصدد: "مفهوم ثقافة ثمرة من ثمار عصر النهضة، عندما شهدت

<sup>1</sup> - محمد أركون، رهانات المثاقفة بالمغرب الكبير بعد الاستقلال، مقارنة تاريخية وأنتروبولوجية، مجلة فكر ونقد، السنة الثانية العدد 19، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، مايو 1999، ص31.

<sup>2</sup> - طه عبد الرحمان، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1997،

## الفصل الأول: مفهوم وخصوصية العقل العربي الإسلامي

أوروبا في القرن السادس عشر مجموعة من الأعمال الأدبية الجليلة في الفن والأدب والفكر<sup>1</sup>.

لذا فكلمة ثقافة لم تكتسب تحديدا دقيقا مقارنة بنظيرتها الأوروبية، فظاهرة الاستعمار للبلدان العربية والإسلامية عرقلت كثيرا تطور ثقافة هذه البلدان، وذلك يعود إلى المحاولات الاستعمارية، مما جعلها تعيش هذه التبعية وهذا الضعف، ولا تشكل فكر هذه الشعوب، وتعمل على تشكيل شخصية الفرد، فهي تشمل الجوانب المعنوية والمادية.

إن المتأمل جيدا في الفكر الماركسي ربما لا يندهش كثيرا عندما يجد أن عظمة وعبقرية الزعيم الصيني ماوتسي تونغ (1893 م/1976م) الذي صاغته الماركسية كعقل سياسي، حيث يقول في كتابه الديمقراطية الجديدة: "إن كل ثقافة معينة هي انعكاس من حيث مفهومها لمجتمع معين"<sup>2</sup>.

كذلك قد عبر المفكر الجزائري مالك بن نبي في مفهومه للثقافة في قوله: "بأنها مجموعة من الصفات الخلقية، والقيم الاجتماعية التي يتلقاها الفرد منذ ولادته كرأس مال أولي في الوسط الذي ولد فيه، والثقافة على هذا هي المحيط الذي يشكل الفرد طباعه وشخصيته"<sup>3</sup>. ويضيف أيضا "فمتفقو المجتمع الإسلامي لم ينشئوا في ثقافتهم جهازا للتحليل والنقد إلا ما كان ذا اتجاه تمجيدي يهدف إلى إعلاء قيمة الإسلام"<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> - مالك بن نبي، مشكلات الحضارة، مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر المعاصر بيروت، دار الفكر بدمشق، ط4، 1984، ص 25.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 33.

<sup>3</sup> - مالك بن نبي، مشكلات الحضارة، شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين وعمر مسقاوي، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر بدمشق، 1986، ص 89.

<sup>4</sup> - مالك بن نبي، مشكلات الحضارة، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة بسام بركة وأحمد شعبو، إشراف وتقديم عمر مسقاوي، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر بدمشق، ط1، 1988، ص 78.

ما يهمنا نحن ليس عرض هذه المفاهيم، بل محاولة إيضاح العلاقة بين الثقافة والعقل، فإذا كان العقل كأداة لإنتاج المعرفة، لا يمكنه أن يستقل عن الرؤية التي تشكل مركز تفكيره، فإن الثقافة هي الأخرى تعتبر كثمرة تتفاعل هذه الرؤية مع الواقع الاجتماعي، ستؤثر لا محالة على فعالية العقل، وهذا لا يعني أن العقل يبقى منفصلاً في ظل غياب ثقافة واعية تؤطره وتحتويه، وتجعله قادراً على استيعاب كل القضايا التي تحيط به، فقد عرفنا بعض الثقافات المتقدمة التي كان لها الدور الأعظم في بناء شخصية الفرد.

وبهذا يكون تعريف العقل العربي، بما يحمله من آراء وأفكار وتصورات حول نفسه وأمته وواقعه العالمي أجمع، وكل قضايا الحياة ذات الطابع الفردي أو الجماعي، مهما كانت الثقافة التي كوّنته سواء كانت أصيلة أم أجنبية، فالحديث عن موضوع الثقافة أو بالأحرى الثقافات الإنسانية، إن اختلافها يجعلها عاجزة عن كل توصيف موحد يقول الجابري: "عندما نتحدث عن ثقافة إنسانية فنحن، في الحقيقة، نستعمل ألفاظاً بكثير من التجاوز. لأن الثقافة هي ثقافة قوم، ثقافة أمة، بل وثقافة قبيلة أحياناً. الثقافة جزء من كيان اجتماعي، أما الحديث عن ثقافة إنسانية هكذا، فغير ممكن إلا بتحديدات معينة، عندما يتعلق بشاعر أو نبي أو فيلسوف كبير يطرح مشاكل تهم الإنسانية ككل"<sup>1</sup>.

من جانب آخر نجد تأملات المفكر محمد عابد الجابري في مشروعه النقدي للعقل العربي، يعد من بين المشاريع الهامة التي تطرح أفكاراً هامة جديدة بالبحث والنقاش، وهذا من خلال قراءته لمفهوم العقل، في ظل الثقافة اليونانية والثقافة الأوروبية الحديثة والمعاصرة، "يتوصل إلى أن العقل العربي هو عقل معرفي، يرتبط

<sup>1</sup> - نعيمة حاج عبد الرحمان والأزهري ربحاني، ليس في ثقافتنا مفهوم للآخر، وحوار الثقافات شعار ظرفي، لقاء مع محمد عابد الجابري، آيس فضاء العقل و الحرية، مجلة فلسفية نصف سنوية، دار الصحافة القبية الجزائر، العدد2، السداسي الأول 2007، ص63-64.

## الفصل الأول: مفهوم وخصوصية العقل العربي الإسلامي

بإدراك الأسباب، فحسب الجابري، " فالعقل العربي كان عقلا قيميا، فهو مرتبط أكثر بالسلوك والأخلاق"<sup>1</sup>.

نجد هذه المقاربة التي قام بها الجابري بين مفهوم العقل في الثقافة العربية والغربية، جعلته يتوصل إلى هذه النتيجة الحاسمة، والتي لخصها في قوله: "إن المعطيات السابقة تجعلنا من الناحية المبدئية، على الأقل في وضع يسمح لنا بالقول، بأن العقل العربي تحكمه النظرة المعيارية تجاه الأشياء، تدرسها وفق منظومة القيم، لا النظرة الموضوعية التي تبحث في الأشياء عن مكوناتها الذاتية، ومنه فهي تحليلية تركيبية.

وهذا ما يدفعنا إلى القول، بأن مشروع الجابري النقدي للعقل العربي، قد طرح عدة إشكالات عميقة مازلنا في أمس الحاجة إليها، وهذا لا يمنع عن الحديث في بعض الاستدلالات المنطقية التي قام بها الجابري، وذلك من خلال هذه الملاحظة الجوهرية النقدية للعقل العربي.

وانطلاقاً من هذا فإن مفهوم العقل العربي، لا يمكن تحديده من خلال التعريفات المعجمية ولا التعريفات المفهومية، وإنما من خلال اشتغاله وتجلياته، وهذا ما يقال عن الثقافة الغربية، وهذا ما أدركه كل من مالك بن نبي، وطه عبد الرحمان، وبرهان غليون.

يتبين لنا من خلال هذا التحليل أن العقل العربي هو أداة منتجة للمعرفة، ومؤطرة ومنضبطة برؤية عامة تشكل مركز التفكير، فاعلة ومنفعلة بالموروث الثقافي والمحيط الاجتماعي.

---

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 10، مارس 2009،



**المبحث الثاني: خصوصية العقل العربي وتميزه عن العقل اليوناني والأوروبي**  
إذا أردنا الوقوف عند حقيقة العقل العربي أو الثقافة العربية، التي حاولنا تحديدهما من خلال إبراز خصوصية كل منهما، والجانب المفاهيمي الذي يضعنا في صميم الطرح المنهجي، محاولة منا الابتعاد عن الفهم الإيديولوجي، فإن الجابري يفترض منذ البداية وجود عقل أو ثقافة أخرى، تساهم في تحديد العقل الذي نحن بصدد دراسته، فيتضح لدينا منذ البداية أن دراسة تاريخية العقل العربي تتطلب منا، الرجوع إلى العقل اليوناني والعقل الأوروبي، فلا يمكن الحديث عن العقل العربي دون التعرض إلى الثقافات المجاورة كاليونانية والأوروبية، "إنها العلاقة مع المجتمعات والثقافات والتاريخ من أجل مواصلة المناقشات المفتوحة باستمرار من أجل العقل، وقلت نقدية لأنها تفسر وتوضح كل المفاهيم الموروثة وكل الأشياء الضمنية المعاشة"<sup>1</sup>.

لكن رؤية الجابري تبدو لنا أكثر موضوعية، على أساس أن هذه المقاربة المفاهيمية، تضع كل باحث عن الحقيقة في صلب المشكلة، والتي تكمن في مراعاة المرجعية الفكرية والتاريخية للعقل العربي، من خلال مقارنته بالعقل اليوناني والأوروبي.

وفي هذا يقول الجابري: "أن الأهم من ذلك هو النظر على الروح التي يصدر عنها والنظام الفكري الذي ينتمي إليه"<sup>2</sup>، وإذا كان الجابري لا يتردد في الإجابة عن السؤال، الذي يطرحه أي باحث عن الحقيقة، الذي يسعى لتأسيس عقلانيته، أي الباحث العقلاني، واضعاً نصب عينيه تحقيق الموضوعية، بحكم أن الخطاب العقلاني عند الجابري يبتعد عن كل تحليل إيديولوجي، فهو يمارس عملية التفكير

<sup>1</sup> - محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، مصدر سابق، ص 120.

<sup>2</sup> - اميل برهيه، تاريخ الفلسفة (1935) نقلاً من كتاب الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا

الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط6، ص 212.

بكل حرية دون وجود محددات تاريخية فكرية أو سياسية، قد تفرض نفسها دون الوصول إلى حقائق موضوعية، التي تفرض التجرد من الميول والأحكام الذاتية، وهي صعبة في العلوم الإنسانية، وسهلة في العلوم التجريبية.

وهنا نجد الإبستمولوجيا الباشلارية حاضرة في أطروحة الجابري، حيث يقول باشلار: "والواقع أنه من الواجب أن ننبه دوماً إلى فلسفة النفي ليست من الناحية السيكولوجية نزعة سلبية، ولا هي تقود إلى تبني العدمية إزاء الطبيعة"<sup>1</sup>، لذا كانت فكرة الجابري عن العرب واليونان والأوروبيين، مستوحاة من موسوعيته الفكرية، الذين تجسدت عندهم بيئة التفكير العقلاني، تكون في حقيقة الأمر أداة قوية على تأسيس معرفة علمية أو فلسفية، بعيدة عن كل الأفكار الأسطورية والخرافية.

فهو لا ينكر أن الحضارات السابقة التي قامت في الشرق، قد عرفت هذه النهضة العلمية من حيث الإنتاج والتطبيق، وعدم التشكيك في عظمتها وتطورها الفكري، كحضارة مصر القديمة، التي عرفت مظاهر ثقافية مختلفة، فهو يميز بين الحضارات التي كانت سيادة العقل وفاعليته ظاهرة لكل دارس، والتي كان فيها مغيباً لذلك نجده يجزم في القول: "إن الحضارات الثلاث اليونانية والعربية والأوروبية الحديثة، هي وحدها التي أنتجت ليس فقط العلم، بل أيضاً نظريات في العلم، إنها وحدها في حدود ما نعلم التي مارست ليس فقط التفكير بالعقل بل أيضاً التفكير في العقل"<sup>2</sup>.

### 1/ مفهوم العقل ومنظومته في فلسفة الفكر الأوروبي الحديث

إن الملاحظة التي تبدو لنا من الوهلة الأولى عند الجابري، أن مفهوم العقل عند اليونان كتحليل الأسباب الكامنة وراء ظواهر الأشياء، أي مطلقة العقل ومثاليته،

<sup>1</sup> - غاستون باشلار، فلسفة النفي، مقالة عن فلسفة الفكر العلمي الجديد، مكتبة الفلسفة المعاصرة باريس،

المطبوعات الجامعية لفرنسا، 1949، ص 17.

<sup>2</sup> - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 16.

## الفصل الأول: مفهوم وخصوصية العقل العربي الإسلامي

بقي مستمرا في الفلسفة الحديثة، والتي تجاوزت الفكر اللاهوتي في القرون الوسطى، حيث عرفت تحولا في تاريخ الفكر الفلسفي مع ظهور بعض المواقف الفلسفية، ونذكر بالخصوص الفرنسي نيقولا مالبرانش (1638 م / 1715 م) الذي اعتبر أن العقل الكلي دائم وضروري، فهو عقل ثابت لا يعرف التغيير، لا يمكن فصله عن الله، "والعقل في اعتقاد مالبرانش لا يستطيع أن يعرف كثيرا عن الحقائق المجردة والعامّة، إلا بعون من الله الذي ينيّر العقل في أنحاء عديدة لا متناهية، بمعنى أن الله تعالى يمنح العقل أفكارا كثيرة"<sup>1</sup>.

ينبغي أن نشير أن الجابري حافظ هو الآخر على فكرة "العقل الكوني"، فهو عبارة "عن القانون المطلق للعقل البشري" أي الملكة التي يشترك فيها كل الكائنات العاقلة، والتي تميز الإنسان العاقل عن غيره، والتي تربط الأشياء بعضها ببعض، "أما الخطاب العصري فهو خطاب عقلاني، يؤمن بالتطبيق الدقيق للمنهج العلمي، وعادة ما يتبنى رؤية نقدية للفكر وللمجتمع وللعالم، وهو خطاب مفتوح أمام التجارب الإنسانية المتنوعة يأخذ منها بلا عقد ويرفض بعضها من موقع الفهم والاقتدار والثقة بالنفس"<sup>2</sup>.

لكن الفرنسي ديكارت (1595م/1650م) في نسقه الفلسفي، قد جعل العقل مستقلا عن الطبيعة استقلالا تاما، لأن منطلقاته تختلف عن فلاسفة العصور السابقة، فهو يؤمن بفكرة ثبات العقل ومطلقتيه والتميز بين العالم الخارجي المتغير،

---

<sup>1</sup> - محمد أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة الحديثة، ج4، دار المعرفة الجامعية، (د.ب.ط)، 1996، ص 96.

<sup>2</sup> - السيد يسين، أسئلة القرن الحادي والعشرين الكونية والأصولية وما بعد الحداثة، الجزء الأول، نقد العقل التقليدي، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ط1، 1996، ص243.

"إنه يحاول العودة إلى تقرير المطابقة التامة بين قوانين العقل وقوانين الطبيعة، وثنائية الفكر والامتداد"<sup>1</sup>.

كما يرى ديكرت أيضا في كتابه المقال في المنهج لإحكام قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم، ولم يستطع أي علم من العلوم أن يقدم مثل هذا المنهج غير الرياضيات، ووسيلته في ذلك الحدس الذي هو نور فطري" والحدس عند ديكرت هو ما يقول عنه: "أقصد بالحدس لا شهادة الحواس وهي متغيرة، ولا الحكم الخادع أي حكم الخيال وإنما أقصد به الفكرة القوية التي تقوم في ذهن خالص منتبه، وتصدر عن نور العقل وحده، ولذا فإن الحدس لا يقوم إلا في ذهن خالص، ولا يصدر إلا عن نور العقل، فهو لذلك يشل بصيرة العقل ورؤيته لطبيعة الشيء وماهيته"<sup>2</sup>.

يبدو لنا أيضا أن الفيلسوف الهولندي سبينوزا حاول هو الآخر تجاوز الثنائية الديكارتيّة، عندما رفض القول بفكرة العقل والامتداد، لأن الجوهر هو في طبيعته واحد، والذي توصل إلى فكرة الطبيعة الطابعة (أي الله بالتعبير الديني) من حيث هو مصدر الصفات والأحوال، والطبيعة المطبوعة من حيث هو هذه الصفات والأحوال، أي أن الله يحل في الطبيعة وهما شيء واحد.

ومن هنا يصرح سبينوزا(1632 م/1677 م): "إن الفكرة الصادقة هي معيار الصدق، فكما أن الضوء يكشف عن نفسه وعن الظلام في آن واحد، كذلك فإن الصدق هو معيار نفسه ومعيار الكذب في نفس الوقت، ومن حصل على معرفة صادقة عرف في الوقت نفسه، أنه حصل على معرفة صادقة لا يمكن لأحد أن يشك فيها"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 21.

<sup>2</sup> - رواية عبد المنعم عباس، الفلسفة الحديثة والنصوص، دار المعرفة الجامعية مصر، 1987، ص 92.

<sup>3</sup> - كريم متى، الفلسفة الحديثة، عرض نقدي، منشورات جامعة بنغازي، 1974، ص 92 - 93.

فنظرية سبينوزا رغم وجاهتها لقيت معارضة من أنصار الموقف التجريبي العملي، وبالخصوص الانجليزي ديفيد هيوم (1776/1711 م) الذي شكك في دور العقل، والذي طرح مشكلة السببية والاستقراء العلمي، لذا كان من الضروري بناء العقلانية الحديثة من جديد، وذلك لإثبات مدى التطابق بين العقل والطبيعة بنظامها وقوانينها، للتوفيق بين الحقيقة العلمية والحقيقة الفلسفية، محافظة على وحدة العقل والحقيقة.

لكن في الحقيقة كانت محاولة الألماني كانط هامة وفريدة في نوعها، حين شرع للعقل نظرية خاصة تميز بين عالم النومان (الميتافيزيقا) وعالم الفينومان (الظواهر المحسوسة)، والتحقيق في قدرة العقل على الإدراك والمعرفة، وتأسيس عقلانية نقدية، لأنه انتقد فكرة العقل المطلق بخلاف عقلانية ديكارت، فكانت أراد أن يقوم بتأسيس العلاقة بين العقل ونظام الطبيعة من جديد، لكنه ما لبث أن ربط بينهما من خلال الوحدة بين الرياضيات والفيزياء، "فالمعرفة اليقينية" تكمن في التطابق بين العقل ونظام الطبيعة، والتي تتوقف على ما تمده التجربة للعقل، وما يمهده العقل للتجربة، فالعقل يشهد للتجربة والعكس صحيح، ومنه فالتجربة هي المعيار الوحيد على صحة المعرفة الصحيحة، بحكم أن التجربة تحقق صدق الفرض العلمي.

من هنا ارتبطت المعرفة اليقينية بما يمكن أن يقدمه عالم الظواهر فقط، وكل ما ينتمي "إلى الشيء في ذاته"، أي عالم الميتافيزيقا الذي يفوق القدرة البشرية، وهنا نكتشف نقدياً كانط للعقل والتميز بين العقل النظري والعقل العملي، وسبقه أرسطو الذي قدم "في كتابه" النفس "تميزاً لقوى الذهن أو العقل عند الإنسان، وهو التمييز بين عقل نظري، وعقل عملي، الأول هو الذي يقع على الضروريات، ويتعلق بإدراك المجردات، في حين أن الآخر غايته معرفة الممكنات، ويحقق أغراض الإنسان النفعية، وغايته نفع الإنسان في سلوكه أو عمله"<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> - أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، تاريخها ومشكلاتها، دار المعارف، القاهرة، 1988، ص 246.

فهذه النظرية التي بلورها كانط (1724م/1804م) التي قبلها العلم وانتقدتها فلسفة الألماني هيغل (1770 م/1831م)، في التمييز بين عالم "المحسوسات وعالم المعقولات"، فحسب الجابري نجد أن العقلانية الغربية قد بلغت قمته، عندما نظر كانط للعلاقة بين الطبيعة والعقل، ووضح أن الفكر الفلسفي قد أفرط في قدرة العقل، مما أدى بالعقل إلى الخوض في قضايا الميتافيزيقا.

لقد حاول هيغل أن يقيم مقارنة بين العقل والتاريخ عندما رأى "أن العقل محل التاريخ وأحل التاريخ محل العقل، بأن أعطى للتاريخ معنى وللعقل حركة، فأصبح التطابق بين العقل ونظام الطبيعة لا مجرد مسألة منطقية، كما كان الشأن من قبل، بل أصبح مسألة صيرورة ومصير مسألة" واقع "يتحقق عبر التاريخ"<sup>1</sup>. وقد عبّر هيغل عن تاريخية العقل وهدفه في قوله: "يجب علينا البحث في التاريخ عن الهدف العالمي، هدف العالم النهائي، لا الهدف الخاص بالعقل الموضوعي والإحساس الإنساني، يجب علينا المحافظة على العقل، لكن العقل لا يجد أهميته في الهدف الخاص بل في الهدف الخالص"<sup>2</sup>.

وانطلاقاً مما سبق يمكن القول، أن الجولة التي أقامها الجابري في رحاب الفلسفة اليونانية والفلسفة الأوروبية الحديثة، كانت له دافعا فلسفيا قويا، جعلته يكتشف ثابتين أساسيين في معادلة بنية العقل اليوناني والعقل الأوروبي، فالثابت الأول يكمن في جدلية العقل والطبيعة، وأما الثابت الثاني فهو الاعتقاد الإيماني، بأن طاقة العقل تستوعب وتتمكن من تفسير هذه العلاقة، معالجا المسألة من بعدها الأنطولوجي أي

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 23.

<sup>2</sup> - G.V. F. HEGEL , La raison dans l'Histoire Introduction à la Philosophie de l'His toire ,Traduction nouvelle par Kostas PAPAIOANNOU, UNION GÉNÉRALE D'ÉDITIONS, 8 rue Garancière , PARIS ,Librairie PLON 1965, p 48.

ربط العقل بطبيعة الظواهر والبحث في مكوناته ومصيرها من خلال تأسيس نظرة في الوجود.

وأما الأمر الثاني فيتعلق بالبعد الاستمولوجي من خلال قدرة العقل على تفسير الطبيعة، كدراسة وتقويم لبنية العقل ذاته، أي القضايا التي يتفوق وبيت فيها العقل البشري، والقضايا التي يخفق فيها، لكن في الحقيقة إن هذين الأمرين يشكلان ثابتا بنيويا واحدا قوامه محور العلاقات في بنية العقل، الذي نجد أحد قطبيه العقل نفسه والطبيعة.

وحسب تحليلنا لهذه المسألة، نجد محمد عابد الجابري توصل إلى نتيجة، بأن هذه المعطيات كلها في الفلسفة اليونانية أو الأوروبية الحديثة، حتمت على الفلاسفة إعادة النظر في مفهوم العقل، لقد تبدل مفهوم العقل، من كونه مجموعة مبادئ إلى اعتباره قدرة تقوم بعمليات طبقا لمبادئ محددة مصدرها الواقع.

لذا فواقع الحياة الاجتماعية حيث يعيش ويحيا الإنسان ويتفاعل مع محيطه، نجده هو المصدر الأول لبناء قواعد العقل، لأن الحياة الاجتماعية تتطلب قواعد تنظيمية لتعامل البشر طبقا لطبيعة كل مجتمع حسب الفترة الزمكانية، لذا فتعدد أنواع القواعد العقلية مرتبط باختلاف أنماط المجتمعات البشرية.

### **المبحث الثالث: تاريخية ومفهوم العقل العربي الإسلامي عند محمد عابد الجابري**

في البداية أردنا الإشارة إلى مسألة وجدنا فيها ما يساعد على فهم العقل المتعالي والمتسامي، الذي عزّفه القرآن الكريم وجعله في كيان الإنسان ومركزه، لأن القرآن الكريم لا يرى العقل منفصلا عن وظائفه الأساسية والمصيرية، التي يتعلق عليها مصير الإنسان في الدنيا والآخرة، "فإنه لا يورد العقل إلا مقرونا بالإيمان، وبالعلم

والعرفان المؤديان إلى معرفة الحق عز وجل، والتميز بالخصوص بين الحق والباطل وبين الخير والشر"<sup>1</sup>.

أما بخصوصية العقل العربي فنعتقد أنه لا يمكن فصلها عن وجود عقل أو منطق خاص، وهذا يقودنا إلى الحديث عن مفهوم الخاص والعام، و النظر إلى الثقافة العربية، انطلاقاً من الموضوع الذي عالجه بنشاط وفاعلية ذهنية عالية، "ولأن البشرية لا تفرط بسهولة في العبقرية الأوروبية التي أبدعت علماً وثقافة، وأنظمة وإنتاجاً مادياً، وخاصة أن" ما يسمى بالعالم الإسلامي "يكاد يكون عاطلاً من كل زينة...إننا نتقدم لقيادة البشرية ونحن نحمل مؤهلاً آخر غير الإبداع المادي الذي نحمله هو العقيدة والمنهج، وأن تتمثل هذه العقيدة والمنهج في مجتمع مسلم يتحرر فيه الناس من عبادة بعضهم البعض بعبادة الله وحده"<sup>2</sup>.

فإن الدارس للعقل العربي والقواعد التي تأسس وفقها، سيجد لا محالة أنها تختلف عن العقل اليوناني والعقل الأوروبي، من هنا نكتشف تاريخية العقل هذا العقل، كونه نابع من الثقافة التي يعمل فيها، "فهو ينطلق من منظور علمي يركز على النظرة العلمية المعاصرة للعقل"<sup>3</sup>.

### **1/ مفهوم العقل العربي في فلسفة محمد عابد الجابري**

إن الميزة التي تفصل العقل العربي عند الجابري، تتمحور حول آليات التفكير، التي يمكن حصرها في المفاهيم الثلاث (الله، والإنسان، والطبيعة)، لأن فكرة الله كان لها الدور الأعظم في الفلسفة اليونانية والأوروبية (العقل اليوناني) و(العقل الأوروبي)، وهذا يضفي الطابع الأنطولوجي على العقل في مختلف الفلسفات، حيث لا نستثني العقل العربي من هذا البحث.

<sup>1</sup> - محمد عزيز الوكيل، تحديث العقل المسلم، المطبعة رباط نت الرباط، ط1، 2004، ص 40.

<sup>2</sup> - فتحي إبراهيم الشقاقي، سيد قطب معالم في الطريق، عرض ورؤية، دار الشروق، ط1، 1992، ص 5.

<sup>3</sup> - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 26.



فإذا بحثنا جيدا في العقل اليوناني، فالأسبقية كانت لفكرة الكل على الجزء، لأن موضوع الفلسفة انصبّ على تأمل الموجودات والوصول إلى المبدأ الأول في الوجود، "كالمحرك الذي لا يتحرك" عند أرسطو، والاعتقاد بقدرة الله تعالى على خلق هذا الكون من عدم، وتكليف الإنسان العاقل، وبه حقق الله الغاية من خلق الإنسان حين قال تعالى: "الرَّحْمَنُ (1) عَلَّمَ الْقُرْآنَ (2) خَلَقَ الْإِنْسَانَ (3) عَلَّمَهُ الْبَيَانَ (4)"<sup>1</sup> فكان إعمال العقل فريضة الفرائض، أي "لا تتحقق كل الفرائض إلا بالعقل"<sup>2</sup>، إن فكرة الله تقوم بدور "المعين" الذي يساعد العقل على اكتشاف النظام في الطبيعة، لتبرير مطابقة قوانين العقل لقوانين الطبيعة.

ومنه كان الهدف من هذه المقاربة التي قام بها الجابري بين البنية الميتافيزيقية للعقل الأوروبي والعقل العربي، والتي أدت إلى استخلاص بعض النتائج، ومن ثم التوصل إلى صياغة دقيقة وواضحة، قصد الوصول إلى صلب العقل العربي من خلال التعرف على الثقافة التي أنتجته وساهم هو في إنتاجها.

من هنا يظهر لنا أن هذه المعطيات جعلت من العقل حسب تصور الجابري، ليس كبنية مثالية "وإنما هو كأداة للإنتاج النظري" فعندما استخدم الجابري عبارة العقل العربي، "فهو يعني بها جملة المبادئ والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية الإسلامية للمنتمين إليها، كأساس لاكتساب المعرفة وتفرضها عليهم" كنظام معرفي، "أي كجملة من المفاهيم والإجراءات التي تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - سورة الرحمن، الآية 1 ، 2 ، 3 ، 4.

<sup>2</sup> - أحمد عبيد الكبيسي، مكانة العقل في الفكر العربي، مركز دراسات الوحدة العربية والمجمع العلمي العراقي، ص 49.

<sup>3</sup> - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1 يونيو 1986، ط9، أغسطس 2009، ص 555.

## الفصل الأول: مفهوم وخصوصية العقل العربي الإسلامي

فهنا تكمن أهمية الثقافة العربية في إبراز الخطاب الفلسفي لدى الجابري، والذي ركز كثيرا على الطرح الابستمولوجي وليس الإيديولوجي، فهو يرفض إصدار أحكام قيمية ذاتية على إنتاج العقل العربي، التي تضفي عليه الطابع الأخلاقي، بل يسعى ناقدا لتشكل بنية لعقل متكامل يستمد مفاهيمه من ذاته، فهولا يقلل من قيمته وبنيته المعرفية والمنهجية، عندما استخدم التحليل العلمي البعيد عن الطرح الإيديولوجي، لعقل تشكل داخل ثقافة معينة أي الثقافة العربية الإسلامية.

لذلك كان الفرق واضحا بين ما يعرف بالعلوم الرياضية والفيزيائية، كما هو عليه الحال في مجال "العقل العربي"، فالعقل العربي الذي تناوله الجابري بالتحليل والنقد، فالعقل هو ما يميز الإنسان عن باقي الكائنات الحية، فكل إنسان يشترك مع غيره في هذه الخاصية، "فالإنسان العربي هو الفرد البشري المشخص الذي تشكل عقله، تفتح وترعرع ونما وتقولب، داخل الثقافة العربية التي تشكل بسبب ذلك الإطار المرجعي الرئيسي إن لم يكن الوحيد"<sup>1</sup>.

فالثقافة العربية حسب الجابري تشكل الإطار المرجعي للعقل العربي، على أساس أن زمن ظهورهما ونشأتهما يعد واحدا، والعلاقة بينهما هي لاشعورية، "قبنية العقل الذي ينتمي إلى ثقافة ما، تشكل لاشعوريا داخل هذه الثقافة، فالعقل كجهاز معرفي يتشكل وينتج في آن واحد، وبكيفية لاشعورية"<sup>2</sup>.

لقد اقتبس الجابري مفهوم اللاشعور المعرفي عن الفيلسوف وعالم النفس السويسري جان بياجى (1896م/1980م) الذي اشتهر بنظرية التطور المعرفي والاستدلال عند الطفل، وحاول نقله من ميدان علم النفس التكويني إلى ميدان الابستمولوجيا، وعمل على تكيفه وتبيئته كمفهوم معرفي، داخل عقلية واحدة، وفكر واحد كالرغبات المكبوتة في ساحة اللاشعور.

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 70.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 40.

## 2/ مفهوم العقل العربي في خطاب محمد عابد الجابري

إن المتتبع للخطاب النقدي المؤسس على عقلانية منفتحة، التي ترفض الأفكار والوقوع في التحجر والانغلاق الفكري، سيدجد نفسه مضطرا لممارسة النقد حتى على نفسه العاقلة بالمفهوم الأرسطي، لكن هناك مسألة جوهرية ينبغي الوقوف عندها، تتعلق بتشكل العقل نتيجة احتكاكه بالمحيط الثقافي والاجتماعي في الفكر العربي المعاصر.

لكن في الحقيقة نجد الجابري، يحاول البحث في تكوين العقل العربي انطلاقا من خطابه النقدي، والتميز بين كلمة "عقل" و كلمة "فكر"، لأن كلمة فكر تقتنن بشعب يتميز عن غيره من حيث الثقافة أو الدين أو المحيط الاجتماعي، "تغنت بها الإنسانية منذ قرون ألا وهي توحيد العقل وتعقيل الكون وتسخير الآلة وتنظيم العلم"<sup>1</sup>، فكل شعب يملك رصيда فكريا متنوعا، ويمكن تحديده في مجموعة الآراء والأفكار التي يعبر من خلالها هذا الشعب أو ذاك عن قيمه ومعتقداته وطموحاته في المجال السياسي والاجتماعي. وهنا نكتشف مدى أهمية الفكر في بناء الشعوب والحضارات، لأن الفكر العربي مثلا لم يكن بمثابة الصحراء القاحلة، حتى جاء الفكر الإغريقي أو الغربي عن طريق الترجمة، بل تشكل في بيئة ثقافية وتاريخية واجتماعية خاصة، مما يعني أن الفكر هو نتيجة التفاعل مع المحيط الاجتماعي والثقافي.

فقد عرف المجتمع العربي تنوعا فكريا، كان بمثابة المرجعية المعرفية والمنهجية في مرحلة تاريخية معينة، وهذا يقودنا إلى إبراز طبيعة الموضوعات التي كانت تحتوي ساحة التفكير، كظهور بعض القضايا الفلسفية مثلا كإشكالية النقل والعقل في خطاب الغزالي أو ابن رشد، أو اكتشاف علاقة الفلسفة في المشرق بنظرية الفيض، لقد كان الفكر الفلسفي في المشرق مؤسسا على نظرية الفيض، ومحكوما

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمان، العمل الديني وتجديد العقل، مرجع سابق، ص59.

## الفصل الأول: مفهوم وخصوصية العقل العربي الإسلامي

بها<sup>1</sup> التي عبّرت عن عبقرية هذه الفلسفة، لكن إشكالية الثقافة تبقى قائمة هي الأخرى، لأنها تحتوي مجموع أنواع الإنتاج الروحي والمادي، ومختلف السلوكيات الاجتماعية والأخلاقية.

إذا كانت كل ثقافة تحتوي على خصوصية تفصلها عن غيرها، فهذا يكون حافزا قويا على توسيع الهوة بين الثقافة العربية واستقلالها عن غيرها، فكل ثقافة تتميز بالتعدد والتنوع، فالاختلاف بين الثقافات الإنسانية يعتبر ظاهرة ايجابية تستحق التقدير، فبواسطة الفلسفة يعبر الإنسان عن مفاهيم المجتمع المتعلقة بالكون والإنسان والحياة، لأن الفلسفة مظهر ثقافي، "هكذا تعلّمنا الفلسفة والتربية والأخلاق. فإن ممارسة فعل التفكير، أي هذا التفكير المعهود دائما، هو ما يحقق لنا صلة بالعقل، أي أن العقل كيف لا يكون هو تاريخ كل شيء إنساني، أو وعاه وصنعه التاريخ"<sup>2</sup>. وهذا من شأنه يساعد على تدعيم الفكر العربي، وخاصة موضوع أبحاث الجابري في هذا المجال.

إذا اعتبرنا الفكر كأداة و كمحتوى، والنظر إلى العقل أنه الفكر بوصفه أداة، وفي هذا السياق يمكن التذليل على مفهوم العقل حسب ما يقتضيه التحليل، ما رواه الحارث بن أسد المحاسبي (170هـ/243هـ) قال: "هو غريزة وضعها الله سبحانه في أكثر خلقه لم يطلع عليها العباد بعضهم من بعض، ولا اطلعوا عليها من أنفسهم بروية ولا بحس ولا ذوق ولا طعم وإنما عرفهم الله إياها بالعقل منه"<sup>3</sup>، واعتبره البعض بأنه جوهر مجرد من المادة.

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط6، 1993، ص 249.

<sup>2</sup> - مطاع صفدي، نقد العقل الغربي الحداثي وما بعد الحداثي، مركز الإنماء القومي، لبنان، 1990، ص 284.

<sup>3</sup> - الحارث بن أسد المحاسبي، كتاب العقل وفهم القرآن، تقديم حسين القوتلي، دار الكندي للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، 1983، ص 201 - 202.

وقد أثار الجابري فكرة لها ما يبررها عندما أخذ بالتمييز، الذي أقامه لالاند (1876م/ 1963م) أي العقل المكوّن أي الفاعل، والعقل المكوّن أي السائد، فالنوع الأول يفيد الفكر، عندما يقوم بنشاطه الذهني فينتج المفاهيم ويضع المبادئ خلال عملية البحث والتنظير، أما الثاني فهو يفيد كل المبادئ والأسس التي نعتمدها أثناء عملية الاستدلال.

لكن إذا أردنا تبيئة هذا المفهوم في النسق الفلسفي، الذي حاول الجابري تحقيقه في إعادة بناء المفاهيم الفلسفية، منطلقاً من بيئة عربية لها طابعها الجغرافي والثقافي، والتسلح بمنطق النقد، وإبراز مكانة العقل العربي، في هذا السياق يرى الجابري: "أن أداة المعرفة العربية التي يطلق عليها العقل العربي هي نتاج الثقافة العربية حتى في مظهرها الفاعل"<sup>1</sup>.

إذا كانت هذه التفرقة ليست مصطنعة، أخذين بعين الاعتبار أن العقل كملكة يشترك فيها كل الناس بالتعبير الديكارتي، (العقل أعدل الأشياء توزعاً بين الناس)، لكونه يحمل الخصوصية الإنسانية (أي العقل) "وإن فأنا أدرك بمحض ما في ذهني من قوة الحكم ما كنت أحسب أنني أراه بعيني"<sup>2</sup>، يتبين لنا أنها معادلة رياضية يجب حلها، فإذا أخذنا بالمعنى الأول الذي قصده لالاند، والذي أشار إليه الجابري، ينبهنا إلى نقطة هامة ذات بعد فلسفي يخرجنا من دائرة الانغلاق الفكري، لأن العقل الذي لا ينتج ويبعد الأفكار مصيره التآكل والذوبان، فالدعوة قائمة للتجديد ورفض التسليم، والعقل الفلسفي يكشف لنا ذلك، فمحكوم على هذا العقل التغير وعدم الركون إلى اجترار الماضي وتكراره.

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 15.

<sup>2</sup> - رونيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج، دار عويدات، بيروت، باريس، ط3، 1982، ص 80.

فمن خلال تأملنا لهذا المفهوم، نجد أنفسنا ملزمون بمراعاة البعد التاريخي، أي التعاطي مع القضايا حسب زمانها ومكانها.

إذا كان المطلوب منا في الجانب المفاهيمي، الذي ظل مغيباً عن ساحة تفكيرنا إن لم نكن مبالغين في ذلك، فإن صورة العقل ترتسم وتتوسع أكثر عندما نتغلّب بينتنا الفكرية، فما ينقصنا في ثقافتنا العربية هو التواضع الفكري، والتخلص من عقدة النقص، التي تكاد تعصف بمعقوليتنا، فالتحرر الفكري سيمكننا من تجاوز مختلف العوائق المعرفية والمنهجية دون الإشارة إلى نوعية الخطاب الفكري، فالمطلوب منا هو وضع هذا العقل في إطاره الصحيح وإنصافه، وجعله منتجاً لا سائداً بمفهوم الجابري، كونه عايش مختلف المراحل والظروف التي تجلّى فيها هذا العقل العربي.

إذا أردنا هنا التطرق إلى مسألة فكرية والتساؤل حولها، حين نود التعمق فيها وتعلق بالهوية التي نجدها شاسعة بين أفكارنا وقناعاتنا، بخلاف بقية الشعوب الأخرى، فالبحث عن الإجابة يفترض منا العودة إلى رصيدينا الحضاري، الذي نستمد منه معقوليتنا، أي الأخذ بجديّة العقل الذي يحكم حضارتنا وفق إمكانياتنا المعنوية والمادية، فهو إذا "منظومة القواعد المقررة والمقبولة في فترة تاريخية ما، والتي تعطي لها من خلال تلك الفترة قيمة مطلقة"<sup>1</sup>.

مما سبق ذكره يتبين لنا أن العقل الفعّال لا يمكن له أن يقوم بوظيفته الأساسية، في ظل غياب المنطق النقدي الذي تتقوّم وتتنظّم به حياتنا في مختلف مجالات البحث، فلا تكون الحضارة من عدم بل تتطلب الوعي به، دون الوقوع في مطلّقية وصلاحيّة الأفكار التي لا تتسجم وطموحاتنا أحياناً، لأن الفلسفة ترفض التعاطي مع الأفكار بصورة سطحية، لأنها تثير فينا روح النقد والتنقيب، أي التعامل بمنطق الفهم والتعجب من المفاهيم، كونها تساؤل نقدي بناءً، ينصب على ما هو ثقافي، فهو

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية،

بيروت، ط5، 1994، ص15.

ينطلق من عقل سائد أي ما أنتجه من مبادئ وقوانين في زمن محدد وداخل ثقافة معينة.

لذلك يحاول الفيلسوف وعالم الاجتماع الألماني يورغان هابرماس (1929م/...) " تأسيس شروط العقلانية بعيدا عن كل تصور ميتافيزيقي لعقل خالص أو وعي مطلق، باعتبار أن لا أحد يمتلك الحقيقة، لذلك يجنح إلى نقد شديد لفكرة الذات باعتبارها مالكة الوعي والإرادة، والتي تصبح من خلال الحوار والنقاش العقلاني المنطلق في تأسيس حقائق متوافق عليها، بعد ما استحال على الوعي الذاتي امتلاك حقيقة واحدة ومطلقة"<sup>1</sup>.

وهذا ما يجعل العقل لا يتسم بالشمولية والكلية، أي العقل الذي يحكم ويتمشى ومعطيات الواقع الحضاري المعاش، فلا يمكن لنا أن نستورد فكريا يتنافى و قيمنا المعنوية وإمكانياتنا المادية، فالتجارب الإنسانية دلت على عدم وظيفية وإيجابية ذلك، كأن نستمد بعض الخطابات الرجعية ونحاول فرضها بالقوة.

وقد عالج المفكر الجزائري مالك بن نبي (1905 م/1973م) مشكلة التنمية في الدول المتخلفة، وتوصل بفضل تحليل منطقي علمي إلى نتائج حاسمة، حين اختزل المشكلة في عوامل حضارية، التي تكمن في الإنسان، والثقافة، والعمل، أي ما يسميه هو "بالوجه المثلث"، لأنه أدرك عصره وبيئته الحضارية التي ينتمي إليها، فلا يمكن لنا الوقوع في تقديس وتمجيد فكر الغير، كأن نأخذ العقل اليوناني هو النموذج الفلسفي، الذي يمثل النسق الفكري المطلق والمتكامل.

فينبغي التعامل بمنطق الإبداع لا الركون إلى جملة من الأفكار والمعتقدات التي فقدت فعاليتها في المجتمع، وهنا نكتشف مدى خصوبة العقل الفعّال وفق خطاب الجابري، فهو يحاول التوفيق بين مسألة الوطنية والعالمية، حيث يقول: "أنا متمسك

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، سلسلة فكر ونقد التواصل نظريات وتطبيقات، الكتاب الثالث، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2010، ص 162.

بالخصوصية وبالقومية لكني أيضا أتمسك بالعالمية وبالإنسانية، فواقع أي مجتمع مهما كان لا بد أن يحمل قدرا من العام بما فيه من الخاص"<sup>1</sup>.

فلا جدوى من العقل الذي لا ينتج هذه المبادئ والأسس من ذاته، لأن الطبيعة الكلية للعقل لا تلغي خصوصيته، وربما قد تعترض هذا العقل أو ذاك مشكلة تأسيس ووضع معالم هذا الفكر، لأن الشعور بالاستقلالية ضروري، حيث يكون قادرا على استيعاب مشكلاته، ومعالجتها وفق ما يتماشى وثقافة المجتمع.

لأن مسألة الكلية لا تكون ذريعة للتعسف بهذا النموذج أو ذاك، فهذه الخاصية لا تلغي تاريخية العقل، فهو يتكون فق إطار تاريخي معين مما يكسبه مكانته اللائقة به، أي يكتسب هويته ومشروعيته من ذاته، وهذا يقودنا إلى الحديث عن الهوية الثقافية في ظل تحديات العولمة، التي تسمح لنا بالمحافظة على مقومات الفكر العربي، "ومن الظواهر اللائقة للنظر أن الفكر العربي المعاصر، يفترض الأزمات حينما ينبغي التحلي بالوعي التاريخي أمام المتغيرات"<sup>2</sup>، فإذا كان تمجيد العقل والحرية الفكرية قيم جديدة تبنتها الإنسانية.

بناء على ما سبق يمكن القول أن تاريخية العقل تعتبر إحدى المقومات، التي ينبغي أن تراعيها الشعوب في بناء حضارتها، قصد التخلص من القيود المفروضة عليها من الثقافات الأجنبية، لأن غياب البعد التاريخي سيجعل من هذا العقل أو ذاك بمثابة الجسد بلا روح، يكون خاويا من المحتوى أي سطحيا، فكل عقل بنيته الخاصة به التي تجعله قادرا على ابتكار الأفكار الخصبة التي تتيح مواجهة كل التغيرات التي قد تعترضه.

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1،

يوليو 1991، ص 358.

<sup>2</sup> - كمال عبد اللطيف، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي، بيروت، 1992، ص6.



فالعقل لا يمكن له أن ينشط إلا في ثقافة خاصة كالثقافة العربية أو الإسلامية مثلا، التي تشكل كينونة الإنسان وبنية الفكرية، التي يستطيع من خلالها أن يستمد منها معقوليته وأنيته، وفي هذا نجد المفكر مصطفى إبراهيم المزلمي الذي يقول مدافعا عن العقل: "أكد القرآن في تسعة وأربعين آية على أهمية العقل، ويبرهن لنا أن نجاح الإنسان في كل من مجالات الحياة لا يمكن إلا بقيادة العقل"<sup>1</sup>. فهناك من حاول أن ينكر على العقل خاصيته التاريخية، التي تكسبه وعيه بذاته.

وفي تصور الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر (1889م/ 1976 م) أن الإنسان كائن ذو أبعاد ثلاث (ماضي، حاضر، مستقبل)، يكشف لنا البعد الماضي للعقل البشري، لكن تاريخيته لا تنزع عنه الروح النقدية، باعتبارها خاصية في الخطاب الفلسفي للجابري، فالفلسفة تعطي العقل الدفعة القوية، لتجاوز سلطة الماضي وعدم الاكتفاء بما أنتجه السلف، وفي هذا يرى الجابري: "أي خضعوا لما أنتجه أجدادهم" عقلانية أجدادهم" في غياب النقد و التمحيص، أي الاعتماد على ما هو سائد أي الثقافة السائدة، أو ما يمكن تسميته بالعالم الثقافي الخاص بهم"<sup>2</sup>.

ما يمكن أن نستنتجه أن العقل العربي لا يمكن التعاطي معه خارج إطار الثقافة العربية التي أنتجته، كونه عقلا مكونا أو فاعلا، على أساس تاريخيته وخصوصيته الحضارية.

<sup>1</sup> - إبراهيم المزلمي، مكانة العقل في الفكر العربي، مركز الدراسات للوحدة العربية، ص 26.

<sup>2</sup> - محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 5، 1994، ص 16.

### المبحث الرابع: مفهوم العقل الإسلامي في فلسفة محمد أركون

إن العمل الذي قام به محمد أركون يتعلق بدراسته المعمقة في تحليل العقل العربي الإسلامي، يعد خطوة نحو تشخيص النقائص على مستوى البحث في جذور المشكلة، والتي تتعلق مباشرة بدراسة التراث الإسلامي وفق قراءة نقدية، خالية من الرواسب الفكرية التراثية التي تجعل من العقل معطلا، ويتحرك داخل فضاء فلسفي متعدد الأبعاد، من أجل إنجاز فهم وصياغة الموروث الثقافي العربي الإسلامي، عبر نقده للعقل الإسلامي باعتباره الجهاز الذي يعبر عن هذا الموروث أو الرصيد المعرفي المتنوع، "العقل السياسي والعقل الديني كثيرا ما يستسلمان للترقيع الإيديولوجي، بل إن العقل الفلسفي والعقل العلمي يساعدهما على ذلك أيضا. وهو الذي يحصر العقل النقدي في دائرة ضيقة ويشغله بتفحص ما حصل سابقا ويضعه أمام الأمر الواقع لكي يقوم بعملية النقد والغربة بعد فوات الأوان"<sup>1</sup>.

في الحقيقة نجد أبحاث أركون المتعلقة بالتراث الإسلامي، لم تعرف بالشكل الواضح الذي يجعلها معروفة، على أساس أن هناك من الانغلاق والتحجر التراثي الذي يعثر مهمة النقد ويجعله غير فعال، "ويقصد أركون بهذا المفهوم إعادة تقييم نقدي شامل يطال الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية معا، حيث يمس القرآن والتشكيل الأولي للفكر الإسلامي، كما يمس عصر الازدهار العلمي والحضاري والعقلاني وهو ما يعرف بالعصر الكلاسيكي، إضافة إلى أنه يطال عصر الانحطاط ويقصد به العصر السكولائي، عصر الاجترار والتكرار"<sup>2</sup>، بحكم أن المجتمعات العربية الإسلامية محافظة، ومن الصعب أن تظهر فيها مثل هذه الدراسات النقدية، التي تحاول تفكيك وتحليل هذه المنطلقات والمسلمات وإعادة النظر فيها، وهذا ما

1- محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، مصدر سابق، ص 25 - 26.

2- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة وتعليق هاشم صالح، سلسلة نقد الفكر الديني، دار الطليعة، 1998، ص 283.

يصعب عملية النقد، ويجعل العمل شاقا ويحتاج إلى بعض الوقت فيها، لتحقيق الأهداف المرجوة من البحث، لأن الباحث داخل الثقافة العربية قد يجازف بحياته وتواجهه صعوبات عديدة على مستوى الموضوع الذي يتناوله بالبحث والنقد.

فتأسيس هذا الخطاب النقدي في الفكر الإسلامي المعاصر عند محمد أركون كان نتيجة احتكاكه بالعقل الغربي الأوروبي، وقبل الخوض في تحديد مفهوم العقل العربي الإسلامي، تستوقفنا عبارة هامة لأبي حامد الغزالي الذي يقول فيها: "فلا غنى بالعقل عن السماع ولا غنى بالسماع عن العقل، فالداعي إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل، والمكتفي بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور"<sup>1</sup>. كذلك أردنا هنا الوقوف عند فكرة هامة تتعلق بالعقل الغربي الذي واجه انسدادا تاريخيا كاد أن يحطم ويهدم هذا المجهود الفكري ومحتوياته، "أصبح العقل العلمي هو الذي يحدد المشروعية وليس الدين"<sup>2</sup>.

لأن المجتمع الأوروبي عرف في القرون الوسطى سيطرة الفكر اللاهوتي، الذي جعل العقل محاصرا ومستبدا به، حيث كانت السيطرة لرجال الدين أي الكنيسة، التي كانت تعمل على نشر الفكر السكولائي، الذي يمتد للفكر اليوناني وبالخصوص المنطق الأرسطي، وقد كان هذا بمثابة الدافع القوي الذي فجر الموقف الحداثي الذي غير كل شيء، واستطاع الإنسان الغربي المجاهرة بعملية النقد لمختلف مظاهر الحياة، ويمكن للإنسان الباحث أن يكون دوما متفائلا، بحكم أن الحضارة الإسلامية أنجبت هي الأخرى فلاسفة، كان لهم الأثر العظيم في بلورة وصياغة بعض المفاهيم، كالتوحيدي وابن رشد وابن خلدون باعتبارهم من مفكري العصر الذهبي، واستطاعت أن تبرهن على وجود حركة إنسيّة أو عقلانية مزدهرة في ظل إسلام منفتح ومتسامح. وقد عبّر أركون عن ذلك "وهذا ما ندعوه بالعصر الذهبي للحضارة

1- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، الجزء 3، دار المعرفة، بيروت، 1982، ص 15.

2- محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، مصدر سابق، ص 14.

العربية الإسلامية التي بلغت أوجها في القرنين الثالث والرابع للهجرة، فقد ازدهرت فيها العلوم والفلسفات والفكر العقلاني إلى جانب العلوم التقليدية والدينية<sup>1</sup>. لكن في المقابل يجب الانتباه إلى أن هذه الاجتهادات يقابلها النص الديني أو المقدس في اصطلاح أركون، المؤسس على المرجعية الدينية أي الكتاب والسنة النبوية، فالفلسفة التي حاول أركون تأسيسها في العقلانية الإسلامية قد انصبّت على نقد العقل الإسلامي، ولذلك يقول أركون: "ومن المعلوم أن علم أصول الفقه وأصول الدين في التراث الإسلامي مرتبطان ببعضهما البعض بشكل وثيق لا ينفصم... وفي الواقع نجد أن هذين العلمين الإسلاميين ينحصر الحقل المعرفي والمجريات التقنية الخاصة بالعقل الخاضع لما يدعوه المسلمون وجميع أهل الكتاب بالتنزيل أو الوحي"<sup>2</sup>.

يبدو لنا أن محاولة أركون حول التراث الإسلامي وبلورته تعود إلى السبعينات والثمانينات في كتابه نقد العقل الإسلامي، وقد عاد إلى الانشغال لبلورة هذا المفهوم ضمن سياق مؤتمر علمي فلسفي، قاموا بنشر أبحاثه في مجلد جماعي تحت عنوان: "العقل ومسألة الحدود أو التخوم النهائية"<sup>3</sup>، لأنه حاول الرد على الاعتراضات الفلسفية لاستخدامه مصطلح "إسلامي" في وصف العقل، لأنهم اعترضوا على استخدام مصطلح العقل بحيث لا يكون إسلامياً أو مسيحياً وإنما عقلاً نقدياً، لأنه يرفض المساءلة النقدية والانغلاق الثقافي.

لذلك يقول أركون: "إن مشروع نقد العقل الإسلامي لا ينحاز لمذهب ضد المذاهب الأخرى ولا يقف مع عقيدة ضد التي ظهرت أو قد تظهر في التاريخ، إنه

1- محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، مصدر سابق، ص 200.

2- محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1 يوليو 2009، ص 84.

3- محمد أركون، العقل ومسألة الحدود، دار الساقى، الدار البيضاء، 1997.

## الفصل الأول: مفهوم وخصوصية العقل العربي الإسلامي

مشروع تاريخي وأنتروبولوجي في آن معا، إنه يثير أسئلة أنتروبولوجية في كل مرحلة من مراحل التاريخ<sup>1</sup>.

فهو يلح على توظيف العقل خارج الحدود الضيقة، لكي يستطيع ممارسة مهامه بكيفية حرة وبعيدة عن المضايقات الفكرية والأحكام المسبقة، يمكن لها أن تشكل عائقا أمام العقل ليمارس نشاطه وفق ما يحقق أهدافه وتطلعاته، فمن الواضح جدا أن العقل يتطور ويتجدد بتعاقب العصور، وكذا بتوسع المعرفة وكشوفاتها، لأن العقل لا يتموقع داخل ثقافة أو بيئة معينة، فهو عقل بشري يشترك فيه كل الناس على اختلاف أجناسهم وأعراقهم ولغاتهم.

ومنه كانت المطالبة بعقل ينسجم مع تعاليم الوحي، ليس فقط في مختلف المدارس الفكرية في الإسلام، وإنما في الديانات الأخرى كالمسيحية واليهودية، لان ذلك سيعود على العقل بالخير الأسمى، يقوي العقل ويهذبه ويضيء له الطريق، فإذا تركنا العقل لوحده وعلى حريته، سيضلّ وينحرف عن نهجه القويم، فالإيمان والاعتقاد بوجود أصل للعقل البشري سيضمن له بعده الأنطولوجي الديني على مستويات مختلفة، لأن العقل الإسلامي مقيد وفق ما يتماشى والعقيدة الإسلامية.

" لقد حاول تحرير العقل الإسلامي، والرجوع به عن طريق التحليل العلمي إلى أصوله الأولى أي إلى النص القرآني، حيث استطاع أن يطبق عليه أحدث المناهج الفكرية فأضاءه بشكل غير مسبوق، وانكشفت عندئذ عظمة القرآن وعبقريته وتاريخيته الجزئية في آن معا، إنه أكبر حفّار أركيولوجي في تاريخنا الفكري"<sup>2</sup>.

---

1- محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط2، 1995، ص151.

2- محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، ترجمة وتقديم هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، أبريل 2011، ص 15.

ومنه يمكن لنا أن نكتشف مدى أصالة العقل الإسلامي، الذي يبدو لنا أنه متعاليا وخاضعا لتوجيهات كلام الله التي وردت في القرآن الكريم، فقد جاء الخطاب القرآني أحيانا بصيغة الأمر وبصيغة النهي أحيانا، فإن كل اسم قرآني يقدم للشيء المسمى حقيقته الأزلية، مما ساعد على تأسيس الفكر الإسلامي وتطوره على قاعدة الإيمان، الذي يمثل الأصل الإلهي للعقل الذي تمسك بالنص القرآني، ثم جاء الشافعي وعكف على إضافة السنّة النبوية التي تعتبر المصدر الثاني بعد القرآن، مما أضفى عليه الطابع الإسلامي، "واعلم أيضا أن العقل المجرد عُرف عند علماء الإسلام باسم "النظر". فالنظر عندهم بصفة عامة، عبارة عن الفعل الإدراكي الذي يطلب شيئا معيناً، ويسلك إليه طرقاً محددة، مع الاعتقاد بأن هذه الطرق قادرة على الظفر بهذا الشيء المطلوب، فيكون مقصد هؤلاء العلماء من إنشاء علم إلهي إسلامي، هو استقادة تقرب من الله يزيدهم علماً بحقائق الغيب، إذا كان هذا المبحث الإلهي هو أخص المباحث النظرية الإسلامية وأدلها على طبيعة الممارسة العقلية المجردة عند المسلمين، فلقد جرت العادة لدى الباحثين باستخراج أصول هذا العلم ومناهجه ومسائله من أبحاث فلاسفة الإسلام"<sup>1</sup>.

يتبين لنا أن الحديث عن العقل الإسلامي قد اكتفى بقراءته ووصفه من الجانب الشكلي الخارجي فقط، أي الاكتفاء بالنص الظاهر دون تعمق وفهم باطني، لاستجلاء مضامينه وبلاغته اللغوية، والفلسفية، والعلمية، كما فعل أهل السلف وقد ورد في مقولة الإمام مالك بن أنس(93 هـ/179 هـ/711 م/795 م) من الأئمة الأربعة عند أهل السنة والجماعة قولته المشهورة: الأمر معلوم والكيف مجهول والسؤال عنه بدعة.

فهذا يساعدنا للوصول إلى حقيقة لا تحتمل التأويل على حال، كون القرآن الكريم

1- طه عبد الرحمان، العمل الديني وتجديد العقل، مرجع سابق، ص 23.

لم يَحْرِمِ الإنسان العاقل من استخدام طاقاته وقدراته العقلية، فهناك دعوة للتعقل والتبصر، بحكم أن القرآن الكريم جاء بمعقولية تجعل من الإنسان خليفة الله في أرضه، وهذا بدوره يوحي بأن الخطاب القرآني يحتوي على النصوص التي تحفز الإنسان على التأمل والتعقل، لقوله تعالى: "يَقْلِبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ (44)"<sup>1</sup>. وقوله تعالى: "أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ (46)"<sup>2</sup>.

ومن هذا المنطلق نجد المفكر أركون يلح على مسألة هامة، "تتعلق بالجدلية القائمة بين دراسة موضوع الإسلام ومشروع نقد العقل الإسلامي، فهذا المشروع الفكري والتاريخي والخطير معا يتغيا دراسة بنى العقل الإسلامي دراسة نقدية تفكيكية تروم أولا تحليل أنظمة المعرفة ونقد أسس التفكير وآلياته، والكشف عن أدوات إنتاج الدلالة وقواعد تشكيل الخطاب"<sup>3</sup>.

تحيلنا لفظة عقل (raison) إلى ثلاثة مفاهيم مختلفة كما يؤكد ذلك أركون في كتابه الفكر العربي هي: "الذهن أو القوة العاقلة (intellect)، والعقل المكوّن (بتشديد الواو وكسره) أو العقل بالملكة، ثم العقل المكوّن (بتشديد الواو وفتحته)"<sup>4</sup>. فهذا المصطلح قد استخدمه الفيلسوف الفرنسي أندري لالاند (1876 م/1963م)، للتمييز بين العقل الذي يكوّن مبادئه وقوانينه، أي العقل الفعّال عند الجابري، والعقل السائد الذي يتأثر بالمحيط الاجتماعي.

1- سورة النور، الآية 44.

2- سورة الحج، الآية 46.

3- علي حرب، نقد النص، النص والحقيقة<sup>1</sup>، المركز الثقافي العربي، 1993، ص 61.

4- Mohamed arkoon , la pensée arabe ,que sais je ?, 915 paris press universitaires de France ,1975 ,p 61.

## 1/ مفهوم إسلامي للعقل في الخطاب الأركوني

نجد منذ البداية أن الطرح الأركوني سيضعنا في صلب المشكلة أي البحث في مفهوم العقل في القرآن، عندما يسعى أركون من خلال قراءته للنص القرآني، فإن هذا العقل متعال خالد و خاضع لتحديدات كلام الله سبحانه و تعالى . و هكذا تأسس كل الفكر الإسلامي بالنسبة لمحمد أركون "تطور على قاعدة الأصل و الدعم المقدس للعقل و المتحقق من خلال مدونة نصية لغوية محددة تماما، أي القرآن، ثم تدخل الشافعي الذي أضاف له السنة، و ضمن هذا المعنى ، يمكننا أن نتكلم عن عقل إسلامي"<sup>1</sup>.

ليس بلورة نظرية لاهوتية حديثة للوحي وتمكين المثقف المؤمن من إقامة توافق وانسجام بين إيمانه وبين أزمة المعنى الذي يهيمن على المشهد الثقافي المعاصر، فهناك مفهوم معين للعقل في القرآن يشير إلى فاعلية غير مجزأة تستخدم نشاط الأذن والعين والعاطفة والذكرى والتعرف والاستبطان.

إننا بحاجة اليوم إلى فلسفة جديدة واعية بمشكلات الإنسان الذي يعيش عصر التحولات والقطائع، لنجعل من هذا الإنسان كائنا مؤهلا لاستخدام عقله وعدم الركون إلى ما هو معطى.

"إن الرهان الذي يقبع خلف كل ذلك هو كما نلاحظ، الفلسفة الخاصة بالشخص البشري، لكي نجعل من هذه الفلسفة ممكنة الوجود ضمن الفكر الإسلامي و العربي، يكفي أن نستعيد الجهد (أو الاجتهاد) العقلي للمعتزلة من أجل افتتاح أرضية جديدة للعقل"<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> - Mohamed arkoon, Pour Une Critique de la Raison Islamique, maison neuve et La Rose, PARIS, 1984, P 66.

<sup>2</sup> - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 1998، ص42.



لذلك نجد أنفسنا ملزمين على التجديد في دراسة قضايا الإسلام وموضوعاته، أي لا نعتمد على المنهجيات الكلاسيكية الضيقة، بل نقبل عليه بأدوات وآليات واسعة النظر، وفق مناهج ألسنية وانترولوجية وفلسفية، ومن ثم ننطلق في البحث في الشروط الاجتماعية التي تتحكم في العقول وإعادة إنتاجها.

فالواقع أن الدراسة التفكيكية النقدية، التي تستخلص النتائج العامة النهائية من دراسة التراث، فهي لا تحصل دفعة واحدة، ولا تكتفي بالدراسة الوصفية الأكاديمية، بل تقتضي الانخراط في الدراسة التحليلية والتفكيكية والابستمولوجية العميقة.

وهنا يتضح أكثر المنهج البنيوي الذي اعتمده أركون في التعامل مع دراسة التراث والعقل، أي محاولة الجمع بين التبحر الأكاديمي الواسع، وجمع المعلومات عن الموضوع التراثي المدروس، ثم الشروع في اعتصار هذه المعلومات واستخلاص النتائج والعبر من هذا البحث الأكاديمي بالذات، "والبحث العلمي في هذا الميدان يستدعي اعتناق موقف ابستمولوجي لم يفكر فيه بعد في الفكر الإسلامي، ولن يمكن التفكير فيه مادام التيار التقليدي الدوغمائي متغلبا، اجتماعيا وسياسيا، على حرية الفكر وحرية الانتقاد، أفصد هنا حرية النظر حول جميع ما يتعلق بعلم الأصول لانتقاد فكرة الأصل في الفكر الإسلامي"<sup>1</sup>.

فمن الصعوبة الجمع بين العمليتين أي الجمع بين الوصف اللغوي التاريخي الصارم، والدراسة الابستمولوجية للعقل الذي يقوم بعملية نقدية لاستيعاب محتوياته، أي العمل على تكنيس القشور والحشو المتراكم على مدار العصور، أي إزاحة كل العقبات والتراكبات التراثية التي تعترضنا وتظلم الأفق وتشل الطاقات وتسد الطريق أمام كل بحث أو نقد فلسفي يدعو أركون أيضا إلى تحديد الإطار النظري لتطبيقه على المجال الديني، وفي نفس الوقت كما هو الحال مع التفكير النقدي، لاحظ أنه

1- محمد أركون، نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، الفكر العربي المعاصر مجلة العلوم الإنسانية والحضارية، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 29، 1983، ص 42.

## الفصل الأول: مفهوم وخصوصية العقل العربي الإسلامي

ليس دائما مغامرة في تطبيق هذه التقنيات على التراث الديني، هناك ضرورة ملحة لاستكمال المنهج الوصفي بطريقة تفكيكية في دراسة الفكر الإسلامي<sup>1</sup>.

لأن الاعتقاد بوجود عقل مثالي أبدي متناغم مع الوحي، لا يوجد لدى المسلمين فقط وهذا يعني أنه يملك القدرة على التكيف والانسجام، فذلك يساعد العقل البشري ويهديه ويهذبه، وهذا ما تميّز به العقل الإسلامي في صدر الإسلام، حيث كان القرآن والسنة النبوية يمثلان المصدر الأول والثاني للتشريع الإسلامي، وقد تجسد ذلك في عهد الصحابة، حيث كانوا يرجعون في كل مسألة تطرح للنقاش إلى نصوص الوحي وأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم، وهذا ما رسخ لدى أهل الإسلام ثقافة النقل على العقل، وهذه المرحلة عرفت بالعصر الذهبي للحضارة الإسلامية.

لكن بعد الفتوحات الإسلامية ودخول أجناس غير إسلامية واحتكاك المسلمين بغيرهم، وظهور مستجدات حضارية أملت على المسلمين واقعا جديدا، مما أدى إلى ظهور بعض المحاولات الفكرية لعقلنة الواقع الحضاري المتجدد، فهذا التنوع الثقافي والحضاري كان عاملا أساسيا في تقوية الصلة بالعقل ومحاولة تعقل نصوص الوحي، "إن هذا التمييز بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية يسمح بالحديث عن تاريخية الظاهرة الإسلامية، ومن ثم خضوعها لمقتضيات الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية، وقابليتها للتغيير والتبدل المفروضين من قبل الواقع المعيش. لذلك يركز أركون في حديثه عن الظاهرة الإسلامية على كونها مرتبطة باللغة العربية ونشأت ضمن تجربة سياسية واقتصادية وأخلاقية خاصة بالمجتمع العربي

---

1-KALTHOUM SAAFI HAMDA, Thèse de Doctorat en sociologie, VERS UNE PLATEFORME DE MODERNISATION DE LA PENSÉE ISLAMIQUE, une nouvelle alternative à travers la pensée de Abdelmajid Charfi, Mohammed Arkoun et Nasr Hamid Abou Zeid, UNIVERSITE SORBONNE NOUVELLE, PARIS 3, 2011.

## الفصل الأول: مفهوم وخصوصية العقل العربي الإسلامي

في القرن السابع<sup>1</sup>، كظهور علم أصول الفقه الذي يعتبر من العلوم النظرية التي رسخت العلاقة بين العقل والوحي، أي التنظير للمجتمع الإسلامي وفق مقارنة منهجية عقلية توجه العقل الإسلامي نحو ما يتماشى ونصوص الوحي.

فكانت رسالة الإمام الشافعي رحمة الله عليه، بمثابة "المرجعية المنهجية لإزالة الخلاف عن الفهم الصحيح لنصوص الشريعة الإسلامية، وقد عرف الشافعي بأنه الأول الذي فرض الحديث النبوي على أساس أنه المصدر الثاني الأساسي للإسلام وللتشريع، وهو بذلك يكون قد حسم في الخلاف الذي كان موجودا بين أهل الرأي و أهل الحديث"<sup>2</sup>، لكي لا نترك العقل الإسلامي يتحرك على حريته، ومن ثمة فإن الشافعي يرى "أن سبل النجاة في الدار الآخرة ووسائل الوصول إليها مشروحة بوضوح لكل البشر في القرآن، فإن أول مهمة ينبغي للعقل القيام بها تتمثل في القراءة الصحيحة لكل الكتاب المقدس"<sup>3</sup>.

وفي موضع آخر يقول الشافعي في الرسالة: "ومن جماع علم كتاب الله: العلم بأن جميع كتاب الله إنما أنزل بلسان العرب"<sup>4</sup>، وكان الإمام الشاطبي في كتابه الموافقات قد صرح بأن الشارع الحكيم قاصدا المحافظة على المقاصد الثلاث، يستند إلى دليل قطعي أو ظني.

وهنا تكمن أهمية هذا العلم في استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها الإجمالية أو الجزئية، لأنه رأى أن هناك من القضايا ما يحتاج إلى التنظير والتفصيل، فثمة

---

1- mohamed arkoun, essais sur la pensée islamique , paris , maison neuve et la rose , 1997 , op cit . p 311.

<sup>2</sup>- نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، ط4، 2000، ص17.

<sup>3</sup>- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مصدر سابق، ص 72.

<sup>4</sup>- محمد ابن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق خالد السبع العلمي وزهير شفيق الكبي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، عام 1999، ص 61.

صعوبة منهجية في فهم النص الديني وفي هذا يقَرّ المفكر أركون: "بأنه توجد في ظل الوضع الراهن للدين الإسلامي، عدة صعوبات تواجه قراءة النص القرآني قراءة علمية نقدية، ربما من أهمها تلك التي لها علاقة بالمكانة اللاهوتية والوظيفة المعرفية والنفسانية والإيديولوجية التي يمثلها القرآن، والتي تجعل منه الرهان الأقصى، والهيبة العليا المطلقة، وسلاح الكفاح، ومصدر الأمل، والملجأ الذي لا يعوّض في الأوقات الحرجة"<sup>1</sup>.

ومن هنا يقوم أركون بتحليل الحقل اللفظي لكلمة "عقل" التي وردت في القرآن للوصول إلى ضبط معناها الدلالي، منطلقاً من نص القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، باعتبارهما النصين المؤسسين لما يعرف باسم "العقل القرآني" أو "العقل الإسلامي"، بمعنى أن العقل القرآني حسب أركون يشكل مرجعاً أساسياً في مسألة تحديد العقل الإسلامي، الذي يحاول أن يضيء عليه الطابع الإسلامي، لضبطه وفق مفاهيم نابغة من الفكر الإسلامي بالخصوص، على أساس أن العقل الإسلامي مقيد بروح الإسلام، وهذه الخاصية قد تفصله عن العقل اليوناني، الذي كان يتميز بمطلقته وحرية الفكرية، وكذا خصوصيته الفلسفية الميتافيزيقية الأنطولوجية، التي جعلت منه نموذجاً في التعقل والتجريد، فتأسست على أساسه مذاهب فلسفية كانت رائدة في إثبات قدرته على التعقل والتأمل.

## 2/ المفهوم الاستمولوجي للعقل الإسلامي عند محمد أركون

منذ البداية نجد أركون يحاول الوصول إلى فكرة تتعلق بتحليل النص الديني، فإنه من غير الممكن التحدث عن العقل بالمعنى الأرسطي أو بالمعنى الحديث للكلمة،

<sup>1</sup> - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار

الطليعة، بيروت، 2005، ص 16.

ويبدو أن كلمة عقل على هيئة المصدر أو الاسم غير موجودة في القرآن، إن التحليل اللفظي والنحوي والأسلوبي للمقاطع القرآنية التي تحتوي على فعل عقل، يعقل، يكشف عن فعالية الإدراك والتصور لدلالات متعالية يقوم بها وعي لا يتجزأ. ومن خلال هذا التحليل المعجمي والمفهومي لمفردة العقل، ينتهي أركون إلى نتائج قد تكون متعارضة مع هو سائد في الخطاب الإسلامي المعاصر، لأن القرآن يخاطب العاطفة أكثر من العقل، فيقول: "أن العبارات المتكررة في القرآن والتي تشير إلى التذكر والتفكير والفقهاء، لا تتطلب استخدام الفهم المنطقي الذي يطابق بين الفكرة الواضحة والحقيقة الخارجية عنها بصفاتها حقيقة واقعية ترد هذه العبارات بعد التذكر بنعم الله على البشر وتدخله في تاريخ النجاة الأخرى"<sup>1</sup>.

مما سبق ذكره يظهر لنا أن أركون يتفق في هذا التحليل مع الجابري الذي يميز بين العقل في الثقافة اليونانية والأوروبية والعربية الإسلامية، فالعقل في الثقافة الغربية يقوم على إدراك الأسباب، أي تفسير الظواهر بإرجاعها إلى عللها الأولى، وهذا هو مجال المعرفة، لأن التساؤل حول طبيعة الأشياء شكّل جوهر الفلسفة اليونانية، وحتى البحث في تفسير الظواهر الطبيعية، مما جعل العقل الأوروبي يحاول الاقتراب من الفهم العلمي لنظام الكون، والابتعاد عن التصورات المثالية، "فالعقل الغربي أصبح مهيمنا على العالم بسبب نجاحاته التكنولوجية والاقتصادية والسياسية الصارخة. لقد وصل من القوة والعنجهية إلى حد أنه نافس الدين"<sup>2</sup>.

أما في الثقافة العربية الإسلامية فإنه يرتبط بالسلوك والأخلاق، فالمعرفة في الثقافة العربية الإسلامية "ليست عملية يكتشف العقل نفسه من خلالها في الطبيعة، بل هي التمييز في موضوعات المعرفة حسية كانت أو اجتماعية بين الحسن

<sup>1</sup> - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي

العربي، الدار البيضاء بيروت، ط2، 1996، ص 194.

<sup>2</sup> - محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، مصدر سابق، ص 14.

والقبيح، بين الخير والشر، ومهمة العقل ووظيفته، بل وعلامة وجوده، هي حمل صاحبه على السلوك الحسن ومنعه من إتيان القبيح"<sup>1</sup>.

لذلك كان الفهم الأركوني للعقل يختلف عن سابقه، لأنه يفضل استخدام القوة العاقلة (l'intellect) على كلمة (intelligence) أي الذكاء والعقل، لأن الدعوة لاستخدام التعقل والذكاء المتكررة في القرآن، كثيرا ما تمر في الواقع من خلال المركز العاطفي والشعوري للإنسان، وليس من خلال الرأس أو العقل كما هو معروف لدينا اليوم في الفكر المعاصر، أي العقل المستخدم في الحقل الفلسفي. فتطور الدولة الإسلامية والاحتكاك الثقافي الذي حصل مع التراث الإغريقي، ساعد على نشأة وظهور العقل الكلامي أو الأصولي، وكذا العقل الفلسفي الذي ظهر في أعقاب هذا التحول الحضاري.

"لكن طه عبد الرحمان يرى أن تغييب معنى القلب عند الفلاسفة المسلمين، وتغليب معنى العقل عليه بسبب تأثير الفلسفة اليونانية، وهي التي تفصل بين العقل والقلب، لأن للعقل وظيفة معرفية في حين أن للقلب وظيفة وجدانية، ونتج عن هذا الفصل تشييء العقل، والمقصود بالتشييء هنا هو إقامة العقل مقام شيء مخصوص داخل في جسم الإنسان"<sup>2</sup>.

يتضح لنا أن هذا التشييء للعقل عند طه عبد الرحمان، يكون قد ساهم في حجب الفكر الإسلامي عن الإدراك والانفتاح على آفاق الممارسة العقلية، التي تعتبر من بين المهام والوظائف الموكلة بالعقل البشري، ومنها أن العقل الإسلامي ليس جوهرًا قائمًا بذاته، وإنما فعالية إدراكية صريحة، وفيها أن العقل ليس فعالية قاصرة، بمعنى

1- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 30.

2- طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط2، 2005، ص 153.

