جامعة عمار ثليجي بالأغواط

كلية العلوم الإجتماعية

قسم الفلسفة

القطيعة الإبستمولوجية عند محمد عابد الجابري

مذكرة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

تخصص: فلسفة عربية إسلامية

إعداد الطالبة:

– فاطمة قيبوب.

إشراف الأستاذ:

– علي قربون.

السنة الجامعية: 2019–2020م/1440–1441هـ.

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله تعالى:

{رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا}

صدق الله العظيم

سورة البقرة: الآية 286.

شكر وعرفان

يسرني أن أتقدم بأسمى أيات الشكر والتقدير والاحترام إلى أستاذي المشرف **الدكتور علي قربون** الذي كان لي نعم الموجه والمرشد وساعدني بكل مالديه من خبرة ومعلومات ولم يبخل علي بوقته و ملاحظاته القيمة التي كان لها صدى كبير في إخراج هذا البحث في صورته النهائية.

كما أتوجه بخالص التقدير والشكر إلى كل أساتذتي بقسم الفلسفة الذين ساعدوني طيلة مشواري الجامعي

فألف تحية وشكر

إهـــــداء

إلهي لا يطيل الليل إلا بشكرك ولا يطيب النهار إلا بطاعتك ولا تطيب اللحظات إلا بذكرك ولا تطيب الجنة إلا برؤيتك ,,,,, الله جل جلاله

إلى من بلغ الرسالة و أدى الأمانة و نصح الأمة إلى نبي الرحمة و نور العالمين

سيدنا محمد ..... شفيع المسلمين

إلى من كلله الله الهيبة و الوقار ....إلى الذي أحمل اسمه بكل افتخار .... أرجو من الله أن يمد الله في غمرك لترى ثمار قد حان قطفها بعد طول انتظار و ستبقى كلماتك نجوم أهتدي بها اليوم و في الغد و إلى الأبد .....أبي العزيز

إلى نقطة القوة و سر النجاح ..... أمي أطال الله في عمرها

إلى إخواني و أختي "خديجة" الذين أعتبرهم جدار أماني و ثمار دارنا أطال الله في عمرهم

أتمنى أن تكون هذه المذكرة همزة تواصل بيني و بين الدراسة و مفتاح للحياة العلمية

ملخص الدراسة:

يعالج موضوع المذكرة " **القطيعة الإبستمولوجية عند الجابري**" المفاهيم التي تمت إستعارتها من قبل الجابري، حيث يعتبر هذا المفهوم من أشهر المفاهيم التي قام بتوظيفها الجابري لدراسة التراث العربي الإسلامي من خلال مشروعه الضخم "**نقد العقل العربي**"، فيرى الجابري بضرورة إقامة قطيعة مع جزء من التراث لأن هذا الجزء في رأيه هو سبب التخلف و الانحطاط و هو الحاجز الذي منع حدوث نهضة في الفكر العربي و هذا ما يسمى "بالعائق الإبستمولوجي" العائق الذي منع تطور الفكر كالقراءات السلفية التي كانت سببا في استقالة العقل وجعلت منه عقل غير ناتج، و الفلسفة المشرقية التي ساهمت في نشر اللاعقلانية فقد انتقد جل الفلاسفة المشارقة و على رأسهم ابن سينا وبالمقابل دعم فلسفة ابن رشد المغربية التي اعتمدت على العقل و المنطق في دراستها لموضوعاتها، و بتوظيف الجابري لمفهوم القطيعة واجه مجموعة من الانتقادات حيث أن هناك مشاريع قامت فقط على نقد الجابري و أفكاره وفي الأخير حتى لو انتقد الجابري سوف يبقى مشروعه من أهم المشاريع الفكرية المعاصرة التي تركت بصمة في العالم العربي.

الكلمات المفتاحية: **القطيعة، الإبستمولوجيا، التراث.**

مقدمة

شغلت قضية التراث إهتمام العلماء والمفكرين منذ بروز التفاوت الحضاري بين الخطاب العربي الإسلامي المعاصر والحضارة الغربية، بحثا عن الهوة الحاصلة بينهما من خلال سؤال التجديد لهذا التراث ومحاولة قراءته من أجل الوقوف على مكامن نقاط القوة، لكي يتواصل البناء الحضاري وكذا الوقوف على نقاط الضعف التي تجاوزها التاريخ والبحث عن بدائل لها تستجيب لمتطلبات الواقع، وفي هذا السياق العام تولدت مسألة التراث، تجميعا لعدة قضايا داخل الفكر العربي المعاصر في إطار تفاعله مع الحضارة الغربية والوهن الذي أصاب العالم الإسلامي وتفكك كيان الدولة، والدخول في الصراع الطائفي والمذهبي لذلك قد تميز الإنتاج الفكري في الخطاب العربي الحديث والمعاصر ببروز العديد من الإشكاليات الفكرية و التي أفرزتها مراحل متعاقبة على المجتمع العربي، فبرزت وفق ذلك العديد من المحاولات الفكرية للإجابة عن التساؤلات الحضارية، من أجل محاولة إيجاد مخارج لهذه الإشكاليات حتى يتم تجاوزها رغم تعدد التوجهات الفكرية عند العرب وتنوع روافدها وأرائها، هذه الإشكاليات نفسها طرحت في عصر النهضة العربية الحديثة التي مازالت تطرح بأشكال جديدة تتناسب مع متطلبات العصر، فقد إنتقل المفكرون بالبحث عن الهوية العربية التي مازالت غائبة عن الوعي العربي، في حين أدرك المفكرون خطورة هذا الإستلاب الذي أصاب الذات العربية، لذا حاولوا إيجاد آليات تمكنهم من التخلص من هذا الإستلاب فلجأ المفكرون العرب إلى قراءة التراث قراءة جديدة مستوحاة من الفكر الغربي من أجل مواكبة التطور الحاصل، وهذا ما أدى إلى ظهور العديد من المحاولات الإصلاحية و الخطابات التنويرية محاولة منهم إعادة قراءة تاريخ الأمة وتجديده وفق التحديات المطروحة والعمل على مشاريع ترمي في جوهرها لتحديث صورة الفكر ومضامينه بإستخدام منهجية علمية حديثة، فشكلت هذه القراءات بداية جديدة لبلورة الإشكال النهضوي للفكر الإسلامي بإستخدام مناهج مختلفة ومتعددة، فالحديث عن العقل والعقلانية والمنهج العقلي في الكتابات الإسلامية العربية التي تشكل فيها الخطاب الداعي إلى تكوين بنية العقل العربي الإسلامي، الذي يفرض إستخدام العقل و الإعتماد على النقد البناء في دراسة الفكر العربي والإسلامي والتي هي إحدى المهام العلمية التي جعلت بعض المفكرين المعاصرين وعلى رأسهم المفكر المغربي "محمد عابد

الجابري 2010/1936" إلى تقديم فلسفة خاصة مواكبة لروح التقدم والتحضر الفكري للنهوض والإرتقاء بهذه الأمة من حالة الضعف والتخلف إلى محاولة نقد وتجديد العقل العربي، وهذا من خلال كتبه و مؤلفاته التي عرفت شهرة واسعة بين المثقفين العرب عبر سلسلة "نقد العقل العربي" التي أحدثت هزة في الأوساط الفكرية.

هذه السلسلة المكونة من أربعة إصدارات رئيسية كانت خلاصة أعمال الجابري، إذ أعطى فيها للعقل دورا محوريا في إعادة قراءة العقل العربي، وقد اشتهر الجابري بأن فلسفته قد عرفت انتقال عدد من المفاهيم التي ساهمت بدورها في إذكاء النشاط الفكري والفلسفي العربي في ظروف تاريخية ملائمة بحيث تختلف المفاهيم بإختلاف المشاكل التي تعرضها أو الدلالات التي تختلف فيما بينها، حيث يتمتع الجدل الفلسفي المتبلور من نصوص الجابري بالكثير من الحيوية وهذا لمحاولته الإستعانة بجملة من المفاهيم الأساسية في تاريخ الفلسفة من أجل المساهمة في توسيع الدائرة الدلالية لهذه المفاهيم مع تفادي إسقاط المفاهيم بشكل عشوائي، وهذا ما عمل عليه" محمد عابد الجابري" عندما قام بإستعارة المفاهيم الغربية ليوظفها في الثقافة العربية الإسلامية، فقد حاول نقل المفاهيم من الغرب وإدخالها إلى الفكر العربي مراعيا عملية تبيئة المفاهيم، ومن أهم المفاهيم التي إرتبطت بالجابري مفهوم "القطيعة الإبستمولوجية "، الذي استخدمه الجابري في نقده للتراث وقد عرف هذا المفهوم شهرة واسعة و انتقادات عدة في الوسط الفكري المعاصر ،ومن هنا تطرقنا في بحثنا هذا المعنون بـ "القطيعة الإبستمولوجية عند محمد عابد الجابري" وهذا بالدراسة والتحليل إذ تتمثل الإشكالية الأساسية في:

كيف وظف الجابري مفهوم القطيعة الإبستمولوجية في قراءة التراث العربي الإسلامي؟

ومن هذه الإشكالية تتفرع منها مجموعة من التساؤلات كالتالي:

- ما هو أصل مفهوم القطيعة الإبستمولوجية؟
- ما هي أهم الانتقادات التي وجهت للجابري في توظيفه لمفهوم القطيعة الإبستمولوجية؟

وتكمن أهمية دراستنا لموضوع "القطيعة الإبستمولوجية عند محمد عابد الجابري" في الفكر العربي هو تبيان وتوضيح كيف قام الجابري بتوظيفها وإستخدامها لكي تتناسب مع مقتضيات الفكر العربي، لأن المفاهيم المنقولة من الغرب ليست كلها ضرورية ومفيدة، وهذا ما حرص عليه الجابري من خلال مفهوم تبيئة المفاهيم، ومن بين الأهداف التي نسعى إليها في دراستنا المتواضعة هذه:

- إثراء المكتبة الجامعية، ولفت الدارسين إلى أهمية هذا الموضوع.
- التعرف على مفهوم "القطيعة الإبستمولوجية" عند الجابري وكيف وظفها الجابري في الفكر العربي المعاصر.

وبغية الوصول للأهداف المرجوة تم الإعتماد على مجموعة من المناهج لمعالجة موضوع البحث فقد إستخدمنا:

- المنهج التاريخي: وذلك من خلال الرجوع إلى أصل المفاهيم التي إستعارها الجابري.
- المنهج التحليلي: من أجل تحليل قراءات التراث التي قدمها الجابري.
- المنهج النقدي: تمثلت في نقد الجابري للتراث، ونقد فكر الجابري نفسه.

أما بالنسبة للأسباب التي دفعتنا لإختيار الموضوع فقد تنوعت الأسباب من أسباب ذاتية وأخرى موضوعية كالتالي:

- الأسباب الذاتية: والتي تتمثل في إعجابنا بفكر "محمد عابد الجابري " وروح التطلع لأفكاره إضافة للرغبة والميول في التعرف على هذا نوع من الدراسة.
- الأسباب الموضوعية: تتمثل في التعرف على كيفية تعامل الجابري مع مفهوم القطيعة ونقله من الفكر الغربي إلى الفكر العربي.

ولكي تتسم الدراسة بنوع من التجديد قمنا بإلقاء نظرة على الدراسات السابقة، ومن بين الدراسات التي تم التطرق إلى الجابري فيها ما يلي:

- علي قربون، منهج الجابري في قراءة التراث العربي الإسلامي، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، جامعة الجزائر، 2011/2010.
- شارف مليكة، إشكالية نقل المفاهيم في الفكر العربي المعاصر، مذكرة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة، جامعة الأغواط، 2018/2017.

ومن أجل جمع المادة العلمية من مصادر ومراجع إعترضت سبيلنا بعض العوائق والصعوبات من بينها:

صعوبة التنقل وإقتناء بعض المصادر نظرا للأزمة الصحية العالمية التي يمر بها العالم والتي تتمثل في إنتشار وباء فيروس "كورونا"، التي إستوجب علينا البقاء في المنازل وفرض الحجر الصحي وغلق المكتبات والجامعات مما صعب علينا اللقاء ببعض الأساتذة والإستفادة منهم خاصة بموضوع الدراسة وكذا التزود بالمعلومات، إضافة للحالة النفسية التي تثبط من عزيمة البحث والإطلاع.

ولضرورة منهجية قسمنا بحثنا إلى أربعة فصول مع مقدمة وخاتمة، وقد جاء الفصل الأول بعنوان المفاهيم المستعارة في مناهج قراءة التراث العربي الإسلامي وهو مقسم إلى مبحثين المبحث الأول معنون بالمناهج المتبعة في قراءة التراث العربي الإسلامي تطرقنا فيه للمنهج البنيوي والمنهج الظاهري إضافة للمنهج الماركسي، أما المبحث الثاني فتم عنونته بأهمية المصطلح في المناهج الموظفة في قراءة التراث العربي الإسلامي إذ تطرقنا فيه لأهم المفاهيم الموظفة في المنهج الماركسي والمنهج الظاهري.

وفيما يخص الفصل الثاني فجاء بعنوان الجابري وإستعارة المفاهيم ويحتوي هذا الفصل على مبحثين، المبحث الأول بعنوان أهم المفاهيم المستعارة في منهج الجابري إذ تطرقنا فيه لأهم المفاهيم المستعارة من قبل الجابري أما في المبحث الثاني الذي جاء بعنوان تبيئة المفاهيم المستعارة فخصصناه لشرح مفهوم التبيئة عند الجابري إضافة إلى كيفية تبيئة المفاهيم التي تم إستعارتها وكيف عمل الجابري على تهيئتها داخل الثقافة العربية.

أما بخصوص الفصل الثالث المعنون بالقطيعة الإبستمولوجية في مشروع نقد العقل العربي للجابري المقسم إلى أربعة مباحث، المبحث الأول بعنوان أصل مفهوم القطيعة حيث تطرقنا فيه لنشأة المفهوم مع باشلار وكيف إستخدمه ألتوسير، ثم في المبحث الثاني و الذي جاء بعنوان توظيف الجابري لمفهوم القطيعة تطرقنا لمفهوم القطيعة عند الجابري وكيف وظف الجابري مفهوم العائق الإبستمولوجي، أما المبحث الثالث و الذي جاء بعنوان القطيعة بين الفلسفة المشرقية والفلسفة المغربية فتطرقنا فيه للقطيعة التي أقامها الجابري بين فلاسفة المشرق والمغرب، وفي المبحث الأخير الذي جاء بعنوان القطيعة مع الفهم التراثي للتراث و الذي خصصناه للحديث على أهم القراءات والنماذج التي يدعونا الجابري لمقاطعتها

أما الفصل الرابع فخصص للإنتقادات الموجهة للجابري في توظيفه لمفهوم القطيعة، ونصل في الأخير إلى خاتمة عامة كحوصلة لأهم الأفكار الأساسية في هاته الدراسة.

فعسى أن تلم دراستنا هذه إلى حدود قريبة وبعيدة المطالب لهذا البحث وأن تؤدي ما هو مطلوب منها.

والله ولي التوفيق.

الفصل الأول

المفاهيم المستعارة في مناهج قراءة التراث العربي الإسلامي

- **تمهيد.**
- **المبحث الأول:** المناهج المتبعة في قراءة التراث العربي الإسلامي
- **المطلب الأول:** المنهج البنيوي.
- **المطلب الثاني:** المنهج الماركسي.
- **المطلب الثالث:** المنهج الظاهراتي.
- **المبحث الثاني:** أهمية المصطلح في المناهج الموظفة في قراءة التراث العربي الإسلامي
- **المطلب الأول:** المفاهيم الموظفة في المنهج الماركسي
- **المطلب الثاني:** المفاهيم الموظفة في المنهج الظاهراتي

خلاصة الفصل.

تمهيـــــــــد:

لقد سعى مفكرو العرب المعاصرين لدراسة التراث العربي الإسلامي دراسة جديدة مواكبة لروح التقدم والتطور، وهذا ما كانت تدعو إليه مشاريعهم الفكرية المختلفة فقد تعددت المشاريع وإختلفت، كما أنهم قد إستعانوا بدراستهم هذه بمجموعة من المناهج الغربية والتي إستخداموها كوسيلة جديدة لقراءة التراث، بالإضافة إلى إستعانتهم بجملة من المفاهيم التي أرادوا إسقاطها في الثقافة العربية، و من خلال ما تقدم نطرح التساؤل التالي:

- ما هي أهم المناهج المستخدمة في قراءة التراث العربي الإسلامي؟

المبحث الأول: المناهج المتبعة في قراءة التراث العربي الإسلامي.

المطلب الأول: المنهج البنيوي.

يعد العالم السويسري "**فرديناند ديسوسير**" مؤسس المنهج البنيوي الذي إنطلق منه علم اللغة المعاصرة"[1]، و الذي يرى أن كل ظاهرة طبيعية كانت أم إنسانية هي عبارة عن بنية أي أنها تعني مجموعة من العناصر الأخرى بحيث يتحدد كل عنصر بعلاقته بمجموعة من العناصر، وقد إستخدم **الجابري** هذا المنهج في دراسته للتراث بحيث يدفعنا في البداية عبر فكرة البنية إلى إدراك إشكالية الفكر الإسلامي في وحدتها وترابط عناصرها[2].

