الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة 8 ماي 1945 قالمة

كلية العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

تخصص فلسفة تطبيقية

مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر الموسومة بعنوان:

# التراث في فكر يحي محمد

إعداد الطالب :

سقولي فوزي

مرنيز عبد الرحمن

إشراف الدكتور:

شويني علي

أعضاء لجنة المناقشة :

| الإسم واللقب | الدرجة العلمية | الصفة | الجامعة |
|---|---|---|---|
| | | رئيسا | جامعة 8 ماي 1945 قالمة |
| شويني علي | أستاذ محاضر قسم ب | مشرفا ومقررا | جامعة 8 ماي 1945 قالمة |
| | | مناقشا | جامعة 8 ماي 1945 قالمة |

السنة الجامعية: 2023/2022

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة 8 ماي 1945 قالمة

كلية العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

تخصص فلسفة تطبيقية

مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر الموسومة بعنوان:

# التراث في فكر يحي محمد

إعداد الطالب :

سقولي فوزي

مرنيز عبد الرحمن

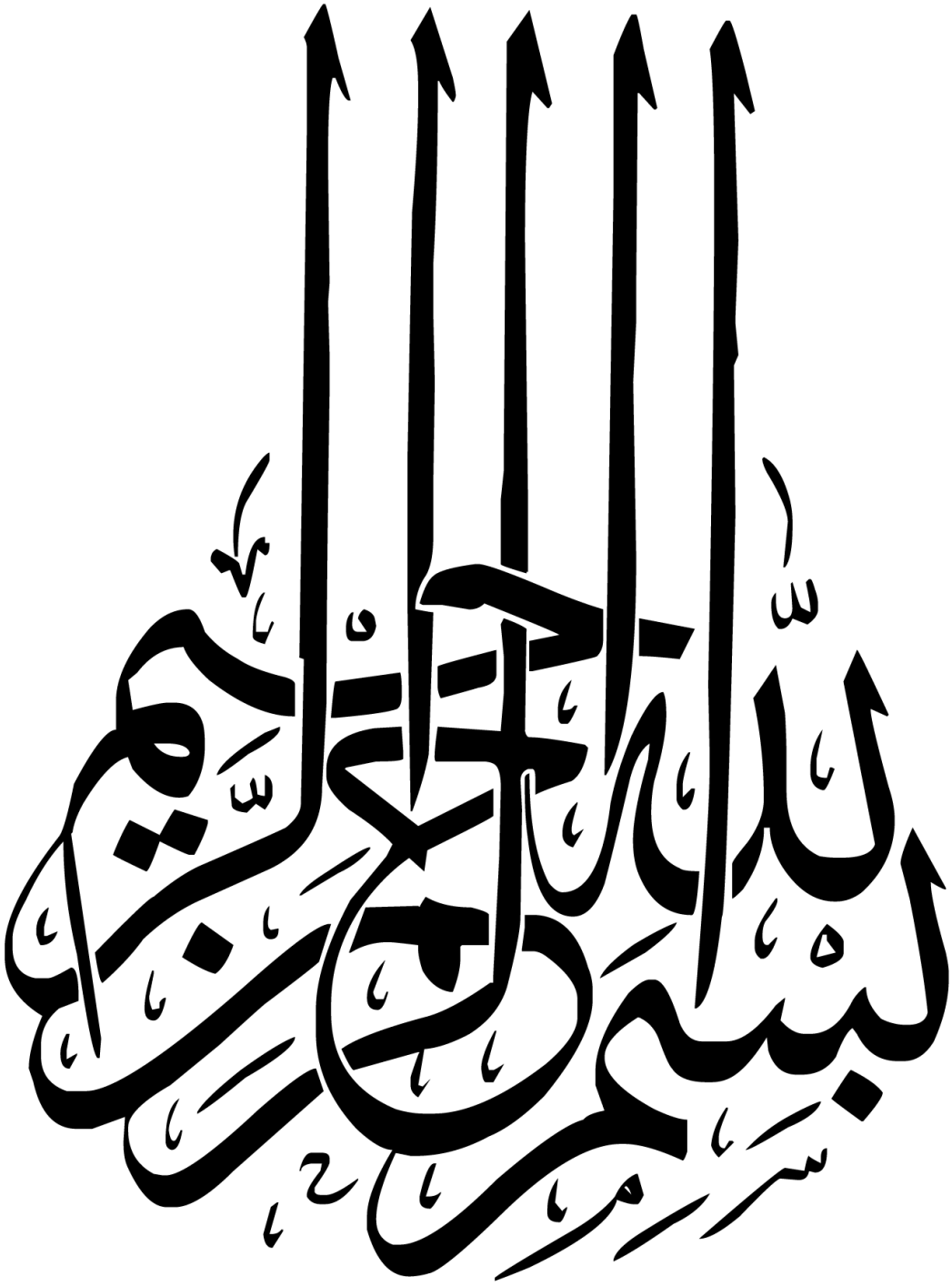
إشراف الدكتور:

شويني علي

أعضاء لجنة المناقشة :

| الإسم واللقب | الدرجة العلمية | الصفة | الجامعة |
|---|---|---|---|
| | | رئيسا | جامعة 8 ماي 1945 قالمة |
| شويني علي | أستاذ محاضر قسم ب | مشرفا ومقررا | جامعة 8 ماي 1945 قالمة |
| | | مناقشا | جامعة 8 ماي 1945 قالمة |

السنة الجامعية: 2023/2022



# شكر وعرفان

نتقدم بالشكر الجزيل إلى الأستاذ المشرف فضيلة الدكتور: "**شويني علي**"، الذي أنار لنا الدرب ولم يبخل علينا، فكان له الفضل بنصائحه القيمة وإرشاداته، نتمنى له كل التوفيق والمراتب العليا، ودعائننا له بالصحة وطول العمر.

كما نتقدم بجزيل الشكر لأساتذتنا الكرام، كل أساتذة قسم الفلسفة كل بإسمه ومقامه.

# الإهداء

يقول يحي محمد

إذا ليست هناك قناة معرفية إلا وتمارس

دورها الاجتهادي لفهم الخطاب

يحي محمد، علم الطريق، ص 64

## الرموز والاختصارات المستعملة في المذكرة

| الرمز | الاختصار |
|---|---|
| تح | تحقيق |
| تق | تقديم |
| تع | تعليق |
| تر | ترجمة |
| ج | جزء |
| ص | صفحة |
| ص . ص | الفكرة أو القول مأخوذة من صفحتين متتاليتين |
| م: | ميلادي |
| هـ | هجري |
| ط | طبعة |
| دط | دون طبعة |
| ت | التعريف بالأعلام |

# مقـدمة

شهدت الساحة الفكرية العربية المعاصرة العديد من المشاريع النخبوية الفكرية، والتي كان لها تأثير كبير على الساحة الفكرية، حيث عكف هؤلاء المفكرين على تقديم قرآءات معاصرة للتراث والفلسفة الإسلامية بصورة خاصة، ويعد المفكر العراقي يحى مُحَّد من بين هؤلاء الذين كان لهم تأثير بفضل القرآءات التي حاول تقديمها في مختلف مؤلفات – **علم الطريق، نظم التراث، نقد العقل العربي في ميزان–**

حيث يعتبر يحى مُحَّد أن التراث الاسلامي يحتضن نظامين معرفيين وهما – النظام الوجودي والنظام المعياري– يحث يعمل يختص النظام الوجودي بالدائرتين فلسفية وعرفانية، في حين أن النظام المعياري يخص بالدائرة عقلية وبيانية (نقلية)، ويشمل علوم الكلام، والفقه، والتفسير، والحديث، ويشكل هذين النظامين المعيار والقياس بمعرفة التراث الإسلامي بحكم اشمالهما على المعرفة الحاصلة في الثقافة العربية وهما المحدد في قراءة اشكالية التراث. وعليه طرح يحي مُحَّد سؤالا منهجيا يعد فتحا جديدا في الثقافة العربية والاسلامية هو كيف نقرأ التراث؟

حسب يحي مُحَّد هناك نوعان من القراة للتراث، "احداهما القراءة البرانية للتراث، والثانية القراءة الجوانية له.، وبالتالي رأى ان القراءة الجوانية تنفذ الى صميم الظاهرة المعرفية، وهو يعيب على النخب العربية والإسلامية اعتمادها للقراءة البرانية للتراث ويقوم بفضح تناقضات مثل هذه القراءة، لذلك حاول في كتاب – **نقد العقل العربي في ميزان–** نقد مشروع المفكر المغربي مُحَّد عابد الجابري، وحيث قدم من خلال هذا الكتب نقدَ فلسفيا حاول من خلاله تبين المطبات والأخطاء المنهجية والفكرية والقرآءة التي قدمها مُحَّد عابد الجابري في تكوين العقل العربي، وهذا ما حولنا تبيانه في الفصل الثالث حيث قدمنا مشروع الجابري بإختصار ، ثم حولنا أن نقدم قرآءة مختصر لبعض المحطات التي قدم من خلالها يحي مُحَّد نقده للجابري.

على هذا الأساس نصوغ الإشكالية على النحو التالي:

**ماهو الإطار الفكري الذي يحدد من خلاله يحي مُحَّد مفهوم التراث ؟ وفيما تتمثل المنطلقات والأسس التي تحدد إشكالية التراث؟**

تحت هذا السؤال المركزي إنبثقت عدة تساؤلات فرعية أهمها:

ماهو مفهوم التراث ؟ ماهو موقف الفلاسفة المعاصرين من إشكالية التراث؟ وكيف تكون العلاقة بين النظام الوجودي والنظام المعياري في تشكيل الفلسفة الاسلامية والتراث الاسلامي ؟ وماهو الدور الذي تلعبه مشروع مُحَّد عابد الجابري في تحديد آليات الفكر العربي ؟ وكيف قدم يحي مُحَّد مشروع الجابري ؟ وماهو النقد الذي وجهه يحي مُحَّد لمشروع الجابري؟

في محاولتنا للإجابة على هذا السؤال المركزي والأسئلة المتفرعة عنه إرتأينا خطة بحثية مكونة من مقدمة مهدنا فيها للموضوع المطروق، وفصلين أولها جاء بعنوان: **إشكالية التراث بين المفهوم والتوظيف**

، إحتوى على مبحثين، أولا: **مفهوم التراث** حيث عرجنا الى مفهومه التراث لغة واصطلاحا، أما المبحث الثاني كان بعنوان: **اشكالية التراث في الفكر العربي** ، إندرج تحته ثلاثة عناصر، أولا: **التراث في فكر الجابري** ، ثانيا: **نصر حامد أبو زيد: القراءة التاريخية** ، ثالثا: **مُحَّد أركون: الإسلاميات التطبيقية**.

أما الفصل الثاني فعنوناه بـ: **الأصول المولدة لتراث في فكر يحي مُحَّد** ، إحتوى هو الآخر على مبحثين ، أولا: **النظم والمعرفية لتراث الاسلامي**، تجذر عنه عنصر أساسي عنوناه ب: النظم وآلياتها المعرفية، احتوى على عنصرين هما: أولا: **النظام المعياري**، **ثانيا: النظام الوجودي**، **أما المبحث الثاني: فقد كان بعنوان: إشكالية التسمية في العقل المؤسس للتراث، واحتوى هو الآخر على ثلاثة عناصر، كان أولها: تداخل الفكر الاسلامي، في حين كان الثاني حول: هوية العقل عربي أو اسلامي**

**أما الثالث فقد كان بعنوان: مبررات الجابري حسب يحي مُحَّد للأخذ بعروبة العقل.**

أما الفصل الثاني فعنوناه بـ **نقد يحي مُحَّد لمشرع الجابري**، إحتوى هو الآخر على مبحثين ، أولا: **عرض مشروع الجابري، حيث احتوى على خمسة عناصر، كان أولها:** مفهوم العقل العربي في نظر الجابري، في حين كان الثاني بـ: العقل العربي مرجعيته الفكرية، **أما الثالث:** النظم المعرفية في العقل العربي والصراع القائم بينها، بينما كان الرابع بـ: الحداثة السياسية في نظر الجابري، أما الخامس فقد كان بعنوان: الحداثة الأخلاقية في نظر الجابري، أما المبحث الثاني فقد عنوناه بـ: **الجابري والقسمة المنحولة**

وقد احتوى على أربعة عناصر كان أولها: بـ: **موقف يحي مُحَّد من مشروع الجابري، أما الثاني فقد حمل عنوان: التراث حسب يحي مُحَّد، أما الثالث بـ: نقد القراءة البرانية للتراث ، أما الرابع: يحي مُحَّد ناقدا للجابري.**

إذا تحدثنا عن أسباب إختيار الموضوع فيمكننا أن نقسمها إلى ما هو ذاتي تمثل أساساً في إهتمامنا السابق بالفلسفة الإسلامية ، ورغبنا في الحصول على أكبر قدر ممكن من المفاهيم التي من شأنها إنهاض هذا الفكر، ومعرفة العديد مما هو مجهول والنبش فيما هو مسكوت عنه، أما ماهو موضوعي فيمكن إختصاره في اثراء الموضوع المتعلق بمكانة التراث عند يحى مُحَّد ومعرفة مختلف أفكار والأسس والمنطلقات الفكرية التي يعتمد عليها هذا المفكر، الذي تقل الدراسات حول فكره وفلسفته.

وقد حاولنا في هذه الدراسة الإعتماد على المنهج التحليلي النقدى قدر المستطاع حيث حاولنا إسقاط مختلف النصوص والمفاهيم للمفكر يحى مُحَّد على موضوع محل الدراسة، قصد إستخلاص المكانة التي يلعبها التراث في الحضارة والثقافة الاسلامية ، في مختلف مباحث المذكرة بدءا بالفصل الأول حيث قمنا بتحليل أفكار المفكرين المعاصرين لمفهوم التراث وإستخلاص أهم الإشكاليات التي حلت في مسألة التراث، و في حين قمنا في الفصل الثاني والثالث بتحليل المنطلقات الفكرية لمسألة التراث عند يحى مُحَّد مع عرض النقد الموجه للجابري.

وإذا تحدثنا عن أهم الدراسات السابقة التي تناولت هذا الموضوع، سنجد أنها قليلة جدا، ونذكر من هذه الدراسات: أطروحة دكتوراه للأستاذ حمادي النوي بعنوان: البنية المنطقية لنقد العقل العربي والإسلامي عند كل من الجابري و مُحَّد أركون، اشراف الدكتور بوكرلدة زواوي، جامعة وهران2، قسم الفلسفة، التي قدمت سنة 2016.

ولا يستقيم هذا البحث إلا من خلال العودة إلى طائفة من المصادر والمراجع، التي تعينه وترفده بالمادة العلمية، وأهم مصادرنا في هذا كان: كتاب، **نقد العقل العربي في ميزان، للمفكر يحى مُحَّد**، ، و كذا كتاب: **علم الطريقة، وكتاب نظم التراث،** وكتاب : **النظام المعياري (نظام العقل والبيان) بالإضافة الى كتاب النظام الوجودي.**

أما بالنسبة للمراجع فأهمها كان لمؤلف **الجابري مُحَّد عابد** المعنون بـ : **نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي** ، وكذا كتاب **تكوين العقل العربي** للجابري، وكتاب: **نقد النص** لـ: **علي حرب**، وكتاب **مداخلات**، وكذا، **حسن حنفي بعنوان التراث والتجدد** ، وكذلك كتاب: طه عبد الرحمان **بعنوان: سؤال الأخلاق– مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**.

مثل أية مذكرة علمية واجهتنا لدى إنجازها مجموعة من العوائق والصعوبات، لعل أهمها ضيق الوقت المتاح لإنجاز هذا البحث، غير أن هذه الصعوبات لم تثن عزيمتنا عن إتمامه، بل كانت في الكثير من الأحيان حافزا على المواصلة والإستمرار.

## المبحث الأول: مفهوم التراث

أولا: مفهوم التراث

أ – لغة

ب- إصلاحا

## المبحث الثاني: اشكالية التراث في الفكر العربي

أولا: التراث في فكر الجابري:

ثانيا : نصر حامد أبو زيد: القراءة التاريخية

ثالثا: مُحَّد أركون: الإسلاميات التطبيقية

## المبحث الأول: مفهوم التراث.

### أولا: لغة

يشتق التراث من مادة (ورث) و تعني : أَوْرَثَ الرَّجُلُ وَلَدَهُ مَالاً إيراثاً حسناً، أَوْرَثَهُ الشَّيء أبوه، و هم ورته فُلان، و ورثه توريثا أي أدخله في ماله علَى ورثته، وتوارثُوه كابرا عن كابر، و أَوْرَثَ الميتُ وارثَهُ ماله أي تركه له ، و التراث ما يخلفه الرجل لورثته "[1]

والمقصود هنا كما يرى الزمخشري " هو الجمع بين الحلال والحرام أي أنهم كانوا يجمعون بين نصيبهم من الميراث ونصيب غيرهم" [2]ويكمل الزمخشري قوله فيقول أيضا، المقصود بالميراث هنا المال الذي تركه الهالك وراءه"[3]

على هذا الأساس يمكن القول أن مفردة التراث في معاجمنا العربية من مادة ورث وهو مرادف الإرث، والورث والميراث، وهو ما يتركه الميت للحي سواء من المال أو الحسب، والتراث كلمة وردت في القرآن الكريم بعدة صيغ منها قوله تعالى ﴿ وتأكلون التراث أكلا لما ﴾ (سورة الفجر، الآية، 19).

ومعناه الجمع بين الحلال والحرام، والتراث هنا هو المال الذي تركه الهالك وراءه، وكلمة تراث عند القدامى من الفلاسفة العرب والمسلمين كانت غائبة عن التداول، وحتى معنى هذا اللفظ في اللغات الأجنبية لا يحمل نفس المضامين التي تحمله الكلمة اليوم في الخطاب العربي المعاصر، وبناء على هذا يقدم الجابري مفهومه للتراث بالقول أنه" الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني."[4]

وقوله تعالى﴿ يرثُني ويرثُ من آل يعقُوب واجعلْه ربِّ رضيًّا﴾ ( سورة مريم، الآية 06) وقوله عز وجل كذلك ﴿ ثُمَّ أورثْنا الكتاب الَّذين اصْطفينا من عبادنا فمنهم ظَالمٌ لنفسه ومنهم مقتصدٌ ومنهم سابقٌ بالخيرات بإذْن الله ذلكَ هُو الفَضْل الكَبير﴾ ( سورة فاطر، الآية 32) وفي آية أخرى:
﴿ ووَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوود ﴾ ( سورة النمل، الآية 16 ).

---

[1] – ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، مجلد 15، ط3، 2004، ص 189–190

[2] – محمود بن عمر الزمخشري الكشاف، دار البهية للنشر، القاهرة، مصر، 1995، ص 543.

[3] – المصدر نفسه، من 543.

[4] - الجابري، التراث والحداثة دراسات ...ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1991، ص23 .

يمكننا القول إن المعاجم العربية القديمة كلها اصطلحت على لفظة التراث على أنها تدل على الإرث أو الميراث الذي يتركه الأب لابنه سواء كان ماديا أم معنويا.

جاء في كثير من المعاجم العربية منها لسان العرب لابن منظور "الوارث صفة من صفات الله عز وجل وهو الباقي الدائم الذي يرث الخلائق ويبقى بعد فنائهم، والله عز وجل يرث الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين، ويقال ورثت فلانا مالا أرثه وزنا ووزناً إذا مات مورثك فصار ميراثه لك"[1].

أما اصطلاحا فإن حسن حنفي يقدم معنى أدق للتراث حيث يقول من جديد التراث هو :" مجموعة من العقائد الفطرية الثابتة والحقائق الدائمة التي لا تتغير، بل هو مجموعة تحقيقات هذه النظريات في ظرف معين ، و في موقف تاريخي محدد و عند جماعة خاصة نضع رؤيتها تكون تصوراتها للعالم[2] .

وحسب رأى مُحَمَّد عمارة حول التراث فيقول : إذا شئنا أن نقدم لأجيالنا الحاضرة و المقبلة تراثا بمجد العقل ، و يؤصل فكرن العقل المتقدم ،و يشيع في صفوفنا مناخا يساعد على ازدهار التفكير العلمي، فلابد لنا من البحث عن البقايا التي تركها الزمن و خلفتها أحداثه من تراث المدارس الفكري العربية الإسلامية التي أعلنت من قدر العقل و رفعت من قيمته ، و التي قدمت ثمرات تفكيره على مدلولات ظواهر والنصوص"[3]

كما يرى حسن حنفي أن: "التراث هو كل ما وصل ألينا من الماضي داخل الحضارة السائدة فربط التراث بالواقع فلكل جيل متطلباته الخاصة التي تتوافق مع واقعه المعاش, وكل جيل يقوم بتفسير معارفه أو فلنقل تراثه بما يتماش معه ، وبذلك تتعدد التفاسير وتتنوع وفق لكل عصر و احتياجاته الخاصة"[4]

ويمكن القول أن التراث بالنسبة إلينا اليوم كل ما هو مشترك بين العرب، أي المورثات الفكرية و الروحية التي تجمع بينهم جميعا خلفا لسلف، كما كان استعمال لفظ "التراث" في القرن العشرين يدل على: "ما ورثه العرب عن أسلافهم من حضارة"[5]

---

[1] – ابن منظور، لسان العرب، ص:269 .

[2] – حسن حنفي، التراث والتجديد ، ص 15.

[3] – مُحَمَّد الداهي، التراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري ، ص 90

[4] – حسن حنفي، التراث والتجديد، المرجع السابق ص 15

[5] – مُحَمَّد الداهي، التراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري، دار التوحيدي ، الرباط ،المغرب، دط ، 2012، ص 116.

أما التراث بالمعنى الواسع، عند مُحَمَّد أركون "فهو تراث إلهي لا يمكن للبشر أن يغيروا فيه شيئا، إنه تعبير عن الحقيقة الأبدية المطلقة و قد حاول هذا التراث طيلة عشرين عاما من النضال في مكة و المدينة، أن يرسخ نفسه داخل ساحة اجتماعية و ثقافية معادية ومضادة، ثم أصبح بعدئذ التراث الإسلامي"[1]

ويمكن أن نجمل مفهوم التراث في مشروع حسن حنفي في قوله أن التراث " :التراث هو مجموعة التفاسير الذي يعطيها كل جيل ، بناء على متطلباته خاصة و أن الأصول الأولى التي صدرت منها التراث تسمح بهذا التعدد, لان الواقع هو أساس الذي تكونت عليه" [2]

يضيف حسن حنفي مفصلا في مفهوم التراث قائلا : "التراث هو مجموعة التفاسير التي يعطيها كل جيل ، بناء على متطلباته خاصة و أن الأصول الأولى التي صدر منها التراث تسمح بهذا التعدد لان الواقع هو أساسها الذي تكونت عليه "[3]

[1] – علي ابطاش مفهوم التراث في الخطاب العربي المعاصر مُحَمَّد اركون انموذجا مؤمنون بلا حدود الرباط المغرب 2015. ص

[2] – المرجع نفسه ، ص 15 1

[3] – حسن حنفي، التراث والتجدد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت لبنان ، ط 1992، 4 ص 13

## المبحث الثاني: اشكالية التراث في الفكر العربي

### أولا: التراث في فكر الجابري:

يكون لفظ التراث بالنسبة للجابري يجد " اطاره المرجعي داخل الفكر العربي المعاصر ومفاهيمه الخاصة وليس خارجها"[1]، وعليه فإن الجابري يدعونا لنركز إهتمامنا على هذا التراث لكونه يمثل " المعرفي والإيديولوجي وأساسهما العقلي وبطانتهما الوجدانية في الثقافة العربية الإسلامية"[2].

التراث حسب الجابري من جملة المفاهيم الموظفة في الخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر، وهو يستقي كل مضامينه من ذات الخطاب أي ظروف النهضة العربية الحديثة في طموحاتها وعوائق مسيرتها.

والتراث كان يوظف في الخطاب النهضوي العربي توظيفاً مضاعفاً فمن جهة كانت دعوات التمسك به والرجوع إلى الأصول ميكانيزما نهضوياً ومن جهة أخرى كانت الدعوة نفسها رد فعل ضد التهديد الخارجي الغربي وهو ما جعل التراث هنا مطلوبا لأجل القفز إلى المستقبل وبدرجة أولى من أجل تأكيد اثبات الذات، وهذه كانت الشحنة الوجدانية والبطانة الأيديولوجية فضلاً عن تلك النظرة الضبابية والسحرية التي ظلت تلابس مفهوم التراث.

أما عن حضوره كمعرفة في الثقافة العربية الراهنة يميز الجابري بين صورتين، تقليدية ويقصد بها أصحاب الفهم التراثي للتراث، وهذا الصنف تغيب عنه الروح النقدية، وفقدان النظرة التاريخية، حيث بقي التراث يكرس نفسه ناهيك عن تناوله في الغالب بصورة مجزأة ورديئة، والصورة العصرية الاستشراقوية الرائجة في الساحة الفكرية العربية الراهنة عن التراث العربي الإسلامي.

وهؤلاء سواء ما كتب بأقلام المستشرقين أو من صنف لهم من طرف من ساروا على نهجهم من الباحثين العرب، وهم يشكلون صورة تابعة، بل يمثلون مظهراً من مظاهر التبعية الثقافية، وأخيراً الماركسية ويعتمد أصحابها المادية التاريخية واسقاطها على التراث كمنهج مطبق وليس كمنهج للتطبيق، وهي أيضا مؤطرة بالمركزية الأوروبية، ما جعلها تقوم على الفهم من خارج هذا التراث، فهي والاستشراقوية سواء بسواء[3].

---

[1]– الجابري، التراث والحداثة دراسات ...ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1991، ص23.

[2]–المصدر نفسه، ص24.

[3]–الجابري محمد عابد، التراث والحداثة دراسات ومناقشات،( المرجع السابق)، ص 25–29.

لأجل تجاوز هذه القراءات يطرح الجابري منهجاً بديلاً هو في نظره كفيل بقراءة التراث قراءة مثلما يصفها هو معاصرة لنا وذلك باحتوائنا للتراث لا أن يحتوينا هو، فمن الناحية المنهجية هناك مشكلتين أساسيتين: مشكلة الموضوعية ومشكلة الإستمرارية[1].

فالأولى ترتكز على ثلاث خطوات: المعالجة البنيوية والتحليل التاريخي والطرح الأيديولوجي، وأما مشكلة الإستمرارية فالأمر يتعلق بتراث هو تراثنا نحن، فهو جزء منا لا يمكن لنا أن نلقيه بعيداً عنا، ونتفرج فيه تفرج الانتربولوجي، ولا تأمل الفيلسوف لصروحه الفكرية المجردة، بل نفصله عنا لأجل استعادته في صورة جديدة وبعلاقات جديدة من أجل أن نجعله معاصراً لنا على صعيد الفهم والمعقولية، وأيضاً على صعيد التوظيف الفكري بروح نقدية عقلانية.

