الخطاب الإيبستيمولوجي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر
" محمد عابد الجابري أنموذجا"

الأستاذة نعيمة بن صالح
أستاذة مساعدة، كلّية العلوم الاجتماعية والإنسانية
قسم الفلسفة، جامعة الجزائر

ملخّص

حاولنا في هذا المقال الفلسفي المعنون بـــ: الخطاب الإيبستيمولوجي فـــي الفكر الفلسفي العربي المعاصر-الجابري نموذجا-، أن نجيـــب إجابـــة فلسفيـــة نقديـــة عـــن مشكلتين فلسفيين: ارتبطت الأولى بتحديد الرّؤية العلميـــة والإيبستيمولوجية الّتي تصوّرها " الجابري" في قراءته النقدية للثقافة العربية عامة ، وفي نقده العلمي للعقل العربي خاصـــّة،من أجل إعطاء حلّ فلسفي جديـــد لإشكالية الأصالة والمعاصرة، على أساس أنّ اتّجـــاهات الفكر العربي الحديث منه و المعاصر لم تحلّ هذه الإشكالية الفلسفية، و لم تمارس نقدا علميا للعقـــل العربي قديمه و حديثه.

أمّا المشكلة الفلسفية الثانية، فقد كانت نقدا وتقييما لممارسة" الجابري" المعرفية و المنهجية للتّراث، من خلال توظيفه بعض المفاهيم و المناهج العلميـــة المستقاة من أسس الفكر الغربي.... .

Résumé

On a tenté dans cet article philosophique, sous le titre : Discours épistémologique dans la pensée philosophique arabe contemporain. (El Djabiri comme exemple), de proposer une réponse aux deux questions philosophiques suivantes :

La première est celle qui se rapporte au point de vue d'El Djabiri concernent sa lecture critique envers la culture arabe en général et sa critique scientifique envers la raison arabe en particulier, et cela afin de présenter une

nouvelle solution à la problématique posé par(l'Authenticité et la modernité), car le discours arabe moderne , à notre connaissance, n'a pas trouvé de solution à cette problématique philosophique et n'a pas critiqué scientifiquement l'esprit arabe ancien et moderne.

La deuxième question est celle qui se rapporte à la critique d'El- Djabiri , et ses méthodes ainsi que les concepts qui ont été utilisés dans sa lecture de l'héritage arabo-islamique.... .

Abstract

We tempted in this philosophical article, under the title,: Speech epistemology in the thought philosophical Arabian contemporain, (El Djabiri as example), to propose an answer to the two following questions philosophical:

We have chosen El Djabiri , to ask two questions : The first one is about sight on his critical reading of the Arab culture in general and in particular his scientific critique of the Arab reason. in order to resolve the problematic : (Authenticity and modernity). Especially that the modern and the contemporary Arab speech did not resolve this philosophical problematic and did not criticize scientifically the modern and the old Arab reason.

The second question , was a critique of El Djabiri about his methods , his concepts used in his reading of the Arab Islamic heritage.... .

مقدّمة:

يعرف العالم العربي منذ عصر النّهضة العربية(*) إلى اليوم ثورة ثقافية فلسفية من مظاهرها بروز نشاطات فكرية فلسفية متعدّدة الاتّجاهات، منها الاتّجاه الإصلاحي الدّيني، الاتّجاه اللّيبرالي ، الاتّجاه الماركسي و الاتّجاه الوضعي المنطقي ....

هذه الحركة الفلسفية المتعدّدة الاتجاهات ، نتجت عمّا يعانيه العالم العربي من تخلّف وتحجّر في كلّ المستويات: العلمية والسّياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وكانت تهدف إلى حلّ إشكالية المشروع النهضوي: "إشكالية الأصالة و المعاصرة"، الّتي تطوّرت إلى إشكالية التّخلف في الفكر العربي المعاصر.

لكنّه، لاحظنا من خلال تتبّع بعض اتّجاهات الفكر العربي الحديث والمعاصر(**)من اتّجاه فكري سلفي، إلى ليبرالي، إلى ماركسي، أنّها تميّزت بخصائص، نذكر منها الخاصّية الإيديولوجية لا العلمية، الذاتية لا الموضوعية ، ممّا لم يمكّنها من حلّ إشكالية المشروع النّهضوي العربي. و بناء عليه ، لم تحلّ إشكالية التّخلف الّذي يعانيه العالم العربي منذ عصر الانحطاط إلى اليوم.

هذا، باستثناء بعض المحاولات الفلسفية في العقد الأخير من القرن العشرين، مع الاتّجاه الفلسفي الوضعي المنطقي الّذي مثّله الدكتور" **زكي نجيب محمود**"(*1905-1993م*)، حيث طبّق المنهج الوضعي المنطقي في قراءته للتراث العربي

(*)- الّذي بدأ تاريخيا في منتصف القرن التّاسع عشر.

(**) - **الاتّجاه الفكري العربي الحديث:** هو المنتوج الفكري العربي من منتصف القرن التّسع عشر حتى بداية الحرب العالمية الثانية.

الاتجاه الفكري العربي المعاصر: هو المنتوج الفكري العربي بعد الحرب العالمية الثانية إلى نهاية القرن العشرين.

