نظرية نقد العقل العربي
دراسة نقدية

محسن ميري(*)، قاسم إبراهيمي بور(**)

ترجمة حسن الصراف

المدخل

تسعى نظريّة نقد العقل العربي لبيان أسباب التخلّف في العالم الإسلامي اعتماداً على المنهجية الابستمولوجية. يبيّن محمّد عابد الجابري في كتابيه المعنونَين (تكوين العقل العربي) و(بنية العقل العربي) آلية التكوين أو الحضور، والمنهج، والتوزيع الجغرافي والسياسي للأنظمة المعرفية والعرفانيّة والبرهانيّة، وآلية التعامل بين هذه الأنظمة المعرفية، ليستنتج في النهاية بأن عدم المواءمة بين الأنظمة المذكورة وهزيمة النظام المعرفي البرهاني(١) في هذا الاحتكاك أدّى إلى تكوين العقل العربي. فهو فكر مقلّد يعجز كليّاً عن الإنتاج. يرى الجابري بأن طريق الخلاص من هذه المعضلة يتمثل بالعودة إلى فلسفة ابن رشد، وأصول الشاطبي(٢)، والفقه المقاصدي وتاريخ ابن خلدون(٣). إن أهم المحاور النقدية التي تناولت نظرية الجابري موجهة نحو اعتماده المنهجية العلمانيّة واعتقاده بسكوت الدين في

(*) مدرس مساعد في جامعة المصطفى العالمية.

(**) أستاذ وخبير في مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والأبحاث.

الأمور الدنيوية، وعدم التفاته للغيب أو الوحي بصفته إحدى مصادر المعرفة واعتقاده بوجود تنافر ذاتي في الأنظمة المعرفيّة، وعدم مراعاته الموضوعية العلميّة، والتحيز المنهجي، واستخراج نتائج ابستمولوجية من الشواهد التاريخية والدخيلة، واعتقاده بانسلاخ العرفان الإسلامي عن الشؤون الدنيوية وكذلك اعتقاده بأن الفلسفة قضيّة مؤدلجة.

الكلمات الرئيسة في المقال: العالم الإسلامي، العقل العربي، التخلّف، محمّد عابد الجابري، التراث والحداثة.

المقدمة

سعى المفكر المغربي المعاصر "محمّد عابد الجابري" لتأصيل التراث باتخاذ منهجيةٍ حداثوية، ليدْرس بذلك قضية التخلف في العالم الإسلامي. كما أنّه باعتماده المنهجية الابستمولوجية بحث عن إجابات لسؤال رئيس بلوره من خلال قوله: (لماذا لم تتطور أدوات المعرفة (مفاهيم، مناهج، رؤية) في الثقافة العربية خلال نهضتها في "القرون الوسطى" إلى ما يجعلها قادرة على انجاز نهضة فكرية وعلمية مطردة التقدم على غرار ما حدث في أوربا ابتداءً من القرن الخامس عشر؟)[٤]. قدّم الجابري أجوبته في ضمن مشروعه المعنون (نقد العقل العربي)، والذي قسّمه على المراحل الأربعة الآتية:

١ـ تكوين العقل العربي.

٢ـ بنية العقل العربي.

٣ـ العقل السياسي.

٤ـ العقل الأخلاقي.

يرى الجابري في المرحلتين الأولى والثانية (إذ تمثلان موضوع هذا المقال) بأن الحداثة الأوربية غير مناسبة لإيجاد الحراك في الثقافة العربية، إذ راح يبحث عن طرق الحداثة من خلال نقده المنهج للثقافة العربية. لأنه يعتقد بأن في هذه المنهجية حوافز على إيجاد التحول من داخل الثقافة العربية وتُمهّد الطريق للنهوض والتطوّر. إنّ نظريّة نقد العقل العربي عند الجابري على الرغم من امتلاكها عدداً من نقاط القوّة إلّا أنها تعاني من إشكاليات ابستمولوجية ومنهجية وتاريخية مهمّة جدّاً، إذ نَتجَت عنها بعض المشاكل الاجتماعيّة وكثير من الشبهات المعرفيّة. إذن تتمثل إشكالية هذا البحث في دراسة نظرية الجابري فيما يتعلق بتكوين العقل العربي وبنيته وأسباب عدم حلّ إشكالياتها المعرفيّة والابستمولوجيّة والتاريخيّة.

إنّ بُنية الثقافة العربيّة من وجهة نظر الجابري برزت في ثلاثة حقول، إذ استقامت فيها ثلاثة أنظمة معرفيّة، تتمثل بالنظام المعرفي البياني والنظام المعرفي العرفاني والنظام المعرفي البرهاني. إن النظام المعرفي كما يراه الجابري هو (جملة من المفاهيم والمبادىء والاجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية. ويمكن اختزال هذا التعريف كما يأتي: النظام المعرفي في ثقافة ما هو بنيتها اللاشعورية)[٥].

نشوء النظام المعرفي البياني في الثقافة الغربية:

استنتج الجابري بعد دراسته لمناهج الفقه والكلام والنحو والبلاغة بأن هذه العلوم تشكّل نظاماً معرفياً واحداً وأطلق عليه تسمية (النظام المعرفي البياني)[٦] وأوضح بأن "البيان" في اصطلاح روّاد الدراسات البيانية هو "اسم جامع" ليس فقط لكلّ ما به تتحقق عملية "الافهام" أو "التبليغ"، بل أيضاً لكلّ ما به تتم عملية "الفهم"

و"التلقي" وبكيفيّة عامة: "التبيين".[٧] ويستنتج بعد استعراضه لمفردة " ب ي ن" بأن "البيان" في إطاره المرجعي اللغوي الأصلي يفيد الفصل والانفصال، والظهور والإظهار. وإذا شئنا ترتيب معاني "البيان"، على أساس التمييز بين المنهج والرؤية في النظام المعرفي البياني، قلنا: البيان كمنهج يفيد الفصل والإظهار، والبيان كرؤية يفيد الانفصال والظهور.[٨]

يسمّي الجابري الحضارة اليونانية حضارة الفلسفة، والحضارة الغربية حضارة العلم والتكولوجيا والحضارة الإسلامية حضارة الفقه؛ إذ يعتقد بأن الفقه هو من أهم نتاجات الحضارة الإسلامية من حيث الكم والنوعية، ذاهباً إلى أنّ الفقه لم يؤثر على السلوك الفردي والاجتماعي فحسب، بل أثر بقدر كبير على مناهج التفكير. يعتقد الجابري بأنّ أثر الفقه في الثقافة الإسلامية يماثل أثر الرياضيات في اليونان وأوربا. إن أعددنا المهمة التشريعية في المجتمع من أهم وظائف الفقه، فستكون مهمة أصول الفقه هي التشريع للعقل الفقهي والعقل العربي معاً. يرى الجابري بهذا الصدد بأن للشافعي أثراً كبيراً على الفقه ويقارن أثره على العقل العربي بأثر ديكارت على الفكر الأوربي، موضحاً بأن أثر الشافعي في علم الشريعة (علم الفقه) يناظر أثر أبي الحسن الأشعري على علم العقيدة (=علم الكلام، علم التوحيد)[٩]، لأن كلّاً منهما يدعو للرجوع إلى طريقة السلف، وهو منهج ينطلق من النقل ليجعل العقل بعد ذلك ينطق بما يراد منه، في حدود.[١٠] لقد فعل علماء البلاغة في ميدانهم، ميدان النقد الأدبي خاصة، نفس ما فعله زملاؤهم في الفقه والنحو والكلام فشرعوا لـ"الذوق الأدبي" في الثقافة العربية، فعلى سبيل المثال اشترطوا في الكلام البليغ أن يكون مبنياً على ما يؤول إلى تشبيه، لأن التشبيه في نظرهم هو "الذي يتفاضل فيه الشعراء وتظهر فيه بلاغة البلغاء)[١١]، واشترطوا في سياق آخر بأن يلتزم الشاعر بالأصل الذي هو الشعر الجاهلي ويقيس عليه مبنى ومعنى. وما عدا ذلك فهو بدعة، والبدعة ما لا يندرج

تحت الأصول، ولذلك كانت "ضلالة".. أي خروجاً عن الطريق[١٢]. وفي حقل النحو أيضاً يرى الجابري بأن القياس قد تجاوز مهمته الأصلية، وعدّ النحويين واللغويين هم أول من مارسوا القياس ممارسة منهجية[١٣].

بناءً على ما تقدّم فإن النظام المعرفي البياني المبني على مبدأ الانفصال والتجويز ونظرية العناصر البسيطة لا يدع مجالاً للفكر والقانون والسببية، بل يوفر الأجواء لترسيخ مقولات من قبيل المعجزة وقلب الطبائع وتأثير الطلسمات والسحر وحسد العين، والأكثر من ذلك، العرفان، أي تلقي المعرفة من الله بصورة مباشرة. بالطبع لم يخطط البيانيون ليصلوا إلى هذه النتيجة، لأنهم يخالفون غير العقل، سواء كان سحرياً أم عرفانياً. إن محاولة اثبات القدرة المطلقة الإلهية وغيرها من المباحث العقائدية أدّى بالبيانيين إلى أن يبلورا مسألة حدوث العالم، وأن يغضوا الطرف عن مبحث النظام والانسجام وثبات العالم. وبهذا تمسكوا بعناصر البسيط والانفصال وتركوا النظام والاتصال.

اللغة العربية والفكر البياني:

إن اللغة العربية، أي تلك اللغة المأخوذة من الاعرابي، مهيمنة على الفكر البياني وترتبط بها مقدمات التفكير البياني (مبدأ التجويز ومبدأ الانفصال). إن البيئة الجغرافية في شبه الجزيرة العربية تحكي عن الانفصال، حيث الرمال والنباتات والحيوانات والإنسان والخيمة كلها منفردة ومنفصلة. والقبيلة أيضاً هي مجموعة من الأفراد، تكون فيها علاقة القرابة بين الأفراد مسألة وهمية وهي ضرب من الانفصال لا الاتصال. وسماء الصحراء الصافية الملأى بالنجوم أيضاً منفصلة. إن النهج البياني المتأثر بلغة العرب مبنيٌ على الانفصال. إن الصحراء ليست ملأى بالأشياء، بل هي خاوية، فتعريف المكان في تصور الفرد العربي يعتمد هذا الأمر. إن بيئة الصحراء لا تعكس صورة واضحة عن الزمن والتغيير والحركة.

