M

جامعة ابن خلدون-تيارت
University Ibn Khaldoun of Tiaret

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
Faculty of Humanities and Social Sciences
قسم علم النفس والفلسفة والأورطفونيا
Department of Psychology, Philosophy, and Speech Therapy

مذكرة مكملة لنيل شهـادة ماستر الطور الثاني ل.م.د
تخصص فلسفة عامة

العنوان

# الخطاب الفلسفي العربي المعاصر
## سؤال الماهية والابداع

إعداد:
- موساوي علال
- .....

إشراف:
د- بهلول عبد القادر

لجنة المناقشة

| الأستاذ (ة) | الرتبة | الصفة |
|---|---|---|
| بن سليمان عمر | أ-محاضر –أ- | رئيسا |
| بهلول عبد القادر | أ -محاضر –أ-- | مشرفا ومقررا |
| بلوط صابرينة | أ – مساعد –أ- | مناقشا |

الموسم الجامعي: 2023/2022

**إهداء**

**اهدي هذا النجاح**

**الى والدتي ووالدي ومن نسج طريق النجاح.....**

**الى زوجتي العزيزة.....**

**الى فلذة كبدي قصي ورهف....**

**الى اخوتي وعائلتي جميعا .....**

**حفظهم الله ورعاهم.....**

**علال**

# شكر وتقدير

الحمد لله رب العالمين و صلى اللهعلى نبينا وحبيبينا محمد صلى الله عليه وسلم اما بعد :

اشكر الله الذي وفقني في انجاز هذي المذكرة واتمامها

والشكر ايضا للاستاذ المشرف **د بهلول عبد القادر** الذي لم يبخل علي من اي معلومة فأي وقت وقدم لي معلومات ونصائح قيمة افدتني في انجاز هذه المذكرة فالف شكر لاستاذنا الفاضل ومايقدمه في سبيل تحصيل العلم

واتقدم بخالص الشكر والتقدير لكل اساتذة كلية علوم الاجتماعية والانسانية وقسم الفلسفة خاصة

شكرا لكل من دعمني وساعدني

# المقدمة

مقدمة

– يندرج الموضوع في سياق مايكابده رواد الفكر العربي المعاصر من إشكاليات محورها سؤال النهضة ،مخرجات الخطابالفلسفي العربي المعاصر الذي يتضمن الفترة الحديثة اصبحت موضوعا للسؤال ذلك أنالنتاج المعرفي غزير والواقع هو الواقع ،جوهر الخطاب نفسه شّخَص الأزمة وقدمالحلول لكن دار لقمان باقية على حالها ،مما جعل مادة هذا الخطاب موضوعا للدراسة منناحية الماهية ومن ناحية الحضور والإبداع وهذا يحيلنا مباشرة إلى الإشكاليةالكلاسيكية التي كان موضوعها أصالة الفكر الفلسفي الإسلامي ،إلا أن المرحلةالتاريخية المعاصرة ملابساتها وسياقاتها تختلف عن المرحلة الكلاسيكية ،بحيث تزامنالخطاب الفلسفي العربي المعاصر مع تحول منهجي تراكمي للفكر الفلسفي الغربي الذيعرف أوج قوته في صناعة واقع الحضارة المعاصرة ،خطاب هضم ما قدمته الحضارات الأخربوأعاد إنتاج المعرفة القابلة للتطبيق الفعلي على صعيد المضمون والمنهج وفق مكانيزماتمستحدثة عبرت عنها آليات تفكير منهجيةمتنوعة أعادة النظر في الحصاد المعرفي نقديا فيهذه اللحظة التي اكتملت فيها هوية الخطاب الفلسفي الغربي الحديث من خلال قيمالحداثة والمعاصر من خلال قيم ما بعد الحداثة ،الخطاب الفلسفي العربي المعاصر ولدولادة عسيرة سار على هدي مخرجات الفكر الغربي وفي نفس الوقت حاول أن يكون لنفسههوية خاصة به سؤال الحضور كان في هذا السياق جوهريا ذلك أن هذا الخطاب جاء ليشخصالأزمة ويقدم الحلول الناجعة تعثره في تغيير الواقع طرح بحدة إشكالية جدوى الفلسفةبرمتها في الوطن العربي وأصبح السؤال المحوري هل للعرب الحق في الفلسفة ؟ سؤالايحي أوجاع الماضي سؤال يثير إشكالية الماهية والحضور الفلسفي ..في الواقع الموضوعشائك وفروعه كثيرة حاولت أن ألمم عناصره من خلال الاستجابة لعنوان المذكرة فيالإشكال المحوري الآتي :

-إلى أي مدى استطاع الخطاب الفلسفيالعربي الإسلامي المعاصر تحقيق ماهيته والمساهمة إبداعيا في صناعة الواقع ؟

-للاجابة على هذا السؤال بدأت بمقدمة من خلالها أطرت الموضوع منهجيا ومعرفياثم مررت مباشرة إلى الفصل الأول وفق مقتضيات منجية التحرير كان عنوان الفصل :

-مدخل مفاهيمي تاريخي حاولت من خلالهضبط مصطلحات مفتاحية تتحكم في الموضوع كمصطلح الخطاب وما يتضمن من مفاهيم متضايفةأو داخلة في سياقه الدلالي ،ثم اعتمدت على التدرج التاريخي على مستوى كرونولوجيكانت الغاية من ذلك التمهيد للوصول إلى الخطاب الفلسفي العربي المعاصر من العصرالذهبي إلى الفترة الوسيطية إلى الفترة الحديثة والمعاصرة التي تعتبر محور الموضوع..

خلاصة هذا الفصل كانت الخطاب المعاصروليد اصطدام ما بين منظومتين معرفيتين متناقضتين منظومة المنتصر حضاريا ومنظومةفكرية تراثية مارست دور المثبط والمنشط في آن واحد نشطت فكر الآخر وأعاقت الفكرالأصيل لأن أدوات فكر الآخر مارست عملية الاكراه على المنظومة الفكرية الفلسفيةالعتيدة بعد ما استفادت من منطلقاتها ،في هذه اللحظة المفصلية بدأ الفكر الفسلفيالعربي يبحث عن ماهيته وعن جدوى ممارسته ،ماهية جديدة تستجيب للراهن وحضور يتسمبالإبداع...