الإسلامي، هذا في كتابه: **المعقول و اللامعقول في تراثنا الفكري** (*1*)، داعيا بذلك إلى فصل ما هو معقول عما هو غير معقول من التراث ، للأخذ بالعقلانية حلا لإشكالية الأصالة و المعاصرة . و مع الاتّجاه الفلسفـــي العقلاني النّقدي الّذي عرف مـــع الدكتور" **محمد عابد الجابري**" في مؤلفاتـــه منها: **تكوين العقل العربي و بنية العقل العربي**.(*02*)، الّذي عمل على توظيف مختلف المفاهيم والمناهج العلمية من الفكر الغربي المعاصر ، منها توظيف مفهوم الإيبستيمولوجيا في قراءته العلمية للتراث ، حلا لهذه الإشكالية الفلسفية في الفكر العربي المعاصر.

وبالنظر إلى الخطاب الإيبستيمولوجي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر ، سنحلّل من خلال هذا المقال الفلسفي مشكلتين فلسفيتين هما:

1/ المشكلة الفلسفية الأولى:كيف وظّف " الجابري" – ممثّل النزعة العقلانية النقدية في الفكر العربي المعاصر– مفهوم الإيبستيمولوجيا في قراءته العلمية للتراث، لنقد العقل العربي ولتجديده ،حلا لإشكالية الأصالة والمعاصرة؟، وذلك بالكشف عن العوائق الإيبستيمولوجية الموجودة في صميم المعرفة العربية التراثيـــة، ووضع قطيـــعة إيبستيمولوجية كلّية عليها (منها التفسير االلامعقول للنّص الدّيني)؟.

2/ المشكلة الفلسفية الثانية :إلى أي حدّ كان هذا الخطاب الإيبستيمولوجي في الفكرالفلسفي العربي المعاصر، الممثّل مع" **الجابري**" خطابا علميا موضوعيا؟

الملاحظ من خلال هذين التّساؤلين الفلسفيين ،أنّ المشكلة الفلسفية الأولى تشترط استقصاء منهجيا ومعرفيا لكيفية قراءة التراث العربي الإسلامـــي من طرف" **الجابري**" ، وهو يوظّف مختلف المفاهيم و المناهج العلمية – منها مفهوم الإيبستيمولوجيا – في قراءته تلك و في نقده للعقـــــل العربي من أجل تجديده.

أما المشكلة الفلسفية الثانية، فترتبط بأهمّ ملاحظاتنا النّقدية لمحاولة توظيـــــف "**الجابري**" - الممثل للخطاب الإيبستيمولوجي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر- لمختلف المفاهيـــم والمناهج العلمية في قراءته للتراث، والتي أخذها عن الفكر الغربي المعاصر وعمل على تبيئتها وفق خصوصية الثقافة العربية الإسلامية.

أوّلا: المسعى العلمي من وراء الخطاب الإيبستيمولوجي في الفكرالفلسفي العربي المعاصر، الممثل مع "الجابري":

ما يلاحظ أنّ المفكر المغربي " **محمد عابد الجابري**"(*) في نقده للعقل العربي اشتـــــرط قراءة علمية موضوعية لا إيديولوجية ذاتية للتراث العربي الإسلامي، فما تشترطه الحداثة في نظره هو القراءة العلمية للتراث الّذي يعدّ مفهوما جديـــدا في الخطاب العربي المعاصر فهو في نظر" **الجابري**" :<< يجد إطاره المرجعي داخل الفكر العربي المعاصر و مفاهيمه الخاصة و ليس خارجهما >> (3)

فهذا المصطلح الّذي يمثل الثقافة العربية الإسلامية،لا نجده حاضرا في الفكر العربي القديم ، بـــل نجده موظفا في خطابات الفكر العربي المعاصر، مثلما هو الحال مع د/" **زكي نجيب محمود**" في كتابه: **المعقول و اللامعقول في تراثنا الفكري.**
د/ "**حسن حنفي**" في كتابه: **التراث و التجديد : موقفنا من التراث القديم**، .
د/ "**محمـــد عمارة**" في كتابه: **نظرة جديدة في التراث القديم** والدكتور" **طيب تيزيني**" في كتابه: **من التراث إلى الثورة.**
التراث القديم، . د/ "**محمـــد عمارة**" في كتابه: **نظـــرة جديدة في التراث القديم** والدكتور" **طيب تيزينـــــي**" في كتابه: **من التراث إلى الثورة.**

(*):ولد عام 1936 م، تحصّل على دبلوم الدّراسات العليا في الفلسفة سنة 1967 م وعلى دكتوراه الدولة في الفلسفة عام 1970 من كلية الآداب بالرباط . أستاذ الفلسفة و الفكر العربي الإسلامي في هذه الكلية منذ 1967م. ألف العـــديد مـــن الكتب منـــها:نحن و التراث، الخطاب العربي المعاصر، و نقد العقل العربي(4 أجزاء).

هذا التّراث، لابد من قراءته قراءة علمية تتوفّر فيها خصائص معيّنة، منها: أن تكون كلّية لا جزئية، إذ لا بدّ من النظر إلى الحقيقة الفكرية في مجتمع معيّن وفي زمن معيّن على أنها تتميّز بالوحدة على مستوى الإشكالية. و هي لا تعني وحدة المفكّرين (وحدتهم القوميـــة أو الدّينية أو اللغوية)، ولا وحدة الموضوعات الّتي تناولوها، ولا وحدة المكان و الزمان التي تؤطّر هذا الفكر، و إنما هي وحدة الإشكالية، يقول "**الجابري**" في ذلك:<< إنّ ما يؤسّس و يحدّد وحدة فكر ما ، في مرحلة ما ، هي وحدة إشكالية هذا الفكر.>>(4)، مثلما هو الحال مع إشكالية طبيعة العلاقة بين الدّين و الفلسفة التي عالجها كلّ من فلاسفة المشرق والمغرب والأندلس.