كما أنّ الزمن لا يُقاس بالأحداث والوقائع. ولما كانت الوقائع منفصلة فمن ثمّ يكون الزمن منفصلاً أيضاً. تتميز بيئة الصحراء برتابة ترافقها تغييرات فجائية. أمّا العادات والتقاليد فهي مستقرة ويوجد فيها شيء من الخروقات. الرياح والأمطار موسمية وغير منتظمة، والرمال موجودة الآن، ولكنها تزول بعد حين. بالطبع توجد النجوم الثابتة التي ترشد المسافرين، ولكن المسافر غير مطمئن من زمن وصوله.

الأصول الحاكمة على التفكير البياني:

إن التفكير البياني مبنيٌّ على أصل التجويز والانفصال والتقارب. فعلى هذا الأساس إن ما يبني وعي سكنة الصحراء لم تكن السببية والحتمية، بل هو جواز وقوع أي شيء. بمعنى آخر إن النظم حاصل في الوقت الراهن ويمكن حدوث خرق للعادة والنظم في أيّة لحظة. بناءً على أساس مبدأ التجويز فلا تحصل أيّة نتيجة غير الانفصال. إن السبب في الفكر العربي هو الواسطة بين الفاعل والمفعول، غير أن الفاعل غائب دوماً. فالحوادث نادرة وغير منتظمة وفجائية، وكأنّ الفاعل مختار لفعل أي شيء.

إن التفكير البياني ونشاطه الفكري مبنيٌّ على أصل التشبيه، وإن وظيفة التشبيه المعرفيّة هي التقارب، ويكون التقارب تارةً بين شيئين موجودين، وتارةً أخرى يحصل بالاستدلال. ولمّا كانت المنهجية البيانية مبنيّة على الانفصال سيكون التشبيه والقياس أيضاً مبنيّاً على التقارب. إذن فإن وظيفة الاستدلال البياني في التشبيه البلاغي أو في القياس الفقهي والكلامي والنحوي هو تبيين الأشياء من خلال التقريب بينها.

إن علوم العرب في الجاهلية كالتنجيم وعلم القيافة والفراسة والتكهن التنبؤ بالغيب والمستقبل كلّها تعتمد آلية ذهنيّة واحدة للحصول على المعرفة، وهي

الاستدلال بالأثر والإمارة. إذن فإن الفرق بين القياس والاستدلال لا يكمن في الشاهد على الغائب في داخل البنية والأداة، بل الفرق هو أن الشيء عندما يخضع للقياس يمتلك وصفاً مناسباً يوصلنا للحكم؛ وفي الاستدلال نهتدي بالشاهد على غياب الدليل وبالإمارة إلى غياب المطلوب. كانت العرب تعرف ثمانية وثلاثين نجمة شهيرة وتحسب بها الزمن وتتنبأ من خلالها بهبوب الرياح وهطول الأمطار. النجمة هي الشاهد وبزوغها وأفولها هي الإمارة نحو المطر الذي هو الغائب؛ على أن التقارن بينهما ليس ضرورياً. إن الاستدلال بالأثر موجود في علم القيافة[١٤] أيضاً.

إن البحث في علامات الماضين والمتقدمين الذي برعت العرب فيه هو من نتاجات الحياة في الصحراء، إذ على الإنسان أن يكون مقتفياً للعلامات والآثار دوماً. كما يشمل علم القيافة العلامات الجسدية في الأشخاص لمعرفة أنسابهم. وإن علم الفراسة[١٥] يختص بالعلامات الجسديّة كلون البشرة ولهجة الفرد وأسلوب كلامه وذلك من أجل التعرف على أخلاقه وشخصيته. أمّا التكهن بالطيور فهو تنبؤ من خلال الامارة. إن العرّاف أو الكاهن أو العارف قد يتنبئون بأمورٍ صحيحة ولكنهم في أغلب الأحيان يخطئون؛ لأن العلاقة بين الامارة والغاية المطلوبة ضعيفة جدّاً.

على أيّ حال فإن في هذه العلوم العربية لا يوجد حيّز للسببية بمعنى التقارن الضروري بين الأحداث، لأنها علوم مبنيّة على الاستدلال بالإمارة التي تكون مجرد علامة وليست علّة. إن ما ينتج عن النهج البياني هو مجرد تقارن بين بعض الأشياء. لمّا يقول البيانيون: (والعرب تقول...) فإنهم يقعون تحت هيمنة اللغة الجاهلية وثقافتها من حيث لا يشعرون وبهذا يقرّون بمبدأ الانفصال والتجويز والمقاربة.

النظام المعرفي العرفاني في الثقافة العربية:

العرفان في اللغة مصدر "عرف" فهو و"المعرفة" بمعنى واحد. وقد ظهرت كلمة "عرفان" عند المتصوفة الاسلاميين لتدل عندهم على نوع أسمى من المعرفة، يلقى في القلب على صورة "كشف" أو "إلهام".

يرى الجابري بأن العرفان كان هو النظام المعرفي الذي ساد في العصر الهيلينستي[١٦] بمراحله الثلاث التي تمتد من أواخر القرن الرابع قبل الميلاد مع نهاية العصر اليوناني الخالص إلى منتصف القرن السابع بعد الميلاد مع ظهور الإسلام وانتشار الفتوحات. ذلك أن هذا العصر شهد ردّة واسعة ضد العقلانيّة اليونانيّة فانتشر "العقل المستقيل"، وأصبح طلب العرفان هاجس العقل كلّه. يؤكد الجابري في هذا السياق بأن التيارات العرفانية ارتدت ثوباً اسلامياً واستخدمت النصوص الدينية لصالحها وأدخلت التوجهات والمصالح السياسية في العرفان واستمثرت التراث العرفاني وجيرته لصالح الأهداف السياسيّة[١٧].

يحاول الجابري أن يرسم ملامح الخطاب المنافس ليقابل النظام المعرفي البياني المبتني أحدهما على المعقول والآخر على اللامعقول وبذلك سيجيب على ثلاثة أسئلة: أولاً ما هو دور هذا الخطاب المنافس في تكوين العقل العربي؟ ثانياً أيُّ نظامٍ معرفيٍّ قام بارسائه؟ وثالثاً ما هي مكانة هذا النظام المعرفي في العالم العربي؟

يرى الجابري بأنّ البيان العربي وبعبارة أخرى الخطاب العربي في العقيدة الإسلاميّة يجد بدايته الفعليّة، وفي الوقت ذاته أعلى مراتبه وأكملها، في القرآن: الكتاب العربيّ المبين: إذن فالمعقوليّة في البيان العربي إنما تتحدد أولاً وقبل كلّ شيء داخل الكلام القرآني، وبالضبط في جدليّة المعقول واللامعقول في خطابه.[١٨]

إن عناصر المعقول الديني تتمثل بوجوب معرفة الله سبحانه مع التأمل في

الكون، والاعتراف بوحدانيّة الله وقبول النبوّة. النقطة المقابلة لهذه العناصر هي خصائص التراث القديم الذي يسعى ليكون بديلاً عن العقل.

بادر الجابري إلى دراسة الموروث القديم معتمداً رأي "الشهرستاني" وذلك ليرسم (الآخر) في مواجهة الفكر الديني. إنه يرى الصابئة من بين كل الأديان والمذاهب القديمة أنهم يملكون خلفية فلسفية تستمد جذورها من الفلسفة الهرمسية وهي تمثل تياراً فكريّاً قويّاً في الموروث القديم، انتشرت وقتئذ في كلٍّ من مصر وسوريه وفلسطين والعراق وفارس وخراسان.(١٩)

إن ما يبرر ادراج هذه التيارات في إطار ما سمّاه الجابري بـ"اللامعقول العقلي" هو تأكيدها على عجز العقل البشري على تحصيل أيّة معرفة عن الله من خلال تدبر الكون، الشيء الذي ينتج عنه أن معرفة الإنسان للكون يجب أن تمرّ عبر اتصاله المباشر بالحقيقة العليا: الله. وهذا هو "العقل المستقيل"(٢٠).

الهرمسيّة:

تُطلَق الهرمسيّة بصفتها فلسفة دينيّة على الفكر المتأثر بأفكار فيثاغوريّة والأفلاطونيّة المحدثة(٢١). انتقلت الهرمسيّة للثقافة العربيّة الإسلاميّة خلال مرحلتين: تمثّل الناقل الأوّل بالمدرسة الاسكندريّة وبعض فروعها في فلسطين، فيما تمثّل العامل الثاني في نقل الهرمسيّة بمدرسة حرّان التي لعبت دوراً رئيساً في هذا المضمار. وثمّة عامل آخر وهو مزيج من الفلسفة المنسوبة للحكماء السبعة.(٢٢)

يقدّم الجابري خمسة علامات لبيان مدى تأثير الهرمسيّة وحضورها في النصوص العربيّة:

١ـ القول بإلهٍ واحد لا يعبّر عنه بوصف ولا يدرك بالعقل وإنما يتوصل إليه

بالزهد والتطهير ومواصلة الدعاء والتبتل.

٢ـ القول بترابط العالم السُفلي والعالم العُلوي وعدم إقامة أيّة فواصل بين السماء والأرض وتفسير ذلك نظريّاً باتصال "آفاق" الكائنات بعضها مع بعض (= أفق المعادن متصل بأفق النبات وأفق النبات متصل بأفق الحيوان، وأفق الحيوان متصل بأفق الإنسان وأفق الإنسان متصل ــ بواسطة النفس ـ بأفق الملائكة: الكائنات العُلويّة) وتوظيف ذلك تطبيقيّاً في "التجارب" التي يقوم بها كلّ من المنجم والكيميائي والساحر الخ...