-الفصل الثاني :فيه نناقش سؤالالماهية والإبداع في الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي من خلال نموذجين نموذجالجابري الذي حاول أن يستفيد من مخرجات فكر الآخر ويكيف المضامين لتستجيب لمرجعياتالفكر العربي الإسلامي فكانت بداية دراسته نقد العقل الناقد للتراث قبل نقد التراثمشروع فلسفي طموح أفرغ الخطاب الفلسفي العربي المعاصر من المحتوى الفلسفي

ومنالمحتوى العملي الواقعي الابداعي وأصل لخطاب قيمي يتوخى فيه الحضور الفلسفيبالنسبة للمستقبل أي الدعوة إلى فلسفة من أجل المستقبل والتحرر من سياج فلسفةالماضي..

المشروع الثاني مشروع محمد أركون يشكللوحده ورشة فتحها ولم يغلق أبوابها وكان أمله أن يواصل من يأتي بعده تطبيق توجهاتمشروعه الرامية لتحقيق قيم الحداثة الغربية في واقع الأمة العربية الرجل أعادقراءة التراث ليكشف عن عوراته وليؤكد أن البديل الغربي كنموذج يمكن تكييفه ليكونمنطلق الحضارة العربية المعاصرة كان أول من فتح قسم الإسلاميات التطبيقية كتخصصوكانت جهوده في نقد الفكر الديني غاية في الأهمية سلطت الضوء على المغالطاتالتاريخية والعوامل المثبطة المانعة للنهوض...بالنسبة له الخطاب الفلسفي العربيقادر على أن يكون مبدع وقادر على صناعة الواقع المأمول في إطار العالمية بعيدا عنالتخندقات الثقافية والتاريخية ..أي دعوة للانفتاح على الآخر والعمل على مجاراتهفي منجزاته..

كانت خلاصة هذا الفصل أن هناك جدالمحتدم لم يتم الفصل فيه فالجابري يمثل القضية وأركون يمثل نقيض القضية بل إنمشاريع الفكر العربي المعاصر أغلبها إن لم أقل كلها تجعل الساحة الفكرية العربيةمشحونة بالمقاربات الجدلية نقاط التوافق قليلة جدا كان ذلك داعي من دواعي الذهابإلى العمق في الموضوع من خلال:

– الفصل الثالث حيث حاولت تصنيف الخطاب الفلسفيالعربي المعاصر من خلال ما جادت به هذه المشاريع نفسها وفي نفس الوقت الاشارةلمحور الموضوع سؤال الماهية والإبداع في هذه التصنيفات ..كان عنوان الفصل الحقالعربي في الفلسفةتعرضت في المبحث الأوللتصنيف الخطاب وسؤال الماهية والحضور على أساس أن الفيلسوف ليس من ينسج على منوالالطرح الهيليني أي يقدم اجابات عن مبحث الوجود والقيم والمعرفة إنما حسب كمال عبداللطيف مفهوم الكتابة الفلسفية تطور فكل من يهتم بقضايا مجتمعه ويكتب القليل أوالكثير يعتبر فيلسوفا ..ولم أجد مخرجا من تقديم نموذجا أعتبره أحسن النماذج تضمنكل ملابسات هذه الإشكالية حتى أني

تحصرت لأني لم أجعله نموذجا أكتفي به في مناقشةهذه الإشكالية على أن مضامين فكره لا تعتبر مطلقة إنما وضع يده على الجرح كما يقالفي تحليلاته ومضامين كتبه التي تعج بالمفاهيم المنحوتة الأصيلة والمضامين المعرفيةالأصيلة بقراءات تأويلية تنسجم والمرجعية النقلية..

-المنهج المتبع في بناء الموضوع هوالمنهج التحليلي النقديالتاريخي بالنسبةللفصل الاول أما الفصل الثاني مقارباته يغلب عليها المنهج الجدلي ،في الفصل الثالثغلب عليه المنهج المقارن أما المنهج التحليلي النقدي هو منهج استنتاجي حركة العقلفيه من العام إلى الخاص قائم على أساس عملية الهدم والبناء ..أما المنهج الجدليفمعالمه واضحة في الفصل الثاني بحيث الجابري في إشكالية الموضوع يمثل القضيةوأركون يمثل نقيض القضية أما الفصل الثالث يكاد يكون- تركيب وتجاوز- تركيب بالنسبةللقضية والنقيض إلا أنه مبني على أساس مقارنة موضوعها تصنيف الخطاب ومدى حضورهويأتي المبحث الأخير ليؤكد التجاوز مع طه عبد الرحمن كموقف أتبناه شخصيا على الأقلفي الوقت الراهن..

-أسباب إختيار الموضوع: أما عنالأسباب الذاتية فاختياري للموضوع رغم صعوبته يعبر عن ميل جارف للفكر العربيالمعاصر..

أما السبب الموضوعي هو محاولةالاستئناس بنماذج الفكر العربي المعاصر ومحاولة التوغل في مكوناته كاشكالياتوكمضامين معرفية ....

-أهمية الدراسة : الموضوع مهم جداعلى الصعيد النظري المعرفي وعلى الصعيد المنهجي يشكل بالنسبة للباحث مران عقلي لهامتداد واقعي..

-أهداف الدراسة: تهدف الدراسة إلىالكشف عن قيمة فعل الفلسفة في صناعة المشروع الحضاري إذا كان الخطاب يعي أدواتهوأهدافه

-الدراسات السابقة : هناك عدة دراساتمبثوثة في المشاريع الفكرية الفلسفية العربية الإسلامية وهناك أيضا عدة مقالات لاحصر لها تناولت الخطاب الفلسفي من عدة جوانببعضها مدرج في قائمة المراجع والمصادر.