أن أثرها ينحصر فيما هو عقلي محض، وإنما فعالية متعددة تصاحب كل الفعاليات الإدراكية، الذهنية منها والحسية، فحدود العقل لا يمكن اعتبارها ميتافيزيقية ظنية، بل هي حدودا موضوعية ثابتة بالبرهان العلمي، وهذا ما يدعو أركون بتاريخية العقل، التي تخرج العقل من سياجه الدوغمائي واستقلاله بذاته، وتجعله منفتحا على الواقع. لذلك كان أركون حريصا على فحص التراث وانتقائه وإخراجه من طابعه الميتافيزيقي، وجعله يساير كل الفتوحات الفكرية والعلمية، لكي لا يقع في المذهبية والطائفية، ويهدم جدرانها ويفكك بنيانها ويكشف عن تاريخيتها، ويقوّض من مشروعيتها، فكل مذهب أو طائفة يعتقد أنه يملك الحقيقة المطلقة، لذلك انخرط أركون في التحليل النقدي للمشكلة التراثية، التي فشل المتفقون العرب على حلّها ومناقشتها، لذلك يُنمّن أحد المقرّبين من أركون تجربته ويراهما: "تحررنا من التصورات الضيقة والموروثة بصفاتها حقائق لا تقبل النقاش وتفتح المجال لتصوير جديد عن الإسلام والتراث وهذا هو هدف نقد العقل الإسلامي: إنه يعني تجديد الفكر العربي الإسلامي لكي يصبح أكثر قدرة على مواجهة مشاكل مجتمعاتنا الحالية"<sup>1</sup>. لان غياب العقل يؤدي إلى انتشار الفكر الخرافي والأسطوري، الذي يحاول إسقاط الواقع على التراث.

من هذا المنطلق نجد الحاجة ماسة إلى إعادة تجديد الفكر الإسلامي، وإعداد الوسائل المعرفية الضرورية بما فيها الأدوات التراثية لدراسة الواقع الإسلامي ونقد ما يرد إليه من أفكار وأطروحات دخيلة والعمل على إبداع حداثة من داخله لا الركون للاستسلام والتقليد، وحينها استقر رأي الجابري على أن إعادة قراءة التراث وتمحيصه هو الحل للخروج من المأزق الحضاري للثقافة العربية الإسلامية، لكن في المقابل نرى أن طه عبد الرحمان هو الآخر بنى مشروعه الفكري على البعد الأخلاقي في

<sup>1</sup> - محمد حمزة، الإسلام واحدا ومتعددا، إسلام المجددين، مرجع سابق، ص 86.

التجربة الإسلامية ومحاولة استنباط الوسائط المعرفية الكفيلة بنقد الحداثة الغربية وتجديد الفكر الإسلامي من الداخل.

لذلك كان من الأجدر على الفكر الإسلامي تفكيك هذا الانغلاق التراثي، والتخلص من أوهام الماضي، الذي يكون بمثابة المنعطف الاستمولوجي أو الانقلاب الفكري، وفي هذا المجال يتجه عبد الله العروي صوب القطيعة مع التراث فيقول: "لا يكون العقل عقلانية، لا يجسد في السلوك، إلا إذا انطلقنا من الفعل، وخضعنا لمنطقه، ثم بعد عملية تجريد وتوضيح وتعقيل، أبدلنا به المنطق الموروث، منطق القول والكون، منطق العقل بإطلاق"<sup>1</sup>.

ما يمكن قراءته من هذا القول، أن العروي يجسد كفاءة عالية تتجلى في رسم ملامح نظام الفكر الإسلامي في العصر الوسيط، من خلال مراجعة مستندة إلى أبعاد متميزة فيما بينها العقلانية اليونانية، وفكر النهضة الأوروبية، وتراث الإسلام في أبرز تجلياته ومظاهره، وذلك انطلاقاً من مقارنة واقع العالم العربي خلال هذا القرن، ومحاولة مقارنة أوضاعه مع تاريخ أوروبا الحديثة والمعاصرة، وفي موضع آخر يتجه العروي صوب الواجهة الثقافية فيقول: "إذا كان لتجارب الأمم مغزى فإن أمرنا لن يصلح إلا بصلاح مفكرينا باختيارهم اختياراً لا رجعة فيه المستقبل عوضاً عن الماضي، والواقع عن الوهم، وجعلهم التأليف أداة نقد وانتقاد، لا أداة إغراء وتثويم، وإذا قيل إن أوضاع الحرب لا تساعد على ذلك، فأقول إن أوضاعنا ستكون دائماً غير ملائمة، لأنها لو عادت ملائمة لما احتجنا إلى ثورة على التخلف الفكري"<sup>2</sup>.

هنا يقوم العروي بجهد كبير في محاولة منه وضع صياغة فهم محدد لمنظومة

<sup>1</sup> - عبد الله العروي، مفهوم العقل مقالة في المفارقات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1996،

ص 364.

<sup>2</sup> - عبد الله العروي، الإيديولوجية العربية المعاصرة، دار الحقيقة، بيروت، 1973، ص 22.



الفكر الإسلامي، في أبعادها الكلامية والمنطقية، مع إشارات متعددة للفلسفة والتصوف قصد بناء تصويره الخاص لمنظومة مرجعية معتمدة.

وإلى جانب الفصل بين القلب والعقل، فإن تراثنا يزخر بفصل آخر وهو الفصل بين المعقول والمحسوس في التراث انطلاقاً من التمييز بين الروح والجسم، "ولذلك يعترض طه عبد الرحمان على هذه التفرقة التي لا يوجد لها أصل في النص الشرعي فالنص يصل بين العقل والحس وصلاً قوياً، بحيث يكون في الحس عقل، فمثلاً في النظر عقل وفي السمع عقل وفي النطق عقل"<sup>1</sup>.

فمسألة الفصل بين العقل والحس يؤدي إلى تقديس العقل إلى درجة التأليه، أو ما يسميه طه عبد الرحمان "الوثنية العقلانية" التي اتسمت بها المعرفة الإنسانية، أي محاولة الارتقاء بالعقل لدرجة الروحانية وهي الألوهية، ومعنى ذلك أن تأليه العقل صفة من صفات العقل الديني بشكل عام. ومعنى ذلك أن العقل القرآني ليس عقلاً خالصاً، أي يتداخل مع ملكات أخرى من مثل الخيال والذاكرة، وهما ملكتان لا يمكن فصلهما عن العقل عندما يشتغل ويمارس فعله، فالعقل بحاجة إلى الذاكرة، كما أن العقل بحاجة إلى الخيال ولا يستطيع الانفصال عنه أو عن التصورات التي يمكن للعقل أن يقدمها للعقل من أجل تغذية عمله وترطيب أجوائه"<sup>2</sup>.

مما سبق ذكره يتبين لنا أنه ينبغي على العقل أن يكون منفتحاً على غيره من الملكات الأخرى، ولعل هذا هو تصور العلوم الإنسانية الحديثة الأخرى للعقل، فلم يعد العقل هوية ثابتة، وإنما هو عبارة عن نظام يعاد تركيبه وصياغته وفق ما يتمشى ومستجدات العصر، فلم يقبع العقل في أيقونة حتى نجعله صامتاً وخالياً من

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، المركز الثقافي العربي،

المغرب، لبنان، ط2، سنة 2005، ص 153.

<sup>2</sup> - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 237.

كل محتوياته، ولذلك يقدم أركون مثالا عن العقل الخالص الذي كان يستخدمه الإمام الحسن البصري رحمة الله عليه.

لكن إذا عدنا إلى مسألة انفتاح العقل على غيره من الملكات الأخرى، فإن أركون يشدد على تاريخية العقل، فالتاريخية هي الوجه الآخر لأنسنة العقل، فالعقل من الإنسان وكل ما يطرأ على الإنسان من تحولات وتغيرات يمس حتما العقل، لان التاريخية تهتم بالتغير والتحول الذي يصيب البنى والمؤسسات والمفاهيم من خلال مرور الزمن والعقل مفهوم من المفاهيم الذي تصيبه هذه التحولات<sup>1</sup>.

فهذا الاختلاف بين العقول يمكن إرجاعه إلى اختلاف المراحل التاريخية، التي تتميز كل واحدة منها بخصوصية تفصلها عن غيرها، لأن العقل يتأثر بالمعطيات الاجتماعية والثقافية والفكرية التي تحيط به، ومستوى التقدم المعرفي الذي بلغه العقل، مما جعل المفكر أركون يقوم بمقارنة بين المفكر محمد عبده (1266 هـ/1323 هـ/1849 م/1905 م) فقيه ومجدد إسلامي، ومن دعاة النهضة في العالم العربي الإسلامي، اشتهر بكتابه الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية، والمستشرق والمؤرخ الفرنسي أرنست رينان (1823م/1892 م) الذي درس الإسلام من خارجه، وأسس لنظريات استشرافية تختزن رؤى استغلالية تجاه الحضارة الإسلامية، على أساس منهجية كل واحد منهما في استخدام العقل كانت مغايرة ومتناقضة، كالعقل الفيلولوجي الذي استخدمه رينان الذي يبتعد أحيانا عن الروح العلمية والمنطقية النقدية، فالطابع المتغير والمتحول للعقل، ولذلك نجد أركون يطابق بين العقل والمنهج فيقول: "إن كلمة عقل هنا تعني المنهج بالمعنى الدقيق والقوي للكلمة"<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> - كيل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، دار الأمان الرباط،

ص 195.

<sup>2</sup> - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 237.

وهذا يقودنا إلى القول أن العقل يتغير بتغير المنهج، "وهذا ما يجعل مفهوم العقل يلتقي بمفهوم الاستيمية أو نظام الفكر كما هو الشأن عند ميشال فوكو، فإذا كانت آليات التفكير في فضاء معرفي ما تخضع لنظام معين من المبادئ أو الأصول النظرية، فإن تلك المبادئ أو تلك الأصول هي التي نفسها تخضع لها بنية العقل في هذا المجال"<sup>1</sup>.

إذا كان الكثير من المفكرين والنقاد العرب يحاولون الاستفادة من المناهج الفلسفية والنقدية المعاصرة، من أجل قراءة النصوص الفكرية التراثية، فإن بعضهم يسعى لتجاوز هذه النصوص إلى النص القرآني، "ومن هؤلاء محمد أركون الذي يريد إرساء ما يسميه بالإسلاميات التطبيقية في مقابل الإسلاميات الكلاسيكية"<sup>2</sup>، وذلك انطلاقاً من محاولة إخضاع كل التراث العربي الإسلامي لهذه المناهج النقدية، بحيث يتم تطبيق المنهج التفكيكي والأركيولوجي والبنوي، سواء تعلق الأمر بالنصوص الإسلامية الأولى في القرآن والسنة.

ولذلك يدعو أركون إلى استخدام مناهج متعددة في قراءة النص، "إلا أن التفكيك هو المنهج الأكثر استخداماً عنده، أي عقلانية العلوم الاجتماعية ومنهجيتها شائعتان في المجتمعات الأوروبية الغربية أكثر من شيوعهما في المجتمعات الإسلامية عربية كانت أم غير عربية"<sup>3</sup>، لكونه الأقدر على انتقاء النتائج التي يريدها من خلال تحليله لمفهوم العقل الإسلامي.

<sup>1</sup> - مختار الفجاري، نحو نقد العقل الإسلامي، عند محمد أركون، ترجمة وتقديم هاشم صالح، دار الطليعة

للطباعة والنشر، بيروت، ط1، يونيو 2009، ص 69.

<sup>2</sup> - محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، مركز الإنماء القومي، بيروت 1990، ص 41.

<sup>3</sup> - محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، مصدر سابق، ص 10.

## الفصل الثاني

التحليل المنطقي ونقد العقل في الفكر الغربي

## المبحث الأول: المنطق التحليلي في الفلسفة الغربية

### 1/الفلسفة اليونانية وبنية التفكير الفلسفي النقدي الصحيح

كانت الفلسفة اليونانية ثورة على الفلسفات القديمة التي ميّزت العصور السابقة، ثم لأن المعجزة الإغريقية لا تزال تخب العقول من أيام سقراط وأفلاطون وأرسطو<sup>1</sup>. التي تجاوزت بدورها كل أنماط الفكر الإنساني القديم، كالحضارات الشرقية القديمة منها المصرية والبابلية والهندية والصينية، التي شكلت أسس ومعالم التفكير الفلسفي عبر مراحل تاريخية مختلفة، " تلك نظرة وجيزة في العقل الشرقي ولا شك أنها تفتح أمامنا آفاقا واسعة نستشف من خلالها أن للعقل الشرقي يدا في بناء التفكير العالمي وأن له أثرا حقيقيا في الفكر اليوناني ومن ثم في الفكر العالمي"<sup>2</sup>.

ومن خلال هذه الرؤية كانت بنية التفكير المصري القديم واضحة تجاه العالم البشري والإلهي، رغم أن الفكر التأملي عند المصريين لم يكن وفق نظام مدروس، بل حدسيا خاليا من التمهيع العقلي، "وكانت مصر في نظر مفكري اليونان الأوّل بلد علم ومعارف يؤمونها قصد الاطلاع والاستفادة"<sup>3</sup>.

نجد أيضا كانت الفلسفة الصينية تتضمن في طياتها أسس التفكير المنطقي البناء، الذي أسس لخطاب فلسفي عقلائي تمثل في الحكمة الصينية، وما يؤكد ذلك: "والجدير بالذكر أن في الفلسفة الصينية القديمة محاولات في المنطق مشكورة، وأن فيها محاولات أخرى في ما يتعلق بالجواهر الفرد وحقيقته"<sup>4</sup>.

---

1- محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، مصدر سابق، ص 36.

2- حنا الفاخوري، خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، الجزء الأول مقدمات عامة، الفلسفة الإسلامية، دار

الجيل، بيروت، ط3، 1993، ص 37.

3- المرجع نفسه، ص 18.

4- المرجع نفسه، ص 37.

لذا اهتم فلاسفة اليونان بدراسة أنماط الفكر الشرقي القديم والاطلاع على مختلف العلوم المشكلة لبنيته الفكرية، التي رسمت الملامح الأولى لبداية تفكير إنساني منظم مهدّ الطريق للفلسفة اليونانية التي عمل فلاسفتها على التنقيح والتعديل الذي يثبت مكانة العقل والمنطق، " فلا نكران لفضل الفلسفة اليونانية على الفلسفة القديمة، بمدارسها المختلفة، ولكن الادعاء الذي ينكره كل منصف أن اليونان قد امتازوا بفلسفتهم لأنهم أبناء القارة الأوروبية، وأصحاب الذهن المتفرد بين أذهان البشر بمزاياب البحث الطليق وحب الاستطلاع لمحض العلم والاطلاع"<sup>1</sup>. والتي كان لها الأثر العظيم في وضع الركائز الأولى لبنية التفكير الإنساني العالمي.

ومن أهم الفلاسفة اليونان الذين كان لهم الأثر الواضح في التأسيس لبنية عقلية نقدية نذكر:

أ/ **سقراط:** (399/470 ق.م) لقب بأبي الفلسفة اليونانية، اشتهر من خلال المحاورات الأفلاطونية التي أظهرت عبقريته الفلسفية، وهو من دون شك أول من آمن بوجود حقيقة ثابتة ومثل مستقلة عن الحقيقة المحسوسة ومعرفة صحيحة لا تكون بدون فضيلة، حيث "كان يعلن أنه لا يعرف شيئاً، وليس حكيماً ولكنه فيلسوف محب للحكمة فكثيراً ما قال: أنا أعرف شيئاً واحداً وهو أنني لا أعرف شيئاً"<sup>2</sup>.

من المؤكد أن فلسفة سقراط قد اتجهت نحو غاية واحدة هي الارتقاء الروحي والعناية بالنفس وفضيلتها ، ومناقشة كل القيم المادية التي ازداد الإحساس بها في عصره، وأفصحت عن مذهب جديد تمثل في التشدد الأخلاقي والاتجاه العقلي المستند إلى قدرة جدلية فائقة اشترك فيها مع معاصريه السوفسطائيين، ممن هاجم أكثرهم القيم السائدة المتوارثة، واندفعوا على عكس سقراط إلى تأييد الاتجاه الجديد إلى التغيير

1- عباس محمود العقاد، الثقافة العربية أسبق من ثقافة اليونان والعبريين، دار القلم، ص43.

2- أحمد أمين، زكي نجيب محمود، السلسلة الفلسفية، قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب المصرية القاهرة، ط2، 1935، ص107.

والتجديد، أما الفيلسوف اليوناني بروتاغوراس (480 ق.م/410 ق.م) الذي كان يعتقد بتبعية المعرفة للإنسان ونسبيتها "وعبر بروتاغوراس عن معالم تلك الروح الجديدة في الفلسفة بعبارته المشهورة الإنسان هو مقياس كل شيء"<sup>1</sup>.

لما بدأت الفلسفة منذ عهد السوفسطائيين تتجه نحو فهم الإنسان والتعرف على حقيقته، وإن كان سقراط هو الآخر اتجه بالفكر الفلسفي أيضا نحو معرفة حقيقة الإنسان، والذي عبر على معبد دلفي هذه "الحكمة القديمة (اعرف نفسك بنفسك) فليس سوى النفس الإنسانية جديرا بالبحث، ولا خير في معرفة تهمل الإنسان لتعنى بالطبيعة تلتمس أصلها وعلّة ظواهرها"<sup>2</sup>.

لذا كانت رسالة سقراط واضحة لتأسيس خطاب فلسفي نقدي عقلاني، يجعل من الإنسان سيّد نفسه، لأنه كرمّ بالعقل الذي يمثّل المبدأ والمرجع الرئيسي في الفلسفة اليونانية، فقد حفّز الإنسان على التفكير وتحري الحقيقة من خلال عملية التساؤل والنقد لتحصيل المعرفة على أساس العقل لا الحواس، لأن فلسفة سقراط كانت الركيزة الأساسية في تشييد بنية فكرية متميزة من حيث الموضوع والمنهج.

إذا كانت المعرفة الحاصلة تمثل حسب سقراط إدراكا عقليا أو كليا، فقد جعل من المعرفة الصحيحة عقلية محضة التي تبحث عن الخير الأسمى والفضيلة، في حوار فلسفي يقوده العقل، والتي تتمثل في الأفكار أو الإدراكات الكلية حسب النسق السقراطي "وهذه الإدراكات العقلية أو الكلية عند سقراط هي المعرفة"<sup>3</sup>، فالنفس تكون كاملة وتدرّك الأشياء عندما تسعى لطلب الفضائل وفي الحالة التي يسود فيها النظر والعقل، عندما جعل من العلم فضيلة، لذا نجد سقراط يعبر قائلا: "إذا كانت الفضيلة

---

1- أميرة حلمي مطر، محاورّة فايدروس لأفلاطون أو عن الجمال، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000، ص 3-4.

2- أميرة حلمي مطر، محاورّة فايدروس لأفلاطون أو عن الجمال، مرجع سابق ص 118.

3- أحمد أمين، زكي نجيب محمود، السلسلة الفلسفية، قصة الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 120.

في الواقع هي العلم وجب على الإنسان أن يقتصر على أن يعلم ليكون فاضلا، وبذلك تتضاءل الحياة الأخلاقية إلى مجرد النظر و التأمل<sup>1</sup>.

يتضح لنا مما سبق أن فلسفة سقراط تتمحور حول نقطتين أساسيتين، الأولى نظرية المعرفة التي تختزل العلم في الإدراكات العقلية والمعاني الكلية، دون الاهتمام بالمدرجات الحسية والمعاني الجزئية، والثانية نظرية الأخلاق التي توحد بين الفضيلة والعلم، أي الربط بين الجانب النظري والعملي، ففلسفة سقراط كانت انقلابا حقيقيا في الفلسفة أقرب منه إلى ثورة تغيير جذرية، التي أسست لخطاب عقلاني يقوم على الفضيلة وبنية فكرية متكاملة، والنظر إلى المعارف الكامنة عند الإنسان وهي كلية وضرورية كمحاورة سقراط التي تبرز دور التوليد في إبراز المعرف الكامنة، أما الحقائق العقلية فهي ضرورية وكلية ومطلقة، ومصدرها الإدراك الحسي، والإنسان أيا كان قادر على إدراكها ومحاورة (مينون) لأفلاطون تلتزم العقلانية للتدليل على السمة الأبدية للحقيقة حيث يطلب سقراط من أحد (مينون) وهو عبد صغير، حل مسألة هندسية، مع أنه لم يدرس الرياضيات، فيوفق العبد في حلها، وذلك بتذكر معارف كانت كامنة في عقله<sup>2</sup>. فهي الدعامة الرئيسية التي استقى منها فيما بعد(أفلاطون وأرسطو) فلسفتهما، وكانت بالفعل "هي الأساس الذي نشأت عليه كل المذاهب العقلية المثالية"<sup>3</sup>.

إذا تأملنا جيدا مع الفلسفة السقراطية وجدناها نابعة من بيئة جغرافية ملائمة، وثقافة ثرية متنوعة المظاهر مما جعلها تعلق وتصبو إلى مرتبة الحضارة الإنسانية

---

1- المرجع نفسه ، ص 126.

2- مراد وهبه، ملاك الحقيقة المطلقة، دار قباء مشروع مكتبة الأسرة، ص 15.

3- أحمد أمين، زكي نجيب محمود، السلسلة الفلسفية، قصة الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 128.



## الفصل الثاني: التحليل المنطقي ونقد العقل في الفكر الغربي

العالمية، لقد استطاع سقراط أن يجعل من الفعل الفلسفي فكرا إنسانيا عالميا، "يحقق وحدة الفكر و السلوك بشكل مثالي"<sup>1</sup>.

إذا كان سقراط قد أصلح نظرية المعرفة وكل ما أفسده السوفسطائيون الذين اشتهروا بفن الخطابة والبلاغة، وظهرت فلسفتهم في زمن لازم الخطاب السياسي اليوناني نتيجة التحولات التي عرفها المجتمع اليوناني في تسيير شؤون الحياة السياسية، والتي عبّرت عن هذا التحول والتغيير، في تعليم القيم والدفاع عنها بالحجة العقلية و محاولة الإقناع بتلقين المواطنين أساليب الحكم والسياسة.

يمكن القول هنا أن "ما يميز السوفسطائية وما يشكل في الوقت ذاته سببا للهجوم عليها، هو ذلك الانقلاب الذي أحدثته في بنية اللوغوس والقول والخطاب معا، فقد كان القول قبلهم - يقول فتحي التريكي- ولكن السوفسطائية أعطت اللوغوس مفهوما آخر، فقد أصبح الكلام متموجا متذبذبا ومختلفا، بعدما كان موحدا ومقدسا للمعرفة"<sup>2</sup>، وفي السياق ذاته يقول الفيلسوف السوفسطائي بروتاغوراس (480/ 410 ق.م): "إنني أرى يا سقراط أن المهارة في الشعر هي الجانب الأساسي من التربية، وذلك يكمن في قدرة المرء على معرفة ما هو صحيح وما هو غير صحيح من موضوعات الشعراء"<sup>3</sup>.

يتضح لنا أن الفلاسفة السوفسطائيين قد تفننوا في استخدام الجدل والشعر للدفاع عن آرائهم وأفكاره لا لأغراض تربوية بل منطقية أيضا، للتمييز بين ما هو صحيح و ما هو خاطئ، لأن علم المنطق يضع قواعد وأسس التفكير الصحيح التي تعصم

---

1- بيتر كونزمان، فرانز، بيتر بوكارد، فرانز فيدمان، أطلس dtv الفلسفة، ترجمة جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، ط 11، 2003، ص 37.

2- الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة" نقد المنعطف اللغوي" في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، أكتوبر 2005، ص 12-13.

3- فتحي التريكي، قراءات في فلسفة التنوع، الدار العربية للكتاب، تونس، 1988، ص44.

## الفصل الثاني: التحليل المنطقي ونقد العقل في الفكر الغربي

الفكر البشري من الوقوع في التناقض والانحراف، وهذا يقودنا إلى اكتشاف بنية منطقية في الفلسفة السوفسطائية، بحكم أن النظام السياسي قد ساعدهم على نشر أفكارهم الفلسفية، "إن النقد الذي وجهته الأطروحة السوفسطائية إلى المعايير القيمية في الأخلاق التقليدية قد ساعد الفكر على فتح أفق جديد، مما مهّد الطريق أمام ممارسة أخلاقية قائمة على العقل"<sup>1</sup>.

انطلاقاً مما سبق ذكره يمكن لنا القول أن العلم لا يمكن أن نؤسسه على الحواس وحدها، ويبقى العقل هو الأداة الهامة التي نستعين بها في الوصول إلى المعرفة الحقيقية، ولا بد من التفريق بين العلم الصحيح والرأي الشخصي، وهذا يقتضي مراعاة القواعد المنطقية، لبناء معرفة سليمة وخالية من العيوب والأخطاء، لأن تأسيس العلم يقوم على منطق تجريبي حسي في مجال العلم الطبيعي، ومنطق عقلي صوري في الرياضيات على المستوى النظري.

ب/ أفلاطون: (427/ 347 ق.م) استطاع أفلاطون أن يخلق نظاماً فلسفياً راقياً، يُعد معلّم أرسطو والينبوع الحي الذي يرقى إليه أهم ما في فكرنا الحاضر، اشتهر بمثاليته التي من خلالها قسّم العالم إلى عالم مثالي وعالم محسوس، ولما كانت المحاورات الأفلاطونية تشهد غالباً على مهارة ودقة كبيرة في إدارة المناقشة، لاستنتاج نتائج صحيحة لا مغلوطة، ولكن في نهاية المطاف نجد أن محاججاته وبراهينه تقوم على منطق خاص، فمثلاً في مقطع من (Gorgias) نجد بلسان سقراط المقدمة التالية: "إذا كانت نفس عاقلة نفساً طيبة، فإن التي تكون في وضع معاكس لوضع النفس العاقلة هي نفس طيبة"<sup>2</sup>، إذا كان سقراط قد انتهى في نسقه الفلسفي، من أن العلم الصحيح يكمن في الإدراكات والمعارف الكلية التي يستنبطها

1- بيتر كونزمان، فرانز، بيتر بوكارد، فرانز فيدمان، أطلس dtv الفلسفة، مرجع سابق، ص 35.

2- روبرت بلانشي، المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل، ترجمة خليل أحمد خليل، ديوان المطبوعات

الجامعية، الجزائر، والمؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، (د.ط.ت)، ص 29.

## الفصل الثاني: التحليل المنطقي ونقد العقل في الفكر الغربي

العقل بعد استخلاص الجزئيات ومعرفة الصفات والخصائص الجوهرية المشتركة بينها، فإنه قرّر من أن هذه الإدراكات الكلية التي يصل إليها الإنسان بعقله تمثل بدورها المعرفة الصحيحة، لأنه جعل من التفلسف خاصية عقلية متميزة ترقى بالإنسان إلى مستوى التنظير والتأمل.

مما جعل نسق أفلاطون الفلسفي يكون امتدادا لأستاذه سقراط، وفي هذا السياق يمكن القول "فأتى أفلاطون وخطا بعد أستاذه انتهت به إلى هذه النظرية"<sup>1</sup>، فقد تأثر بفلسفة أستاذه سقراط وسلّم بما ورد فيها من أفكار وتصورات، " فقد سلّم مع سقراط بصحة ما وصل إليه من أن العلم لا يقوم على المدركات الحسية التي توصلها الحواس إلى الذهن، بل هو عبارة عن المدركات العقلية التي يستخلصها العقل مما يصادف في الحياة من جزئيات، ولكنه لم يوافق سقراط على أن هذه الصور الذهنية ليس لها وجود يطابقها في العالم الخارجي"<sup>2</sup>، ونظرية المثل الأفلاطونية تقوم على التمييز بين عالم مثالي أبدي أزلي وعالم مادي محسوس، فهذه الإدراكات الكلية التي يصل إليها العقل هي بمثابة أسماء لمسميات في العالم الخارجي، فالعالم الخارجي ما هو إلا صورة مزيفة للعالم الآخر، فالنفس تتذكر ما كانت تعيشه في عالم المثل، لذا جعل من العلم فضيلة والجهل رذيلة، وشدّد على الروح الفلسفية التي تتأسس على النقد ومعاناة الحقيقة، وإبراز مكانة العقل في تنظيم الأشياء، "أما الروح الفلسفية فهي في رأي أفلاطون محبة ونظام ونور وتمجيد لقوى العقل"<sup>3</sup>.

يتضح مما سبق ذكره أن كل إدراك كلي له حقيقة خارجية هو صورة لها، وهذه الحقائق الخارجية هي ما يسميها أفلاطون بالمُثل (les idées) وتتميز بكونها عامة لا خاصة، وليست مادية بل معاني مجردة، وتمثل حقيقة و جوهر الأشياء، ولا

1- أحمد أمين، زكي نجيب محمود، السلسلة الفلسفية، قصة الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 152.

2- المرجع نفسه، ص 153.

3- حنا الفاخوري، خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص 70.

## الفصل الثاني: التحليل المنطقي ونقد العقل في الفكر الغربي

محدودة من حيث الزمان و المكان، وهي بدورها معقولة أي يتعقلها الإنسان بواسطة النظر والتأمل.

ج/أرسطو: (322/384 ق.م) كان يتميز بشخصية متميزة، وعقل مجتهد يؤسس لفكر فلسفي أكثر انفتاحا وعقلانية منطقية، فكان يحاول تفحص أقوال أستاذه أفلاطون وينقدها و يعمل على تحليلها وتفتيحها، "وأما العقل الذي يذكره أرسطوطاليس في كتاب البرهان، فإنه يعني به قوة النفس التي بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية، لا عن قياس ولا عن فكر، فإن هذه القوة جزء من النفس يحصل لها المعرفة الأولى لا بفكر ولا بتأمل. واليقين بالمقدمات التي صفتها الصفة التي ذكرناها، وتلك المقدمات هي مبادئ العلوم النظرية"<sup>1</sup>.

لذا اعتقد البعض أن هذا نوع من التجريح لأستاذه، وتقليل من قيمة أستاذه، فإن أرسطو في كتبه ينقد تعاليم أفلاطون نقدا قويا قاسيا، و لكنه في الوقت نفسه يقول: "إنه صديق لأفلاطون، ولكنه أكثر صدقا للحق"<sup>2</sup>، وقد انتهت هذه المحاولة بأرسطو إلى ابتكار علم جديد، الذي تمثل في علم المنطق فهو من اكتشافه وإنشائه، الذي اعتبره بمثابة الآلة للعلم "ليس المنطق في نظره علما بل آلة للعلم، ولهذا أطلق اسم الأورغانون أي الآلة على مجموع كتبه المنطقية"<sup>3</sup>، لكن في الحقيقة نجد أن شراحه هم الذين أطلقوا عليه اسم الآلة أو الأداة.

يبدو لنا من خلال تفحص أعمال أرسطو المنطقية التي جمعها في وضع الأورغانون الذي يعني الآلة أو الوسيلة، "لأن أرسطو كان يرى في المنطق علما ذهنيا إعداديا أكثر مما كان يرى فيه فرعا من فروع الفلسفة"<sup>4</sup>، الذي حاول من خلاله

1- محمد عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف، ط4، 1987، ص80.

2- أحمد أمين، زكي نجيب محمود، السلسلة الفلسفية، قصة الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص213.

3- حنا الفاخوري، خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص82.

4- روبرير بلانشي، المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل، مرجع سابق، ص37.

وضع اللبنة الأولى في تأسيس بنية منطقية للفكر البشري وتنظيمه، التي تتجلى في محاولة إعادة بناء المعرفة وتهذيبها وترتيبها على استنتاجات منطقية صحيحة، وتهذيب العقول بممارسة المنطق واكتساب معارف نظرية كان يفتقر إليها الفكر البشري قديما، فلا يمكن أن نستخلص نتيجة خاطئة من مقدمات صحيحة، "فلا علم إلا بالكليات"، فالقياس كاستنتاج منطقي أو حركة عقلية منظمة لا يكون صحيحا إذا لم نراع فيه الشروط الصورية والقوانين المنطقية، "فالبرهنة القياسية إذن ليست برهنة ميكانيكية، إنما لا نحصل منها على النتيجة - تلقائيا - إنما نحصل عليها ونستخرجها بعمل إبداعي حقيقي، بقوة خلاقة تشبه دائما عملية الحكم الذي نعبر عنه في القضية، ويرى (هاملان) أنه إذا كان حقا أن البحث العلمي يتقدم حين نضع المقدمة: أعني أن نجد سبب النتيجة، فينبغي أن نعترف إذن أن البرهنة إنما تتكون من ربط الطرفين أي الحدين - بحد أوسط - فجوهر القياس إذن هو التأمل"<sup>1</sup>.

لذا بدأت تظهر اهتمامات فلاسفة الغرب بالمنطق بعد حقبة من الزمن وقسموه إلى قسمين، منطق صوري (شكلي) ومنطق مادي (حسي) ، بينما أرسطو جعله صوريا شكليا يهتم بصورة الفكر لا بمادته، "وقد اخترع أرسطو منطق الصورة هذا وأكمله أيضا فهو بذلك خلقه كاملا لم يزد عليه المتأخرون إلا قليلا"<sup>2</sup>، ألم يعد من الممكن اليوم القول مثلما قال كانط في هذا المعنى: "إن المنطق ولد مكتملا وتاما وينتهي عند أرسطو" لأنه لم يتقدم بعده خطوة إلى الأمام كما أنه لم يتراجع خطوة إلى الخلف حتى ظن أنه اكتمل، من هنا نستخلص أن الاكتمال يقصد به أنه اكتمل في صورته فقط، وهو الذي أطلق مصطلح الصورة على منطق أرسطو، فأصبح يسمى منذ ذلك الحين "بالمنطق الصوري" (la logique formelle)، وبذلك يكون

---

<sup>1</sup> - علي سامي النشار، المنطق الصوري من أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، ط6، 2000، ص 528.

<sup>2</sup> - أحمد أمين، زكي نجيب محمود، السلسلة الفلسفية، قصة الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 219.

## الفصل الثاني: التحليل المنطقي ونقد العقل في الفكر الغربي

المنطق الأرسطي من أهم الركائز واللبنات الفكرية الأولى التي خَاصت الفكر البشري من الفلسفات القديمة والجدل العقيم الغير منظم وممنهج وفق ما يقتضيه المنطق الصحيح.

لذا فمن الشواهد الثابتة في تاريخ المجتمعات الغربية، أن المنطق قد ظهر في اللحظة التي كان الفلاسفة فيها قد ملؤوا تلك المذاهب التي يواجه كل منها الآخر ويناقضه منها الآخر بصفة رمزية<sup>1</sup>، يتبين لنا أن التناقضات والاختلافات الحاصلة كانت تملئها وتغذيها أفكار وعقائد راسخة ضيقة لا تخدم الفكر والفلسفة معاً، كاستبداد الكنيسة ورجال الدين بالعقل والعلم، والركون إلى معتقدات وفلسفات سابقة، لما استطاع الفلاسفة تجاوز وإبطال هذه الأوهام والخرافات التي عرقلت تطور الفلسفة والعلم.

فهذا التناقض ورفض التجديد كان دافعاً قوياً في تبني النقد والمنطق في دحض هذه المعتقدات التي لا تتلاءم وروح التفلسف النقدي المتعالي على التعصب الأعمى، هنا نكتشف أهمية المنطق في بنية العقل الغربي والنظر إليه بمثابة الأداة والمرجعية الفكرية المستقلة عن كل أحكام سابقة، ومؤسسة على منطلقات ومقدمات خالية من التناقض والمغالطة.

### **2/ بنية التفكير الفلسفي النقدي الموضوعي في الفكر الغربي الحديث**

أ/ ديكارت: (1650/1595م) من أشهر فلاسفة الفكر الفلسفي الحديث يعد بمثابة الأب الروحي للفلسفة الحديثة والمؤسس الحقيقي للمذهب العقلاني الحديث، يُعرّف ديكارت الفلسفة بقوله: "إن كلمة فلسفة تعني دراسة الحكمة، ولسنا نقصد بالحكمة مجرد الفطنة في الأعمال، بل معرفة كاملة بكل ما في وسع الإنسان معرفته

---

1- بول موي، المنطق وفلسفة العلوم، ترجمة فؤاد حسن زكريا، دار نهضة مصر، القاهرة، ص5.

## الفصل الثاني: التحليل المنطقي ونقد العقل في الفكر الغربي

بالإضافة إلى تدبير حياته وصيانة صحته واستكشاف الفنون<sup>1</sup>، ويضيف قائلاً: "ومنهج الفلسفة حدس المبادئ البسيطة واستنباط قضايا جديدة من المبادئ لكي تكون جملة واحدة، وعلامة اليقين وضوح المعاني وتسلسلها على ما نرى في الرياضيات التي تمضي من البسيط الواضح إلى المركب بنظام محكم"<sup>2</sup>.

إذ يعتقد ديكارت أن الناس متساوون في العقل وأنه واحد في جميع الموضوعات بلا استثناء، انتقد القياس الأرسطوطاليسي واتهمه بالعقم، لأن النتيجة فيه ما هي إلا تكرار لإحدى مقدماته، وهو عكس الاستنتاج الرياضي الذي يتميز بالإبداع والابتكار وخصوبته تشبه الاستقراء العلمي، والعلم الكلي يكمن في الرياضيات وليس الاستنباط هو القياس الأرسطوطاليسي، ولذلك يقول: "فلا خير يرجى من هذا القياس، ولكنه سلسلة من الحدوس تتقدم من حد إلى حد بحركة متصلة، فيربط العقل بين حدود لم تكن علاقاتها واضحة أول الأمر والحركة العقلية هنا ثانوية، فإن مبدأها حدس ومنتهىها حدس"<sup>3</sup>، فديكارت يعتقد بمطلقية العقل وثباته ويميز بين الذات العارفة والعالم الخارجي، لأن ثنائية ديكارت تقوم على أسبقية النفس عن البدن، غير أن العقل أهم جزء في الإنسان، "إن فالناظر في فلسفة ديكارت وموقف ديكارت من الفلسفة يستطيع أن يصل بسهولة إلى أنه يهدف إلى أمرين: الثقة بالله العليم الحكيم، والعقل البصير، لأنها فلسفة العقل الذي يفتح للإنسان آفاق المعرفة والعلم، ويغزو بنوره عالم السماء والأرض، ومع حسن استعمال الإنسان لعقله البصير، ومع دوام

---

1- يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص62.

2- المرجع نفسه، ص 62.

3- المرجع نفسه، ص 63.

ثقتة بالله تعالى مبدع الكون يسعد الإنسان، ويحتفظ بصحته ويحقق السلام بين بني الإنسان أفراداً وجماعات"<sup>1</sup>.

انطلاقاً مما سبق ذكره يمكن القول أن فلسفة ديكارت كانت حاضرة مع بزوغ عصر النهضة الأوروبية، التي لاح نورها على أوروبا كلها، عندما استيقظت من سباتها العميق، وسلّمت مفاتيح السلطة للعقل والعلم وحدهما، عندها تجاوزت التعاليم السكولائية، فالحكمة هي الخير الأعظم، أما التجديد الحقيقي الذي استحدثه ديكارت في الفلسفة، فلا يكمن في تعريفها أو موضوعها، أو النظرة الكلية الشاملة إليها، وإنما في تفصيل المسائل التي عرضت، في تحليل المبادئ التي قامت عليها، وفي تحصيل النتائج التي وصلت إليها، فقد شبه الفلسفة بمثابة الشجرة التي تبدأ بالميتافيزيقا وتنتهي بالطب والأخلاق.

لذا فالقطيعة التي أحدثها ديكارت كانت نقدية، حيث ساعدت على إعادة بناء الفكر الفلسفي وفق أسس ومبادئ منطقية مستمدة من العقلانية الرياضية، الذي ينسجم مع الأطروحات اللاحقة في الفكر المنطقي المعاصر، وهنا يمكن أن نبرهن على مشروعية هذه الأطروحة في الفلسفة الحديثة ببعض الشواهد المستخلصة من فلسفة وعقلانية ديكارت في بنية مفتوحة لا مغلقة تجاه العقل والواقع، التي توحى بصفاء العقل وخصوبة المخيلة، "إذا كان الجديد الذي قدمه ديكارت يتمثل في المنهج وفي القواعد الأساسية التي اشتمل عليها منهجه، وكان مدخل تجديده نظريته العامة إلى المنطق، وإلى القياس الأرسطوطاليسي والاستقراء التجريبي على وجه الخصوص: فالمنطق يقف عند أفعال العقل، يحلها تارة، ويدل على مواطن الصدق

---

1- إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2000، ص 76.



والخطأ فيها تارة أخرى، إلا أن ديكارت ومن قبله سيكون يرون عقم هذا التحليل فقدم منهجه الذي سأشرحه في النقطة التالية<sup>1</sup>.

فلم تكن ثورة ومهاجمة ديكارت لأرسطو في منطقته فحسب، بل هاجمه في أغلب نظرياته سواء في الميتافيزيقا أو العلم الطبيعي، بحكم أن عقلانية ديكارت كانت رياضية خالصة أي مستوحاة من الرياضيات، "وكتب ديكارت في "المقال عن المنهج" أن المنهج عبارة عن القواعد التي تعين الإنسان على زيادة علمه تدريجياً، والارتقاء شيئاً فشيئاً إلى أسمى نقطة يستطيع بلوغها رغم ضعفه وقصر حياته"<sup>2</sup>، وفي السياق نفسه يرى: "الفرنسي هنري برغسون (1859/1941م) أن الحدس هو السبيل الوحيد لمعرفة المطلق. بينما اتخذ هاملتون (1788م/1856 م) وأتباعه من الاسكتلنديين وغيرهم من فلاسفة الأخلاق المعاصرين أساساً للأخلاق والإبستمولوجيا"<sup>3</sup>، وقال الفيلسوف والرياضي هنري بوانكاريه (1854م/1912م) قولته المشهورة: نحن نبرهن بالمنطق ونخترع بالاستدلال.

إن تأثر ديكارت بالمنهج الرياضي لم يكن نابعا من المفاضلة الفكرية بين علم وآخر، وإنما كان نتيجة الدراسة والتأمل، فالرياضيات تشهد على معقوليتها ويقينها الواضح على أساس ارتباطها بالمنطق لا العالم المحسوس المتغير، و يمكن التدليل على ذلك: " كان ديكارت يعتز اعتزازا خارقا بالعقل، وثقة متبصرة بقدرات عقله، وهدوئه واحد من كبار ثوريي الفكر الأوروبي عن طريق الوضوح الأسر لفكره ولغته وبساطتها المرفهة، وكانت الرياضيات في نظر ديكارت نموذج المعرفة الواضحة اليقينية، فإن مزاعم المعرفة خارج الرياضيات حائرة، دون نظام، لا يدعمها أي نهج عام في البرهان، ولهذا فإن الخطوة الأولى هو أن ندخل في بحر الفلسفة والعلم

1- إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، مرجع سابق، ص 74 - 75.

2- المرجع نفسه، ص 78.

3- المرجع نفسه، ص 78.

## الفصل الثاني: التحليل المنطقي ونقد العقل في الفكر الغربي

الطبيعي، منهج الرياضيات الواضح الاستنتاجي الوحيد النمط، فبالمنهج والنظام وحدهما يمكن بناء المعرفة والنظام الصحيح هو البدء بأكثر الحقائق وضوحا وبساطة<sup>1</sup>.

أما عن مسألة الشك الديكارتي وكيف جعل منه أداة لإثبات فعالية التفكير وأن النفس لا تنقطع عن الوعي والشعور، ومن عملية التفكير أثبت الوجود الذاتي والعالم والله، والكوجيطو الديكارتي له دلالة جازمة وقاطعة على ذلك، "وقد بين ديكرت منهجه بالفعل في كتابه" رسالة في المنهج" والتأملات" فطبق منهجه في الشك حتى وصل إلى قضية لا سبيل إلى الشك فيها وهي "أنا أفكر فأنا موجود" وأظهر أيضا أنه لا يستطيع الشك في وجود الله<sup>2</sup>. ويواصل ديكرت تحيله لمسألة التفكير والوجود والعلاقة الجدلية القائمة بينهما وقد جاء في قوله: "ولكن هذا الوجود الثابت بصفة وحيدة والذي يخص الشخص ولا ينفصل عن صفة التفكير يقول: "أنا كائن وأنا موجود هذا أمر يقيني ولكن إلى متى؟ أنا موجود مادمت أفكر فقد يحصل أني متى انقطعت عن التفكير، انقطعت عن الوجود تماما"<sup>3</sup>.

"وشك ديكرت كان شكا منهجيا علميا لا شكا مطلقا أي شك العقل لا شك العقيدة ولم يعد هذا الشك أن يكون سوى محاولة منظمة للوصول إلى اليقين العقلي، وليس تجربة من تجارب الوجود"<sup>4</sup>.

---

1- ستوارت هامبشر، سلسلة أبحاث، عصر العقل، (فلاسفة القرن السابع عشر)، ترجمة ناظم طحان، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ط2، 1986، ص67.

2- المرجع نفسه، ص 68.

3- ديكرت، التأملات في الفلسفة الأولى التأمل الثاني، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1974، ص95.

4- راجع عبد الحميد الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، مرجع سابق، ص 121.

"يوضح ديكارت في المقاطع التالية من "رسالة في المنهج" عام 1637 كيف يصل إلى أسس مذهبه باستخدام طريقة الشك المنهجي، معرفة وجوده الخاص، ووجود الله، وبرهانه عن وجوده كواقع لا يتزعزع يتمتع بالمناعة ضد عملية الشك، ولكن شيئاً واحداً لا نستطيع الشك فيه هو أننا نشك، غير أن الشك لا يعدو أن يكون شكلاً من أشكال التفكير، أنه بفضل قدرة الذات على التفكير ترى الذات أنها موجودة، ومن هنا جاءت قضية ديكارت "أنا أفكر إذا أنا موجود"<sup>1</sup>، "إذ يبدو التفكير بأن امرءاً ما يفكر ويشك بوجود عقله أمراً يناقض نفسه بشكل بارز. فهناك قضايا الرياضيات بوجه خاص يتخذها ديكارت باستمرار نموذجاً لما ينبغي للتفكير أن يجري عليه"<sup>2</sup>، وفي الحقيقة إن التصور الديكارتي لماهية الإنسان يكمن في التفكير، وهذا نابع من خاصية العقل التي تميزه عن سائر الكائنات الأخرى، حتى أنه جعل من الكوجيطو برهانا على صدق هذه المسألة، فلا يعقل أن تكون هناك ذات دون عقل، وجاءت العبارة التالية دالة على ذلك: "وهكذا كان ديكارت قادراً على أن يقول إن ماهيته الشخصية وذاته يجب أن تكمن في عقله بعد أن وصل إلى القضية القائلة "أنا أفكر إذا أنا موجود" فلم يتصور نفسه أنه يمتلك جسداً دون أن يمتلك عقلاً أيضاً ولهذا يمكن النظر إلى وجود عقله كأمر جوهري لوجوده كشخص في أن وجود جسده أمر عرضي يتصل اتصالاً جوهرياً بوجوده"<sup>3</sup>.

لكن المفكر والفيلسوف المصري يوسف كرم (1886 م/1959 م) الذي اهتم بدراسة الفكر الفلسفي الغربي، يُصر على اتهام ديكارت بأنه كان شاكاً مطلقاً إذ يقول: "ولكن إرادة تبرير اليقين راجع إلى نية الفيلسوف وليست النية بمغيرة شيئاً من الموضوع... فإن العقائد أسرار تفوق العقل والأخلاق والتقاليد من الضروري التزامها

1- ستوارت هامبشر، سلسلة أبحاث، عصر العقل، (فلاسفة القرن السابع عشر) مرجع سابق، ص70.

2- المرجع نفسه، ص71.

3- المرجع نفسه، ص72.

قبل الشك وأثناءه لأن أفعال الحياة غالباً تحتمل الإرجاء كما يقول ديكارت نفسه: وأنه ليس من الفطنة التردد في العمل بينما يضطرنّا العقل إلى التردد في الأحكام"<sup>1</sup>. لذا فالمنهج عند ديكارت يبيّن القواعد العملية التي يجب إتباعها لإقامة العلم ولا يحلّ أفعال العقل ولا يدل على صدقها ومواطن الخطأ فيها كما يبين المنطق، فإن هذا التحليل عديم الفائدة في رأي ديكارت وبيكون وأضرابهما، وبينما المنطق علم وفن معاً، والعلم عند ديكارت استنباطي يضع المبادئ البسيطة الواضحة ويتدرج منها إلى النتائج.

لذا يتدرج المنهج الديكارتي في طلب اليقين وممارسة الشك وعدم التيقن من صحة الأفكار إلا بعد المراجعة والتمحيص وقد أشار إلى ذلك في قواعد المنهج. "ويمضي ديكارت يتساءل عن المبدأ الذي يقيم عليه العلم الصحيح، فإذا أردنا أن نقرر شيئاً محققاً في العلوم، فنطرح كل ما دخل عقلنا من معارف، ونشك في طرق العلم وأساليبه، والأساس الذي نريد الوصول إليه هو العقل مجرداً خالصاً، فإن العقل واحد عند جميع الناس"<sup>2</sup>، ويعبر أيضاً "إذ ليس الشك مقصوداً هنا لنفسه، بل لامتحان معارفنا وقوانا العارفة، إن فأنا أشك في الحواس لأنها خدعتني أحياناً، ولعلها تخدعني دائماً، وأنا أشك في استدلال العقل، لأن الناس يخطئون في استدلالاتهم، ومنهم من يخطئ في موضوعات الهندسة، فلعلي أخطئ دائماً في الاستدلال"<sup>3</sup>.

ب/سبينوزا: (1632 م / 1677م) فيلسوف هولندي اشتهر بالنزعة الحلولية القائمة على وحدة الله والطبيعة، ووضع (رسالة في إصلاح العقل) الذي بدأ تأليفه عام 1661م، وهو الكتاب الذي كان بمثابة المقدمة في قيمة المعرفة والمنهج أي يعتبر

1- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 68.

2- المرجع نفسه، ص 66.

3- المرجع نفسه، ص 67.

منطقا جديدا أو مدخلا للمنهج الجديد، مثلما قام به الإنجليزي فرنسيس بيكون (1561م/1626م) في نقده للمنطق وإبراز الطابع الحسي الاستقرائي للمعرفة وتأليفه (لأورغانون الجديد عام 1620) الذي انتقد فيه منطق أرسطو (322/384 ق.م) وصوريته، وكتاب (المقال في المنهج لديكارت عام 1637م)، اهتم (سبينوزا) بالمنهج الحلولي وفكرة الجوهر اللامتاهي، مما جعل فلسفته هو الآخر تعلن التمرد عن الفلسفة السكولائية القروسطية، ويمكن لنا أن نقف على حقيقة ذلك في العبارة التالية: "ولكن سبينوزا كان ينزع نزعة توحيدية جعلته لا يعترف إلا بجوهر واحد فقط، فإذا كان ديكارت قد قال بصفة الفكر للعقل أو الذهن وبصفة الامتداد للمادة أو الجوهر المادي، فإن سبينوزا يجعل هاتين الصفتين معا من صفات هذا الجوهر الواحد"1، فقد اقتفى سبينوزا أثر فلاسفة القرن السابع عشر في إتباع طريقة خاصة في تحليل المشكلات الفلسفية على غرار ما فعل ديكارت، لأن فلسفته كانت نتاجا ديكارتيًا وخاصة في تبنيه الطريقة الاستنباطية الرياضية، واعتقد سبينوزا بأن الرياضيات هي المفتاح الأمثل لحل أسرار الكون واكتشاف قوانينه.

وفي السياق نفسه نجد الفيلسوف والرياضي اليوناني فيثاغورس (570/ 500 ق.م)، اختزل نظام الكون في الرياضيات التي ترمز للتجريد والعمل العقلي المنطقي وعبر عن ذلك قائلا: "أن الكون تسيّره الأرقام"، بمعنى أنها تساعد الفكر على التحليل وعدم التناقض مع ذاته، لذلك اتخذ سبينوزا من الهندسة نموذجا في النظام وعلى غرارها أصبحت الرياضيات اليوم آلة العلوم، لأنها عمل فكري خالص تغنى بها حكماء وفلاسفة اليونان (أناشيد مالدر)، فهي مبنية على عدم تناقض الفكر مع ذاته، وتتميز بالدقة والوضوح.

---

1- إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، مرجع سابق، ص 193-194.

هذه المعرفة الأخيرة هي الكاملة لأن موضوعاتها معان واضحة متميزة يكونها العقل بذاته، "كان ديكارت قد اتخذ من الوضوح والتمايز معيارا لصدق الأفكار وعليه اعتبر الكوجيتو "أنا أفكر إذا أنا موجود" قضية صادقة لأنها تستوفي معيار الوضوح والتمايز، أما سبينوزا فقد رأى أن الفكرة الصادقة هي التي تكفل ذاتها بذاتها، فلا تقتقر إلى ما يضمن صدقها"<sup>1</sup>، " فسبينوزا يتابع ديكارت في اعتباره الفكر محصورا في نفسه، ولكنه يرى أن الفكر صادق، وأنه موضوعي، كلما تحقق فيه المعنى تحققا كليا فأثبت نفسه بنفسه"<sup>2</sup> "وإذا كانت المطابقة بين العقل والموجودات، تعين على العقل أن يضع أولا المعنى الذي يمثل منبع الطبيعة وأصلها، ثم يستتبط منه معانيه جميعا، بحيث يكون هذا المعنى هو أيضا منبع المعاني وأصلها"<sup>3</sup> .

لذا فالعمل الذي قام به سبينوزا يتأسس على البحث في العقل وإيجاد الآليات المنطقية ليجيد معرفة الأشياء، والبحث عن الأداة المناسبة لتطهير العقل من الأوهام والخرافات، التي لا تفيدنا في مشروعنا الفكري، "وإذا كان ديكارت قد صرح بأن العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس فإن اسبينوزا قد أعلن أن حرية الفكر ليست خطرا على الإيمان ولا على سلامة الدولة، بل إن القضاء على حرية الفكر فيه تهديد للإيمان وسلامة الدولة، أصبح العقل سلطنا على كل شيء"<sup>4</sup>، فهناك من العوائق التي تعرقل مسيرة العقل.

في هذا الإطار لا بد من اختيار السبل والطرائق لتحقيق ما هو أفضل، فلا تتوافر لنا هذه الإمكانيات المعرفية والمنهجية بكيفية عشوائية، بل تقتضي الفطنة والحذر،

---

1- المرجع نفسه، ص 195 .

2- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص110.

3- المرجع نفسه، ص111.

4- حسن حنفي ومحمد عابد الجابري حوار المشرق والمغرب نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، دار الفارس للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 1990، ص59.

## الفصل الثاني: التحليل المنطقي ونقد العقل في الفكر الغربي

"إن نموذج اليقين الصارم الذي يلح عليه سبينوزا متبعا ديكارت، يؤدي بصلافة إلى تصور استنباطي للمعرفة يمكن فيه إظهار أن كل النتائج تتجم لا محالة وعلى نحو منطقي من المبادئ الأولى للنظام"<sup>1</sup>.

ولعلنا نستشف ذلك من تحليل هذه الرؤية المعمقة لفهم طبيعة الأشياء التي تحيلنا إلى المتعة الفكرية، فكل ما يؤثر في إثراء العقل ويعمل على تطويره يعد خطوة نحو تأسيس بنية عقلية محكمة تسير كل الفتوحات الفلسفية والعلمية، فلا خير في فلسفة أو فكر لا يحقق سعادة الإنسان، وفي هذا السياق يمكن لنا الوقوف على حقيقة هذه الفكرة من خلال العبارة التالية: "ويكمن هذا الخير الحقيقي في كل ما يؤثر في العقل ويستبعد كل ما هو غير ذلك، ويتمثل كذلك في الكشف عن غذاء العقل والوصول إليه والذي يمكن لنا عن طريقه الحصول على المتعة الدائمة والعليا والسعادة التي لا نهاية لها"<sup>2</sup>.

لما كانت طبيعة بحثنا تفرض استجلاء مكانة العقل والمنطق في تاريخ الفكر الفلسفي، فإن وضوح مفهوم البنية المنطقية لا يتجسد في تأسيس خطاب فلسفي حقيقي، لأن جهلنا بالأسباب الحقيقية يقودنا إلى ذلك الموقف، كون الإنسان صانع وجوده بحكم أنه يتمتع بالحرية والمسؤولية، وقبل الخوض في تحليل هذه المسألة، نحاول أن نتساءل عن مفهوم البنية وماهيتها، فالبنية مفهوم شمولي نتيجة توظيفها في العديد من العلوم الطبيعية و بالخصوص العلوم الاجتماعية ولا سيما اللسانيات كمفهوم أساسي.

---

<sup>1</sup> - جون كوتنغهام، العقلانية فلسفة متجددة، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري، ط1، 1997، ص 62.

<sup>2</sup> - محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي الفلسفة الحديثة، ج4، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1996، ص100.

## الفصل الثاني: التحليل المنطقي ونقد العقل في الفكر الغربي

إن المتأمل في الفكر العربي الإسلامي المعاصر وبالخصوص في قضايا العقل والبحث المنطقي، ومحاولة الابتعاد عن الأفكار الجاهزة واستخدام الآليات المنطقية والدفاع عن العقل وفق ما يقتضيه الفكر الذي يستجيب لكل أشكال البحث الفلسفي النقدي البناء، وهو ما يعني رد الاعتبار للعقل البشري على مواصلة بنائه للأسئلة التي تحفز على النظر وتدعو إلى التفكير، والتي تساعد على انتعاش القيم الفلسفية المناهضة للوثوقية والكلية.

وقد تنبه الغزالي إلى خطر المنطق الأرسطوطاليسي العقلاني البحث وإلى خطر الفلسفة اليونانية المبنية على المنطق، فأيد الإسلام الذي يوفق بين العقل المنطقي والتجارب الموضوعية "وحذر الغزالي علماء الإسلام أن يقفوا في وجه المسلمات العلمية والمعادلات الكونية والحقائق المفهومية لأنهم إذا وقفوا في وجهها فإن موقفهم سيضعف الدين، وسيضعف العلماء أيضا وسيقيم تعصبا وجمودا عند علماء الدين، وشكا لدى العلماء التجريبيين"<sup>1</sup>.

### **3/كانط والتحليل المنطقي**

يمثل الفيلسوف الألماني ايمانويل كانط (1724 م/1804 م) نقطة تحول في تاريخ الفكر الفلسفي الحديث، فقد كان مشروع الفيلسوف بمثابة القطيعة الإبستمولوجية التي أثرت على بنية العقل الأوروبي الحديث، لأنه حاول نقد العقل وفحصه ووضعها في إطاره الصحيح، والتخلص من العقلانية المطلقة التي ميّزت الفكر الأوروبي، كعقلانية ديكارت وسبينوزا، من أشهر مؤلفاته: (نقد العقل الخالص 1781م) و(نقد العقل العملي 1788م) و(نقد ملكة الحكم 1790م) و(مقدمات لكل ميتافيزيقا مقبلة

---

1- الحسن السائح، الحضارة الإسلامية في المغرب، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط2، 1986،



يمكن أن تصير علما 1783 م) و(أسس ميتافيزيقا الأخلاق 1785 م) و(مشروع السلام الدائم 1795 م).

إذا قيل قديما عن سقراط إنه قسم الفلسفة اليونانية إلى قسمين ما قبله وما بعده، واشتهر ديكارت بأبي الفلسفة الحديثة والحد الفاصل بين القديم والجديد في تطور الفكر الأوروبي، فإن كانط قسم الفلسفة الحديثة إلى مرحلتين، ويشهد أحد تلاميذه بذلك حين يقول: "لقد كان معلما في جامعنا. وبكل المعلومات التي تتعلق بالمادة التي يدرسها ومع التواضع الجم كان يظهر في قاعة المحاضرات، وكان يذكرنا دوما بأنه لا يريد أن يعلم الفلسفة، بل التفلسف والتفكير، إلخ... أحيانا كان يحاضر من دون أن يلتزم بالملخص الذي وضعه للمحاضرات، أحيانا كان يحاضر من دون أن يفتح أمامه كراسة، في المنطق والميتافيزيقا والأخلاق وغيرها"<sup>1</sup>، ولكن تفكيره أدى به إلى وجهة جديدة سيطرت على القرن التاسع عشر، ولم تبدأ العقول في التحرر منها إلا منذ عهد قريب.

وكان الفيلسوف الانجليزي هيوم (1711م/1776م) الذي يمثل نزعة تشكيكية معتدلة تناول فيها دراسة قدرات الإنسان المعرفية بشكل نقدي، ألف كتابه المعروف بعنوان "رسالة حول الطبيعة الإنسانية"، الذي كان تأثيره كبيرا على كانط، وقد قال كانط عنه أنه أيقظه من سباته الدوغمائي، " وكان لشك هيوم هذا الفضل في إيقاظ ايمانويل كانط من سباته الدوجماتيقي، والقيام بثورة في نظرية المعرفة نظيرة للثورة التي أحدثها كوبرنيكوس (1473 م/1543 م) في علم الفلك، فجاء كوبرنيكوس وأثبت أن تفسير حركات الكواكب يكون معقولا إذا سلمنا بأن الراصد الثابت على الأرض هو الذي يدور حول الشمس"<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> - إيمانويل كانت، نقد ملكة الحكم، ترجمة غانم هنا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، سبتمبر 2005، ص 22.

<sup>2</sup> - عبد الرحمان بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1975، ص09.

رغم أن هيوم قد أثار الشك حول نتائج الاستقراء، في تبرير مبدأ العلية، واعتبر أن العلاقة بين العلة والمعلول ليست ضرورية، وبالتالي لا يمكن التعرف عليه أي المعلول بشكل عقلائي صرف و لا بشكل مستقل عن التجربة.

وعلى هذا الأساس رفض دافيد هيوم علاقة السببية بوصفها علاقة ضرورة، وفسرها: بأنها مجرد اقتران أو تعاقب مطرد بين الظاهرتين، تجاوبا مع اتجاهه التجريبي في نظرية المعرفة<sup>1</sup>، أي أن المعلول ليس متضمنا في العلة أو مرتبطا بها ارتباطا ضروريا، "لقد اتضح لهيوم أنه لا يمكننا القول بأن مجرد تحليل العلة يتضمن وجود المعلول كأحد عناصرها لأن المعلول متميز عن علته، وعلى هذا فإنه لا يمكن منطقيا القول بأنه متضمن فيها، هكذا يقوّض هيوم القضية الأساسية للمذهب العقلي التي تؤكد فطرية تصور العلية وقبليته، حيث أصبح التصور مستمدا من التجربة الحسية والانطباعات التي نحصل عليها من العالم الخارجي"<sup>2</sup>.

لكن كانط سلّم بالملاحظة الأولى، "وأن قيام العلم أمر واقع يمنع من قبول الشك ومن الاكتفاء بالتجربة فحسب، فيجب أن يكون مبدأ العلية مبدأ أوليا في العقل، ويفضله تتحول القضية التجريبية إلى قضية أولية كلية ضرورية، ويجب إذن أن الفحص عن سائر المبادئ المطلوبة في العقل وتعيين وظائفها في المعرفة العلمية، وتلك هي الفكرة النقدية التي بنى عليها كانط فلسفته، ولكنها لم تتضح إلا بعد زمن غير قصير"<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> - محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء دراسة جديدة تستهدف اكتشاف الأساس المنطقي المشترك للعلوم الطبيعية والإيمان بالله، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط5، 1986، ص 295 - 296.

<sup>2</sup> - ماهر عبد القادر محمد، مشكلات الفلسفة، دار المعرفة الجامعية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1985، ص 18 - 19.

<sup>3</sup> - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط5، ص 208 - 210.

لكن في المقابل نجد روسو (1712م/1778م) هو الآخر قد أثار مسألة الحقيقة في الفلسفة الحديثة، الذي علم كانط كيف يبدي شكه تجاه العقل، منطلقا من أن الإنسان خير بطبعه، ويفترض روسو وجود حالة طبيعية في البشر، ويعيش الإنسان متوحدا مع النظام الطبيعي، فقد أضحى التفكير مصدرا للشرا الاجتماعي وسببا لانفصام الإنسان عن ذاته، عندما أقر أن الطبيعة البشرية تتميز بالصفاء والنقاء وقد أفسدتها المدنية، لقد أسهم العقل وكذلك العلم في إضعاف الشعور تجاه الأخلاق، إن البحث عن الكماليات قد تجعل الإنسان ضعيفا وظهور الملكية الخاصة أنتج وضعاً لا يتساوى فيه الناس منهم القوي والضعيف، "كذلك استكشف روسو الحقيقة البسيطة التي تضيء الطبيعة الإنسانية إلى أعماقها، وهي الخلقية الصافية من كل إضافة زائفة"<sup>1</sup>.

### **المبحث الثاني: كانط وفلسفته النقدية**

#### **1/نقد الميتافيزيقا وتحديد معالم بنية العقل الغربي الحديث**

إذا كانت الميتافيزيقا من أهم محاور الفلسفة التي تبحث في القضايا الماورائية التي تخص وجود الكون والإنسان ومصيره، فإن كانط قد وجه سهامه لإعادة بناء و تشبيب الميتافيزيقا من جهة إطلاقية العقل، وقد أكد كانط حين قال: "إن للعقل الإنساني قدرا غريبا في ضرب من ضروب معارفه من حيث إنه مثقل بمسائل لا يستطيع أن يتقادها، لأنها معطاة له في طبيعة العقل ذاته، ولكن لا يستطيع أيضا أن يجيب عنها لأنها تتجاوز كل قدرة الإنسان"<sup>2</sup>. حيث لم ينكر مثل هذه القضايا الماورائية التي اعتبرها أمرا بالغ الأهمية، كنفقه للكوجيتو الديكارتي، لأن كانط حاول ربط عملية التفكير بالعالم المحسوس، أي أن عملية التفكير تتعلق بالمدرجات

1- المرجع نفسه، ص 211.

2- إيمانويل كانط، نقد العقل الخالص، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، لبنان، 1962، ص 5.

## الفصل الثاني: التحليل المنطقي ونقد العقل في الفكر الغربي

الحسية، وهذا خلاف العلاقة الثنائية التي تربط التفكير بالوجود من خلال الكوجيتو الديكارتية "أنا أفكر إذا أنا موجود"، "وإذا كانت نتيجة شك الغزالي تكمن في زعزعة اليقين الحسي، فلقد توفرت وسائل استدراكه بتطور البحث التجريبي الخاضع لعلم الرياضيات حتى انبجس عن العلم الجديد الشك الجديد، الذي عمق مفهومه ديكارت في نسق فلسفي خطي ذي نظام محكوم...وتعمقت الفكرة عند كانط تأصلت مرة أخرى عند هوسرل، أستاذ هايدغر، أول فيلسوف كتب عنه ديريدا بحثين مستفيضين"<sup>1</sup>.

أما عن دراسة وضوح مبادئ العلم الإلهي النظري والأخلاق، يذهب إلى أن العقل المنطقي لا يجد في ذاته حقائق منطقية، وإنما يجد مبادئ عامة جوفاء، كمبدأ الذاتية الذي لا يعطينا بنفسه موضوعا للعلم، ومن هذا القبيل مفهوما الواجب والكمال، "وهما الفكرتان الأساسيتان في الأخلاق، وفي هذه الحالة تكون الميتافيزيقا علم حدود العقل الإنساني، ولا تستطيع مجاوزة التجربة التي هي المعرفة الحقة"<sup>2</sup>، فالمعرفة حسب كانط هي تركيب بين المقولات القبلية التي ينتجها العقل و المعطيات الحسية التي تستمد صوابها و صلاحيتها من العالم الخارجي، فقد كان اهتمامه أكثر بالرياضيات والعلوم الطبيعية القائمة على الملاحظة التجريبية، و كانت له منطلقا حاسما في تكوين نظرة شاملة في الكون، وتنظيم المعرفة البشرية.

لذا اتخذ موقفا وسطا بين مغالاة العقليين و تطرف التجريبيين في اكتساب المعرفة. لأن كانط لم يهاجم العقل المحض، بل يحاول أن يبين إمكاناته و يجعله فوق المعرفة التي نتلقاها بواسطة الحواس، فهو يرى أن المعرفة مستقلة عن كل

---

1- جاك ديريدا ، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، تقديم محمد علال سينا، دار توبقال للنشر، الدار

البيضاء، المغرب، ط2، 2000، ص 15- 16.

2- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 211.

أنواع التجربة، أي إمكانية الوصول إلى معرفة تتعالى على المعطيات الحسية، "ومن هنا يستنتج كانط أنه في جميع الحالات، ومن دون شك أي شك، من المفيد أن نترك للعقل الذي يبحث. وللعقل الذي يفحص، حرية كاملة كي يمكنه أن يهتم، من دون عائق، بغرضه الخاص، الذي يسهم العقل في تقدمه بوضع حدود لرؤاه كما بتوسيعها والذي دائماً تحرفه الأيدي الغريبة عن دربه الطبيعية، نحو مقاصد تفرض عليه بالقوة"<sup>1</sup>.

وهنا يمكن أن نضع العقل في إطاره الصحيح، لأن المتعالي هو السابق على التجربة ولكنه داخل نطاق العقل، لذا يصرح كانط قائلاً: "كل معرفتنا تبدأ بالحواس وتنتقل منها إلى الفاهمة وتنتهي في العقل الذي يصادف فينا شيء أسمى منه، كي يشتغل مادة الحدس ويحيلها إلى وحدة التفكير السامية، فكما كان للفاهمة، كذلك لهذه الملكة استعمال صوري منطقي، فيه يجرد العقل المعرفة من كل مضمون"<sup>2</sup>.

وكانت نقطة التحول في الرسالة التي كتبها عام 1770 م تصور لنا مبادئ العالم المحسوس والمعقول، التي سمحت له أن يكون بنية فكرية ونظرية فلسفية تتمحور حول المنطق وما بعد الطبيعة، والتي يبيّن فيها أن طبيعة المعرفة الحسية والعقلية مختلفتان عن بعضهما البعض، ليس فقط بدرجة التمييز التي يعتقد بها أنصار المذهب العقلي الذي يقول بأسبقية الأفكار والقول بالمبادئ القبلية الفطرية، وكذا مقولتي الزمان والمكان اللتان تمثلان الإطار الذي يدرس فيه العقل القضايا والمشكلات الفلسفية، "فهما إذن من مصدر آخر غير التجربة، هما صورتان يفرضهما الفكر على الكيفيات المحسوسة"<sup>3</sup>، أما المعرفة العقلية فتظهر وكأنها

---

1- غانم هنا، النزعة العقلية و أثرها في حركة التنوير، عالم الفكر، المجلد 29، العدد 3، المجلس الوطني

للتقافة والفنون الكويت العدد 3 المجلد 29 مارس 2001، ص 21.

2- ايمانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإثراء القومي، لبنان، 1962، ص 187.

3- يوسف كرم، مرجع سابق، ص 211.

تطلعنا على الأشياء كما هي في ذاتها، "إذ تمدنا بمبادئ لا تمت إلى المحسوس بصلة، اعتمد لا يبتز فوصل إلى أن العالم مركب من بسائط، فالمحسوس والمعقول متخارجان متغايران"<sup>1</sup>. ومن المسائل المتعلقة بفلسفة كانط النقدية هي قيمة وأهمية الميتافيزيقا، التي حاول أن يحدد معناها، والتي اختزلها في عملية "النقد" أي الفحص عن العناصر الأولية في المعرفة والعمل، فمن الجهة الأولى هي ميتافيزيقا الظواهر كما تبدو في "نقد العقل النظري"، والجهة الثانية هي ميتافيزيقا الأخلاق كما تبدو في "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق" قال كانط: "إن فلسفة الطبيعة تتعلق بما هو كائن، وفلسفة الأخلاق، بما يجب أن يكون"، ثم قال بعد ذلك بقليل: "تنقسم الميتافيزياء إلى: ميتافيزياء الاستعمال النظري، وإلى ميتافيزياء الاستعمال العملي للعقل الخالص، فهي بالتالي، إما ميتافيزيقا الطبيعة وإما ميتافيزيقا الأخلاق، لكن ما ينبغي له أن يوحد الأمرين، إذ موضوع الميتافيزياء هو الوجود في أعلى درجات التجريد، أي دون اعتبار لأيّ تعيّن، وهو الموجود من حيث هو موجود، في حين أن فلسفة الطبيعة تقف في درجة أدنى من التجريد"<sup>2</sup>.

نقد أراد كانط من وراء هذا النقد الذي وجهه إلى العقل الخالص هو ماذا نبليغ بالعقل؟، إذا أبعدنا كل مساعدة للتجربة الحسية، "ينطلق كانط من فكرة بسيطة في جوهرها لم ينتبه إليها الفلاسفة وبخاصة ديكرت من خلال شكه، يمكن تلخيصها كالتالي: نحن نستخدم العقل في جميع المجالات ونخضع نتائجها للنقد والتمحيص فلماذا لا نخضع هذا العقل بالذات للنقد والتمحيص لنتبين حدود استعماله المشروعة من حدوده غير المشروعة، فهذا أضمن لبلوغ معرفة يقينية أكثر دقة وصرامة"<sup>3</sup>. نجد

---

1- المرجع نفسه، ص 213.

2- محمود يعقوبي، فلسفة الطبيعة خلاصة الميتافيزيقا، دار الكتاب الحديث، 2002، ص7.

3- عمر مهيبيل، البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية. الجزائر، 3، 2010،

كانط يقدم لنا تحليلاً مفصلاً حول أصل الأفكار و النظريات و تطورها و تركيب العقل، فهو يقول: "لقد استهدفت الكمال في هذا الكتاب، و أنا أجرؤ على القول بأنك لن تجد قضية واحدة من قضايا الميتافيزيقا إلا ألفت حلاً لها فيه، أو على الأقل وجدت مفتاحاً تستعين به على حلها"<sup>1</sup>.

## 2/خاصية الفلسفة النقدية وأبعادها عند كانط

إذا كانت عقلانية كانط النقدية مبنية على صياغة المفاهيم العقلية وإعادة تأسيسها وفق النسق الذي يتلاءم وعملية النقد، فقد كانت محاولته فلسفية في العمق عندما عكف على دراسة النتائج التي توصل إليها يقارن ويوازن بينها قصد تكيفها مع مشروعه الفلسفي الضخم، وبعد عشرين عاماً 1781م، أخرج كتابه (نقد العقل الخالص)، يبين فيه كيف وإلى حد تتطابق المعاني العقلية والمدركات الحسية، "قرر أن المعاني لا تستفاد من الأشياء، على ما يزعم الحسيون، وأن الأشياء لا تستفاد من المعاني كما يزعم العقليون، ولكن المعاني هي الشروط الأولية المتعلقة بها المعرفة الحسية، وليس في التجربة كلية وضرورة، ومعان أخرى ثلاثة هي النفس والعالم والله، وكل ما يدعى العقل بشأنها غلط، وأن الأشياء تدور حوله لكي تصير موضوع علم وإدراك، وهذه هي الثورة التي أحدثها كانط في عالم الفكر، وشبهها بالثورة التي أحدثها كوبرنيك في عالم الفلك"<sup>2</sup>.

فهذا النقد و التصحيح كان نتيجة فلسفات كلاسيكية سابقة، لأن التجربة لا تمدنا بالفهم الصحيح الذي يحدد مسار معرفتنا، فالحواس تثير عقلنا الذي يهتم بهذا النوع من المعرفة، و هنا تظهر نقدية كانط في إعادة تركيب منظومة فكرية متكاملة، "إن العقل وهو معرفة أو - عدم معرفة - موضوع يناظر الأفكار يظل في حالة الطبيعة

1- ويل ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي حياة وآراء أعظم رجال الفلسفة في العالم،

ترجمة فتح الله محمد المشعشع، منشورات مكتبة المعارف ببيروت، ط6، 1988، ص 334.

2- يوسف كرم، مرجع سابق، ص 214.

التي تشبه حالة الحرب، فالسلام يسود في الحالة المدنية التامة، المصحوبة بممارسة القانون الطبيعي. عندما يخضع العقل للنقد إن أعظم استخدام، وربما كان الاستخدام الوحيد لكل فلسفة العقل ليس له جدارة واحدة متواضعة هي الاحتراس من الخطأ<sup>1</sup>.

نجد هذا الاهتمام الفلسفي الذي أراده كانط ينصب نحو الحقائق التي تحمل طابع الضرورة و الثبات المستقلين عن التجربة، " فإذا كانت الفاهمة القدرة على توحيد الظاهرات بواسطة قواعد، فإن العقل هو القدرة على توحيد القواعد الفاهمية تحت مبادئ، فهو لا يتصل إذن البتة مباشرة لا بالتجربة ولا بأي موضوع كان، بل بالفاهمة كي يضيفي على متنوع معارفها قبليا، وبأفاهيم يمكن أن نسميها وحدة عقلية، وحدة من ضرب مغاير كليا لتلك التي يمكن أن تقدمها الفاهمة"<sup>2</sup>.