٣ ـ القول بسلاسل الأسباب غير المنتظمة (الأسباب التي يغلب فيها "الشذوذ" على الاطراد وتخضع لتقلبات "التجربة" وليس للضرورة العقليّة)

٤ ـ القول بالأصل الإلهي للنفس وما يتصل بذلك من نزعة تصوفيّة من جهة، وعدم الفصل بين العلم والدين من جهة أخرى.

٥ ـ عدم الفصل بين العلم والدين.

بعد أن يستعرض الجابري العلامات آنفة الذكر يقسّم حضور الهرمسيّة في الثقافة العربيّة الاسلاميّة على نمَطَي العام والواعي أو العلمي ويعتقد بأن الهرمسيّة دخلت بصورة عامّة عن طريق العلم والكلام والتصوف (الصوفيّة الأوائل) ورسائل إخوان الصّفا، وإن حضورها بنمطه الواعي أو العلمي كان عن طريق الفلسفة الاسماعيليّة والتراث الصوفي[٢٣].

يرى الجابري بأن هذا النظام المعرفي يقابل القياس لدى الأصوليين والفقهاء، فلذلك نشأ خلاف بين الفقهاء والمتصوفة. إنّ ما يبيّن طبيعة التقابل بين النظامَين المعرفيَين البياني والعرفاني هو أن أحدهما مبنيٌّ على الاستدلال، أي يربط المعرفة بالحدّ الواسط الذي هو العلّة نفسها لدى الفقهاء، وإن الآخر مبنيٌّ على الوصال، أي على الاتصال المباشر والمعرفة اللدنيّة.

خلاصة القول: لو سلبنا البُعد السياسي عن العرفان الشيعي والإسماعيلي وسلبنا البُعد البياني عن العرفان الصوفي، تتبقى مادة عرفانيّة تتمثل بالموروث العرفاني السابق للإسلام، بالأخص الهرمسيّة، ولم يكن استنباطاً أو مستَلهَماً أو استكشافاً من آيات القرآن. على سبيل المثال يدّعي العرفاء بأنهم يأخذون مصطلحاتهم العرفانيّة عن القرآن والحديث؛ تأمّلوا مثلاً في مصطلح "المقام" وهو مصطلح مهم ورئيس؛ يدّعون بأنهم أخذوا هذا المصطلح من الآية ١٦٤ من سورة الصافات، ويخصّون مقاماً خاصّا لكلٍّ من الأنبياء أولي العزم. في حين أن أصل فكرة المقامات لدى الصوفيّة مستَمَدّ من فكرة المعراج في الموروث الهرمسي، وأنّ العرفان الشيعي والإسماعيلي يضاعف في اعتماده فكرة المعراج الهرمسي. على أن التقارب بين المقامات الصوفيّة وفكرة المعراج لدى الهرمسيّة يكون في مستوى المعنى والمضمون، وإلّا فإن باب الجدل مفتوح في مستوى التطابق.

المنهج في العرفان:

يصرّح العرفاء بأن منهجهم لا يتمثل بالحس ولا العقل، بل بالكشف والشهود. إنّ كلّاً من العارف والساحر والكاهن يدّعي بأنّه يحصل على بعض الأسرار. بالطبع فإن أسرار العلم وأسرار العقل غير محدودة، ولكنّ العارف يرى بأن أسراره علوماً نهائيّة ومختصّة بشخصه؛ أي إن العارف لا يقيس الأسرار بالنسبة لنفسه، بل يقيسها بالنسبة للآخرين، ومن هنا يصل للأنانيّة.

إنهم لا يبحثون عن علل الأشياء وأسبابها، بل يحصلون على الأسرار بالمنهج التمثيلي. إنّ الطريقة التمثيلية هي عملية ذهنية تستعمل الأشكال والصور المتعددة ومراتب ودرجات متفاوتة.

فالتمثيل قد يكون من خلال التشبيه، أو القياس الفقهي، أو القياس النحوي، أو استدلال الشاهد على الغائب، أو التناسب العددي أو التناظر، إذ

ينقسم بصورة عامّة على الفئات الآتية: التناسب العددي، والتمثيل والخطابي والشعري.

أ ـ الفئة الأولى من المماثلة: أي التناسب العددي وهو من أقوى أنواع المماثلة، وخاص بالرياضيات ولا علاقة له بالكشف العرفاني.

ب ـ الفئة الثانيّة من المماثلة: تسمّى في المنطق بالتمثيل، وهو القياس النحوي والفقهي والكلامي. يقسّم أرسطو الاستدلال على القياس والاستقراء، ويدخل التمثيل في ضمن الاستقراء ويعدّه من أضعف أنواعه، ويقرّ بأن قيمة الاستقراء هي قيمة خطابية فحسب، لأنّه مجرد تشبيه، وإن المماثلة بهذا المعنى هي قياس خطابي ومفيدة بالظن وهي مجرد صيغة خطابيّة بليغة.

ج ـ الفئة الثالثة من المماثلة تشمل أشكالاً مختلفة كالمماثلة الوجدانيّة والذاتية والصوفيّة أو الشعريّة. أي لها علاقة بين شيئين أو أكثر، كالعلاقة المعتبرة في العلوم السريّة السحريّة وإن قوامها بالتناظر لا الضرورة. ينتج عن هذا النوع من المماثلة أموراً مضحكة وهي أقل مرتبةً من العقل.

يقول بلانشي[٢٤] بأن المماثلة ليس لها قيمة علميّة، إلّا المماثلة من نوع التناسب العددي. فعلى هذا الأساس يكون الكشف العرفاني نتاج معرفة خيالية وليس فوق العقل كما يقول العرفاء.

هذه المعرفة الخيالية مستمدة من الدين أو الميثولوجيا أو المعارف الشائعة وليس بمقدورها مواجهة عالم الواقع. يتصوّر العرفاء في ماوراء الشريعة حقيقة باطنيّة تكمن خلف الظاهر، في حين أن الحقيقة عندهم ليست دينية أو فلسفية أو علمية، بل هي نظرة سحريّة للعالم تقدمها الميثولوجيا.

حضور النظام المعرفي البرهاني في الثقافة العربيّة:

يعتمد الجابري البرهان بصفته نظاماً معرفياً متميزاً بمنهج خاص في التفكير

وبتقرر رؤية معينة للعالم، لا تعتمد سلطة معرفيّة أخرى غير ذلك المنهج[٢٥].

إذا كان البيان يؤخذ من النص والإجماع والاجتهاد ويبحث عن تصورٍ خاصّ عن العالم يخدم العقيدة الدينية، وإذا كان العرفان مأخوذا من الولاية، وإن منهجه الوحيد هو الكشف وهدفه الوحدة مع الله، فإن البرهان يتتبع الحس والتجربة واحكام العقل من أجل الحصول على المعرفة اليقينيّة.

يرى الجابري بأن أفكار أرسطو دخلت إلى الفكر العربي بعد مرور قرن على حضور الهرمسيّة في الثقافة العربيّة، ويذكر بهذا الصدد الحُلُم الذي ينسَب للمأمون، ويستنتج من خلال تحليله بأن الرؤيا الصادقة الهرمسية كانت موجودة في الفكر الإسلامي، ولذلك يُستفاد بهذا القدر من حُلُمٍ واحد. فضلاً عن أنّ الحلم المذكور شُبّه بالوحي النبوي من أجل تجنيد إمكانيات الدولة لترجمة كتب المتقدمين وليضفى على هذه العملية الطابع الشرعي[٢٦].

يقدّم لنا هذا الحُلُم المأمون كتلميذ يسأل "المعلّم"، (المعلّم بالمعنى الهرمسي للكلمة)، والمعلم هنا هو أرسطو. ويظهر العقل والشرع والجمهور (أو الاجماع) على وفق هذا الحلم أصول مقررة معروفة، بل الهدف الحقيقي منه هو ما ينفيه. وما ينفيه الحلم بتلك العبارة القويّة (ثمّ لا ثمّ) ليس شيئاً آخر غير الغنوص[٢٧] والعرفان.

إذن فحركة الترجمة التي نشطها المأمون وجنّد إمكانيات دولته من أجلها والتي اتجهت إلى أرسطو أساساً إنما كان الهدف منها مقاومة الغنوص المانوي والعرفان الشيعي، أي مصدر المعرفة الذي تدعيه وتنفرد به الحركات المعارضة للعباسيين.

على أيّ حال فقد بدأت ترجمة نصوص أرسطو في عصر المأمون واستمرت هذه الحركة حتى منتصف القرن الرابع الهجري. مثلّت حركة المأمون ثورةً واعية

ضد الهرمسيّة التي تجلّت بصورة خاصّة في العرفان الشيعي. إن التنظير والتبويب في الفكر الشيعي بدأ على يد هشام بن الحكم الذي كانت له ميولٌ هرمسيّة، ومن جانب آخر بدأت حركة شيعية سريّة في عصر المأمون، وهذا ما أدّى إلى نشوء الفرقة الخطابيّة وتطورها إلى الفرقة الإسماعيليّة ومن ثمّ ظهور الباطنيّة(٢٨). يرى الجابري بأن رسائل إخوان الصفا تمثّل ردّة فعلٍ من قبل الشيعة الإسماعيليّة بإزاء استراتيجية المأمون الثقافيّة.

دخول الفلسفة إلى العالم الإسلامي:

ألّف الكندي ــ وهو فيلسوف دولة المأمون ــ رسائل في التعريف بفكر أرسطو وفي الرد على المانويّة والشيعة الباطنيّة. يعدّ الجابري فكر الكندي مختلفاً عن الفارابي وابن سينا ويراه تصورّاً إسلامياً بحتاً على طريقة المعتزلة. إن المعرفة لدى الكندي حسيّة أو عقليّة أو إلهيّة. يرى الكندي في هذا السياق بأنّ الحقيقة الدينية والحقيقة العقليّة غير متناقضتين، وإنها تبدو متنافرة مع ظاهر النص وفي بعض المَواطن فقط، وعند ذلك يجب اللجوء إلى التأويل العقلاني. إلا أن الخطاب العقلي لدى الكندي الذي جابَه المانويّة والشيعة والفقهاء والمتكلمين تحوّل إلى خطاب جدليّ ولم يعد برهانيّاً(٢٩).