الحق، إن الخطاب العربي المعاصر ينزع نحو همه الأيديولوجي (النهضة)، إلا أنه حسب الجابري خطاب قاصر يعتوره النقص في المنهج والرؤية، كون هذا الخطاب تناول الكثير من القضايا بالنقد إلا أنه لم ينتقد أداة الفكر ذاتها، وهو ما جعل الجابري يلوح بضرورة نقد العقل العربي والذي بحسبه يعاني من أزمة، بل غياب نقده هو من عوامل تعثر النهضة[2].

ينطلق الجابري في مشروعه الفكري من نقد مقومات العقل العربي ومرتكزاته المعرفية، متجاوزا بذلك فكر المصلحين النهضويين لتأسيس وعي نقدي قائم على الديمقراطية والليبرالية والحداثة، محاولا بذلك إرساء دعائم الفكر التراثي الأكثر نضجا وعلمية، وإعادة قراءته من منطلق حداثي، مستثمرا بذلك المناهج الغربية لدراسته.

ويرى الجابري أن التراث يتطلب قراءة نقدية جديدة و جدية، تسعى إلى الكشف عن مكامن قصوره ومحاولة تخطيها، وذلك بالاستفادة من المواقف التراثية التي شهد لها بالعلمية والتفوق والقدرة على التحقق في الواقع الفكري الراهن،من خلال إعادة صياغتها من جديد.

ويرى بأن هذه الإمكانية لا تتحقق إلا من خلال تطبيق بعض المناهج الغربية باعتبارها أدوات منهجية علمية تساعده على كشف أغوار التراث، "لذلك استحضر أطرا مرجعية مختلفة، من الديكارتية إلى فلسفة الأنوار

[1]-أنظر: الجابري محمد عابد، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، ط6، 1993.

[2]-الشياب محمد خالد، رؤى فلسفية في الفكر العربي المعاصر، دار يافا العلمية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2007، ص139.

التي تظهر جليا في تركيزه على فكرة التقدم والعقلانية، كما نلمس حضورا متميزا لفلسفة فوكو والتو سير وغراميشي والماركسية في صورتها النقدية وليس في شكلها العقائدي[1]".

وهو بذلك يقول بفكرة عالمية الثقافة،وإن الفكر الغربي بحداثته ما هو إلا جزء من المورث الحضاري الإنساني،حيث يستطيع الناقد العربي استثماره بما يخدم رؤاه وخلفياته المعرفية، وبذلك فإن هذا المفكر يدعو إلى تطويع المناهج الغربية، وإعادة صياغة بعض أسسها بما يخدم خصوصية النص التراثي، انطلاقا من فكرة قابلية المنهج للتغيير، ولا يعني هذا اجتثاث المنهج الغربي من سياقاته المعرفية وإنما هي دعوة علمية رصينة تحاول تأطير المناهج الغربية ضمن فضاء فكري وثقافي عربي، من خلال إعادة البلورة المنهجية العلمية الدقيقة، فهو بهذا يضع الحداثة الغربية في، "سياقها التاريخي وملابساتها السوسيوثقافية،ومن خلال هذه الرؤية النقدية المتبصرة،يحاول استثمار انجازاتها المعرفية والمادية بما يتماشى وخصوصية الواقع العربي[2]"

فالتراث في فكر الجابري قد شكل القاعدة الأساس التي من خلالها نستطيع تغيير الموقف الفكري الراهن، لذلك يطرح هذا المفكر العقلانية كرهان نقدي وفكري، يساعد على تأصيل حداثة فكرية، بدل حداثة عصر النهضة العربية المستلبة التي زادت من تعميق هوة الاغتراب الذاتي للمفكر العربي، وضياعه ضمن قطبين متعاكسين، إما الانبهار بالفكر الغربي و رفض الموروث بصفة مطلقة، أو الارتماء في محراب الماضي و تقديسه و رفض الفكر الغربي رفضا مطلقا.

وقد أدى هذا التشتت في المواقف حسب الجابري، إلى افتقار الساحة الفكرية لمنهج علمي دقيق، يساعد الباحث على رصد الظواهر الفكرية بطريقة علمية دقيقة واعية حيث يقول: "إنه بدون التعامل العقلاني مع تراثنا لن نتمكن قط من تعميم الممارسة العقلانية على أوسع قطاعات العقل العربي المعاصر، القطاع الذي ينعت بالأصول حينا و السلفي حينا آخر، كما انه يبدو بدون هذه الممارسة العقلانية على

[1] - عبد الوهاب شعلان : إشكاليات الفكر العربي المعاصر في أطروحات أركون ، الجابري العروي ، حسن حنفي ، علي حرب، مكتبة الآداب القاهرة ، ط1 2006 ، ص26

[2]- المرجع نفسه : ص 26

معطيات تراثنا، لن يكون في إمكاننا قط، تأصيل العطاءات الفكرية التي يقدمها أو بالإمكان أن يقدمها قطاع آخر من فكرنا العربي المعاصر."[1]

فتغيير مكونات فهمنا للخطاب الديني، حسب الجابري يفرض علينا تحريره من سلطة الإيديولوجيا السياسية، التي كانت توجهه وتفرض عليه دعمها، ومن هنا تحددت فاعلية العقل العربي في إنتاج وعيها بما يخدم الساسة وأفكارهم، وبالتالي تأطير جميع العلوم العربية بسياج سياسي، أدى إلى تحويل مبدأ الفاعلية إلى مفعولية سالبة، حجرت العقل العربي وحجزته ضمن منظور إيديولوجي مغلق لذلك فإن رهان العقلانية الذي طرحه بديلا يساعد حتما على ترميم تلك الفجوة الإبستيمولوجية العميقة التي خرفت العقل العربي جراء تحكم السياسة في مجاله المعرفي، "لقد كانت المواقف السياسية وهي جزئية بطبيعتها يبحث لها عن سند من الدين وكان ذلك أولى الخطوات التنظيرية التي أسست ما سيطلق عليه فيما بعد اسم علم الكلام، إذن فعلم الكلام في حقيقته التاريخية لم يكن مجرد الكلام في العقيدة بل كان ممارسة للسياسة في الدين، وعندما اتجهت المعارضة ثم من بعدها الدولة على الموروث كان هدفها هو توظيفه في نفس الممارسة السياسية في الدين"[2]

وحتى نجتاز تلك الحواجز الإيديولوجية التي صنعها المتقدمون يجب علينا أن لا نقيد أنفسنا بقضايا التراث الماضية دون تعديل ولا نقد،لأن الساحة النقدية والفكرية لطالما أعادت قضايا تراثية واهتمت بجردها واستهلاكها كما هي، وبالتالي شغل العقل العربي المعاصر نفسه بإشكاليات التراث القديم وهمومه الماضية دون أن يشارك في حل أزماته "إن الساحة الثقافية العربية الراهنة التي يتكون فيها العقل العربي المعاصر ساحة غريبة حقا إن القضايا الفكرية السياسية الفلسفية والدينية التي تطرح فيها الاستهلاك والنقاش قضايا غير معاصرة لنا،إنها قضايا الماضي تجتر اجترارا من طرف قسم كبير من الفقهاء والعلماء والأدباء أولئك الذين يعيشون مغتربين بعقولهم عن الماضي محكومين بكل سلطاته الظاهرة منها والخفية السياسية والإيديولوجية"[3].

---

[1] - عابد الجابري :-بنية العقل العربي : دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ط1 1986 ص 552

[2] - محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي مركز دراسات الوحدة العربية بيروت دار الطبيعة ط 1 ، 1984 ، ص 303

[3] - محمد عابد الجابري : بنية العقل العربي ص 572

وانطلاقا من هذه الفكرة فإن التراث في بعده المعرفي،أصبح يشكل حلقة إيديولوجية ضخمة أعاقتنا عن استيعاب واقعنا وماضينا بالطريقة الصحيحة، لذلك يدعو إلى قراءته قراءة عقلانية تساعده على التبلور فكرا وإرثا ثقافيا له وزنه في حاضرنا بعيدا كل البعد عن التعصب والأدلجة. ونجده يصر على إعادة فهم ابن حزم والشاطبي اللذين أسسا بحق وعيا علميا جديدا بالنص القرآني وعلم أصول الفقه إذ أخرجاه من دائرة المتعارف والمألوف وصبغاه بصبغة عقلانية ترمي إلى إعادة تفعيل الفكر العربي الذي اختصر في مجال توليد النصوص وتفسيرها.

فإبن حزم من خلال منهجه الظاهري حاول أن يقطع الحبل السري مع مجمل الثقافة السائدة، حيث دعا إلى التنصل من سلطة السلف أي التخلي عن التقليد وسلطة القياس التي تعتبر أهم مكونات الفكر العربي.

فالجابري يرى أن ابن حزم استطاع أن يعقلن فهمنا للدين،حيث استوعب الخطاب الديني من منطلق منطقي رافضا بذلك فكرة العلة الفقهية التي أحل محلها فكرة العقل التكويني أي" الانتقال من المقدمتين إلى نتيجة تلزم عنهما لزوما ضروريا،أو الانتقال من لازم إلى ملزوم أومن كلي لجزئي إلى غير ذلك من القواعد المنطقية التي يجتهد ابن حزم في تطبيقها بل وفي تبيئتها مع موضوعه، والشيء الأساس الذي استبعده ابن حزم استبعادا تاما هو التعليل الذي يبنى عليه القياس الفقهي"[1]

وانطلاقا من الاتجاه الظاهري الذي سلكه ابن حزم في تعامله مع البيان العربي فإن الجابري يدعو إلى التعامل مع التراث من منطلق عقلاني لأنه المنهج الأنسب الذي من خلاله نستطيع أن نكتشف الدرر الحسان في الفكر العربي التراثي، وأن نطوع هذه الدرر بما يخدم الواقع الراهن. فتجديد العقل عند الجابري إذن هو ذلك التفاعل بين مرحلتين تاريخيتين على المستوى الفكري، فالتراث هو الوسيلة التي من خلالها نتخطى الأزمة الفكرية الراهنة،لأنه يحمل مكونات العقل العربي ويعتبر نتاجا له فاعلية إيجابية، من خلال إعادة تمثله تمثلا عقلانيا واعيا.

**ثانيا : نصر حامد أبو زيد: القراءة التاريخية**

[1] - المرجع السابق ، ص 305.

يرفض نصر حامد أبو زيد النظرة السكونية المتوارثة ويدعو إلى صياغة الفكر العربي عامة، انطلاقا من خلخلة البنى المعرفية المتأصلة في الثقافة العربية، فهو يحاول بلورة نظرته الشمولية على أساس فكرة البعث، أي انه يحاول أن يصوغ التراث خصوصا الديني صياغة جديدة باستخدام الآليات والمناهج العلمية ـ بطبيعة الحال ـ الغربية.

هذه الصياغة إنما كانت مستندة إلى أفكار عصر النهضة الغربي خصوصا فكرة "العلمانية"، وقد تحولت هذه الفكرة عند أبي زيد إلى رغبة جامحة في إلغاء القداسة عن التراث و فصل التراث كمعطى فكري إنساني عن القرآن" وبعبارة أخرى أدى التوحيد بين الدين والتراث إلى إضفاء القداسة على ذلك التراث، وإلى تحويله من مرتبة النصوص الثانوية إلى مرتبة النصوص الأولية واقتصرت مهمة العقل على التكرار والشرح والترتيب، وقد أدى هذا كله إلى ركود الثقافة التي عززت بدورها ركود الواقع العربي المنتج لهذه الثقافة"[1].

لذلك نجده يؤكد على التحرر من سلطة السلف الدينية التي تحولت في وقتنا الراهن إلى ايدولوجيا فكرية ودينية ألغت مبدأ العلمية، وفسحت المجال أمام "مبدأ الحاكمية"، الذي أنتج بدوره أنماطا خاصة في التفكير، قولبت الفكر العربي الإسلامي ضمن مجموعة من الآليات التي يعد الخروج عنها ضربا من الإلحاد و الكفر .

وانطلاقا من هذه النقطة فإن أبا زيد يقوم بالتفرقة بين الخطاب الديني والدين باعتباره مجموعة من النصوص التي على ضوئها يفسر القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، فهذه النصوص هي التي تساعد على فهم النص القرآني، أما الدين في نظره فهو عبارة عن نص مقدس ثابت تاريخيا.

وبالتالي فهو يحاول تأسيس منظومته الفكرية على نقد تلك النصوص التراثية "التفسير، الاجتهاد، الاستنباط "، والتي يرى بأنها غيبت العقل والوعي العلمي العربي وجعلت الثقافة العربية ككل تختزل في آلية تفسير النصوص وشرحها، حيث يقول: "هكذا تحددت قوانين إنتاج المعرفة في الثقافة العربية على أساس سلطة النصوص وأصبحت مهمة العقل العربي محصورة في توليد النصوص من نصوص

[1] - نصر حامد أبو زيد: النص السلطة الحقيقة, المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب, الطبعة الخامسة 2006. ص20

سابقة"[1]

لقد أصبحت أقوال العلماء واجتهاداتهم نصوصا مشرعة وانحصرت بذلك مشروعية العقل العربي في مجال محدد وهو مجال توليد النصوص وشرحها، و قد استفحلت هذه الظاهرة لتشمل العلوم العربية برمتها، حيث يقول :" واقتصرت المؤلفات على أن تكون شروحا لمؤلفات سابقة وقد يوضع المتن في الهامش الجانبي ويتناول الشرح عبارة الأصل المشروح عبارة عبارة بشرحها اللغوي والفقهي و بيان ما غمض من شأنها ثم تكثر الشروح على الشروح، ولم تنج العلوم العقلية من المصير ذاته وصارت كتب علم الكلام المتأخرة شروحا على متن قديمة" [2].

ومما ساعد على تثبيت هذه الآلية وتعميقها في الفكر العربي إلى وقتنا الراهن هو نمطية الخطاب الديني المعاصر الذي يحاول تأصيل السلفية لخدمة أغراضه الايدولوجيا "وجعل الإسلام الإطار المرجعي الوحيد لكل معرفة ولكل ممارسة وسلوك" [3]""، لمواجهة الآخر المسيحي الذي أصبح يشكل أحد طرفي المعادلة النهضوية،وقد استغل هذا الأخير موقف"الإطارالمرجعي الوحيد" ورسخ فكرة أن الإسلام هو العامل الأساس لتخلف العرب والمسلمين.

وقد قامت الجماهير العربية باحتضان هذه الصورة السلبية وأعادت صياغتها في ذلك التشتت الفكري الذي شهده عصر النهضة العربي حيث انقسمت الساحة الفكرية إلى تيار علمي علماني وإلى تيار ديني إصلاحي

ويرجع أبو زيد فشل النهضة العربية إلى غياب وعي علمي بالتراث وتعقد علاقتنا بالآخر، بالإضافة إلى إهدار التاريخية من السياق الثقافي العام. فالتاريخية كمفهوم إجرائي حسب أبي زيد يستطيع أن يحرر الفكر العربي من سطوة التراث وشمولية الفكر الديني،الذي اختزل العقل العربي في مفهوم ماضوي سلبه إمكانية التطور و التقدم .

---

[1] – المرجع السابق، ص19.

[2] – المرجع نفسه، ص20.

[3] – المرجع نفسه، ص20.

فالخطاب الديني منذ عصر التدوين سطر طرائق خاصة في التفكير، وتعتبر القداسة والسلطة من أهم إفرازاته، لذلك فإن أبا زيد يبدأ من المسلمات التي رسخها الخطاب الديني التراثي وجعلها قواعد شرعية،وذلك بنسفها و إلغاء القداسة عنها و أول قاعدة يبدأ بها هي قضية"خلق القرآن."

فهو يرى بأن القرآن باعتباره خطابا إلاهيا لا يعني عدم قابليته للتحليل وفقا للمناهج العلمية الغربية، لأنه تجسد باللغة الإنسانية "العربية".

وبالتالي فهو نص تاريخي له وجوده الفعلي في الزمان والمكان، لذلك يجب علينا أن نفهم القرآن فهما مغايرا ومحايدا عما ورثناه، لأن الخطاب الديني المعاصر يهدف إلى ترسيخ الماضي في الحاضر كما هو، بالإضافة إلى أنه ضاق عن استيعاب الواقع المعاصر وعجز عن التعبير عن مشاكله، وبالتالي فإن تغيير واقعنا حسب أبي زيد مرهون بتغيير موقفنا من التراث، وبتجديد طريقة فهمنا للقرآن.

**ثالثا: مُحَمَّد أركون: الإسلاميات التطبيقية**

خطا نقد الفكر العربي والإسلامي بصفة عامة عند أركون خطوات نحو إقامة قطيعة معرفية مع الكتابات الإيديولوجية التي قرأت التراث،وذلك بإرساء أسس المناهج الغربية كتقنيات إجرائية تساعد على بتر الصلة مع التيارات السلفية العربية والثقافة السائدة ، بغية إقامة منهج علمي حديث يتجاوز نظام الفكر المؤسس،و ذلك لتحقيق التغيير الاجتماعي والفكري على حد السواء.

وفي هذا الإطار ينطلق محمد أركون من نقد الإسلاميات الكلاسيكية ( الاستشراق) التي يرى بأنها تناولت الفكر العربي الإسلامي تناولا خارجيا وظيفيا لا يتعدى حدود الدراسة الشكلية البحتة ، فهي لم تدرس ذلك الفكر من"خلال عملية انخراط ابستمولوجي كاملة [1]

" بهدف الوصول إلى مكامن الضعف في الثقافة العربية الإسلامية، وإيجاد الحلول المناسبة لتخطيها, وإنما كان هدفها هو تثبيت مركزية الفكر الغربي،"و من الواضح أن منهجية الاستشراق لا تؤدي في معظم الأحيان إلى تعرية المشاكل وآليات الهيمنة والتسلط السائدة في المجتمعات العربية الإسلامية وهي تبدو في معظم الأحيان متواطئة مع الأرثوذوكسية و الفئات المهيمنة داخل هذه المجتمعات بالذات، فهي باختصار لا تؤدي إلى تحرير الفكر وهو آخر شيء تفكر فيه "[2].

يدين أركون الإسلاميات الكلاسيكية لقصور منهجها عن احتواء الفكر العربي الإسلامي بطريقة علمية تساعده على تجاوز محنه الكثيرة و مآزقه الابستمولوجية ، لذلك نجده يرفض آليات الفكر الاستشراقي لأنها تحصر التراث العربي والإسلامي في مجال الدراسة السطحية الخالية من أي محاولة نقدية جدية ،وبالتالي اختزال فاعلية الفكر العربي الإسلامي في بوتقة المبدأ الاختياري، الذي شنه المستشرقون كأساس لدراسة ذلك الفكر. ومن هنا فإن الاستشراق —حسبه– يساهم في " ترسيخ ما يدعوه أركون بالسياج الدوغمائي المغلق ، في حين ينبغي على الباحث أن لا يكتفي بنقل التراث كما هو ولكن بعد نقله يبتدئ بتفكيكه و تشريحه عن طريق الدراسة النقدية حتى تستفيد منه المجتمعات بصورة إيجابية "[3].

فدراسة الموروث الفكري العربي من قبل المستشرقين حجب الكثير من التفاعلات الفكرية العربية وسار بالموروث في اتجاه الموقف الإخباري ،لأن الباحث الغربي حرم الفكر العربي والإسلامي من الدراسة العلمية القائمة على أساس تطبيق الإجراءات المنهجية الحداثية كالألسنية والأنتروبولوجيا والتفكيكية وغيرها من الإجراءات العلمية، التي تساعد على كشف حقائق الفكر التراثي العربي الإسلامي والمساهمة في تغيير واقعه الفكري المتأزم، اكتفى بسجنه في إطار الاثنوغرافيا (النظرة الفلكلورية الإحتقارية) كمنهج الدراسة.

---

[1] - عبد الوهاب شعلان : إشكاليات الفكر العربي المعاصر ص18

[2] -محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد, المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر, د ط , 1993 ص194

[3] - فارح مسرحي : الحداثة في فكر محمد أركون مقاربة أولية, الدار العربية للعلوم الجزائر ط1 2006, ص102-103

لذلك يندد أركون بتلك المواقف الغربية خصوصا ،"بالموقف السائد للفكر الغربي اتجاه الثقافات الأخرى التي يتحكم بمسارها و تطورها عن طريق فرض نماذجه وقوالبه... أقول إن عليه أن يتراجع من النظرة الإثنوغرافية التي يحملها اتجاه الثقافات الأخرى, في الوقت الذي ينبغي عليه أن يطبق على المجتمعات الغربية نفسها و على تراثاتها الثقافية منهجية المقاربة الأنثروبولوجيا ضمن الخط الذي افتتحه، (George blindiez)جورج بلانديه أو (pierre Bourdieu ) بيير بورورديو،ينبغي أن نلاحظ أن الفكر الغربي يرفض الانخراط في خط كهذا"[1].

فالفكر الغربي إذن يزاوج بين منهجين للدراسة أحدهما علمي دقيق يطبقه على ثقافته وموروثه الفكري، والآخر إيديولوجي يهدف من خلاله إلى تثبيت مركزيته الفكرية والإعلاء من شأن صورته العلمية، وهذا بدراسة الموروث العربي الإسلامي دراسة إسترجاعية، تقوم على سرد المواقف السالبة في هذا الفكر بالإضافة إلى حصره في التجليات الأصولية المتزمتة للدين، أي تأطيره ضمن (سياج دوغمائي مغلق).

يقصد أركون بهذه الفكرة سيطرة الفكر الديني السكولاستيكي على واقع الثقافة العربية الإسلامية، وخلوها من أي فكر فلسفي أو علمي يساعد على تطوير الواقع الثقافي وبالتالي سجن العقل العربي والإسلامي بصفة عامة في عملية استنباط الأحكام من النص المؤسس "القرآن"، ومحاولة تطبيقها على الواقع مما أدى إلى تنميط فاعلية العقل العربي في آلية توليد النصوص كما يقول أبو زيد.

ويثور أركون على هذه الآلية محاولا إقامة بديل فكري يساعد العقل العربي والإسلامي على تخطي أزمته،وهذا البديل يطرحه في فكرة الإسلاميات التطبيقية، وهي حسبه عبارة عن "قراءة ماضي الإسلام وحاضره انطلاقا من خطابات المجتمعات العربية الإسلامية وحاجاتها الحالية"[2].

فهو يسعى إلى تحليل الواقع الفكري والاجتماعي بعيدا عن سلطة السياج الدوغمائي المغلق و ذلك بتطبيق مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية والتي يعتبرها وسيلة ناجعة لإبطال مقولة أن التراث هو ذلك

[1] - محمد أركون : الفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص32

[2] - المرجع السابق، ص33.

المعطى الفكري المكتفي بذاته،والذي نستطيع توظيفه في واقعنا المعاصر لحل أزماتنا الفكرية الراهنة،لذلك يحاول النفاد إلى عمق المشكلات من خلال ، "عملية انخراط ابستيمولوجي كاملة "[1].

ومن خلال نقد العقل العربي والإسلامي يحاول أركون صياغة الموقف الإشكالي العام، والذي يتمثل في تلك العلاقة القائمة بين التراث والحداثة فهذه الإشكالية حظيت طيلة سنوات كثيرة باهتمام كبير من قبل النقاد و المفكرين، الذين ترصدوها منذ عصر النهضة إلى يومنا هذا، و قد صيغت هذه الإشكالية بطرق مختفة أدت إلى ثراء الساحة النقدية والفكرية بالكثير من المواقف المختلفة والمتضاربة في أغلب الأحيان، ويحاول أركون حل هذه الإشكالية من خلال إرساء (وعي تاريخي) الذي أحله محل التفسيرات اللاهوتية والأسطورية.

ذلك حتى يكتسب الفكر العربي الإسلامي بعدا علميا أكثر،و نجده في هذا الصدد يميز بين مصطلحين متقاربين (الحداثة و التحديث) ،و يرى بأن هذا الأخير (التحديث) مقتصر فقط على تطبيق المناهج الغربية والفكري الغربي بطريقة آلية على الواقع الفكري الإسلامي العربي دون أي خلق أو محاولة تعديل، أما الحداثة التي يعنيها هذا المفكر فهي التي تتخطى حدود الزمن و تلغي حواجزه لأن الحداثة أكبر من أن تؤطر بسياج التاريخ فهي "موقف للروح أمام مشكلة المعرفة.[2]

ومن هنا فإن أركون يدعو إلى حداثة علمية واعية تتجاوز كل أنماط التحديث السطحي،و ذلك من خلال قراءة الموروث و الواقع الفكري قراءة إنسية " Humanisme " جديدة بعيدة كل البعد عن الاتجاه القروسطي،الذي يشكل نوعا من الوصايا الفكرية على النتاج العقلي العربي الإسلامي، فإذا استطعنا التحلل من ذلك الاتجاه حسب أركون استطعنا أن نتحرر من قبضة الثقافة الموروثة و أن نعتلي أول درجة في سلم التطور الفكري و العقلي.

هذه النقائص التي يسجلها مُحَمَّد أركون حول الدراسات والمناهج الاستشراقية تقودنا إلى ملاحظة هي حسب فارح مسرحي " تتعلق بدعوته إلى ضرورة دراسة التراث الإسلامي في كليته دون بتر أو اختزال، بعيدا عن ثنائيات سلطة/ معارضة، تراث رسمي/ تراث شعبي، تراث مكتوب/ تراث شفوي، جانب نظري/ جانب

[1] - عبد الوهاب شعلان ، إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، المرجع السابق، ص 18

[2] - المرجع السابق ، ص 20

حياتي سلوكي...بإختصار ضرورة ما يسميه في مواضع عدة من أعماله بالسنة الإسلامية الشاملة tradition islamique exhaustive [1]"

إذن جاءت الإسلاميات التطبيقية في مقابل الاسلاميات الكلاسيكية، وهي منهجية نقدية للتراث الكلي، ذلك أن أركون يرى أن هناك ثلاث مستويات او طبقات شبيهة بالطبقات الجيولوجية المتراتبة، وهذه الطبقات في حالة تفاعل وتبادل داخل التراث الإسلامي وهي :

1-**التراث الاثنولوجي أو المستوى العميق ( archaique )** : يتضمن كل العادات والأعراف والتقاليد السابقة على الإسلام، والتي استمر وجودها حتى بعد الإسلام، ولدراسته لا بد من استخدام منهجية التحري الاتنلوجية ومنهجية التفسير الأنتربولوجية.[2]

**2-التراث بالمعنى الكبير والمثالي بالكلمة:** وهو التراث المقدس عند الارثوذوكسيين السنة والشيعة والخوارج، والمترسخ كنتاج عن طريق مجموعات الحديث، والتي تعتقد فيها خطا مستقيماً أو تمثل الإسلام الصحيح، وهذا المستوى يتفاعل مع المستوى الأول او الطبقة الأولى تفاعلا اثنولوجيا وهو معقد جدا يحيلنا إلى المعاش الضمني بتعبير أركون.[3]

**3-التراث الكلي:** يضم المكتوب والشفهي ( المعاش ولا مكتوب) ، والأنظمة السيميائية الغير لغوية، والتراث المنبوذ المنسي والمهمش كتراث بعض الأقليات .[4]

ترتكز قراءة التراث عند أركون على ثلاث مفاهيم هي : المفكر فيه، والمستحيل التفكير فيه، ولامفكر فيه.وكان الغرض من بلورة هذه المفاهيم الثلاثة والمجهولة من قبل الفكر الإسلامي والاستشراقي على السواء بحسب أركون هدفان لا ينفصمان عن بعضهما " أولا: إغناء تاريخ الفكر عن طريق إضاءة الرهانات المعرفية والثقافية والإيديولوجية للتوترات الموجودة بين التيارات الفكرية العديدة، **وثانيا** : تنشيط الفكر الإسلامي

[1] - فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي أصولها وحدودها، المرجع السابق، ص102 .

