وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة عمار ثليجي الاغواط

كلية العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

الموضوع

إشكالية نقل المفاهيم في الفكرالعربي المعاصر

محمد عابد الجابري أنموذجا

مذكرة تخرج لنيل شهادة ماستر في الفلسفة

تخصص (فلسفة الحضارة)

إعداد الطالبة :

شارف مليكة

إشراف الأستاذ:

علي قربون

السنة الجامعية: 2018/2017

إهـــــداء

بسم الله الرحمن الرحيم

" وقُلِ اعْمَلُواْ فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَ رَسُولُهُ وَ الْمُؤْمِنُونَ " التوبة :105

صدق الله العظيم

إلهي لا يطيب اللّيل إلاّ بشكرك ...و لا يطيب النهار إلاّ بطاعتك ...و لا تطيب اللّحظات إلاّ بذكرك ...و لاتطيب الآخرة إلاّ بعفوك ... و لا تطيب الجنة إلاّ برؤيتك.

" الله جل جلاله "

إلى من بلّغ الرسالة و أدى الأمانة ...و نصح الأمة ...إلى نبيّ الرحمة و نور العالمين

" سيّدنا محمد صلى الله عليه و سلم "

إلى "الوالدين الكريمين"

إلى "كل العائلة"

إلى الصديقات:"فاطمة بن عثمان-هنية عزوزي-لعيفة مشراوي-أمال بن رحمون"

إلى الأصدقاء:"بشيرشتوح-قدورسالمي-سعيد طالب-أحمد لشعل"

شكـــــر و تقديـم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل العلم وسيلة لعبادته و سبيلا لمرضاته و طريقا للفوز بجناته

أوّل الشكر و آخره لله ربّ العالمين على منّه و عطائه أن وفقنا لإتمام هذا العمل

قال تعالى : ﴿لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ إبراهيم : 7

أتقدم بأسمى عبارات الشكر و التقدير و الإحترام إلى أستاذي الفاضل : "علي قربون " على حسن قبوله الإشراف على هذا العمل ...كان خير عون لنا و نعم المشرف بتوجيهاته الدقيقة و آرائه العلمية القيمة ، و نصائحه و إرشاداته السديدة

كما أتوجه بخالص التقدير و الإحترام و الشكر إلى كل أساتذتي بقسم الفلسفة الذين ساعدوني طيلة مشواري الجامعي..

إلى الذين كانوا عونا لنا في عملنا هذا و نورا يضيء الظلمة التي كانت تقف أحيانا في طريقنا.... فلهم كل الشكر

قال صلى الله عليه و سلم : " من لم يشكر الناس لم يشكر الله "

فألف تحية و شكر

مقدمة

مقدمة

يعتبر الحديث عن العقل و العقلانية و المنهج العقلي في الكتابات الإسلامية و العربية و التي تشكل فيها الخطاب الداعي إلى تكوين بنية العقل العربي الإسلامي،الذي يفترض استخدام العقل و الاعتماد على النقد البناء في دراسة الفكر العربي الإسلامي،هي إحدى المهام العلمية التي جعلت بعض المفكرين العرب المعاصرين وعلى رأسهم المفكر المغربي"**محمد عابد الجابري**" (2010/1936م)،يشتغلون على مشاريع ترمي في جوهرها لتحديث صورة الفكر و مضامينه باستخدام منهجية علمية حديثة،حتى لا يبقى مجرد أثر ماضي فحسب بل يغدوا إلى عطاء جديد من أجل مواكبة روح التقدم و التحضر الفكري ،ثم النهوض و الارتقاء بهذه الأمة من حالة الضعف و التخلف،إلى محاولة تجديد الإسلام و إحياء لتاريخه و دعوة لبناء دولته،و هكذا فان المنطقة العربية و التي كانت تعيش حالة تأخر شاملة دخلت في علاقة احتكاك مع مصدر الأنوار و نهضته و هو يعني اصطدامها مع بنية تاريخية مغايرة تتسم بديناميكية تاريخية مخالفة على حركة بطيئة التي تشكل السمة البارزة في المنطقة العربية الإسلامية ، حيث أن هذا التقابل ولد صراع شمل مختلف أوجه الوجود العربي من مجتمع و فكر و وجدان ومن نتائجه الإحساس بالفارق بين الذات العربية و الأخر الغربي، و لقد عرفت الفلسفة العربية الإسلامية انتقال عدد من المفاهيم مما ساهم ذلك في إذكاء النشاط الفكري و الفلسفي العربي في ظروف تاريخية ملائمة بحث تختلف المفاهيم باختلاف المشكلات التي تعرضها أو الدلالات التي تختلف فيما بينها، وينطبق ذلك على عدد من المفاهيم الفلسفية مثل:العقل،النص،الخطاب...وغيرها،ذلك أن كل مفهوم يرتبط ببنيانه،و وظائفه،وحين ينتقل المفهوم يعاد تركيب تلك البنيات و الوظائف وفق معايير جديدة و ذلك من أجل الحرص على مرجعيتها الأصلية من جهة ،و أن تناسب المقتضيات الفكرية و الثقافية و المعرفية للمنطقة التي انتقل إليها من جهة أخرى ،وفق أشكال أهمها عملية الترجمة و الاقتباس،مما يستلزم إمعان النظر أوجه المفهوم المختلفة ،وخاصة فيما يتعلق في معانيها اللغوية و الاصطلاحية و الدلالية ،و التأمل في مختلف النتائج و الأبعاد التي تفضي إليها البيئة الثقافية التي ينتقل إليها يتحقق وذلك بتحقق التواصل بين المفهوم

المنقول و الوسط واللسان الذي انتقل إليه ، وبذلك يكتسب المفهوم طابعا مختلفا جديدا عن ما كان يعنيه قبل انتقاله .

إن تاريخ الفلسفة عند "**محمد عابد الجابري**" يظهر كمفاهيم و أطروحات موجهة باهتمامات تاريخية و سياسية ،ثقافية ومحلية ،حيث يتمتع الجدل الفلسفي المتبلور من نصوص "الجابري"بكثير من الحيوية و محاولته الاستعانة بجملة من المفاهيم الأساسية في تاريخ الفلسفة من أجل المساهمة في توسيع الدائرة الدلالية لهذه المفاهيم مع تفادي إسقاط المفاهيم بشكل عشوائي و هذا ما عمل عليه "**محمد عابد الجابري**" عندما استعارة المفاهيم الغربية ليوظفها في الثقافة العربية الإسلامية .

الإطار المنهجي للدراسة:

أولا:إشكالية الدراسة:

يمثل"**محمد عابد الجابري**" نقطة تحول فاصلة في الفكر العربي المعاصر فقد شهر المواقف و المواقع كلها في المشرق و الغرب ،حيث حاول نقل مفاهيم من الغرب و إدخالها إلى الفكر العربي مراعيا في ذلك عملية تبيئة المفاهيم من أجل أن تناسب الحقل الجديد المنقول إليه .

وعليه نطرح إشكالية هذا البحث:

* ماهي الإشكالية التي واجهت"محمد عابد الجابري "أثناء نقله للمفاهيم الغربية للفكر العربي؟

وتتفرع هذه الإشكالية إلى تساؤلات جزئية يمكن عرضها في ما يأتي :

*1- من أين استقى المفكرين العرب المعاصرين مفاهيمهم ؟

*2- ماهو المنهج الذي اتخذه"**محمد عابد الجابري**"من أجل دراسة التراث العربي الإسلامي ؟

*3-ماهي المفاهيم الغربية التي نقلها الجابري إلى الفكر العربي؟

*4- ماهو أصل المفاهيم التي استعارها "**محمد عابد الجابري**"؟و كيف وظفها في الفكر العربي الإسلامي ؟

ثانيا :أهمية الدراسة:

تتمثل أهمية تناولي للموضوع في نقل المفاهيم الغربية التي نقلها"**الجابري**"إلى الفكر العربي والتي قام بتحليلها وتوظيفها من جديد لكي تناسب مقتضيات الفكر العربي لأن ليس كل المفاهيم المنقولة من الغرب ضرورية و مفيدة وهذا ما حرص عليه الجابري من خلال" تبيئة المفاهيم ".

الحاجة الماسة لمثل هذه الدراسات التي جعلت من مساهمات الجابري أن تجد لنفسها صدى قويا ومؤثرا في الأوساط الفكرية العربية الإسلامية و حتى العالمية.

ثالثا:أهداف الدراسة :

من بين الأهداف التي تسعى إليها هذه الدراسة :

1- الإحاطة بالمفاهيم و المصطلحات التي نقلها **الجابري** إلى الفكر العربي المعاصر.

2-معرفة أصل هذه المفاهيم و كيف وظفها **الجابري** في الفكر العربي .

3-التعرف على منهج **الجابري** في قراءة التراث العربي الإسلامي.

4-إثراء المكتبة و لفت الدارسين إلى أهمية الموضوع.

رابعا: المنهج المستخدم في الدراسة:

لقدت اعتمدت في معالجة موضوع بحثي على مجموعة من المناهج:

1- المنهج التاريخي: و ذلك من خلال الرجوع إلى أصل المفاهيم التي استعارها "**الجابري**"

2-المنهج التحليلي: من أجل تحليل قراءات التراث التي قدمها "الجابري"بالإضافة إلى تحليل المفاهيم.

3–المنهج النقدي:تمثل في نقد الجابري لسائد من قراءات للتراث.

خامسا:أسباب اختيار الموضوع:

لقد تنوعت أسباب اختيار الموضوع بين الأسباب" الذاتية "و"الموضوعية":

1–الأسباب الذاتية:

*التعرف على المفاهيم التي استعارها الجابري و وظفها في مشروعه الفكري.

*الرغبة و الميول في التعرف علي هذا النوع من الدراسة .

*إعجابي بفكر **محمد عابد الجابري** و روح التطلع علي أفكاره.

2–الأسباب الموضوعية :

*ضرورة أهمية هذه الدراسة و التي تتجلي من خلال الجدل الفكري و الفلسفي القائم في العلاقة بين العالم العربي و العالم الغربي.

*كيفية تعامل الجابري مع المفاهيم الغربية والأخذ بها في التأسيس لحداثة عربية كونه مفكر عربي أراد تأسيس حداثة عربية بمكتسبات غربية أوروبية.

سادسا: الدراسات السابقة :

1–علي قربون:**منهج الجابري في قراءة التراث العربي الإسلامي**، مذكرة لنيل شهادة الماجيستير في الفلسفة،جامعة الجزائر،2011-2012

2- بيرش نور الهدى:**الفكر الحداثي عند محمد عابد الجابري** ،مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر أكاديمي في الفلسفة ،جامعة قاصدي مرباح،ورقلة 2015-2016

3- حمادي نوي :**البنية المنطقية لنقد العقل العربي و الإسلامي عند محمد عابد الجابري و محمد أركون** ،أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، جامعة محمد بن أحمد، وهران 2015-2016

4-بوعلام بن خيرة :**إشكالية الأخر في فكر الجابري**،مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة،جامعة الجزائر،2004-2005

سابعا:صعوبات الدراسة:

أما فيما يتعلق بالصعوبات التي واجهت بحثنا فقد امتاز"**محمد عابد الجابري**"بغزارة الإنتاج وكثرة الشواهد و النقاد بالإضافة إلى المقالات و المجلات و الدوريات،وإذا كان الباحث يشكو في كثير من الأحيان من قلة المراجع و صعوبة الحصول عليها ،فنحن على العكس من ذلك فقد عانينا من الكم الهائل من المراجع وصعوبة استخدام المصادر وكيفية توظيف المعلومات واستخدامها .

ثامنا:الكلمات المفتاحية:

-مفهوم الحداثة:

لغة:مأخوذة من الحديث،نقيض القديم،والحدوث نقيض القدمة.حدث الشيء حدوثا وحداثة و أحدثه فهو محدوث وحديث و كذلك استحدثة.كما أن لفظة الحداثة تشير إلى الإبداع و هو ظهور شيئ غير مألوف و ليس قديما. [1]

اصطلاحا:ليس من السهل الإحاطة بمفهوم الحداثة فهناك تعريفات عديد نذكر البعض منها وهي:

يعرفها **محمد سبيلا** بقوله:"إن مصطلح الحداثة يشير إلى بنية فلسفية و فكرية،تمثلت في الغرب في بروز النزعة الإنسانية بمدلولها الفلسفي ،التي تعطي للإنسان قيمة مركزية و مرجعية أساسية في

[1] - ابن منظور :**لسان العرب** ج2،ط1 بيروت لبنان دار صادر للطباعة والنشر1955ص19

الكون،وكذا في بروز نزعة أداتيه صارمة في مجال المعرفة و العمل معا حيث نشأت العلوم التقنية الحديثة،و العلوم الإنسانية و النزاعات الحديثة على أساس معايير عقلانية صارمة".[1]

و يعرفها **فتحي التريكي**:"الحداثة مجموعة من العمليات التراكمية التي تطور المجتمع بتطوير اقتصاده،و أنماط حياته و تفكيره و تعبيراته المتنوعة،معتمدة في ذلك على جدلية العودة و التجاوز،العودة إلى التراث بعقل نقدي متجذرة،متجاوزة التقاليد المكبلة و المحررة الأنا من الإنتمائية الدوغماتية الضيقة،سواء كانت للشرق أم للغرب،للماضي أم الحاضر،لتجعل من الحضور أنية فاعلة،مبدعة في الذات و المجتمع،و من الاقبال عنصرا معيارا للفكر والعمل "[2]

-مفهوم التراث :

لغة:كلمة التراث في اللغة تعني الإرث أو الميراث وهي تدل على التقاليد و الأمجاد القومية و الشواهد الحضارية و الثقافية الموروثة من الأجداد.فنقول مثلا:تراث بلد أو تراث شعب.[3]

اصطلاحا:يمكننا أن نعرف التراث بصورة عامة بأنه جملة ما خلفه السلف للخلف من أمور مادية و معنوية[4]ويعرف حسن حنفي فيقول هو:"كل ما وصل إلينا من ماضي داخل الحضارة السائدة ،فهو قضية موروث و في نفس الوقت قضية معطى حاضر على عديد من المستويات ".[5]

-مفهوم القطيعة:

معنى الهجران و الصد و القطيعة بمعنى القطع و يراد بها ترك البر و الإحسان إلى الأهل و الأقارب و هي ضد صلة الرحم[6]

[1] -محمد سبيلا:**دفاعا عن العقل والحداثة** ،دط،(منشورات الزمن رقم39،2005)،ص22

[2] -فتحي تريكي:**الحداثة ومابعد الحداثة**، دط، دار الفكر دمشق 2003ص313

[3] -أنطوان نعمة و آخرون :**المنجدفي اللغة العربيةالمعاصرة**ط2، دار المشرق بيروت لبنان2001

[4] – حسين محمد سليمان:**التراث العربي الإسلامي** ،دط،دراسة تاريخية ومقارنة ، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر1988ص13

[5] – حسن حنفي :**التراث والتجديد {موقفنا من التراث القديم}**ط5،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،بيروت لبنان2005ص13

[6] – عبد القادريشنه:**الإبستمولوجية مثال الفلسفة الفيزياء النيوتينية** ،ط1،دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت ، لبنان 1990ص74

-مفهوم الابستيمولوجيا:

لغة:هي مصطلح جديد مشتق من كلمتين يونانيتين "إبستمي" بمعنى العلم، و "لوغوس"بمعنى النظرية أو الدراسة .و يعني أن الابستيمولوجيا هي نظرية العلوم ،أو فلسفة العلوم،بمعنى دراسة مبادئ العلوم و فرضياتها،و نتائجها، دراسة إنتقادية توصل إلى إبراز أصلها المنطقي و قيمتها الموضوعية .[1]

اصطلاحا:يعرفها لالاند في معجمه الفلسفي بأنها:"فلسفة العلوم وهي الدراسة النقدية لمختلف مبادئ العلوم و نتائجها بقصد تحديد أصلها المنطقي و بيان قيمتها و حصيلتها الموضوعية". [2]

[1]- جميل صليبا:**المعجم الفلسفي** ،ج2،دط،دار الكتاب اللبناني بيروت لبنان 1982ص03

[2]-محمد عابد الجابري:**مدخل إلى فلسفة العلوم**،ط1،مركز الدراسات الوحدة العربية ،الدار البيضاء،بيروت،لبنان،ص18

الفصل الأول

الفصل الأول: نقل المفاهيم والمصطلحات في الفكر العربي المعاصر

تمهيد

أولا: المناهج الغربية في المشروع الفكري عند محمد أركون .

ثانيا:إبداع المفاهيم عند طه عبد الرحمن .

خلاصة.

تمهيد :

لا يتحقق أي من تواصل لغوي بين الناس إلا بالمفاهيم ،ولقد عرفت الفلسفة العربية الإسلامية انتقال عدد من المفاهيم وذلك من اجل تحرير العقل من الجمود والخرافة وتمكينه من حمل المشاريع الفكرية والعمل على انجازها وتعميم المعرفة ، حيث اختلفت اتجاهات الفلاسفة والمفكرين العرب فمنهم من أراد توظيف المناهج الغربية في المشاريع الفكرية العربية وهذا ما يمثل " **محمد أركون** " ذلك من اجل قراءة النصوص التراثية وتطبيق المناهج الغربية عليها ، أما عن الاتجاه الثاني الذي يدعو صاحبه إلى إبداع المفاهيم وهذا ما مثله مشروع " **طه عبدالرحمن**" الذي يعتبر حربا على العرب المقلدين الذين اتخذوا العقلانية الغربية منطلقا لفكرهم تحت شعار التنوير والتجديد والإصلاح .

من خلال ما تقدم ذكره نطرح التساؤلات التالية :

1- ماهي المناهج الغربية التي وظفها "**محمد أركون** " في المشاريع الفكرية العربية ؟

2-في ماذا تمثل إبداع المفاهيم عند " **طه عبد الرحمن** "؟

أولا: المناهج الغربية في المشروع الفكري عند "محمد أركون "

1-أصل المفاهيم عند محمد أركون :

إن التعدد والاختلاف الذي يتجلى في كتابات **محمد أركون** يرجع إلى اختلاف مناهله المعرفية وسيرته الذاتية التي تشكلت في الجزائر سواء على الصعيد الثقافي ، لانتمائه إلى الثقافي العربية و الامازيغية والطرق الصوفية المتعددة ، أو على الصعيد السياسي ، من أحزاب الحركة الوطنية ثم تكوينه في فرنسا ،في فترة كان يدرك محمد أركون جيدا أهمية التحولات الأساسية التي تجري في مجال الفكر المعاصر ابتداء من الخمسينيات ، خاصة التطورات التي حصلت في اللسانيات وفي التاريخ والانتروبولوجيا والفلسفة ،فحاول التفكير في كيفية استفادة منها بدون ان يتناسى شروط المعرفة العلمية ، وشروط إخصاب حقل الدراسات الإسلامية بواسطة استعارة مفاهيم التي يمكن ان تكفل مساهمة جديدة وجيدة في باب قراءة الحدث القرآني ...لهذا السبب يحفل مرجع النص الاركوني بأسماء أهم المعاصرين :"ماركس ، "ليفي " ، " باشلار " التوسير " ،"فوكو " ...الخ كما يحفل هذا النص أيضا بمفاهيم مثل رأس المال الرمزي الزمن الطويل .....الخ[1].

فلم يعر اهتمام بالجوانب الثقافية العربية الإسلامية لهؤلاء الأسماء من قبل أن يهتم بالتراث التحليلي (الجوانب الغير أدبية مثل التجربة الصوفية وسعة الاطلاع والتحرر من التعصب الديني والتهميش لدى أهل السلطة والنخب الثقافية شانه في ذالك شان ابن مسكويه والعامري ....[2]"

وعليه كانت أصول المشروع التجديدي ومنطقاته عند **أركون** قد تبلورت وتأسست على مرتكزات فلسفية وعلمية منها : البنيوية ، الاركيولوجيا ، التفكيكية ، التأويلية ... الخ

فأركون قد وجد ضالته لتأسيس مشروعه في هذه المناهج الحديثة بالإضافة إلى تياران آخران هما :تيار ابستومولوجيا **ميشال فوكو** ، وتأملاته بشان السلطة والمعرفة ،وتيار الانثروبولوجيا البنيوية الذي كان يقوده **كلود لويفي ستراوس**[3]."