أمّا الفارابي الذي كان أرسطو العرب فقد قضى بالمنطق على الفوضى الفكريّة في عصره. ولكن يجب ألّا ننسى بأن منهج تعبير الفارابي عن أرسطو تبيّن اهتماماته وجهوده الفكريّة، إذ إنّه لا يرى تناقضاً بين الدين والفلسفة ويعتقد بأن قسمَي النظري والعملي في الدين هما من أقسام الفلسفة، وأن الفلسفة تستدل بما يملكه الدين.(٣٠)

إنّ ما يحفز الكندي ــ كما يرى الجابري ــ هي غاية سياسية كالمأمون، ولكن ما يحفز الفارابي هو إثبات وحدة الدين والفلسفة. على الرغم من ذلك يرى

بأن الكندي والفارابي يقدّمان خطاباً جديداً وموحداً، إذ يتفحص هذا الخطاب المفاهيم والنظريات العلميّة والفلسفيّة والطبيعيات والميتافيزيقيا الأرسطيّة بصورة مجزّئة في جهود الكندي وبصورة كلّية في جهود الفارابي. يمثّل هذا الخطاب خطاب العقل الكوني، وهو مبنيّ من خلال نظام معرفيّ برهاني خاص، فلذلك يسميه الجابري بالنظام المعرفي البرهاني[٣١] .

ولكن على صعيد الاستراتيجية البحثيّة فإن الفارابي والكندي لا يختلفان في المنهج فحسب، بل يختلفان في المحتوى أيضاً. لمّا كان الكندي منحازاً للبيان قصّر في جانب البرهان، لأنّه كان يهدف إلى مؤازرة السياسة وإقصاء العرفان؛ ولكنّ الفارابي يرى في البيان نماذج من البرهان وعدَّ العرفان نتاج المعرفة وليس مصدرها. بعبارة أخرى لم يجعل الفارابي العرفان بدلاً عن البرهان، بل عدّه ثمرة للبرهان.

من جانب آخر ما استطاع الفارابي الخلاص من هيمنة الهرمسيّة، فإن القول بوحدة الدين والفلسفة والعلاقة الهرميّة بين الكائنات التي يطرحها الفارابي في فلسفته كلّها موجودة في داخل الهرمسيّة. يستنتج الجابري في نهاية المطاف بأن فلسفة أرسطو لم تدخل العالم الإسلامي بصورة نقيّة وخالصة.

علاقة الأنظمة المعرفيّة في العالم العربي:

يفكك الجابري ثلاثة أنظمة معرفيّة (النظام البياني والعرفاني والبرهاني) ويبحث في علاقة هذه الأنظمة الثلاث وما تُنتجه من آثار في التاريخ العربي. يعدّ الجابري النظام المعرفي البياني دليلاً على التراث العربي الإسلامي، ويمثّل النظام المعرفي العرفاني عنده الجزء اللامعقول أو العقل المستقل في الموروث القديم أو هي الهرمسيّة بصورة عامّة، فيما يعدّ النظام المعرفي البرهاني مؤسساً للفلسفة والعلوم العقليّة والمدرسة الأرسطيّة، فكلّ من هذه الحقول انتشرت واستقرّت في رقعة معينة

من الجغرافيا الإسلاميّة وعملت على مخالفة سائر الأنظمة المعرفيّة. تمثّل نتاج هذا الصراع بأزمة العقل العربي والتخلف في المجتمعات العربيّة.

الأزمة المعرفيّة في العالم العربي:

إن علوم البيان تمثّل الاعجاز في الفكر العربي، وإنّ العرب هم أول من خلق البيان في تاريخ الفكر. لقد حازت علوم البيان خلال عصر التدوين على نجاحات قلّ نظيرها في سائر العصور، ولكنها ظلّت محصورة في الإطار نفسه وانتهت إلى التقليد وسدّ باب الاجتهاد. إن الموضوع في علوم البيان هو النص، ومن دون هذا النص لا يمكن الحديث عن قضايا العلميّة الطبيعية والرياضيات، في حين إن ارتقاء العقل لا يحصل إلّا بعلاقته مع الطبيعة. أمّا العلوم العرفانيّة فقد كانت من أجل الآخرة لا الدنيا. لذلك أصبح طريق الخلاص في العلوم البرهانيّة، ولكن السلطة الدينية (السياسية) في الثقافة العربيّة لم تكن بحاجة ملحّة لذلك، وقد كانت تستخدم ذلك بين الفينة والأخرى من أجل محاربة العرفان فقط. ولذلك لم تُتَرجم أفكار أرسطو كاملة، ليس هذا فحسب، بل ولم تعتمد أيضاً في إعادة بناء الفكر الديني.

على الرغم من أن الحركة الرشديّة[٣٢] فتحت آفاقاً واسعة، فإنّ أفكاره لم تلق ترحيباً في العالم العربي بقدر الإقبال عليها في أوربا. لذلك أنتصر هذا العقل المستقيل في شرق العالم العربي وغربه[٣٣]، ولم يعد الفقه اجتهاداً يعني استنباط الأحكام الجديدة بطريقة القياس. لقد تحوّل العقل الفقهي وكذلك العقل النحوي إلى ملكة، وانتهى الكلام متجمداً في التقليد، وتسلّط الأشاعرة، وأُنْكِرت العلّة والمعلول، ونزلت مكانة المنطق ليصل إلى مستوى شكليّ محض، وحذفت بعض الأجزاء من كتاب البرهان والمقولات واكتفي بالشكل الصوري للقياس. إن النزعة الصوريّة في المنطق بعد ابن رشد أصبحت بمثابة العودة إلى العصر الهيلينستي،

حتّى تم تحريم كتاب البرهان من قبل الكنيسة. لقد تحوّل القياس العقلي إلى عادة عقليّة، أي صودر للمطلوب.

خلاصة القول هو أن الصراع بين ثلاثة أنظم معرفيّة نتج عنه تحوّل البيان إلى العقل وهذا ما يعني انتصار العرفان واستقالة العقل.

لقد قام الحارث بن أسد المحاسبي (١٦٥ ــ ٢٤٣هـ) بمقابلة هذه الأزمة والإلمام بكلّ جوانبها وبادر إلى مقايسة الفقه والكلام ليصل إلى التصوف والعرفان، وليعالج بهذه الطريقة الأزمة القائمة. أضاف المحاسبي بُعداً عرفانيّاً للعقل وسعى في تشييد العرفان على أساس الكلام. ولكنه واجه عداء المعتزلة والشيعة والفقهاء والمتكلمين والمتصوفة، وبالأخص الحنابلة، وبقي معزولاً حتّى آخر أيّامه. ومن جانب آخر كان التصوّف يعتمد مبادئ شيعيّة في منافستهم. أمّا المفكّرون المتصوفون من أمثال "أبوبكر محمّد الكلاباذي" (٣٨٠هـ) و"ابوبكر بن عبدالله الطوسى" (٤٨٧هـ) و"أبو عبدالرحمن السلمي" (٤١٢هـ) و"أبو سعيد أبوالخير" (٤٤٠هـ) فقد واءموا بين الكلام والعرفان واستطاعوا الحصول على النفوذ في الحكومات من خلال نفيهم البعد السياسي، إذ ترك موقفهم هذا تأثيراً اجتماعياً كبيراً، لاسيما وأن سلاطين الدولة السلجوقيّة أكرموا المتصوفة كثيراً ودعموا تأثيرهم المعنوي. لقد قامت الايديولوجية الدينية في الدولة السلجوقية على الفقه الشافعي والعقائد الأشعريّة، وهو ما أثر في تلاقح الفقه الشافعي مع العقيدة الأشعريّة.

بناءً على ما تقدّم يمكن أن نقول بأنّ نشاط الفاطميين ضد الدولة العباسيّة خلال القرنَين الرابع والخامس الهجريَين، وكذلك حركة الباطنيّة بزعامة حسن الصباح (٥١٨هـ) والعرفان الشيعي والمواءمة بين العرفان الصوفي والكلام السنّي، كلّ ذلك أدى إلى حدوث أزمة العقل. أمّا الغزالي الذي كتب بأمرٍ من الخليفة رسائل في الرد على الفلاسفة فكان يروم الرد على الباطنيّة لا الفلاسفة، ولكنه تأثر في نهاية

المطاف بالفلاسفة والباطنية أنفسهم. إنه بتوكيده الرؤية الهرمسيّة سببَّ تعقيداً أكبر في أزمة العقل؛ فعلى حدّ تعبير الجابري إن غلبة العقل المستقيل وتجليه عند الغزّالي ترك جُرحاً في العقل العربي سبب عاهة في كثير من الأذهان وهي عاهة مستمرّة إلى هذا اليوم.

أمّا الشافعي فبصفته أحد أكبر المشرعين في العقل العربي فتمثّل تعامله مع العقل بصورتين: أفقية وعمودية، إذ كان تعامله الأفقي بالقياس (ربط الجزء بالجزء والفرع بالأصل) وتعامله العمودي تبلور في ربطه لفظاً واحدا بمعاني عدّة ومعنى واحد بألفاظ مختلفة، ونقل هذا النهج الذي كان في الدراسات اللغويّة والكلاميّة إلى الأبحاث الفقهية.

بهذا وجد العقل العربي شيئاً يرضي فضوله في هذين المحورين؛ فلطالما كان هذا العقل عقلاً فقهياً وما زال كذلك. أي إنه عقل يتمثّل نبوغه في البحث عن أصلٍ لأيّ فرع ومن ثـمَّ يخصص قديم ما ليقاس به أي شيء جديد. فهذا بحث مبنيٌّ على النصوص، بكلّ ما أوتي النص من قوّة مرجعيّة للعقل العربي ونشاطه. ومن هنا يتضح بأنّ هذا العقل يعجز عن الإبداع والخلق إلّا بنتاج آخر وخلق آخر، فهو مقلّد صِرْف[٣٤].