ويعني هذا أن الجابري قد قام بإستخدام المنهج البنيوي للعالم السويسري في دراسته للتراث العربي الإسلامي، فالمنهج البنيوي على حد تعبير الجابري: يقوم على بلورة فكر صاحب النص حول إشكالية واضحة قادرة على إستيعاب جميع التحولات التي يتحرك من خلالها فكر صاحب النص بحيث لكل فكرة من أفكاره مكانها الطبيعي (أي المبرر أو القابل للتبرير) داخل كل هذا[3]، وقد أقام الجابري المنهج البنيوي على مبدأ التكوين بين البنيات المستمدة من علوم مستقلة[4]، وهنا قد تبين موقفه من نظام العقائد في الإسلام، فقد وجه الجابري مشروعه توجيها نقديا يستهدف من خلاله أبرز ثلاث نتائج نظرية والتي تتمثل في:

- **الأولى:** عرض الأنظمة العقلية التي إرتبطت بهذه الآليات وهي ثلاث أنظمة:

---

[1] عبد الله احمد جاد الكريم حسن،**المدرسة البنيوية التقليدية**، مجلة الألوكة ، 2016/03/7

[2] محمد وقيدي، بناء **النظرية الفلسفية**، دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة، بيروت 1990، ص89

[3] نعيمة بن صالح، **الخطاب الابستمولوجي في الفكر الفلسفي المعاصر**، قسم الفلسفة جامعة الجزائر، ص 59

[4] طه عبد الرحمان، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، بيروت، ص32

- أحدها يدور على **البيان**: وهو اللامعقول الديني[1]، الذي كرسته العلوم الإسلامية العربية الإستدلالية الخالصة ويعني بها النحو والفقه والكلام والبلاغة[2].
- وثانيها **العرفان**: وهو اللامعقول الذي مثلته الهرمسية ومدار في فلكها من فلسفات وحركات صوفية وشيعية وإسماعيلية.
- وثالثها **البرهان** العقلي: وقد تمثل في الفلسفة وخاصة في الإتجاه الرشدي الذي أحدث "**قطيعة معرفية**" مع نظام البرهان في الفلسفة المشرقية التي تأثرت باللامعقول العقلي.[3]

فالجابري يرى أن نظام الفكر العربي البياني قد تم تأسيسه بصورة نهائية في عصر التدوين كما تقدم، وأنه يتحكم في اللاشعورنا المعرفي إلى الآن، وهذا ما يعني أن الجابري يرى أن عملية بناء الثقافة في المجتمع العربي تمت من خلال عصر التدوين وعليه فعصر التدوين بالنسبة للثقافة العربية هو الإطار المرجعي.

كما أن الجابري قد تمسك ببنيوية ممزوجة بالتاريخ حتى ذهب بعض الدارسين إلى تصنيف دراسته للفكر الإسلامي ضمن القراءات التاريخية للتراث على الرغم أن الجابري يميز نفسه عن أنماط المقاربة، التي يدخل ضمنها الماركسية التاريخية وعلى الرغم من أنه يصرح بأنه لا يريد الخضوع للسلطة المفاهيم والمقولات التي يستمدها من كانط و فرويد و ماركس، فإنه طبعا قد خضع بالضبط لما كان يريد تجنبه من تأثره بتلك السلطة فظهرت ما يسمى **بالبنيوية التاريخية**[4]، فالجابري لم يستخدم المنهج البنيوي فقط بل أضاف له المنهج التاريخي نتيجة لخضوعه لسلطة المفاهيم.

والمعروف أن الجابري زاوج بين المنهج البنيوي والتاريخي في تحليله للتراث، حيث يزعم أصحاب البنيوية التاريخية كأركون والجابري بأنهم يتبعون إستراتيجية التعدد المنهجي والمفاهيمي، بدل الإنطلاق

---

[1] شاكير احمد السمحودي، مناهج **الفكر العربي المعاصر في دراسة العقيدة والتراث**، **مركز** التأصيل للدراسات والبحوث، الطبعة الأولى، 2010، ص99

[2] محمد عابد الجابري، بنية **العقل العربي**، **مركز** دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، ص1

[3] شاكير أحمد السحمودي، **مناهج الفكر العربي المعاصر**، نفس المرجع، ص104

[4] العربي بن ويس حنفية، بن عيسى زهرة، **أثر الفكر الغربي في الفكر العربي المعاصر**، مذكرة لنيل شهادة الماستر، جامعة عبد الحميد ابن باديس، مستغانم 2012 /2013، ص 18

من منهج واحد ونظرة أحادية، لكن البنيوية قد رفضت كل تلك التصنيفات الثنائية والطبقات القائمة على مبدأ التفاضل بين اللغات والثقافات والمجتمعات والطبقات وأزالت بذلك التعارض التفاضلي بين التقدم والتخلف و انتهت بذلك إلى الإقرار بالتعدد الثقافي غير قابل للاختزال في نظر البنيوية لكونه من مظاهر النشاط العقلي الإنساني ومع ذلك فإن الاشتغال على التعارضات الثنائية في النصوص يعتبر أهم ميزة في اللسانيات البنيوية منذ كتاب مؤسسها "ديسوسير".

ويضيف الجابري إلى منهجه الطرح الإيديولوجي بمعنى البحث عن الوظيفة أو الوظائف الإيديولوجية التي يؤديها الفكر المعني داخل سياقه الدلالي والتاريخي والمرجعي، أو داخل المنظومة المعرفية التي يشتغل بها صاحب النص "فالكشف عن المضمون الإيديولوجي للنص التراثي هو الوسيلة الوحيدة لجعله معاصرا لنفسه لإعادة التاريخية لديه.[1]

ومنه يتبين لنا بأن منهجية محمد عابد الجابري في تعامله مع التراث العربي الإسلامي، وبالأخص في مجال الفكر والفلسفة، منهجية بنيوية تكوينية تعتمد على خطوات ثلاث:

- **أولا**: المعالجة البنيوية الداخلية التي ترتكز على استقراء دلالات الألفاظ والمفاهيم و اكتشاف المعاني والمعطيات الدلالية وتحديد القضايا والإشكاليات.
- **ثانيا**: المعالجة التاريخية التي تعنى بتبيان الأبعاد التاريخية والسياسية والاجتماعية والثقافية التي أفرزت هذه الإشكاليات الفكرية والفلسفية من قبل صاحب النص.
- **ثالثا**: الوظيفة الإيديولوجية التي يحتويها النص المعطى أو المعطى الدلالي أو الفكري الداخلي

وفي الأخير يلخص الجابري منهجه في البحث الموضوعي في التراث في خطوات ثلاث:

الأولى هي البنيوية" وقد تقدم القول فيها، والثانية هي التحليل التاريخي، والثالثة هي الطرح الإيديولوجي.

[1] جميل الحمداوي، **اشكالية التراث والمنهج عند محمد عابد الجابري**، مجلة المناهج، العدد 67، 2015.

المطلب الثاني: المنهج الماركسي.

تعتبر الماركسية المذهب الفلسفي الوحيد الذي لاقى شهرة وإنتشار كبيرين حيث تبنته بعض الدول كنظام سياسي و اجتماعي و اقتصادي بالإضافة إلى أنها الفلسفة الوحيدة التي أدت إلى قيام الثورات، حيث نجحت في استعاب مشكلات العصر والتعبير عنها وتقديم الحلول الممكنة فالماركسية فلسفة ثورية أهم مبادئها التمرد على الأوضاع القائمة من ملكية خاصة، الدين، التاريخ .... إلخ.

بحيث يرى **ماركس** أن التاريخ يمثل صراعا عنيفا بين الطبقات سواء في ميدان السياسة أو الدين أو الفلسفة أو الاجتماع فهو يرده جميعا إلى الإقتصاد والمادة ومما لاشك فيه أن نظرة ماركس فيها شيء غير قليل من الحقيقة التي اكتشفها من قبل ابن خلدون ونماها كثيرون قبل إبن خلدون ونماها كثيرون قبل **ماركس** حتى وصلا على يديه إلى هذا الحد، صحيح أن الماركسية هي منهج أفكار ماركس، ومذهبه أيضا كما أنها علم القوانين الطبيعية التي تتحكم في سيرورة تطور المجتمع الإنساني وهي بهذه الصفة علم متجدد ومتطور لا يقل دقة عن سائر العلوم الطبيعية فالمركسية هي علم تطبيق المادية الجدلية على تاريخ المجتمع البشري بجميع مراحله وأنماطه المختلفة[1]، كما أنها تعتبر فلسفة إقتصاد وسياسة وتجتمع على تغليب المادة وإسقاط الدين فهي ترى أن المادة أصل كل الأشياء، وأنها تسبق الفكر بل أن الفكر والروح عندها هو تطور المادة إلى أعلى درجات التطور[2]،كما أنها تقوم على أن الإنسان سيد نفسه ومالك مصيره فهو وحده المسؤول على أن يشرع لنفسه في كل نواحي حياته وأنه لا موجود إلا لمادة و أن المادة أزلية لم تخلق و لن تفنى.

ونظرا لشهرة ماركس ومنهجه فلقد تم نقل أفكار ماركس إلى حقلنا السياسي العربي نتيجة التأثر الشديد للمفكرين العرب بالمنهج الماركسي و استخدامه كوسيلة لإعادة دراسة التراث العربي الإسلامي فمثلا:

[1] أنور الجندي، **أسلمة المناهج والعلوم**، دار الاعتصام، ص 161.

[2] أنور الجندي، **معالم الفكر العربي المعاصر**، مطبعة الرسالة، ص 50

في الفلسفة العربية المعاصرة تحضر في كتابة "**الطيب تزيني وحسين مروة**" جملة من نصوص ماركس وأنجر وهي تحضر بإعتبارها شهادات قاطعة ووسائل للحسم، فقد أصدر كل من الأستاذ الطيب تزيني[1] وحسين مروة[2] مؤلفاتهما حول تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية في السبعينيات وعن طريق هذا الصدور قاما بتدشين بداية جديدة في تاريخ الفلسفة الإسلامية الوسطية، وقد حاولا معا ليس فقط كتابة تاريخ جديد لجانب من تراثنا، بل مارسا أيضا تصفية حساباتهما بصورة جذرية مع الكتابات السابقة لهما، إبتداءا من الكتابات الوسطية المتمثلة في مصنفات المذاهب والفرق والطبقات إلى كتب المحدثين.[3]

مقابل ذلك امتازت كتابتهما بالدفاع عن منهجية جديدة في قراءة التراث الفلسفي الإسلامي بالإضافة إلى تحديدهما لمنطلقات سياسية جديدة هي التعامل مع هذا التراث وفي هذا يقول "**مروة**": أن من مهامي الرجوع إلى إرثنا الثقافي العربي، في مختلف عصوره لنحاول أن نكشف عن أفضل كنوزه، وواضح أن مثل هذه الكنوز الفكرية من تراث الشعب جدير أن تنكشف للأجيال الحاضرة على حقيقتها، لتكون شاهد على القيم الصحيحة لهذا التراث [4].

وهذا ما كان يركز عليه حسين مروة فيرى أن دور كل مفكر عربي هو ضمان التواصل بين الأجيال الصاعدة وتراثها وهو أمر منحه مروة الأولوية فهو يفند الفرضية القائلة بأن الجيل الصاعد يعزل نفسه بنفسه عن ميراث الفكر العربي.

[1] طيب تزيني، مفكر سوري، درس الفلسفة تأثر بالماركسية

[2] حسين مروة (1910.1987): فيلسوف ومؤرخ لبناني، من أصحاب المشاريع الفكرية العربية

[3] كمال عبد اللطيف، **في الفلسفة العربية المعاصرة** دار سعاد الصباح، الطبعة الأولى، الكويت ،1999، ص 60.

[4] حسين مروة، **تراثنا كيف نعرفه**، مؤسسة الأبحاث العربية، الطبعة الثانية، بيروت ،1986، ص 10،11

المطلب الثالث: المنهج الظاهراتي.

يمثل "**حسن حنفي**"[1]نموذجا يدفع بالموقف العلماني من التراث والدين والنسق العقدي الإسلامي خاصة إلى حدوده القصوى، حيث أن مشروعه في " **تجديد العقيدة والتراث**" يمثل أخر مرحلة في تطوره الفكري، ويسميها "**مرحلة التأسيس العلمي**" أو "**مرحلة التراث و التجديد**"، حيث أن التجديد عنده إعادة قراءة فينومينولوجية لعلوم التراث والعقيدة لغة وأصولا وكلاما وتصوفا وفلسفة، ويرى حنفي أن التاريخ لا يسير إلى الوراء بل هو حركة تقدم نحو المستقبل، فالمستقبل يحتوي على إمكانية ازدهار أكبر مما احتوى الماضي، و كل جيل يدفع التقدم خطوة إلى الأمام.[2]

وعليه حسب رأي حسن حنفي أن التجديد من وجهة نظره هو إعادة قراءة التراث قراءة فينومينولوجية و كما نعلم أن المنهج الفينومينولوجي أو الظاهراتي قد ستخدمه ادموند هوسرل[3] في دراسته للوعي أما حنفي فقد إستخدم هذا المنهج في إعادة قراءة التراث العربي الإسلامي.

مصادر المنهج الظاهراتي عند حسن حنفي:

إن النظر في هذه المصادر يؤكد تخبط التيارات العلمانية في نوع من الأصولية تجعل من النص الفلسفي الغربي مرجعا ومعيارا لقبول الأفكار والمذاهب في الآراء والأقوال وتتباين هذه التيارات في أمرين هما: نوع النص المرجعي المعتمد وزاوية النظر المذهبية التي تمليها نوعية المشيخة والنظرية التي تتلمذ عليها علمانيو البلاد الإسلامية، وعليه فإن النص المرجعي المعتمد عند حنفي هو نص الفلسفة المادية عامة لكن كما صاغته الفلسفة التنويرية خلال القرن 18، وانتهت إليه الفلسفة الظاهراتية في القرن 20.

[1]حسن حنفي (1957): مفكر مصري، واحد من منظري التيار اليساري العربي الإسلامي، من أصحاب المشروعات الفكرية العربية.

[2] حسن حنفي، **اليمين واليسار في الفكر الديني**، دار الثقافة الجديدة، دمشق ،1996، ص 29.

[3]إموندهوسرل (1938.1859): فيلسوف ألماني درس الفلسفة مؤسس المنهج الظاهراتي.

ومن خلال تلك المرجعية النظرية وزاوية النظر المذهبية، يتم إختيار مصدر أخر لبناء نسق عقدي مأخوذ من الفرق النادية والعقلية في التراث، لذلك تتلخص مصادر التفكير المنهجي عند **حسن حنفي** في ثلاث مصادر:

- فلسفة التنوير.
- الفلسفة الظاهرتية.
- التراث المادي في الحضارة الإسلامية.

الفرع الأول: مصادر تراثية.

دعا حنفي إلى تأسيس اليسار الإسلامي[1] ورأى أن هذا اليسار الذي ينادي به يتأصل في الجوانب الثورية من تراثنا القديم[2]، هذه الجوانب الثورية تتمثل في: الفرق والحركات المتطرفة المادية من التراث كما أنه قد حرص على إرضاء جميع الأطراف ولكن ، تأمل نسقه الفكري والمنهجي يؤكد ما أكده الكثيرون من الدارسين، كون مشروعه يعتبر على مستوى العقائد الإسلامية مما يجعله مشروعا هدميا لا تجديديا للتراث، بل أن حنفي يمثل حربا شاملة على الإسلام وأهله نظرا لأرائه المنكرة للإلوهية والنبوة والوحي، فأهم مجال تشغله في هذه الحرب هي العقيدة، كما أن حنفي يمثل التيار الإنساني الذي يلغي دور الإله تماما، وينحاز للثيولوجيا الملحدة إنحيازا لا ينكره بل يدافع عنه ويعتبر الإلحاد هو الإيمان الصحيح مثلما أن الله هو الإنسان الكامل.[3]

ويمكن القول إن الأصول الفكرية التي كونت منهج حسن حنفي ترجع إلى المادية التي جعلته ينكر الغيب ويتنكر للخالق سبحانه يستعبد كل ما لم يكن محسوسا أو خاضعا للتجربة، وأن مصدر المعرفة عنده هو الحواس، وقد ساعدته الفينومينولوجيا الهوسرلية في ذلك.[4]

---

[1] حسن حنفي، اليمين **واليسار في الفكر الديني**، مرجع سابق، ص 30-33.

[2] حسن حنفي، **التراث والتجديد (موقفنا من التراث القديم)**، دار الهنداوي، ص 12.

[3] كمال عبد اللطيف، **في الفلسفة العربية المعاصرة**، مرجع سابق، ص92.

[4] فهد بن محمد السرحاني، **منهج حسن حنفي (دراسة تحليلية نقدية)**، الطبعة الأولى، ص 148.

وهذا يعني أن إستخدام حسن حنفي للمنهج الظاهراتي في دراسته للتراث وتأثره بالفلسفات التنويرية والتيارات اليسارية أن تحديد التراث من وجهة نظره هو الإلحاد وإعلان الحرب على العقيدة وأن التدين هو التخلف بأم بعينه.

المبحث الثاني: أهمية المصطلح في المناهج الموظفة في قراءة التراث العربي الإسلامي.

المطلب الأول: المفاهيم الموظفة في المنهج الماركسي.

تطفو فوق سطح أبحاث **الطيب تزيني وحسين مروة**، مفاهيم متعددة تحيل إلى بعض نصوص ماركس بتوسط شروح ومختصرات ماركسية، ومن النادر أن نجد في كتابتهما متابعة معمقة للجهاز المفاهيمي الذي بلورته المادية التاريخية، ومن أهم المفاهيم في المؤلفات المدروسة يمكن أن نذكر العينة التالية:

- علاقات الإنتاج الأبوية البداية.
- العبودية.
- الأرستقراطية التجارية.
- الإقطاع.
- الجماهير.
- الديمقراطية

وتحيل هذه المفاهيم إلى البنيات الإقتصادية والسياسية والإجتماعية

- المثالية والمادية: هما مفهومان يحيلان إلى حقل المذاهب الفلسفية.