-الصعوبات : لا شك أن التعامل معموضوع كهذا يحتاج من الباحث الإطلاع الواسع على كل مشاريع الفكر العربي المعاصرلتكوين رؤية واضحة وهذا ما لم يتحقق لقد وقفت على دراسات جزئية أثناء أنجاز العملفعامل الوقت ومهامي كمدرس رياضيات عطلتني شيئا ما الصعوبا يمكن حصرها في قلة التجربةفي التعاطي مع المتون وصعوبة التنسيقبين الأفكار إضافة إلى صعوبة التحررمن الكاتب لتحقيق الموضوعية..

وفيالنهاية تم تتويج هذا العمل بخاتمة كانت بمثابة إستنتاج عام يفتح الأفاق إلىتساؤلات جديدة من قبيل إلى أي مدى يمكن بلورت مسارات فلسفية تؤسس لفلسفة تطبيقيةنتجاوز من خلالها ثقافة القول ونقتحم ثقافة الحضارة والتحضر ؟

يصنف الخطاب جملة وتفصيلا إلى أربعة مراحل،يختلف محتواه من مرحلة إلى مرحلة وتتعدد القضايا التييتناولها كما تختلف مخرجات هذا الخطاب بإختلاف السياقات التي عرفها تاريخيا وواقعيا . ويمكن تقسيم مسارالخطاب الفلسفي العربي الإسلامي إلى:

مرحلة العصر الذهبي حيث سيبدأالقول الفلسفي يتبلور بشكل محتشم مع الكندي هذا الفيلسوف الذي كان معتزليا وكانت جهوده الفلسفية ترمي الى تخليص الفلسفة من علم الكلام، تركز جميع كتب تاريخ الفلسفة في هذا السياق على اساطير الفكر الفلسفي العربي

الإسلامي وهم الكندي، الفارابي وابن سينا.. مع العلم أن ما بين الأول والأخير مايفوق القرن وهناك أيضا أعلام كبرى إشتهرت في هذا المجال.

الفترة الوسيطية تشبع فيها الخطاب الفلسفي بمحتوى الفكرة الدينية، فكان موضوع الجدال علاقة الدين بالعقل أي بالفلسفة وإمتدت هذه الفترة حسب التحقيب الأوربي أكثر من عشرة قرون، وكان من أهم رواد هذه الفترة في دائرة الفكر الاسلامي إبن رشد، إبن خلدون وهذا الاخير كان بمثابة شاهد على أقول شمس العرب التي تسطع على الغرب ومقدمته تؤصل لمكامن الضعف التي بدأت تجتاح المجتمع العربي والأمة الاسلامية تزامن ذالك مع الخلافة العثمانية . وهناك من يعتبر إبن رشد أخر فيلسوف وهناك من يرجح أن إبن خلدون أخر فيلسوف في تاريخ الفكر الفلسفي العربي .

ثم تأتي المرحلة الحديثة والتي سيتمخض عنها خطابا محوره سؤال النهضة بحكم أن هذه المرحلة تزامنت مع أحداث تاريخية أهمها الاستعمار للبلاد العربية الإسلامية، بدأ الفكر العربي الإسلامي يبحث عن هويته المفقودة وفي نفس الوقت يؤصل لهذا التراث كي ينسجم ومعطيات الواقع الذي فرضته الحداثة وقيمها التي إجتاحت القيم الإسلامية السائدة وعملت على تغير معالمها كان من رواد هذه المرحلة الطهطاوي،جمال الدين الافغاني و محمد عبدو وغيرهم. حمولة الخطاب في هذه المرحلة مركزها الفكرة الدينية ودلالة هذه الفكرة بالنسبة للواقع،

فكان الدفاع مستميتا غايته إبراز الوجه الحضاري للإسلام من ناحية و تعبئة الأمة بقيم التحرر والإنعتاق من الإستعمار بطريقة غير مباشرة.

ويأتي في النهاية الخطاب الفلسفي المعاصر وريث الخطاب الفلسفي الإصلاحي الذي عرفته المرحلة الحديثة، محتويات ومضامينهذا الخطاب محصورة بشكل جوهري في المسألة الحظارية، المسألة السياسية، المسألةالمعرفية والمسألة الثقافية،أما مخرجات هذا الخطاب على إختلاف توجهاته تضمنت تشخيص أزمة الفكر العربي و تقديم حلول ذات محتوى إيديولوجي تباينت مقارباته يمكن حصرها في عدة اتجهات فكرية.وعلى هذا أساس كيف يمكن تأصيل مفاهيميا وتاريخيا محتوى هذا الخطاب ؟

# الفصل الأول:مدخل مفاهيمي تاريخي

## المبحث الأول:كرونولوجيا الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي

### أ/ماهية الخطاب :

لغويا:

إن الأصل في معنى الخطاب عند علماء اللغة العربية الكلام الموجه فقد جاء في لسان العرب **أن الخطاب مراجعة الكلام بين طرفين أو أكثر في مقام التواصل** وورد في كليات أبو البقاء الكفوي حيث قال :" الكلام الذي يقصد به الإفهام و إفهام من هو أهل للفهم و الكلام الذي يقصد به إفهام المستمع فإنه لا يسمى خطابا و يراد بمصطلح الكلام للفظ المفيد الذي يحسن الوقوف عليه :[1]، وعليه فإنه ليس كل إلقاء الكلام قصد الإفهام هو الخطاب و قال محمد عكاشة : الخطاب هو القول الموجه المقصود من متكلم "أنا. نحن " إلى المتلقي المخاطب " أنت ، أنتم ، أنتما " ، لإفهامه قصده من الخطاب صريحا مباشرا ، أو كناية أو تعويضا في سياق التخاطب [2].. أي أن الخطاب هو كلام مباشر أو غير مباشر موجه من مخاطب قصد توضيح قضية ما. فالخطاب يمتلك الكثير من المعاني و الدلالات وهذا طبيعي بالنسبة لمصطلح كله تقريبا يصب في دائرة الإقناع و الإقتناع ، ولقد ورد في القرآن الكريم" و شددنا