يجد الجابري هنا الإجابة على سؤاله القائل: (لماذا لم تتطور أدوات المعرفة "المفاهيم، المناهج، الرؤى" في الثقافة العربيّة خلال القرون الوسطى، لتتمكن من خلق نهضة فكريّة وعلميّة كالتي قامت في أوربا في بدايات القرن الخامس عشر؟)[٣٥] يجيب الجابري قائلاً: بأن أوّل نشاط علمي في العالم العربي بدأ بالعلوم البيانيّة، وهي العلوم التي يعدّها الجابري معجزة العرب. فضلاً عن ذلك فإنّ تعامل العلوم البيانيّة بالنص، وهذا ما يميزها عن العلوم الطبيعيّة. إن سيطرة الفقه بصورة تدريجيّة على العلوم البيانيّة في العالم العربي أودى بالعقلانيّة العربيّة أن تواجه العقلانيّة اليونانيّة، أي الجدل بدلاً عن البرهان. وبنفوذ الغنوضيّة في البيان

العربي من بوابة التصوف أعلن المحاسبي عن استقالة العقل وتمّ اثبات ذلك من قِبَل الغزّالي. لقد عجزت العلوم البيانيّة عن تقديم ضمانات لتطور الفكر العربي ومن ثمّ الثقافة العربيّة؛ كما العلوم العرفانيّة التي كانت تبحث منهجاً وهدفاً عن الآخرة لا الدنيا، إذ أصبحت العلوم الدنيويّة كالكيمياء والتنجيم والتداوي ناكرة العلاقة بين الأشياء ومؤكدةً قلب الأعيان وخرق العادة. إنّ ما يتبقى هو العلوم البرهانيّة التي لفتت انتباه الجابري، وتقسّم بدورها على فئتين: الفئة الأولى نظريّة بحتة وتُصنَّف في ضمن المنظومة المعرفيّة الأرسطيّة. لم تُتَرجم هذه العلوم لإعادة بناء الفكر الديني الإسلامي، بل تُرجمت لتكون وسيلة لمواجهة العرفان؛ إذ إن أرسطو لم يُقَرَأ كاملاً إلّا في عصر ابن رشد، على الرغم من عدم الحاجة في حينها للبرهان لموائمة البيان والعرفان وقتئذ، ولذلك لم تعر الأوساط الفكريّة لابن رشد اهتماماً بالغاً.

أمّا الفئة الثانيّة فهي نظريّة وعمليّة وخارجة عن المنظومة الأرسطيّة: من قبيل جبر الخوارزمي، ونظريّات ابن هيثم التجريبيّة، وتنجيم البيروني وعلوم أخرى من هذا القبيل التي كانت منذ البداية في خارج الصراع الثقافي العربي، ولم تؤثّر على العقل العربي. بعبارة أخرى بدلاً من أن تكون هذه العلوم من أسس الفلسفة وتحولاتها أزيحت للحاشيّة. أي إن السياسة في الثقافة العربيّة أخذت مكان العلم في الثقافة اليونانيّة والأوربيّة. لذلك أوليَتْ فلسفة ابن رشد التي كانت قراءة خالصة لأرسطو وتبنّت مشروع فصل الدين عن الفلسفة، اهتماماً بالغاً في أوربّا، ومن جانب آخر أصبحت انجازات الخوارزمي وابن الهيثم والبيروني وسائر العلماء المسلمين من أسس الفكر الأوربّي، وصارت يقظة العقل وتقديسه سبباً في التطوّر والتغيير. في حين كان عدم الاهتمام بمثل هذه القضايا في العالم العربي في ظلّ الاحتياجات والتحولات السياسية سبباً في استقالة العقل.

إذا قارنّا العقل العربي في طريقة المتأخرين مع العقل العربي في طريقة

المتقدمين سنرى بأنّ العقل على وفق طريقة المتقدمين هو عقل منتج، و نجده في طريقة المتأخرين مجرد عقل يجترّ ما قدّمه المتقدمون، وهذا ما رأيناه من مقارنة النصوص القديمة كالمقارنة بين نصوص اسحاق بن حنين مع نصوص الفارابي وابن سينا. لقد كان العقل العربي نشطاً منذ عصر التدوين حتّى عصر الفارابي، وقدّم مناهج معينّة، إذ كان العالم العربي طوال هذه الفترة حيّاً ومليئاً بالحياة، ولذلك كانت المفاهيم حيّة أيضاً. ولكن أمسى العقل العربي بعد الغزالي متفاوتاً كليّاً، إذ تقسّمت العلوم الثلاثيّة على أقسام عدّة وارتكزت الجهود كلّها على صياغة المفاهيم والمعاني. للحديث عن انهيار العلم والمعرفة في طريقة المتأخرين حسبنا أن نقول: عندما كانت تُدرّس طبيعيات أرسطو كانت تمثّل العلم، ولكن عندما حصل هذا التداخل لم يحصل علم الكلام على أيّ تطوّر، وليس هذا فحسب، بل سار نحو الهبوط؛ وعلى صعيد انتاجية العقل، لم ينتج العقل المتأخر أيّة فكرة أو نظريّة، بل كان مجرد حفظ وتذكّر واستدلال مستقل، وبقي يعيد ويكرر عبارته الشهيرة: (المسألة فيها قولان بل أقوال).

النقد:

يرحّب الجابري بناقديه بكلّ حفاوة، ويقول لهم: نحن نستقبل النقد، لأنّه لو لا المخالفة والاختلاف لاندثرت نظريتي،[٣٦] ولا شكّ في أن النقد يثري الموضوع، وأن ناقديَّ أدّوا دوراً مهمّاً في تعميق آرائي ومتبنياتي[٣٧].

سنقسّم الانتقادات الواردة على آراء الجابري على ستة أقسام:

١ــ الانتقادات البِنائيّة:

الاختزاليّة[٣٨]: يبالغ الجابري في توكيده أثر العوامل غير المعرفيّة، ويختصر العوامل غير المعرفيّة بالسياسة واللغة، وهذا ما جعله يعطي دوراً صغيراً لسائر

الأسباب المؤثّرة في نشوء المعرفة وتطوّرها. فمن ضمن العوامل المؤثرة غير المعرفيّة المؤثرة في العقل العربي يمكن أن نشير إلى القصص والميثولوجيا التي أغفلها الجابري. ومن جانب آخر يؤكّد الجابري على اللغة بدلاً عن العينيّة، في حين لا يمكن النزول بالفكر إلى هذا المستوى من الاعتبارات الاجتماعيّة.(٣٩)

اعتماد توجّه علمانيّ: يُخرج الجابري العرفان من حيّز الانتاج والبناء، ويراه في الوقت ذاته مؤثّراً في الثقافة العربيّة الإسلاميّة، وفي مرحلةٍ لاحقة يبتعد عن الجانب البياني للموروث، بحجّة أن العلوم البيانيّة ليست يقينيّة؛ في حين أننا نعلم بأنه لا يوجد أيُّ جزء من الموروث أكثر خصوبةً بالقيم العقليّة من العلوم البيانيّة ولا يتوسّل بها في العلوم.

إنّه لا يستثني من حُكمه هذا أيَّ جزء من الموروث إلّا جزءه البرهاني، وذلك اعتماداً على أفراد من قبيل ابن رشد الذين شُهروا بفصلهم بين الحكمة والشريعة. إن المعيار الذي استطاع الجابري من خلاله أن يُقصي العرفان، ويضعّف البيان، ويحفظ البرهان الخالص هو أصلٌ من أصول العلمانيّة(٤٠) .

عدم الاعتداد بالكشف والشهود بوصفه أحد مصادر المعرفة: كان سقراط يذعن بوجود نوع آخر من المعرفة، ويعدّها أدقُّ وأعمقُ من المعرفة المفهوميّة والعقليّة، إذ تتمثل بعلمٍ لا يتبلور إلّا بحضورٍ مباشر للحقيقة. تسمّى هذا النوع من المعرفة بالعلم الشهودي والحضوري. كما أقرّ أفلاطون أيضاً بوجود هذا النوع من المعرفة الخاصّة بالحقائق.

لقد أثبت الحكماء المسلمون وبالأخصّ حكماء الإشراق، وأكثر من هؤلاء أصحاب الحكمة المتعاليّة بأن هذا النهج للمعرفة هو بصدد معرفة حقيقة الوجود والموجود. أي إن هؤلاء على الرغم من تناولهم المباحث الفلسفية بطريقة مفهوميّة عقليّة اعتمدوا هذه المنهجيّة لإثبات نوع آخَر من المعرفة التي لا تتسع محدودة البراهين والاستدلالات المفهوميّة العقليّة.(٤١) إذن فإنّ الشهود هو أحد مصادر

المعرفة، وإن اعتناء الهرمسيّين بالشهود، ومن ثمّ اعتماد الباطنيين المسلمين على الشهود يعني الرجوع لمصدرٍ مشترك من المصادر الكونيّة للمعرفة.

٢ـ الانتقادات المنهجيّة:

تشمل الانتقادات المنهجيّة أخطاء من قبيل العدول عن المبادىء المذكورة، وعدم الاعتناء بحدود دائرة البحث، ومجانبة الموضوعيّة العلميّة، والعدول عن المناهج المقررة.