---

[1] كمال عبد اللطيف ،**قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة** ،ط1،دار الطليعة للطباعة والنشر ،بيروت ،لبنان ،1994،ص 101.

[2] محمد اركون ، **الاسلام اوربا ، الغرب** ،**رهانات المعنى وارادات الهيمنة**،تر،هشام صالح ،ط2،دار الساقي ،بيروت،2001 ،ص196-200.

[3] محمد أركون ،**المفكر والباحث والانسان** ،تحرير عبد الله بلقزيز ،(حلقة نقاشية نظمها مركز دراسات الوحدة العربية)،ص22.

والهدف من انغماس **أركون** في هذه المناهج هو إعادة النظر في المنظومة العقائدية للمسلمين والاجتهاد في فهم المعيقات الحقيقية لشعار تطبيق الشريعة وفي التفكير الواقعي الذي يعيد رسم حدود تدخل الدين في الشؤون الدينية [1].

وبالرجوع إلى البنيوية وكيف كانت ركائز المشروع الاركوني ذالك لأنها ركزت على اللغة فقد انصبت مجهودات **دوسوسير** الى التوجه نحو استكشاف علاقة اللغة بمضامينها اذ انه كان منكبا على (تبيان إن العناصر اللغوية غير معطاة مباشرة وان بحثا كاملا يجب إجراءه للتعرف عليها والاعتراف بها ، وان اكتشافها واكتشاف علاقتها المتبادلة ثم شيئا واحدا[2] .

-أما الاركيولوجيا كأحد الصول المنهج الاركوني تتجلى من خلال **ميشال فوكو** الذي يعتبر احد المؤسسين للبنيوية، وقد اتخذ المنهج الحفري الاركيولوجي هو بلوغ العلمية وإغفال المفاهيم المحورية التي شكلت تراث الغرب والفلسفات العقلية المثالية فقد كانت رغبته معلنة في تدمير مفهوم الذات ،فقد قدم بحثه الحفري بصورة يظهر فيها الغرب عاريا مجردا من حصانته (العقلانية والعقل) نجد مفهوم الجنون ، وبدل التواصل الظاهري نجد حقبا وأزمانا رابطة بينهما ومفاهيم ومعارف لا تقاطع بينها أيضا [3].

فالتجربة الفوكية ترفض البساطة وتدعو إلى الممارسة الفكرية الجديدة والبحث عن المنهجيات تناسب الموضوعات المعرفية . لهذا استخدم أركون مفاهيم ومصطلحات فوكو وخاصة مصطلح "الابستيمية " وكان غرضه منه تحقيق الفكر العربي الإسلامي ابستمولوجيا[4] .

ومثلما اعتمد **فوكو** على مفهوم القطيعة نجد **أركون** يؤكد على هذه القطيعة العميقة بين العصور المعرفية "وعلى غرار **فوكو** ، يلاحظ إن اركون جدد القطيعة بين المعرفة القرطاسية [5]".

وبهذا فان المفاهيم والمصطلحات الابستمولوجية كانت حاضرة بقوة في تصور والطرح الاركوني .

---

[1]- شافية صديق ،**إشكالية النهوض في الفكر الإسلامي المعاصر** ،ط1، دار قرطبة للنشر والتوزيع ، الجزائر ، 2006، ص 156.

[2] - اندريه نوادري،ميشال أنطوان وآخرون: **مداخل الفلسفة المعاصرة** ،تر احمد خليل ،دار الطليعة للطباعة والنشر،بيروت لبنان ط1،1998ص164

[3] عمر مهيبل ،**من النسق الى الذات** ، ط 1،الدار العربية للعلوم ،الناشرون ،منشورات الاختلاف 2007 ص 135

[4]- محمد اركون ، **من فصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامي** ، تر هشام صالح ،ط 2 ،دار الساقي ، بيروت ،لبنان ،1995،ص6

5-رون هالبي، **العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب ، الجهود الفلسفية عند محمد أركون** ،تر جمال شحيد،دط،الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع دمشق ،سوريا ،2001،ص45.

وتعتبر التفكيكية منطلق لمشروع أركون ومن **ممثليها" جاك دريدا** " احد الفلاسفة الذين عارضو تكسير الأنساق الميتافيزيقية ، منطلقا من سياق علمي محدده دي سوسير ، وذلك بوضع اللسانيات كركيزة لنقد الميتافيزيقا فهو يسعى لا صلاح أسس علم الكتابة [1]."

إن ما أخذه دريد والمقصود على الكتابة يحتوي على قواعد لغوية وذلك من اجل القضاء على سلطة الذات ، وبالتالي إلغاء الحواجز التي تميز الخطاب ، ذلك إن الأثر الناتج عن قواعد هو الذي يقوم مقام الذات ، **فدريدا** يرى أن في النص الحافظ الأساس لكل شيء عكس الكلام الذي يرى فيه التلاشي والاختفاء فتفكيك النصوص الميتافيزيقية وتبيان ما يتخللها من التناقص والغموض مهمة ضرورية في قراءة النص الديني [2].

يدعو **محمد أركون** وفق هذا التوجه و المنظور التفكيكي إلى إرادة وطرح الأسئلة التي تتعلق باللا مفكر فيه والمستحيل التفكير فيه ،وذلك دراسة " حرة لا مشروطة للآداب الشعبية في ضوء اللسانيات وعلم الاجتماع والتاريخ والعقلانية الملائمة[3] .

من خلال هذا نجد أن **أركون** يدعو إلى ضرورة الاستفادة من إعادة قراءة النص الديني من المناهج العلمية الحديثة .

أما التأويل كمرجعية في المشروع الاركوني يطلق عليها دفن ، ذلك لأنه ينقب ويحفر في النصوص المكونة للتراث الإنساني ، فمفهوم " التأويل اليوم أصبح مفهوما عالميا يسعى إلى احتضان التراث برمته "

ترتبط فلسفة التأويل خصوصا بإشكالية قراءة الكتابات اللاهوتية والنصوص المقدسة وذلك من اجل الكشف واستبيان الحقيقة ولكن تختلف من جيل إلى جيل ليبقى معناها الأصلي فهم النص وتفسيره بعيدا عن الأطر الإيديولوجية والعقبات الدوغماتية حيث " ينبغي ان نفهم النصوص انطلاقا من

[1] يورغن هابرماس ، **القول الفلسفي للحداثة** ، تر فاطمة الجيوشي ،دط،دمشق ،1955 ، ص 259.

[2] جاك دريدا ، **الكتابة والاختلاف** ، حوار وترجمة كاظم جهاد،دط ، دار تبا ، الدار البيضاء ، 1988،ص47.

[3] محمد أركون ، **تاريخية الفكر الإسلامي** ، تر هشام صالح ، ط2، مركز الانتماء القومي ، بيروت، 1996، ص 66.

النصوص ذاتها وليس فس اعتبار من المذهب الذي ينتمي إليه ، بحيث لا يوجد المذهب النص ، وإنما يستقل هذا الأخير بحقيقته عن كل توجه يسحبه ضمن إطاره الخاص[1]" .

2-مصطلح "الإسلاميات التطبيقية" عند محمد أركون .

تعتبر الإسلاميات التطبيقية هي البديل الذي يضعه أركون للإسلاميات الكلاسيكية تحت دراسة ما توصلت إليه العلوم الإنسانية والاجتماعية التي أعلنت انتهاء مرحلة النقد المحض الإيديولوجي الموجه ضد التنقيب والبحث الاستشراقي واستعمال التطرفات الخطيرة للتيار المعارض بشكل مستمر مما يسميه العرب بالغزو الفكري للغرب ، ومن اجل إعادة قراءة التراث العربي الإسلامي قراءة علمية نقدية حيث يتجاوز أركون هذا بما يسميه الإسلاميات التطبيقية لمشروع يطمح إلى الدقة والاختصاص ، والتأمل المنهجي في البحث العلمي .

أخذ **محمد أركون** الإسلاميات التطبيقية من جملة من الأعمال الثائرة لفكر الإسلاميات الكلاسيكية ،و التي شملت دراسات الانثروبولوجيا،حيث يضع كل طاقته الفكرية في مشروعه الذي يريد بذلك الخروج بالعلوم التي اكتشفت بوصف التراث وسرده وذكر مآثره و جوانبه الايجابية إلى دراسات أكثر علميا ومصداقية تتغلغل في عمق الموضوع المدروس وتلاحق جوانبه السلبية والمعاشة فعلا إما ماضيا أو حاضرا ، إذ نجد في علم الانثروبولوجيا المتجددة علي يد روجيه باستيد وليفي ستروش غايته وسبيله لبناء مشروعه المراد به دراسة الإسلام كظاهرة سيسيولوجية معاشة ، وكظاهرة دينية يمكن دراستها كأي ظواهر أخرى من فيزياء أو كيمياء أو بيولوجيا .

يتمثل مفهوم الإسلاميات التطبيقية لدى **أركون** في إنها " ممارسة علمية متعددة الاختصاصات وهذا يعني انه ينبغي على عالم الإسلاميات إن يكون مختصا في اللسانيات بشكل كامل ..فان الإسلام كظاهرة دينية لا يمكن أن نقلصه إلى مجرد نظام من الأفكار المجردة ،فهو يجسد عدة عوامل تنقسم إلى : العامل النفساني (البسيكولوجي) ، العامل التاريخي (تطور المجتمعات الإسلامية) ، والعامل السوسيولوجي (نظام العمل التاريخي لكل مجتمع) ، والعامل الثقافي (فن ، أدب ، فكر).

إذن يقول **أركون** :" الإسلاميات التطبيقية هي ممارسة علمية متعددة الاختصاصات وهذا ناتج عن اهتماماتها المعاصرة ، فهي تريد أن تكون متضامنة مع نجاحات الفكر المعاصر ومخاطره ومتطلباته

[1] محمد شوق الزين، **تأويلات وتفكيكات(فصول في الفكر الغربي المعاصر)**،ط1، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء المغرب ،2002، ص 30

الخاصة بموضوع دراسته "، الدارس والباحث في الإسلامية التطبيقية عليه بتتبع ذلك التنوع والتعدد المنهجي الذي يفرضه الموضوع المدرس من اجل تجنبه أي اختزال المادة المدروسة ،" ومن اجل اللجوء إلى منهج سلبي هو أمر لا بد منه ، من اجل انجاز دراسة التي لم تنجز أبدا إلى الآن بالرغم من أهميتها وهي دراسة لا مفكر فيه ضمن الفكر الإسلامي[1] ".

إن مهمة الإسلاميات التطبيقية يحددها **أركون** في" الهدف النهائي للإسلاميات هو خلق الظروف الملائمة لممارسة فكر إسلامي محدد[2] ".

- وعليه فان غاية الإسلاميات التطبيقية الأساسية هي تخليص الفكر الإسلامي من كل الشوائب الإيديولوجية والميثولوجيات البالية ، والفكر القروسطي الذي حددته الميثولوجيات اليوم وأحيط به سياجا دوغمائيا مغلقا ، فقد كان على الإسلامية التطبيقية اليوم وأمام تغير المجتمعات الإسلامية المستقلة حديثا وموجة الحداثة الغربية التي نزلت كالصاعقة على المجتمعات العربية والإسلامية ، إلا أن تحديد هدف جديد يكمن في معالجتها لمشاكل حديثة للمجتمع الإسلامي[3] ".

ومن خلال الصراع الذي أطلق عليه ثنائية التراث والحداثة أو الأصالة والمعاصرة يقول أركون "فانه يبدو لنا أن الحالة الراهنة للبلدان العربية والإسلامية تتميز بنقص في التمثيل أو الدمج ...[4]".

إما من الناحية المنهجية في المسالة المتوقفة على كشف العلاقة المتبادلة ما بين المصير التاريخي للمجتمعات العربية والإسلامية ، أن تتأمل جيدا في كل الحالات بتفحص علمي دقيق يستدعي تسخير كل المناهج المعتمدة من قبل التاريخ والالسنيات والانثربولوجيا والفلسفة ، ومن اجل الابتعاد عن ما اكتفت لدراسته الإسلاميات الكلاسيكية من جانب ايجابي لتاريخ الإسلام استعادة الذكريات التي يأخذون منها العرب كل مجدهم وعرفانهم الباقي على واقع واحد لم يتغير كما أننا لا يمكننا الإبقاء على فهم واحد للتراث المستند على التاريخ المروي والوثائق المكتوبة فقط [5]

---

[1] محمد أركون ، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي** ،مرجع سابق ،ص 57.

[2] **نفس المرجع**،ص 58.

[3] **نفس المرجع**،ص 59.

[4] محمد أركون ، **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي** ، ط 1 ، دار الساقي ،بيروت ، لبنان ،1991،ص 96.

[5] محمد أركون ،**من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي** ،مرجع سابق ،ص 97.

3- تبيئة المفاهيم عند محمد أركون .

يعتبر **أركون** من أصحاب المشاريع الفكرية ذات هاجس النقدي التي برزت في ساحة الفكر العربي المعاصر ، حيث يروم مشروعه إلى تقديم قراءات جديدة للتراث العربي الإسلامي بنصوصه المختلفة ، وتشكل الملامح الكبرى لمشروعه الفكري داخل ما يسميه الإسلامية التطبيقية حيث تهدف هذه الأخيرة إلى إحداث قطيعة جبرية مع الدراسات الإسلامية التقليدية التي تطبعها الرؤية المتحجرة ، بحيث لم تستطع الارتقاء إلى مستوى التجاوب مع أسئلة العقل النقدي ، وذلك بالاعتماد على مجموعة من المناهج والأدوات المنتهجة في إطار التطور الذي عرفته العلوم الإنسانية في الغرب خصوصا المنهج التفكيكي الحفري بمفهومه الفوكوي كأساس للقراء النقدية للتراث ، ولهذا فان الهدف الأساسي لأبحاث أركون هو تأسيس او بناء نظرية جديدة في التعامل مع التراث ، تقوم على نقد بنيته التكوينية وآلياته المعيارية ، ثم ضرب مقوماته الأصلية عن طريق إخضاعه للنموذجية الغربية في التفكير ، وهي النظرية التي تحكم نسقيه المشروع الاركوني وإستراتيجية النقدية [1].

ويركز مشروع **أركون** الفكري الإسلاميات التطبيقية حول مفهومان أساسيان هما الأنسنة والعلمنة :

1-الأنسنة : إن النزعة الإنسانية كانت وليدة أوربا في نهاية العصور الوسطى وبداية ما يسمى عصر النهضة ، على ما يرى تقليدي تاريخي أوربا وقد تميزت عموما بكونها مرحلة عرفت حركة واسعة من الانفتاح على الثقافات القديمة الإغريقية والرومانية ، وعرفت نوعا من التجاوز بل والتشكيك في مسبقات والوعي اللاهوتي المسيحي المدرسي ، من هنا كان الإنسانيون مفكرين أحرار ، مارسوا النقد وراو في التواصل البشري شرطا لازدهار الإنسان ، لقد كان هؤلاء المفكرين من الأوائل الذين جعلوا فكرهم دنيويا يعني بالإنسان ويروم من تحقيق سعادته بمعزل عن الوعود الأخروية للمعتقد المسيحي ، وبالتالي تمكنت محددات النزعة الإنسانية – استنادا للتجربة الحضارية الأوربية – في الدنيوية مقابل الدينية ، وفي الانفتاح على الأخر المختلف والتواصل والتسامح معه ، هذا تحديدا ما جعل **أركون** ينتقد التقليد الاستشراقي الكلاسيكي الذي لم ينتج من التحيز في نظرة غير فاحصة وغير موضوعية عندما اعتبر النزعة الإنسانية خصيصة لصيقة للحضارة الغربية المسيحية ، نافيا ان يكون الإسلام قد عرف شيئا مماثلا ، وهذا انطلاقا من موقف متحيز ثقافيا ومختلف ابستيمولوجيا عن فتوحات العقد

[1]-مجموعة من المؤلفين:**التراث و المنهج بين أركون والجابري**، مجلة البيان ،العدد 179،اكتوبر 2002 ، ص 102.

التاريخي النقدي والمعاصر الذي قطع مع الابستمولوجيا الجوهرانية المتحدرة من منظومات الفكر الميتافيزيقي الكلاسيكي ، ليس من جوهر المسيحية الوسيطية أن تحبل بالنزعة الإنسانية وتقدم ، وليس من جوهر الإسلام الوسيط أن يكون معاديا أبديا لتلك النزعة أو الانفتاح والتسامح والفكر النقدي هذا جوهر ما قاله أركون منذ أن قدم أطروحته الشهيرة عن النزعة الإنسانية في الفكر العربي نهاية الستينات[1] .

كاشفا عن وجود نزعة إنسانية رائعة في القرن الرابع هجري مثلها جيل مسكويه والتوحيدي وعالم المناظرات التثقيفية الشيقة التي كانت تتناول بالحث والتساؤل ، توقعا إلى المعرفة الكاملة والوجود الكامل للحكيم ، لقد كانت تلك الحقبة التي لم تعمر طويلا فترة انفتاح على كل التراثيات المعروفة آنذاك ،يونانية كانت أم شرقية ، وكانت تمثل إسلاما متسامحا جدا مع كل إسهامات العقل البشري من اجل بلوغ الكمال العقلي الروحي ، بالإضافة إلى إسهام ابن رشد المعتبير في النزعة الإنسانية العربية بما هو فكر بلغ الأقاصي الممكنة في العصور الوسطى على صعيد تأسيس المعرفة عقليا والقول الضمني بان "العقل البشري قادر على إنتاج الحقيقة باستقلالية كاملة " . وبما إن هذا الأمر يجب أن يتم عن طريق " التضامن التاريخي ما بين المفرين ينتمون إلى عصور وديانات مختلفة [2]".

إن هذه المواقف المتقدمة التي ولدها الإسلام الوسيط ، وخاصة في الأندلس مثلت فعلا نزعة إنسانية مهدت عن طريق انتقالها إلى أوربا آنذاك للميلاد التدريجي لمشروع الحداثة الضخم الذي رأى النور على أنقاض العالم الوسيط .

2-**العلمنة** :مصطلح العلمانية هو الترجمة التي شاعت للكلمة الانجليزية secularism بمعنى دنيوي والعالمي والواقعي مقابل للمقدس أي الدين الكهنوتي [3].

يقول **محمد أركون** :"لكي نتبع أصول نشأة ما يسمى بالعلمنة اليوم ، فانه ينبغي علينا رصد مجموعة من الوقائع والأحداث المتتالية التي جرت على ارض المجتمعات البشرية ، ثم رصد العلاقة المتشابكة بين الشعب وطبقة رجال الدين الأقلية للضرورة ، وكان للشعب مشكلا على هذه الطبقة الخاصة في

[1] محمد أركون ، **نزعة الانسنة في الفكر العربي** ، ط 3 ، دار الساقي ، 2006،ص 107.

[2] محمد أركون ، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي** ، مرجع سابق، ص 130.

[3] محمد عمارة ،**معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام** ، دار النهضة ، مصر ،1997، بيروت 2001،ص 85.

كل لحظاته الأساسية من لحظات وجوده ... وهكذا كل هذه اللحظات الأساسية من الحياة تحمل سمات التداخل الهائلة لطبقة رجال الدين[1] ".

وبالتالي العلمنة هي نظام الإنسان من اجل اكتساب حقه في المعرفة والفهم والنقد .

يمثل مفهوم العلمنة عند **أركون** القطيعة بين الكتابات الرافضة أو المروجة للعلمانية كحل وضع العرب في إلى جانب الدولة المتقدمة[2] .