[2]- أركون محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، المرجع الساب)، ص 104 .

[3]-أركون محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، المرجع السابق، ص 104 .

[4]-المرجع نفسه، ص 104 .

المعاصر وذلك بتركيز الإنتباه على المشاكل التي كان قد استبعدها، والمحرمات التي أقامها، والحدود التي خططها."[1]

**1– المفكر فيه le pensable :** كل ما تم التطرق إليه بالدراسة ومبثوث في ثنايا النصوص.

**2–المستحيل التفكير فيه limpensable** : هي عوائق سلطوية صراطية دينية وسياسية التي معنت التفكير او مناقشة المواضيع المتعلقة بالقرآن الشفوي والمكتوب مثلا، كما الأشياء التي حذفت وسقطت أي المحال التفكير او التطرق اليه بالدراسة التي فرضتها الأرثوذوكسية السياسية والدينية، أو الموانع التي تسببها محدودية العقل ذاته، أو انغلاقه في طور معين من المعرفة.[2]

**3– اللامفكر فيه limpensè** :هو تراكم المستحيل التفكير فيه عبر أجيال وهو ما يشكل مجال اللامفكر فيه ويجعله اكثر اتساعا، من المهملات والمنسيات في تاريخ الإسلام، أي من الموضوعات غير المطروقة إليها في الدراسات الإسلامية كالمتخيل الديني والتعبيرات الثقافية غير المكتوبة ( الشفوية، والشعبية) كما العلاقة بين الميثي والتاريخ والحقيقة[3]

[1]–اركون محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، المرجع السابق ، ص 253 .

[2]–أركون محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي المرجع السابق، ص 10 .

[3] - بلقزيز عبد الإله، نقد التراث، مركز دراسات الوحدة العربية، المغرب،ط1، 2014. ص 378

# الفصل الثاني: الأصول المولدة لتراث في فكر يحى مُحَّد

## المبحث الأول: النظم والمعرفية لتراث الاسلامي

### أولا: النظم وآلياتها المعرفية

أ : النظام المعياري

ب: النظام الوجودي

## المبحث الثاني: إشكالية التسمية في العقل المؤسس للتراث.

أولا: تداخل الفكر الاسلامي

ثانيا: هوية العقل عربي أو اسلامي

ثالثا: مبررات الجابري حسب يحي مُحَّد للأخذ بعروبة العقل

## المبحث الأول: النظم والمعرفية لتراث الاسلامي.

### أولا: النظم وآلياتها المعرفية

يمكن القول حسب المفكر يحى مُحَّد بأن التراث الإسلامي" يحتضن نظامين معرفيين أطلقنا عليهما النظام الوجودي والنظام المعياري، ولكل منهما دوائر معرفية متنافسة، فالأول منهما يحمل دائرتين **فلسفية وعرفانية**، كما إن الثاني يحمل دائرتين **عقلية وبيانية (نقلية)**. وبهذا يكون الفكر الإسلامي – كتراث – حاملاً لأربع دوائر مختلفة تتمايز منهجياً بأدواتها المعرفية، رغم أن إنتاجها المعرفي وفهمها للنص الديني يتحددان طبقاً لما تحمله من أصول مولدة فعالة تعمل كدينامو للتفكير والتنظير. إذ يتعذر على الأدوات المنهجية أن تنتج فهماً ومعرفة من غير تلك الأواصر."[1] فمن خلال هذين النظامين يمكن تحديد الأبعاد والإنتماءات التي يشتمل علها كل نظام والتي تجسد الفكر والتراث الاسلامي في إبعاده المعرفية ومختلف السياقات والبنيات الإبستيمولوجية التي تحدد التراث الإسلامي.

#### أ– النظام المعياري

في تحليل تصنيف هذه الأنظمة المعرفية وما تشتمل عليه من علوم فإن يحي مُحَّد يذهب في كتابه **(علم الطريقة)** أن هذين النظامين كما يقول " أطلقنا على أحدهما النظام المعياري، وعلى الآخر النظام الوجودي. **فالنظام الأول** يشمل علوم الكلام* والفقه** والتفسير*** والحديث وما اليها من العلوم التي ميزتها أنها تتخذ

---

[1] - يحي مُحَّد، علم الطريقة، دار العارف، بيروت، ط1، 2016، ص 102.

* " الكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية، بإيراد الحجج، ودفع الشبهة" أنظر: الايجي (ت 756هـ) :المواقف، ج1، تحقيق:عبد الرحمن عميرة، دار الجيل لبنان–بيروت,ط.1، 1997 ،ص31،كما يذهب ابن خلدون في مقدّمته: بقوله "هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية، بالأدلّة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنّة". أنظر: ابن خلدون (ت:808هـ) ، تاريخ ابن خلدون، ج1، دار احياء التراث العربي–بيروت–لبنان، ط.1، ص485 ، في حين يذهب الجرجاني بأنّه: "علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى، وصفاته، وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام". وقد أُدخل قيد قانون الإسلام لإخراج الفلسفة الإلهية من التعريف، فإنّها تبحث عن ذلك معتمدة على القواعد العقلية الفلسفية. أنظر: الجرجاني–علي بن مُحَّد ( ت816هـ) ، لتعريفات، دار القلم، بيروت–لبنان، 1984، ص458

** الفقه عند الفقهاء هو: استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها.

*** هو علم يبحث في قضايا القرآن الكريم المتحدة معنى أو غاية، عن طريق جمع آياتها المتفرقة والنظر فيها هيئة مخصوصة بشروط مخصوصة، لبيان معناها، و استخراج عناصرها، وربطها برباط جامع . أنظر: عبد الستار فتح الله سعيد المدخل الى تفسير الموضوعي ص 20، كما يمكن تعريف أيضا ب: هو علم يتناول القضايا حسب المقاصد القرآنية من خلال سورة أو أكثر، أنظر: مصطفى مسلم مباحث في التفسير الموضوعي، دار المعارف، مصر ط1، 2005، ص 16

السلوك التكليفي) قطبها الأساس الذي تدور حوله، فهي علوم همها الأساس البحث في القيم المتعلقة بالفعل والسلوك، سواء لدى الدائرة البيانية منها أو العقلية" بذلك يمكن تحديد معالم الفكر في النظام المعياري والذي يختص بعلم الكلام، والفقه والتفسير والحديث.

في حين يوضح يحي مُحَّد في كتاب (**المنهج في فهم الاسلام من التفكير المذهبي الى التفكير المنهجي، النظام المعياري نظام العقل والبيان**) الى قوله أن هذا الكتاب "يختص القسم الأول بدائرة الفهم العقلية، ويتضمن فصلين يعالجان منهجين سائدين لهذه الدائرة ويعبران عن أصلين مولّدين، هما ما سبق أن أطلقنا عليهما (**الحق الذاتي**) و (**حق الملكية**). كما يختص القسم الثاني **بدائرة الفهم البيانية**، ويتضمن ثلاثة فصول تعالج مسألتين تتقوم بهما هذه الدائرة،هما (**الوضوح والتفصيل**). فالفصل الأول يبحث في الخصائص العامة، مع معالجة مسألة (**الوضوح**) كأبرز ملامح هذه الخصائص. في حين يعالج الفصلان الآخران مسألة (**التفصيل**)، استناداً إلى مرجعية كل من الحديث النبوي والإجتهاد"[1].

فالمنهج العقل له الأطول المولدة له وهذا ما تم ذكره بإسهاب في (**كتاب النظم المعياري**) حيث يفصل يحي مُحَّد في هذا الجانب العديد من المسائل المرتبط النظام المعياري والمنهج العقلي والأصول التي يرتكز عليها من دلالات ، حيث نجد معني الحق الذاتي والذي يعني حسب يحي مُحَّد" هو أن **الفعل في نفسه** أو من حيث صفاته وأحواله يكون منشأ للسماح والقبول دون قيد أو شرط (**خارجي**). كما يصبح معنى الحق المشروط (**بالملكية**) هو أن الفعل لا يكون منشأ للسماح والقبول بمقتضى ذاته وأحواله، بل تبعاً **للقيد الخارجي** المسمى (الملكية الحقيقية)، إذاً فالحق في التعريف الأول مستمد من ذات الفعل أو صفاته وأحواله، وعلى خلافه يكون الحق حسب التعريف الثاني، حيث يستمد من القيد الخارجي المتمثل في الملكية"[2]. ويمكن تحليل هذا المعني بالتفصل في قوله" "إذا فالحق في التعريف الأول مستمد من ذات الفعل أو صفاته وأحواله، وعلى خلافه يكون الحق حسب التعريف الثاني، حيث يستمد من القيد الخارجي المتمثل في الملكية. وقد يضاف إلى ذلك أن معنى الحق الذاتي هو أن يكون الفعل في نفسه، أو صفاته وأحواله، مقتضياً للغرض والمصلحة وعلى خلافه الحق المشروط بالملكية، حيث لا يكون الفعل في نفسه منشأ للغرض والمصلحة"[3]

---

[1] – يحي مُحَّد، النظام المعياري (نظام العقل والبيان)، دار العارف للمطبوعات، 2018، ط1 ،ص 5.

[2] – المصدر نفسه ،ص 9.

[3] – المصدرالسابق ، ص 9

فالنظام المعياري وان حمل في طياته دلالة معرفية عميقة سواء على مستوى المفهوم أو على مستوى اسناد المغزى من الكلمة والمصطلح لانه لا يمكن تفهم المنطلقات في النظام سواء المعياري أو الوجود دون التطرق لمصطلحات تصاحب الفكرة والبعد الابستملوجي للمصطلح.

حيث يقول يحي مُحَّد "ومع أن كلا هذين الإتجاهين مبرر بالطريقة العقلية؛ إلا أن ما يتضمنه الأول من الإلتزامات والواجبات التكليفية هو غير ما يتضمنه الآخر. فالأول يؤسس مقالاته على الواجبات العقلية، مما يعني أن الحق الذاتي يقتضي الواجب الذاتي، والواجب الذاتي لا يدرك بطريق آخر سوى العقل، لأن ما يدرك ذاتياً من غير قيد أو شرط لا يكون إلا بالعقل فهذا الأخير – إذاً – هو أساس الواجبات التكليفية ومقتضيها"[1].

" وعلى العكس فيما يتعلق بمبدأ حق الملكية، حيث إن تقييد الحق بالملكية وإن كان يبدأ بفعل عقلي هو هذا التأسيس المشروط؛ إلا أن ذلك يستلزم اللجوء إلى طرف آخر غير العقل يتعين من خلاله الكشف عن إرادة المالك المطلق لتعيين تلك الواجبات كما يفرضها الحق المشار إليه. وبالتالي فإن الواجبات التكليفية بحسب هذا المنطق هي واجبات غير عقلية، وإن كان تبريرها مستمداً من الدليل العقلي ذاته"[2]

"تتضمن فكرة الحق الذاتي – كما عرفنا – وجود حقوق وواجبات بين طرفي العلاقة التكليفية. فالحقوق في طرف هي ذاتها عبارة عن واجبات في الطرف الآخر، والعكس بالعكس. وبعبارة ثانية، إن كل واجب إلهي يعني في الوقت ذاته حقاً إنسانياً وبالعكس، فإن الواجب الإنساني هو في حد ذاته حق إلهي وبالتالي إذا صدق الحق كله في طرف؛ تعين الواجب كله في الطرف الآخر، كما لو انعدم أحدهما في أحد الطرفين؛ انعدم الآخر في الطرف المقابل"[3]

من هذه الاعتبارات يطرح يحى مُحَّد سؤال جوهري وهو (إن أول ما يتبادر لنا من سؤال هو كيف تتأسس الواجبات العقلية وفقاً لمنطق الحق الذاتي؟

ليكون الجواب وفق آليات وشروط:

---

[1] – يحي مُحَّد، النظام المعياري (نظام العقل والبيان)، المصدر السابق، ص 9

[2] – المصدر نفسه، ص 10.

[3] – المصدر نفسه ، ص 15.

نعلم أن صياغة نظرية التكليف قد تمت ضمن الشروط العقلية، وأن بعض هذه الشروط يصدق على المكلّف، والآخر على المكلّف، وأنه من الناحية المنطقية لا بد أن تكون الشروط الخاصة بالمكلّف سابقة على الشروط التي تخص المكلف، بل إن هذه الأخيرة متوقفة من الناحية الوجودية على الأولى، فلولا الأولى ما كانت الأخيرة.

– وأول الشروط والواجبات العقلية التي ينبغي توافرها في دائرة المكلّف هو «العدل». فبدون هذه القيمة لا تتصحح العلاقة التكليفية. بل يمكن القول إن العدل هو أساس سائر الواجبات العقلية الخاصة بالمكلّف فمن حيث عدله ينشأ عدد من القواعد الحقوقية المراعية لطبيعة ما عليه التكليف، مثل الإعلام والتمكين والإقدار والثواب والعقاب وغير ذلك بل وفقاً لمبدأ الحق الذاتي، وفي حدود دائرة المكلف، فإن العلاقة التكليفية لما كانت لا تستقيم إلا بقاعدة العدل الإلهي، فإن ذلك يجعل من هذا الحق عين العدل."[1] ويذهب يحي مُحَّد أن العلاقة التكليفية لا تستقيم إلا من خلال العدل وأن القياس العلى قد أحدث بعدا إلزامياً لدى كل الفرق الكلامية وشهدت المعتزلة* لولاء الفكرة"وقد كان لهذا القياس العلّي بالغ الأثر لدى أنصار العدل والتوحيد في الاستدلال على أحكامهم وآرائهم في كثير من القضايا الكلامية، فرغم جنابة التنزيه للقدرية وتعالي الحق عن المخلوقات بالذات والصفات والأفعال، إلا أنهم قاربوا هذا القياس بين الحق والخلق في كثير من المسائل " ولعل

[1] – المصدر السابق، ص 16.

* المعتزلة فرقة كلامية ظهرت في بداية القرن الثاني الهجري (80 هـ – 131 هـ) في البصرة (أواخرالعصر الأموي)، وقد ازدهرت في العصر العباسي. اعتمد المعتزلة على العقل في تأسيس عقائدهم وقدموه على النقل، وقالوا بأنّ العقل والفطرة السليمة قادران على تمييز الحلال من الحرام بشكل تلقائي.، تشير المصادر إلى أن رأس المعتزلة ورئيسهم هو واصل بن عطاء (80–130هـ)أنظر: عبد القاهر بن طاهر بن مُحَّد البغدادي: الفرق بين الفرق ،دار الافاق الجديدة بيروت، ط2 ، 1977.ص96. ويرجع كثير من الباحثين تسمية المعتزلة بهذا الاسم إلى قصة واصل بن عطاء المشهورة مع الحسن البصري حين اعتزل مجلسه بعد الخلاف على مسألة المنزلة بين المنزلتين ،أنظر: مُحَّد بن عمر الرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ،(تحقيق علي سامي الن،شار ) ،دار الكتب العلمية بيروت لبنان،ص37.، التي تنبني على مسألة مرتكب الكبيرة، وهناك آراء أخرى في موضوع أصل تسميتهم، وهي: أنهم اعتزلوا عامة الأمة في مرتكب الكبيرة، أو لاعتزالهم البدع كما يقولون عن أنفسهم، أو لأنهم اعتزلوا الأمة بأنهم لم يروا بيعة علي ﷺ وليسوا من شيعة عثمان، أو لأنهم اعتزلوا أمر الفتنة في وقعة الجمل وفي حرب علي كرم الله وجهه مع معاوية، أو أنهم قالوا باعتزال صاحب الكبيرة عن المؤمنين والكافرين، أو لأن أئمتهم يعتزلون العالم ويعيشون حياة التقشف والزهد، أو أنهم سموا معتزلة نسبة إلى فرقة الفروشيم اليهودية والتي معناها المعتزلة. أنظر علي سامي النشار :نشأة الفكر الفلسفى في الاسلام ،دار المعرف القاهرة ،ط9 ،1995، م1 ،ص 381. وقد اجتمعت المعتزلة على أصول خمسة في العقائد أنظر: عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي : مقالات الاسلامين ، باب ذكر المعتزلة ، د ط ،تحقيق فؤاد السيد ، دار التونسية للنشر ،1974، ص115.

استخدام الاشتراك في العلة إثبات أصل العدل عند المعتزلة يسفر لنا قياسهم للفعل الالهي على الفعل الانساني وقولهم بوجوب رعاية الحكمة وغير ذلك على أساس قولهم في الاشتراك في العلة بين الشاهد والغائب "[1]

ويمكن الاستشهاد بما تذهب اليه المعتزلة من الدلالات في علم العقائد بشكل عام حيث تشير إلى أربع دلالات هي: **حجة العقل** وهي الأولى وهي **الأصل** لما بعدها، ثم **الكتاب** والسنة والإجماع.[2]

ويقولون إن معرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل. والمعنى أن الإنسان إنما يعرف وجود الله تعالى بعقله لا بشرع قبل الشرع الذي جاءه لأن الشرع الثاني يطلب فيه ما يطلب من الشرع الأول وهكذا إلى غير نهاية، فلا بد إذا من حجة العقل لمعرفة وجود الله تعالى أولاً، ثم لا بد لمعرفة صدق النبي من العقل، وذلك بدلالة المعجزة على صدق النبي، وهي دلالة عقلية أو عادية أو جارية مجرى التصديق والقبول، أو مشعرة بقرائن الأحوال، وهي كلها دلالات تنتهي إلى دلالات عقلية بالمفهوم العام، ومن هذا الباب يعتبر المعتزلة العقل أصلاً للشرع، ولا يجوز أن يتوهم أحد أن العقل مشرع أو أن العقل هو الذي اخترع الشرع من ذاته، فهذا كلام بعيد عما يعنيه المعتزلة أو يعتقدونه.

وفي إثبات هذا المبدأ يقول القاضي عبد الجبار: "إن معرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل، لأن ما عداها فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله، فلو استدللنا بشيء منها على الله كنا مستدلين بفرع الشيء على أصله، وذلك لا يجوز" [3]

والمعنى أن الإنسان حينما يدرك وجود الله تعالى ويدرك أن هذا الرب عادل لا يجوز عليه ولا يحسن منه الكذب، يصدق بالشرع الذي جاء من هذا الخالق سبحانه وتعالى.

وستتضح المسألة بشكل أكبر عند الكلام عن الحسن والقبح عند المعتزلة، وعند الكلام عن وجوب معرفة الله تعالى بالعقل عند الماتريدية، لأن هاتين المسألتين على صلة وثيقة بكلام الدكتور راجح.

ويقول الكاتب هانم إبراهيم يونس: "يرى المعتزلة أن العقل أصل الشرع، إذ أن صحة الشرع متوقفة على العقل، فلا يمكن أن نستدل على أصل التوحيد والعدل بدلالة السمع بل نستدل عليها بالعقل، لأن معرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل، ولأن ما عداها فرع عن معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله، فالقرآن الكريم

---

[1] عبد الفتاح المغربي ،حقيقة الخلاف بين المتكلمين، ص130

[2] - عبد الجبار بن أحمد الهمداني : شرح الاصول الخمسة ، تحقيق عبد الكريم عثمان .مكتبة وهبة القاهرة ،1996 ،ط3، ص 88.

[3] - عبد الجبار بن أحمد الهمداني : شرح الاصول الخمسة ، المصدر السابق، ص 88.

لا يمكن الاستدلال به على ما يدل عليه من معان إلا بعد معرفة أن قائله صادق في إخباره وأنه لا يكذب، ولا يجوز عليه الكذب، وذلك متوقف على كونه عدلاً حكيما لا يفعل القبيح، وذلك بدوره متوقف على معرفة كونه عالماً بقُبحِ القبيح مستغن عنه، وهذه الأصول الاعتقادية لا يجوز الاستدلال عليها بالسمع، لأن إثباته متوقف على ثبوت تلك الأصول، وفي هذا نكون مستدلين بفرع الشيء على أصله، وذلك لا يجوز لأن فيه دورا واضحاً، وينتهي القاضي عبد الجبار إلى أن طريق معرفة الله وإثبات أصل العدل والتوحيد طريقه العقل، لا السمع، والعقل متقدم على السمع في ذلك"[1]

"فالعدل بهذا أصل مقوم ولا يتقوم بغيره، وهو كالتوحيد في أصالته، والعلاقة بينهما وإن تضمنت صفة **(اللزوم)** إلا أن الأخير ليس من النوع التكويني أو الذاتي، بل هو من نوع آخر نطلق عليه (اللزوم المعياري). فأحدهما لا يستتبع الآخر على نحو الطبع والتكوين، بل يستتبعه وفقاً لمنطق (القيم)، وهو أن ضمان حفظ العدل ناتج عن التوحيد لإعتبارات الغنى وعدم الحاجة؛ رغم القدرة والمشيئة المطلقة، وبالتالي فاللزوم القائم بينهما هو لزوم معياري قيمي"[2]

**ب– النظام الوجودي:**

أما **النظام الآخر (الوجودي)** فهو يشمل علوم الفلسفة والعرفان*، ويمارس التفكير في اشكالية (الوجود ) العام كموضوع له، مضفياً عليه الطابع الحتمي في جميع مراتبه ومفاصله. وهو يوظف طريقته الوجودية

[1] – هاشم ابراهيم يونس : أصل العدل عند المعتزلة ، دار الفكر العربي ، ط،1، 1993 ، ص 48

[2] – المرجع نفسه، ص 52.

* " فالمعرفة الصوفية معرفة ذوقية كشفية الهامية باطنية تأتي القلب مباشرة دون إعمال العقل ودون استخدام الحواس، فهي إذن معرفة خاصة، معرفة فردية ونشاط روحي خاص بكل صوفي.أنظر: محمد جلال شرف، دراسات في التصوف الإسلامي شخصيات ومذاهب، دار النهضة العربية لطباعة والنشر، بيروت لبنان، دط،، 1984م، ص10. يرى ابن عربي كسائر العارفين ان العلم الخاص بأهل العرفان وأهل الحق بانه المعرفة وهي

الحتمية حتى على مستوى تعامله مع القضايا المعيارية القيمية ومنها نظرية التكليف ذاتها، سواء لدى دائرة العرفان الذوقية أو لدى دائرة الفلسفة العقلية[1].

"لقد بدأ مفهوم الوجود كتعبير اضطر إليه الفلاسفة لوصف مبدا الوجود الأول .(الله) فهذا الاصطلاح يحمل العديد من الدلالات الفلسفية المفيدة، ولهذا الغرض وظفه الفلاسفة المتقدمون ضمن الجهاز المفاهيمي للمنظومة الفلسفية، مع اعترافهم بأنه مفهوم مجازي لا يكشف عن طبيعة الهوية الإلهية"[2]

"لكن هذا المفهوم تعدى التعبير المجازي ليتخذ فيما بعد صفة الحقيقة الفعلية عند المتأخرين، بل وحتى عند المتقدمين أحياناً، وذلك بغية التخلص من عدد من الاشكالات الفلسفية طالما ان الفلاسفة محكومون بالتعبير عن الأشياء ضمن الحصر المألوف بين الوجود والماهية ، فالشيء هو إما ان يكون وجوداً أو ماهية، وإذا كان من المحال وصف مبدأ الوجود بالماهية، فإنه لا محالة ان يكون وجوداً. فشهاب الدين السهروردي رغم انه يرى بأن حقائق الأشياء تعبر عن كونها ماهيات وليست وجودات فالوجود عنده إعتباري ذهني محض ، لكن كما ينقل عنه انه يستثني من الأمر مبدأ الوجود الأول؛ ليتخلص من الاشكالات التي يمكن ان ترد فيما لو إعتبر هذا المبدأ ماهية"[3]

" يلاحظ ان المتأخرين من رجال النظام الوجودي قد بحثوا العلاقة الكائنة بين الوجود والماهية، سواء فيما يتعلق بمبدأ الوجود الأول المطلق عليه (واجب الوجود، أو ما يتعلق بالممكنات الصادرة عنه. لكن البحث عندهم أخذ نوعاً من التفكيك بين المطلبين، وأحياناً فإن النتائج التي ترتبت على ذلك كانت نتائج مختلفة لعدد من المبررات كما سنطلع على ذلك. بل ان الأمر قد اضطرهم في الكثير من الاحيان إلى الانسياق نحو التعويل على مفهوم الوجود ضمن معان متعددة لا تخلو من غموض والتباس"[4]

---

المنهج الواضح والصحيح الذي ينهجه العارف من حيث لا يلبسه ريب ولا تشوبه شبهات والذي يخلص صاحبه من الحيرة، والذي يكون عن طريق الرياضات والمجاهدات والمكابدة وهو المسلك الآمن والموثوق الموصل للمعرفة. " ويعتقد ابن عربي أن أساس هذه المعرفة أي الخاصة بأهل الحق واهل العرفان . ينحصر في العلم بسبعة أشياء اذا ما عرفها أحد، حصلت لديه المعرفة ولم يخفى عليه شيء. وهذه العلوم: 1- العلم بالحقائق، أي العلم بالأسماء الإلهية.2- . العلم بتجلي الحق في الأشياء.3- . العلم بخطاب الحق تعالى لعباده بلغة الشرائع.أنظر: محسن جهان كيري، محي الدين بن عربي الشخصية البارزة في العرفان الإسلامي، تعريب: عبد الرحمان العلوي، دار الهدى، بيروت، لبنان، ط1، 2003م، ص230.

[1] - يحى مُحَّد، نقد العقل العربي في ميزان ، دار افريقيا الشرق، المغرب، 2009، ط2، ص 10.

[2] – المصدر نفسه، ص 10.

[3] - المصدر نفسه، ص 10.

[4] - يحي مُحَّد، النظام الوجودي، نظام الفلسفة والعرفان، دار العارف، بيروت، ط1، 2017، ص 11.

