

التراث الاسلامي والحداثة عند محمد عابد الجابري

علي حبيب سعيد العزاوي

كلية الامام الكاظم عليه السلام/ أقسام بابل

alihabee7@gmail.com

تاريخ نشر البحث: 2023 /8/27

تاريخ قبول النشر: 2023/7/25

تاريخ استلام البحث: 2023/7/10

المستخلص

يعد الجدل حول التراث والحداثة من اهم المفاهيم والقضايا التي انشغل بها الفكر العربي الحديث والمعاصر. وما يزال الحوار والجدل قائماً ومستمراً منذ نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين الى يومنا هذا. وكل ذلك لأجل تشييد حداثة عقلانية متتورة، ولن يتحقق ذلك إلا بالعودة الى التراث العربي الاسلامي من جديد، ونقد مواقفه وغربلتها فهماً وتفسيراً. ويهدف الموضوع إلى الاطلاع على مفاهيم دعوات الحداثة والتجديد عند محمد عابد الجابري والتعرف على مضامينه وابعاده الفكرية وما تعتمد من الاساليب والمناهج العصرية والحديثة في نقد التراث؛ لتكون باباً لنقد ما لا يتناسب مع منظومتنا المعرفية، أو قبول ما كان منها صالح ويصب في خدمة الدعوة ومضامينها الالهية.

القضية الاساس في فهم الجابري للتراث لا تقوم على القطيعة مع التراث بشكل كامل، وانما تقوم على ضرورة القطيعة مع الفهم التراثي للتراث، فهو يدعو الى التخلي عن ذلك الفهم التراثي، بالتححرر من الرواسب العميقة والراسخة في عملية فهمنا للتراث، وهذه القطيعة هي من اجل العودة الى التراث، ولكن بفهم جديد يتناسب مع الواقع ومتطلباته.

الكلمات الدالة: التراث الاسلامي، الحداثة، محمد عابد الجابري

Islamic Heritage and Modernity of According to Muhammad Abed al-Jabri

Ali Habeeb Saeed Al-Azzawi

Imam Al-Kadhum College

Abstract

The controversy over heritage and modernity is one of the most important concepts and issues in which modern and contemporary Arab thought is thinking about. Dialogue and controversy are still existing and continued since the end of the nineteenth century and the beginnings of the twentieth century and to the present day. All of this is for the purpose of constructing rational, enlightened modernity, and this will only be achieved by returning to the Arab-Islamic heritage again, criticizing its positions and sifting it with understanding and interpretation. The topic aims to see the concepts of calls for modernity and renewal by Muhammad Abed Al-Jabri and to identify its contents, intellectual backwardness, and the modern methods in criticism of heritage. This could open the door to criticizing what is not commensurate with our cognitive system, or accepting what was good and pouring into the service of the call and its divine contents.

Keywords: Islamic heritage, modernity, Muhammad Abed Al-Jabri

المقدمة

ذهب العديد من المفكرين العرب والباحثين الى قراءات نقدية للفكر العربي والاسلامي وتقديم مشاريعهم الفكرية الفاعلة التي انطلقت اشاعاتها منذ سبعينات القرن الماضي تقريباً وان كانت لها جذورها وبواورها عند العديد من أمثال طه حسين وعلي عبد الرازق وغيرهم ممن قدم قراءة نقدية للتراث العربي بما تحتويه كلمة التراث من معنى. ومن اهم هذه القراءات الفكرية ما قدمه محمد عابد الجابري في نقده للتراث في كتابيه (نحن والتراث - التراث والحداثة) اضافة الى مشروعه الفكري الذي وضعه تحت عنوان (نقد العقل العربي) الذي اصدر جزئه الاول عام 1984م، بعنوان (تكوين العقل العربي)، ثم تتابعت حلقات هذا المشروع في اجزائه الاخرى وهي (بنية العقل العربي - العقل السياسي العربي - العقل الاخلاقي العربي)، لتشكل ظاهرة فكرية، محدثة لهزة فكرية عنيفة لدى المفكرين العرب، وتبني للكثير مما طرحه الجابري من قبل طبقة الانتلجنسيا العربية.

إن لاختلاف الآراء والمناهج ووجهات النظر في قراءتها للتراث العربي الاسلامي، أثرها في رفض أو قبول هذه المشاريع النقدية، لكننا نجد مشروع الجابري، كان له الأثر الايجابي في الساحة العربية والاسلامية، فقد كان المحرك لانطلاق الكثير من المشاريع الناقدة، سواء للمشروع الجابري خصوصاً أم للتراث العربي بشكل عام وبوجهات وزوايا جديدة ومختلفة.

إن ما أراده الجابري في تجاوز الفهم التراثي للتراث ، هو الانتقال الى فهم ورؤية عصرية له ، فالحداثة عنده لا تعني القطيعة مع التراث ومع الماضي ، وانما تعني الارتقاء بطريقة التعامل مع التراث والارتقاء به الى مستوى المعاصرة ، ولتحقق الحداثة عنده ، وجب البدء بحل ما تراكم من مشكلات الماضي ، والتعامل معها على اساس من العقلانية لتحقيق نهضتنا.

وقد تم تقسيم البحث على :

مقدمة، تمهيد، ومبحث اول بعنوان الموقف من التراث والحداثة.

أولاً : سلفية المناهج ونقد الجابري.

ثانياً : المنهج التحليلي والتفكيك.

ثالثاً : نقد المنهج عند الجابري.

ومبحث ثاني بعنوان أولاً : نقد العقل العربي (النظري) عند الجابري

ثانياً : نقد العقل العربي (العملي) عند الجابري

الخاتمة :

نقد وتقييم :

التمهيد :

من اهم المفاهيم والقضايا التي انشغل بها الفكر العربي الحديث والمعاصر ومنذ نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، وما يزال الحوار والجدل فيها، هو ما يتعلق بالتراث والحداثة، فهذا الحراك الفكري ما يزال مستمراً الى يومنا هذا. وكل ذلك لأجل تشييد حداثة عقلانية متنورة، ولن يتحقق ذلك إلا بالعودة الى التراث العربي الاسلامي من جديد، ونقد مواقفه وغربلتها فهماً وتفسيراً.

التراث لغة : إن المتأمل لدلالة كلمة التراث في المعاجم العربية، يجدها مشتقة من الفعل ورث، ومرتبطة دلاليًا بالإرث والميراث والتركة، وما يتركه الميت لأولاده.

يقول ابن منظور : ورث : الوارث : صفة من صفات الله عز وجل، وهو الباقي الدائم الذي يرث الخلائق، ويبقى بعد فنائهم... ورث فلان أباه يرثه وراثته وميراثا. وأورث الرجل ولده مالا إيراثاً حسناً. ويقال : ورثت فلاناً مالا أرثه وورثاً إذا مات مؤرثك، فصار ميراثه لك. وقال تعالى إخباراً عن زكريا ودعائه إياه (فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا يَرْثُنِي وَيَرِثْ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ) (مريم: ٥ - ٦)، أي يبقى بعدي فيصير له ميراثي [1: ج2، ص728].

التراث اصطلاحاً : أما التراث فقد اختلف معناه المعاصر عن مفهومه ودلالته في الماضي وارتبط بمعنى الذاكرة الشعرية واللاشعورية التي يخزنها الانسان العربي المعاصر، وهناك آراء مختلفة حول تعريف التراث من مفكر الى آخر ومنها :

فقد عرف أحمد العلوي التراث بأنه (القرآن وكلام محمد صلى الله عليه وسلم لا غير) [2: ص97].

اما الجابري فقد عرف التراث بأنه: (الموروث الثقافي والفكري والديني والادبي والفني) [3: ص74].

إن مفهوم التراث بتعريف الجابري، يختلف عن تعريف أحمد العلوي الذي اقتصر في فهمه للتراث على نصوص القرآن الكريم وسنة النبي (ص)، بينما وسع الجابري هذا المفهوم ليشمل كل ما يتعلق بالموروث الثقافي والفكري، والنصوص الادبية والفنية، اضافة الى التراث الإسلامي، وهو مصطلح يتسع لكل ما له علاقة بالإسلام من نصوص القرآن والسنة النبوية، واجتهادات العلماء السابقين في فهم هذه النصوص وتطبيقها على الواقع، وقد حصل خلاف حول ما إذا كان هذا التراث دين مقدساً يجب الالتزام به، أو نصوصاً واجتهادات مرتبطة بأزمانها وأماكنها الغابرة، تعامل على أنها تاريخ ينقل لنا تجربة بشرية قابلة للنقد والنقض والتعديل والتطوير بما يتناسب مع الزمان والمكان والظروف الخاصة بكل عصر [4: wikiwand.com/ar].

إن عملية فهم التراث الاسلامي تحتاج الى انفتاح على تغير الزمان ومراحل تطوره كما قلنا، يقول الله تعالى (تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ) (البقرة: ١٣٤)، هذه الآية تواجه من حيث الدلالة طبيعة العقلية العربية وسكونها في الزمن الماضي، وتمحورها على زمن واحد وليس للحاضر من معنى، ولذا فالعربي يرفض أي مراجعة للواقع الاجتماعي والذهني، هذا فضلاً عن قبول نقد الماضي وإعادة تأسيسه. (أرادت الآية أن توجه أنظار هؤلاء الى اعمالهم وسلوكهم وافكارهم، وتصرفهم عن الانغماس في الافتخار بالماضين. هذه الآية - وإن اتجهت في الخطاب الى فئة اليهود واهل الكتاب في عصر البعثة - تخاطبنا نحن المسلمين أيضاً) [5: ج1، ص326].

مفهوم الحادثة :

الحادثة لغة: بالعودة الى قواميس اللغة العربية نجد مصطلح الحادثة وهو مصدر للفعل حَدَثَ يحدثُ حدثاً وحادثة، يستخدم للدلالة على معان عديدة ومنها [6: ص10] :

1 - الجديد وهو نقيض القديم [1: ج3، ص75].

2 - الكلام والخبر [7: ص153].

وإذا رجعنا الى استخدامات النص القرآني لهذا المصطلح نجد انه لم يرد لفظ (حادثة) بهذه الصيغة، لكنه استعمل صيغاً اخرى لذات الجذر، وكلها جاءت بالاستعمال اللغوي للكلمة، كقوله تعالى (وَمَنْ أَضْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا) (النساء: ٨٧)، (وَإِذْ أَسْرَأَ النَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا) (التحریم: ٣).

الحادثة اصطلاحاً: للحادثة تعريفات متعددة ومختلفة، ولكل باحث ومفكر تعريف ومنها :

1 - هناك من عرفها بأنها (الشيء الذي لا يعرف) [8: ص15-16]، حيث نظر هذا الفريق الى الحادثة وما تدل عليه، فوجد أن من سماتها عدم الوضوح والانضباط والاستقرار على حال ثابت.

2 - وهناك من عرفها بقوله: (حركة انفصال وتقاطع عن التراث والماضي لكن ليس لنبذه، وإنما لاحتوائه وتكوينه وإدماجه في مخاضها المتجدد، ومن ثم فهي.. استمرار تحويلي لمعطيات الماضي وقطيعة مع الاندماج فيه) [8: ص28-29].

3 - أما الحادثة عند الجابري فهي كما يقول : (لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث الى مستوى ما نسميه بالمعاصرة، أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي) [9: ص15-16].

ف نجد أن المعنى الاصطلاحي للحادثة يختلف عن معناها اللغوي، وذلك لان المعنى الاصطلاحي جديد ولم يأت إلا متأخراً.

يتبين من خلال التعارف المذكورة اعلاه، حالة لبس واضطراب في كيفية الفهم والتعامل مع الحادثة، وذلك (أن خطاب الحادثة في الثقافة العربية المعاصرة يصطدم بمسألة التراث لأسباب موضوعية تفرض نفسها عليه، فالتراث في وجوهه كافة الديني والفقهية والفكرية والادبية والقيمية...، ليس معطى متحفاً من الماضي، في المجتمع العربي، وإنما هو حقيقة وجودية في يوميات الاجتماع والسياسة والثقافة والايمان... إنه يمارس سلطاناً حقيقياً على الافكار والعلاقات والمؤسسات) [10: ص11]. وهذه حالة طبيعية في الثقافة العربية، أو غيرها من الثقافات ممن عاش حالة الصلة بين الماضي والحاضر أو بين التراث والحادثة.