تعتبر مشكلة العقل ودوره في التراث الإسلامي هي بمثابة فهم المشروع الاركوني والوقوف على حيثياته التاريخية والمنهجية وبهذا كان من الضروري باستمرار ضبط تلك المفاهيم التي ارتكز عليها هذا المشروع في تأسيسه للتطبيقات الإسلامية وتكرر استخدامها فيه ، ولقد أعطى أركون مفهوما للعقل الإسلامي يختلف عن كل المفاهيم التي أعطيت من قبل المفكرين والفلاسفة سابقا فهو يستبعد العقل في شموليته ومطلقتيه ، أي يبتعد عن مفهوم العقل " كمجموعة من الوظائف التي تكون المعرفة موضوعها بكل معاني الكلمة ،إحساس ،تداعي ، ذاكرة ، خيال ، وعي [3]. فهو يستعبد العقل في مفهومه الخالد ، الذي عمل به المكرين والفلاسفة المسلمون بالأخص حيث يقول :"لا اقصد بالعقل المفهوم الجاري عند فلاسفة الإسلام المسيحية الموروثة عن الأفلاطونية الحديثة والأرسطية ، أي القوة الخالدة المستنيرة بالعقل الفعال المنير لسائر القوى الإنسانية في النشاط العرفاني بل اقصد القوة المتطورة ، المتغيرة ، بتغيير البيئات الثقافية والإيديولوجية "..ويرى ان العقل الإسلامي " ليس إلا صيغة من صيغ العقل وليس كل عقل ... انه ليس عقلا أبديا وأزليا وإنما عقلا تاريخي نقطة تشكل وبداية ونهاية ، مثله مثل أي عقل في التاريخ[4] .

أما عن مفهوم التراث عند **أركون** فنجده يتبع الدراسات الانثروبولوجية ويرى أن "هناك ثلاث طبقات من التراث ليس مترا تبة فوق بعضها وإنما هي داخلة في حالة تفاعل متبادل داخل ما يدعى بشكل عام وعمومي التراث الإسلامي ، طبقة المستوى العميق المتمثلة في القاعدة الثقافية والتقاليد العرفية السابقة لكثير على الإسلام .

---

[1] محمد أركون ، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي** ، مرجع سابق ، ص 292.

[2] السعدي بن ازوار ، **مفهوم العلمانية عند محمد اركون** ، قراءات في مشروع محمد اركون ،دط، الدار الخلدونية ،الجزائر ، 2011،ص 107.

[3] فارح مسرحي ، **الحداثة في فكر محمد اركون** ، ط1، الدار العربية للعلوم الناشرين ،منشورات الاختلاف ، 2006 ،ص 63.

[4] فارح مسرحي :**نفس المرجع**، ص 64 .

طبقة المستوى الصريح المعروفة بحسب اللغة الخاصة بقانون الإسلامي .

وطبقة مستوى القوانين مستوى التشريعية الحديثة والتي تتعايش في الوقت وبحسب البلدان [1].

يخصص أركون دراسته بالطبقة الثانية أو التراث الإسلامي المقدس وهذه الطبقة تتمركز حول السنة الإسلامية بأكملها فهو يريد اكتشاف الحقيقة الموضوعية في التاريخ و إحداث قطيعة مع التراث الإسلامي من خلال رؤيته المتميزة بالشمولية ، حيث أن التراث الإسلامي حصر كل فئة مع نفسها في حين نجد أن فكر أركون "يحاول تجاوز مفهوم التراث الإسلامي المتبلور الخاص بكل فئة منعزلة على نفسها ومنكفئة على حقيقتها التي تحذف معداها "[2]

وبهذا يمكننا القول أن التراث الإسلامي عند أركون هو كلي يشمل جميع الفرق مكتوب ،شفوي دون تمييز أو تهميش وهذا هو الطابع العلمي فيه.

اعتمد **أركون** عدة مناهج واستفاد من العلوم الإنسانية بالاختلافها حيث نجد المقاربة السيميائية تتصدر أولى المنهجيات التي يقترحها أركون من أجل قراءة التراث الإسلامي وفي هذا الصدد يقول أركون:"التحليل الالسني أو السيميائي الدلالي ،يساعدنا على إقامة مسافة بيننا وبين العقائد الإيمانية الموروثة منذ نعومة أظافرنا ...،فالتحليل الالسني يقوم بعملية تجسيد أولى لكل الأحكام الثيولوجية المسبقة الموروثة عن العصور الوسطى هذه الأحكام التي تحول بيننا وبين رؤية النص كما هو"[3]

من خلال المقاربة السيميائية أن النصوص عبارة عن كلمات ،أي عبارة عن لغة ،واللغة هي إشارات و رموز ممكنة التأويل ،واللغة بها حقيقة ومجاز الظاهر و المؤول ، والمحكم و المتشابه ،مجمع و مبين"[4]

يرى **أركون** في السيميائيات المعتمدة في مشروعه قاعدة رئيسية لفهم وتحليل التراث الإسلامي،ويستلزم من ذلك بأن يولي اهتماما كبيرا بالتراث الشفوي وخصوصا الغير مكتوب منه وحسب أركون فهو

[1] محمد أركون ،**الفكر الإسلامي من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**،مرجع سابق،ص 104

[2] محمد أركون ، **تاريخية الفكر الإسلامي** ،مرجع سابق ،ص17

[3] محمد أركون ،مرجع سابق ،ص33

[4] فارح مسرحي،**الحداثة في فكر محمد أركون**مرجع سابق ،ص111

يقول بضرورة" تنظيف اللغة بكل مفرداتها وتراكيبها من الدلالات الجافة والمحيطة والموروثة عن اللغة الأرثوذوكسية لكي نستطيع التفكير في الإسلام بشكل جذري أو بشكل علمي فلسفي [1].

من خلال هذا القول نجد أركون يرفض المفاهيم و المفردات الموروثة عن العقيدة و كأنها مسلمات و بديهيات لا يمكن التكلم عنها أو تحليلها أو حتى التفكير فيها.

أخذ أركون مصطلح" الابستيمية" من المفاهيم الفوكوية من أجل إعادة تحقيق الفكر العربي الإسلامي إبستيمولوجيا، وهو يقصد بالإبستيمية "النظام الفكري الشامل الذي يتحكم ضمنيا أو عمقيا أو أركيولوجيا بفترة معرفية ما "[2]

وقد وظفها أركون من أجل استبيان ما هو ضمني في فترة من فترات التراث الإسلامي أي أنها «مجمل المسلمات الضمنية التي تتحكم بكل الإنتاج الفكري في فترة معينة دون أن تظهر إلى السطح، أي أنها اللاوعي المعرفي لفترة بأسرها "[3]

يمن القول أن **أركون** دعي إلى تجديد الفكر الإسلامي وضرورة قراءة التراث الديني بمناهج حديثة بالاعتماد على أدوات ومفاهيم نقدية غربية معاصرة ،وذلك من أجل أن يمارس النقد وتحرير الفكر العربي .

2 محمد أركون :الإسلام، **الأخلاق والسياسة** ، تر :هاشم صالح ط2،منشورات اليونيسكو بالتعاون مع مركز الإنماء القومي بيروت1990ص176

[2] الزاوي بغورة :**ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر** ،ط1،دا الطليعة ،بيروت،2001،ص55

[3] محمد أركون :**كيف نفهم الإسلام اليوم؟** ،تر:،هشام صالح ،ط1،دار الطليعة ،بيروت،2000،ص150

ثالثا: إبداع المفاهيم عند طه عبد الرحمان

1/ مبادئ تأسيس حداثة عربية عند طه عبد الرحمان:

1–مبدأ الرشد:يقتضي هذا المبدأ الانتقال بصاحبه من حالة القصور إلى حالة الرشد لان القصور هو عدم قدرة المرء على استخدام فكره في الأمور دون إشراف الغير عليه[1] وهذا ما يصطلح عليه بالتبعية أو الخضوع للغير،حيث يرتكز هذا المبدأ على ركنين هما:

أ–الاستقلال:يتحقق هذا الاستقلال بتخلي كل إنسان راشد عن كل الوصايا وبالأخص الوصاية الفكرية، فيجب على الإنسان أن يشرع لنفسه ما يجب فعله أو تركه،لان الإنسان المعاصر سواء في العالم العربي أو الغربي لن يعثر على" معنى لوجوده و لحركته في الكون إلا إذا خرج من تاريخ الإنسان و حضارته النسبية ووعي حضوره في تاريخ الخلق الحقيقي،تاريخ الكينونة"[2]

ب–الإبداع: يسعى هذا الركن إلى ترك كل إبداع مقلد قاصدا به الإبداع المبدع،وهذا من خلال الإبداع في الأفكار و الأقوال،لكن ليس على حساب التراث، بل وجب عليه أن يؤسس هذه الأفكار على قيم جديدة يبدعها من عنده أو يعيد بناء الجزء الصالح،و يقطع الصلة مع الجز الفاسد[3]

2– مبدأ النقد: يقتضي هذا المبدأ الانتقال بصاحبه من حالة الاعتقاد إلى حالة الانتقاد،وأن يرفض كل معرفة ليست مبرهنة بالعقل الآن الاعتقاد هو "أن يسلم المرء بالشيء من غير أن يحصل أي دليل عقلي عليه "[4] .ويتحقق هذا المبدأ بركيزتين هما:

أ–التعقيل أو العقلنة:ويعني به تجاوز أو رفض العقلانية المقلدة التي سيطرت على الواقع العربي من خلال التأثر المطلق بها.

ب–التفصيل أو التفريق:يقتضي رفض التفصيل المقلد المنقول عن طريق التفصيل المبدع [5]

---

[1] طه عبد الرحمان: **مرجع سابق**، ص25

[2] خالد حاجي:**من مضايق الحداثة إلى فضاء الإبداع الإسلامي العربي**،ط1،المركز الثقافي العربي،المغرب2005،ص41

[3] محمد عاطف العراقي:**ثورة العقل في الفلسفة العربية**،ط4،دار المعارف، القاهرة،1978،ص11

[4] طه عبد الرحمان:**الحداثة و المقاومة**،ط1،معهد المعارف الحكومية للدراسات الدينية و الفلسفية،بيروت،2007،ص34

[5] طه عبد الرحمان : روح **الحداثة مدخل**، ،مرجع سابق،ص27

3–مبدأ الشمول: يتأسس هذا المبدأ بالانتقال إلى حالة الخصوص إلى دائرة الشمول،حيث يسعى إلى تجاوز كل فكرة محدودة التي تطالب بها الحداثة الغربية،باعتبار أن كل مجتمع له صفاته التي تميزه ولهذا المبدأ ركنين هما:

أ–ركن التوسع: يسعى هذا الركن إلى التخلي على التوسع المقلد الذي أفرزته الحداثة الغربية بدأ بالأخلاق ثم الأفكار ومن ثم تحديث المؤسسات و كل مجالات الحياة و مستويات السلوك،ولهذا تبقى الحداثة مجرد"أفقا تجسيدية متعدد،وليس الخلق الحداثي الغربي إلا واحد منها"[1]

ب–ركن التعميم: يتحقق هذا الركن من خلال التعميم وحصره في مجال محدد،لذلك بقول طه عبد الرحمان:"إن هذه الأفعال لا تبقي الحداثة حبيسة المجتمع الذي نشأت فيه بل إن أثارها تتعدى إلى ماسوها من المجتمعات،أيا كانت الفروق"[2]

[1] طه عبد الرحمان : **الحداثة و المقاومة**، مرجع سابق،ص22

[2] طه عبد الرحمان :**روح الحداثة** ،مرجع سابق،ص26

2/شروط تأسيس حداثة عربية عند طه عبد الرحمان :

دعى "طه عبد الرحمان "إلى النهوض بالعقل العربي من خلال إبداع مفاهيم جديدة بعيدا عن التقليد وفق قيم أخلاقية جديدة وهذا ما عمل عليه من خلال وضع شروط إسلامية لروح الحداثة تتمثل فيما يلي:

1-اجتناب آفات التطبيق الغربي:

يرى "طه عبد الرحمان "أن التطبيق الغربي قد دخلت عليه آفات مختلفة،حيث جعلته مقيدا وكأنه محكوم بقانون عام ،فلابد من سيادة الإنسان على الطبيعة فإذا بالطبيعة هي التي تسود الإنسان و تفعل ما تريده ،حيث أصبح الإنسان العربي عاجزا في مختلف القطاعات ،و لا يستطيع التحكم في نظمها بسبب هذا الانقلاب حيث يقول طه عبد الرحمان:"فلا يصلح أن ننقل تطبيق الآخرين لهذه الروح ،نظرا لان المطلوب هو نقل الأصل ،و ليس نقل النقل ،و الأصل هو هذه الروح و ليس تطبيقها الذي هو مجرد نقل ،فضلا عن لكل مجال تداولي مقتضياته التطبيقية الخاصة"[1] .

2-اعتبار الحداثة تطبيقا داخليا ل اتطبيقا خارجيا :

يؤكد "طه عبد الرحمان"بأنها لا توجد حداثة من الخارج بمعنى أن الحداثة تكون من الداخل أي حداثة جوانية "روحية"و تكون وفقا لمقتضيات المجتمع وليست من الخارج بمعنى حداثة "برانية "لذا اعتبرها مجرد تطبيق من الدرجة الثانية حيث يقول :

"التطبيق الداخلي يوجب على من يتعاطاه أن يرجع الأصل ،و الأصل مفقود كليا لديه ،و على هذا فكل أمة هي بين خيارين اثنين :إما أن تصنع حداثتها الداخلية أو لا حداثة لها"[2]

3-اعتبار الحداثة تطبيقا إبداعيا لا تطبيقا اتباعيا :

يعتبر الإبداع الشرط الأول و الأخير للحداثة من أجل تحقيقها بمعنى الحداثي "أن يبدع في تعقيله للأشياء و تفصيله بينها ،و أن يبدع في استقلاله عن غيره،بل أن يبدع في إبداعه،كما ينبغي أن يبدع

[1]- طه عبد الرحمان:**روح الحداثة**،مرجع سابق ،ص33

[2]- نفس المرجع،ص34

في توسيع أفعاله إلى مختلف المجالات و تعميم مبتدعاته على كل من عداه" [1] وهذا يدل أن" طه عبد الرحمان"يرفض التقليد باعتباره أن أركان الحداثة تكمن في الإبداع الذي يحققه الفرد بعقله.

و بهذا أراد طه عبد الرحمان الانتقال من الإبداع المقلد إلى الإبداع المبدع فيرى أن المسلمين قد انقطعت قدرتهم على الإبداع ،حتى أصبح التقليد طبيعة راسخة في نفوسهم وهذا سيفتح لهم باب دخول للحداثة،وهذا ما عده فعلا فهمنهم لماهية الحداثة إذ يقول :"فمازال المتفلسف العربي لا يجرؤ إلى حد الآن يضيف إلى المفاهيم الفلسفية التي يصنعها غيره،مفاهيم يصنعها من عنده "[2]

لذا يسعى طه عبد الرحمان إلى الابتعاد عن المسلمات التي انبنى عليها التطبيق الغربي لركن الإبداع فيبطلونها ويدفعون الآفات المترتبة عليها وهي:

*أبعد الإبداعات ما كان انفصالا:يعدها مسلمة باطلة لأن الانفصال عن الأفكار الموروثة و المنقولة لا يحقق علميا،"فلا ينبغي أن يقدر الإبداع بقدرته على الانفصال،و إنما بقدرته على الارتقاء بالإنسان " [3].

*الإبداع يخترع الحاجة كما قد يشبعها :و هذا يدل على أن الإبداع مرغوب فيه متى أنشأ الحاجة في مجال المعنويات و الروحيات،فينبغي الأذواق الجمالية و المدارك الفنية و يزيد من السعي إليها،وهذا لا يحصل إلا لشهوات أكثر في مجال آخر ومثل هذا الإبداع مذموم حسب طه عبد الرحمان.

*أصدق الإبداعات ما بلغ فيه الذات نهايته:تعد المردودية ،وذلك أن ازدهار الذات يتجلى كقيمة في الإبداع المتواصل للحياة الخاصة حين يراعي المطالب الأخلاقية ،و يحفظ الالتزامات المعنوية المترتبة على الوجود معهم وهذا أمر حسن أما إذا صارة الإزهار عبارة عن الذات المتواصل عن إشباع رغباتها الخاصة بالحاجات الإنسانية فهو أمر قبيح يؤدي إلى الإضرار بإنسانية الفرد.[4]

[1]- طه عبد الرحمان:**روح الحداثة**،مرجع سابق ،ص34

[2]- طه عبد الرحمان:**الحق العربي في الإخلاف الفلسفي** ،ط2،المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء،المغرب،2006،ص77

[3]- طه عبد الرحمان:**الحداثة و المقاومة**، مرجع سابق،ص38

[4]- طه عبد الرحمان:**روح الحداثة**،مرجع سابق ،ص40

خلاصة:

وكحويصلة لهذا الفصل نقول أن "**محمد أركون**" استخدم المناهج الغربية في دراسة التراث وذلك بالإرساء ما يسميه بالإسلاميات التطبيقية مقابل الإسلاميات الكلاسيكية ،انطلاقا من محاولة إخضاع كل التراث العربي الإسلامي للمناهج الغربية النقدية من أجل محوا الدوغمائيات اللاهوتية المسيطرة على الفكر العربي .أما عن **طه عبد الرحمان** الذي اعتبر أن الحداثة مبدؤها الأول والأخير هو الإبداع وليس النقل لهذا نجده يرفض التقليد الأعمى للحضارة الغربية حيث أنه لم يمنع الاطلاع عليها فهو يؤكد عدم نقل و تكرار مفاهيم الغرب،و إنما دعي إلى إعادة إبداع المفاهيم و هذا ما عمل عليه من خلال تأسيس حداثة عربية إسلامية لأنه يعتبر حداثة العرب فاقدة إلى جانب الإبداع.

الفصل الثاني

الفصل الثاني:منهج محمد عابد الجابري في قراءة التراث العربي الإسلامي.

أولا:مفهوم المنهج عند محمد عابد الجابري.

ثانيا:الخلفية الفلسفية للمنهج عند محمد عابد الجابري.

ثالثا:خطوات المنهج عند محمد عابد الجابري.

تمهيد:

تعتبر قضية التراث من القضايا التي أصبحت مثار تحفظ لدى البعض نظرا لما عرفته من نقاشات ومن بين الذين اهتموا بالتراث نجد"**محمد عابد الجابري**"الذي أولى عنايته بدراسة التراث وذلك بتطبيق منهج جديد يقوم على التحليل الابستيمولوجي و يسعى إلى وضع ثوابت متينة لموقف جديد من التراث وبجعل العقل الطريق الوحيد للنهضة وبناء حداثة عربية ومن هذا المنطلق نطرح التساؤلات التالية:

1-مامفوم المنهج عند **الجابري؟**

2-و ماهي الخلفية الفلسفية للمنهج عند **الجابري؟**

3-وماهي خطوات المنهج عند **الجابري؟**

الفصل الثالث:منهج محمد عابد الجابري في قراءة التراث العربي الإسلامي.

أولا:مفهوم المنهج عند الجابري:

يحاول منهج الجابري أن يحقق قدرا كافيا من المسافة بين الذات الدارسة ومضمون الدراسة الذي هو التراث ،وهذا ما يتيح رؤية الموضوع دون تأثير عواطفنا ورغبتنا،ومهما تكن عملية المنهج ودرجة ضبطه فإن نجاحه متوقف علي مدى مطاوعته للموضوع ،ومدى قدرة الباحث علي تطويعه ليتناسب مع موضوع بحثه ،ومن هنا تكون ضرورة اختيار المنهج لان المناهج ليست كلها صالحة لجميع الموضوعات فالمنهج الواحد قد يخدم ويصلح لموضوع دون الآخر ،حيث أن ليست هناك طبيعة جاهزة خاصة لأي موضوع [1].