لكن عندما تفحص كانط المذاهب الأخلاقية المختلفة ووجد فيها أن القيم الأخلاقية لا يمكن تأسيسها على الطبيعة البشرية التي تتعارض وخيرية الفعل الأخلاقي، فخيرية القيم الأخلاقية تستمد من العقل وحده، وأساسها المبدأ الذاتي القبلي الذي يكمن في الواجب، كالإزام ذاتي يفرضه على أنفسنا بمحض إرادتنا، لأن الإرادة تقف في مفترق طريقين: مبدؤها القبلي وهو صوري ومبدؤها البعدي وهو مادي، فميثافيزيقا الأخلاق تبين لنا الطبيعة الصورية العقلية لأساس القيمة الأخلاقية.

وهو ما نلمسه في فلسفة كانط الأخلاقية، عندما جعل الفعل الأخلاقي يستمد قيمته من ذاته لا من التجربة الحسية، أي صورته التي تجعل منه فعلا صالحا كالصدق والإخلاص تجاه الغير، لأن العقل تصدر عنه أوامر مطلقة في ذاتها غير مقيدة بالنتائج والمنافع الخاصة أو العامة، " ثم تحوّل إلى فلسفة الأخلاق، فصنّف فيها كتابين: الأول "تأسيس ميثافيزيقا الأخلاق" 1785م، والثاني نقد العقل العملي 1788

---

1- كريستوفر وانت واندرجي كليموفسكي، المشروع القومي للترجمة أقدّم لك كانط، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002، ص79.

2- إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، ص189.



م، وموقفه أنه لما كان العلم كليا ضروريا أي صادرا عن العقل، فيلزم أن الفلسفة لا تقوم على التجربة الظاهرة ولا على حس باطن، بل على العقل وحده، فإن العقل هو الذي يمدنا بمعنى الواجب الذي هو الركن الركين في الأخلاق، بعد أن بين أن معاني الله والحرية والنفس والخلود، التي كانت الفلسفة تقيم عليها الأخلاق، بعد أن بين نقد العقل النظري استحالة العلم بها<sup>1</sup>.

وكان الدين حاضرا في فلسفة كانط التنويرية، عندما احتدم الصراع والجدل بين رجال الدين والفلاسفة والعلماء، فثورة عصر الأنوار كانت دعامة قوية لعقنة الخطاب الديني وجعله أكثر ليونة وواقعية وإبعاده عن مظاهر التشدد والتصلب، "وعلى هذا لا توجد عند كانط قاعدة أو مبدأ للإيمان التاريخي أكثر من الكتاب المقدس، ولا يوجد تأويل له أكثر من الدين النقي للعقل، والدين النقي للعقل صحيح بالنسبة للعالم كله، بينما الإيمان التاريخي منقول للبشر بموجب التعليم والتقليد والنقل وغاية هذه الوسائل المحافظة على وجود الإيمان التاريخي واستمراره"<sup>2</sup>.

وكان لظهور مسألة فصل الدين عن السياسة والدعوة لتأسيس دولة حديثة تدين بالقوانين الوضعية تأثيرا قويا في فلسفة كانط السياسية، "وكان الجدل حول الدين شديدا، فضلا عما للدين في ذاته من أهمية لدى الفيلسوف، فحرر كانط كتاب "الدين في حدود العقل الخالص" 1793 م، ورأى كانط أن يكمل فلسفته النقدية بميتافيزيقا، إذ أن النقد لا يعني إلغاء الميتافيزيقا بل التمهيد لها باعتبارها كليا للتجربة، لا كالميتافيزيقا التي تدور حول معاني جوفاء مقطوعة الصلة بالتجربة"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup>- يوسف كرم، مرجع سابق، ص 214.

<sup>2</sup>- فريال حسن خليفة، الدين والسلام عند كانط، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2001، ص 108.

<sup>3</sup>- يوسف كرم، مرجع سابق، ص 215.

### 3/ التحليل المنطقي الصوري لمبادئ المعرفة العقلية

يقول كانط: "على أن الرسوم الخيالية لا تكفي لجعل الظواهر موضوعية، بيد أنها تجعل من الممكن تأليف أحكام تركيبية هي موضوعية، هذه الأحكام هي مبادئ الفهم الخالص يؤلفها ابتداء بتعيين شروط الرسوم تطبيقا موضوعيا، ومن اليسير أن نستنبط مبادئ العلم الطبيعي الخالص استنباطا أوليا، وهكذا يتجلى لنا الانقلاب الذي أحدثه كانط إذ جعل الأشياء تدور حول الفكر بدل أن يعتقد الناس جميعا أن الفكر يدور حول الأشياء، والحق أن كانط رأى أن العناصر الحقيقية والضرورية للعلم والموجودة في العلم بالفعل، والتي لا تدرك بالحواس"<sup>1</sup>.

لم يشهد تاريخ الفكر الفلسفي فلسفة بلغت من السيادة والسيطرة على الأفكار في عصر ما بلغته فلسفة كانط من النفوذ في القرن التاسع عشر، فلقد استطاع كانط بفضل موهبته الفريدة في نوعها وبراعته الفلسفية على التأليف، والتخلص من رتابة الفكر الذي قيّد العقل ووضعه في سياج دوغمائي، وكتابه "نقد العقل الخالص" الذي زلزل قواعد التفكير السائد، والذي ما يزال أثره قويا عميقا حتى عصرنا هذا، "وما أجدرنا أن نقول عن كانط: "لكي تكون فيلسوفا فلا بد أن تدرس ما جاء به كانط أولا"<sup>2</sup>.

إذا نظرنا إلى كانط من جهة النقد الذي وجهه للعقل المطلق في كتابه نقد العقل الخالص، فهو لا يعني مجرد النقد من أجل النقد بل من أجل البناء، ولكنه يريد

---

1- المرجع نفسه، ص 230 - 231.

2- زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة ، مطبعة لجنة التأليف والنشر والترجمة، القاهرة، 1936،

ص 248 - 249.

## الفصل الثاني: التحليل المنطقي ونقد العقل في الفكر الغربي

النقد التحليلي، "ليس ثمة عقل ثابت يحكم جميع أنماط معرفتنا، فالعقل نتيجة من نتائج العلم، وتفكير لاحق غايته تأمل العلوم والإفصاح عن مناهجه"<sup>1</sup>.

وهذه آلية في تحليل البنية المنطقية للعقل الأوروبي الحديث، "انني أفهم بالفحص النقدي لأحد العلوم، أو لجزء منه، الذي يشكل نسقا بذاته، البحث والبرهان على السبب، الذي يتوجب معه على ذلك العلم، أو هذا الجزء منه، أن يكون هذا الشكل النسقي، وليس أي شكل نسقي آخر، وذلك عندما نقارنه بأي نسق آخر، يركز على ملكة معرفة مشابهة، والآن فإن العقل العملي، والعقل التأملي يرتكزان إلى الملكة ذاتها، وذلك من حيث أنهما كلاهما عقل مجرد"<sup>2</sup>.

لأنه أراد أن يحدد مكانته في عملية التفكير المنطقي البناء، وإن كان تأثيره واضحا في بنية الفكر العربي المعاصر، فهو لم يهاجم العقل الخالص بل كان يحاول إظهار إمكانياته، ويرفعه ويضعه فوق المعرفة غير النقية التي تأتي إلينا عن طريق المعرفة المشوهة التي تنقلها الحواس، "لأن العقل الخالص في نظره يعني المعرفة التي لا تأتي عن طريق الحواس، معرفة خاصة بنا بحكم طبيعة العقل وتركيبه، فقد أراد أن يرى هل في طبيعة العقل التي فطر عليها ما يمكنه الوصول إلى بعض المعرفة دون اعتماده على ما تأتي به الحواس من العالم الخارجي"<sup>3</sup>.

لقد رفض كانط في البداية ما ذهب إليه لوك (1632م/1704م) والمدرسة التجريبية خصوصا، والتي ترى أن مصدر المعرفة هو الحواس ولا وجود للأفكار الفطرية القبلية، وهذا يوحي لنا بالطابع الحسي للمعرفة، عندما اعتبر هيوم

---

1- عمر مهيبيل، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، منشورات الاختلاف، الجزائر، المركز الثقافي

العربي، الدار البيضاء، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2005، ص 59.

2- إيمانويل كانت، نقد العقل العملي، ترجمة أحمد الشيباني، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، 1966، ص 156.

3- ويل ديورانت، قصة الفلسفة، مرجع سابق، ص 333.

(1711م/1776م) إن عقولنا ليست سوى أفكارنا المتتابعة المتعاقبة، وأن ما نسميه بالآراء اليقينية ليست سوى احتمالات معرضة دائما لنقضها ونفيها، وأجاب كانط على ما ذهب إليه هيوم، الذي زعم أن كل معرفة الإنسان تأتي عن طريق الأحاسيس المنفصلة والمختلفة، والقول بأن اليقين المطلق للمعرفة أمر مستحيل.

لقد أورد كانط في كتابه تحليلا مفصلا لأصل الأفكار وطبيعتها مبرزا الدور الذي يلعبه العقل والحواس في تأسيس معرفة أكثر عقلانية وتكاملا، واختبار النظريات والأفكار وتطورها و قدّم تحليلا لتركيب العقل الموروث.

إن نقد العقل الخالص ورفض الوثوقية والدوغمائية التي أصابت العقل، تعد لبنة أساسية في تأسيس معرفة جديدة وبنية منطقية منظمة، تعتمد التحليل والتركيب في تقديم حقائق يقينية، يقول كانط: "إن التجربة ليست الميدان الوحيد التي تحدد فهمنا، لذلك فهي لا تقدم لنا إطلاقا حقائق عامة، وبذلك فهي تثير عقلنا المهتم بهذا النوع من المعرفة بدل أن تقنعه وترضيه، لذلك لا بد أن تكون الحقائق العامة التي تحمل طابع الضرورة الداخلية مستقلة عن التجربة واضحة ومؤكدة في نفسها، إذ لا بد أن تكون حقيقية، بغض النظر عن نوع تجربتنا الأخيرة، وحقيقية حتى قبل التجربة"<sup>1</sup>.

إن هذه الحقائق تستمد نوعها الضروري من تركيب عقولنا الفطري، من الطريقة الطبيعية الحتمية التي يجب أن تعمل بها عقولنا، إن الفلسفة النقدية التي من خلالها استطاع أن يركب و يؤلف بين الحواس و العقل، فالمعرفة هي تركيب بين المقولات القبلية التي ينتجها العقل و المعطيات الحسية التي تستمد صوابها و صلاحيتها من العالم الخارجي، "لأن عقل الإنسان ليس لوحا جامدا من الشمع تكتب عليه الأحاسيس، إنه عضو نشيط يسبك وينسق الإحساسات إلى أفكار، عضو يحول

---

1- ويل ديورانت، قصة الفلسفة ، مرجع سابق، ص 334 -335.

ضروب التجربة الكثيرة المشوشة وغير المنظمة إلى وحدة من العمل المرتب والمنظم"<sup>1</sup>.

إن العقلانية النقدية التي أسسها كانط وتوظيف النقد والتجروء على استخدامه، يعد خاصية أساسية في الفكر الغربي الحديث، "في جواب عن سؤال" ما التنوير؟" طرح في مجلة" برلين الشهرية" في ديسمبر عام 1783 أجاب كانط بمقالة ظهرت في المجلة نفسها 1783 قائلاً: "التنوير هو خروج الإنسان عن قصوره الذي اقتصره في حق نفسه. وهذا القصور هو عجزه عن استخدام عقله إلا بتوجيه من إنسان آخر. ويجلب الإنسان على نفسه ذنب هذا القصور عندما لا يكون السبب فيه هو الافتقار إلى العقل، بل إلى العزم والشجاعة اللذين يحفزانه على استخدام العقل بغير توجيه من إنسان آخر. لتكن لديك الشجاعة لاستخدام عقلك! ذلك هو شعار التنوير"<sup>2</sup>.

لذا أحدث وثبة عملاقة في تقديم الحلول للقضايا العالقة بالميتافيزيقا، فالنقد كان نتيجة لفلسفات كلاسيكية سابقة، كعقلانية أفلاطون المؤسسة على الحقائق المثالية المطلقة، وكذا عقلانية ديكارت التي يبنيتها على البداهة والوضوح والتسليم بالأفكار الفطرية.

ومنه إذا كان كانط يعد رائدا لحركة التنوير في المجتمع الغربي، فهو من جهة أخرى يدعو لحرية الفكر والنقد وعدم تقييد العقل، واستخدامه في إطاره المشروع

---

1- المرجع نفسه ، ص. 335

2- غانم هنا، النزعة العقلية وأثرها في حركة التنوير ،عالم الفكر، المجلد 29، العدد 3، المجلس الوطني

للثقافة والفنون، الكويت، العدد 3، المجلد 29، مارس 2001، ص.17.

## الفصل الثاني: التحليل المنطقي ونقد العقل في الفكر الغربي

ليكون أداة منتجة وفعّالة، وجعل الإنسان في أسمى معانيه، "إنه يريد أن يسترد للإنسان حقه في حرية الاستخدام العلني للعقل في كل الأمور"<sup>1</sup>.

لذا كانت عقلانية كانط نقدية تنويرية، والتي تشجع الإنسان على التخلص من الجمود الفكري، فالتنوير يتمثل في الشجاعة في تحكيم العقل و تفعيله، الذي يجعل من الإنسان كائنا عاقلا، ومنه التفتح على فضاء تعقل العالم الخارجي بواسطة موضوعات المعرفة التي أنتجها العقل ذاته. وأما الاعتبار الثاني فيظهر في تعميم استخدام العقل.

### **المبحث الثالث: أهمية المنطق في الفلسفة الغربية المعاصرة (راسل نموذجا)**

تعرف الفلسفة التحليلية بأنها كانت ثورة فلسفية بدأت في كمبردج بانجلترا وكان برتراندراسل (1872م/1970م) وادوارد مور (1873 م/1958م) وردولف كارناب (1891/1970 م) قادة هذه الثورة، فالفلسفة التحليلية توصف بأنها نقدا للفلسفات المثالية والميتافيزيقية، وبلغت ذروتها مع بداية القرن العشرين على يد برادلي (1846/1924 م)، كان لودفيغ فثجشتاين (1889م/1951 م) بعباراته الصاروخية القاطعة هو الأقوى تأثيرا في التيار التحليلي حتى لقب بالأب الروحي للمذهب التحليلي، كان يهدف إلى استئصال الفلسفة من جذورها لأنها لا تطابق الواقع التجريبي، وينبغي استخدام التحليل المنطقي لمعالجة المشكلات الفلسفية القائمة.

إذا كانت انجلترا تمثل معقل الفكر التجريبي فلم يتوقع أحدنا أن يظهر فيلسوف مثل "برادلي" ويخرج كتابيه المشهورين في "أصول المنطق" الذي أخذ فيه الجزء الأكبر من بوزانكيت، و"المظهر والواقع" وهو "يحدثنا في هذا الكتاب عن مهمتين للميتافيزيقا: هما الأولى طلبها معرفة الواقع معرفة تتميز عن مجرد المظهر، والثانية

---

1- ايمانويل كانط، الإجابة عن سؤال ما التنوير؟ تر: عبد الغفار مكاوي، في: زكي نجيب محمود فيلسوفا وأديبا ومعلما، كتاب تذكاري، جامعة الكويت، الكويت، 1987، ص286.

## الفصل الثاني: التحليل المنطقي ونقد العقل في الفكر الغربي

تصورها العقلي للعالم بطريقة كلية"<sup>1</sup>، كما قال هيغل (1831/1770 م) "أن العقل مستعينا بمنطق فكرة يستطيع أن يتنبأ عن العالم الشئ الكثير دون حاجة إلى الحواس وإدراكها، وأن ظواهر الكون كما تدركها الحواس متناقضة ولا بد أن تكون وهما"<sup>2</sup>.

لكن لو تمعنا جيدا في موقف فلاسفة الوضعية المنطقية نجد أنهم أجمعوا على أن تكون الفلسفة مقتصرة على التحليل ، ومن خصائصها أن تكون علمية وتحليلية وتفكيكية، أي تستخدم الآليات المنطقية لكي تكون واقعية، ومنه "لا يبقى أمام الفلسفة مجال جدير بالبقاء إلا المنطق، والعقل البشري لا ينبغي أن ينشغل إلا بالمجالات العلمية، وبالتالي تقتصر الفلسفة على تسخير المنطق لتقديم الخدمات التحليلية للعلم"<sup>3</sup>، فهذه الثورة الفلسفية المتواضعة جعلت من الفلسفة التحليلية تنظر للمشكلات الفلسفية بمنطق التحليل العلمي، واعتبار العلم هو النشاط العقلي الوحيد، وبهذا المعنى لا يكون مجالا للميتافيزيقا التي تسبح في أجواء المطلق، "ومنهج التحليل هو أساس هذه الثورة، فأصالة التحليل لا تكمن كثيرا في تقديم نظريات جديدة ، بل بالأحرى في وضعها لكل طبيعة الفلسفة ذاتها موضع التساؤل، فهي أساسا فلسفة عن الفلسفة"<sup>4</sup>.

إذا كانت الفلسفة التحليلية جاءت لتقويض دعائم الميتافيزيقا والتخلي عن المفاهيم المثالية، والدعوة إلى استخدام آليات منطقية علمية ، فذلك لحاجة العلم المعاصر

---

1- علي عبد المعطي محمد، أعلام الفلسفة الحديثة الجزء الثاني، دار المعرفة الجامعية، 1997، ص 66.

2- زكي نجيب محمود، برتراندراسل، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، القاهرة، ط2، ص 32.

3- يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، الأصول - الحصاد- الآفاق المستقبلية، المجلس الوطني للفنون والآداب الكويت، ديسمبر، 2000، ص 285.

4- محمد مهران رشوان، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة،

ط2، 1984، ص165.

وتتوير العقل البشري، فهناك من المشكلات التي تفلت من قبضة العلم التجريبي، "على هذا رأوا أن مهمة التحليل الفلسفي ليست مجرد التوضيح وإزالة اللبس والغموض، بل تهدئة القلق الفلسفي وعلاج العقول من الهمّ الميتافيزيقي وتحريها من ضغوطه، وذلك بالكشف عن حقيقة المشاكل الفلسفية بواسطة التحليل المنطقي الدقيق"<sup>1</sup>.

### 1/برتراند راسل وفلسفته التحليلية

يعتبر راسل (1872 م/1970 م) من أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، والرائد الأول الذي أحدث ثورة علمية في رياضيات القرن العشرين، فتظهر عبقرية هذا الفيلسوف في كتاباته ومساهماته الفلسفية والإنسانية دون مبالغة في مناهضة ظاهرة الاستعمار والوقوف بجانب قضايا التحرر والسلام العالمي، فقد كتب في المنطق والرياضيات، كان متأثرا بالفيلسوف الألماني كانط (1724 م/1804 م)، فضلا عن إعجابه بهيجل (1770 م/1831 م) وتأثره به في تلك الفترة المبكرة من حياته الفكرية، وكان معظم اهتمامه منصبا على الرياضيات والمنطق، ترك لنا ثروة هائلة من المؤلفات في شتى المجالات.

لذلك يعد فيلسوف القرن العشرين بلا منازع، "لقد ظل راسل من أتباع المثالية وتأثر ببرادلي (1846 م/1924 م)، تأثيرا كبيرا، وهنا نلمح اتصاله بالتراث الفلسفي الانجليزي، ذلك لأن المثالية انتشرت في إنجلترا إبان القرن السابع عشر، إلى أن جاء الفيلسوف الانجليزي لوك (1632 م/1704 م)، وتصدى لانتشارها بإصدار كتابه الهام "مقالة في العقل الإنساني" عام 1660م، حيث وجد أنه لا يمكننا بناء أي نسق فلسفي إلا بالاستناد للتجربة و الخبرة الحسية، فقد رفض القول بالأفكار الفطرية السابقة عن التجربة، لذا يعبر لوك عن النفس "الحق عند لوك أن النفس في الأصل

<sup>1</sup> - يمينى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، مرجع سابق، ص 278.



كلوح مصقول لم ينقش فيه شيء، وأن التجربة هي التي تنقش فيها المعاني والمبادئ جميعاً"<sup>1</sup>.

وفي أواخر القرن التاسع عشر عادت المثالية للظهور بقوة في فلسفة جرين (1863/1940 م) ، ومن ثم تعيّن على راسل ومور (1873/ 1958 م) أن يتجها معا للتصدي للمثالية وتقنيد إدعاءاتها وتقويض نسقها . " فأخرج "مور" مقاله "رفض المذهب المثالي" عام 1903م، وترجع فاتحة الفلسفة التحليلية إلى مقال مور عام 1903م بعنوان "تفنيد المثالية" قدم فيه مثالا عمليا لمنهج جديد في معالجة المشكلات الفلسفية مطبقا على الحس المشترك. إن التحليل عند مور يتعلق بشكل أو بآخر بالتعريف أما راسل فقد رأى أن التحليل هو ترجمة العبارة المصوغة في اللغة العادية إلى صيغ منطقية"<sup>2</sup>. وأصدر "راسل" كتابه أصول "الرياضيات" عام 1903 م ثم "مشكلات الفلسفة" عام 1912م"<sup>3</sup>.

والواقع أن راسل منذ ثورته على المثالية ورفضه لها، تبنى الفلسفة الذرية المنطقية مستخدما التحليل كمنهج، ولذا أصبح التحليل هو العنصر الأساسي في فلسفته، وقد فرضت عليه هذه الفلسفة ضرورة مراجعة أسس العلم والفلسفة في شتى الاتجاهات، وخلال فترة قضاها في السجن دؤن (مقدمة للفلسفة الرياضية عام 1919 م)، ثم اتجه إلى معالجة موضوعات الفلسفة من خلال العلم في (تحليل العقل) و (تحليل المادة)، وغيرها من المؤلفات الأخرى الهامة.

إن الثورة التي قادها راسل على الفكر المثالي تؤكد لنا الطابع الذي تميزت به فلسفته في كل مراحلها، فقد كان راسل بحاجة لأن يتخذ من المنهج العلمي دعامة أساسية لفلسفته التحليلية، فالفلسفة بالنسبة له نشاط وحركة دائمة، "من العوامل التي

1- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 145.

2- منى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، مرجع سابق، ص 277.

3- ماهر عبد القادر، فلسفة التحليل المعاصر، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1985، ص 97.

جعلت القرن العشرين عصرا ذهبيا للمنطق أن شهد هذا القرن برتراندراسل الذي رأيناه عملاق الفلسفة و الرياضيات، فأينعت الثمار في المعامل الذي أضحي مشتركا بينهما وهو المنطق، وقدم لنا راسل فلسفة علمية بلغت الذروة في تسليحها بالمنطق الرياضي، وفي جعل فلسفة القرن العشرين مصطبغة بالصبغة المنطقية<sup>1</sup>.

#### **المبحث الرابع: الاستمولوجيا والمشكلات الفلسفية التقليدية**

إذا كان تحليل راسل للرياضيات والمنطق الذي اشتغل بهما في بداية حياته قد كتب له صفحة ناصعة جديدة في تاريخ الرياضيات والمنطق، فإن ما جعل له مكانه البارز بين فلاسفة القرن العشرين معالجته للمشكلات الفلسفية التقليدية بمنهج جديد وروح جديدة، فقد تقدم راسل بمنهجه التحليلي الجديد ليتناول هذه المشكلات التي أرهقت الفكر البشري على مدى عشرات القرون، "الحقيقة أن راسل دخل إلى المنطق من باب الرياضيات التي كان بصدد تدعيم أسسها وأصولها الثابتة، ولذا فإننا نجد راسل يدرس المنطق التقليدي دراسة جديدة، وربما كان الأساس في موقف راسل المنطقي التي حمل لواءها ضد الفلسفة المثالية"<sup>2</sup>، فأخذ يتناول بمنهجه هذه المشكلات الفلسفية معلنا شعار "الفلسفة العلمية" التي تتحرر من التأملات المثالية الماورائية لتعيش مرحلة عصر العلم بكل ما يحتويه من جهد وتواضع.

وسنحاول أن نقدم تحليلا لفلسفة راسل عن آرائه حول المشكلات الميتافيزيقية التقليدية، فقد كانت مشكلة العقل والمادة أهم مشكلة شغلت فكر راسل بعد كتاباته الرياضية المتقدمة حتى لا تكاد تشيع في معظم مؤلفاته الفلسفية.

<sup>1</sup> - يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، مرجع سابق، ص 263.

<sup>2</sup> - ماهر عبد القادر ومحمد محمد قاسم، أسس المنطق السوري، دار المعرفة الجامعية، 1999، ص 126.

### 1/ تجاوز ثنائية العقل والمادة في فلسفة راسل التحليلية

إذا كان راسل قد تأثر بمثالية كانط وهيكل، فإن نضجه وعطائه المبكر جعله ينقلب عليهما ويستقبل القرن العشرين بمحاولة جعل التجريبية منطقية، فقد حمل رسالة الفلسفة وأجاد إبلاغها في جعل المهمة الفلسفية لا تختلف باختلاف العصور وتصل إلى تصور عام عن العالم والكون، وتبتعد عن الموقف الإنساني المحدود، "فقد كانت متعة مدهشة أن يجعل الإنسان نفسه يعتقد أن الزمان والمكان غير حقيقيين، وأن المادة وهم، وأن العالم لا يحتوي على شيء سوى العقل"<sup>1</sup>.

ولكن نلاحظ بوجه عام أن راسل في الفترة التي كتب فيها " أصول الرياضيات" الذي نشره عام 1903 م كان واقعياً بالمعنى الأفلاطوني، اعتقاداً منه أن كل لفظ يرد في عبارة يجب أن يكون له معنى، أي أن لا يكون خالياً من المعنى وكل ما يمكن أن يكون موضوعاً للفكر قد يرد في قضية قد تكون صادقة أو كاذبة، وهي موجودة وندرتها إدراكاً مباشراً عن طريق الفكر، فالعالم الخارجي موجود والمادة موجودة، ونكون على معرفة وإدراك مباشر بالموضوعات التي تشكل مادة البحث والاكتشاف.

لكن ينبغي أن نتأمل جيداً في فلسفة راسل التي تبين محاولة التخلص من الثنائية الديكارتيّة ثنائية العقل والمادة، والنظرة المثالية التي تختزل القضايا في العقل وحده، والنظرة المادية التي تقر بأسبقية المادة على العقل، لكن راسل يراعي البنية المنطقية التي تخص العقل والمادة، أي هناك قوانين عليّة مستقلة تنظم هذه الظواهر المادية التي اختزلها في الفيزياء الكلاسيكية، أو الأفكار الذهنية التي اعتبرها كامنة في المنطق الرياضي، وكل ما بينهما من اختلاف في القوانين العلية التي يخضع لها كل منهما.

<sup>1</sup> - محمد مهران، فلسفة برتراند راسل، دار المعارف، مصر، ص 37.

## الفصل الثاني: التحليل المنطقي ونقد العقل في الفكر الغربي

وجاء كتاب (مشاكل الفلسفة عام 1912م) ليعبر عن "تغيرات في آراء راسل المحدودة، ويمكن اختزالها في نتيجتين: إن راسل قد سلّم بثنائية الفعل الذهني والموضوع الحسي، أو بعبارة أخرى قد سلّم بثنائية العقل والمادة، والموضوعات الفيزيقية أسباب معطياتنا الحسية التي نستدل على أساسها وجود هذه الموضوعات"<sup>1</sup>.

يتضح لنا أن الوضعية المنطقية أو الفلسفة التحليلية ضمت عدة أسماء معروفة في المنطق الرمزي والرياضيات الحديثة من أمثال شليك (1882م/1956م) و(ردولف كارناب 1891م / 1970 م)، فقد اتفق الوضعيون المناطقة مع (لودفيغ فتنجشتاين 1889 م/1951م) أن المسائل الميتافيزيقية ومحاولة الإجابة عنها مسائل زائفة ولا معنى لها، وكان لودفيغ فتنجشتاين بوصفه الفيلسوف والمنطقي الذي كان له الأثر العميق في إضفاء الصبغة المنطقية على فلسفة القرن العشرين، ويمثل نقطة التقاء بين الاستخدام التجريبي الواسع والمنطق الرياضي يشكلان عصب الفلسفة، "ومعظم أعضاء هذه المدرسة يطابقون بين الفلسفة والتحليل، وخاصة تحليل اللغة العلمية، واهتمام هذه المدرسة بالمنطق والرياضيات، والتركيز على الجوانب اللغوية للمشكلات الفلسفية التقليدية"<sup>2</sup>.

وكذا الفيلسوف التحليلي آير (1910 م/ 1989 م) ، الذي اعتقد أن التحليل يمثل جوهر الفلسفة، وصحة المنهج التحليلي لا تتطلب أي افتراضات تجريبية أو ميتافيزيقية مسبقة عن طبيعة الأشياء، ، فقضايا الفلسفة ليست قضايا واقعية بل لغوية في أساسها ، ومنه يكون في استطاعتنا الوصول إلى فكرة أساسية ترجح "أن الفلسفة قسم أو فرع من المنطق".

---

<sup>1</sup>- المرجع نفسه، ص40.

<sup>2</sup>- المرجع نفسه، ص 30.

## 2/التأصيل والتنظير لبناء العقل

إذا كان العقل يمثل لبنة أساسية في بناء أنساق فلسفية مختلفة، كالنموذج الأفلاطوني والديكارتي، فإن أول ما يجب التركيز عليه هنا هو رفض راسل لفكرة الوعي أو الذات بوصفها شيئاً مفارقاً للموضوع، وهذا خلافاً للكوجيتو الديكارتي، الذي فصل بين الوعي الذاتي والوجود الموضوعي، فعملية التفكير تثبت وجود الأنا، ففي تحليله للعقل ينتقد فكرة "الوعي" بذكر الطرق التي نكون بها على وعي، فالفكر هو صورة من صور الوعي تشتمل على الأفكار الذهنية في مقابل الانطباعات الحسية، عندما أراد التمييز بين الطبيعة النفسية والفيزيقية، انطلاقاً من أن فكرة الوعي هي عملية نفسية بينما المعطيات الحسية لها علاقة بالعالم الخارجي.

لذا نجد أنه يؤكد أن الاختلاف بين المعطيات الفيزيقية الطبيعية الحسية و معطيات علم النفس الذهنية شكلي وصوري، لأن الفيزيقا بمقدار ما هي علم تجريبي تطبيقي تكتسب حقائقها من استخدام آلية الاستدلال التجريبي، إنما تعالج نفس الجزئيات التي يعالجها علم النفس تحت اسم الإحساسات، كمؤثرات ومنبهات تنقلها الحواس، ولا تختلف القوانين العلمية للفيزيقا عن القوانين العلمية لعلم النفس، كلاهما يبحث في الأسباب المؤثرة في الحوادث الطبيعية أو النفسية، "لا شك أن هذا الطابع السيكولوجي للتفكير المنطقي أمر لا مفر منه، فمما لا شك فيه أن الاستدلال وهو قلب النظرية المنطقية عملية تنطوي على جانب سيكولوجي هام إلى الحد الذي أدى إلى شيخ المناطقة المعاصرين برتراندرسل (B . Russell) (1872م/1970م) إلى القول بأن هناك شيئاً سيكولوجياً في الاستدلال لا يمكن تجنبه، لأن الاستدلال طريقة نصل بها إلى معرفة جديدة، فالانتقال العقلي من تقرير (ق) إلى تقرير (ك) عملية سيكولوجية"<sup>1</sup>.

1- محمد مهزان، مدخل إلى المنطق السوري، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1994، ص 25.

## الفصل الثاني: التحليل المنطقي ونقد العقل في الفكر الغربي

لقد أراد راسل الابتعاد عن التصورات الميتافيزيقية التي تحيط بمفهوم العقل والمادة، أي رفض التجريد وإبراز الطابع العلمي والمنطقي واستخدام آلية التحليل المنطقي في بناء العقل، والوصول إلى فلسفة علمية تميز القرن العشرين.

"وفي أعمال راسل المتأخرة حيث يعتبر "الأحداث" هي النسيج الذي يتركب منه كل من العقل والمادة، يكون العقل مجرد مجموعة من الأحداث مرتبطة بالقوانين العلية الخاصة بعلم النفس، أو بعبارة أخرى يكون "العقل" ببساطة مجموعة من الأحداث الذهنية"<sup>1</sup>.

وبذلك يمكننا تعريف العقل حسب راسل على أنه مجموعة من الأحداث الذهنية التي تشكل جزءا من التاريخ الخاص بجسم كائن حي ، أما تعريف الجسم فهو تعريف كيميائي، ولعلّ ما يقصده راسل بالعقل " إنه وحدة خبرة واحدة، هو أن الأحداث الذهنية، أي الإحساسات والصور الذهنية التي تشكل العقل تكون مترابطة على وجه تشكل معه نسقا كلياً واحداً، أو بنية واحدة"<sup>2</sup>.

### **3/التحليل والمشكلات الرياضية والمنطقية**

ظلت الرياضيات منذ أن قامت كعلم نظري على يد اليونان حتى القرن التاسع عشر النموذج الأعلى للمعقولية، فقد كان من نتائج انتشار الجبر والتحليل أن أصبحت الرياضيات منهجا تركيبيا، قوامه الانطلاق من عناصر بسيطة مقدمات والصعود تدريجيا نحو الأنسقة المعقدة بطريقة برهانية متماسكة.

لكن لقد تغير الموقف مع النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وخاصة عندما أخذت تظهر في عالم الرياضيات تصورات ومفاهيم جديدة كالدوال المنفصلة والأعداد المركبة والأعداد التخيلية، "أن المنطق الجديد الذي تدعوه متطلبات

---

<sup>1</sup> - محمد مهران، فلسفة برتراندراسل، مرجع سابق، ص 143.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 144.

الرياضيات<sup>1</sup> فإن المحاولة الجريئة هي تلك التي قام بها العالم الرياضي الروسي لوباتشيفسكي (1793م/1856 م) عندما افترض خلاف مسلمة التوازي الأوقليدية بواسطة البرهان بالخلف، الذي أثبت أنه من نقطة خارج خط مستقيم يمكن رسم عدد لا نهائي من الموازيات، المناقضة للمسلمة الخامسة لإقليدس وأيضا محاولة الرياضي الألماني ريمان (1826م /1866 م) الذي تجاوز المسلمة الأوقليدية وافترض أنه من نقطة خارج مستقيم لا يمكن رسم أي موز له.

كل ذلك أدى لظهور عقلانية جديدة في الرياضيات المعاصرة (الرياضيات البحتة)، إن هذا التصور الجديد قد يجعلنا نبحث عن الأسس والمبادئ التي تبرهن على صحة هذا التصور أو ذاك، "إذا وضعنا هذه المبادئ أساسا للاستنتاج ، فما هي النتائج الصورية التي تترتب عنها، إن الضرورة في البرهان الرياضي لم تعد تخص القضايا المبدئية نفسها، بل فقط الرابطة المنطقية التي تجمع بينها في النسق الاستدلالي"<sup>2</sup>.

ومن هذا يتضح أننا عندما نبحث في الأسس والمبادئ التي تقوم عليها الهندسة، فإننا أننا نؤسسها كنسق افتراضي استنباطي، لا يمت إلى الواقع الخارجي بصلة وإنما إلى المنطق الصوري وحده، وهذا بدوره ما يوضح لنا الحقيقة الهندسية بضوء جديد في إطار ابستمولوجيا الرياضيات الحديثة، التي أصبحت مجرد علاقات منطقية خالصة.

"ولا شك في أن راسل في الوقت الذي كتب فيه "أصول الرياضيات" لم يكن ينظر إلى المنطق إلا بمعناه الدقيق وهو المنطق الرمزي أو الرياضي، حيث أن الجزء

---

<sup>1</sup> - روبير بلانشي، المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل، ترجمة خليل أحمد خليل، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، (د.ط.ت)، ص 444.

<sup>2</sup> - محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة وتطور الفكر الرياضي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2006، ص80.

الفلسفي من المنطق هو في حقيقة الأمر نظرية ميتافيزيقية، يحاول راسل أن يجعلها منطقية، تبدو وكأنها نتيجة لفلسفة الرياضيات<sup>1</sup>.

#### 4/آليات وأهمية التحليل عند راسل

يقوم المنهج التحليلي عند راسل على رد "المركب إلى عناصره الأولى والبسيطة التي نكون على معرفة مباشرة بها فالمنهج العلمي الذي صنعه راسل يقوم أساسا على التمييز بين ما هو شائع وما هو علمي تطبيقي، فعن طريق المنهج التحليلي يتبين لنا غموضها وعدم وضوحها، وعلى هذا الأساس يعد هذا المنهج طريقة نستطيع من خلالها الانتقال من المجهول إلى المعلوم"<sup>2</sup>.

لذلك يعتقد راسل على غرار فلاسفة التحليل أن العقل يتكون من وحدات أو مقولات قبلية بالتعبير الكانطي، والتي يفصح عنها الإنسان بواسطة اللغة، لأن أهمية اللغة تكمن في التدليل على وجود الأفكار وإخراجها إلى الوجود الحقيقي، فاللغة دالة الفكر،" ويكون المنهج التحليلي الوسيلة الوحيدة للكشف عن صحة ودقة هذه الوحدات، ومحاولة لإزالة الغموض عن التصورات الفكرية المجردة وتوضيح كل القضايا المتعلقة بالعالم سواء كانت إنسانية أو علمية"<sup>3</sup>.

لذا يمكن القول إن الثورة التي قادها راسل على الفكر المثالي تؤكد لنا الطابع التحليلي الذي تميزت به فلسفته في كل مراحلها، لأنه كان بحاجة أن يتخذ من المنهج العلمي دعامة أساسية لفلسفته التحليلية، فالفلسفة بالنسبة له نشاط وحركة دائمة، من خلال هذا النشاط يمكن للفلسفة أن تدرس وتحلل النتائج التي تصل إليها العلوم التطبيقية، وهي إشارة واضحة لتشييد فلسفة علمية قادرة على مسايرة مشكلات

<sup>1</sup> - محمد مهران، فلسفة برتراندراسل، مرجع سابق، ص 197.

<sup>2</sup> - فريدة غيوه، اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة، شركة دار الهدى، الجزائر، 2002،

ص 124 - 125.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 125.



## الفصل الثاني: التحليل المنطقي ونقد العقل في الفكر الغربي

العلم والتعليق عليها، لأن الفلاسفة التحليليين كانوا يهدفون لإيجاد وسيلة ملائمة لمعالجة مشكلات العلم، لكنه يحاول دوما ربط مشكلات الفلسفة بالمنطق والرياضيات، وقد ساهم في تأسيس المنطق الرياضي المعاصر. الواقع أن راسل حين يتحدث عن مناهج العلم إنما يعني "استخدام مناهج العلوم الصورية أي الرياضيات والمنطق، فقضايا الفلسفة كما ينظر إليها تتميز بكونها عامة وقبلية. وقضايا المنطق وحدها هي القضايا الصادقة التي تتميز بالعمومية والقبلية"<sup>1</sup>.

لكن إذا تأملنا فلسفة راسل من جهة أخرى فقد استخدم الشك لمعالجة المشكلات الفلسفية المطروحة أمام الفكر، لأن الفلسفة تحارب إطلاقية الفكر واعتبارها موقف شك ونقد في الحقائق، و لذ يُعد الشك وسيلة منهجية بالمعنى الديكارتي، وأداة صالحة لمنهج التحليل المنطقي الذي يخضع له مذهبه العام.

"واستخدام راسل لمنهج الشك يؤكد لنا مقدرته على امتحان الأسس التي تقوم عليها اعتقاداتنا، والتي من خلالها نتبين أن كثيرا من القضايا التقليدية لا يمكن البرهنة على صدقها"<sup>2</sup>.

يتبين لنا أن راسل استطاع أن يبلور فكرة وتصور للمنطق الفلسفي المعاصر، بعد أن درس المنطق الرياضي دراسة عميقة وشاملة، كانت عاملا قويا في ربط الفلسفة بالمنطق وجعلها علمية " أن تتمنطق الفلسفة وتصبح علمية"<sup>3</sup>.

من الملاحظ أنه من ضمن التعديلات الجذرية التي حدثت في تاريخ الفكر البشري، كانت نقطة تحول في تطوير الفلسفة وإخراجها من تأملاتها المثالية، " فالفلسفة والعلم الطبيعي كانا في العصور القديمة مرتبطين ارتباطا وثيقا، أما اليوم فلا تكاد تظهر

---

<sup>1</sup> - ماهر عبد القادر، فلسفة التحليل المعاصر، مرجع سابق، ص 99.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 99 - 100.

<sup>3</sup> - يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، مرجع سابق، ص 266.

## الفصل الثاني: التحليل المنطقي ونقد العقل في الفكر الغربي

فكرة في الفلسفة حتى تجد من يشايعونها في العلم الخالص ومن يحاولون إثباتها بالتجريب المنهجي"<sup>1</sup>.

إذا كانت الفلسفة تزدهر وتعرف هذه النهضة والانفتاح على العلم والواقع أكثر والالتزام بقيم الخير والتسامح ، لنتأمل ما كتبه في منطوق راسل في الأخلاق: "وقد اختلفت القواعد الأخلاقية في الأزمنة المختلفة إلى حدّي يكاد لا يصدقها العقل...وبالنظر إلى هذا الاختلاف بين النظم الأخلاقية، لا نستطيع أن نقول أن تصرفات من نوع معيّن صواب وأن أخرى خطأ إلا إذا وجدنا أولاً طريقة تحدّد أن نظاماً بذاتها خير من الأخرى"<sup>2</sup>، وستظل ثمة جوانب غامضة في المنطق في حاجة إلى جهود الفلاسفة، فلن ينفصل عن الفلسفة أبداً، وسيظل الفلاسفة يجدون في المنطق الدعامة القوية لتحليل مشكلات الفلسفة وأطروحاتها، "أصبح من المتعذر كما يقول برتراندراسل بحق، أن يستعمل فيلسوفان اثنان كلمة منطق بمعنى واحد"<sup>3</sup>. ولكن تظل أهمية المنطق والتحليل قائمة في بنية الفكر الأوروبي المعاصر، الذي استلهم أسسه ومعالمه من المنطق والرياضيات، لذا يكون راسل قد قطع خطوة هائلة بالمنطق الرياضي وتحليل الحقيقة في فلسفة القرن العشرين، ولذلك يمكن القول أن القرن العشرين هو العصر الذهبي للمنطق.

---

<sup>1</sup> - عبد الفتاح الديدي، الاتجاهات الفلسفية المعاصرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1985، ص 93.

<sup>2</sup> - برتراندراسل، المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة، ترجمة عبد الكريم أحمد، مكتبة الأنجلو المصرية، (د.ط) 1960، ص 29 - 30.

<sup>3</sup> - يحي هويدي، ماهو علم المنطق دراسة نقدية للفلسفة الوضعية المنطقية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 1، 1966، ص7.

## الفصل الثالث

تحليل بنية العقل العربي وبنية العقل الإسلامي  
المنطقية

### المبحث الأول: مفهوم البنية المنطقية

يعد مفهوم البنية من المفاهيم الفلسفية السائدة في الفكر الفلسفي الحديث وكذا الفكر العربي المعاصر، التي طبعت وميّزت بنية الفكر البشري عبر عصور مختلفة، وقد استخدمت في مجالات علمية مختلفة كالرياضيات والعلوم الإنسانية الاجتماعية لتلاحق تقدم العلوم الطبيعية، لأن جميع المجالات التي بدأت قبل ذلك لم تكن مجدية، وذلك لمغالاتها في التجريد والاهتمام بالذات الإنسانية دون العلاقات الموضوعية التي تربط بين الناس. وكانت معلما بارزا في تطورها، فمنذ ظهورها كمصطلح فلسفي كانت له أهميته في الدراسات الفلسفية والعلمية، كان على مستوى علم اللسانيات الحديث، ويرجع الفضل إلى مفكرين وباحثين يعملون في حقل الدراسات الإنسانية والاجتماعية، وذلك على أساس تميزها بالصرامة والموضوعية على مستوى البنية والنسق.

#### 1/ في التعريف اللغوي

في الحقيقة تشتق كلمة "بنية" "STRUCTURE" من الكلمة اليونانية "STRUERE" أي بنى، وفي اللغة العربية فإن لفظ "بنية" مشتق من الفعل بنى يبني، بناء وبنائة، وقد تكون بنية الشيء في العربية هي "تكوينه"، ولكن قد تعني البناء الذي شيّد به هذا البنيان أو ذلك، ومن هنا نتحدث عن "بنية المجتمع" أو "بنية الشخصية" أو "بنية اللغة"، وحين كان أهل اللسان العربي يفرقون في اللغة بين "المعنى" و"المبنى"، فإنهم كانوا يعنون بكلمة "مبنى"، ما يعنيه اليوم بعض علماء اللغة بكلمة بنية<sup>1</sup>.

وقد وردت في القرآن الكريم في صيغة بنيان في قوله تعالى: "وَكَذَلِكَ أَعْتَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا إِذْ يَتَنَزَّعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرُهُمْ

<sup>1</sup> - إبراهيم زكريا، مشكلة البنية أو أضواء على البنيوية، دار مصر للطباعة و النشر، مصر، 1976، ص7.

فَقَالُوا ابْنُوا عَلَيْهِمْ بُيُوتًا رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا (21) <sup>1</sup>.

## 2/ في التعريف الاصطلاحي

إذا كان لفظ "بنية" في مدلوله اللغوي له علاقة بالبناء والتكوين، فقد جاءت التحديدات لمفهوم "البنية" وفق تصورات فلسفية مختلفة، فقد استعملها أندري لالاند (1876م/1963م) في المجال الفلسفي للتعبير عن العلاقات الموجودة داخل الظواهر التي يكون فيها كل عنصر متعلقا بالعناصر الأخرى، ولا يمكن أن يكون له معنى إلا إذا خضع لهذا الكل.

ويُعرّف لالاند (A. LALANDE) البنية كالتالي بمعنى خاص وجديد تستعمل البنية من أجل تعيين كل مُكوّن من ظواهر متضامنة، بحيث يكون كل عنصر فيها متعلقا بالعناصر الأخرى ولا يستطيع أن يكون ذا دلالة إلا في نطاق هذا الكل<sup>2</sup>، لذا يرى العديد من الباحثين أن تحديد أندري لالاند لمفهوم البنية يعد تحديدا منطقيا دقيقا، لأن البنية تتميز بطابع الكلية أو الجملة التي تحوي عدة عناصر تعمل وفق قوانين مجتمعة، فهي كل مؤلف من عناصر متضافرة ومتآزرة، بحيث تكون كل ظاهرة فيها تابعة للظواهر الأخرى، ولا يمكن أن تتفصل عن غيرها، أي تتفاعل عن طريق تلك القوانين ذاتها، دون تدخل العناصر الخارجية وبذلك يحقق كل عنصر من هذه العناصر هدفه من خلال علاقته بما عداه من بقية العناصر.

وفي هذا السياق يقول كلود ليفي ستراوس (1908م/1959م): "إن البنيوية تريد أن تكون منهجا علميا دقيقا يماثل المناهج المتبعة في العلوم الدقيقة، يدرس العلاقات القائمة بين عناصر وأجزاء كل بنية، وذلك بتحليل هذه الأخيرة، والكشف

1- سورة الكهف، الآية 21.

2- عمر مهيبل، البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط3، 2010،

عن ارتباطاتها الموضوعية ثم إعادة تركيبها في منظومة كلية جديدة أسمى من بنياتها الأولى تتيح لها تبين بنياتها الخفية<sup>1</sup>. فهذا التعريف يحمل في مضمونه بكل بساطة طابع النسق أو النظام المنطقي الذي يبتعد عن الذاتية، فالبنية تتألف من عناصر يكون من شأن أي تحوّل لعنصر فيها أن يؤثر عن بقية العناصر الأخرى.

كما وضح الفيلسوف الفرنسي بول ريكور (1913م/2005م) : "الذي بيّن أن البنية تشبه القوالب القبلية التي فرضها كانط على المعرفة"<sup>2</sup>. فهذا التعريف قد يحيلنا إلى اكتشاف المقولات والمفاهيم القبلية التي تولف بنية العقل البشري وتكون دعامة أساسية في مجال المعرفة، " إذا كان كانط يقول بان العقل البشري يتوفر على أفكار قبلية، فطرية، سابقة على أية تجربة، فإن ليفي - ستروس يؤكد أيضا على وجود أطر عقلية ثابتة سابقة على التجربة، أي أولوية البناء على الظواهر وتعاقبها، وهذا ما يمثل إحدى الأسس الهامة للنبوية"<sup>3</sup>.

كذلك حاول الفيلسوف السويسري بياجي (1896م/1980م) إعطاء تعريف شامل للبنية عندما قال: "إذا ركزنا على المميزات الإيجابية لفكرة البنية، تركز على المسلمة القائلة إن البنية تكتفي بذاتها ولا تتطلب لإدراكها اللجوء إلى أي من العناصر الغريبة عن طبيعتها، وتبدو البنية بتقدير أولي مجموعة تحويلات تحتوي على قوانين كمجموعة تقابل خصائص العناصر تبقى، دون أن تتعدى حدودها أو أن تستعين بعناصر خارجية"<sup>4</sup>.

---

1- الزواوي بغورة، إشكالية المنهج في العلوم الإنسانية المنهج البنوي مثلا، البصائر، مجلة علمية محكمة، المجلد 12، العدد 2، 2008، ص 19.

2- الزواوي بغورة، (عن بول ريكور)، البنوية منهج أم محتوى، عالم الفكر، العدد 4، المجلد 30، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أبريل 2002، ص 45.

3- عمر مهيبيل، البنوية في الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص 53.

4- جان بياجي، البنوية، ترجمة عارف منيمنة و بشير أويري، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط1، 1971، ص 08.

ما يمكن أن نستخلصه من خلال هذا التعريف الذي أفادنا به (جان بياجي 1896م/1980م)، أنه يتعذر على كل باحث إيجاد ميزة أو تعريف شامل للبنىوية، نظرا لأخذها مفاهيم عدة، انطلاقا من الاختلافات التي عرفها مفهوم البنية، ولعلّ هذه الاختلافات ترجع إلى أن مفهوم البنية قد شمل العديد من الميادين مثل: اللغة، وعلم النفس، و الأنترولوجيا، والرياضيات.

لكن نجد في تعريف الجابري لمفهوم البنية المنطقية له منطقات ذات أبعاد فكرية تتعلق بخصوصية المحيط الثقافي العربي في تشكيل خصوصية الفكر، وقد جاء في قوله: " ومن جهة أخرى معروف اليوم أيضا أن تلك المبادئ والمفاهيم والآليات الذهنية التي تدخل في تكوين الفكر الأداة أو العقل، هي عبارة عن عناصر متداخلة متشابكة بصورة تجعل منها بنية: أي "منظومة من العلاقات الثابتة في إطار بعض التحولات"<sup>1</sup>.

هذا يعني أن البنية تتشكل من عناصر مختلفة، غير أنها تتماسك فيما بينها و تتسجم لتشكل رغم اختلافاتها جملة واحدة أو كلا متكاملًا، وإذا ما تعرض العنصر الواحد للتغير أو التحول، تحوّلت معه باقي العناصر الأخرى، وهذا بدوره يحيلنا إلى استنباط فكرة الكلية التي تحكم هذه العناصر الجزئية، فكل خلل أو تغير سيكون له تأثير على مستوى الموضوع المدروس.

ويضرب لنا الفيلسوف جان بياجي مثالا على ذلك من الرياضيات فيقول: «الأعداد الصحيحة لا توجد على انفراد و لم يتم اكتشافها في أي ترتيب كان لكي يعاد جمعها في كل، فإنها لا تظهر إلا تبعا لتسلسل الأعداد نفسه و هذا التسلسل يبدي خصائص بنىوية متميزة عن خصائص كل عدد"<sup>2</sup>. لان الرياضيات عمل عقلي

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مصدر سابق، ص 52.

<sup>2</sup> - جان بياجي، البنىوية، مرجع سابق، ص 09.

منظم يشكل نسقا منطقيا خالصا يقوم على العقل وحده، فالكم المنفصل الذي يتضمن الجبر والحساب يشكل كلية لا تقبل التجزئة والانقسام، بما فيها الأعداد الطبيعية الصحيحة التي لا يمكن الفصل بين الوحدات المكوّنة لها، رغم الفراغات والفجوات الداخلية للوحدات المكوّنة للموضوع، فيمكن ملؤها بقفزات عقلية تنتج كلا متكاملًا، وهذا يفضي بنا إلى القول أن الطابع المنطقي المميّز للبنية الرياضية يعدّ خاصية أساسية للعقلانية الرياضية.

كما جاء أيضا في تعريف كلمة بنية أو "بنيان" في المعجم الفلسفي لمراد وهبه أنها: "تعني كل مؤلف من ظواهر متضامنة في مقابل مجرد الجمع بين العناصر، بحيث يستند كل منها إلى الآخر، ولا يمكن أن يكون ما هو عليه إلا مع الآخرين، وهذه الفكرة المحورية لمدرسة الجشطالت"<sup>1</sup>.

لذا فقد تعددت التعريفات التي وضعها العديد من المفكرين لتحديد مصطلح البنية، وهنا يظهر نوع من التقارب بين معنى "البنية" ومعنى "الصورة"، مادامت كلمة بنية تحمل في أصلها معنى المجموع أو الكل المؤلف من ظواهر متماسكة يتوقف كل منها على سواه، فهذا الكل يتوقف على وحدة هذه الأجزاء منطقيا حيث الارتباط الداخلي يحقق التطابق بين النتائج والمقدمات، أي الوصول إلى نفس النتائج في نظام شكلي منسجم.

لأن كلمة (جشطالت) هي كلمة ألمانية وتعني في مدلولها (كل، شكل، بنية)، وهي نظرية قائمة في علم النفس الحديث، "فترى أن الإدراك يكون أول للصور وللصينغ، أي للكل وليس للأجزاء"<sup>2</sup>، ظهرت عام 1912م وابتزعمها كل من الألماني كوفكا (1886م/1941م) وكوهلر (1887م/1967م)، كوفكا نشر كتابه "مبادئ علم

1- مراد وهبه، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط5، 2007، ص 146.

2- محمد عابد الجابري، حفريات في الذاكرة من بعيد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1997،



النفس الجشطالتي" عام 1935م، أكد مع كوهلر دور الاستبصار في التعلم وحل المشكلات النفسية في إطارها الكلي الشامل، أحدثت ثورة في علم النفس و ثارت ضد علم النفس الارتباطي، فكل موضوع يشكل بدوره بنية ووحدة تامة منذ الوهلة الأولى كإدراكنا لمجموعة من البقع السوداء على ورقة بيضاء، أنها تكون لنا شكلا هندسيا مثلثا أو مربعا مثلا، فالعامل الأول هنا هو عامل الكلية والبروز أي العامل الموضوعي لا الذاتي، كالتقارب والتشابه حيث لا نتناول الموضوع في جزئياته وإنما في إطاره الكلي .

"فالبنية هي بمثابة القانون الكلي الذي نستطيع من خلاله الكشف عن الموضوع الذي ندرسه ونقوم بتحليله في إطار العناصر المكونة له، " فهي عبارة عن نسق من التغيرات والتحويلات"<sup>1</sup>، هي ذلك المجال الذي يكشف عن العلاقات الثابتة التي تبرز أسبقية وأولوية الكل على حساب الجزء، فكل عنصر خارج المنظومة الكلية لا يكون له معنى، كالتأولة التي توضع خارج حجرة التدريس ستفقد وظيفتها حتما، أو الكلمة الدخيلة التي تكون خالية المعنى حيث تفقد القصيدة انسجامها ووحدتها العضوية أي تسلسلها وترتيبها المنطقي، ذلك أن النص يكون بناؤه على نظام معين تترايط فيه العناصر وفق نسق تفاعلي وتهدف إلى غاية مشتركة .

كأن الموضوع المدروس لا يقبل التجزئة والتقسيم، "ودراسة البنية هي كشف عن الثابت في المتغير فهي تؤمن بالثبات لا بالتغير أو الصيرورة"<sup>2</sup>، فالبنية بهذا المعنى هي محاولة للكشف عن دراسة الظواهر وما تحتويه من تنظيم وفق مجال محكم، وهذا التنظيم يفرضي بعدم استقلالية هذه الموضوعات عن بعضها البعض، لأنها

---

1- فريدة غيو، اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص 145.

2- المرجع نفسه، ص 146.

تشكل كلاً متكاملًا كالبناء الذي ترتبط قواعده داخل مجال واحد، فكل خلل أو انحراف سينعكس على بقية الأجزاء.

هذا يعني أن البنية هي مجموعة من الظواهر المتضامنة التي يستند كل منها إلى الآخر، ولا يمكن أن يكون ما هو عليه إلا في علاقته مع الآخرين، وهي ليست بذلك مجرد جمع بين العناصر المعزولة، "حيث تكف الحدود عن أن تظل كيانات معزولة، ويتم النظر إليها كعناصر مترابطة لكل مبنى"<sup>1</sup>.

فإذا ما انتقلنا الآن إلى تعريف آخر للبنية، ألا وهو تعريف الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو (1926م/1986م) وجدناه يحدد وبكل بساطة مفهومًا للبنية، من خلال تقرير مفهوم عام للبنىوية قائلاً: "إننا نحدد بلفظة بنىوية مجموعة من الاختصاصات والشواغل وعدداً معيناً من التحاليل لها في الواقع موضوع واحد فالبنىوية هي حالياً مجموعة المحاولات التي نقوم بواسطتها بتحليل ما يمكن تسميته (الركام الثقافي) أي مجموعة العلامات والآثار والإشارات التي تركتها الإنسانية في الماضي و التي مازالت تكوّننا يومياً و بعدد متزايد حولها"<sup>2</sup>.

لكن غير بعيد عن هذه الفكرة يمكن لنا أن نوظف الطرح الإبستمولوجي الذي يدرس ويتناول القضايا الفكرية في إطارها الكلي لا الجزئي، "الفكر لا ينبغي أن نبحث عنه فقط في مجرد الصياغات النظرية الخاصة بالفلسفة أو العلم، إنما من الممكن بل ويجب أن نقوم بتحليله في كل طريقة للتكلم أو الفعل أو السلوك التي

---

1- عمر مهيبل، البنىوية في الفكر الفلسفي المعاصر، المرجع نفسه، ص 27.

2- ميشال فوكو، البنىوية و التحليل الأدبي، ترجمة محمد الخماسي، العرب و الفكر العالمي، مركز الإنماء

القومي ببيروت ، باريس، ع1، شتاء 1988، ص 15 - 16.

يظهر فيها الفرد ويفعل بصفته ذاتا تتعلم، أو ذاتا أخلاقية أو قضائية أو ذاتا تعي نفسها والآخرين<sup>1</sup>.

يبدو من تعريف ميشال فوكو ( 1926 م/1986 م ) للبنوية، بأنها لم تعد ظاهرة منعزلة، بل أصبحت نزعة عامة في التفكير شغلت الباحثين في كل فروع البحث العلمي في العلم و الفن و اللغة و الدراسات الإنسانية على السواء يقول: " فوكو الابستمي ليست شكلا من أشكال المعرفة أو نمطا من أنماط العقلانية يظهر وحدة موضوع البحث في فكر معين أو مرحلة معينة من خلال اختراقه لمجالات العلوم المختلفة، بل إنها مجموع العلاقات التي يمكن أن نكتشفها في مرحلة معطاة بين العلوم"<sup>2</sup>.

مما سبق يتبين لنا أن هذا الابستمي الذي يتحدث عنه فوكو يتميز بالطابع المنطقي الذي يجعل من المعرفة نسقا متكاملًا، يقوم على التحليل واكتشاف ما هو خفي وفق حفر وتنقيب عن كل العناصر المكونة له.

### 3/المعنى المنطقي لمصطلح البنية

إذا حاولنا الوقوف على معنى البنية من الناحية المنطقية فهي " نسق أي مجموعة من القضايا المرتبة في نظام معين، بعضها مقدمات لا يبرهن عليها في النسق ذاته. والبعض الآخر يكون نتائج مستنبطة من هذه المقدمات"<sup>3</sup>.

فليس المهم في البنية هو العناصر التي تتكون منها، وليس هو الكل أو المجموعة، وإنما المهم هو العلاقات القائمة بين العناصر داخل كل بنية، والتي تتمثل في عمليات التكوين والتأليف، ذلك إن كل عنصر يكتسب قيمته داخل البنية

---

<sup>1</sup> - جون ليشته، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، من البنوية إلى ما بعد الحداثة، ترجمة فائق البستاني ومراجعة محمد بدوي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، أكتوبر 2008، ص 234.

<sup>2</sup> - عمر مهيب، البنوية في الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص 64.

<sup>3</sup> - مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار مأمون للطباعة و النشر، مصر، ط 3، 1979، ص 445.

وفي علاقته ببقية العناصر. وبما أن المنطقي لا يهتم إلا بالضرورة المنطقية التي تجعل العمليات العقلية مقبولة من حيث هي عمليات استدلالية، ينتقل فيها الفكر من معرفة إلى معرفة أخرى، حسب ترتيب معين له صور كثيرة محدودة، إنما غرضه في الحقيقة إنما هو النظر الاستدلالي بقصد تحليله ومعرفة بنيته العامة<sup>1</sup>. بحيث ينضوي الكل تحت قانون شامل هو نفسه قانون النسق أو النظام " ويرجع ظهور مفهوم النسق إلى اليونان، وخاصة إلى الرواقيين الذين يعتقدون أن كل ما في الكون محكوم بقانون عام، لذا فهم يعتبرون الكون نسقا أو مجموعة من العلاقات المترابطة فيما بينها. وعليه فقد بحثوا عن العلاقة التي تربط بين نسق الأفكار و نسق الكون، قصد الكشف عن التناسق الأزلي"<sup>2</sup>.

أما اللغوي السويسري فرديناند دي سوسير (1857م/1913م) صاحب كتاب "دروس في اللسانيات العامة" الذي لم ينشر إلا بعد وفاته بثلاثة أعوام، فيعد بحق الأب الروحي للاتجاه البنيوي على الرغم من أنه لم يستخدم كلمة "بنية" بل كان يستخدم لفظ "نسق" أو "نظام"، وقد ميز في علوم اللسان بين "اللغة" و"الكلام"، "فاللغة جملة من المصطلحات والمواضع المتفق عليها من أجل ممارسة اللسان عند الأفراد، بينما الكلام يمثل تلك الممارسة نفسها، أي هو فعل الذات المتكلمة"<sup>3</sup> والنظام هو مجموعة من الوحدات يقوم بينها عدد من العلاقات تربط بعضها ببعض، فإذا تغير عنصر كان لذلك التغير أثر على النظام كاملا، وإلى جانب مفهوم التماسك بين الوحدات يتضمن النظام مفهوم العمل و الحركية.

<sup>1</sup> - محمود يعقوبي، دروس المنطق السوري، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط3، 2009، ص34.

<sup>2</sup> - الزواوي بغورة، المنهج البنيوي بحث في الأصول و المبادئ و التطبيقات، دار الهدى للنشر، الجزائر،

ط1، 2002، ص 73.

<sup>3</sup> - محمد مهران رشوان، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص137.

يتضح لدينا أن مفهوم البنية يقوم على نوع من التحليل الكلي (أو الشمولي) للعناصر التي تتكون منها، والتي ترفض معالجتها على أنها وحدات مستقلة، ولكن عمل البنيوية يتمثل في البحث عن العلاقات التي تعطي للعناصر المتراسة قيمتها في داخل المجموع المنتظم، وهذا ما يجعل من الممكن إدراك هذه المجموعات في أوضاعها الدالة. و من ثم فالنسق يتحدد مفهومه أكثر عندما تثار علاقته بالبنية، لأن ثمة ارتباط جوهري بينهما، خاصة في اعتمادهما على النظرة الكلية أو (الشمولية) " هذه النظرة التي تعتبر أساسية في التفكير الفلسفي بشكل عام، و التفكير البنيوي بشكل خاص، و هو ما يعد القاسم المشترك بينهما"1.

يظهر لنا مما سبق أن ثمة علاقة موضوعية بين النسق والبنية في إطار هيمنتها على التفكير العلمي الحديث، سواء كانت في مجال العلوم الإنسانية أو في مجال العلوم الطبيعية، و يختصر الزواوي بغورة جملة الاتفاقات و الاختلافات القائمة بين كل من النسق و البنية في الخصائص التالية:

1 - يشترك النسق و البنية في اعتمادهما على الكلية و الثبات و التوازن بين العلاقات والدراسة التزامنية.

2 - يعتمد كل واحد منهما على مفهوم النموذج "فالنسق يشكل تلازما واقعيا لنموذج ما و النموذج يشكل مقارنة لمفهوم النسق". - يختلف النسق عن البنية في أن " كل نسق نظري له بنية منطقية محددة"، و معنى هذا أن الأنساق تتألف من عناصر و علاقات و بنى، فالبنية أحد المكونات الأساسية للنسق"2.

---

1- الزواوي بغورة، المنهج البنيوي بحث في الأصول و المبادئ و التطبيقات، مرجع سابق، ص74.

2- المرجع نفسه، ص75.

### أهمية البنية المنطقية في عملية النقد الفلسفي

إن المتأمل في الفكر العربي الإسلامي المعاصر وبالخصوص في قضايا العقل والبحث المنطقي، ومحاولة الابتعاد عن الأفكار الجاهزة واستخدام الآليات المنطقية والدفاع عن العقل وفق ما يقتضيه الفكر الذي يستجيب لكل أشكال البحث الفلسفي النقدي البناء، وهو ما يعني رد الاعتبار للعقل البشري على مواصلة بنائه للأسئلة التي تحفز على النظر وتدعو إلى التفكير، والتي تساعد على انتعاش القيم الفلسفية المناهضة للتقليد والتسليم والكلية.

إذا حاولنا تعطيل وإسكات صوت العقل، معنى ذلك أننا نقول وداعا للفلسفة التي تشكل الوعاء الذي يستمد منه هذا العقل طاقته التجديدية والإبداعية، إن الإنسان هو الكائن الذي يريد أن يتفلسف ويتعقل الأشياء أكثر.

لذا يعد التفلسف من المهمّات الرئيسية التي تقع على عاتق كل إنسان مفكر، الذي يرفض كل تحجر وانغلاق فكري، لأن الفلسفة تثير العقل وتعمل على اليقظة الفكرية، و بالتالي فالفلسفة هي عمل تنويري بالمعنى الشهير الذي وضعه الألماني كانط (1724م/1804م): "التنوير هو خروج الإنسان من قصوره الذاتي. والقصور هو عجز الإنسان عن أن يكون لنفسه عقلا دون أن يستعين بسواه"<sup>1</sup>، فقوام الفكر الفلسفي هو النقد والحوار والتسامح، فأهمية الفلسفة تكمن في السؤال أكثر من الجواب على حد تعبير الألماني كارل ياسبرس (1889 م/1973م)، "إن بداية الدرس الفلسفي - وأيضاً نهايته - هي التساؤل. التساؤل باعتباره فعل قيادة الذهن نحو الغاية، والسير به في اتجاه القصد، لذلك فالتساؤل هو أساس الفكر والتفكير،

---

1- بيتر كونزمان، فرانز، بيتر بوكارد، فرانز فيدمان، أطلس dtv الفلسفة، ترجمة جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، ط 11، 2003، ص 11.

وليس مجرد مطلب بيداغوجي، إن لم نقل بأنه مبدأ من المبادئ، أو المبدأ الفلسفي بامتياز<sup>1</sup>.

فإذا انحرفنا عن نهر العقل وسرنا في طريق التقليد مدة من الزمن ، فلن نستطيع التقدم خطوة واحدة في إرساء دعائم التفلسف الذي يتوقف على إثارة المشكلات الفلسفية التي ميّزت الفكر الفلسفي المعاصر.

لكن قبل تحليل هذه الإشكالية يجب أن ننتبه إلى فكرة تتعلق بالبنية المنطقية في الفكر الفلسفي، الأمر الذي يعني أن الفكر أداة تعمل بثوابت معينة وأن عملها ذاك لا يخترق حدودا معينة كذلك، هي الحدود التي تنتهي عندها التحولات والتغيرات التي تقبلها تلك الثوابت، أي لا تمسها في ثباتها وتماسكها<sup>2</sup>.

فعملية النقد كانت خاصية أساسية في تاريخ الفكر الفلسفي منذ أن بدأ الإنسان يمارس عملية التفلسف، حيث لا يجوز لنا بأي حال أن ننكر ما للفلسفة القديمة من فضل في تقدم الفكر، يعد مفهوم البنية من المفاهيم الفلسفية السائدة في الفكر الفلسفي الحديث وكذا الفكر العربي المعاصر، التي طبعت وميّزت بنية الفكر البشري عبر عصور مختلفة، وكانت معلما بارزا في تطورها.

فمنذ ظهورها كمصطلح فلسفي كانت له أهميته في الدراسات الفلسفية والعلمية، كان على مستوى علم اللسانيات الحديث، ويرجع الفضل إلى مفكرين وباحثين يعملون في حقل الدراسات الإنسانية والاجتماعية، وذلك على أساس تميزها بالصرامة والموضوعية على مستوى البنية والنسق.

"قالبنية هي بمثابة القانون الكلي الذي نستطيع من خلاله الكشف عن الموضوع الذي ندرسه ونقوم بتحليله في إطار العناصر المكونة له، " فهي عبارة عن نسق من

1- عبد الغني التازي، الترسخ الوجودي للدرس الفلسفي، فكر ونقد، مجلة ثقافية شهرية، السنة الخامسة،

العدد48، أبريل 2002، ص49.

2- محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مصدر سابق، ص 52.

## الفصل الثالث: تحليل بنية العقل العربي وبنية العقل الإسلامي المنطقية

التغيرات والتحويلات<sup>1</sup>، فالبنية هي ذلك المجال الذي يكشف عن العلاقات الثابتة التي تبرز أسبقية وألوية الكل على حساب الجزء، فكل عنصر خارج المنظومة الكلية لا يكون له معنى.

كأن الموضوع المدروس لا يقبل التجزئة، "ودراسة البنية هي كشف عن الثابت في المتغير فهي تؤمن بالثبات لا بالتغير أو الصيرورة"<sup>2</sup>، فالبنية بهذا المعنى هي محاولة للكشف عن دراسة الظواهر وما تحويه من تنظيم وفق مجال محكم، وهذا التنظيم يفرضي بعدم استقلالية هذه الموضوعات عن بعضها البعض، لأنها تشكل كلاً متكاملًا لا يقبل التجزئة، وعلى هذا الأساس يعتقد الجابري: "أن هذه الخاصية البنوية ليست مقصورة على الفكر كأداة، بل إن الفكر كمحتوى يمكن النظر إليه هو أيضا كجملة من الأفكار والآراء والنظريات تنتظمها عناصر ترتبط بعلاقات بنوية، علاقات تجعل منها أجزاء تستقي دلالتها ووظيفتها من الكل الذي تنتمي إليه"<sup>3</sup>، ومنه فهي تمتاز بخصائص ثابتة راسخة تقتضي البحث عنها ومعرفتها، كونها تشكل كلاً متكاملًا.

هذا يعني أن البنية هي مجموعة من الظواهر المتضامنة التي يستند كل منها إلى الآخر، ولا يمكن أن يكون ما هو عليه إلا في علاقته مع الآخرين، وهي ليست بذلك مجرد جمع بين العناصر المعزولة، وإن كان اميل بنفنيست قد ركز في هذا التعريف على القول بسيطرة النظام اللغوي على عناصره، حيث يتوقف كل عنصر داخل هذا النظام على بقية العناصر الأخرى، و لا يمكن أن يكون ما هو إلا بفضل علاقته بما سواه.

<sup>1</sup> - فريدة غبوة، اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص 145.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 146.

<sup>3</sup> - محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مصدر سابق، ص 52.



إن البنية تكتفي بذاتها ولا تحتاج لإدراكها إلى العناصر الغريبة عن طبيعتها، ولعل هذه الاختلافات ترجع إلى أن مفهوم البنية قد شمل العديد من الميادين مثل: اللغة، الشمولية في تفسيراته، بدلا من الاقتصار على القول بالمنهجية العلمية للبنىوية فقط. وفي الواقع فقد برزت البنوية في القرن الماضي كأكثر تحول علمي و فلسفي، مس كل وجوه الفكر الإنساني، وربط العلوم الإنسانية بمناهج العلوم التجريبية، بل و كان ثمرة للنجاح الذي أحرزته اللسانيات على يد العالم اللغوي السويسري فرديناند دي سوسير، الذي حرص على تأكيد حقيقة أخرى هامة «ألا و هي أنه لا يمكن أن تكون ثمة "بنية" إلا حيث تكون ثمة لغة»<sup>1</sup>.

---

1- زكريا إبراهيم، مشكلة البنية، مكتبة القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، سنة 1976، ص 39.

## المبحث الثاني: الفكر العربي الإسلامي و تأسيس بنية التفكير الفلسفي النقدي المنطقي

إن المتأمل في المرحلة التي عاشها العرب في جاهليتهم، يجد أنها لم تتميز بتراث فلسفي يشبه التراث الفلسفي الإغريقي، أو نسق فلسفي معروف يرقى إلى مستوى التجريد النظري المنطقي، كانت حياتهم بسيطة وخالية من التعقيد متمثلة في بعض الحكم والأشعار، تميزت بتمزق اجتماعي وانحطاط أخلاقي وغياب قيم التعايش والاعتراف بالآخر، وتغييب للعقل وتحكيمه في النزاعات القبلية .

لكن إذا رجعنا لتاريخ الإنسان، فالفلسفة كانت موجودة وحاضرة في المعادلة الفكرية للإنسان، منذ كان العقل البشري و فتح الإنسان عينيه على الوجود، ومنذ فاه العقل " باللمّاذا" الكبرى، تُحكّم العقل والمنطق معا، ولا شك أن الفلسفة بدأت بسيطة مع الإنسان، تستند إلى الحس والظاهر .

ويرى الفيلسوف الوجودي كارل ياسبرس (1889/1973م) في كتابه " مدخل إلى الفلسفة" بأن التأمل الفلسفي ينبع من صميم الإنسان، ويتفجر من ذاته في احتكاكه مع الأشياء، فهو شائع بين الناس أجمعين، أطفالا وكبارا، بدائيين ومتحضرين، حتى أولئك الذين اختلت موازين شخصياتهم، فالحقيقة تخرج أحيانا من أفواه المجانين، وكثيرا ما يكون الارتباط وثيقا بين العبقورية والجنون، فليس بينهما إلا قيد أنملة<sup>1</sup>.

إن الفلسفة موجودة وحاضرة مع الوعي الإنساني، وتُحكّم العقل في كل مظاهر الوجود، وتقف من الأفكار الشائعة والمتوارثة ومن المخيال الاجتماعي بالتعبير الأركوني موقف الحذر والنقد، عندما كانت إمكانيات الإنسان المعنوية والمادية ضئيلة محدودة، وهذا راجع لغياب بيئة ثقافية ملائمة وتراث فكري يشجع على ذلك،

---

1- مهدي فضل الله، بدايات التفلسف الإنساني، الفلسفة ظهرت في الشرق، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، مارس 1994، ص 36.

## الفصل الثالث: تحليل بنية العقل العربي وبنية العقل الإسلامي المنطقية

لأن التفلسف الحقيقي هو ممارسة نقدية مستمرة ومحاولات عنيدة يحاولها الإنسان لتحطيم وتكسير العادي والمألوف، مما يساعد على التجديد وعدم التسليم بما هو كائن وموجود.

أ/ الفارابي: (260 هـ/339هـ/875 م/950 م) من أشهر فلاسفة الإسلام وأذكرهم للعلوم القديمة، من أغزرهم كتابة ونقدا، مات وهو مدرك للحقيقة، وهو الفيلسوف الذي استطاع أن يؤلف و يؤرخ للفلسفة والعقل والمنطق. يقول الفارابي في رسالته في معاني العقل: "اسم العقل يقال على أشياء كثيرة، الأول الذي يقول به الجمهور في الإنسان إنه عاقل، الثاني العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم، فيقولون هذا مما يوجبه العقل وينفيه العقل، والثالث العقل الذي يذكره أرسطوطاليس في كتاب البرهان، والرابع الذي يذكره في المقالة السادسة من كتاب الأخلاق، والخامس العقل الذي يذكره في كتاب النفس، والسادس الذي يذكره في الكتاب ما بعد الطبيعة"<sup>1</sup>.