خصوصاً إننا نجد مواقف مختلفة لدى المفكرين العرب من التراث والحادثة، فهناك من دعا الى القطيعة مع التراث، أو فهمه وقراءة النص القرآني قراءة في تاريخيته، وهذا ما ذهب اليه محمد اركون ونصر حامد ابو زيد (الباحثان معاً هما اكثر من ألح على فكرة تاريخية النص القرآني في الفكر العربي المعاصر، وفي ميدان الدراسات القرآنية بخاصة، ومواجهة تقليد غلاب وسائد يعزل نص القرآن عن ظروف التنزيل، ويرى في ذلك العزل التعبير الامين عن فكرة تعالي النص وأحكامه المطلقة المناسبة لكل مكان وزمان) [10: ص223].

فهذه المواقف المختلفة والمتناقضة من الحادثة، بين الدعوة الى تجديد التراث وقراءته بما يتناسب مع الواقع ومتطلباته، وبين قراءة تدعو الى القطيعة مع التراث ونبذه، كلها تحتاج الى دراسة موضوعية شاملة للخروج من هذا المأزق الجدلي وحسم هذه الصورة المتصارعة واتخاذ الموقف الذي يتناسب مع الواقع وحقيقة الاشياء والمفاهيم وثوابتها.

المبحث الاول : الموقف من التراث والحادثة

يبدأ الجابري في تحديد اسباب العودة الى التراث وفي بيان سماع الاصوات الداعية لها بصورة أو بأخرى وذلك بسؤال يتعلق بأسباب هذه الدعوة عند بعض الكتاب، بقوله : (لماذا كل هذا الاهتمام بالتراث ؟ الا يتعلق الامر بردة فكرية ؟ بل هناك من يذهب الى حد القول إن الامر يتعلق بظاهرة مرضية بـ(عصاب جماعي)) أصاب المثقفين العرب بعد نكسة 1967م فارتدوا ناكسين الى الوراء، الى التراث) [9: ص15].

بينما نجد أن الدعوة الى الحادثة كانت بداياتها منذ نهاية القرن الثامن عشر تقريباً، (إن فكرة الحادثة ولدت - في تاريخنا العربي الحديث - في ركاب زحف سياسي وعسكري أوربي امتد زماناً منذ فترة غزوة بونابرت لمصر) [10: ص35]، ولكن يمكن القول أن دعوة الحادثة والتجديد أخذت بالصعود ثم الافول مرات عديدة، لكنها تجددت ثانية بعد نكسة عام 1967م.

إن الاهتمام بالتراث وبالماضي يدخل ضمن ما يعيق حالة الاهتمام بالمعاصرة والحداثة كما يذهب اليه بعض المفكرين، وما هذا التراث الا بضاعة تنتمي الى الماضي، ويجب أن تبقى في الماضي، ولا يشتغل بها الا الاكاديميون والمختصون في هذا التراث [9:ص15].

لكن الجابري يرفض هذه القراءة للتراث، معتقداً أنه ناجم عن عدم تقدير للمشكل في الثقافة العربية، وإن التراث لا بد من حضوره ولكن يحتاج الى قراءة جديدة (ذلك أن ما يميز الثقافة العربية منذ عصر التدوين الى اليوم هو أن الحركة داخلها لا تتجسم في انتاج الجديد، بل في اعادة انتاج القديم، وقد تطورت عملية الانتاج هذه منذ القرن السابع الى تكلس وتقوقع واجترار، فساد فيها ما سبق أن عبرنا عنه بـ«الفهم التراثي للتراث» [9:ص15]، إذا فالإشكالية تكمن في طبيعة القراءة والفهم، والتي عبر عنها الجابري بالفهم التراثي للتراث، هذا الفهم المتكرر والذي لا يرد له أن يفارقه العقل العربي، مما أوقعه في حالة من التكرار والتقوقع، دون الانتقال الى الواقع مع المحافظة على اسس التراث وثوابته.

اولاً : سلفية المناهج ونقد الجابري : هناك مناهج متعددة يقوم الجابري بطرحها من خلال اسئلة عديدة، ثم ينقدها وذلك بما يتعلق بالتراث وهي كما يلي:

1 - كيف نستعيد مجد حضارتنا..؟ كيف نحيا تراثنا..؟ وهنا الامر يتعلق بالسلفية الدينية، وبحث الاصاله والدعوة الى الاسلام الحقيقي، فهو التيار الذي انشغل بالتراث ومحاولة إحياءه، من اجل استثماره في قراءة ايديولوجية. والقراءة السلفية للتراث، قراءة لا تاريخية، ولا تنتج سوى الفهم التراثي للتراث، والتراث يحتوبها وهي لا تحتويه، لأنها التراث يكرر نفسه.

2 - كيف نعيش عصرنا ؟ كيف نتعامل مع تراثنا ؟ يمثل هذا السؤال أحد الاشكاليات في الفكر العربي المعاصر، والحوار يقوم على نظام العلاقة بين الحاضر والماضي، ولكن لا حاضرننا نحن، بل حاضر الغرب الذي يفرض نفسه على العصر كله، فهي قراءة ليبرالية، انها استلاب خطير للذات، لأنها امتداد للقراءة الاستشراقية.

3 - كيف نحقق ثورتنا ؟ كيف نعيد بناء تراثنا ؟ وفي هذا المحور يتحدد نظام العلاقات بين المستقبل والماضي ولكن بوصفهما مجرد مشروعين، مشروع الثورة ومشروع التراث، انها قراءة جدلية في الخطاب اليساري، وهي لا تتبنى المنهج الجدلي كمنهج للتطبيق بل كمنهج مطبق. وهكذا فالتراث العربي الاسلامي يجب ان يكون انعكاساً للصراع الطبقي وميداناً للصراع بين المادية والمثالية.

إن القراءات الثلاث تعتبر قراءات سلفية، لا تختلف عن بعضها بعضا والتي سميت عند القدامى بقياس الغائب على الشاهد، وإذا كان هذا ينطبق على التيار الديني فهو ينطبق على التيارات الاخرى باعتبار أن لها سلفاً تستجد به، سواء كان هذا السلف، من التجربة الاوربية أو التجربة الروسية أو الصينية.. والقائمة تطول [11:ص12-19].

إذا فالمنهج الذي يشخصه الجابري ويقوم بإجراء نقدي له، هو اجترار العقل العربي واصابته بما سماه قياس الغائب على الشاهد، والذي ترسخ في التفكير كطريقة في العمل داخل بنية العقل العربي، إن هذا العقل يقوم ببناء معارفه على الماضي العربي الاسلامي، وأما على الماضي الآخر الاوربي، مما ترتب على هذه الآلية الذهنية نتائج خطيرة منها : الغاء الزمان والتطور، فالحاضر كله يقاس على الماضي وكأن الحاضر والماضي والمستقبل يعيش حالة الركود والسكون، ولأجل اقامة منهج سليم في تجديد الفكر العربي أو تحديث العقل العربي لا بد كما يرى الجابري ضرورة القطيعة مع الفهم التراثي للتراث، وذلك بنقد العقل، وكسر بنية العقل العربي المنحدر من عصر الانحطاط، وأول ما يجب كسره هو القياس، فلا بد من احداث قطيعة ابيستمولوجية تامة مع ذلك العقل، وهذه القطيعة لا تعني لقاء التراث في المتاحف، أو تركه في مكانه من التاريخ، أن ما ندعوا اليه كما يقول الجابري : هو التخلي عن الفهم

التراثي للتراث، وعلى رأسها القياس، فالقطيعة هنا ليست مع التراث، وإنما مع نوع العلاقة مع التراث [11:ص19-21].

كما ويحدد الجابري طبيعة النظرة الى التراث العربي، والتي قد تتضمن تشخيصاً مضاعفاً الخطأ (فمن جهة يتضمن الطرح اتخاذ موقف من التراث ككل بصورة قبلية. ومن جهة ثانية تغفل فيه عند طرحه، بهذا الشكل، خاصياته الاساسيتان : عالميته وشموليته من ناحية، وتاريخيته من ناحية) [9:ص37]. فلا يمكن تبني التراث بشكل كامل، وذلك لأنه ينتمي الى الماضي، ومقومات الماضي، ولا توجد هذه المقومات بمجملها اليوم. كذلك لا يمكن رفض التراث ككل، وذلك لخصوصيته ومنها، عالمية وشمولية التراث العربي الاسلامي، ولذا يجب أن لا يتغلب موقف منها على الآخر أو يصادره.

اما الحادثة فهي ظاهرة تاريخية، فلا وجود لحادثة مطلقة، كلية وعالمية، فقد نجد حادثة هنا أو حادثة هناك باختلاف الزمان والمكان، فالحادثة في الغرب غير الحادثة في الصين أو اليابان.. الخ. ففي أوروبا يتحدثون عن ما بعد الحادثة، وذلك لانتهاء تلك المرحلة التي اعقبت عصر الانوار، فهي مراحل متعاقبة يتجاوز اللاحق منها السابق. واما في العالم العربي فالحال مختلف، فالنهضة والانوار والحادثة، لا تشكل مراحل تطورية متعاقبة يبني التالي منها على الاول، أنها تمثل عندنا مراحل متداخلة متشابكة ضمن المرحلة المعاصرة، ودون تمييز أو تعاقب لمرحلة بعد الاخرى [9:ص16].

أن الحادثة في الفكر الأوربي اخذت طابعاً مختلفاً يقول الجابري : (منذ بيكون وديكارت، والفكر الاوربي يعيد قراءة تاريخه على اساس من الانفصال والاتصال، ومن النظر وإعادة النظر، من النقد ونقد النقد. إن الانفصال عن التراث كان من اجل تجديد الاتصال به، والاتصال به كان من أجل تجديد الانفصال عنه) [12:ص35]. اما نحن فكنا ننقن الشرح والحواشي على المتن، دون تجاوز الماضي، ودون النظر الى الواقع والمستقبل ومتغيراته. لكن علينا أن نعلم أن اللحظة الراهنة من تاريخنا العربي الحديث ما زالت لحظة نهضوية والتي نحلم بها، فالنهضة لا يمكن أن تنطلق من فراغ، ولا بدّ لها من الانتظام في تراث. فلا يمكن للشعوب التي تبحث عن نهضتها بالانتظام في تراث غيرها، ولا بدّ من الانتظام في تراثها، اما تراث الغير، فهو مكتسبات انسانية لا ينبغي الذوبان في دروبه ومسالكه، فتجديد الفكر لا يتم الا من داخل الثقافة التي ينتمي اليها، وذلك بالحفر في ثقافة هذه الامة، وبالتعامل العقلي النقدي لا التقديس لكل القراءات الماضوية [9:ص33].

ويذهب الجابري الى وجود اشكالية أخرى، وهو ما وصفه بوجود قطيعة بين فلسفة المغرب والمشرق، هذه القطيعة يتوجها ابن رشد من الفلاسفة ومنهجه القائم على العقلانية والنقد، اضافة الى مدرسته التي تضم فقهاء وعلماء كلام مثل ابن حزم والشاطبي وابن خلدون وابن طفيل، فهي قطيعة ابستمولوجية ومتباينة في الاشكالية والمفاهيم والمنهج [13:ص43]. كانت هذه الاشكالية تمثل عائقاً آخر امام العقل العربي ومنعه من التماهي مع الحادثة ومع الواقع، لأن القراءة المشرقية تقف بالضد من تلك القراءة.

تكمن الاشكالية في المشرق نتيجة لقراءتهم الدين والفلسفة اليونانية في آن واحد، بينما في المغرب فتقوم على الفصل بينهما، واما المفاهيم عند المغاربة فتقوم على اساس العقل وادلتها، ورفض كل ما هو غير معقول، فرفض الجابري مفاهيم التصوف والنزعة الباطنية، معتبراً أن ابن سينا قد كرس الفكر الخرافي في الاسلام، وقتل العقل بفلسفته، واما المنهج فيعتمد فيه علماء الشرق قياس الغائب على الشاهد، وهذا ما لم يعتمده المغاربة [11:ص131-191].

ثانياً : **المنهج التحليلي والتفكيك** : نحن بحاجة للتعامل مع التراث لالتزام قدر كبير من الموضوعية، وقدر كبير من المعقولية، ذلك لأن التراث باعتباره حاضراً فينا ومعنا، فهو اقرب لأن يكون ذاتاً منه لأن يكون موضوعاً، وبالتالي فنحن معرضون لأن يحتويوا هذا التراث ونخضع لكل مفاهيمه ونتائجها ولا نحتويه، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالتراث باعتباره يمثل ذاكرة الوعي واللاوعي لدينا ومن هنا وقوعه تحت نفوذ آليات التفكير بالرموز والنماذج والقيم وكل ما انتجه المخيال الاجتماعي، وهذا مما يمكنه أن يقلص من امكانية التعامل العقلاني مع التراث [9:ص46-47].