كما لابد من الإشارة هنا إلى أن إستعمال هذه المفاهيم في سياق التحليل لا يعتمد أي توثيق أو يبرره فما أكثر الصفحات التي يثير فيها الباحثان مشاكل وقضايا تاريخية ونظرية في منتهى الأهمية بدون إعتماد على أي إطار مرجعي يذكر سوى سيولة الخطاب المتضمن لمجموعة المفاهيم وبدون أي حصر أو تحديد يعين ويدقق معاني وحدود المفاهيم والمصطلحات.

فعلى سبيل المثال يقول الطيب تزيني: أن المجتمع العربي في حقبة الجاهلية كان مجتمعا قبليا ثم تطور في الحقبة العربية الإسلامية إلى الإقطاعية ليس عبر العبودية وإنما بشكل غير مباشر، أي دون أن يمر بالعبودية من حيث هي نظام إجتماعي متكامل ومتطور وشامل والعبودية وجدت كذلك في المجتمع القبلي ذلك ولكن كظاهرة خاضعة للأطر الإقتصادية لهذا المجتمع.

ومن أجل نسخ ثنائية الصراع الرأسمالية يتحدث مروة عن صراعات الأرستقراطية التجارية مع الصعاليك في الجاهلية، ويتحدث تزيني عن صراع تجار وسدنه الكعبة مع الأرقاء، ويتم إنطلاقا من المفاهيم السابقة تصوير مجتمع الجاهلية داخل دائرة من الصراع الثنائي الحاد بدون أي تحليل عيني يذكر، كما أنها لم تضبط ولم تدقق في سياق التحليل التاريخي المنجز وهذا يعني أننا أمام تسيب واضح في إطلاق المفاهيم.[1]

إذن تستعار مجموعة من المفاهيم في مؤلفات الطيب تزيني وحسين مروة من أجل إعادة قراءة التراث العربي، لكن من خلال ما تقدم في الفقرة السابقة نستنتج أن حسين مروة وطيب تزيني لم يوفقا في إستعارة المفاهيم نظرا لصعوبة إنجاز دراسات حول التاريخ العربي الإسلامي بالإعتماد على مفاهيم المادية التاريخية.

المطلب الثاني: المفاهيم الموظفة في المنهج الظاهراتي.

يقوم حسن حنفي بعرض نقدي لأهم المفاهيم الناظمة لفلسفة الأنوار، فيبرز التناقض الحاصل بين مقدمات ونتائج هاته المفاهيم في سياق تطور الفلسفة الغربية، وقد إستعمل جملة من المفاهيم التي توضح هذه التناقضات، ومن بين أهم المفاهيم التي وظفها **حنفي** هي: العقل، الحرية، التقدم، الأمة، الفردية، الشمول، الإنسان.

[1] كمال عبد اللطيف، **في الفلسفة العربية المعاصرة**، ص59

وقد أبرز حنفي بصورة إختزالية كيف أن "العقل" أداة التنوير ودعامته الكبرى، و الذي لم يعد يقوم بوظيفة كما بلورتها فلسفة الأنوار فقد تخلى عن وظيفته التحررية للوجدان والتصوف وأصبح خاضعا لتحكم الآلهة وحسابها.

أما "الحرية" فقد نشأت داخل دائرة فكر الأنوار، وبإعتبارها وسيلة لخلاص الإنسان من كل القهر والطغيان الديني والسياسي، وتحولت إلى حرية عابثة تعبر عن أزمات الإنسان أكثر مما تعبر عن غايته.

كما وضع أيضا مفهوم "التقدم "، وهو من بين المفاهيم المركزية الناظمة لفكر الأنوار فقد إنتهى في الفلسفة الغربية المعاصرة إلى الحديث عن المحنة والإحتضار والمأساة والضياع "كما إنتهى مفهوم "الفردية" الذي كان يشكل أكبر رد فعل على الإنسان حيث فقد الوعي الأوروبي في حكمه على التاريخ حياده، ولم يستطع تجاوز حدوده.

إن الخلاصات التي وقف عليها حسن حنفي عند محاولته إبراز قصور فلسفة الأنوار، كانت تتجه نحو إثبات فشل مشروع الأنوار، فقد كان يسلم بأهمية المفاهيم الأنوارية ويثبت في الوقت نفسه نهاية تحليله للإنشطار والتمزق الحاصل في بنية هاته المفاهيم ضمن سيرورة تاريخ الفلسفة العربية.[1]

[1] كمال عبد اللطيف، **في الفلسفة العربية المعاصرة**، مرجع سابق، ص59.60

خـــلاصـــــة الفصـــل

قد تعـددت المناهج وتعـددت المفاهيم في دراســة التراث العربي الإسلامي كما أنها قد تعددت المشاريع الإصلاحية الداعية للتجــديد والخروج من أزمة التخلف ومواكبة روح التقدم، وهذا ما جعل المثقفين العرب يرجعون إلى الفكر الغربي ويستلهمون منه أهم المناهج فلقد إستخدم الجابري المنهج البنيوي وإستخدم الطيب تزيني وحسين مروة المنهج الماركسي وحسن حنفي المنهج الظاهراتي إضافة إلى إستعارتهم جملة من المصطلحات والمفاهيم التي تفيدهم في الخروج من الأزمات التي عرقلت الفكر العربي في العـصر الراهن.

الفصل الثاني

الجابري وإستعارة المفاهيم.

- **تمهيد.**
- **المبحث الأول: أهم المفاهيم المستعارة في منهج الجابري**
- **المطلب الأول:** مفهوم اللاشعور السياسي.
- **المطلب الثاني:** مفهوم الكتلة التاريخية.
- **المطلب الثالث:** مفهوم اللاشعور المعرفي.
- **المبحث الثاني: تبيئة المفاهيم المستعارة.**
- **المطلب الأول:** مفهوم التبيئة عند الجابري.
- **المطلب الثاني:** تبيئة مفهوم الكتلة التاريخية.
- **المطلب الثالث:** تبيئة مفهوم اللاشعور المعرفي.
- **المطلب الرابع:** تبيئة مفهوم اللاشعور السياسي
- **خلاصة الفصل**

تمهيد:

لقد عمل مفكرو العرب المعاصرون على نقل مجموعة من المفاهيم الغربية للفكر العربي المعاصر ظنا منهم أن هذه المفاهيم ستساهم بشكل كبير في تحرير العقل من الجمود والخرافة وتمكينه من حمل المشاريع الفكرية والعمل على إنجازها وتعميم المعرفة ودراسة التراث، ومن بين المفكرين نذكر "**محمد عابد الجابري**" الذي يعرف عنه أنه قد قام بإستعارة مجموعة من المفاهيم وعمل على تهيئتها، ومن هنا نتسائل:

- ماهي أهم المفاهيم التي استعارها الجابري من الفكر الغربي؟ و كيف عمل على تبيئتها ؟

المبحث الأول: أهم المفاهيم المستعارة في منهج الجابري.

المطلب الأول: مفهوم اللاشعور السياسي.

لقد إستعار "الجابري" مفهوم اللاشعور السياسي من المفكر الفرنسي "**ريجيس دوبريه**"[1]أو كما يسميه **اللاوعي السياسي**[2]، وقد إستمد دوبريه نقد العقل السياسي من مفهوم اللاشعور في الدراسات النفسية عند "فرويد"[3] واللاشعور الجمعي عند "كارل يونغ"[4].

وهذا يعني أن دوبريه قد إستعان بأعمال فرويد وكارل يونغ وهذا ما أدى إلى ظهور مفهوم اللاشعور السياسي الذي قام دوبريه بإطلاقه، حيث يرى "دو بروي" أن الظاهرة السياسية لا يؤسسها وعي الناس وأرائهم وطموحاتهم وما يؤسس هذا الوعي نفسه من علاقات إجتماعية ومصالح طبقية[5]، بل إنما نجد دوافعها فيها يطلق عليه إسم "اللاشعور السياسي" الذي هو عبارة عن بنية قوامها علاقات مادية جامعة تمارس القبلية العشائرية والعلاقات الطائفية المذهبية التي تستمد قوتها المادية مما تقيمه من ترابطات بين الناس، تؤطر ما يقوم بينهم بفعل تلك العلاقات نفسها[6].

إذن حسب رأي دوبري أن الظاهرة السياسية يؤسسها اللاشعور السياسي القائم على العلاقات المادية بين العشائر والطوائف.

---

[1] ريجيس دوبري (1940)، فيلسوف فرنسي، وصحفي، معروف بنظريته في الميدولوجيا.

[2] ريجيس دوبريه، ت: عفيف دمشقية، **نقد العقل السياسي**، دار الآداب، الطبعة الأولى، 1986، ص 421.

[3] فرويد: (1865.1939) طبيب نمساوي من أصل يهودي، مؤسس مدرسة التحليل النفسي.

[4] شارف مليكة، **إشكالية نقل المفاهيم في الفكر العربي المعاصر**، مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر، جامعة الأغواط، ص 52.

[5] محمد عدي، إشكالية **الديني والسياسي عند محمد عابد الجابري**، المركز الديمقراطي العربي، المغرب، 2017/11/19.

[6] محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص10.

المطلب الثاني: مفهوم الكتلة التاريخية.

يعتبر مفهوم "الكتلة التاريخية" مفهوما إستعاره الجابري من **"أنطونيو غرامشي"**[1] فالكتلة التاريخية عند "غرامشي" هي تحالف طبقات "شعبية" عبر أشكال متعددة من الإنتظام.[2]

بحيث أن "الكتلة التاريخية" عند غرامشي تحدث عن طريق تشكل البنية مع البنى الفوقية فتشكل كتلة تاريخية واحدة بمعنى أن مجموع المركب والمتناقض والمتنافر للبنى الفوقية هو إنعكاس لمجمل علاقات الإنتاج الإجتماعية، ومن هنا فإن الإيديولوجية الشمولية هي الإيديولوجية الوحيدة القادرة على التعبير عقلانياً عن تناقض البنية وإدراك إجتماع الظروف التي تسمح بإحداث الإنقلاب في الممارسة، وإذا ما إلتحمت الإيديولوجية بفئة إجتماعية متناسقة بنسبة 100 بالمئة أي أن "العقلاني" بات حقيقيا في الواقع الراهن، إذ يعتمد هذا التحليل على التفاعل الضروري بين البنية والبنى الفوقية (وهذا التفاعل هو العملية الجدلية الحقيقية).[3]

المطلب الثالث: مفهوم اللاشعور المعرفي.

إن اللاشعور المعرفي هو مصطلح تحليلي إستقاه الجابري من أعمال عالم النفس السويسري **"جان بياجي"** فقد وظف بياجي المفهوم كأداة تحليل إجرائية للبنية المعرفية للذات الفردية، فقد إستعمل بياجي مفهوم اللاشعور المعرفي في دراسته لتكوين ب"نية العقل"، عقل واحد من البشر مستلهما المعنى الذي هو عبارة عن طاقة نفسية قوامها الرغبات والمكبوتات وموجهة نحو موضوع ما، وهكذا فكما أن الشخص الذي يحب عشيقته يعرف نتيجة سلوكه أي الموضوع الذي يتعلق به الفعل المعرفي لديه، ومع ذلك فلا الشخص العاشق ولا الشخص العارف يستوعبان الآليات التي تتحكم في سلوكهما، فالذي يحب لا يعرف ولا يعي الكيفية التي بها يحب ولا أسباب حبه ولا لماذا أحب .....إلخ.

---

[1] غرامشي: (1891.1937) فيلسوف إيطالي ومناضل ماركسي.

[2] انطونيو غرامشي، **قضايا المادية الجدلية** ت: فواز طرابلسي، دار الطليعة للطباعة و النشر،الطبعة الثانية ، بيروت ، ص 68.

[3] سلامة كيلة، الكتلة **التاريخية وغرامشي**، مجلة الحوار المتمدن، العدد 25، 2016.

بالمثل فالشخص العارف لا يعرف هو الأخر ولا يعي الكيفية التي بها يعرف، ولا الآليات التي تتحكم في عملية المعرفة لديه، ومن هنا يرى جون بياجي إمكانية ومشروعية إستعمال مفهوم اللاشعور المعرفي للدلالة على مجموع العمليات والنشاطات الذهنية الخفية التي تتحكم في عملية المعرفة لدى الفرد.[1]

حيث أن الإنسان يمكن أن يقوم بأفعال أو يشعر بمشاعر لا يعرف من أين وكيف أتت فهي تتحكم بطريقة غير مباشرة في رغبات الأفراد ومكبوتاتهم ومعارفهم وهذا ما كان يقصده بياجي.

المبحث الثاني: تبيئة المفاهيم المستعارة.

المطلب الأول: مفهوم التبيئة عند الجابري.

يقول الجابري: "إن الحاجة إلى التعبير عن المعطيات الجديدة في حقل معرفي معين هي التي تقف وراء إبداع مفاهيم جديدة أو إستعارتها من حقل معرفي إلى حقل معرفي أخر"، وهذه العملية عملية نقل المفاهيم من حقل إلى أخر تكون مشروعة عندما تنجح في ملائمة المفهوم المنقول مع الحقل المعرفي المنقول إليه وتبيئته فيه، والتبيئة في اصطلاحنا هنا تعني: الإطلاع على مرجعيته الأصلية على ظروف تشكلها ومراحل تطورها، وبعبارة أخرى استحضار تاريخيتها وذلك حتى يتأتى التعامل مع المعطيات التي وضع المفهوم للتعبير عنها في (الحقل الأصل) والمعطيات التي يراد من ذلك المفهوم التعبير عنها في (الحقل الفرع)[2]،وهذا ما نسميه **بالتأصيل الثقافي لقيم الحداثة** من خلال تبيئة وتأصيل قضايا الحاضر وذلك بإيجاد أصول لها في وعينا الديني والأخلاقي ووعينا الثقافي العام (بما فيها حقوق الإنسان)، والعقلانية (بما فيها الروح النقدية) لا يمكن غرسها فكرا أو ممارسة في المجال التربوي وهو العمود الفقري لكل تجديد ثقافي يتجه إلى المستقبل إذا لم يتم تأصيلهما في النظام الثقافي عموما والنظام التربوي خصوصا.

---

[1] محمد عابد الجابري، تكوين **العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، ص 40

[2] محمد عابد الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية**، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت، ص14

وهذا ما حصل في أوروبا ذاتها، إذ أن قضايا حقوق الإنسان والحريات الديمقراطية والروح العقلانية والنزعة النقدية وغيرهم من القضايا التي تشكل قيم الحداثة وقوام التحديث لم تترسخ ولم تتوطد في النظام الثقافي الأوروبي نفسه إلا بعد أن تم تأصيلها فيه، أي بعد أن ربطت بـ "الأصول" التي كشف عنها داخل هذا النظام نفسه أو وضعت فيه وضعا ثم نقلت إلى المدرسة عن طريق المعلم والكتاب لتصبح جزءا من نظام التعليم بما فيه الإمتحانات، وكم سنكون مخطئين ونحن كذلك منذ زمان إذا نحن اعتقدنا أنه من الممكن غرس قيم الحداثة في مجتمعنا العربي بمجرد نقلها إليه أو بالعمل على التوفيق بينهما وبين القيم السائدة عندنا، حيث إن الجديد الذي ينبت في مجتمع معين لا يمكن نقله ناضجا إلى مجتمع أخر مختلف فالأمر يتعلق بالأفكار والقيم فلابد من العمل على **"استنباته"** فيه وتبيئته مع المعطيات الخاصة بالمجتمع المنقول إليه.[1]

ويضيف الجابري قائلا: "أن هذه العملية عملية نقل المفاهيم من حقل معرفي إلى حقل معرفي أخر تكون مشروعة عندما تنجح في ملائمة المفهوم المنقول إليه.[2]

إذن يعتبر مفهوم التبيئة من المفاهيم الأساسية في منظومة الجابري الفكرية وتعتبر التبيئة اجتهادا فكريا يلزم من يأخذ به عدم الإكتفاء بما قاله السابقون أو بما أنتجه الأخرون من أفكار، بل جعل المفاهيم منسجمة مع البيئة التي التحقت بها بعد انتقالها من بيئتها الأصلية.

المطلب الثاني: مفهوم الكتلة التاريخية.

و من بين المفاهيم التي عمل الجابري على تبيئتها مفهوم الكتلة التاريخية حيث يرى "الجابري": أن هناك أهداف وحاجات أصبحت الأن بمثابة شرط لوجود أية نهضة أو تقدم سواء على الصعيد القُطري أو على المستوى القومي وهذه الأهداف هي أهداف تاريخية تتطلب قيام كتلة تاريخية تتولى تحقيقها، وهذه الكتلة تضم جميع فئات المجتمع العربي على الصعيد القُطري وجميع الدول العربية على

[1] محمد عابد الجابري، تأصيل **قيم الحداثة**، جريدة الإتحاد الإماراتية، 2008/12/7.

[2] مرزوق العمري، **محمد عابد الجابري، والقراءات الإبستمولوجية للتراث**، مجلة كلمة، الجزائر، 2019/06/2.

الصعيد القومي، فهي كتلة لا ترتبط بالمشاريع الإيديولوجية التي تضعها أمامها الفئات المتصارعة المتناحرة، سواء جماعات أو أحزابا كانت أو دولا و تكتلات، بل تنطلق من الحاجات والأهداف التي ذكرنا وقلنا أنها تشكل اليوم شرطاً لوجود أي مشروع مستقبلي في النهضة أو التقدم.