إذا كانت العقيدة على مستوى تاريخ البشرية والعقيدة الإسلامية خصوصا تخاطب الكينونة الإنسانية بوجه خاص، وهو أسلوب يمتاز بالدقة والإتقان، كما يمتاز أيضا بمخاطبة الكينونة الإنسانية بكل جوانبها وطاقتها ومنافذ المعرفة فيها، أما الفلسفة فلها أسلوب مغاير إذ هي تحاول أن تختزل الحقيقة في العبارة فضلا عن جوانب أساسية من هذه الحقائق بطبيعتها تتجاوز المجال الذي يعمل فيه الفكر البشري، "فكلما حاولت أن تتناول مسائل العقيدة، لم يكن للفلسفة دور يذكر في الحياة البشرية العامة، ولم تدفع بالبشرية إلى الأمام شيئا مما دفعتها العقيدة، التي تقدمت البشرية على حدثتها في تيه الزمن، وظلام الطريق"<sup>2</sup>.

1- محمد عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف، ط4، 1987، ص79.

2- سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، دار الشروق القاهرة، ط 15، 2002، ص 17.

لقد واجه محمد عبده بيئة فكرية جامدة، أغلقت باب الاجتهاد وأنكرت على العقل دوره في فهم شريعة الله واستنباط الأحكام منها، ولم تراع مكانة الخطاب العقلاني الذي شيده الإسلام كدين وشريعة، واكتفت بالكتب التي ألفها المتأخرون في عصر الجمود والتحجر الفكري تعتمد على بعض الأفكار الساذجة والتصورات الدينية. كما واجه مرحلة كان العقل فيها مغيبا عن مجال البحث والتنظير مما ساعد على الاستبداد وعدم الاعتراف بهذا المنتوج العقلي، وخاصة بعد الفتوحات العلمية التي حصل فيها العلم على انتصارات عظيمة، عندما شيّد العلم النظريات الضخمة في مجالات مختلفة على حساب الفلسفة، وكانت المحاولة مربكة للتقليل من سيطرة الفلسفة كما ورد في العبارة التالية: "سيادة الفلسفة العقلية التي تؤله العقل"<sup>1</sup>.

مما سبق نستنتج أن الهجمة كانت عنيفة وقوية على عقيدتنا وتراثنا الإسلامي من المستشرقين والمعادين للإسلام، وقد عبّر عن ذلك سيد قطب في قوله: "وذلك مع هجوم من المستشرقين على التصور الإسلامي، وعقيدة القضاء والقدر فيه وتعطيل العقل البشري والجهد البشري عن الإيجابية في الحياة بسبب هذه العقيدة"<sup>2</sup>.

لكن لا يمكن التغاضي عن دور الفلسفة في بناء العقل البشري على مخلف العصور عندما لم تستسلم للتقليد والإيمان الساذج الذي يقضي على كل تجديد ونقد لبنية العقل، لأن الفلسفة هي نتاج وثمره الحضارة اليونانية وما يؤكد ذلك: "أما الفلسفة فلا ريب في أنها من ثمار العقل اليوناني، وما يكون لنا أن نساير روح العصر"<sup>3</sup>، فالدعوة قائمة لتبني واحتضان المشروع الفلسفي وعدم التقريط فيه، لأنها تدرب العقل على التفكير الناجح وتعمل من جهة أخرى على مسايرة ومواكبة

---

1- سيد قطب ، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، مرجع سابق، ص 19.

2- المرجع نفسه، ص 19.

3- ت، ج، دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط5، ص 17.

## الفصل الثالث: تحليل بنية العقل العربي وبنية العقل الإسلامي المنطقية

مستجدات العصر، "وهكذا يتجلى لنا أن الفلسفة علم بأصول نتعرف به إلى الوجود ونستخلص من معرفتنا خطة نسير عليها نحو الهدف الأعلى"<sup>1</sup>.

فالفكر العربي الإسلامي تتجلى فيه حرية الفكر وروح العمل والاجتهاد والتعاضد مع الآخر، لأن الحضارة الإسلامية لم تكن صحراء قاحلة، حتى استنشقت روح التفلسف واستخدام المنطق وملازمته في كثير من القضايا الجوهرية، حيث لا يمكن تجاهله في العمل على خلق فضاء فلسفي يفسح الطريق أمام العقل وعدم التعصب تجاه أحادية الفكر.

لذا كانت حركة التفلسف والنقد قوية في الفكر الإسلامي، ما شجعت العقل على الخوض في مسائل كلامية كمسألة الجبر و الاختيار، مما ساعد على انتشار الفرق الكلامية، فنجد أنصار المعتزلة هم أول من حكّم العقل في قضايا كثيرة فانفقوا على أن الإنسان قادر بعقله على التمييز بين حسن الأفعال وقبحها، وأنه حر حرية مطلقة، لذا "كان المعتزلة هم أول من أثاروا البحث في حرية الإنسان، بحيث حرصوا على أن يجعلوا الإنسان قادرا خالقا لأفعاله، خيرها وشرها على السواء ليكون مسؤولا عما يفعل مسؤولية تبرر ثوابه أو عقابه يوم الحساب، قائلين إن العدل الإلهي يقتضي ذلك ، ومرجع الإنسان في اختياره لأفعاله"<sup>2</sup>.

يظهر لنا أن المعتزلة يثبتون الإرادة والحرية للإنسان، ويدافعون عن ذلك بأدلة عقلية وعقلية، لأن الجزاء في رأيهم يكون نتيجة منطقية، وقد جاء في العبارة التالية: "أتوا بحجج عقلية بارعة في دفاعهم عن الدين وردهم على الخصوم"<sup>3</sup>. وأيضا "هكذا

---

<sup>1</sup> - حنا الفاخوري، خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، الجزء الأول مقدمات عامة، الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 8.

<sup>2</sup> - زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت، 1971، ص 186.

<sup>3</sup> - علي أحمد، تاريخ الفكر العربي الإسلامي، منشورات جامعة طرب، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، 1997، ص 73.

نشأت المعتزلة وهكذا تأثرت فيما تأثرت به باللاهوت المسيحي، فقامت متسلحة بالأدلة العقلية تدافع عن آرائها كما تدافع عن الدين الإسلامي أمام التيارات المختلفة من دينية وعرقية وجنسية<sup>1</sup>، كذلك اشتهروا من أن الإنسان قادر بعقله على معرفة الله وأنه وهب العقل لهذه الغاية، وكان " أول من خلط منطقهم بأصول المسلمين أبو حامد الغزالي وقال في موضع آخر: ما زال نُظَّار المسلمين بعد أن عُرِّب (أرسطو) وعرفوه يعيَّبونه ويذمّونه ولا يلتفتون إليه ولا إلى أهله في موازينهم العقلية والشرعية<sup>2</sup>. نستخلص مما سبق ذكره أن المعتزلة هي الفرقة الكلامية التي شرّعت للعقل والمنطق في تناول القضايا والمشكلات الكلامية، "فهو يرى (أي الجابري) أن المتكلمين والمعتزلة منهم بالخصوص يرفعون شعار العقل من حيث إنهم يريدون الدفاع عن العقيدة أمام من لا يؤمن بكتاب ولا سنة.. فالعقل هنا مع المعتزلة.. مجرد أداة، فهو في جميع الأحوال في خدمة الكتاب والسنة وليس بديلا عنهما"<sup>3</sup>، والتي أسست لروح فلسفية عالية وبنية منطقية تقوم على النظر والتأمل العقلي في النص الديني، والتحليل المنطقي من خلال استخدام الحجة المنطقية لتمكين العقل من خلق بيئة فكرية خصبة ومتنوعة، وهي بدورها ترمز لشكل من أشكال التحليل المنطقي في الفكر الإسلامي، مهدت الطريق لعبارة العقلانية الإسلامية على التفلسف الحر المتعالي عن التعصب الضيق المنكر للعقل والمنطق.

**ب/ابن رشد: ( 520 هـ/ 595 هـ / 1126 م/ 1198م) حصر ابن رشد جهده في أرسطو فتناول كل ما استطاع أن يحصل عليه من مؤلفات هذا الفيلسوف أو من شروحه بدراسة عميقة ومقارنة دقيقة، يمضي ابن رشد في مهمته على طريقة النقد**

1- حنا الفاخوري، خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص 144.

2- المرجع نفسه، ص 145.

3- يحي محمد، نقد العقل العربي في الميزان دراسة "مطارات نقد العقل العربي للمفكر المغربي محمد عابد الجابري، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2009، ص 92.

## الفصل الثالث: تحليل بنية العقل العربي وبنية العقل الإسلامي المنطقية

وعلى منهج مرسوم، وهو يلخص مذهب أرسطو ويشرحه، حتى إنه يستحق أن يسمى بالشارح، ويشبه أن يكون قد قُدِّرَ لفلسفة المسلمين أن تصل في شخص ابن رشد إلى فهم فلسفة أرسطو، ثم تقنى بعد بلوغ هذه الغاية.

يقول ابن رشد: "إن هذا العقل أو قوة في النفس الإنسانية، ولا هو مساوق للتخيل المتردد بين الحس والعقل"<sup>1</sup>، فقد ازدهرت الفلسفة بصورة مميزة خلال القرن الثاني عشر الميلادي في الأندلس بظهور عدد كبير من الفلاسفة الكبار، وكان لفلسفتهم تأثير على الفكر الأوروبي أكثر من تأثيرها في العالم العربي الإسلامي، ومن بين هؤلاء الفلاسفة نذكر بالخصوص الفيلسوف ابن باجه (487 هـ/533 هـ/1094 م/1137 م) المتوفى بمدينة فاس، حيث عُرف عنه أنه كان فيلسوفا وطبيباً ومفسراً لفلسفة أفلاطون، "وقد أثر في ابن رشد، وأهم كتبه (تدبير المتوحد) الذي يقول فيه، "أن غرض الفلسفة هو كمال النفس البشرية التدريجي الذي يحصل بالإتحاد مع الكائن الإلهي، وظهر تأثير فلسفة (ابن باجة) في الغرب الأوروبي في بعض نواحي (توما الإكويني)"<sup>2</sup>.

لكن ما يهمنا نحن هو إبراز فلسفة (ابن رشد) على مستوى التأثير العربي الإسلامي، في صناعة روح التفلسف والتعبير عن حرية الفكر، فيعتبر الفيلسوف الأهم على صعيد التأثير الإسلامي، في الغرب الأوروبي في ميدان الفلسفة، يرى أركون أن (ابن رشد 1226 م/1298 م) هو قمة في المعقولية متزامناً مع عصره، فكفاءته الدينية والفلسفية المستعملة في الكثير من مؤلفاته لا يمكن أن تخرج من الانغلاق الدوغمائي العقائدي، فيقول أركون لا يمكن أن ننسى أن ابن رشد ينتمي إلى عصره، وينبغي موضعه داخل هذا العصر، فلقد حاول البرهنة على رأيه مستخدماً وسائل

1- ت، ج، دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، مرجع سابق، ص 392.

2- علي أحمد، تاريخ الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 140.

عصره، وتوصل إلى نتائج معينة ولكن هذه النتائج ليست نهائية بخصوص الموضوع، ولا تلزم اليوم إطلاقاً<sup>1</sup>، الذي عُرفَ عنه بأنه أكبر شارح لفلسفة أرسطو، ويكفيه فخراً، " أنه تجرأ على إطلاق حرية الفكر لنفسه ونادى بها للجميع، على الرغم من وجوده في عصر كان مثل هذا الفكر يجلب لصاحبه المهانة والمذلة والتحقير، وقد عانى من ذلك كثيراً، لكنه مضى على طريقته الرائعة، فأعلن آراءه بصراحة وقوة، حتى اعتبره الأوروبيون مثلاً خالداً على حرية الفكر"<sup>2</sup>.

وقد كان تعبيره صادقاً في تبني بعض الأفكار الأرسطية منها مثلاً مسألة أن العقل العام المطلق أبدي وله القابلية للانفصال والاستقلال عن الجسم، فالعقل ليس من طبيعة جسمية، ولا ينكر أحد أن تأثير العقلانية الرشدية على الفكر الغربي كان قوياً، مما جعل الأوروبيون ينكبون على دراستها والاطلاع على مضامينها، "وبذلك أقدم الأوروبيون على دراسة فلسفة ابن رشد ورحبوا بكتبه ترحيباً كبيراً فأسهمت بإخراجهم من القرون المظلمة"<sup>3</sup>.

لقد أثرت فلسفة ابن رشد في الأوروبيين إلى حد أن الكثير منهم أعلن التمرد والخروج عن تعاليم الكنيسة في القرون الوسطى، عندما كانت الكنيسة تمثل سلطة دينية ومدنية في آن واحد، فكل فكرة مخالفة للتعاليم المدرسية (السكولائية) المتشعبة بالتراث الإغريقي والمنطق الأرسطي فهي مرفوضة، كان هذا عاملاً قوياً في إعلان ضرورة التحرر والتخلص من السيطرة والتبعية الكنسية بحكم أن محنة ابن رشد كانت صعبة ومحفوفة بالمخاطر حيث اتهم بالكفر والزندقة والخروج عن الدين، عندما تسلح بمنطق العقل ورفض التعصب الديني، كان ذلك هو رأي ابن رشد في العلاقة بين الدين والفلسفة الدين له أصول ومقاصد، والفلسفة كذلك لها أصول

<sup>1</sup> - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 08.

<sup>2</sup> - علي أحمد، تاريخ الفكر العربي الإسلامي، منشورات جامعة حلب، مرجع سابق، ص 140.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 141.



ومقاصد: "أصول الدين موضوع إيمان ، فلا يجوز للعقل الجدل فيها، لأنها تتعلق بموضوعات غيبية تقع خارج ميدان العقل، خارج البديهة والحس، أما مقاصده، فهي حمل الناس على الفضيلة بواسطة العمل وفق ما يقرره كشرعية، والفلسفة لها هي الأخرى أصول خاصة بها، يضعها العقل ويسلم بها أو يبرهن عليها، ويستقيها من الحس والتجربة وبديهة العقل"<sup>1</sup>. هذا يعني أن الدين له مجاله ورسالته، ولللسفة كذلك ميدانها ورسالتها، فهما يختلفان في الأصول والمبادئ وطرق الإقناع والتصديق و يتفقان في غرس الفضائل الخلقية في النفوس التي بدونها لا يبلغ الإنسان كماله الإنساني، ولا تستقيم للناس الحياة المدنية الاجتماعية، فكل ذلك وسع من بنية العقل الإسلامي وجعله أكثر اعتدالا ومنطقية، وجعل الهوة شاسعة بين التصلب اللاهوتي الرجعي ومملكة الحرية الفكرية.

ويميل الجابري إلى تقديم المعقول على المنقول، مثنيا على نتاج ابن رشد الفلسفي، في هذا المضمار يقول: "إن الروح الرشدية يقبلها عصرنا، لأنها تلتقي مع روحه في أكثر من جانب، في العقلانية والواقعية والنظرة الأكسيومية والتعامل النقدي، تبنى الروح الرشدية يعني القطيعة مع السينوية (المشرقية) الغنوصية الظلامية"<sup>2</sup>. ويذكر الجابري أيضا: "من هنا يبدو كتاب ابن رشد أقرب ما يكون إلى مشاغل عصرنا إلى حال العقل العربي المعاصر الذي مازالت تتحكم في كثير من حامله تلك التصورات التي قررها المتكلمون حول الطبيعة والإنسان وعلاقة الله بهما

---

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد: 3 تهافت التهافت، انتصارا للروح العلمية وتأسيسا لأخلاقيات الحوار مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998 ص 52.

<sup>2</sup> - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات في تراثنا الفلسفي، مصدر سابق، ص 65.

## الفصل الثالث: تحليل بنية العقل العربي وبنية العقل الإسلامي المنطقية

والتي رآها ابن رشد أبعد ما تكون عن الحقائق العلمية الفلسفية بعدها عن مقصد الشرع ومنه الغاية توخاها من الدين"<sup>1</sup>.

فكانت الفرصة ملائمة للتمسك بسلطة حرية الفكر، وتحكيم العقل واعتماد المنهج التجريبي على أساس الملاحظة والتجربة، "مما يدل على أن الأثر الذي تركه ابن رشد في عقلية الغرب، لم يكن شرح لكتابات أرسطو، وإنما كان أبعد وأعمق من ذلك بكثير"<sup>2</sup>.

لكن قبل أن نناقش موقف ديكارت من مسألة البنية المنطقية، ينبغي للإمام والاطلاع على موقف الغزالي من العقل والحواس والشك في قدرتهما، بحكم أن تأثير الغزالي كان واضحا في شك ديكارت المنهجي، فقد وقف الغزالي عند هذه المسألة وقفة أكدت عزمه في البحث عن الحل، وشكه في العقل لاحتمال أن يكون ثمة عصر يكذبه، إذ قال: "فقلت المحسوسات بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كنت واثقا بي، فجاء حاكم العقل فكذبني ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي"<sup>3</sup>، لذا يعتقد رجال الصوفية أن النور الذي قذفه الله في الصدور يكون بالكشف والإلهام أو بالذوق، إذ يدعون أن كتاب المنقذ يعد من كتبه المتقدمة ودليلهم على ذلك أن صياغته منطقية وليست معلوماته مرتبة ترتيبا زمنيا وإنما ترتيبها كان منطقيًا.

ولعل المفكر عثمان أمين (1905 م/1987 م) قد شاطر هذا الاتجاه فادعى "أن الشك المطلق عند الغزالي قد أفضى إلى حال الإشراق الصوفي"<sup>4</sup>، "لم يكن الغزالي

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد: (2) الكشف عن مناهج الأدلة

في عقائد الملة أو نقد علم الكلام ضدا على الترسيم الإيديولوجي للعقيدة ودفاعا عن العلم وحرية الاختيار ف الفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998، ص 70.

<sup>2</sup> - علي أحمد، تاريخ الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 141.

<sup>3</sup> - راجح عبد الحميد الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، مكتبة المؤيد، المملكة العربية السعودية، ط1، 1992، ص 109.

<sup>4</sup> - عثمان أمين، ديكارت، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط 6، 1969، ص 69.

رافضا لتعاليم الإسلام ومنكرا للإيمان في شكه المنهجي، فأراد الرجل الباحث أن لا يكون إيمانه قائما على مجرد التلقين والتقليد، ولا يرضيه حتى أن يكون واصلا لليقين بطريق العقل الفلسفي الذي يدعي أن الطريق الوحيد هو البرهان المنطقي<sup>1</sup>.

نجد الغزالي هنا لا يستخدم الشك لضرب القيم والتعاليم الإسلامية التي تشكل بنية الفكر بالنسبة للعقل الإسلامي، وإنما أراد أن يرسخ الإيمان الديني العقلاني الذي لا يكون مجرد تقليد وتسلي واعتبارها حقائق واضحة، بل يتطلب ممارسة الشك واستخدام البرهان العقلي، لذا يشير إلى هذه المسألة " فتأمل هذه الأحوال وتساءل: لماذا يقبل الناس تلك الحقائق على أنها مسلمة يقينية موروثة لا يمكن الشك فيها، دون أن يقبلوها على أساس البرهان العقلي، لذلك شك الغزالي في التقليد وأراد أن يبحث من جديد، وكأنه لم يتلق أي علم ولم يحصل على أية معرفة، وشك في جميع الحقائق المتعارف عليها وكل المعارف التي حصلها طول حياته لكي يتقصى الحقيقة بنفسه ويتوصل بجهد إلى اليقين ليصبح إيمانه قائما على الإقناع الذاتي دون الوراثة إلى الولدين"<sup>2</sup>. نستنتج مما سبق أن هناك دعوة لتقصي الحقائق المألوفة والتعاطي معها بالحدز والنقد، وعدم اعتبارها كمسلمة يقينية.

### **المبحث الثالث: آليات التحليل و البنية المنطقية في نقد العقل العربي الإسلامي**

#### **1/البنية المنطقية وتوظيفها في نقد العقل العربي عند محمد عابد الجابري**

تهدف هذه الدراسة عند الجابري لدراسة مكونات العقل العربي، داخل الثقافة العربية، والتي ميّز من خلالها بين ثلاثة أنظمة معرفية، يعد كل منها آلية خاصة في إنتاج المعرفة، هذا على مستوى تكوين العقل العربي، أما على مستوى بنية العقل العربي، فإننا نحاول تحليل هذه النظم الثلاث (البيان، والعرفان، والبرهان) وفحص

1- راجع عبد الحميد الكردي ، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، مرجع سابق، ص114.

2- عبد الفتاح محمد سيد أحمد، التصوف بين الغزالي وابن تيمية ، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، ط1، 2000، ص 112.

آلياتها ومفاهيمها ورؤاها وعلاقة بعضها ببعض، فلم ينظر الجابري لهذه النظم الثلاث أنها مصطلحات خاوية وجوفاء، بل حاول إثراءها وتقديمها كمناهج تفكير التي من خلالها يمكن تصنيف المنتج العلمي في ثقافتنا العربي الإسلامية، فكل عالم أو فيلسوف قد تأسس عقله وفق هذه الأنظمة الثلاث، والتي تشكل البنية الداخلية للعقل العربي، فالجزء المخصص لتكوين العقل العربي، الذي كان بمثابة البداية الحقيقية لاستئناف النظر في تاريخ الثقافة العربية، وكان هذا تمهيدا لبدء النظر في كيان العقل العربي وآلياته.

#### أ/البنية المعرفية البيانية

فقد كان كتاب "تكوين العقل العربي" بمثابة المقدمة والمدخل لتحليل بنية العقل العربي، الذي يعتبر كدراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، حيث أشار الجابري أنه لم يقتصر على التحليل النظري فقط، بل حاول الوقوف على التحليل الموضوعي الملموس، ولهذا يقول الجابري: "لم يكن في إمكاننا أن نفعل غير ما فعلنا، لقد أردنا أن تكون أحكامنا تحمل معها مستنداتها، وأردنا أن تكون هذه المستندات متنوعة تنطق باسم كيان العقل العربي ككل: العقل العربي كما تكون داخل الثقافة العربية الإسلامية العالمية بمختلف منازعها"<sup>1</sup>.

في الحقيقة نجد أن هذا المدخل يهدف إلى التعريف بالنظام المعرفي البياني من خلال تحديدات البيانيين أنفسهم، "والمقصود بالبيانيين" هنا جميع المفكرين الذين أنتجتهم الحضارة العربية الإسلامية والذين كانوا أو ما يزالون يصدرون في رؤاهم وطريقة تفكيرهم عن الحقل المعرفي الذي بلورته وكرّسته العلوم العربية الإسلامية الاستدلالية الخالصة، ونعني بها النحو والفقه والكلام والبلاغة، وبالخصوص ممن

1- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 10.

ساهموا في تقنين هذا الحقل المعرفي، تحديده وحصر أقسامه وضبط آليات التفكير فيه<sup>1</sup>.

مع العلم أن الدراسات البيانية البلاغية قد قطعت أشواطاً من التطور، والتي كانت على رأس الأعمال العلمية الأولى التي انتقلت بالثقافة العربية الإسلامية من المشافهة والرواية إلى ثقافة الكتابة والدراسة، مما جعلها تنتقل من الثقافة "العامة" إلى الثقافة "العالمية"، ويجب أن نعرف جيداً أن الأبحاث البيانية ركزت كثيراً على اللغة والنحو والكلام والفقهاء بصورة عامة، فنلاحظ هنا أن العقل العربي قد تكوّن من خلال النص في التفسير واللغة والكلام، فهو يتعامل ويتعاطى مع الألفاظ أكثر من تعامله واستخدامه، مما جعله في اعتقاد الجابري عقلاً يميل إلى النص أكثر منه المفاهيم والتصورات المنطقية.

فقد تطورت هذه الأبحاث البيانية التي بدأت وانطلقت مع عصر التدوين، الذي انشغل فيه المسلمون بجمع القرآن الكريم والسنة النبوية وكتابة التاريخ الإسلامي وظهور الفرق والمذاهب الإسلامية، التي شكّلت في جوهرها النظام المعرفي في ثقافتنا العربية الإسلامية.

كما اهتمت بعملية الضبط والتقعيد والتقنين نتيجة المجادلات المذهبية داخل الدائرة البيانية، نتيجة تسرب النظامين المعرفيين الآخرين في الثقافة العربية، كما انتقلت بالبيان من حالة اللاوعي إلى حالته الواعية، هنا تكمن أهمية الثقافة العربية في إضفاء الطابع المنطقي العقلاني على البيان، نحن نعرف أن الحالة اللاواعية تشير إلى غياب الشعور والفهم الصحيح، وهي بطبيعتها لا منطقية ولا منظمة كمفهوم اللاشعور مثلاً في الدراسات النفسية، أي إخضاعها لمنطق الترتيب الفكري، والتفكير المنظم النقدي الذي تحكمه القوانين الصارمة الذي يبتعد عن الرغبات والميول

---

<sup>1</sup> - المصدر نفسه، ص 13.

الشخصية، لاكتساب معرفة منطقية صارمة و بناء صورة منطقية خالية من التناقض.

نحاول الاهتمام من خلال هذا التحليل تبيان كيفية انتقال هذا النظام المعرفي من حالته اللاواعية إلى حالته الواعية، الذي يعبر عن صورة متناقضة أو متضادة، فلا يمكن الجمع بين النقيضين، وهنا تظهر أهمية المبادئ العقلية في بناء الفكر الصحيح كمبدأ عدم التناقض، ومن هنا يعبر الجابري في قوله: " أن نتعرف من خلال نصوص البيانيين أنفسهم على الكيفية التي انتقل بها "البيان" كنظام معرفي، من حالة اللاوعي إلى حالة الوعي، الشيء الذي سيمكننا من رصد أهم السلطات المرجعة التي تقود التفكير في الحقل البياني العربي بل في العقل البياني"<sup>1</sup>.

يتضح لنا مما سبق أن الجابري يريد أن يبين لنا أن العقل البياني، قد انتقل من الحالة ما قبل منطقية إلى الحالة المنطقية المنتظمة، وكانت البداية مع ابن حزم الأندلسي الذي أضفى الطابع العقلاني على البيان وتأسيسه على المنطق، وبنائه على أسس وقواعد وبراهين منطقية صارمة، وكانت بمثابة المرحلة الجديدة التي تتبئ بالازدهار البرهاني في الأندلس، رغم اعتماد علماء البيان و الأصول والفقهاء على طريقة الاستدلال بقياس الشاهد على الغائب، ومنه كانت بداية انطلاقة العقل العربي مع ابن حزم وتواصلت مع الإمام الشاطبي وابن باجة وأخيرا مع ابن رشد وابن خلدون.

يمكن القول هنا أن ثمة إشارة واضحة لتدشين عصر جديد تسود فيه الروح النقدية، أي بداية إيجاد الطرق المنهجية التي تضمن الربط المحكم بين البيان والبرهان، والتي تكون أكثر واقعية وعقلانية، التي تفرض التحلي بروح النقد وإبعاد كل ما هو ذاتي وفرض مرجعية منطقية للعقل البياني، وهذا خلافا لما كان يتصوره علماء

---

1- المصدر نفسه، ص15.

## الفصل الثالث: تحليل بنية العقل العربي وبنية العقل الإسلامي المنطقية

البيان، وكان بالجابري يؤسس للعقل ولبنية منطقية صارمة تجاه الأنظمة المعرفية للعقل العربي.

"ولعل كلمة "بيان" من أكثر الكلمات العربية تعبيراً عن خصائص الرؤية التي تقدمها المنظومة اللغوية العربية، وقد ذكرت في القرآن الكريم أكثر من 250 مرة، فعلم البيان أصبح من العلوم العربية الخالصة بعد أن تم تقنينه وضبطه، لأنها أصبحت تدل على نظام معرفي معين أخذ الوعي به كروية ومفاهيم وطريقة في التفكير، يتبلور ويتعمق مع الأيام داخل الثقافة العربية الإسلامية"<sup>1</sup>.

نحن نعتقد أن الجابري يشير لمسألة هامة تتعلق بتقنين وضبط العلم البياني، وجعله مثل النظام المعرفي المنطقي، الذي يستند إلى قواعد منطقية، وهذا يدل على صورة وبنية منطقية داخل الثقافة العربية التي استنبطها الجابري من تحليله لبنية العقل العربي، لأن عملية التقنين والضبط قد استمدها الفكر العربي من بنية منطقية سابقة عن البيان العربي وهي البنية المنطقية مع الفارابي والكندي.

فإذا كان الإنسان حيوان مبین، فالقدرة على البيان تعني الكلام الفصيح المقنع، التي تفصله عن الحيوان، وهذا التعريف يبرز ماهية الإنسان، لأن خاصية النطق جوهرية في الإنسان التي توحى بالبعد المنطقي، وهي صورة منطقية توضح وتحدد لنا خاصية التعريف المنطقي الكامنة في الصفات الجوهرية والعرضية التي تميز الشيء عن غيره، والذي يتم بذكر الجنس والنوع والفصل النوعي.

معنى ذلك أن التصورات المنطقية تتحدد من خلال ماهيتها وخصائصها الكلية كمفهوم الجنس الذي يشمل أنواع، وهو حد كلي يميز أنواعاً عن غيرها كصفة الحياة والعقل بالنسبة للإنسان، وقد عرفنا في المنطق الأرسطي أن الكليات الخمس تعد

---

1- المصدر نفسه، ص 16.

## الفصل الثالث: تحليل بنية العقل العربي وبنية العقل الإسلامي المنطقية

تعريفات منطقية بناءة، وهي دعوة للتأصيل المنطقي والتحديد الدقيق لطبيعة الأشياء والقضايا المدروسة، فثمة علاقة وطيدة تربط الفكر الإسلامي بالمنطق.

ونجد صاحب "لسان العرب" ينتهي إلى نتيجة يعرض فيها معنى كلمة "البيان" الواردة في أول سورة الرحمان في قوله تعالى: "الرَّحْمَنُ (1) عَلَّمَ الْقُرْآنَ (2) خَلَقَ الْإِنْسَانَ (3) عَلَّمَهُ الْبَيَانَ (4)"<sup>1</sup>، فهناك من قال إن المقصود "بالإنسان" في هذه الآية هو (النبي محمد صلى الله عليه وسلم)، و"بالبيان" القرآن الذي ورد فيه بيان كل شيء، بعد أن يشير أن المقصود "بالإنسان" (هو آدم عليه السلام)، وقد ورد في القرآن الكريم "وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (31)"<sup>2</sup>.

يجب الإشارة هنا إلى أن هذه الفكرة ذاتها موجودة عند بعض المفسرين والبلاغيين والمتكلمين والبيانيين، فالإمام والنحوي اللغوي أبي القاسم محمود الزمخشري (467 هـ/538-1074 م/1143 م) يقول في تفسيره: "الكشاف عن غوامض التنزيل" عند تقديمه سورة الرحمان، إن الله ذكر ما يميز به الإنسان من سائر الحيوان من البيان وهو المنطق (النطق يساوي الكلام) الفصيح المعرب عما في الضمير"<sup>3</sup>.

يمكن لنا القول أن مصطلح البيان يعني المنطق، قد يفيدنا في استنباط العلاقة بين المنطق (التفكير) والبيان (اللغة)، لأن عملية النطق لا تحصل دفعة واحدة، بل تتم وفق وظائف عقلية أخرى كالتفكير والإدراك والحكم، فهناك النطق الظاهري والنطق الباطني، لأن الكلام يكون معقولا ومفهوما متى كان واضحا وصحيحا، فهناك تناسب بين القدرة على التبليغ والتبيين، والقدرة على التفكير والتعقل، فقد اهتم المنطق

1- سورة الرحمان، الآية 1، 2، 3، 4.

2- سورة البقرة، الآية 31.

3- أبو القاسم محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأفاويل في وجوه التأويل، ج2، دار الكتاب العربي، بيروت ط3، 1407 هـ، ص47.



## الفصل الثالث: تحليل بنية العقل العربي وبنية العقل الإسلامي المنطقية

بالتصورات والحدود، لأن التصور هو فكرة كلية مجردة يتحدد معناها بحدود وألفاظ لغوية، فالحد هو اللباس اللفظي لمعنى عقلي معين، حتى أصبح المنطق يهتم بضبط هذه التصورات العقلية، فالبيان يوازن العقل، لذا تتجلى لنا صور وبنية منطقية ظاهرة في القرآن الكريم.

أما بدرالدين محمد الزركشي (745 هـ / 794 هـ) صاحب "البرهان في علوم القرآن" فهو ينبه إلى أن لحذف الواو (واو العطف) في قوله تعالى: "عَلَّمَهُ الْبَيَانَ (4)"<sup>1</sup>، فإنه جعل تعليم البيان وازن خلقه وكالبدل من "خلق الإنسان" لأنه حي ناطق<sup>2</sup>، وفيها إشارة إلى التعريف المنطقي "الإنسان حيوان ناطق"، وهي عبارة نجدها بنصها عند الجاحظ<sup>3</sup>.

هل يمكن أن نستنتج بأن الإنسان حيوان مبين يوازن في نظر البيانيين التعريف الأرسطي المشهور "الإنسان حيوان ناطق" "أي عاقل"، وأن البيان يوازن العقل في الحقل المعرفي البياني، وهذا يقودنا إلى مسألة أن الفكر العربي الإسلامي تعرف على مفهوم القانون من خلال اطلاعه على القوانين المنطقية، حيث لم يكن خاليا من صورته المنطقية التي تجعله في منأى عن المغالطة والتزييف وتشويه الحقائق.

لقد كان اهتمام المسلمين بالتفسير منذ عهد النبي صلى الله عليه وسلم، كان الصحابة يسألونه ويستفسرونه عن معنى الكلمات أو العبارات الواردة في القرآن الكريم، أو على الأقل إلى عهد الخلفاء الراشدين، لأن الاستفسار كان في حقيقته يؤصل للفكر العقلاني والتدقيق المنطقي البناء مع النصوص القرآنية التي جاءت تتضمن أحكام تقيد أوامر ونواهي الشارع الحكيم، والسنة النبوية في تلك القضايا

---

1- سورة الرحمان، الآية 4.

2- محمد بن بهادر الزركشي، البرهان في علوم القرآن، دار المعرفة، ج1، بيروت، ط1، 1990، ص312.

3- عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، مجلد1، ج2، دار إحياء التراث العربي، بيروت (د.ت)، ص56.

## الفصل الثالث: تحليل بنية العقل العربي وبنية العقل الإسلامي المنطقية

المتعلقة بالعقيدة أو الفقه، ما جعل الصحابة يتساعلون حول معاني ومدلولات العبارات التي وردت في كلام الله تعالى، أي محاولة تعقلها بميزان العقل والمنطق، وهي مسألة منطقية بحتة تؤكد اهتمام الدين الإسلامي بالمنطق والعقل ووضعه في إطاره الصحيح.

لكن بداية الاهتمام بوضع شروط إنتاج الخطاب البلاغي، كانت مع ظهور الأحزاب السياسية والفرق الكلامية بعد حادثة التحكيم (أي معركة صفين)، حيث اعتمد مفكرو الإسلام على الجدل والمناظرات الكلامية مع خصومهم لإبطال أقوالهم وعقائدهم الفاسدة وتفنيدها بالحجة العقلية، فالجدل والمناظرة يدلان على استخدام البراهين المنطقية، أي الانطلاق من مقدمات والوصول إلى نتائج، وهنا تظهر عبقرية هؤلاء المتجادلين والمتناظرين للدفاع عن العقيدة الإسلامية ونشر الدعوة والرد على خصومهم.

من هنا كان التوجه نحو وضع قوانين لتفسير الخطاب البياني القرآني مع الإمام محمد بن إدريس الشافعي (150 هـ/204 هـ/767 م/820 م)، الذي كان على دراية ومعرفة دقيقة باللغة العربية وأساليبها التعبيرية ومطلعا على المجادلات الكلامية العقدية التي عرفها عصره، وكان فوق ذلك فقيها تشغله قضايا التشريع والتقنين أكثر مما يشغله شيء آخر الذي قال فيه (الإمام أحمد بن حنبل) ذات مرة كان الشافعي كالشمس للدنيا، وكالعافية للناس.

لذا لم يحصر الشافعي اهتمامه في الجوانب البيانية البلاغية فقط، بل اهتم أيضا بالتقعيد والتقنين واستنباط المضامين التشريعية في الخطاب القرآني، لأن المنهج الأصولي عنده (علم أصول الفقه) يكمن في وضع القواعد والمناهج الموصلة إلى استنباط أحكام شرعية، عندها أدرك أن الغاية من هذه الأحكام التشريعية هو تغطية

الدين لحياة المسلمين، لأن استنباط الأحكام يتوقف على الأدلة النقلية أو العقلية، عندها لا يكون مطلقاً بل مقيداً بتقنين نقلي وعقلي.

يتضح من خلال ما سبق أن الشافعي يحاول أن يبتكر منطقاً خاصاً في تعاطيه مع النص الديني، ويعمل على تأصيل هذه الأحكام والبحث من زاوية عقلية منطقية، يقوم باستقراء وتأويل النصوص واستخلاص القاعدة العامة، فهو يحرص على ربط النتائج بالمقدمات، وبذلك كان بحق أول واضع لقوانين تفسير الخطاب البياني، " وبالتالي المشرع الأكبر للعقل العربي"<sup>1</sup>. يمكن لنا استخلاص فكرة أساسية أن الجابري قد رجع إلى بنية منطقية سابقة في الصورة، وأنه كان حريصاً على إظهار مدى أصالة البحث العقلاني المنبثق من روح الإسلام.

لقد تعامل الشافعي مع الخطاب القرآني من منظور فقهي قانوني على أساس أنه مصدر من مصادر التشريع الإسلامي: "ليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها"<sup>2</sup>. إذا كان علم أصول عند الشافعي كان نتيجة المستجدات الحضارية التي عرفها المجتمع الإسلامي، والخلاف الذي ظهر بين أهل النص وأهل الرأي، فإنه وضع القوانين والمناهج الملائمة لذلك، فالاستدلال كأداة معرفية يعني البحث عن الحجة والدليل، فالقياس كاستدلال عقلي يشكّل صورة منطقية واضحة، لأن اكتشاف الحقائق يتم بناء على مراعاة هذه الخطوات المنهجية.

فقد ورد في القرآن الكريم في خطاب الله تعالى قائلاً: "وَيَوْمَ نَبَعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ" (89)<sup>3</sup>، وقال عن القرآن الكريم نفسه: "هَذَا

1- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، سلسلة نقد العقل العربي1، مصدر سابق، ص 22.

2- محمد بن إدريس الإمام الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد شاكر، البايع الحلي، القاهرة، 1940، ص 20.

3- سورة النحل، الآية 89.

بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ (138)<sup>1</sup>، ومنه نرى أن الخطاب القرآني هو "بيان" ليس فقط لأنه كلام "مبين" فصيح و بليغ إلى درجة "الإعجاز" بل أيضا لأنه بيان للأحكام الشرعية، وبالتالي فالمهمة الأولى التي تفرض نفسها علينا كباحثين اليوم هي معرفة "كيف البيان" أي "بيان وفهم القرآن".

يجيب الشافعي رحمة الله عليه قائلا: "البيان اسم جامع لمعان مجتمعة الأصول متشعبة الفروع، فأقل ما في تلك المعاني المجتمعة المتشعبة أنها بيان لمن خوطب بها ممن نزل القرآن بلسانه، متقاربة الاستواء عنده، وإن كان بعضها أشد تأكيد بيان من بعض مختلفة عند من يجهل لسان العرب"<sup>2</sup>.

يتضح لنا مما سبق أن الشافعي حاول ضبط ونقل مصطلح "البيان"، من مجرد الوضوح والظهور إلى الإفصاح والإظهار، أي يصبح مفهوما مجردا يتمتع بكل موضوعية بقوة المفهوم الذي يبرز العمق التحليلي والبعد المنطقي ، لتحديد ماهية البيان، وهي مسألة منطقية أكثر منها بلاغية، "قالبيان على الأقل على مستوى الخطاب القرآني، هو في آن واحد أصول مضبوطة وطريقة في التعبير عنها مخصوصة، وهذا ما عمل الشافعي على بيانه وتوضيحه في رسالته الشهيرة"<sup>3</sup>.

هكذا نجد أنفسنا أمام تحول وتغيير لكلمة "بيان" من التعريف والمواضعة اللغوية إلى المفهوم العلمي، يجعل هذا المصطلح ممنهجا وأسلوب بحث علمي يقتضي الاهتمام والدراسة.

لذلك يقول الشافعي: "وهذا فرض الله على خلقه في طلبه وابتلى طاعتهم في الاجتهاد كما ابتلى طاعتهم في غيره مما فرض"<sup>4</sup>. ومنه يستخلص الشافعي درجات

1- سورة آل عمران، الآية 138.

2- محمد بن إدريس الإمام الشافعي، الرسالة، مرجع سابق، ص21.

3- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص23.

4- محمد بن إدريس الإمام الشافعي، الرسالة، ص 471-476.

## الفصل الثالث: تحليل بنية العقل العربي وبنية العقل الإسلامي المنطقية

البيان وهي الكتاب والسنة والإجماع ثم يضيف أصلاً رابعاً هو القياس، الذي يعني في رأيه التسوية بين الفرع والأصل في العلة المستتبهة من الحكم الشرعي، وهذا يقودنا إلى بنية القياس الأرسطي الذي يراعي مبدأ العلية في الوصول إلى النتيجة المتوقفة على الربط بين الحدود (الحد الأكبر، والحد الأصغر، والحد الأوسط)، هنا نكتشف علاقة المنطق بفكر ومنهج الشافعي، ومنه تصبح الأصول عنده أربعة على الترتيب: القرآن، السنة، الإجماع ثم القياس.

لكن الملاحظة تبين لنا أن هذه الأصول تنتهي في نهاية التحليل إلى أصليين اثنين، النص (القرآن والسنة) والاجتهاد " ذلك أنه إذا كان الاجتهاد أصلاً للتشريع في الإسلام... وبتعبير الأصوليين هو بذل المجتهد كامل وسعه وجهده، في استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها، والجهد المقصود هو بطبيعة الحال، الجهد الفكري، أما أدلة الأحكام الرئيسية والأساسية فمعروفة وهي القرآن والسنة وما دفع الإجماع عليه"<sup>1</sup>.

إن ممارسة الاجتهاد حسب الشافعي لا يكون مطلقاً بل مقيداً بنص، أي النص الذي يدل في ظاهره المعنى القطعي الدلالة، وبيان يحتاج إلى صيغ مخصوصة من التعبير وتتطلب مجهوداً عقلياً للوصول إلى المعنى المقصود، فالاجتهاد في النص يبنى على مقدمات وأدلة قد تكون نقلية أو عقلية، التي تلزم الفقيه أو الأصولي إتباع الحق لا الميل إلى الأهواء، قصد تحقيق النتيجة المنطقية الصحيحة.

وتتضح لدينا الفكرة أن البحث الأصولي يرتبط بالبحث في أساليب اللغة العربية، وبعبارة الشافعي: "لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب وكثرة وجوهه وجماع معانيه وتفرقها، ومن علمه انتفت عنه الشبهة التي دخلت على

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، سلسلة الثقافة القومية (69) قضايا الفكر العربي (4) الدين والدولة وتطبيق الشريعة،

مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، فبراير 1996، ص159.

من جهل لسانها"<sup>1</sup>. هكذا نجد الشافعي حاول التأسيس والتنظير لهذا العلم ووضع قواعده، وتحديد بنيته المنطقية وتكييفه والخطاب القرآني.

تعتبر رسالة الشافعي انطلاقة أولى لتحديد العقل الإسلامي، ويلخص لنا الإمام الفخر الرازي في كتابه (مناقب الشافعي) فيقول أنه كان ممن تكلموا في مسائل من أصول الفقه، ويستدلون، ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كلي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة، وفي كيفية معارضتها وترجيحاتها، فاستتبط الشافعي علم أصول الفقه، ووضع للخلق قانونًا كليًا يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع، فثبت أن نسبة الشافعي إلى علم الشرع كنسبة أرسطو إلى علم العقل.

نستخلص من النص السابق، أن الإمام فخر الدين الرازي يشهد للشافعي بمكانته التاريخية وأسبقيته في وضع علم الأصول والتعديد له، وجعله بمثابة المرجعية المنهجية في استنباط أحكام شرعية ملزمة لسلوك المسلم الواعي، لأن إشكالية تعارض النصوص تفرض على الفقيه الترجيح والتأويل العقلي المنطقي، لذا يُعد علم أصول الفقه بمثابة منطلق الشرع الإسلامي، فنسبة علم الأصول للشافعي كنسبة أرسطو إلى علم المنطق، تتجلى لنا بوضوح الصورة والبنية المنطقية في الفكر الإسلامي التي تسهل علينا الاستدلال الصحيح.

أما أركون فيحاول هو الآخر دراسة الفقه الإسلامي وتبيان بنيته المنطقية التي تظهر على مستوى التأسيس في فهم النص وفق السياق العقلي المنطقي الذي ورد فيه، أي إيجاد الطرق والوسائط المنهجية الموصلة إلى الأحكام الشرعية، وهي في جوهرها تعد لبنة أساسية في النهضة بالعلم الشرعي، لصيانة الدين من التزييف والتحريف، لأن خصوصية الثقافة قد يكون لها دورا فعّالا في تحقيق المقاصد الشرعية، وهذا لن يتأتى دفعة واحدة، وقد أكد أركون ما ذكره الإمام الرازي في

<sup>1</sup> - محمد بن إدريس الإمام الشافعي، الرسالة، مرجع سابق، ص. 50.

شهادته حول تأسيس الشافعي لعلم الأصول يقول أركون: "الفكر الإسلامي اعتمد ولا يزال يعتمد على عملية التأصيل، أي البحث عن أقوم الطرق الاستدلالية للربط بين الأحكام الشرعية والأصول التي تنفرع عنها أو لتبرير ما يجب الإيمان به، ويستقيم استنادا إلى فهم صحيح للنصوص الأولى المؤسسة للأصول التي لا أصل قبلها ولا بعدها ... و تعتبر رسالة الشافعي المحاولة الأولى لتأسيس ما ازدهر بعده باسم أصول الفقه"<sup>1</sup>.

"فجاعت هذه النظرية الأصولية البيانية عبارة عن جملة من المبادئ والقواعد لتفسير الخطاب البياني، وهي نفس القواعد والمبادئ التي تبناها المتكلمون والنحاة والبلاغيون، بعد أن ساهموا في تدعيمها وإغنائها، فأصبحت بذلك عبارة عن قوانين عامة لتفسير الخطاب البياني العربي، وبالتالي أحد المكونات الأساسية للنظام المعرفي البياني"<sup>2</sup>.

كذلك اهتم الجاحظ (159هـ/225 هـ) بالخطاب القرآني وأساليبه البيانية فألف في ذلك كتابين على الأقل هما كتاب "نظم القرآن" و "كتاب آي القرآن"، فضلا عن كونه معتزليا وواعيا تماما بأهمية الدور الذي قام به المتكلمون الأوائل في نشر وتكريس الرؤية البيانية، وبكيفية خاصة الفهم البياني للإسلام، يقول الجاحظ: "لولا المتكلمون لهلكت العوام واختطفت واسترقت، ولولا المعتزلة لهلك المتكلمون"<sup>3</sup>.

لكن ما يمكن استنتاجه أن الجاحظ المتكلم لم يكن معنيا بقضية الفهم، بل كان مهتما أيضا بقضية "الإفهام" أي إفهام السامع وإقناعه وقمع المجادل وإفحامه، وبهذا يتجه بمنهجه غير الإمام الشافعي، فهو يبحث في شروط إنتاج الخطاب وليس قوانين تفسيره، ومنه نتضح لنا مسألة هامة تتعلق ببنية هذا الخطاب، من خلال

1- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط3، ص30.

2- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 24.

3- الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، البابي الحلبي، القاهرة، ج3، ص 76 - 86.

وضع الشروط والقوانين المنطقية المكونة التي تجعل منه وسيلة إقناع لا مجرد وسيلة فهم وتفسير، وبهذا يكون الجاحظ قد قفز بالبيان قفزة نوعية.

لذلك نجد الباحثين العرب المعاصرين يرون أن الأبحاث البيانية، قد اتجهت بعد الجاحظ اتجاهها منطقيًا تحليليًا فأغفلت الناحية الفنية والجمالية، ويردون ذلك إلى ما عبّر عنه الأديب "طه حسين (1889م/ 1973م) "بالغارة الهيلينية" التي نجحت حسب رأيه في توجيه المعتزلة، منشئ البيان العربي من الأدب إلى الفلسفة: " لقد أنشأ متكلمو المعتزلة هذا البيان، إذا صحّ التعبير، وتعهده... فلما أصبحوا أكثر اشتغالًا بالفلسفة منهم بالأدب أصبح بيانهم أقرب إلى الفلسفة منه إلى الأدب. ولذلك لم يكن عبد القاهر الجرجاني عندما وضع في القرن الخامس كتاب "أسرار البلاغة" المعتبر غرّة كتب البيان العربي إلا فيلسوفًا يجيد شرح أرسطو والتعليق عليه"<sup>1</sup>.

لكن الجابري يعترض على أطروحة أن البيان أقرب إلى الأدب منه إلى الفلسفة كما ظهر عند الأديب طه حسين: "نحن لا نوافق عميد الأدب العربي"، على هذا الرأي، ذلك أن تحول الدراسات والأبحاث البيانية من الاهتمام بشروط إنتاج الخطاب إلى الاهتمام بتحليل الخطاب تحليلًا بيانيًا منطقيًا لم يكن في نظرنا، بسبب هجوم العقل اليوناني على المتكلمين المعتزلة وتحولهم المزعوم من الأدب إلى الفلسفة"<sup>2</sup>.

هذا ما حدث في تاريخ الفكر الإسلامي، ونذكر بالخصوص مع المعتزلة عندما اهتم فلاسفتها بقضية "الإعجاز القرآني"، عندما التحقوا بالأصوليين والفقهاء الذين انشغلوا منذ البداية بوضع قوانين لتفسير الخطاب البياني، بحكم أن الخطاب القرآني يمثل أعلى درجات ومراتب البيان، " فليس صحيحًا أن الغارة الهيلينية هي التي حوّلت الأبحاث البيانية العربية من الأدب والتحليل الأدبي إلى الفلسفة والتحليل

---

1- طه حسين، البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر، في أبي الفرج قدامة بن جعفر، نقد النشر، المكتبة العلمية، بيروت، 1980، ص 14.

2- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 31.



المنطقي، بل كل ما حدث هو هيمنة النظرة أو الرؤية البيانية الأصولية الفقهية بفعل تطورات داخلية، عربية بيانية، عرفها علم الكلام نفسه<sup>1</sup>.

فهذا التطور الذي عرفته الدراسات البيانية بفعل اهتمامها بمسألة "الإعجاز"، عندما كانت الفلسفة والعلوم اليونانية بدأت وأخذت تظهر في الثقافة العربية مكرسة نظاما معرفيا عقلانيا، كمنهج في التحليل وطريقة في التفكير، والذي يختلف عن النظام البياني المعرفي، "لأن ابن وهب ت(335 هـ) عاش في عصر ازدهار الدراسات المنطقية في الثقافة العربية الإسلامية، أي عصر أبي بشر متى فيلسوف نسطوري نصراني وفاته (128 هـ/939 م) والفارابي، العصر الذي ظهر فيه الخلاف بين علماء النحو والمناطق، أي بين النظام المعرفي البياني والنظام المعرفي البرهاني، كما بيّن ذلك في الجزء الأول من هذا الكتاب على حد تعبير الجابري.

فمشروع ابن وهب كان بمثابة رد فعل، ومحاولة لتشديد نظام معرفي من حيث التنظيم المنطقي والعرض المنهجي، ولذلك جاءت كتابة مادة بيانية محضة تستقي نماذجها من السلطات المرجعية البيانية الأساسية، القرآن، الحديث، أقوال علي بن أبي طالب، الخطب، والشعر والأمثال العربية...<sup>2</sup>.

فالموقف الذي تبناه ابن وهب حسب الجابري يتعلق بنظرية في المعرفة البيانية على جميع المستويات، فهي بيانية على مستوى المنطق الداخلي الذي يحكمها، وهي مؤسسة على مفهوم البيان، الذي يعني "التبيين والتبيين" أي "الفهم والإفهام"، وكذلك بيانية على مستوى المضمون الإيديولوجي، ويظهر ذلك من خلال ما كتبه ابن وهب، والذي يكمن في العقيدة الإسلامية ووسائل ضبطها وشرحها، فهو يفكر داخل التراث العربي الإسلامي الخالص لا خارجه ولا هامشه. أما على مستوى وظيفتها

1- المصدر نفسه، ص32.

2- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 33.

## الفصل الثالث: تحليل بنية العقل العربي وبنية العقل الإسلامي المنطقية

الإيديولوجية، فهي تفيد العلم أي وجوب الاعتقاد بوجود الله ووحدانيته، وعلى وجوب أداء التكاليف المفروضة كالصلاة والصيام، وإما تفيد العلم والعمل معا. أما على مستوى الأساس الاستمولوجي، الذي انطلق منه ابن وهب حينما جعل البيان خاصية مميزة للإنسان، وجعل العقل هو المؤسس لهذا البيان سواء فطريا أو مكتسبا، والتي تعطي التصور للعقل، على أساس أنه غريزة في الإنسان لا تؤدي وظيفتها، ولا يكتمل وجودها، إلا وفق ما يكتسبه الإنسان من معارف بواسطة الخبر أو بواسطة النظر، فهذه النظرية تبلورت كقوانين لتفسير الخطاب المبين مع الإمام الشافعي، ثم كقواعد وتوجيهات لإنتاج ذات الخطاب مع الجاحظ، ثم كطريقة في اكتساب المعرفة وتصنيفها من حيث درجة اليقين مع (ابن وهب).

### ب/البنية المعرفية البرهانية

إذا كانت الحضارة اليونانية قد شيّدت التفلسف بكل خصوصيته النقدية المنطقية، والحضارة الأوروبية ابتكرت بطريقة منظمة العلم والتقنية، فإن الحضارة العربية الإسلامية أنتجت العقل البرهاني كنظام معرفي في بنية العقل العربي في تصور الجابري بعد أن كانت حضارة فقهية، لأن العقل العربي في بدايته كان عقلا فقهيا، وهذا ما جعل الجابري يهتم بدراسة علم أصول الفقه ليخلص إلى نتيجة حاسمة مؤداها أن الفقه في فترة ما كان يشرّع للعقل العربي.

وهذا بدوره يوضح لنا فكرة في غاية الأهمية تتضمن موقف الجابري تجاه بعض الفلاسفة المسلمين في الثقافة العربية الإسلامية من المنهج البرهاني الذي يعني الحجة الفاصلة بينة، فالقياس البرهاني أن يستخدم الذهن القواعد العامة المسلم بصحتها في الانتقال المطلوب، والقياس البرهاني هو القياس الوحيد الموصل إلى اليقين عند أهل المنطق، لأنه قائم على مقدمات يقينية، وذلك من خلال مبدئه

## الفصل الثالث: تحليل بنية العقل العربي وبنية العقل الإسلامي المنطقية

اليقيني الذي هو الاعتقاد المطابق للواقع الذي لا يحتمل النقيض لا عن تقليد<sup>1</sup>، أما في الاصطلاح المنطقي فيطلق على كلمة "برهان" العملية الذهنية التي تقرر صدق قضية ما بواسطة الاستنتاج، بنحو يقيني صادق وثابت.

أما عن كونه مجرد طريقة ذهنية شكلية منتجة أو كآلية قياس فقهي في استنباط أحكام شرعية محكمة التعيد والتقنين، أي قياس الفرع على الأصل أو الغائب على الشاهد، "والحق أن دور الغزالي في إدخال المنطق إلى الدائرة البيانية لم يقتصر على إصدار فتوى دينية لصالح المنطق فقط ولا على التأليف فيه بلغة واضحة مبسطة وبأمثلة فقهية مع تطبيقه فوق ذلك في علم الكلام وحسب، بل إن الغزالي تجاوز الدعوة إلى التبشير والتطبيق إلى بيان عدم صلاحية الاستدلال بالشاهد على الغائب في العقليات (علم الكلام) لأنه لا يوصل إلى اليقين قط، موضحاً أن صلاحيته محصورة في دائرة الفقه حيث لا يطلب اليقين وإنما يكتفي بالظن"<sup>2</sup>. ويضيف الجابري في التدايل على موقف الغزالي الذي يقلل من أهمية طريقة الاستدلال بالشاهد على الغائب في القضايا الكلامية العقلية: "معنى ذلك أن الاستدلال بالشاهد على الغائب لا يصح إلا إذا عرف الحد الأوسط أي إذا عرفت العلة التي من أجلها كان الشاهد على حالة معينة، والتي بتوفرها في الغائب يكون بدوره على تلك الحالة، وإذا عرف هذا الحد الأوسط، أي إذا عرف السبب الذي من أجله، كان الغائب على تلك الحالة بطلت الحاجة إلى ذكر الشاهد، أما إذا لم يعرف الحد الأوسط فلا سبيل إلى الجمع بين الشاهد والغائب"<sup>3</sup>.

---

1- يوسف محمود، المنطق السوري التصورات والتصديقات، دار الحكمة الدوحة، قطر، ط1، 1994، ص197.

2- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 444.

3- المصدر نفسه، ص440.

إذا تتبعنا حركية الفكر العربي الإسلامي مع الجابري، يمكن الوقوف على أهمية ومكانة المنهج البرهاني في ثقافتنا العربية الإسلامية التي طبقت طريقة الاستدلال بالشاهد على الغائب في إثبات الأمر المجهول بناء على ما هو معلوم بكيفية دقيقة وعلمية موضوعية، والتي تتطلب وضع ومراعاة الآليات العقلية المنطقية الصحيحة مبتعدة عن كل تأويل ذاتي، وتقضي بنا إلى عدم استقالة وتراجع العقل العربي وافتقاره لمثل هذه الاستدلالات المنطقية الصحيحة.

ومنه نكتشف أن الأصول المنطقية في القياس البرهاني كانت مثبتة في بنية العقل العربي الإسلامي وليست دخيلة عليه، وأن المنعطف الحاسم في تأسيس لنظام معرفي برهاني لم يشكّل عائقاً ابستمولوجياً أمام المناطقة والمتكلمين المسلمين وتوطيد الصلة بين القياس البياني والقياس البرهاني، "إن الانتقال من القياس البياني، الاستدلال بالشاهد على الغائب، إلى القياس الجامع، قياس أرسطو... وبالتالي فالنقاش لن يعود نقاشاً في مصداقية النتيجة من ناحية لزومها المنطقي، بل سيعود نقاشاً في مادة المقدمات، أي في مسألة الصدق والكذب فيها، وهي مسألة يمكن الاحتكام فيها إلى العقل وإما إلى معطيات التجربة"<sup>1</sup>.

وإذا كان الغزالي يشكك في صلاحية هذا النوع من الاستدلال أي قياس الشاهد على الغائب في العقليات، فلم يقلل من المحاولات التي يقوم بها المتكلمون والمناطقة مثلاً في هذا المجال في إلحاق العلة بالمعلول أو إبطالها، ما يؤكد لنا استخدامه وتطبيقه الواسع ورفض الهيمنة الفكرية والمنهجية على العقل العربي الإسلامي، لأن طبيعة الخلاف كان نتيجة اعتبارات فقهية أو إيديولوجية وليست علمية منطقية.

يمكن لنا أن نستنبط مدى تنوع الطرائق الفكرية والمنهجية التي توحى في جوهرها بالتعايش لا الصراع، وكأنا بحاجة إلى العقل الفقهي الذي شرّع الفقه فيه للعقل مع

<sup>1</sup> - المصدر نفسه، ص 444.

علماء الأصول، أو إلى القياس العقلي الذي كان المشرّع فيه هو العقل مع أهل الرأي، مما يؤكد لنا أن إضفاء الطابع البرهاني ليس دخيلاً أو مستورداً بلغة الجابري، فعندما تكون آلية القياس مترسخة في الفكر ومهيمنة على نشاطه، فإن المهمة حينئذٍ تنحصر في البحث لكل جديد عن أصل يقاس عليه، "وأتم أنواع النظر هو المسمى بالبرهان. فالشرع إذن قد حث على معرفة الله تعالى وسائر موجوداته بالبرهان، ولهذا كان من الأفضل، أو الأمر الضروري، لمن أراد أن يعلم الله - تبارك وتعالى - وسائر الموجودات بالبرهان، أن يتقدم أولاً فيعلم أنواع البراهين وشروطها... وكما أن الفقيه مضطر إلى معرفة المقاييس الفقهية وأنواعها وشروطها حتى يستطيع استنباط الأحكام، كذلك على من يريد معرفة الله أن يعرف القياس العقلي، أي المنطق"<sup>1</sup>. وهو بدوره يعود كلية إلى أرسطو.

لكن يجب أن ندرك جيداً أن الذين تبنا البرهان الأرسطي، منهجاً ورؤية في الثقافة العربية الإسلامية، لا كما كان سائداً ومعروفاً في العقلانية الأرسطية، بل استخدم وفق سياقات متعددة، كالدفاع عن العقيدة الإسلامية والرد على الخصوم وإبطال آرائهم، أو استخدام الفقهاء له في إثبات صحة الأحكام الفقهية، "بالفعل يقرر الغزالي أن ما يسميه المتكلمون بالاستدلال بالشاهد على الغائب (أو رد الغائب إلى الشاهد) وما يسميه الفقهاء قياساً هو شيء واحد، وهو ما يسمى في المنطق بـ "التمثيل"<sup>2</sup>، ويذكر أيضاً في هذا السياق: "وفي جميع الأحوال فالمسألة لن تعود أزمة في بنية التفكير بل ستغدو نزاعاً حول الأصول، وهو نزاع لا يمسّ العقل بل يخضع لاعتبارات أخرى كثيراً ما تكون إيديولوجية"<sup>3</sup>.

---

1- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، بيروت، ط1، 1984، ص27.

2- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص444.

3- المصدر نفسه، ص444.

لكن حسب الجابري: "يبقى البرهان كنظام معرفي بقي متميزا، منهجا ورؤية عن البيان والعرفان بكونه يعتمد منهج أرسطو ويوظف جهازه المفاهيمي والهيكلي العام للرؤية التي شيدها عن العالم، عن الكون والإنسان والله، مما جعل منه عالما معرفيا خاصا يختلف عن عالم البيان وعالم العرفان ويدخل معهما، وبكيفية خاصة مع البيان، في علاقة احتكاك وصدام"<sup>1</sup>.

ما يهمننا نحن هو البحث والتعرف على طبيعة المنهج البرهاني، لا كما استخدمه اليونان في استنتاجاتهم المنطقية، التي انطلق منها مفكرو الإسلام في تشكيل وتفكيك البنية المنطقية للعقل العربي، بعدما كان الفكر العربي يعاني الركود والتراجع والخضوع للنموذج السلف، فالمنهج الذي شيده أرسطو قديما (322/384 ق.م) كان قد أطلق عليه اسم "التحليل"، و جعل غرضه العلم البرهاني.

يتضح لنا أن الجابري حاول إعطاء وتقديم صورة مجملية عن البرهان الأرسطي، فقد تعامل مع المنطق الأرسطي بوصفه منهجا وليس بوصفه منطقا سوريا، كما تعامل مع فلسفته بوصفها رؤية للعالم (الطبيعة والإنسان والله)، لا اعتبارها قضايا ميتافيزيقية، ولذلك يصرح الجابري في هذه العبارة: "فما يهمننا في تراث أرسطو هو ما كان يطمح إليه أرسطو نفسه، أعني إنتاج قواعد منهج برهاني لتحصيل معرفة صحيحة وتصور علمي يقيني عن العالم باعتماد هذا المنهج"<sup>2</sup>.

لكن ما يهمننا نحن هو محاولة الوقوف على أهمية البنية المنطقية لهذا النظام المعرفي البرهاني في الثقافة العربية، وتبيان أهم التعديلات على مستوى المنهج أو التصور، والذي تأسس بوسائل خاصة التي من أهمها العقل وما يضعه من أصول

<sup>1</sup>- المصدر نفسه، ص 384.

<sup>2</sup>- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 413.

## الفصل الثالث: تحليل بنية العقل العربي وبنية العقل الإسلامي المنطقية

وقواعد مرجعية، ويساعد على طلب العلم واليقين، ويحدد الرؤية الواضحة عن العالم ويضع الآليات المنطقية البناءة.

إن تأسيس البرهان داخل الثقافة العربية الإسلامية سيكون عبارة عن ترتيب معين للعلاقة بينه وبين البيان، ومنه يمكن لنا أن نطرح السؤال التالي: كيف عمل فلاسفة الإسلام على ترتيب العلاقة بين البيان والبرهان ترتيباً برهانياً.

إذا كان كل نظام معرفي يتميز عن غيره بمقومات فكرية ومنهجية داخل ثقافة معينة لها خصوصيتها المعرفية والمنهجية، لذا عملية الترتيب ستكون ناقصة، إذا هي اقتصر على تأسيس الواحد منهما دون الآخر (أي البيان والبرهان)، فينبغي التفكير جيداً في بناء تصور شامل يعمل على دمجها في وحدة تضي على عملية الترتيب هذه طابعا "برهانياً".

فقد كان أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي (256/185 هـ / 873/805 م) من الفلاسفة الأوائل الذين كانت لهم محاولة في القيام بعملية التأسيس لمنهج برهاني في الفلسفة العربية الإسلامية، كان يعرف في عصره "بفيلسوف العرب"، وقال عنه سليمان بن حسان (ت 332 هـ) طبيب أندلسي من أهم كتبه "طبقات الأطباء والحكماء" إنه لم يكن في الإسلام فيلسوف غيره، ولعله يقصد بذلك إلى أنه أول فلاسفة الإسلام. ثم إن الكندي احتذى في تأليفه حذو أرسطو، وفسّر من كتب الفلسفة الكثير<sup>1</sup>، لكن هذه المحاولة كانت في بدايتها ولم تتضح بعد، لأن الرهان مفتوح على مصراعيه ولم يكتمل بعد.

---

1- محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012، ص 22.

لذلك يرى الجابري: "كما هو معروف فلقد كان الكندي صاحب المحاولة الأولى، في هذا الشأن"<sup>1</sup>. يبدو مما سبق ذكره أن مؤلفات الكندي الفلسفية وشروحه لحكمة أرسطو، وهي أول ما دونه العرب في هذا فهي نادرة الذكر فيما وصل منها. ومنه يمكن القول حسب مختلف العلوم، فقد اغتتم الكندي الفرصة في تقديم كتاب في "الفلسفة الأولى" إلى الخليفة المعتصم (218هـ/227 هـ)، الذي بيّن فيه موضوع الفلسفة ومنزلتها من العلوم والمعارف محاولاً ترتيب العلاقة بينها وبين الدين مبيناً الاعتقاد الخاطيء عند الخصوم في إدراك الحقيقة ومعرفة الحق، "وهكذا فالفلسفة هي أعلى الصناعات الإنسانية منزلة وأشرفها مرتبة لأنها بالتعريف علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان"<sup>2</sup>، لأن مهمة الفيلسوف تبدو لنا عظيمة في إصابة الحق والعمل به.

يتبيّن لنا أن الكندي لم يتردد في مهاجمة خصوم الفلسفة في عصره، "أولئك الذين كانوا يؤولونها تأويلاً سيئاً مغرضاً لجهلهم بها ولضيق فطنهم عن أساليب الحق... ولدراة الحسد المتمكّن من أنفسهم البهيمية... ووضعهم ذوي الفضائل الإنسانية التي قصرُوا عن نيلها"<sup>3</sup>.

لذا يجب الانتباه أن دائرة خصوم الفلسفة قد اتسعت في الثقافة العربية الإسلامية، وبما أن النحو والبيان قد كانا علماً واحداً في أول الأمر، بل يحددان ويرسمان منهجاً في التفكير، فمن غير المستحيل أن يقوم النحاة بدورهم برد فعل مناهض ومعاد للفلسفة ككل، لأنهم بقوا متمسكين بعقليتهم البيانية لا المنطقية.

وهذا ما حدث بعد الكندي مباشرة، وما مناظرة أبي سعيد السيرافي (284هـ/368 هـ/897 م/978 م) النحوي والمعروف بالقاضي مع أبي بشر متى المنطقي وفاته

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 416.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 417.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص 417.



(128 هـ/939 م)، كانت إعلاناً عن قمة الصراع بين منطق البيان ومنطق البرهان، أو الاحتكاك الحاد بين علماء النحو والمنطق، كان أبو سعيد ناقداً للمنطق اليوناني لا سيما الأرسطي ويراها دخيلاً على العرب وليس بمنطق عالمي متعالي وكان يقول أن أرسطو هو نحو اليونان، والتي أوردتها التوحيدي في الإمتاع والمؤانسة، وألف فيها الفيلسوف والمنطقي يحيى بن عدي (280 هـ/364 هـ/894 م/965 م) "مقالة في تبين الفصل بين صناعة المنطق الفلسفي والنحو العربي وكانت إحدى أهم مقابسات التوحيدي الثانية والعشرون"<sup>1</sup>، وقد بقيت هذه المسألة من المسائل التي يدور حولها الجدل في الفك العربي الإسلامي، "والذين يحسنون الاختيار هم أولئك الذين يكون لهم فكر صحيح، أما الذين يسيئون الاختيار، وينساقون إلى الطريق المعوج فهم أولئك الذين لم يهتدوا بفكرهم، وهذا هو أول وأهم فصل مميز يمكن أن نضعه بين خواص البشر. ونحن إنما نستعمل العقل كأداة لاكتساب العلوم. وبالعكس من ذلك ينبغي أن نستخدم العلوم كأداة لإجادة تحسين عقولنا وكمالها"<sup>2</sup>.  
لقد كانت المهمة شاقة بالنسبة لأبي نصر الفارابي الذي اجتهد هو الآخر في محاولة منه ترتيب العلاقة بين الفلسفة والدين، أو بين النحو والمنطق، وهذا ما تجسد في كتابه "الحروف" وهو كتاب في "الفلسفة الأولى".  
إذا كان أرسطو قد خصص في كتابه المعروف "بما بعد الطبيعة"، الذي شرح فيه كيفية تكون المعرفة ابتداءً من التجربة الحسية والتذكر والفكر، ومنها العلوم العملية والنظرية.

---

1- محمد عابد الجابري، المتقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، يناير 1995، ص.60

2- أنطوان أرنولد، بيير نيكول، المنطق أو فن توجيه الفكر، ترجمة عبد القادر قنيني، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط1، 2007، ص.9.

هذا بدوره يقودنا إلى الحديث عن طبيعة المعرفة، التي أسسها أرسطو في العلم اليوناني، ولا يبتعد الفارابي هو الآخر في إحدى مقالاته التي يبين فيها كيفية نشأة العلوم والفنون وبيان مراحل تطورها، لكن ليس من منطلق أرسطي، بل من منطلق وبيئة إسلامية خاصة لتأسيس خطاب فلسفي يتلاءم والثقافة العربية الإسلامية، انطلاقاً من تصور شامل أبرز فيه كيفية نشأة العلوم على مستويات عدة، والوصول إلى الطريقة الجدلية والبرهانية التي تنتج العلم اليقيني.

لذا ينطلق الفارابي من نقطة هامة تتمثل في التمييز بين المعرفة العامية والمعرفة العلمية، لأن المعرفة العامية مشتركة بين أفراد جماعة معينة، في حين أن المعرفة العلمية خاصة بفئة من العلماء، و تتميز بالدقة واليقين وأكثر منطقية.

لأن رفض الفلسفة ومهاجمتها في ذلك الوقت، يرجع بالدرجة الأولى إلى المعتقدات والأفكار التي كانت مسيطرة نتيجة تقوقع المجتمع وانغلاقه تجاه السلطة الحاكمة والتقرب منها بشتى الوسائل، لأن انتشار المناظرات الجدلية بين الفقهاء والمناطق، لم يكن في الحقيقة إلا نتيجة ظهور مستجدات في واقع المجتمع الإسلامي.

مما فرض على المسلمين الأخذ بالعقل والمنطق، للدفاع عن الإسلام ضد العقائد الدخيلة الفاسدة، التي لا تتسجم وعقيدة التوحيد، "ولم يكن ينظر إلى البلد الذي عاش فيه العالم ولا إلى الدين الذي ولد فيه بل لم يكن ينظر إلا إلى مكانته من العلم والمعرفة. قال الخليفة العباسي الأكبر المأمون: "إن الحكماء هم صفوة الله من خلقه ونخبته من عباده لأنهم صرفوا عنايتهم إلى نيل فضائل النفس الناطقة وارتفعوا عن دنس الطبيعة. هم ضياء العالم وهم واضعو قوانينه ولولاهم لسقط العالم في الجهل والبربرية"<sup>1</sup>.

1- سلامة موسى، حرية الفكر وأبطالها في التاريخ، إدارة الهلال بمصر، (د.ط.ت) ص 68.

لكن إذا وضعنا موقف الفارابي حول نشأة اللغات وما تحتويه من تراكيب تكاد تتسجم مع ما يقصده السامع، لأنها استوفت حقها من البحث والتنظير، ومنه تتكوّن هذه التراكيب اللغوية "المحسوس أولاً ثم صورته في الذهن أو المعنى ثانياً ثم التعبير عنه ثالثاً"<sup>1</sup>.

لذا يعبر الفارابي: "وذلك بأن تنهض أنفسهم بفطرها، لأن تتحرى في تلك الألفاظ أن تنتظم بحسب انتظام المعاني"<sup>2</sup>.

لذا يضطر أفراد جماعة بشرية معينة على التواضع والاتفاق لتكوين حروف ورموز تدل على أغراضهم وحاجاتهم، على أساس أن "اللغة هي ما يعبر به قوم عن أغراضهم" (الجرجاني)، لكن إذا تتبعنا هذا التحليل، وكأننا نجد الفارابي قد اهتم اهتماماً واسعاً بمسألة اللفظ والمعنى (أي اللغة والفكر)، لأنه عاصر من دون شك الصراع بين النحاة والمناطقية (أي علماء النحو وعلماء المنطق)، وجاء في تعبير الجابري: "فنحاول إعادة ترتيب العلاقة بين اللفظ والمعنى على أساس برهاني"<sup>3</sup>.

لكن حسب الجابري، فالفارابي يؤكد أسبقية المعنى على اللفظ وهذا ما عبر عنه في مقولته: "ويؤكد الفارابي، استناداً إلى كيفية حدوث الحروف والألفاظ والكلام في الأمم إلى الأسبقية هي دائماً للمعنى على اللفظ سواء تعلق الأمر بالمفرد منها أو المركب، وذلك خلافاً لما يذهب إليه البيانيون من القول بأسبقية اللفظ على المعنى"<sup>4</sup>.

لذلك يرى الجابري أن هناك موضوعين مختلفين فيما يخص مسألة اللفظ والمعنى، (الألفاظ والمعقولات)، كلاهما يختص في البحث في موضوع مغاير للأخر، "الأول

1- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 420.

2- الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار الشروق، بيروت، 1970، ص 134 - 136.

3- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 421.

4- المصدر نفسه، ص 422.

## الفصل الثالث: تحليل بنية العقل العربي وبنية العقل الإسلامي المنطقية

هو علم اللسان وغرضه حفظ الألفاظ الدالة عند أمة ما وعلم ما يدل عليه شيء منها ووضع قوانين تلك الألفاظ"<sup>1</sup>.

والثاني هو "علم المنطق وهدفه تحديد القوانين التي شأنها أن تقوم العقل وتسدّد الإنسان نحو طريق الصواب ونحو الحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات"<sup>2</sup>، ويحدد المنطقي الفرنسي رابيه: "المنطق بأنه علم العمليات التي بواسطتها يتكون العلم. وله تعريف آخر فيه بين المنطق الصوري و علم مناهج البحث المنطق هو اتفاق شروط العقل مع ذاته واتفاق العقل مع الأشياء، والعمليةتان مرتبطتان تكونان الشروط الضرورية والكافية للتوصل إلى الحقيقة"<sup>3</sup>.

ومنه يبدو لنا أن الفارابي كان يحاول تأسيس المنطق الذي يقوم عليه العقل العربي، سواء من حيث المنهج أو الرؤية، فلم يبق على الفلاسفة إلا تبيان الطرق البرهانية الموصلة إلى العلم اليقيني بعد اكتمال البحث والاستدلال ومحاولة نقلها إلى الناس، يقول المنطقي الانجليزي جونسون: "إن عمل المنطق في أوسع معانيه هو أن يحل وينقد الفكر، وهذا التحليل: إما أن يشمل الفكر نفسه، وإما أن يشمل صورته ومبادئه، إما أن يتجه نحو مضمون الفكر نفسه، وإما إلى القواعد التي يسير عليها المنطق في بحث هذا المضمون في الاستدلال"<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> - الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1968، ص 57.