- اقترح **الجابري** قراءة شاملة للتراث تجمع معظم المناهج والقراءات المشهورة في عصره ونقل أهم العناصر من تلك المناهج حيث تعتبر طبيعة الموضوع ونوع الهدف هما اللذان يحددان نوع المنهج إلا في الجانب العلمي للبحث .

فالمنهج في جانبيه النظري ليس مجموعة من القواعد والخطوات ،أما في جانبه العلمي فالمنهج هو المفاهيم التي يوضفها الباحث في معالجة موضوعه والطريقة التي يوظفها بها[2]

يقترح **الجابري** قراءة جديدة معاصرة تتميز بأنها :

1-تصدر عن المنهج ورؤية واحدة ،تتمثل مهمة هذه القراءة في تسطير معالم المنهج ورسم أفق الرؤية

2-جعل النصوص المقروءة معاصرة لنفسها علي صعيد الإشكالية والمحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي حيث يستبعد هن نوعين من القراءة هما:[3]

[1]- علي قربون:**منهج الجابري في قراءة التراث العربي الإسلامي** ، مذكرة لنيل شهادة الماجيستير في الفلسفة،جامعة الجزائر،2011-2012،ص50

[2]- **نفس المرجع**،ص51

[3]- **نفس المرجع**،ص52

أ-القراءة التي تقف عند حدود التلقي المباشر ،وتعمل علي أن يكون التلقي بأكبر قدر ممكن ،ويحاول هذا النوع أن يخضع القارئ للنص فيجعله يبرر ما يبرزه ويخفي ما يخفيه وهذا ما تحاول أن تقوم به الكتب المدرسية والمؤلفات الأكاديمية ،وتسمى أيضا القراءة الاستنساخية ،ومع ذلك فإنها لا تخلو من التأويل وهي ليست علي وعي بأنها تمارس التأويل .

ب-القراءة التي تعرف منذ البداية بأنها تأويل وهي لا تكتفي بالتلقي المباشر بل تعمل علي المساهمة بوعي في إنتاج وجهة نظر معينة وتحاول إعادة بناء ذلك الخطاب بشكل يجعله أكثر تمسكا وأقوى تعبيرا عن وجهات النظر التي يحملها صراحة أو ضمنا.وتعمل هذه القراءة كذلك بطريقة أخرى على إخفاء التناقضات التي تقدم نفسها على سطح النص المقروء وتجتهد في تذويبها عن طريق التأويل .

إن القراءة التي يقترحها **الجابري** ،فهي قراءة تعمل على تشخيص عيوب الخطاب وليس على إعادة بنائه ،فهي بذلك تريد أن تبرز ما تهمله أو تتستر عليه القراءتان السابقتان[1]

[1] - علي قربون:**منهج الجابري في قراءة التراث العربي الإسلامي**، مرجع سابق،ص52

ثانيا:الخلفية الفلسفية للمنهج عند محمد عابد الجابري:

المنهج عند **الجابري** يقوم على رؤية فلسفية تتحدد بثلاث عناصر هامة سنعرضها فيما يلي:

1-وحدة الفكر (وحدة الإشكالية):

لا تعني وحدة الفكر في هذا السياق وحدة المفكرين سواء من الناحية الدينية أو القومية أو اللغوية ...ولا وحدة الموضوعات التي تتناولها،ولا وحدة الزمان أو المكان الذي يؤطر في هذا الفكر،وإنما تعني وحدة الإشكالية فهناك أوجه تشابه و اختلاف بين هؤلائي المفكرين الذين ينتمون إلى فكر واحد،فهذه الاختلافات لاتهم كثير في المنظور الذي نتحدث عنه لأنها لا تحدد و لا تؤسس وحدة الفكر،إن ما يؤسس وحدة فكر ما ،في مرحلة تاريخية ما، هو وحدة إشكالية هذا الفكر.

فالإشكالية غير المشكل بل هي جملة من المشاكل المترابطة و المتداخلة،حيث يعرفها **الجابري** على أنها:"منظومة من العلاقات التي تنسجها،داخل فكر معين،مشاكل عديدة مترابطة لا تتوفر إمكانية حلها منفردة و لا تقبل الحل-من الناحية النظرية-إلا في إطار حل عام يشملها جميعا"[1]. و المهم في المشكل داخل الإشكالية ليس المشكل ذاته بل الدور الذي يقوم به بوصفه أحد عناصرها لأن وحدة الفكر تعني وحدة الإشكالية التي تدل على وحدة صاحب النص أولا،و وحدة فكر مرحلة زمنية بعينها من جهة أخرى .حيث عالج هذا الفكر إشكالية واحدة هي "إشكالية النهضة"و من هنا وحدة الفكر،نقول "إشكالية النهضة"لا "مشكلة النهضة" لأن ما كان يشغل بال المفكرين العرب في عصر النهضة ليس مشكلا واحدا بعينه بل هو جملة من المشاكل المترابطة و المتداخلة التي لا يمكن حل أي منها بمعزل عن الباقي .[2]

[1] - محمد عابد الجابري:**نحن و التراث**، ط6،المركز الثقافي العربي،بيروت، الدار البيضاء1993،ص27

[2] - **نفس المصدر**،ص28

2-تاريخية الفكر:

هو المنطلق الثاني للرؤية التي تصدر عنها القراءة التي يقترحها **الجابري** للفكر الفلسفي في الإسلام

ونقصد بتاريخية الفكر أي ارتباطه بالواقع السياسي، الاقتصادي، الاجتماعي،الثقافي الذي أنتجه أو على الأقل تحرك فيه.إن عدم تقييد الإشكالية بالإطار الزمان-مكان ،أي أنها تظل مفتوحة ليتابع التفكير فيها مادمت لم تتجاوز ،يطرح علاقة الفكر بالواقع وبتالي بتاريخ ،إن لمجال التاريخي للفكر ليس بضرورة هو التاريخ الذي تحدده حقبه ومراحله ،إن الاستقلال النسبي الذي يتمتع به الفكر والذي غالبا ما يكون واسعا يفرض اللجوء إلي مكونات الفكر نفسه لتحديد مجاله التاريخي ونقصد بها "عمر الإشكالية "أو زمنها.[1]

ومن اجل تحديد مجال تاريخي لفكر معين هناك شيئين اثنين :

1-الحقل المعرفي : هو الذي يتحرك فيه الفكر وفق "مادة معرفية" وجهاز تفكيري من مفاهيم وتصورات ...إنه يمثل الجانب المعرفي للفكر الذي يخضع لقوانين خاصة مرتبطة بالشروط الابستيمولوجية.

2-المضمون الإيديولوجي: إن المضمون الإيديولوجي للفكر هو الوظيفة الإيديولوجية السياسية الاجتماعية التي يعطيها صاحب أو أصحاب ذلك الفكر لتلك المادة المعرفية .[2]

إما العلاقة بين هذين المحددين للمجال التاريخي بالنسبة لتطورهما فهي ليست علاقة لزومية ،بمعنى أن درجة تطور أحداهما في المجال التاريخي لا يلزم عنه بضرورة تطور المجتمع ،وهذا ما يفسر تعدد المضامين الإيديولوجية لإشكالية واحدة ولحقل معرفي واحد ،ولفكرة واحدة [3]،فإذا كان من السهل نسبيا ربط فكر هذا الفيلسوف أو ذاك بالحقل المعرفي الذي ينتمي إليه من خلال المعلومات والبيانات التي يقدمها تاريخ العلوم والمعارف ،فإن المضمون الإيديولوجي الذي يحمله هذا الفكر لا يمكن الرجوع فيه

[1]- محمد عابد الجابري:**نحن والتراث** ،مصدر سابق ص29

[2]- **نفس المصدر**،ص 30

[3]- **نفس المصدر**،ص 31

إلي غير هذا الفكر نفسه الآن المطامح السياسية و الاجتماعية التي تعبر عنها إيديولوجيا معينة كثيرا ما تكون متقدمة أو متخلفة ،ليس علي المادة المعرفية التي توضفها كذالك عن لحظة التطور الاجتماعي التي تظهر فيها وبكون الفكر الفلسفي من أكثر الأنواع الوعي تجريدا فعلاقة هذا الفكر بالواقع الاجتماعي والتاريخي علاقة ملتوية و منعرجه أنها في الأغلب الأعم علاقة غير مباشر تمر عبر أشكال أخرى من الوعي مثل : الوعي الديني والوعي السياسي وتعكس مطامح غير خاضعة لإطار الزمان والمكان ،مطامح متخلفة عن عصرها أو متقدمة عنها التي تركب المادة المعرفية المتوافرة تقدم نفسها علي أنها نتائج "العلم "لا غير[1]

3-الفلسفة الإسلامية قراءة لفلسفة أخري:

إن "الفلسفة الإسلامية" لم تكن "قراءة متواصلة ومتجددة باستمرار لتاريخها الخاص" كما هو الشأن بالنسبة للفلسفة اليونانية ،وكما هو الحال بالنسبة للفلسفة الأوروبية منذ ديكارت إلي اليوم بل إن الفلسفة في الإسلام كانت عبارة عن قراءات مستقلة لفلسفة اليونانية ،قراءة وظفت نفس المادة المعرفية لأهداف إيديولوجية مختلفة ومتباينة

يؤكد الجابري ضرورة التمييز بين المحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي في الفلسفة الإسلامية ،وذلك من اجل تبين ما تزخر به من تنوع وحركة وبتالي نستطيع ربطها بالمجتمع والتاريخ فإذا اقتصرنا النظر من زاوية محتواها المعرفي (العلمي المتافزيقي) الذي تحمله ،فوجدناه عبارة عن أقاويل مكررة لا تختلف إلا في طريقة العرض ودرجة الإيجاز والنتيجة هي الحكم عليها بالعقم ،أما إذا نظرنا إليها من الزاوية الأخرى(زاوية المضامين الإيديولوجية) التي حملتها فإننا سنجد أنفسنا أمام فكر متحرك [2]،أمام وعي متوج مشغول باشكاليته زاخرا بتناقضاته ،المحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي في الفلسفة اليونانية كما هو في الفلسفة الأوروبية الحديثة تطور بشكل متساوي ،فالأول بفعل التقدم أما الثاني بفعل التطور الاجتماعي .

[1]-محمد عابد الجابري :**نحن والتراث**،المصدر نفسه،ص30

[2]-**نفس المصدر**،ص22

لم تكن الفلسفة الإسلامية قراءة متواصلة ومتجدد لتاريخها الخاص المعرفي الميتافيزيقي،بل كانت قراءة لفلسفة أخرى وهي "الفلسفة اليونانية"، وعليه إن الجديد فيها يجب البحث عنها لا في جملة المعارف التي استثمرتها وروجتها بل في الوضيعة الإيديولوجية التي أعطاها كل فيلسوف لهذه المعارف ...ففي هذه الوظائف يجب أن نبحث للفلسفة الإسلامية عن معنى...عن تاريخ [1]

أراد الجابري من خلال فصله المحتوى المعرفي عن المضمون الإيديولوجي أن يحقق ما يلي :

1-التنبيه إلي الخطاء الذي وقع فيه مؤرخو الفلسفة العربية الإسلامية والقدماء والمحدثون و المستشرقون ،حينما قرؤوا وتلك الفلسفة من زاوية محتواها المعرفي ،بداية من الشهر ستاني في" الملل والنحل " الذي لم يرد فيها إلي أقاويل مكررة ،مرورا بالمستشرقين الذين لم يجدوا فيها غير الفلسفة اليونانية مكتوبة بحروف عربية .

أما المحاولات الجديدة التي ظهرت مؤخرا والتي تطمح إلي تجاوز طريقة القدامى وطريقة "المحدثين والمستشرقين الغربيين و تلامذتهم فإنها قيدت نفسها بالقوالب الجاهزة واستعملت المنهج الجدلي كمنهج مطبق لا كمنهج لتطبق ،فجعلت تاريخ الفلسفة الإسلامية يكرر تاريخ الفكر الإنساني في خطوطه العامة ،وبهذا ذاب الخاص في العام ذوبانا تاما ،وأصبحت الخصوصية لا تعني شيئا أخر غير البرهنة على صحة المنهج المطبق .

2-التنبيه إلي المحتوى المعرفي هو علم من المعارف العلمية المرتبطة بزمان وتتطور في التاريخ عبر قطائع ابستيمولوجية .

3-البحث في المضمون الإيديولوجي عن ما تبقي من عناصر أو استشرافات تقبل أن نربطها بنا ويقبل عصرنا و اهتماماتنا أن نربط أنفسنا بها نحن العرب.[2]

لقد أراد **الجابري** أن يبين أن تلك التحولات التي عرفها تاريخ الفلسفة في الإسلام لم تكن تحولات في صميم التاريخ،وإنما كانت نتيجة متطلبات التوظيف الإيديولوجي لنفس المادة المعرفية.فيما يظهر

[1]- عبد السلام بنعبد العالي:**بين الاتصال و الانفصال-دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب**-ط2،دار توبقال للنشر،المغرب2002، ص26

[2]- محمد عابد الجابري:**نحن والتراث**،مصدر سابق ص32

على فما يظهر على أنه تاريخ للفلسفة،فإن وراءه تاريخ آخر هو تاريخ للإيديولوجيات،تاريخ توظيف تلك المادة المعرفية وليس تاريخ المادة المعرفية في ذاتها [1]

ثانيا:خطوات المنهج عند محمد عابد الجابري:

يقدم **الجابري** قراءة جديدة قائمة على ثلاث مرتكزات وهي:

1-ضرورة القطيعة مع الفهم التراثي للتراث:

أي بوضع قطيعة ابستمولوجية ،ليس قطيعة مع التراث بل التخلي عن الفهم التراثي للتراث،أي التحرر من الرواسب في عملية فهمنا للتراث،بل القطيعة مع نوع من العلاقة مع التراث ،القطيعة التي تحولنا من كائنات تراثية إلى كائنات لها تراث أي إلى شخصيات يشكل التراث أحد مقوماتها،المقوم الجامع بينهما في شخصية أعم و هي شخصية الأمة صاحبة التراث ،إذن مشكلة المنهج بالنسبة لموضوعاتنا ليست مشكلة اختيار بين منهج تاريخي و أخر وظيفي والثالث بنيوي ...الخ،حيث يصلح أحد هذه المناهج في ميدان آخره،و لكنها لا تصلح إلا عندما يكون الموضوع منفصلا عن الذات،يتمتع بالاستقلال النسبي كاملا فلا يدخل في تكوين الذات، تدخل في تكوينه بكيفية مباشرة.

إذن فعندما يتعلق الأمر بموضوع هو نفسه جزء من الذات،جزء منه والذات،جزء منه كالتراث،فإن مشكلة المنهج تصبح مشكلة الوسيلة التي تمكن من منفصل الذات عن الموضوع ،و الموضوع عن الذات حتى يصبح في الإمكان إعادة العلاقة بينهما على أساس جديدة.[2]

إن قضية المنهج تطرح على أساس مفاهيم لأن المنهج في الأخير،ليس مجموعة من القواعد أو الخطوات كما هو الحال على مستوى التنظير للمنهجية.بل هو بالأساس مجموعة المفاهيم التي يوظفها الباحث في معالجة موضوعه و الطريقة التي يوظفها بها.هذه المفاهيم هذه المفاهيم قد يحددها الباحث

[1]- عبد السلام بنعبد العالي:**بين الاتصال و الانفصال-دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب**-نفس المرجع ،ص27

[2]- محمد عابد الجابري:**نحن و التراث** ،المصدر نفسه،ص20

قائمة في المجال الذي يتحرك فيه،و قد يضطر إلى وضعها أو استعارتها من مجال آخر ،لقد وظف الجابري مفاهيم مستعارة من فلسفات مختلفة "كانط،فرويد،باشلار،،ألتوسير،فوكو،،ماركس..."[1]

2-فصل المقروء عن القارئ ...مشكلة موضوعية:

لا يتعلق الأمر هنا با لمعنى العادي المألوف للموضوعية التي تعني الحرص على

على عدم تدخل الذات في الموضوع بل أن العلاقة القائمة حاليا بين الذات

العربية وتراثها التي تواجه الفكر العربي المعاصر،ويؤكد الجابري أن مشكلة الموضوعية هي قضية أساسية في مشكلة المنهج فإن كانت الموضوعية:"كلمة تشير إلى الالتزام بالموضوع المدروس،و تتناول بالبحث بعيدا عن التطلعات و تحيزات الباحث،و آرائه و رغباته،ومن ثم فهي ترادف الحياد و التقابل الذاتية،و تعبر عن القدرة على استبعاد المشاعر و العواطف عند تناول الوقائع و تفسيرها و عدم إصدار أحكام أخلاقية أو قيمية بشأنها "[2] .

إن هذه العلاقة تستلزم طرح قضية موضوعية على مستويين:

أولا:مستوى العلاقة الذاهبة من الذات إلى الموضوع:

إن الموضوعية في هذا المستوى تعني فصل الذات عن الموضوع،و هي خطوة تقتضي التعامل مع النص التراثي وفق أسلوب معالجة يؤدي إلى عزل النص المدروس عن تأثير اللحظة بوصفها لحظة تعبر عن احتياجات مرحلة آنية يعيشها الباحث.

ثانيا:مستوى العلاقة الذاهبة من الموضوع إلى الذات :

حيث أن الموضوعية في هذا المستوى تعني فصل الموضوع عن الذات ،و هي خطوة تسعى إلى منع سيطرة إرادة المعرفة الموجودة في النص التراثي من سيطرة على ذات الباحث المعاصرة [3]،أي محاولة فهم النص كما فكر فيه المؤلف و هذه الخطوة يجب أن تكون متقدمة زمنيا من حيث المعالجة على الخطوة الأولى وشرطا لها .

---

[1] - محمد عابد الجابري:**الخطاب العربي المعاصر**،مصدر سابق،ص13

[2] - علي قربون:**منهج الجابري في قراءة التراث العربي**،مرجع سابق ص55

[3] -محمد عابد الجابري :نحن والتراث،مصدر سابق،ص23

إذن فصل المقروء عن القارئ من خلال إرساء عملية فصل مزدوج بين الموضوع و الذات ،ذلك أن القارئ العربي المعاصر مؤطر بتراثه ،مثقف بحاضرة بمعنى أن التراث يحتويه احتواء يفقده استقلاله و حريته فوجب بذلك فصل الموضوع عن الذات ويتحقق ذلك من خلال منهج ثلاثي :

أ–المعالجة البنيوية : ونقصد الانطلاق في دراسة التراث من النصوص كما هي معطاة لنا، أن هذا يعني ضرورة وضع جميع أنواع الفهم السابقة لقضايا التراث بين قوسين والاقتصار على التعامل مع النصوص كمدونة .[1] وهذا يقتضي محورة فكرة صاحب النص وتجنب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ أي يجب الربط بين اللفظ ومعناه ،والبقاء داخل إطار النص المدروس واستخلاص معنى النص من النص ذاته

ب–التحليل التاريخي:يتعلق الأمر بربط فكرة صاحب النص الذي أعيد تنظيمه حين المعالجة وربطه بمعالجة التاريخي بكل أبعاده الثقافية والسياسية والاجتماعية لان هذا الربط ضروري من ناحية فهم تاريخية الفكر المدروس وكذلك لاختيار صحة المعالجة البنيوية ،والمقصود بالصحة هنا ليس الصدق المنطقي لان هذا الأخير سيتم الحرص عليه في الخطوة الأولى،بل يقصد به المكان التاريخي الذي يجعلنا نتعرف على مالا يمكن أن يقوله و ما كان يمكن أن يقوله ولكن سكت عنه .