[1]محمود عكاشة ، تحليل الخطاب في ضوء نظريات أحداث اللغة ، دراسة تطبيقية الأساليب التأثير والإقناع الحجاجي في الخطاب النبوي في القرآن الكريم ، دار النشر للجامعة ، ط1 القاهرة، مصر , 2014 ' ص 16

[2]المرجع نفسه ص 17

ملكه أتيناه الحكمة وفصل الخطاب :"[1] "و عباج الرحمان الذين يمشون في الارض هونا وإذا خاطبهم الجاهلون قالو سلاما:"[2]

كما ورد في المعاجم الأجنبية ، فهو يعتبر من المصطلحات الحديثة ففي الفرنسيةDiscours وفي الإنجليزية Discours بمعني " حديث ، محاضرة ، خطاب ، حادثحاضر، ألقى محاضرة"[3] فالخطاب هو الحديث أو الكلام الموجه إلى المستمع بغرض المناقشة او الافهان عن طريق التواصل

**إصطلاحا :**

لقد تعددت مفاهيم الخطاب في الإصطلاح فهو " محادثة ذات طبيعة رسمية . أو المصطلح الرسمى المنظم للأفكار سواء أكان مكتوبا أو مقروءا ، أيضا لقد استخدم هذاالتعبير نفسه في شكل خطبة دينية أو بحث علمي"[4]

فلا يمكن لأي محادثة أن تكون رسمية إلا إذا كان لها مناسبة أو ظرف أو حدث يساهم فيها، مثل خطبة الجمعة فحدثها ديني، فالحادثة التي تحتوي على رأي في موضوع محدد بغرض إقناع المتلقي تعتبر خطبة سواء كانت شفوية أو مكتوبة .

[1]القرآن الكريم سورة ص الاية 20

[2]القران الكريم سورة الفرقان الاية63

[3]لياس أنطوان إلياس ، قاموس الياس العصري، دار الخليل ، بيروت، لبنان ،1972 ، ص 191 2 عصام خلف كامل لمفهوم الخطاب في الدراسات الأدبية و اللغوية المعاصرة ، دون دار نشر ، دون ط ،ص 7

[4]عصام خلف كمال , مفهوم الخطاب في الدراسات الادبية واللغوية المعاصرة ,دون دار نشر , دون ط , ص 7

فخطاب يسير وفق عملية هي كلام موجه مرتبط بزمان ومكان يحمل رسالة من المرسل

إلى متلقى المرسل إليه و هذا يدل على أن الخطاب كلام منسوج وفق مناسبة محددة متلقى من طرف محدد بغرض الإفهام و الإقناع أي ما يلاحظ هنا أن للخطاب فلسفي طابع خاص فهو خاضع و صارم يعتمد على الترتيب المنطقي

**عناصر الخطاب الفلسفي واستراتيجياته:**

هناك عدد من العناصر التي تشترك في بلورة عملية التواصل في الخطاب، ويمكن

معرفتها وفحصها من خلال النظر في الخطاب ذاته ، بوصفه الميدان الذي تتبلور فيه كل

هذة العناصر مما يحيلها إلى عناصر سياقيه ، و عناصر الخطاب إجمالا :

1- المرسل : فبدونه لا يكون هناك خطاب الأنه طرف الخطاب الأول الذي يتجه به إلى الظرف الثاني ليكمل دائرته العملية التخطابية بقصد إفهامه مقاصده أو التأثيرفيه

2- المرسل إليه : بما يراعه عند إعداد الخطابه وفق ما يقتضه موقعه إما الموقعالإجتماعي أو الموقع الوظيفي أو غيرهما كما يتوخى إختيار ما يتناسب مع السياق العام [1]

[1] ا عصام خلف كمال المرجع السابق , ص 9

3- العناصر المشتركة : مثل العلاقة بين طرفي الخطاب المعرفة المشتركة والظروف الإجتماعية العامة ، بما تره من الإفتراضات المسبقة و القيود التيتؤطر عملية التواصل.

وقد ي كون العنصر الأخير هو أكثر العناصر الأخرى ، و بالتالي على تكوين الخطابنفسه ، ويقوم الخطاب على هذه العناصر الأساسية ، و ما يحيلها إلى عناصر سياقية هو أن الخطاب ممارسة تجرى تداوليا.[1]

فالخطاب الفلسفي يتركز هنا على ثلاث عناصر أساسية المرسل و المرسل إلية و بلإضافة إلى العناصر المشتركة اي بضرورة تواجد هذه العناصر لضمان بناء و سير عملية التخطابية و أي غياب في أحد العناصر يؤثر بسلب في عملية الخطاب

**إستراتجية الخطاب الفلسفي**

الإستراتجيات طرق محددة لتناول مشكلة ما أو القيام بمهمة من المهمات ، أو مجموعة عمليات تهدف إلى بلوغ غايات معينة أو هي تدابير مرسومة من أجل ضبط هيمعلومات محددة و التحكم بها

بناء عليه يتضح لنا أن إستراتجيات خطة المقام الأول للوصول إلى الغرض المنشود ؟؟ ، بما أن أي خطة فهي ذات بعدين أولهما البعد التخطيطي و هذا البعد يحقق في المستوى الذهني

[1]عبد الهادي بن ظافر الشهري ، إستراتجية الخطاب مقاربة لغوية تداولية ، دار الكتاب الجديدة المتحدة ، ط 1 ، 2004 ، بيروت ، لبنان ، ص 40 ، 41

وثانيهما البعد المادي الذي يجسد الإستراتجية لتتبلور فيه فعلا ليختار من الإمكانيات ما يفي بما يريد فعله حقا و يضمن له تحقيق أهدافه [1]

لا ينتج المرسل خطابه نقلا من إعتبار السياق فلا خطاب دون إنخراطه في سياق معين ، كما لا يتجلى الخطاب دون إستعمال العلامات المناسبة فقد يستعمل المرسل اللغة الطبيعيةكما قد يستعمل بعض العلامات غير اللغوية ، ليمارس بها خطابا[2]