<sup>2</sup> - الفارابي، إحصاء العلوم، مرجع سابق، ص 67.

<sup>3</sup> - علي سامي النشار، المنطق الصوري من أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعرفة الجامعية، القاهرة،

ط6، 2000، ص 16.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص 17.

## الفصل الثالث: تحليل بنية العقل العربي وبنية العقل الإسلامي المنطقية

من هذا العرض يخلص الفارابي، الذي أراد أن يبرز فيه الطبيعة البرهانية، على أساس منطقي لا نحوي، مما جعله يستنتج نتيجة حاسمة وهي "أن الفلسفة أسبق زمنياً من الملة، وأن الملة بالتالي تابعة للفلسفة"<sup>1</sup>.

نستنتج من ذلك أن الفارابي من الفلاسفة المسلمين، الذين حاولوا تشكيل بنية العقل الفلسفي الإسلامي، ومحاولته الربط المحكم بين الفلسفة والدين وترتيب هذه العلاقة برهانياً، "يظهر التكامل في خُلُق الإنسان من جهة كون الإنسان، على اختلاف مظاهره وتعدد قدراته ووظائف أعضائه، ليس مجموعة من الأجزاء التي تقبل إيقاع الانفصال بينها، وإيقاف التأثير بعضها في بعض، وإنما هو عبارة عن ذات واحدة تجتمع فيها مظاهر القوة مع مظاهر الضعف، كما تجتمع فيها صفات العقل مع صفات الوجدان، وقيم الجسم مع قيم الروح، اجتماعاً شرّع له الدين الإسلامي بأحكامه السديدة"<sup>2</sup>، أي اعتماد الطريقة التي تنطلق من المبادئ والأسس.

إن عملية ترتيب العلاقة بين الدين والفلسفة أي (الحكمة والشريعة)، والتي يتم حلّها لا على أساس تحليل تكويني تاريخي، بل على أساس تحليل إبستمولوجي لطبيعة المعرفة الفلسفية وطبيعة المعرفة الدينية، لأن توظيف التحليل الإبستمولوجي يعني أن الفارابي قد فتح الباب على مصراعيه للفلسفة وللعقل والمنطق، للتخلص والخروج من دائرة الانغلاق تجاه أحكام مبيتة ومسبقة، لا تخدم المجتمع الإسلامي في كل مستجداته الحضارية والثقافية، وذلك وفق المنهج البرهاني، أي استخدام أسلوب النقد والحوار البناء.

فلا بد من البحث عن المبدأ الذي يؤسس لنا كل من الدين والفلسفة، "ولما كان مصدر المعرفة الفلسفية هو العقل ومصدر المعرفة الدينية هو الوحي، فيجب البحث

<sup>1</sup> - الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار الشروق، بيروت، 1970، ص 152 - 153.

<sup>2</sup> - طه عبد الرحمان، العمل الديني وتجديد العقل، مرجع سابق، ص 52.

## الفصل الثالث: تحليل بنية العقل العربي وبنية العقل الإسلامي المنطقية

عن مبدأ العلاقة بين العقل والوحي"<sup>1</sup>، وهذا بدوره يحيلنا إلى البحث عن المصدر الذي يأخذ منه كل من رجل الفلسفة والدين معا على أساس أنهما يختلفان في المنهج والرؤية.

لذلك سنحاول التوسع أكثر في محاولة الفارابي في تأسيسه للمنطق والمنهج البرهاني في الثقافة العربية الإسلامية، لكن مسألة العلاقة بين المنطق والنحو أو (المعنى واللفظ) هي الأخرى تظل قائمة في أطروحة الفارابي.

حاول الفارابي في كتابه إحصاء العلوم من خلال عرضه التكويني، أن يبرز نشأة علوم اللغة ثم ينتهي به التحليل إلى علم المنطق، والعلم الإلهي والطبيعي، ثم بين طبيعة العلاقة بينهما، لذلك يقول: "صناعة المنطق تعطي بالجملة القوانين التي من شأنها أن تقوم العقل وتسدّد الإنسان نحو طريق الصواب ونحو طريق الحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات"<sup>2</sup>.

هذا يعني أن العلاقة بين المنطق والنحو ليست علاقة اختلاف، بل علاقة تكامل ولذلك يقول الفارابي: "إن نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ"<sup>3</sup>، فكلاهما له دور في مجال المعرفة ووضع الآليات الكفيلة بتأسيس معالم وبنية الفكر البشري.

إن كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق للفارابي يعد بمثابة المدخل إلى المنطق وبالتحديد إلى دراسة المقولات، "كما يؤكد ذلك بنفسه"<sup>4</sup>، والبحث الذي قام به الفارابي حسب الجابري له ما يبرره وله أصالته، الذي يُعدّ كمدخل إلى المنطق في ثقافة، كان أصحابها يجعلون من اللغة والنحو بمثابة المرجعية التي تُشكل بنية العقل

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 425.

<sup>2</sup> - الفارابي، إحصاء العلوم، مرجع سابق، ص 65.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 68.

<sup>4</sup> - الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق محسن مهدي، دار الشروق، بيروت، 1958، ص 102.

## الفصل الثالث: تحليل بنية العقل العربي وبنية العقل الإسلامي المنطقية

العربي، وبهذا يكون الفارابي قد فتح نافذة من نوافذ المنطق في الفكر العربي الإسلامي، حين عمل على تصنيف الألفاظ حسب دلالتها المنطقية مما يجعل اللفظ تابعا للمعنى، لا كما كان سائدا عند النحويين الذي يكون فيه المعنى تابعا للفظ. هنا تكمن أهمية الفارابي عندما حاول التجديد في العقل العربي الإسلامي من حيث المنهج والبنية، "على أساس أن الأمر لا يتعلق شرح مفهوم من المفاهيم، بل بنقل مفهوم جديد إلى بنية فكرية لا تعرفه ولا تشغل بدونه"<sup>1</sup>.

لذلك شعر الفارابي بثقل المهمة والمسؤولية عندما أدرك أن "تجديد العقل العربي" لا يكون سهلا بل طريقا تتخلله المتاعب والعوائق، يحتاج إلى تبيئة المفاهيم وإيجاد كل الوسائل والآليات التي يحتاجها العقل العربي الإسلامي، الذي يجعل هذا العقل قادرا على استيعاب هذا الخطاب أو ذاك، فمن غير المعقول مثلا نقل بعض المعارف والمناهج دون دراستها أو فحصها أو حتى التشكيك في صحتها، حتى نسلم بها ونجعلها داخل بنية فكرية معينة، لأن الفكر الإسلامي يقف على استخدام النقل أي عدم الخروج عن النص الديني سواء القرآن الكريم أو السنة النبوية.

لكن ظهور بعض القضايا والمشكلات الفكرية التي انشغل بها العقل العربي الإسلامي كعلم الكلام والمنطق، فرضت عليه آلية ومنهجية جديدة لتكييف هذه القضايا مع ما هو سائد في بيئة فكرية وثقافية خاصة، لأن الدافع الذي جعل العقل العربي الإسلامي، يعرف هذه التغيرات على مستوى البحث من حيث البنية والرؤية، كانت نتيجة محاولات عدة هادفة لإحداث هذه الثورة في بنية العقل العربي الإسلامي، ونقده وتخليصه من الأساليب اللغوية النحوية، والانتقال إلى التحليل المنطقي البناء، الذي يقوم على النقد والتنقيب لا على التقليد والتسليم، فقد يصطدم ببعض التعثرات والعوائق في اكتساب بعض الأفكار والمفاهيم التي تكون غير

---

1- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص433.

## الفصل الثالث: تحليل بنية العقل العربي وبنية العقل الإسلامي المنطقية

مطابقة لما ألفه من مناهج وطرائق بحث، لذلك ينبغي مراعاة الوسائل التي يمكن أن نخاطب هذا العقل، حتى نجعله يستوعب هذه التصورات الجديدة والدخيلة على بنيته ومنهجيته الفكرية، فمن غير المعقول مثلا مخاطبة العقل الإسلامي بأسلوب ومنهج يستمد مشروعيته من خطاب فلسفي يوناني قد يتناقض أحيانا وعقيدة التوحيد في المجتمع الإسلامي.

إن تاريخ المجتمع الإسلامي يشهد على الصراعات والاختلافات التي حدثت بين الفقهاء والمتكلمين في استيعاب الفلسفة اليونانية، بحكم أن شريعة المجتمع الإسلامي قائمة على عقيدة التوحيد، لكن الثقافة اليونانية تقوم على تعدد الآلهة. وهذا ما عرفناه مثلا في القرون الوسطى عندما سيطرت الكنيسة ومارست استبدادا فكريا وسياسيا، مما جعل الفلاسفة والعلماء يتصدون لذلك بشتى الوسائل.

إذا فهناك دعوة لتأصيل هذا الخطاب النقدي في أي مشروع فكري، حتى نجعل القابلية موجودة لنقل هذه الأفكار، ودمجها وفق ما ينسجم ويتلاءم مع ما هو موجود، فحتى دعاة التجديد في "الفكر العربي المعاصر" قد وجدوا صعوبة في تثبيت هذا العقل المتجدد من حيث الموضوع والمنهج، مع منقولات محفوظة لا ينبغي المساس بها، لأن التجرؤ والطعن في مصداقيتها ظل محظورا في الخطاب العربي الإسلامي، حتى ظهرت حركة التحرر والتجديد من العلماء والفلاسفة الذين حاولوا فرض ثقافة الإبداع ومحاربة كل أشكال التعصب والتحجر الفكري.

لذا نجد أنفسنا أمام تحليل ابستمولوجي منطقي لتبينة المفاهيم المنطقية في الثقافة العربية الإسلامية، بعد أن كانت تمثل موضوعا بيانيا يقوم على مفاهيم نحوية، "وقد عمل الفارابي على تحليل القضايا لتسهيل عملية الفهم والتصور، فبيّن دور كل من



الفهم والتصور، في تحديد المعاني، لينتقل بعدها إلى توضيح معنى القياس، ليؤكد أن القياس يجري على مستوى المعاني وليس على مستوى الألفاظ"<sup>1</sup>.

إذا كانت إشكالية اللفظ والمعنى قائمة في الفكر العربي الإسلامي إلى عهد الفارابي، وما ترتب عنها من اختلاف بين النحو والمنطق، وقد أكد الفارابي نفسه: "أن المقاييس أي الاستدلالات القياسية هي معقولات ترتب في النفس... وليست ألفاظا مستشهدا بقول أرسطو في كتاب البرهان والبراهين ليست تكون عن النطق الخارج لكن عن النطق الداخل"<sup>2</sup>.

عندها كانت الحاجة ماسة لمثل هذه الشواهد لطرح إشكالية العلاقة بين المنطق والنحو، على أساس أن التساؤل المشروع حول طبيعة المعرفة المنطقية، هل يبقى المنطق كآلة لاكتساب المعرفة في أي مجال من مجالات المعرفة، أم أنه جزء لا يتجزأ من الفلسفة؟. وفي هذا يقول الفارابي: "وأما نسبة أي المنطق، فإن هذه الصناعة قد يمكن أن تذهب الظنون فيها أنها جزء من صناعة الفلسفة، إذ كان ما تشتمل عليه هذه الصناعة هو أيضا أحد الأشياء الموجودة"<sup>3</sup>.

لكن إذا حاولنا التعمق جيدا في هذه المسألة، نجد أن مساهمة أبي حامد الغزالي قد كانت جادة وهادفة في إبراز دور المنطق وتوظيفه في قراءة ودراسة الفكر الإسلامي، فقد انطلق من تعريف المنطق أنه: "آلة نتوصل بها إلى معرفة الموجودات"، فبعد أبو حامد الغزالي كشخصية علمية من الفلاسفة والفقهاء الذين استطاعوا توظيف المنطق في الحقل المعرفي البياني، لذا لقب "بحجة الإسلام"، فقد أثبت قدرته في مجال الفكر الإسلامي كفقيه أصولي كبير وكمتكلم وكعالم مطلع على معالم الثقافة العربية الإسلامية في عصره، عندما سخر نفسه مدافعا عن

1- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 434.

2- الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، مرجع سابق، ص 102.

3- المرجع نفسه، ص 107 - 108.

## الفصل الثالث: تحليل بنية العقل العربي وبنية العقل الإسلامي المنطقية

المنطق والعقل وخاصة في مجال علم الكلام، فقد شنّ حملة ضد الفلاسفة، وألّف كتابا يصفهم بالضلال والزيغ عن جادة الحق والصواب، فلا معرفة يقينية بالفلسفة، بل ينبغي الرجوع إلى الشرع، وكان كتابه "تهافت الفلاسفة" إلا دليلا قاطعا على حدّة الصراع بين الفقهاء والفلاسفة، عندما بيّن أن علومهم غير يقينية مقارنة بالعلوم الشرعية، لكن لم يتردد في الدفاع عن المنطق، مؤكداً أن المنطق ليس مخصوصا بهم وإنما هو الأصل الذي نسميه في فن الكلام كتاب النظر، وقد نسميه الجدل، وقد نسميه مدارك العقول<sup>1</sup>.

ورغم معاناة الغزالي من الأزمة الفكرية التي جعلته يختار التصوف كحل، فإنه بقي وفيا للمنطق والعقل، لذا ألّف كتابه المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، وهو الكتاب الذي يحكي فيه أزمته الروحية حيث يقول: "وأما المنطقيات فلا يتعلق شيء منها بالدين نفيا وإثباتا، بل هي النظر في طرق الأدلة والمقاييس وشروط ومقدمات البرهان وكيفية تركيبها"<sup>2</sup>.

لكن لا نستطيع إهمال الدور الذي قام به في مجال المنطق وتوظيفه في القرآن الكريم، الذي يحدد مفهوم المنطق: "بأنه القانون الذي يميز صحيح الحد والقياس عن غيره، فيتميز العلم اليقيني عما ليس يقينا، وكأنه المعيار أو الميزان للعلوم كلها"<sup>3</sup>. وذلك من خلال صياغة مضمون بعض الآيات القرآنية على شكل قياس، ليبرز لنا مكانة القرآن الكريم وتجلياته المنطقية عندما أوجب واستخدام القياس المنطقي في استدلالاته.

1- أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1966، ص 85.

2- أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس، بيروت، 1981، ص 102 - 103 - 104.

3- علي سامي النشار، المنطق السوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، مرجع سابق، ص7.

إن أهمية الخطاب القرآني تأتي بالدرجة الأولى في توجيه العقل وترشيد الفكر الفلسفي، "ولكي يؤدي العقل وظيفته في غير انحراف - في نظر الغزالي - يجب أن يتجرد الإنسان عما يتصل بالبدن من المحسوسات: من المتع والشهوات: "إن القلب إذا تظاهر عن علاقة البدن المحسوس، وتجرد للمعقول انكشفت له الحقائق"<sup>1</sup>. فقد جعل من الفلسفة العمل العقلي المتقن والمفيد.

فثمة دعوة للاعتبار والاستبصار، ومنه يحصر الغزالي في كتابه "القسطاس المستقيم" طرق الاستدلال في القرآن، والتي تعود في أصلها إلى القياس الأرسطي، وسنحاول أن نوضح هذه الفكرة بمثال التي يسميها الغزالي (بموازين القرآن) مثلاً في قوله تعالى: "أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ" (258)<sup>2</sup>. ويصوغها الغزالي على شكل قياس فيقول: "كل من يقدر على اطلاع الشمس فهو الإله، فهذا أصل (مقدمة كبرى) وإلهي هو القادر على الاطلاع، وهذا أصل آخر (مقدمة صغرى) فلزم من مجموعها بالضرورة أن إلهي هو الإله دونك يا نمرود"<sup>3</sup>.

يمكن لنا نستنتج من خلال هذا القياس القرآني، أن الغزالي استطاع أن يوظف القياس الحملي في مجال ضبط المعارف وصيانتها من الانحرافات والمزالق الفكرية، والابتعاد عن الأهواء والميول الذاتية.

1- محمود حمدي زقزوق، المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، دار المعارف، القاهرة، (د.ط.ت)، ص7.

2- سورة البقرة، الآية 258.

3- أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، تحقيق فيكتور شلحت، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1959، ص47.

لكن ما يميز مساهمة الغزالي في دمج المنطق والعمل به في الحقل المعرفي البياني، هو تأليفه لكتاب المستقصى من علم أصول الفقه بمقدمة عن المنطق قال فيها: "أنها مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا"<sup>1</sup>، لذلك حاول الغزالي أن يؤسس علم أصول الفقه على المنطق، وهذه إشارة واضحة إلى عقلنة الشرع الإسلامي، من خلال إدراك نصوص الوحي وفق المنطق الشرعي المقيد بالنص وليس القياس العقلي الحر، لذلك يبقى كتابه "معيار العلم" من أهم مؤلفاته المنطقية.

إذا كان الغزالي قد كان له الفضل عندما اعتمد المنطق في مجال الفقه الإسلامي، وقد كان كتابه "الاقتصاد في الاعتقاد" هو أوسع تطبيق للقياس المنطقي في علم الكلام، وفعلا فقد كان كتابه معيار العلم من الكتب المهمة في مجال علم المنطق، فقد تعرض لمباحث المنطق مستعملا الأمثلة الفقهية، انطلاقا من أن "المنطق بالنسبة إلى أدلة العقول كالعروض بالنسبة إلى الشعر والنحو بالإضافة إلى الإعراب"<sup>2</sup>.

عرف عن الغزالي أيضا أنه كان داعيا لمواطن الخطأ والنقص في طريقة المتكلمين في استدلالاتهم، حيث يقول: "وإذا أنت أمعنت النظر واهتديت السبيل عرفت قطعا أن أكثر الأغاليط نشأت من ضلال طلب المعاني من الألفاظ، وقد كان من حقه أن يقرر المعاني أولا ثم ينظر في الألفاظ ثانيا ويعلم أنها اصطلاحات لا تتغير بها المعقولات"<sup>3</sup>.

ومنه تتوضح لنا الرؤية في التمييز بين العقلية والفقهيات من حيث أن المطلوب في الأول هو اليقين لأنه يتعلق ويرتبط بالعقيدة، ولا يمكن بناء العقيدة على الظن بل

---

<sup>1</sup> - المصدر نفسه، ص 62.

<sup>2</sup> - أبو حامد الغزالي، معيار العلم، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، 1961، ص 59 - 60.

<sup>3</sup> - أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق عادل العوا، دار الأمانة، بيروت، 1969، ص 78 - 79.

على اليقين، لأنها تؤدي إلى بناء أحكام غير قطعية الدلالة، وهذا لا موقع له في الشريعة الإسلامية، أما علم الفقه فيتعلق بالحقيقة بمقصود الله تعالى من حيث التحليل والتحرير، والإنسان بدوره لا يمكنه أن يعرف مقصود الله، بل يتوقف على الظن والترجيح، فالعمل بالظن خير من التعطيل والإمساك، "على أن ظن الفقيه ليس ظنا اعتباطيا بل يستند إلى إمارات مستنبطة من الأصل المقيس عليه"<sup>1</sup>.

لقد كان الغزالي كما نعرف تلميذا للإمام الجويني، الذي عاش أزمة علم الكلام لأنه ينسب للمذهب الأشعري، وهذا بدوره يؤثر على موضوع علم الكلام، أي هدم كل معرفة عقلية، "إن الاستقصاء الذي ذكرناه في العقليات ينبغي أن يترك في الفقهيات رأسا فخلط ذلك الطريق السالك إلى اليقين بالطريق السالك إلى الظن صنيع من سدى من الطرفين طرفا ولم يستقل بهما"<sup>2</sup>.

كما وجد في المبدأ الذي يقوم عليه المنطق، وهو القياس الجامع، الذي يعتمد على ترتيب القضايا وفق مقدمات ونتيجة لازمة، مما جعله يكشف عن الحل لمشكلة التعليل، أي الانتقال من القياس البياني، أي الاستدلال بالشاهد على الغائب، إلى القياس الجامع الذي يتمثل في القياس الأرسطي المبني على ترتيب المقدمات والحدود والنتائج، فالنقاش لن يعود نقاشا في مصداقية النتيجة من ناحية لزومها المنطقي، بل يتعلق الأمر بمادة المقدمات، لأن مسألة الصدق والكذب فيها، يمكن الرجوع فيها إلى العقل أو التجربة، "فهذه المسألة لن تعود أزمة في بنية التفكير بل ستغدو نزاعا حول "الأصول"، وهو نزاع لا يمس العقل بل يخضع لاعتبارات أخرى كثيرا ما تكون ايدولوجية"<sup>3</sup>.

1- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 441.

2- المصدر نفسه، ص (422).

3- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 443 - 444.

بناء على ما سبق يتبين لنا أن الخطاب القرآني يعتمد على الاستدلال العقلي، جعلت الغزالي يتشجع للأخذ والعمل بالقياس الأرسطي، ويكون مدافعا قويا على جعله أداة وميزانا ومنهاجا لاكتساب المعرفة. "ويبدو أن آلية القياس الأرسطي قد تمكنت من ذهن الغزالي إلى درجة أصبح معها يرى أن المعرفة لا تحصل، ولا تحصل في أي ميدان آخر إلا وفق ترتيب المقدمتين"<sup>1</sup>.

عندما يدعو الغزالي إلى القياس المنطقي، فهذا يجعلنا نقف على أحد الأمرين في فلسفة الغزالي، كونه لا يمانع عقلنة الخطاب القرآني وأخذ العبرة من ذلك، لأن الدعوة واضحة من خلال نصوص القرآن الكريم، حيث لا يحنط العقل أي يأخذ بالدليل الشرعي (النقلي) وفق مقتضيات ومقاصد شرعية لا تناقض نص "القرآن الكريم"، ومن جهة أخرى يعتمد الحجة العقلية المنطقية وترتيبها وفق مقدمات، وأن يكون المنهج طريقة برهانية لتحصيل العلم من معارف يقينية سابقة.

"وإذا تقرر أن العمل هو الذي يفتح باب قهر حدود العقل المجرد، فليس كل عمل يستحق أن يتوسل به إلى هذه الغاية المنشودة والمحمودة، وليس لنا أن نتخير هذا العمل بالتشهي، بل ينبغي أن يتوارد العقل والنقل على صحة فائدة العمل المختار في الوصول إلى هذه الغاية، ولا عمل أقرب إلى أن يسانده العقل والنقل من العمل على مقتضى الشرع الإلهي الأسمى. وعلى هذا فالعمل الشرعي هو أنفع الأعمال في جلاء الحدود وأنجع الوسائل في رفع القيود"<sup>2</sup>.

"وقيمة العقل عند الغزالي هي بالنسبة لقدرته على القيام بهذه المهمة، وفي الواقع استطاع الغزالي أن يحقق غرضه بواسطة العقل في الدفاع عنها على أحسن وجه، لقد اعتمد الغزالي على الأدلة العقلية في محاربة الفرق المناوئة للسنة الفلاسفة

1- المصدر نفسه، ص 444.

2- طه عبد الرحمان، العمل الديني وتجديد العقل، مرجع سابق، ص 53.

والفرقة التعليمية، وقد تمكن الغزالي من الكشف عن شبهاتهم وبيان فساد مذاهبهم وآرائهم. حتى قيل أن الغزالي قد ضرب الفلسفة ضربة لا قيام لها بعدها<sup>1</sup>.

إذا حاولنا من جهة أخرى فهم ابن حزم الأندلسي (384هـ/456هـ / 994م / 1064م) يُعدُّ من أكبر علماء الأندلس، اشتهر بمذهبه الظاهري الذي يعتمد الطرح الاستمولوجي لا الأيديولوجي في منهجه الفلسفي النقدي، حاول تأسيس مشروع فكري فلسفي مختلف الأبعاد، محاولاً إعادة بناء العلاقة وترتيبها بين البيان والبرهان والتجديد في الثقافة العربية الإسلامية.

يمكن اختزال هذه العلاقة في "النقد التجاوزي"، امتد خطابه النقدي التجاوزي إلى فروع الثقافة العربية الإسلامية، من فقه وأصول ومنطق وفلسفة، مع العلم أن تركيزه النقدي كان على علم أصول الفقه، وأصول الدين، لأن ابن حزم يحاول أن يتجاوز منهج الأصوليين انطلاقاً من الإمام الشافعي وأبي حنيفة والإمام مالك، إذ لا يشجع على التقليد، ويقترح طريقة جديدة في إعادة تأسيس الأصول وتأصيلها، ليأتي هذا الأخير بعلم الأصول، هذا العلم الذي نضج وترعرع واكتمل مع الإمام الشافعي، وبعد أن يؤكد ابن حزم ضرورة العمل بحجج العقول تأييداً لما ورد في القرآن الكريم والسنة هاهو ينتهي إلى القول: "فقد صحَّ أن المرجوع إليه حجج العقول وموجباتها"<sup>2</sup>. من هنا يقرر ابن حزم الأندلسي أن الأساس والمنطلق هو "حجة العقل"، مؤكداً أن العقل إنما هو مميز بين صفات الأشياء الموجودة، وموقف للمستدل به على حقائق

1- فكتور سعيد باسيل، دار الكتاب اللبناني، بيروت، منهج البحث عند الغزالي، ص 232 - 233.

2- أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، ج1، تحقيق محمد شاکر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1980، ص 27.

كيفية الأمور الكائنات وتمييز المجال منها"<sup>1</sup>، ويقول أيضا: "وإنما في العقل الفهم عن الله تعالى لأوامره"<sup>2</sup>.

يترتب عن ذلك أن دور العقل هو إدراك هذا التقويم والنظام ومعرفة ما في الأشياء من طبائع طبعها الله عليها وكيفية ارتباط هذه الأشياء بعضها ببعض، ومنه يصدر ابن حزم عن رؤية للعالم ترفض جميع العناصر الأساسية في الرؤية البيانية العالمية التي شيدها المتكلمون، "وبعبارة أخرى يرفض ابن حزم الفيزياء الكلامية، وتبنى طبيعيات أرسطو ومفاهيمها ونظرياتها البرهانية"<sup>3</sup>.

لذا يكون ابن حزم قد مهدّ الطريق للدعوة إلى اعتماد المنطق الأرسطي في العقليات، وكذا الفقهيات أيضا، فأن القرآن الكريم يتّص على أن الرسول صلى الله عليه وسلم، قد جاء ليبيّن للناس دينهم وجب الأخذ بسنته أيضا، فينبغي تحديد الكيفية التي يجب التعامل بها مع الخطاب الديني، أي القرآن والسنة.

من خلال ما سبق يبدو أن محاولته ظهرت لنا في التعامل مع ألفاظ النص الديني بوصفها تستقي معناها ودلالاتها من الكل الذي ينتمي إليه، أي تستنبط معناها من المواضع والاتفاق، إذا كان معناها لا يثير اشتباها ولا يخالف بديهة الحس والعقل، عندها استطاع ابن حزم توظيف الاستنتاج والاستقراء على مستوى العقيدة والشريعة معا، "وقد أثبت بالبرهان وجود الله ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم والتخصيص، وأن القرآن كلام الله...وبما أن القرآن قد نص على النبي قد جاء ليبيّن للناس، وبما أن النبي قد صحّ عنه بعبارات مختلفة أن أمته لا تجتمع على ضلالة"<sup>4</sup>.

---

1- أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ص 27.

2- المرجع نفسه، ص 27.

3- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 521.

4- ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة خياط، بيروت، ج 2، (د.ت)، ص 129.



المبحث الرابع: موقف محمد أركون من البنية المنطقية وتوظيفها في نقد العقل الإسلامي

1/ العقل المنبثق وآلية التحليل عند محمد أركون

إن المتأمل في الفكر الفلسفي الحديث سيكتشف أن هناك تحولات كبرى حدثت في العقل الأوروبي، سواء على المستوى الفلسفي أو العلمي، وبالخصوص عندما نتحدث عن القرون الوسطى، بعد أن كانت الكنيسة تمثل السلطة الدينية والمدنية الحاكمة في تلك الفترة، حيث كان الصراع قويا بين رجال الدين والفلاسفة، ومضمون هذه الفلسفة واتجاهاتها هو الارتباط بالمجتمع الإقطاعي، وحتى المذاهب الفلسفية لم تسلم من التبعية المطلقة لسلطة الكنيسة، والاعتراف بالنصوص المقدسة والإفراط في التجريد الفلسفي والتقليل من أهمية النظريات العلمية والبحث في الطبيعة.

إذا حاولنا إبراز هذه النهضة الأوروبية وتأثيرها على الفكر العربي الإسلامي، خصوصا عندما يتعلق الأمر بنقد العقل العربي الإسلامي على مستوى بنيته المنطقية ونسقه الفلسفي السائد، الذي عمل أركون على التأسيس والتنظير له في فلسفته النقدية تجاه القضايا المتصلة بنقد العقل العربي الإسلامي، والدعوة إلى إنصافه وإعطائه الأهمية الكبرى في التحرر والتخلص من مظاهر الاستبداد الفكري والثقافي، لأن أركون عايش وواكب نهضة المجتمع الأوروبي وتجاوزه للعوائق الفكرية التي عرقلت مساره وتطوره.

لذا يرى أركون أن الفيلسوف الفرنسي ديكارت (1595 م/1650 م) في مقالة في المنهج والهولندي سبينوزا (1632 م/1677 م) رسالة في إصلاح العقل قد عملا على تحرير العقل الفلسفي من سلطة " اللاهوت المسيحي " منذ القرن السابع عشر تدريجيا، وعبر عن ذلك قائلا: "ومنه نجد مساهمة هذين المفكرين كانت عظيمة أي

لا يمكن تقديرها بثمن، لقد أعطيا الاستقلالية الذاتية للعقل البشري وللذات البشرية، بعد أن انتزعاها من برائن العقل اللاهوتي القروسطي<sup>1</sup>.

هنا تتضح لنا عقلانية أركون المناهضة للمرجعيات الفكرية التقليدية السابقة، والدعوة إلى إتباع المنهج النقدي الذي وضعه كل من ديكارت وسبينوزا تجاه العقل الأوروبي، لأنهما أسسا لبنية فكر فلسفي حديث، قد تظهر في مضامين المشكلات الفلسفية كالميتافيزيقا ومسألة وجود الله والعالم والنفس والمعرفة، فهذه النزعة الفلسفية الأوروبية الحديثة لها امتداداتها على بنية العقل العربي الإسلامي، على مستوى استقلاليته الفكرية ومناهجه المتبعة التي لم تكن منطقية أحيانا.

إن المطلوب في تصور أركون هو القيام بنوع من الاستقلال الذاتي، الذي بموجبه تتمكن الذات الإنسانية من تفعيل النقد والتفكير المنظم داخل محيطها المنغلق، فهذه الاستقلالية لم تكن ممكنة في العصور السابقة، حيث لم يستطع الإنسان الخروج عن هذه المعيارية التي هيمنت طوال قرون عديدة، إلا مع ظهور محاولات فلسفية حديثة ساعدت على النهضة بالعقل وإعادة بنائه وفق قواعد منطقية صحيحة، خلافا لما كان عليه العقل اللاهوتي في القرون الوسطى، لذا أراد أركون أن يسلك منهجا منطقيا يعنى بشروط المعرفة الصحيحة التي ينتجها العقل الخالية من التناقض.

إذا كانت الحداثة قد تمثلت في الفتوحات الفلسفية والعلمية التي حصلت في أوروبا وتخلصها من إقطاعيتها، وشكلت قطيعة مع عقل القرون الوسطى اللاهوتي، فإن استخدام النقد والتجروء على ممارسته بتوظيف منطقي منهجي عقلاني، وانتشار النظريات العلمية الكبرى والاستخدام الواسع للمنهج التجريبي، شكّل خطوة لتفوق وانتصار الفلسفة والعلم على المرجعيات الفكرية المتسلطة عليهما.

---

1- محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، تر هاشم صالح، دار الساقي،

بيروت، 1997، ص 136-137.

من هنا طرحت مسألة الانتقال من العقل اليقيني المطلق إلى مرحلة العقل النسبي أو ما يعرف بالعقل النقدي، حين سطع نور العقل الذي تبذدت معه الحيرة الفلسفية، وقد عبّر أفلاطون في هذا المعنى إن خاصية الفلاسفة هي الاندهاش من كل الأشياء، كأنه كان يضع الحيرة في موقع المحرك للفلسفة، لأن الإيمان بالنسبية تكسب العقل يقظته ووعيه تجاه القضايا التي يواجهها بشكل منطقي نقدي تحليلي، وتخرجه من دائرة التقليد ورفض التصديق المتسرع والأحكام المسبقة، فتتوير العقل يفترض عدم التطرف والتصلب تجاه موقف أو نظرية معينة، انطلاقاً من أن المعرفة هي خطأ صُحح.

من هنا يتضح لنا أن الفلسفة الديكارتية تميزت عن الفلسفات السابقة، عندما استخدمت النقد في كل جوانبه المعرفية والمنهجية، إذ تُعد " فلسفة ديكارت فلسفة ثورية بقدر تجاوزها للتأمل النظري، والتفكير المجرد ومجاورة ذلك إلى العمل والتطبيق، رامية إلى التغيير الجذري والتأثير النهائي، فالمعرفة المجردة ليست غرض ديكارت وإنما الغرض تحقيق سيادة الإنسان وسيطرته على نفسه بتدبر سلوكه والقضاء على أمراضه النفسية والبدنية معاً، ثم بسيطرته على الطبيعة من حوله"<sup>1</sup>، وقد ظهر تأثير ديكارت على سبينوزا واضحاً في منهجه العقلي، عندما " استخدم العقل وسيلة للمعرفة، ووسيلته على ضربين، المعرفة الاستدلالية ولكنها تتصف بالنقص لأنها تقوم على العلة وعلى ربط هذه العلة بالمعلول، ثم المعرفة الحدسية المباشرة وتتجه إلى الماهية فهي كاملة لأنها تعتمد على الحدس العقلي المباشر"<sup>2</sup>، فهما من جهة البحث والمعرفة يتقان في العقل ويقران بقدرته على بلوغ الحقائق المطلقة اليقينية.

1- إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، مرجع سابق، ص 124.

2- المرجع نفسه، ص 210.

## الفصل الثالث: تحليل بنية العقل العربي وبنية العقل الإسلامي المنطقية

نلاحظ هنا بوضوح أن أركون قد استفاد من المرجعيات الفلسفية الحديثة، التي انصبت على فحص العقل وإبعاده عن التجريد الميتافيزيقي، والاهتمام بالواقع العملي، واستخدام التحليل المنطقي الذي يقوم على المعرفة الاستدلالية الاستنباطية التي تكشف لنا عن الحقيقة بنوع من التدرج والتسلسل التي ننقل فيها من قضية (مقدمة) إلى قضية أخرى (نتيجة) كما هو الشأن في البرهان الرياضي مثلا وفق قواعد المنطق ، والطريقة الحدسية المباشرة التي اعتبرها ابن سينا وسيلة للكشف عن الحد الأوسط في القضية المنطقية.

من هنا كان تكريم الأديان السماوية للإنسان وجعله أسمى ما في الكون، "يمكن القول أن هذا النوع من التأسيس المتعالي لقضايا الإنسان الكبرى لم يكن شيئا اخترعه الفلاسفة الأوروبيون في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وإذا نحن حصرنا اهتمامنا في الثقافة العربية الإسلامية، فقد عمل الإسلام منذ البداية على تأسيس دعوته، بما في ذلك ما يتصل ما نعبر عنه اليوم بحقوق الإنسان على أسس نظرية تكاد تتطابق مع الأسس نفسها التي تحدثنا عنها من قبل"<sup>1</sup>. فهي دعوة للارتقاء بالإنسان والمحافظة على خصوصيته العقلية التي تجعل منه كائنا متبصرًا يملك القدرة على التفكير وفق استخدام قوانين المنطق والابتعاد عن التحجر والتعصب الذاتي الضيق، أي توسيع آفاق الفكر المتعالي الخالي من التناقض.

ومنه جاءت الدعوة لتحديث العقل العربي الإسلامي وجعله عقلا متفوقا على غرار ما حدث للعقل الغربي، فنقد أركون للعقل الإسلامي كان من نتاج الثقافة العربية وتاريخ الفكر الإسلامي لدراسة التيار الإنساني والعقلاني العربي، يبرر في حد ذاته التدهور الذي أصاب العقل الإسلامي وإظهار العوامل التاريخية والاجتماعية والسياسية التي أدت إلى فشله بعد ازدهاره واستغلاله التراث الفكري

---

1- محمد عابد الجابري، عالمية حقوق الإنسان في المرجعية الإسلامية (العقل والفترة)، قضايا الفكر العربي، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مصدر سابق، ص15.

## الفصل الثالث: تحليل بنية العقل العربي وبنية العقل الإسلامي المنطقية

والعلمي وإضافة إبداعات كثيرة لهذا العقل في القرن الثالث عشر الميلادي الذي يعرف بالعصر الذهبي، لماذا توقف هذا العقل عن الازدهار وانسحب عن الساحات العلمية التي بدأت تزدهر أكثر في الفكر الأوروبي؟

لذا يردها أركون إلى غياب التحليل والتفكيك للعقل الإسلامي، وعدم استخدام التحليل المنطقي والتقييد بالمناهج الحديثة، وطغيان المواقف التقليدية التي تعتقد أنها تمثل السلطة الفكرية، يقول أركون: "فهذا الخطاب يخلع الرداء الإسلامي التقليدي بكل مفرداته وصياغاته التعبيرية على كل الممارسات السياسية والمؤسسات الحديثة والممارسات القانونية التي استعيرت من أوروبا. إنهم يغلفونها بشعارات إسلامية وتسميات إسلامية لكي يوهموا بأنهم لم يخرجوا على الخط ولم يقلدوا ذلك الغرب الإمبريالي"<sup>1</sup>.

لأن تصور أركون للحدثة نابع من منطلقات إنسانية عالمية تتفق مع كل الأجناس والعصور والشعوب "إنما موقف فعلي وتوتر روحي معين، قد يوجد في أي عصر ولدى كل الشعوب"<sup>2</sup>. إذا كان أركون يتحدث عن حدثة عربية إسلامية تؤسس لنقد العقل الإسلامي بالخصوص، فهو يقترح استخدام مصطلح "العقل الاستطلاعي" أو "العقل الجديد المنبثق الصاعد"، يقول أركون: "وأقصد بالعقل الجديد الذي يطمح إلى التعرف على ما منع التفكير فيه وأبعد عن دائرة الاستطلاع والاستكشاف"<sup>3</sup>، فهذا المصطلح كما يسميه أركون مصطلح "ما بعد الحدثة" الذي لم يعد مسيطرا كما حصل لبضع سنوات، لأنه يسجن الفكر أو العقل داخل المسار

---

1- محمد أركون، الأصول الإسلامية لحقوق الإنسان، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، عدد 62 - 63، أبريل 1989، ص 114.

2- محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي، مصدر سابق، ص 606.

3- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة وتعليق هاشم صالح، سلسلة نقد الفكر الديني، دار الطليعة، 1998، ص 8.

الأوروبي الغربي، لذا يقول أركون: "ولهذا السبب لم أذعن للموضة العابرة ولم أعتد مصطلح ما بعد الحداثة وإنما اخترت مكانه مصطلحا جديدا هو: العقل الجديد المنبثق الصاعد وأعتقد أنه الأفضل والأكثر تعبيرا عن حاجياتنا الفكرية حاضرا ومستقبلا"<sup>1</sup>.

إذا تأملنا موقف أركون من نقده للحداثة العابرة وإرساء مفهوم العقل المنبثق الجديد، الذي يخرجنا من المركزية الغربية للفكر ويدخلنا في ابستمولوجيا وبنية عقل جديد له أصالته المنطقية على مستوى التصور والمنهج، الذي يعمل على نقد العقل ذاته، كما فعل كانط في نقده للعقل الفلسفي الحديث النظري والعملي، وتحليل أسباب الفشل والنجاح، "فالعقل النقدي الاستطلاعي ينتمي إلى مذهب الاتهام الفلسفي المنهجي البناء"<sup>2</sup> ومحاولة الوصول إلى حقائق يقينية معقولة، ويتخذ الجدل والمحااجة لإثبات وتصديق المعارف والعمل على إقناع الغير والتواصل معه بالحجة المنطقية، أي اصطناع الآليات المنطقية المناسبة لهذا الفكر أو ذاك، وإبعاد الفكر البشري عن الوقوع في التصورات المثالية المجردة العقيمة اللامنطقية، والتمسك بالتحليل المنطقي الدقيق والمنهج العلمي.

إن فلسفة أركون النقدية قد قادت إلى التععيد لتتوير إسلامي تتجلى ملامحه في العقل المنبثق الجديد، وإبراز مكوناته ومرجعياته الفكرية، للوصول بالعقل الإسلامي إلى مستوى العالمية كما أرساها من قبل ديكارت وكانط وراسل، لأنه لم يكن عاجزا عن ممارسة التفكير الفلسفي النقدي البناء عبر مراحل التاريخة، يقول أركون: "إن الفكر الإسلامي يمتلك في مساره التاريخي الطويل مرجعيات فكرية رائعة وعظيمة،

1- محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1

يوليو 2009، ص 33.

2- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم، مصدر سابق، ص9.

كما يمتلك الثروات والإمكانيات البشرية الضرورية التي تمكنه من المساهمة منذ الآن فصاعداً في البحث الكوني على فلسفة إنسانية جديدة.

وهي فلسفة مشكلة ومشاطرة ومغتنية باستمرار عن طريق الممارسة المتضافرة<sup>1</sup>، فكل مرحلة تاريخية لها محدوديتها ومرجعيتها الفكرية، لذلك "يدعو أركون إلى التخلي عن العقل الدوغمائي والاستعاضة عنه بما يسميه بـ "العقل المنبثق حديثاً" الذي يعتمد على فكرة التنازع بين التأويلات بدلاً من الدفاع عن فكرة واحدة في التأويل. ومن شروط هذا العقل ألا يتورط في بناء منظومة معرفية تؤصل للحقيقة لأن إنتاجات هذا العقل ستتقلب بدورها إلى سياق دوغمائي مغلق"<sup>2</sup>. "وأيضاً يجب من منظوره تشكيل "ابستمولوجيا تاريخية" تستوعب كل منتجات العقل وتهتم بدراسة العلاقات المتبادلة بين العقل الديني والعقل الفلسفي والعقل العلمي"<sup>3</sup>.

هنا تظهر لنا تاريخية العقل الإسلامي وتعاطيه مع قضايا العصر، وعدم اتهامه بالتقصير واحتقاره على مستوى الإنتاج والممارسة الفلسفية، فهو يمارس المعرفة وينتج العلوم التي يكون بحاجة ماسة لها كعلم الأصول والمنطق مثلاً، وعدم تركه خاضعاً لتأويلات مذهبية وإيديولوجية عقيمة بعيدة عن الفهم والعلم الصحيح، والالتزام بقواعد المنطق وروح التفلسف النقدي المتعالي، لا أن ينقلب على نفسه ويركن إلى اجترار ما هو موروث فقط، وابتكار المناهج المناسبة لخلق تواصل وتفاهم أكثر بين العقل الديني (النقلي) والفلسفي (المنطقي) والعلمي (الموضوعي).

هنا تظهر لنا بعض الملامح الأولى للبنية المنطقية على مستوى الصور التي تضمنها "العقل المنبثق الجديد" عند أركون، الذي يتميز بالطابع المنطقي الشمولي

---

1- محمد أركون، معارك من أجل الأئسنة في السياقات الإسلامية، تر هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 2002، ص 318.

2- محمد حمزة، الإسلام واحداً ومتعدداً، إسلام المجددين، مرجع سابق، ص 86.

3- المرجع نفسه، ص 87.

## الفصل الثالث: تحليل بنية العقل العربي وبنية العقل الإسلامي المنطقية

الكلي، أي الإمام بالقضايا التي تشغله في مجالات عدة وهذا يقودنا إلى اكتشاف خصائصه المنطقية الثابتة لا المتغيرة انطلاقاً من التعريف الذي يدل على ماهية الأشياء لا أعراضها، فمن شروط التعريف المنطقي أن يكون جامعاً مانعاً (أي بالماهية لا العرض)، لكي يحيط بمجمل الموضوعات التي عالجها العلماء في الفترة التاريخية التي يدرسها، ومنه يطلع على المصادر العلمية. "يشير أركون إلى أن العقل المنبثق حديثاً يعتمد على نظرية التنازع بين التأويلات بدلاً من طريقة واحدة في التأويل والاستمرار فيها مع رفض الاعتراضات عليها حتى ولو كانت وجيهة و مفيدة"<sup>1</sup>.

يتبين لنا مما سبق أن أركون يشدّد على نقطة هامة، تتعلق بقاعدة تحكم عمل العقل المنبثق، عندما يريد أن يؤصل لحكم فهو يرى أن هذه الأصول تحتاج هي الأخرى إلى التحقيق والتأصيل، أي تشكيل منظومة معرفية تصل الحقيقة وتسجن الفكر العقائدي داخل سياق مغلق، إن العقل المنبثق الذي يعمل أركون على توظيفه في أبحاثه يسهم بجدية في تطبيق المنهج النقدي التفكيكي على التراث، أي كل ما تم تأصيله في الماضي والحاضر. "وهكذا ننتقل من منهجية التاريخي الراوي الفلولوجي إلى منهجية التاريخ الإشكالي الذي يدرس بشكل نقدي كل فترة ويكتشف الحدود الفاصلة فيها بين ما يمكن التفكير فيه وما يستحيل التفكير فيه"<sup>2</sup>.

فهو يهدف إلى تحرير الفكر العربي الإسلامي من كل اتهام عقيم، واحتجاج فارغ وجدل باطل مرتكز على البنيات العقائدية الموروثة، التي حاولت أسر ومحاصرة التفكير المنطقي، أو التفكير التاريخي المتعالي.

---

1- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح،

دار الساقي، بيروت، 1999، ص 14.

2- محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، مصدر سابق، ص 100.



إن توظيف العقل المنبثق عند أركون لا يعني التخلي عن الموروث، أو حذفه أو تهميش دوره التاريخي، إنما يساعد على تنوع وتعدد القراءة والتحليل، ويفتح آفاقاً جديدة للمعرفة، وفي السياق ذاته يميز أركون بين ما يعمل العقل المنبثق على إنتاجه في خطابات متطرفة في العودة إلى التراث، أو في التزام مبادئ الحداثة وعقل التنوير، لذلك يقول: "شأن ما بين المشروع الاستقرائي الاكتشافي الفري التقديري الانصافي المستنطق للمسكوت عنه لأنواع التلبس والحجاب، الذي يعمل من أجله العقل المنبثق، وبين الخطابات الإيديولوجية والأصولية"<sup>1</sup>.

لما كان أركون حريصاً على قراءة وتحليل التراث من منظور تاريخي نقدي، فإنه يعمل على تنقيته من الرواسب والتراكمات التي تغلغت داخل كيانه، فلم يكن عائقاً أن يستخدم الإمام الشاطبي (720 هـ/790 هـ) المنهج الاستقرائي في أصول الفقه، في استنباط الأحكام الشرعية القطعية لا الظنية، عندما أدرك وفهم النص بالطريقة الاستقرائية، أي في إتباع واستخراج الجزئيات والوصول إلى حكم عام، أي الانتقال من الخاص إلى العام وهذه الطريقة لم تكن معروفة عند علماء الأصول، الأمر الذي دفعه إلى التحقيق في كتابه "الموافقات" على المقاصد الشرعية (الضروريات، الحاجيات، التحسينيات)، وأيضاً العالم الطبيعي التجريبي الحسن ابن الهيثم (965 م/1039 م) في الطبيعيات، الذي اعتمد على المنهج الاستقرائي في أبحاثه، وقد أشار في كتابه "المناظر" إلى منهجه: "تبتدئ في البحث باستقراء الموجودات"، وكان يسمي التجربة بالاعتبار، واستعان بالقياس لتدوين النتائج المترتبة على التجارب.

لذا يقيم أركون مقارنة بين العقل المنبثق الذي قام على خطوات بحث علمية لاكتشاف الحقائق المخبوءة التي يتضمنها التراث الإسلامي قد تكون تاريخية،

---

1- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص 14.

## الفصل الثالث: تحليل بنية العقل العربي وبنية العقل الإسلامي المنطقية

سياسية، ثقافية، اجتماعية... إلخ، وتحليل بنيته الفكرية والمنطقية وجعله أكثر معقولة أي توخي الحذر والنقد في إصدار أحكام موضوعية ، بصورة بعيدة عن كل التأويلات والمواقف المؤيدة لموقف فلسفي أو ديني أو إيديولوجي معين، يقول أركون: "وهذه الاستراتيجية العلمية للتدخل الفكري تؤدي إلى نقد راديكالي لجميع أشكال العقلانية أو العقلنة الموروثة عن كل ذلك التاريخ الطويل للفكر الإسلامي...ينبغي على البحث العلمي المتضامن مع كل الثقافات والشعوب فيما وراء الحوارات العاطفية أن يتفحص داخل الفضاء المتوسطي مرحلة ما قبل وما بعد العقل النقدي"<sup>1</sup>.

إن الموقف الذي اتخذه أركون نتيجة احتكاكه بالعقل الغربي، جعله يحاول الوقوف على أسباب الفشل التي أصابت العقل الأوروبي الحديث، عندما انطلق من عجز الأوروبيين عن استيعاب الحداثة وانحراف العقل الأوروبي عن مساره الإنساني، وظهور أزمات اقتصادية واجتماعية وسياسية كادت تعصف باستقرار المجتمع الأوروبي، فإن تحول هذا العقل التنويري إلى عقل رأسمالي ، لم يكن صدفة أو تعثرا عشوائيا، مما أدى بأركون أن يتخذ موقفا محايدا تجاه عقل التنوير، المتشبع بالقيم الإنسانية كالحرية وعدم التطرف تجاه الآخر.

فهنا نكتشف قدرة أركون على استخدام الاستدلال المنطقي، واستنتاج نتيجة لازمة تبرر انحراف العقل الأوروبي وينتقد موقف الحداثة الأوروبية من الدين، ففي ذلك بتر للتاريخ الروحي والثقافي للبشرية، وكأن الإنسان يسلم نفسه عن ماضيه، وهنا تتجلى لنا أهمية المنطق في التعريفات المنطقية، حيث لا يمكن فصل الأنواع عن أجناسها إلا في التعريف، فكل نوع جنس، فمن جهة الماصدق فالجنس يشمل أنواع

---

1- محمد أركون ، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص40.

كتعريفنا للإنسان مثلاً: "الإنسان حيوان ناطق"، لأن لفظ حيوان كلي ويطلق على أنواع تشترك في الحيوانية بمعناها المنطقي المعروف.

ومنه يؤكد أركون على أهمية البعد الروحي في دراسته للإسلام، عندما يشير إلى أهمية البعدين الثقافي والفلسفي، خلافاً للحركات المتطرفة التي تتجاهل وتهمل البعد الروحي وترتكز على البعد الأيديولوجي المتشدد للدين لذلك فهو يقول: "لقد شوّه الدين باسم الدين، ودمّر العقل باسم العقل، وينبغي أن نعيد الأمور إلى نصابها وإعادة الاعتبار للعقل مما لحق به من انحراف أو استخدام مشوّه وخاطئ"<sup>1</sup>. وهو بحق أسلوب منطقي عند أركون يفرض بنا إلى القول أن الاستدلال المنطقي هو أداة ضرورية نحو إبراز بنية العقل الإسلامي.

بناءً على ما سبق تتضح لنا دعوة أركون الصريحة لاتخاذ موقف عادل وموضوعي تجاه الدين والعقل معاً، فالعقل عنده لا يعني التخلي عن العقل، وإنما توجيهه وتصويب مساره وتوسيع آفاقه وجعله أقرب من الإنسانية، إنه يعني الخروج من ردّ الفعل العنيف ضد الدين الذي عرفته أوروبا في القرن التاسع عشر، كنتيجة للقمع الذي مارسه اللاهوت في القرون الوسطى، فتجربة الإنسان مع خالقه ترتقي به وتحثه على السمو والتعالي بالأنا والتخلص من طبيعته اللامنطقية.

إذا كانت المجتمعات الأوروبية قد خرجت من النفق المظلم باستعادة مكانة العقل والعلم على مستوى مؤسسات البحث والتنظير، "فالعقل العلمي والتاريخي في أوروبا صعد منذ القرن السابع عشر ضد العقل المسيحي الأصولي المهيمن ومن خلال صراع هائل وخصب معه، وكذلك الأمر فيما يخص العقل العلمي والفلسفي فيما في الساحة العربية والإسلامية، فهو ينهض من خلال صراع داخلي عنيف ومثمر مع

---

1- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص

## الفصل الثالث: تحليل بنية العقل العربي وبنية العقل الإسلامي المنطقية

العقل الإسلامي الأصولي. وما يحصل الآن ليس إلا فاتحة البدايات لهذه المواجهة الكبرى<sup>1</sup>.

إن حل مسألة الصراع والتناقض بين العقل الفلسفي العلمي والعقل الديني الأصولي، تتطلب الإمام أكثر بالقوانين المنطقية، لأنه يستحيل الجمع بين النقيضين، كما حدث في المجتمع الإسلامي والأوروبي، عندما اصطدم الفلاسفة والمتكلمين بخصوصهم من فقهاء وعلماء الدين، كاختلاف المعتزلة مع الحنابلة مثلا، ويشير أركون في كتابه العلمنة والدين إلى هذه المسألة، أو مهاجمة الفقهاء لابن رشد واتهامه بالمروق عن الدين، واختلاف الفلاسفة والعلماء مع رجال الدين في القرون الوسطى، يثبت لنا أن هذه التناقضات كانت منعطفا حاسما في استخدام أسلوب الإقناع وتفنيد آراء الخصوم ودحضها بالحجة المنطقية كان حاضرا في الساحة الفكرية والعلمية والفلسفية، ولولا الاستعانة باستدلالات منطقية محكمة لكانت الأزمة أعقد وأخطر على استمرار التفكير الفلسفي والعلمي في صورتها وبنيتها المعاصرة.

لكن يخلص أركون إلى فكرة هامة تتعلق بمحاولة القضاء على العقل النقدي بسجنه وإضعافه، مما دفع ببعض الفلاسفة على حمل شعار العقل والنقد، وكان هذا مع الألماني إيمانويل كانط (1724 م/ 1804 م) الذي وضع منطق النقدي شرح من خلاله مشروعه التنويري، الذي يعني خروج الإنسان من قصوره والتجرؤ على استعمال العقل دون إشراف الغير، وفي فرنسا عندما حملت الثورة الفرنسية عام 1789 م شعار الدولة و مواطنيها وحقوق الإنسان، والمناداة بالأخوة والمساواة والحرية، لذلك نود القول بأن نقد الحداثة من طرف أركون، ليس استخدام النقد من أجل النقد، وإنما كمحاولة للوقوف على حقيقة "العقل المنبثق" لتوسيع آفاق العقل

---

1- محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، مصدر سابق، ص 10.

## الفصل الثالث: تحليل بنية العقل العربي وبنية العقل الإسلامي المنطقية

وإثراء قراءة التجربة البشرية في مختلف المجالات، فقد عملت الحداثة على تحرير الإنسان من القوى المتعالية أي من سلطة وطغيان الفكر القروسطي .

لذلك يؤكد أركون من جانب الحضارة العربية الإسلامية، أن الحاجة ماسّة إلى الدفاع عن مكتسبات عقل عصر التنوير الايجابية، "ولكن على الرغم من كل ذلك فإن" نقد العقل الإسلامي "يفرض نفسه اليوم أكثر من أي وقت مضى. إنه يفرض نفسه كمراجعة بطولية للماضي والحاضر على السواء وهذه المراجعة النقدية الصارمة ينبغي ألا تهمل أي ترسّب أو أي عقبة من العقبات المتراكمة على مر العصور"<sup>1</sup>.

لذلك يقول أركون: "أنا أعتقد أننا نخسر كثيرا، إذا لم نرفق عملية النقد هذه بجدد فلسفي وجرّد لاهوتي أيضا، بمعنى ينبغي تقديم بديل ذي مصداقية وإلا فإن الناس لن يتخلوا عن الماضي بمثل هذه السهولة"<sup>2</sup>.

لأن أركون أراد أن يتجنب الوقوع في الغلو والتعصب الفكري، ورفضه المطلق للتطرف في تطبيق النقد، فهو من أولئك الذين شيّدوا وأسسوا العقلانية النقدية في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، وكذا الخضوع للتراث بشكل مستبد ومنغلق، فهناك مسافة ضرورية يجب أن تفصل بين المثقف وموضوع بحثه، فهو حريص على البعد الإنساني الذي يمثل الخاصية الأساسية للوجود البشري، "إن هذه الرؤية النقدية الجديدة تقف على طرفي نقيض مع الرؤية التمجيدية لدى التيار المحافظ الحريصة على إضفاء روح التماثل على مواقف السلف"<sup>3</sup>.

---

1- محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، مصدر سابق، ص 119.

2- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص 319.

3- محمد حمزة، الإسلام واحدا ومتعددا، إسلام المجدّدين، مرجع سابق، ص 42.

## الفصل الثالث: تحليل بنية العقل العربي وبنية العقل الإسلامي المنطقية

ففي كل تحليلاته الفلسفية لخطاب العقل العربي الإسلامي يتحدث عن حادثة عربية إسلامية، والمقصود بها بالذات النزعة الإنسانية التي عرفها التاريخ الإسلامي، هي فلسفة عقلانية تهتم بالإنسان وترتكز عليه وليس على الله تعالى، فكل مذهب يهتم بمشكلات الإنسان وهمومه يعد إنسانياً، ويعبر أركون في قوله: "وهي فلسفة تعطي ثقها للإنسان العاقل، وتضع أملها فيه، فهو الذي يؤسس مشروعية العقل ومقدرته على قول الحق"<sup>1</sup>.

نستنتج أن نقد الحادثة عند أركون أو ما يعرف بالعقل المنبثق أو العقل الاستطلاعي، هو خلاصة "مشروعه النقدي"، فمجمّل الشروط التي وضعها على العقل الذي انبثق وانطلق من الحادثة، "في هذا السياق يندرج مشروع محمد أركون، فهو صاحب برنامج نقدي شامل، يدرس شروط صلاحية كل المعارف التي أنتجها العقل الإسلامي، و هو مشروع ينخرط ابستمولوجيا في العمق، كما أنه مشروع ضخم، لا يستطيع فرد أن ينجزه لوحده، بل إن كل خط من خطوط المشروع يحتاج إلى مؤسسات بحث علمية، و فريق كبير من المؤرخين واللسانيين و الأنثروبولوجيين، و علماء الاجتماع، و علماء النفس، والاقتصاد"<sup>2</sup>.

فهو من دعائها ويلجّح في الكثير من أبحاثه على ضرورة الاستفادة منها، دون التخلي عن التراث وإنكار أهميته أو وضعه في دائرة اللامفكرّ فيه، "يسعى محمد أركون في كتابات إلى نقد العقل الإسلامي، وهو لا يقصد به عقلا خصوصيا أو قابلا للتمييز لدى المسلمين عن غيرهم إنما يقصد بذلك: "أنه كامن في المعطى القرآني وهو ما

1- محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيد، مصدر سابق، صالح، ص 49.

2- محمد أركون، الإسلام، السياسة و الأخلاق، ترجمة هاشم صالح، اليونسكو، باريس، مركز الإنماء القومي،

بيروت، ط1، 1990، ص09.

يدعوه أركون ب "تجربة المدينة" التي أصبحت فيما بعد وبفضل العمليات المتتابعة لاجتهاد أنموذج المدينة"<sup>1</sup>.

إن المطالبة بتطبيق المناهج الحديثة ونقده لعقل التنوير، ظهر واضحا في مؤلفاته ومحاضراته التي كان يلقاها في مختلف المناسبات، فهو مقتنع بضرورة التمكن واستخدام عقل الحداثة دون الاكتفاء به، والسعي إلى مكتسباته التي فتحت مجالات معرفية عديدة، "عقل عصر التنوير والعقل الديني بحاجة اليوم إلى إعادة التقييم من جديد لكي نتمكن من تجاوز مسلمّاتهما التي لم تعد مناسبة"<sup>2</sup>. والتي بدورها وفرت مقاربات كثيرة حسب أركون.

إن موضوع نقد العقل الإسلامي، عند أركون يتطلب تضافر الجهود والتنسيق بين المهتمين والمنشغلين بساحة الفكر العربي الإسلامي، "فقد خصصت مجلة فرنسية شهيرة le nouvel observateur عددا خاصا موضوعه " مفكرو الإسلام الجدد " رصدت فيه التحوّلات الواعدة التي يشهدها الفكر الإسلامي الحديث، واحتوى هذا العدد على دراسات لعدد من ممثلي هذا التيار الجديد اندرجت تحت سؤال الإسلام و قابلية الإصلاح و التحديث"<sup>3</sup>.

بالإضافة إلى توفر مناخ معرفي ملائم تنمو فيه روح البحث العلمي الموضوعي، فضلا عن توفر كل الوسائل المادية الضرورية لإنجاح هذا المشروع، كما لا يخفى علينا أن ما قدّمه أركون سواء على مستوى تجاوز التراث الموروث القديم والتخلص من المفاهيم القديمة، وإحداث هذه القطيعة في إتباع مناهج جديدة، أو إدخال مفاهيم حديثة على الفكر العربي الإسلامي يعد خطوة هامة نحو تأسيس بنية عقلية منطقية متكاملة في المجتمع الإسلامي، "إن نقد العقل الإسلامي يهدف إلى تفكيك كل هذا

1- محمد حمزة، الإسلام واحدا ومتعددا، إسلام المجدّدين، مرجع سابق، ص 84.

2- محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، مصدر سابق، ص 104.

3- محمد حمزة، الإسلام واحدا ومتعددا، إسلام المجدّدين، مرجع سابق، ص 13.

البناء الشامخ والمقدّس الذي يحتمون به اليوم من أجل الحصول على المشروعية أو من أجل المحافظة عليها"<sup>1</sup>.

فما يعيق تحقيق موضوع نقد العقل العربي الإسلامي، يكمن في نقص الكم المعرفي على مستوى الساحة العربية الإسلامية في الوقت الراهن، فالكثير من الطاقات الكامنة في الوطن العربي تهدر يوميا دون الاهتمام بما هو ضروري، لقد باتت الأمور المعرفية حكرا على الطبقات البورجوازية المحظوظة.

إن إنجاز نقد العقل الإسلامي أصبح يقارب الحلم الملموس، وفي ظل هذا الوضع الذي أصبح يشبه المعجزة حسب أركون في وصفه قائلا: "إن العقل الذي يحلم بظهوره هو عقل تعددي، متعدد الأقطاب، متحرك، مقارن، انتهاكي، ثوري، تفكيكي، تركيبى، تأملي، ذو خيال واسع، شمولي إنه يهدف إلى مصاحبة أخطار العولمة ووعودها في كل السياقات الثقافية الحيّة حاليا أي في كل الثقافات البشرية المعاصرة"<sup>2</sup>.

من الواضح هنا أن أركون يريد أن يحقق أكثر في مجال العقل العربي الإسلامي، لكن استخدامه لفعل "نحلم" يعتبر بمثابة التعبير الذي يفك الحصار على العقل العربي الإسلامي، ففي ذلك إشارة إلى صعوبة إنجاز هذا المشروع، وهو يدرك صعوبة المهمة نظرا للعوائق والعراقيل التي يواجهها في خوض غمار معركة النقد تجاه الفكر العربي الإسلامي، محاولا الانتقال من سلطة النقل إلى سلطة العقل، فهذه الصفات التي يطلقها على العقل و المهمات التي تحيط به، تجعل من مشروع أركون حلما كبيرا يتطلب تضافر الجهود من أجل تحقيقه، يبقى الحلم قائما في عالم الفكر والفلسفة مادامت الرغبة موجودة.

1- محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، مصدر سابق، ص 117.

2- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأسيس: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، مصدر سابق،



## الفصل الثالث: تحليل بنية العقل العربي وبنية العقل الإسلامي المنطقية

غير إن عملية النقد عند أركون لم تتوقف عند العقل النظري، وإنما مست العقل العملي ببعديه السياسي والأخلاقي، لأن اهتمام الفكر الإسلامي بالسياسة أكثر من الأخلاق، وذلك راجع حسب ما يتوفر لدينا أن عملية النقد كانت أكثر في المجال السياسي، لأن القرآن الكريم والسنة النبوية قد شرعا لتنظيم السلوك البشري وتهذيبه.

## الفصل الرابع

التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي

عند محمد عابد الجابري ومحمد أركون

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

المبحث الأول: آليات التفكير المنطقية في الفكر العربي الإسلامي المعاصر

1/محمد أركون وعلم الإسلاميات التطبيقية كمنهج بديل عن الاستشراق الكلاسيكي  
إذا أردنا تحليل المنهج الذي اتبعه أركون في مساره الفكري، ومحاولة منه بلورة منهج خاص، على أساس أن لكل مفكر أو فيلسوف خصوصيته في عملية البحث الذي يتميز به عن غيره، و يستند إليها لتكون له القدرة على التحليل، وفي هذا السياق نجد كتاب ديكارت ( 1595 م / 1650 م) "مقالة في المنهج" الذي أبرز قواعد المنهج كقاعدة البداهة، أو الألماني كانط (1724 م/ 1804 م) الذي ألف كتابه "نقد العقل الخالص" الذي أكد فيه محدودية العقل.

وكذلك هيجل (1770م / 1831م) الذي أسس المنهج الجدلي على حركية الفكرة ونقيضها والمركب بينهما، وكذلك ماركس (1818م/ 1883م) الذي استطاع أن يغير طبيعة هذا الجدل الذي اشتهر بالمادية الجدلية، أساسه الواقع الاقتصادي المؤسس على الصراع القائم بين الطبقة البورجوازية والطبقة العاملة، والفرنسي سارتر (1905 م/ 1980م) الذي ألف نقد العقل الجدلي، كذا أركون الذي ألف (1928 م/ 2010م) كتابه "نقد العقل الإسلامي"، ويقول أركون محددًا نشأة هذا المشروع: "ونقصد بالعقل هنا العقل الديني بالطبع وبالتالي العقل الإسلامي كما العقل اليهودي أو العقل المسيحي...إنه عقل ديني لاهوتي تمييزًا له عن العقل العلمي الفلسفي الحديث"<sup>1</sup>، وذلك انطلاقًا من تأسيسه منهجية جديدة "بالإسلاميات التطبيقية"، والجابري الذي اشتهر بثالوثه النقدي "نقد العقل العربي".

في الحقيقة نجد أركون يميز بين الإسلاميات الكلاسيكية أي "الاستشراق"، الذي نشأ وترعرع عند الأوروبيين، رغم أنه كان بإمكانه أن يستخدم منهجية باسم الإسلاميات الكلاسيكية أي القديمة، لإبراز الطابع العملي التطبيقي في تعامله وتعاطيه مع الواقع

1- محمد أركون ، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 74.

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

الذي تعيشه المجتمعات العربية الإسلامية، أي عدم الاكتفاء بما هو موروث والخروج من دائرة السياجات المغلقة التي فرضت على مفكري الإسلام، لذا " فأركون على عكس المستشرق الكلاسيكي المتبحر في العلم لا يهدف إلى تقديم دراسات أكاديمية باردة عن تراث الإسلام وتاريخه، وإنما يهدف إلى الانخراط الكامل في هموم المجتمع الجزائري والمغاربي وبقية المجتمعات العربية الإسلامية"<sup>1</sup>.

إن عملية التغيير والتجديد ليست سهلة ويحظى بها جميع الأفراد في المجتمع، مما ينتج عن ذلك جملة من الصعوبات والعوائق التي قد يصطدم المفكر أو الفيلسوف بها، منها عدم توفر البيئة الثقافية والفكرية المساعدة على معالجة هذه المشكلات التي يعيشها هذا المجتمع أو ذاك، لأن أركون يعتبر من النخبة المثقفة التي عانت سيطرة وهيمنة الاستعمار ومحاولته طمس مقومات المجتمعات العربية الإسلامية ومقدساتها كالدين واللغة، وإن كانت هي الأخرى عرفت تعثرات في تحقيق نهضتها كغيرها من المجتمعات المتحضرة.

لذا كان أركون حريصا على تقديم المنهجية الملائمة لحل هذه المشكلات، وتشخيص الداء والبحث عن الحل، لأنه التزم الموضوعية والتحليل العلمي، لتجاوز النظرة السطحية الراديكالية التي ترسّخت في هذه المجتمعات التي خضعت للاستعمار وعرفت وحشيته.

وقد كان أول نص كتبه لتوضيح توجهاته المنهجية، عندما ألف كتابه تحت عنوان "نحو إسلاميات تطبيقية"، لإبراز مدى قدرته على استيعاب قضايا الإسلام، بعد أن عرفت معظم المجتمعات العربية الإسلامية بعض التحديات الراهنة، التي أثرت على معنوياتها.

---

1 - محمد أركون ، تحرير الوعي الإسلامي نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1 ، أبريل 2011 ، ص 27.

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

لكن في الحقيقة إذا عدنا إلى موضوع نقد العقل الإسلامي، الذي حاول توضيح مشروعه ومنهجه ويقول في ذلك: "قبل أن نوضح مفهوم الإسلاميات التطبيقية والمهام الملقاة على عاتقها، ينبغي علينا أولاً أن نحدد ما هي الإسلاميات الكلاسيكية وماذا قدمته للدراسات العربية الإسلامية، وما هي خياراتها وأين تقف حدودها أو محدوديتها المنهجية والمعرفية"<sup>1</sup>.

لقد أراد أركون أن يستجلي عمق الدين الإسلامي من خلال احتكاكه بالغرب، محاولاً الانخراط في مفهوم الاستشراق الذي سيطر على الجامعات الغربية خلال العصر الحديث، بعد أن عرفت أوروبا ثورة فكرية شملت مختلف جوانب الحياة، وهذا بدوره يقودنا إلى اعتبار مفهوم الاستشراق هو خطاب غربي، يقول أركون: "إن الاستشراق أو الإسلاميات الكلاسيكية هي عبارة عن خطاب غربي عن الإسلام"<sup>2</sup>، وهذا الخطاب الفلسفي الغربي للإسلام، قد يحيلنا إلى أن مصطلح إسلاميات أو الإسلامولوجيا هو العلم الذي يختص بدراسة الإسلام، وفي هذا يرد أركون: "لقد بات واضحاً أن الدراسات الاستشراقية وإن قدمت خدمات جلية للفكر الإسلامي، فإنها بقيت قاصرة عن استيفاء التراث الإسلامي حقه من البحث والدرس والتحليل"<sup>3</sup>.

لكن أهل الإسلام نجدهم يكتفون بالتحدث عن الإسلام كما يتحدث المسيحيون عن المسيحية، أي تناول الإسلام وفق النظرة الخالصة، لكن أركون يشهد أن المستشرق الهولندي جان جاك واردنبرغ (1930 م/...) انصبت اهتماماته العلمية على دراسة العلاقة بين المسيحية والإسلام في الماضي والحاضر، قدّم صورة حية عن

---

1 - محمد أركون ، تحرير الوعي الإسلامي نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، مصدر سابق، ص 28 .

2- المصدر نفسه، ص 28 .

3- محمد حمزة، الإسلام واحداً ومتعددًا، إسلام المجددين، مرجع سابق، ص 32.

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

الاستشراق وانجازاته العلمية من خلال كتابه "الإسلام في مرآة الغرب"، فثمة مفارقة واضحة بين كتب المفكرين العرب في هذا الموضوع.

نلاحظ هنا أركون يعترف للاستشراق بتطبيقه المنهج التاريخي على التراث الإسلامي، وهذا ما فعله المستشرق الألماني غولدكة (1836م/1930م) الذي اهتم بدراسة النص القرآني في كتابه الشهير "القرآن الكريم" وما فعله جوزيف شاخت (1902م/1969م) باحث ألماني في الدراسات العربية والإسلامية، اشتهر بدراسته المستفيضة ومواقفه في الفقه الإسلامي والشريعة، و المستشرق الهولندي غولد تسيهر (1850م/1921م) مؤسس الدراسات الإسلامية الحديثة في أوروبا اشتهر هو الآخر بمواقفه في الحديث النبوي.

يبدو لنا أن أركون قد أشاد بأهمية الدراسات الاستشراقية التي حققت في المخطوطات العربية الإسلامية على الطريقة العلمية الحديثة، كالتعريف بالفيلسوف العربي ابن رشد (520هـ/595هـ/1126م/1198م) والمؤرخ والمفكر ابن خلدون (732هـ/808هـ/1332م/1406م) في سياق الفكر الإسلامي، وإن كنا نحن المسلمين قد نسينا مثل هذه الدراسات وأهمناها في تحليلاتنا ودراساتنا. فالمطلوب منا اليوم هو الوقوف على حقيقة هذه الدراسات وإعطائها الأهمية اللازمة، حتى لا ننتظر الغرب يقوم بالكشف عن مثل هذه الدراسات والحقائق التي يتضمنها الدين الإسلامي.

يتضح لنا أننا بقينا مكتوفي الأيدي عن خوض مثل هذه المغامرة في رسم منهجية البحث التي تتلاءم وعقيدتنا الإسلامية، حتى يظهر بعض المستشرقين ويفصحوا عن مثل هذه القضايا التي تخص الفكر الإسلامي، لأنهم استطاعوا إخراج آلاف المخطوطات العربية والإسلامية إلى الوجود، لكن أركون يحاول هو الآخر تبيان النقائص على المنهج اللغوي في دراسة التراث دراسة علمية.

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

وبعد الحرب العالمية الثانية ظهرت مرحلة جديدة عرفت بتطبيق مناهج العلوم الإنسانية الحديثة في أوروبا، لأن المستشرقين رفضوا تبني المناهج الجديدة التي اتبعتها مدرسة الحوليات في فرنسا في مجال التاريخ مثلا، كذلك الأمر يتعلق باكتشافات كلود ليفي ستروس (1908 م/2009 م) في مجال علم الأنثروبولوجيا، أو اكتشافات بيير بورديو (1930 م/2002 م) فيما يخص علم الاجتماع، أو اكتشافات ميشيل فوكو (1926/1986م) في مجال الفلسفة واركولوجيا المعرفة، والمنهجية التفكيكية التي انتهجها جاك دريدا (1930 م/2004 م) للميتافيزيقا الغربية، "فالحركة التفكيكية ظهرت مع هذا الفيلسوف التي أصبحت عامل إجماع مع جيل النقد عند الطلبة في الولايات المتحدة الأمريكية"<sup>1</sup>.

كذلك لا يفوتنا الذكر أن المنهج الاستشراقي لم يتجاوز الفكر الأوروبي، أي لم يتعد بلدانهم الأصلية، لكنهم حاولوا التنظير للتاريخ الإسلامي وفق منظور غربي خالص، ومنه لا يمكن لنا الاعتماد على الدراسات الاستشراقية واعتبارها نموذجا في قراءة التراث الإسلامي، لأنها تتضمن تصورات وأفكار نابذة من الفكر الأوروبي ما جعل أركون يعيب كثيرا على هذه المناهج الاستشراقية التي يمكن تلخيصها في النقاط التالية:

**أولاً:** أن الاستشراق لا يهتم إلا بالنصوص الكبرى حيث ينقلها كما هي إلى اللغات الأوروبية، ويرفض التعليق عليها وتحليلها أو تفكيكها، لتوضيحها وتبيان دلالاتها من أجل إعطائها الصفة الموضوعية الحيادية، لأننا في كثير من الأحيان نصطدم بغياب الفاعلية الفكرية أو العلمية.

---

1- J. Derrida, L'Écriture et la Différence, p 414, Par Christian Vandendorpe , Rhétorique de Derrida ,Université d'Ottawa Article publié dans Littératures (McGill), no 19, hiver 1999, p.169-193.

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

ثانياً: يراعي المنهج الاستشراقي التراث المكتوب للإسلام، وعدم الاهتمام بدراسة التراث الشفهي كالثقافة الشعبية، التي تتألف من العادات والتقاليد والأعراف كالبربر الأمازيغ أو الأفارقة السود.

ثالثاً: اهتمام المستشرقين إلا بالخطابات الرسمية متجاهلين ما هو خفي ومسكوت عنه، في العالم العربي الإسلامي، فكثيراً ما نتأثر بما هو ظاهر.