فالبحث عن واجب الوجود من بين القضايا التي بحث فيها المتكلمين "لقد أدلى صدر المتألهين وغيره من الفلاسفة بالعديد من النصوص التي تشهد على المعنى الفعلي والكوني للوجود في قبال الماهية"[1]

وعليه يمكن القول أن الوجود عند المتكلمين أو العرفاء يحمل دلالة مفاهيمية واحدة وعليه فان " الثبوت والتحقق والتشخص معنى واحد، "وكان القيصري (**شارح فصوص الحكم لإبن عربي**) يؤكد على هذه المعاني، فالوجود عنده وعند العديد من العرفاء هو **الكون والحصول والتحقق والثبوت** ، وهو بهذا المعنى لا يمكن ان يكون إعتبارياً. فبعض العرفاء يرى ان الوجود هو ما يتحقق به الشيء في الخارج، ومن تعابيرهم انه عبارة عن الكون في الخارج ، وعلى ما يرى العارف عبد الرزاق الكاشاني فان الوجود موجود بذاته لا يغيره، بل هو المقوم لكل شيء سواه. وهو الغني بذاته عن كل شئ والكل مفتقر اليه"[2]

"ففي النظام الوجودي تتأسس الرؤية الفلسفية وفهمها للنص الديني من خلال أصل مولد خاص هو مبدأ «السنخية» ، فله وظيفة مزدوجة للربط، فهو منهج ورؤية مولّدة في الوقت ذاته، وبهذا الإزدواج فإن ما يتولد عنه من مفاصل الرؤية يخضع لإشتراك هذين العنصرين وهي تقوم من حيث الأساس على أداة التفكير العقلي في الكشف عن علاقات الوجود تبعاً لنظام الأسباب والمسببات، فالوجود كله بنظرها عبارة عن عقل متفاوت الكمال، والعقل كله عبارة عن وجود."[3]

ويعتبر يحي مُحَّد أن الفارابي " أول فيلسوف مسلم محافظ يستحق هذا الوصف طبقاً لطريقة الفلسفة التقليدية، هو الفارابي (المتوفى سنة 339هـ). فرغم أن الكندي (المتوفى سنة 252هـ مارس النشاط الفلسفي قبل ولادة الفارابي بنصف قرن من الزمان تقريباً، لكننا لا نعده ضمن قائمة الفلاسفة المحافظين على قانون الأصل والشبه بانتظام، لا سيما أن إعتقاده بخلق العالم وانفصاله عن مبدأ الوجود الأول مثلما هو إعتقاد الكلاميين، قد قضى تماماً على قانون السنخية وعلاقات الحتمية.. وهو جوهر ما تقوم عليه طريقة الفلسفة التقليدية. أما الفارابي فيختلف عمن سبقه بكونه ظل محافظاً على القانون العام لعلاقة الشبه والسنخية"[4]

---

[1] - المصدر نفسه، ص 15.

[2] - المصدر نفسه ، ص 15

[3] - يحي مُحَّد، علم الطريقة، دار العارف، بيروت، ط1، 2016، ص 102.

[4] - يحي مُحَّد، نظم التراث، دار العارف، بيروت، 2017، ط 1، ص 45.

ويمكن القول "والحال ذاته لدى الدائرة العرفانية، إذ تؤسس رؤيتها من خلال **مبدأ السنخية*** كأصل مولد يعمل وفق أداة الكشف والشهود القلبي، فمعارفها ومنظومتها الوجودية لم تتأسس وفق الأداة العقلية وأساليبها الاستدلالية كما هو الحال لدى الدائرة الفلسفية، بل تأسست وفق أداة الذوق الوجداني والشهود العياني رغم انه من الناحية الفعلية نجد الكثير من الوجوديين قد زاوجوا بين الأداتين ضمن منهج أطلق عليه المتأخرون الطريقة الاشراقية)[1].

فالدائرية العرفانية في أبعادها المعرفية تحمل بعد الذات باعتبارها المحرك للذوق والوجدان، كون أن العارف من جاهد في سعيه ليصل الى الحقيقة وليتقرب من ربه أكثر فظهرت عليه الأحوال لكثرة عباداته ثم ترقى وبلغ بهذا المقام، لهذا يعتبر يحى مُحَمَّد أن العرفانية لم تدخل الفهم العقلي كأداة معرفية، وفالتراث العرافاني في الفكر الاسلامي وإن إمتزج في بعض المراحل بالفلسفة إلا أنه بقي محافظاً على الشق الوجداني في كل منطلقاته وأبعاده.

"أصبح من الميقن – بعد أن انتهينا من البحث السابق* – أن الرؤية الفكرية التي أسسها الوجوديون خلال العهود الإغريقية والرومانية والإسلامية تنبع من مصدر مشترك واحد هو ما أطلقنا عليه **قانون الأصل والشبه أو السنخية**. لكن رغم ذلك فالملاحظ أن هناك طريقتين مختلفتين للتفكير، كما أن هناك فهمين متباينين لذلك المصدر الذي تنبع منه الرؤية وتتم به آلية الإنتاج المعرفي. فثمة دائرة تفكير فلسفية قائمة على

---

* يشير هذا المصطلح والذي استقاه يحى مُحَمَّد من أرسطو والذى يعبر عنه: **كتعبير يضم تشابه العلاقات إلى جنب تشابه الذوات**. انظر: يحى مُحَمَّد كتاب: نظم التراث حيث يقول "اصطلح عليه الفلاسفة بـ «السنخية كتعبير يضم تشابه العلاقات إلى جنب تشابه الذوات. فهو يقيم جملة من استدلالاته إستناداً إلى كون الثابت لا يعلل إلا بالثابت، وكذا أن المتغير لا يعلل إلا بالمتغير. ومن ذلك أنه يستدل على ثبات حركة المتحرك الأول، أي السماء العليا أو الفلك المحيط من خلال ثبات العلة الأولى. وهو حين يحدد العلاقة بين المتحرك الأول والتغير في عالمنا تحت القمر – لا يتوانى في اللجوء إلى تلك القاعدة فهو إبتداءاً يعتبر العلة الأولى الثابتة وغير المتحركة قد حركت متحركاً أزلياً بشكل ثابت على الحركة، لإرتباطه عالم ما بعلة ثابتة." يحي مُحَمَّد، نظم التراث، دار العارف، بيروت، 2017، ط 1، ص 26. للتوضيح يمكن الاستئناس بالنص التالى " وأخيرا، عندما قام أرسطو بنقد نظرية المثل الافلاطونية، فإنه قد فعل ذلك باستلهام قانون الإتساق والشبه الدائر بين العلة والمعلول أي السنخية. فهو يصرح قائلاً: "يزعم افلاطون أن الأشياء صور المثل، والمثل ثابتة لا تتغير، والعالم بخلافها متغير متحرك، فكيف يجوز إعتبار الأشياء المتغيرة صورة لمثل ثابتة" انظر كمال اليازوجي وانون غطاس كرم اعلام الفلسفة العربية لجنة التأليف المدرسي بيروت ط2 1964 ص 362، أنظر ايضا: ." يحي مُحَمَّد، نظم التراث، المصدر السابق، ص 27.

[1] - يحي مُحَمَّد، علم الطريقة، المصدر السابق، ص 102

* أنظر : يحي مُحَمَّد، نظم التراث :تاريخ وتطور الثقافة الوجودية بعد الاسلام ص 41 الى غاية 91.

العقل. كما توجد دائرة ذوق عرفانية تتخذ القلب محوراً لها للكشف والشهود. وليس هذا التمايز وليد عهد الحضارة الإسلامية"[1]

فمن خلال هذا يبين يحي مُحَّد أن الثقافة والحضارة الاسلامية تميزت ببعدين هما: استناد لمنطق العقل من جهة، والبعد العرفاني من جهة آخرى، ويمكن القول أن ساحة العرفان والتصوف* قد طغت على مجمل الساحة الثقافية وعلى هذا الأساس كان النقل داخل الثقافة الإسلامية " لم يكن مجرد رؤى ومضامين فكرية بقدر ما هو طريقة خاصة للنظر والتفكير يحددها – أساساً – دينامو التفكير الوجودي المتمثل في قانون (الأصل والشبه). وإذا ما كانت عملية النقل قد تمت بالحفاظ على هذا الدينامو كأساس فإن ما يسمى بالفلسفة الإسلامية والعرفان الإسلامي النظري كلاهما يعبر عن «عقل مفصل» للعقل المجمل الذي سبقت إليه الثقافة اليونانية وغيرها من الثقافات القديمة"[2]

فبهذا المنطلق يأسس المفكر يحي مُحَّد الى فكر مفادها أن حيز الفلسفة الاسلامية ومختلف مجلاتها سواء ( الفلسفة الاسلامية الكلاسيكية أو العرفان) أن هذا الانتاج وإن كان يحمل في منطلقاته بعدا محلياً أي نتاج البئة العربية، فهو يحوي نصيب من الثقافات الوافدة وعليه يمكن الاسئناس بموقف علي سامي النشار، في كتاب ( نشأة الفكر الاسلامي في الاسلام ) حيث يقول "وغايتنا هو أن نبحث بحياد وموضوعية عن التصوف وتطوره ووضعه في نسق فلسفي معين. وسنجد أمامنا خليطا ومزيجا عجيبا بعضه يمثل الإسلام ويسير بمقتضى الأصلين الكبيرين القرآن والسنة، والبعض الآخر يخالف القرآن والسنة مخالفة كبيرة أو يفسر القران

[1] - يحي مُحَّد، نظم التراث، المصدر السابق، ص 45.

* هناك أختلاف في أصل التصوف الاسلامي نذكر على سبيل المثال: المصدر الفارسي : هناك من المستشرقين من ذهب الى ان التصوف مرده الى اصل فارسي ومنهم رانمارت دوزي (1820-1883) مستشرق هولندي اشتهر بمعجمه " تكملة المعاجم العربية أنظر: عبد الرحمن بدوي.موسوعة المستشرقين .دار العلم للملايين. بيروت. لبنان. ط. 1993. 3ص "259 فالتصوف اصله فارسي كونه كان موجودا قبل الاسلام كفكرة الصدور او صدور كل شيء عن الله وقد ابو الوفاء التفتزاني بان القول بفكرة الصدور ووحدة الوجود. فقد ظهر في وقت متاخر ومراحل متاخرة من القرن السادس والسابع الهجري. المصدر المسيحي : ومن هؤلاء راينولد الين نيكولسن. المستشرق الانجليزي من اكبر الباحثين في التصوف الاسلامي من كتبه" الصوفية في الاسلام "و"اهداف التصوف الاسلامي "و"الصوفية "و "بحث تاريخي في نشاة التصوف وتطوره " عبد الرحمن بدوي. المرجع نفسه. ص593 ، يرى نيكولسن ان التصوف الاسلامي مرده الى المسيحية التي تتمثل في حياة المسيح والرهبان وطرقهم في العبادة والملبس المصدر الهندي : يميل بعض المستشرقين الى رد التصوف الى مصادر هندية. ونذكر على سبيل المثال: المستشرق الالماني" هرتمن (1851-1918) "الذي يرى ان الزهد الاسلامي في اساليبه هندي خاصة في" السبح " وتشابه عقائد الهنود في وحدة الوجود والفناء وعقائد متفلسفة الصوفية، أنظر: عبد الرحمن بدوي. المرجع نفسه607

[2] - يحي مُحَّد، نظم التراث، المصدر السابق، ص 124.

والسنة بطريقة غنوصية وهنا نتساءل هل يمكن اعتبار التصوف وحدة معينة منفصلة عن أجزاء الفلسفة الإسلامية، أو بمعنى آخر هل يمكننا أن ننكر أن ما حدث في التصوف الإسلامي في المظهر الأسمى للحياة الروحية في الإسلام هو هو ما حدث في التفكير العقلي الإسلامي "[1]

وبناءاً على هذا يؤكد يحي مُحَّد أنه لا يمكن إرجاع الفكر الفلسفي في الثقافة العربية الى البئة اليونانية ولكن يلاحظ أنه اذا أخضعنا التراث الفلسفى الاسلامي من منطلق الأصل المولد أو ضوء دينامو التفكير اننا لا يمكن أن نفصلها عن الأصل المؤسس وفي هذا يقول "فمع أن هناك العديد من القضايا التي واجهتها (الفلسفة الإسلامية) لأول مرة والتى لا يمكن إرجاعها بسهولة إلى فلسفة الاغريق والرومان وغيرهما، إلا أن تحديدها من زاوية منهجية على ضوء دينامو التفكير أو الأصل المولد الفعال يجعل من النسق الفلسفي داخل الثقافة الإسلامية معبراً عن العقل المفصل للأصل المؤسس" [2]

وهذه الفكرة تنطبق على كثير من المباحث والقضايا في الفلسفة الاسلامية حيث يقول يحي مُحَّد "وينطبق هذا الحال على قضايا كثيرة؛ كالتفاصيل المتعلقة بمباحث الوجود والماهية والعلة والمعلول، وقضايا التفسير الفلسفي والعرفاني للنبوة والنص الديني وتفاصيل الجنة والنار وتأسيس المدينة الفاضلة وغيرها. وكما ذكر المرحوم الطباطبائي بأن عدد المسائل التي ترجمت عن اليونان إلى العربية لم تكن أكثر من مائتي مسألة، في حين إنها بلغت لدى المسلمين ما يقارب السبعمائة مسألة[3]. لكن كل ذلك يعبر عن عقل مفصل للعقل اليوناني وغيره من عقول الحضارات الأخرى السابقة" [4]

يوضح يحي مُحَّد على أن ظهور العرفان والتصوف في التراث الاسلامي لم تكن غايته دحض الفلسفة وانما محاولة الارتقاء وتمازج ، كون أن الفيلسوف لايخلو من الاتجاه الصوفي والبعد القلبي والعرفان ، كما أن العارف بدوره لاينبذ الفلسفة وانما يتكملان من أجل تحصيل المعرفة وقد مثل هذا الاتجاه السهروردي وعليه يقول يحى مُحَّد " ومع ذلك فإن العرفان لم يأت ليبطل هذه الفلسفة وينفض يده عنها، بل جاء ليصحح مسارها ويتمم رؤاها، وهو الحال الذي تكرر داخل الثقافة الإسلامية، حيث لم يكن التمايز بين العرفان

[1] – علي سامي النشار، نشأة الفكر الاسلامي في الاسلام،( الزهد والتصوف الاسلامي في القرنين الاول والثاني الهجريين)، ج3، دار المعارف، ط8، (د / ط)، ص 27.

[2] - يحي مُحَّد، نظم التراث، المصدر السابق، ص 124.

[3] - الطبطبائي، الشيعة، نص الحوار مع المستشرق كوربان، ترجمة: جواد علي كسار، مؤسسة ام القرى للتحقيق والنشر، ط2، 1418هـ، ص 104.

[4] - يحي مُحَّد، نظم التراث، المصدر السابق، ص 124.

والفلسفة تمايزاً ضدياً. ففي الغالب إن الفيلسوف لا يخلو من عرفان، كما أن العارف لا يخلو بدوره من فلسفة. فهذه الوجهة التوفيقية هي التي سادت لدى الوجود يين في الحضارة الإسلامية، حتى نُظر لها مؤخراً ضمن خط ما يسمى بخط الإشراق الذي تولى طريقة الجمع بين الفلسفة والعرفان؛ لا غنى لأحدهما عن الآخر، كما هو الحال عند السهروردي وأتباعه إلى يومنا هذا"[1]

ولعل السبب الاساسي حسب يحي مُحَّد في هذا التمازج بين الفلسفة والعرفان في أصل المولد أو قانون الشبه والسنخية والتفكير المستنبط والمستلهم في الحضارات السابقة – اليونانية- حيث يقول "وربما كان السبب الأساس الذي جعل أغلب وجوديي الحضارة الإسلامية ينضوون تحت لواء الخط الإشراقي، هو أنهم يتبنون أصلاً مولداً واحداً تتأسس عليه عملية الإنتاج المعرفي وتكوين الرؤى والمضامين الوجودية"[2]

وعليه يمكن أن نجعل كل من تفكير الفيلسوف والعارف وحدة متكاملة " فهذه الوحدة تجعل من الفيلسوف أو العارف قادراً على أن يمثل دور الآخر في الوقت نفسه، وبالتالي يصبح من الطبيعي أن يكون كل فيلسوف عارفاً، وكل عارف فيلسوفاً. فكلاهما يعالجان موضوعاً واحداً هو الوجود العام، وهما كثيراً ما يستخدمان أداتين من التفكير العقل والقلب "[3]

وبالتالى فأن دينامو التفكير والاستدلال " ذو طبيعة مشتركة تتمثل في قانون الشبه والسنخية، وهو ما يفسر لنا علة التشابه في الرؤية التي يؤسسها الوجوديون، سواء كانوا فلاسفة أم عرفاء، وكذا علة القدرة على التنظير في الجمع بين الطريقتين"[4].

ويمكن التأكيد على أن في النظام المعياري " نجد ان دائرته العقلية تحمل أكثر من جهاز معرفي مولّد، فكل جهاز يعمل طبقاً لبعض الأصول العق لية، فيكون منهجاً ورؤية مولّدة يتأسس عليهما الإنتاج المعرفي وفهم النص الديني. ومن حيث التحديد تعمل هذه الدائرة وفق أصلين مولدين رئيسيين يجمعهما رابط عام هو (الحق)، وإن اختلف الأمر بينهما تحت عنوانين هما: الحق في ذاته أو الحق) (الذاتي والحق المشروط بالملكية أو (حق الملكية)"[5]

---

[1] - يحي مُحَّد، نظم التراث، المصدر السابق، ص 92.

[2] - المصدر نفسه، ص 93

[3] - المصدر نفسه، ص 94

[4] - المصدر نفسه، ، ص 94.

[5] - يحي مُحَّد، علم الطريقة، المصدر السابق، ص 102

فعلم الكلام يعبر أن هذا النظام الوجودي "كما يشهد على ذلك علم الكلام العقلي. فالأول يعتبر (**الحق**) كياناً معيارياً غير مشروط بشروط خارجة عن ذاته، كما يحتمي به كل من المعتزلة والإمامية والزيدية ومن على – شاكلتها، كأساس لتوليد النظر القبلي والإنتاج المعرفي المنظم ومن بعده فهم النص. في حين يرى الآخر أن هذا (الحق) مشروط بالملكية، كما يتمثل لدى الأشاعرة، فهو الأصل الذي يبرر للمالك المطلق حق التصرف بملكه ما يشاء"[1]

ويذهب يحي مُحَّد أن الدائرة البيانية " تبقى ضمن النظام المعياري، وتتميز بأنها قائمة على **قاعدة الفهم العرفي للنص**، فالنص بما له من إعتبارات عرفية للفهم والتوليد هو مرجع أساس للتكوين المعرفي لدى الدائرة البيانية فللنص مرجعية تكوينية وتقويمية، بمعنى أن العقل البياني يتكون من إفرازات نصية، وأن المصادر الأخرى ليس لها إعتبار ما لم يتم عرضها على مرجعية النص وإحراز موافقته. وإذا كان من الممكن للبياني أن تنقطع صلته بالمصادرالأخرى التي قد يكون لها شيء من الأثر على فكره؛ فإن من المحال أن ينطبق ذلك على علاقته بالنص."[2]

"فلدى البياني إن مصادر المعرفة والتشريع تبدأ بالنص، حيث **القرآن الكريم**، ثم السنة النبوية، وبعدهما الإجماع ككاشف عن النص أو مستدل عليه به، وقد يضاف إلى ذلك قول الصحابي وسلوكه ككاشف آخر، وبعد ذلك تأتي سائر مبادئ الإجتهاد الأخرى التي حرص البيانيون – عادة – على جعلها مستمدة من النص مباشرة وغير مباشرة"[3]

## المبحث الثاني: إشكالية التسمية في العقل المؤسس للتراث

### أولا: تداخل الفكر الاسلامي

يتصف الفكر الإسلامي – كتراث معرفي – بالتعدد والتداخل، فهو متعدد بكثرة فرقه، كما أنه متداخل أيضاً. وتبرز إيجابية هذه الظاهرة لدى الفروع من هذا الفكر، كما في علم الفقه وغيره من العلوم"[4]

---

[1] - المصدر نفسه، ص 102

[2] - المصدر نفسه، ص 103

[3] - المصدر السابق ، ص 103

[4] - يحي مُحَّد، علم الطريقة، المصدر السابق، ص 104

" أما في الأصول والعقائد فالأمر مختلف، إذ الفكر فيها وإن تعدد وتداخل إلا أن ما ساد قد تم توظيفه بإتجاه التضليل والتكفير، إذ كانت الفرق الدينية أحادية التصور وانحصارية التفكير؛ لا تجيز للآخر الإختلاف والتعدد وبعضها يتهم البعض الآخر بالضلال والكفر، كما أنها قد داولت قضاياها العقدية بأنحاء شتى من الإجتهاد، رغم أنها تتنكر – في الغالب – لهذا الإجتهاد* ولا تعترف به "[1]

"لكن رغم كل ذلك فإن النقطة الإيجابية التي تتجاوز هذه السلبيات هي أن تعددية هذه الفرق محكومة بالتداخل. فبحسب البحث الإبستيمي تتصف التعددية المشار إليها بأنها متداخلة على المستويين: المضمون الفكري، والمنهج أو الطريقة"[2]

" ومن حيث الدقة، هناك ثلاث جهات تتداخل فيما بينها، هي: المناهج والعلوم والمذاهب. ففي المذهب الواحد تتعدد العلوم والمناهج، كما تتعدد في العلم الواحد المذاهب والمناهج، وكذا الحال في المنهج الواحد ، فهو أيضاً يتضمن تعدداً في العلوم والمذاهب"[3]

" فمثلاً على مستوى المضمون، رغم أن الفرق الإسلامية تتفق على أصل التوحيد، إلا أنها تختف حول مضمون هذا الأصل فهناك التوحيد بالمعنى التشبيهي، وفي قباله التوحيد بالمعنى التنزيهي كما هناك التوحيد بالمعنى الأشعري، وكذا بالمعنى الفلسفي، وعلى شاكلته العرفاني المعبر عن وحدة الوجود، وغير ذلك من المعاني. وهذا الإختلاف لا يمنع من إشتراك الفرق الكبيرة في حمله. فالمعنى التنزيهي للتوحيد وارد؛ سواء في الساحة الشيعية أو السنية، ومثله المعنى التشبيهي، وكذا المعاني الأخرى"[4].

"ولو استعنا ببيتين من الشعر لمحي الدين بن عربي حول التوحيد فسنجد إلى أي تتفق فيه الإتجاهات داخل المذاهب الإسلامية المختلفة

فإن قلت بالتنزيه كنت مقيداً **** وإن قلت بالتشبيه كنت محدّداً

* انظر الفصل الاخير، يحي مُحَمَّد، الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر، دار افريقيا الشرق، المغرب، 2010، ط 3، ص 162.

[1] - يحي مُحَمَّد، علم الطريقة، المصدر السابق، ص 104

[2] - المصدر نفسه، ص 104

[3] - المصدر السابق، ص 104

[4] - يحي مُحَمَّد، علم الطريقة، المصدر السابق،، ص 104

وإن قلت بالامرين كنت مسدَّداً **** وكنت إماماً في المعارف سيداً [1]

"إذ يعكس هذان البيتان شكل التناغم الذي يتقارب فيه الإتجاه العرفاني – الذي يؤيده حيدر الأملي وصدر المتألهين الشيرازي بقوة – مع الإتجاه السلفي الحنبلي واتباعه من أمثال ابن تيمية ومن على شاكلتهم من متقدمي الأشاعرة؛ وعلى رأسهم مؤسس المذهب أبو الحسن الأشعري وهو ذاته يعكس التداخل بين المذاهب الإسلامية وتقاربها"[2].

**ثانيا: هوية العقل عربي أو اسلامي**

" مبدئياً، وقبل الدخول في تحديد دقيق للمسألة، قد يقصد بالعقل العربي الإسلامي ما يمثل النتاج الفكري الكافة نواحي العلوم العربية والإسلامية كالفقه والكلام والتفسير وغيرها. كما قد يقصد به ما يمثل الطريقة التي تتشكل عليها عملية الانتاج المعرفي لتلك العلوم وواضح أن الموقف الأخير ليس منفصلاً عن الموقف الأول، فهما مربوطان برباط التوليد والانتاج"[3]

"ولأول وهلة، قد يرى الناظر أن التساؤل عما إذا كان العقل الخاص بتر عربياً أو إسلامياً، هو تساؤل ليس له معنى ولا جدوى، فهو عقل عربي إسلامي لاستحالة التفكيك بينهما مثلما يستحيل التفكيك بين الماهية والوجود في الفلسفة. إذ الثقافة العربية هي في غالبها ثقافة إسلامية، والثقافة الإسلامية غالباً ما تكون ثقافة عربية هي الاخرى وبا لتالي فإن العربية بما تكنّه من خصوصية لغوية وثقافية هي بمثابة الإسلام كشريعة[4] حتى أن بعض القدماء صور هذه العلاقة كما هو الحال مع أبي عمرو بن العلاء بقوله: «علم العربية هو الدين بعينه"[5]

لقد كان من المفروغ منه، أن العقل العربي الإسلامي يستمد روح موضوعه الأساس من النص المقدس كمادة خام، فأداته تنهج نحو توظيف النص في تشكيل الثقافة العلمية وانتاجها. وحيث أن النص المقدس

[1] – داود بن محمود بن محمد القيصرى، مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، دار الكتب العلمية، مصر، ط1، 2012، ص290.

[2] - يحي محمد، علم الطريقة، المصدر السابق، ص 104

[3] - يحى محمد، نقد العقل العربي في ميزان ، المصدر السابق، ص 33.

[4] - يحى محمد، نقد العقل العربي في ميزان ، المصدر السابق، ص 33

[5] – زيدان جرجي تاريخ آداب اللغة العربية دار مكتبة الحياة بيروت ج2 ص 17

يمتلك في حد ذاته اعتبارين أساسيين، فهو من جهة يمثل ذات اللغة العربية، لكنه من جهة أخرى له قدسية شرعية خاصة أضفاها الشارع الإسلامي عليه"[1]

" وبالتالي فهو ليس كأي لغة ولا كأي نص كان، بل هو نص لغوي محمل ومشحون بالقدسية الدينية.. لذا فإن العقل العربي الإسلامي يصبح ذاته حاملاً لمادة ذات طبيعة مزدوجة، فهي من جهة مادة لغوية قد تساهم بدرجة ما في حمل صورة الواقع العربي وعكسه على صعيد العقل، لكنها من جهة أخرى عبارة عن مادة دينية ذات صبغة معيارية قائمة في الأساس على نظرية التكليف بما تعبر عن علاقة المكلف بالمكلّف. فإذا كان هذا الازدواج"[2]

وحقيقة الأمر أننا ما زلنا نفتقر افتقاراً مطبقاً لأي محاولة تسعى إلى وضع الحدود الفاصلة بين البنيتين اللغوية والمعيارية داخل العقل العربي الإسلامي، بل ولا نمتلك دراسة جادة تسعى للكشف عن صميم بنية هذا العقل الا لدى مشروع (نقد العقل العربي). فهذه الدراسة رغم أنها لم تهتم في البحث عن الحدود الفاصلة بين البنيتين، ولم تستهدف التمايز بينهما، ولا حتى التعرض للكشف المفصل عن طبيعة البنية المعيارية، إذ كان غرضها ينصب مباشرة وبشكل واضح نحو إثبات الطبيعة العربية للعقل الذي تشكّل ولا زال يمارس دوره من خلال بنيته اللغوية"[3].