ج–الطرح الاديولوجي:إن وظيفة الطرح الاديولوجي هي الكشف عن الوظيفة الاديولوجيية الاجتماعية السياسية التي أداها الفكر المعني ،و أراد أدائها داخل الحقل المعرفي العام الذي تنتمي إليه[2]

[1]–محمد عابد الجابري :**نحن والتراث**،مصدر سابق،ص23

[2]–**نفس المصدر**،ص24

3- وصل القارئ بالمقروء(مشكلة الاستمرارية):

ضرورة الحدس الاستشراقي حيث تتمكن الذات القارئة من قراءة ما سكتت عنه الذات المقروءة أي ضرورة الحدس الاستشراقي كحق للذات القارئة التي تقرا نفسها في الذات المقروءة مع الحفاظ على التمايز بين الذاتين(القارئة والمقروءة)

إن التحديث بالنسبة للجابري لا يتم إلا عبر التراث ،وذلك بإدخاله في مختلف القضايا فمن متطلبات الحداثة تجاوز"الفهم التراثي للتراث "إلى فهم حداثي ا والى رؤية عصرية له ،فالحداثة عند **الجابري** لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بالمعاصرة أي مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي[1].

ومن الأدلة التي يقدمها **الجابري** لتأكيد أن هناك جانبا مسكوتا عنه في النصوص دائما،و لا يمكن الوصول إليه إلا عن طريق الحدس،فقد ذكر الغزالي أن له كتاب اسماه (المضنون به على أهل الخير) وتحدث ابن سينا عن كتاب احتفظ به لنفسه عنوانه (الفلسفة المشرقية) الذي قال عنه أنه أودع فيه آراءه الحقيقية،و تحدث **ابن رشد** كذلك عن "الحكمة البرهانية"التي لا يجب أن يصرح بشيء منها للجمهور،وهناك أمثلة متعدد في تراث فلاسفتنا لم يصرحوا فيه بأفكارهم واكتفوا بالرمز والتلميح فقط [2] .

[1]- محمد عابد الجابري:**نحن والتراث**،مصدر سابق،ص24

[2]-محمد عابد الجابري:**نفس المصدر**،ص20

خلاصة:

كخلاصة لهذا الفصل نقول أن **محمد عابد الجابري** سعى محاولا تحديث التراث العربي و ذلك من خلال مقابلة النصوص التراثية ببعضها البعض و إلى استخدام مناهج العلوم الإنسانية المعاصرة،فهو يرفض القول بأن التراث مصدر التخلف لذلك قدم منهجا بديلا في قراءته للتراث تمثل في الموضوعية والمعقولية في التعامل مع التراث حيث دعى إلى ضرورة تجاوز الفهم التراثي للتراث إلى فهم حداثي.

و من أجل تحقيق حداثة وجب البدء بحل مشكلات الماضي التي انحدرت إلى مجتمعنا المعاصر عبر عصور الانحطاط و التعامل معها بعقلانية وضرورة النقد و ومراجعة الفكر بمذاهبه وتياراته،و ذلك قصد معرفة جوانب الضعف فيه وتصحيحها من أجل تحقيق نهضة.

الفصل الثالث

الفصل الثالث :نقل المفاهيم و تبيئتها في الفكر العربي المعاصر عند الجابري:

أولا: أصل المفاهيم عند محمد عابد الجابري.

ثانيا: توظيف المفاهيم عند محمد عابد الجابري.

ثالثا: تبيئة المفاهيم عند محمد عابد الجابري.

تمهيد:

يجد الكثير من الباحثين والمفكرين تعريفا موجزا مبسطا لأي مصطلح أو مفهوم وغالبا ما يكون هذا التعريف شموليا وشكليا خاصة فيما يتعلق بالمفاهيم الغربية الحديثة التي يتم فصلها عن جذورها التناقض أو التخاصم في القضية الواحدة، فمنذ دخول المفاهيم كالحداثة، النهضة، التقدم، التغيير، القطيعة...وإضافتها إلى قاموس الفكر العربي الذي يتسم بالشمولية و الدوغماتية، نلمس ذلك من خلال الخطاب العربي، حيث يؤدي هذا إلى تعرقل التفكير الموضوعي والعلمي والثقافي وبالتالي استعارة المفاهيم و إخراجها من مجالها المحدد، يخلق لنا صراعا حيث يتحول الجهد من معالجة القضايا الحقيقية في المجتمع العربي إلى وجود إشكالات وصراعات وهمية لا تعبر عن واقع المجتمع و مشاكله الفكرية والثقافية حيث يعتبر المفكر المغربي **محمد عابد الجابري** من ابرز المفكرين الذين اتخذوا من مفاهيم ومصطلحات الحضارة الغربية من اجل دراسة التراث العربي الإسلامي وعليه نطرح مجموعة التساؤلات:

1-ماهي مرجعية المفاهيم التي استعارها **الجابري؟**

2-كيف وظف **الجابري** أهم المفاهيم التي نقلها؟

3-ما مدى تبيئة **الجابري** لهذه المفاهيم التي نقلها؟

الفصل الثالث: نقل المفاهيم وتبيئتها في الفكر العربي المعاصر عند محمد عابد الجابري:

أولا: أصل المفاهيم عند محمد عابد الجابري.

إن تناول دراسة المفاهيم والأدوات المنهجية وكذا المرجعية المعرفية و المفاهمية التي تقف وراء الفكر ومشروع **الجابري**، تحيل بالضرورة إلى دراسة وتمحيص الإشكاليات المكونة والمشكلة لبنية الفكر والمشروع، وكذا المفاهيم التي يستعيرها أو قد يبدعها أحيانا للدفع بعجلة البحث والتفكير في مشروعه، حيث تعتبر تلك المفاهيم المفتاح الأساسي لطرق مختلف الإشكاليات والأفكار والقضايا ولا شك أن المنهج و المفهوم هما عند الجابري " الأداة الإجرائية " التي تفي بالغرض على حد تعبيره والتي يستمدها انطلاقا من مرجعية ثقافية مزدوجة تتمثل في التراث العربي الإسلامي، والفكر والثقافة الغربية المعاصرة، الفرنسية منها على الخصوص، مما يجعل حشد كما هائلا من المفاهيم التي تشكل صلب المشروع، ذلك أن جهاز لمفاهيمي و المنهجي الذي يسرقه الجابري هو من التعدد والاختلاف والتنوع ما يصعب نعته بالضبط أو الحصر، لعل ذلك لا يشكل ضعفا أو عيبا في فكر الباحث بل هو علامة القوة و المتانة،" فاختلاف المناهج يحمل ذاته دلالة قوية على قوة الفعالية والإصرار على النقد و التأويل[1]، فالمنهج عند الجابري يرتبط وظيفيا و إجرائيا بالمفهوم الموظف من قبل البحث إلى درجة أن اختيار المفاهيم وطريقة توظيفها يصبح في احد أشكاله طريقة منهجية، ولا بد من الملاحظة أن الجابري يوظف المفاهيم في أبحاثه ضمن ما يسميه ب: " الملائمة" و "المناسبة" أو "الإيفاء بالغرض" و**يقول** في ذلك: "إنما يهمني من المفهوم هو أولا وقبل كل شيء مدى اجرائيته بالنسبة إلى موضوع، أي مدى مطاوعته للموضوع الذي أريد أن أوظفه فيه، وبعبارة أخرى أن المسالة هنا محكومة ب: " المناسبة" أو "الموائمة" أي بمدى كون المفهوم "يفي بالغرض" ".[2]

[1] –محمد علي كبسي:**قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر**،ط1،المؤسسة العربية للناشرين المتحدين،تونس 1989،ص46

[2] –محمد عابد الجابري:**التراث والحداثة**،دراسات ومناقشات،ط1مركز درسات الوحدة العربية،بيروت،1991 ،ص298

فكثيرا ما يتحول المفهوم في مشروع **الجابري** إلى موضوع للفكر، أو هو إشكالية فكرية ونرى ذلك خصوصا بالنسبة لمفهوم التراث والفكر والعقل.

يرى **محمد عابد الجابري** أن ثمة ثلاث طرائق رئيسية في التعامل مع التراث العربي الإسلامي.

تتخذ ثلاث صور منهجية وهي:

1-القراءة السلفية:

وهي الطريقة التقليدية التراثية التي تقرا التراث بالتراث كما يتبين ذلك عند علماء الدين التقليديين الذين ينطقون من تطورات تراثية أو سلفية أمثال المتخرجين من المعاهد الأصلية كجامع القرويين بالمغرب والأزهر بمصر، والزيتونة بتونس. ويتسم هذا التعامل مع ذلك التراث بالرؤية السلفية الماضوية وغياب الروح النقدية العلمية وفقدان النظرة التاريخية ومنه فالقراءة السلفية هي قراءة لا تاريخية، وبالتالي فهي لا يمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم وهو "الفهم التراثي للتراث" فالتراث يحويها وهي لا تستطيع أن تحويه لان التراث يكرر نفسه.[1]

إن هذه القراءة تتسم بالطابع الديني الماضوي وغياب النزعة النقدية الموضوعية و الارتكاز إلى التعامل لا تاريخي مع التراث العربي الإسلامي.

2-القراءة الليبرالية: وهي الطريقة الاستشرافية التي تظهر لدى المستشرقين أو المعمرين الغربيين أو الدارسين العرب التابعين، وهي قراءة تنظر إلى التراث العربي الإسلامي من الحاضر الذي يحييه الغرب الأوربي،لذا فهي قراءة اوروباوية النزعة، أي تنظر إلى التراث العربي من منظومة مرجعية أوربية والتي تشكل امتدادات القراءات الاستشرافية القائمة الفيولوجية التي تجتهد بدورها إلى رد كل شيء إلى أصله (رد النصوص الإسلامية إلى أصول ومرجعيات دينية و ثقافية خارجية).

[1]- محمد عابد الجابري:**نحن والتراث**،مصدر سابق،ص12

3-القراءة اليسارية: وهي الصورة الماركسية التي تعتمد على المادية التاريخية في تعاملها مع التراث، حيث تعتبر نوع من السلفية الماركسية التي تنظر إلى تاريخ الثقافة العربية كصراع دائم بين النزعتين المادية والمثالية، وهي لا تتبنى المنهج الجدلي كمنهج للتطبيق وإنما تستخدمه كمنهج مطبق، ذلك هو السر في قلة إنتاج هذه القراءة و ضعف مرد وديتها.[1]

لقد استعار **محمد عابد الجابري** مفاهيم ووظفها في قراءة و دراسة التراث العربي الإسلامي ومن بين هذه المفاهيم نجد:

مفهوم " القطيعة الابستيمولوجية" الذي ورد لأول مرة عند الفيلسوف الفرنسي"**غاستون باشلار**" وقد استعمله في ميدان العلوم، وانتقل و انتقل هذا المفهوم من مجاله الذي أنتج واستعمل فيه إلى ميدان العلوم الإنسانية مع الفيلسوف الفرنسي أيضا " **لوي ألتوسير**"في قراءته لفكر "**كارل ماركس**".

القطيعة الابستيمولوجية عند الجابري:

يعني **الجابري** بالقطيعة الابستيمولوجية هنا انه: "لابد من الإشارة أولا" إلى أن القطيعة الابستيمولوجية لا تتناول موضوع المعرفة، ولذلك فلا علاقة لها إطلاقا بالأطروحة الفاسدة المنادية بإلقاء التراث في المتاحف أو تركه "هناك" في مكان من التاريخ. إن رفض التراث بهذا الشكل الميكانيكي موقف لا علمي لا تاريخي، هو ذاته من رواسب الفكر التراثي في الانحطاط، فالقطيعة الابستيمولوجية تتناول "الفضل العقلي" والفضل العقلي هو نشاط يتم بطريقة ما و بواسطة أدوات هي المفاهيم. وداخل حقل معرفي معين. قد يظل موضوع المعرفة هو هو، ولكن بطريقة معالجته والأدوات الذهنية التي تعتمدها هذه المعالجة والإشكالية التي توجهها والحقل المعرفي الذي تتم داخله كل ذلك قد يختلف و يتغير، وعندما يكون الاختلاف عميقا وجذريا، أي عندما يبلغ نقطة

[1]- محمد عابد الجابري:**نحن والتراث**،مصدر سابق،ص14

اللارجوع، النقطة التي لا يمكن الرجوع منها إلى الطريقة السابقة نقول أن هناك قطيعة ابستسمولوجية". [1]

ان هذه القطيعة الابستيمولوجية يريدها **الجابري** من اجل تجاوز السائد من القراءات ومن اجل تحقيق قراءة موضوعية للتراث.

يبدو ان استعمال **الجابري** لهذا المفهوم لم يمر دون يثير التحفظ لدى الباحثون المغاربة، حيث نبهوا إلى خطورة التمادي في التوظيف العشوائي للمفاهيم، بدعوة" اجرائياتها"، و أثار الكثير من التساؤلات حول " ماهية الابستيمولوجيا" [2] " ومهام الابستيمولوجيا"[3] ...لكن المعنى الذي نلمسه في خطاب **الجابري** يوضح في مكان آخر :"إن الدراسات الابستسمولوجية هي دراسات نقدية أساسا ، والفكر الابستمولوجي هو فكر نقدي يقوم على نقد العلم للكشف عن مسبقات الفكر العلمي وخطواته و آلياته(...) أما عن الاستفادة التي يمكن أن نأخذها من الابستسمولوجيا المعاصرة في التعامل مع تراثنا تعاملا نقديا فاعتقد أنها كبيرة جدا، لأننا نكتسب من خلالها روحا نقدية أولا، وثانيا نكتسب خبرة من خلال الممارسة النقدية للعلم وتاريخ العلم، نتسلح بمفاهيم، بأدوات عمل، نستطيع توظيفها في تراثنا توظيفا واعيا. طبعا مع احترام المجال الذي نوظفها فيه وعدم تحميل المفاهيم ما لم تحمله، الشيء الذي تمنعنا منه الابستيمولوجيا نفسها من حيث هي نقد المفاهيم، ولهذا النوع من التوظيف للمفاهيم."[4]

على هذا الأساس ينظر **الجابري** إلى العقل العربي نظرة علمية معاصرة تستند إجرائيا إلى التقسيم الذي يضعه "**أندري لالاند**" حيث انطلق محمد عابد **الجابري** في كتابه "نقد العقل العربي" من مقولات وثنائيات مسلم بها، معتبرا أن العقل العربي الذي تكون وتشكل داخل الثقافة العربية الإسلامية، وعمل هذا العقل في ذات الوقت على إنتاجها، بحاجة إلى عملية نقد واسعة، دون أن

[1] – محمد عابد الجابري:**نحن والتراث**،مصدر سابق،ص28

[2] – محمد وقيدي:**ماهية الابستيمولوجيا**،دط،دار الفكر العربي،بيروت1983،ص24

[3] – محمد وقيدي:**إشكالية المنهج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية**،ط1،دار توبقال،الدار البيضاء1987،ص10

[4] – محمد عابد الجابري:**التراث والحداثة**،مصدر سابق،ص258

يقدم تحليلا واضحا لمفهوم العقل، وفق مقتضيات البحث العلمي الفلسفي ثم ميز بين ثلاثة أقسام لهذا العقل: برهاني وبياني وعرفاني، وأشاد فيما بينهما تقابلات ميتافيزيقية في ثنائيات مثل: (عقل برهاني/ عقل بياني) و (عقل بياني / عقل عرفاني)، توالد منهما ثنائية أخرى: (عقل سني/ عقل شيعي) و(عقل المغرب/عقل المشرق)...وهذا يساوي اختياره لثنائية أندري لالاند : (العقل المكوّن /العقل المكوّن) كنقطة انطلاق لنقده.[1] ولا شك أن مفهوم النقد يحصر هنا بكل حمولته الانوارية (نسبة إلى فلسفة الأنوار) وتحديد المعنى الفلسفي الكانطي في مشروعه النقدي للعقل، الذي خصص له مؤلفات عديدة منها: نقد العقل الخالص، نقد العقل العلمي، فإذا كانت الممارسة النقدية تعتبر في الغرب الأوربي تقليدا راسخا تدعمه التقاليد السياسية منذ عصر النهضة. فالأمر يختلف بالنسبة للعالم العربي،حيث أن كتاب **الجابري** "نقد العقل العربي" يبدأ أطروحة قوية، تهدم الكثير من الأوثان، كما أنها تتبنى بمعناها النظري رؤية جديدة في الكتابة عن تاريخ الفكر الإسلامي، و المقصود بذلك مناطق نفوذ العقل الإسلامي، في عصر التدوين،حيث نقرا ي جزئه تكوين العقل العربي، إذن في ترابط مع العصر الجاهلي فعلا، ولكن لا العصر الجاهلي كما عاشه العرب ما قبل البعثة المحمدية، بل العصر الجاهلي كما عاشه في وعيهم عرب ما بعد البعثة: العصر الجاهلي بوصفه زمنا ثقافيا تحت اشحاده وتم ترتيبه وتنظيمه في عصر التدوين الذي يفرض نفسه تاريخيا كإطار مرجعي لما قبله وما بعده"[2]

ولقد ازداد مشروع **الجابري** "نقد العمل" تعقيدا بصدور جزئه الثالث " العقل السياسي العربي"، حيث يتحدث الجابري في هذا الجزء عن مفهوم الجانب السياسي و مفهم اللاشعور السياسي ومفهوم الخيال الاجتماعي وهي مفاهيم ذات مرجعية غربية.

[1] – عمر كوش:**أقلمة المفاهيم–تحولات المفهوم في إرتحالة**–،دط،المركز الثقافي العربي،2002ص81

[2] – محمد عابد الجابري:**تكوين العقل العربي**،ط1، مركز الدراسات الوحدة العربية ،دار الطليعة،بيروت1984،ص61

مفهوم اللاشعور السياسي:

يستعير **الجابري** مفهوم اللاشعور من كتاب المفكر الفرنسي " **ريجبيس دوبري**" و "نقد لعقل السياسي " الذي يستمده من مفهوم " اللاشعور " في الدراسات النفسية عند "**فرويد**" واللاشعور الجمعي" عند "**كارل يونغ**".

مفهوم المخيال الاجتماعي:

أما المخيال الاجتماعي الذي هو الأخر، استعارة من علم الاجتماع المعاصر ليوظف هذه المفاهيم و غيرها بكثير من الاستقلالية، حيث يقول: " إن العقل السياسي كممارسة و كايدولوجيا، وهو في الحالتين ظاهرة جمعية، إنما يجد مرجعيته في الخيال الاجتماعي وليس النظام العرفي حيث أن هذا الأخير يحكم الفعل المعرفي.

أما المخيال الاجتماعي بما انه منظومة من البديهيات و المعايير والرموز فهو ليس ميدانا لتحصيل المعرفة بل هو مجال لاكتساب القناعات، مجال تسود فيه حالة الإيمان والاعتقاد وهكذا فان النظام العرفي هو جملة من المفاهيم و المبادئ والإجراءات التي تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية، فان الخيال الاجتماعي هو حملة من التصورات والرموز والدلالات والمعايير والقيم التي تعطي إيديولوجيا السياسة، في فترة تاريخية ما، ولدى جماعة منظمة، بنيتها اللاشعورية".[1]

مفهوم الكتلة التاريخية:

يعتبر مفهوم الكتلة التاريخية مفهوم استعمله "**غراميشي**" ووظف الجابري في سياق تحليله لبعض مراحل التاريخ الإسلامي، بالإضافة إلى بعض المفاهيم التي استمدها الجابري من التراث مثل القبيلة والغنيمة والعقيدة التي يعتبرها الجابري يقر بصراحة و بشكل نقدي عن المرجعية الفكرية والنظرية والثقافية قائلا: " لقد قرأت "**كانط**" قرأت "**باشلار**" وقرأت "**فوكو**" وغيرهم من الفلاسفة و الكتاب الأوربيين، كما قرأت ديكارت و **سبينوزا** و **هيوم** و **ليبنتر** و**لوك**، قرأت **أفلاطون** و**أرسطو** وقرأت أيضا وبدرجة اكبر ابن **خلدون** و**الغزالي** وابن **رشد** و**الفارابي** و**ابن سينا** و**الجويني** و**البقلاني** و**الرازي** و**الطوسي**...والقائمة طويلة...هؤلاء جميعا قد مارسوا نوعا من النقد، كل على شاكلته وكل

[1] – محمد عابد الجابري:**العقل السياسي العربي–محدداته و تجلياته**–،ط1،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء1990،ص13

حسب موضوعه ، وان فيما يبدو لي، وهذا رأي شخصي ذاتي بطبيعة الحال، لا اشعر أنني انتمي إلى أي واحد منهم بالتخصيص بل اشعر انني تلميذ لهم جميعا، قد تعلمت منهم. واهم شئ تعلمته منهم هو ماتسميه من أرائهم و تقريراتهم وطرق عملهم. إن هذا الذي نسيته هو الذي استعملته ووظفته فيما اكتب.