فقيام الكتلة من النوع الذي ندعو إليه لا يعني إقصاء أية طبقة من الطبقات بما في ذلك الحكام و المسيرين، كما أنه لا يعني بالمقابل تعليق الصراع الإجتماعي و لا صرف النظر عن النضال من أجل الديمقراطية الحقيقية والعدالة الإجتماعية بجميع شروطها، من تكافئ الفرص وتقليص الفوارق الإقتصادية والثقافية والإجتماعية في كل منهما، بل كلا لأن كل ما في الأمر هو أنه بدلا من أن تكون هذه الأهداف السياسية والإجتماعية أهدافا لمجتمع ككل، وذلك عن طريق تحقيق "**الإجماع الثقافي**" حولها، وهذا الإجماع الذي يشكل لحام الكتلة كما أنه بدلا من أن تتغذى تلك الأهداف السياسية والإجتماعية من الصراع الطبقي أو الطائفي أو الفئوي فإنها تستقي وقودها في ظل الكتلة ليس من مصالح الطبقية وحدها بل أيضا من الأهداف الوطنية التي يلتزم بها الجميع.

والكتلة التاريخية فوق ذلك كله ليست أبدية بل لابد أن يأتي يوم وتكون فيه قد أنجزت مهمتها، ويكون ذلك في الغالب عندما يتمكن التفاعل بين الأطراف والقوى المكونة لها من تحقيق نوع من التداخل بينها تفتقد فيه التصنيفات القديمة أهميتها ومبرراتها مم يسمح بظهور تصنيفات جديدة تخرج من جوف الكتلة ككل لتحل محلها.[1]

فحسب رأي الجابري يرى أن الشرط الأساسي لقيام النهضة في المجتمع العربي هو تحقيق أهداف تاريخية تكون أهدافا للمجتمع ككل ولتحقيق الأهداف نحتاج لقيام كتلة تاريخية تضم جميع فئات المجتمع ولقيام كتلة يجب أن نشكل بما يسمى بالإجماع الثقافي.

[1] محمد عابد الجابري، المسألة **الثقافية في الوطن العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، ص 242-241.

المطلب الثالث: تبيئة مفهوم اللاشعور المعرفي.

يقول "**الجابري**" في كتابه "**تكوين العقل العربي**" أنه:سوف ننقل هذا المفهوم من ميدان السيكولوجية التكوينية الذي تحرك فيه بياجي والتكوين عند بياجي يرتبط إرتباطاً وثيقاً بمفهوم البنية[1] إلى الميدان الإبستمولوجي الثقافي الذي نتحرك فيه ولنقل إن اللاشعور المعرفي العربي هو جملة المفاهيم والتصورات والأنشطة الذهنية التي تحدد نظرة الإنسان العربي، أي الفرد البشري المنتمي للثقافة العربية إلى الكون والإنسان والمجتمع والتاريخ.

إذن فعندما نتحدث عن بنية العقل العربي فإننا نقصد أساسا هاته المفاهيم والأنشطة الفكرية التي تزود بها الثقافة العربية المنتمين إليها والتي تشكل لديهم اللاشعور المعرفي الذي يوجه بكيفية لاشعورية رؤيتهم الفكرية والأخلاقية ونظرتهم إلى أنفسهم وإلى غيرهم، وإذا كان من الجائز بل من المفيد إستعمال مفهوم اللاشعور المعرفي عند دراسة بنية عقل الفرد الواحد من البشر كما فعل عالم النفس الكبير جون بياجي فلعله من الجائز كذلك إستعمال نفس المفهوم بالنسبة للجماعات والشعوب

إن مفهوم "اللاشعور المعرفي" مفهوم إجرائي خصب يساعدنا على إرجاع عملية المعرفة إلى جهاز من المفاهيم والأليات غير المحسوس بها فعلا ولكن القابلة للرصد والمراقبة والتحليل بدل إرجاعها إلى ذهنيات أو إلى غيرها من المفاهيم القاحلة المضللة هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن إستعمال هذا المفهوم في المجال الذي نتحرك فيه يسمح لنا بعقد مقارنات خصبة موجبة.[2]

فالجابري عمل على تبيئة مفهوم اللاشعور المعرفي لكي يتناسب مع دراسته للتراث العربي فانه قد نقل هذا المفهوم من ميدان السيكولوجي إلى الميدان الإبستمولوجي لدراسة كل الجوانب المحيطة بالإنسان العربي.

---

[1] جون بياجي، **الابستمولوجيا التكوينية**، ت: السيد نفادي، دار التكوين، بيروت 2004، ص 24.

[2] محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، مرجع سابق، ص 42-41.

المطلب الرابع: تبيئة مفهوم اللاشعور السياسي

يقول **الجابري:** عندما نستعير مفهوم اللاشعور السياسي من "دوبريه" لا نأخذه بحمولته ولا بنفس مضمونه بل نتصرف فيه بالقدر الذي يفرضه موضوعنا الذي يختلف اختلافا غير قليل عن موضوعه ذلك لأن دوبريه كان يكتب وهو يفكر في المجتمع الأوروبي المتصنع الذي أصبحت فيه العلاقات الإجتماعية من نوع العلاقات العشائرية والطائفية تحتل مكانا يقع فعلا خلف الموقع الذي تحتله العلاقات الإقتصادية المتطورة وعلاقات الإنتاج، أما في مجتمعنا العربي قديما وحديثا فالأمر يكاد يكون عكس ذلك تماما فالعلاقات الإجتماعية ذات الطابع العشائري والطائفي لا تزال تحتل موقفا أساسيا وصريحا في حياتنا السياسية، بينما العلاقات الإقتصادية وعلاقات الإنتاج لا تهيمن على المجتمع إلا بصورة جزئية، وهكذا فإن كانت وظيفة مفهوم " **اللاشعور السياسي**" عند دوبريه هي إبراز ما هو عشائري وديني في السلوك السياسي في المجتمعات الأوروبية المعاصرة فإن وظيفته بالنسبة لنا ستكون بالعكس من ذلك وهي إبراز ما هو سياسي في السلوك الديني والعشائري داخل المجتمع العربي القديم ومنه المعاصر، وهذا من الأهمية بمكان ذلك لأن السياسة عندنا بدأت تمارس بإسم الدين والقبيلة و لازالت كذلك إلى اليوم.

إذا فاللاشعور السياسي المؤسس للعقل السياسي العربي يجب أن لا ينظر إليه فقط على أنه "ديني" و "عشائري" اللذان يوجهان من خلف الفعل السياسي، بل لابد من النظر إليه أيضا على أنه السياسي الذي يوجه من خلف التمذهب الديني والتعصب القبلي، وهكذا فإن كان دوبريه يقيم التراتب التالي بين ما هو سياسي وما هو إيديولوجي وما هو ديني مرتكز في ذلك على ما يقدمه له المجتمع الأوروبي، فإن هذا النوع من التراتب ليس صحيحا دائما بالنسبة للتجربة الحضارية العربية الإسلامية ذلك لأن الأمور تبدو وفي أحيان كثيرة قديما وحديثا كما لو أن الإجتماعي هو الذي

يؤسس السياسي وأن السياسي هو الذي يؤسس الإيديولوجي وأن هذا الأخير يؤسس الديني وبالتالي فاللاشعور السياسي عندنا لا يتأسس دائما على الدين.[1]

فبالرغم من إستخدام الجابري لمفهوم اللاشعور السياسي في دراسة التراث العربي الإسلامي إلا أنه قد عمل على تبيئة هذا المفهوم لكي يتناسب مع الموضوع و هذا ما يؤكد عليه الجابري أنه لا يوظف المفاهيم بكل حمولتها الفكرية بقدر ما تفرضه خصوصية الموضوع.

[1] محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي**، مرجع سابق، ص15.

خـلاصـــة الفـــصل:

إذا وكحوصلة لهذا الفصل نستطيع القول بأن "**محمد عابد الجابري**" من خلال مؤلفاته ومشروعه الفكري المعروف "**نقد العقل العربي**" قد سعى لإعادة فهم التراث مع محاولة تجديد العقل العربي وقد قام باستعارة بعض المفاهيم ذات الأصل الغربي حيث قام بتوظيفها وتحليلها من أجل دراسة التراث العربي الإسلامي لكن الجديد عند الجابري أنه راعى عملية ضرورية ترتكز بشكل أساسي على طبيعة الموضوع المدروس وهي عملية "**تبيئة المفاهيم**" أي عملية تطويع المفاهيم المنقولة من الحضارة الغربية والمجتمع الأوروبي لكي تتناسب مع المجتمع المنقولة إليه وهو المجتمع العربي.

الفصل الثالث

القطيعة الإبستمولوجية في مشروع نقد العقل العربي للجابري

- **تمهيد**
- **المبحث الأول: أصول مفهوم القطيعة.**
- **المطلب الأول:** القطيعة الإبستمولوجية عند غاستون باشلار.
- **المطلب الثاني:** القطيعة الإبستمولوجية عند ألتوسير.
- **المبحث الثاني: توظيف الجابري لمفهوم القطيعة الإبستمولوجية في قراءة التراث العربي.**
- **المطلب الأول:** استعارة الجابري لمفهوم القطيعة.
- **المطلب الثاني:** توظيف الجابري لمفهوم العائق الابستمووجي
- **المبحث الثالث: القطيعة الإبستمولوجية مع القراءات التراثية للتراث.**
- **المطلب الأول:**القطيعة مع بعض النماذج المعرفية
- **المطلب الثاني:** القطيعة مع القراءة السلفية للتراث
- **المبحث الرابع: القطيعة بين الفلسفة المشرقية والفلسفة المغربية.**
- **المطلب الأول:**القطيعة بين فلسفة ابن شد و ابن سينا
- **المطلب الثاني:**القطيعة بين فلسفة ابن حزمو الغزالي
- **خلاصـــة الفصل**

تمهيـــد

إن مشروع الجابري ينصب على المجال الإبستمولوجي و ليس على المجال الإديولوجي فقط و هذا هو الجديد في مشروعه و هذه الفرضية تجعلنا منذ البداية نستعد للإنتاج الفلسفي و العلمي للعقل العربي من دائرة البحث و تقتصر الأسس الإبستمولوجية التي تتحكم في الآلية الذهنية و في طريقة التفكير التي ميزت العقل العربي منذ "عصر التدوين " إلى يومنا هذا و يعتقد الجابري أن الخطأ الذي وقع فيه لا يولد سوى الإديولوجيا، و بين التحليل الإبستمولوجي الذي يحفز العقل و بالتالي حاول "**الجابري**" إعادة قراءة تراثنا باستخدام منهجه موظفا أهم المفاهيم المستوردة منها مفهوم "**القطيعة الإبستمولوجية** "، فماذا يعني هذا المفهوم ؟ وكيف وظفه الجابري في دراسة التراث العربي الإسلامي ؟

المبحث الأول: أصول مفهوم القطيعة.

المطلب الأول: القطيعة الإبستمولوجية عند غاستون باشلار.

قبل أن نتطرق إلى مفهوم القطيعة الإبستمولوجية عند غاستون باشلار[1] يجب أن نتطرق أولا إلى ضبط بعض المفاهيم كالتالي:

- **تعريف القطيعة:**

➢ لغويا: قَطَعَ، قَطّعاً، ومُقَطَعاً، وتَقْطِيعاً، وقَطّعْ الشيء أي جزره وأبانه وفصله.

➢ إصطلاحا: القطيعة تعني الهجران له.[2]

- **تعريف الإبستمولوجيا:**

➢ لغويا: فهي لفظين أحدهما "**إبستما**" وهو علم والآخر "**لوغوس**" وهو النظرية أو الدراسة.[3]

➢ إصطلاحا: تعرف الإبستمولوجيا أو فلسفة العلوم على أنها هي التي تتكفل بالتفكير في ذات العلم في منهجه ومنطقه وخصائصه، وهي المعرفة العلمية وشروطها وطبائع تقدمها وكيفيتها وعواملها.[4]

يعد مفهوم القطيعة الإبستمولوجية من المحاور الأساسية في البناء المنهجي الباشلاري حيث يقدم باشلار تصوره للقطيعة الإبستمولوجية في تاريخ العلم، كقطيعة تكون على صورة نظريات جديدة تحقق قفزة كبيرة في مسار العلم والفكر العلمي، وتبدو دون مثيل سابق لها، بحيث لا يمكن فهمها بإعتبارها إستمرارية أو تطوير للعلم السابق عليها.

وأول مظاهر القطيعة تتجلى في أن النظريات العلمية المعاصرة تكون أكثر شمولا بحيث تحتوي القديم دون أن تنطلق منها "كالهندسات اللاإقليدية" الأكثر شمولا من هندسة إقليدس كونها تقوم على

---

[1] غاستون باشلار: من أهم الفلاسفة الفرنسيين كرس جزءا كبير من حياته لفلسفة العلوم من أهم مؤلفاته: تكوين العقل العلمي، المادية العقلانية

[2] منجد الطلاب، **دار المشرق**، الطبعة الثانية، بيروت، 1986، ص 638

[3] جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، جزء 1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص 33

[4] يمنى طريف الخولي، فلسفة **العلم في القرن العشرين**، الطبعة الثانية، مؤسسة الهنداوي، 2014، ص 15

الأساس على المصادر الجديدة، الأمر نفسه بالنسبة للنظريات النسبية لأينشتاين التي لا تعتبر حسب باشلار إنفصالا عن نظرية نيوتن الكلاسيكية وليست استمرارا لها فهي أشمل منها كما أن نتائجها على الظواهر لا تأتي نتيجة تطبيق مبادئ ميكانيكا نيوتن على الظواهر.

إن مبدأ القطيعة الإبستمولوجية عند باشلار يوحد بين احتواء النظرية الجديدة للقديمة وبين إحداث قطيعة معها والمظهر الأول من مظاهر القطيعة لديه يكمن في أن النظريات الجديدة أشمل من القديمة وتحتويها رغم انطلاقها من مبادئ تختلف عن مبادئها، أما المظهر الثاني فيتمثل في أن نظريات الفكر العلمي المعاصر تقوم على مراجعة مفاهيم العلم الكلاسيكي وبالتالي فإن القطيعة العلمية عند باشلار تشمل مراجعة المفاهيم العلمية السابقة، وهذه المراجعة تعني انتقالا جدليا إلى مفاهيم أكثر شمولا، حيث يتم مراجعة مفاهيم النظريات القديمة بالكيفية التي تحدد حدود صدقها من جهة وتحتويها من جهة أخرى.[1]

إذن فالقطيعة الإبستمولوجية تحدث عند نشأة علم جديد أو نظرية علمية جديدة قاطعة للصلة مع ما سبقها من علوم ومعارف ولا تعبر القطيعة الباشلارية عن تغيير مفاجئ إنما المقصود هو المسار المعقد الذي يتكون في أثنائه نظام لم يعرف من قبل.

فلاشك أن غاليلو هو أول من قطع الصلة بالفكر القديم وتخلى عن مفاهيمه وأساليبه، بادئا طريقة جديدة من البحث العلمي تقوم على نظرة جديدة للطبيعة كما يعتبر غاليلو من رواد المنهج التجريبي وإستخدام الرياضيات في الفيزياء، فلقد أدرك غاليلو أهمية تطبيق الرياضيات في البحوث العلمية[2]، وهذا ما أكده باشلار في كتابه الفكر العلمي الجديد قائلا: "فلم يبقا من الممكن أن نتحدث عن تجارب صامته بعد الحوار الذي استمر خلال عدد كبير من القرون بين "العالم والمفكر" و لابد أن تبين لنا التجربة أسباب رد نتائج نظرية من النظريات حتى نمنعها منعا باتا".[3]

---

[1] معاذ قنبر، القطيعة **الابستمولوجية عند غاستون باشلار التحليل النفسي للعلم**، 26/ ديسمبر/2019

[2] رافد قاسم، **ابستمولوجية المعرفة عند غاستون باشلار**، ص 211

[3] غاستون باشلار، فكر **علمي جديد**، ت: عادل العو، مراجعة عبد الله الدائم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، بيروت، ص 11.

وهنا تعني القطيعة إنفصالا عن الفكر العلمي السابق أو رفضا مطلقا له فهي تعني احتواء الفكر العلمي الجديد للفكر السابق عليه وبهذا تكون نظرية الفكر العلمي المعاصر قطيعة إبستمولوجية ولا تحدث هذه القطيعة إلا بتجاوز العوائق.

وعند التساؤل عن ما الذي يعنيه مفهوم "**العائق الإبستمولوجي**" لدى باشلار تكون الإجابة هي أن: كل ما يبقي الفكر سجينا لتصورات المعرفة العامة فبالتالي يمنعه من بلوغ معرفة موضوعية بالظواهر التي ندرسها، هذا التداخل بين المعرفة العامة والمعرفة العلمية هو إذن المصدر الأول للعائق الإبستمولوجي.

فالقطيعة الإبستمولوجية هي عبارة عن قفزات نوعية تحدث في تاريخ العلوم تحدث عند نشأة علم جديد أو نظرية علمية جديدة قاطعا للصلة مع ما سبقه من العلوم والمعارف، إن القطيعة إعلان عن ميلاد علم جديد غير مرتبط بما قبله ولا تعبر القطيعة الباشلارية عن تغيير مفاجئ إنما المقصود المسار المعقد الذي يتكون في أثنائه نظام لم يعرف من قبل، بالتالي فإن النظريات العلمية المستجدة في كل عصر لا يمكن النظر إليها على أنها استمرار للنظريات السابقة فلا يمكن إرجاع فيزياء آينشتاين إلى فيزياء نيوتن ولا فيزياء نيوتن إلى فيزياء غاليلي[1]، وهذا ما كان يعنيه باشلار بفكرة التراجع الزمني لكي تجعلنا نتقبل فكرة التحول الضروري للعلم عن طريق ربط ماضي المعرفة العلمية بحاضرها، ووضع أجزاء المعرفة العلمية في حالتها الراهنة داخل الكل تتكامل فيه العلاقات المتبادلة بين الأجزاء ومن ثم فإن قيمة تاريخ العلم في أي مرحلة تكون بمقدار ما تشهد له المعرفة العلمية النسقية[2]، ومنه كل نظرية علمية مبنية على أسس مخالفة للنظريات السابقة عنها، ومفهوم القطيعة بلغة باشلارية متجادل مع مفهوم العائق فإذا كانت العوائق سببا في تباطؤ وإختلال المعرفة العلمية وجمودها فإن القطيعة هي الفعل الإبستمولوجي الذي تجاوز هذه العوائق ونشط الفكر العلمي بعد جموده.[3]

---

[1] رافد قاسم، **ابستمولوجية المعرفة عند غاستون باشلار**، مرجع سابق، ص 215.