رابعاً: كذلك من الانتقادات التي قدمها أركون للمنهج الاستشراقي، الذي يتناول بالدراسة إسلام الأغلبية، الذي يكمن في الإسلام السنّي، بحكم ارتباطه بالسلطة الحاكمة في ذلك الوقت، مما انعكس سلباً على حياة المسلمين في ظهور سيطرة بعض الاتجاهات المتطرفة التي ترفض التعايش مع بقية الفئات المكونة للمجتمع الإسلامي، كما يحصل الآن في العراق مثلاً من تناحر وحروب بين طوائف مختلفة بين الشيعة والسنة، وفي هذا يعبر أركون: إنه قد آن الأوان لكي يتجاوز المسلمون الحزبات المذهبية الضيقة ويتواصلوا فيما بينهم لأن ما يجمع بينهم أكبر بكثير مما يفرق<sup>1</sup>.

خامساً: خضوع هؤلاء المستشرقين للإيديولوجيا المركزية الأوروبية التي تقوم على فكرة المركز والأطراف، التي استطاع بعض المفكرين التخلص منها ونذكر عالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو (1930م/2002م) والفيلسوف الفرنسي البنيوي ميشيل فوكو (1926م/1986م) والفيلسوف الفرنسي التاويلي بول ريكور (1913م/2005م).

إن الانتقادات التي وجهها أركون لا يمكن بأية حال أن توقعنا في النزعة الديماغوجية التي تؤدي إلى اتخاذ مواقف معادية للاستشراق، التي مازالت مسيطرة

---

1- محمد أركون ، تحرير الوعي الإسلامي نحو الخروج من السيّجات الدوغمائية المغلقة، مصدر سابق، ص



## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

في العالم العربي الإسلامي، ورغم التشكيك في مصداقية هذه الدراسات التي قدمها عن التراث و الإسلام، فإنها تعبر عن جهد يستحق التقدير فقد كان له الفضل في تطبيق المنهج التاريخي الفيلولوجي على التراث، لكن ينبغي الإشارة إلى محدودية هذا المنهج على المستوى الابدستمولوجي والمعرفي، لأن استخدام النقد لا يعني الرفض والتفنيد وإنما البناء، ومنه يعبر أركون عن ذلك قائلاً: "ينبغي أن نحذر من ذلك التيار الشائع الذي يدعو إلى محاربة الغزو الفكري للغرب والذي هو في الواقع يحارب العلم والفكر ويكرّس الجهل في العالم العربي ليس إلا"<sup>1</sup>.

إذا عدنا لمنهجية أركون ومحاولة الوقوف على بعض ملامح مصطلح الإسلاميات التطبيقية، والتميز بينه وبين الاستشراق الكلاسيكي، التي استوحاها من الفكر الغربي محاولاً تحديد العلاقة بين العلم النظري والممارسة العملية، لأن الموضوع قد عرف تغيرات جذرية على مستوى البحث الفلسفي في القرن السابع عشر، عندما وضع ديكارت (1595م/1650 م) أسس ومبادئ المذهب العقلاني في الفكر الفلسفي الحديث، الذي يقوم على الأفكار الفطرية ومبدأ الوضوح والاعتقاد بأسبقية الذات العارفة على الموضوع، وعقلانية ديكارت قائمة على مهاجمة الفكر المدرسي (السكولائي) في القرون الوسطى الذي يستمد مرجعيته من الفلسفة اليونانية، لأن ديكارت أراد تجديد الميتافيزيقا التي تعتبر من أهم المباحث الفلسفية في النسق الديكارتي.

لذا قد عبّر أركون بقوله: "المعرفة تعني أن نستبق الأمور أو نستكشفها أولاً قبل أن نستطيع السيطرة عليها"<sup>2</sup>، إذ الفكر الاستشراقي أصبح لاغياً ولا جدوى منه أثناء استخدامه في التعريف بهذه المستعمرات، لذا يرى أركون أن المدرسة الفرنسية

1- المصدر نفسه، ص 32.

2- محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، مصدر سابق، ص

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

للاستشراق كانت مهتمة باكتشاف الماضي العربي الإسلامي أي التركيز على ماضي الشعوب، على خلاف المدرسة الأمريكية التي تبحث عن تحقيق نتائج عملية، وفق المشروع البراغماتي الذي لا يعترف إلا بالنتائج العملية البعيدة في الواقع.

إن المهتم بموضوع الإسلاميات التطبيقية حسب أركون يستوجب عليه العمل وعدم الاكتفاء بما هو نظري، وإنما القيام بمعرفة ودراسة الواقع الذي يعيشه المسلمين للتخلص من الأفكار والتصورات التي فقدت فعاليتها وأهميتها، التي ظلت مسيطرة على العقول طوال ركود فكري وعقلي، لأنها تملك من الإمكانيات المادية والمعنوية لكنها تفتقر إلى منطق عملي، نتج عنه عدم تطابق المنظومة الفكرية والثقافية والقناعات السائدة في هذه المجتمعات، كل ذلك كان راجعاً بالخصوص لعوامل تاريخية استعمارية بالدرجة الأولى، لذا كانت رؤية المفكر الجزائري مالك بن نبي ( 1905م/1973 م) لهذه المسألة واقعية حين أرجع شروط التنمية إلى الثقافة ورأس المال والعمل، أو ما يسميه هو " بالوجه بالمثلث" لأنه علّل مواطن القوة والضعف وأرجعها إلى عوامل حضارية.

هذا بالإضافة إلى بعض الدراسات الرائدة حول الطابع الأنثروبولوجي للثقافة كدراسة الأمريكية مرغريت ميد (1901م/1978م) من أكبر علماء الأنثروبولوجيا في الولايات الأمريكية المتحدة، قامت بدراسة ميدانية حول الشخصية والثقافة، أن أنماط الشخصية تتحدد بالعوامل الثقافية وليس عن طريق العوامل البيولوجية، ففي كل ثقافة تتعدد أنماط الشخصية وأمزجتها، "فقد ركزت هذه الأدبيات على دراسة القيم والمعتقدات والممارسات الفريدة التي تشكل ثقافة أمة" 1، لكن ينبغي مراعاة تحديات

---

1- مجموعة الكتاب، ترجمة علي سيد الصاوي، مراجعة وتقديم الفاروق زكي يونس ، نظرية الثقافة، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ،الكويت، يوليو 1997 ص 351 - 352.

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

العصر التي تفرض علينا الإبداع والابتكار أي المعاصرة، وعدم اجترار الماضي، مع إعطاء المكانة اللازمة للدين في المجتمعات العربية الإسلامية، أي عقلنة الخطاب الديني وجعله يواكب تطلعات الشعوب التي تبحث عن سعادة أبنائها في ظل العولمة، والتي تجعل النخبة المثقفة تبحث عن رسم استراتيجية مدروسة تخرج هذه المجتمعات من سياجها الدوغمائي السطحي.

بناء على ما سبق اتخذ أركون موقفاً من ذلك حيث يقول: "سوف نحاول أن نعرف فيما إذا كانت التحديات الجديدة، التي تواجه المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة، قد لقيت جواباً مناسباً أو تم تجاهلها أو فهمت بشكل سيء من قبل من ندعوهم اليوم، بحق أو بدون حق بالمتقنين"<sup>1</sup> ما يمكن استنباطه هو أن أركون يحمل التبعة للمثقف المسلم أو العربي لمواجهة هذه التحديات التي تواجه المجتمعات النامية، والتي تسعى جاهدة لتحقيق هذه التنمية في مختلف المجالات، "فلقد قام الفلاسفة بدور فعال في تدشين الموقف النموذجي للتيار، الذي أدى في الغرب الأوربي إلى انبثاق ما ندعوه بالمتقف"<sup>2</sup>.

إن المثقف هو بمثابة الشعلة النادرة التي تنير الطريق أمام المجتمع للتكيف مع المستجدات الراهنة، فهو الذي يتحلى بروح النقد لاكتشاف الحقيقة، فاليقظة الفكرية سمة المثقف الذي يؤسس لبنية عقلية خاصة، "إن الفكر الإسلامي المعاصر الجديد الذي نهتم به ينتمي إلى الزمن المعاصر وذلك بدوره يستدعي منا الفصل بين ما أنتج في نطاق الفكر المعاصر الإصلاحي في الفكر الحديث وإنتاج ثانٍ نحدّد معالمه لاحقاً"<sup>3</sup>.

1- محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 3-4.

2- المصدر نفسه ص 5 .

3- محمد حمزة، الإسلام واحداً ومتعددًا، إسلام المجددين، مرجع سابق، ص 6.

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

إذا كانت الحضارات السابقة عرفت تفوقها وازدهارها على مستويات عديدة بما أنتجه العقل الإنساني وفق قيم روحية معنوية، فالدعوة قائمة اليوم في مجتمعاتنا العربية الإسلامية لدراسة ديننا الحنيف وعقلنته كما فعل علماء الأصول، و التعمق جيدا في فهم القرآن الكريم ودراسته بمنهجية علمية، للوقوف على مضامينه وتعاليمه، لذا "نلمس وعيا جليًا لدى تيار المجدّدين بأن على الفكر الإسلامي المعاصر أن يتّوسل بأدوات تحليلية تمكّنه من تفكيك المفاهيم والنصوص والبحث في جذورها وكيفية ممارستها من قبل المحدثين والأصوليين والفقهاء للكشف عن ركام الأنظمة المعرفية المكوّنة للثقافة العربية الإسلامية والناحثة لمفاهيمها وتصوراتها"<sup>1</sup>. فقد جاء القرآن الكريم بفلسفة أكثر انفتاحا وعقلانية، أين ظهر التمييز واضحا بين الأمور التوقيفية والتوفيقية.

لكن مع ذلك نبقى في حاجة ماسة لقراءة التراث وانتقائه من رواسب الماضي، لأن آليات التحليل المنطقي تفرض علينا أن نكون أكثر واقعية وموضوعية في قراءة الفكر الإسلامي لا كما فهمناه عند المستشرقين وإنما بفهم ومنطق علمي، حيث يؤكد أركون " فإن علم الإسلاميات التطبيقية ينطلق من الحاضر وقضاياها ولا يغرق في الماضي البعيد المنقطع عن حركة الحياة والهموم المعاصرة"<sup>2</sup>، لأن طغيان وإضفاء الطابع الإيديولوجي على التراث الإسلامي سيؤدي حتما إلى غياب الموضوعية التي تقتضي الابتعاد عن الأحكام والتصورات المسبقة، وإحداث القطيعة الاستمولوجية مع كل أنماط التفكير المنغلق على الماضي.

لأن المشكلة حسب أركون تعود بالدرجة الأولى إلى جهل المسلمين بتراثهم وغياب المنهج النقدي، فينبغي الأخذ بالفكر المستقل والبحث العلمي، وهنا نكون بحاجة إلى

1 - المرجع نفسه، ص 95 - 96 .

2 - محمد أركون ، تحرير الوعي الإسلامي نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، مصدر سابق، ص 33 .

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

إعطاء الأهمية اللازمة للبحث العلمي لتحقيق نهضة شاملة، والقضاء على مظاهر التخلف التي سيطرت داخل كياننا وقضت على معنوياتنا وجعلتنا نعيش هذه التبعية، ويؤكد أركون هنا " أنه توجد هوة سحيقة بين الفكر الأوروبي الحديث والفكر العربي الإسلامي"<sup>1</sup>، لأن الفكر العربي الإسلامي بقي منغلقا داخل قضايا فكرية تتميز بالتجريد، والتي مازالت تسيطر على عقولنا دون المساس بها والتجرؤ على نقدها أو مراجعتها.

هذه المسألة قد وجدت معارضة شديدة في المجتمعات العربية الإسلامية، على أساس أن العقلانية الإسلامية تؤسس لخطاب ديني لا يتعاطى كثيرا مع الحقيقة الفلسفية التي تشكك في الحقائق المعطاة والجاهزة، لأن الفلسفة كتساؤل نقدي ينصب على ما هو ثقافي، تثير الشك في عقول الناس، وبالخصوص عندما يتعلق الأمر بالقضايا الشرعية الدينية، فلا جدوى للفكر العقلاني الذي لا يتميز بالنقد والحوار، فقد بدأت محنة الفلاسفة كمحنة "ابن رشد" و"ابن طفيل" في الفلسفة الإسلامية، لأنهم أرادوا فرض فكر فلسفي أصيل يستمد مشروعيته من بيئة فلسفية إسلامية خصبة، كمحاولة حل إشكالية العلاقة بين النقل والعقل بين "أبي حامد الغزالي" و"ابن رشد".

إذا كانت قضايا الشريعة تعتبر من المقدسات، فقد تصدى فلاسفة الإسلام للدفاع عن الإسلام نتيجة دخول فلسفات أجنبية عن العقيدة الإسلامية، لكن نجد فلاسفة الغرب نقدوا العقائد المسيحية ودرسوها على ضوء العقل والمنهج التاريخي الحديث، الذين استطاعوا الخروج من دائرة الإيمان الكلاسيكي الكنسي إلى الإيمان المتشعب بروح العقل والوعي الاجتماعي، ومنه فإن علم الإسلاميات التطبيقية حمل على عاتقه استدراك التأخر الذي يعانيه المسلمون اليوم في مجالات عديدة، الذي لم

---

1 - المصدر نفسه ص 34 .

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

يكن موروثا حتى نرده إلى القضاء والقدر، بل يعود في أساسه إلى عوامل تاريخية كسيطرة السلطة الحاكمة ومناهضة كل الابتكارات الفكرية منها العلمية والفلسفية، جعل فلاسفة الغرب في القرون الوسطى يصطدمون بسلطة الكنيسة، التي كانت ترفض كل الأفكار المعارضة لتعاليم رجال الدين، لأنهم كانوا يمثلون السلطة الدينية والمدنية، فعصر الظلامية قد زال بزوال أصحابه المتشددين تجاه فئات معينة وبعيدة عن روح التجديد والإبداع.

من هذا المنطلق أراد أركون دمج المسلمين في معترك الحداثة الفلسفية والعلمية، التي فرضت نفسها على المجتمع الإسلامي كبديل العصور البائدة، دون التخلي عن القيم الروحية والأخلاقية العليا للإسلام، بحكم أن الإسلام جاء بشمولية كاملة تعالج مختلف القضايا التي تخص المسلم في مجال العبادات والمعاملات، لكن أركون يحاول أن يحدث قطيعة مع الأطروحات الكلاسيكية التي تضي الطابع التقديسي على الإسلام، ودراسة الإسلام من منظور علمي معاصر، وقد عبّر أركون عن ذلك قائلا: "إن على الإسلام المعاصر أن يستعيد الصلة بماضيه المبدع وبتراثه الفكري الخلاق الذي ازدهر في الفترة الواقعة بين القرنين الثالث والرابع للهجرة، وقد كانت فترة تألق وازدهار لما دعوته سابقا "بالإنسية العربية"<sup>1</sup> أي التركيز على البعد الإنساني والحضاري للأديان، وتطبيق الطريقة العلمية التاريخية على الدين الإسلامي.

ومن هذا المنطلق فقد تم بناء كنيسة في دولة قطر، وهذا الإنجاز له دلالة حضارية تعبر على الانفتاح الديني، وفرض ثقافة الحوار والتسامح بين الشعوب، ورفض التعصب والتطرف الفكري الذي زرع الفوضى والاضطرابات، التي كادت أن تعصف باستقرار الشعوب واستمرارها، لأن الإسلام يدين كل أشكال العنف المادي والمعنوي،

---

1 - محمد أركون ، بحوث اجتماعية العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب، دار الساقى، بيروت، ط3، 1996، ص36.

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

ويدعو إلى احترام حقوق الإنسان والحريات الفردية والجماعية وحق الشعوب في الحياة، بعدما ضاقت من عناء الاستعمار الأوروبي الذي استنزف خيراتها وثرواتها، ناهيك عن محاولة القضاء على إمكانياتها وتحطيم معنوياتها، مما جعلها تعيش هذه التبعية وهذا العجز والركود الاقتصادي والتكنولوجي، وغياب كل الآليات التي تؤكد مدى تقدمها وإحداث تنمية شاملة.

ولكن يجب علينا الإشارة إلى نقطة أساسية تتعلق بهذه النقلة النوعية التي تنتظرنا في إطار تفكيك التصورات الموروثة عن الإسلام كدين وشريعة، وبهذا يكون أركون قد تأثر "باستمولوجيا النقد" عند غاستون باشلار (1884/1962 م) التي ترفض كل ما هو معطى ذاتي وتؤمن بما هو مبني موضوعي، لأن المعرفة العلمية لا تتطور إلا بتجاوز المعارف السابقة وتصحيحها، وفي هذا يقول باشلار: "فهي على العكس من ذلك فلسفة بناءة"<sup>1</sup>، إنها الفلسفة التي تقول لا لعلم الأمس وللطرق المعتادة في التفكير، ولا تأخذ الأفكار البسيطة والتسليم بها دون نقدها وتحويرها، بل إنها تجتهد في نقد هذه البسائط نقداً جدياً لتكشف عما تحويه من لبس وغموض. لقد اعتقد باشلار أن العقل وبسبب الدافع النفسي عند صاحبه، قد يتعثر في الوصول إلى المعرفة العلمية الموضوعية الصحيحة، ليس العقل وحده هو الأداة هنا، إنها ثنائية العقل والطبيعة، حيث الحوار يدور بين العقل والأشياء وفي مستوى الوجدان الشخصي، فكثيراً ما يخطئ العقل في فهم الطبيعة إذا كانت المعرفة وليدة التجربة الذاتية.

من هنا يتوضح لنا أن أركون قد خطا خطوة علمية متقدمة على معاصريه لما يعرف عنده "بالإسلاميات التطبيقية"، التي خلصها من رواسب الماضي الموروث التي بقيت راسخة في التراث الإسلامي، ومنه يقول أركون: "بأنه يهدف إلى تحرير

---

1 - غاستون باشلار، فلسفة الرفض: مقال عن فلسفة الفكر العلمي المعاصر، مكتبة الفلسفة المعاصرة، المطبوعات الجامعية فرنسا، باريس، 1949، ص 17.

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

الوعي الإسلامي"1، لأنه أراد أن يدرس الإسلام وفق منهجية انتروبولوجية دينية، لم يتناول الظاهرة الدينية من مصدر واحد، بل من خلال مقارنته بالأديان الأخرى، التي يجب النظر إليها بمنطق النقد الفلسفي البناء، وتجاوز الفكر الاستشراقي الذي اعتمد في تحليلاته اللغوية على دراسة التراث سواء تعلق الأمر بالإسلام أو المسيحية.

فقد استعان بعلم الإنسان والمجتمع بغية تبيان مضامين التراث الإسلامي والظاهرة الدينية بشكل خاص، لأن احتكاكه بالمجتمع الغربي جعله يحاول إعادة بناء الفكر العربي الإسلامي، من حيث مكوناته وطرائقه التي ساعدت على تأسيس خطاب فلسفي ثري وخصب، يساهم بدوره في بلورة العقل العربي الإسلامي، الذي عرف ثورة داخلية من حيث الموضوع والمنهج.

### **أ/محمد أركون وفلسفة المفكر فيه واللامفكر فيه**

إن أردنا الوقوف على حقيقة مشكلة التخلف في المجتمعات العربية خصوصا والإسلامية عموما، التي تعود حسب أركون إلى غياب الفلسفة والفكر النقدي الحر، انطلاقا من كون الفلسفة هي ممارسة نقدية وتساؤل نقدي بناء، ترفض التعاطي مع المعارف الجاهزة والبسيطة، فبعد محنة ابن رشد واتهام الفلسفة بالتحريض على الدين و تكفير الفلاسفة والتشدد تجاه العقل و عملية النقد، والنظر للفلسفة أنها تتناقض و الشريعة الإسلامية، وإن كانت الحضارة الإسلامية عرفت ازدهارا وتقدما ووصلت إلى عصرها الذهبي، من تنوع في العلوم والإبداعات الفكرية والفلسفية، غير أن هذه الحركة الفكرية والعلمية لم تعمر طويلا، حيث تراجعت حركة العلم والإبداع الفكري

---

1- محمد أركون ، تحرير الوعي الإسلامي نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، مصدر سابق، ص



## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

عندما سيطرت الظلامية وأصيبت بالتحجر والانغلاق الثقافي والحضاري في مختلف المجالات.

مما جعل المفكر أركون يثير مصطلح "السياج الدوغمائي المغلق" فهو يعني أن المؤمنين بعقيدة ما يعتقدون بأنها تمثل حقيقة مطلقة لأنهم مسجونون داخلها ولم يعرفوا غيرها<sup>1</sup>، لذلك ظهرت تراكمات ورواسب حضارية أثرت على مسار الفكر العربي الإسلامي، عندها أصبنا بالتحجر والتفوق على أنفسنا وتخلفنا علميا وفلسفيا، حتى أصبحنا نشعر بالدونية والضعف تجاه غيرنا في العالم المعاصر الذي تطورت فيه النظريات العلمية وازدهرت فيه الممارسة الفلسفية النقدية، مما انعكس سلبا على مشروعنا الحضاري، لأننا نملك من المؤهلات والإمكانات المادية والمعنوية ما يؤهلنا للنهضة بالمجتمع العربي الإسلامي، لأن التخلف لم يكن قدرا محتوما حتى ننبهر بالغير.

فمشروع الحداثة والتنوير يحمل في مضمونه استخدام العقل والتجربو على النقد والحوار مع الآخر، "وعليه يطرق الفيلسوف الألماني تيودور أدورنو (1903/1969م) من رواد مدرسة فرانكفورت ومن أبرز مفكري الفلسفة وعلم الجمال، موضوع فلسفة التنوير من خلال إثارة أسئلة حول بنية العقل المعاصر..فيتساءل هل الصورة التي وصلت إليها الحضارة المعاصرة هي نتيجة لفلسفة التنوير، التي استبعدت الأبعاد المختلفة للعقل وجعلته يقتصر على العقل العلمي والتكنولوجي، وتم استبعاد صور العقل الأخرى، مثل العقل الخيالي، والأسطوري"<sup>2</sup>.

---

1 - محمد أركون، الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر، ترجمة وتقديم هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، يونيو 2010 ص 36.

2 - عبد الله موسى، ارتكاسات نقد العقل، قراءة في مسارات النظرية النقدية، مجلة فكر ونقد، السنة الخامسة العدد 43، نوفمبر 2001، ص 19.

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

فقد انطلقت شرارة الحداثة ما إن أعلن المجتمع الإنساني التحرر والتخلص من العوائق، فحسب المفكر هشام شرابي: " أن معنى الحداثة يتحدد من منطلق الحركة العربية النقدية المعاصرة، فالحديث هو الجديد و المغامرة نحو المستقبل والانفلات من قيد الحاضر وماضيه"<sup>1</sup> ، فالحداثة بإمكانها أن تؤسس وتحدث قطيعة جذرية مع الماضي و تعمل على تشجيع العقل على ممارسة النقد لتجديد الأفكار وتطويرها للتخلص مما هو موروث. "إن نقد التنوير هو نقد العقل ذاته"<sup>2</sup>.

لأن الوعي الذاتي والتاريخي هو الذي يجعل الإنسان يتحرر ويطلب باستعادة الكثير من السلطات والقدرات التي اعتبرتها العصور الوسطى بمثابة مسائل ميتافيزيقية كانت تسند إلى الله ومحظورة على الفكر البشري، وقد تمت استعادتها لغاية الإنسان واختزالها في عقلنة الحياة وجعلها أكثر اعتدالا وانتظاما، لأن الفكر الحديث قد روج للنقد و اعتبره أداة فعالة للتحضر والتغلب على العوائق التي تعترض مسيرتنا الحضارية. فالنقد جزء من كيان الحداثة و قوة و صلابة جسمها، و ما يشكل عظمة عصرنا هو الاعتراف بالحرية كخاصية أساسية للفكر الإنساني الذي يستلهم مقوماته وأهدافه من بيئة فكرية لها مكانتها في تأسيس خطاب نقدي فلسفي، يبتعد عن كل تعصب وتطرف عقائدي أو إيديولوجي و استخدام العقل النقدي، فالفرد في وعيه و فردانيته يستوجب أن يكون له الحق في حرية المعتقد و الفكر و النقد و الاستقلال الذاتي.

ومن ثمة لا يمكن اعتباره قطعة غيار، فحقه في الحياة و التميز و الدفاع عن اختياراته وتوجهاته، يعد من الحقوق الطبيعية التي تراعيها كل التشريعات السماوية

---

1- هشام شرابي، مقال عن معنى الحداثة، دفاقر فلسفية الحداثة ، إعداد وترجمة محمد سبيلا و عبد السلام بنعبد العالي، دار توفال للنشر الدار البيضاء 05 المغرب، (د.ت) ، ص 20 -21 .

2- سالم يفوت، فلسفة العلم والعقلانية المعاصرة ، دار الطليعة ، بيروت، 1982 ، ص 88.

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

والدنيوية، بخلاف المجتمع التقليدي الذي ظل يجتر الماضي ويعمل على تكراره دون تعديل ولا تغيير، ويظهر الكل في دائرة ثقافية وفكرية ضيقة و منغلقة.

لكن الفكر العربي الإسلامي لا يعارض حسب أركون هذه الحقوق الفردية والجماعية المشروعة في كل دساتير العالم قديمها وحديثها، كحرية التفكير والنقد والإبداع لأننا بقينا سجناء منظومة فكرية كلاسيكية، فكل انفتاح فلسفي أو علمي يعدّ خطوة نحو التحديث والتجديد. فاليوم هناك من يحمل لواء الحرية الفكرية في مجتمعاتنا العربية الإسلامية قصد إحداث قطيعة ابستمولوجية مع التقليد واجترار الماضي.

وعندما يمعن أركون النظر في التراث العربي الإسلامي يجد أن حجم اللامفكر فيه، بل المستحيل التفكير فيه أضخم من فضاء المفكر فيه، الذي لا معنى له هنا ما لم يستند إلى اللامفكر فيه، إذ منه يستمد ماهيته حتى وإن كان المفكر فيه هو الذي يكتشف اللامفكر فيه، أو " هو بالأحرى وحده الكفيل بأن يمهد لما لم يفكر فيه بعد" 1 ، لذلك حاول أركون بعث مصطلح "اللامفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه"، كان يعتقد أن الخلفاء المتأخرين قد أغلقوا أبواب التفكير الحر في الإسلام، ولذلك " فهي تدخل في دائرة الممنوع التفكير أو المستحيل التفكير يتراكم بمرور الزمن والأجيال على هيئة لا مفكر فيه " 2 ، كما حدث في الحضارة العربية الإسلامية لأنصار المعتزلة عندما اتهموا في مناقشتهم لمسألة خلق القرآن بالتمرد عن الدين واصطدموا بالحناابلة، لأن منع الحوار والاستبداد بالرأي وفرض قناعات فكرية ودينية معينة، يشكل عائقا تجاه خلق فضاء فكري متنوع وخصب، مما يعطل ويستبد بمجال

---

1- هايدغر، " الهوية والاختلاف"، نقلا عن : عبد السلام بن عبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر : مجاوزة الميتافيزيقا، دار توبقال، الدار البيضاء، ط2، 2000 ، ص 44.

2- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء بيروت، ط2، 1996، ص 5- 6 .

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

الفكر البناء الذي يهدم العقائد الراسخة والدفينة في العقلانية الجماعية، يقول المفكر الفرنسي جان بيير ديكونشي (1934م/2014م): "إننا نعتقد كما بينا ذلك في مكان آخر أنه بسبب أن العقائد الدينية تتحرف عن معايير العقل القائمة على الفرضية والاستنباط والتجريب فإنها تعوض عن هشاشتها العقلانية هذه عن طريق صرامة الضبط النفسي والاجتماعي الذي يتحكم بهذه العقائد"1.

يتضح لنا أن أركون لا يستبعد دور النخبة المثقفة في المجتمعات العربية الإسلامية في التمرد على الأوضاع السيئة التي تسود مجتمعاتهم، مما يحفزها على القيام بدور فعال لتحقيق هذه التغيرات بعد ظهور عوامل جديدة ساعدت على الاحتكاك الثقافي المباشر مع الغرب، وإن كان أركون يمثل أحد طلائعها ويؤمن بإمكانية تقدم المجتمع الإنساني في كل المجالات الحيوية الفكرية والعلمية منها، وهو أمر لا يمكن تحقيقه إلا بتوافر ثلاث قيم إنسانية عليا هي قيم "الحرية و العدالة و العقلانية"، فالتنوير في العالم العربي الإسلامي هو تعبير عن التمرد و الثورة على الواقع القائم الذي لا يتلاءم والمستجدات الحاصلة، فحركة التنوير التي حمل لواءها في بداية الأمر بعض المفكرين العرب قصد الاستفادة منها لإثراء الثقافة العربية قوبلت برفض ومقاومة، لأنها نابعة من إرادة التغيير و التجديد و الانتقاء العقلاني، و" يرتبط مفهوم التنوير في الفكر الغربي بعدد من المبادئ التي تدور حول تمجيد العقل و التفكير العقلاني المتحرر من سطوة المسلمات الدوغماتيقية، ومن سيطرة و تسلط الغيبيات مع احترام الفرد و الإعلاء من شأن النزعات و التوجهات الفردية"2، هو الإيمان بقدرة العقل على فهم الكون و استيعابه وإخضاعه لحاجات الإنسان، إذا كان العلم قد كشف عن القوانين العلمية التي تحكم عالم

1- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 7.

2- أحمد أبو زيد، مقال التنوير في العالم العربي قراءة انتروبولوجية، عالم الفكر المجلد 29، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 3 مارس 2001، ص 27 - 30.

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

الطبيعة الجامدة والحية، فالمحاولة مماثلة في مجال العلوم الإنسانية و الاجتماعية، و من هذا المنطلق بدأ فلاسفة التنوير يختبرون مظاهر الحياة الاجتماعية، و يدرسون النظم السياسية و الدينية و الاجتماعية و الأخلاقية، و يخضعونها للنقد من جهة العقل، وهذا يعني أن الإنسان يستطيع تحقيق ذاتيته والشعور بها وفق العمل والتفكير بمنطق العقل والعلم معا .

### ب/محمد أركون و تفكيك مفهوم الأورنوكسية والعقلية الدوغمائية

لقد كانت رؤية أركون أكثر واقعية في تحليل بعض المفاهيم في منظومتنا الفكرية الإسلامية، نابعة من منطلقات راسخة تجاه الإسلام وواقع المسلمين، "فكتاباته الحداثية تنطلق من هموم الحاضر بهدف المساعدة على فهم دين وفكر وثقافة هذه المجتمعات الحاضرة. ومن حيث هي تروم ذلك فهي كتابة تتراوح بين التحري التقني والمناقشات المنهجية والنظرية من جهة، وبين الحرص على تقريب هذا الخطاب إلى أوسع قاعدة من الجمهور مسلما كان أو غير مسلم"<sup>1</sup>. فما يسميه أركون بالمنظومة الفكرية الإسلامية (الابستيمي)، لم يكن لها الدور في العصر الكلاسيكي الذي تمثل في الإتياع والتقليد السكولائي، في المرحلة الأولى كانت ولا تزال ناضجة حرة قريبة من مناقبتها ومنابعها، حيث كانت تسمح بحرية التفكير والممارسة النقدية والإبداع لم نشهدها من بعد، أما في المرحلة الثانية فقد أصبحت إكراهية وتوصلت في بعض الأحيان إلى شلّ حركة الفكر العربي الإسلامي بشكل تام، "إن شخصيات كبرى من أمثال إبراهيم النظم والجاحظ والتوحيدي وغيرهم تنتمي معرفيا للمرحلة الأولى: مرحلة الخلق والإبداع، ومع ذلك تظل خاضعة للمنظومة الفكرية الإسلامية الكلاسيكية"<sup>2</sup>.

1- محمد أركون، الفكر الإسلامي : نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 35.

2- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 8.

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

إن السقف الأعلى لهذه المنظومة الفكرية الإسلامية الكلاسيكية الدينية ظل يؤثر على الجميع ويسيطر على الرغم من إبداعاتهم التي لا تزال تشكّل مرجعية فكرية هامة، تحظى بالتقدير والتقدير، ذلك أن فكرهم محكوم بالمنظومة الفكرية اللاهوتية التي تمثل خاصية التفكير في العصور الوسطى لا بالمنظومة الفكرية العقلانية للعصور الحديثة، يقول أركون: "لقد قام الجاحظ بوظيفة علمية عقلانية تذكر بما دعا إليه الفلاسفة الموسوعيون الفرنسيون في القرن الثامن عشر إلا أن الجاحظ لم يكن بإمكانه أن يعتمد على الاكتشافات العلمية والتجارب"<sup>1</sup>.

حيث كان كل من الفيلسوف الفرنسي فرانسوا فولتير (1694/1778م) وجون جاك روسو (1712/1778م) ودينيس ديدرو (1713//1784م) من دعاة التنوير والحرية والعقل، يقصدون في نضالهم وتفكيرهم الطبيعة البشرية بغض النظر عن الانتماء الديني والوطني والثقافي والتاريخي، ودافعوا عن حقوق الإنسان على أساس أن حق الحرية والمواطنة والملكية تعد من الحقوق الطبيعية التي تراعيها الشرائع السماوية والوضعية، من حيث هو إنسان يتميز ببعض الوظائف الذهنية التي تؤهله أن يكون خليفة الله في أرضه.

لأن العقل العربي الإسلامي كان يحاول تحديث الفكر ضمن إطار المنهج الأصولي الإسلامي بكل تقسيماته وتعريفاته للتاريخ والأمم والأديان، وفي هذا السياق يمكننا الاستدلال بأمتة عديدة تبرز لنا مدى سيطرة الفكر الديني على توجهات المجتمع وعقيدته، الذي تكون له السلطة والمشروعية في تحليل قضايا المجتمع العربي الإسلامي، الذي يطلق عليه أركون "بالابستمية الخاصة" بالقرون الوسطى، التي تخضع لفكرة الوحي وما يترتب عليها من استنباط للأحكام الشرعية التي تدير شؤون المجتمع في مجال العبادات والمعاملات، والنظر إليها أنها تمثل المقدسات

---

1- المصدر نفسه، ص 8.

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

التي لا يمكن مخالفتها والخروج عنها، والتميز بين أفراد المجتمع على أساس الكفر والإيمان، "بينما الاستمعية الحديثة تتصف بالانفصال والانقطاع عن جميع هذه الاعتقادات وتتقيد بالمعرفة التجريبية وبالعيان"<sup>1</sup>.

وانطلاقاً من هذا يمكن لنا فهم مسألة جوهرية تتعلق بانفتاح الفكر العربي الإسلامي على العقلانية الحديثة الذي لا يكون له تأثير واضح، إلا بتفكيك مفهوم الدوغمائية ومفهوم الأوردوكسية عند أركون مادام المؤمن بقي يتخبط بين الإيمان واللاإيمان، عندما بقي سجيناً للعقائد التيولوجية التي هيمنت على أنماط الفكر الذي ساد القرون الوسطى وبالخصوص في أوروبا، "هذا المنطق الحدائى عبّر عنه محمد أركون في خاتمة دراسته عن القرآن والممارسات النقدية المعاصرة حيث يقول: "إنني سأدافع عن طريقة جديدة في القراءة، طريقة محرّرة في أن معا من الأطر الدوغمائية الأوردوكسية ومن الاختصاصات العلمية الحديثة التي لا تقل إكراها وقسراً"<sup>2</sup>. حينها ظل عاجزاً عن الانفتاح أكثر ومسايرة العقلانية العلمية التي كانت خاصة عصر الحدائى والتنوير.

وقبل تحليل مفهوم الدوغمائية ووظيفتها وآلية اشتغالها، يحاول الأمريكي روكيش تعريف مصطلح الصرامة العقلية في قوله كالتالي: "هي عدم قدرة الشخص على تغيير جهازه الفكري أو العقلي عندما تتطلب الشروط الموضوعية ذلك، وعدم القدرة على ترتيب أو تركيب حقل ما تتواجد فيه عدة حلول لمشكلة واحدة وذلك بهدف حل هذه المشكلة بفاعلية أكبر"<sup>3</sup>

1 - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية مصدر سابق، ص 9.

2- محمد حمزة، الإسلام واحداً ومتعدداً، إسلام المجددين، مرجع سابق، ص 163.

3- جان بيب ديكونشي، عن روكيش، نظرية الدوغمائية، عن مجلة أرشيف علم اجتماع الأديان، رقم 30، 1970، ص 6.

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

نجد أن الفكر النقدي على عكس الفكر الدوغمائي أو الإيديولوجي فهو فكر ارتيابي يمارس الشك باستمرار، لأن عملية الشك تحمل في مضمونها دلالات نقدية بحتة، كرفض التقليد والتسليم بما هو معطى وجاهز، على أساس أن مهمة النقد واضحة وتتجلى في تصدي العقل لكل مظاهر التعنيف الفكري والاستبداد بالرأي، وجعل العقل يوظف ويستخدم كل الإمكانيات المعنوية والمادية، والدخول في ثورة داخلية لتحطيم وثن اللامعقول، فطبيعة وبنية الفكر النقدي نابعة من محاولات متكررة قد تكون ناجحة أو فاشلة، لأن الفلسفة تخاطب العقل وتعمل على بعث اليقظة الفكرية وتحارب المعارف البسيطة و الجاهزة، "هناك منطق فكري في بناء الحقيقة وفي بناء طرق الإقناع من أجل إيصالها إلى الغير دون تدخل العنف...إن مفهوم الإقناع الحر يفترض أن يمتد فحص الإقناع ليشتمل على الشروط السيكولوجية والاجتماعية واللغوية التي يصاغ وينتشر فيها ما نسميه الإيمان، فالإيمان وهو تسمية إيجابية للمعتقد، يمكن أن يتحول إلى عنف إذا لم تصاحبه يقظة نقدية من قبل العقل"<sup>1</sup>.

مما سبق يمكن لنا أن نستنتج أن الفكر العربي الإسلامي اليوم ظل يعاني من قطيعة مركبة ومزدوجة على مستوى الإبداع والتجديد، الأولى ورثها من المرحلة التأسيسية أي صدر الإسلام التي مثلت النموذج الأمثل من جهة الموضوع والمنهج، لأن منطلقاته كانت نابعة من القرآن الكريم والسنة النبوية، فالفارقة التي وقع فيها العرب هو الارتجالية والسطحية في فهم التراث الإسلامي، وعدم التعاطي معه وقراءته بشكل عقلاني ومنطقي يتماشى والفهم الصحيح لهذه المرحلة من تاريخ المجتمع الإسلامي، كانت معرفتهم غير مؤسسة على القراءة الواعية والاطلاع

---

1- محمد أركون وجوزيف مايبلا، من منهاتن إلى بغداد ما وراء الخير والشر، ترجمة عقيل الشيخ حسين، دار

الساقي، بيروت، ط1، 2008، ص. 239.



## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

المنهجي العميق، ظلوا يجهلون الكثير عن عقيدتهم ودينهم، فهذه المرحلة دفعت ببعض المفكرين وعلماء الإسلام إلى احتقار العقل وإنكاره تارة أخرى.

لقد أثار أركون هذه الإشكالية في أطروحته ومحاولة تحليل هذا التحجر والتشدد تجاه العقل العربي الإسلامي ومقارنته بالعقل الغربي الذي عانى سيطرة الفكر الديني الكنسي في القرون الوسطى، "ولكن لا يمكن لهذه المقاربة النقدية للتراث الإسلامي أن تكون منتجة وفاعلة إن لم ترفق أيضا بنقد للعقل الغربي في كل تجلياته اللاهوتية والفلسفية الإثنوغرافية والتاريخية"<sup>1</sup>. والذي جعلته يتراجع ولا يمارس وظيفته الأساسية في التنظير للمجتمع وفق ما يحقق أهدافه وتوجهاته الثقافية والحضارية، ويبتعد عن التصورات والأفكار الهشة التي فقدت فعاليتها الفكرية والمنهجية.

أما عن القطيعة التي حدثت بالقياس إلى العقلانية الغربية والتي أدت محاولة تجاوز كل أشكال الفكر السكولائي، والتي وسعت دائرة البحث والاكتشاف خصوصا البحث العلمي الذي تطلب اعتماد منهجية دقيقة واضحة، والاطلاع على الثورة المعرفية في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، التي واجهت في بداية ظهورها عوائق إبستمولوجية في تطبيق المنهج التجريبي، وتفسير الظاهرة الإنسانية والوصول إلى قوانين علمية، وتتجاوز الأساليب والطرائق الكلاسيكية، لأنها طعنّت في موضوعيتها وعلميتها.

لذا تكون الحاجة ماسة لافتتاح حداثة فكرية أكثر اتساعا وشمولا، تحتوي كل مشكلات الإنسان وتجيب عن كل اهتماماته بكيفية واضحة ودقيقة، فالمطلوب هو إحداث هذه القطيعة الفكرية إذا أردنا التمتع داخل هذه النهضة العربية الحديثة، التي تشترط التخلص كما يسميها أركون "الأوردوكسية الجامدة" سواء كانت إيديولوجية أو

---

1- محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، مصدر سابق، ص 44.

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

تيولوجية، التي تسمح بتوسيع دائرة المفكر فيه أو المسموح به داخل مجال الفكر العربي.

ومنه نستطيع أن نوفق بين التراث والحداثة، أو ما نصطلح عليه اليوم بإشكالية الأصالة والمعاصرة، التي ظلت مطروحة في مجتمعاتنا العربية الإسلامية المعاصرة، لأن الأصالة تعني التمسك بالتراث والمحافظة على ذكريات الماضي، والمعاصرة تعني التطلع نحو الحاضر ومسايرة روح العصر وعلومه، فهناك إمكانية للتوفيق بينهما وعدم النظر للحاضر أنه ينافس الماضي والعكس صحيح، فقد حاول أركون شق طريقه لتفكيك هذا التراث واستكشافه، وهي مهمة ليست سهلة لأنها تتطلب تكامل الجهود من كل الباحثين العرب والمسلمين لاكتشافه وفهمه وفق منهج موضوعي يفرض تجاوز الأحكام والمعارف الذاتية السطحية.

قد يصطدم الباحث ببعض الصعوبات المنهجية في قراءة التراث ورسم الخطوط العريضة للتنقيب عن القضايا العويصة قصد تهذيبه وتمحيصه، أي مناقشة الإشكاليات العويصة التي تقتضي النقد وإعادة بنائها والنظر إليها أنها مشروع لم يكتمل والتغلغل داخله لتنفيذ مختلف الجوانب المكونة له، " لكن ينبغي التساؤل عن المنهجية التي يمكن الرجوع إليها وتطبيقها من أجل استكشاف شتى مستويات التراث وزحزحة إشكالياته التقليدية عن مسارها التقليدي المألوف، لقد آن الأوان لخوض معركة البحث والحفر عن ما هو كلاسيكي.

يمكن النظر إلى التراث أنه مجموعة متراكمة من العصور والحلقات المترابطة، يتضمن تاريخ الأمة وأمجادها حيث لا يمكن الفصل بين حلقاته التي تشبه طبقات الأرض، حيث يمكن لنا التنقيب والبحث عن مكوناتها ومراحلها بشكل دقيق وواضح دون المساس بها أو تشويهها، فمهمة مؤرخ الفكر بالمعنى الحديث ليست سهلة، فالمطلوب منه هو السعي لاكتشاف تلك العصور الغابرة والقيام بعمل اركيولوجي كما

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

هو معروف عند الفيلسوف الفرنسي فوكو (1926م/1986 م) لفك رموز هذه المعادلة القائمة، فينبغي أن نقوم بعملية التفكير لمعرفة آليات التفكير الذي أنتج نظريات وأنظمة معرفية في مراحل سابقة.

ومنه تكمن أهمية تقصي الحقائق الخفية الكامنة وراء هذا الرصيد من الأفكار والمعارف، ثم القيام بعملية نقد وتحقيق حسب ابن خلدون (1332م/1406 م) الذي عبّر عن ذلك قائلاً: "فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقّه من التمحيص والنظر حتى تتبيّن صدقه من كذبه"<sup>1</sup>، وفي ذلك إشارة واضحة للابتعاد عن تحريف الماضي وتحريّ الحيطّة والحذر أي مراعاة الصدق و الموضوعية في قراءة واكتشاف المعارف الماضية، ثم محاولة وضعها في سياقها التاريخي، لكي تؤدي وظيفتها وتمارس دورها ضمن البنية العامة للفكر ومنه الوقوف على مواطن القوة والضعف، لإنتاج ثقافة فعّالة وحيوية لا ميتة وجامدة، لذا يقول أركون: "إن الهدف الأقصى للتفكير يتمثل بإتاحة معرفة للظواهر البشرية والاجتماعية والتاريخية ومعرفة كيف تشكلت وانبتت. كما أنه يقوم بوظيفة تحريرية وتطهيرية ومؤكدة"<sup>2</sup>.

مما سبق يمكن لنا استقراء تاريخ الفكر الإسلامي وما حدث بين المعتزلة والحنابلة من صراع فكري حول مسألة خلق القرآن أو الله وصفاته، كلها قضايا أثارت جدلا واختلافا في الأساليب المتبعة لفهما بين مفكري الإسلام.

لذا أراد أركون أن يحدث قطيعة معرفية مع الأساليب التي كانت متبعة داخل ساحة الفكر العربي الإسلامي، أي تغيير كل المفاهيم والتصورات التي ظلت راسخة ومؤثرة داخل الفكر الإسلامي والاستشراقي، لأنه اصطدم ببعض الأطروحات

1 - عبد الرحمان بن خلدون، المقدمة، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، (د.ط.ت) الكتاب الأول، ص 35.

2- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 9.

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

المتعصبة من كلا الاتجاهين، كطرح مسألة العلمانية والإسلام أي التمييز بين ما هو روحي ديني وما هو دنيوي مادي.

لكن أركون حاول الابتعاد عن الأطروحات التي تبتعد عن الفهم العلمي الصحيح، ملتزماً بالروح العلمية التي تقتضي الموضوعية والنقد البناء، لذا يقول: " تلك القناعة الفكرية التي تقول بأن العلمنة هي، أولاً، وقبل كل شيء، إحدى مكتسبات وفتوحات الروح البشرية"<sup>1</sup>.

في حين ظل مقتنعاً بضرورة تجاوز الفكرة المتأصلة في العقيدة المسيحية الكنسية القائلة " أترك ما لقيصر لقيصر وما لله لله". هذه المقولة الشهيرة قد تحيلنا إلى المراجعة الدائمة والمنفتحة على كل الفرضيات العلمية التي تأخذ بعين الاعتبار الدوافع التاريخية والسياسية التي ساعدت على ظهور هذه المقولة ، عندما فرضت الكنيسة سلطتها المطلقة على المجتمع بما فيها النظام السياسي، حيث كانت كل الصلاحيات والامتيازات مخولة للسلطة الدينية الحاكمة مما وسّع دائرة الخلاف بين الأفراد والكنيسة.

ففي كثير من الأحيان نجد الممارسة النقدية غائبة عن ساحة الفكر في هذه الفترة الحرجة التي عاشها المجتمع الأوروبي والإسلامي على حد المساواة.

ذلك أن التداخل قائم بين الدين والسياسة سواء في الإسلام أو المسيحية، فقراءة أركون للتجربة الإسلامية المتميزة قد عرفت نوعاً من التقارب بين العلمانية والإسلام، لكن التقنين والتشريع لها كان مغيباً، فكل تعاليم الدين الإسلامي لا تنكر استخدام العقل أو العلم في حل القضايا المعقدة والشائكة المتعلقة بمصير الأمة، "في الواقع أن العلمنة تبقى مسألة حاضرة وملحة فيما يخص العالم العربي والإسلامي بشكل

---

1- محمد أركون، بحوث اجتماعية العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب، دار الساقي، بيروت، ط3، 1996، ص09.

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

عام، كل القادة المسلمين يتمنون تطبيقها في مجتمعاتهم، ولذلك فهم يحاولون إدخال الأفكار الحديثة إلى مجتمعات لا تزال عتيقة البنى والهياكل في معظمها.<sup>1</sup>

إن المجتمع الأوروبي عندما راهن على ضرورة الاستفادة من الكفاءات المادية والمعنوية في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين لم يتردد في عقلنة أو علمنة الواقع، وقد أثمرت التجربة في إعطاء نتائج قيّمة على كل المستويات منها الفكرية والعلمية، فالتقارب حاصل بين ما هو روحي ومادي في كلتا البيئتين الإسلامية والمسيحية، يقول أركون: "إن هذا الشيء غير راجع إذن إلى الإسلام كإسلام أو إلى طبيعة جوهرية وأزلية فيه، وإنما هو عائد إلى أن المجتمعات الإسلامية أو العربية لم تعرف أن تولد حتى الآن فكرياً نقدياً إزاء تراثها الخاص كما فعل الغرب"<sup>2</sup>.

يتضح لنا بأن الإسلام في جوهره لا يعارض فكرة العلمانية، أي الفصل المطلق بين ما هو ديني ودينيوي، هذه الفكرة التي ظلت مترسبة في عقول الكثير من أولئك الذين ظلوا يرددون بعض المعتقدات التي لا تتماشى وعقلية المجتمع المنفتح على كل الثقافات الأجنبية، فينبغي الخروج من تلك الدائرة الضيقة كما يسميها أركون بالإشكالية التبولوجية المغلقة وطرح القضايا على مستوى الأنثروبولوجيا الدينية، لأن ظاهرة التقديس موجودة في كل المجتمعات البشرية.

إذ يعتقد أركون أن الحركات الإسلامية المعاصرة عرفت أكبر عملية علمنة عرفها التاريخ الإسلامي نتيجة التحولات والتغيرات التي عرفها العالم اليوم في ظل تحديات العولمة ورهاناتها المفروضة في مجالات مختلفة، فهي تستنفر كل الوسائل وتستعمل الدعاية لأغراض سياسية، ذلك أن الشعارات الدينية أصبح يروج لها أصحابها لتحقيق أهداف ومقاصد فئوية ضيقة.

1 - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر هاشم صالح، مركز الإنماء القومي ببيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 1998، ص 276.

2- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 11.

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

إن غياب الثقافة والبيئة الفكرية الملائمة ساعد على إفراغ هذه الشعارات من مضامينها الدينية وجعلها غير قادرة على حل الإشكالات السياسية المتعلقة بالسلطة والتفويض للمجتمع، وقد انعكس سلباً على حياة الأفراد ودفع بهم إلى التناحر والصراع الإيديولوجي، حيث أصبحت بعض الأحزاب السياسية تتصارع من أجل خدمة مصالحها الدنيوية العابرة، التي قد تكون أحياناً أداة هدم لا أداة بناء.

في حين يحرص أركون على تبيان النتائج التي تعصف باستقرار هذه المجتمعات وأمنها، والثمن الباهظ الذي دفعته في سبيل تحقيق السياسة العادلة التي تسمح لهم بممارسة حقوقهم وواجباتهم، لأن الهوة شاسعة بين الطموح المستقبلي وما هو واقع اليوم في ظل غياب منهج سياسي ناجح يحقق التنمية والتقدم الاقتصادي والاجتماعي، ما زال يعرقل هذا المشروع السياسي الذي يستمد كل مقوماته من ذاته، لأن العلمانية ليست حكراً على المجتمعات الغربية.

فهناك من الأفكار البناءة التي تستدعي الوقوف عندها ومناقشتها وفق منطق علمي يرتكز على مقومات موضوعية، لذلك يجب التركيز على التحليل المنطقي الذي يأخذ بعين الاعتبار طبيعة المجتمع وانتمائه الحضاري الذي ينسجم ونظامه السياسي، "إن فالمجتمع الذي لم يرقم على أسس عقلية فهو لا يعد مجتمعاً حقيقياً"<sup>1</sup>. إن المأساة التي تعيشها المجتمعات العربية الإسلامية متأتية من كونها استعارت نظامها السياسي من دساتير بعض الشعوب الأجنبية الأخرى.

وقد علّل الفيلسوف الألماني هيجل (1770/1831م) هذه التعثرات السياسية التي تعرفها المجتمعات الحديثة الناتجة عن غياب الفكرة الناضجة التي توجه هذا الشعب أو ذاك لبناء حضارته وتحقيق سيادته على أرض الواقع، إن مشكلة كل شعب هي في جوهرها مشكلة حضارته، ولا يمكن لشعب أن يفهم أو يحل مشكلته ما لم يرتفع

1- عبد الله شريط، معركة المفاهيم، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر، 1981، ص14.

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

بفكرته إلى الأحداث الإنسانية، وما لم يتعمق في فهم العوامل التي تبني الحضارات أو تهدمها... هكذا تلعب الشعوب دورها، وكل واحد منها يبعث ليكون حلقة في سلسلة الحضارات، حينما تدق ساعة البعث معلنة قيام حضارة جديدة، ومؤذنة بزوال أخرى<sup>1</sup>.

لذلك كانت رؤية أركون واضحة في هذه المسألة التي يكشف فيها عن اغتصاب المشروعية الدينية العليا من قبل السلطات البشرية الزمنية المتعاقبة على أرض الإسلام منذ الأمويين والعباسيين وصولاً إلى الخلافة العثمانية، ومنه يعبر أركون قائلاً: "إن السلطات السياسية الإسلامية أو المدعوة كذلك هي سلطات زمنية دنيوية محكومة بإكراهات المجتمع والتاريخ وصراع الفئات المتنافسة وموازن القوى"<sup>2</sup>، ربما يكون الحديث هنا عن بعض التغيرات الجذرية التي أحدثها أركون في ساحة الفكر العربي الإسلامي، لأنه أدرك أن موازين القوى بيد الطبقة الحاكمة التي أضفت على نفسها الشرعية الدينية للتسلط على الأفراد ولو بالقوة، وهذا ما أدى إلى ظهور بعض الفئات الحاكمة التي أصبحت تمارس بعض الضغوطات على المجتمع.

لذلك يحاول المفكر الأمريكي "ميلتون روكيش" يعتبر أن العقلية الدوغمائية تركز أساساً على ثنائية ضدية هي نظام من الإيمان أو العقائد و نظام من اللإيمان واللاعقائد، بكلمة أكثر وضوحاً فإن العقلية الدوغمائية ترتبط بشدة وبصرامة من المبادئ العقائدية وترفض بنفس الشدة والصرامة مجموعة أخرى وتعتبرها لاغية لا معنى لها، ولذلك فهي تدخل في دائرة الممنوع التفكير أو المستحيل التفكير يتراكم بمرور الزمن والأجيال على هيئة لا مفكر فيه"<sup>3</sup>.

---

1- مالك بن نبي، مشكلات الحضارة، شروط النهضة، ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر للنشر والتوزيع بدمشق، 1986، ص 19 - 20 .

2- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 12 .

3- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 5-6 .

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

لقد جمع أفلاطون في تعريفه للفلسفة بين الحكمة الأخلاقية التي تقوم في الارتفاع فوق أعراض الحياة ومصالح الأفراد، وبين دراسة العالم والمبادئ التي يقوم عليها، ودراسة النفس الإنسانية من حيث المعرفة والسلوك، لذا نجد الانجليزي بيكون(1561م/1626م) يقول: "إن الفلسفة تدع الأفراد جانبا، ولا تهتم بالانطباعات الأولى التي تحدثها فينا، وإنما بالمعاني التي تستمد منها بالتجريد وهذا هو دور العقل ومهمته"<sup>1</sup>، العقل بحكم الطبيعة الإنسانية هو ما يميز الإنسان عن غيره، لأن كانط يرى أن العقل يستمد مشروعيته من الواجب الذاتي الذي يعد الدعامة الأساسية لكل فعل إنساني.

فإذا رجعنا إلى تعريف كانط للفلسفة فقد جعل منها العلم الذي يبحث في المعارف والغايات الجوهرية المتمثلة في البعد الإنساني، وها هنا يعرض علينا هيجل نظريته في تطور تاريخ الفلسفة حيث يقول: "إن هذه الفلسفة هي بصفة عامة معرفة هذه الحقيقة الواحدة بوصفها النبع المباشر الذي يصدر عنه كل شيء آخر. غير أن هناك نقطة جوهرية علينا أن نضعها في أذهاننا باسمرار: وهي أن هذه الحقيقة الواحدة ليست صلبة، وليست فكرا فارغا، وإنما هي حقيقة متطورة نامية، وهي في تطورها ونموها إنما تتعين وتتجدد من داخل ذاتها"<sup>2</sup>، ولكن ما يلفت الانتباه حول هذه المسألة هو الاهتمام بالجانب القيمي، لأن هذا التعريف قد يقودنا إلى إثارة الغايات الكبرى للعقل البشري، التي تقوم على عملية النقد لتطهير العقل البشري من الأوهام، فالنقد لا يعني الهدم والتقويض بل البناء، "أما عملية النقد البناء الذي أعنيه فهو ليس الذي يكشف عن الخطأ أو يقول الحقيقة فحسب، بل هو ذلك النقد الذي يتجاوز الممارسات إلى نقد الأسس البنيوية الفكرية التي تؤسس لهذه الممارسات وهنا يكمن

1- عبد الرحمان بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1975، ص 9.

2- هيجل، المكتبة الهيجلية المؤلفات المجلد الثالث، محاضرات هيجل في تاريخ الفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1997، ص 56.



## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

الإبداع الحقيقي النقدي، بحيث ينبغي أن يكشف عن العوائق الحقيقية لآليات التفكير وتفكيك المعرفة الإنسانية<sup>1</sup>.

فالفلسفة كممارسة نقدية تقتضي الوعي بمشكلات الإنسان التي تفرض نفسها على مستوى التحليل النقدي البناء، الذي يعكس التواصل بين ما هو قديم وما هو جديد "إن المفكرين القدماء ظلموا أنفسهم وظلموا غيرهم حين اعتقدوا بأن العقل البشري مرآة الحقيقة. فهم قد درسوا أفانين الفلسفة من كتب قد توارثوها عن أسلافهم، وأخذوا يحفظون ما قال السلف فيها ويجترونها، وهم بذلك يضعون عقولهم وعقول تلامذتهم في قوالب الأسلاف من حيث لا يشعرون"<sup>2</sup>. فالإنسان كائن ذو أبعاد ثلاث ماضي، حاضر، مستقبل.

### 2/ آليات التحليل المنطقي لنقد العقل العربي عند محمد عابد الجابري

إن البحث في العقل العربي وفي آلية اشتغاله هو السمة الأساس التي طبعت مشروع الجابري الفكري، وما الأدوات المنهجية التي اعتمدها إلا وسيلة من أجل بلوغ هذه الغاية، وما يمكن ملاحظته أن العقل بحد ذاته ليس موضوعا للبحث والتتظير، فقد اهتم به من زاوية إبستمولوجية ولغايات محددة، "ولعل محمد عابد الجابري أن يكون من أبرز وأعمق المفكرين العرب الذين يتبنون هذا النقد الإبستمولوجي للفكر العربي"<sup>3</sup>، لقد اختار النقد عنوانا لمشروعه وحصر حدوده ضمن الثقافة العالمية، التي بدأت مع عصر التنوير في الثقافة العربية، وقد وضع مشروعه تحت عنوان

---

1- مروة كريدية، أفكار متمردة في الفكر والثقافة والسياسة، شمس للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2008، ص 28.

2- علي الورد، مهزلة العقل البشري، محاولة جديدة في نقد المنطق القديم لا تخلو من سفسطة، دار كوفان للنشر، توزيع دار الكنوز الأدبية، بيروت، 1994، ص 134.

3- محمد أمين العالم، الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، دار المستقبل العربي، بيروت، ط2، 1998، ص 29.

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

"نقد العقل العربي" وقد جاء هذا العنوان في أجزاء مختلفة كدراسته التحليلية النقدية في الخطاب العربي المعاصر، وإبراز السياق الإيديولوجي الذي تكوّن في العقل العربي، وكذا تبيان النظم المعرفية المكوّنة للثقافة العربية. " إذا أنا أقدمت على العمل في مشروع يتناول بالتحليل والنقد " نظام القيم في الثقافة العربية ". إن المنهج النقدي الإبستمولوجي الذي اتبعته في الأجزاء السابقة من " نقد العقل العربي " كانت تبرره وتقبله المادة التي تعاملت معها من حيث إنها مادة منظمة "مبنية"<sup>1</sup>.

في البداية لا بد أن نشير إلى الظروف التي دفعته إلى خوض مغامرته النقدية، فهناك أسباب عديدة جعلت الجابري ووضعه أمام تحدي النقد، لذا حاولنا أن نجعلها في نقطتين: تتمثل الأولى في التساؤل المستمر عن أسباب الركود في الثقافة العربية وامتناعها عن التطور كما هو الشأن في الحضارة الأوروبية.

وأما النقطة الثانية فتتلخص في عدم اقتناعه بأنماط الخطاب العربي المعاصر البعيدة عن النقد الحقيقي والتي يرفضها في كثير من الأحيان، لأنها لم تقم على المنهج الإبستمولوجي البناء، لذا نجده يصرّ على تحديد الأسباب التي أدت إلى فشل الثقافة العربية في إعادة التجديد لتحقيق المشروع النهضوي كما حصل في أوروبا، أيضا إنه يؤكد على مراجعة وانتقاد القراءات المعاصرة لأن طبيعتها كانت إيديولوجية ظرفية لا إبستمولوجية .

لا شك أن الجابري ليس أول من تساءل عن أسباب الركود والجمود في الفكر العربي، فهو يحاول التساؤل عن عدم تطور أدوات المعرفة، في الثقافة العربية خلال نهضتها في القرون الوسطى، إلى ما يجعلها قادرة على إنجاز نهضة فكرية وعلمية سريعة التقدم على غرار ما حدث في أوروبا ابتداء من القرن الخامس عشر، إن

---

1- محمد عابد الجابري، نظام القيم في الثقافة العربية، مسرح "الحكمة الخالدة" ومسألة النمذجة، مجلة فكر ونقد، السنة الثانية العدد 19 ، دار النشر المغربية ، الدار البيضاء، مايو 1999، ص6.

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

طرح مسألة التأخر والتخلف على المستوى الابستيمولوجي يمكن عده الإطار الصحيح للبحث بالنسبة لهذا التراجع، " لذا لا بد لنا من تحليل الخطاب الإيديولوجي واللاهوتي ونقده، فنحن بحاجة إلى تجديد لاهوتي، وهذا التجديد يعني نقد اللاهوت الموروث، وعملية النقد هذه يجب أن تطال كل الأديان، ورسالة المثقفين أيًا كانوا أو في أي وسط يعيشون الموروث"<sup>1</sup>.

وعملية النقد هذه إذ يجب التوجه مباشرة إلى العقل العربي الذي بدأ يعرف ركودا لم يكن معروفا والتخلي عن دوره الرئيسي في إحداث هذه الرجّة الفكرية إن صح التعبير، فالأزمة عندهم إنما ترجع إلى جمود الفكر أو العقل العربي واستناده إلى النموذج السلفي والقياس الفقهي الذي يقوم على قياس الغائب على الشاهد، وإنكار مبدأ السببية الموضوعية إلى غير ذلك، وبهذا يكتفون بتفسير أزمة الفكر العربي تفسيراً ابستمولوجياً خالصاً بمكونات بنيته نفسها، وثوابتها المتصلة منذ عصر التدوين حتى عصرنا الراهن"<sup>2</sup>.

من هنا سوف تأخذ أبحاثه معنى تكوينياً، ومن ثم سيعمل على تفكيك بنية العقل العربي، قصد الكشف عن أسباب التخلف و فقدان القدرة على مسايرة التقدم الحضاري في مختلف المجالات، لكن في البداية نود الإشارة أن بداية المشروع النقدي عند الجابري، جاءت متزامنة مع قراءته للخطاب العربي المعاصر.

إن من يطلع على مؤلفات الجابري يلاحظ نوعاً من عدم الموافقة على آلية الخطاب العربي المعاصر في مختلف تجلياته، يظهر ذلك من خلال عملية النقد الذي وجهه للعقل العربي في مختلف تجلياته، أو عن طريق الشواهد والاستدلالات التي تثبت لنا الخطاب الفكري الذي أراد الجابري تشييده من خلال عملية التحليل

1 - مروة كريدية، أفكار متمردة في الفكر والثقافة والسياسة، مرجع سابق 29.

2- محمد أمين العالم، الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، دار المستقبل العربي، بيروت، ط2، 1998،

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

والنقد الاستيمولوجي، "أعني الأهمية التاريخية للبحث والنقد الاستيمولوجي في الفكر العربي المعاصر"<sup>1</sup>، لقد اهتم بدراسة هذا الخطاب وتفكيكه، وتحليل آليات النقد المنطقي المكوّنة لبنية العقل العربي على مستوى الموضوع أو المنهج. إن محاولة الوقوف عند فشل المشروع النهضوي العربي في تحقيق أهدافه، وتزايد الأزمات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية، قد دفع بالجابري إلى البحث عن أسباب عن التراجع والقيام بقراءة تحليلية، وبناء على هذا التصور للعقلانية يرى الجابري أن: "الخطاب النهضوي تحدث عن كل شيء. ولم يتحدث عن العقل، لذا لزمّت المراجعة، مراجعة العقل الناقد" وهذا راجع إلى كون العقل العربي يعد امتداداً لعقل ما قبل النهضة، ومادام الأمر كذلك، فإن القطيعة معه ضرورية وذلك من أجل تأسيس العقلانية. يقول: "ما لم نؤسس ماضيًا تأسيسًا عقليًا، فلن نستطيع أن نؤسس حاضرنا أو مستقبلنا بصورة معقولة" وهذا هو السبب الرابع في الاشتغال بمسائل التراث والحداثة"<sup>2</sup>.

وهذه القراءة التحليلية تهدف إلى إبراز نقائص الخطاب العربي المعاصر للكشف عن أهم التناقضات التي يحملها هذا الخطاب، ويعمل على تفكيك البنية المكوّنة له، لأنه يحمل علامات العقل الذي ينتجه.

---

1 - محمد عابد الجابري، من ملفات الذاكرة الثقافية، مواقف إضاءات وشهادات، الكتاب الواحد والعشرون، دار النشر المغربية أديما، ط1، 2003، ص90.

2- الزواوي بغورة، إشكالية المرجعية الفكرية في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر محمد عابد الجابري نموذجا، مجلة عالم الفكر، المجلد 29، العدد 3، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت، مارس 2001، ص 228.

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

لذا "يرى الجابري أن ميدانا واحدا لم تتجه إليه أصابع الاتهام بعد، وبشكل جدي صارم، هو تلك القوة أو الملكة أو الأداة التي بها يقرأ العربي ويرى ويحكم ويفكر ويحاكم إنه العقل العربي ذاته"<sup>1</sup>.

من هنا يرى الجابري صعوبة تأصيل الفلسفة أو إنتاج فلسفة معاصرة، مادام العقل مغيبا على الساحة الفكرية، يشير الجابري إلى ضرورة الفصل في مجال الخطاب الفلسفي بين المحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي، فالفلسفة الإسلامية كان لها محتوى معرفي ينتمي بشكل أساسي إلى الفكر اليوناني.

يتضح لنا من خلال ما سبق أن الجابري يرجع مسؤولية الفشل الأكبر، الذي عرفه الخطاب العربي المعاصر لما يسميه بمهمة "النموذج السلف" أي سيطرة النقل على العقل، أي أنه لم يستطع التخلص من هذه المناهج التي تجعل العقل مقيدا بمرجعية دينية، وإن كان العقل العربي لا يناقض قيم ونصوص الدين الإسلامي، يقول العقاد: "وهي أسئلة لا جواب لها، في غير عقيدة دينية، تجمع للإنسان صفوة عرفانه بدنياه وصفوة إيمانه بغيبيها، تجمع له زيدة الثقة بعقله وزيدة الثقة بالحياة حياته هو وحياة سائر الأحياء"<sup>2</sup>، وإن كان الخطاب الديني في مضمونه ومنهجه لم يصطدم والعقل، بل كان منفتحا أكثر، فجاء الخطاب المعبر عن هذا الواقع مرتكزا على هذه الإمكانيات الذهنية المجردة بدلا من استناده إلى المعطيات الواقعية.

إذا كان النموذج السلف يمثل الذاكرة أي المعارف والمدرجات والخبرات السابقة و يشكل المرجعية الأساسية بدل العقل، فاستعادته قد لا تتطلب جهدا عقليا، لأن

---

1- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، 1994، ص08.

2- أحمد عبد الرحيم السايح، فلسفة الحضارة الإسلامية، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية دراسات في الإسلام، القاهرة، 1989، ص 15.

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

الذاكرة تقوم باستحضار الماضي كما حدث دون تحريف ولا تشويه، لكي يتم إعادة بنائه وتطويره، فعملية الاسترجاع والاستحضار لا تكون آلية.

إلا أن مسألة عقلنة الدين قد طرحت في الفلسفة الإسلامية بين مدرسة أهل النقل وأهل الرأي في فهم وإدراك نصوص الشارع الحكيم، لأن الإمام الشافعي المتوفى عام 204 هـ ألف كتابه "الرسالة" لإزالة الخلاف في فهم نصوص الشارع الحكيم، فهناك من المستجدات الحضارية التي أملت على العقل الإسلامي ضرورة البت فيها وتكييفها مع حاجات المجتمع الإسلامي وفق منطق عقلي يتفق وروح الخطاب الديني، "إن الوصل والفصل للفلسفيين بتوسط الكلام والتصوف، يبدوان وكأنهما سعي إلى إيجاد الفلسفة الملائمة لما ينتج من وضعية التفاعل بين، في الفكر الفلسفي بدوافع مستمدة من الفكر الديني للملائمة، بدوافع مستمدة من الفكر الفلسفي للغاية نفسها، وهو ما ولد ظاهرة غريبة جعلت الفكر الديني متفلسفا أكثر من الفكر الفلسفي، والفكر الفلسفي متدينا أكثر من الفكر الديني"<sup>1</sup>.

ومنه أصبح الخطاب العربي الحديث والمعاصر لا يتحدث باسم "إن العقل يفكر استنادا على بعض المقاييس والمعلومات السابقة، ومن الصعب أن يفكر العقل على أساس غير مألوف"<sup>2</sup>.

إن ما يمكن الإشارة إليه هنا أن الجابري لا يعني "بالنموذج السلف" التراث العربي الإسلامي فقط وإنما أيضا الفكر الأوروبي الذي ساد القرون الوسطى، "قال مفاهيم المستعارة من المرجعيتين لا تعبر عن الواقع المعاش، لذلك كان الانقطاع بين الفكر

---

1- أبو يعرب المرزوقي، إصلاح العقل في الفلسفة العربية، من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1997، ص 49.

2 - علي الوردي، مهزلة العقل البشري، مرجع سابق، ص 135.

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

وموضوعه، الأمر الذي يؤدي إلى جعل الخطاب المعبر عنه خطاب تضميني وليس خطاب مضمون<sup>1</sup>.

كذلك لا يخفى علينا أن فشل الخطاب العربي الحديث والمعاصر، والذي يكمن في محاولة إخفاء الضعف المعرفي والثغرات المنطقية الظاهرة التي تعود في أساسها للتقيد ببعض المضامين الإيديولوجية، لذا كانت سيطرة الطابع الإيديولوجي واضحة على هذا الخطاب، فالصراع الإيديولوجي الذي ميز الساحة الفكرية العربية المعاصرة، يعكس النزاع الحاصل بين مرجعيتين، هناك من جهة السلفي الذي يفكر ضمن الحقل المعرفي الديني في الحضارة العربية الإسلامية، وهناك من جهة أخرى الليبرالي والماركسي اللذان يفكران خارج الفكر العربي، ومنه يقول الجابري: "فإننا في العالم العربي نفتقد إلى الحد الأدنى من المعرفة العلمية الموضوعية بالواقع، الحد الأدنى الذي يشكل القاعدة التي تقوم عليها كل إيديولوجيا مطابقة، والذي يجعل الصراع صراعا إيديولوجيا فعلا، وليس كلا من الإيديولوجيات التي تعرض نفسها على الساحة"<sup>2</sup>.

يحاول الجابري الوقوف في سياق بحثه عن أسباب فشل الخطاب العربي الحديث والمعاصر، الوقوف عند مسألة هامة تكمن في اعتماد هذا العقل العربي على آلية القياس الفقهي، فحسب الجابري أن وضع سلطة مرجعية خارج الواقع واعتباره بمثابة النموذج "أي السلف"، فالعقل يضطر لقياس الفرع على الأصل، أي القضايا المستجدة على صعيد الواقع، على أساس أن القياس لا يكون حرا بل يكون نابعا من أدلة شرعية، " فهذه الآلية تستخدم فقط في تفسير العالم، بل إنها تفرض نفسها على

---

1- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، مصدر سابق، ص 198.

2 - المصدر نفسه، ص 201.

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

الذهن العربي حتى في الحالات التي يتجه فيها التفكير إلى تشييد إيديولوجيا تغيير العالم العربي"<sup>1</sup>.

مما سبق يتبين لنا أن رفض الجابري لآلية القياس الفقهي، لا كما ظهرت في الخطاب العربي الحديث و المعاصر، لكن في بنية العقل ذاته، لأنه كان بعيدا عن التحليل والمراجعة النقدية، لذلك كانت معالجة الخطاب العربي المعاصر لقضاياه خارج الواقع، واكتفى بتقديم خطاب يجمع بين الأصالة والمعاصرة، أو الدين والدولة، أو الإسلام والعروبة، أو الشورى والديمقراطية وغيرها من المفاهيم التي شغلت هذا الخطاب، وبعد أن مهدّ الطريق لإطلاق مشروعه النقدي، فقد توجه إلى البحث عن جذور خصائص هذا الخطاب في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية، لذا فهو يحاول البدء بحالة العقل الدينامية، والتعرف عليه من خلال القضايا التي يعالجها لإبراز الخفايا والعيوب، لنقد وتمحيص هذا العقل الذي صدر عنه هذا الخطاب.

### **المبحث الثاني: الأساس الفلسفي لنقد العقل العربي عند محمد أركون**

#### **1/ مشكلة المنهج في قراءة التراث**

يشكل فعل النقد جوهر الفكر الفلسفي، وقلق العقل الذي يبحث عن فهم المعنى الخفي، إنه الدافع الأساسي الذي يؤدي إلى بلورة ما هو جديد، فهو كالأفق يدعو القوة العاقلة إلى الانطلاق قدما نحو ما هو أبعد، دون التوصل إلى القبض على الحقيقة كاملة وسجنها بشكل نهائي، ولذلك تعد عملية النقد من شروط الفكر الفلسفي، لكن نجاحه مرهون بالمناخ الفكري والمعرفي والاجتماعي الذي يعيشه المفكر ذاته، فلم يستطع فلاسفة اليونان إبداع نظريات فلسفية فائقة التقدير إلا وفق مناخ ثقافي خصب، "فلا نكران لفضل الفلسفة اليونانية على الفلسفة القديمة، بمدارسها المختلفة، ولكن الادعاء الذي ينكره كل منصف أن اليونان قد امتازوا

---

1- المصدر نفسه، ص 202.



## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

بفلسفتهم لأنهم أبناء القارة الأوروبية، وأصحاب الذهن المتفرد بين أذهان البشر بمزايا البحث الطليق وحب الاستطلاع لمحض العلم والاطلاع<sup>1</sup>.

غير أنه يجب إدراك، أن مهمة النقد لا تكمن في هدم المعارف وإنما ما تم اكتسابه واستثماره على المستوى الأكاديمي، وللقصد أهداف عديدة تتعلق بكشف الحقيقة وتبسيط الضوء على المعارف الخفية، ومحاولة تشييد بناء معرفي جديد، والانخراط في مشروع الحدثة الفكرية، وكذا الدخول ركب الحضارة العالمية، و منه تتعدد الموضوعات التي تشكل اللبنة الأساسية في عملية النقد التي تخص العقل والمعرفة والفلسفة بشكل واضح.

لكن يمكن القول أن عملية النقد تتم وفق مناهج متقنة ومدروسة التي يعمل العقل على تأسيسها، وتحمل في طياتها قلق المعنى للكشف عن الحقيقة اليقينية، وعدم الاكتفاء بالإجابات الجاهزة، لأن الروح الفلسفية ترفض الاستقرار عند المعرفة الجاهزة والمطلقة، وذلك بغية الدخول في معترك الحضارة العالمية والتغلغل في الحدثة ونقدها. "إن قوة الحياة في أي فلسفة تظهر في مدى قدرتها على الاستمرار في التجاوب مع مشكلات إنسانية متجددة، وكل فلسفة لا تحتوي على هذه العناصر تظهر لنا بوصفها فكرياً لم تعد له إلا قيمة تاريخية تعود إليه كلما كان الهدف لدينا أن نقدم تاريخاً للفلسفة"<sup>2</sup>، ومنه ظهرت في الغرب الأوروبي مدارس منهجية متعددة تعتمد النقد أساساً لها كمنهجية الألماني كانط.