مجانبة الموضوعيّة العلميّة: يقول علي حرب: عندما أغفل الجابري الموروث الشيعي في الفكر الإسلامي وساند الأنظمة السياسية الرسميّة (الأمويّة منها والعباسيّة) بإزاء مخالفيهم (أي الشيعة) أفصح عن توجهه السياسي والإيديولوجي. إنّ إحياء الثقافة العربيّة وتجديدها تعني عنده تأسيس ثقافة مبنيّة على ثقافة المغرب العربي والمستقل عن الشرق الإسلامي، وبهذا تهبط الأَبعاد المعرفيّة في مشروع الجابري إلى أبعاد خطابيّة، وهذا ما يسبب في خسارة الحقيقة والواقع واضمحلالها.(٤٢)

عدم التزامه بالنظرة الشموليّة: على الرغم من الاختلافات العديدة في العلوم العربيّة ولكنّ الجابري يعدّها علْماً واحداً ويرى أن الطابع الانسكلوبيديّ هو الصفة المميزة للثقافة العربيّة، ويؤكد ضرورة اعتماد توجه كليّ لأيّ تقييم، ومن جانب آخر وعلى الصعيد العملي يقسّم الموروث على ثلاثة أنظمة معرفيّة (البرهان، والبيان، والعرفان)، التي لكلٍّ منها منظومة متباينة عن الأخرى، ولا توجد أيّة علاقة بينها سوى الجدل أو المصالحة فضلاً عن التفاوت الموجود في نتائج كلّ منها، إذ إنّ العرفان لا يرتقي لمستوى البيان، والبيان لا يستحوذ على مكانة البرهان(٤٣)؛ وهذا ما يدلّ على عدم التزام الجابري بالنظرة الشموليّة.

٣ــ المغالطات:

يرتكب المفكرون أحياناً في استدلالاتهم بعض المغالطات بصورة واعية أو غير واعية، وإن اكتشافها توضّح نقاط ضعف النظريّة.

القول بعدم وجود تلاؤم ذاتي بين الأنظمة المعرفيّة: يرى الجابري في البيان والعرفان والبرهان تضاداً ذاتيّاً، ويتصورها غير ملتئمة وذات موضوعات ومناهج متباينة. في حين ثمّة فلاسفة كثيرون مطّلعون اطلاعاً وافياً على الفقه، ومنهم المجتهد، وثمّة فقهاء فلاسفة، ولهم مؤلفات في مجال الفلسفة(٤٤).

ومن جانب آخر فإن العرفان يصنّف في ضمن الفلسفة والكلام، وهو من العلوم النظريّة التي تختص بالأسماء والصفات الإلهيّة. ولكنّ الفقه (البيان) هو من العلوم العمليّة وموضوعه فعل المكلّفين؛ إذن فإنّ المباحث العرفانيّة ليست في أفق المسائل الفقهيّة، بل في طولها(٤٥)، ومن هنا لا يمكن أن نتصوّر امكانيّة وجود أيّ تعارض بين الفقه (البيان)، والعرفان والفلسفة، وإن كلّ خلافٍ يُذكَر هو خلاف بين الفقهاء والعرفاء والفلاسفة.

إنّ كلّاً من الحسّ والعقل والوحي مصادر معرفيّة، تُصنَّف طوليّاً، وإن معطياتها المعرفيّة والعلميّة لا تتقابل في وجه بعضها الآخر. إنّ الحس يعرض الموضوعات المختلفة أمام رؤية العقل، ويستخدم العقل متبنياته النظريّة ليحوّل المعطيات الحسيّة إلى فوائد علميّة، ومن جانب آخر يعتني بروافده المعرفيّة يدرك المعرفة الحسيّة ويطّلع على المعرفة الشهوديّة والوحيانيّة ويستدلّ على سوحٍ من الوجود لا تنكشف على الإنسان إلّا بالمعرفة الشهوديّة والوحيانيّة. والوحي أيضاً يعتني بأفقه الأرحب والأسمى، يواكب العقل وينزّل ويبسّط بعض أجزاء المعرفة التي يعجز العقل بوحده عن تلقيها ويسلّمها في حوزة الإدراك، ومن ثمَّ يكون العقل قد ولج بتعامله مع الحسّ إلى سوح الوجود الجزئيّة، ويطّلع بتعامله مع

الوحي على ميادين الوجود العميقة والشاسعة.[٤٦]

يُرجعُ الفلاسفة المسلمون العرفانَ والبرهانَ والإدراك ومعرفة ظواهر القرآن والسُنّة للسيمرغ[٤٧]، وإن هذا السيمرغ، يحلّق تحت ظلال الوحي، إذ لا يكون الوحي في جانب والبرهان والعرفان عدلين له وفي جانب الآخر.[٤٨] إن العلم التجريبيّ من هذا المنظر كما العلم الطبيعي قد يكتفي بالحركة الأفقيّة في الأشياء ومن دون الاعتماد على الفلسفة الإلهيّة، ولكنّه سيحصل على جثّة العلم الهامدة؛ ولكنّ العلم الطبيعي في العالم الإسلامي يتناول الأشياء طولاً وعرضاً[٤٩].

اتهام الفلسفة الإسلامية بالتأدلج: إن الجابري يعدّ الفلسفة الإسلامية مؤدلجة. على الرغم من أنه لا يوضّح قصده من التأدلج، ولكنّه يرى بأن أسْلَمة الفلسفة على يد الفارابي وتطوراتها اللاحقة على يد ابن سينا أدّى بها إلى أن تكون مؤدلجة، وفي موضعٍ آخر يرى بأن شرح ابن رشد لفلسفة أرسطو يمثّل فلسفة غير مؤدلجة بحجّة أنها خالصة ونقيّة، في حين أنّ للفلسفة صفتين متلازمتين: تتمثل الأولى بالمنهج البرهاني، والأخرى بأن الأسس المعتمدة في الفلسفة هي إمّا أن تكون بديهيّة أو استدلاليّة ومبنيّة على البديهي[٥٠]، وأنّ للفلسفة الإسلاميّة هاتين الخاصيتَين. بالطبع قد تؤثّر التعاليم الوحيانيّة على الفلسفة لتبقى الماهيّة الفلسفيّة للفلسفة محفوظة؛ كالتأثير على توجيه المسألة وطرحها وابداع الاستدلال ورفع الشُبهه[٥١].

لا شكّ في أنّ التأثيرات آنفة الذكر ليست بصدد الحُكْم لتخلع الفلسفة عن مكانتها الفلسفيّة، ولكن على الرغم من وجود مثل هذه التأثيرات ستبقى الفلسفة محافظة على مكانتها العقلانيّة، وستبقى فلسفة بما هي فلسفة؛ وإن القصد من الفلسفة الإسلاميّة هي تلك الفلسفة المتأثرة بالمحاور الأربعة آنفة الذكر من التعاليم الإسلاميّة.

اتهام العرفان بأنّه دخيل: عَـدّ أغلب المحققين الغربيين في القرن التاسع عشر الميلادي، وكذلك الباحثون الروس قبيل الثورة الإسلاميّة في إيران، عدّوا التصوفَ ظاهرة غريبة على الإسلام ومتأثرة بالآخرين(٥٢).

ويرى آخرون بأن العرفان قد أخذ مصادره الأوليّة من الإسلام، وقد تأثّر لاحقاً بالتيارات الفكرية الأجنبيّة، في حين لم يكن الأمر كذلك. إن الله سبحانه وتعالى دعا العقول في آياتٍ كثيرة إلى توحيدٍ أسمى من توحيد العَوام. إن الآيات التي تتحدث عن "لقاء الله" و"رضوان الله" والوحي والإلهام لغير الأنبياء، وقصّة معراج النبي الكريم ﷺ، وكذلك الحديث عن النفس الأمّارة واللوامة والمطئنّة، وعلم الإفاضي واللدنّي والهداية التي تكون نتاج المجاهدة (العنكبوت،٦٩)، وتزكية النفس بصفتها العامل الوحيد للفلاح (الشمس،٩،١٠) والحبّ الإلهي، وتسبيح ذرّات العالم له، وقضية النفخة الإلهيّة في فطرة الإنسان، كلّ هذه الأمور تدحض الادعاء القائل بأن العرفان دخيل.

فمثل هذه المعارف يجدر بها أن تكون ملهمة لمعنوية عظيمة وشاسعة حول الله والكون والإنسان، وخاصّة فيما يتعلق بعلاقة الإنسان بالله. فضلاً عن ذلك فإنّ سيرة النبيّ الكريم ﷺ وحالاته وكلماته ومناجاته مفعمة بالشوق والهيجان المعنوي والإلهي، وملأى بالإشارات العرفانيّة، لاسيما وإن جلّ العرفاء يستشهدون كثيراً بأدعية النبيّ الكريم ﷺ.

إذن مع وجود كلّ هذه المصادر الإسلاميّة هل يسعنا أن نبحث عن مصدر أجنبي؟(٥٣) فضلاً عن ذلك، أنجز المستشرقون طوال النصف الأوّل من القرن العشرين دراسات أكثر دقّة، وصرّح بعضٌ منهم من أمثال نيكلسون وماسينيون بأن التصوف ظاهرة إسلاميّة أصيلة نشأت وتكوّنت في العالم الإسلامي(٥٤).

٤ ـ النقص المعرفي:

ثمّة قرائن تدلّ على عدم اطلاع الجابري، أو عدم التفاته لبعض الأمور، والذي جعل من نظرية نقد العقل العربي نظرية خاضعة للنقاش. نعبّر عن هذا الأمر هنا بالنواقص المعرفيّة.

عدم الالتفات للعقلانيّة لدى الشيعة: انتقد الهاشمي مزاعم الجابري القائلة بأن (الشيعة ينكرون إمكانية معرفة الله عن طريق القياس والنظر)، وساق بهذا الصدد نماذج من آراء العلماء الشيعة. فقد ذكر على سبيل المثال رأياً للعلّامة الحلي يقول فيه: (إن معرفة الله سبحانه وتعالى واجبة عقلاً، والحقّ أن دليل وجوب معرفة الله تعالى هو العقل). ويردف الهاشمي قائلاً: (إن النماذج التي تخالف ظنّ الجابري لا تُعَد ولاتُحصى.)[٥٥] إنّ الشيعة لا ترفض القياس الفقهي فحسب، ولكن الموروث الكفري الشيعي مبنيٌّ عى القياس المنطقي. غير أنّ الجابري عدّ الشيعة منكرة للقياس، وصنفهم ضمن الباطنيين.