ومن خصائصها كذلك،أن تكون تاريخية، تربط بين المحتوى المعرفي مـــن مفاهيـــم، إشكالية، منهج ورؤية لمنتوج فكري معيّن و المضمون الإيديولوجي الّذي يعكسه من ظروف تاريخية معينة (اقتصادية واجتماعية وسياسية). والهدف من ذلك هو إثبات أنّ الفلسفة الإسلامية لم تكن قراءة لفلسفة اليونان ، بل فيها تجديدو أصالة من خلال ربطها بظروفها التاريخـــية والإيديولوجية،<<... فإن الجديد فيها يجب البحث عنه لا في جملة المعارف التي استثمرها و روّجتها ، بل في الوظيفة الإيديولوجية الّتي أعطاها كل فيلسوف لهذه المعارف...، ففي هذه الوظائف ، إذن ، يجب أن نبحـــث للفلسفة الإسلامية عن معنى...عن تاريخ >>.(5)، من أجل الكشف عمّا هو حيّ و باق من التراث المتمثل في الجانب الإيديولوجي الّذي يمكن توظيفه وإقصاء المادة المعرفية الثابتة منه .

لقد مكّنت القراءة التاريخية الّتي قام بها"**الجابري**"لفكر"**الفارابي**" (*260-339*) مثلا ، من ربطـــه بظروف تاريخية معينة، فإذا كان "**الفارابي**" قد نادى بضرورة إعادة الوحدة إلى الفكر والمجتمع معا، إعادة الوحدة إلى الفكر على أساس اتفاق الدّين مـــع الفلسفـــة ، و إعادة الوحدة إلى المجتمع ببناء العلاقات فيه على أساس من النظام و التراتب الهرمي (بين الرئيس والمرؤوسين) ، الشبيهين بالنظام

والتراتب الهرمي الموجودين في الكون الطبيعي بكل أجزائه: (الربط بين السياسة والأنطولوجيا).فإن هذه الفلسفة الفارابية عبّرت عن ظروف تاريخية عاشها العالم العربي في القرن الرابع للهجرة، حيث أخذت الإمبراطورية العربية في التفكك إلى دويلات متنافسة ، والصراع الإيديولوجي بين المذاهب و النحل. واليوم يمرّ العالم العربي بالظروف التاريخية نفسها من انقسامات فكرية وإيديولوجية(بين الاتجاه السلفي و الاتجاه الليبرالي مثلا).

ومن خصائص الرّؤية العلمية للتراث ، الرّؤية النقدية له الّتي تشترط الكشف عن الأسس الإيبستيمولوجية التي أنتج بها العقل العربي ثقافته: البيانية، العرفانية، والبرهانية ، والهدف من ذلك هو التحرر من بعضها، لأنها مثلت عوائق إيبستيمولوجية أمام تقدم العقل العربي قديما و حديثا. و لتجديد الثقافة العربية المعاصرة ، حلا لإشكالية الأصالة و المعاصرة.

لذلك ، ومن أجل القيام بقراءة علمية للتراث لتجديد العقل العربي المعاصر ، اشترط " **الجابري**" توظيف المفاهيم والمناهج العلمية المعاصرة ، التي أخذها عن الفكر الغربي عامة والفرنسي خاصة ، وتوظيفها مع مراعاة خصوصية الثقافة العربية الإسلامية، مثل توظيفه للمنهج البنيوي ، وذلك بتفكيك و تحليل العلاقات القائمة بين بنية ألفاظ الخطاب ، للكشف عمّا يؤسّس هذه البنية إيبستيمولوجيا ، وعن الاتصال الموجود بين مقدّماتها و نتائجها بنظرة كلّية بنيوية لا جزئية منفصلة ، فالمنهج البنيوي على حدّ تعبير " **الجابري**" ، يقوم على:

<<محورة فكر صاحب النص حول إشكالية واضحة، قادرة على استيعاب جميع التحوّلات التي يتحرّك بها و من خلالها فكر صاحب النص ، بحيث تجد كلّ فكرة من أفكاره مكانها الطبيعي (أي المبرّر أو القابل للتبرير) داخل هذا الكلّ.>>

و الدّليل على ذلك، أن "**الجابري**" عندما طبّق بعض المناهج العلمية وحاول أن يقرأ التراث قراءة علمية كلية بنيوية وتاريخية، انتهى إلى أن الفلسفة السّينوية (نسبة إلى "**ابن سينا**" (*370-428*ه) تشكّل بنية فلسفية متكاملة الأجزاء

بين إشكاليتها (إشكالية التوفيق بيـــن الدين والفلسفة) و القضايا التي تؤسّسها: (الوجود،النفس،السعادة و المعرفة). وانتهى أيضا إلى أنها ارتبطت بظروف تاريخية معيّنة، حيث عبّرت عن واقع اجتماعي مهزوم(تفكّك شامـــــل للإمبراطورية العربية الإسلامية في القرن السّادس للهجرة)، لا يمكن تغييره على مستوى الواقع بل يمكن ذلك على مستوى التصوّر، فكانت السعادة مثلا لدى "**ابن سينا**" سعادة فردية لا اجتماعية و سياسية، تتحقّق عندما تتحرّر النفس البشرية من شهواتها كلّية و تدرك الحقائق المجرّدة ، ثمة تتحقّق سعادتـــها الأخروية.