فالمهمة الاولى والاساس كما يحددها الجابري (هي تحقيق الاستقلال التاريخي للذات العربية، وليس من سبيل الى ذلك الا بالتححر أولاً وقبل كل شيء من سلطة النموذج / السلف وآليات التفكير التي يكرسها وتكرسه في آن واحد)[12:ص57].

السؤال الذي يطرحه الجابري هنا هو : كيف نتحرر من سلطة التراث علينا ؟ كيف نمارس نحن سلطتنا عليه ؟ ويحدد الجابري للإجابة على سؤاله، بأن ذلك مهمة المنهج، ولكن لا كل منهج وانما هو المنهج التحليلي، لا بمعنى رد المركب الى البسيط أو الى الاجزاء التي يتألف منها، أو كما يفعل الكيميائي حين يحلل الماء الى العنصرين الذين يتألف منهما من الأوكسجين والهيدروجين. إن التحليل في المنهج الذي يقترحه الجابري شيء آخر مختلف تماماً، فهو ينطلق من النظر الى موضوعاته لا بوصفها مجرد مركبات وانما بوصفها بنى، وتحليل المركب يختلف عن تحليل البنية : لان تحليل المركب معناه عزل عناصره التي يتألف منها، في حين أن تحليل البنية معناه كشف الغطاء عن العلاقات القائمة بين عناصرها بوصفها منظومة علاقات ثابتة في اطار التحولات. فتحليل البنية هو القضاء عليها بتحويل ما يُعد ثابتاً فيها الى تحولات ليس غير، وبالتالي التحرر من سلطتها، ليس هذا وحسب وانما ممارسة سلطتنا عليها، وهذا ما يسميه الجابري بـ«التفكيك»، انه تفكيك العلاقات الثابتة في بنية ما بهدف تحويلها الى لا بنية، أي الى مجرد تحولات، وهذا يندرج تحته من تحويل الثابت الى متغير والمطلق الى نسبي واللاتاريخي الى تاريخي واللا زمني الى زمني [9:ص47-48].

يأخذ الجابري بعض الامثلة، لتوضيح المنهج التحليلي ومنها ما يتعلق بالعقيدة ومثاله ((اصول المعتزلة)) وهي خمسة: التوحيد، والعدل، والمنزلة بين المنزلتين، والوعد والوعيد، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر. حيث تبدو هذه الاصول الخمسة وكأنها أصول دينية عقدية لا غير، فهي تعتمد على مجموعة من النصوص القرآنية التي تمنحها حالة الثبات، لكن هذه الاصول ان كانت تعبر عن مذهب عقدي، فإنها في الوقت نفسه، لا بُد أن تكون قد عبرت أو تعبر عن مضمون اجتماعي أو سياسي، وللكشف عن ذلك لا بد من استخدام المنهج التحليلي وتفكيك بنية هذه الاصول بإرجاعها الى الاساس الذي قامت عليه أول الامر ثم الكشف عن طبيعة الاساس الذي شكلها بهذه الصورة وهذه البنية.

إن مفهوم «التوحيد» عند المعتزلة لا يقتصر على نفي الشريك عن الله تعالى وحسب، وانما يذهب الى نفي الصفات عنه وذلك بجعلها من ضمن الذات الالهية، فالله تعالى ليس ذاتاً وصفات زائدة على الذات، بل صفاته عين ذاته، فما يوصف به الله من صفات الارادة والقدرة والعلم... الخ، هي صفات تمثل عين الذات الالهية، فهو منزّه في ذاته من صفات تضاف اليه فلو كان لله صفات زائدة عن الذات لوجب أن تكون قديمة مثله وبذلك يتعدد القدماء، ويؤدي الى الشرك، ولذا قال المعتزلة بالتوحيد، وبأن الله واحد في ذاته وصفاته.

أما مفهوم ((العدل)) فمعناه أن الله لا يفعل الظلم، فأفعال الانسان التي فيها انحراف عن أوامر الشريعة من سرقة وكذب وقتل... الخ، هي افعال لا يمكن نسبتها الى الله وانه أجبر عباده على ارتكابها، وانما تنسب الى الانسان وحده، فهو يخلق افعاله، فله حرية اختيار افعاله، وهو مسؤول امام الله يوم القيامة عما يفعله من خير أو شر.

والمذهب الثالث من مبادئهم وهو ((المنزلة بين المنزلتين))، فهو يتعلق بمرتكب الكبيرة كالقاتل والزاني : هل نسميه مؤمناً فنحكم عليه بما نحكمه للمؤمنين أم نجعله من الكافرين فتطبق عليه ما ورد في الشريعة من احكام الكافرين ؟ فذهب الى الرأي الاول انصار الامويين من أهل السنة والجماعة، وذهب الى الرأي الثاني الخوارج، الذين رفضوا حكم الامويين. وذهب واصل بن عطاء مؤسس المذهب الاعتزالي الى المنزلة بين المنزلتين.

إذا ذهبنا الى الاصل الرابع ((الوعد والوعيد)) ومعناه أن الله لا يمكن أن يخلف وعده ولا وعيده، فللمحسن ما وعده الله من الثواب، وللمسيء ما وعد به من الجزاء بالعقاب، كما ورد في نصوص الشريعة، فلا يمكن أن يدخل الله الكافر الى الجنة ولا يمكن أن يدخل المحسن الى النار، وذلك خلافاً لما قاله غيرهم من أهل السنة، بأن الله يفعل بعباده ما يشاء.

ونأتي الى الاصل الخامس وهو ((الامر بالمعروف والنهي عن المنكر))، فهو مبدأ اسلامي معروف، وقد أكد المعتزلة هذا المبدأ وجعلوه من اصول اعتقادهم، فقالوا بوجوب تغيير المنكر على المسلم بالسيف واليد، إن كانت له القدرة على ذلك، فإن لم يقدر فليغيره بلسانه، وإن لم يقدر فبقلمه، وذلك باجتنابه مع استنكاره ورفضه بالقلب، وداخل نفسه، وهذا مما يجب عليه وجوب الفرائض الدينية التي شرعها الله تعالى.

هذا المذهب الذي قدمه المعتزلة بخصوصياته التي تختلف وتخالف غيرها من المذاهب، فلا بد أن يكون الخلاف ذا بعد ومضمون سياسي، خصوصاً والصراع حين نشوئه كان يستقطبه الخلاف حول المسألة الاساسية في الصراع الاسلامي، وهي مسألة الحكم والامامة.

إن الذي يطلع على مضامين الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة حول الاصول، يذهب الى أنه خلاف ديني لا هوتمي مجرد عن كل هدف أو غاية، فهذا الفريق يوسع من ميدان حرية الانسان وهم المعتزلة، بينما الآخر يفعل العكس وهم أهل السنة إذ يجعل المشيئة الالهية مطلقة ولو كان ذلك على حساب حرية الانسان. وهذا الفهم يخفي الاساس الذي تقوم عليه الاصول الخمسة المذكورة فيما سبق.

هناك علاقة اساسية يتضمنها الاصلين الاولين من اصول المعتزلة وهما ((العدل والتوحيد))، ذلك لان الاصول المتبقية، ترجع الى هذين الاصلين : فالوعد والوعيد يعود في مضمونه الى أصل العدل، فمن العدل أن ينفذ الله وعده لعباده ووعيده. وأما المنزلة بين المنزلتين فهو أصل يرجع الى العدل أيضاً، فمن العدل أن لا يتساوى في الحكم مؤمن الناس وكافرهم. والامر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهو من مقتضيات العدل أيضاً، لأن الله لا يفعل الا ما به صلاح الناس، وكل ما يخرج عن ذلك، فهو من فعل الناس، مما يقتضي النهي عنه. وبذلك يتبين لنا أن الاصول الثلاثة الاخيرة، انها جزء ومتفرعة عن الاصل الثاني وهو العدل، وتبقى العلاقة التي يجب الكشف عنها، هي التي تقوم بين أصل التوحيد والعدل.

السؤال الاساس هو : ما هي النتيجة أو النتائج التي تترتب على القول بـ((التوحيد))، وينفي الصفات واعتبارها عين الذات، ثم تدخل هذه المعاني وبشكل مباشر مع القول بـ((العدل))، الذي يقتضي عند المعتزلة مسؤولية الانسان عن افعاله.

وبجيب الجابري عن هذا السؤال، بوجوب البحث في ((الصفات)) : وأي منها يؤسس للآخر، وموضع الخلاف الاول فيها ؟ فكتب الفرق تخبرنا بأن النزاع كان أول الامر متعلقاً حول صفة ((العلم)) بين المتكلمين الاوائل، فهي اساس

الخلاف والنزاع بينهم، فمنهم من يقول بحرية الانسان في افعاله ومنهم من ينفي ذلك، وهذا تناقض بين الاقوال، فما هي اسباب التناقض والاختلاف ؟

إن جواب حالة التناقض والاختلاف، لأن القول بأن الله علماً قديماً يلزمه أن الله يعلم منذ الازل، وعلمه الازلي يقتضي نوع من الجبرية، مما ينتج عنه تقدير الله لأفعال الانسان، وهذا الرأي يقودنا الى عبثية الامر والنهي الالهي، وذلك لعلم الله المسبق بأفعال الناس.

وهنا تتضح صورة الخلاف بين الامويين ومعارضيه من المعتزلة القائلين بحرية الارادة. فالأمويون بعد أن استولوا على السلطة بالقهر والقوة، بحثوا عما يبرر سلطتهم، فذهبوا الى القول بقدر الله وقضائه، الذي ساق اليهم الحكم والخلافة. بينما قام خصومهم من المعتزلة على رفض ونسف هذه المعتقدات ومن خلال النصوص الدينية للتعبير عن رفض هذه المنظومة العقديّة واستبدالها بما قدموه من قراءة.

من خلال ما قدمناه نجد أن الاصول الخمسة عند المعتزلة تتضمن في حقيقتها التعبير الحقيقي عن المعارضة السياسية لدولة القهر والظلم والطغيان. وهكذا تعالى الامويون بالسياسة ليجعلوا مبررين لأفعالهم منها قضاءً وقدرًا، والتعالي هنا هو توظيف الدين في الصراع السياسي من اجل الهيمنة على الحكم والسلطة، مما يؤدي الى تسييس المتعالي وذلك بإخضاع الدين للمقولات السياسية [9:ص56-59].

ثالثاً : نقد المنهج عند الجابري: وضع الجابري يده على العديد من النقاط التي شخص من خلالها وجود حالة التردّي في الفكر العربي، والتي يعتبرها سبباً لعدم امكانية النهوض والبعث من جديد ومواصلة الحداثة والمعاصرة التي يعيشها الغرب وسائر بلدان العالم ويمكن الردّ اجمالاً على ما ذكره الجابري، وهي كما يلي :

1 - لقد استلهم الجابري الفيلسوف ابن رشد، فيما تحدث عن قطيعة بين المشرق والمغرب، وهناك من لا يرى في ابن رشد أكثر مما في ارسطو ودوره الفاعل على الفلسفة الغربية في الحقب الماضية، لكن أوروبا لم تهض الا بعد التخلص من ارسطو وتجاوزته، فهناك الكثير من الاسئلة التي تطرح غير ما كان يطرح في العصور الوسطى. ومع وصف ابن رشد بالعقلانية إلا أنه بعيد اليوم عن مستلزمات العصر ومشكلاته [15:ص36].

2 - قام الجابري بتقسيم العقل العربي الى مشرقي ومغربي، ومنح الاول صفات سلبية، وإيجابية للثاني، وبذا يكون الجابري قد حطم العلاقة الوجدانية التي تربط هذه الاتجاهات، وحولها الى علاقة تهديم واماته، بعد فصله بين البرهان والعرفان، بجعلهما نظامين مختلفين لا يلتقيان [16:ص3].

وهذا خلاف لما فعله الغزالي الذي جمع بين الفلسفة والمعرفة الدينية، وما فعله ابن عربي وابن سبعين في الجمع بين الفلسفة والتصوف، وملا صدرا الذي جمع بين الفلسفة والعرفان، فهما لا يتناقضان بل يتكاملان.