" رغم ذلك يلاحظ أنها يمكن أن تعرفنا ولو بطريقة السلب عن حدود الاعتبارات المعيارية في قبال اعتبارات الخاصية (القومية المصفاة على العقل العربي الإسلامي، ما دام هذا الأخير يقع بين أن يكون إما محكوماً بسلطة المزية الأولى أو الثانية"[4]

**ثالثا: مبررات الجابري حسب يحي مُحَّد للأخذ بعروبة العقل**

مبررات الأخذ بعروبة (العقل) لا شك أن هناك بعض المبررات التي فرضت نفسها على الجابري لجعل مشروعه موسوماً بـ (العقل العربي) بدلاً عن (العقل الإسلامي)، وهو وإن لم يتعرض صراحة إلى علة هذا

[1] - يحي مُحَّد، نقد العقل العربي في ميزان ، المصدر السابق ، ص 33

[2] - المصدر نفسه، ص 33

[3] - المصدر السابق، ص 34.

[4] - المصدر السابق، ص 34

الترجيح والتفضيل ضمن طيات مشروعه الضخم إلا أن كثرة إلحاح السائلين عن ذلك حدث به إلى أن يقدّم لنا عدة مبررات:

– فذكر في بعض المناسبات أن ذلك يعود إلى ما في اللغة العربية وعلومها من دور كبير وحاسم في تشكيل آليات المعرفة وبناء أسسها.[1]

–كذلك فلأن عبارة (العقل الإسلامي) لا يمكن أن تدل في حقل الثقافة العربية الا على مثل ما تدل عليه عبارة (العقل المسيحي) في الثقافة الأوروبية، مع أنه –كما يذكر – ليس من اهتمامه ولا من اختصاصه التحرك في اطار( العقل الديني) إسلامياً كان أو مسيحياً "[2]

– وفي مناسبة أخرى أوضح أن اختياره هو اختيار استراتيجي*، مبدئي ومنهجي، وذلك لاعتبارين؛ أحدهما يتعلق بحدود امكاناته الخاصة، إذ يتصور أن عبارة (العقل الإسلامي) من المفروض أن تضم كل ما كتبه المسلمون أو فكروا فيه، سواء باللغة العربية أو غيرها، مع أنه ـ كما ذكر – لا يتقن في هذا المجال إلا اللغة العربية[3].

أما الاعتبار الآخر فيتعلق بطموحاته، ذلك لأنه لا يطمح إلى إحياء وانشاء علم كلام جديد، وعبارة (العقل الإسلامي) لا تتجرد من المضمون اللاهوتي، في حين أن مشروعه قائم على البحث الابستمولوجي في أدوات المعرفة وآلياتها، وهو متوفر في اللغة العربية ذاتها، خاصة وأن هذه اللغة وعلومها لها الدور الكبير والحاسم في تشكيل آلية المعرفة ورسم صورة العالم بعيدا عن مجال الدراسات اللاهوتية الكلامية وغيرها[4].

---

[1] - المصدر نفسه، ص 34

[2] - الجابري مُحَمَّد عابد، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، المرجع السابق، ص131.

* أنظر **نص الجابري** (التراث والحداثة): "أريد أن أشير بادي ذي بدء إلى أن اختياري لعبارة العقل العربي» بدل عبارة والعقل الاسلامي اختيار لم تملله علي اعتبارات تكتيكية كما قد يتوهم البعض. فأنا لا أستعمل التقية ولم أتعود عليها وليس من طبعي الهروب من الموضوع بمثل هذه الآليات إن اختيار عبارة «العقل العربي هو بالنسبة إلي اختيار استراتيجي، مبدئي ومنهجي، وذلك من ناحيتين أو لاعتبارين: أولاً لأن العقل الاسلامي يضم كل ما كتبه المسلمون أو فكروا فيه سواء باللغة العربية أو بغيرها من اللغات كالفارسية مثلا . وأنا لا أتقن في هذا المجال إلا اللغة العربية. أنا أجهل الفارسية تماماً، لغة وثقافة . فكيف يمكنني الحديث عن عقل اسلامي هكذا بدون تقييد والفرس كما نعلم يكتبون اسلامياً باللغة الفارسية منذ القرن الخامس الهجري. إذن، إن جهلي للغة الفارسية والثقافة الفارسية الاسلامية وغير الاسلامية قبل الاسلام) يحول دوني ودون التفكير في نقد العقل الاسلامي هكذا بإطلاق"، أنظر : الجابري مُحَمَّد عابد، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، ص 330.

[3] - يحى مُحَمَّد، نقد العقل العربي في ميزان ، المصدر السابق، ص 34

[4] - الجابري مُحَمَّد عابد، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، المرجع السابق، ص320

"على أن الإعتبار الأول غير مقنع تماماً. إذ لو آمنا به لكان من الصعب أن نجد شخصاً يحق له التحدث باسم (العقل الإسلامي) والثقافة الإسلامية بما ثقافة هي علمية، مادام ليس بقدرته معرفة جميع اللغات التي تتناول الفكر الإسلامي، وهو الأمر الذي يفضي إلى تضييع الثقافة الإسلامية والخصوصية التي تحملها" [1]

" والحقيقة إنه لما كانت اللغة العربية تمثل العمود الفقري للثقافة الإسلامية بما هي ثقافة علمية، فأغلب ما كُتب عن الفكر الإسلامي علوماً ومناهج واتجاهات كان بتلك اللغة، لذا فأي كتابة أخرى عن الثقافة الإسلامية أو (العقل الإسلامي) لا يمكنها أن تستغني عن اللغة العربية وثقافتها ولو بصورة غير مباشرة، اذ ان أي دراسة علمية تهدف للتعرف على (العقل الإسلامي) فسوف تتعرف عليه من خلال روح النص المقدس، أو من خلال ثقافة الاجتهادات الفكرية التى تتحرك في دائرة النص أو على مقربة منه، وجميع ذلك قد تم انجازه من خلال اللغة العربية ذاتها"[2]

"أما الاعتبار الثاني فصحيح أن الاستناد إلى آلية اللغة العربية كأساس للبحث الابستمولوجي يجعل من التفكير دائراً في حدود العقل العربي)، لكن ليس من الصحيح أن البحث في اطار (العقل الإسلامي) يتضمن بالضرورة الطابع اللاهوتي مثلما لا يصح أن يقال أن البحث في اطار (العقل العربي) يتضمن الطابع العرقي بالضرورة. فلا مانع من أن يكون أساس البحث في العقل الإسلامي) هو البحث الابستمولوجي بعيداً عن اللاهوت، مثلما هو الحال في دائرة التفكير اللغوية"[3]

" ومع ذلك فإنه لا توجد حدود فاصلة بين الأمرين، إذ البحث الابستمولوجي يؤثر على البحث اللاهوتي، والعكس صحيح. كما أن البحث في حدود العلاقات اللغوية له مداخل في المضامين اللاهوتية، والعكس صحيح أيضاً"[4]

[1] - يحى مُحَّد، نقد العقل العربي في ميزان ، المصدر السابق،، ص 35

[2] - المصدر السابق، ص 34.

[3] - المرجع السابق ، ط2، ص

[4] - المصدر نفسه، ص35.

"مهما يكن فإن إجلاء الفارق بين عبارة (العقل العربي) و (العقل الإسلامي) تتضح من نفس طبيعة البحث إن كان ابستمولوجياً أو لاهوتياً، مادام البحث في (العقل الإسلامي) يمكن أن يكون ابستمولوجياً بعيداً عن اللاهوت"[1].

"وعليه فإن الفارق بينهما وتمييز أحدهما عن الآخر؛ يتحدد بملاحظة مقومات البحث إن كانت تدخل في الطرح القومي أم الديني. فمن أهم مقومات الطرح القومي هي اللغة والجغرافية والجنس والتاريخ. في حين أن من أهم مقومات الطرح الديني هي العقيدة والشريعة بما تحملان من طابع معياري تحدده أساساً نظرية التكليف باعتبارها قطب التفكير الديني"[2] .

" فالطرح القومي يجعل من العقل مبنياً على بحث اللغة من جهة اللفظ والمعنى أو على الجغرافية من جهة تأثر الانسان بمحيطه الخاص، أو على أساس الجنس من جهة عرقية، أو على التاريخ إن كان له خصوصية فريدة؛ فلا يكون مسبوقاً بتاريخ آخر لقومية أخرى، ولا يكون مقترناً مع خصوصية منافسة ليست ملحقة ضمن حقل الاعتبارات القومية كما هو الحال مع خصوصية المعيار التي لا تتماهى مع مزية الاطار القومي"[3]

وهنا يظر يحي مُحَمَّد مثال بالتقسم الذي حدث في الفكر الغربي نتيجة الفكر الاستشراقي * خاصة مع إرنست رينان** حيث يقول" قَبلاً كانت هناك العديد من الدراسات التي استهدفت التميز بين الأنظمة

---

[1] - المصدر نفسه ، ص35.

[2] - المصدر نفسه ، ص35.

[3] - المصدر نفسه ، ص35.

* قد جاء في الموسوعة الميسرة حول المفهوم الاصطلاحي للاستشراق بأنه : " تعبير يدل على الاتجاه نحو الشرق، ويطلق على كل من يبحث في أمور الشرقيين وثقافتهم وتاريخهم . ويقصد به ذلك التيار الفكري الذي يتمثل في إجراء الدراسات المختلفة عن الشرق الإسلامي ، والتي تشمل حضارته وأديانه وآدابه ولغاته وثقافته . ولقد أسهم هذا التيار في صياغة التصورات الغربية عن الشرق عامة وعن العالم الإسلامي بصورة خاصة ، معبراً عن الخلفية الفكرية للصراع الحضاري بينهما "الجهني مانع ، الموسوعة الميسرة في المذاهب والأديان والأحزاب المعاصرة ، دار الندوة العالمية ، ج 2 ، ط 5 ، د ت ، ص 687 . فهذا التعريف يوضح أن الشرق الإسلامي هو المقصود بكلمة استشراق ، لكنه ليس وحده بل كل من اتجه نحو الشرق بدراسة أو بقصد تكوين ابستيمولوجيا استشراقية عن الثقافات الشرقية إما الهندية أو الفارسية أو الصينة ... الخ .

** يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي عن رينان في كتابه موسوعة المستشرقين : " رينان ( 1823–1892) : ERNEST RENANمستشرق ومفكر فرنسي ، عني خصوصا بتاريخ المسيحية وتاريخ شعب إسرائيل " أنظر: بدوي عبد الرحمن ، موسوعة المستشرقين، مصدر سابق ، ص 311 ، فهو قد اهتم بالشرق عموما، سواء في دراسته للمسيحية بالرجوع إلى الكنيسة الشرقية وذلك ما يظهر من زيارته لفلسطين وإقامته بلبنان ، أو دراسة اليهودية التي كانت منتشرة خاصة في الشرق. وقد جاء في معجم أعلام المورد عن رينان أنه " عاني أزمة إيمان أدت به إلى الارتداد عن عقيدته الكاثوليكية . تميزت بحوثه بالعقلانية وبالإيمان بالعلم .

الفكرية[1] او عقول العالم على اساس العرق والجنس، اذ ظهر العديد من المفكرين الغربيين يحملون نظرية تقسيم شعوب العالم الى جنسين اطلق عليهما بالجنسين الآري والسامي***"

ومن المؤسف أن **مُحَّد عابد الجابري** يعزز هذا الادعاء في كتابه "تكوين العقل العربي" فنجده يقول (إذا جاز لنا أن نسمي الحضارة الإسلامية بإحدى منتجاتها فإنه سيكون علينا أن نقول عنها إنها حضارة فقه، وذلك بنفس المعنى الذي ينطبق على الحضارة اليونانية حينما نقول عنها إنها حضارة فلسفة، وعلى الحضارة الأوروبية المعاصرة حينما نصفها بأنها حضارة علم وتقنية)[2]

وهذا الادعاء الاستشراقي المنزع، يكرر في فحواه جزم أحمد أمين في (ضحى الإسلام) بأن فلاسفة الحضارة العربية الإسلامية ، من أمثال الفارابي وابن سينا وابن رشد كانوا كالغنوضية اليونانية في البلاد الإسلامية. وكذلك جزم عبدالرحمن بدوي في كتابه (التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية) بأن الفلسفة منافية لطبيعة الروح الإسلامية لذا لم يقدر لهذه الروح أن تنتج فلسفة، بل ولم تستطع أن تفهم روح الفلسفة اليونانية وأن تنفذ إلى لبابها [3]، وهكذا فإن نسبة الفلسفة إلى الدين تجعل من الممكن صك مفهوم (الفلسفة الإسلامية*) السائد والذي يعني عدم وجود فلسفة في الحضارة العربية الإسلامية بالمعنى المتداول، وبالتالي خلوها من الابتكار، واقتصارها على أن تكون مجرد ناقل رديء للفلسفة اليونانية.

ولا شك أن مفهوم (حضارة الفقه)، وهو كما أشرنا صناعة استشراقية بامتياز، يهدف إلى تعزيز الاستيهامات الرغبية للمركزية الإثنية الأوروبية .**ولكن هذه (الجغرافية الفلسفية الخيالية)** على حد تعبير جورج

---

[1]- يحي مُحَّد، نقد العقل العربي في ميزان ، دار افريقيا الشرق، المغرب، 2009، ط2، ص36.

*** لقيت في السوربون هذه المحاضرة بتاريخ 29 مارس 1883م، تقول هذه النظرية أو الأطروحة الأولى من النظرية (العرب وصلتهم بالعلم والفلسفة) التي ضمنها كتابه (تاريخ اللغات السامية) وكثفها في المحاضرة المذكورة: إن هناك جنسين الجنس الآري والجنس السامي وهما يشكلان عقلين: العقل الآري والعقل السامي، وتقول إن الجنس السامي دون الجنس الآري، وإن العقل السامي لا يقوى على الإبداع الفلسفي وإنتاج العلم لأن الوحدة والبساطة هما الطابع الذي يميزه عن العقل الأول. أمَّا العقل الآري فإنه يمتاز بالكثرة والتعقيد وطابعه متفرد بوجود قدرات ثابتة فيه عبر التاريخ.

[2] – مُحَّد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي، دار الطليعة، بيروت، ص 96.

[3] – جورج طرابيشي، مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام، دار الساقي بيروت، ص 16-17.

* فهذه الفلسفة مكتوبة بالعربية ليس إلا، ثم إنها لم تزدهر إلا في الأجزاء النائية من الإمبراطورية الإسلامية، في إسبانيا والمغرب وسمرقند، وبدلا من أن تكون نتاجاً طبيعيا للروح السامي فقد مثلت بالأحرى رد فعل عبقرية فارس الهند أوروبية على الإسلام، أي على ذلك النتاج الأكثر خلوصاً للروح السامي. أنظر: جورج طرابيشي، مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام، دار الساقي بيروت ، ص 15.

طرابيشي "اصطدمت عند التصدي لرسم خريطتها الفعلية بعقبة كأداء: فنهر الفلسفة اليونانية الذي انتهى فعليا إلى أن يصب في المجرى الأوروبي الغربي ابتداء من القرن الثاني عشر كان قبل ذلك قد مر بتحويلة شرق أوسطية لا سبيل إلى المماراة فيها: الحضارة العربية الإسلامية التي كانت هي الأخرى مع استطالتها الفارسية حضارة فلسفة في مظهر من مظاهرها على الأقل"[1]

يظهر حرص طه عبد الرحمن على تميز الفلسفة و تأكيد دورها في حياتنا، ويرى أنه قد آن الأوان أن تكون لنا – نحن العرب– فلسفتنا الخاصة التي تنأى عن التقليد والتبعية للفلسفة الغربية.

ومن ثم ينادي طه بالإنتقال من التقليد الي التجديد ومن الإتباع الى الابداع "وينتقد بشدة أفة القليد التي جعلتنا نحدو حدو المنقول الفلسفي الغربي حذو النعل بالنعل... فحرموا أيما حرمان من ممارسة حقهم في الابداع الفلسفي المختلف"[2]

ومن ثم يؤكد طه عبد الرحمن على أهمية تنمية الفكر الفلسفي الإسلامي الخالص الذي ينطلق من مبادئنا الإسلامية الخالصة ويتوافق معها تمام التوافق، ويعبر عن إشكالياتنا الفكرية الحقيقية، حيث يصبح قادر على الرد ومجابهة شبه الخصوم وبناء معرفة إسلامية صحيحة حيث يقول " ما أحوج الإنبعاث الإسلامي الجديد الى العمل على النهوض بهذا الجانب الإنساني الذي وحده يمكن الرد على شبه الخصوم وبناء معرفة إسلامية صحيحة"[3]

[1] – جورج طرابيشي، مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام، دار الساقي بيروت ، ص 14

[2] – طه عبد الرحمان ، سؤال الأخلاق– مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي،ط4، المغرب، الدار البيضاء،2009،ص30.

[3] - المرجع نفسه، ، ص195.

# الفصل الثالث: نقد يحي مُحَّد لمشرع الجابري

## المبحث الأول: عرض مشروع الجابري

أولا: مفهوم العقل العربي في نظر الجابري

ثانيا: العقل العربي مرجعيته الفكرية

ثالثا: النظم المعرفية في العقل العربي والصراع القائم بينها

رابعا:الحداثة السياسية في نظر الجابري

خامسا: الحداثة الأخلاقية في نظر الجابري

## المبحث الثاني: مزالق الجابري في نظر يحى مُحَّد

أولا :موقف يحي مُحَّد من مشروع الجابري.

ثانيا: التراث حسب يحي مُحَّد.

ثالثا: نقد القراءة البرانية للتراث .

رابعا: يحي مُحَّد ناقدا للجابري

## المبحث الأول: عرض مشروع الجابري

التراث حسب الجابري من جملة المفاهيم الموظفة في الخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر، وهو يستقي كل مضامينه من ذات الخطاب أي ظروف النهضة العربية الحديثة في طموحاتها وعوائق مسيرتها، والتراث كان يوظف في الخطاب النهضوي العربي توظيفاً مضاعفاً فمن جهة كانت دعوات التمسك به والرجوع إلى الأصول ميكانيزما نهضوياً ومن جهة أخرى كانت الدعوة نفسها رد فعل ضد التهديد الخارجي الغربي وهو ما جعل التراث هنا مطلوبا لأجل القفز إلى المستقبل وبدرجة أولى من أجل تأكيد اثبات الذات، وهذه كانت الشحنة الوجدانية والبطانة الأ يديولوجية فضلاً عن تلك النظرة الضبابية والسحرية التي ظلت تلابس مفهوم التراث.

أما عن حضوره كمعرفة في الثقافة العربية الراهنة يميز الجابري بين صورتين، تقليدية ويقصد بها أصحاب الفهم التراثي للتراث، وهذا الصنف تغيب عنه الروح النقدية، وفقدان النظرة التاريخية، حيث بقي التراث يكرس نفسه ناهيك عن تناوله في الغالب بصورة مجزأة ورديئة، والصورة العصرية الاستشراقوية الرائجة في الساحة الفكرية العربية الراهنة عن التراث العربي الإسلامي، وهؤلاء سواء ما كتب بأقلام المستشرقين أو من صنف لهم من طرف من ساروا على نهجهم من الباحثين العرب، وهم يشكلون صورة تابعة، بل يمثلون مظهراً من مظاهر التبعية الثقافية، وأخيراً الماركسية ويعتمد أصحابها المادية التاريخية واسقاطها على التراث كمنهج مطبق وليس كمنهج للتطبيق، وهي أيضا مؤطرة بالمركزية الأوروبية، ما جعلها تقوم على الفهم من خارج هذا التراث، فهي والاستشراقوية سواء بسواء[1].

لأجل تجاوز هذه القراءات يطرح الجابري منهجاً بديلاً هو في نظره كفيل بقراءة التراث قراءة مثلما يصفها هو معاصرة لنا وذلك باحتوائنا للتراث لا أن يحتوينا هو، فمن الناحية المنهجية هناك مشكلتين أساسيتين: مشكلة الموضوعية ومشكلة الإستمرارية[2]، فالأولى ترتكز على ثلاث خطوات: المعالجة البنيوية والتحليل التاريخي والطرح الأيديولوجي، وأما مشكلة الإستمرارية فالأمر يتعلق بتراث هو تراثنا نحن، فهو جزء منا لا يمكن لنا أن نلقيه بعيداً عنا، ونتفرج فيه تفرج الانتربولوجي، ولا تأمل الفيلسوف لصروحه الفكرية المجردة،

[1]-الجابري مُحَّد عابد، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، المرجع السابق، ص 25-29.

[2]- الجابري مُحَّد عابد، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، ط6، 1993. ص 20.

بل نفصله عنا لأجل استعادته في صورة جديدة وبعلاقات جديدة من أجل أن نجعله معاصراً لنا على صعيد الفهم والمعقولية، وأيضاً على صعيد التوظيف الفكري بروح نقدية عقلانية.

الحق، إن الخطاب العربي المعاصر ينزع نحو همه الأيديولوجي (النهضة)، إلا أنه حسب الجابري خطاب قاصر يعتوره النقص في المنهج والرؤية، كون هذا الخطاب تناول الكثير من القضايا بالنقد إلا أنه لم ينتقد أداة الفكر ذاتها، وهو ما جعل الجابري يلوح بضرورة نقد العقل العربي والذي بحسبه يعاني من أزمة، بل غياب نقده هو من عوامل تعثر النهضة[1]

**أولا: مفهوم العقل العربي في نظر الجابري :**

يميز الجابري بين عقل نظري مجرد (التكوين والبنية)، وعقل عملي (الأخلاقي والسياسي)، أما عن مفهوم العقل العربي حسبه فهو:" جملة المبادئ والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية للمنتمين لها كأساس لاكتساب المعرفة، أو لنقل: تفرضها عليهم كنظام معرفي"[2].

أما عن ضرورة نقد العقل العربي فهو لأجل التحرر من بنية العقل العربي المنحدرة من عصر الانحطاط والتي تلقي بظلالها إلى اليوم[3]، ولأجل معرفة أسباب هذا الإنحطاط أو أزمة العقل العربي بالأحرى فعلينا بادئ ذي بدء أن نشـ ير الى أسباب اختيار الجابري وسم مشروعه بالعقل العربي خلافاً لما نجده عند أركون مثلا. والجابري يعتبر أن " أداة المعرفة العربية التي يطلق عليها (العقل العربي) هي نتاج الثقافة العربية"[4]، وهي من أضفت عليه خصوصيته، وبما أن العقل العربي وليد الثقافة والبيئة العربية فإنه لا بد من التطرق إلى تاريخية تأسيسه.

[1] - الشياب مُحَّد خالد، رؤى فلسفية في الفكر العربي المعاصر، دار يافا العلمية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2007، ص139.

[2] -الجابري، مُحَّد عابد، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط10، 2009، ص15.

[3] -الجابري، مُحَّد عابد، نحن والتراث، المرجع السابق، ص 20.

[4] -يحي مُحَّد، نقد العقل العربي في الميزان، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، دط، 2009، ص50.

**ثانيا– العقل العربي مرجعيته الفكرية**

في نظر الجابري تعود تاريخية تأسيس العقل العربي وتشكله إلى عصر التدوين، ابتداء من فترة حكم أبو جعفر المنصور، فهذا العصر" يشد إليه وبخطوط من حديد جميع فروع الثقافة، وينظم مختلف تموجاتها اللاحقة...إلى يومنا هذا "[1]، وهذه العملية تمت باشراف الدولة وهو ما يصبغها صبغة سياسية، لذلك ينصب اهتمام الجابري على تدوين العلم وتبويبه كون هذا ما يهم الباحث الابستمولوجي[2]، وتم وضع شروط في جمع وتدوين وتصحيح الموروث الفكري العربي الإسلامي من طرف الفقهاء والمفسرين والنحاة وغيرهم وهذه الشروط تمثل " أولى تجليات العقل العربي، أول مظهر من مظاهر الخلق والإبداع في هذا العقل، إنها العقل المكوَّن في الثقافة العربية الإسلامية، العقل العربي في أبرز مظاهره وأقوى مكوناته"[3].

أما آلية أو طريقة اشتغال العقل العربي فهي واحدة كونها تقوم على نفس الآليات أو الميكانيزمات التي تقوم عليها طريقة الفقهاء، في اعتماد القياس على مثال سبق في النحو والفقه والكلام ...ماجعل الخطاب العربي مؤسس على فعل عقلي واحد، إنه القياس أو الإستدلال بالشاهد على الغائب، ويعد مُحَّد بن ادريس الشافعي المشرع والمقنن للرأي والعقل، ويرى أن القواعد التي وضعها لا تقل أهمية بالنسبة لتكوين العقل العربي عن قواعد المنهج التي وضعها ديكارت بالنسبة لتكوين الفكر الفرنسي خاصة والعقلانية الأوروبية الحديثة عامة[4].

في اعتقاد الجابري إن الذهن ا لعربي المعاصر لا يزال مشدوداً إلى عالم الأعرابي الحسي اللاتاريخي، فإلى اليوم اتخذ عالم الأعرابي والبدو الرحل أصلاً فرض على العقل العربي " طريقة معينة في الحكم على الأشياء قوامها: الحكم على الجديد بما يراه القديم"[5] هذا من جهة، ومن جهة أخرى سياسة تقنين الرأي والتشريع للماضي التي جعلت من " الحضارة الإسلامية والعقل الإسلامي مجرد عقل فقهي وحضارة فقهية"[6]

---

[1]–الجابري، مُحَّد عابد، تكوين العقل العربي، المرجع السابق ، ص 62.

[2]–المرجع نفسه، ص63.

[3]– المرجع نفسه ، ص 65.

[4]– المرجع نفسه ، ص100.

[5]–ا المرجع نفسه ، ص 93.

[6] – عبد اللطيف، كمال، الفكر الفلسفي في المغرب، قراءات في أعمال العروي والجابري، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2003، ص79

**ثالثا– النظم المعرفية في العقل العربي والصراع القائم بينها**

يُميز الجابري بين ثلاثة أنظمة معرفية في الثقافة العربية وهي: النظام المعرفي البياني، والنظام المعرفي العرفاني، والنظام المعرفي البرهاني[1] ، بتعبير آخر بين المعقول الديني وهي علوم خالصة لم يشارك العرب في انتاجها غيرهم، بحيث تستند على القياس، واللامعقول الديني أو العقل المستقيل، وهي علوم دخيلة تسربت إلى الثقافة العربية كالغنوصية والهرمسية، والتي انتجت نظام العرفان، هذا الأخير ظل يزاحم النظام البياني، والعقل البرهاني أو الفلسفة وهو ما يعلي الجابري من شأنه، وهذا النظام تأخر ظهوره إلى القرن الرابع الهجري، وتم الاستنجاد به من طرف المأمون كسلاح لصد هجمات الشيعة التي تبنت العرفان، وكانت المعتزلة حاملة للواء الصد والرد[2].