بما أن الأمور يتعلق بمنسبي اي شيما جزءا صار من لاشعوري المعرفي، فان ليس بإمكاني قط أن أعطيه أسس بربطه بهذا الأب أو بذلك انه حصيلة "ثقافة" الفرد، حصيلة تكوينية هذا من جهة، ومن جهة أخرى أحب أن أؤكد هنا أن الناقد لا يختار أستاذه ولا نموذجه ، إنما يحصل أن موضوعه الذي نتعامل معه هو الذي يفترض علينا نوع النقد الملائم، ولكي ندرك هذا يجب أن نتساءل : ما هو النقد؟ " [1]

ثانيا: توظيف المفاهيم وتحليلها عند الجابري:

أراد **الجابري** أن يستفيد كغيره من المفكرين أمثال **محمد أركون** مما أنتجه الفكر الغربي ليوظفه في مجال أبحاثه فهو يصر على مسالة هامة وهي تبيئة المفاهيم لذلك فهو يرى: " أننا لا نستطيع أن نقوم بالبحث، وان نخترع في نفس الوقت أدوات البحث واعني المفاهيم. وان أدوات البحث منها ما يستعار من علوم أخرى ومنها ما ينشا بالممارسة "[2].

كان **الجابري** شغوفا لتوظيف المفاهيم الابستسمولوجية، توظيفا إجرائيا عندما درس العقل العربي في تكوينه وبنيته، وكذا العقل السياسي والأخلاقي، لذلك نجده يشدد على أهمية الإبداع في عملية توظيف المفاهيم التي استمدها من الابستيمولوجيا ومن علوم الإنسان، "لأنها تتفق جميعا في كونها تتركز على نقد أسس العقل المنتج للفكر والثقافة والحداثة وبمعنى أخر أنها مشاريع ابستيمولوجية هدفها هو الكشف عن الشروط والإمكانيات التاريخية والمنطقية واللغوية التي تحكم المعرفة".[3]

لذلك فهو يضطر إلى اخذ منهج أو مفهوم ما يضفي عليه طابعا ذاتيا أو لونا مختلفا ، لأنه لا يجب أن ينفي العلم عن العمل في الممارسة العقلية .

---

[1]- محمد عابد الجابري:**التراث والحداثة**،مصدر سابق،ص322

[2]- محمد عابد الجابري:**التراث والحداثة**،مصدر سابق،ص285

[3]- مصطفى كيحل:**الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون**،رسالة دكتوراه في الفلسفة،جامعة منتوري قسنطينة،كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية،2007-2008،ص4

لقد حاول **الجابري** في كل أبحاثه إبراز الطابع العلمي الموضوعي الذي يبحث فيه بشكل دقيق وواضح ،حيث نجده كان منشغلا بهاجس الوفاء بموضوعه والإخلاص لطبيعة التراث، لذلك اهتم " بتبيئة المفاهيم" لكي لا تسيء هذه المفاهيم للتراث المنقولة إليه من اجل أن تؤدي مهمتها بنجاح كما أن هذا الوفاء لم يمنع الجابري من الانفتاح على الحداثة ومكتسباتها في الغرب، فهو يدعو إلى ضرورة الاستفادة من المناهج الغربية، حيث تعتبر استعانتها بالابستيمولوجيا خير دليل على ذلك.

في الوقت الذي نجد فيه"**ميشال فوكو**" قد استفاد من "**غاستون باشلار**" وغيره من الحفريات التي أنجزها، حيث يرى الجابري أن الاركيولوجيا عند فوكو هي أسلوب في البحث يتعلق بالمجال اللاابستسمولوجي، أي بكيفية التعاطي مع قطاع معرفي محدد، فهو لم يصل إلى مستوى العلم المكتمل، فهو يشد على خصوصية كل فكر، فلا يستطيع احد أن ينقل منهج **فوكو** و فكره إلى الثقافة العربية، إلا إذا أن يخرج من إطار الثقافة العربية، كذلك بالنسبة إلى **كانط** الذي حلل العقل الفلسفي الأوربي من خلال منهجه النقدي، والذي تطرق الى العقل كمفهوم عام، فعندما أقدم على الأخذ من **بشلار** او **فوكو**، فهو أراد أن يحقق خصوصية العقل العربي.

ولذلك يمكن ان نطرح السؤال التالي :

ما مدى التزام **الجابري** خصوصية الثقافة العربية عند توظيفه للنظريات اللاابستيمولوجية حين قام بدراستها؟

يمكن أن نبحث في كيفية استخدام **الجابري** للأدوات المنهجية الموظفة، ونذكر بالخصوص " مفهوم الابستيمسة"، الذي أخذه من فوكو دون أن يأخذ حذره بالتفصيل، لأنه يريد أن يلتمس مفاهيمه من طبيعة الثقافة العربية موضوعا لبحثه.

ومن اجل أن يتفادى الباحث العوائق الابستيمولوجية التي تعرقل التوصل إلى المعرفة العلمية، عليه أن يقوم بتبيئة المفاهيم المحورية في أي منهج قد يستخدمه كأداة تعينه في انجاز بحثه، فنجد **الجابري** يشير

عند قيامه بتحليل بنية العقل العربي مؤكدا على انه: "لا سبيل إلى التجديد والتحديث إلا من داخل التراث نفسه وبوسائله الخاصة، وإمكانيته الذاتية أولا، أو وسائل عصرنا المنهجية والمعرفيّة".[1]

لكن كيف نمارس التجديد والتحديث من داخل تراثنا نفسه؟

والجواب لا جواب نهائي.

إن التجديد والتحديث هما ممارسة، هما عملية تاريخية وبالتالي فالسؤال العروض ليس سؤالا معرفيا أي ليس من الأسئلة التي تجد جوابها في الكم أو الكيف من المعارف التي تقدم للسائل بل إن السؤال المطروح سؤال (عمليّ)، سؤال يجد جوابه التدريجي المتنامي المتجدد داخل الممارسة وليس قبلها ولا فوقها ولا خارجه. وبعد التأكد من هذه الحقيقة والحقيقة البديهية الأخرى وهي انه لا تجديد ولا تحديث يبدأ من الصفر بل لابد من الانتظام بعمل مسبق أي الأخذ من التراث، فنؤكد ما تبقى في تراثنا الفكري الاجتهادي قابلا لان تنتظم فيه عملية التجديد والتحديث المطلوب.[2]

هنا يمكن أن نلاحظ **الجابري** في اهتمامه بالتراث واضطراره إلى استيراد مناهج مختلفة خارج ثقافته، لكنه يلح على العالمية والإنسانية ولذلك نجد **أندري لالاند** يعرفها في قاموسه الفلسفي المشهور:" هي مركزية إنسانية متروية، تنطلق من معرفة الإنسان، وموضوعها تقويم الإنسان وتقييمه، استبعاد كل ما من شانه تغريبه عن ذاته، سوى بإخضاعه بحقائق ولقوة خارقة للطبيعة البشرية، أم بتشويهه من خلل استعماله استعمالا دونيا، دون الطبيعة البشرية ".[3]

على اعتباران أي مجتمع اكبر قدر من العام، على الرغم من خصوصيته، فالمفاهيم التي يمكن استخلاصها من التجربة الأوربية، هي في الأساس من تجربة إنسانية، لذلك يرى أن ما يبرر اضطراره إلى تبيئة المفاهيم، ا والى تعميم أوربي خاص،هو كونه محصور بين ثلاث خيارات منهجية وهي:

[1]–محمد عابد الجابري: **بنية العقل العربي**،دراسات تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية ،ط1،مركز الدراسات الوحدة العربية،بيروت،1986 ص568

[2]– محمد عابد الجابري:**بنية العقل العربي**،مصدر سابق،ص569

[3]– أندري لالاند: **موسوعة لالاند الفلسفية**،ط2 ،المجلد 2،تعريب خليل أحمد خليل،تعهده أحمد عويدات،منشورات عويدات باريس2001،ص569

الخيار الأول: وهو الخيار ا لمرفوض فيكمن فيا لتعامل مع واقعه بواسطة المفاهيم الغربية التي يأخذها كما هي وإسقاطها كقوالب جاهزة

أما **الخيار الثاني:** الذي يأبى تبنّيه فهو التعامل مع واقعه، انطلاقا من مفاهيم تراثية والوقوع في التكرار، إذ يبقى الخيار الأكثر صعوبة وهو إبداع عالم جديد من المفاهيم التي تخص الفكر العربي الإسلامي وواقعه المعاصر[1]

لذى فان الاستفادة من منجزات الفكر الغربي المعاصر هو الخيار الذي اعتمده **الجابري** عن طريق تبيئة هذه المفاهيم وتكييفها والسيطرة عليها بدل الوقوع تحت سيطرتها، فهو يرى أن هذه الطريقة هي التي تمكن الباحث من اشتقاق مفاهيم جديدة، انه نوع من التلاقح الضروري عن طريق النضج الذي نحن مطالبين به[2]

توظيف القطيعة الإبستيمولوجية في دراسة التراث عند الجابري:

يرى **الجابري** أنه لا يمكن إحداث قطيعة مع التراث لأننا لا يمكن أن نستنسخ الغرب بكليته.فلابد من وجود عملية انتقالية في التراث،فالمطلوب من نحن العرب ليس القطع مع التراث و إنما القطع مع فهم معين للتراث وهذا يتطلب عملية نقدية واسعة للتراث وفهمه بطريقة حداثية.و هذا ما يفسر مشروعه النقدي حيث لم يكن هدف النقد هو إحداث قطيعة تامة مع التراث بقدر ما كان يهدف إلى تجاوز بعض الصور لهذا للتراث .فالقطيعة التي يقصدها الجابري هنا هي سلسلة من القطائع التي تتصل بجانب معين من التراث.لذلك أعلن الجابري مشروعه النقدي وفق مقاربة إبستيمولوجية،إلا أنه انهى إلى مواقف إديولوجية صريحة،حيث يبرر هذه الازدواجية بين نزعتين(الإبستيمولوجية ولإيديولوجية) بالوضع العربي الراهن من جهة وبطبيعة الموضوع المدروس(التراث) من جهة ثانية[3]

[1]- حمادي النوي :**البنية المنطقية لنقد العقل العربي والإسلامي عند محمد عابد الجابري و محمد أركون**،رسالة دكتوراه في الفلسفة،جامعة محمد بن أحمد،كلية العلوم الاجتماعية،منشورة،وهران،2018،ص 266

[2]– حمادي النوي :**البنية المنطقية لنقد العقل العربي والإسلامي عند محمد عابد الجابري و محمد أركون**،مرجع سابق،ص 268

[3]–محمد عابد الجابري:**إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، ،ط1،مركز الدراسات الوحدة العربية،بيروت 1989،ص60

يعارض الجابري الموقف الذي يرفض التراث بوصفه مصدر التخلف و الموقف الذي يرفض الحداثة بوصفها جاهلية أي الموقف السلفي الرافض لكل ماهو حديث [1].

ثالثا: تبيئة المفاهيم عند محمد عابد الجابري :

1- التبيئة المفاهيم:

يقصد **الجابري** "بتبيئة المفاهيم" عملية تطويع المفاهيم بشكل معين يساعدها على العمل داخل الحقل الجديد المنقولة إليه وذلك من اجل ممارسة إجرائية أفضل، اذ نجد الجابري هنا يتصدى لمسالة المشروعية في هذا الموضوع، المفاهيم الأوربية اشتقها ووضعها من الواقع و التجربة الأوربية، لكن عندما استعان بها، حاول أن يملاها بمضامين أخرى،حيث **يقول:** " ففي التعامل مع التراث أجد نفسي مضطر إلى أن أواصل البحث في هذا التراث نفسه عن مفاهيم وقوالب يمدني بها ولكن لكي أتجاوزها أضفي عليها معنى أخر مع حياة جديدة بربطها بالمفاهيم الجديدة وهكذا"[2].

يعرف **الجابري** التبيئة بقوله:"تعني ربط المفهوم بالحقل المنقولة إليه ربطا عضويا،و ذلك ببناء مرجعية له فيه تمنحه المشروعية و السلطة،سلطة المفهوم في أن واحد.و عملية بناء المرجعية للمفهوم في الحقل المنقولة إيه تتطلب بطبيعة الحال الإطلاع على مرجعيته الأصلية "[3].

إن عملية تبيئة مفهوم ما من المفاهيم في حقل معرفي أجنبي عن حقله المعرفي الأصلي تمليه الحاجة إلى توظيفه في مجال جديد.وعملية التوظيف تلك تكون لأهداف إجرائية.فالمفهوم لا يجب أن ينتزع من بيئته الأصلية ليستنبت بطريقة تعسفية في البيئة الجديدة بل لابد من تبيئته من أجل أن يتناسب مع

[1]-نفس المصدر،ص18

[2]- محمد عابد الجابري: **التراث والحداثة**،مصدر سابق،ص569

[3]- محمد عابد الجابري:**المثقفون في الحضارة العربية-محنة ابن حنبعل ونكبة ابن رشد**-ط2،مركز الدراسات الوحدة العربية،بيروت2000،ص14

البيئة التي ينقل إليها دون أن يخرج عن به عن مضامينه في الثقافة الأصلية التي نقل منها،حيث يعترض البعض على نقل المفاهيم الحديثة من الفكر الأوروبي إلى حقل الثقافة العربية الإسلامية خاصة عندما يتعلق الأمر بحقول معرفية تختلف عن بعضها البعض،من الناحية الإبستيمولوجية،أو من ناحية الاختلاف في تحقيب المعرفة و تاريخ العلوم [1]

يؤكد **الجابري** على الإبداع وحدوده و صعوباته قائلا : " الإبداع في الحقول المعرفية لا يعني الخلق من العدم، بل إنشاء شيء جديد انطلاقا من التعامل، نوعا خاصا من التعامل، مع شيء أو أشياء قديمة. قد يكون هذا التعامل عبارة عن إعادة تأسيس أو تركيب وقد يكون نفيا أو تجاوزا... إما في الفلسفة و الفكر النظري بصورة عامة، فالإبداع نوع من استئناف النظر للتأصيل في المشاكل المطروحة لا يقصد حلها نهائيا. ففي الفلسفة والفكر النظري ليس هناك حلول نهائية، بل من اجل إعادة طرحها طرحا جديدا يدشن مقالا جديدا يستجيب للاهتمامات المستجدة أو البحث على الاشتغال بمشاغل جديدة، وبعبارة أخرى في مجال الفكر النظري عامة هو تدشين قراءة جديدة أصيلة لموضوعات قديمة ولكن متجددة".[2]

إن انتقال المفاهيم عملية تكتسي بعدا معرفيا صارما وهي دائما مملوءة بالصعوبات، إلا أن الجابري في تلك العملية يتعامل تعاملا واعيا ونقديا مع المفاهيم والأدوات والأفكار، حيث ينقلها ويوظفها توظيفا إبداعيا وفي هذه الحالة يعمل على تلوينها أي تظميتها أمورا لم تكن تشملها من قبل أو

[1] - **نفس المصدر**،ص10

[2] – محمد عابد الجابري:**إشكاليات الفكر بالعربي المعاصر**،مصدر سابق ،ص33

إفراغها من أمور كانت مشبعة بها لذلك يقول الجابري :" إننا نوظف مفاهيم تنتمي إلى فلسفات أو منهجيات او"قراءات " مختلفة متباينة ، مفاهيم يمكن الرجوع لبعضها إلى كانط أو فرويد أو باشلار أو التوسير أو فوكو بالإضافة إلى عدد من مقولات الماركسية التي أصبح الفكر المعاصر لا يتنفس بدونها. لا شك أن القارئ المتمرّس بهذه الفلسفات والمنهجيات سيلاحظ، وله الحق في ذلك، أننا لا نتقيد في توظيفنا لتلك المفاهيم بنفس الحدود والقيود التي تؤطرها في إطارها المرجعي الأصلي ، بل كثيرا ما نتعامل معها بحرية واسعة لأننا لا نعتبر هذه المفاهيم قوالب نهائية، بل فقط أدوات للعمل يجب استعمالها في كل موضوع بالكيفية التي تجعلها منتجة، وإلا وجب التخلي عنها ، إذ ما قيمة أي مفهوم إذا كان سيذكر للزينة فقط".[1]

يؤكد **الجابري** أن التحرر من التراث هو شرط أساسي من اجل النهضة حيث أن التحرر من التراث لا يعني إلغاءه، وفي هذا الصدد يقول:"التحرر من التراث كشرط لنهضتنا ، والتحرر من التراث لا يعني الإلقاء به في المتاحف أو تركه هنا وهناك في مكان من التاريخ".[2]

إذ ذلك غير ممكن وفي رأيه أن التحرر من التراث لا يكون إلا بامتلاكه أولا ، ومن ثم تحقيقه وتجاوزه.

[1]- محمد عابد الجابري:**الخطاب العربي المعاصر**-دراسة تحليلية نقدية-،مركز الدراسات الوحدة العربية،ط5،بيروت1994،ص14

[2]- محمد عابد الجابري:**نحن والتراث**،مصدر سابق،ص20

لذلك نجد قراءة **محمد عابد الجابري** للتراث تعتمد على الفصل والوصل كخطوتين أساسيتين حيث **يقول**:" جعل المقروء معاصرا لنفسه معناه فضله عنا...وجعله معاصرا لنا معناه وصله بنا ... قراءتنا تعتمد إذن، على الفصل و الوصل كخطوتين منهجيتين رئيسيتين".[1]

إذا نحن أمام قراءة يقترحها **الجابري** تقابل كل السائد من القراءات غير أن ما يهم **الجابري** من قراءته المقترحة ليس فقط تجاوز القراءات السائدة والقطيعة معها، لكن أراد نقدها بغية التعرف على طريقة التفكير التي تنتجها أي" الفعل العقلي" اللاشعوري الذي يؤسسها وهو الذي يمهد الطريق لقراءة علمية واعية.[2]

و" الفعل العقلي " الذي يدعو **الجابري** إلى نقده هو آلية القياس" قياس الغائب على الشاهد" الذي اعتمدها منهجا في إنتاج المعرفة في الثقافة العربية إبان ازدهارها، بشروط كانت تراعيّ، وبه قننوا الفقه و أصوله، ووضعوا قواعد النحو، ولكن بعد الإفراط في استعماله والتفريط في شروط استعماله منذ عصر الانحطاط والى الآن، أصبح يمارس في الثقافة و الفكر العربي بطريقة آلية لا شعورية، واستمرار العقل العربي في اعتماده على هذه الآلية الذهنية في إنتاج المعرفة، قد ترتب عنه" نتائج خطيرة منها إلغاء الزمان والتطور، فالحاضر(كل حاضر) يقاس على الماضي، و كان الماضي و الحاضر و

[1]- محمد عابد الجابري:**نحن والتراث** مصدر سابق،ص12

[2]- محمد عابد الجابري :**التراث و الحداثة** ،مصدر سابق ،ص16

المستقبل، عبارة عن بساط ممتد، لا يتحرك ولا يتموج. عبارة عن زمان راكد، ومن هنا لا تاريخية الفكر العربي ".[1]

إن قياس الغائب على الشاهد –بوصفه نشاط ذهني– هو جزء من بنية العقل العربي، الذي يدعو الجابري إلى فحصه بدقة ونقده بكل صرامة، قبل الدعوة إلى تجديده او تحديثه، فالمسالة بالنسبة للجابري ليست مسالة البحث عن منهج دون الأخر، بالمسالة هي فحص العملية الذهنية التي سيتم بواسطتها ومن خلالها تطبيق المنهج أي المنهج. المسالة الأساسية هي نقد العقل بهذه الطريقة أو تلك يقصد الجابري بتجديد العقل أو تحديثه"إحداث قطيعة تامة مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط و امتداداتها إلى الفكر العربي الحديث و المعاصر"[2].