[2] احمد فؤاد باشا، **قضايا منهجية في العلوم الإنسانية والإجتماعية**، مكتبة المعهد، الطبعة الأولى القاهرة، 1996، ص19.

[3] رافد قاسم، مرجع سابق، ص 216.

فقد إستخدم باشلار مفهوم القطيعة في مجال دراسته لتاريخ العلوم، وتاريخ العلوم هو تاريخ لقطائع منهجية على مستوى التصورات وعلى مستوى المناهج، وهي قطائع نابعة من داخل العلم

المطلب الثاني: القطيعة الإبستمولوجية عند ألتوسير.

قد إستعار ألتوسير مفهوم القطيعة الإبستمولوجية من الإبستمولوجية الباشلارية ليقرأ بواسطته كتابات ماركس بحيث قد مارس على المفهوم المستعار والمنقول عملية تعميم إيجابية، ولقد نقله من حقل تاريخ العلوم الذي تم إبتكاره في إطاره إلى حقل قراءة التاريخ الفكري لمفكر بعينه، فأعاد بهذه العملية إنتاج المفهوم وأصبح هذا الأخير بواسطة هذه العملية أكثر إتساعا، فأنتج عن كل ذلك تولد معرفي منهجي جديد.[1]

وهذا يعني أن ألتوسير نقل مفهوم القطيعة الإبستمولوجية من مجال إستخدام يشمل تاريخ العلم ككل إلى مجال أضيق.

أولا: الدواعي المباشرة لدراسة مفهوم القطيعة عند ألتوسير.

تعود الدواعي المباشرة إلى أسباب سياسية وثقافية عرفتها الساحة الفرنسية في العقد السادس والسابع من القرن العشرين، وقد أشار ألتوسير إليها في مقدمة كتابه **"دفاعا عن ماركس"** وهي الرد على النزعة الإنسانية التي روج لها بعض الماركسيين الفرنسيين في الحزب الشيوعي الفرنسي وإختفاء التفكير النظري لدى كل ماركسي فرنسي تحت تأثير إنصرافهم التام إلى الصراع السياسي دون الإهتمام بتقديم أية مساهمة عملية جديدة أو أصيلة في مضمار الفلسفة الماركسية على عكس ما جرى في ألمانيا وروسيا وإيطاليا وقد إعتبر ألتوسير أن جذور التأويل للماركسية كان رد فعل حيوية ضد الميكانيكية الأممية الثانية وإقتصادياتها في السنوات التي سبقت ثورة 1917، وقد أفضت مقاربة ألتوسير المسيرة الفكرية لكارل ماركس إلى القول بوجود قطيعة تامة فكره إلى مرحلتين: مرحلة الشباب ومرحلة الكهولة.

[1] كمال عبد اللطيف، في **الفلسفة العربية المعاصرة**، مرجع سابق، ص 93

ثانيا: مراحل القطيعة في الفكر الماركسي عند ألتوسير.

روج الفيلسوف الماركسي ألتوسير إلى أن هناك قطيعة معرفية في فكر ماركس بين ماركس الشاب وماركس الكهل فقد قطع ماركس مع الإيديولوجية وتحول إلى العلم وهذه المرحلة ينظر إليها ألتوسير بإعتبارها تضم قطيعة مع فوير باخ ويوضح ألتوسير هذا في تقسيمه لفكر ماركس عبر مراحل:

1- **مرحلة الشباب:** وهي المرحلة الإيديولوجية السابقة على قطيعة سنة 1845، وتتمحور عند ألتوسير حول مقال إنساني فلسفي أنثروبولوجي غير علمي، وكانت الإشكالية في هذه المرحلة هي إشكالية فلسفية إيديولوجية: وتنقسم إلى قسمين:

- **مرحلة الأعمال الأولى:** وهي مرحلة عقلانية ليبرالية تشمل على المقالات التي كتبتها على صفحات "**الجريدة الرينانية**" وكان ماركس خلالها متأثرا بكل من كانط ونيتشه فكان صاحب نزعة إنسانية أخلاقية.
- **مرحلة الأعمال القطعية:** وهي مرحلة عقلانية جماعية، وكان ماركس خلالها متأثرا بنزعة إنسانية أنثروبولوجية.

2- **مرحلة الكهولة:** وهي المرحلة العلمية اللاحقة للقطيعة وتتميز عند ألتوسير بأنها عبارة عن دراسة نظرية بنيوية يقوم على مفاهيم دقيقة صارمة والقطيعة عند ألتوسير جذرية ومفاجئة وقد قصرها على مدونة كارل ماركس.[1]

المبحث الثاني: توظيف الجابري لمفهوم القطيعة الإبستمولوجية في قراءة التراث العربي الإسلامي.

المطلب الأول: القطيعة الإبستمولوجية عند الجابري.

من شروط الحداثة الفكرية العربية القراءة العلمية للتراث التي تستلزم توظيف بعض مهام الإبستمولوجيا كمفهوم القطيعة الإبستمولوجية بإعتبارها من المفاهيم العلمية الغربية المعاصرة حيث يقول الجابري في هذا الصدد: "مفهوم القطيعة الإبستمولوجية مفهوم باشلاري، إستعمله باشلار في

[1] مبارك الحامدي، التراث **وإشكالية القطيعة في الفكر الحداثي، مركز** دراسات الوحدة العربية، بالطبعة الأولى، بيروت، 2017، ص 20-93.

تاريخ العلم، حيث أعطاه معنى محدود بحدود هذا التاريخ ولكنني أخذت هذا المفهوم وإستعمله في مجال أخر هو تاريخ الفلسفة خاصة تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية التي بينت طبيعتها كما أفهمها بإعتبارها قراءات مستقلة متوازية لفلسفة معينة وبذلك فلا تاريخ لها هكذا وظفت مفهوماً جديداً في مجال أخر وهو بالنسبة لي هو مفهوم إجرائي مكنني من أن ألاحظ أشياء لم أكن ألاحظها من قبل طرحه.[1]

إذن لقد وظف الجابري مفهوم القطيعة في دراسته لتاريخ الفلسفة العربية بطريقة جديدة ومبتكرة، حيث أن الصاحب الأصلي للمفهوم قد إستخدمه في دراسته لتاريخ العلم وفي هذا يقول الجابري: ليس المقصود من مفهوم القطيعة الإبستمولوجية ظهور مفاهيم ونظريات وإشكاليات جديدة وحسب، بل أنها تعني أكثر من ذلك اذ أنه لا يمكن أن نجد أي ترابط أو إتصال بين القديم والجديد، حيث أن ما قبل وما بعد يشكلان عاملين من الأفكار كل منهما غريب عن الآخر.[2]

وهذا يعني أن القطيعة عند الجابري تعني القطع بين ما هو قديم وما هو جديد وبما أن الجابري قد إستخدم القطيعة في دراسته للتراث، فهل يريد منا التخلي عن تراثنا؟ أو إحداث قطيعة معه؟

وعلى هذا يجيبنا الجابري قائلا: "لابد من الإشارة إلى أن القطيعة الإبستمولوجية لا تتناول موضوع المعرفة ولذلك فلا علاقة لها إطلاقا بالأطروحة الفاسدة المنادية بإلقاء التراث في المتاحف أو تركه هناك في مكانه من التاريخ، إن رفض التراث بهذا الشكل الميكانيكي موقف لا علمي ولا تاريخي، هو ذاته من رواسب الفكر التراثي في عصر الإنحطاط، فالقطيعة الإبستمولوجية تتناول "الفعل العقلي" والفعل العقلي نشأ ليتم بطريقة ما بواسطة أدوات المفاهيم وداخل حقل معرفي معين، قد يظل موضوع المعرفة هو نفسه، ولكن طريقة معالجته والأدوات الذهنية التي تعتمدها هذه المعالجة والإشكالية التي توجهها والحقل المعرفي الذي تتم داخله كل ذلك قد تعتمدها هذه المعالجة والإشكالية التي توجهها والحقل المعرفي التي تتم داخله، كل ذلك يختلف ويتغير عندما يكون الإختلاف عميقا

[1] محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، 1991، ص 265.

[2] محمد عابد الجابري، **مدخل إلى فلسفة العلوم**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت ،2002، ص 42.

وجذريا، أي عندما يبلغ نقطة اللارجوع، النقطة التي لا يمكن الرجوع منها إلى الطريقة السابقة بقول أن هناك قطيعة إبستمولوجية.[1]

المطلب الثاني: توظيف الجابري لمفهوم العائق الإبستمولوجي.

يعود السبب لتخلف المجتمع العربي هو عدم قدرته على إحداث قطيعة إبستمولوجية وهذا ما جعله غير قادر على القيام بنهضة فكرية وعلمية نظرا لوجود عوائق إبستمولوجية لا يستطيع المفكر العربي تجاوزها وفي هذا يقول الجابري: "أن هناك عوائق إبستمولوجية موجودة في صميم المعرفة التراثية (البيانية، العرفانية)، ومن العوائق المعرفية التي منعت تقدم العقل العربي معارفه البيانية والعرفانية ففي النظام المعرفي البياني بعد ما أسس العقل العربي علومه البيانية (علم أصول الفقه، علم الكلام، علوم اللغة العربية) لم يضف جديدا إلى ما أبدعه فيها عصر التدوين و هذا راجع إلى طبيعة موضوع علوم اللغة وعلوم الدين، وهو موضوع من طبيعة واحدة أنه النص الديني، فالنص اللغوي بالنسبة إلى النحو واللغة والنص الديني بالنسبة إلى الفقه وعلم الكلام، والتعامل مع النص يختلف عن موضوع الطبيعة، والرياضيات إختلاف من حيث المنهج أو من حيث الإمكانات التي يتبعها الموضوع لمواصلة البحث والانتقال به من مستوى أخر أعمق وأوسع.

فإن كان التعامل الاستقرائي مع الظواهر الطبيعية مثلا ينتج نظريات علمية جديدة مثلما هو الحال مع العلوم الفيزيائية فإن موضوع العقل العربي هو البياني، وهذه نقطة ضعفه الخطيرة والأساسية إذ لا يمكن للعقل البياني أن يبدع في مفاهيمه ونظرياته عكس ما هو الحال مع الطبيعة.

إضافة إلى طبيعة موضوع الدراسات البيانية كانت اللغة في تصور الجابري من أهم العوائق الإبستمولوجية إلى عرقلت تقدم العلوم البيانية الأخرى التي إعتمدت على اللغة بمستواها العلمي والنظري وعلى الرغم من تأسيس علم اللغة نظريا ومنهجيا ورفعها عن مستوى اللاعلم إلى مستوى العلم، إلا أنها كانت عائقا معرفيا أمام تقدم العقل العربي البياني لعدة مبررات منها: لغة لا تاريخية لا

[1] محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة**، مرجع سابق، ص 20.

تتماشى مع تطور العصر، فهي لا تعبر عن أسماء الأشياء الطبيعية والصناعية والمفاهيم النظرية، وأنواع المصطلحات المتجددة في كل فترة تاريخية، وهي أيضا لغة غير واقعية فقد أسس "**الخليل الفراهيدي**" هذه اللغة بطابع فرضي نظري إستثنائي حيث يقول الجابري: "و لذلك بقيت اللغة العربية ومازالت منذ زمن الخليل على الأقل لم تتغير في صرفها ولا في معاني ألفاظها وكلماتها ولا في طريقة تداولها الذاتي".

كما أن العوائق التي وضعها الشافعي في مجال علم أصول الفقه من العوائق الإبستمولوجية التي عرقلت تقدم العقل الفقهي قديما وحديثا فقد بقيت آليات الإنتاج الفكري في مجال الشريعة، الكتاب والسنة، القياس والإجماع ثابته إلى اليوم وهي حدود إبستمولوجية للشريعة ولا تراعي فيها المصلحة العامة تبعا لتغير الظروف الإجتماعية والإقتصادية.

أما في النظام المعرفي العرفاني فلا تزال القواعد التي أنتج بها العقل العربي علومه العرفانية في مجال البيان والفلسفة وبعض العلوم التجريبية قواعد ثابتة بسبب نظرة العقل الغيبية الروحية الطبيعية بدلا من النظرة العقلية والعلمية لها، وهو عقل يلغي مبادئ العلم الطبيعي مثل مبدأ السببية الطبيعية، ويوجد عائق ذاتي أخر يتمثل بقراءة الدين بواسطة الفلسفة وقراءة الفلسفة بواسطة الدين مثلما هو الحال مع مشروع إبن سينا الفكري حسب ما يراه الجابري.[1]

عندما نقارن هذه العوائق الإبستمولوجية التي أكد الجابري وعلى جودها في صميم العقل العربي قديمه وحديثه، فالعوائق المعرفية التي أكدها باشلار نجد تشابها نسبيا بينهما فإذا كان الفيلسوف الفرنسي قد جعل من مهمات الإبستمولوجيا التحليل النفسي اللاشعوري للمعرفة الموضوعية للكشف عن العوائق الإبستمولوجية التي عرقلت تقدم العقل العلمي وهي عوائق ذاتية استقاها من تاريخ العلوم المعاصرة فإن الجابري وظف مفهوم العائق الإبستمولوجي الذي استقاه من التراث العربي القديم وليس

[1] الشريف زيتوني، **ابستمولوجيا العلوم الإنسانية**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، 2018، ص 66-63

الفكر العربي المعاصر، وهو عائق ذاتي قائم في صميم المعرفة العقلية البيانية والعرفانية منع تقدم العقل العربي قديما وحديثا.

المبحث الثالث: القطيعة مع القراءات التراثية للتراث العربي.

أولا: القطيعة الإبستمولوجية في النظم المعرفية

قد نظر الجابري إلى هذا التطور على أساس الانقطاع إذا أقر بوجود نقله إبستمولوجية كلية بين القواعد المعرفية التي أنتج بها العقل العربي معارفه البرهانية، وهي نقلة على مستوى الإشكالية والمفاهيم والمناهج والرؤى ففي عملية التأسيس للعلوم البرهانية وظف أصولا عقلانية تجاوز من خلالها تفسير النص الديني تفسير الطبيعة والتاريخ بمنهجية الإستنتاج البرهاني نظرا لإشكالية علاقة الدين بالفلسفة مؤكدا إختلاف مباحثها وعدم تعارضهما في بلوغ الهدف حيث يقول الجابري: تجلت لنا **القطيعة الإبستمولوجية** بين النظام المعرفي البرهاني والنظام المعرفي البياني (وهي قطيعة جزئية) فعندما وظف الجابري هذا المفهوم كشف عن وجود نقلة في مجال تأسس البيان العربي، فإن كان علماء أصول الفقه بنوا الشريعة بمنهجية قياس الفرع على الأصل، فإن فلاسفة البرهان أسسوا الشريعة تأسيسا جديدا يقوم على مناهج الاستقراء وليس على أساس القياس، إنها قطيعة في المنهج بين المعرفة البيانية والمعرفة البرهانية بالنظر إلى مستوى القطيعة الإبستمولوجية بين النظام المعرفي البرهاني والنظامين المعرفيين الأخرين البياني والعرفاني اعترف الجابري بوجود قطيعة معرفية بين قواعد عقلانية (قواعد التفكير البرهاني) وقواعد لا عقلانية (قواعد التفكير العرفاني) وأخرى عرفانية محدودة جدا بالنصوص الشرعية وهي قواعد التفكير البياني.[1]

إذن يرى الجابري أن العقل العربي عندما أسس علومه العرفانية أحدث قطيعة إبستمولوجية كلية على قواعد التفكير البياني كالتصوف مثلا الذي يمثل عند الجابري العقل المستقيل **"العرفان"** والجانب

[1] الشريف زيتوني، **إبستمولوجيا العلوم الإنسانية**، مرجع سابق، ص67

العلمي منه هو الزهد والإعراض في الدنيا فهو من هذه الناحية موقف سلبي من الحياة[1]، لذلك يدعو الجابري إلى إحداث قطيعة مع هذا النوع من التراث ويوضح الجابري هذا قائلا: نحن لا ندعو إلى قطيعة مع التراث، "**القطيعة**" بمفهومها اللغوي الدارج، كلا إن ما ندعو إليه هو التخلي عن الفهم التراثي للتراث أي التحرر من الرواسب التراثية في عملية فهمنا للتراث وعلى رأس هذه الرواسب "القياس" النحوي – الفقهي – الكلامي في صورته الآلية اللاعلمية التي تقوم على ربط جزء بجزء ربطا ميكانيكيا والتي تعمل بالتالي على تفكيك الكل وفصل أجزائها عن إطارها الزماني – المعرفي – الإيديولوجي، إن القياس بهذا الشكل إذا يفصل الأجزاء عن الكل الذي تنتمي إليه إلى الكل الأخر، وهو الحقل الذي ينتمي إليه المستعمل لذلك القياس، مما قد ينشأ عنه تداخل بين الذات والموضوع وإما إلى انخراط الذات فيه انخراطا غير واع والغالب أن يحصل الاثنان معا، وعندما يكون الموضوع هو التراث فإن النتيجة هي اندماج الذات فيه.[2]

ثانيا: القطيعة مع القراءة السلفية.