انتهى صراع هذه الأنظمة بانتصار نظام العرفان، الذي اكتسح بواسطة التصوف الساحة السنية خاصة، فنقل خطاب اللاعقل ليس فقط لمملكة البيان والبرهان، بل أيضا مملكة العامة، مملكة يصفها الجابري بمملكة التسليم والتقليد، دائرة الجمهور الواسع الأمي، وهو ما أدى إلى استقالة العقل العربي، والتي يحمل الجابري الغزالي جرمها إن صح تعبيرنا، إنه بمثابة اغتيال لهذا العقل، ذلك أن اللامعقول تدفق بلباسه الديني فحول العامة إلى قوة مادية تتصدى لكل محاولة أو نهضة عقلية أو حركة إصلاحية، واستقالة العقل العربي هذه تقع على عاتق الغزالي ذلك أن العقل المستقيل الذي تحمله الهرمسية حسب الجابري هو " أول من انتقل الى الثقافة العربية الإسلامية من عناصر الموروث القديم"[3]

**رابعا–الحداثة السياسية في نظر الجابري:**

[1] – الجابري مُحَّد عابد، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة والثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط9، 2009.

[2]–الجابري، مُحَّد عابد، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط4، 2000، ص59.

[3]–الجابري، مُحَّد عابد، تكوين العقل العربي، المرجع السابق، ص 195.

يعتبر الجابري السياسة فعلاً، بل فعلاً اجتماعياً له مُحدداته وتجلياته، وهذا الفعل هو في ذاته يعبر عن علاقة بين طرفين يكون أحدهما يمارس حكماً أو سلطة على الآخر[1]، لكن ما المقصود من كون هذا الفعل له محدداته وتجلياته؟

أ-المحددات: وهي " دوافع داخلية بيولوجية أو سيكولوجية شعورية أو لا شعورية، وقد تكون تنبيهات أو تأثيرات خارجية"[2].

ب-التجليات: وهي " المظاهر والكيفيات التي يتحقق الفعل فيها أو من خلالها أو بواسطتها"[3].

من خلال هذه المقدمة المفاهيمية فالعقل السياسي هو عقل تخضع محدداته وتجلياته " لمنطق داخلي يحكمها وينظم العلاقات بينها، منطق قوامه مبادئ وآليات قابلة للوصف والتحليل، وهو سياسي لأن وظيفته ليست انتاج المعرفة بل ممارسة السلطة أو بيان كيفية ممارستها"[4]. والعقل السياسي الذي يقصده الجابري " ليس عقلاً بيانياً فقط ولا عرفانياً فقط ولا برهانيا وحسب، إنه يوظف مقولات وآليات مختلف النظم المعرفية حسب الحاجة"[5].

أما عن التأسيسية التاريخية للعقل السياسي العربي فإن الجابري ينصب فترة ابتداء الدعوة المحمدية بداية لهذا العقل، ومبرر ذلك أن الممارسة السياسية المنظمة في الحضارة العربية الإسلامية بدأت " مع ظهور الإسلام"[6].

تجدر الإشارة في هذا المقام إلى توظيف الجابري لمفاهيم هي في الحقيقية تنم عن مزاوجة عقدها صاحب مشروع نقد العقل العربي بين تراثنا ومفاهيم تنتمي إلى حقول الفكر العلمي الاجتماعي والسياسي المعاصر، وهذا ايمان من الجابري بأن المفاهيم التي يوظفها الخطاب السياسي العربي لا تنفك عن كونها قديمة فاقدة لقوتها الإجرائية وأيضا متجاوزة[7]. أما عن تلك المفاهيم فنوردها كما يلي:

---

[1]-الجابري، مُحَّد عابد، العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط9، 2015، ص 26.

[2]- المرجع نفسه ، ص 07.

[3]- المرجع نفسه ، ص 07.

[4]-ا المرجع نفسه ، ص 07.

[5]- المرجع نفسه ، ص 08.

[6]- المرجع نفسه ، ص 53.

[7]-الجابري، مُحَّد عابد، العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، (المصدر نفسه)، ص 09.

-اللاشعور السياسي: يوظفه الجابري مستعيراً أياه من (Règis debray) رجيس دوبريه صاحب مؤلف (Critique de la raison politique) .

-المخيال الاجتماعي: (Imaginaire social) وهو المرجعية العامة للعقل السياسي العربي يستعيره الجابري من بيير أنصار (Pierre ansart ).

-المجال السياسي: يوظفه الجابري قصد التعرف والكشف عن الظاهرة السياسية في الحضارة العربية الإسلامية مع التي تقابلها في أوروبا الغربية، وهو مفهوم يستعيره الجابري من برتراند بادي (Bertrand badie) صاحب كتاب الدولتان: الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام.

-القبيلة : يعبر عنها ابن خلدون العصبية بينما الجابري يسمها بالعشائرية.

-الغنيمة: ويقصد بها ذاك الدور الذي يؤديه العامل الاقتصادي.

-العقيدة: وهي محرك دافع للفعل أو النشاط يمليه التمذهب على الأفراد والجماعات بعتبارهم يشكلون كياناً سياسياً، وهذا الدافع أي التمذهب هو محدد سيكولوجي شعوري ولا شعوري.

هكذا كان العقل السياسي العربي تحكمه هذه المحددات الثلاث والتي من تجلياتها التاريخية : الإيديولوجية الأموية الجبرية، ميثوبوجيا الإمامة، الإيديولوجية التنويرية، الإيديولوجية السلطانية، ليخلص الجابري عبر ما دعاه بفضح الاستبداد وكشفه وتعريته والممارسة السياسية العربية إلى الانتصار لقضية الديمقراطية معلناً صراحة أن " كل كتابة في السياسة هي كتابة سياسية متحيزة، ونحن متحيزون للديمقراطية"[1]. داعياً إلى:

-بدل العقيدة الدعوة إلى حرية الرأي والمعتقد.

-استبدال القبيلة بمؤسسات تكون بمثابة نقابات.

-إحلال اقتصاد ضريبي بدل الريعي الغير انتاجي.

**خامسا: الحداثة الأخلاقية في نظر الجابري**

[1]- المرجع نفسه ، ص365.

يرى الجابري أن عالم القيم في الثقافة العربية هي في الحقيقة عوالم وليس عالما واحدا، لذلك كان موضوع العقل الأخلاقي هو" نظم القيم في الثقافة العربية الإسلامية"[1]وميزته أنه " عقل متعدد في تكوينه ولكنه واحد في بيئته "[2].

إن الثقافة العربية لم تكن ثقافة المفرد وإنما كانت ثقافة بالجمع فوحدتها " لم تكن وحدة الواحد، بل وحدة المتعدد"[3]، والعقل الأخلاقي العربي تشكل في العصر الأموي، وما يهم الجابري هو تنوع تلك النظم التي بحسبه هي تتزاحم على مسرح الثقافة العربية بفعل الاحتكاك والتداخل وهو ما جعلها تتصارع أيضاً، بحيث يصبح أحدها هو المهيمن في فترة ما، من هنا كان القلق الشبه الدائم الذي تعانيه هذه المجتمعات فـ" المجتمع العربي كان طوال تاريخه المديد- ومايزال إلى اليوم- مجتمعاً قلقاً على مستوى القيم على الأقل"[4]. أما تلك الأنظمة فهي خمسة نذكرها كالآتي:

-قيم الموروث الفارسي: كقيم الطاعة والسلطان- وهو ما عمل الأمويون على نشره.

-قيم الموروث اليوناني: قيمة السعادة، وهي القيمة المركزية فيه وهو ما نجده عند الفارابي مثلاً.

-قيم الموروث الصوفي: طاعة المريد للشيخ.

-الموروث العربي الأصيل: موروث القيم العربية الخالصة كأخلاق المروءة وهي القيمة المركزية أو المحصلة فيها.

-قيم الموروث الإسلامي الخالص: وهو النظام الذي حاول أن يستنبط من الكتاب والسنة قيمه، كمحاولة الراغب الأصفهاني، والغزالي في استخراج هذه القيم، إلا أن الجابري يقف عند مرحلة العز عبد السلام التي تعبر عن قيمة العمل الصالح، والتي لا تقف عند يا أيها الذين آمنوا وإنما أيضاً " وعملوا" أي قيمة العمل الصالح التي وجب أن تكون ضرورة في العقل الأخلاقي (قيمة العمل الصالح أو المصلحة)[5].

## المبحث الثاني: الجابري والقسمة المنحولة

[1] - الجابري، مُحَّد عابد، العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2001، ص21.

[2]-المرجع نفسه، ص 22.

[3]- المرجع نفسه ، ص 21.

[4]- المرجع نفسه ، ص 22.

[5]- المرجع نفسه ، ص 621-630.

**تمهيد:**

يشكل مشروع المفكر مُحَّد عابد الجابري من المشاريع الهامة في الفكر العربي حيث حاول من خلال مشروعه خلخلت التراث العربي ومعرفة مختلف الأنماط الفكرية والمعرفية التى تبلورت في خضم هذا الفكر، يحث يثنى يحي مُحَّد على هذا المشروع **من جهة** حيث يقول "لا أشك بأن مشروع (نقد العقل العربي) للمفكر المغربي مُحَّد عابد الجابري يعد على قائمة المشاريع الرئيسة الناضجة التي شهدتها سني ( النهضة الحديثة إن لم أقل إنه على رأسها جميعاً، وإنه يطبع (عقل) قرنين من الزمان للثقافة العربية، أو هو بمثابة بداية (نهضة) للنهضة الآنفة الذكر، وذلك بما يحمله من طابع كلي ومنهجي منظّم لمعالجة طرق التفكير العامة التي مر بها الفكر العربي الإسلامي في تراثنا المعرفي"[1]

كما ينقده من **جهة ثانية***، فهو من خلال هذا يبين أن هذا المشروع الضخم يعد فكرا خصباً كونه ذات بعد معرفي وابستيمولوجي خلخل النظام المعرفي في الثقافة العربية. في حين يبين مواطن الخلط المعرفي الذى وقع فيها الجابري.

وفي نفس السياق يذهب المفكر على حرب في **كتاب (نقد النص)** ويقول "وما دام هذا الحديث مخصصاً في الأصل للجابري، فإني وانطلاقاً من معطيات الكشف الابستمولجي، أرى أن المهم ليس ما يتوصل إليه الجابري في نقده من نتائج وخلاصات، قد نتفق معه أو نخالفه فيها، وأنا أخالفه في كثير منها. وإنما المهم في نظري العدة المنهجية التي يوظفها ويحسن استثمارها المهم ليس المعارف التي ينتجها بل قدرته على الانتاج المعرفي، أعني قدرته على التصرف بالمعطيات التي يشتغل عليها واللعب بالأدوات التي يشتغل بها. وهذا الامكان المعرفي هو الذي يجعل من الجابري باحثاً قديراً وناقداً كبيراً."[2]

---

[1] – يحى مُحَّد، نقد العقل العربي في ميزان ، دار افريقيا الشرق، المغرب، 2009، ط2، ص 07.

* وبخصوص موضوعات كتابنا فقد قسمناها إلى قسمين رئيسيين أحدهما يتعلق بنقد الجابري حول نظرته الكلية اتجاه دراسة التراث ورؤيته الخاصة للعقل العربي بما يتضمن من أنظمة معرفية، وهو يشمل ثلاثة فصول أحدها يتعلق بكيفية دراسة التراث من الناحية المنهجية، وثانيها يتعلق بتحديد هوية العقل الذي انطوى فيه التراث إن كان عربياً أم إسلامي، وثالثها يتعلق بنقده في تحديد أنظمة العقل العربي وما تتضمنه من غلوم ومذاهب. أما القسم الثاني فيختص بموضوع الفصل والقطيعة التي أقامها الجابري في الفكر العربي الإسلامي، وبالتحديد في الميدان الذي يعود إلى الفلسفة والتصوف، حيث يحتوي على فصلين؛ الأول منهما يتعلق بالفصل الذي أقامه الجابري بين ابن سينا والمشرقيين من جهة، وبين أرسطو والمشائين من جهة أخرى. أما الثاني فيتعلق بالقطيعة التي صورها بين الفكر المغربي والفكر المشرقي من العالم الإسلامي

[2] - علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2005، ط 4،ص 117.

وعليه تكون الأدوات المعرفية لإنتاج الثقافة والآليات والمعطيات التي يوظفها الجابري تعبر عن مشروع يشكل ركيزة أساسية لاستقاء الآليات الموظفة في البنية المعرفية في التراث العربي بصفة عامة. وعليه فإن الجابري يدعونا لنركز إهتمامنا على هذا التراث لكونه يمثل " المعرفي والإيديولوجي وأساسهما العقلي وبطانتهما الوجدانية في الثقافة العربية الإسلامية"[1].

وعليه يمكن القول " أن ما طرح من نقود بحق المشروع لا يمكنها أن ترقى إلى مستوى تقويضه أو نسف طروحاته الأساسية، حيث مهما بلغت من القوة إلا أنها تظل من حيث التأثير هامشية أو سطحية"[2]. فمشروع الجابري وان وقع في بعض المزالق المعرفية* سواء على مستوى التوظيف فيما يخص السياقات المعرفية والدلالات الفكرية إلا أنه اخرج لنا مشروع خص يشكل بعداً معرفيا رسين.

وبناءا على متقدم يذهب **يحي مُحَّد** الى القول "لذلك تأتي أهمية ما نقدمه في هذا الصدد من مقارعة السلاح بالسلاح، على الأقل في القسم الأغلب من كتابنا هذا، وبكيفية خاصة الفصلين المنضويين تحت القسم الثاني. لكن لنعلم أن النقد والتقويض الذي نقدمه ليس الغرض منه الدفاع الأيديولوجي عن حق السلاح المنتقد العقل العربي)، ولا رغبة في التقاط ثغرات المشروع وإحصائها، بل الغرض من ذلك هو الدفاع عن موضوعية (الحقيقة) التي حاول المشروع اطماسها"[3]

---

[1] – الجابري، التراث والحداثة دراسات ...ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1991، ص24.

[2] – يحى مُحَّد، نقد العقل العربي في ميزان، المصدر السابق ، ص 7، بهذا الصدد أشيد بالدراسات النقدية الممتازة التي قدمها علي حرب حول مشروع الجابري، والتي نشرت أولاً في بعض المجلات الثقافية ثم أعيد نشرها مع عدد آخر من الدراسات النقدية الخاصة بمفكرين عرب آخرين في بعض من كتبه كما في كتابيه مداخلات) و(نقد النص). انظر: حرب، علي: مداخلات، دار الحداثة، الطبعة الأولى، 1985م، ص 7–126. كذلك: نقد النص، نشر المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1993م ص 89–129

* والواقع إننا تجاوزنا الدخول في نقد هو أشبه بالمعارضة الجدلية، وتحاشين التعامل مع اطروحات الجابري تعاملاً آيديولوجياً، بخلاف ما تعامل به في قراءته لمنظومات العقل العربي، والذي يفترض أن تكون دراسته محافظة على النهج المعرفي العلمي الابستمولوجي)، لكنه لم يحقق ما وعد به فقد حاولنا قدر المستطاع أن نجعل مناقشاتنا تدور ضمن أخذ اعتبار نفس المنطلقات والمسلمات التي ينطلق منها الجابري، ونتحاشى ما يتعارض معها من رؤى مبدئية أو مسلمات أولية، رغم بدائية هذه المسلمات أو وضوح خطأها، كتجنيه على رجال العرفان ، ومن لف لفهم من الفلاسفة جملة وتفصيلاً، وكذا ما فعله بخصوص فلاسفة المشرق في قبال زملائهم في المغرب وإتهاماته المغالية لكل من إبن سينا والغزالي وغيرهما، ورفضه جميع الأفكار التي تصدر من أوساطهم، رغم أن الكثير منها هي ذاتها تصدر من رجالات أهل المغرب، الأمر الذي جعلنا نكشف عن تناقضاته ومطباته الأيديولوجية. هكذا سوف لا ندخل معه مدخل المعارضة والجدل، بل سندخل معه مدخل الكاشف عن التناقض الذي حل في اطروحاته كنتيجة طبيعية لما تسفر عنه مسلماته ومنطلقاته، وهي طريقة ابستيمية غير جدلية، تمس الجذور والأعماق وتترفع عن الحشو والصغائر.أنظر يحي مُحَّد، نقد العقل العربي في ميزان، ص 8.

[3] - يحى مُحَّد، نقد العقل العربي في ميزان ، دار افريقيا الشرق، المغرب، 2009، ط2، ص 07

"قسمت هذا البحث على قسمين رئيسيين : الأول يعنى بالجانب التنظيري من مشروع الجابري، وشاغله الأساس هو الرؤى والمقدمات والاسس والمناهج لذلك المشروع، والثاني يعنى بقضايا محددة تناولها الجابري، مثل القطيعة بين الفكرين المشرقي والمغربي والفلاسفة الذين تناولهم، واخذت ابن باجة نموذجا واخيرا خاتمة تحمل النتائج التي توصل اليها البحث"[1]

## أولا :موقف يحي مُحَّد من مشروع الجابري

"أهم ما يمتاز به مشروع الجابري هو الطرح المنهجي لدراسة تاريخ الفكر العربي الإسلامي. لكن استراتيجية البحث التي اعتمدها اتصفت بأنها تترصد هذا الفكر ك (موضوع) في ذاته بغض النظر عن اعتبارات هامة تتعلق بكون هذا الفكر ليس منفصلاً عن فهمه للخطاب الديني أو الشريعة"[2]. يحث يعتبر يحى مُحَّد أن مشروع الجابري يبتعد عن خوضه البحث عن الجانب الديني فهو إن لامس بعض القضايا المتعلقة بالشريعة فهو لا يتعمق في قضاياها.

"إذ كان صاحب المشروع يبحث عن طريق وسند تراثي من ذلك الفكر ليجد ضالته نحو التجديد والتغيير، معتبراً أن تاريخ الفكر العربي الإسلامي يحمل لحظتين مختلفتين سلبية وايجابية، شرقية ومغربية، لا معقولة ومعقولة، مما دفعه إلى المراهنة بالانطلاق من اللحظة المغربية (المهملة) كخطوة أساسية نحو المعقولية والعقلانية، فالتغيير والتجديد لا يأتي عنده بأكثر من إحياء هذا التراث المهمل والانتظام به مثلما حصل في الغرب"[3] حيث استند هذا التحليل في نظر يحى مُحَّد إلا أن الجابري حاول أن ينتصر للفكر المغاربي ويتعبر أنه الأساس في بناء المعرفة بكل أشكالها.

" لكنا في دراسة سابقة عولنا على استرتيجية أُخرى لم نبغ فيها قراءة الفكر العربي الإسلامي ك (موضوع) في ذاته، بل توحينا بحث هذا الفكر من حيث علاقته بفهم الخطاب. أي أن ما فكرنا به كشاغل أساس هو حل اشكالية هذا الفهم على الصعيد الابستمولوجي (المعرفي العلمي)، فخلق النهضة والتجديد

[1] – اياد كريم الطلاحي، الحوار في جلبات النقد قراءة في نقد يحي مُحَّد لمشروع الجابري، مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية، العراق، المجلد 01، العدد 01، ص 02.

[2] - يحى مُحَّد، نقد العقل العربي في ميزان ، دار افريقيا الشرق، المغرب، 2009، ط2، ص 10.

[3] - يحى مُحَّد، نقد العقل العربي في ميزان ، دار افريقيا الشرق، المغرب، 2009، ط2، ص 10.

الحضاري لا يمكنهما أن يكونا بمعزل عن هذه الاستراتيجية الضخمة، وليس بالتراث المعرفي وحده. ذلك لأن حضارتنا كما يقول حسن حنفي هي حضارة مركزية، وليست طردية كما هو الحال مع الحضارة الغربية[1] . وبعبارة أخص هي حضارة كان فيها تاريخ الفكر الإسلامي مديناً بوجوده وصيرورته إلى فهم الخطاب) وبالتالي فهي عبارة عن حضارة (فهم) قبل أي ممارسة معرفية أخرى مما يعني أن أي نهضة وتجديد حضاري يتعذر عليها اجتياز القنطرة ما لم تمر عبر ذلك الفهم، لا بتجاوزه"[2]

**ثانيا: التراث حسب يحي مُحَمَّد**

بحسب يحي مُحَمَّد هناك نوعان من القراة للتراث، "احداهما القراءة البرانية للتراث، والثانية القراءة الجوانية له، وهو يعيب على النخب العربية والإسلامية اعتمادها للقراءة البرانية للتراث ويقوم بفضح تناقضات مثل هذه القراءة، فهي لا توضح لنا روح الاستمرارية والوحدة في التراث رغم اختلاف جميع المعطيات الخارجية التي يحاول البعض ان يقرأ من خلالها هذا التراث، وقد اتخذ نموذجا منتقدا لهذه القراءة هو مشروع المفكر المغربي مُحَمَّد عابد الجابري من خلال كتابه (نقد العقل العربي[3])"

فهو من خلال هذا الكتاب يقدم قرآءة نقدية وإبستمولوجيا فاحصة لمزلق الجابري في تكوين العقل العربي.

وعليه إن يحى مُحَمَّد ينقد القرآءة البرانية التي ما مارسها الجابري.

" فقدّم نقداً له وللقراءة البرانية للتراث لدى كتاب (نقد العقل العربي في الميزان). فقد اعتبر كتاب الجابري المشار اليه أهم المشاريع الرئيسة الناضجة التي شهدتها سني (النهضة الحديثة)، وإنه قد طبع (عقل) قرنين من الزمان للثقافة العربية، أو هو بمثابة بداية (نهضة) للنهضة الآنفة الذكر، وذلك بما يحمله من طابع كلي ومنهجي منظّم لمعالجة طرق التفكير العامة التي مر بها الفكر العربي الإسلامي في تراثنا المعرفي"[4]. ورغم النقدم الموجه للجابري ألا أن يحى مُحَمَّد يثني على ماقدمه الجابري من فكر وقرآءة للتراث، فهو حاول معالجة المنظومة الفكرية التي مر بها الفكر العربي الإسلامي.

[1] - حسن حنفى مقدمة في علم الاستغراب المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ط2 ص 20.

[2] - يحى مُحَمَّد، نقد العقل العربي في ميزان ، دار افريقيا الشرق، المغرب، 2009، ط2، ص 10.

[3] - مسلم عبدالله المسافر، اشكالية قراءة التراث في مشروع يحي مُحَمَّد، الحوار المتمدن-العدد: 4450، بتاريخ: 11 ماي 2014. ص 02.

[4] - مسلم عبدالله المسافر، اشكالية قراءة التراث في مشروع يحي مُحَمَّد، المرجع السابق، ص 4.

"فهذا هو سبب اهتمام المفكر يحي مُحَّد بمشروع الجابري ونقده له، فهو يمثل أهم الدراسات الحديثة التي جسدت النهج البراني. فقد اتخذ الجابري من وحدة العامل الجغرافي والاستمرارية التاريخية أساساً لتعليل وحدة العقل العربي الإسلامي، فتوصل إلى أن مرد آلية البنية والثبات تعود إلى وحدة التكوين والمنشأ التي تحددها البيئة العربية، ومن ثم تجسدها الصيرورة التاريخية متمثلة بالعامل السياسي. وبالتالي فان مشروعه قد جمع بين التحليلين البيئي والتاريخي كأساس لإثبات الوحدة المعرفية، وعمل على المزاوجة بين ثلاثة أنواع من الطرح؛ هي الطرح البنيوي والتحليل التاريخي والطرح الآيديولوجي[1]".

**ثالثا: نقد القراءة البرانية للتراث**

في البداية طرح يحي مُحَّد سؤالا منهجيا يعد فتحا جديدا في الثقافة العربية والاسلامية هو كيف نقرأ التراث؟ واضاف الى أن طبيعة هذا السؤال تفضي للعودة الى التفكير المنهجي مباشرة. فهو سؤال يبحث عن ماهية المنهج الذي يمكن إتباعه في دراسة التراث وقراءته بما لا يخرجه عن مكنونه الحقيقي.

فهو يرى أن التفكير في الأُطر المنهجية تجعل من الباحث يرفض الدخول في القراءة التي تعمل على الأخذ بالتفاصيل من غير روابط عامة تشدّها وتتحكم فيها، أي أنه يرفض القراءة غير الممنهجة"[2]

.

"بعد ذلك رأى أن التفكير في القراءات المنهجية يتنازعها اتجاهان رئيسيان، أحدهما يعتمد التحليل الجواني في تفسير التراث، وذلك باتباع المنطق الداخلي للمعرفة التراثية ذاتها، وهو ما تبناه هذا المفكر ودعا اليه وعمل عليه. أما الآخر فيعتمد التحليل البراني من خلال إتباع أثر الظروف الخارجية على تكوين التراث وتطوره؛ سواء كانت هذه الظروف جغرافية أو إجتماعية أو سياسية أو غيرها"[3]

"وبالتالي رأى ان القراءة الجوانية تنفذ الى صميم الظاهرة المعرفية، لا خارجها ، حيث تفترض الظاهرة كقالب منطقي يحظى بدرجة معقولة من النظام الهندسي الأكسيمي تبعاً لما يفرضه المنطق الخاص بالأُصول

[1] - المرجع السابق، ص 4.
[2] - مسلم عبدالله المسافر، اشكالية قراءة التراث في مشروع يحي مُحَّد، المرجع السابق،
[3] - مسلم عبدالله المسافر، اشكالية قراءة التراث في مشروع يحي مُحَّد، المرجع السابق، ص 3.

المولدة للمعرفة والتي اطلق عليها (دينامو التفكير). فهذه القراءة لا تتحرى الخوض في التفتيش عن عوامل البيئة والتاريخ لنشأة الظاهرة المعرفية كأداة ورؤية، خلافاً للقراءة البرانية التي تمنح ثقافة الوسط مصدر ظهورها بالكامل، على نحو آلي او منعكس شرطي"[1] وبالتالي فالقراءة الجوانية تنفذ الى صميم الظاهرة المعرفية لمعرفة المنطق الداخلي لتراثية ذاته.

"على ذلك عقد استاذنا مقارنة بين القراءتين (الجوانية الأكسيمية) و(البرانية الوسطية) فرأى أن الأُولى تميل بحسب منطقها الهندسي المغنيطي إلى إبراز الاتساق والوحدة في الظاهرة المعرفية والفكر. أما القراءة الأُخرى فهي إن لم تبعثر الظاهرة المعرفية تبعاً لتأثير صيرورة التاريخ وتغيرات البيئة فإنها تعمل على تخصيصها بالظرف المولّد، وتجعل من وحدة الوسط البراني علة الظاهرة المعرفية وإتساقها"[2].

**رابعا: يحي مُحَّد ناقدا للجابري**

انتهى لجابري إلى وجود ثلاثة نظم معرفية متكاملة هي : النظام البياني الذي يعتمد على قياس الشاهد على الغائب كمنهج في انتاج المعرفة المعقول الديني ) ونظام العرفان المؤلف من تصوف وباطنية وكيمياء وتطبب وفلاحة نجومية وسحر وطلسمات وعلم نتجيم اذ يؤسسها النظام العرفاني قائم على الكشف والوصال والتجاذب والتدافع · اللامعقول العقلى ) في حين هناك نظام ثالث هو النظام البرهاني الذي يؤسس كلا من

[1] - المرجع نفسه، ص 3.