3 - لقد جعل الجابري من السبب نتيجة ومن النتيجة سبباً، إذ اعتبر القياس سبباً للتأخر، وذلك تبسيطاً لحقيقة الامور، ففاس دعاة النهضة كما يعتقد الجابري على فكر الماضي، بسبب تحكم وأصالة قاعدة قياس الغائب على الشاهد، ولكن لماذا لا يقيس دعاة النهضة على الغرب ومنجزاته المعرفية، إذا كانت مسألة القياس شكلية تبحث عما يقيس عليه؟ ومنهج القياس منهج بشري عقلي عالمي، لا يقتصر على امة الاسلام ولا على زمن بعينه [17:ص112].

4 - والمسألة الاهم هي : هل اقتصر العقل العربي على هذا القياس ؟ لكننا نجد أن المسلمين والفلاسفة، يعتمدون مناهج متعددة، كما أن الفلاسفة لا يستخدمون هذا القياس، وان السبر والتقسيم لا علاقة له بالقياس أبداً، خلافاً لما ذكره الجابري [18:ص163].

ما تقدم ذكره من نقد الجابري للتراث والحداثة، ومع امكان ونقده ورد اطروحته، لكنه لا يخلوا من وظيفة معرفية وحيوية عنده وهي: (تحرير الفكر العربي من السلطة المعرفية لهذين المرجعين، وتحقيق ما سماه بالاستقلال التاريخي للذات العربية) [19:ص204]، فالمشكلة الاساس لهذا الفكر، هو هيمنة نموذج السلف عليه، سواء كان ذلك من الماضي أو الحاضر، مما يفرض عليه نحواً من التقليد والاتباع، فيخرجه في احيان كثيرة عن الواقع وما يتطلبه ذلك الواقع من حاجات، وبذا يكون انتماء الفكر العربي لمرجعه سواء التراثي أو الحداثي، فيُوجد مشكلة الاغتراب لعدم انتمائهما للحاضر، ولعدم التمكن من الجواب عن معضلات الواقع، بدلاً من معضلات الماضي أو الواقع المنتمي الى تراث يختلف عن واقعنا وعن تراثنا.

المبحث الثاني : أولاً نقد العقل العربي (النظري) عند الجابري

يشهد العالم اليوم تطورات متسارعة، حيث تتسابق الأمم والبلدان لتحقيق انتقالاتها العلمية نحو التقدم والتطور المعرفي والتقني، بينما نجد بلدان العالم العربي والإسلامي تقف عاجزة عن المواكبة والتطور، ثم الدخول إلى مرحلة الحضارة العالمية، الأمر الذي حدا بالعقل العربي الى التراجع و الانكماش وعدم القدرة على التفاعل والابداع، فكان هذا الركود مدعاة، قلقٍ لكثير من اصحاب مشاريع النهضة، كما كان مثار اهتمام عدد من الكتاب والمفكرين العرب. وللبحث عن اسباب هذا التخلف والركود الحضاري والثقافي للعرب والمسلمين على وجه العموم، جرت محاولات لكشف الرموز الخفية التي كبلت العقل العربي، والتي من خلالها تمت المراجعة والنقد وبيان اسباب عدم التحاقه بركب الحضارة العالمية، وذلك حسب مجموعة من المشاريع النهضوية.

ومن المفكرين العرب الذين كانت هذه الاشكالية محل عنايتهم واهتمامهم، ما قدمه محمد عابد الجابري، وذلك في مشروعه الثقافي الشامل عن "نقد العقل العربي" بأجزائه الاربعة : تكوين العقل العربي، بنية العقل العربي، العقل السياسي العربي، العقل الاخلاقي العربي.

لكن الجابري انتقل من نقد التراث الى نقد العقل ف(لم يعد الجابري معنياً بنقد التراث، منذ بداية اشتغاله على هذا المشروع، وانما انصرف الى نقد العقل، أو قل - للدقة - لم يعد نقد التراث يعني عنده غير أمر واحد : نقد العقل، أي نقد الآلة التي بها يكون إنتاج الفكر الذي ينتمي الى التراث) [10:ص335]، القضية الاساس كما يحدد الجابري هي في نقد العقل أو الآلية التي تتشكل بها المعارف، في الفكر العربي.

إن الاشكالية التي يعاني منها الفكر العربي هي الابداع، إن كلمة الفكر العربي تعني كما هو الشائع اليوم مضمون الفكر ومحتواه، لكن الفكر لا يقتصر على مضمونه ومحتواه، إنه أداة لإنتاج الافكار، سواء ما صنف ضمن دائرة الابداع أو ضمن دائرة العلم. فالفكر كأداة هو بنية من المبادئ والمفاهيم والآليات الذهنية، والفكر كمحتوى بنية من التصورات، من الآراء والأفكار والنظريات. وأي فكر منهما الذي يعاني من أزمة الابداع، الفكر كمحتوى أم الفكر كأداة ؟

إن الفكر كأداة هو جملة المعطيات المكتسبة لدى الانسان من خلال بيئته ومحيطه الاجتماعي والثقافي، فهذا المحيط يلون ويشكل الفكر الاداة ويمنحه خصوصية البيئة والمحيط، فالمبادئ والمفاهيم والآليات الذهنية التي يفكر فيها العربي، رغم طابعها الكلي الانساني، إلا أنها ذات طابع خصوصي، لأن الفكر كأداة يتشكل نتيجة لقراءة تتخذ المحيط الاجتماعي والثقافي العربي مرجعاً لها، وإذا فالفكر العربي، أداة ومحتوى، هو بنية عقلية وبنية ايدولوجية، ينحاز الى عوامل تكوينه وتشكله [12:ص51-53].

ولكن ما الذي يقصده الجابري بالبنية يقول: (عندما نتحدث عن بنية فأنا نعني أساساً وجود ثوابت ومتغيرات، وبالتالي فإننا حينما نتحدث عن بنية العقل العربي، فإننا نقصد في الحقيقة ثوابت ومتغيرات الثقافة العربية التي صنعته) [20:ص38].

1 - تكوين العقل العربي : يعتبر كتاب "تكوين العقل العربي" بداية لمشروع الجابري في نقده للعقل العربي، حيث يطرح فيه منهجه الذي اعتمده، فهو يحتوي على قسمين :
الاول مقاربات أولية حدد من خلالها تصويره العام من خلال مجموعة من الاسئلة منها : ماذا نعني بـ"العقل العربي" ؟ ما علاقته بالثقافة العربية ؟ ما طبيعة الحركة في هذه الثقافة وكيف يتحدد زمنها ؟ وغيرها من الاسئلة المركزية.

الثاني فقد انصرف فيه الى البحث والنظر، بمكونات الثقافة العربية، والنظم المعرفية التي تؤسسها، وتتصادم داخلها، فتتبع الثقافة العربية، من البداية، متضمنةً لما تحتويه من فروع نحو، فقه، كلام، بلاغة، تصوف، فلسفة... فتتبعها كغرف في قصر واحد، يقود بعضها الى بعض، دون تفريق أو تجزئ [20:ص6]. وهكذا انقسم الكتاب الى جزئين منفصلين لكنهما من حيث المادة متكاملين.

فهو يعرج على تشكيلة الاقسام، وكانت البداية، وأعني الفصل الاول من الكتاب، تحت عنوان "عقل...ثقافة"، والذي تحدث فيه عن "العقل العربي" تحديداً فتساءل، هل هناك عقل خاص بالعرب دون غيرهم ؟ أم أن العقل خاصية ذاتية للإنسان تميزه وتفصله عن سائر الحيوانات، أم الامر يتعلق بسر من الاسرار ؟
والجابري لا يقصد بالعقل العربي (جملة المنتج المعرفي المتحصّل في تاريخ الثقافة العربية، وانما آليات المعرفة الحاكمة للتفكير داخل هذه الثقافة) [10:ص335].

هنا لا بدّ أن نميز بين الفكر كأداة والفكر كمحتوى وليبيان كيفية تشكله، وهو بالحالين سواء كان أداة للتفكير أو بوصفه الانتاج الفكري ذاته، فإن تشكله يكون نتيجة تعامله واحتكاكه مع البيئة والمحيط الذي يعيش فيه ويتفاعل معه، ومن هنا تأتي خصوصية الفكر من خصوصية المحيط الاجتماعي والثقافي (الفكر العربي مثلاً هو عربي، ليس فقط لكونه تصورات أو آراء ونظريات تعكس الواقع العربي أو تعبر عنه بشكل من أشكال التعبير، بل أيضاً لأنه نتيجة طريقة أو اسلوب في التفكير ساهمت في تشكيلها جملة معطيات، منها الواقع العربي نفسه بكل مظاهر الخصوصية فيه) [20:ص12].

وعليه جاء ربط "العقل العربي" بالثقافة التي ينتمي اليها، فهي الاساس في انتاجه، وبعدها يعمل هذا العقل على انتاج الثقافة ثانية. وهذا معناه النظر الى العقل بوصفه عقلاً مكوّناً، ثم يتحول الى عقل مكوّناً، فهو عربي لكونه داخل الثقافة العربية وفي نفس الوقت يساهم في تكوينها [12:ص58]. فلا يوجد من الناحية الانطولوجية عقل عربي وآخر غربي...الخ، وانما العقل يتأثر بمحيطه، وهو الاساس لكونه وتشكله، لذا نسميه بحسب ذلك الانتماء والتأثر.
يتبين لنا أن "العقل العربي" عند الجابري، لا يقصد به جملة المنتج المعرفي المتحصّل في مجموع الثقافة العربية، وانما هو آليات المعرفة الحاكمة للتفكير داخل الثقافة العربية [10:ص335].

يعود الجابري في الفصل الثاني والذي عنوانه بـ "الزمن الثقافي العربي ومشكلة التقدم"، ليبين، بعد ما قدمه من التمييز بين "العقل المكوّن" و"العقل المكوّن"، وبيانه لمفهوم العقل العربي تحديداً، الذي ينطبق على "العقل المكوّن"، وذلك باعتباره جملة من المبادئ والقواعد، التي يستقيدها المنتمي الى هذه الثقافة العربية، لأنها الاساس في اكتساب المعرفة، وكما يعبر الجابري (تقرضها عليهم كـ ((نظام معرفي))) [20:ص37].

ولكن ما الذي يقصده بـ"النظام المعرفي"، يقدم لنا الجابري تعريفاً أولياً له (هو جملة من المفاهيم والمبادئ والجراءات تُعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية) [20:ص37]، إذ الحديث عن "بنية" والتي تعني وجود ثوابت ومتغيرات، تتعلق بالثقافة العربية التي صنعت العقل العربي.

يعود الجابري لي طرح مجموعة من الاسئلة التي تبحث عن اجابات جوهرية وموضوعية، فيتحدث عن الثقافة العربية منذ الجاهلية الى اليوم، وهل بقي منها شيء؟ وهل تغير شيء في هذه الثقافة منذ الجاهلية الى اليوم؟ فنجد أن امرئ القيس وعمرو بن كلثوم وعنترة ولبيد والنابعة وزهير بن ابي سلمى... وابن عباس ومالك وسيبويه والشافعي وابن حنبل... والفارابي وابن سينا وابن رشد وابن خلدون... وبعد هؤلاء جمال الدين الافغاني ومحمد عبده ورشيد رضا والعقاد... وغيرهم، ممن تطول القائمة بذكرهم [20:ص38-39].

فهؤلاء جميعاً يعيشون معنا، وهم من يشكل الثقافة العربية بشكل أو بآخر، فنحن لم نغادر أي فكر أو ثقافة انتجها الاعلام المذكورين، سواء الذين عاش منهم في العصر الجاهلي، بشعرهم ونقدهم وخطبهم وكل ما وصلنا عنهم، فهي تمثل مراحل تشكل بنية العقل العربي، أو المعاصرين لنا في الحقب القريبة كجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وغيرهم، فهذه الثقافة متصلة ولا يوجد فيها حقب زمنية تُؤسس الواحدة منها على الاخرى التي تسبقها، ثم تلغيا بعد القراءة والنقد، وانما كل المورث هو لا يزال فاعلاً ومنتجاً في حياتنا الثقافية.

وحيثما يصل الى الفصل الثالث يبحث الجابري عن الاطار المرجعي للفكر العربي، والذي يضعه عنواناً لهذا الفصل، فتأتي نتائجه لتبين لنا حالة الترابط بين العصر الجاهلي وما بعده، عصر التدوين تحديداً، والعصر الجاهلي لا بالصورة التي عاشها العرب في تلك الفترة وانما، العصر الجاهلي كما عاشه وعي العرب، ما بعد البعثة النبوية الشريفة، حيث تم تنظيمه وترتيبه في عصر التدوين، والذي يعتبر هو الاطار المرجعي لما قبله وما بعده [20:ص61].