هنا نجد أن التواصل بين الناس لا يتوقف على اللغة الطبيعية وحدها بالرغم من أن الإنسان لا يستغنى بذلك عن إستعمالها في الفعل التواصلي مع الأخرين سواء اكان هذاالاستعمال مكتوبا أم شفاهة ولبلوغ هذا فإن الناس يعمدون إلى إستعمال اللغة بكيفياتمنظمةومتناسقة تتناسب مع مقتضيات السياقو يتجلى هذا التنظيم عند التلفظ بالخطاب في مايسمى بإستراتجية الخطاب و هذا يعني أن الخطاب المنجز يكون خطابا مخطط له ، بصفة مستمرة و شعورية ، ومن هنا يتحتم على المرسل أن يختار الإستراتجية المناسبة التي تستطيع أن تعبر عن قصده و تحقق هدفهبأفضل حالة

[1] عبد الهادي بن ظافر الشهري المرجع نفسه ص ، 53

فعل الإعتذار مثلا يتحقق عبر خطابات كثيرة كل خطاب هنا يمثل إستراتجية من خلال التمايز بين بعضها البعض و الفيصل في إستحسان احدهما من هذه الوجهة يعود إلى اعتبار السياق الذي ينجز المرسل خطابه فيه بما في ذلك قصده الذي يريد التعبير عنه مما

يحيل الخطاب إلى فعل إجتماعي و عليه فليس " إستخدام اللغة أثرا أو إنعكاسا للتنظيم الإجتماعي أو العمليات فحسب ، و لكنه جزء من العمليات ذاتها "[1]

**ب/الخطاب الفلسفي الإسلامي الكلاسيكي:**

أ- المرحلة الذهبية ( تبلور القول الفلسفي العربي الإسلامي )

بدأ ذالك مع أول محاولة تاريخيا، كانت بمثابة مغامرة محفوفة بمخاطر الإدعائات التي كابدها الأوائل وهم يحاولون أن يضعوا قدما راسخا للعقل في ثنايا التفكير العربي الإسلامي، العائق الوحيد النص النقلي الذي قرر جملة الحقائق الكبري التي تحكم الحياة، كانت تلك الإشكالية المحورية للكندي الذي يتفق حوله كل المؤرخين على أنه أول فيلسوف مسلم إستطاع بمجهود جبار أن يؤسس لبذور القول الفلسفي متأثرا بفلسفة اليونانية .

[1]عبد الهادي بن ظافر الشهري المرجع نفسه ، ص 56

قضى معظم حياته في القرن الثالث للهجري فقد عاصر المأمون و المعتصم وشهد حركة الإنطلاق الفكري وحركة للنقل والترجمة في أوج ازدهارها واحتك بالناقا والمنقول مباشرة وحتل معارف واسعة وأكب على الفلسفة في جو حافل بالنزاع الديني والمذهبي .

يحتل الكندي منزلة كبيرة في الفلسفة العربية ولم يعرف التاريخ العربي قبله فيلسوفوقد حذى حذو أرسطو وعمل على تقريب وجهات النظر بين أرسطو و أفلاطون , وكذالك مزج بين الأفلاطونية الحديثة والفيثاغورية الحديثة وتسرب إليه عن طريق هذه المنافذ و أصول فكرية تعود إلى سقراط وأخرى ترجع إلى الروافية بشكل خاص في مباحثه الأخلاقية وهنا لا بد من الاشارة إلى أن الكندي : "**كان من أشد طباعه تمسكا بها، هو الإعتراف بفضل السابقين على اللحقين بما قدمته الحضارة اليونانية من نقلها الشرقي وكان يدرك بعمق هذا الأثر عليه وعلى منهجه حتى كثيرا ما نجد لديه هجوما على آراء لا تتفق وطبيعته العربية الاسلامية ونجده في مجال آخر يعترف بقيمة الأفكار فحسب لا ميزانها الانساني والعام**[1]الوقت الذي ظهر فيه الكندي كان معضم المهتمين بالعلم والفلسفة نصارى وكانوا مشتغلين بيها قبل دخولهم اللإسلام وكان أغلبهم من السريان والصائبة وقد كان العامل المشترك هو إصطناعهم اللغة العربية أداة لتعبير عن الفلسفة حيث أنها كانت مدونة باليونانية أو السريانية أو الفارسية . وقد رجح مصطفى عبد الرزاق بأن الكندي فيلسوف العرب وهو أول عربي مسلم وذالك راجع لعدة

[1]دكتور محمد جبر, كتاب منزلة الكندي الفلسفة العربية , ص47 , ط1 , دمشق , 1993

اسباب منها: النقلة قبله كانت ترجمتها حرفيا وكانت ضعيفا في اللفة العبية حتى جاء الكندي وترجم بنفسه وصحح هذه التراجم ليسهل تناولها ولكي لا تنفر من أساليبها أذواق العرب.

وساهم في تسيير الموضوعات الفسفية المترجمة ولخصها، وجاهد في تزيين الفلسفة في أعين العرب. أما أنه مسلم فلأنه لم يكن في الاسلام من إشتهر عند الناس بمعاناة علوم الفلسفة ، والكندي عاش في دول إسلامية عديدة وقد وجهت الفلسفة الاسلامية وجهتها فسارت في سبيلها على أيادي تلاميذه.تعلم الكندي الكلام وحصل علوم الفلسفة من أجل الوصول إلى الملوك ومجالستهم وحتى يسمو إلى مقامهم و يساير تيار العصر الذي كان يعيش فيه مثل مافعل كثير من الأمراء فكانوا يحذون حذو الخلفاء بإقتناء الكتب وتشجيع العلماء وقد مالت نفس الكندي عن علم الكلام وإتجه إلى الفلسفة وعلومها وأحاط بجميع فروعها.