يميز الجابري في قراءته للتراث بين ثلاث قراءات:

وهي قراءات حظيت بدون إستثناء بالنقد اللاذع من طرف هذا المفكر الذي لا يجد حرجا في نقد هذه القراءات المتباينة السابقة عليه والمعاصرة له، للتراث في الفكر العربي المعاصر بالقراءات السلفية مع إختلاف هذا السلف التراثي أو السلف الليبيرالي الغربي أو السلف الماركسي المادي الجدلي التاريخي وفي مقدمة هذه القراءات نجد: القراءة السلفية التي يصفها الجابري بـ "القراءة الإيديولوجية" تارة و" اللاتاريخية" تارة أخرى، ويتعلق الأمر هنا بالتيار السلفي في الفكر العربي الحديث والمعاصر، التيار الذي انشغل أكثر من غيره بالتراث وإحيائه وإستثماره في إطار قراءة إيديولوجية سافرة أساسها إسقاط صورة "المستقبل المنشود" المستقبل الإيديولوجي على الماضي ثم البرهنة، إنطلاقا من عملية إسقاط هذا التيار أول الأمر لباس حركة دينية سياسية إصلاحية و متفتحة

[1] محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، 2001، ص 431

[2] محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة**، مرجع سابق، ص 35

مع" الأفغاني و عبده"، حركة تنادي بالتجديد و ترك التقليد، فأن ترك التقليد يكتسي هنا معنى خاصا أنه إلغاء كل التراث المعرفي و المنهجي و المفهومي المنحدر إلينا من عصر الإنحطاط و الحذر في ذات الوقت من السقوط فريسة للفكر الغربي، أما التجديد فيعني بناء فهم جديد للدين عقيدة و شريعة إنطلاقا من الأصول مباشرة أي جعله معاصرا لنا و أساسا لنهضتنا و إنطلاقتنا.[1]

لكن العقل السلفي مكبوح لا ينتج علم بل هو صديق له فقط يبحث في أسرار الكون لكن مع إحترام الحقائق الثابتة أنه عقل الماضي لا بل هو العقل السلفي الذي كبح مسيرة النهضة[2]، إذن هذه هي القراءة السلفية الدينية التي رفعت شعار الأصالة و التمسك بالجذور و الحفاظ على الهوية، و الهوية مفهومة على أنها الإسلام ذاته "الإسلام الحقيقي لا إسلام المسلمين المعاصرين"، إذن نحن أمام قراءات إيديولوجية حداثية.

ينتقل الجابري إلى سلفية أخرى مغايرة هي السلفية الإستشراقية تقوم الرؤية الاستشراقية من الناحية المنهجية على معارضة الثقافات على قراءة تراث بتراث و من هنا المنهج الفيلولوجي الذي يجتهد في رد كل شيء إلى أصله و عندما يكون المقروء هو التراث العربي الإسلامي فإن مهمة القراءة تنحصر حينئذ في رده إل أصوله اليهودية و المسيحية و الفارسية و اليونانية ثم انتقل بنقده للسلفية الماركسية التي ينعتها بالتيهان و الدوران في حلقة مفرغة لأنها بدل أن تتخذ من المنهج الماركسي وسيلة للفهم و التشريح و التحليل تتخذ منه قوالب جامدة لا يعمل التراث العربي الإسلامي سوى على ملئها حيث يتبنى الفكر اليساري المعاصر المنهج الجدلي و لكنه مع ذلك يجد نفسه في حلقات مفرغة و هنا يقول الجابري: "الفكر اليساري العربي المعاصر لا يتبنى في تقديرنا المنهج الجدلي كمنهج للتطبيق بل يتبناه كمنهج مطبق"، و هكذا فالتراث العربي الإسلامي يجب أن يكون إنعكاسا للصراع الطبقي من جهة و ميدانا للصراع من جهة أخرى، و من ثمة تصبح مهمة القراءة اليسارية للتراث هي تعيين

[1] محمد أيت حمو، **الرؤية المنهجية بين مدرستي أركون والجابري**، مؤمنون بلا حدود، 2018/06/25

[2] محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**، مركز الدراسات، الطبعة الأولى، بيروت، ص 40

الأطراف و تحديد الموقع في هذا الصراع، و لكن قد إستعصى على الفكر "اليساري" العربي القيام بهذه المهمة بالشكل المطلوب.[1]

لذلك يرى الجابري بضرورة إحداث قطيعة مع القراءات السلفية للتراث لأنها حسب رأيه: "قراءة لا تاريخية و بالتالي فهي لا يمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم التراثي للتراث، فالتراث يحتويها وهي لا تستطيع أن تحتويه"، و القطيعة التي دعا إليها ليست قطيعة مع التراث بل مع نوع من العلاقة مع التراث القطيعة التي تحولنا من كائنات تراثية لكائنات لها تراث[2]، أي أن هذه القراءات كلها تشترك كونها سلفية و هذا ما جعل في رأيه أن الفكر الحديث و المعاصر مهما تعددت تياراته و إختلفت في الظاهر فإنها جميعا منشدة إلى نموذج سلفي بوصفه السلطة المرجعية التي توجه التفكير و ترشده إلى الحلول و لهذا فإن القطع مع هذه القراءات يستلزم قراءات علمية جديدة للتراث.

المبحث الرابع: القطيعة بين الفلسفة المشرقية والفلسفة المغربية.

المطلب الأول: القطيعة بين فلسفة ابن رشد وفلسفة إبن سينا

القطيعة بين المشرق والمغرب هو أهم ما يميز فكر الجابري بحيث قد إستخدم هذه القطيعة في الفصل بين أهم أعلام الحضارة الإسلامية حيث يقول الجابري : عند التحدث عن إبن سينا[3] وموسوعته الشفاء ومختصرها النجاة ورسائله المنطقية وبين مؤلفات عرض فيها ما أسماه بـ "**الفلسفة المشرقية**"، هنا يجب الحسم في طبيعة المدرسة السينوية ودورها بعد إبن سينا هل كانت مدرسة عقلانية أم أنها كرست لا عقلانية صميمة في الفكر العربي؟ ومن إبن سينا ننتقل إلى إبن رشد[4] و المدرسة الفلسفية في المغرب و الأندلس إما أن يكون إبن رشد قد رفض لإبن سينا الفيلسوف، فهذا ما لا يمكن الإعتراض عليه فنصوص إبن رشد صريحة صراحة ملحة محصورة في رفعنا لهذا الرفض إلى

---

[1] محمد أيت حمو، مرجع نفسه

[2] نوال صقار، **اشكالية التراث والحداثة في الفكر العربي المعاصر**، مذكرة لنيل شهادة الماستر، كلية الآداب واللغات، جامعة العربي بن المهيدي ام البواقي، ص 75.

[3] ابن سينا: عالم وطبيب إشتهر بالطب والفلسفة واشتغل بهما من أهم مؤلفاته: الشفاء

[4] ابن رشد فيلسوف وطبيب وفقيه وفلكي وفيزيائي عربي مسلم أندلسي لقب بالشارح الأكبر

مستوى القطيعة الإبستمولوجية، و هنا لابد من التأكيد مرة أخرى على أن ما يهمنا من هذا المفهوم و من كل المفاهيم المعاصرة الأخرى التي نستعملها في قراءتنا لتراثنا الفلسفي هو الجانب الإجرائي فيها لا غير[1]، كما يضيف **الجابري** قائلا : أتمنى أن يكتشفوا أن إبن سينا الذي قلت و أعود أن إبن رشد قد أحدث قطيعة مع فلسفته هو إبن سينا من الشرق البعيد من بخارى من بلاد العجم[2]، حيث ينتقد الجابري فلاسفة المشرق كابن سينا و نصر الدين الطوسي و الفارابي و ينعتهم كلهم أنهم مشارقة بمعنى أنهم ينتمون إلى خرسان وما إليها و بما أنهم من مثقفي البلاط أي أنهم يكرسون للإديولوجيا الضاغطة لأنها الحاكمة و من ثم هي الصانعة للوعي، لذلك يرى الجابري أن إبن سينا طموحا سياسيا لما مارسه من سياسة داخل العلم بصورة واعية وجعله إنتهازيا إلى أبعد الحدود.

ومن هذا المنطلق يقرأ الجابري فلسفة إبن رشد في كتابه "**نحن و التراث**" ضمن أفق الإشكالية المغربية و تعارضها مع الإشكالية المشرقية، فقد جرت العادة على التمييز في العالم الإسلامي بين المشرق و المغرب، وهذا التمييز بنظر الجابري يعود إلى الفتوحات الإسلامية الأولى و يعكس واقعا تاريخيا و سياسيا و ثقافيا أكثر مما يعكس واقعا جغرافيا محضا و هكذا فإن المدرستين المغربية والمشرقية هما مظهران أساسيان و متميزان بل متناقضان في إتجاه العقلانية الرشدية الواقعية والعقلانية السينوية الصوفية، حيث يكشف الجابري في قراءته لنصوص إبن سينا عن القاعدة الإبستمولوجية لهذه النصوص[3]، فقد دمج فيها بين الدين والفلسفة في الدين مثلما تفعل الهرمسية فكان المدشن الفعلي في تصور الجابري لمرحلة الجمود و الانحطاط في الفكر العربي الإسلامي[4]، فمثلا: نظرية الفيض التي اعتمدها كل من الفارابي و إبن سينا و التيارات الباطنية في دمج الدين و الفلسفة فهي دخيلة على

[1] محمد عابد الجابري، **نحن والتراث**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، بيروت، 1993، ص 18-19

[2] محمد عابد الجابري وحسن حنفي، **حوار المشرق والمغرب**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 1990ص 145

[3] محمد خالد الشياب، **القراءات الابستمولوجية للتراث عند محمد عابد الجابري**، مجلة جامعة دمشق، المجلد 28، العدد3.4، 2012

[4] حسين الإدريسي، **محمد عابد الجابري ومشروع نقد العقل العربي**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، بيروت، ص10

كل من الفلسفة الإسلامية والدين الإسلامي معا[1]، ولذلك فهي في نظره كلها خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين و هي كلها أمور دخيلة عن الفلاسفة.[2]

فالقطيعة الإبستمولوجية بين إبن رشد وإبن سينا قد تمت داخل الثقافة العربية الإسلامية الواحدة هذه الثقافة التي تعرفت على عروبتها في القيروان وفاس ومراكش وإشبيلية أكثر مما حصل معها في مدن خرسان وفاس وهذا المفهوم يجعلنا نتحرك داخل نفس الثقافة لأنها لا تحصل بين شخصين ينتميان لثقافتين مختلفتين فإن كان إبن رشد قد حقق قطيعة مع إبن سينا معناها فكر داخل إشكالية غير إشكاليته ومن خلال دراسة **الجابري** لفلسفة إبن رشد وقراءته لفلسفة إبن باجة يؤكد قائلا: أن الفلسفة العربية بدأت فعلا بداية جديدة في المغرب والأندلس ومع إبن باجة بالذات بداية رفعناها من جديد ومع إبن باجة هذه المرة إلى مستوى القطيعة الإبستمولوجية إنطلاقا من أن الفلسفة العربية الإسلامية في المشرق كانت لاهوتية بسبب إستغراقها في إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة.

فقد كان المشروع الفلسفي لدى إبن سينا يرمي إلى دمج بنية فكر الفلسفة اليوناني في بنية الفكر الديني الإسلامي بالاستعانة بما تبقى من بنية فكرية ثالثة هي الفكر الديني الفلسفي الذي ساد في مدرسة حران حين كان الشيخ الرئيس يقرأ العقيدة الإسلامية والفلسفة الأرسطية معا بواسطة النظرة الفلسفية الدينية التي نشرتها مدرسة حران قد يبدو أن إبن سينا ذلك الفيلسوف الذي بلغت معه العقلانية الإسلامية أوجها كما يعتقد، بل ذلك الرجل الذي كرس وعمل على تكريس اللاعقلانية الصميمية في الفكر العربي الإسلامي تحت غطاء عقلانية موهومة أما بالنسبة لإبن رشد فالأمر يختلف، حيث أن مشروعه الفلسفي يقوم أساسا على الفصل بين الفلسفة والدين في حين يأتى الحفاظ لكل منهما على هويته الخاصة ومن هنا كانت القطيعة بينهما و قطيعة لا تمس بالفكر الفلسفي ولا بالفكر الديني بل الطريقة التي يقرأ بها هذا أو ذاك.[3]

---

[1] محمد عابد الجابري، **مدخل إلى القرآن الكريم**، الطبعة الأولى، بيروت 2006، ص 146

[2] محمد عابد الجابري، **ابن رشد سيرة وفكر**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، ص 151

[3] محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة**، مرجع سابق، ص 213.

فالقطيعة الإبستمولوجية بين المشرق والمغرب، قطيعة كلية بحيث الإشكالية الفلسفية التي طرحها فلاسفة المشرق وكان المنهج المعتمد هو دمج الخطاب الديني مع الخطاب الفلسفي وكانت الرؤية عرفانية صوفية للحقيقة الدينية والفلسفية على السواء فإن فلاسفة المغرب من بينهم إبن رشد طرحوا إشكالية الفصل بين الدين والفلسفة وكان المنهج المعتمد هو الفصل بين الخطاب الفلسفي والخطاب الديني على مستوى المقدمات وكانت الرؤية برهانية فلسفية للحقيقة الدينية والفلسفية معا.

المطلب الثاني: القطيعة بين فلسفة الغزالي وإبن حزم.

العقل العرفاني بحسب الجابري قد جمع بين التصوف والفكر الشيعي والتأويلات الباطنية للقرآن والسحر والتنجيم وهي مؤثرات قادمة من بلاد الفرس بشكل سالب أو ما أسماه الجابري بالتأثير الهرمسي، وكان الغزالي يمثل هذا التيار بالنسبة للجابري نظرا لتصوفه ودفاعه عن الشيعة كما انتقد نصوص الغزالي ذات المحتوى الإيديولوجي قائلا: أنه متحيز ومنهجي وإيديولوجي ومدعي وذاتي، إضافة لاستخدامه المنطق بطريقة ذاتية فهو يريد إستخدام المنطق كمجرد سلاح للدفاع عن رأي وإبطال أخر، فهو سلاح قوامه ازدواج مخصوص بين علمين أو أصلين سابقين بحيث يكون الناتج عنها علما ثالثا، نسميه دعوى إذا كان لدينا خصم، ونسميه مطلوبا إذا لم يكن لدينا خصم.

أما إبن حزم[1] الذي كتب في المنطق و المدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية بما لا يقل عن نصف قرن قبل أن يكتب الغزالي[2] كتابه "معيار العلم" الذي أراد أن يوضح من خلاله كيف: أن النظر في الفقهيات لا يباين النظر في العقليات، في ترتيبه وشروطه وعياره بل في مأخذ المقدمات فقط، أما إبن حزم الظاهري فلا يمكن ربط مشروع الغزالي بمشروعه لأن فيه يلتقي المشروعان هو بالضبط ما فيه يختلفان، فهما يلتقيان في الوقوف ضد العرفان الأمامي الإسماعيلي الذي يجعل المعرفة بحقائق الدين وقفا على المعلم، فيؤكدان بالعكس من هذا أن المعرفة الوحيدة الممكنة بعد الوحي النبوي

[1] أبو محمد علي ابن حزم الأندلسي، من أكبر علماء الأندلس، فقيه ظاهري، متكلم وأديب وشاعر.

[2] أبو حامد الغزالي، أشهر العلماء المسلمين في القرن الخامس الهجري، كان فقيها وفيلسوفا، من أشهر مؤلفاته: إحياء علوم الدين، تعافت الفلاسفة

الذي ختمه رسول الله صلى عليه وسلم هي التي يكتسبها الإنسان بالحس والعقل وما تركب منهما، والتي يتوقف صدقها على مراعاة قواعد المنطق فهما يتفقان في هذا، و لكن يفترقان بعد ذلك.

كما أن إبن حزم يقف ضد العرفان عموما، الشيعي منه والصوفي سواء سمي إلهاما أو كشفا، بينما يحتفظ الغزالي بالعرفان الصوفي ويدعيه، هذا من جهة ومن جهة أخرى يلتقي الرجلان في الدعوة إلى إحلال القياس المنطقي الأرسطي محمل القياس البياني، و لكنهما يفترقان في أن إبن حزم كان يؤكد على ضرورة أن يشمل ذلك الشرعيات والعقليات لذا ينبغي أن يترك الفقهيات، ذلك لأن إبن حزم كان يطمح إلى إعادة تأسيس البيان تأسيسا جديدا يقطع في آنٍ واحد الشافعي في ميدان الفقه والأشعري في ميدان العقيدة[1]، بحيث أن ظاهرية إبن حزم تريد فعلا تجاوز مذهب الشافعي بإعادة تأسيس البيان ككل في الشريعة والعقيدة واللغة، ومن هنا فان إبطال إبن حزم للقياس الذي قننه الشافعي و رسمه، إتباعه ليس مجرد موقف فقهي بل هو موقف إبستمولوجي عام يطمح إلى تأسيس البيان على أسس جديدة غير تلك التي أسسه عليها الشافعي، فالشافعي قد قنن البيان على مستوى الخطاب القرآني فأسس علم أصول الفقه هذا العلم الذي سرعان ما أصبحت قواعده المنهجية منطقا للعقل العربي البياني وأساسا لإنتاج المعرفة في العلوم العربية الإسلامية، كما يرفض إبن حزم أن يؤسس البيان على القياس، أي قياس الجزء على الجزء كما فعل الشافعي بل على أساس منطقي يعتمد القواعد المنطقية المعروفة، قواعد العقل الكوني مثل: الإنتقال من لازم إلى ملزوم أو من كلي إلى جزئي ...، إلى غير ذلك من القواعد المنطقية التي يجتهد إبن حزم في تطبيقها، بل في تبيئتها مع موضوعه[2]، أما الغزالي فلقد كان يرمي بالعكس من ذلك إلى تركيز فقه الشافعي ونصرة علم الكلام الأشعري بسلاح جديد، ألا وهو سلاح المنطق[3].