وينتهي الجابري هذا الفصل بما وصل اليه بقوله: (والثقافة العربية بهذا المعنى، وبالتالي العقل العربي ذاته، انما تشكلت ككيان ثبتت اركانه وتعينت حدوده واتجاهاته خلال الفترة المعروفة في تاريخ هذه الثقافة بـ"عصر التدوين"، الفترة التي رسمت خلالها الوعي العربي، صورة العصر الجاهلي والعصر الاسلامي الاول... وإن عصر التدوين هو الاطار المرجعي الحق للعقل العربي، وليس العصر الجاهلي ولا العصر الاسلامي الاول ولا ما قبلهما) [20:ص70-71].

فقد اعتبر الجابري أن عصر تشكل العقل العربي، إنما ابتدأ بعصر التدوين الذي كانت بداياته عام (143هـ)، فلا العصر الاسلامي الذي سبقه ولا العصر الجاهلي الذي يسبقهما، يمثل مرحلة التشكل لهذا العقل، وذلك لان كل ما قبله، انما تم توثيقه وتدوينه ونقله من الحالة الشفهية وتحويله الى نص مكتوب في هذا العصر.

وإذا انتقلنا الى القسم الثاني من الكتاب نجده يؤكد على اعطاء الاولوية للغة العربية عند دراسته لمكونات العقل العربي، فالعربي يحب لغته الى درجة التقديس، فهي بما تمتلك من سلطة لها عليه، تنعكس الى قوة لديه، لأنه الوحيد الذي يمكنه الاستجابة لهذه اللغة بما لها من قوة البيان الذي يميزها (كان المحور هو اللغة العربية وأدوارها المتعددة في بناء المعرفة مُركزاً على بعدي الفطرة والتعقيد ال نحوي، منتقلاً بعدها الى التشريع الفقهي الذي خصص له فصلاً كاملاً) [21:ص74].

ثم ينتقل ليبين أن الحضارة الاسلامية إذا جاز لنا تسميتها، بإحدى منتجاتها، فعلياً أن نقول انها "حضارة فقه"، كما نسمي الحضارة اليونانية بحضارة فلسفة، أو الحضارة الاوربية المعاصرة التي توصف بحضارة علم وتقنية، فما

كتب في الفقه من مطولات ومختصرات وشرح، وحتى شرح الشروح، مما لا يكاد يحصى، وكما هو معروف فلا يكاد يخلو بيت من بيوت المسلمين من كتاب في الفقه، لذا فالفقه يعد اعدل الاشياء قسمة بين الناس [20:ص96]. ما تحدثنا عنه كان يتعلق بالفقه من حيث الكم، وأما من حيث الاصاله أو الكيف، فيجب القول، أن الفقه الاسلامي انتاج عربي محض، لم يخضع لأي مؤثر خارج الثقافة العربية، رغم محاولات بعض المستشرقين لإيجاد صلة بين الحقوق الرومانية والفقه الاسلامي، معتبرين أن الحقوق الرومانية تركت عن طريق تطبيقها في الشرق تعاملًا حقوقيًا، صار من اعراف هذه البلاد ودخل ضمن تقاليد السائدة، ثم دخلت هذه التقاليد في الحقوق الاسلامية بصورة لا شعورية، نتيجة التأثير بها [22:ص54].

ويجب الإشارة الى ظاهرة اخرى تؤكد قوة الفقه واستقلاليتها في الثقافة العربية الاسلامية، دون أن نتجاوزها لأهميتها في بيان هذه الاستقلالية (ذلك أن الموروث القديم الذي واجه الاسلام على صعيد العقيدة لم يكن له أي أثر على صعيد الشريعة. ان التاريخ لم يسجل أي تأثير للحقوق القديمة في الحقوق الاسلامية... هنا في مجال الفقه جب الاسلام ما قبله تماماً) [20:ص98].

وقف الجابري امام الفقه موقف انصاف، حيث نزه الانتاج المعرفي في الثقافة العربية المتعلق بالفقه من كل شائبة أو تأثر بما سبقه من قوانين أو نظم للحياة بشكل عام.

2 - بنية العقل العربي: وهذا هو الكتاب الثاني الذي قدمه الجابري فيما يتعلق بمشروعه الكبير "نقد العقل العربي"، حيث اعتبر أن كتابه الاول "تكوين العقل العربي"، يمثل المدخل والمقدمات الاولى لهذا الجزء، فهو دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية [23:ص9].

قام الجابري بتقسيم كتابه الثاني الذي وضعه تحت عنوان "بنية العقل العربي"، على اربعة أقسام، فالقسم الاول يتعلق بالبيان، والقسم الثاني يتعلق بالعرفان، والقسم الثالث بالبرهان، أما القسم الرابع فجعله تحت عنوان تفكيك النظم.. ومشروع إعادة التأسيس. فقام بدراسة تحليلية ناقدة للنظم الثلاثة : البيان والعرفان والبرهان. وهدفه فحص مفاهيمها والعلاقة الكامنة فيما بينها، مما يشكل البنية الداخلية للعقل العربي، كما تكوّن في عصر التدوين وكما استمر الى عصرنا اليوم.

إن الحقول الثلاثة تشغل كنظام معرفي مستقل الواحد منها عن الآخر ومكتف بذاته، لكنه وفي نفس الوقت متبادل التأثير مع الانظمة المعرفية الأخرى، فهو يعمل بجملة من الضوابط والمحددات التي تفرض نفسها على المنتج للمعرفة داخل هذا الحقل، فهو يحملها ثم يُعيد انتاجها وبصورة لا شعورية، ودون أن يملك وعياً بها [10:ص345].

في القسم الاول من كتابه المذكور والذي وضعه تحت عنوان "البيان"، يجيب الجابري عن السؤال الاول وهو، ما البيان؟ يبدأ بكشف تصور أولي للنظام المعرفي البياني العربي وذلك بالاعتماد على البيانيين أنفسهم، وهم من انتجتهم الحضارة العربية الاسلامية، وما كرسته العلوم العربية الاسلامية الخالصة من، النحو والفقه والكلام والبلاغة، وكما يحدد الجابري بقوله: (إنهم بكلمة واحدة علماء البيان من لغويين ونحاة وبلاغيين وعلماء أصول الفقه وعلماء الكلام... أو من الظاهرية أو من السلفيين، قدماء ومحدثين) [23:ص13]، فهو منهج يعتمد وبشكل اساسي على الخير والسماع مصدراً رئيسياً في المعرفة، والاعتقاد بما جاء به الوحي وسنة الرسول الاكرم (ص) [24:ص48]، ولا ينحصر البيان باعتباره من اختصاص علماء البلاغة وحدهم، ممن قسمه الى "علم المعاني وعلم البيان وعلم البديع"، فالبلاتيون كانوا آخر من ظهر وتحدثت عن الدراسات البيانية، ولم يتقرر ذلك الا مع السكاكي (ت626هـ)، وقبل ذلك كان مصطلح البيان شاملاً لكل ما يتحقق به تبليغ السامع مراد المتكلم، بل ولكل ما يتحقق به الافهام أو التبليغ [23:ص13-14].

يذهب الجابري في الفصل الاول للإجابة على سؤال: كيف يمكن ضبط العلاقة بين اللفظ والمعنى في الخطاب البياني؟ وهذه تعتبر المشكلة الأساسية في الحقل البياني، حيث هيمنت هذه الاشكالية على تفكير اللغويين والنحاة، كما انها شغلت الفقهاء والمتكلمين، وانطلاقاً من هذا الشاغل الابيستيمولوجي، نجد أن الابحاث البيانية، في اللغة والنحو والفقه والكلام أو البلاغة، تميل بالنظر الى اللفظ والى المعنى باعتبارهما كيانين منفصلين، ولكل طرف منهما نوع من الاستقلال عن الآخر.

قام علماء اللغة بوضع المعاجم لحصر اللغة العربية وبيان معانيها ف(أرادوا تقعيد اللغة العربية على قواعد أسس ثابتة تحكمها حفاظاً على اللغة العربية من اللحن والتصحيف... فاتخذ هذا الفريق من لغة الادب الجاهلي ولغة الاعراب أصلاً يقيسون عليه ما جد من لغة العرب... ومن ثم اعتمد علماء أصول الفقه في تخريج القواعد والاصول الفقهية من النص الديني وسيرة الرسول (ص)، واعتمدوا أيضاً المتكلمون [24:ص48-49].

وهذه هي الطريقة التي اعتمدها الخليل بن احمد الفراهيدي، فقام بحصر الالفاظ الى المهمل والمستعمل، لكن المهمل لم يكن في عصر التدوين على الاقل، ينظر اليه على أنه مهمل بصورة كاملة، وذلك لأن الاستقراء في المهمل لم يكن تاماً، لتعذر تعدد القبائل العربية واختلاف لهجاتها وتباعداً منازلها، فهذا الاختلاف يعود في اساسه الى الاختلاف والمشكلة التي أثارها المعتزلة واهل السنة في أصل اللغات، وهل ترجع الى المواضعة والاصطلاح أم الى التوقيف والالهام ؟ فقد تمسك اهل السنة بالتوقيف، بينما ذهب المعتزلة الى المواضعة، وخلاصة القول أن الاشكالية التي خاضها البيانيون واللغويون ومن فقهاء ومتكلمين، كانت تنطلق من تصور المعاني في جانب، والالفاظ في جانب آخر [23:ص41-43].

وكان من نتائجها مشكلة خلق القرآن، وهل يعتبر قديماً أم محدثاً، فذهب المعتزلة طبقاً لنظريتهم في التوحيد الى أن القرآن محدث، ولا يمكن أن يكون قديماً، ولأنه خطاب فيه أوامر ونواه وأخبار، فلا بُدَّ من وجود مخاطب موجه اليه هذا الخطاب، لذا فالقول بقدّم الخطاب يقتضي القول بقدّم المُخاطب، وذلك يفضي الى تعدد القدماء، وبالتالي الى الشرك [23:ص64].

إن اشكالية التمسك بطبيعة العلاقة بين اللفظ والمعنى انعكس على مباحث الاصوليين، فكان النشاط العقلي عندهم يتجه الى هذا المعنى. وان كانت الاحكام الشرعية تؤخذ من مصادر التشريع المعروفة، وأولها القرآن، غير أن الاصوليين انساقوا مع اشكالية اللغويين والنحاة، فجعّلوا من الاجتهاد، اجتهاداً في اللغة التي نزل بها القرآن، فكان انشغالهم باللغة مانعاً من فهم مقاصد الشريعة، وهذا ما تنبه له الشاطبي، فعمّقوا في العقل البياني، وكان لازمه وجود خاصيتين هما: (الاولى هي الانطلاق من الالفاظ الى المعاني ومن هنا أهمية اللفظ ووزنه في التفكير البياني، والثانية هي الاهتمام بالجزئيات على حساب الكليات الاهتمام باللفظ وأصنافه إلخ... على حساب مقاصد الشريعة) [23:ص63].

ونجد أن كلام الجابري يدور حول مشكلة العلاقة بين اللفظ والمعنى وفي مجالات مختلفة وكما هي عند النحاة، وعند أهل البلاغة، وصولاً الى الفقهاء والاصوليين وعلماء الكلام، مما جعلها مشكلة عامة تنعكس آثارها على نتاجهم المعرفي.

وفي الفصل الثاني من الكتاب، يتحدث عن الخطاب البياني، الذي لا يقتصر على كونه مفيداً للمعنى، بل لأنه بليغ ومفهم، ويصل الى درجة الاعجاز والتحدي في القرآن الكريم. فما هو سر البلاغة والاعجاز في هذا الخطاب، وهل يكمن ذلك في اللفظ أم المعنى أم فيهما معاً ؟

تحدث الجابري في هذا الفصل الذي وضعه تحت عنوان (نظام الخطاب ونظام العقل) عن صورة الاعجاز القرآني، والذي كان محل اهتمام المتكلمين والبلاغيين والبيانين باختلاف اختصاصاتهم، وهل يقتصر الاعجاز القرآني فيه على اللفظ أم على المعنى أم عليهما معاً.