لازم الكندي الخلفاء العباسين مثل المأمون والمعتصم معضم حياته وكان عظيم المنزلة عندهم بفضل نبوغه في علوم الفلكية ونظريات وإرضاء هذا للحاجات النظرية والعملية عند ملوك ذلك العصر لم يناقض الكندي أصول مذهب الإعتزال **(( فاذا عرفنا أن الكندي ألف في أصول مذهبالمعتزلة ومسائلة فاننا نستطيع أن نستنبط أنه قد أصابه ماأصابهم عند رجوع1[1] سلطان مذهب أهل السنة في عهد المتوكل وحنح أن كنا لا نعرف مادة الدسيسة التي بها أوقعه لنا**

[1] دكتور محمد جبر, المرجع لسابق ص 19

**[1]المنجم في غضب المتوكل فاننا لانبعد الصواب لو إفترضنا أن نزعة الكندي الإنتزالية والفلسفية كانت جزء منها ))[2]**

**ج/ مرحلة العصور الوسطى: إبن رشد – إبن خلدون**

**إبن رشد**

يمثل ابن رشد في تاريخ الفكر العربي الاسلامي قمة الالتزام بالقول الفلسفي ومقتضياته المنهجية التي استمد اصولها من الفكر الفلسفي اليوناني على انه حاول ان يفرغ هذا الفكر من المحتوى الوثني ويضفي عليه الصبغة الدنية فكان شغله الشاغل التوفيق بين العقل والشريعة و بين الدين والفلسفة . "فالحكمة كما يقول : صاحبةالشريعة وأختها رضيعة وهما مصطحبتان بالطبع و المتحانيان بالجوهر والعريزة " والقول الفصل في ذلك أنه يجب على من يريد الوصول الى الحق والحقيقة أن يجتنب الطرق الخطابية والجدلية وأن يتبع الطرق البرهانية وإذا كان الناس متفاوتين في الوصول[3]

1

[2]محمد عبد الهادي ابوريدة , رسائل الكندي الفلسفية , مصر ,1950م , دار الفكر العربي ص 6

[3]جميل صليبا تاريخ الفلسفةالعربية ص 454

ويرجع هذا الإختلاف إلى قواهم العقلية، فأي خلاف يقع بين الشريعة والفسلفة يرجع حله إلى العقل، لأن العقل هو الذي يهدي الإنسان إلى إيجاد الطريق الصحيح وطريق الحق فالعقل هو المدبر الذي ينيرنا الى الحق، وهذا نجده بين الناس من اختلاف في الوصول إلى الحق.

وقد إعتبر إبن رشد بأن العقل يأخذ معلومات ومعطيات من المحسوس فكل فكرة حسب إبن رشد هي صورة متنوعة من عالم المادي،وهذا مايعني وجود صلة بين العقل والمحسوس

إجتهد إبن رشد في دراسة فلسفة أرسطو وقام بتحليلها وتنقيحها وعرف بقده حتى سمي الشارح الأكبر. وتولى إبن رشد وظيفة القضاء في مختلف بلاد الأندلس فوصل بذلك إلى أرفع المناصب وهو منصب القاضي مثل أبيه وجده، ثم تولى منصب قاضي القضاة في أيام الخليفة بن عبد المؤمن بعد أن كان قاضيا باشبلية.

وتعمق في دراسة علم الكلام ونقد مذاهب علماء الكلام وتفنيدهم لآرائهم وقد تعمق في دراسة مذاهب الفلاسفة وشرحه أرسطو ودراسته لطب[1]

يعتبر إبن رشد من فلاسفة الكبار والعظماء فقد كان معلم شارحا، له ارصهات في الفكر الفلسفي الإسلامي والغربي فإذاكان عند الغرب أرسطو فإن عند العرب يوجد وهو ابن رشد

فدرسوا فكره ودافع على حكمة والشريعة وفتح حارب تقليد ورفع شعار الابداع

[1]د عاطف العراقي , النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ,ص44,دار المعرفة , ط4 ,1984م, القاهرة مصر

كان مذهبه أقرب إلى الإعتدال من مذاهب أسلافه لاسيما في حرصه على التقليد باحكام المنطق وبعد الغلو من مذهبه الاقرب الى الاعتدال من مذاهب اسلافه وفي اخلاقه و لاسيما في الحرصه على التقليد يأحكام المنطق وبعد الغلو[1]

في نهاية عصر الظلمات وحلول عصر إشراق النور بدأت تبرز ينابيع الإبداع التي كانت تثير مع فلاسفة العرب لكن مع فيسلسوف الأندلسي أخذت مجرى آخر الذي جمع بين الحكمة التي هي رفيقة الشريعة وحقيقتهم واحدة . فالفلسفة هي عين التي نرها بها الأشياء والدين هو بصيرة فكان توفيق بمتياز وحمل عنوان التنوير " كن حر كن مبدع في استخدام عقلك "

يرى الباحث عاطف العراقي " أن إبن رشد هو عميد الفلسفة التنويرية دعا إلى التنوير والذين يهاجمونه يريدون الظلام، ولا تنوير بدون فلسفة،إبن رشد الذي كان متمسكا بكل ماهو عقلاني تنويري بعيدا عن فكر الظلام وحياته وكان ناقدا للمقلد والرجعين والصوفية والاشاعرة ويرى جماعة من الرشدسسن المعاصرين أن فلسفة إبن رشد تمثل روح التنوير في العالمين الغربي والإسلامي[2]

:ويرى في **فصل المقال** "أن النظر في كتب القدماء، يقصد بالقدماء هنا فلاسفة اليونان مثل أفلاطون وأرسطو واجب بالشرع، إن كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا

[1]نفس المراجع ص 454

[2]خالد كبير ,نقد الفكرابن رشد الحفيد على ضوء الشرع والعقل و العلم , الوراق للنشر والتوزيع , ط2014 , ص366

الشرع عليه، وأن من نهى عن النظر فيها من كان أهلاً للنظر فيها. وهو الذي جمع بين أمرين: أحدهما ذكاء الفطرة، والثاني العدالة الشرعية.