كما وظّف"**الجابري**"المنهج التاريخي في قراءته العلمية للتراث- لبعض المكتسبات المعرفية منه-، مثل عملية البحث عن الأصول التاريخية لفكر "**ابن سينا**"،الذي أرجعه إلـــى الفكر الهرمسي في عملية التوفيق و التلفيق بـــين الفلسفة و الدين. و في عملية البحث عن الأصول التاريخية لفكر "**ابن رشد**"(*520-595*ه)، الذي أرجعه إلى المنطـــق البرهاني الأرسطي، حيث حاول توظيف هذا النوع من المنطق في فهم النص الديني ، رافعا بذلك التعارض بين الدين و الفلسفة، على أساس الفصل المنهجي بين مباحث كلّ منهما. و في ذلك يقول" **الجابري**":<< لقد نظر ابن رشد ، إذن إلى الدين و الفلسفة كبناءين أكسيوميين، فرضيين استنتاجيين، يجب أن يبحث عن الصدق فيهما داخل كلّ منهما لا خارجه، والصّدق المطلوب هو صدق الاستدلال لا صدق المبادئ و المقدّمات ، في الدين كما في الفلسفة، مبادئ موضوعة ، يجب التسليم بها من دون برهان.>>(*7*)، ذلك أنّ مقدمات الفلسفة عقلية صادقة بينما مقدّمات الوحي فهي نصّية إيمانية يسلّم العقل بصدقها، فلا يجب الخلط بين ما هو ديني وما هو فلسفي، بل لابد من الفصل المنهجي بينهما ، على الرغم من عدم تعارضهما في الهدف المتمثل في بلوغ الحقيقة الدّينية.

إنّ فكرة تجديد العقل العربي عند "**الجابري**"، تشترط توظيف بعض المفاهيم العلمية المعاصرة في قراءته للتراث، مثل توظيفه لمفهوم الإيبستيمولوجيا،الّذي انتهى

بواسطته إلى الإقرار بوجود قواعد إيبستيمولوجية أنتجت الثقافة العربيـــة الإسلامية:البيانيـــة، العرفانية والبرهانية .

فالنظام المعرفي البياني(+) مثلا تحدّد مكوّناتـــه (علوم اللغة العربية، علم أصول الفقه، وعلم الكلام)، إشكالية الإعجاز القرآني وما ارتبط بها من إشكالية العلاقة بين اللفظ والمعنى ، يحدّدها موضوع مشترك يتمـــثل في النص الدّيني، حيث تتم دراسة ما هو ظاهري منه و ليس ما هو باطنيا. و يؤطّرها أيضا منهج واحد هو القياس البياني وليس القياس العرفاني أو البرهاني ،(إنه قياس الفرع على الأصل و هو القياس الفقهي عند علماء أصول الفقه - الشاهد على الغائب لدى علماء الكلام- و القياس النحوي لدى علماء اللغة). كذلك، تشـــترك هذه العلوم البيانية في الرّؤيـــة المؤسّسة على جملة من المفاهيم منها : ثنائية اللفظ/ المعنى في علوم اللغة العربية، العرض/الجوهر في علم الكلام، والفرع / الأصـــل في علم أصول الفقه. وهي رؤية دينية علمية تقوم على الانفصال و ليس الاتصال.

من مهام الإيبستيمولوجيا، هو الكشف عن العوائق الإيبستيمولوجية الموجودة في صمـــيم المعرفة العربية التراثية. لذلك، فللكشف عن هذه العوائق، وظّف "**الجابري**" مفهوم القطيعة الإيبستيمولوجية في التراث ، والذي أخذه عن "**غاستون باشلار**"(*1848-1962م*)، يقول في هذا الصّدد:

<< ... القطيعة الإيبستيمولوجية مفهوم باشلار، استعمله باشلار في تاريخ العلم، حيث أعطاه معنى محدودا بحدود هذا التاريـــخ، ولكنني أخذت هذا المفهوم و استعملته في مجال آخر هو تاريخ الفلسفة ... هكذا وظفت المفهوم توظيفا جديدا في مجال آخر، وهو بالنسبة لي مفهوم إجرائي مكّنني من أن ألاحظ أشيـــاء لم أكن ألاحظها من قبل طرحه كأداة للعمل...>>(*8*).

فإذا كان" **باشلار**" قد وظّف مفهوم القطيعة الإيبستيمولوجة في تاريخ العلوم الأوروبية: (الفيزيائية،الرّياضية و المنطقية)، فإنّ "**الجابري**" حاول أن يوظّف المفهوم نفسه في قراءتـــه للتراث العربي الإسلامي، مع تبيئته وفق خصوصية هذا التراث الدّينية.