لهذا عندما طبق الجابري مفهوم القطيعة على مشروع إبن حزم فإنه أعده مشروع إيديولوجي وفلسفي ذلك من ظاهرية إبن حزم، المنظور إليها على ضوء الملابسات السياسية التي أطرت تفكيره،

---

[1] محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة**، مرجع سابق، ص 166

[2] محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، مرجع سابق، ص 300

[3] محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة**، مرجع سابق، ص 161

ومن هنا فإن فلسفة إبن حزم كانت ردا إيديولوجيا، والرد الإيديولوجي عند **محمد عابد الجابري** هو خطاب لا يعبر عن رأي منتجه ولكنه يعبر عن إتجاه الجماعة التي ينتمي إليها ذلك المنتج، فلا يتجاوز دوره دور المتكلم باسمها والفاعل لفائدتها ضد جماعة أو جماعات أخرى و إذا ما نظرنا إلى ظاهرية إبن حزم من الزاوية الإبستمولوجية وجدناها مشروعا فكريا فلسفي الأبعاد يطمح إلى إعادة تأسيس البيان وإعادة تركيب العلاقات بينه وبين البرهان، فالقطيعة تنعكس دلالتها من خلال الطابع النقدي لهذا المشروع من جهة وخلوه من هاجس التوفيق بين الدين والفلسفة من جهة أخرى.[1]

[1] محمد خالد الشياب، **القراءة الابستيمولوجية للتراث عند محمد عابد الجابري**، ص14

خلاصة الفصـــــل:

وفي الأخير نستنتج أن مفهوم القطيعة قد ظهر أولا مع غاستون باشلار في مجال العلوم ثم استعاره ألتوسير في دراسته للفكر الماركسي و من ثم استعاره الجابري ووظفه في دراسة التراث العربي الإسلامي إذ نجد أن الجابري لا يدعو إلى إحداث قطيعة مع التراث برمته وإنما إلى قطيعة مع نماذج معينة من التراث في عصر الانحطاط، ومع القراءات الغير الموضوعية للتراث ومع الفكر الذي ساد في فترات من تاريخنا ومع بعض المناهج الغير موضوعية فهو يدعو إلى تجديد التراث لا على إلغائه كما كان يدرك أن الثقافة العربية السائدة حاليا هي من مخلفات عصر الانحطاط خاصة في طريقة التفكير لهذا سعى لتخليصها من الشوائب.

الفصل الرابع

الإنتقادات الموجهة للجابري في توظيفه لمفهوم القطيعة.

- **تمهيد.**
  - **المبحث الأول:** جورج طرابيشي.
  - **المبحث الثاني:** طه عبد الرحمان.
  - **المبحث الثالث:** حسن حنفي.
  - **المبحث الرابع:** علي حرب.
- **الخلاصة**

تمهيد:

بالرغم من شهرة وضخامة مشروع محمد عابد الجابري في ينقد العقل العربي إلا انه واجه إنتقادات لاذعة خاصة مفهوم القطيعة الإبستمولوجية الذي استعاره الجابري وظفه في دراسة التراث العربي الإسلامي، حيث أتهم الجابري من خلال استخدامه لهذا المفهوم أنه متعصب وغير موضوعي فكان التصدي لأعمال الجابري بالنقد العلمي من قبل المفكرين المعاصرين الناقدين للمشروع بالصفة عامة والرافضين للمفهوم بصفة خاصة. فما هي أبرز لانتقادات ؟و أهم النقاد؟

المبحث الأول: جورج طرابيشي

إن القراءة الجابرية السائدة اليوم لهذا التراث قد تحولت إلى ما يشبه الحقل الذي يسد المنافذ المعرفية إلى قارئه ومعلوم أن تفكيك الألغام لا سيما إذا كانت معرفية تقتضي مجهودا وصبرا، من هنا نبدأ مع جورج طرابيشي رحلتنا في نقد مشروع محمد عابد الجابري عامة وتوظيفه لمفهوم القطيعة خاصة، جورج طرابيشي الذي قضى حوالي ربع قرن في نقده لمشروع الجابري قد إستقينا بعض الإنتقادات أهمها:

يقول جورج طرابيشي: لا يجد حرجا في فصل "العقل العقلي" عن "العقل اللاعقلي" في العقل العربي فحسب بل كذلك في فصل العقل النظري عن العقل العملي والعقل المعرفي عن العقل العلمي، وعلى هذا النحو أباح الجابري لنفسه أن يقرأ الشفاء لإبن سينا بدون أن يقرأ القانون في الطب وأن يصدر على الفيلسوف حكما قاطعا جازما بأنه رائد اللاعقلانية بدون أن يرى في مثل هذا الحكم تناقضا مع الممارسة العلمية لإبن سينا بوصفه واحدا من كبار عصره، ويضيف قائلا الواقع أن الهجوم على إبن سينا يأخذ طابعا لا نتردد في وصفه هذائي، فهذا السفير الكبير لدولة العقل في الإسلام الذي أوصل المشائية العربي إلى ذروتها التي ما عاد من الممكن بعدها إلا السعي على تجاوزها، يطرد من قبل ناقد العقل العربي طردا بالغ العنف إلى "غياهب اللاعقل".[1]

كما أن إبن سينا لم يشفع له عند الجابري كونه مؤلف أكبر موسوعة فلسفية أرسطية في الإسلام وحتى كتابه الشفاء الذي يقر الجابري نفسه بعظمته كذلك لن يشفع للغزالي كونه أول من أدخل المنطق إلى علم الكلام السني، ذلك أن الغزالي لم يضف المشروعية السنية على المنطق وحده، بل كذلك على التصوف.

يرفض الطرابيشي قطيعة الجابري بين المشرق والمغرب، فيرى أن الجابري لم يكن موضوعيا ولم يطلع على كل أعمال إبن سينا وأطلق عليه حكم أنه فيلسوف لا عقلاني دون الأخذ بعين الاعتبار

[1] جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي: العقل المستقيل في الإسلام، الطبعة الأولى، دار الساقي،2004، ص13

إلى إسهاماته وإنجازاته في الفلسفة الإسلامية إضافة لشهرته في الطب والمكانة العلمية التي وصل إليها والشهرة الي حظي بها، كما دافع الطرابيشي كذلك عن الغزالي الذي نعته الجابري بالعرفاني المتصوف[1]، فكانت حران بالنسبة للجابري تقدم مصدرا مشرقيا لتعليل الوضع الإنحطاطي للثقافة العربية الإسلامية وتحولها عن "معقولها الديني" إلى اللامعقول بجميع ضروبه، من الهرمسية وغنوصية وأفلاطونية محدثة بصيغتها المشرقية، وعلى هذا النحو يكون منبع اللامعقول خارجيا وتعطى براءة ذمة للعقل الإسلامي فتأكله لم يتم من الداخل ومن جراء تطور عضوي سالب بل من الخارج ومن جزء غزو إحتياجي من قبل اللامعقول المشرقي المصدر، وهذا أصلا ما يحدد طبيعة مشروع الجابري في "نقد العقل العربي" فبدلا من أن تكون وظيفة هذا المشروع نقدية فعلا تصير محض وظيفة تطهيرية، فليس المطلوب من العقل العربي الإسلامي أن يراجع مقدماته وأن يخضع نفسه لنقد ذاتي بل مطلوب منه أن يغتسل من جنابة اللامعقول المشرقي المصدر وأن يعيد توجيه قبلته نحو المغرب[2].

وفي هذا يقول جورج:الشرق الغرب ليسو مقولتين جغرافيتين بل هما مرفوعتان عند الجابري إلى مقولتين إبستمولوجيين أي مقولتين تحددان النظام المعرفي للعقل بما هو كذلك فما ينتمي إلى الغرب يمثل مبدأ المعقولية في أعلى أشكاله "البرهان"، أما ما ينتمي إلى الشرق فنصيبه من مبدأ اللامعقولية إلى مرتبة البيان إذا لم يرتد إلى مرتبة أكثر تدنيا هي مرتبة العرفان.[3]

إذا حسب رأي الجابري فان هناك قطيعة معرفية بين العقل الشرقي العرفاني والعقل المغربي البرهاني في هذه النقطة كذلك يعارض الطرابيشي الجابري في كتابه "وحدة العقل العربي الإسلامي" قائلا: ما يغيب عن وعي الإبستمولوجية الجابرية هنا أمران:

- أولها: طريقة الحفر الإبستمولوجي ما وجدت أصلا إلا لكي تلغي التراتيبات، التي هي بالضرورة ذات طابع إيديولوجي في مضمار نظرية المعرفة.

[1] جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي: العقل المستقيل في الإسلام، دار الساقي، الطبعة الأولى، 2004، ص13.

[2] المرجع نفسه، ص 280.

[3] جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، دار الساقي، الطبعة الأولى،بيروت،2000، ص 89.

➢ ثانيتها: أن البيان والبرهان والعرفان ليست أنظمة معرفية قائمة بنفسها.

إذن فليس ثمة قطيعة إبستمولوجية بين الأنظمة المعرفية وهي ما أشار لوجودها الجابري وبالتالي لا توجد قطيعة إبستمولوجية بين المشرق والمغرب، فأنظمة العقل العربي الإسلامي متحدة المركز سواءاً كانت بيانية أم عرفانية أم برهانية وهذا يعني أن النظام الإبستمولوجي لهذا العقل واحد وبالتالي ما كان لهذا العقل أن يشهد قطيعة إبستمولوجية مهما تمايزت عبقريات الأشخاص وعبقريات الأماكن.[1]

المبحث الثاني: طه عبد الرحمان.

إذا كان الحوار مرتبط بالاختلاف في تصور طه عبد الرحمان[2] فهو أيضا مرتبط بالنقد، فيصبح حوارا اختلافيا نقديا يكون الغرض منه دفع الاعتراضات التي يوردها أحد المتحاورين على دعوى الآخر بأدلة معقولة ومقبولة عندهما معا، والنقد عند طه بنزعته الاعتراضية ضرورة تداولية اقتضت نقد الآراء الشائعة والرد عليها، لأن هذا من مستلزمات البناء الفلسفي والعلمي.[3]

انتقد طه عبد الرحمان دعاة الانقطاع عن التراث و السبب أن هذا الانقطاع غير ممكن أصلا واقعيا وأبرزهم محمد عابد الجابري إذ تعرض له طه عبد الرحمان بالنقد خاصة في خوضه فيما يتعلق بالإشكال المنطقي عند الحديث عن "العقلانية الإسلامية"، فعقلانية المناظرة هي منهج علم الكلام والأصول و التي عدها الجابري أنها منهجية ناقصة في عقلاتنيتها بحكم بيانيتها ويجب تجاوزها.[4]

فالجابري عمم نتائج اللغويات العربية على مجموع الإنتاج الإسلامي باستثناء الفكر الرشدي وكان التركيز على نموذج الجابري لشهرته و انتشار فالتزم طه بمنهج صارم ذي طابع لغوي ومنطقي للنقد لما كان المنهج العلمي يقتضي الاعتماد على المفاهيم الحديثة أو الآليات المنقولة يخضع لعملية

[1] عمر أبو قاسم الككلي، وحدة العقل العربي الإسلامي الجديد، جريدة الوسط، 13/09/2020

[2] طه عبد الرحمان: فيلسوف في المنطق والفلسفة من أهم أعماله، فقه الفلسفة، تجديد المنهج في تقويم التراث

[3] محمد هام، جدل الفلسفة "بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمان "، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، 2013 ص 145.

[4] محمد هام، نفس المرجع السابق، ص 146.

متقدمة وهي النقد الصارم وتمحيص دقيق لهذه المفاهيم والآليات لإختيار حدودها المعرفية وفوائدها العلمية وامكانتها الإجرائية بينها لاحظ طه عبد الرحمان أن أكثر الباحثين العرب يغلب عليهم في وضع مصطلحاتهم العلمية وبناء أجهزتهم الوصفية والتفسيرية والاشتغال بقوالب ومعايير اللغات الأجنبية الفرنسية و الإنجليزية على الخصوص عبر عمليات نقل حرفي للمصطلحات الأجنبية ومن دون وعي بأصول بعضها النسبية وفائدتها المحدودة، وقد بلغ سلطان هذه المعايير على هؤلاء لدرجة أصبحت في محلها ألفاظهم أشكالا منقطة الصلة بدلالاتها اللغوية، وفاقدة لأسباب الإنتاج والتغيير في الفكر العلمي.

وعليه اعترض طه عبد الرحمان على الجابري عندما لم يقم بتمحيص إجرائية بعض المفاهيم التي اشتغل بها في مشروعه النقدي مثل: العقلانية، القطيعة، النظام المعرفي، البنية، اللامعقول .....إلخ"، وقد إنعكس مفعولها سلبا بما لا يوافق بنية التراث، فهذه المفاهيم والآليات حسب طه وضعت في أصلها لموضوعات مغايرة لموضوع التراث و على مقتضى و شروط مخالفة لشروطه فيكون إنزالها على التراث من غير ممارسة أشد أساليب النقد عليها سببا في التصرف فيه بغير أحكامه اللازمة له و هذا ما يؤدي إلى إخراج التراث في صورة لا تحافظ على بنيته من تداخل أجزائها و تساند عناصرها إن لم تفصل بين هذه الأجزاء و العناصر فصلا و تقابل بينها مقابلة ضاربة بعضها ببعض.[1]

فإسناد الجابري "اللاشعور" إلى البنية في إطار اللاشعور البنيوي يرى فيه طه ارتباكا كبيرا انعكس على الجهاز النظري فصار عاجزا عن الكشف عن البنية الباطنية القائمة في النفس الجماعية العالمة العربية، لنقله لمفهوم اللاشعور بحمولته المرضية، انتقد طه عبد الرحمان الجابري في كتابه "تجديد المنهج في تقويم التراث"، فإذا كان الجابري يرى بضرورة إحداث قطيعة جزئية مع التراث فإن طه عبد الرحمان دعا إلى التكاملية والتداولية فحسب رأي طه عبد الرحمان لا يمكن التعامل مع التراث العربي الإسلامي إلا بالإحاطة به ومعرفته.[2]

[1] المرجع نفسه، ص 147.

[2] محمد همام، مرجع سابق، ص 148

المبحث الثالث: حسن حنفي.

يعتبر حسن حنفي من النقاد البارزين للجابري حيث انتقده قائلا: إنتهى كثيرا من قرائك إلى أنك قد كرست ضربا من القطيعة بين المشرق و المغرب حيث تكلمت وكررت الكلام على القطيعة المعرفية من جناحي الوطن العربي واقترحت أن ثمة مشروعين ثقافيين كبيرين أحدهما نسبة إلى المشرق مماثلا إبن سينا و الفارابي و ثانيهما نسبة إلى المغرب و يكون مماثلا على وجه الخصوص لإبن رشد كما أسمته مشروع مشرقي، ذو طابع غنوصي عقلاني وفي حين مشروع المغرب أي أندلسي ذو طابع عقلاني، وكان كل واحد منهما يعبر عن روح خاصة به ولا سبيل للجمع بينهما مع العلم، غير أن الرجوع إلى التراث يكون بمثابة إستراتيجية تهدف إلى تجديد الدين كما أنها تساهم في النهوض بالأمة.[1]

من خلال مشروع حسن حنفي "**التراث و التجديد**" نجده ينتقد قطيعة الجابري الجزئية مع التراث بأخذ جزء منه وترك الجزء الاخر، حيث يرى حنفي أن مشروعه يتعامل مع شيء واحد وهو التراث القديم قائلا: إذا عرضنا هذا التراث على حاجات العصر لا يعني أن مطالب العصر هي أساس التفسير فلا توجد علاقة تساوي بين الطرفين، و لكن توجد علاقة أساس بمؤسس أي انها ليست علاقة أفقية يوضع فيها الطرفان على نفس المستوى، بل هي علاقة رأسية توضع فيها الحاجات كأساس تحتي ثم التراث كأساس فوقي.

المبحث الرابع: علي حرب.

يتسم المشروع الفكري الفلسفي "**لمحمد عابد الجابري**" بالاعتماد على مرجعيات فكرية والتي من أجلها تعرض للعديد من الإنتقادات، فقد قام الجابري باستعارة مجموعة من المفاهيم والمناهج الغربية وحاول تبيئتها وتكييفيها لتتلائم مع واقعنا العربي وخصوصا في قراءته للتراث ليجعل من هذه

[1] قصي حليمة، قوعيش ربيعة، جدلية العقل والثقافة عند الجابري، مذكرة لنيل شهادة الماستر، جامعة عبد الحميد إبن باديس–مستغانم، كلية العلوم الإجتماعية، 2018/2017، ص 59-60.

القراءة، قراءة علمية وعلى هذا الأساس إعتبر الجابري من المجددين ونجد أول ما يعاتب عليه الجابري هو كون هذه المفاهيم والمناهج لم تستخدم بشكل سليم.