إن نقل المفاهيم من حقل معرفي إلى آخر لا يجب أن يتم بطريقة ميكانيكية،لأن ذلك يؤدي إلى إخضاع الموضوع لصالح المفهوم،و هذا عمل غير مشروع من الناحية الإبستيمولوجية.لذلك لابد من عملية التبيئة للمفهوم ونجاح هذه العملية يضفي المشروعية على عملية نقل المفاهيم.ومن الأمثلة على ذلك ما قام به **فرويد** حينما نقل مفاهيم من علوم الفيزياء و الاقتصاد و البيولوجيا و وظفها في التحليل النفسي ونجح في ذلك مثل مفهوم "المقاومة،الدفاع،التثبيت،الإسقاط..."مفاهيم كانت تظهر جديدة حقل السيكولوجيا،لكنها أصبحت مع تبيئتها مع **فرويد** ضرورية في مجال التحليل النفسي[3] .

[1] –محمد عابد الجابري:**التراث و الحداثة**، مصدر سابق،ص19

[2] – محمد عابد الجابري:**نحن والتراث** مصدر سابق،ص20

[3] - محمد عابد الجابري: **المثقفون في الحضارة العربية–محنة ابن حنبعل ونكبة ابن رشد–** مصدر سابق ص12

كما أن الثقافة العربية عرفت نفس العملية قديما،حيث كانت تستعير المفاهيم من بعضها البعض،فمفاهيم(الأصل،الفرع،الشاهد،الغائب،المناسبة،الاستثمار...)مفاهيم نقلت من النحو إلى أصول الفقه أو العكس.وعادة ما ترتبط عملية نقل المفاهيم و المصطلحات من حقل الآخر و تبيئتها فيه،بالمراحل الأولى لنشأة العلوم خاصة عندما يكون هناك اكتشاف لظواهر أو علاقات جديدة،يلجأ العلماء إلى استعارة مفاهيم من العلوم المتقدمة،ولقد استعارة **ابن خلدون** مفاهيم من المنطق و الفلسفة و أصول الفقه كمفهوم "الصورة و المادة"ليوظفهما في لتفسير علاقة الدولة بالمجتمع[1].

هناك مسالتين تؤطران منهج الجابري في تعامله مع التراث ومع نقد العقل العربي هما القطيعة الابستيمولوجية و الفصل و الوصل (الموضوعية والاستمرارية) فالقطيعة التي قصدها الجابري هي "قطيعة تمس في آن واحد المنهج والمفاهيم والإشكالية" [2]حيث يعود مفهوم القطيعة إلى الفرنسي باشلار ولقد استخدمه الجابري استخداما إجرائيا أي عمليا، وقد حاول ان يستفيد مما يثيره هذا في ذهنه من أسئلة ويفتحه من أفاق، وهو يرى أن الإجرائية في انك تعرف شيئا تعريفا معينا من اجل الوصول بواسطته إلى نتائج معينة تعبر عن الحقيقة الموضوعية أو المنطقية أو التاريخية. فقد اخذ مفهوم القطيعة الابستيمولوجية ليستعمله في مجال تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، باعتبارها " قراءات مستقلة متوازية" للفلسفة اليونانية ومنه نستنتج ان هذه الفلسفة لا تاريخ لها نظرا لاستخدام مفهوم القطيعة، لأنه يريد توظيف هذا المفهوم توظيفا جديدا في اطار إعادة بناء هذا التراث.

[1] -نفس المصدر،ص13

[2] – محمد عابد الجابري:**التراث والحداثة**، مصدر سابق،ص261

لقد أثار مفهوم القطيعة الكثير من الاعتراضات وضجة في في الفلسفة الفرنسية عامة و الفكر العربي المعاصر بصفة خاصة و سبب له الكثير من الانتقادات رغم أن الجابري يستعير المفهوم من الإبستيمولوجيا الفرنسية و لا يخرج به عن التوظيف الإجرائي،حيث أن القطيعة عند **الجابري** تأخذ بعدين أساسيين :يتمثل الأول في قطيعة مع فهم معين للتراث،ترفض القراءات السلفية،أما البعد الثاني يتمثل في قطيعة بين المدرسة الفلسفية المشرقية وبين المدرسة الفلسفية المغربية[1]

تبيئة مفهوم القطيعة الإبستيمولوجية:

وقد وظف الجابري مفهوم القطيعة الابستيمولوجية مرة أخرى حين ربط الدعوة إلى تجديد الفكر العربي أو تحديثه يكسر بنية العقل المنحدر من عصور الانحطاط و امتدادها إلى الفكر العربي الحديث و المعاصر و"إحداث قطيعة تامة معها"

و القطيعة هنا تتناول "الفعل العقلي " أي طريقة الإنتاج النظري التي كانت معتمدة قديما وهي قياس الغائب على الشاهد، وعليه فالجابري يدعو إلى " ضرورة القطيعة مع الفهم التراثي للتراث بل قطيعة من نوع العلاقة مع التراث، القطيعة التي تحولنا من كائنات تراثية إلى كائنات لها تراث".[2]

اخذ **الجابري** بالتمييز المشهور الذي أقامه لالاند بين العقل المكوّن أو الفاعل و العقل الكوّن أو السائد، حيث يقصد الجابري بالأول " النشاط الذهني الذي يقوم به الفكر حين البحث والدراسة

[1] – محمد عابد الجابري:**مدخل إلى فلسفة العلوم–العقلانية المعاصرة وتكور الفكر العلمي**،مصدر سابق،ص35

[2]– محمد عابد الجابري:**نحن والتراث**،مصدر سابق ،ص21

والذي يصوغ المفاهيم ويقرر المبادئ، وبعبارة أخرى انه الملكة التي تستطيع بها كل إنسان يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية وضرورية وهي واحدة عند جميع الناس".

أما الثاني، فهو:" مجموعة المبادئ والقواعد التي نعتمدها في استدلالاتنا".[1]

إنما أراده الجابري من هذا التوظيف هو الإيحاء بأنه العقل المكون أو الفاعل الذي يتخذ من العقل المكون أو السائد موقفا نقديا لينشئ عقدا مكونا أخر و لأن " العقل المكون الفاعل يفترض عقلا مكونا سائدا للانطلاقة منه، ولان الجابري يطابق بين العقل والفكر، بل ويطابق كذلك" بين بنية العقل العربي وبنية الثقافة العربية الإسلامية"[2]، ولأنه يحكم على العقل العربي منذ لحظة الغزالي إلى اليوم بأنه "عقل ميت أو هو بالميت أشبه"[3] وان " زمن الفكر العربي الحديث و المعاصر زمن ميت او قابل لان يتعامل كزمن الميت".[4]

لان الأداة النقدية الإجرائية التي استعارها الجابري من العقل السائد في المجال التداولي في الثقافة الغربية لدفن أموات (نا) ولتغيير مجرى زمان (نا) إنما صنعت خصيصا واستعملت أصلا للبحث عن المدفون، لإعادة بعثه وإظهاره، ولإعادة الوعي به من جديد (وهذا ما يعبر عنه المنهج الحفري لفوكو الذي

[1] محمد عابد الجابري:**تكوين العقل العربي**، مصدر سابق ،ص15

[2]- محمد عابد الجابري:**بنية العقل العربي**، مصدر سابق ،ص555

[3]- محمد عابد الجابري:**نفس المصدر**،ص511

[4]- محمد عابد الجابري:**الخطاب العربي المعاصر**، مصدر سابق،ص178

اعتمده الجابري)، ولم يستعمل للمجال الأصلي لدفن الأموات كما لم يستعمل لتغيير مجرى الزمان. هذا بالإضافة إلى" تقادم فقه العلم أو الابستيمولوجيا (الفوكوية وغيرها) التي استند إليها" [1]

ومشروع الجابري يعتمد على بنية مفاهمية تتمركز حول البيان والعرفان والبرهان.

1**–البيان:** تتشكل الرؤية البيانية للعالم في الفكر العربي من خلال الازدواجية بين اللفظ والمعنى وانعدام مفهوم السببية ففي نظر الجابري انه لم يكن هناك اهتمام بعلاقة اللغة بالفكر ولا أي اهتمام بدور اللغة في عملية التفكير، وذلك كان سبب انشغال العقل العربي بالنصوص، وليس بالواقع.أما بالنسبة إلى انعدام مفهوم السببية، فيرى الجابري انه بالرغم من الاختلاف الجوهري بين موقف المعتزلة و الأشاعرة إلا أن هذا الاختلاف هو خلاف مذهبي اديولوجي حول أسبقية العقل، وليس اختلافا معرفيا وكان هذا الخلاف يدور بشكل رئيسي حول طبيعة النص القرآني . و البيانيون هم جميع المفكرين الذين انتجتهم الحضارة العربية الإسلامية والذين كانوا أو ما يزالون يصدروا في رؤاهم وطريقة تفكيرهم عن الحقل المعرفي الذي بلورته العلوم الإسلامية الاستدلالية الخالصة ، ونعني بها النحو، والفقه، والكلام، والبلاغة، وبالخص منهم اؤلائك الذين مساهمو في تقنين الحقل المعرفي تحديده وحصر أقسامه، وضبط آليات التفكير والإفصاح عن نوع الرؤية التي يحملها العالم عن العربي، أنهم بكلمة واحدة "ونماء البيان " من لغويين ونحاة وبلاغيين وعلماء أصول الفقه وعلماء الكلام سواء انك انو معتزلة أو أشاعرة أو حنابلة أو من الظاهرية ، ومن السلفيين القدماء والمحدثين، أن هؤلاء جميعا كل في ميدان اختصاصه وضمن أصول مذهبه البياني، على المساهمة بهذه الدرجة أو تلك في

[1]– طه عبد الرحمان:**تجديد المنهج في تقويم التراث**، ط2،المركز الثقافي العربي،المغرب،دس،ص 44

صياغة نظريات في البيان، فقهية أو نحوية أو البلاغية أو الكلامية،متكاملة و متداخلة تصف أو تحلل الجوانب أو مستويات من العالم المعرفي الذين ينتمون إليه، عالم البيان.[1]

ويفسر الجابري هذه الرؤية البيانية للعالم التي تقوم على الانفصال ونفي السلبية بردها الى طبيعة جغرافية للجزيرة العربية ، وتكوين الاجتماعي والثقافي للعالم العربي.

2-**العرفان** : العرفان في اللغة العربية مصدر " عرف" فهو المعرفة بمعنى واحد وقد ظهرت كلمة "عرفان" عند المسلمين والمتصوفة لتدل على نوع أسمى من المعرفة يلقى في القلب على صورة كشف أو الإلهام ومع أن هذا المصطلح لم ينشر استعمالاته في الأدبيات الصوفية إلا في مرحلة متأخرة فقد كانت هناك منذ بداياته لدى المتصوفة التمييز بين المعرفة تكتسب بالحس أو بالعقل أو بهما معا، وبين معرفة تحصل" بالكشف " و" العيان"[2] ، فالجابر يرى ان العرفان في جانب منه هو "موقف من العالم نفسي وفكري ووجود يشمل الحياة والسلوك والمصير ويتسم بالقلق والانزواء والهرب من العالم والتشكيك من وضعية الإنسان وبالتالي تضخيم الفردية والذاتية أي تضخيم (العارف) ل(انأ) ".[3]

3-**البرهان:** مصطلح وظفه الجابري للدلالة على حقل الدراسات الفلسفية والبرهان وفق الاصطلاح المنطقي وبالمعنى الضيق للكلمة هو "العمليات الذهنية التي تقرر صدق قضية ما بواسطة الاستنتاج، أي بربطها ربطا ضروريا بقضايا أخرى بديهية، أو سبقت على برهنة صحتها، فالبرهان في المعنى العام هو كل عملية ذهنية تقرر صدق قضية ما.

فبحثنا هنا لا يستخدم البرهان بمعناه الاصطلاحي المنطقي ولا بمعناه العام، بل يستخدمه للدلالة لدلالة نظام معرفي لمنهج خاص في التفكير وبتقرير رؤية معينة للعالم، فالنظام لبرهاني احتل له مواقع في الثقافة العربية الإسلامية، خلال العصور الوسطى الى جانب النظام البياني و العرفاني، وهو يرجع أساسا إلى أرسطو وإذا أردنا أن نحدده تحديدا أوليا بالمقارنة مع النظامين فيمكن القول:" إذا كان

[1]- محمد عابد الجابري :**بنية العقل العربي،مصدر** سابق،ص13

[2]- محمد عابد الجابري :**نفس المصدر**، ص251

[3]- محمد عابد الجابري:**بنية العقل العربي**، ص255

البيان يتخذ من النص و الإجماع و الاجتهاد سلطات مرجعية أساسية ويهدف إلى تشييد تصور للعالم يخدم عقيدة دينية معطاة، هي العقيدة الإسلامية او بالأحرى نوع من الفهم لها فاصلة و إذا كان العرفان يتخذ من الولاية وبكيفية عامة من الكشف عن طريق الوحيد للمعرفة ويهدف على الدخول في نوع ما من الوحدة مع الله وهذا هو الموضوع من المعرفة عند أصحابه، فان لبرهان يعتمد قوى الإنسان المعرفية الطبيعية من الحس و التجربة والمحاكاة العقلية في اكتساب معرفة بالكون ككل وكأجزاء، لا بد من تشييد رؤية للعالم، رؤية يكون فيها من التماسك والانسجام ما يلبي طموح العقل إلى إضفاء الوحدة والنظام على شتات الظواهر ويرضي نزوحه الملح والدائم إلى طلب اليقين[1]

3- تبيئة المفاهيم المستعارة في العقل السياسي:

أراد **الجابري** في كتابه" **العقل السياسي العربي**" توظيف بعض المفاهيم نذكر منها :

1/مفهوم اللاشعور السياسي :

الذي استعاره من " فرويد"الذي يتمثل في أنواع من السلوك تصدر عن الفرد بدون أرادة،فهي لا تخضع لمراقبة "الأنا "، فقد أولى أهمية خاصة ل(اللاشعور)، واعتبره مسؤولا عن قسم كبير من سلوك الفرد البشري، فان "يونغ " يعطيه أبعادا أخرى، ليضم أيضا بقايا نزاعات وعواطف جمعية تنتمي إلى ماضي البشرية لتشكل نوعا من " اللاشعور اجمعي"[2]، فإذا كان دوبري يستخدم مفهوم "اللاشعور السياسي" ليكشف به عما وراء السلوك السياسي لبعض المؤسسات الغربية من جذور عشائرية و دينية ،فإن الجابري يعكس هذا الإستخدام ويحاول أن يكشف به عما وراء كثيرا من أشكال السلوك العشاري والديني في الممارسات العربية من جذور سياسية إلاأن المبالغة في الإعتماد على هذا المفهوم قد تفضي إلى تغليب العالم اللاعقلاني في تفسير الكثير من الظواهر السياسية وإعقال المصالح الإجتماعية لذلك لايجب تضخيم هذا المفهوم والإقتصار عليه .وفي ذلك يقول الجابري"ونحن عندما نستعير مفهوم "اللاشعور السياسي "من دوبري لا نأخذه بكل حمولته ولا بنفس مضمونه بل نتصرف

[1] – محمد عابد الجابري : **نفس المصدر**،ص383

[2] – محمد عابد الجابري:**العقل السياسي العربي**،ط1،مركز دراسات الوحدة العربية للنشر،بيروت1990،ص10

به بالقدر الذي يفرضه موضوعنا الذي يختلف اختلافا غير قليل عن موضوعه"[1] ويشير الجابري إلى أن "دوبري" ميز بين مفهوم "اللاشعور الجمعي و"اللاشعور السياسي"، فالأول يكتسي طابعا سيكولوجيا، بينما يأخذ الثاني طابعا سياسيا ايدولوجيا، حيث استعار الجابري مفهوم " اللاشعور السياسي" من" دوبري" لكن ليس بنفس مضمونه لان دوبري عندما كان يكتب وهو يفكر في المجتمع الأوربي المصنع الذي أصبحت فيه العلاقات العشائرية والطائفية تقع خلف العلاقات لاقتصادية، أما في المجتمعات العربية فأمريكا يكون العكس من ذلك تماما، فلا تزال العادات الاجتماعية ذاطابع العشائري والطائفي تحتل موقعا سياسيا وصريحا في حياتنا السياسية [2].

و هكذا فان وظيفة مفهوم "اللاشعور السياسي" بالنسبة إلينا هي أبرز ما هو سياسي في السلوك الديني ، فالتجربة الحضارية العربية الإسلامية قديما و حديثا ،يكون فيها النسق الاجتماعي مؤسسا للنسق السياسي ،و السياسي يؤسس الايدولوجيا وهذا الأخير يؤسس المذهب الديني .[3]

2/مفهوم المخيال الاجتماعي:

الذي عرفه " ماركس فيبر" على انه :"مجموعة منظمة من التطورات و التمثيلات الناتجة عن الممارسة الاجماعية وتعين نفسها بنفسها و تثبت على شكل رموز و معاييرها و قيمها ".[4]

أي انه نشاط يحمل معنى يقوم بشدة الفاعلين الاجتماعيين فينظمون سلوكهم
بعضهم إزاء بعض على أساسها ،بوصف أن الممارسة الاجتماعية تنظم شتات تصرف الإفراد و توجههم نحو أهداف مشتركة ،ومن ذلك يلخص الجابري إلى أن مخيالنا الاجتماعي العربي هو الصرح الخيالي الذي يسكنه عدد كبير من رموز الماضي مثل :إمرة ألقيس،هارون الرشيد...الخ،إضافة إلى رموز الحاضر مثل : الغد المنشود،وهكذا أن نلمس ان العقل السياسي كممارسة اديولوجية ،يجد

[1]-علي قربون:**منهج الجابري في قراءة التراث العربي-دراسة تحليلية**-مرجع سابق،ص124

[2]- محمد عابد الجابري :**العقل السياسي العربي**،ط1،مركز الدراسات الوحدة العربية للنشر،بيروت 1990،ص11

[3]- محمد عابد الجابري:**العقل السياسي العربي**،مصدر سابق،ص442

[4]- محمد عابد الجابري:**نفس المصدر**،ص13

مرجعيته في المخيال الاجتماعي ،فهو مجال اكتساب القناعات الذي تسود فيه حالات الإيمان و الاعتقاد و لاستكمال الصورة حول العلاقة بين الفكر و الواقع يعرض الجابري إطلالة غلى نظرية "ميشال فوكو"حول مفهوم " الراعي و الرعية"، و في النهاية يرى الجابري أن العودة لابن خلدون تفيدنا في فهم الواقع ،حيث أنة قدم ثلاثة مفاتيح في السلوك العشائري ،التطرف الديني ،و الاقتصاد الربيعي،[1] وظفها في قراءته للتجربة الحضارية العربية الإسلامية في عهده ،و توظيفها توظيفا جديد يستجيب لمشاغلنا الفكرية المعاصرة ،وهذه المفاهيم أو المحددات هي :القبيلة ، الغنيمة ، العقيدة،فهي محددات حكمت العقل السياسي العربي في الماضي و مازالت تحكمه بصورة أو بأخرى في الحاضر ،و نتيجة إحباطات و نكسات باب لعودة المكبوت ، فأصبحت القبيلة محركا للسياسة و الربح (الغنيمة)جوهر الاقتصاد ،أما العقيدة فأصبحت دافعا للفعل و تبرير للقمع ،ويلخص الجابري من هذا العرض الذي يعتبره توجيها لمشروعه النقدي للعقل العربي إلى تحديد المطلوب في :

تحويل" القبيلة" في مجتمعنا إلى لا قبيلة ، تنظيم مدني سياسي اجتماعي ، من خلال بناء مجتمع التمايز يكون فيه واضحا.[2]

تحويل "الغنيمة"إلى اقتصاد "الضريبة "أي تحويل الاقتصاد الريعي إلى اقتصاد إنتاجي .[3]

تحويل "العقيدة "إلى مجرد رأي ،فبدلا من التفكير المذهبي الطائفي المتعصب،يجب فسح المجال لحرية التفكير و الاختلاف و التحرر من سلكه الجماعة المغلقة ،و بالتالي التعامل بعقل اجتهادي نقدي.[4]

ولقد استخدم الجابري مفهوم "المخيال الاجتماعي"ليتماشى مع الاتجاهات المنهجية الجديدة في محاولة ربط بين العقلانية و السيكولوجية الاجتماعية في دراسة السلوك السياسي و الاجتماعي .