إنّ هذا التوظيف العلمي ، انتهى به إلى الإقرار بوجود قطيعة إيبستيمولوجية كلّية بين مكوّنات التراث على المستوى الإيبستيمولوجي ، من مظاهرها : وجود قطيعـــة معرفية بين النظـــام المعرفي البياني و النظام المعرفي العرفاني(+ +) من جهة، و بين النظام المعرفي البرهاني(+ + +) والنظامين المعرفيين الآخرين من جهة أخرى،مثلما أحدثت العلوم البرهانية قطيعة إيبستيمولوجية كلّية عمّا هو سابق، فقد اعتمدت القياس البرهاني في فهم النص الدّيني و ليس القياس البياني أو العرفاني ، عالجت إشكالية طبيعة العلاقة بين الدّين و الفلسفة على أساس أنها علاقة انفصال في الموضوعات واتفاق في الهدف (بلوغ الفضيلة عند "**ابن رشد**") لا علاقة اتصال ، توفيق وتلفيق كما هو الحال مع المعرفة العرفانية الممثلة مع "**ابن سينا**". في هذا السياق، اعترف " **الجابري**" بوجود قطيعة كلّية بين الفكر السّينوي و الفكر الرّشدي، ففي نظره يوجد نظامان فكريان في تراثنا الثقافي ، يقول "**الجابري**" في ذلك: << الرّوح السينوية و الرّوح الرّشدية ، وبكيفية أعمّ: الفكر النظري في المشرق و الفكر النظري في المغرب ، وأنه داخل الاتصال الظاهري بينهما،كان هناك انفصال نرفعه إلى درجة<< القطيعـــة الإيبستيمولوجيـــة>> بين الاثنين: قطيعة تمس في آن واحد : المنهج، المفاهيم ، و الإشكالية.>>(9). إذ يوجد تناقض بين المدرسة الفلسفية بالمشـــرق الممثلـــة مع "**الفارابي**" و"**ابن سينا**"- الذي يمتد فكريا إلـــى الفارابي-، بمقابل المدرسة الفلسفية بالمغرب الممثلة مع"**ابن رشد**"،من مظاهر هذا التناقض:

1/ الفصل بين الدين و الفلسفة باعتبار أن لكلّ منهما مجاله الخاص وطريقته الخاصة ، والنظرة الأكسيومية إلى كل من البناء الديني و البناء الفلسفي، النظرة التي تحرص دوما على ربط القضايا بمنظومتها الفكرية الأصلية.

2/ تأكيد العلاقة السّببية في عالم الطبيعة و عالم ما بعد الطبيعة سواء بســـواء ، وفهم حرية الإرادة البشرية ضمن الضرورة السببية و ربط هذه الحرية بالعلم بالأسباب.

3/ الميل إلى نوع عقلاني خاص من وحدة الوجود ، يعتبر الإله كقوة رابطة بين أجزاء الكون و ظواهره، قوة روحية هي في آن واحد ، مندمجة في الكون و متعالية عليه.(*10*)، هـــذه بعض سمات العقلانية الواقعية مع المدرسة الفلسفية بالمغرب الممثلة مع "**ابن رشد**"، ممّا لا نجده مع المدرسة الفلسفة بالمشرق الممثلة **ب**" **ابن سيـــنا**" و "**الفارابي**"، حيث نجد سمات الذاتية والعرفانية.

وكان الهدف من توظيف مفهوم القطيعة الإيبستيمولوجية في التراث، هو الكشف عن العوائق الإيبستيمولوجية الموجودة في صميم المعرفة العربية، فثمة عوائـــق إيبستيمولوجية متعدّدة منعت تقدّم العقل العربي قديما و حديثا، لا بدّ من القطيعة الكلية معها، منها : بقاء آليات الإنتاج الفكري البياني في مجال الشريعة: الكتاب ، السنة، القياس و الإجماع، فهي مناهج فقهية غير كافية لفهم النص الديني، مع متغيّرات العالم العربي:الاقتصادية والاجتماعية والسّياسية.. فما نحتاجه اليوم هو انفتاح الشريعة على مناهج العلوم الإنسانية من علم الاجتماع وعلم الاقتصاد وعلم السياسية وعلم النفس. بالإضافة إلى عائق النص الديني الذي لا ينفتح على الطبيعة، التاريـــخ و المجتمـــع.

فإذا كان التّعامل الاستقرائي مع ظواهر الطّبيعة مثلا ينتج نظريات علمية جديدة مثلما هو الحال مع العلوم الفيزيائية ، فإنّ موضوع العقل العربي البياني(النص) لا يقبل بطبيعته التجربة العلمية بـــــهذا المعنى بما أنه نص إلهي ، إذ لا يمكن لهذا العقل أن يبدع في مفاهيمه و نظرياته عكـــس ما هو الحال مع الطّبيعة"(*11*).

كذلك توجد عوائق هي في صميم المعرفة العربية العرفانية ، فلا تزال القواعد التي أنتج بها العقل العربي علومه العرفانية في مجال الشريعة، الفلسفة، و بعض العلوم التجريبية (*) قواعـــد ثابتة، بسبب نظرة هذا العقل الغيبية و الرّوحية للطبيعة وليست النظرة العقلية و العلمية لها. و هو عقل يلغي مبادئ العلم الطبيعي مثل مبدأ السّببية الطبيعية.

لكن، لماذا وظف " **الجابري**" مفهوم الإيبستيمولوجيا في قراءته للتراث العربـــي الإسلامي؟ .إنّ الهدف من ذلك هو تجديد العقل العربي المعاصر و معه تجديد الثقافة العربية، فذلك، يشترط قطيعة إيبستيمولوجية كلّية على بعض القواعد الإيبستيمولوجية المنتجة للثقافة العربية، باعتبارها كانت عوائق إيبستيمولوجية منعت تقدّم العقل العربي إلى اليوم، و بالتالي منعت تحقيق المشـــروع النهضوي العربي، خاصة و أنّ العالم العربي اليوم يعرف انتشارا للأفكار غيـــر المعقولـــة (الشعوذة و السّحر...) المناقضـــــة تماما للحداثة و للتّحديث، ممّا سبب صراعا مستمرا بين ما يمثل الطابع العلمي، الفلسفي و المنطقي، و ما يمثل الطابع غير العلمي، و الذاتي، و النتيجة المترتبة عن ذلك هي تكريس التخلف بكلّ مظاهره ، واستمرار مظاهر العنف ببعض الدول العربيـــة، منها الجزائر.