[2] - المرجع نفسه، ص 3

المنطق والرياضيات والطبيعيات والالهيات او الميتافيزيقا، والذي يقوم على مبدأ الملاحظة التجريبية والاستنتاج العقلي كمنهج المعقول العقلي "[1]

يرجع الجابري هذا التصنيف الثلاثي إلى عبد الكريم بن هوازن القشيري في **كتابه لطائف الاشارات** ) الذي ميز فيه بين ثلاث طرق او مناهج في المعرفة العرفان الذي شرح الله به قلوب أوليائه والبرهان الذي أوضح الله به نهج الحق لمن اراد طريقه، والبيان الذي انزل الله به القرآن هدى للناس ومعجزة الرسول"[2]

" يرى يحي مُحَّد ان **مقاصد القشيري** وتقسيمه لهذه الطرق تختلف كثيرا عما رمى اليه الجابري، فالبرهان عند القشيري هو من خاصة **علم الكلام** بالدرجة الرئيسية بخلاف ما عند الجابري من أنه خاصة الفلاسفة الأرسطيين"[3] وهذه أحد المزالق التي وقع فيها الجابري حيث أنه ربط ما ذهب اليه القشيري والذي يستند الى علم الكلام وهو خاص بأهل البرهان والفرق الكلامية، أما الجابري فإنه ربط فقد ربط البرهان بالفلاسفة.

"يضاف إلى ان القشيري يعد هذه الطرق عبارة عن انوار بعضها اكمل من البعض الآخر بغير تضاد ومعارضة، وان الترتيب والكمال فيما بينها يسير باتجاه معاكس لما هو مرتب عند الجابري، فالقشيري يرى ان ابلغها كمالا يتمثل بالعرفان ثم البيان واخيرا لبرهار . ثم ان تقسيم القشيري هذ بحسب يحي مُحَّد – لا يعبر عن تقسيم معرفي فحسب، بل كذلك فيه جنبة لاهوتية او معيارية غير معرفية، حيث يتفاوت بالقيمة الإيمانية، أي انه عبارة عن معرفة ومعيار معاً"[4]

ان الجابري ضمن تصنيفه شكلا صوريا افتعل التضاد بين الانظمة "وهي محاولة تجعل من العلوم انظمة فكرية بعضها يضاد البعض الآخر، كما هو الحال في افتعاله للتضاد بين الن و والمنطق مع انهما في الاساس صوريان وليسا نظامين فكريين كسائر الانظمة المعرفية التي ميزتها انها تمتلك رؤية كلية عن العالم أو الوجود ، مما

[1] - اياد كريم الطلاحي، الحوار في جلبات النقد قراءة في نقد يحي مُحَّد لمشروع الجابري، المرجع السابق، ص 7.

[2] - المرجع نفسه، ص 7.

[3] - يحي مُحَّد : مدخل إلى فهم الاسلام الإسلامي نظمه. ادواته، اصوله مؤسسة الانتشار العربي، بيروت. ص 8.

[4] – المصدر السابق، ص 8

يجعل محاولة الجابري بهذا الخصوص غير موفقة لأن صورية المنطق – ومنه القياس البرهان – تقتضي ان لايكون بينه وبين البين أي تضاد ومعارضة، بالرغم من ان علمي النحو والمنطق"[1]

والجابري طبقا لذلك الادعاء "حاول ان يفسر بعض القضايا الميتافيزيقية استنادا إلى صورية هذين العلمين، حيث ربط بين انطلاق لائحة المنطق الأرسطي من مقوة الجوهر وبين قول الفلاسفة بقدم العال. وايضا على نفس الشاكلة في الطرف المضاد ربط بين انطلاق لائحة النحو العربي من مقولة الفعل وبين قول الكلاميين بحدوث العالم، أو خلقه من لاشيء"[2]

والواقع ان مناقضة اهل البيان للمنطق لا يقصد منه "في الغال مناقضة الهطق من حيث ذاته، فهو في حد ذاته لا بعد مضادا للبيان او المعيار، بل لان الفلاسفة وضعوه واستخدموه لاغراضهم الوجودية، حتى اصبح ملاصقا لاء مالهم الفلسفياً، هذا مع ان افتعال التضاد بين المنطق والنحو قد سبق وان رد عليه الفارابي الذي اعاد العلاقة الحقيقية بينا ما في ما يختلفان وما يشتركان فيه من بحث، موضحا أنه حتى في مجال ما يشتركان فيه تختلف الغاية بينهما، فغاية مايريده المنطق من بحث هو عموم اللغة، في حين ان غاية مايريده النحو منه هو خصوصية اللغة لاعمومها، فالمنطق يشارك النحو بعض المشاركة بما يعطي قوانين تخص الامامة ما، وعلم المنطق انما يعطي قوانين مشتركة تعم الفاظ الامم كله"[3] .

ان البيان الذي عده الجابري "نظاما بحاله قد جرده من الفعالية العقلية المستقلة على الرغم من احتوائه على علم الكلام، كما مر مع المعتزلة التي جردها من الممارسة العقلية المستقلة،كذا الحال مع الامامية الاثني عشرية التي وضعها في مصاف الباطنية ضمن النظام العرفاني واتهمها بعدة تهم باطلة، ولاشك ان نظريته هذه تفضي إلى نفي أن يكون الفكر العربي الاسلامي حاملا لآية دلالة عقلية مستقلة، وذلك باعتبار أن البيان هو النظام الوحيد الذي يمثل أصالة الفكر العربي اما النظامان الاخران فهما من الانظمة الدخيلة"[4]

يرجع الجابري اختلاف ابن سينا "عن جميع المشرقيين ومنهم الفارابي، بفارق عام يتعلق بكيفية توظيف ارسطو . ذلك ان المشرقيين قد وظفوا كلا من المنطق والعلم والميتافيزيقا الأرسطية عبر تاويل هذه الميتافيزيقا تأويلا يسمح

[1] - اياد كريم الطلاحي، الحوار في جلبات النقد قراءة في نقد يحي محمّد لمشروع الجابري، المرجع السابق، ص 8

[2] - المرجع نفسه، ص 8

[3] - المرجع نفسه، ص 9

[4] - المرجع السابق ، ص 9

بتمرير مفاهيمها المؤسسة للمنطق والعلم إلى الفكر الاسلامي حتى يتمكن هذا الفكر من أن يؤسس من داخله العلم والمنطق"[1]

اول ما يلاحظ يحي مُحَّد في التصوير الأرسطي الانف الذكر "هو انه لا يختلف كثيرا عما تقوله مشرقية ابن سناء، فالتعبير عن الأجرام السماوية بان لها نفوسا شوقية تجعل غايتها من الحركة هي لعقول المحركة، يجعلها تقع في مقام النفس المتخيلة التي يقوله بها المشارق . ذلك انهما يتفقان على عدة امور بهذا الصدد، فمن جهة أنهما يتفقان على ان عالم السماوات هو عالم حي بسيط كامل وثابت وبرئ من المادة السيولانية، كما ويتفقان على ضرورة وجود امر مايتوسط بين الجسم والمفارق في عالم السماء . وهنا موضع الخلاف الجزئي بينهما، حيث ان هذا الامر المتوسط والذي هو عبارة عن النفس الجرمية يكون عند التصور الأرسطي عبارة عن العقل، اما عند التصور المشرقي فهو عبارة عن النفس المتخيل[2]

[1] - المرجع نفسه ، ص 11

[2] - - يحي مُحَّد نقد العقل العربي في الميزان 90.

# خـاتـمة

لقد إستخلصنا من هذا البحث مجموعة من النتائج وهي كالتالي:

يمكن القول أن التراث الإسلامي حسب يحي مُحَّد يشمل نظامين معرفيين أحدها النظام الوجودي حيث يختص بالفلسفة **والعرفان** و أما النظام المعياري يحمل دائرتين **عقلية وبيانية (نقلية)**. **أي يبحث في كل من** علوم الكلام، والفقه، والتفسير، والحديث. كما يشير الى فكرتين يعبران عن أصلين مولّدين، في النظام المعياري هما ما سبق أن أطلقنا عليهما (**الحق الذاتي**) و (**حق الملكية**).

يذهب يحى مُحَّد الى تحديد معني الحق الذاتي والذي يعني : هو أن **الفعل في نفسه** أو من حيث صفاته وأحواله يكون منشأ للسماح والقبول دون قيد أو شرط (**خارجي**). في حين يصبح معنى الحق المشروط (**بالملكية**) هو أن الفعل لا يكون منشأ للسماح والقبول بمقتضى ذاته وأحواله. فالنظام المعياري وان حمل في طياته دلالة معرفية عميقة سواء على مستوى المفهوم أو على مستوى اسناد المغزى من الكلمة والمصطلح لانه لا يمكن تفهم المنطلقات في النظام سواء المعياري أو الوجود دون التطرق لمصطلحات تصاحب الفكرة والبعد الابستملوجي للمصطلح. تتضمن فكرة الحق الذاتي – كما عرفنا – وجود حقوق وواجبات بين طرفي العلاقة التكليفية.

فالحقوق في طرف هي ذاتها عبارة عن واجبات في الطرف الآخر، والعكس بالعكس. وبعبارة ثانية، إن كل واجب إلهي يعني في الوقت ذاته حقاً إنسانياً وبالعكس، فإن الواجب الإنساني هو في حد ذاته حق إلهي وبالتالي إذا صدق الحق كله في طرف؛ تعين الواجب كله في الطرف الآخر. أما عن الشروط والواجبات العقلية التي ينبغي توافرها في دائرة المكلّف هو –العدل–. فالعدل بهذا أصل مقوم ولا يتقوم بغيره، وهو كالتوحيد في أصالته، والعلاقة بينهما وإن تضمنت صفة (**اللزوم**).

**أما النظام الوجودي** فهو يشمل علوم الفلسفة والعرفان ويمارس التفكير في اشكالية (الوجود )العام كموضوع له، مضفياً عليه الطابع الحتمي في جميع مراتبه ومفاصله، وعليه يمكن القول أن الوجود عند المتكلمين أو العرفاء يحمل دلالة مفاهيمية واحدة وعليه فان **الثبوت والتحقق والتشخص معنى واحد،** فبعض العرفاء يرى ان الوجود هو ما يتحقق به الشيء في الخارج. ففي النظام الوجودي تتأسس الرؤية الفلسفية وفهمها للنص الديني من خلال أصل مولد خاص هو مبدأ **–السنخية–**، فله وظيفة مزدوجة للربط، فهو منهج ورؤية مولّدة في الوقت ذاته. والحال ذاته لدى الدائرة العرفانية، إذ تؤسس رؤيتها من خلال **مبدأ السنخية،**

كأصل مولد يعمل وفق أداة الكشف والشهود القلبي، فمعارفها ومنظومتها الوجودية لم تتأسس وفق الأداة العقلية وأساليبها الاستدلالية كما هو الحال لدى الدائرة الفلسفية، بل تأسست وفق أداة الذوق الوجداني والشهود العياني رغم انه من الناحية الفعلية نجد الكثير من الوجوديين قد زاوجوا بين الأداتين ضمن منهج أطلق عليه المتأخرون الطريقة الاشراقية.

يذهب يحى مُحَمَّد الى القول بأن الفكر الإسلامي يتصف –كتراث معرفي – بالتعدد والتداخل، فهو متعدد بكثرة فرقه، وتبرز إيجابية هذه الظاهرة لدى الفروع من هذا الفكر، كما في علم الفقه وغيره من العلوم. لكن رغم كل ذلك فإن النقطة الإيجابية التي تتجاوز هذه السلبيات هي أن تعددية هذه الفرق محكومة بالتداخل. فبحسب البحث الإبستيمي تتصف التعددية المشار إليها بأنها متداخلة على المستويين: المضمون الفكري، والمنهج أو الطريقة.

يذهب يحى مُحَمَّد ويقصد بالعقل العربي الإسلامي ما يمثل النتاج الفكري الكافة نواحي العلوم العربية والإسلامية كالفقه والكلام والتفسير وغيرها. فهو عقل عربي إسلامي لاستحالة التفكيك بينهما مثلما يستحيل التفكيك بين الماهية والوجود في الفلسفة. إذ الثقافة العربية هي في غالبها ثقافة إسلامية، والثقافة الإسلامية غالباً ما تكون ثقافة عربية هي الاخرى وبالتالي فإن العربية بما تكنّه من خصوصية لغوية وثقافية هي بمثابة الإسلام كشريعة. وبالتالي فالعقل العربي الإسلامي يستمد روح موضوعه الأساس من النص المقدس كمادة خام، فأداته تنهج نحو توظيف النص في تشكيل الثقافة العلمية وانتاجها.

يرى يحي مُحَمَّد أن هناك نوعان من القراة للتراث، احداهما القراءة **البرانية للتراث**، والثانية **القراءة الجوانية** له، وهو يعيب على النخب العربية والإسلامية اعتمادها للقراءة البرانية للتراث ويقوم بفضح تناقضات مثل هذه القراءة، فهي لا توضح لنا روح الاستمرارية والوحدة في التراث رغم اختلاف جميع المعطيات الخارجية التي يحاول البعض ان يقرأ من خلالها هذا التراث. وبالتالي فهو يقدم قرآءة نقدية وإبستمولوجيا فاحصة لمزلق الجابري في تكوين العقل العربي، وعليه إن يحى مُحَمَّد ينقد القرآءة البرانية التي ما مارسها الجابري.

سبب اهتمام المفكر يحي مُحَمَّد بمشروع الجابري ونقده له، فهو يمثل أهم الدراسات الحديثة التي جسدت النهج البراني. فقد اتخذ الجابري من وحدة العامل الجغرافي والاستمرارية التاريخية أساساً لتعليل وحدة العقل العربي الإسلامي، فتوصل إلى أن مرد آلية البنية والثبات تعود إلى وحدة التكوين والمنشأ التي تحددها البيئة العربية، ومن ثم تجسدها الصيرورة التاريخية متمثلة بالعامل السياسي.

بالتالي فقد رأى يحى مُحَّد ان القراءة الجوانية تنفذ الى صميم الظاهرة المعرفية، لا خارجها ، حيث تفترض الظاهرة كقالب منطقي يحظى بدرجة معقولة من النظام الهندسي الأكسيمي تبعاً لما يفرضه المنطق الخاص بالأُصول المولدة للمعرفة والتي اطلق عليها (دينامو التفكير).

فهذه القراءة لا تتحرى الخوض في التفتيش عن عوامل البيئة والتاريخ لنشأة الظاهرة المعرفية كأداة ورؤية، خلافاً للقراءة البرانية التي تمنح ثقافة الوسط مصدر ظهورها بالكامل.

# الملاحق

## الخطة المقترحة في البحث من قبل المفكر يحى مُحَمَّد حول الموضوع

29 مارس الساعة 00:51

سلام عليكم استاذي اتمنى ان تكون بخير رمضان مبارك

استشيرك بخصوص موضوع الماستر لطلبتي والذي يحمل بعنوان التراث في فكر يحي محمد

ماهي الخطة المثلى التي يمكن ان تعرضها علينا

29 مارس الساعة 02:48

وعليكم السلام ورحمة الله..

ورمضان مبارك عليكم وكل عام وانتم باتم صحة وتوفيق

وعليكم السلام ورحمة الله..

ورمضان مبارك عليكم وكل عام وانتم باتم صحة وتوفيق

قد يكون من المناسب ان يتم عرض ما قدمته لدراسة التراث وفق الاطار المنهجي كما بينته في الجزء الاول من سلسلة المنهج في فهم الاسلام (علم الطريقة)، وكانت تفاصيل هذا الاطار معروضة في كل من الجزء الثاني والثالث والرابع من السلسلة. وبالتحديد عرض التراث الديني وفق ما اصطلحت عليه بالاصول المولدة لدى اجهزة التراث المعرفية، مع لحاظ تقسيمي الثنائي للفكر التراثي (وجودي ومعياري). وهناك تفاصيل اخرى قد يستفاد منها وردت في كل من مشكلة الحديث والاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر، خاصة حين يدرس الجزء الرابع من السلسلة.

ومن الممكن ان تخصص بعض الدراسات حول النظام الوجودي، وبعضها الاخر حول النظام المعياري، مع الاخذ بعين الاعتبار التعرض الى السبب الذي دعاني الى هذا التقسيم مع نقدي لاطروحة التقسيم التي قدمها المفكر الجابري رحمه الله..

هذا مع تمنياتي لطلبتكم بالتوفيق التام..

وتقبل خالص محبتي

# يحيى مُحَمَّد في سطور – منقول من موقع فهم الدين للمفكر يحى مُحَمَّد–

https://www.fahmaldin.net/index.php?id=135&fbclid=IwAR25RJzrRtGHjh7sxaE3YbY-2RnJ3AXeCRDuHjEzINTTHIz6IIpIVEpLFpc

**منظّر في مناهج الفهم الديني والعلم والفلسفة. من مواليد 1959م – العراق.**

قضى أغلب حياته خارج العراق متنقلاً بين عدد من البلدان، وذلك منذ عام 1980 وحتى يومنا هذا.

بدأ التأليف منذ نهاية السبعينات من القرن الماضي فصدر له أول كتاب بعنوان (الداروينية\عرض وتحليل) سنة 1979.

- تركّز جل اهتمامه على البحث الفكري منذ الشباب كتوجهات ذاتية خارج اطار المؤسسات الرسمية وغير الرسمية.

- انجز مشروعاً خماسياً وصفه بمشروع العمر، وأطلق عليه (المنهج في فهم الاسلام).

- توصل الى عدد من المناهج والعلوم والنظريات الفلسفية والدينية. ومن أهمها علم الطريقة (علم منهج الفهم الديني).

ـ له ثلاثة مواقع الكترونية، اثنان بالعربية هما: فهم الدين http://www.fahmaldin.net/، وفلسفة العلم والفهم http://www.philosophyofsci.com/، وثالث بالانجليزية وعنوانه: https://www.thephilosophyofscience.com/

## 1– كتبه المنشورة

1- **الداروينية** / عرض وتحليل، تقديم السيد مُحَمَّد مُحَمَّد صادق الصدر، دار التعارف، لبنان، 1979م.

2. **التصوير الاسلامي للمجتمع**، مؤسسة اهل البيت، لبنان، 1981م.

3. **الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر**، طبعة رابعة، مؤسسة العارف، 2020م. وصدرت الطبعة الاولى عام 1996م لدى دار الرافد، لندن.

4. **نقدالعقل العربي في الميزان**، طبعة ثالثة، دارة ابن الزكري الألمانية، 2023م. وصدرت الطبعة الاولى عام 1997م لدى مؤسسة الانتشار العربي.

5. **القطيعة بين المثقف والفقيه**، طبعة رابعة، دار ابكالو، 2021م. وصدرت الطبعة الاولى عام 2001 لدى مؤسسة الانتشار العربي.

6. **الاستقراء والمنطق الذاتي**، طبعة ثالثة، مؤسسة العارف، بيروت، 2022م. وصدرت الطبعة الاولى عام 2005م لدى مؤسسة الانتشار العربي. وتضمن الكتاب (الأسس المنطقية للاستقراء بحث وتعليق) الصادر عام 1985م.

7. **تعليقات على كتاب الأسس المنطقية للاستقراء**، مؤسسة العارف، بيروت، 2008م.

8. **مشكلة الحديث**، طبعة ثالثة، مؤسسة العارف، 2021م. وصدرت الطبعة الاولى عام 2007 لدى مؤسسة الانتشار العربي.

9. **منهج العلم والفهم الديني**، مؤسسة الانتشار العربي، 2014م.

10- **فهم الدين**: سلسلة حوارات الصحفي العراقي يوسف محسن، وقد نشره الاستاذ يوسف بعنوان: استعمالات فهم الدين، دار امل الجديدة، دمشق، 2015م.

11- **تأملات في اللاشعور**، مؤسسة العارف، 2015م. وأصل هذا الكتاب عائد إلى (دور اللاشعور في الحياة) الصادر عام 1985.

12. **مفارقات نقد العقل المحض**، طبعة ثانية، دارة ابن الزكري الألمانية، 2023م. وصدرت الطبعة الاولى عام 2016م لدى مؤسسة الانتشار العربي.

13. **المنهج في فهم الاسلام**، وهو في خمسة مجلدات: **1**- علم الطريقة، **2**- نَظم التراث، **3**- النظام الوجودي، **4**- النظام المعياري، **5**- النظام الواقعي، مؤسسة العارف، بيروت، 2016-2019م. والأصل في هذه الموسوعة جملة من الكتب والدراسات تم نشرها منذ تسعينات القرن الماضي، حيث بدأت بكتاب (مدخل إلى فهم الاسلام) الصادر كطبعة اولى عام 1997، وتمت ترجمته إلى الفارسية بعنوان: در آمدى بر فهم روشمند اسلام، ترجمة سيد ابو القاسم حسينى، سازمان انتشارات بزوهشكاه فرهنك وانديشه اسلامى، 1388هـ.ش، 2010م.

14- **انكماش الكون**، مؤسسة العارف، الطبعة الثانية، 2023، وصدرت الطبعة الاولى لدى نفس المؤسسة عام 2019م.

15. **صخرة الايمان**: الإله والتصميم، الامزون، 2022م.

16. **جدليات نظرية التطور**، الامزون، 2022م.

17. **تصورات خاطئة**، الامزون، 2022م.

18. **خلاصة فكر يحي مُحَمَّد**، الامزون، 2022م.

## 2- مقالاته ودراساته المنشورة

1. القضاء والتطبع، مجلة الغدير، لبنان، العدد (5)، 1981م.

2. حياة المفكر مُحَمَّد باقر الصدر، مجلة الغدير، لبنان، العدد (6)، 1981م.

3. ظاهرة الاغتراب واسبابها الاجتماعية، مجلة الغدير، لبنان، العدد (7)، 1981م.

4. نظرات فلسفية في فكر الامام الصدر، مجلة دراسات وبحوث، طهران، عدد (6)، 1983م.

5. منطق الاحتمال ونظرية التكليف في التفكير الكلامي، مجلة دراسات شرقية، فرنسا، العدد المزدوج (10.9)، 1991م.

6. منهج التفكير لدى الفلاسفة المسلمين، مجلة البصائر، لندن، العدد (361)، 1991م.

7. موقف الفلاسفة الاسلاميين من ظواهر الشريعة، مجلة العالم، العدد (383)، 1991م.

8. السيد الصدر ومذهبه في الاستقراء، مجلة العالم، العدد (426)، 1992م.

9. الحضارة العربية بين الحضارتين الغربية واليونانية، مجلة الوحدة، المغرب، العدد المزدوج (102.101)، 1993م.

10. المرجعية، مجلة الفكر الجديد، لندن، العدد (7)، 1993م.

11. الجابري والقطيعة المزعومة بين الفكر المغربي والمشرقي، مجلة الفكر العربي، بيروت، العدد (76)، 1994م.

12. الفصل بين سينا وارسطو في نظرية الجابري وهم أم حقيقة أم..؟!، مجلة الوحدة، المغرب، العدد (106)، 1994م.

13. عقل عربي ام اسلامي؟ مجلة الفكر الجديد، لندن، العدد (9)، 1994م.

14. نظرية الصدر في السببية والاستقراء، مجلة الفكر الجديد، العدد المزدوج (15.16)، 1997م.

15. العصمة وكتاب الالفين والمنهج الاستقرائي، مجلة الموسم، عدد مزدوج (22.23) 1997م.

16. طريقة النظر بين الاجتهاد والتقليد، مجلة النور، العددان (64.65)، 1996م.

17. مع نقد نقد العقل العربي للطرابيشي، الفكر العربي، العدد (89)، 1997م.

18. الطرابيشي ونقده لـ (نقد العقل العربي)، مجلة العالم، العدد (568)، 1997م.

19. مفارقات الجابري في نقده للعقل العربي، مجلة العالم، العدد (574)، 1997م.

20 جدلية النص والواقع، قضايا اسلامية معاصرة، عدد (4) 1998م.

21 الخطاب الفقهي ومقتضيات الزمان، قضايا اسلامية معاصرة، عدد (7)، 1999م.

22 نظرية المقاصد والواقع، قضايا اسلامية معاصرة، عدد (8) 1999م.

23 المصلحة في التشريع الاسلامي، قضايا اسلامية معاصرة، عدد (9.10)2000م.

24 اطروحة المفكر الصدر ومذاهب الاستقراء، قضايا اسلامية معاصرة، عدد (11.12) 2000م.

25 المهمل والمجهول في فكر السيد الصدر، قضايا اسلامية معاصرة، نفس العدد السابق.

26 التغير في الفتوى/ الانماط والعوامل، قضايا اسلامية معاصرة، عدد (13)، 2000م.

27 علم الكلام والكلام الجديد/الهوية والوظيفة، قضايا اسلامية معاصرة، عدد (14)، 2001م.

28 علم الطريقة، حوار في: قضايا اسلامية معاصرة، عدد (16.17)، 2001م.

29 المصلحة بين الطوفي والخميني، شؤون اسلامية، 2000م.

30 المفكر الصدر وقضية السببية والاستقراء، مجلة المنهاج، بيروت، عدد (21) 2001م.

31 العقل والاجتهاد، الوعي المعاصر، عدد (6.7) 2001م.

32. المقاصد وعقلانية التشريع في الفكر الاسلامي، الوعي المعاصر، نفس العدد السابق.

33. نشأة المثقف وقضية الاصلاح الديني، الوعي المعاصر، عدد (8) 2002م.

34. منهج الفهم المجمل والمقاصد، الوعي المعاصر، 2003م.

35. مقارنة بين العقل المثقف والعقل الفقيه، الوعي المعاصر، 2003م.

36. آليات قراءة النص الديني، مجلة المنهاج، عدد 30، 1424هـ. 2003م.

37. حقيقة النبوة في الفكر الفلسفي العرفاني، مجلة المنهاج، العدد (33)، 2004م.

38. حقيقة المعاد في الفكر الفلسفي العرفاني، مجلة المنهاج، العدد (36) 2005م.

39. موقف الفلاسفة والعرفاء من ظواهر النص الديني، مجلة المنطلق الجديد، 2003م.

40. الفكر الاسلامي والفهم التعبدي والمقصدي للدين، مجلة الحياة الطيبة، العدد (15)، 2004م.

41. الاصول المولدة في علم الكلام، مجلة الحياة الطيبة، 2006م.

42. صراع العقل مع العقل في علم الكلام، مجلة المنهاج، 2005م.

43. أزمة الحديث النبوي عند اهل السنة، مجلة الاجتهاد والتجديد، عدد (1)، 2006م.

44. أزمة الحديث عند الشيعة، مجلة الاجتهاد والتجديد، 2007م.

45. أزمة الاجتهاد عند الشيعة، مجلة الاجتهاد والتجديد، 2007م.

46. السلفية ونظرية الصفات، مجلة المنهاج، 2007م.

47. أثر القبليات المعرفية على الفهم الديني، مجلة المنهاج، عدد 50، 2008م.

48. فهم النص ومعايير التحقيق، مجلة المنهاج، عدد 55، 2009م.

49. تشريع العقل الكلامي وتأسيس الخطاب الديني، مجلة المنهاج، عدد 57، 2010م.