لقد واجه الاسلام من قبل خصوم القرآن جملة من الاعتراضات، في عصر النص وأيام النبوة، ومنها أن القرآن، هو كلام بشر ولا يمكن الاعتقاد بقطيعته عن الواقع والبيئة، فتحداهم القرآن بالإتيان بمثله، لكنهم عجزوا، فكان ذلك تأكيداً لمصدره الإلهي. وبعد فترة الفتوحات الاسلامية والاحتكاك الحضاري، بين الاسلام وسائر الديانات الاخرى من مانوية وغيرها، نجد مَنْ يطعن في القرآن وفي مصدره الإلهي، مدعياً، أن معانيه مستقاة من الكتب السابقة كالتوراة والانجيل، فتصدى المتكلمون للرد على تلك المطاعن، بربط القرآن بأمور تتصل بالمعنى دون اللفظ، وذلك لإخباره بالغيب في الماضي أو المستقبل، كهزيمة الروم قبل وقوعها.

لكن تلك الردود الكلامية، لبيان إعجاز القرآن أثارت العديد من البيانين، ولأن القرآن قد اعتبر كما هو السائد من أيام النبوة أنه معجز لا بمعانيه فقط، وإنما بفصاحته وبلاغته ونظمه، ولذا يمكن القول أن نظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني (ت471هـ)، إنما هي تتدوياً لإشكالية وجدل اللفظ والمعنى [23:ص75-77].

وخلاصة القول أن الجابري يقول: (لقد تم تأسيس البيان من داخله... فكان تأسيسه عبارة عن تأصيل الاصول وضبط السلطات المرجعية وترتيبها حسب قوتها وشرعيتها) [23:ص415].

وإذا ما تركنا القسم الاول من الكتاب، وذهبنا الى القسم الثاني الذي وضعه تحت عنوان "العرفان"، فإننا سنقف بمدخل لنجد أماناً السؤال الاول وهو، ما العرفان؟ (هو منهج يعتمد الحس والمعرفة المباشرة منهجاً في المعرفة) [24:ص49]، والذي تم تعريفه في اللغة العربية بأنه مصدر "عرف" فهو بمعنى "المعرفة". (وقد ظهرت كلمة عرفان عند المتصوفة الاسلاميين لتدل عندهم على نوع أسمى من المعرفة، يلقي في القلب على صورة كشف أو الهام) [23:ص251].

العرفان في حقيقته موقف من العالم، ولا يقتصر على الجانب النفسي والفكري والوجودي، إنه موقف عام من العالم يشمل الحياة بكل ابعادها. لكن الطابع العام للعارف وموقفه من الحياة يتخذ طابع الانزواء والهروب من العالم، ومن وضعية الانسان الذي يعاني من الشر فيه، وبالتالي يلجأ الى تضخيم الفردية وتضخيم الـ(أنا)، فأول ما ينطلق من القلق والشعور بالخيبة أزاء هذا الواقع الذي يرفضه، فيبدو العلم له شراً، وتكون مشكلته الاساس، هي سبب احتواء العالم على الشر، ولماذا يطغى فيه الشر؟ وما مصدره؟ لذا يذهب العارف لتمييز نفسه عن العالم بالانفصال عنه والقطيعة معه، ومن هذا الشعور يميل العارف الى الرحيل عن هذا العالم، وأن يلتحق بعالم آخر، عالم الحقيقة المتعال، عن المكان والزمان، ليجد فيه روح الطمأنينة والكمال والسعادة [23:ص255-256].

يتميز العرفان بكونه معرفة باطنية ذاتية، بينما العلم فهو معرفة بالظاهر، (المعرفة الحسية المباشرة التي نحصل عليها بالرياضة الجسدية والزهد والخلو وتطهير القلب وتصفيته... يمكن أن تنعكس على مرآة النفس كل الحقائق الكلية أو أن الحقائق تتدفق من داخل النفس مثل ينبوع الماء) [24:ص49]، فما هو مضمون هذه المعرفة الباطنية؟ هذا السؤال ينقلنا من العرفان كموقف ومعاناة يعيشها السالك، الى العرفانية كنظرية ومذهب فلسفي ديني. والفكرة الاساس في العرفان تقوم على هبوط النفس وعودتها، والتي أخذها كما يقول احد الباحثين الاوربيين، من البابليين، فتهبط النفس من السماء العليا عبر الدوائر الفلكية السبع، لتلتقي في كل واحدة استعدادات خاصة، وبعد الموت تصعد النفس وتترك في تلك الدوائر الفلكية ما سبق وأخذته منها. وأما فكرة المخلص أو المنقذ الذي ينقذ اجزائه النورانية المشتتة في المخلوقات الدنيا، فهي ذات اصل فارسي يقول الجابري: (إن الموقف العرفاني كان دائماً موقف هروب

من عالم الواقع الى عالم "العقل المستقل" كلما اشتدت وطأة الواقع على الفرد الذي لا يعرف كيف يتجاوز فريته ويجعل من قضيته الشخصية قضية جماعية وإن لزم الأمر قضية انسانية [23:ص259].

إن ما يقرره الجابري حول الذات العرفانية تميزها باستقالة العقل وسكونه للهروب من واقع يملأه الشر، فتتكافأ الذات للبحث عن السعادة في عالم آخر، تراه أكثر جمالاً وحقيقة.

وعند الانتقال الى الفصل الاول الذي وضعه تحت عنوان : "الحقيقة بين التأويل والسطح". فيحتل الزوج الظاهر/الباطن، من الناحية المعرفية العرفانية، ذات الموقع الذي يحتله الزوج اللفظ/المعنى، في الحقل البياني، وهذه حالة طبيعية في توظيف هذا الزوج من قبل التيارات العرفانية وفي جميع الثقافات، لكن التيارات العرفانية في الثقافة الاسلامية وظفته بصورة مضاعفة، وعملت على توظيف الباطن وعلى الصعيدين السياسي والعقدي [23:ص271].

ولعل مما سهل مهمة التيارات العرفانية في الاسلام، استخدام مصطلحاتهم في التراث الاسلامي، ولم نجد ما يحددها بصورة دقيقة، مثل : الظاهر والباطن، التنزيل والتأويل، القلب... الخ، وذلك ما جعلها ممكنة الاستخدام والتوظيف لاستخراج معاني الباطن، ولتخدم اغراض العرفانيين في هذا الاتجاه [23:ص272].

وبالنتيجة كما يقول الجابري : (أما العرفان فقد كان في أول أمره اتجاهاً سياسياً منافساً لسلطة أولئك الذين سيصبحون أهل السنة والجماعة أصحاب البيان... فقد تأسس العرفان ضداً على البيان) [23:ص415].

أما القسم الثالث والذي وضعه تحت عنوان "البرهان"، (وهو المنهج الذي يعتمد العقل والمنطق والاستدلال وطول النظر والبحث المتواصل لتحصيل المعرفة بالحق) [24:ص50]، والذي يفتتحه كعادته بمدخل، ما البرهان ؟ فيذكر تعريفه لغة : ومعناه الحجة الفاصلة بينة. وهذا ما تقرره المعاجم العربية، دون الدخول في تفاصيل أخرى. والبرهان اصطلاحاً عند أهل المنطق هو : (قياس مؤلف من يقينيات ينتج يقيناً بالذات اضطراراً) [25:ص517]. أما معنى البرهان اصطلاحاً كما اعتمده الجابري : هو (العمليات الذهنية التي تقرر صدق قضية ما بواسطة الاستنتاج، أي بربطها ربطاً ضرورياً بقضايا أخرى بديهية، أو سبقت البرهنة على صحتها) [23:ص383]، وللبرهان معنى عام وهو كل عملية ذهنية تقرر صدق قضية ما.

لكن الجابري حينما استخدم كلمة "البرهان" لا يقصد بها المعنى الاصطلاحي المنطقي، ولا معناها العام، وإنما يضعها علماً على نظام معرفي له ما يميزه من حيث التفكير والمنهج ويقرر رؤيته الخاصة للعالم، ولا يعتمد سلطة معرفية أخرى، وكان له حضوره خلال العصور الوسطى، الى جانب النظامين البياني والعرفاني [23:ص383].

ويمكن تحديد هذا النظام المعرفي البرهاني، وبالمقارنة مع النظامين البياني والعرفاني، داخل منظومة الثقافة الاسلامية، لوجدنا أن النظام البياني يتخذ من النص والاجتهاد سلطات مرجعية أساسية، يخدم من خلالها مضامين العقيدة الاسلامية، بينما يتخذ النظام العرفاني من الكشف باعتباره طريق المعرفة الوحيد، والدخول في نوع من الوحدة مع الله، منهجاً له، (ما يحدثنا عنه اصحاب المنهج العرفاني فلا يمكن تصديقه أو التسليم به وهو من المعجزات كما يقول ابن رشد التي لا تحصل إلا للأنبياء والرسول) [24:ص50]، أما البرهان فيعتمد قوى الانسان المعرفية الطبيعية، مثل الحس والتجربة والمحاكمات العقلية وحدها دون ما سواها من وسائل المعرفة الاخرى، لتشييد رؤيته الخاصة للعالم [23:ص384].

لكن الذين تبناوا "البرهان" الارسطي منهجاً لهم، يعبرون من خلاله عن رؤيتهم، في الثقافة العربية الاسلامية، قد وظفوه في خدمة أهداف لم تكن منحصرة بالمعرفة من اجل المعرفة، كما هو الامر عند ارسطو، بل وظفوه لما يعتقدون فيه خدمة اهتماماتهم الدينية والايديولوجية، بارتباطها المباشر بالعقيدة الاسلامية. ومع هذا التوظيف للبرهان،

لكنه يبقى كنظام معرفي له منهجاً ورؤية متميزة عن البيان والعرفان، معتمداً منهج ارسطو وما شيدته لرؤيته عن العالم، وعن الكون والانسان والله [23:ص384].

عند مرورنا على الفصل الاول، الذي وضعه تحت عنوان "المعقولات والالفاظ.. والقياس البرهاني"، نجده بداية يفرق، بين نظام البيان والعرفان، وبين البرهان، من حيث التأسيس والمنهج. فقد جرت عملية التأسيس في كل من البيان والعرفان معاً، باعتماد القرآن والحديث أولاً وقبل كل شيء، أما بالنسبة الى البرهان فالأمر يختلف تماماً، فله وسائله التي هي العقل وما يضعه من اصول، ولذا فهو لا يستند الى السلطات المرجعية التي تعتمدها الثقافة الاسلامية، من اعتمادها القرآن والحديث الشريف وتجربة السلف. لكن صاحب السلطة في النظام المعرفي الاساسي، والذي يعتبر المهيمن الرئيس في الثقافة العربية الاسلامية وفي عصر الترجمة، هو البيان، وهو من يمتلك الشرعية والمشروعية، لذا فإن تأسيس البرهان داخل الثقافة العربية الاسلامية سيكون عبارة عن ترتيب معين بينه وبين البيان، وهذا ما نجده فعلاً، من توافق بين العقل والنقل عند فلاسفة الاسلام [23:ص415-416].

هذه الاشكالية المنهجية تكمن في عدم قدرة العقل منفرداً على اختراق عالم الغيب (هل عالم الغيب يمكن أن يكون في متناول العقل والمنهج البرهاني لا سيما إذا علمنا إن عالم الغيب هو عالم مفارق تماماً لعالم الشهادة) [24:ص50].

وهذا ما نجده عند أول فيلسوف من فلاسفة الاسلام، وهو الكندي، الذي اغتتم فرصة تقديم كتاب في الفلسفة الاولى الى الخليفة العباسي المعتصم (218هـ - 227هـ) ليكتب مدخلاً له (بين فيه موضوع الفلسفة ومنزلتها من العلوم والمعارف محاولاً ترتيب العلاقة بينها وبين الدين... ولا يتردد الكندي في مهاجمة خصوم الفلسفة في عصره، أولئك الذين كانوا يؤولونها تأويلاً سيئاً مغرضاً لجهلهم بها) [23:ص417].

وحينما يتحدث الجابري عن الغزالي ودوره للتبشير بالمنطق الذي يعتبره : آلة نتوصل بها الى معرفة الموجودات. والذي يسميه تارة باسمه المعروف وتارة بأسماء بيانية مثل : محك النظر ومعيان العلم ومناهج الادلة وميزان النظر.. الخ، لذا يعد الغزالي صاحب الفضل الاكبر بعد الفارابي في توظيف المنطق في الحقل المعرفي البياني، وعلى الرغم من رد الغزالي على الفلاسفة وتهافتهم، لكنه لم يتردد في استثناء المنطق والدفاع عنه [23:ص436].