ثانيا: قيمة الخطاب الإيبستيمولوجي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر،الممثّل مع "الجابري":

لقد عرفت الدّراسة العلمية للتّراث العربي الإسلامي من طرف " **الجابري**" عدّة انتقـــادات من طرف بعض المفكّرين العرب، من أمثال د/"**علي حرب**"الّذي أكّد أنه أقصى من هذه الدّراسة العلمية مكوّنات معرفية أساسية هي من صميم المعقولية الدّينية العربية، منها: الوحي، النّبـــوة، الغيب، المفارق، الإلهام، الكشف، الرّمز، الإمامة، و الولاية. جاعلا منها مكوّنات غير معقولة ، منقولة عن ثقافات خارجة عن العقل العربي(من هرمسية ، أفلاطونية محدثة و غيرها)، مؤكّدا على ذلك بقوله:<< والجابري في هذه الحالة ينطق بأشياء و يسكت عن أشياء ، و يبرز وجوها ويطمس أخرى، مستبعدا من مجال المعقول قارّة معرفية بكاملها تمثّلت في النّتاج الصّوفي العرفاني>>(*12*) والسّبب في ذلك هو نظرته الضيّقة

(*)- ترتبط هذه العلوم التجريبية بالعقيدة و بالتصوّر اللاعقلاني للطبيعة وخارجها، أكثـــر من ارتباطـــها بالعقل و بالتجربة وبالتصوّر العقلاني و العلمي لها، مثلما هو الحال مع العلم التجريبي الكيميائي من مشروع "**جابر بن حيان**".

للعقل، إذ أنّه أخذ بمفهوم العقل الغربي(*) وطبّقه على بنية العقل العربي.و الدّليل على ذلك هو تبنّيه النّظرة العلمية للعقل، وهو قول الجابري نفسه: << ... عندما نستعمل عبارة "العقل العربي" ، فإنّما نستعملها من منظور علمي نتبنّى فيه النظرة العلمية المعاصرة للعقل.>>(13).

لكنّنا، نلاحظ أنّ " **الجابري**" لم يقص المعطيات المعرفية غير المعقولة من صميم العقل العربي ، فهي تمثل مكوّنات النظام المعرفي العرفاني الّذي يعدّ تصنيفا رئيسيا من التّصنيفات المعرفية الثلاثة للثقافة العربية الإسلامية: (البيان، العرفان، و البرهان) ولكنه لم يجعل مصدرها العقل العربي الّذي يدرس النّص الديني دراسة بيانية(لغوية، فقهية، وكلامية) مثلما هو الحال مـــع النظام المعرفي البياني، بل جعل أصولها ثقافات أخرى تمثّلت في الهرمسية، الأفلاطونية المحدثة، اليهودية ، المسيحية، المجوسية، المانوية، الصابئة، و غيرها...، وهي تمثّل الموروث القديم كما تمّ توظيفه في تأسيس العلوم العربية العرفانية عن طريق عملية الفتح الإسلامي وتزاوج الثقافة العربية الإسلامية مع الثقافات الأخرى الخارجة عنها(الثقافات الشرقية خاصة).

ثمّ إنّ "**الجابري**" أبعد هذه المعطيات المعرفية العرفانية من صميم العقل العربي الدّيني، لأنّهـــا تتعارض مع المعرفة العلمية الموضوعية والبحث العلمي و مع إمكانية تأسيس الحضارات بمن فيها الحضارة العربية الإسلامية ، خاصّة وأنّ القواعد الإبيستيمولوجية الّتي أنتج بها العقل العربي معارفه العرفانية كانت عوائق معرفية منعت تقدّم العقل العربي إلى اليوم، وكانت من الأسبـــاب الّتي أدّت إلى تخلّفه فكريا و واقعيا.

ومن الإنتقادلت التي وجّهها " **جورج طرابيشي**" إلى الدّراسة النقدية الّتي قام بها "**الجابري**" للتراث، وهو يوظّف بعض المفاهيم العلمية المستعارة عن الفكر الفلسفي الغربي، مثل مفهوم النظام المعرفي "*épistémé*" الذي يعرّفه بكونه جملة من المفاهيم و المبادئ و الإجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية ، وهو مصطلح أخذه عن "**ميشال فوكو**"*(1926- 1984م)*.هنا يصرّح

"**طرابيشي**": أنه باستثناء الاشتراك في الاسم"*épistémé*" و هو مصطلح من الفلسفة اليونانية أعاد " **فوكو**" إدخاله إلى المجال التداولي للثقافة الغربية الحديثة، فإن الإبستمية الجابرية لا تمت بصلة إلى الإبستمية الفوكوية، بل تنقضها نقضا عنيفا...>>.(*14*)

فإذا كان"**فوكو**" قد قسّم إبستمية الثقافة الغربية إلى ثلاثة انقطاعات(*Discontinuités*): إبستمية عصر النهضة الّذي تقوم ثقافته على مبدأ المشابهة، إبستمية العصر الكلاسيكي (في أواسط القرن السابع عشر) الّذي تقوم ثقافته على مبدأ التمثيل، و إبستمية عصر الحداثة(ابتداء من القـــرن التاسع عشر) الّذي تقوم ثقافته على مفهوم التاريخ و في ركابه مفهوم الإنسان.(*15*)، فإنّه نظر إلى هذه الانقطاعات على أساس الاتّصال و الوحدة، و بقدر ما تقوم الثقافة في تاريخيتها على الاختلاف، فإنها تقوم من حيث أساسها الإيبستيمولوجي على الهوية و الوحدة. أما قراءة"**الجابري**" لمكوّنات الثقافة العربية و هو يوظّف مفهوم النظام المعرفي- الإبستمية- ، فهي قراءة فيها تجزأ و انفصال: (معرفة عرفانية- بيانية وبرهانية) ، و هي قراءة لا تاريخية على أســـاس أنّ العقل العربي إلى اليوم يتميز بالتكرار وبالاجترار لنفس الآليات التي أنتج بها معارفه خاصّة البيانية والعرفانية يقول "**جورج طرابيشي**" في ذلك :<< ...فإنّ الإبستمية الجابرية تتنكّر لدينامية الإبستمية الفوكوية لتقرأ تاريخ الثقافة العربية قراءة لا تاريخية، قراءة سكون و ركود ومواد.>>. (*16*)