50. خصائص الدائرة البيانية واشكالياتها المنهجية، مجلة المنهاج، 2010م.

51. مبررات الاجتهاد السني وأزمته، مجلة الاجتهاد والتجديد، 2010م.

52. تراثنا العقلي والعقل المطلوب، دراسة لندوة عقدت لدى مؤسسة الفكر الاسلامي المعاصر، بيروت، 2010.\10\21

53. الاتجاهات الحديثة وتوظيف الواقع، مجلة المنهاج، 2011م.

54. نظرية التجاوز المذهبي.

55. الافتراض الآخر، مجلة المنهاج، عدد (69)، 2013م.

56. اساليب التوالد المعرفي: قراءة نقدية لما جاء في الاسس المنطقية للاستقراء.

57. الاعتقاد القاتل وغياب الضمير.

58. نظم العلم الفيزيائي ونظم الفهم الديني: دراسة مقارنة، مجلة مسارات، تونس، 2015م.

59. علم الطريقة في سطور، مجلة الايمان، العراق، 2016م.

60. الكثير من الدراسات المنشورة في موقعي: فهم الدين، وفلسفة العلم والفهم الديني.

61- عشرات المقالات الثقافية في عدد من الصحف العربية والاسلامية.

## 3- مشروعه الفكري

يسلط مشروع يحيى مُحَمَّد الضوء على دراسة فهم النص الديني من الناحية المنهجية. وهو يتحرك ضمن (البنى التحتية) للفهم، اذ ابتكر علماً خاصاً سماه (علم الطريقة)، وهو شبيه الاعتبار بما يطلق عليه (فلسفة العلم) بالنسبة للعلوم الطبيعية. وكان الهدف من ذلك هو القطيعة مع كافة ضروب التفكير المذهبي، وإحداث نقلة نوعية في نمط التفكير والبحث؛ مثلما جرى مع العلم الطبيعي الذي أحدث قطيعة بين ما كان عليه قبل النهضة الحديثة وما بعدها؛ اعتماداً على مبدأ المراجعة وفحص النظريات باستمرار دون انقطاع.

والذي جعل يحي مُحَمَّد يهتم بالبحث المنهجي الطريقي هو أنه وجد ا لصراعات الدينية قديماً وحاضراً صراعات عادة ما تكون ظاهرية تخفي وراءها صراعاً منهجياً، مما استوجب البحث عن الاصول المعرفية لهذا الصراع. وعلى هذا الضوء استطاع ان يقسم التراث المعرفي الاسلامي الى نظامين معرفيين، وأن يضيف الى ذلك نظاماً ثالثاً اطلق عليه (النظام الواقعي). فمن وجهة نظره انه لا يمكن الفصل بين فهم النص ومعرفة الواقع، وهو الخلل الذي شخصه لدى نظم الفكر الاسلامي، باعتبارها نظماً متعالية اسقاطية. بل انه أعاد ترتيب العلاقة بين النص والواقع وسوقها في الطريق السليم، وذلك بقلب التصور التقليدي الذي يجعل من «النص» أصلاً يلجأ إليه لمعرفة الواقع وحل معضلاته، إلى تصور آخر مضاد يكون فيه الواقع مرجعاً يُحتكم إليه في فهم النص وحل إشكالياته.

وترتكز نظرية يحي مُحَمَّد في نظامه الجديد على عدد من العناصر الاساسية الموضوعة للفهم، وهي كل من الواقع والوجدان العقلي والمقاصد العامة للشريعة والفهم المجمل. وقدّم فيما يتعلق بالفهم المجمل اطروحة جديدة تضاهي الفهم التقليدي المتعارف عليه والذي اطلق عليه (الفهم المفصل). واعتبر الاجتهاد ينبغي ان يتحول مما هو في النص الى الواقع.

وعموماً يتصف هذا المشروع بالجدة والابتكار، فهو جديد من حيث الموضوع دون ان يكون له سابقة، كما ان ما قدّمه من حلول وعلاج لاشكالية الفهم يعد جديداً وبديلاً عن الطروحات التراثية والمعاصرة باعتباره يمتاز بالموضوعية الابستمولوجية والدقة والوساعة، لذلك فانه قد تجاوز الرهانات المذهبية، بل وعمل على نقد جميع أصناف التراث المعرفي المتعلق بالفهم الديني تفصيلاً، كنقده للتراث الحديثي والفقهي والعقلي الكلامي والفلسفي والصوفي والسلفي والشيعي والسني، وقدّم في القبال منهجاً للفهم يناسب كلاً من الاسلام والواقع الحضاري، وذلك اعتماداً على الطرح المنهجي الابستمولوجي، وبعيداً عن الطروحات الآيديولوجية والمذهبية الضيقة.

ويؤطر يحي مُحَمَّد مشروعه بعنوان عام هو (المنهج في فهم الاسلام). وهو مشروع بدأ العمل به منذ سنة 1986، وذلك اثر لحاظه عن قرب مشكلة الافكار التي يتداولها رجال العلم الديني من العلماء والطلبة، وكيف انها تفتقر الى البعد (الواقعي). فمنذ ذلك الحين بدأ بدراسة الفهم الديني منهجياً، فداخل بين المذاهب الدينية وانفصل عنها، عبر ما ابتكره من علم الطريقة. فقد اشتمل المشروع على دراسة نظم التراث الاسلامي ونقدها مع تقديم (النظام الواقعي) كبديل مناسب وجديد.

ويتضمن المشروع خمسة مجلدات؛ يدور البحث الاول منها حول ما اطلق عليه علم الطريقة كمقدمة للفهم، ويتضمن البحث عن الأدوات والقبليات المعرفية التي تسبق عملية الفهم والتي لا يمكن للباحث والانسان عموماً أن يكون خالياً

منها. ومن بين هذه القبليات ما اطلق عليه الاصول المولدة، لما تمتاز به من قابلية على توليد منظومة الافكار التي تلعب دوراً اساسياً في الفهم. كما يتضمن البحث عن قوانين الفهم وسننه وقواعده ومستنبطاته، وكذلك معايير التقييم وادوات التحقيق. ويدور المجلد الثاني من المشروع حول التعرف على نظم التراث الاسلامي ومناهجه المعرفية. وتعد الطريقة التي يستعرضها جديدة باعتباره يطبق ما سبق اليه من علم الطريقة وما تتضمنه من بحوث حول الاصول المولدة وادوات الفهم والتفكير والقبليات المعرفية. في حين يقوم المجلدان الثالث والرابع بتفصيل البحث عن هذه النظم وموقفها من الفهم الديني، مع نقدها جميعاً لكونها لم تراع الواقع بعين الاعتبار، ولكونها ايضاً قائمة على اسس معرفية ضعيفة، او على الاقل أنها ليست موضع اتفاق الجميع. أما المجلد الخامس فيختص بعرض النظام الواقعي – كما شيده يحيى مُحَمَّد – كبديل عن نظم التراث ومناهجه.

يضاف الى ذلك ان للمشروع ملحقات من الكتب مثل تلك المنشورة بعنوان: مشكلة الحديث\ الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر\ القطيعة بين المثقف والفقيه.

## 4- المنهج المتبع

لقد اعتمد يحيى مُحَمَّد استراتيجية البحث المنهجي ضمن علم جديد اطلق عليه (علم الطريقة). فقد فصل الحديث عن هذا العلم وعلاقته بالأدوات والقبليات المعرفية ومعايير التقييم والتحقيق، واستكشف من خلاله العديد من قوانين الفهم وسننه وقواعده، بما لم يسبق اليه أحد. ثم قام على ضوئه بتحديد مناهج الفهم الديني والاصول المعرفية التي تستند اليها، وبعد ذلك عمل على نقدها ليقدم نظامه الجديد كبديل عنها.

وبحسب الطريقة التي دعا اليها هذا المفكر يكون الواقع أساس التكوين المعرفي، وبه يمكن تقديم الرؤية المتعلقة بالفهم الديني كنظام يختلف عن النظم التقليدية داخل الفكر الاسلامي. اذ طرح نظاماً جديداً وظّف فيه اشكالية الواقع التي ظلت غائبة لم تظهر على مسرح الفكر الإسلامي، سواء في علومه العقلية أم النقلية، الأمر الذي جعل هذا الفكر يصل إلى نهاية مسدودة؛ لعدم سلوك الطريقة الواقعية في التفكير، وهي الطريقة التي تجند العقل ليفكر في صور الواقع وتجاربه وحالات جدله مع النص وما ينتزع عنه من فتاوى وعقائد.

وتبعاً ليحيى مُحَمَّد في نظامه الجديد فان علاقة الواقع بفهم النص تتخذ ادواراً متعددة. فمن جهة ان الواقع يؤثر على تغيير فهم النص، فكلما تغير الواقع؛ كلما أدى ذلك إلى تغير الفهم معه بإضطراد. كما من جهة ثانية أن للواقع علاقة جدلية مع النص، وان له حاكمية على الاخير عند تعارض دلالاتهما الإخبارية أو الخاصة بالحقائق الكونية

والموضوعية عموماً، كما وله حاكمية فيما يتعلق بقيم المصالح العامة. يضاف الى أن له الفضل في الكشف عن حجية النص واثبات المسألة الدينية برمتها.

وبحسب النظام الجديد فان اهمية الواقع مقارنة بالنص تعود إلى أن الأخير ثابت لا يقبل التغيير والإفصاح عن نفسه بأكثر مما جرى فيه الأمر إبتداء، فهو يحمل نظاماً مغلقاً لا يسمح بإضافة المزيد، ناهيك عن كونه يعمق ظاهرة الإبهام وعدم الوضوح كلما طال الزمن، خلافاً للواقع بإعتباره يملك نظاماً مفتوحاً يتقبل الإضافة دون إنقطاع، وهو بهذه الإضافة يكون أكثر وضوحاً كلما طال الزمن، مما يجعله مفتوحاً على المراجعة والتصحيح، أكثر فأكثر، كلما طرأ عليه شيء جديد. وهنا تبرز أهليته لأن يكون مرجعاً أساسياً للتصحيح. فهو يستقل بميزة القابلية على الإنفتاح الدائم، ومن ثم الكشف والتحقيق لتقييم النظريات، ومن ضمنها النظريات الدينية.

وهناك العديد من النتائج التي تم استثمارها عبر هذا النظام. منها: نسف القاعدة القائلة (لا إجتهاد مع وجود النص الصريح) ، فالمعطيات التي قدّمها يحيى مُحَمَّد تثبت أن النص يحتاج إلى الواقع في ضبط مقصده ومعناه، وبدونه فإنه ينغلق على ذاته ويتعارض لا فقط مع الواقع، وإنما مع المقاصد التي لولاها ما كان للنص من معنى. والتسليم بتلك القاعدة سيتصادم بالتأكيد مع كل من المقاصد والواقع؛ إذ لا يمكن فهم النص فهماً متسقاً بمعزل عن الواقع، سيما الواقع الخاص بالنزول. لذلك فقد أكد هذا المفكر على الحاجة لإيجاد شكل من الإجتهاد يختلف جذرياً عما ساد في العصور الماضية، تعويلاً على علاقة الواقع بالنص، مع الأخذ بالإعتبار مبدأ الفهم المجمل والمقاصد. وعليه لا بد من تغيير خارطة مصادر التشريع كما وضعها الفقهاء والتي تغفل ما للواقع من قوة كشفية تضاهي سائر المصادر الأخرى، بل وتتفوق عليها عند المعارضة التامة. فبدون هذا الإعتبار سوف ندور في ذات الفلك من المصادمة المتوقعة مع الواقع، أو إضفاء التبريرات الواهية لأجل تغطية ما يحدث من تصادم.

وعموماً فإن أهم العناصر المعتمدة في النظام الواقعي أربعة هي: الواقع والوجدان العقلي والمقاصد العامة للشريعة والفهم المجمل للنص، فالواقع بمثابة المولد المعرفي، أما الوجدان والمقاصد والفهم المجمل فهي تعمل كموجهات للفهم. وقد عمل المشروع على مقارنة منهج الفهم المجمل كما يتبناه النظام الواقعي من جهة، ومنهج الفهم المفصل كما يتمثل بسلوك الطريقة التقليدية لعلماء الفقه وغيرهم من جهة ثانية. فمن ذلك انهما يفترقان بحسب علاقتهما بكل من النص والواقع والمقاصد. فالنص لدى المنهج المجمل له صفة توجيه الفكر، ولدى المنهج المفصل له صفة تكوين الفكر، في حين يتخذ الواقع دوراً معاكساً. كما يفترقان بحسب التخفيف من حالات الخلاف المعرفي والعلمي. فالخلاف المعرفي بحسب الفهم المفصل يكاد يكون كما هو من غير تناقص، بل غالباً ما يزداد كلما كثر الرجوع إلى التدقيقات اللغوية

وإحتمالاتها، وليس الأمر كذلك مع الفهم المجمل، إذ الرجوع إلى الواقع وإن كان لا يقضي على الخلاف عادة، الا أنه يمكن تخفيفه وربما ازالته عبر امتداد الزمن. كذلك يفترقان بحسب اضفاء القداسة على نتائجهما الإجتهادية، فبقدر ما يضيق الفهم المجمل حدود دائرة النص وما يترتب عليها من قداسة؛ بقدر ما ينفتح على الواقع بهدي المقاصد. وعلى العكس منه يعمل الفهم المفصل، إذ بقدر ما ينفتح على النص ويستلهم منه القداسة حتى في المفصلات الظنية؛ بقدر ما يبتعد عن الواقع واعتباراته. فالإجتهاد لدى الفهم المفصل هو إجتهاد في النص. بينما الإجتهاد في الفهم المجمل هو إجتهاد في الواقع المفتوح. وان النتائج التي تسفر عن الإجتهاد في الفهم المفصل ليست مجرد نتائج معرفية فحسب، بل تلتبس مع ما يضفى عليها من ثوب مقدس، رغم أنها لا تتعدى دائرة الظن والإحتمال في الغالب، الأمر الذي يسهل توظيفها، كما ويصعب معارضتها من الناحية الايديولوجية، وواقعنا اليوم زاخر بهذا المعنى المعبّر. في حين ان ما يترتب على الإجتهاد لدى الفهم المجمل يخلو من مثل هذا الثوب؛ لكونه يعتمد على الواقع لا النَص، وبالتالي فهو أكثر تواضعاً من الإجتهاد القائم على الفهم المفصل. كذلك فان الفهمين السابقين يفترقان بحسب علاقتهما بالأمة المسلمة. فالمسلك المجمل هو مسلك توحيدي خلافاً للمسلك المفصل الذي يعمل على التفريق والتنازع لإرتباطه بالمقدس حتى على مستوى الظنون المنبعثة عن المفصلات. الأمر الذي تتعارض فيه المقدسات الظنية، فيتولد الخلاف والصراع للإرتباط بهذه المدعيات. كما انهما يفترقان من حيث التخفيف والتشديد وحدود التزامات الأفراد في قضايا الأحكام والعبادات. فالمسلك المجمل يميل إلى التخفيف والتقليل، خلافاً للمسلك المفصل الذي يتجه صوب التشديد والتوسيع.

هذه بعض الاشارات التي فصل الحديث عنها يحيى مُحَمَّد ضمن مشروعه الاصلاحي الجديد. فهو جديد بطرحه المنهجي وتبنياته النظرية القائمة على الواقع.

# قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

## قائمة المصادر والمراجع:

### 1- قائمة المصادر:

### 1- مصادر يحي مُحَمَّد:


1. يحى مُحَمَّد، نقد العقل العربي في ميزان ، دار افريقيا الشرق، المغرب،ط2، 2009.
2. يحي مُحَمَّد، الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر، دار افريقيا الشرق، المغرب، ط3، 2010،.
3. يحي مُحَمَّد، النظام المعياري (نظام العقل والبيان)، دار العارف للمطبوعات، ط1، 2018.
4. يحي مُحَمَّد، النظام الوجودي، نظام الفلسفة والعرفان، دار العارف، بيروت، ط1، 2017
5. يحي مُحَمَّد، علم الطريقة، دار العارف، بيروت، ط1، 2016
6. يحي مُحَمَّد، نظم التراث، دار العارف، بيروت،ط1، 2017.
7. يحي مُحَمَّد : مدخل إلى فهم الاسلام الإسلامي نظمه. ادواته، اصوله مؤسسة الانتشار العربي، بيروت. ط1، 2016.


### 2- مصادر أخرى:


1. ابن خلدون ، مقدمة، ج1، دار احياء التراث العربي-بيروت-لبنان، ط.1،(د/س).
2. الايجي (ت 756هـ) :المواقف، ج1، تحقيق:عبد الرحمن عميرة، دار الجيل لبنان-بيروت,ط.1، 1997
3. الجرجاني-علي بن مُحَمَّد ( ت816هـ) ، لتعريفات، دار القلم، بيروت-لبنان، 1984، ص458
4. عبد الجبار بن أحمد الهمداني : شرح الاصول الخمسة ، تحقيق عبد الكريم عثمان .مكتبة وهبة القاهرة ، ط3، 1996.
5. عبد القاهر بن طاهر بن مُحَمَّد البغدادي: الفرق بين الفرق ،دار الافاق الجديدة بيروت، ط2 ، 1977.
6. عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي : مقالات الاسلامين ، باب ذكر المعتزلة ، د ط ،تحقيق فؤاد السيد ، دار التونسية للنشر، 1974
7. محسن جهان كيري، محي الدين بن عربي الشخصية البارزة في العرفان الإسلامي، تعريب: عبد الرحمان العلوي، دار الهدى، بيروت، لبنان، ط1، 2003.

8. مُحَمَّد بن عمر الرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ،(تحقيق علي سامي الن،شار ) ،دار الكتب العلمية بيروت لبنان،،(د/س).

## ثانيا: قائمة المراجع:

1. بلقزيز عبد الإله، نقد التراث، مركز دراسات الوحدة العربية، المغرب،ط1، 2014.
2. الجابري مُحَمَّد عابد، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة والثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط9، 2009.
3. الجابري مُحَمَّد عابد، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت–الدار البيضاء، ط6، 1993.
4. الجابري، التراث والحداثة دراسات ...ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1991.
5. الجابري، مُحَمَّد عابد، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط4، 2000.
6. الجابري، مُحَمَّد عابد، العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2001.
7. الجابري، مُحَمَّد عابد، العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط9، 2015.
8. الجابري، مُحَمَّد عابد، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط10، 2009.
9. جلال شرف، دراسات في التصوف الإسلامي شخصيات ومذاهب، دار النهضة العربية لطباعة والنشر، بيروت لبنان، دط،، 1984
10. جورج طرابيشي، مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام، دار الساقي بيروت،
11. حرب، علي: مداخلات، دار الحداثة، الطبعة الأولى، 1985م
12. حسن حنفي، التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت لبنان ، ط 4، 1992.

13. داود بن محمود بن مُحَمَّد القيصرى، مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، دار الكتب العلمية، مصر، ط1، 2012

14. الشياب مُحَمَّد خالد، رؤى فلسفية في الفكر العربي المعاصر، دار يافا العلمية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2007.

15. الشياب مُحَمَّد خالد، رؤى فلسفية في الفكر العربي المعاصر، دار يافا العلمية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2007

16. الطبطبائي، الشيعة، نص الحوار مع المستشرق كوربان، ترجمة: جواد علي كسار، مؤسسة ام القرى للتحقيق والنشر، ط2، 1418هـ

17. طه عبد الرحمان ، سؤال الأخلاق- مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي،ط4، المغرب، الدار البيضاء،2009

18. عابد الجابري :-بنية العقل العربي : دراسة تحليلي نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ط1 1986.

19. عبد اللطيف، كمال، الفكر الفلسفي في المغرب، قراءات في أعمال العروي والجابري، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2003.

20. عبد الوهاب شعلان : إشكاليات الفكر العربي المعاصر في أطروحات أركون ، الجابري العروي ، حسن حنفي ، علي حرب، مكتبة الآداب القاهرة ، ط1 2006.

21. علي ابطاش مفهوم التراث في الخطاب العربي المعاصر مُحَمَّد اركون انموذجا مؤمنون بلا حدود الرباط المغرب 2015.

22. علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب،ط4، 2005،.

23. علي سامي النشار :نشأة الفكر الفلسفى في الاسلام ،دار المعرف القاهرة ،ط9 ،1995،

24. علي سامي النشار، نشأة الفكر الاسلامي في الاسلام،( الزهد والتصوف الاسلامي في القرنين الاول والثاني الهجريين)، ج3، دار المعارف، ط8، (د / ط)

25. فارح مسرحي : الحداثة في فكر مُحَمَّد أركون مقاربة أولية, الدار العربية للعلوم الجزائر ط1 2006

26. كمال اليازوجي وانون غطاس كرم اعلام الفلسفة العربية لجنة التأليف المدرسي بيروت ط2 1964

27. مُحَمَّد أركون: الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد, المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر, د ط , 1993.

28. مُحَمَّد الداهي، التراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري، دار التوحيدي ، الرباط ،المغرب، دط ، 2012

29. مُحَمَّد عابد الجابري : تكوين العقل العربي مركز دراسات الوحدة العربية بيروت دار الطبيعة ط 1 ، 1984.

30. مصطفى مسلم مباحث في التفسير الموضوعي، دار المعارف، مصر ط1، 2005.

31. نصر حامد أبو زيد: النص السلطة الحقيقة, المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب, الطبعة 5، 2006.

32. هانم ابراهيم يونس : أصل العدل عند المعتزلة ، دار الفكر العربي ، ط،1، 1993

## ثالثا: قائمة الموسوعات والمعاجم:

1. ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، مجلد 15، ط3، 2004.

2. بدوي عبد الرحمن ، موسوعة المستشرقين

3. لجهني مانع ، الموسوعة الميسرة في المذاهب والأديان والأحزاب المعاصرة ، دار الندوة العالمية ، ج 2 ، ط 5 ، د ت ،

4. محمود بن عمر الزمخشري الكشاف، دار البهية للنشر، القاهرة، مصر، 1995.

## رابعا: قائمة المجلات:

1. اياد كريم الطلاحي، الحوار في جلبات النقد قراءة في نقد يحي مُحَمَّد لمشروع الجابري، مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية، العراق، المجلد 01، العدد 01.

2. مسلم عبدالله المسافر، اشكالية قراءة التراث في مشروع يحي مُحَمَّد، الحوار المتمدن-العدد: 4450، بتاريخ: 11 ماي 2014.

# فهرس الموضوعات

| | |
|---|---|
| مقدمة ..... | أ – ث |
| الفصل الأول: إشكالية التراث بين المفهوم والتوظيف | 5 |
| المبحث الأول: مفهوم التراث | 6 |
| أ – لغة | 6 |
| ب – إصطلاحا | 7 |
| المبحث الثاني: اشكالية التراث في الفكر العربي | 9 |
| أولا: التراث في فكر الجابري | 9 |
| ثانيا : نصر حامد أبو زيد: القراءة التاريخية | 14 |
| ثالثا: مُحَمَّد أركون: الإسلاميات التطبيقية | 17 |
| الفصل الثاني: الأصول المولدة لتراث في فكر يحي مُحَمَّد | 23 |
| المبحث الأول: النظم والمعرفية لتراث الاسلامي | 24 |
| أولا: النظم وآلياتها المعرفية | 24 |
| أ– النظام المعياري | 24 |
| ب– النظام الوجودي | 30 |
| المبحث الثاني: الفكر الاسلامي و تتمثلاته | 37 |
| أولا: تداخل الفكر الاسلامي | 37 |
| ثانيا: هوية العقل عربي أو اسلامي | 38 |
| ثالثا: مبررات الجابري حسب يحي مُحَمَّد للأخذ بعروبة العقل | 40 |
| الفصل الثالث: نقد يحي مُحَمَّد لمشرع الجابري | 46 |
| المبحث الأول: عرض مشروع الجابري | 47 |
| أولا: مفهوم العقل العربي في نظر الجابري | 48 |
| ثانيا– العقل العربي مرجعيته الفكرية | 49 |
| ثالثا– النظم المعرفية في العقل العربي والصراع القائم بينها | 50 |

| | |
|---|---|
| رابعا:الحداثة السياسية في نظر الجابري | 51 |
| خامسا: الحداثة الأخلاقية في نظر الجابري | 53 |
| **المبحث الثاني: الجابري والقسمة المنحولة** | 54 |
| أولا :موقف يحي مُحَمَّد من مشروع الجابري | 56 |
| ثالثا: التراث حسب يحي مُحَمَّد | 57 |
| **رابعا: نقد القراءة البرانية للتراث** | 58 |
| خامسا: يحي مُحَمَّد ناقدا للجابري | 60 |
| الخاتمة | 64 |
| الملاحق | 67 |
| قائمة المصادر والمراجع | 80 |
| فهرس الموضوعات | 89 |

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة 8 ماي 1945 قالمة
كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية
قسم الفلسفة
إشراف الدكتور:
تخصص فلسفة تطبيقية
شويني علي

الموضوع: ملخص مذكرة ماستر في الفلسفة

بعنوان: التراث في فكر يحي مُحَمَّد

شهدت الساحة الفكرية العربية المعاصرة العديد من المشاريع النخبوية الفكرية، والتى حاولت دراسة العديد من القضايا التى المتعلق بالثقافة والتراث الإسلامي، ويعد يحي مُحَمَّد من بين المفكرين الذين حاولوا تقديم قرآة للتراث الإسلامي، حيث قدم يعد كتابه- **نقد العقل العربي في ميزان** - نقداً فلسفيا حاول من خلاله تبين المطبات والأخطاء المنهجية والفكرية والقرآءة التي قدمها مُحَمَّد عابد الجابري في تكوين العقل العربي، كما نقد في هذا الكتاب القرآة البرانية للتراث ويحمل العيب على النخب العربية والإسلامية لاعتمادها هذه القرآءة، وبالتالي فالنظم المعرفية لقرآة لتراث الاسلامي حسبه تحتضن نظامين معرفيين وهما – النظام الوجودي والنظام المعياري- حيث يختص النظام الوجودي بالدائرتين –فلسفية وعرفانية- في حين أن النظام المعياري يخص بالدائرة عقلية وبيانية (نقلية).

**الكلمات المفتاحية: التراث، العقل الإسلامي، النظام الوجودي، النظام المعياري، القرآة البرانية، القرآة التراثية.**

**Abstract**

The contemporary Arab intellectual arena witnessed many elite intellectual projects, which attempted to study many issues related to Islamic culture and heritage. Through it, the pitfalls and methodological and intellectual errors and the reading presented by Muhammad Abed Al-Jabri were revealed in the formation of the Arab mind. He also criticized in this book the external reading of the heritage and blamed the Arab and Islamic elites for adopting this reading. Therefore, the cognitive systems of reading the Islamic heritage according to him embrace two cognitive systems, namely - the existential system. And the normative system - where the existential system pertains to the two circles - philosophical and gnostic - .while the normative system pertains to the mental and graphic (transportal) circle

**Keywords:**
heritage, the Islamic mind, the existential system, the normative system, the .external reading, the traditional reading