إن الفلسفة العربية الاسلامية ما هي الا محاولات لإضفاء المعقولة على المنقول، وهي حالة دفاع عنه، أو حلول واجتهادات لما واجهه الفكر الاسلامي من مشكلات أخذت تعصف بهذا الفكر في حينه [24:ص54].

أما خاتمة الكتاب فيلخص فيها الجابري ما تقدم بيانه، حول البيان والعرفان والبرهان، (فالبيان كفعل معرفي هو الظهور والإظهار والفهم والإفهام، وكحقل معرفي هو عالم المعرفة الذي تبنيه العلوم العربية الاسلامية الخالصة، علوم اللغة وعلوم الدين... العرفان كفعل معرفي فهو ما يسميه اصحابه بالكشف أو العيان، وكحقل معرفي هو عبارة عن خليط من هواجس وعقائد وأساطير تتلون بلون الدين الذي تقوم على هامشه لتقدم له ما يعتقد العرفانيون أنه الحقيقة الكامنة وراء ظاهر نصوصه... وأما البرهان كفعل معرفي فهو استدلال استنتاجي "مقدمات فتتأخر تلزم عنها" وكحقل معرفي هو عالم المعرفة الفلسفية العلمية المنحدر الى الثقافة العربية عبر الترجمة، ترجمة كتب ارسطو خاصة) [23:ص556-557].

ثانياً : نقد العقل العربي (العملي) عند الجابري

1 - العقل السياسي العربي: هذا الكتاب الثالث في مشروع الجابري، والذي يقسمه على قسمين الاول بعنوان "محددات"، والقسم الثاني عنوانه "تجليات"، وينتقل فيه من نقد المفاهيم والرؤى المعرفية النظرية في الفكر العربي الاسلامي، الى نقد الممارسة العملية، فالسياسة فعل اجتماعي له محدداته وتجلياته، وهو يعبر عن علاقة بين طرفين

(ومحددات الفعل السياسي بوصفه سلطة تمارس في مجتمع وتجلياته النظرية والتطبيقية، الاجتماعية الطابع، تشكل بمجموعها قوام ما ندعوه هنا ((العقل السياسي)). هو عقل لأن محدّدات الفعل السياسي وتجلياته تخضع جميعاً لمنطق داخلي يحكمها وينظم العلاقات بينها... وهو سياسي لأن وظيفته ليست انتاج المعرفة بل ممارسة السلطة، سلطة الحكم) [26:ص7]، فالجباري يفرق بين الكتّابين السابقين باعتبارهما وصف لـ"عقل الفكر العربي"، وآلياته في الثقافة العربية، بينما موضوع الجزء الثالث هو "عقل الواقع العربي" وتجليات الممارسة السياسية في الحضارة العربية الإسلامية، والفرق بينَ بينهما، فإنّناج المعرفة شيء، وممارسة السياسة شيء آخر مختلف. إن النظر في "السياسة والأخلاق"، ينتميان إلى ما يصطلح عليه الفلاسفة بالعقل العملي، لدى أرسطو ومدرسته وهو ما يقابل العقل النظري، أو الحكمة النظرية، فالعقل العملي يخضع للخبرة والممارسة العملية عند الإنسان[27:ص308].

وبناء على كل هذه المقدمات طرح الجباري سؤالاً جوهرياً: ما هي "المفاتيح" أو المحدّدات التي يقترح على أساسها قراءة التاريخ السياسي العربي؟ ويجب إنها "القبيلة" و"الغنيمة" و"العقيدة". وهدف الجباري في هذا الفصل لا يقوم على بيان العقيدة الإسلامية، ولكن بيان المظهر السياسي فيها، أي ما لها من دور في تشكل المخيال الاجتماعي السياسي عند المسلمين، وردود الفعل لدى خصمائها من قريش. فالمصادر التاريخية تبين هدف الدعوة الأولى التي كانت تحمل منذ بداياتها مشروعها السياسي، والقضاء على دولة الفرس والروم، ثم الاستيلاء على كنوز تلك الدولتين. والسؤال الذي يحاول الجباري أن يجيب عنه هو: كيف تشكل وعي الجماعة الإسلامية الأولى؟ كيف شيد مخيالهم الاجتماعي السياسي من خلال التشبع بالعقيدة؟ كان لنزول الآيات القرآنية الأولى أثرها في تأكيد النبوة المحمدية وتبشّر بالرسالة، وتحمل أثقاليها، وتبليغ مضامينها، وترد على مطاعن قريش واتهامهم له بشتى التهم. كما تحدثت أول السور القرآنية في مكة عن بيان أسس العقيدة الجديدة التي تقوم على وحدانية الله، والتأكيد على المعاد والحياة الأخرى، وانقسام الناس إلى فريق في الجنة وآخر في النار. ومما لا شك فيه أسلوب القرآن وبلاغته في عرض المضامين المبهرة للقريشيين والعرب، إذ وجده يرقى كثيراً على السجع عند الكهان، وعن الشعر الجاهلي، لذا اختلفوا حتى في الوصف الذي ينطبق عليه[26:ص64].

ثم يذهب الجباري للإجابة عن سبب ظهور مدعين للنبوة في الجزيرة العربية بعد سماعهم خبر مرض النبي (ص) ووفاته، وهم كثر من الأسود العنسي ومسلمة وطلحة وسجاح... الخ هذا التهافت على ادعاء النبوة لا يعود للتقليد وحده للنبي محمد (ص)، بل لا بدّ من وجود رؤية تعتبر أن النبوة ظاهرة طبيعية يمكن للناس الانخراط في سلوكها وتصديق المدعين لها [26:ص197].

وأما في حديثه عن القبيلة التي يعني الجباري بها الدور الذي تلعبه "القرابة" في المجال الاجتماعي والسياسي، وهي بشكل عام ما سبق أن عبر عنه ابن خلدون بـ "العصبة" عند دراسة "طبائع العمران" في التجربة العربية الإسلامية في عهده. وهي تماماً التي نعبر عنها اليوم بـ "العشائرية".

فيتناول دور القبيلة في الممارسة السياسية، سلباً وإيجاباً، والذي مارسه الجماعة واستفادت منه (إن هذا يعني أن مجال القبيلة هنا سيكون محصوراً في مكة أولاً، بين القبائل القرشية، وفي المدينة ثانياً، بين الفئات التي تسكنت فيها بعد هجرة النبي (ص) إليها)[26:ص79].

ثم ينتقل ليبين الكيفية التي عالج بها الصحابة مسألة خلافة النبي (ص)، فمرضه الذي لم يدم سوى أيام قليلة، مع تجهيزه جيشاً بقيادة أسامة بن زيد، وكان في ذلك الجيش من كبار الصحابة ومنهم أبو بكر وعمر، لكنهم وعند

سماعهم بمرض النبي وهم في ضواحي المدينة، تريتوا عن المسير، واختلف القوم بعد وفاة النبي (ص) حول الخلافة بعده، فاجتمع الانصار بهدف تعيين واحد منهم، وسمع أبو بكر وعمر بذلك فالتحقا بالقوم في السقيفة، وبعد جدال ونقاش تمت البيعة لابي بكر، باعتباره يمثل القرابة القرشية للنبي (ص)، بينما كان الامام علي بن ابي طالب (ع) وبعض الهاشميين وبعض الصحابة منشغلين بتجهيز النبي (ص) ودفنه [26:ص129].

وإذا كانت القبيلة هي المحدد الثاني لمكونات العقل السياسي العربي فإن "الغنيمة" هي المحدد الثالث. ويقصد الجابري "بالغنيمة" الدور الذي يقوم به العامل الاقتصادي في المجتمعات سواء في الوقوف مع الدعوة أو ضدها. وهذا ما يبينه الجابري بقوله : (أناس من قريش لهم اموال هم الذين وقفوا ضد الدعوة المحمدية والبوا الناس عليها واضطهدوا أتباعها، لماذا ؟ هل أصحاب الأموال أكثر تديناً وأشد غيرة على الآلهة ؟ لا، إن ما يهم أصحاب الاموال - في العادة - هو أموالهم)[26:ص99].

كانت التجارة أهم مصدر للعيش والكسب عند قريش، والذي لم يكن مقتصراً على الرجال فقط بل شاركت فيه حتى النساء، وهذا النشاط التجاري المهم والواسع بالنسبة للقرشيين، كان مرتبطاً بألتهتهم واصنامهم (فالتجارة في مكة، ومنها واليها، مع القبائل العربية ومع الشام واليمن والعراق والحبشة، كل ذلك كان مرهوناً بالحج إليها، الى الآلهة التي أقيمت لها أصنام فيها) [26:ص104].

أما اذا عدنا الى دولة الخلافة زمن ابي بكر وعمر وحروب الردة، ثم حروب الفتح الاسلامي فقد كان التأكيد هو للفوز بإحدى الحسنيين : (الجنة في حال الاستشهاد، والغنيمة في حال البقاء على الحياة. وإذا كانت قلة من المسلمين... قد ربطوا تحركاتهم من اجل المساهمة في الفتح بالدعوة المحمدية ونشر رسالتها... فإن الغالبية العظمى من جمهور المسلمين... كانت تتحرك بدافع الغنيمة أساساً. وقد كان هذا أمراً واقعاً وسائداً حتى زمن النبي(ص)) [26:ص169].

بعد الفتح لتلك البلدان فقد تدفق المال على المركز، وتم توزيعه وفق معايير مختلفة منها الارتباط العشائري والقرابة (فما أن ولي عثمان حتى بدأت مظاهر الغنى في الانفجار وسرعان ما استفحلت... وظهرت المنكرات... وزاد في انفجار الترف تزايد حجم المال المتدفق على المركز، خاصة من الخراج... وبالجمله كثر الخراج على عثمان وأتاه المال من كل وجه... واتبع طريقة عمر بن الخطاب في التوزيع بل تجاوزها وصار ينفق من مال بيت المال، يعطي أقاربه وغيرهم، وكأنه يتصرف في ماله) [26:ص181-182].

أما خلاصة الكتاب التي تحمل عنوان : خاتمة/فاتحة، يحدد فيها الجابري، المطلوب كمهام لتجديد العقل السياسي العربي وهي : (تحويل القبيلة في مجتمعنا الى لا قبيلة : الى تنظيم مدني سياسي اجتماعي : أحزاب، نقابات، جمعيات حرة، مؤسسات دستورية... تحويل الغنيمة الى اقتصاد ضريبة، وبعبارة أخرى تحويل الاقتصاد الريعي الى اقتصاد انتاجي... تحويل العقيدة الى مجرد رأي : فبدلاً من التفكير المذهبي الطائفي المتعصب الذي يدعي امتلاك الحقيقة يجب فسخ المجال لحرية التفكير، لحرية المغايرة والاختلاف، وبالتالي التحرر من سلطة الجماعة المغلقة، دينية كانت أو حزبية أو إثنية) [26:ص374].

2 - العقل الأخلاقي العربي: وهذا هو الجزء الرابع في مشروع الجابري، والذي قسمه بعد المقدمة والمدخل، على قسمين: القسم الاول تحت عنوان: المسألة الاخلاقية في التراث العربي، والقسم الثاني وعنوانه: نظم القيم في الثقافة العربي: أصولها وفصولها. يتحدث الجابري في مقدمة كتابه هذا، عن افتقار المكتبة العربية وخلوها من مؤلفات في "تاريخ الفكر الاخلاقي العربي"، والخطر من ذلك أن كل من تعرض لمثل هذا الموضوع، تسليمهم بأن العرب لم ينتجوا في الجاهلية ولا في الاسلام فكراً أخلاقياً، سوى ما نقله بعض فلاسفة العرب مما نقلوه عن الفلسفة اليونانية

عبر الترجمة، ومن اقدم الكتاب الذين اشاروا الى ذلك احمد أمين، بكتابه الذي يحمل عنوان "الاخلاق" والصادر عام 1920م، ذكر فيه عدم معرفة العرب في جاهليتهم، لفلاسفة يدعون الى انشاء مذاهب فلسفية، كما عرف عن فلاسفة اليونان [28:ص8].

يحدد الجابري ما يتعلق بمسألة البداية المتعلقة بهذا البحث والتي يمكن تحديدها بالكتابة في الاخلاق، وبداية تدوين الكلام في القيم، والتي تمثل تاريخاً للفكر الاخلاقي العربي، لا من حيث ممارسة الحكم الاخلاقي القيمي، أو الارتباط بهذه الممارسة الخلقية أو تلك، فذلك مما لا يمكن تحديد بداياته، في المجتمعات البشرية، فالأخلاق تدخل ضمن النسيج الاجتماعي للشعوب، فالقيم والاخلاق مثل اللغة التي يمارسها الناس ويستخدمون الاشارات والرموز والرسوم والعبارات، لكن الكلام في اللغة وقواعدها وخصائصها شيء آخر [28:ص58].