فإذا تفحصنا الفكر الفلسفي الغربي فإنه يؤسس لعقلانية يمكن لها أن تستوعب كل الأطروحات الفلسفية البعيدة عن الخوض في المسائل المجردة، وهنا نجد الألماني هابرماس يحاول "تأسيس شروط العقلانية بعيداً عن كل تصور ميتافيزيقي

1- عباس محمود العقاد، الثقافة العربية أسبق من ثقافة اليونان والعبريين، دار القلم، ص 43.

2- محمد وقيدى، جرأة الموقف الفلسفي، أفريقيا الشرق، المغرب وبيروت، 1999، ص 85.

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

لعقل خالص أو وعي مطلق، باعتبار أن لا أحد يمتلك الحقيقة، أو معرفة جوهر الأشياء، لذلك يجنح إلى نقد شديد لفكرة الذات باعتبارها مالكة الوعي والإرادة، والتي تصبح من خلال الحوار والنقاش العقلاني المنطلق في تأسيس حقائق متوافق عليها، بعد ما استحال على الوعي الذاتي امتلاك حقيقة واحدة ومطلقة<sup>1</sup>.

أما الجابري فله نظرة مخالفة، حيث مارس عملية النقد من أجل تحقيق الذات، لذا كان الجابري صاحب مشروع نقدي يفترض الحفر والتفكيك للدخول في الحداثة، مبرزاً أهم النقائص والثغرات في الفكر العربي،<sup>2</sup>، أننا ما نزال أحوج ما نكون إلى هذه الدعوى إلى فكر نظري نقدي تأسيسي، وخاصة في هذه المرحلة من حياتنا العربية التي يتفاهم فيها التشتت والتفكك والتسطح والاعتراب والتخلف في الفكر والواقع على السواء على حين يتفجر عصرنا بمنجزات معرفية وتكنولوجية باهرة تكاد تشكل نقلة جديدة في حضارة الإنسان، وقد تبلورت في مشروع نقدي وقراءة جديدة لتاريخ الفكر العربي وخصوصاً للعقل العربي الذي يتميز عن غيره بأسس معرفية وإيديولوجية واضحة.

نجد أن أركون و الجابري قد ركزا اهتمامهما لإعادة التراث في ضوء علوم العصر وحاجاته الثقافية، لذا فإن شهرة أركون ازدادت بشكل واضح في أوروبا وأمريكا، فهو اليوم يعتبر مرجعية فكرية لا يمكن تجاهلها، في حين نجد شهرة الجابري قد عمّت العالم العربي بلا استثناء، وكذا التحديات التي واجهت كل باحث في قراءة التراث قراءة نقدية وتوجيه سهامه للعقل العربي أو الإسلامي، ولإبراز خصوصية المنهج النقدي الذي طبقه كل منهما وفق فلسفته الخاصة.

---

1- محمد عابد الجابري، سلسلة فكر ونقد التواصل نظريات وتطبيقات، الكتاب الثالث، الشبكة العربية

للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2010، ص 162.

2- محمد أمين العالم، الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، دار المستقبل العربي، مرجع سابق ص 29.

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

لكننا وجدنا أن أركون قد دشّن خطأ منهجيا خاصا به في التعاطي مع التراث متسلحا، بما تم انجازه على صعيد علوم الإنسان والمجتمع في الغرب، وكذا على مستوى الساحة العربية الإسلامية، ف "أركون يفضل إدخال الإسلام في الحضارة العالمية دخولا فاعلا، وعدم الاكتفاء باستيراد الحضارة، إنه يعتقد بقدرة الإسلام والمسلمين على المشاركة في إنتاج الحضارة، والتفكير في الكثير من الأمور التي تهّم الإنسان"<sup>1</sup>.

لكن من جهة ثانية يجب الإشادة بمنهج الجابري، أي على نمط مغاير لمنهج أركون، عندما اشتهر بصفته "ناقد العقل العربي" الذي تبني انجاز مشروع نقد العقل العربي تبعا لمراحل أربع، للكشف عن تكوين هذا العقل، ثم "بنيته"، ومن ثم التوقف عند تفكيك العقل السياسي، ونقد العقل الأخلاقي، ومنه فهذا المشروع قد لاقى رواجاً وانتشاراً واسعاً في ساحة الفكر العربي الإسلامي المعاصر.

### **2/ معالم المنهج النقدي عند محمد أركون**

يتمثل مفهوم الفكر النقدي في الفكر الذي يتعاطى مع موضوعه على أنه معطى غير منجز ويحتاج إلى تفكيك وإعادة تركيب، إلى حفر الأعماق لاستخراج ما هو خفي.

إذا حاولنا أن ننطلق من هذا التعريف للفكر النقدي، فهو ليس ببعيد عن تعريف أركون، إن من يقرأ نصوصه يلاحظ أن محاولاته النقدية تحمل في طياتها الكشف عن الحقائق التاريخية والاجتماعية والفلسفية، إنه يهدف إلى الكشف عن ما هو مخفي، وإذا نحن بصدد الحديث عن مفهوم النقد كما تبلور في أبحاث أركون، الذي يريد التمييز بين الدين والإيديولوجيا، لأن في ذلك توضيحا للمسار النقدي الذي سوف يسلكه أركون.

---

1- نايله أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، مرجع سابق، ص 30.

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

أما الدين عند أركون فله معنيان، الأول روحي ومنزه ومتعال، والثاني قانوني ورسمي وذو بعد سلطوي، حيث يصبح الدين مؤسسة متضامنة مع السلطة الحاكمة، من هنا نجد أركون يسلط الضوء على مشكلة العقل الديني، يكمن الموقف الأول في الوهم الذي يؤسسه هذا العقل، والذي يفيد بأن الأديان ليست مجرد أنظمة إيديولوجية، أما الموقف الغامض الثاني يعمل على تأييده العقل الديني، فيكمن في إخفاء القيمة والوظيفة الرئيسية للدين، فالانتقال من المستوى الروحي للدين إلى المستوى الإيديولوجي لم يحصل في مجال الفكر الإسلامي وإنما في تاريخ الفكر الأوروبي الغربي، إبان القرون الوسطى.

لكن عقل الحداثة قد انطلق في مساره النقدي ليغير المقاييس في أوروبا، بينما بقيت الحال على ما هي عليه في المجتمعات العربية والإسلامية، ولذا يقول الجابري: "إننا نعتقد أن الدعوة إلى تجديد الفكر العربي أو تحديث العقل العربي ستظل كلام فارغ ما لم تستهدف أولاً وقبل كل شيء، كسر بنية العقل المنحدر إلينا من عصر الانحطاط، وأول ما يجب كسره عن طريق النقد الدقيق الصارم هو ثابته البنيوي القياس في شكله الميكانيكي الذي شرطناه"<sup>1</sup>.

من هنا تظهر أحد مرتكزات الفعل النقدي عند أركون، والتي تتمحور حول زعزعة المشروع الدينية والسلطة العقيدية، من أجل إحلال المشروعية البشرية مكانها، لذا فمهمة خلع المشروعية على الأنظمة المعنوية والأخلاقية والقانونية والسياسية للبشر، يجب أن تأتي نتيجة تطور نقدي واع ينجزه العقل بشكل مستقل عن السلطات الدينية، دون الانتقاص أو التعرض للقيمة الروحية والمتعلقة للدين.

نحن نعتقد أن مهمة النقد كما يحددها أركون، ويمارسها في أبحاثه، تكمن في تفكيك التركيبات المعرفية للعقل الديني التي تتضمن الأنظمة اللاهوتية والتفاسير

---

1- محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مصدر سابق، ص 20.

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

والتواريخ، فالعقلانية كما يفهمها أركون ما هي إلا تركيبة معرفية مؤقتة يتم تخطيها بشكل منتظم لتحل محلها عقلانية أخرى، فالمنهج النقدي لا يعترف بالحقيقة المطلقة، وتأسيس عقل بشري مطلق، ولا يعتقد بأصول ثابتة ونهائية للعقل، هذه هي أهم مكتسبات إبستمولوجيا أركون الحديثة، التي استلهم منها أركون مشروع النقد، فهو لا يرى أن المعنى بحد ذاته موجود على نحو مسبق أو جاهز، من هنا نجد أن إحدى مهمات العقل النقدي عنده تكمن في الحفر والتنقيب، وذلك للبحث عن الشروط التي يتم فيها إنتاج المعنى وفي هذا يقول أركون: "إن هذا الحفر يجب أن يكشف بالتالي عن كيفية بناء وتسيير شؤون القيم، التي تحسم مصير كل شخص بشري داخل الجماعة التي ولد فيها هذا الفرد، والتي يطور وجوده داخلها"<sup>1</sup>.

نود في هذا السياق أن نشير إلى نقطة جوهرية، تميز المنهج النقدي لدى أركون، وهو التزامه في أكثر من مناسبة بتطبيق الدراسة المقارنة بين الأديان وبالخصوص بين المسيحية والإسلام، فهو عندما يقوم بتحليل ظاهرة الوحي، فإنه لا يكتفي بدراستها في المجتمعات العربية والإسلامية، حيث يوسعها إلى دائرة أوسع تشمل العالم المسيحي، "لذلك يعتقد أركون، أن الإيمان يتعلق بالوحي الموجود كظاهرة خارجة عن نطاق إرادتنا، بسبب تأثيره في ملايين البشر"<sup>2</sup>.

إن النظر في الوحي والنظام اللاهوتي يعد أمراً جديداً في الفكر الإسلامي، يشق لنفسه منهجاً نقدياً يختلف عن المؤلف، من هذا المنطلق يفرق أركون في منهجه النقدي بين معنيين للدين الأول روحاني ومنزه، والثاني أقرب إلى الإيديولوجيا والسلطة الحاكمة، انطلاقاً من هذا نجد أنه يميز بين العقل الديني، والعقل السياسي

---

1- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، مصدر سابق،

ص 302.

2- المصدر نفسه، ص 302.

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

اللاهوتي، أما الأول أي العقل الديني فهو فاعل في مجال التعاليم الأصلية المعترف بها على أنها مدونات للنصوص التأسيسية.

"أما العقل اللاهوتي السياسي فهو يهتم بتجسيد العقل الديني، أي الكل المتكامل والمنفتح في إطار أنظمة معقلنة من المقولات والمعايير والعقائد واللاعقائد، وهذه الأنظمة تهضم أو تستوعب في آن معا الشيفرات الثقافية والحاجيات المتغيرة لكل فئة يوجه إليها هذا العمل"<sup>1</sup>.

إن نقد العقل الإسلامي، كما مارسه أركون، تمحور بشكل رئيسي حول آلية اشتغال العقل اللاهوتي، السياسي، وذلك بهدف إبراز قدرة هذا الأخير على القيام بعملية التطهير، وإضفاء الطابع التقديسي، وتأسيس التعليم العقائدي المستقيم الذي نصب نفسه سلطة مرجعية لا يمكن تجاهلها، فالعقل اللاهوتي السياسي يستعين بالعقل الديني أو بالنصوص التأسيسية المقدسة، ويعود إليها بشكل دائم باعتبارها تحوي كلاما مثاليا لا يجوز أن يناقش.

مما سبق نستنتج أن هناك علاقة بين العقل الديني والعقل اللاهوتي، فالأول هو بمثابة النظرية، والثاني هو التطبيق، لذلك فهو يتفرع عن الأول، فهناك مسافة شاسعة لا يمكن تجاهلها ولا إلغاؤها مهما كانت الجهود المبذولة، فالمسار النقدي الذي يتبعه أركون يركز على التمييز بين معنيين للدين الإسلامي، وبين مستويين للعقل الإسلامي.

فحسب أركون نجد العقل اللاهوتي لا يتردد في استخدام الجهاز العقلي والمرجعيات المطلقة التي قدمها الخطاب النبوي، لذلك فهو يلح مرارا وتكرارا في أكثر من مناسبة على تطبيق النقد التاريخي والأسنوي والأنثروبولوجي على التراث، لكي

---

1- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

يحرر من كل العرافيل، فهذه المراجعة النقدية لأنماط التراث التاريخي سوف تؤدي إلى مواجهات خصبة تغني جميع أنواع التراث، وخاصة التراث العربي الإسلامي والأوروبي بالخصوص.

يقول أركون محددًا مهام نقد العقل الإسلامي: "نحن الآن بحاجة إلى ثورة فكرية حقيقية، تذهب في أعماق الأشياء وتغير منظورنا جذريًا للتراث، وهكذا وبدلاً من أن يستمر التراث كقوة معيقة تشدنا إلى الخلف في كل مرة، يصبح قوة تحررنا وتساعدنا على الاطلاع الحضاري... وهذا ما أفعله شخصياً منذ أكثر من ثلاثين سنة من خلال مشروعني نقد العقل الإسلامي"<sup>1</sup>.

### 3/أهمية النقد وتوظيفه بالمعنى الألسني

يحاول أركون أن يستخدم القراءة الألسنية أو اللغوية لإبراز القيم اللغوية التي يتضمنها النص، فلم يفضل مدرسة على أخرى، لأن مدارس علم الألسنيات مازالت في إطار التشكل، لذا نجده يترك المسائل التي من شأنها تقرر مصير مضمون النص، إنه يقصد بالمسائل هنا مسألة العلامة والرمز ومسألة الذات، ومنه مسألة العلاقة بين الفكر واللغة والتاريخ، لكي يتم تحقيق تقدم لافت في مجال معرفة الإنسان، فالتركيز على البنية اللغوية والنحوية واللفظية للنص الديني، يحرر القارئ من هيبة هذا النص على الصعيد اللاهوتي، لكي يصبح مثل أي نص يخضع لقوانين الصرف والنحو كسائر النصوص الأخرى.

لقد حاول أركون إعطاء الأولوية للمنهجية الألسنية عندما بدأ بدراسة النص القرآني، وذلك بالقياس إلى المنهجيتين التاريخية والأنتروبولوجية، لأن النص القدسي قد طغى على الطابع اللغوي في الكثير من الأحيان، فبإمكان المنهجية الألسنية أن تسهم في استبعاد الأحكام اللاهوتية التي أحاطت بالنص الديني منذ فترات، لتسليط

1- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم، مصدر سابق، ص 223 - 224.

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

الضوء على كيفية تركيب المعنى أو مفصلته انطلاقاً من كيفية صياغة العبارة اللغوية.

### 4/ أهمية النقد وتوظيفه بالمعنى الأنثروبولوجي

إذا حاولنا أن نتطرق للنقد بالمعنى الأنثروبولوجي للعقل الإسلامي، كما مارسه أركون فهو يركز على المثلث الأنثروبولوجي الممثل "بالعنف، التقديس، الحقيقة"، كما يركز على البحث في كيفية التأسيس الاجتماعي للعقل أو التأسيس الخيالي للمجتمع، إن النقد في هذا المجال سيسعد على أن يكشف عن العامل اللاعقلاني المسكوت عنه والمرمي في دائرة اللامفكر فيه، لذا نجد أركون اختار سورة التوبة ليقيم قراءة نقدية لها من عدة منهجيات من بينها الأنثروبولوجيا، لأنها تقدم نموذجاً حياً في التعبير عن المفاهيم الثلاثة: العنف والتقديس والحقيقة.

إن الاهتمام بظاهرة العنف دفع مفكرنا إلى البحث في أسبابها وأهدافها فوجد أنها مرتبطة بالتقديس، لأن الإنسان يحتاج إلى العنف، والتقديس، والحقيقة، لكي يتمكن من العيش في المجتمع، فثمة ارتباط بين المفاهيم الثلاث، ويشير في هذا السياق "أن التوتر بين المفاهيم الثلاث، قد عرفته سائر المجتمعات في مختلف العصور، هذه هي الأركان المشكلة للكينونة الجماعية أو للوجود الجماعي على الأرض، ولا تخلو منها أمة من الأمم أو قبيلة من القبائل أو دين من الأديان، والجماعة مستعدة للدفاع عن العنف من أجل الدفاع عن حقيقتها المقدسة"<sup>1</sup>.

### 5/ ممارسة النقد بالمعنى الفلسفي

يعد التنظير عند أركون من بين الخطوات التي يتم فيها النقد الفلسفي كممارسة عقلية، وهذا النقد يقوم على علوم الإنسان والمجتمع أي كل ما يسלט الضوء على حقيقة الموضوع الذي يدرسه، فهو شديد الحرص بين البحث الأكاديمي والعملية

1- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، مصدر سابق، ص 235.



## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

التفكيكية التركيبية، فهو يشدد ويلجّ على أن البحث في العلوم الاجتماعية، ويحرص على تجميع المعلومات الدقيقة عن الموضوع المدروس، وبين التنظير المنهجي أو الاستمولوجي"<sup>1</sup>.

لذا "فالتنظير الذي يهدف إلى تجميع هذه المعلومات، والاستخدامات الممكنة التي قد تتعرض لها من قبل الفاعلين الاجتماعيين المتنافسين دائما على لعبة إنتاج المعنى ورهانات هذا الإنتاج"<sup>2</sup>.

فأهمية النقد بالمعنى الفلسفي حسب أركون تساعد الناس على فهم واقعهم بعمق، فالنقد دون التقويم لا يساهم في مسار تطور المجتمعات الإسلامية، ولا في استمرار النقاش المفتوح باستمرار من أجل العقل، فقد حاول أن يبعث ويفرض "العلاقة النقدية" في المجتمع الإسلامي، أي التواصل مع الآخر، دون مراعاة المجتمع والثقافة والتاريخ، إن "بلورة المعرفة النقدية التي تقترض أن نقف موقفا حياديا تجاه كل الأديان والعقائد والأديان والنظريات المتشكلة سابقا فلا نتحيز لواحدة منها ضد الأخريات بشكل مسبق، ثم تطبيق العلاقة النقدية بشكل غير مشروط على كل العمليات أو المجريات التي تنفذها الروح وهي منهكة في مواجهة صعبة مع كثافة الواقع وإبهامه ومقاومته"<sup>3</sup>. فقد أراد التوقف عند هذه العلاقة النقدية، لتقويم ودمج ما كان قد تم نبذه أو تهميشه في السابق.

فلا ينبغي ترك النقد بالمعنى الفلسفي مجانيا، أي عدم ترك المشكلة أو الموضوع مغلقا، أي غير معروف ومدرك، لأن فعل التفلسف يستند كلية على استخدام العقل، والعمل على الحفر والتنقيب دون تركه غامضا، ومنه يرى أركون: "أن كل المعارف الخاطئة والمجترة بشكل تواكلي على مر العصور ينبغي أن تعرى وتدان، وكل

1- المصدر نفسه، ص 53.

2- المصدر نفسه، ص 53.

3- محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، مصدر سابق، ص 102.

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

الأساطير التي يتعلق بها الناس، وكأنها متعالية أو مقدسة ينبغي أن يكشف عنها النقاب"<sup>1</sup>.

يتبين لنا أن أركون يعلن في أكثر من موضع أو مناسبة أن الهدف من ممارسة النقد، أن يجعل ما هو "مستحيل التفكير فيه" أو "اللامفكرّ فيه"، بالأمر الممكن على الرغم من كل الضغوطات والعراقيل التي يتعرض لها كل باحث أو من يتخذ النقد منهجا له في ساحة الفكر الإسلامي أو العربي المعاصرين، لذا يعدّ النقد الفلسفي أداة ضرورية، للكشف عن أصناف المعرفة التي أنتجها العقل الإسلامي، فهو يعطي الأهمية القصوى للعلاقة التي تربط بين اللغة والتاريخ والحقيقة.

ومن جهة ثانية يحاول أركون الوقوف في سياق أبحاثه عند مفهوم الحقيقة بالنسبة للمفكر النقدي، لأن الحقيقة لا يمكن اعتبارها مطلقة ونهائية، كما هو سائد في الأديان والأنظمة الميتافيزيقية المثالية الفلسفية، يسميها أركون: "مجموع آثار المعنى، فهي تشكل بدورها جملة التصورات المختزنة من قبل التراث الحي للجماعة القبلية، فالحقيقة ليست معطاة وإنما تكتسب وفق منهج قويم، يستوفي شروطه من ذاته، فكل نسق فلسفي لا يخلو من عملية النقد، فالحقيقة ليست جوهرًا أو شيئًا معطى بشكل جاهز ونهائي، وإنما هي تركيب أو أثر ناتج عن تركيب لفظي أو معنوي قد ينهار لاحقًا لكي يحل محله تركيب جديد، أي حقيقة جديدة"<sup>2</sup>.

نجد أركون قد أحدث ثورة فكرية ومنهجية ظهرت جلية في كتبه، كانت بمثابة القطيعة الإبستمولوجية تجاه مفهوم الحقيقة، لأن أركون قد نشأ في بيئة جزائرية متنوعة الثقافات والأعراق، وإذا كان أركون قد تمكن في الإبستمولوجيا الحديثة، واطلع

1-المصدر نفسه، ص 119.

2- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم، مصدر سابق، ص 166.

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

على كتب ما نشر في الغرب حول نقد العقل المسيحي اللاهوتي، ونقد عقل التنوير من جهة أخرى.

فالأطروحات الكلاسيكية في الفكر الإسلامي كانت تنظر إلى الحقيقة من زاوية مختلفة، تستمد معناها وقيمتها من أصول ثابتة وهي القرآن الكريم والسنة النبوية، وحتى استعمال العقل كان في حدود ما يوافق الشريعة الإسلامية، "ويؤكد ابن رشد في سائر مؤلفاته، وبعبارات مكرورة على ضرورة احترام سنن الشريعة... هذا فضلا عن فكرة مركزية كانت تحتل الصدارة في هذا الشأن في الأندلس، فكرة أن الحكم الشرعي فلما يخالف الحكم الوجودي وهي الفكرة التي عبر عنها ابن رشد بقوله: "الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له"<sup>1</sup>. لأن العلاقة بين الدين والعقل ليست علاقة تناقض بل تكامل واتصال، وفي هذا يقول ابن رشد في فصل المقال: "وواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي"<sup>2</sup>، لأن مصادر التشريع الإسلامي متعددة كالإجماع والقياس، فغياب العقل قد يعرقل إبراز هذه الحقيقة وتوضيحها وفق قوالب عقلية.

من ذلك "يشدد أركون على أن الهدف النهائي لبحثه يكمن في تحرير الروح من هذه البلاغات اللفظية، ليس من أجل سجنها في سياج دوغمائي جديد، وإنما من أجل تعريفها على الاختلاف بصفته نقطة الانطلاق الضرورية لكل بحث عن

---

1- محمد عابد الجابري، المتقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2009، ص125.

2- أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1986، ص28.

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

الحقيقة، وبصفته رفضاً لكل التكرارات أو الإجتزارات الصريحة أو الضمنية للقيم والمجريات الفكرية التي ولدت في تراث ثقافي معين، ثم توسعت وتضخمت وأبدت<sup>1</sup>. من هنا كان هدف أركون المعرفي الذي تبلور في مؤلفاته، هو الخروج من دائرة الانغلاق والتحجر من الأطر الثابتة، إنه يسعى جاهداً لخلق توازن بين الشرق العربي الإسلامي أو الغرب الأوروبي، فقد استلهم من خلال عملية النقد للعقل الإسلامي أو الغربي، الكشف عن النقاط الإيجابية والسلبية، لقد أشار إلى المواجهة التاريخية والفلسفية، التي جرت بين "رهانات المعنى" من جهة "إرادات الهيمنة" من جهة أخرى.

فهو يصرّ على استخدام مفهومين يعتبرهما أساسيين في المجال النقدي، وهما "الزحزحة والتجاوز"، فمفهوم الزحزحة يكمن في إلغاء كل المفاهيم المتحجرة التي لا تقبل النقاش، أما التجاوز فيكمن في تخطي كل العقبات والرواسب المنبثقة من الماضي.

يمكن القول إن عملية النقد، ليست مجرد موقف أو فكرة يتغنى بها، فهو منهج يهدف إلى التغيير، فهو مشروع فكري إنساني، ويعمل على إلقاء المزيد من الضوء على حقائق تهم الوجود البشري، ويجتهد في تحرير الروح من التقوقع الفكري، فعملية النقد بدأت بالحفر والتنقيب للوصول إلى التجاوز، أي تخطي كل الحقائق الثابتة، أي الاعتقاد في نسبية الحقيقة العلمية وفي إمكانية التقدم العلمي، "فلذلك لا ينبغي ألا يعتقد أن لذلك حكمة في الموجودات، إذ قد ظهر بالاستقراء أن جميع في السماء هو لموضع من أجل حكمة غائية وسبب من الأسباب الغائية"<sup>2</sup>.

---

1- محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 2001، ص 206.

2- محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد: 3 تهافت التهافت، مصدر سابق،

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

ومحاولة الدخول في مشروع الحضارة الإنسانية، وفق مقارنة فلسفية جديدة تتلاءم ومشروع أركون، فهناك دعوة إلى قراءة النص.

### **المبحث الثالث: خاصية النقد والمنهج التفكيكي عند محمد عابد الجابري**

إن محاولة الوقوف عند مفهوم النقد لدى الجابري، يتطلب منا العودة لمسألة التراث وتحديد مفهومه وكيفية التعاطي معه في الفكر العربي المعاصر، يعرف الجابري التراث قائلاً إن لفظ التراث قد اكتسب في الخطاب العربي الحديث والمعاصر معنى مختلفاً ومبايناً إن لم يكن مناقضاً، لمعنى مرادفة (الميراث) في الاصطلاح القديم... فإن التراث قد أصبح بالنسبة للوعي العربي المعاصر، عنواناً على حضور الأب في الابن، حضور السلف في الخلف، حضور الماضي في الحاضر، ذلك هو مضمون التراث الحي في النفوس الحاضر في الوعي"<sup>1</sup>، إن مفهوم التراث في الفكر العربي المعاصر، يبدو واحداً من أكثر المفاهيم تجريداً وإثارة المبحث اللبس والإبهام ، فنحن لا نستخدم التراث استخداماً واحداً والمعنى نفسه دوماً، وإنما نستخدمه على أنحاء متعددة متفاوتة في الدقة والوضوح فهو تارة (الماضي) بكل بساطة ، وتارة العقيدة الدينية نفسها ، وتارة الإسلام برمته وعقيدته وحضارته، وتارة التاريخ بكل أبعاده ووجوهه"<sup>2</sup>، ومنه إلى إثارة إشكالية العلاقة بين الماضي والحاضر، التي تتجلى في مسألة الأصالة والمعاصرة.

غير أنه لا توجد نصوصاً خاصة في فكر الجابري تتعلق بهذه المسألة أي مفهوم النقد والمنهج النقدي، لذلك نجد الجابري يفضل ممارسة عملية النقد بدل التفكير فيه،

---

1- أحمد محمد سالم، إشكالية التراث، في الفكر العربي المعاصر دراسة نقدية مقارنة بين حسن حنفي وعابد

الجابري، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2010، ص35.

2- فهمي جدعان، نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى، دار الشروق عمان، الأردن، ط1، 1985،

ص16.

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

وتحديد الشروط التي يتم فيها مع ذكر الأهداف، التي تحقق أهميته بحكم أن النقد خاصة فلسفية، يمارسها الفيلسوف عبر مشروعته الفكري وإبداعاته.

إن النقد عند الجابري مرتبط أشد الارتباط بموقفه من التراث، وذلك من خلال تجديد فهمه الخاص أو قراءته له، "والحق أن ثقافتنا الراهنة محكومة بهذا الآخر وتابعة له بقدر ما هي محكومة وتابعة لثقافتنا القديمة أعني تراثنا العربي الإسلامي، ونحن نعتقد أن التبعية للآخر لا يمكن أن تتم إلا من خلال العمل من أجل التحرر من التبعية للماضي، ماضينا نحن ومع التحرر من هيمنة التراث"<sup>1</sup>.

إن ما يجمع بين أركون والجابري هو اتفاقهما وانشغالهما حول مسألة التراث، وفي كيفية اختيار المنهج المناسب من أجل فهمه، لكن ما يفرق بينهما هو تحديد التراث، بين ما هو كتابي وشفاهي، وكذا رسم الحدود والأهداف المنتظرة، ومنه النتائج المتوصل إليها.

### **1/المفهوم النقدي في قراءة وتحليل التراث**

في البداية يجب علينا كباحثين أن نوضح فكرة أساسية تتعلق بالجابري وهو اهتمامه بالتراث الذي لم يكن من أجل التراث، وإنما في سبيل الحداثة التي يطمح إليها، التي تتبع من عمق حياة الإنسان العربي وتعبّر عن مقومات شخصيته، فتجميع التراث في الحقيقة له هدف تحديتي معاصر، فنقد العقل الأوروبي من قبل الفكر العربي والثقافة العربية يعد خطوة نحو الولوج في الحداثة في تاريخها، لذلك اعتبر الجابري أن نقد العقل العربي، هو مرحلة مهمة من عملية التحضير لولوج الحداثة"<sup>2</sup>.

فالتعريف العام والشامل الذي اقترحه الجابري للتراث، يشمل في الحقيقة التراث المعنوي كفكر وسلوك، والتراث المادي الذي يشمل الآثار والتراث القومي، أي

---

1- محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2،

1990، ص 43.

2- أبي نادر نايله، التراث والمنهج بين أركون والجابري، مرجع سابق، ص55.

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

يحضر في الإنسان من ماضيه. يقول الجابري في هذا التعريف: "التراث هو كل ما هو حاضر فينا أو معنا من الماضي، سواء ماضينا أم في غيرنا، سواء منه القريب أم البعيد"<sup>1</sup>.

نجد الجابري يلفت انتباهنا إلى كيفية حضور الماضي في الحاضر، وإلى الكم الهائل من مقومات الثقافة الإسلامية، المرتبط بالماضي على نحو وثيق، إن التراث حيّ في النفوس، وحاضر في الوعي والذاكرة، قد يمتد تأثيره بقوة إلى الحاضر، ونسترجعه بكل تفاصيله مع إعادة بنائه وفق ما يتلاءم ومعطيات الحاضر، حيث لا نكتفي بتكرار ما كان سائداً، لأن عملية استرجاع الماضي لا تكون آلية وإنما بكيفية واعية وواضحة، لذا يرى الجابري: "مجموع الفكر العربي الحديث والمعاصر يتميز بغياب المرجعية التاريخية والموضوعية"<sup>2</sup>، فقد أشاد الجابري بالخطاب النهضوي الذي يتأسس على ضرورة التخلص من سجن ما هو قديم "أي وثنية المجتر والبالى"، لأن النهضة الأوروبية لم تتحقق بطريقة آلية بل اصطدمت بعوائق كثيرة على المستوى الإيديولوجي أو الديني وحتى الثقافي المنغلق تجاه الكنيسة، حينها كان الجابري يبحث في الأساليب والطرائق الممنهجة المبنية على منطق وفهم علمي واقعي، لعقلنة هذا الخطاب العربي الحديث والمعاصر والأخذ بمعركة التجديد.

يتبين لنا أن دراسة الجابري للتراث وتحليل الخطاب العربي، جعلته يوجه سهامه وينتقد الوضعية التي يتعاطى معها القارئ العربي المعاصر تجاه تراثه وكيفية استيعابه في ظل غياب لكل تعقل وفهم، فهو مطالب بالعودة إلى التراث من أجل

---

1- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة: دراسات... ومناقشات، مصدر سابق، ص 45.

2 - Mohamed abed al - jabri introduction à la critique de la raison arabe La Découverte, IMA , 1994, p 46.

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

طلب السند، بهدف من آمال ورغبات في التقدم والازدهار العلمي والعقلاني، لذلك يقول الجابري: "إنه يقرأ كل مشاغله في النصوص قبل أن يقرأ النصوص"<sup>1</sup>.

لأنه أصبح عاجزا أمام احتواء التراث وتفكيكه عبر بنيته الأصيلة، انغمس داخله وأصبح يكتفي بتقليد ما هو كائن لا أن يتطلع تجاه ما يجب أن يكون، أصيب بالضعف والعجز وفقد شخصيته واستقلاله وحرية التي يتطلع إليها، أي لم يتمكن من نيل استقلاله وحرية الفكرية في التعامل مع ماضيه الذي يحمل في طياته مضامين كثيرة تتعلق بهويته وأصالته.

لأن القارئ العربي حسب الجابري وجد نفسه محاصرا تجاه ماضي موروث عن السلف يمثل الذاكرة الجماعية الصلبة التي ترفض النقد والحفر، تلقاه منذ ميلاده كمعارف وحقائق، وأنماط تفكير خاصة، دون التجرؤ على استخدام النقد أي أخذه بمنطق التسليم والتصديق وبعيدا عن الروح النقدية، وفي هذا يقول العلامة ابن خلدون (1332م/1406م): "لأن الأخبار إذا أُعتمد فيها على مجرد ولم تُحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب"<sup>2</sup>.

يشدد الجابري على إبراز الهوية التي تفصل الماضي عن الحاضر، لأن مسألة الأصالة والمعاصرة أصبحت تمثل إشكالية فلسفية في ثقافتنا العربية الإسلامية، تلك النظرة التي تحتكر الماضي والحاضر في مفاهيم سطحية لا ترمز للعمل والنمو والإبداع، بل إلى واقع ظل يعاني الضعف والعجز في مختلف المجالات منها الفكرية والعلمية، "إنه يرى أن الحاضر العربي يشكّل مزيجا أو مجمعا غريبا تتلاطم

1- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص 23 .

2- عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ضبط المتن خليل شحادة، ومراجعة سهيل زكار، دار الفكر

للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1431 هـ - 2001 م، ص 13.



## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

فيه بقايا أمواج ماضينا وامتدادات أمواج حاضر غير حاضرنا، حاضر الحضارة الأوروبية ذات الطابع العالمي"<sup>1</sup>.

إن الإنسان العربي اليوم قد وقع حسب الجابري تحت وطأة التقليد ، فهو مجبر على التقيد بالتراث الموروث ، وإما التوجه إلى تقليد الغرب الذي أنتج الثورة العلمية والصناعية والمعرفية، إنه يفتقد إلى العقلانية النقدية، وتبني الأفكار التي لم يساهم في صياغتها وبلورتها، فيجب التعامل مع الموضوعات بمنهج نقدي، والوقوف على مضامينها والعمل على تحقيقها باعتبارها تمثل رصيда معرفيا متنوعا ، فالموقف النقدي يقتضي منا الأخذ بتاريخية و بنسبية المعرفة، لأن الروح الفلسفية والعلمية تقتضي الدقة والاعتقاد بالنسبية، فالعقلانية النقدية التي يدعو الجابري إلى تطبيقها تعني في مفهومها بالتحديد: "ممارسة عقلية تقوم على عدم التسليم بأي شيء إلا بعد فحصه، إنها موقف ضد التقليد"<sup>2</sup>.

لأن التقليد يعني التسليم بالحقائق وتقبلها دون نظر وتحقيق وهذا ما يخالف في تصورنا الموقف النقدي الذي يتخذه الباحث في استقراء التراث واستنطاقه.

هنا يلتقي الجابري مع أركون في مسألة إخضاع الحقائق الموروثة للنقد الذي يظهر تاريخيتها ونسبيتها، إذ أن كل ما أنتجه البشر قد دخل التاريخ وخضع لشروطه ومتغيراته، "إن من مزايا هذا العصر الذي نعيشه فيه هو أن الحقيقة المطلقة فقدت قيمتها، وأخذ يحل محلها سلطان النسبية"<sup>3</sup>. ومنه فالقراءة النقدية يجب أن تطبق بقوة من أجل الكشف عن الحقائق الخفية التي تم إلغاؤها أو طمسها،

---

1- محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مصدر سابق، ص 33.

2- محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية، سلسلة الثقافة القومية، 25، قضايا الفكر العربي، مركز دراسات

الوحدة العربية، بيروت، 1994، ص 285.

3- علي الوردي، مهزلة العقل البشري، مرجع سابق، ص 134.

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

والكشف عن التصورات والمعارف التي أنتجها الإنسان في الماضي فمنها ما بقي شاهداً على وجود الإنسان.

لكن عملية النقد عند أركون لا تشمل الفكر العربي الإسلامي، وإنما ينصب على الفكر الأوروبي الغربي، وهذا ما يدعو إليه الجابري عندما يتحدث عن إعادة ترتيب العلاقة مع التراث والفكر الغربي.

يمكن أن نستنتج ما لمسناه لدى الجابري، خلال قراءتنا لنصوصه على تنوعها، هو تحقيق استقلال الذات العربية استقلالاً تاريخياً يحفظ لها هويتها، ويفسح لها المجال للإبداع والدخول في ركب الحضارة والازدهار، فهذا الاستقلال لا يمكنه أن يتحقق دون الالتزام بالمشروع النقدي والانخراط فيه، أي القيام بنقد العقل العربي في تكوينه وبنيته، وفي مجاله السياسي والأخلاقي، وذلك بعد مراجعة الخطاب العربي المعاصر مراجعة نقدية، تبرز الثغرات التي يتضمنها والأخطاء المنهجية التي وقع فيها. لقد أراد الجابري بعث الروح النقدية في محاضراته وكتبه لأنها كانت الأقرب للحدث، "وهو يدرك أن غياب هذه الروح يجعل الكذب ممكناً على التاريخ مثلما أن التحذير الإيديولوجي، هو الذي يجعل الكذب على الأحياء ممكناً"<sup>1</sup>.

ومنه فقد اكتسب الجابري من خلال اعتماده على النقد ممارسة فلسفية فعالة، فكرس جهده للحدث المنشودة، وبذلك يكون الجابري قد مهد الطريق للتعاطي مع التراث، ونقده في إطار ما يحقق الأهداف التي تجسد الروح النقدية، وعدم التسليم بما هو معطى، "والنتيجة التي يخلص إليها الدكتور الجابري في تتبعه للحقل الدلالي لكلمة التراث، أن التراث بمعنى الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي كما تشكل مضمونه في الخطاب العربي لم يكن حاضراً لا في خطاب أسلافنا، ولا في حقل تفكيرهم، كما أنه غير حاضر في خطاب أية لغة من اللغات الحية المعاصرة التي

---

1- محمد عبد الجابري، المسألة الثقافية، سلسلة الثقافة القومية، مصدر سابق، ص 297.

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

نستورد منها المصطلحات والمفاهيم الجديدة علينا. وهذا يعني أن مفهوم التراث كما نتداوله اليوم. إنما يجد إطاره المرجعي داخل الفكر العربي المعاصر ومفاهيمه الخاصة، وليس خارجها"<sup>1</sup>.

لأنه أراد أن يجعل من التراث مادة معرفية، تعمل على دمج التراث في ركب الحضارة العالمية، وإخراجه من الدائرة الضيقة المتعصبة الذاتية التي تجعله محنطاً غير قابل للتحديث والمساءلة.

**المبحث الرابع: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون و محمد عابد الجابري**

### **وحضور المنطق**

إذا أردنا البحث في مسألة الحفر الأركيولوجي لفكر أركون، وخاصة عندما يتعلق الأمر بتعليل وتفسير أسباب تخلف العقل العربي الإسلامي، وذلك راجع حسب اعتقادنا إلى غياب الفكر الفلسفي النقدي الحر، وإذا لم نبالغ في ذلك إلى غياب الفلسفة الواعية بأهداف المجتمع وطموحاته الحضارية.

فبعد محنة ابن رشد وتكفير الفلسفة والفلاسفة الذين خاضوا تجربة النقد، التي توقفت عندها الجابري مبيناً التناقض الموجود وتفسيره حيث يقول: "كيف نفسر، إن هذا التناقض الصارخ بين المواقف العملية التي تواتر عنها الخبر حول ميل الخليفة أبي يعقوب وابنه المنصور إلى الفلسفة والعلوم العقلية وتكريس نشرها وتعميمها كإستراتيجية ثقافية عامة، بما في ذلك رفع ابن رشد فيلسوف قرطبة إلى أعلى المناصب والمراتب، وتحريم الاشتغال بفقهِ الفروع والاقتصار على القرآن والحديث"<sup>2</sup>.

---

1 - زكي الميلاد، الفكر الإسلامي المعاصر وإشكالية التراث، الكلمة، مجلة فكرية ثقافية إسلامية، تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، بيروت، العدد 25، السنة السادسة، خريف 1999 م / 1430 هـ، ص 13.

2- محمد عابد الجابري، المنقون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مصدر سابق،

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

عندها يبدأ بتعريف الفلسفة فيقول إنها: "ليست شيئاً أكثر من النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعها"<sup>1</sup>، ونذكر بالخصوص فرقة المعتزلة التي تعتبر من الفرق الإسلامية التي اعتمدت العقل في مناقشة الإشكاليات الفلسفية الكبرى، كمسألة خلق القرآن والعدل الإلهي والمنزلة بين المنزلتين.

لذا عبّر عن ذلك ابن خلدون في المقدمة قائلاً: "ففضوا بأن القرآن مخلوق، بدعة صرح السلف بخلافها وعظم ضرر هذه البدعة ولقنها بعض الخلفاء عن أئمتهم، فحمل الناس عليها، وخالفهم أئمة السلف، وكان ذلك سبباً لانتهاض أهل السنة بالأدلة العقلية على هذه العقائد وقام بذلك الأشعري، فتوسط بين الطرق ونفي التشبيه وأثبت الصفات المعنوية وقصر التنزيه على ما قصره عليه السلف"<sup>2</sup>، مما انعكس سلماً على معنويات المجتمع العربي الإسلامي، وقد كانت نتائجه وخيمة، مما أدى إلى تراجع الفلسفة والفكر النقدي، ونسينا كل مظاهر التقدم والفتوحات الفكرية للعصر الذهبي، وانقطعت حركة الإبداع والاكتشاف في كل المجالات.

لقد أصيب العقل بالوهن والضعف، وتوقعنا حول أنفسنا، وتقلصت حركة العقل والعلم وبالتالي الفلسفة، ومنه يقول محمد أركون: "وهكذا توقعنا على أنفسنا وتقلصنا عقلياً وفلسفياً وعلمياً حتى أصبحنا عالة على العالم المعاصر، بعد أن كنا قادة الحضارة والإبداع والاكتشاف"<sup>3</sup>.

---

1- عبد الرحمان بدوي، موسوعة الحضارة العربية الإسلامية المجلد الأول الفلسفة والفلاسفة في الحضارة

العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1987، ص122.

2- ابن خلدون، المقدمة، دار الكتاب اللبناني، ط2، 1979، ص 464 - 465 .

3- محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، مصدر سابق،

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

فكل ما يعبر عن الحداثة سواء كانت علمية أو فلسفية أو حتى دينية، يعد من الأفكار المناهية لتعاليم الدين وغير المألوفة، أو هي ضرب من الكفر والتمرد على القيم والوعي الإسلامي التقليدي، فكل ما يتعلق بالحداثة أصبح يشكل عائقاً أمام تحديات الحداثة، التي فرضت نفسها علينا، حيث أصبحت تمثل بالنسبة إلينا بمفهوم أركون " اللامفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه".

لذا كان من المفروض علينا تبيان خصوصية هذه المصطلحات في فكر أركون، للتخلص من الأوهام التي سيطرت في الفكر الإسلامي، لأن أركون يرجع هذا التأخر إلى الخلفاء الذين أغلقوا كل أبواب التفكير الحر في الفكر الإسلامي، فهناك من الأفكار والإشكاليات الفلسفية التي واجهت معارضة شديدة، كالمعتزلة ومسألة خلق القرآن مما أباحوا دمهم، ومن أهم مبادئهم: "من المستحيل أن يأتي الشرع بما يحيله العقل بما يحيله أو يبطله، وإنما يأتي به الرسل لا يكون إلا تفصيلاً لما تقررت جملته في العقل"<sup>1</sup>، فذلك راجع إلى المعارضة الشديدة التي واجهها فلاسفة الإسلام. لأن فرقة المعتزلة التي أسسها واصل بن عطاء ظهرت كرد فعل لأنصار الجبر التي قال بها جهم بن صفوان وأتباعه، الذين ذهبوا إلى القول بفكرة القضاء والقدر وأن الإنسان مجبر على أفعاله، ولا فرق بين أفعاله وأفعال الطبيعة وأفعال الحيوان، إن الله تعالى قد قضى وقدر وجود الإنسان وحدد حياته ومماته.

لكن أنصار المعتزلة يثبتون الإرادة والحرية للإنسان، ويدافعون عن ذلك بأدلة عقلية وشرعية، " تُعد حرية الإرادة الإنسانية المبدأ الجوهرية الذي يؤسس للنسق الفكري عند المعتزلة، لذلك فقد كان لمفهوم العقل عندهم معيار موضوعي لتحديد قيمة الإنسان اجتماعياً ودينياً... وقد شكّل المعتزلة في زمانهم موقفاً حداثياً اجتماعياً

---

1 - مصطفى إبراهيم الزلمي، عن مقال الصلة بين المنقول والمعقول في المنطق الإسلامي، مكانة العقل في

الفكر العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ص 37.

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

أدى بهم إلى التأكيد على حرية الإرادة عند الإنسان، واعتبروها البرهان على وجود الخالق ودليلاً على العدالة الاجتماعية<sup>1</sup>، أي أن الإنسان يحس من نفسه وقوع الفعل حسب الدواعي والصوارف، فإذا أراد الحركة تحرك وإذا أراد السكون سكن، فلولاً صلاحية القدرة الحادثة لإيجاد المراد لما أحس من نفسه ذلك.

وهذا بدوره قد يحيلنا إلى مسألة جوهرية تحيط بالفكر الإسلامي منذ عهود سابقة، تتعلق بالجمود الفكري والاستبداد بالرأي ومنع التعددية والاختلاف الفكري، لإنتاج ثقافة التنوع والحوار، والتعايش بين مختلف المذاهب والعقائد في المجتمع الواحد، لأن المشكلة التي نعانيها في مجتمعاتنا العربية الإسلامية هي رفض الآخر وعدم الاعتراف به، أي ضرورة وجود "الأنا والغير" في المعادلة الاجتماعية، فرفض الآخر واحتقاره معناه الإقصاء والانغلاق تجاه الذات، يولد بدوره الصراعات والنزاعات بين أفراد المجتمع، يصبح كل واحد منهم يعتقد أنه يمتلك الحقيقة المطلقة، وهذا ما يحدث اليوم في المجتمعات العربية الإسلامية من ورفض و تكفير للغير، فقد جاء على لسان أركون: "فكل واحد أو كل مذهب يعتبر نفسه حقيقة مطلقة ويحتقر المذاهب الأخرى بل ويكفرها. هذه مشكلة عميقة الجذور في تاريخنا وهي مترسخة في عقليتنا الجماعية"<sup>2</sup>.

لذلك حاول أركون الحفر والبحث عن هذه المشكلة، قصد اقتلاعها من جذورها الدفينة والتخلص منها، لأنه لم ينظر لهذه المشكلة سطحياً، حيث كان على طراز الفيلسوف الفرنسي فوكو (1926/ 1986 م) الذي استطاع أن يحدث ثورة فكرية، عندما أدرك أهمية علم التاريخ الحديث واستخدام أدواته ومصطلحاته، فإن أركون أحدث ثورة داخل الفكر الإسلامي والعربي، أي على الفيلسوف أن يهتم بالعلوم

1- مروة كريدية، أفكار متمردة في الفكر والثقافة والسياسة، مرجع سابق، ص 72.

2- محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، مصدر سابق،

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

الإنسانية والاجتماعية لإثراء تفكيره، وجعله يستمد غذاءه الفلسفي من ممارسة هذه العلوم بشكل علمي وتجريبي.

" فهذه العقيدة المنغلقة على ذاتها والتي تعتبر نفسها بمثابة الحقيقة المطلقة، وبمثابة التفسير الوحيد للإسلام، كيف يمكن للمفكر أن يتنفس في مثل هذه الحالة؟ كما يقول أركون<sup>1</sup>، حيث كان هناك فضاء من الحرية يسمح للعقل البشري أن يثبت ذاته ويعبر عن نفسه، في ظل هذا التنوع والتعدد الفكري والديني.

في ظل هذا الانغلاق والحصار الذي فرض على العقل من طرف السلطة السياسية الحاكمة، أصبح مفكرو الإسلام معزولين أكثر عن حركة الحضارة، ويقصد أركون هنا الدخول في معترك الحداثة الأوروبية، كونهم كانوا منشغلين كلية بالتراث اليوناني والعمل على ترجمته، وأذكر بالخصوص هنا فلسفة أرسطو وأفلاطون، أثناء الحكم العثماني الذي حكم بلاد الإسلام مدة قرون، فإذا قيل إن الفلسفة ليست بالاستثناء في شؤون الثقافة التي نقلها اليونان عن الشرق فهو الواقع الذي تتفق عليه مصادر التاريخ ومراجع الفلسفة، وإن كانت الفلسفة اليونانية قد تطورت كثيرا بعد طاليس ونظرائه من الحكماء، حتى أصبحت في عصر أرسطو وتلاميذه الأولين جديرة بالانتساب إلى اليونان دون غيرهم من أمم الثقافة والحضارة في الأزمنة الغابرة"<sup>2</sup>.

---

1- المصدر نفسه، ص 37.

2- عباس محمود العقاد، الثقافة العربية أسبق من ثقافة اليونان والعبريين، دار القلم، ص 43.

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

### 1/ مقومات المنهج في نقد العقل العربي وابستمولوجيا التحليل النقدي عند محمد

#### عابد الجابري

إن البحث في منهج محمد عابد الجابري يتطلب قراءة دقيقة لمساره الفكري، والنتائج التي توصل إليها بعد أن قام بدراسة العقل العربي في بنيته وتكوينه، ومن ثم في تجلياته السياسية والأخلاقية، كان الجابري كباحث منقب في التراث العربي الإسلامي، ملزماً بتحديد الإطار الذي يتحرك فيه والأدوات التي يستخدمها، فهو لا يرى أي إمكانية لأي تجديد، إلا من داخل تراثنا باستدعائه واسترجاعه استرجاعاً معاصراً لنا، وفي الوقت ذاته بالحفاظ على معاصرتنا لنفسه ولتاريخيته حتى نتتمكن من تجاوزه مع الاحتفاظ به، وهذا هو التجاوز العلمي الجدلي.

فهو يعتبر أن مهمة المفكر لا تكمن في أن يدخل نفسه في الحداثة، وإنما عليه أن ينشرها على أوسع نطاق، فإذا لم نكن على معرفة دقيقة وعمامة بالتراث وأهله فكيف يمكن أن نطمح في نشر الحداثة فيه، هنا تظهر أولوية التراث كخطوة ضرورية في مشروع الجابري النقدي، "أوضح أن اختياره هو اختيار استراتيجي، مبدئي ومنهجي، وذلك لاعتبارين، أحدهما يتعلق بحدود إمكاناته الخاصة، إذ يتصور أن عبارة (العقل الإسلامي) من المفروض أن تضم كل ما كتبه المسلمون أو فكروا فيه. أما الاعتبار الثاني فيتعلق بطموحاته، ذلك لأنه لا يطمح إلى إحياء علم كلام جديد،.. في حين أن مشروعه قائم على البحث الإبستمولوجي في أدوات المعرفة وآلياتها"<sup>1</sup> والذي يهدف إلى تدشين عصر جديد.

فالجابري يصف مجهوداته في نقد العقل العربي بأنها ضرورية، لكي تمهد الطريق وتقدم صورة شاملة مختلفة، فهي تعرف الناس بما لم يكن شائعاً لدى عموم المثقفين،

---

1- يحي محمد، نقد العقل العربي في الميزان دراسة مطارحات "نقد العقل العربي" للمفكر المغربي محمد عابد

الجابري، مرجع سابق، ص 47.



## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

تقدم للجيل الصاعد مجالاً للبحث والتأمل والاتفاق والاختلاف... إلخ، ففي هذا المجال أعتقد أن عملي يشكّل جانباً من أرضية عصر تدوين جديد" كما إنه يود أن يلتزم بالشروط العلمية التي تفرضها المهوم الإيديولوجية التي تدفعه نحو هذا التراث بالذات، إنه يريد القيام بقراءة معاصرة لأهم ما أنتجه التراث الفلسفي، لأنها تتجاوز البحث الوثائقي والدراسة التحليلية... وتقتصر تأويلاً يعطي للمقروء "معنى" يجعله في آن واحد ذا معنى بالنسبة لنا نحن القارئ<sup>1</sup>.

يظهر جلياً هنا البعدان اللذان وجّها عمل الجابري النقدي، فهو يتعاطى مع النص التراثي كإشكالية قائمة بذاتها، لها مضمونان: معرفي وإيديولوجي، لذلك نجده يضع المقروء في إطاره ويجعله معاصراً لمحيطه الفكري والاجتماعي والسياسي، فقد أراد أن يجعل هذا المقروء أكثر معاصرة، فهو يريد أن يجعل هذه محصورة فقط بالفهم والمعقولة.

يرى الجابري أن اعتماد آلية القياس هذه في الفكر العربي الحديث والمعاصر، قد أدى إلى إلغاء الزمان والتطور، فالزمان لم يتحرك، والمستقبل هو امتداد للحاضر والماضي، فالفكر العربي المعاصر هو فكر تاريخي يفتقد إلى الحد الأدنى من الموضوعية، لأن قراءة التراث كانت سلفية، تنزه الماضي وتقده وتستمد منه الحلول الجاهزة لمشاكل الحاضر والمستقبل. ومنه سوف نتوقف عند مفهوم الجابري لكل من القطيعة الإبستمولوجية والقراءة الموضوعية.

### **2/ القطيعة الإبستمولوجية كآلية نقد وتفكيك لبنية العقل العربي**

تعتبر الإبستمولوجيا من المفاهيم البارزة في الدراسات الفلسفية التي قد تتداخل مع مصطلحات أخرى كمنظريّة المعرفة وفلسفة العلوم وتاريخ العلم، لأنها تدل على موقف نقدي تقويمي تجاه المعرفة العلمية، "لأن الإبستمولوجيا لا تبحث في المعرفة

1- محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مصدر سابق، ص 11.

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

من جهة ما هي مبنية على وحدة الفكر ، كما في نظرية المعرفة، بل تبحث فيها من جهة ما هي معرفة بعدية مفصلة على أبعاد العلوم، وأبعاد موضوعاتها. ومع ذلك فإن اصطلاح الاستمولوجيا في الانكليزية مرادف لاصطلاح نظرية المعرفة. أما في اللغة الفرنسية، فهو مختلف عنه، لأن معظم الفلاسفة الفرنسيين لا يطلقونه إلا على فلسفة العلوم وتاريخها الفلسفي. وإذا كان بعضهم يوسع معناه ويطلقه على سيكولوجية العلوم، فمرد ذلك إلى أن دراسة تطور العلوم لا تنفصل عن نقدها المنطقي، ولا عن مضمونها الحسي المشخص<sup>1</sup>.

يعود مفهوم القطيعة الاستمولوجية إلى الفرنسي باشلار الذي يعتبر منظر العلوم الحديثة، وقد استخدم هذا المصطلح في مجال العلوم وخاصة الفيزياء، فدعاة الاستمرارية، يرون أن العلم يتطور ويتقدم وفق مراحل متسلسلة ومتصلة، فالمعارف القديمة تعتبر مقدمة للعلوم اللاحقة، لذلك فالعلم ينمو ويتطور وفق بناء متكامل ومتصل الحلقات، لكن باشلار يرى عكس ذلك، فتاريخ العلم هو تاريخ أزمت وثورات، "فليس ما هو معطى بل ما هو مبني"، ومنه فالعلم لا يتطور إلا بقطع الصلة مع المراحل و المعارف السابقة، فكل مرحلة لها خصوصيتها ومفاهيمها، فالفكر القديم يتميز بكونه فكر أرسطي فلسفي ميتافيزيقي، غير أن العلم المعاصر يتميز بالمرونة والليونة، فالفيزياء الغاليلية مثلا تختلف عن الفيزياء الأرسطية، كذلك "التوسير" أخذ مفهوم القطيعة من "باشلار" واستخدمها في الفكر الماركسي، والمقصود هنا هو مرحلة الشباب ونقد الإيديولوجية الألمانية.

بناء على ما سبق يتضح لنا أن الجابري يستخدم مفهوم القطيعة الاستمولوجية استخداما اجرائيا أي عمليا، وقد حاول أن يستفيد مما يثيره هذا في ذهنه من أسئلة،

---

1- جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانكليزية واللاتينية، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، بيروت، 1982، ص 33.

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

ويفتحه من آفاق، وهو يرى أن الإجرائية هي أنك تعرّف شيئاً تعريفاً معيناً من أجل الوصول بواسطته إلى نتائج معينة تعبّر عن الحقيقة الموضوعية أو المنطقية أو التاريخية<sup>1</sup>. لقد أخذ مفهوم القطيعة الابستمولوجية ليستعمله في مجال تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، باعتبارها "قراءات مستقلة متوازية" للفلسفة اليونانية.

ومنه نستنتج أن هذه الفلسفة لا تاريخ لها نظراً لاستخدامه مفهوم القطيعة الابستمولوجية، لأنه يريد توظيف هذا المفهوم توظيفاً جديداً في إطار إعادة بناء هذا التراث. فالقطيعة الابستمولوجية تتعلق بالفعل العقلي كنشاط يتم وفقاً لطريقة ما من خلال أدوات خاصة هي المفاهيم، وذلك في إطار حقل معرفي جديد، "لا يمكن لأي فيلسوف كبير أن يظهر بدون أن يكون مطلعاً على آخر نتائج العلم في عصره، وبعضهم يكون ممارساً للعلم بشكل مباشر ديكارت مثلاً في مجال الجبر والبصريات، أو كانط، أو باشلار في وقتنا الراهن. لماذا هذا التركيز على الإبستمولوجيا وإعطائها مرتبة الأولوية في تشكيل الفكر العربي؟ لأننا لم نعد قادرين على العيش على فكر العموميات والتنظيرات المجانية التي لا ضابط لها، ولأننا نريد أن نلحق بحركة العلم والعصر. ثم لأننا نريد تقوية العقل العلمي والعياني المحسوس في الساحة الثقافية العربية"<sup>2</sup>.

من هنا جاء إصرار الجابري على التحرر من "الرواسب التراثية" في فهم التراث، وأهمه القياس الذي طبق بطريقة آلية لا علمية تركز على الربط بين الأجزاء، وتفكيك الكل من خلال الأجزاء، إنه الحقل الخاص الذي يستخدم هذا القياس، ينتج عن هذه الطريقة تداخل بين الذات والموضوع، أو يعمل على تشويه الموضوع، أو اندماج الذات في الموضوع دون وعي، ومنه نلاحظ أن الجابري يريد أن يميز بين

1- محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مصدر سابق، ص 14.

2- محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، مصدر سابق، ص 234.

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

أمرين: اندماج الذات في التراث واندماج التراث في الذات، فالقطيعة التي يريدها الجابري هي القطيعة التي تحولنا من كائنات تراثية إلى كائنات لها تراث.

### **3/النقد الابستمولوجي كمنهج لتحليل العقل العربي**

إن مسألة البحث عن تحديد ووضع المنهج الذي يفترضه الموضوع المدروس كانت قائمة في فلسفة الجابري، قد حاول إبرازه في تفكيكه للعقل العربي، لم يكن النقد الابستمولوجي نتيجة رغبة ذاتية أو تعصب لمنهج دون آخر، إنما هو اختيار أمّلته طبيعة الموضوع أي العقل العربي. "إن المنهج مهما كان هو الأداة التي تبرز أهميتها وفعاليتها إلا عند استعمالها، إلا بمقدار مطاوعتها وقدرتها على التكيف مع المعطيات التي تعالجها"<sup>1</sup>.

يبدو لنا أن تحليل البنى المعرفية لا يعني ردّ المركب إلى العناصر البسيطة التي يتكون منها، هناك فرق بين تحليل موضوعات المعرفة بوصفها مركبات، وبين تحليلها بوصفها بنى، لذلك نجد تحليل المركب مغاير لتحليل البنية، أما النمط الأول فيفترض عزل العناصر التي يتكون منها، وأما النمط الثاني، فهو يتطلب كذلك كشف الغطاء عن مختلف العلاقات القائمة بين عناصر هذه البنية، باعتبارها منظومة من العلاقات الثابتة في إطار بعض التحولات.

لذلك كان العمل دقيقاً يتطلب الكثير من الموضعة، تمكن الباحث من التحرر من سلطة الموضوع. ويقصد الجابري: "بأن تحليل البنية معناه القضاء عليها بتحويل ثوابتها إلى تحولات ليس غير، وبالتالي التحرر من سلطتها وفتح المجال لممارسة سلطتها عليها"<sup>2</sup>.

1- محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مصدر سابق، ص 42.

2- المصدر نفسه، ص 47.

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

نلاحظ هنا أن النقد المتواصل للذات وللآخر كما يفهمه لا يعني البتة رفضا ميكانيكيا للخطاب موضوع البحث، إنما هو "تفكيك" للسلطة التي تتحطم من خلال الخطاب بالمخاطب. فعملية التفكيك هذه سوف تؤدي حتما إلى تحويل ما هو ثابت ومطلق ولا تاريخي إلى ما هو متغير، ونسبي، وتاريخي، وهذا للكشف عن المعقولية المحجوبة وراء أمور عديدة، وكأننا حقل لا يقبل المعقولية.

ومنه فالتفكيك لا يعني نفي الموضوع أو الاعتداء عليه، إنما يساهم في التحرر من سلطته الخطابية، كذلك عملية التفكيك النقدي تعني الانطلاق من ما هو مبني للمجهول إلى ما هو معلوم، هناك مثلا ما قام به الجابري، "عندما توقف عند الأصول الخمسة للمعتزلة وبرهن كيف أنها تبدو للوهلة الأولى مبادئ دينية متعلقة بالعقيدة لكنها تعبر بالعمق عن مضمون اجتماعي أو سياسي"<sup>1</sup>.

إن الممارسة النقدية تؤدي حتما إلى تجديد العقل العربي، لأنها سوف تطاول لا محالة البنية الذهنية العربية، وإضفاء المعقولية على التراث يعني وضعه في سياقه الزمكاني داخل الحضارة العربية الإسلامية، وترتيبه منطقيا هو ما يهدف الجابري إلى تحديده والوقوف على حيثياته، فالفكر العربي لا يمكن أن يتجدد إلا بالممارسة النقدية التي تهدف إلى إضفاء المعقولية، لكن لا تتم إلا من خلال اللجوء إلى الاستمولوجيا الغربية، والاستفادة من مفاهيمها الإجرائية.

لذا كان عليه أن يستخدم هذا العلم من أجل تجاوز غياب هذه العقلانية في التعاطي مع التراث، فهو يرى أن الدراسات الاستمولوجية هي في الأساس دراسات نقدية، إذ إن الفكر الاستمولوجي هو فكر نقدي، يرتكز في جوهره على نقده للعلم في سبيل الكشف عن مستبقات الفكر العلمي وعن آلياته، فالاستمولوجيا هي مراقبة الفكر لنفسه باستمرار.

---

1- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص 56 - 60.

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

وبذلك فالدراسات الابدستمولوجية تمكن الإنسان ونحن بالخصوص من الروح النقدية، من هذا الذي ندعوه بالعقلانية، "و لهذا السبب فإن العقلانية هي جوهر الأنسنة، فالعقلانية التي تقوم على تنزيل العقل منزلة السلطة المرجعية المعرفية الوحيدة في إدراك العالم الطبيعي و الاجتماعي، تجعل الإنسان هدفها الأول والأخير، عندما تحرره من كل أشكال المرجعيات الدينية الأخرى لقد بات الإنسان مصدر المعرفة و مرجعها الأول بدل النص المقدس، عن طريق العقل"<sup>1</sup>.

من هذا يظهر أن الجابري تأثر بالمنهج العلمي، وإصراره على الاستفادة من الابدستمولوجيا في مجال يفتقر إلى الموضوعية والروح النقدية، فهو يلح على دراسة الفكر العلمي وتاريخه بشكل خاص، فالابدستمولوجيا بما تقدمه يمكن أن تكون أفضل وسيلة لتحقيق المشروع النقدي، "ونلاحظ أن الفلسفة الغربية كانت مرتبطة باستمرار بحركة العلم وكشوفه دون أن يعني ذلك أنها عبارة عن انعكاس مباشر للعلم، فهناك مسافة بين العالم المحض والفيلسوف المحض"<sup>2</sup>.

وهنا نود الوصول إلى خلاصة أوردها الجابري حول طبيعة البحث الابدستمولوجي مشيرا إلى الصيغة الإيديولوجية فيقول: "إن الابدستمولوجيا تدرس وتتقد وعي الإنسان بالعالم، بما فيه هو نفسه، وعيه المؤسس على أكبر قدر ممكن من الموضوعية... الشيء الذي يجعل وعيه انعكاسا إيديولوجيا لواقعه العام، ومن هنا تلك الصيغة الإيديولوجية التي لا بد أن يتضمنها، صراحة أو ضمنا كل بحث ابدستمولوجي"<sup>3</sup>، لذا

---

1- مصطفى كحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، أطروحة نكتوره في الفلسفة، جامعة منتوري قسنطينة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، 2007 - 2008، ص58.

2- محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، مصدر سابق، ص 233.

3- محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 1994، ص 48.

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

اختار ممارسة النقد الاستمولوجي لكي يتفحص أسس المعرفة العلمية التي تنتجها العلوم الرياضية والطبيعية من جهة و العلوم الأخرى.

لقد أدخل النقد إلى الأوساط المثقفة العربية دون إحداث الفوضى، وذلك عن طريق تبني الاستمولوجيا كمنهج سلمي، ومن هنا تأتي أهمية الاستمولوجيا التي تجنّب الباحث مهاجمة اللاعقلانية في عقر دارها، ناقلة الصراع إلى الساحة العقلية، حيث يعتبر أن نقد الفكر اللاعقلاني يؤدي إلى الحوار بين العقل واللاعقل، لهذا السبب أصرّ الجابري على الاستمولوجيا، لأنها تعمل على نقل الحوار إلى الدائرة العقلانية، فيتم بذلك نشر العقلانية عن طريق نقدها ونقد أولئك الذين أنتجوا الفكر العقلاني أو يدعون ذلك.

فالاستفادة واضحة من الاستمولوجيا التي تساعد الباحث على عملية النقد، لأنها تكسب الباحث الروح النقدية العالية، لكن كثيرا ما يثير الجابري في هذا السياق ضرورة احترام المجال الذي توظف فيه هذه المفاهيم، وعدم استعمالها في غير مواطنها، لأن المفهوم له أهمية في ضبط عملية البحث والدراسة، فالاستمولوجيا نفسها لا تسمح بذلك، يجب أن يكون التوظيف واعيا، والنقد موضوعيا، لكي يتم الوصول إلى نتائج ملموسة في المشروع النقدي.

لذلك يركز الجابري في هذا الصدد على ضرورة التمييز في المجال الاستمولوجي على أمرين:

أما الأمر الأول، فيتعلق بضرورة التمييز بين الاستمولوجيا الوضعية والاستمولوجيا العقلانية، لأن الموقف الاستمولوجي قد عرف توجهها نحو ما هو تجريبي، وذلك لإضفاء الجانب التجريبي، "وليس هناك معرفة تجريبية خالصة، ولا معرفة عقلية خالصة، بل كل ما هنالك أن أحد الجانبين العقلي والتجريبي قد يطغى على الآخر

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

دون أن يلغيه تماما"<sup>1</sup> فالجابري يرى أن الاستمولوجيا الوضعية لا تنفع في مجال تجديد العقل العربي من خلال الممارسة النقدية، أما الاستمولوجيا العقلانية فهي تفيد في المجال المثالي.

وأما الأمر الثاني فيجب أن يميز الباحث سوسيولوجيا المعرفة والاستمولوجيا، لأن سوسيولوجيا المعرفة تتمحور حول تفسير الاستمولوجي بالمجمعي، بينما تركز الاستمولوجيا على تفسير الاستمولوجي بالعلمي أي بالعقل، لذلك فهو يصرّ على تفسير التاريخ من أجل تغيير ماهو موجود أو من أجل المحافظة عليه، وبين النقد الاستمولوجي للمعرفة، ففي النقد الاستمولوجي نحن نغض النظر عن مبررات النص أو المعنى أو المبادئ"<sup>2</sup>.

تجدر الإشارة هنا إلى أن الجابري لم يهتم بالاستمولوجيا كعلم، لكنه انشغل بمكتسباتها ومنجزاتها، محاولاً أن يوظفها في مجال دراسة التراث، فعملية التوظيف هذه لم تكن قسرية، لكنها توظيف إجرائي آخذاً بعين الاعتبار طبيعة الموضوع، فهو دوماً يحرص على إغراءات المفاهيم الجاهزة التي تعتبر كعائق وأحكام مسبقة أمام المعرفة.

### **4/ توظيف المفاهيم وتحليلها استمولوجيا في نقد العقل العربي عند محمد عابد**

#### **الجابري و محمد أركون**

إن المشتغل بالفلسفة العربية، لا يمكنه أن يهمل مسألة المنهج، لكن يجب أن يهتم قبل كل شيء بتحديد الوسائل والأدوات التي تساعد على عملية البحث، بات من المستحيل اليوم الإجابة عن مثل هذه القضايا والتساؤلات المطروحة، إن في ذلك منفعة كبيرة وأفاقاً شائعة قد تفتح أمام الباحث، الذي يكمن في ترجمة المصطلحات،

1- محمد عابد الجابري، تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1982.

2- محمد عابد الجابري، التجديد لا يمكن أن يتم إلا من داخل تراثنا (مقابلة فكرية)، ص 13.



## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

لذلك يجب نقادي إسقاط المفاهيم بشكل عشوائي، فثمة إشكالية كبرى تطرح نفسها بقوة في تاريخ الفكر العربي الإسلامي، إنها علاقة الماضي بالحاضر، أو الأصالة بالمعاصرة، أو التراث بالحدثة.

لقد حاول محمد أركون معالجة هذه الإشكالية عن طريق تبني مناهج علوم الإنسان والمجتمع، على أساس أنها أدوات ملائمة للكشف عن محتويات الماضي، وإبراز مواطن القوة والضعف.

أراد الجابري أن يستفيد هو الآخر مما أنتجه الفكر الغربي ليوظفه في مجال أبحاثه فهو يصرّ على مسألة هامة وهي " تبيئة المفاهيم " لذلك فهو يرى: " أننا نستطيع أن نقوم بالبحث، وأن نخترع في نفس الوقت أدوات البحث، وأعني المفاهيم، وإن أدوات البحث منها ما يستعار من علوم أخرى ومنها ما ينشأ بالممارسة"<sup>1</sup>.

نجد أن الجابري يميز بين الدرس والتوظيف الالابستمولوجي، فالالابستمولوجيا كعلم معاصر تهتم بالمعرفة العلمية، كموقف نقدي تقويمي، لا ينحصر بالضرورة في المعرفة العلمية والرياضية، فكل معرفة بإمكانها أن تتصف بهذه الصفة وبدرجات متفاوتة، لأن العلوم تتمايز عن بعضها البعض حسب الموضوع والمنهج. ومنه يحاول الجابري توظيف هذا التمايز في مجالات عديدة، فقد أراد الاستفادة من بعض المفاهيم التي استلهمها من غاستون باشلار (1884/1962 م) و جان بياجي (1896/1980 م) في أبحاثه داخل الدائرة التراثية.

فحسب تصورنا، كان الجابري شغوفاً بتوظيف المفاهيم الالابستمولوجية، توظيفا إجرائياً عندما درس العقل العربي في تكوينه، وبنيته وكذا العقل السياسي والأخلاقي. يشدد مفكرنا على أهمية الإبداع في عملية توظيف المفاهيم، التي استمدّها من الالابستمولوجيا ومن علوم الإنسان، "لأنها تتفق جميعها في كونها تركز على نقد أسس

---

1- محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مصدر سابق، ص 285.

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

العقل المنتج للفكر والثقافة و الحداثة و بمعنى آخر أنها مشاريع ابستمولوجية، هدفها هو الكشف عن الشروط و الإمكانيات التاريخية و المنطقية و اللغوية التي تحكم المعرفة<sup>1</sup>.

لذلك فهو يضطر إلى أخذ منهج أو مفهوم ما فهو يضيف عليه طابعا ذاتيا أو لونا مختلفا، يجب أن لا ينفك العلم عن العمل في الممارسة العقلية. فلا نكاد نجد عالما اشتهر في الناس الأخذ عنه إلا وقف عند هذه الرابطة بين العلم والعمل معبرا عن هذه الصيغة أو تلك مثل (العلم مبدأ العمل والعمل تمام العلم) أو (العلم الباعث على العمل) أو (كمال العلم في حصول الاتصاف) فكل معرفة عقلية كاملة لا بد لها من أن تنتقل من مستوى التمييز المجرد إلى مستوى التخلق السلوكي، حتى ولو كانت علما نظريا أو آليا كاللغة والمنطق والحساب، لأن التخلق بها سبب في نفوذ المعاني والقيم إليها، هذا النفوذ الذي يقيها مساوئ التنظير المجرد<sup>2</sup>.

لقد حاول الجابري في كل أبحاثه إبراز الطابع العلمي الموضوعي، الذي يبحث فيه بشكل دقيق وواضح، نجد الجابري كان منشغلا بهاجس الوفاء لموضوعه والإخلاص لطبيعة التراث، لذلك اهتم "بتبيئة المفاهيم" لكي لا تسيء لهذا التراث، وتؤدي مهمتها بنجاح، إن هذا الوفاء للتراث لم يمنع الجابري من الانفتاح على الحداثة ومكتسباتها في الغرب، وهو يصرّ على ضرورة الاستفادة من المناهج الغربية، وما استعانته بالابستمولوجيا إلا خير دليل على ذلك.

في الوقت الذي نجد فيه "فوكو" قد استفاد من "باشلار" وغيره في الحفريات التي أنجزها، حيث يرى أن الأركيولوجيا عند فوكو، هي أسلوب في البحث يتعلق بالمجال اللابستمولوجي، أي بكيفية التعاطي مع قطاع معرفي محدد، فهو لم يصل إلى

1- مصطفى كحيل، الأسننة والتأويل في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص4.

2- طه عبد الرحمان، العمل الديني وتجديد العقل، مرجع سابق، ص147.

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

مستوى العلم المكتمل، فهو يشدد على خصوصية كل فكر، فلا يستطيع أحد أن ينقل منهج فوكو وفكره إلى الثقافة العربية، إلا إذا أن يخرج من إطار الثقافة العربية، كذلك بالنسبة إلى "كانط" الذي حلّل العقل الفلسفي الأوروبي من خلال منهجه النقدي، والذي تطرق إلى العقل كمفهوم عام، فعندما أقدم على الأخذ من (باشلار) أو (فوكو)، فهو يضع نصب عينه العمل من أجل تحقيق خصوصية العقل العربي.

ولذلك يمكن أن نطرح هذا السؤال: ما مدى التزام الجابري بخصوصية الثقافة

العربية، عندما وظف النظريات اللابستمولوجية حين قام بدراساتها؟

وبالتالي يمكن أن نبحث في كيفية استخدامه للأدوات المنهجية الموظفة، ونذكر بالخصوص مفهوم "الابستميه"، الذي أخذه من فوكو دون أن يحذو حذوه بالتفصيل، لأنه يريد أن يلتمس مفاهيمه من طبيعة الثقافة العربية موضوع بحثه.

إن كيفية تنظيم علاقة الماضي بالحاضر، تعتبر من أهم التحدّيات المنهجية التي تواجه الباحث في تاريخ الفكر، فقد حاول بعض المفكرين التصدي لهذه المشكلة عبر أطروحات مختلفة، تقدم تصورات عدة تساهم في بلورة منهج يحدد علاقة الماضي بالحاضر وكيفية التعامل معه.

ومن أجل أن يتقاضي الباحث هذه العوائق اللابستمولوجية، التي تعرقل التوصل إلى المعرفة العلمية، عليه أن يقوم "بتبيئة المفاهيم" المحورية في أي منهج قد يستخدمه كأداة تعيينه على إنجاز بحثه، فعملية التبيئة ضرورية وملزمة، وهي تركز بشكل أساسي على طبيعة الموضوع المدروس، نجده يشير عند قيامه بتحليل بنية العقل العربي، مؤكداً على أنه "لا سبيل إلى التجديد والتحديث إلا من داخل التراث نفسه وبوسائله الخاصة، وإمكانياته الذاتية أولاً، أو وسائل عصرنا المنهجية والمعرفية"<sup>1</sup>.