اتهام هشام بن الحكم بالهرمسيّة: يتفق الجابري مع ماسينيون في أن هشام بن الحكم[٥٦] هو من أدخل الهرمسيّة في التشيع[٥٧]، ويرى بأنّ هشاماً قد تأثّر بجهم بن صفوان[٥٨] زعيم الفرقة الجهميّة[٥٩]، وكذلك تأثّر بالفرقة الديصانيّة[٦٠] وخاصّة أبي شاكر الديصاني الزنديق، ومن ثمّ يستنتج بأن المذهب الشيعي لم يأمن من هذه الآفة بسبب نفوذ هشام، لاسيما وإنه لا يتميّز بالعقلانيّة المرجوة بسبب ميوله العرفانيّة[٦١].

ينقل ابن النديم بأن هشاماً قبل اسلامه كان من أتباع "جُهَم" ومن كبار الجبريّة، ولكن بعد لقائه بالامام جعفر الصادق عليه السلام أسلم واختار المذهب الشيعي. من جانب آخر فإن هشاماً يعتمد المنهج البرهاني، ولو اطلعنا على مناظراته لا يمكن انكار العقل والبرهان. إن مناظرته مع أبي عمرو بن عبيد

حول اثبات الإمامة[٦٢]، ومناظرته مع الجاثليق الراهب النصراني الشهير حول أبوّة عيسى عليه السلام، وكذلك مناظرته مع ضرار بن عمرو الضبّي ومناظرته الأخرى مع عبدالله بن زيد الإباضي حول إثبات إمامة أميرالمؤمنين عليه السلام هي بضعة نماذج من مناظرات هشام العديدة التي اعتمد هشام في كلّها المنطق والمنهج البرهاني، وأثبت فيها مبادىء التشيع وأصولها المهمّه، ومن الملفت للنظر بأنه تفوّق في كل هذه المناظرات وتمكّن من إثبات رأيه واقناع الطرف الآخر. إن الحديث المفصّل الذي ينقله هشام عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام حول مقام العقل ومنزلته يفصح عن رأيه. لقد بُشّر أصحاب العقل في هذا الحديث بالهداية، وعدّ العقل إلى جانب الأنبياء والأئمة المعصومين عليهم السلام الذين هم بمثابة حجته الظاهريّة على العباد، عدّ حجّة باطنيّة، وأُتِـمَّـت الحجّة به على العباد.[٦٣]

عدم الاعتناء بمكانة العقل في الفقه الشيعي: يعدّ الجابري المناهج البيانيّة كلّها غير عقلانيّة، ولا ينتبه في رأيه هذا للفقه الشيعي؛ في حين أنّ العقل هو أحد مصادر الفقه لدى الشيعة، سوى فئة قليلة منهم والمتمثلة بالإخباريين.[٦٤]

اعتماداً على هذا الرأي يمكننا أن نقول بأن دين الله يمكن معرفته بالعقل أو بالنقل. إذن فإن العقل البرهاني، سواء التجريبي منه أو التجريدي[٦٥] الذي يهاجر من المبادىء الأولى والبديهية إلى المطلب النظري، ويوضّح القضايا العلميّة بالإرجاع إلى المبادئ البديهيّة، كالذي يحصل في أصول الفقه والأخلاق والحقوق، هو من أدلّة الشرع، ويكشف عن حكم الله كالدليل النقلي المعتبر، وهو أحد مصادر المعرفة الدينيّة.[٦٦]

٥ ـ التناقضات النظريّة:

على الرغم من الانسجام الداخلي الجيد الذي تتميز به نظرية الجابري،

ولكن ثمّة مواطن في طرحه يُظهر تناقضاً لأقوالٍ سابقة له، وهذا ما نعبّر عنه بالتناقضات النظريّة.

يعدّ الجابريُّ الكنديَّ فيلسوف دولة المأمون، ويرى له غايات سياسيّة ويحسبه من داعمي سياسات المأمون. على الرغم من ذلك يعتقد بأن فكره إسلاميّ محض ينتهج نهج المعتزلة. وفي موطن آخر يعدّ ابن حزم ــ على الرغم من توجهه الناقد ــ مفكّراً مؤدلجاً و من حماة الدولة الأمويّة. أمّا ابن باجة عند الجابري فقد كان متحرراً من القيود السياسية، ومن القيود المعرفية العربية المعاصرة له، وإن همّه الوحيد هو البرهان. وكما يرى في مشروع ابن شد مشروعاً حكوميّاً. ولكنّ الجابري يرى أن النزعة النقديّة لدى ابن رشد تبرّئ أفكاره من أيّ توجّه ايديولوجي. أمّا الفارابي الذي عدّ همومه هموماً فكريّة غير سياسيّة، فيراه صاحب أفكار مؤدلجة، في حين أن الفارابي حسب تعبير الجابري فعل ما فعله ابن رشد. لقد تناول الفارابي أجزاء من الفلسفة اليونانيّة التي كانت تتعارض مع الفكر الإسلامي، ولكنّه لم يعالجها بمنهج مؤلدج، بل حلّل المنظومتين المعرفيَين بمنهج منطقي، وابن رشد قام بالصنيع نفسه. ولكنّ الجابري الذي سبق وأن رحّب بفكر ابن رشد عدّ طريقته ذكاءً وذهب إلى أن إصلاح ابن رشد هذا صان فكره من التأدلج، وأنّه نقل الفكر الأرسطيَّ خالصاً للعالم العربي.

٦ ـ عدم مراعاة الأخلاق العلميّة:

ذكر نقّاد الجابري موارد عديدة في نظرية نقد العقل العربي لم يذكر لها الجابري مصدراً، وهذا ما يتعارض مع أخلاقيات العلميّة. يمكن سرد بعضٍ من هذه الموارد كالآتي:

ــ لم يذكر الجابري أيَّ مصدرٍ يؤيّد تسمية عصر التدوين وهذا التقسيم الزمني، في حين إن مصدره في ذلك هو كتاب "ضحى الإسلام" لأحمد أمين.[٦٧]

ــ يسكت نص الجابري عن المصدر الذي استقى منه نص السيوطي/الذهبي، أو على الأقل المصدر الذي نبهه إلى أهمية هذا النص الأخير. وهنا نرانا نعود أدراجنا مرّة أخرى إلى "ضحى الإسلام" لأحمد أمين.(٦٨)

ــ القضية الأخرى التي سكت عنها الجابري تتعلق بالذهبي. فكلّ محاكمة الجابري مبنيّة على إيهام قارئه بأن الذهبي كان شاهد عيان على "عصر التدوين"، والحال أن الذهبي لم يكن شاهد عيان، ولا حتّى شاهد سماع. فالذهبي لم يكن من أبناء القرن الثاني، ولا الثالث، ولا حتّى الرابع. بل كان من أبناء القرن الثامن الهجري، وقد مات في أواسطه (٧٤٨هـ). وهذا معناه أننا أبعد ما نكون عن رؤية "على الساخن" لـ"عصر التدوين".(٦٩)

ــ يحدد ناقد العقل العربي النظام المعرفي بالإحالة إلى فوكو(٧٠)، بأنه "جملة من المفاهيم والمبادىء والإجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية. هذا التعريف، بحذلقته العلميّة، لا وجود له لدى فوكو، وثمّة قرائن تدلّ على أنه أخذ هذا التعريف من ليفي ـ ستراوس(٧١)، ومن المرجح أنه وجده لدى "بول فوكييه".(٧٢)(٧٣)

ــ لم يهتم الجابري أيضاً بذكر المصادر التي استقى منها التقسيم الثلاثي للثقافات العقليّة المتمثلة بالاغريقية والأوربية والعربية(٧٤).

الاستنتاج:

يرى الجابري في عدم مواءمة الأنظمة المعرفيّة البيانيّة والعرفانيّة والبرهانيّة سبباً في هيمنة العقل المستقيل وحدوث الأزمة المعرفية في العالم العربي. إن هذا العقل المقلّد وغير المنتج يعجز عن حلّ الأزمة والخروج من ظروف التخلّف. يرى الجابري بأن الحلول تكمن في عقلانيّة ابن رشد والشاطبي وابن خلدون، في حين

أن المبادىء غير المنطقيّة، والنقصان المعرفي، والاشكالات المنهجيّة، والتناقضات النظرية والمغالطات الكثيرة في مشروع الجابري تمنع القارىء من الحصول على بيان دقيق للمسألة، ومن ثمّ يتعذّر عليه الحصول على الحلول المناسبة.

*** هوامش البحث ***

(١) أدخل ابن رشد المنهجية البرهانية (أو التحليلية الأنالوطيقا) في الفكر العربي والاسلامي. (المترجم)

(٢) المتوفى سنة (٧٩٠هـ). المترجم.

(٣) المتوفى سنة (٨٠٨هـ). المترجم.

(٤) . محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، الطبعة العاشرة (٢٠٠٩)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت. ص٣٣٥.

(٥) محمد عابد الجابري، مصدر سابق، ص٣٧.

(٦) المصدر نفسه، ص١٣١.

(٧) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، الطبعة التاسعة (٢٠٠٩)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص١٤.

(٨) ظ: المصدر نفسه، ص١٦ ـ ٢٠.

(٩) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص١١٥.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١١٦.

(١١) الرمّاني: النكت في اعجاز القرآن، ص٧٤ (ضمن ثلاث رسائل في اعجاز القرآن) تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام. دار المعارف القاهرة.

(١٢) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص١٣٠.

(١٣) المصدر نفسه، ص١٢٤.