إن علوم البيان والعرفان والبرهان ظهرت في عصر التدوين، فالحاجة الى حفظ القرآن من اللحن يبرر ظهور علم النحو، والحاجة الى الحكم الشرعي الذي يستجيب للمستجدات، كان وراء نشأة الفقه وتطوره، والحاجة لفهم القرآن وتقييمه كان السبب لنشأة علم التفسير... الخ، وهذه العلوم إنما استمدت افكارها من الموروث العربي ومن النصوص القرآنية والحديث النبوي الشريف.

لكن الكلام في القيم والاخلاق ليس كالكلام في النحو، ان ما حدث في الثقافة العربية، أن تلجأ هذه الثقافة للاعتماد جزئياً أو كلياً على نظام في القيم خاص بموروث آخر يوناني أو غنوصي صوفي أو فارسي. وكل هذا خارج عن اطار التلاقح الثقافي بين الشعوب، لأنه لا يعبر عن التداخل بين تلك الثقافات، وإنما عن الادخال المتمعد [28:ص59].

كان الموروث الاخلاقي العربي خاضعاً لمجموعة من العوامل كما حددها الجابري وهي :

- 1 - الموروث العربي الخالص، ونسميه خالصاً لأنه ينتمي أصلاً الى ما قبل الاسلام، أي قبل الاختلاط.
- 2 - الموروث الاسلامي الخالص ونحن نصفه بالخالص لأن نظام القيم الخاص به يستند بصورة أو أخرى الى المرجعية الاسلامية، وعمادها القرآن والحديث.
- 3 - الموروث الفارسي، وكان يمثل ثقافة أجنبية ورثها الاسلام، أخذ منها أشياء وأهمل أشياء حسب حاجته.
- 4 - الموروث اليوناني ومثله مثل الموروث الفارسي.
- 5 - الموروث الصوفي، وهو ذو أصل أجنبي، ومن طبيعته أنه لا يعترف بكونه أجنبياً، بل هو يدعي أنه الباطن والحقيقة [28:ص26-27].

يبين الجابري نتيجة بحثه في هذا الكتاب تأثير قيم الموروثات الثقافية الخمس التي ذكرناها (لم تعرف الثقافة العربية نظاماً واحداً للقيم، بل كل ما عرفته منذ بدأ فيها الكلام في القيم، عقب "الفتنة الكبرى" أي منذ 1380 سنة، هو أسواق للأدب والأخلاق و"معارض" للقيم. وما من شك في أن هذا التعدد في نظم القيم داخل الثقافة الواحدة يمكن النظر اليه على أنه ثروة وغنى. ولكنه غنى من ذلك النوع الذي يقوم على مجرد الكثرة ويفتقد القدر الضروري من النظام الذي يخرج من الفوضى ويجعل منه قوة... لقد هيمنت أخلاق الطاعة والقيم الكسروية على الساحة الثقافية العربية... والنتيجة من هذا النكوص في مجال القيم، ومن هيمنة القيم الكسروية، قيم الطاعة... إقبار اجتهادات كان من المفروض أن تؤسس لثورة تجديدية في مجال القيم. لقد همشت محاولة ابن الهيثم تشييد نظام قيم إنساني ينظر الى الإنسان هنا على هذه الارض كقيمة في ذاته ويعتبر البشر جميعاً متساوين في قيمهم الانسانية) [28:ص627-629].

الخاتمة

بعد هذه السياحة والعرض في أهم مجموعة من مؤلفات المفكر محمد عابد الجابري والتي تحمل عنوان (نقد العقل العربي) وكتاب التراث والحداثة وكتاب نحن والتراث وغيرها، وذلك للوقوف على مفهوم الحداثة والتراث عنده، وفيما يلي أبين أهم نتائج البحث :

- 1 - تعتبر مسألة الحداثة والتراث مما انشغل بها الفكر العربي الحديث وما يزال هذا الجدل قائماً الى اليوم وبشكل فاعل ومؤثر في الاوساط العلمية بين قبول ورفض.
- 2 - تأكيد الجابري على أهمية التراث ولكن يجب أن يُقرأ بشكل جديد ولا نعتمد على انتاج القديم مرة ثانية.
- 3 - يدعو الجابري الى نقد المناهج القديمة وعدم اجترار العقل لما مضى من مثل اعتماد منهج قياس الغائب على الشاهد.
- 4 - اما الحداثة فهو يعتقد بعدم وجود حداثة مطلقة وكلية وانما يذهب الى تاريخية الحداثة فهي في الغرب غير الحداثة في الصين أو اليابان.
- 5 - دعوة الجابري لقراءة التراث بشكل موضوعي قائم على المعقولية.
- 6 - يفرق الجابري بين الفكر كأداة والفكر كمحتوى، وهو لا يقتصد بالعقل العربي جملة الانتاج المعرفي الموجود والمتحصل في الثقافة العربية، وانما يقصد آليات المعرفة المتمكنة والحاكمة في التفكير داخل هذه الثقافة.
- 7 - يؤكد الجابري على اعطاء الاولوية الى اللغة العربية باعتبارها من مكونات العقل العربي فهي لغة مقدسة لأنها لغة القرآن الكريم.
- 8 - يمكن تسمية الحضارة الاسلامية بأسم احدي منتجاتها الاساسية وهو الفقه كما يمكننا أن نسمي الحضارة اليونانية بحضارة الفلسفة.
- 9 - فيما يتعلق بالجانب السياسي بين ثلاثة مفاتيح أو المحددات والعوامل الفاعلة التي على اساسها يمكن قراءة التاريخ السياسي العربي وهي القبيلة والغنيمة والعقيدة.
- 10 - يحدد الجابري فيما يتعلق بالعقل الاخلاقي العربي وتأثره بمجموعة من العوامل الاساسية وهي الموروث العربي الخالص والموروث الاسلامي الخالص والموروث الفارسي واليوناني والموروث الصوفي.

نقد وتقييم :

بعد هذا العرض الموجز والسريع الذي تم فيه عرض أهم آراء المفكر محمد عابد الجابري، لا بُدَّ أن نبين أنه يُعد من أبرز الباحثين في التراث والمشتغلين في الفكر العربي المعاصر، وأنه يشترك مع غيره من المفكرين العرب الحداثيين في الانحياز الى خيار الحداثة والنهضة وتكريس ذلك الجهد للدفاع عن ذلك الخيار. ولعل هناك من الباحثين أمثال محمد اركون وعبد الله العروي وهشام جعيط وغيرهم من عبّر أو دعى الى القطيعة مع التراث ومع الماضي، فهم يعدون الحداثة ظاهرة ثقافية تمت ولادتها في الغرب، لكن قيمها امتدت الى العالم كله. بينما نجد أن محمد عابد الجابري يذهب الى القول بعدم وجود حداثة مطلقة وكلية أو عالمية، وانما يمكن تشخيص وجود حداثات مختلفة من مكان لآخر ومن وقت لآخر، لذا أكد الجابري على أن التحديث لا يجب أن يكون قائم على اساس القطيعة مع الماضي، بل يجب أن يكون للتحديث تأصيل في التراث، فهو في منهجه يجعل التأصيل والتحديث عمليتين متلازمتين، فأمر النهضة واللاحق بركب الحضارة والتقدم عند الجابري، لا يتم الا من خلال الخصوصية، ومن هنا يأتي تأكيده على أهمية التراث.

مما تم بيانه يمكننا أن نذهب الى تأييد الجابري في مسألة المراجعة والنقد للتراث، وهذا ما ذهب اليه الكثير من علمائنا المعاصرين امثال السيد محمد حسين الطباطبائي والسيد محمد باقر الصدر والشهيد مطهري وغيرهم الكثير ، وذلك من اجل التعرف على جوانب الضعف في هذا التراث ثم القيام بتصحيح ما وهن منه، لكننا نرفض رؤية الجابري في اعتبار التراث عائق عن التقدم اكثر من اعتباره أداة للتحديث.

كما يمكن أن نشير الى مسألة مهمة فيما كتبه الجابري، وهي تجاهله في كتبه ومؤلفاته عن التصريح وذكر المصادر والمراجع العربية التي استفاد من مادتها وما اعتمده عليها فيما يكتبه من مضامين معرفية، وكذلك عدم ذكره لكتاب وباحثين عرب ومعاصرين، ممن استفاد منهم والامثلة على ذلك كثيرة ومنها: تجاهل الجابري للكاتب المصري (احمد امين) الذي اعتمد على كتبه (فجر الاسلام، وضحي الاسلام، وظهر الاسلام) كما تجاهل كتب (عبد الرحمن بدوي) وما كتبه عن الغنوصية والتصوف والفلسفة وعلم الكلام، اضافة الى غيرهم من الباحثين والكتاب.

لكن يبقى أن نقول أن ما يقدم من ملاحظات وآراء نقدية، فإنها لا تنقص من الجهد الذي بذله الجابري، وما انجزه من مجهود علمي، ولما نبه له وما اشار اليه فيما يعتري بعض التراث من ثغرات، إذ تقتضي بذل الجهود للارتقاء بالفكر الاسلامي الى مستوى المعاصرة والعالمية.

CONFLICT OF INTERESTS

There are no conflicts of interest

المصادر والمراجع

• القرآن الكريم

- [1] لسان العرب، تهذيب لسان العرب، ابن منظور، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 1993م.
- [2] المنهجية في الادب والعلوم الانسانية، احمد العلوي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 1986م.
- [3] التراث ومشكل المنهج، محمد عابد الجابري، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 1986م.
- [4] التراث الاسلامي / wikiwand.com/ar.
- [5] الامثل في تفسير كتاب الله المنزل، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، دار النشر الامام علي بن ابي طالب (ع)، ط3، 1433ق.
- [6] الحداثة والنص القرآني، محمد رشيد ريان، مكتبة الجامعة الاردنية، بلا ط، بلا ت.
- [7] محيط المحيط، المعلم بطرس البستاني، منشورات مكتبة لبنان - بيروت، بلا ط، بلا ت.
- [8] اشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر، عبد الغني بارة، القاهرة، بلا ط، بلا ت.
- [9] التراث والحداثة دراسات ومناقشات، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط4، 2011م.
- [10] نقد التراث، د. عبد الاله بلقزيز، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2014م.
- [11] من الاصلاح الى النهضة، د عبدالاله بلقزيز، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 2014م.
- [12] نحن والتراث، محمد عابد الجابري ، المركز الثقافي العربي، ط6، 1993م.
- [13] اشكاليات الفكر العربي المعاصر، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط6، 2010 م.
- [14] الطموح الى نقد معرفي للعقل العربي، علي حرب، مجلة دراسات عربية البيروتية، 1980م.
- [15] طريق الاستقلال الفلسفي، ناصيف نصار، بيروت، 1975 م.
- [16] نقد العقل العربي في الميزان ، يحيى محمد، بيروت، 1997م.

- [17] نقد المناهج المعاصرة لدراسة التراث الفلسفي العربي الاسلامي، د. حسام محي الدين الألوسي، دار ومكتبة البصائر، بيروت-لبنان، ط1، 2011 م.
- [18] ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الاسلامي، نبيل الشهابي، 1981م.
- [19] الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية، محمد عابد الجابري.
- [20] تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط9 بيروت لبنان، 2006.
- [21] محمد عابد الجابري ومشروع نقد العقل العربي، د. حسين الادريسي، بلا تاريخ.
- [22] الوجيز في الحقوق الرومانية وتاريخها، د. محمد معروف الدواليبي، مطبعة جامعة دمشق، 1959 م.
- [23] بنية العقل العربي، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط10، بيروت لبنان، 2010.
- [24] اشكالية الفلسفة في الفكر العربي الاسلامي ابن رشد نموذجاً، د. فوزي حامد الهيتي، دار الهادي، ط1، 2005م.
- [25] المقرر في شرح منطق المظفر، السيد رائد الحيدري، ذوى القربى، ط8، 1440هـ.
- [26] العقل السياسي العربي محدثاته وتجلياته، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط6، 2007م.
- [27] الاسس العقلية دراسة في المنطلقات العقلية للبحث في علم أصول الفقه، السيد عمار ابو رغيف، مركز رعاية الدراسات الجادة، ط4، 1428هـ.
- [28] العقل الاخلاقي العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2001م.