والفضيلة العلمية والخلقية. فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه إلى معرفة الله، وهو باب النظر المؤدي إلى معرفته حق المعرفة، وذلك غاية الجهل والبعد الله تعالى". فالفلسفة عند إبن رشد تفتح باب العلم بالله ومعرفته حق المعرفة، لأنها باختصار النظر في الموجودات. [1]

**إبن خلدون:**

يعد عبد الرحمن إبن خلدون من أبرز العلماء الذين عرفتهم الحضارة العربية الإسلامية على مر التاريخ، إذ يمكن عده أحد أعمدة التراث الفكري العربي، فقد كانت منجزاته في علم التاريخ وعلم الاجتماع والسياسة علامة فارقة أضافت كثيراً من الإنجازات والأفكار الجديدة إلى الفكر العربي الإسلامي والفكر الإنساني بشكل عام، خاصة في الجانب السياسي.

فبعد أن حز في نفسه أمر الانحطاط والتخبط والتقلب الذي عانى منه المجتمع الإسلامي وخاصة في بلاد المغرب، حمل على عاتقه مهمة البحث في أسباب هذه الفوضى الإجتماعية واضعا الأسس الصحيحة للملك والدعائم التي تقوم عليها الدول، محددا النظام الأمثل للحكم،

[1] خالد كبير , مصدر نفسه , ص367

فقدم في ذلك نظريته في قيام الحضارات وسقوطها هذه النظرية التي مازال المفكرون حول العالم ينهلون منها إلى غاية يومنا هذا.

تحدث إبن خلدون عن العلوم في عهده فأعلم أن تعليم العلم لهذا العهد قد كد أن ينقطع عن أهل المغرب بإختلال عمرانه وتناقص الدولة فيه ومايحدث من ذالك من نقص الصنائع وفقدانها كما مر ذالك أن القيروان وقرطبة كانتا حضرتي المغرب والاندلس وإستبحر عمرانها وكان فيهما للعلوم والصنائع أسواق نافعة وبحور زاخرة ورسخ فيها التعليم لامتداد عصورهما وما كان فيهما من الحضارة فلما خربتا إنفطع التعليم من المغرب إلا قليلا كان في دولة الموحدين بمراكش مستفادا منهاولم ترسخ الحضارة لدولة الموحدية في أولها وقرب عهد انقراضها بمبدئها فلم تتصل أحوال الحضارة فيها إلا في الأقل .[1]

لقد كانت العلوم في العصر الذي عاش فيه إبن خلدون مركزا علة العلوم الضرعية وما يتعلق بها من علوم عقلية وفكرية متنوعة كانت تعرض بأساليب كلها لا تخرج عن التقليج واحترار الماضي بحيث لم يكن هناك فرصة للابداع العقلي نتيجة فساد الحياة السياسية وتدهور الاوضاع الإجتماعية

[1]على عبد الواحد وافي , مقدمة ابن خلدون ج 3 , ص102 , دار النهضة , مصر

يمتاز إبن خلدون عن جمهور المؤرخين المسلمين بل عن جميع المؤرخين قبله لأنه نظر الى التاريخ كعلم يستحق الدرس لا رواية تدون فقط وقد أراد أن يكتب التاريخ ضوء منهج جديد من الشرح والتعديل فانتهى به التأمل والدرس إلى وضع نوع من الفلسفة الإجتماعية و كتب مقدمته مؤلفه التاريخي لتكون شرحا وتمهيدا يقرأ على ضوئها التاريخ وتفهم وقائعه فجاءت وحدة مستقلة من الإبتكار الفائق تسجل مذهبا جديدا في فهم الظواهر الإجتماعية وتعليلها وفي فهم التاريخ ونقده وتحليله .[1]

**المبحث الثاني : الفلسفة العربية الحديثة والمعاصرة (سؤال النهضة )**

إهتمت الفلسفة الحديثة والمعاصرة بسؤال النهضة وترتب عن ذلك تيارات فكرية متصارعة وتم التركيز في أغلب هذه الأبحاث على المستويات الإصلاحيةمن خلال مقاربات حكمها إلى حدى ما قاعدة (أسبقية النقل على العقل ) يمثل ذالك التيار النصي و(أسبقية النقل على العقل)يمثل ذلك التيار العقلي مجال ذلك حمولة تاريخ الفلسفة والموروث الفلسفي الإسلامياللذان تحكما في الخطاب الفلسفي في الوطن العربي مع الأطر التاريخية والمعرفية العامة .

وقد إستقر إنتاج الخطاب الفلسفي في عصر النهضة محددا نمطه الفكري الخاص والمتميز.

[1]محمد عبد الله عنان المحامي , ابن خلدون حياته وتراثه الفكري ,ص107, ط1 , دار الكتب المصرية , القاهرة مصر

يعود إنتاج الفلسفة الإسلامية الوسيطية الى التقاطع التاريخي الوسيطي بين الفلسفة اليونانية ومجال النظر الإسلامي إن هذا التقاطع التاريخي العنيف جاء مخالف لعصورنا الوسطى، وأنتجت ردود فعل فلسفية متعددة في الفكر العربي المعاصر. وقد إتسمت ردود الفعل هذه بسمات غلب عليها طابع رجع الصدى، أكثر من طابع المشاركة الندية في الابتكار، والمساهمة في إغناء تاريخ الفلسفة ودون أن ندخل في إستعراض مفصل لكل النتائج التي ترتبت عن إنتقال [1]

لقد كانت للكتابات الفلسفية والخطاب الفلسفي في عصر النهضةخصوصية بسبب الموجات التاريخية والمنظومات النظرية المرجعية المؤطرة لهذا الحضور. وعدم وجود إنساق فلسفي،فلم تنتج النهضة العربية مدارس فلسفية .