لكنّنا لاحظنا، أنّ قراءة " **الجابري**" لم تكن قراءة لا تاريخية للتراث كما أكّد " **طرابيشـــي**"، بدليل أنه و هو يوظّف المنهج التاريخي – منهج علمي- ربط مكوّنات هذا التـــراث بظـــروفـــه التاريخية، مثلما رأينا مع محاولة ربط فكر " **الفارابي**"الفلسفية و السّياسية بظروفها التاريخـــية الّتي تمثلت في انقسامات عصره إلى دويلات متنافسة ومتصارعة على السلطة في القرن الرّابع للهجرة.

ومع ذلك، فإنّ الدّراسة الإيبستيمولوجية و العلمية الّتي قام بها " **الجابري**" في نقده للتراث عامّة و للعقل العربي خاصّة، تجديدا للعقل العربي و حلا لإشكالية الأصالة و المعاصرة، لم تكن دراسة علمية محضة،بدليل أنها تتميّز- نسبيا- في بعض جوانبها بطابع لا منطقي،فمن التناقضات الّتي وقعت فيها هو اعتراف "**الجابري**" بضرورة نقد العقل العربي الّذي تحتاج إليه الحداثة العربية، و ذلك بالتّحليل الإيبستيمولوجي للثقافة العربية الإسلامية، من خلال الكشف عن القواعـــد الإيبستيمولوجية (الإشكاليات، المفاهيم، المناهج، والرّؤى) الّتي أنتجت هذه الثقافة. لكنه لم يكتف بهذا التّحليل الإيبستيمولوجي، بل وظّف الإنتاج الفكري العربي، فعندما حلّل إيبستيمولوجيا النظام المعرفي البياني، وظّف ما قاله علماء اللغة في حلّ إشكالية اللفظ و المعنى. وظّف كذلك ما قاله علماء الكلام عن مسائل كلامية(طبيعية و إلاهية) لحلّ مشكلاته (مثل مشكلة الحرّية الإنسانية ومشكلة صفات الله).

وإذا كان " **باشلار**" قد وظّف مفهوم القطيعة الإيبستيمولوجية في تحليله الفلسفي/العلمي للعلوم الأوروبية(الفيزيائية و الرّياضية و المنطقية) تاريخيا، مبيّنا بذلك وجود قطيعة كلّية بيـــن هذه العلوم، تعبّر عن الانفصال وعن اللا استمرارية فيما بينها. فإنّ" **الجابري**" وظّف المفهوم نفسه (أي القطيعة الإيبستيمولوجية) من دون تبيئته وفق خصوصية الثقافة العربية الإسلامية. هذا بدليل اعترافه مثلا بوجود قطيعة إيبستيمولوجية كلّية بين النّظام المعرفي البرهاني بمقابل النّظام المعرفي البياني و العرفاني معا على مستوى الأسس الإيبستيمولوجية. ففي نظرنا هي قطيعة جزئية وليست كلية، فما يجمع مكوّنات هذه النّظم المعرفية وحدة الإشكالية: علاقة اللفظ بالمعنى في العلوم البيانية، العقل بالنقل في العلوم العرفانية ، وعلاقة الدين بالفلسفة في العلوم البرهانية،و الاختلاف يكمن حول كيفية معالجة هذه الإشكالية الفلسفية، ففي النزعة الفلسفية البرهانية تتحدّد طبيعة العلاقة بين الدين و الفلسفة في الانفصال و ليس الاتصال، بينما في النزعة الفلسفية العرفانية، فتتحدّد علاقة النقل بالعقل في الاتصال و الوحدة.

وإذا قارنا بين العوائق الإيبستيمولوجية (آليات الإنتاج النظري البياني والعرفاني) التي أكّد " **الجابري**" وجودها في صميم العقل العربي قديما و حديثا ، مع العوائق الإيبستيمولوجية الّتي أكّد " **باشلار**" وجودها في صميم العلوم الرّياضية والفيزيائية ، نجد مماثلة نسبية بينهما. فـــإذا كان هذا الفيلسوف الفرنسي قد جعل من مهام الإيبستيمولوجيا التحليل النفسي اللاشعوري للمعرفة الموضوعية، للكشف عن العوائق الإيبستيمولوجية الّتي عرقلت تقدّم العقل العلمي، وهي عوائق ذاتية استقاها من تاريخ العلوم المعاصرة، وتوجد في صميم المعرفة العلمية في حدّ ذاتـــها. أمّا " **الجابري**" فقد وظّف مفهوم العائق الإيبستيمولوجي الّذي استقاه من التراث العربـــي القديم و ليس من الفكر العربي المعاصر، و هو عائق ذاتي قائم في صميم المعرفة العقلية البيانية والعرفانية، منع تقدّم العقل العربي قديما و حديثا. وهذه أدلّة معرفية/ منهجية على أنّ محاولة توظيف المفاهيم الإيبستيمولوجية : (مفهوم القطيعة الإيبستيمولوجية ومعه مفهوم العائق الإيبستيمولوجـــي) في التراث، هي محاولة علمية ولكنها تفتقر إلى خاصّية الإبداع والتّجديد الذي يفترض تبيئة هذه المفاهيم العلمية وفق خصوصية الثقافة العربية الإسلامية.