كما خصص علي حرب[1] جزءا من مؤلفه "**مداخلات**" ليتناول بشيء من النقد و التحليل للمنهج الذي اقترحه الجابري في قراءته للتراث العربي في الخطاب العربي المعاصر[2]، حيث يقول علي حرب: "وهذا شأني مع بقية مفكريين العرب المعاصريين فأنا إذ أنتقد مشاريعهم بقسوة لا أنف ما أنجزوه على صعيد الفكر وإنما أسعى من خلال نقدي إلى تبيان وجوه الإشكال في مقالاتهم وأطروحاتهم، وأعني بذلك عجزهم عن تجديد عالم الفكر و المفهوم ولا أظلمهم إذ أقول بأنهم لم يبتكروا حتى الآن "عالم مفهومي" الذي يوسعون به عالم الفهم و هذا ما يعترف به الجابري.[3]

وقد رفض علي حرب توظيف المناهج و المفاهيم الغربية في فهم التراث العربي الإسلامي لأنها تتناسب معها من حيث كونها صناعة غربية تصلح لأن تعطي معطيات مبدعيها أما استثمارا في الواقع العربي فهو غير ممكن، فنجد الجابري قد إعتمد فكرة المزاوجة بين كل من المنهج البنيوي والتاريخي في دراساته للتراث هذا ما أدى به إلى إقامة مفارقة بين المضامين المعرفية الخاصة بالفلسفة الإسلامية و إيديولوجيتها و بين المضامين التي تطرحها الفلسفة اليونانية فوجد أن الفلسفة الإسلامية من شأنها أن تقبل على التجديد في حين أن الفلسفة اليونانية تم الحسم فيها نهائيا.[4]

وهذا يعني أن علي حرب قد رفض استعارة الجابري للمفاهيم و المناهج الغربية كون أن هذه المفاهيم لا تتمشى مع معطيات الفكر العربي حتى لو عمل الجابري على تبيئتها كمفهوم القطيعة الابستمولوجية لأنها صناعة غربية.

---

[1] علي حرب: كاتب وفيلسوف لبناني، تأثر بجاك ديريدا من أهم مؤلفاته، دار الحداثة، نقد الحقيقة، نقد النص

[2] قصي حليمة، قوعيش ربيعة، جدلية العقل والثقافة عند الجابري، مرجع سابق ص 61

[3] علي حرب، الفكر والحدث، الطبعة الأولى، دار الكنوز الأدبية، بيروت، 1991، بيروت، ص 38

[4] قصي حليمة، قوعيش ربيعة، جدلية العقل والثقافة عند الجابري، مرجع سابق، ص65

خلاصـــــــة الفصل:

أثار المفكر المغربي الراحل محمد عابد الجابري سجلات ونقاشات عديدة حول أرائه في النهضة والتراث والعقل العربي ودخل في جدل مع العديد من المفكرين والباحثين العرب طوال سيرته الفكرية التي بدأت قبل أكثر من 40 سنة فلم يمل الجابري من السجال مع المفكرين والباحثين العرب من المغرب والمشرق بدءا من طه عبد الرحمان وصولا إلى حسن حنفي وجورج طرابيشي وآخرين كثر سواهم.

ويبدو أن الجدل حول أطروحاته سيستمر حتى بعد وفاته الأمر الذي يؤكد على أهمية اشتغاله الفكري، وعلى أثره الفعال في الفكر العربي المعاصر بحيث يمكن القول بأن استمرار النقاش حول ما قدمه الجابري خير دليل على تكريمه بعد رحيله كونه سيبقى حيا وحاضرا بآرائه و مقارباته وأطروحاته.

خـــــاتـــــمة

وفي الأخير يمكن تلخيص أهم النتائج التي توصل إليها البحث:

لقد اشتغل مفكرو العرب على مشاريع فكرية من أجل النهوض بالفكر العربي وذلك بإستخدام مناهج علمية متنوعة من أجل الارتقاء بالفكر العربي ومحاربة الضعف والتخلف، لذلك نجد المفكرين العرب اختلفوا وتعددت مناهجهم في دراسة التراث العربي.

فنجد المفكر المغربي محمد عابد الجابري قد استخدم المنهج البنيوي في دراسة التراث ونجد المفكر المصري حسن حنفي استخدم المنهج الظاهراتي في مشروعه الفكري "**تجديد التراث** " كما أنه قد استخدم مفاهيم متعددة في دراسته، ونجد المفكر اللبناني حسين مروة والمفكر السوري طيب تزيني قد استخدموا المنهج الماركسي في دراستهم للتراث الفكر العربي باستعانة بمفاهيم المادية الماركسية.

كما أن الجابري قد استعانة بمجموعة من المفاهيم الغربية في مشروعه الفكري من أجل دراسة التراث العربي الإسلامي من بين المفاهيم : مفهوم اللاشعور المعرفي الذي استعاره من جان بياجي و مفهوم الكتلة التاريخية ، استعاره من أنطونيو غرا مشي و مفهوم اللاشعور السياسي الذي استعاره من دو بروي، كما أن هناك إشكاليه اعترضت مهمة **الجابري** أثناء نقله للمفاهيم الغربية إلى الفكر العربي هي كيفية تبيئة تلك المفاهيم المنقولة لكي تتناسب مع الحقل الجديد المنقولة إليه، لأن نقل المفاهيم من حقل معرفي إلى أخر لا يجب أن يتم بطريقة ميكانيكية فهذا يؤدي إلى إخضاع الموضوع لصالح المفهوم و هذا عمل غير مشروع من الناحية الإبستمولوجية لذلك نجد أن الجابري حرص على عملية "**تبيئة المفاهيم** " و هي تتطلب خطوتين :

1- التعرف عن قرب على تاريخ المفهوم الذي يراد نقله ،كما تعطيه المرجعية التي ينتمي إليها.
2- النظر في كيفية إعادة استنبات ذلك المفهوم في مرجعيته التي يراد نقله إليها

ومن بين أشهر المفاهيم التي استعارها الجابري مفهوم "**القطيعة الإبستمولوجية** " فقد افتتن الجابري بمفهوم القطيعة الإبستمولوجية شأنه في ذلك شأن جل الإبستمولوجيين العرب المعاصرين، فقام بتوظيف المفهوم و استخدمه في إعادة دراسة التراث دراسة نقدية، و عمل على تبيئته لكي يتناسب مع الموضوع المدروس، رغم أن المفهوم كان مقترن بالدراسة في مجال تاريخ العلوم مع غاستون باشلار ثم استعاره ألتوسير واستخدمه في دراسته لفكر ماركس حتى وصل للجابري ووظفه في دراسة الفلسفة العربية الإسلامية، فيرى الجابري بضرورة إحداث قطيعة مع بعض نماذج معينة من التراث التي عرقلة الفكر العربي بحيث لا يمكن إحداث قطيعة إلا بتجاوز العوائق الإبستمولوجية، فالقطيعة التي يقصدها الجابري هي سلسلة من القطائع الجزئية التي تتصل بجوانب معينة أو بفهم معين من التراث، كالقراءات السلفية و الفلسفات المشرقية التي يتهمها الجابري أنها سبب التخلف والانحطاط و بالمقابل يمدح و يثمن الفلسفات المغربية

كما أن الجابري قد واجه عدة انتقادات لمشروعه الفكري بصفة عامة ولإستعارته لمفهوم القطيعة بصفة خاصة فانتقده الكثير من معاصريه أمثال: جورج طرابيشي، علي حرب، طه عبد الرحمان، وغيرهم ....

وبالرغم من هذه الانتقادات الموجه للجابري فلا نستطيع نكران النجاح والشهرة الذي عرفها مشروعه كما أن اسمه سيبقى خالد في تاريخ الفكر العربي المعاصر.

وفي الأخير أرجو أن أكون قد وفقت في العرض مع اعتذاري في حالة وجود أخطاء.

قائمة المراجع.

I- المصادر:

1-محمد عابد الجابري وحسن حنفي، **حوار المشرق والمغرب**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 1990.

2-محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت.

3-محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، 1991.

4-محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**، مركز الدراسات، الطبعة الأولى، بيروت.

5-محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، 2001،

6-محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت

7-محمد عابد الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية**، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت.

8-محمد عابد الجابري، المسألة **الثقافية في الوطن العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت.

9-محمد عابد الجابري، بنية **العقل العربي**، **مركز** دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت.

10- محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرأن الكريم، الطبعة الأولى، بيروت 2006،

11- محمد عابد الجابري، **مدخل إلى فلسفة العلوم**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت ،2002،

12- محمد عابد الجابري، **نحن والتراث**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، بيروت، 1993

II- المعاجم:

1- جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، جزء 1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ،1982

2- منجد الطلاب، دار المشرق، الطبعة الثانية، بيروت، 1986.

III- المراجع:

13- احمد فؤاد باشا، **قضايا منهجية في العلوم الإنسانية والإجتماعية**، مكتبة المعهد، الطبعة الأولى القاهرة، 1996

14- انطونيو غرامشي، **قضايا المادية الجدلية** ت: فواز طرابلسي، دار الطليعة للطباعة و النشر،الطبعة الثانية ، بيروت.

15- أنور الجندي،**أسلمة المناهج والعلوم**، دار الاعتصام.

16- أنور الجندي،**معالم الفكر العربي المعاصر**، مطبعة الرسالة.

17- جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، الطبعة الثالثة، دار الساقي، بيروت، ص81.

18- جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، دار الساقي، الطبعة الأولى، بيروت، 2000، ص 89.

19- جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي: العقل المستقيل في الإسلام، الطبعة الأولى، دار الساقي، 2004، ص13

20- جون بياجي، **الابستمولوجيا التكوينية**، ت: السيد نفادي، دار التكوين، بيروت 2004.

21- حسن حنفي،**التراث والتجديد (موقفنا من التراث القديم)**، دار الهنداوي، ص 12.

22- حسن حنفي، **اليمين واليسار في الفكر الديني**، دار الثقافة الجديدة، دمشق 1996،

23- حسين الإدريسي، محمد عابد الجابري ومشروع نقد العقل العربي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، بيروت.

24- حسين مروة، **تراثنا كيف نعرفه**، مؤسسة الأبحاث العربية، الطبعة الثانية، بيروت 1986،.

25- رافد قاسم، **ابستمولوجية المعرفة عند غاستون باشلار**،.

26- شاكير احمد السمحودي، مناهج **الفكر العربي المعاصر في دراسة العقيدة والتراث**، **مركز** التأصيل للدراسات والبحوث، الطبعة الأولى، 2010،

27- الشريف زيتوني، **ابستمولوجيا العلوم الإنسانية**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، 2018،

28- طه عبد الرحمان، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، بيروت

29- علي حرب، الفكر والحدث، الطبعة الأولى، دار الكنوز الأدبية، بيروت، 1991،

30- غاستون باشلار، فكر **علمي جديد**، ت: عادل العو، مراجعة عبد الله الدائم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، بيروت

31- فهد بن محمد السرحاني، منهج حسن حنفي (دراسة تحليلية نقدية)، الطبعة الأولى

32- كمال عبد اللطيف، **في الفلسفة العربية المعاصرة** دار سعاد الصباح، الطبعة الأولى، الكويت ،1999،

33- مبارك الحامدي، التراث **وإشكالية القطيعة في الفكر الحداثي**، **مركز** دراسات الوحدة العربية، بالطبعة الأولى، بيروت، 2017،

34- محمد أيت حمو، **الرؤية المنهجية بين مدرستي أركون والجابري**، مؤمنون بلا حدود، 2018/06/25

35- محمد عدي، إشكالية **الديني والسياسي عند محمد عابد الجابري**، المركز الديمقراطي العربي، المغرب، 2017/11/19.

36- محمد وقيدي، بناء **النظرية الفلسفية**، دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة، بيروت 1990،

37- يجيسدوبريه ، ت: عفيف دمشقية، **نقد العقل السياسي**، دار الآداب، الطبعة الأولى، 1986

38- يمنى طريف الخولي، فلسفة **العلم في القرن العشرين**، الطبعة الثانية، مؤسسة الهنداوي 2014،

39- محمد همام، جدل الفلسفة "بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمان "، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، 2013.

IV-المجلات:

1-جميل الحمداوي، **اشكالية التراث والمنهج عند محمد عابد الجابري**، مجلة المناهج، العدد 67، 2015.

2-سلامة كيلة، الكتلة **التاريخية وغرامشي**، مجلة الحوار المتمدن، العدد 25، 2016.

3-عبد الله احمد جاد الكريم حسن،**المدرسة البنيوية التقليدية**، مجلة الألوكة ، 2016/03/7

4-عمر أبو قاسم الككلي، وحدة العقل العربي الإسلامي الجديد، جريدة الوسط، 13/09/2020

5-محمد خالد الشياب، القراءات الابستمولوجية للتراث عند محمد عابد الجابري، مجلة جامعة دمشق، المجلد 28، العدد3.4، 2012

6-محمد عابد الجابري، تأصيل **قيم الحداثة**، جريدة الإتحاد الإماراتية، 2008/12/7.

7-مرزوق العمري، **محمد عابد الجابري، والقراءات الإبستمولوجية للتراث**، مجلة كلمة، الجزائر، 2019/06/2.

8-معاذ قنبر، القطيعة**الابستمولوجية عند غاستون باشلار التحليل النفسي للعلم**، 26/ ديسمبر/2019

9-نعيمة بن صالح، **الخطاب الابستمولوجي في الفكر الفلسفي المعاصر**، قسم الفلسفة جامعة الجزائر،

V- مذكرات تخرج:

1-شارف مليكة، **إشكالية نقل المفاهيم في الفكر العربي المعاصر**، مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر، جامعة الأغواط.

2-العربي بن ويس حنفية، بن عيسى زهرة، **أثر الفكر الغربي في الفكر العربي المعاصر**، مذكرة لنيل شهادة الماستر، جامعة عبد الحميد ابن باديس، مستغانم 2012 /2013،

3-قصي حليمة، قوعيش ربيعة، جدلية العقل والثقافة عند الجابري، مذكرة لنيل شهادة الماستر، جامعة عبد الحميد إبن باديس-مستغانم، كلية العلوم الإجتماعية، 2018/2017

4-نوال صقار، **اشكالية التراث والحداثة في الفكر العربي المعاصر**، مذكرة لنيل شهادة الماستر، كلية الآداب واللغات، جامعة العربي بن المهيدي ام البواقي.

فهرس الأعلام

العلم	الصفحة
طيب تزيني	07
حسين مروة	07
حسن حنفي	08
إموندهوسرل	08
ريجيس دوبري	16
فرويد	16
غرامشي	17
غاستون باشلار	27
ابن سينا	38
إبن رشد	39
أبو حامد الغزالي	41
أبو محمد علي ابن حزم الأندلسي	41
جورج طرابيشي	47
طه عبد الرحمان	49
علي حرب	52

الفهرس

الموضوعات	الصفحة
شكر وعرفان	
إهداء	
ملخص الدراسة	
مقدمة	أ-ج
الفصل الأول: المفاهيم المستعارة في مناهج قراءة التراث العربي الإسلامي.	01
تمهيد.	02
المبحث الأول: المناهج المتبعة في قراءة التراث العربي الإسلامي	03
المطلب الأول: المنهج البنيوي.	03
المطلب الثاني: المنهج الماركسي.	06
المطلب الثالث: المنهج الظاهراتي	08
المبحث الثاني: أهمية المصطلح في المناهج الموظفة في قراءة التراث العربي الإسلامي	10
المطلب الأول: المفاهيم الموظفة في المنهج الماركسي	10
المطلب الثاني: المفاهيم الموظفة في المنهج الظاهراتي	12
خلاصة الفصل.	13
الفصل الثاني: الجابري وإستعارة المفاهيم.	14
تمهيد.	15
المبحث الأول: أهم المفاهيم المستعارة في منهج الجابري	16
المطلب الأول: مفهوم اللاشعور السياسي.	16
المطلب الثاني: مفهوم الكتلة التاريخية.	17
المطلب الثالث: مفهوم اللاشعور المعرفي.	17
المبحث الثاني: تبيئة المفاهيم المستعارة.	18
المطلب الأول: مفهوم التبيئة عند الجابري	18
المطلب الثاني: تبيئة مفهوم الكتلة التاريخية.	20

المطلب الثالث: تبيئة مفهوم اللاشعور المعرفي.	21
المطلب الرابع: تبيئة مفهوم اللاشعور السياسي	22
خلاصة الفصل	24
الفصل الثالث: القطيعة الإبستمولوجية في مشروع نقد العقل العربي للجابري	25
تمهيد	26
المبحث الأول: أصول مفهوم القطيعة.	27
المطلب الأول: القطيعة الإبستمولوجية عند غاستون باشلار.	27
المطلب الثاني: القطيعة الإبستمولوجية عند ألتوسير.	30
المبحث الثاني: توظيف الجابري لمفهوم القطيعة الإبستمولوجية في قراءة التراث العربي.	32
المطلب الأول: استعارة الجابري لمفهوم القطيعة.	32
المطلب الثاني: توظيف الجابري لمفهوم العائق الابستموجي	33
المبحث الثالث: القطيعة الإبستمولوجية مع القراءات التراثية للتراث.	35
المطلب الأول: القطيعة مع بعض النماذج المعرفية	35
المطلب الثاني: القطيعة مع القراءة السلفية للتراث	36
المبحث الرابع: القطيعة بين الفلسفة المشرقية والفلسفة المغربية.	39
المطلب الأول: القطيعة بين فلسفة ابن شد وابن سينا	38
المطلب الثاني: القطيعة بين فلسفة ابن حزمو الغزالي	42
خلاصـــة الفصل	45
الفصل الرابع: الإنتقادات الموجهة للجابري في توظيفه لمفهوم القطيعة.	46
تمهيد.	47
المبحث الأول: جورج طرابيشي.	48
المبحث الثاني: طه عبد الرحمان.	50
المبحث الثالث: حسن حنفي.	52
المبحث الرابع: علي حرب.	53
خلاصة الفصل	55

خاتمة	56
قائمة المصادر والمراجع	59
فهرس الأعلام	66