---

1- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 568.

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

فعملية تطويع المفاهيم بشكل معين يساعدها على العمل داخل الحقل الجديد المنقولة إليه، من أجل ممارسة إجرائية أفضل، وهو ما يعنيه الجابري " بتبئية المفاهيم"، نجد الجابري هنا يتصدى لمسألة المشروعية في هذا الموضوع، فالمفاهيم الأوروبية اشتقتها واضعوها من الواقع والتجربة الأوروبية، لكنه عندما استعان بها، حاول أن يملأها بمضامين أخرى، يسير في هذا المجال إلى ما يلي: " ففي التعامل مع التراث أجد نفسي مضطرا إلى أن أوصل البحث في هذا التراث نفسه عن مفاهيم وقوالب يمدني بها، ولكن لكي أجوزها أضفي عليها معنى آخر، مع حياة جديدة يربطها بالمفاهيم الجديدة"<sup>1</sup>.

هنا يمكن أن نلاحظ الجابري في اهتمامه المعروف بالتراث واضطراره إلى الاستيراد من خارج ثقافته مناهج مختلفة، لكنه يلج على العالمية والإنسانية، و لذلك نجد " أندري لالاند يعرفها في قاموسه الفلسفي الشهير بقوله " : هي مركزية إنسانية متروية، تنطلق من معرفة الإنسان، و موضوعها تقويم الإنسان و تقييمه، استبعاد كل ما من شأنه تغريبه عن ذاته، سواء بإخضاعه لحقائق و لقوى خارقة للطبيعة البشرية، أم بتشويبه من خلال استعماله استعمالا دونيا، دون الطبيعة البشرية"<sup>2</sup>.

على اعتبار أن أي مجتمع يحمل أكبر قدر من العام، على الرغم من خصوصيته، فالمفاهيم التي يمكن استخلاصها من التجربة الأوروبية، هي في الأساس من تجربة إنسانية، لذلك يرى أن ما يبرر اضطراره إلى تبئية المفاهيم، أو إلى تعميم مفهوم أوروبي خاص، هو كونه محاصرا بين ثلاثة خيارات منهجية.

أما الخيار المرفوض، فيمكن في التعامل مع واقعه بواسطة المفاهيم الغربية، يأخذها كما هي وإسقاطها كقوالب جاهزة، أما الخيار الثاني الذي يأبى تبئيه فهو

1- محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مصدر سابق، ص 359.

2- اندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثاني تعريب، خليل أحمد خليل، تعهده أحمد عويدات،

منشورات عويدات بيروت، باريس، ط 2، 2001، ص 569.

## الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي عند الجابري وأركون

التعامل مع واقعه، انطلاقاً من مفاهيم تراثية والوقوع في التكرار، إذا يبقى الخيار الأكثر صعوبة وهو إبداع عالم جديد من المفاهيم التي تخص الفكر العربي الإسلامي وواقعه المعاصر.

لذا جاءت الاستفادة من منجزات الفكر الغربي المعاصر، هو الخيار الذي اعتمده الجابري عن طريق تبيئة هذه المفاهيم وتكييفها والسيطرة عليها بدل الوقوع تحت سيطرتها، فهو يرى أن هذه هي الطريق التي تمكن الباحث من اشتقاق مفاهيم جديدة، إنه نوع من التلاقح الضروري على طريق النضج الذي نحن مطالبون به.

الخاتمة

## الخاتمة:

والآن ما الذي يمكن استنتاجه من هذه المغامرة البحثية في بستان محمد أركون ومحمد عابد الجابري كما أشرت إلى ذلك في المقدمة ؟ فهل يمكنني القول بأنني بلغت بالموضوع مبتغاه ؟ إن أدعيت ذلك، أكون قد تطاولت على هذين المفكرين الموسوعيين الفذين. فإذا اتجهنا إلى الفكر العربي الإسلامي صار بإمكاننا تلمس بداية النظر العقلي واستخدام المنطق لدى المسلمين وبالضبط في صدر الإسلام نفسه، حينما صار الاجتهاد والقياس العقلي أسلوبا ضروريا في عقلنة أحكام الدين وتكييفها مع المستجدات الحضارية.

وهنا يكون الجابري قد حاول تفكيك بنية العقل العربي وقدرته على استيعاب كل المشكلات والتحويلات في الوطن العربي، منها التي تفلت من قبضة العقل لاكتساب رؤية جديدة واضحة المعالم حول الأفكار والقواعد التي تؤسس لفكر عربي يتماشى وخصوصية المجتمع العربي الإسلامي.

لقد كان البحث عن المعرفة اليقينية من أهم العوامل التي شجعت فلاسفة الإسلام على ممارسة التحليل المنطقي لنقد العقل العربي الإسلامي من خلال النصوص الأصلية كالقرآن الكريم والسنة النبوية. إن سيادة العقل وحرية كقيمتين، كانتا تمثل المبدأ الأساسي لحركة التنوير إلى أن بزغت في أوربا، هي نفس القيم التي استند عليها أركون والجابري وأخذا بها في بناء عقلانيتها الفلسفية والعلمية.

لذا يُعد الجابري من المفكرين الذين ساهموا في قراءة التراث والفكر العربي المعاصر خصوصا التحليل النقدي الموضوعي، واستخدام آليات التحليل المنطقي في عملية النقد الإبستمولوجي لا الإيديولوجي، وتأسيس بنية منطقية متكاملة في التعامل مع الفكر العربي المعاصر، وإن كان أركون هو الآخر حاول إضفاء الطابع النقدي التحليلي على التراث وقراءته قراءة منطقية وعلمية خالية من الذاتية.

بهذا يكون مفهوم العقل العربي وما يحمله من آراء وقيم وتصورات حول قضايا المجتمع العربي الإسلامي، قد شكلت جوهر البحث والنظر في الفكر العربي الإسلامي انطلاقاً من بنية منطقية متوازنة لا تحمل التأويل على حال. لأن المنطق هو الصناعة الفكرية التي تدرب العقل البشري على التفكير الصحيح، مثل هذه الدراسات تعكس جميعها الرغبة لحاجة ماسة ضرورية بالنسبة للمفكر العربي المعاصر في تشكيل وصياغة رؤية جديدة، تخلصنا من الإشكالات التي وضعنا فيها الرؤى التي كانت سائدة في تراثنا، لذا عبّر الجابري في قوله: "ونحن نعتقد أن التحرر من التبعية للآخر لا يمكن أن تتم، إلا من خلال العمل من أجل التحرر من التبعية للماضي، ومع التحرر من هيمنة التراث، معناه التعامل معه، أي الدخول مع ثقافته التي تزداد عالمية، في حوار نقدي، وذلك بقراءتها في تاريخيتها وفهم مقولاتها ومفاهيمها في نسبيتها، وبصفة خاصة العقلانية والروح النقدية"<sup>1</sup>.

إذا كان الفكر الغربي عند الجابري يعتبر خطوة تمهيدية نحو نقد العقل العربي، وفي كيفية التعامل مع تراثنا الثقافي والفلسفي، فهذا معناه أن نقد العقل يصبح مهمة ضرورية. مما جعل الجابري يبحث عن الأصول في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية ليجدها في مكونات العقل العربي الثلاثة "البيان، والعرفان، والبرهان" من خلال تحليله لبنية العقل العربي ومكوناته.

فرغم التنوع الفكري والمنهجي يكون أركان ذلك قد حاول هو الآخر قراءة التراث قراءة نقدية تحليلية، وإتباع التحليل المنطقي لعملية النقد الذي يبتعد عن كل تأويل إيديولوجي، ووضع منهجية علمية واقعية وبنية منطقية في التعامل مع الفكر الإسلامي المعاصر، لتكوين رؤية منطقية شاملة حول المجتمعات الإسلامية التي تعيش هذه التبعية والتخلف الحضاري.

---

1- محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مصدر سابق، ص 43 - 44.



فقد عرفت الثقافة العربية الإسلامية الكثير من الأطروحات حول نقد العقل العربي الإسلامي سواء عند أركون أو الجابري، وهذا ما نجده في قراءة جورج طرابيشي لنقد نقد العقل العربي، و دفاعه عن وحدة العقل العربي، في مقابل أطروحات الجابري الداعية إلى القطيعة المعرفية بين المشرق و المغرب، و يبدو هنا أن محاولة أركون البحث في الأصول المكونة للفكر الإسلامي، و تركيزه على الفكر وبنينته، قد كونت مجتمعا حصنه المنيع الذي حال بينه و بين ناقلين على غرار مشاهد النقد التي أثارتها أراء الجابري، " أصبح من المتعذر كما يقول برتراندراسل بحق، أن يستعمل فيلسوفان اثنان كلمة منطق بمعنى واحد"<sup>1</sup>.

يمثل الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو المحاولة الأكثر جذرية لنقد الغرب والعقل الكلاسيكي الأوروبي وأساليب التفكير سواء على المستوى النظري أو الواقع العملي، لكن من الواضح أن الفكر العربي الإسلامي مدعو هو الآخر للاعتراف بمفهوم القطيعة كأحد المفاهيم الأساسية في الفكر المعاصر و كحقيقة واقعة، فلولا القطيعة لما كانت الاستمرارية، للتخلص من الأوثان العالقة بالفكر الرجعي الذي يعرقل مسار البحث النقدي البناء.

يحاول أركون من خلال قراءته للفكر الإسلامي الاستفادة من حركة الإصلاح الديني في أوروبا وتوظيفها في الفكر العربي الإسلامي، و ما حققته الثورة الاستمولوجية في مجال العلوم المختلفة سواء منها الإنسانية أو الطبيعية، و يمثل بالنسبة له شرطا ضروريا لتحديث الفكر الإسلامي و التحرر من القراءات الكلاسيكية التي تسجن العقل و الفكر معا، على أساس أن الموقف الإنساني يتميز بالعقلانية النقدية، و روح البحث العلمي و إرادة الانفتاح على الثقافات و الحضارات الأخرى، و الرغبة في مد جسور التواصل مع إبداعات العقل البشري و رفض التفوق حول الذات.

---

1- يحي هويدي، ماهو علم المنطق دراسة نقدية للفلسفة الوضعية المنطقية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 1، 1966، ص7.

## الخاتمة

على كل اجتهدت على أساس أن ذلك يُعدّ من أسمى الفضائل، قبل أن يكون خاصية من خصائص الروح العلمية التي تحث على البحث والاجتهاد، والتعامل مع الإشكاليات الفلسفية وفق منهج نقدي مدروس، والابتعاد عن الميول الذاتية في إصدار الأحكام.

أما النتائج التي يمكن استخلاصها فكثيرة بلا شك، بحيث يصعب الوقوف عليها، لاسيما حين يتعلق الأمر بقطبين من أقطاب الفكر العربي المعاصر، تبدو السماحة عليهما تجذب قلب كل من يقترب منهما، وقد اتسما بسمة التواضع الذي قلما يوجد في أدعياء الفكر والمعرفة ومن أهمها:

أ/ التأسيس لقواعد وأصول الحوار المثمر البناء: إن الفضائل الخلقية شرط لا في حياة الإنسان العملية فقط، بل هي أيضا في قيام تواصل مثمر وحوار منتج بين الناس، كالاقرار بحق الاختلاف وبحق الخطأ، يقول ابن رشد في هذا المعنى: " وكل ما قلته يبين هاهنا، ويجب أن يفحص عنه بعناية على الشروط التي بينها القدماء واشتروطوها في الفحص، ولا بد أن يسمع الإنسان أقاويل المختلفين في كل شيء يفحص عنه، إن كان يجب أن يكون من أهل الحق"<sup>1</sup>.

ب/ محاولة أركون استنهاض الفكر العربي الإسلامي من ركوده وتخلفه ، وذلك بإتباع المناهج العلمية للتخلص من الأفكار اللاهوتية الدوغمائية المسيطرة على هذا الفكر، فهو من أبرز الحداثيين الذين نقلوا الوعي الحداثي الغربي الأوروبي وجعله وسيلة منتجة للمعرفة والتقدم، وذلك باستعمال مصطلحاته وتكييفها داخل التراث العربي الإسلامي.

---

1- محمد عابد الجابري ، سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد:3 تهافت التهافت، انتصارا للروح العلمية وتأسيسا لأخلاقيات الحوار مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998، ص 79.

ج/ اكتشاف القواعد المنطقية والأصول الإبستمولوجية التي تؤسس لبنية منطقية توصل للفكر العربي الإسلامي، وتجعله أكثر عقلانية وموضوعية، والتزود بآليات النقد المنطقي الذي يحتوي على مضمون أخلاقي رفيع، تحركه الجدية والاجتهاد في تبيان أهمية النص العربي الإسلامي واستخدام العقل غير المتحيز.

د/ الدعوة إلى تحكيم العقل وترك التقليد واجترار الماضي، وضرورة التأمل والنظر العقلي في تعقل النص الديني وفهمه وفق آليات جديدة تكون أكثر عقلانية ومنطقية، والتأسيس المتعالي لقضايا الإنسان الكبرى كالحق في التفكير والحرية وممارسة النقد، حيث لم يكن حكرا على الفكر الغربي الحديث، فسيادة العقل وحرية كانت تمثل المبدأ الأساسي لحركة التنوير في العصر الحديث.

هـ/ العمل على استثمار نصوص الجابري وأركون في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، واستخراج المفاهيم المنطقية لبناء معرفة متكاملة، حيث أصبح العقل النقدي الفلسفي هو معيار كل معرفة لها مكانتها في بنية الفكر العربي المعاصر.

و/ تحديد خصوصيات العقل العربي الإسلامي وبنيته في الدراسات الفلسفية التي اهتم بها الكثير من المفكرين العرب المعاصرين من أمثال العروي والجابري وأركون "وقد ظهرت العديد من الأعمال والمشاريع الفكرية التي تتمحور حول إشكالية العقل ، حيث كتب العروي "مفهوم العقل"، واتخذ الجابري "نقد العقل العربي" عنوانا لمشروعه، فيما دعا أركون إلى "نقد العقل الإسلامي"، غير أن أغلب النقاد يرون أن مشروع الجابري وأركون يمثلان التعبير الأكثر احتمالا ونضجا عن هذا الهم الجديد"<sup>1</sup>.

---

1- السيد ولد أباه وآخرون، الثقافة والمنتقف في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 1992، ص206.

ز/ تشكيل عقلانية نقدية واعتبارها استشكالية تجعل همها هو استشكال كل القضايا التي تعالجها وجعلها محل تساؤل وتنقيب مستمر، يكون خطابه النقدي محركاً لجملة من الأسئلة الجوهرية التي ظلت حبيسة جهل مقدس من طرف المسلمين أنفسهم.

ح/ اهتمام الجابري بنقد الأدوات المنتجة للمعرفة والتراث وتحديد الآليات المنطقية لتحليل العقل العربي من حيث البنية والتكوين، يعد ثمرة من ثمار الحضارة العربية الإسلامية والدالة على أصالتها وخصوبتها الفكرية والعلمية.

ط/ مساهمة أركون في نقد الوسائل والمناهج المنتجة للفكر الإسلامي ونقده للعقل الإسلامي، جعله يعرف في الأوساط الفكرية المعاصرة أنه فكر حديثي بامتياز، وحامل لعقنة الدين ودينية العقل.

ي/ إن ميزة أركون في دراسته للتراث الإسلامي بصفة عامة وللخطاب الديني هو تجاوزه للمنهجيات التقليدية، التي فقدت فعاليتها وأصبحت عديمة الجدوى، والتي أصبحت بحاجة إلى تأسيس فلسفة مفاهيم واستخدام لآليات معرفية ومنهجية، وبالخصوص المتداولة في الحقل المعرفي الغربي.

ك/ أن اكتشاف صورة القياس كان عملاً من أجمل الأعمال العقلية وأكثرها اعتباراً، إنها نوع من الرياضة الكلية لم تعرف أهميتها تقريباً ويمكننا أن نقول إنها تحتوي فناً معصوماً بالرغم من أننا نعرفها ونستطيع استخدامها.

وعليه يكون كل من المفكر الجزائري محمد أركون والمغربي محمد عابد الجابري نموذجاً في التواضع والتفلسف الناضج والتحليل المنطقي البناء، والابتعاد عن التعصب الدوغمائي والجدل العقيم، و سعة الأفق التي لازمتها طيلة مشوارهما الفكري، وغزارة الفكر والكتابة، وممن سخرا فكرهما لإبراز مكانة الحضارة العربية الإسلامية، وإثارة مسألة البنية المنطقية للعقل العربي الإسلامي بمنجية علمية واضحة، وتخليص الفكر العربي الإسلامي من انغلاقه تجاه تصورات ومفاهيم

## الخاتمة

معينة، والوصول بالعقل العربي الإسلامي إلى اكتشاف إمكانياته وتوظيف سلطة النقد وعدم بما هو معطى.

الملاحق:

## أولاً: نبذة عن حياة محمد أركون ومؤلفاته

### محمد أركون:

محمد أركون فيلسوف ومفكر جزائري ، ولد بقريّة "تاوريرث ميمون" بمنطقة القبائل الكبرى بوسط الجزائر في فيفري سنة 1928م، التي تشكل إحدى قرى دوار "بني يني"، تعلم (محمد أركون) القرآن في مدرسة صغيرة أسسها عمه الذي كان شديد التدين والزهد، ونشأ في أسرة كبيرة تتألف من الأب والأم والإخوة العشرة، حاول (محمد أركون) منذ صغره تغيير هذه الطفولة البائسة التي عاشها في الصغر منذ الأربعينيات، حيث يذكر عن الظروف التي رسمت ملامح حياته والتي كان لها الأثر في تفكيره، حيث يصف قريته في إحدى كتبه "تاوريرث ميمون" أنها كانت نقطة الانطلاق الأولى وقد ظلت مصدر الإلهام ونقطة ارتكاز أنثروبولوجي لفكره وحياته، ومنطلق مبدئي لجميع تساؤلاتي، بالإضافة إلى أدائه فريضة الحج رفقة والدته. ويتذكر محمد أركون جيدا الرعب الذي كان يعيشه عند مواجهة تجريحات زملائه التهكمية والذين كانوا يستمتعون بإظهار رقبتهم المحمّرة من جراء قرص القمل والبق، وأيضا نومه على الأرض فوق فراش الحلفاء أين كانت تلك الحيوانات تعيش وتتكاثر بسرعة، ما يفرض عليه تحليق شعره أسبوعيا، ويجعله غيورا من شعر زملائه الفرنسيين الأصفر، فهذه الفوارق أخذت عنده في وقت مبكر أبعاد ثقافية وعلمية، فكان يريد فهم كيف أن الغالبية الساحقة من الأهالي والقرى بشكل مميّز، قد نذرت لوجود وضع صعب مضطرب على العكس من مدن الغرب التي كانت فيها الحياة مخالفة لمنطقة القبائل.

وبعد أن أنهى دراسته في التعليم الثانوي بوهران وحصله على شهادة البكالوريا سنة 1949م، التحق بجامعة الجزائر، حيث تحصل على شهادة الليسانس في اللغة العربية وآدابها وتخرج منها سنة 1952م، ليواصل دراساته العليا ويتحصل على ماجستير في اللغة والأدب العربي سنة 1954م، إلى جانب حصوله على دبلوم في

الدراسات العليا حول الجانب الإصلاحي في أعمال الأديب المصري طه حسين (1889 م / 1973 م) في جويليه سنة 1954 م، ودراسته السابقة للأدب اللاتيني بالإضافة إلى الثقافة العربية الإسلامية التي سادت منطقة المغرب الإسلامي الكبير بفضل إيديولوجيا جبهة التحرير الوطني الجزائري.

إلا أنه أثناء حديثه عن هذه المرحلة من مساره الفكري فإنه يضع تكوينه العلمي بين قوسين، لأنه لم يكن راضيا عن نوعية التكوين الذي كان يتلقاه حيث يصفه بالسطحية والبعد عن الأسئلة الحقيقية الملحة، التي كانت مطروحة على مختلف المستويات السياسية والدينية والتاريخية للجزائر والعالم العربي الإسلامي الذي كان يخضع لسلطة الاستعمار، وفي هذا السياق يقول عن هذه المرحلة: "كنت أريد أن أفهم وضع الجزائر وتاريخها بشكل علمي دقيق، ولكن ما كان أحد يساعدني على ذلك"<sup>1</sup>.

إلا أن كل ذلك لم يكن مؤثرا بالمقارنة مع عالم الثقافة الفرنسي، والفضول الشخصي لـ (محمد أركون) الذي دفعه أيضا لمتابعة دروس في الفلسفة و الحقوق، فدرس بلهفة كل ما أمكنه في جامعة الجزائر لانتظار فرصة الذهاب إلى باريس، و كان ذلك كله مجازفة ومخاطرة و متاعب كانت متتابعة وإخفاقات بين الحين والأخرى لتحقيق الأهداف المرسومة، ومقاومة ضد السيد "هنري بيرس" (H.Pérès) المفتش العام الذي كان يدير ويوجه الدراسات العربية في جميع أنحاء الجزائر، والذي لم يكن يريد لـ ( محمد أركون) مغادرة الجزائر من أجل تحضير شهادة الأستاذية. لكن رغم ذلك تمكن ( محمد أركون) من مغادرة الجزائر والالتحاق بفرنسا لتحضير شهادة الأستاذية والتدريس في جامعة السوربون، و عندها تبدأ مرحلة جديدة من حياته الفكرية، التي أثرى من خلالها الفكر العربي الإسلامي وبالخصوص

---

1- محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، تر هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 2011، ص



الفلسفة في الجامعات الغربية ، لبيدأ رحلته العلمية بمفاهيم جديدة قد تكون منعطفًا حاسمًا في الدراسات الفلسفية.

و لما كانت المفارقة العقلية الكبرى بين الكتابة التاريخية عند المؤرخ الفرنسي الكبير "كلود كوهين"<sup>1</sup>، والطريقة المتبعة عند أساتذة جامعة الجزائر المستعربين أي (المستشرقين)، والتي كانت بمثابة درس لم يتوقف عن الإحياء لـ (محمد أركون) بنظرته ومنهجه عن التاريخ، لذا يعترف بفضل العلماء عليه قائلاً: "إنّ ديني اتجاه هؤلاء العلماء الأفاضال الذين دشّنوا العلم التاريخي الحديث عظيم بدون شك. فلولاهم لما استطعت أن أتحرر من تلك النظرة الخطية المستقيمة للتاريخ"<sup>2</sup>.

لذلك كان موضوع الدكتوراه حول "نزعة الإنسيّة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي" التي تحصل عليها من جامعة السوربون (باريس الثالثة) سنة 1968م، وهي عبارة عن محاضرات ودراسات متفرقة كان يلقيها (محمد أركون) حول الاستشراق، وهو الموضوع الذي سمح له بالتعرف على جيل مسكويه والباحظ، حيث استطاع من خلاله أن يكتشف عبقرية هذا الفيلسوف في إبعاد الطابع الوهمي الخيالي الذي يطغى على الأفكار التي لا يمكن للعقل أن يستوعبها ويصدقها، لذا كانت تجربته مع النزعة الإنسيّة جديرة بالدراسة والاهتمام في الفكر العربي الإسلامي.

لكن رغم معرفته الواسعة بالمناخ الثقافي الخاص بالفلسفة العربية الإسلامية، فإن تعلقه بالمنهج الفلولوجي كان واضحاً، وبالخصوص عندما يتعلق الأمر بالدراسات التاريخية والسوسيولوجية التي لها علاقة بالحضارة الإسلامية والتي جعلته يُكسّر هذه

---

1- كلود كوهين، مستشرق فرنسي من أصل يهودي ولد عام 1906 م، اشتغل و درس كأستاذ بجامعة السوربون سنة 1938 م، اهتم بدراسة تاريخ الحروب الصليبية والتاريخ الاقتصادي للمجتمعات الإسلامية .

2- محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، مرجع سابق، ص 61.

الحواجز ويحقق هذه القفزة النوعية للفكر العربي الإسلامي وينظر للفلاسفة العرب أنهم مجرد ناقلين، مما سعى جاهدا لبناء فكر نقدي يساعد على إخراج التراث الإسلامي من أطروحاته التقليدية الدوغمائية .

ولما حاول هؤلاء المفكرين الغربيين فرض رؤية خاصة للدراسات العربية والإسلامية التي كانت تتميز بنظرة استشراقية، والتي لم يكن من الصعب التخلص منها إلا بعد انتقال أركون إلى فرنسا واكتشافه " لمدرسة الحوليات"، لأن (محمد أركون) كان قد عايش الظروف الاستعمارية التي تميزت بقهر وحرمان الجزائريين من حقهم في التعليم والتفكير مما انعكس سلبا على حياتهم الفكرية.

إذا كان أركون قد اشتغل بالتجارة مع والده في بداية حياته إلى جانب اهتمامه بمهنة التدريس بثانوية الحراش بالجزائر العاصمة التي كانت تعرف باسم "ميزون كاريه" "Maison Carrée" سنة 1952 م، فإنه لم يتهاون يوما في تدريس طلبته وتزويدهم بالعلم النافع.

وتردد كأستاذ جامعي لتاريخ الفكر الإسلامي بين العديد من الجامعات الأوروبية والأمريكية، حيث درس كأستاذ لتاريخ الفكر الإسلامي بجامعة السوربون من سنة 1961م حتى 1991م، ومدير قسم الدراسات العربية والإسلامية، درس بجامعة ليون بفرنسا من 1969م حتى 1972م. وكذلك أستاذ بجامعة باريس الثالثة والثامنة بجامعة السوربون من 1972 م حتى 1992 م. بالإضافة إلى اشتغاله مدير مجلة أرابيكا "Arabica" والتي نشر بها مقال نقدي عن النزعة الإنسيّة وهي مجلة دراسات عربية وإسلامية. بالإضافة إلى عمله كأستاذ زائر في جامعات أمريكية كجامعة كاليفورنيا ولوس أنجلوس 1969 م.

#### مؤلفاته:

- قراءة للفاتحة 1974 م.
- الفكر العربي، ترجمة عادل العوا، 1982 م.

- الإسلام: الأمس والغد، ترجمة علي المقلد، (د.ط.ت).
- الإسلام أصالة وممارسة، تر خليل أحمد خليل، 1986 م.
- إعادة التفكير في الإسلام اليوم، 1991م.
- الفكر الإسلامي نقد واجتهاد تر وتعليق هاشم صالح، 1993م.
- أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ (من فيصل التفرقة إلى فصل المقال) تر وتعليق هاشم صالح 1995 م.
- العلمنة والدين، تر هاشم صالح، 1996م.
- نافذة على الإسلام، تر هاشم الجُهيم، 1996م.
- الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر هاشم صالح 1996م.
- بحوث اجتماعية العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب، 1996 م.
- العقل ومسألة الحدود، دار الساقى ، الدار البيضاء، 1997 م.
- نزعة الأنسنة في الفكر العربي (جيل مسكويه والتوحيدي) 1997م.
- قضايا في نقد العقل الديني تر هاشم صالح ابريل 1998م.
- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر هاشم صالح، 1998 م.
- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل(نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي) 1999م.
- معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، تر هاشم صالح، 2001م.
- القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني) تر هاشم صالح 2001م.
- الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، تر هاشم صالح، 2001 م.
- الأنسنة والإسلام مدخل تاريخي نقدي، تر وتقديم محمود عزب، 2006م.
- من منهاتن إلى بغداد ما وراء الخير والشر، ترعقيل الشيخ حسين، 2008م.

- نقد العقل الإسلامي نحو ، تر هاشم صالح ، 2009 م .
- الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر 2010 م.
- نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، تر/ هاشم صالح، 2011.

#### المقالات :

- المنهجية المعاصرة والفكر الإسلامي، بمجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 36، سنة 1984 م.
- نحو تقييم واستلهاهم جديدين للفكر الإسلامي، بمجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 29، سنة 1984 م.
- أوضاع جديدة ومشاكل حديثة في العالم الإسلامي، العدد 12، 1986 م.
- حقوق الإنسان في الإسلام، مجلة دراسات عربية، العدد 1، 1986 م.
- الإسلام الرمزي، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 2، 1988 م.

ثانيا: نبذة عن حياة محمد عابد الجابري ومؤلفاته

محمد عابد الجابري:

محمد عابد الجابري فيلسوف ومفكر مغربي، ولد بمدينة "فجيج" عام 1936 م الواقعة في الجنوب الشرقي من المغرب على الحدود التي أقامها الفرنسيون بين الجزائر والمغرب، ودرس بها، ثم غادرها إلى مدينة الدار البيضاء، حيث تابع دراسته الثانوية بالمدرسة المحمدية، فانخرط في سلك التدريس معلماً للأطفال بالقسم التحضيري، ثم في أقسام الشهادة الابتدائية وارتقى في مسالك التعليم في بلده، حيث قضى فيه 45 سنة مدرسا ثم ناظر ثانوية ثم مراقبا وموجها تربويا لأساتذة الفلسفة في التعليم الثانوي، ثم أستاذا لمادة الفلسفة في الجامعة.

حصل عام 1967م على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة، ثم دكتوراه الدولة في الفلسفة عام 1970م من كلية الآداب التابعة لجامعة محمد الخامس بالرباط، وفي سنة 1970م حصل على شهادة دكتوراه الدولة في الفلسفة وكانت أول دكتوراه دولة بالمغرب في مادة الفلسفة، موضوعها (العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي) صدرت سنة 1971م<sup>1</sup>، عمل أستاذا للفلسفة والفكر العربي الإسلامي المعاصر في كلية الآداب بالرباط منذ عام 1967م، وفي سنة 1997م أصدر مع الأخوين (محمد إبراهيم بوعلو وعبد السلام بن عبد العالي) مجلة (فكر ونقد) التي تولى فيها مهمة رئيس التحرير، كان يلقي محاضراته في العديد من الجامعات المغربية والعربية، وله عدة لقاءات صحفية وتلفزيونية مع قنوات عربية وأجنبية، ناقش فيها عدة قضايا تتعلق بالفلسفة والعقل والتراث والثقافة... إلخ، كما شارك في كثير من الندوات واللقاءات العلمية والفكرية في العالم العربي والغربي. ساهم في تأسيس مرحلة تاريخية وطنية وعربية وشكل شخصية بارزة سواء كمتقف أو كمفكر كبير وناقد فلسفي بارع، وباحث مقتدر ووجه أكاديمي معروف، وأحد رجالات الفكر الإسلامي والعربي في الوطن العربي. كانت معظم أفكاره تتجلى في

---

1- محمد القاضي، مقال عن محمد عابد الجابري، سيرة حياة، 2011/01/09،

<http://www.araafid.ae/p11.html>

إظهار قدرة العقل العربي على النقد وتشكيل نفسه وبعث الثقافة العربية من جديد،  
ويضيف ظاهرة أخرى ويقصد بها (غياب العقل) في الحياة وغياب التنظيم العقلاني  
للفكر والسلوك، وأخيراً أراد المرحوم أن يختم حياته الفكرية بتفسير القرآن الكريم.  
أجمعت العديد من المنابر الثقافية والعلمية على دوره العلمي البارز وخصوصاً في  
مشروعه الثقافي الذي يقوم على التجديد والحداثة في قراءته للتراث العربي الإسلامي  
الذي بدأه سنة 1980م بكتابه (نحن والتراث). كانت همومه الفكرية منصبّة أساساً  
على الكليات والعمل الذي يقوم به هو عمل ينصرف إلى اكتشاف الكلي من خلال  
الجزئيات.

والحداثة لا تعني عنده رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني  
الارتقاء بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه (المعاصرة) أي مواكبة  
التقدم الحاصل على الصعيد العالمي. أثارت كتاباته جدلاً ونقاشاً في الساحة الثقافية  
العربية لما تطرحه من قضايا، "يقول الجابري موضحاً ذلك: عندما قررت المغامرة  
بالإعلان عن نيتي في تأليف كتاب (نقد العقل العربي) وحدث ذلك عندما كنت  
أحرر مقدمة كتابي (نحن والتراث) في يناير 1980م كنت أتصور أن المشروع  
سيسعه كتاب واحد، ولكن ما إن تقدمت في العمل واقتربت من مرحلة تحرير المادة  
حتى تبين لي أنه سيكون من الأفضل جعله جزأين: أحدهما (تكوين العقل العربي)  
والثاني (بنية العقل العربي) وكنت أعتقد أنه بعد الفراغ من كتابة هذا الأخير سيكون  
المشروع قد تم وانتهى"<sup>1</sup>. وكان له أيضاً نشاط في المجال الإعلامي، حيث اشتغل  
في جريدة "العلم" ثم جريدة "المحرر"، وساهم في إصدار مجلة "أقلام"، وكذا أسبوعية  
"فلسطين" التي صدرت عام 1968.

---

1- محمد القاضي، مقال عن محمد عابد الجابري، سيرة حياة ، 2011/01/09،

<http://www.araafid.ae/p11.html>

## الجوائز التي حصل عليها الجابري

- جائزة بغداد للثقافة العربية، اليونسكو، يونيو 1988 م.
- الجائزة المغاربية للثقافة، مايو 1999 م.
- جائزة الدراسات الفكرية في العالم العربي، نوفمبر 2005 م.
- جائزة الرواد، مؤسسة الفكر العربي، ديسمبر 2005 م.
- ميدالية ابن سينا من اليونسكو بمناسبة اليوم العالمي للفلسفة، نوفمبر 2006 م.
- جائزة ابن رشد للفكر الحر، أكتوبر 2008 م.

## من مؤلفاته:

- العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، وهو نص أطروحته لنيل لدكتوراه الدولة في الفلسفة والفكر الإسلامي 1971 م. وعنوانها الأصلي هو علم العمران الخلدوني، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي.
- أضواء على مشكل التعليم في المغرب 1973 م.
- مدخل إلى فلسفة العلوم (جزآن) 1976 م.
- تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة.
- المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي.
- من أجل رؤية تقديمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية 1977 م.
- نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي 1980 م.
- تكوين العقل العربي 1984 م.
- بنية العقل العربي 1986 م.
- المغرب المعاصر، الخصوصية والهوية.. الحداثة والتنمية 1988 م.
- حوار المغرب والمشرق (مؤلف مشارك مع حسن حنفي) 1990 م.
- التراث والحداثة: دراسات ومناقشات 1991 م.
- الديمقراطية وحقوق الإنسان 1994 م.

- وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر 1994 م.
- المشروع النهضوي العربي 1996 م.
- المثقفون في الحضارة العربية 1995 م.
- الدين والدولة وتطبيق الشريعة فبراير 1996 م.
- حفريات في الذاكرة، من بعيد 1997 م.
- قضايا في الفكر المعاصر (العولمة، صراع الحضارات، العودة إلى الأخلاق، التسامح، الديمقراطية ونظام القيم، الفلسفة والمدينة) 1997 م.
- مسألة الهوية: العروبة والإسلام... والغرب 1997 م.
- ابن رشد: سيرة وفكر، دراسة ونصوص 1998 م.
- تهافت التهافت: انتصارا للروح العلمية وتأسيسا لأخلاقيات الحوار 1998 م.
- المسألة الثقافية في الوطن العربي 1999 م.
- الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية 1999 م.
- إشكاليات الفكر العربي المعاصر 2000 م.
- العقل السياسي العربي 2000 م.
- العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية 2001 م. - نقد الحاجة إلى للإصلاح 2005 م.
- مدخل إلى القرآن 2006 م.
- فهم القرآن: (القسم الأول 2008 م) (القسم الثاني 2009 م) (القسم الثالث 2009 م).
- في غمار السياسة 2010 م.
- سلسلة فكر ونقد: التواصل نظريات وتطبيقات 2010 م.
- المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد 1995 م.



- سلسلة مواقف (سلسلة كتب في حجم كتاب الجيب).
- "الإشراف على نشر جديد لأعمال ابن رشد الأصيلة، مع مداخل ومقدمات تحليلية وشروح 1997-1998.
- فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال.
- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة.
- تهافت التهافت.
- كتاب الكليات في الطب.
- الضروري في السياسة<sup>1</sup>.

---

1- أحمد المدني، محمد عابد الجابري وتجديد العقل العربي، دراسات وأوراق في الذكرى الأولى لرحيله، مؤسسة منتدى أصيلة، ط1، تموز 2011، ص 136.

أولاً: قائمة بأهم المصطلحات

بالفرنسية	المصطلح	الرقم
Historicité	التاريخية	01
La raison	العقل	02
Intellect	القوة العاقلة	03
Critique de la raison islamique	نقد العقل الإسلامي	04
L'Epistémologie	الإبستمولوجيا	05
structure	بنية	06
L'humanisme	الأنسنة	07
L'Orientalisme	الاستشراق	08
L'Islamologie classique	الإسلاميات الكلاسيكية	09
Pensée médiéval	الفكر القروسطي	10
Le Postmodernisme	ما بعد الحداثة	11
éLa Modernité	الحداثة	12
L'imaginaire social	المتخيل الاجتماعي	13
L'Islamologie appliquée	الإسلاميات التطبيقية	14
L'Orthodoxie	الأورثوذكسية	15
La Raison dogmatique	العقلية الدوغمائية	16
Moderniste	الحداثي	17
Culture scientifique	الثقافة العلمية	18
la pensée islamique	الفكر الإسلامي	19
Authenticité et modernité	الأصالة والمعاصرة	20

Ito larence	التعصب	21
Rupture épistémologique	القطيعة الإبستمولوجية	22
La structure logique	البنية المنطقية	23
Epistème	الإبستمي	24
L'espace mental	الفضاء العقلي	25
Arène intellectuelle	الساحة الفكرية	26
Reference	المرجعية	27
ontropologie	أنثروبولوجي	28
Humaniste	الإنساني	29
Universel	الكوني	30
Philologie	الفيلولوجيا	31
Inférence	الاستدلال	32
Interprétable	التأويل	33
La clôture dogmatique	السياج الدوغمائي	34
Enonce	التراث	35
la rigidité mentale	الصرامة العقلية	36
Dogmatisme	الدوغمائية	37
L'impensé	اللامفكر فيه	38
L'impensable	المستحيل التفكير فيه	39
Le pensable	المفكر فيه	40
Impensable	المستحيل التفكير فيه	41
La méthode	المنهجية	42

Discours coranique	خطاب قرآني	43
religieuse	الديني	44
Coran (le livre)	القرآن (المصحف)	45
L'historité de la raison	تاريخية العقل	46
La raison coranique	العقل القرآني	47
La raison arabe	العقل العربي	48
La raison islamique	العقل الإسلامي	49
Méthode analytique	المنهج التحليلي	50
Culture savante	الثقافة العالمة	51
objectivité	الموضوعية	52
L'idéologie	الإيديولوجيا	53
rationnel	العقلاني	54
L'esprit critique	العقل النقدي	55
laRaison pure	العقل المحض	56
laRaison européen	العقل الأوروبي	57
patrimoine	الموروث	58
Mécanismes logiques	آليات منطقية	59
Les Philosophes	الفلاسفة	60
Les logiciens	المناطق	61
Critique Philosophiques	النقد الفلسفي	62
logos	اللوجوس	63
rationalisation	عقلنة	64

Do gmatique	الدوغمائي	65
Preuve	البرهان	66
Demonstration	البرهنة	67
Argument	الحجة	68
systematiquement	ممنهج	69
Conjectures	الحدوس	70
Reproduction	النقل	71
Les valeurs	القيم	72
Absoluité	مطلقية	73
mentalité	عقلية	74
Annalyse	التحليل	75
Logistique	منطقي	76
L'homme	الإنسان	77
moral	أخلاقي	78
Sunnah prophétique	السنة النبوية	79
Rationalité	عقلانية	80
Raid hellenique	الغارة الهيلينية	90
Preuves Nkulaih	أدلة نقلية	91
Preuves mentales	أدلة عقلية	92
Efficacité	فعالية	93
Discours renaissance	خطاب نهضوي	94
Critique	نقد	95

Mesure mentale	قياس عقلي	95
irrationalité	اللاعقلانية	96
Réaliste	واقعية	97
La logique	المنطق	98
Métaphysique	الميتافيزيقا	99
La pensée arabe	الفكر العربي	100
La Pensée occidentale	الفكر الغربي	111
Aleskulaih	السكولائية	112
Concept	المفاهيمي	113
Onto logique	الانطولوجي	114
Epistémo logique	الإبستمولوجية	115
Pédago gique	بيداغوجي	116
Les idées	المُثل	117
Organon	الأورغانون	118
La logique formelle	المنطق الصوري	119
La logique expérimentale	المنطق التجريبي	120
Antropologique	أنثروبولوجي	121
Critique de la raison arabe	نقد العقل العربي	122
Critique de la raison islamique	نقد العقل الإسلامي	123
L'archéologie du savoir	أركيولوجيا المعرفة	124
L'esprit législateur	العقل المشرّع	125
L'historicité	التاريخية	126

Déclaration	البيان	127
Reconnaissance	العرفان	128
Argument	البرهان	129
Moderne	الحديث	130
Contemporaine	المعاصر	131
La culture arabe	الثقافة العربية	132
Le modèle précédent	النموذج السلف	133
Enregistrement	التدوين	134
Dogmes	الأفكار الجامدة	135
Le discours arabe	الخطاب العربي	136
La pensée logique	التفكير المنطقي	137
Elicitation	الاستنباط	138
Déduction	الاستقراء	139
Origine	الأصل	140
Branche	الفرع	141
Reference	المرجعية	142

ثانيا: قائمة بأهم الأعلام

(أ)

أركون: أ، ب، ج، د، هـ، و، ز، ح، ي، ك، ل، م، ن.

،62،،63،64،65،61،61،57،58،،60،51،52،53،54،55،24،21،19

،135،133،138،154،181،182،133،66،69،70

183،184،،186،187،188،189،190،191،192،193،194،195،196،1

،204،205،97،198،199،200،201،202

،217،207،208،209،210،212،213،214،215،216،218

،235،،225،219،220،221،222،223،224

238،239،240،241،242،243،244،245،246،247،248،249،251،25

،279،،271،272،278،261،260،261،259،258،260،4،255،257

.289،287،288،286،283،280،281،282

الجابري: أ، ب، ج، د، هـ، و، ز، ح، ط، ي، ك، ل، ن.

،32،33،34،31،30،25،24،23،19،20

،136،130،121،66،64،50،58،37،38،39،41،42،43،45،46،47،48

،151،146،140،143،144،145

،195،194،168،171،156،157،158،159،160،161،164،167

،228،229،230،231،232،234،235،237،238

240،249،250،251،252،253،254،255،257،262،263،264،265،26

،6،267،268،269،270،271،272،273،274

.294،293،283،292،282،278،279،280،276،275

أبونصرالفارابي: هـ، و. 133،146،165،166،167،168،169،170،172



ابن رشد:ز،

،140،139،138،137،53،44،28

.145،192،198،206،209،247،257،281،294،295،296

أبو حامد الغزالي:173،161،159،158،141،140،136،92،87،52،44،20،

.174،175،176،177،178،206

الإمام الشافعي:

.178،179،233،157،154،153،152،151،150،62،149،61،58،56

الإمام الشاطبي:42.

الحسن بن الهيثم:189.

ابن سينا: 183، 204.

ابن اسحاق الكندي:164،163،162،146.

الخليفة المعتصم: 163.

الخليفة أبي يعقوب: 257.

الخليفة المنصور:210.

أفلاطون:68،28،69،138،110،102،75،74،73،71،226،261،183،

أرسطو: 22، 37،28،41،68،71،73،74،75،76،80،78،77،84،87،

133، 136، 138،137،141،154،156،160،

.180،261،173،161،162،163،164،165،166،

ابن باجة:137.

ابن طفيل:206.

أبو حيان التوحيدي: هـ، 53، 195، 215، 288، 290.

الشريف الجرجاني:156،167.

الجاجظ: 148، 155، 158، 215، 288.

التوسير: 265.

ايمانويل كانط: ب، د، ز، ح، 37، 77، 88، 89، 90، 91، 92، 93، 94، 95،

96، 97، 98، 100، 101، 102، 105، 107، 120، 128، 187، 193،

195، 226، 227، 237، 266، 274.

214، 221، 226، 227، 228، 241، 243، 249، 251.

اندري لالاند: 45، 46، 58، 119، 275.

ابن خلدون: 53، 146، 198، 221، 253، 258.

ابن حزم الأندلسي: 145، 179، 180.

الحارث بن أسد المحاسبي: 20، 45.

ابن وهب: 157، 158.

ابن بشرمتي: 36.

أبو سعيد السيرافي: 164.

ادوارد مور: 103.

آير: 109.

ارنست رينان: 69، 70.

(ب)

بروتاغوراس: 70، 72.

برادلي: 103، 105.

برتراندراسل: ح، 103، 104، 106، 115، 280.

باروخ سبينوزا: 36، 84، 85، 86، 88، 182، 184.

بوزانكيت: 103.

بيير بورديو: 199، 201.

بول ريكور: 120، 201.

برهان غليون: 32.

(ج)

جوزيف شاخت: 198.

جان بياجي: 43، 120، 121، 272.

جهم بن صفوان: 259.

جرين: 105.

جون لوك: 100، 105.

جونسون: 168.

جاك دريدا: 221.

جان بول سارتر: 195.

جان جاك روسو: 165.

(د)

ديفيد هيوم: 36، 89، 100، 216.

ديدرو: 216.

(هـ)

هنري برغسون: 80.

هنري بوانكاري: 80.

هاملتون: 80.

هنري بيرييس: 287.

هاملان: 76.

(ط)

طه حسين: 155، 156، 287.

طه عبد الرحمان: 32، 65، 67، 68.

(ي)

يحي بن عدي: 165.

يورغن هابرمس: 48، 237.

يوسف كرم: 83.

(ك)

كارل ماركس: 195.

كوفكا: 123.

كوهلر: 123.

(ل)

ليفي ستراوس: 119.

لودفيغ فتنجشتاين: 109.

(م)

مينون: 71.

مالدور: 85.

مرغريت ميد: 203.

ماوتسي تونغ: 29.

مالك بن نبي: 28، 29، 48، 203.

ميشيل فوكو: 199، 201، 274، 280.

محمد عبده: 69، 134.

(س)

سقراط:

. 70، 71، 72، 73، 74، 88، 69، 68

سليمان بن حسان:

.162

(ع)

عثمان أمين: 141.

علي بن أبي طالب: 156.

(ف)

فيثاغورس: 85.

فرديناند دي سوسير:

.126، 131

فولتير: 36.

فريدريك هيغل:

.227، 225، 195، 107، 105، 103، 38، 37

فرنسيس بيكون:

.226 84، 80، 83

فخرالدين الرازي: 153.

(ر)

رونيه ديكارت:

. 202، 206، 183، 186، 195، 18

ردولف كارناب:

.109، 103

رابيه: 167.

(ش)

شليك: 109.

(ت)

توما الإكويني: 137.

تيودور أدورنو: 210.

(ع)

عبد الله العروي: 67، 182، 282.

(غ)

غاستون باشلار: د، 33، 208، 264، 265، 272، 273، 274.

## قائمة المصادر والمراجع

## قائمة المصادر

1- القرآن الكريم

2- السنة النبوية

### محمد أركون

3- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر

للفكر الإسلامي، ترجمة /هاشم صالح، دار الساقى ، بيروت ، 1999.

4- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم،

ترجمة وتعليق/ هاشم صالح، سلسلة نقد الفكر الديني، دار الطليعة،

1998.

5- محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة،

ترجمة/ هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط2، 2001 .

6- محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي نحو الخروج من السياجات

الدوغمائية المغلقة، ترجمة/ هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر،

بيروت، ط1 ، أبريل 2011.

7- محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة/

هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط1، 2002 .

8- محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ترجمة/ هاشم صالح، دار

الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1 يوليو 2009.

9- محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق/ هاشم

صالح، لافوميك، المؤسسة الوطنية للكتاب، 3 شارع زيغود يوسف

الجزائر.

10- محمد أركون، بحوث اجتماعية، العلمنة والدين الإسلام المسيحية

الغرب، دارالساقى، بيروت، ط3، 1996.



- 11- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق/ هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2005.
- 12- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة/ هاشم صالح، مركز الإنماء القومي بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 1998.
- 13- محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة وتعليق/ هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط2، 1995.
- 14- محمد أركون، العقل ومسألة الحدود، دار الساقى، الدار البيضاء، 1997.
- 15- محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة/ هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، 1997.
- 16- محمد أركون، الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر، ترجمة وتقديم/ هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، يونيو 2010.
- 17- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة/ هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء بيروت، ط2، 1996.
- 18- محمد أركون، العقل ومسألة الحدود، دار الساقى، الدار البيضاء، 1997.
- 19- محمد أركون وجوزيف مايلا، من منهناتن إلى بغداد ما وراء الخير والشر، ترجمة/ عقيل الشيخ حسين، دار الساقى، بيروت، ط1، 2008.

## محمد عابد الجابري

- 20- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، 1994.
- 21- محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، مارس 2001.
- 22- محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد: 3 تهافت التهافت، انتصارا للروح العلمية وتأسيسا لأخلاقيات الحوار مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998.
- 23- محمد عابد الجابري، حفريات في الذاكرة من بعيد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1997.
- 24- محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط6، 1994.
- 25- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة : دراسات ...ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط1، يوليو 1991.
- 26- محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية، سلسلة الثقافة القومية، 25 ، قضايا الفكر العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994.
- 27- محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 1994.

- 28- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، يونيو 1986، ط9 أغسطس، 2009.
- 29- محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط6، 1993.
- 30- محمد عابد الجابري، في غمار السياسة: فكري وممارسة: التواصل نظريات وتطبيقات، الكتاب الثالث، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2010.
- 31- محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، كتاب في جريدة أصدرته منظمة اليونسكو عام 1996، عدد95، يوليو 2006 .
- 32- محمد عابد الجابري، مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، الجزء الأول، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، مكتب التربية لدول الخليج، (د ط ت).
- 33- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، سلسلة نقد العقل العربي 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 10، مارس 2009.
- 34- محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم، التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، القسم الأول، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ط1، 2008.
- 35- محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي "3" العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 1995.

36- محمد عابد الجابري، المتفقون في الحضارة العربية ، محنة ابن حنبل  
ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1،  
يناير 1995.

37- حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب نحو  
إعادة بناء الفكر القومي العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،  
بيروت، دار الفارس للنشر والتوزيع، عمّان، ط1، 1990.

38- محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن  
رشد: (2) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة أو نقد علم الكلام  
ضدا على الترسيم الإيديولوجي للعقيدة ودفاعا عن العلم وحرية  
الاختيار في الفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1،  
1998.

39- محمد عابد الجابري، سلسلة الثقافة القومية (69) قضايا الفكر  
العربي (4) الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة  
العربية، بيروت، ط1، فبراير 1996.

40- محمد عابد الجابري، تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة، دار  
الطلیعة ، بيروت، ط2، 1982.

41- محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات  
الوحدة العربية، بيروت، ط1، يونيو 1989.

#### قائمة المصادر باللغة الأجنبية

42- Mohamed arkoon , la pensée arabe ,que sais je ?,  
Paris press universitaires de France ,1975 .

43- Mohamed abed al – jabri introduction à la critique  
de la raison arabe, La Découverte, IMA , 1994.

- 44- MOHAMED ARKOUN, Pour Une Critique de la Raison Islamique, maison neuve et La Rose, PARIS, 1984.
- 45- Mohamed arkoun, essais sur la pensée islamique ,Paris, maiso neuve et la rose ,1997 ,op cit.

## قائمة المراجع

- 46- نايله أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، ط1، 2008.
- 47- جيارر جهامي، سميح دغيم ورفيق العجم، موسوعة مصطلحات الفكر النقدي العربي والإسلامي المعاصر، سلسلة موسوعات المصطلحات العربية والإسلامية ج 2، مكتبة لبنان، بيروت، 2004.
- 48- علي سامي النشار، المنطق السوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط1، 1955.
- 49- مصطفى إبراهيم الزلمي، عن مقال الصلة بين المنقول والمعقول في المنطق الإسلامي، مكانة العقل في الفكر العربي، مركز دراسات الوحدة العربية.
- 50- ابن خلدون، المقدمة، دار الكتاب اللبناني، ط2، 1979.
- 51- علي حرب، (النص والحقيقة 2) نقد الحقيقة، المركز العربي للإنماء، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 1993.
- 52- علي الوردي، مهزلة العقل البشري، محاولة جديدة في نقد المنطق القديم لا تخلو من سفسطة، دار كوفان للنشر، توزيع دار الكنوز الأدبية، بيروت، 1994.
- 53- راجح عبد الحميد الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، مكتبة المؤيد، المملكة العربية السعودية، ط1، 1992.
- 54- إيمانويل كانط، نقد العقل الخالص، هامبورغ، 1962.
- 55- مراد وهبه، ملاك الحقيقة المطلقة، دار قباء مشروع مكتبة الأسرة.
- 56- محمد عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف، ط4، 1987.

- 57- عباس محمود العقاد، الثقافة العربية أسبق من ثقافة اليونان والعبريين، دار القلم (د.ط.ت).
- 58- محمد مهراڤ، مدخل إلى المنطق السوري، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1994.
- 59- ت، ج، دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة/ محمد عبد الهادي أبو ريذة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط5، (د.ت).
- 60- إبراهيم زكريا، مشكلة البنية أو أضواء على البنيوية، دار مصر للطباعة و النشر، مصر، 1976.
- 61- عمر مهيبيل، البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، ط3، 2010.
- 62- الزواوي بغورة، المنهج البنيوي بحث في الأصول و المبادئ والتطبيقات، دار الهدى للنشر، الجزائر، ط1، 2002.
- 63- جان بياحي، البنيوية، ترجمة/ عارف منيمنة و بشير أويري، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1971.
- 64- فريذة غيوذة، اتجاهات و شخصيات في الفلسفة المعاصرة، دار الهدى للنشر والتوزيع عين مليلة، الجزائر، 2002.
- 65- ميشال فوكو، البنيوية و التحليل الأدبي، ترجمة/ محمد الخماسي، العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي بيروت، باريس، ط1، شتاء 1988.
- 66- جون ليشته، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، من البنيوية إلى ما بعد الحدائة، ترجمة/ فاتن البستاني ومراجعة محمد بدوي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، أكتوبر 2008.

- 67- محمد مهراڻ رشوان، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط2، 1984.
- 68- السيد ولد أباه وآخرون، الثقافة والمنقف في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 1992.
- 69- حنا الفاخوري، خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج1، مقدمات عامة، الفلسفة الإسلامية، دار الجيل، بيروت، ط3، 1993.
- 70- أحمد أمين، زكي نجيب محمود، السلسلة الفلسفية، قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب المصرية القاهرة، ط2، 1935.
- 71- أميرة حلمي مطر، محاورة فايدروس لأفلاطون أو عن الجمال، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000.
- 72- الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، أكتوبر 2005.
- 73- فتحي التريكي، قراءات في فلسفة التنوع، الدار العربية للكتاب، تونس، 1988.
- 74- بول موي، المنطق وفلسفة العلوم، ترجمة فؤاد حسن زكريا، دار نهضة مصر، القاهرة.
- 75- مهدي فضل الله، بدايات التفلسف الإنساني، الفلسفة ظهرت في الشرق، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، مارس 1994.
- 76- محمد عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف، ط4، 1987.
- 77- سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، دار الشروق القاهرة، ط15، 2002.



- 78- ت، ج، دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريذة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط5، (د.ت).
- 79- علي أحمد، تاريخ الفكر العربي الإسلامي، منشورات جامعة حلب، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، 1997.
- 80- علي أحمد، تاريخ الفكر العربي الإسلامي، منشورات جامعة حلب، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، 1997.
- 81- راجح عبد الحميد الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، مكتبة المؤيد، المملكة العربية السعودية، ط1، 1992.
- 82- عثمان أمين، ديكارت، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط6، 1969.
- 83- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مكتبة الدراسات الفلسفية، دار المعارف، القاهرة، ط5، 1986.
- 84- إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2000.
- 85- ستوارت هامبشر، سلسلة أبحاث، عصر العقل، (فلسفة القرن السابع عشر)، ترجمة/ ناظم طحان، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط2، 1986.
- 86- ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى التأمل الثاني، ترجمة/ عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1974.
- 87- الحسن السائح، الحضارة الإسلامية في المغرب، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط2، 1986.
- 88- أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج2، دار الكتاب العربي، بيروت (د.ط.ت).

- 89- محمد بن بهادر الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، دار المعرفة، بيروت، (د.ط.ت).
- 90- عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، مجلد1، ج2، دار إحياء التراث العربي، بيروت (د.ط.ت).
- 91- الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، ج3، البابي الحلبي، القاهرة، (د.ط.ت).
- 92- طه حسين، البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر، في أبي الفرج قدامة بن جعفر، نقد النشر، المكتبة العلمية، بيروت، 1980.
- 93- نقل تداري، نشره عبد الرحمان بدوي مع الترجمات العربية القديمة لكتب أرسطو القديمة، في منطق أرسطو، ج1، وكالات المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، 1980.
- 94- محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012.
- 95- الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار الشروق، بيروت، 1970.
- 96- الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1968.
- 97- الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق محسن مهدي، دار الشروق، بيروت، 1958.
- 98- أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1966.

- 99- أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس، بيروت، 1981.
- 100- أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، تحقيق فيكتور شلحت، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1959.
- 101- أبو حامد الغزالي، معيار العلم، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة (د.ط.ت).
- 102- أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق عادل العوا، دار الأمانة، بيروت، 1969 .
- 103- أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، ج1، تحقيق محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1980.
- 104- ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 2، مكتبة خياط، بيروت، (د.ط.ت).
- 105- مجموعة الكتاب، ترجمة علي سيد الصاوي، مراجعة وتقديم الفاروق زكي يونس ، نظرية الثقافة، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يوليو 1997.
- 106- غاستون باشلار، فلسفة الرفض، مقال عن فلسفة الفكر العلمي المعاصر، مكتبة الفلسفة المعاصرة، المطبوعات الجامعية فرنسا، باريس، 1949.
- 107- هشام شرابي، مقال عن معنى الحداثة، دفاتر فلسفية الحداثة، إعداد وترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء 05 المغرب، (د.ط.ت).

- 108- هايدغر، الهوية والاختلاف، نقلا عن عبد السلام بن عبد العالي،  
أسس الفكر الفلسفي المعاصر: مجاوزة الميتافيزيقا، دار توبقال،  
الدار البيضاء، ط2، 2000.
- 109- جان ببير ديكونشي، عن روكيش، نظرية الدوغمائية، عن مجلة  
أرشيف علم اجتماع الأديان، رقم 30، 1970.
- 110- مالك بن نبي، مشكلات الحضارة، شروط النهضة ، ترجمة عمر  
كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر للنشر والتوزيع  
بدمشق، 1986.
- 111- ألبير كامي، أسطورة سيزيف الطاعون والإنسان المتمرد ذروة النزعة  
اللاعقلانية المتطرفة(د.ط.ت).
- 112- ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمود قاسم الأنجلو  
مصرية، القاهرة، 1984.
- 113- اميل دوركايم، تقسيم العمل الاجتماعي، باريس، ط4، 1922.
- 114- محمد فتحي عثمان، القيم الحضارية في رسالة الإسلام، الدار  
السعودية للنشر والتوزيع، ط1، (د. ت) .
- 115- مالك بن نبي، مشكلات الحضارة، مشكلة الثقافة، ترجمة/ عبد  
الصبور شاهين، دار الفكر المعاصر بيروت، دار الفكر بدمشق،  
ط4، 1984.
- 116- اميل برهيه، تاريخ الفلسفة (1935) نقلا من كتاب الجابري، نحن  
والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي،  
بيروت، ط6، 1993.

- 117- غاستون باشلار، فلسفة النفي: مقالة عن فلسفة الفكر العلمي الجديد، مكتبة الفلسفة المعاصرة باريس، المطبوعات الجامعية لفرنسا، 1949.
- 118- محمد أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة الحديثة، الجزء الرابع، دارالمعرفة الجامعية، (د.ط)، 1996.
- 119- كريم متى، الفلسفة الحديثة، عرض نقدي، منشورات جامعة بنغازي، 1974.
- 120- أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، تاريخها ومشكلاتها، دار المعارف، القاهرة، 1988.
- 121- محمد عزيز الوكيل، تحديث العقل المسلم، المطبعة رباط نت الرباط، ط1، 2004.
- 122- أحمد عبيد الكبيسي، مكانة العقل في الفكر العربي، مركز دراسات الوحدة العربية والمجمع العلمي العراقي، (د.ط.ت).
- 123- الحارث بن أسد المحاسبي، كتاب العقل وفهم القرآن، تقديم حسين القوتلي، دار الكندي للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، 1983.
- 124- كمال عبد اللطيف، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي، بيروت، 1992.
- 125- إبراهيم المزلمي، مكانة العقل في الفكر العربي، مركز الدراسات للوحدة العربية (د.ط.ت).
- 126- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، الجزء 3، دار المعرفة، بيروت، 1982.
- 127- علي حرب، نقد النص، النص والحقيقة 1، المركز الثقافي العربي، 1993.

- 128- محمد أمين العالم، الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، دار المستقبل العربي، بيروت، ط2، 1998.
- 129- نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، ط4، 2000.
- 130- محمد ابن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق خالد السبع العلمي وزهير شفيق الكبي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، عام 1999.
- 131- طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثة الغربية، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط2، 2005.
- 132- عبد الله العروي، مفهوم العقل مقالة في المفارقات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1996.
- 133- عبد الله العروي، الإيديولوجية العربية المعاصرة، دار الحقيقة، بيروت 1973.
- 134- كيجل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، دارالأمان، الرباط، (د.ط.ت).
- 135- مختار الفجاري، نحو نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ترجمة وتقديم هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1 يونيو 2009.
- 136- ماهر عبد القادر محمد، مشكلات الفلسفة، دار المعرفة الجامعية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1985.
- 137- إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، لبنان (د.ط.ت).

- 138- ويل ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، منشورات مكتبة المعارف بيروت، ط6، 1988.
- 139- زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، مطبعة لجنة التأليف والنشر والترجمة، القاهرة، 1936.
- 140- علي عبد المعطي محمد، أعلام الفلسفة الحديثة الجزء الثاني، دار المعرفة الجامعية، 1997.
- 141- زكي نجيب محمود، برتراندراسل، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، القاهرة، ط2، (د.ت).
- 142- اليمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، الأصول - الحصاد- الآفاق المستقبلية، المجلس الوطني للفنون والآداب - الكويت، ديسمبر، 2000.
- 143- محمد مهران رشوان، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط2، 1984.
- 144- جيل دولوز، فلسفة كانط النقدية، تعريب أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1997.
- 145- ماهر عبد القادر، فلسفة التحليل المعاصر، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1985.
- 146- روبير بلاتشي، المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل، ترجمة/خليل أحمد خليل، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر و المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، (د.ط.ت).
- 147- عبد الفتاح الديدي، الاتجاهات الفلسفية المعاصرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1985.

- 148- يحي هويدي، ما هو علم المنطق دراسة نقدية للفلسفة الوضعية المنطقية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 1، 1966.
- 149- عبد الرحمان بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1975.
- 150- طه عبد الرحمان، العقل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2، 1997.
- 151- محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء دراسة جديدة تستهدف اكتشاف الأساس المنطقي المشترك للعلوم الطبيعية والإيمان بالله، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط5، 1986.
- 152- أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1986.
- 153- أحمد عبد الرحيم السايح، فلسفة الحضارة الإسلامية، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية دراسات في الإسلام، القاهرة، 1989.
- 154- قدري حافظ طوقان، مقام العقل عند العرب، دار القدس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2002.
- 155- مروة كريدية، أفكار متمردة في الفكر والثقافة والسياسة، شمس للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2008.
- 156- فهمي جدعان، نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى، دار الشروق عمان، الأردن، ط1، 1985، ص16.
- 157- أحمد محمد سالم، إشكالية التراث، في الفكر العربي المعاصر دراسة نقدية مقارنة بين حسن حنفي وعابد الجابري، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2010.



- 158- كريستوفر وانت واندرجي كليموفسكي، المشروع القومي للترجمة أقدم لك كانط، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002.
- 159- هيجل، المكتبة الهيجيلية المؤلفات المجلد الثالث، محاضرات هيجل في تاريخ الفلسفة ترجمة/ إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1997.
- 160- محمد وقيدي، جرأة الموقف الفلسفي، أفريقيا الشرق، المغرب وبيروت، 1999.
- 161- ايمانويل كنت، نقد العقل العملي، ترجمة/ أحمد الشيباني، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، 1966.
- 162- نورالدين الساقى، نقد العقل في فلسفة الغزالي، منزلة العقل النظري والعقل العلمي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2009.
- 163- محمد حمزة، الإسلام واحدا ومتعددا، إسلام المجددين، دار الطليعة للطباعة والنشر و رابطة العقلاانيين العرب، بيروت، ط1، 2007.
- 164- مطاع صفدي، نقد العقل الغربي الحداثة وما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي، لبنان، 1990.
- 165- طه عبد الرحمان، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1997.
- 166- أنطوان أرنولد، بيير نيكول، المنطق أو فن توجيه الفكر، ترجمة عبد القادر قنيني، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط1، 2007.
- 167- فتحي إبراهيم الشقاقي، سيد قطب معالم في الطريق، عرض ورؤية، دار الشروق، ط1، 1992.

- 168- محمود حمدي زقزوق، المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، دار المعارف (د.ط.ت).  
169- عمر مهيب، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، منشورات الاختلاف، الجزائر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2005 .  
170- سالم يفوت، فلسفة العلم والعقلانية المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، 1982.  
171- فكتور سعيد باسيل، منهج البحث عند الغزالي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (د.ط.ت).  
172- يوسف محمود، المنطق الصوري التصورات والتصديقات، دار الحكمة الدوحة، قطر، ط1، 1994.  
173- زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت، 1971.  
174- عبد الفتاح محمد سيّد أحمد، التصوف بين الغزالي وابن تيمية، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، ط1، 2000.  
175- محمود يعقوبي، دروس المنطق الصوري، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط3، 2009.  
176- عبد الله شريط، معركة المفاهيم، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر، 1981.  
177- فريال حسن خليفة، الدين والسلام عند كانط، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2001.  
178- ماهر عبد القادر ومحمد محمد قاسم، أسس المنطق الصوري، دار المعرفة الجامعية، 1999.

- 179- محمد مهران، مدخل إلى المنطق السوري، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1994.
- 180- أبو يعرب المرزوقي، إصلاح العقل في الفلسفة العربية، من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1997.
- 181- إمانويل كنت، نقد ملكة الحكم، ترجمة غانم هنا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، سبتمبر 2005.
- 182- عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ضبط المتن خليل شحادة، ومراجعة سهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1431 هـ - 2001 م.
- 183- جاك ديريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، تقديم محمد علاء سينا، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2000.
- 184- راوية عبد المنعم عباس، الفلسفة الحديثة والنصوص، دار المعرفة الجامعية مصر، 1987.
- 185- مالك بن نبي، مشكلات الحضارة، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة بسام بركة وأحمد شعبو، إشراف وتقديم عمر مسقاوي، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر بدمشق، ط1، 1988.
- 186- رونيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج، دار عويدات، بيروت، باريس، ط3، 1982.
- 187- برتراند راسل، المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة، ترجمة عبد الكريم أحمد، مكتبة الأنجلو المصرية، (د.ط)، 1960.

188- جون كوتنغهام، العقلانية فلسفة متجددة، ترجمة محمود منقذ

الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط1، 1997.

189- يحي محمد، نقد العقل العربي في الميزان دراسة مطارحات " نقد

العقل العربي" للمفكر المغربي محمد عابد الجابري، أفريقيا الشرق،

الدار البيضاء، المغرب، (د.ط)، 2009.

190- أحمد المديني، محمد عابد الجابري وتجديد العقل العربي، دراسات

وأوراق في الذكرى الأولى لرحيله، مؤسسة منتدى أصيلة، ط1، تموز

2011.

### قائمة المراجع باللغة الأجنبية

191- G.V. F. HEGEL , La raison dans l'Histoire  
Introduction à la Philosophie de l'Histoire  
,Traduction nouvelle par Kostas PAPAIOANNOU,  
UNION GÉNÉRALE D'ÉDITIO, 8 rue Garancière ,  
PARIS 1955 ,Librairie PLON 1965.

192- J. Derrida, L'Écriture et la Différence, p 414, Par  
Christian Vandendorpe , Rhétorique de  
Derrida ,Université d'Ottawa Article publié dans  
Littératures (McGill), no 19, hiver 1999, p.169-193.

## قائمة الموسوعات والمعاجم

- 193- عبد الرحمان بدوي، موسوعة الحضارة العربية الإسلامية المجلد الأول الفلسفة والفلاسة في الحضارة العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1987.
- 194- عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984.
- 195- م. روزنتال و ب. يودين، الموسوعة الفلسفية وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين، ترجمة/ سمير كرم، مراجعة صادق جلال العظم وجورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط6، 1987.
- 196- مراد وهبه، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط5، 2007.
- 197- جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانكليزية واللاتينية، ج 1، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، بيروت، 1982.
- 198- بيتر كونزمان، فرانز، بيتر بوكارد، فرانز فيدمان، أطلس dtv الفلسفة، ترجمة جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، ط 11، 2003.
- 199- أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثاني، تعريب: خليل أحمد خليل، تعهده أحمد عويدات، منشورات عويدات بيروت، باريس، ط 2، 2001 .

## قائمة المجلات و الدوريات

200- أحمد أبو زيد، التنوير في العالم العربي قراءة انتروبولوجية، عالم الفكر، التنوير، المجلد 29، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 3، مارس 2001.

201- زكي الميلاد، الفكر الإسلامي المعاصر وإشكالية التراث، الكلمة، مجلة فكرية ثقافية إسلامية، تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، بيروت، العدد 25، السنة السادسة، خريف 1999 م / 1430 هـ.

202- الزواوي بغورة، إشكالية المنهج في العلوم الإنسانية، البصائر، مجلة علمية محكمة، المجلد 12، العدد 2، 2008.

203- محمد أركون، نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، الفكر العربي المعاصر مجلة العلوم الإنسانية والحضارية، العدد 29، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1983.

204- الزواوي بغورة، (عن بول ريكور)، البنيوية منهج أم محتوى، عالم الفكر، التحولات في الفكر الفلسفي المعاصر، المجلد 30، العدد 4، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أبريل 2002.

205- محمد أركون، الأصول الإسلامية لحقوق الإنسان، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 62-63، مركز الإنماء القومي، بيروت، أبريل 1989.

206- الزواوي بغورة، إشكالية المرجعية الفكرية في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر محمد عابد الجابري نموذجاً، مجلة عالم الفكر، المجلد 29، العدد 3، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مارس 2001.

- 207- محمد عابد الجابري، من ملفات الذاكرة الثقافية، مواقف إضاءات وشهادات، الكتاب الواحد والعشرون، دار النشر المغربية أديما، ط1، 2003
- 208- عبد الغني التازي، الترسخ الوجودي للدرس الفلسفي، فكر ونقد، السنة الخامسة، العدد48، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، أبريل 2002.
- 209- نعيمة حاج عبد الرحمان والأزهري ربحاني، ليس في ثقافتنا مفهوم للآخر، وحوار الثقافات شعار ظرفي، لقاء مع محمد عابد الجابري، آيس فضاء العقل و الحرية، مجلة فلسفية نصف سنوية، العدد2، دار الصحافة القبة الجزائر، السداسي الأول 2007.
- 210- محمد أركون، رهانات المثاقفة بالمغرب الكبير بعد الاستقلال، مقارنة تاريخية وأنتروبولوجية، مجلة فكر ونقد، السنة الثانية العدد 19، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، مايو 1999.
- 211- عبد الله موسى، ارتكاسات نقد العقل، قراءة في مسارات النظرية النقدية، مجلة فكر ونقد، مجلة فكر ونقد، السنة الخامسة العدد 43، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، نوفمبر 2001.
- 212- عاطف العراقي، ابن رشد فيلسوف العقل والاستنارة، مجلة العربي، العدد 575، وزارة الإعلام بدولة الكويت، أكتوبر 2006.
- 213- منصور عفيف، الحداثة والبدليل الحضاري ( حوار بين المفكرين)، الحوار الفكري، مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية، جامعة منتوري، قسنطينة، العدد التاسع، السنة السابعة، ديسمبر 2007.
- 214- طارق حجّ، نقد العقل العربي المعاصر من عيوب تفكيرنا المعاصر، سلسلة ثقافية شهرية تصدر عن دار المعارف، ط2.

## المذكرات والرسائل الجامعية

215-مصطفى كيجل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، رسالة دكتوراه في الفلسفة، جامعة منتوري قسنطينة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، 2007 – 2008.

216-فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحدائي أصولها ومحدداتها دراسة تحليلية نقدية مقارنة، رسالة دكتوراه في الفلسفة، جامعة الحاج لخضر باتنة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية، 2010 – 2011.

217- حمادي النوي، الحدائنة والتنوير في فكر عبد الله، مذكرة ماجستير في الفلسفة، جامعة الجزائر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، 2009 – 2010.

218- KALTHOUM SAAFI HAMDA ,Thèse de Doctorat en sociologie,VERS UNE PLATEFORME DE MODERNISATION DE LA PENSEE ISLAMIQUE,une nouvelle alternative à travers la pensée de Abdelmajid Charfi, Mohammed Arkoun et Nasr Hamid Abou Zeid , UNIVERSITE SORBONNE NOUVELLE , PARIS 3 ,2011 .



# فهرس الموضوعات

## الموضوع

## الصفحة

مقدمة.....	أ- م
<b>الفصل الأول: مفهوم وخصوصية العقل العربي الإسلامي.....</b>	17
المبحث الأول: تحديد مفهوم العقل لغة واصطلاحا.....	18
المبحث الثاني: خصوصية العقل العربي وتميزه عن العقل اليوناني والأوروبي.....	31
المبحث الثالث: تاريخية ومفهوم العقل العربي الإسلامي عند محمد عابد الجابري.....	38
المبحث الرابع: مفهوم العقل الإسلامي في فلسفة محمد أركون.....	49
<b>الفصل الثاني: التحليل المنطقي ونقد العقل في الفكر الغربي.....</b>	67
المبحث الأول: المنطق التحليلي في الفلسفة الغربية.....	68
المبحث الثاني: كانط وفلسفته النقدية.....	91
المبحث الثالث: أهمية المنطق في الفلسفة الغربية المعاصرة (رسل نموذجاً).....	102
المبحث الرابع: الاستمولوجيا والمشكلات الفلسفية التقليدية.....	106
<b>الفصل الثالث: تحليل بنية العقل العربي وبنية العقل الإسلامي المنطقية..</b>	114
المبحث الأول: مفهوم البنية المنطقية.....	116
المبحث الثاني: الفكر العربي الإسلامي وتأسيس بنية التفكير الفلسفي النقدي المنطقي.....	130
المبحث الثالث: آليات التحليل والبنية المنطقية في نقد العقل العربي الإسلامي.....	140

المبحث الرابع: موقف محمد أركون من مفهوم البنية المنطقية وتوظيفها في نقد العقل الإسلامي.....	177
<b>الفصل الرابع: التحليل المنطقي لنقد العقل العربي الإسلامي عند محمد عابد الجابري و محمد</b>	
أركون.....	194
المبحث الأول: آليات التفكير المنطقية في الفكر العربي الإسلامي المعاصر.	
.....	195
المبحث الثاني: الأساس الفلسفي لنقد العقل العربي الإسلامي عند محمد أركون	
.....	233
المبحث الثالث: خاصية النقد والمنهج التفكيكي عند محمد عابد الجابري.....	246
المبحث الرابع: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون ومحمد عابد الجابري	
وحضور المنطق.....	253
<b>الخاتمة.....</b>	272
الملاحق.....	280
قائمة المصادر والمراجع.....	305
قائمة الموسوعات والمعاجم.....	325
المجلات والدوريات.....	326
قائمة المذكرات والرسائل.....	328
فهرس الموضوعات.....	329