إنّ هذه الملاحظات النّقدية للدّراسة العلمية والإيبستيمولوجية للتراث من طرف "**الجابري**"، لا تقلّل من أهمّيتها المعرفية و المنهجية، ذلك أنّها دراسة علمية موضوعية في بعض جوانبها ، فقد حدّد " **الجابري**" موضوع دراسته وهو " الثقافة العربية الإسلامية"، وبالتحـــديد المعطيات المعرفية النظرية منها: العلوم البيانية-العرفانية و البرهانية مع إقصاءه للأساطـــير الشعبية ، إشكالاتها ورؤاها، ممارسا في ذلك التّحليل و النّقد العلميين لها، موظّفا مختلف المفاهيم و المناهج العلمية المستقاة عن الفكر الفلسفي الغربي منها مفهوم الإيبستيمولوجيا وكان هدفه إبراز القطيعة الإيبستيمولوجية الحاصلة بين النظم المعرفية من جهة، وإبراز العوائق الإيبستيمولوجية الّتي عرقلت تقدم العقل العربي قديما وحديثا، منها الأفكار العرفانية اللامعقولة باعتبارها تتناقض كلّية مـــع المعرفة العلمية ومع تحقيق حضارة المجتمع

العربي، ليعطي في الأخير حلا فلسفيا لإشكالية الأصالة والمعاصرة المندرجة ضمن إشكالية المشروع النهضوي العربي ككلّ. ذلك الحلّ المتمثل في القطع المعرفي الكلّي على قواعد التفكير القديمة وإبداع قواعد تفكير جديدة على مستوى الشريعة و الفلسفة مثلا، تتماشى مع متغيّرات العالم العربي الاقتصادية و الاجتماعية والسّياسية والعلمية والثقافية.

قائمة المصادر والمراجع:

(1)- د/ زكي نجيب محمود، **المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري**، (ط5، القاهرة، دار الشروق،1993)

(2)- د/ محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2،1994)

د / محمد عابد الجابري ، **بنية العقل العربي** ، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، يوليو،1991)

(3)- د/محمد عابد الجابري، **التراث و الحداثة**، (مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط1، يوليو،1991)، ص.22

(4)- محمد عابد الجابري، **نحن و التراث**، (دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت، لبنان، طبعة جديدة و منقحة ، ط2، كانون الثاني، 2006 ، ص.31

(5)- محمد عابد الجابري، **نحن و التراث**، ص.37

(6)- محمد عابد الجابري، **نحن و التراث**، ص.38

(7)- محمد عابد الجابري، **نحن و التراث**، ص.29

(+): **النظام المعرفي البياني**:الّذي يدعوه "**الجابري**" "المعقول الدّيني العربي"، و هو ما تعكسه علوم النحو و البلاغة و الفقه و الكلام، و هي علوم تؤسّس المكوّن العربي الصّرف باعتبارها تمثّل الموروث الثقافي الدّيني الأصيل .من مبادئه: القول بإمكانية معرفة الله من خلال تأمل الكون الطّبيعي و نظامه (دلالة الشاهد على الغائب) - القول بوحدانية الله- و القول بالنّبوة.

(8)- محمد عابد الجابري، **التراث و الحداثة**، ص. 262

(+ +): **النظام المعرفي العرفاني:** و هو ما يسمّيه" اللامعقول العقلي"، يبلوره الخيمياء و التنجيم و التصوّف و التشيّع و الإسماعيلية . يتأسّس على مبادئ غير معقولة منها: القول بتعدّد الآلهـــة و نفي وحدانية الله - إنكار النّبوة و القول بالاتّصال المباشر مع الله عن طريق الخلاص.

(+ + +): **النظام المعرفي البرهاني:** و هو نظام يسمّيه " **الجابري**" " المعقول العقلي" . و يتجلّى في المنطق و الفلسفة و الرّياضيات و الطّبيعيات، و هو نظام يشكّل الموروث الثقافي الكوني الّذي افتتحه اليونان. تكتسب المعرفة فيه عن طريق الحس و العقل و ليس الكشف و الإلهام. و هو نظام له رؤية إلى العالم الطّبيعي تبنى على مبادئ عقلية/ طبيعية، مثل مبدأ السّببية الطّبيعة.

(9)- محمد عابد الجابري، **نحن و التراث**، (دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، ط2، كانون الثاني،1982) ، ص.305

(10)- محمد عابد الجابري، **نحن والتراث**. ، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، (مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، مزيدة و منقحة، بيروت، ماي ، 2006) ص. 309

(11)- محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص. 341-342

(12)- علي حرب، **نقد النص**، (المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، سنة 1993)، ص.120

(13)- محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص.26

(14)- جورج طرابيشي، **نقد نقد العقل العربي**، "إشكاليات العقل العربي" (دار الساقي ، بيروت، لبنان، ط1، سنة 1998)، ص.280

(15)- جورج طرابيشي، **نقد نقد العقل العربي**، "إشكاليات العقل العربي"، ص.280

(16)- جورج طرابيشي، **نقد نقد العقل العربي**، "إشكاليات العقل العربي"، ص.282