(١٤) القيافة هو علم قص الأثر أو الفراسة واشتهر به البدو في الصحراء من العرب وأشهر من عرف به آل مدلج بن مرة من قبيلة كنانة، ويقصد به متابعة أثر الماشي في الصحراء على الرمل حتى يعلموا أين ذهب. وهو من العلوم التي أندرست حالياً. وقام كفار قريش باستخدام أحد القاصين للأثر من بني مدلج عندما علموا بهجرة النبي (صلى الله عليه وآله وسلّم) من مكة للمدينة ليقتفي أثره ويمسكوا به. (المترجم)

(١٥) الفراسة عند العرب علم من العلوم الطبيعية تعرف به أخلاق الناس الباطنة من النظر إلى أحوالهم الظاهرة كالألوان والأشكال والأعضاء أو هي الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن. (المترجم)

(١٦) العصر الهيلينستي فترة في التاريخ القديم كانت فيها الثقافة اليونانية تزخر بكثير من مظاهر الحضارة في ذلك الحين. وقد بدأت بعد وفاة الإسكندر الأكبر عام ٣٢٣ ق.م، واستمرت حوالي ٢٠٠ سنة في اليونان وحوالي ٣٠٠ سنة في الشرق الأوسط. ويستخدم اصطلاح هيلينستية لتمييز هذه الفترة عن الفترة الهلينية وهي فترة الإغريقيين القدماء التي عُدّت أوج عبقرية وعظمة الفكر والعلوم والفلسفة الإغريقية في ظل الامبراطورية الأثينية. (المترجم).

(١٧) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص٢٥١.

(١٨) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص١٣٦.

(١٩) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص١٥٤.

(٢٠) المصدر نفسه، ص١٥٩

(٢١) المصدر نفسه، ص١٩٤.

(٢٢) المصدر نفسه، ص١٦٣.

(٢٣) المصدر نفسه، ص١٦٤ ـ ٢٠٦.

(٢٤) روبي بلانشي (Robert Blanché) رياضي، وايستيمولوجي فرنسي. تدور معظم مؤلفاته حول المنطق، وفلسفة الرياضيات، من بينها (الاكسيوماتيك) ١٩٥٥، و(الاستقراء العلمي و القوانين الاجتماعية) ١٩٧٥.

(٢٥) محمّد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص٣٨٣.

(٢٦) محمّد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص٢٢٣.

(٢٧) الغنوصية أو العرفانية هو مصطلح حديث يجمع الديانات القديمة التي انعزل أتباعها عن العالم المادي الذي خلقه خالق الكون المادي، وانغمسوا في العالم الروحاني. تأثرت مجموعة من الديانات القديمة بالأفكار الغنوصية التي تقول بأن الغنوص (تُفسّر بمعاني مختلفة كالمعرفة أو التنوير أو الخلاص والتحرر أو التوحد مع الله) يمكن الوصول إليها من خلال ممارسة الخير والزهد في المال حتى الفقر، والتبتُّل، والسعي وراء الحكمة من خلال مساعدة الآخرين.

(٢٨) محمّد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص٢٣١.

(٢٩) المصدر نفسه، ص٢٣٩.

(٣٠) المصدر نفسه، ص٢٤٢.

(٣١) المصدر نفسه، ص٢٨٤

(٣٢) نسبة إلى ابن رشد. (المترجم)

(٣٣) محمّد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص٣٢٥.

(٣٤) ينظر: حسن حنفى و محمد عابد جابرى. حوار المشرق والمغرب: نحو اعادة بناء الفكر القومى العربى. ط: الأولى، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٠. ص ١٢٩.

(٣٥) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص٣٣٥.

(٣٦) ينظر: حسن حنفى و محمد عابد جابرى. حوار المشرق والمغرب: نحو اعادة بناء الفكر القومى العربى، مصدر سابق، ص ١٤٠

(٣٧) ينظر: المصدر نفسه، ص١٤١.

(٣٨) الاختزالية (Reductionism) إمّا أنْ تُعني نهجًا لفهم طبيعة الأشياء المُعقدة عن طريق اختزالها إلى تفاعلاتٍ من أجزائها، أو إلى أشياء أكثر بساطةً أو أشياء أكثر أساسيةً أو (ب) موقفًا فلسفيًّا يعني أن أي نظام مُعقّد ليس سوى مجموع أجزائه، وأنه يمكن اختزال أي جزء منه إلى أجزاء تتألف من مُقَوّمات أساسية فردية. ويُمكن أن يُقال هذا على الأشياء والظواهر والتفسيرات والنظريات والمعاني. (المترجم)

(٣٩) سيد محسن ميري، تحليل وبررسى عقل عربى از منظر محمد عابد الجابري/ تحليل العقل العربي لدى محمد عابد الجابري، فصليّة (حكمت اسلامى) الصادرة عن مركز (معارج) للدراسات والأبحاث اللاهوتيّة، السنة الثانيّة، العدد الثاني، صيف ١٣٨٩هجري شمسي.

(٤٠) ينظر: طه عبدالرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، بيروت، المركز الثقافي الغربي، ١٩٩٤، ص٣٧.

(٤١) حميد بارسا نيا، عرفان وسياست، قم، مؤسسة بوستان كتاب (مشنورات المكتب الاعلامي في حوزة قم العلميّة)، ١٣٨٦ هجري شمسي.

(٤٢) علي حرب، مداخلات، مباحث نقديّة حول أعمال محمد عابد الجابري، حسين مروه، هشام جعيط، عبدالسلام بن عبدالعالي، سعيد بن سعيد، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٥، ص٩٥.

(٤٣) ينظر: طه عبدالرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص٣٤.

(٤٤) غلامحسين ابراهيمي ديناني، ماجراي فكر فلسفي در جهان اسلام/ قصة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، طهران، طرح نوع، ١٣٧٧ هجري شمسي.

(٤٥) حميد بارسا نيا، عرفان وسياست، مصدر سابق، ص٣٦.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٤٧) السيمرغ طائر ميثولوجي يكثر ذكره في الأساطير الإيرانية الدينية والتاريخية. مسكن السيمرغ على الشجرة التي تقى كل البذور وهى في المحيط الواسع على مقربة من شجرة الخلد. اشتهر أمر هذا الطائر على يد الشاعر الفارسي الشهير فريد الدين العطار في ملحمته الشعرية "منطق الطير" التي اقتبس عنوانها من القرآن الكريم. فقد جعل "السيمرغ" إله للطير، وتصور أن ألوفة مؤلفة من مختلف الطيور تسعى إليه في رحلة طويلة متعبة محفوفة بكثير من المخاطر والشهوات، فلا يصل إلى حضرة أعتابه العلية إلا ثلاثون منهم. (المترجم)

(٤٨) عبدالله جوادي آملي، علم نافع وهويت ساز، درآمدى بر آزاد انديشي ونظريه پردازى دينى، مجموعة محاضرات، جامعة باقر العلوم، قم، مؤسسة بوستان كتاب، ١٣٨٣هـ. ش، ص١٦.

(٤٩) المصدر نفسه، ص٢٥.

(٥٠) محسن ميري، اسلاميت فلسفه اسلامي به چيست؟ محاضرة في ١٧ نيسان ٢٠١٤، نقلاً عن: http://sokhanrani.com/speaks/9-eslamiat-e-falsafe-be-chist-confl.html

(٥١) عبدالرسول عبوديت، آيا فلسفه اسلامى داريم؟ فصليّة (معرفت فلسفي)، السنة الأولى، العدد الأول والثاني، خريف وشتاء١٣٨٢هجرى شمسى. ص٢٩

(٥٢) ايليا بائولوويتش بطروشفسكي، الاسلام في ايران، ترجمة كريم كشاورز، طهران، بيام، ١٣٥٤هجري شمسي، ص٣٣١.

(٥٣) ينظر: مرتضى مطهري، مجموعه آثار، طهران، صدرا، ج٢٠،٢٣ ، ١٣٧٨هجري شمسي، ص٣٦ـ٤٢.

(٥٤) ايليا بائولوويتش بطروشفسكي، الاسلام في ايران، مصدر سابق، ص٣٣٣.

(٥٥) كامل الهاشمي، الشيعة والتفكير العقلي والنقدي لدى الجابري، ترجمة عبدالله افقهي، سلسلة (ماه دين)، العددان ٥٨و٥٩، آب وأيلول ١٣٨١هجري شمسي، ٢٠٠٢ م.

(٥٦) المتوفى سنة ١٧٩هـ. (المترجم).

(٥٧) ينظر: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص٢٢٨.

(٥٨) المتوفي سنة ١٢٨هـ. (المترجم).

(٥٩) فرقة تنتسب إلى الإسلام. ظهرت في الربع الأول من القرن الهجري الثاني، على يد مؤسسها الجهم بن صفوان الترمذي وهو من الجبرية الخالصة، وافق المعتزلة في نفي الصفات الأزلية. (المترجم).

(٦٠) نسبة لأبي شاكر الديصاني، وهو من زعماء الزندقة في عصر الإمام الصادق عليه السلام. (المترجم)

(٦١) ينظر: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص٣٢٦.

(٦٢) كامل الهاشمي، الشيعة والتفكير العقلي والنقدي لدى الجابري، مصدر سابق، ص٥٥.

(٦٣) حسن بن علي بن شعبة، تحف العقول عن آل الرسول، تحقيق علي اكبر غفاري، طهران، كتابفروشي اسلامية، ١٣٨٤هجري شمسي.

(٦٤) مرتضى مطهري، مجموعه آثار، ج٢٠، مصدر سابق، ص٣٠.

(٦٥) عبدالله جوادي آملي، علم نافع وهويت ساز، درآمدى بر آزاد انديشي ونظريه پردازى دينى، مصدر سابق، ص٢٥.

(٦٦) المصدر نفسه، ص٨٤.

(٦٧) ينظر: جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٨، ص١٥.

(٦٨) المصدر نفسه، ص١٥.

(٦٩) المصدر نفسه، ص٢٨.

(٧٠) ميشال فوكو (Michel Foucault) (١٩٢٦ - ١٩٨٤) فيلسوف فرنسي، يعتبر من أهم فلاسفة النصف الأخير من القرن العشرين. (المترجم)

(٧١) كلود ليفي ستروس (Claude Lévi-Strauss)؛ (١٩٠٨ - ٢٠٠٩)، عالم اجتماع فرنسي. (المترجم)

(٧٢) المصدر نفسه، ص٢٨٦،٢٨٧.

(٧٣) Paul Foulquié (١٨٩٣-١٩٨٣) فيلسوف فرنسي.

(٧٤) المصدر تفسه، ص ٢٧.