[1] - محمد عابد الجابري:**العقل السياسي العربي**،مصدر سابق،ص97

[2] – محمد عابد الجابري:**العقل السياسي العربي**،مصدر سابق،ص98

[3] – محمد عابد الجابري:**نفس المصدر**،ص99

[4] – محمد عابد الجابري: **نفس المصدر**،ص64

وحاول تبيئة هذا المفهوم المستعار من علم الاجتماع المعاصر عندما وظفه في دراسة الظواهر السياسية في المجتمع العربي،وفي ذلك يقول الجابري:"إن مخيالنا العربي هو الصرح الخيالي الملئ برأس مالنا من مآثر وبطولات و أنواع المعانات،الصرح الذي يسكنه عدد كبير من رموز الماضي مثل الشنفرى..."[1]

3/ مفهوم الكتلة التاريخية :

أخذ الجابري هذا المفهوم من غراميشي ووظفه لتفسير الدولة العباسية التي توحدت رغم ما كانت تتضمنه من تنوع عرقي،وهي لا تعني مجرد مجرد تكتل أو تجمع قوى اجتماعية وسياسية مختلفةبل تعني أيضا التحام هذه القوى الفكرية المختلفة مع القوى الاجتماعية وتحالفها من أجل قضية واحدة حيث أن مفهوم الكتلة التاريخية قادر على التعبير عن مجموعة القوى التي حققت الانقلاب التاريخي الذي انتهى بسقوط الحكم الأموي وقيام دولة بني عباس.[2]

4/مفهوم اللاشعور المعرفي:

لقد استعار بياجي مفهوم " اللاشعور المعرفي"من سيجموند فرويد حينما حدد مفهوم اللاشعور في الحياة النفسية للإنسان،فإن الجابري يستعيره وينقله من ميدان السيكولوجيا التكوينية إلى ميدان الإبستيمولوجيا الثقافية الذي يتحرك فيه،و لقد استعمل الجابري هذا المفهوم في ضبط معنى بنية العقل العربي الذي يعني حسب تصوره تلك المفاهيم و الأنشطة الفكرية التي تزود بها الثقافة العربية المنتميين إليها و التي تشكل لديهم اللاشعور المعرفي .

ويعرف الجابري مفهوم اللاشعور المعرفي بمعناه الجديد:"أن اللاشعور المعرفي العربي هو جملة المفاهيم والتصورات و الأنشطة الذهنية التي تحدد نظرة الإنسان العربي –أي الفرد البشري المنتمي إلى الثقافة العربية– إلى الكون و الإنسان والمجتمع و التاريخ..."[3]

---

[1] - علي قربون:**منهج الجابري في قراءة التراث العربي–دراسة تحليلية**–مرجع سابق،ص125

[2] - محمد عابد الجابري:**العقل السياسي العربي**،مصدر سابق،ص330

[3]- علي قربون:**منهج الجابري في قراءة التراث العربي–دراسة تحليلية**–مرجع سابق،ص126

خلاصة:

وكحويصلة لهذا الفصل نقول أن كيفية تنظيم علاقة الماضي بالحاضر تعتبر من أهم التحديات المنهجية التي تواجه الباحث في تاريخ الفكر ،فقد حاول محمد عابد الجابري التعدي لهذه المشكة في العديد من مؤلفاته من بينها كتابه "نحن والتراث"وكذلك كتاب"التراث والحداثة"الذي حاول الجابري فيهم ساعيا تقديم تصورات عدة تساهم في بلورة المنهج يحدد علاقة الماضي بالحاضر وكيفية التعامل معه، فالجابري أراد استعارة مفاهيم ذات أصل غربي حيث قام بتوظيفها وتحليلها من أجل دراسة التراث العربي الإسلامي لكن الجابري في هذا الصدد راعى عملية ضرورية ترتكز بشكل أساسي على طبيعة الموضوع المدروس وهي عملية "تبيئة المفاهيم"أي عملية تطويع المفاهيم المنقولة من الحضارة الغربية،لكي تتناسب مع ثقافة المجتمع المنقولة إلية وهو المجتمع العربي،وبهذا يختلف المفهوم من أصلة إلى المحيط الجديد الذي تم نقله إليه.

خاتمة

وفي الاخير يمكن تلخيص أهم النتائج التي توصل اليها هذا البحث:

لقد اشتغل المفكرو العرب على مشاريع فكرية من أجل النهوض بالفكر العربي و ذلك باستخدام مناهج علمية متنوعة من أجل الارتقاء بالفكر العربي و محاربة الضعف و التخلف لذلك نجد أن المفكرين العرب اختلفوا و تعددت اتجاهاتهم فكل واحد سار باتجاه ونظر إلى العالم العربي نظرة تختلف عن الآخر فنجد:

* أما"محمد أركون" فقد أراد استنهاض الفكر العربي الإسلامي من ركوده و تخلفه،و ذلك بإتباع المناهج الغربية لتخلص من الأفكار اللاهوتية و الدوغماتية المسيطرة،و قراءة التراث قراءة نقدية تحليلية و وضع منهجية علمية واقعية فمن خلال قراءته للفكر الإسلامي حيث حاول الاستفادة من حركة الإصلاح الديني في أوروبا و توظيفها في الفكر العربي الإسلامي،كما اعتبر التحرر من القراءات الكلاسيكية شرط ضروري لتحديث الفكر الإسلامي حيث وضع بديل لها و هو الإسلاميات التطبيقية التي تعمل على تخليص الفكر الإسلامي لذلك قام باستعمال مفاهيم و مصطلحات غربية دخل التراث الإسلامي .

* وعن "طه عبد الرحمان" فلقد انتقد الحداثة الغربية وثار على المفكرين العرب الذين اتخذوا العقلانية الغربية منهجا لهم،حيث دعا إلى إبداع المفاهيم بدلا من نقلها و تقليد الغرب،و ذلك من خلال تأسيس حداثة عربية إسلامية،داعية إلى أسمى مقاصد الرقي بالإنسانية و تجديد الفكر العربي و العمل على إقامة "فلسفة إسلامية"تضاهي "الفلسفة الغربية الحديثة "،وإبداع مفاهيم مستمدة من ثوابت الدين الإسلامي من أجل إنتاج خطاب فكري متميز و مستقل و تقديم منهج جديد في قراءة التراث للعودة للاتصال به و مواجهة أصحاب المشاريع الساعية إلى إعادة قراءة التراث في ضوء المناهج الغربية الحديثة.

* أما عن الإشكالية التي واجهت مهمة"**محمد عابد الجابري**"أثناء نقله للمفاهيم الغربية إلى الفكر العربي هي كيفية تبيئة تلك المفاهيم الغربية المنقولة لكي تتناسب مع الحقل الجديد المنقولة إليه،لأن نقل المفاهيم من حقل معرفي إلى آخر لا يجب أن يتم بطريقة ميكانيكية فهذا يؤدي إلى إخضاع

الموضوع لصالح المفهوم وهذا عمل غير مشروع من الناحية الإبستيمولوجية لذلك نجد أن **الجابري** حرص على "عملية تبيئة المفاهيم" وهي تتطلب خطوتين:

1/التعرف عن قرب على تاريخ المفهوم الذي يراد نقله(تاريخيته)،كما تعطيه المرجعية التي ينتمي إليها.

2/النظر في كيفية إعادة استنبات ذلك المفهوم في المرجعية التي يراد نقله إليها.

ولقد نجح الجابري في تبيئة بعض المفاهيم الجديدة في حين أن ما يعاب عليه أنه نقل مكتسبات الغرب دون مراعاة أن هذة المكتسبات قد جاءت نتيجة التطور التاريخي لمجتمعهم و بتالي إنصدمت مع ثقافتنا نحن العرب.

ولقد استعمل الجابري مفاهيم ذات مرجعية مزدوجة فهناك جزء من المفاهيم يتعلق بالتاريخ العربي والجزء الآخر بالتاريخ الغربي مثل" القطيعة الابستيمولوجية"التي تعد من المفاهيم الأساسية في الفكر المعاصر وكحقيقة واقعية فلولا القطيعة لما كانت الاستمرارية،فالقطيعة التي يقصدها الجابري هي سلسلة من القطائع الجزئية التي تتصل بجوانب معينة أو بفهم معين من التراث.

قائمة المصادر و المراجع

قائمة المصادر و المراجع :

أولا–المصادر:

1–محمد عابد الجابري:**التراث و الحداثة**،دراسات و مناقشات،ط1،مركز دراسات الوحدة العربية بيروت،لبنان1991

2–محمد عابد الجابري:**نحن و التراث**،قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي،ط6،المركز الثقافي العربي الدار البيضاء،بيروت1993

3–محمد عابد الجابري:**تكوين العقل العربي**،ط1،مركز الدراسات الوحدة العربية،دار الطليعة بيروت1984

4–محمد عابد الجابري:**بنية العقل العربي**،دراسات تحليلية نقدية،ط1،مركز دراسات الوحدة العربية بيروت 1986

5–محمد عابد الجابري:**إشكاليات الفكر العربي المعاصر**،ط5،بيروت 1994

6– محمد عابد الجابري:**العقل السياسي العربي**،ط1،مركز الدراسات الوحدة العربية للنشر بيروت 1994

7– محمد عابد الجابري:**مدخل إلى فلسفة العلوم**،ط1،مركز دراسات الوحدة العربية،الدارة البيضاء بيروت،لبنان 1976

8– محمد عابد الجابري:**المثقفون في الحضارة العربية–محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**–ط2،مركز الدراسات الوحدة العربية،بيروت2000

ثانيا–المراجع:

1- أندريه نوادري،ميشال أنطوان وآخرون: **مدخل الفلسفة المعاصرة** ،تر أحمد خليل ،دار الطليعة للطباعة والنشر،بيروت لبنان ط1،1998

1-السعدي بن أزوار:**مفهوم العلمانية عند محمد أركون**، قراءات في مشروع محمد أركون،دط،الدار الخلدونية،الجزائر 2011

2-الزاوي بغورة:**ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر**،ط1،دار الطليعة،بيروت 2001

3- حسين محمد سليمان:**التراث العربي الإسلامي**،دط،دراسة تاريخية و مقارنة،ديوان المطبوعات الجامعية،الجزائر 1988

4- حسن حنفي:**التراث و التجديد(موقفنا من التراث القديم)**،ط5،المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع،بيروت لبنان 2005

5- خالد حاجي:**من مضايق الحداثة إلى فضاء الإبداع الإسلامي العربي**،ط1،المركز الثقافي العربي المغرب 2005

6- جاك دريدا ، **الكتابة والاختلاف** ، حوار وترجمة كاظم جهاد،دط ، دار تبا ، الدار البيضاء ، 1988

7- رون هالبي، **العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب** ، الجهود الفلسفية عند محمد أركون ،تر جمال شحيد،دط،الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع دمشق ،سوريا 2001

8- شافية صديق ،**إشكالية النهوض في الفكر الإسلامي المعاصر** ،ط1، دار قرطبة للنشر والتوزيع ، الجزائر ، 2006

9- عمر مهيبل:**من النسق الى الذات** ، ط 1،الدار العربية للعلوم ،الناشرون ،منشورات الاختلاف 2007

10- عبد السلام بنعبد العالي:**بين الاتصال و الانفصال–دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب**–ط2،دار توبقال للنشر،المغرب2002

10- عمر كوش:**أقلمة المفاهيم–تحولات المفهوم في إرتحالة**–،

11- عبد القادريشنه:**الإبستمولوجية مثال الفلسفة الفيزياء النيوتينية** ،ط1،دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت ، لبنان 1990

12- عبد السلام بنعبد العالي:**بين الاتصال و الانفصال–دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب**–ط2،دار توبقال للنشر،المغرب2002

13–محمد أركون:**الإسلام أوربا،الغرب،رهانات المعنى و إرادات الهيمنة**،تر:هاشم صالح ط2،دار الساقي بيروت،2001.

14–محمد أركون:**المفكر و الباحث و الإنسان**،تحرير عبد الله بن لقزير،(حلقة نقاشية نظمها مركز دراسات الوحدة العربية).

15–محمد أركون:**من فصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامي**،تر:هاشم صالح،ط2،دار الساقي بيروت،لبنان،1995

16–محمد أركون:**تاريخية الفكر الإسلامي**،تر:هاشم صالح،ط2،مركز الانماء القومي الدار البيضاء،بيروت2001.

17–محمد أركون: **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**،ط1،دار الساقي بيروت،لبنان 1991

18–محمد أركون:**نزعة الأنسنة في الفكر العربي**،ط3،دار الساقي 2006.

19–محمد أركون:**الأخلاق والسياسة**،تر:هاشم صالح،ط2،منشورات اليونسكو باتعاون مع مركز الإنماء القومي،بيروت1990

20–محمد أركون:**كيف نفهم الإسلام اليوم**،تر:هاشم صالح،ط1،دار الطليعة، بيروت 2000.

21- محمد عمارة ،**معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام** ، دار النهضة ، مصر ،1997، بيروت 2001

22- محمد علي كبسي:**قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر**،ط1،المؤسسة العربية للناشرين المتحدين،تونس 1989

23- محمد وقيدي:**ماهية الابستيمولوجيا**،دط،دار الفكر العربي،بيروت1983

24-محمد وقيدي:**إشكالية المنهج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية**،ط1،دار توبقال،الدار البيضاء1987

25- محمد شوق الزين، **تأويلات وتفكيكات(فصول في الفكر الغربي المعاصر**)،ط1، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء المغرب ،2002

26- محمد عاطف العراقي:**ثورة العقل في الفلسفة العربية**،ط4،دار المعارف، القاهرة،1978

27- محمد سبيلا:**دفاعا عن العقل والحداثة** ،دط،(منشورات الزمن رقم39،2005)

28- كمال عبد اللطيف ،**قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة** ،ط1،دار الطليعة للطباعة والنشر ،بيروت ،لبنان ،1994

29- فارح مسرحي ، **الحداثة في فكر محمد اركون** ، ط1، الدار العربية للعلوم الناشرين منشورات الاختلاف ، 2006

30- فتحي تريكي:**الحداثة ومابعد الحداثة**، دط، دار الفكر دمشق 2003

31- طه عبد الرحمان،**الحوار أفقا**،ط1،الشبكة العربية للأبحاث والنشر،بيروت لبنان 2013

32- طه عبد الرحمان،**سؤال الأخلاق**، مساهمة في النقد الأخلاقي في الحداثة الغربية،ط1،الدار البيضاء المغرب،2000

33- طه عبد الرحمان:**روح الحداثة**، ،ط1،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء ،المغرب،2006

34- طه عبد الرحمان:**الحداثة و المقاومة**،ط1،معهد المعارف الحكومية للدراسات الدينية و الفلسفية،بيروت،2007

35- طه عبد الرحمان:**تجديد المنهج في تقويم التراث**،ط2،المركز الثقافي العربي،المغرب،دس.

36-طه عبد الرحمان:**الحق العربي في الإخلاف الفلسفي** ،ط2،المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء،المغرب،2006

3- يورغن هابرماس ، **القول الفلسفي للحداثة** ، تر فاطمة الجيوشي ،دط،دمشق ،1955 7

ثالثا–المذكرات:

1- علي قربون:**منهج الجابري في قراءة التراث العربي الإسلامي**، مذكرة لنيل شهادة الماجيستير في الفلسفة،جامعة الجزائر،2011-2012

2- مصطفى كيحل:**الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون**،رسالة دكتوراه في الفلسفة،جامعة منتوري قسنطينة،كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية،2007-2008

3- حمادي النوي :**البنية المنطقية لنقد العقل العربي والإسلامي عند محمد عابد الجابري و محمد أركون**،رسالة دكتوراه في الفلسفة،جامعة محمد بن أحمد،كلية العلوم الاجتماعية،منشورة وهران 2018

رابعا–المعاجم و الموسوعات :

1- ابن منظور :**لسان العرب** ج2،ط1 بيروت لبنان دار صادر للطباعة والنشر1955

2- جميل صليبا:**المعجم الفلسفي** ،ج2،دط،دار الكتاب اللبناني بيروت لبنان 1982

3- أندري لالاند: **موسوعة لالاند الفلسفية**،ط2 ،المجلد 2،تعريب خليل أحمد خليل،تعهده أحمد عويدات،منشورات عويدات باريس2001

خامسا–المجلات:

1- مجموعة من المؤلفين:**التراث و المنهج بين أركون والجابري**، مجلة البيان ،العدد 179،اكتوبر 2002

سادسا:المواقع الإلكترونية:

، على الساعة 07:30،بتاريخ:2017/12/02www.shmela.ws–الموقع الإلكتروني:

فهرس المحتويات

-إهداء

-تشكر

-مقدمة أ-ب

-الإطار المنهجي للدراسة

أولا:إشكالية الدراسة 6

ثانيا:أهمية الدراسة 6

ثالثا:أهداف الدراسة 7

رابعا:المنهج المستخدم في الدراسة 7

خامسا: أسباب اختيار الموضوع 7

سادسا:الدراسات السابقة 8

سابعا:صعوبة الدراسة 8

ثامنا:الكلمات المفتاحية 9

الفصل الأول:نقل المفاهيم والمصطلحات في الفكر العربي المعاصر

تمهيد 13

أولا:الناهج الغربية في المشروع الفكري العربي عند محمد أركون 14

1-أصل المفاهيم عند محمد أركون 14

2-مصطلح الإسلاميات التطبيقية عند محمد أركون 17

3-تبيئة المفاهيم عند محمد اركون 18

ثانيا :ابداع المفاهيم عند طه عبد الرحمان 23

1-مبادئ تأسيس حداثة عربية عند طه عبد الرحمان 23

2- شروط تأسيس حداثة عربية عند طه عبد الرحمان 24

خلاصة 27

فصل الثاني: النهج الجابري في قراءة التراث العربي الإسلامي

تمهيد 29

أولا: مفهوم المنهج عند محمد عابد الجابري 30

ثانيا : الخلفية الفلسفية للمنهج عند الجابري

1-وحدة الفكر (وحدة الإشكالية) 31

2-تاريخية الفكر 32

3-الفلسفة الإسلامية قراءة لفلسفة أخرى 34

ثالثا:خطوات المنهج عند محمد عابد الجابري

1-ضرورة القطيعة مع الفهم التراثي للتراث 36

2-فصل المقروء عن القارئ(مشكلة الموضوعية) 37

3-وصل القارئ بالمقروء(مشكلة الاستمرارية) 38

خلاصة 40

الفصل الثالث:نقل المفاهيم و تبيئتها في الفكر العربي المعاصر عند الجابري

تمهيد 42

أولا:أصل المفاهيم عند محمد عابد الجابري 43

1-القطيعة الابستيمولوجية عند الجابري 45

2-مفهوم اللاشعور السياسي 47

3-مفهوم المخيال الاجتماعي 48

4-مفهوم الكتلة التاريخية 48

ثانيا:توظيف المفاهيم وتحليلها عند الجابري 52

1-مفهوم تبيئة المفاهيم 53

2-تبيئة مفهوم القطيعة الإبستموليجية 58

3-تبيئة المفاهيم المستعارة من العقل السياسي 61

خلاصة 66

خاتمة 67

قائمة المصادر و المراجع 69