لقد إتخذ الخطاب الفلسفي العربي طابع سياسي تاريخي وذلك راجع للإستعمار حيث إختلط المشرق العربي مع الغرب الأوربي فتعرف المثقفين العرب بالمنظومة الفلسفية الفرنسية في مرحلة الأولى التي كانت مؤطرة بالتوجه الفكري معروف بالفلسفة الأنوار. وفي مرحلة الثانية إختلطوا بالليبرالي الإنجليزية والفلسفة الوضعية،رغم كل هذا الى أنه لم يتمكن من صياغة أبنية في فلسفة السياسة فنتشرت تدعيات تدعوا الى الحرية والتقدم، عن طريقالنزعات الليبرالية

[1]محمد عابد الجابري: **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، ط ،2 مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1990 م، ص 108

والنزعات الوضعية المواكبة لطموحات العلم والمتحمسة لدعويه. فكانت السيادة هي تعرف النخبة المثقفة في عالم العربي على هذه التيارات والمدارس الفلسفية ونقلها عن طريق الترجمة أو التأويل وذلك لتوضيفها في أفق التوجه الإصلاحي.

لقد كانت عملية تكوين النص الفلسفي في الكتابة العربية المعاصرة عملية معقدة ومركبة، فكانت معاصرة وقت إنتشارأصول الدرس الفلسفي الإسلامي وتزامنت هذه العملية مع إندثاركل أشكال الإجتهاد التاريخية المتولدة في العصر الوسيط الإسلامي في وقت نفسه كانت الفلسفة الأوربية تنتج نزعات ومذاهب فلسفية مرتبطة بسيرورة تاريخية معرفية .

تميزت كتابات عصر النهضة بخصوصية الحضور الفلسفي وذلك راجع للموجهات التاريخية والمنظومات النظرية المرجعية المؤطرة لهذا الحضور لم تنتج النهضة العربية مدارس فلسفية [1].

إن قيام المشروع النهضوي في أوربا ترتبت عنه العديد من الإنعكاسات والآثار على العالم العربي، أدت إلى ظهور تيارات فكرية إسلامية أو عربية تباينت توجهاتها، بيد أن لها المنطلق ذاته وهو تحرير المجتمع العربي والإسلامي من التدهور والإنحطاط الذي ساهمت فيه العديد من العوامل الأمر الذي أدى إلى بروز نخبة من المفكرين والمصلحين عملت على إيقاظ شعوبها من السبات الذي ميزها وكذا من الركود الذي إنتابها في مختلف المجالات، وبين تقليد الأسلاف أو الآخر الغربي أي سواء بالهجرة إلى الماضي والعودة إلى السلف أو إسقاط تجارب

[1] محمد عابد الجابري , مصدر نفسه , ص 110

الأنموذج الحضاري الغربي النهضوي أو الحداثي الذي تلاه على واقعهم أنذاك و التجديد الديني وإعادة بعث الحضارة الإسلامية من جديد وما يرافق ذلك من إصلاح سواء أكان سياسيا أو اجتماعيا أو تربويا اختلفت المشاريع الفكرية للنهوض بالعالم العربي والإسلامي، وتشعبت الإتجاهات والتي كان من أبرزها:

**الحركة الوهبية:**

هي تيار سلفي يعتبر من ضمن حركات الإصلاح الديني و تنسب هذه الحركة للإمام "**محمد ابن عبد الوهاب**" الذي دعا إلى"**الرجوع إلى صفاء الإسلام، والأخذ به على أوله وأصلهو البعد عن البدع والشرك التي تشل الإنسان وتجعله خاضعا لبشر مثله ... إن دعوة الشيخ تعتبر نقطة مضيئة في تاريخ العالم الإسلامي خلال فترة الركود والجمود** "[1].

وقد قامت حركة الوهبية على مبادئ يأتي مبدأ التوحيدا في مقدمتها وبغض النظر عمن يتهمها بالرجعية والماضوية على حد تعبيير المفكر العربي " **محمد عابد الجابري** " الذي يرى أنه إذا

[1]الوهاب محمد بن عبد الوهاب بن سليمان التميمي، (1703م – 1792م)، دعا إلى تطهير العقيدة مما علق بها من البدع والخرافات بالرجوع إلى التوحيد الخالص الذي كان عليه السلف الصالح. وكان لدعوته أثر في بعث حركة الإصلاح الديني في سائر البلاد الإسلامية جل كتبه تركز على التوحيد، لعل أبرزها "كتاب التوحيد" و"أصول الإيمان". أنظر محمود يعقوبي، معجم الفلسفة أهم المصطلحات وأشهر الأعلام، ط 1 ، دار الكتاب الحديث، القاهرة، 2008

إستثنيتا سوريا ومصر بسبب النعة الطائفية فإنه **في بلاد المغرب العربي وفي أقطار عربية أخرى .....كان المضمون الذي يعطى للسلفية مضمونا نهضويا اصلاحيا**[1]

**الحركة السنوسية :**

والسنوسية حركة صوفية إصلاحية ليبية، غيّرت المجتمع الليبي المعاصر وشكلت دولته الحديثة بعد مخاض طويل حتى الاستقلال، وبالإضافة إلى ذلك أنتجت حراكا فكريا واجتماعيا في ليبيا وشمال أفريقيا لا تزال أصداؤه حاضرة. ويرجع الى مؤسسها الى الشيخ محمد بن علي السنونسي ولد سنة 1202 هـ حيث كان منذ صغره يميل الى الانفراد ويمضى وقت كبير في التفكير العميق لايجاد حل لهذه الامة وماوصلت عليه من انحطاط وضعف باحثا عن عوامل للنهوض بامته وس٫ل يوم عن شبب تفكيره العميق عندنا يكون جالس فوق كثيب الرمال فأجاب قائلا ((يفكر في حال العالم الاسلامي الذي لا يعدو عن كونه قطيعا من الغنم لاراعي له على الرغم من وجود سلاطينه وامرائه ومشايخ طرقه وعلمائه فمع أن هناك عدد كبير من المرشدين وعلماء الدين الموجودين في كل مكان فإن العالم الاسلامي لا يزال مفترا أشد الافتقار اللا مرشد

[1]محمد عابد الجابري: **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، ط ،2 مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1990 م، ص 108

حقيقي يكون هدفهم سوق العالم الاسلامي أدمع الى غاية واحدة ونحو غرض واحد والسبب في هذا انعدام الغيرة الدينية لدى العلماء والشيوخ )) [1]

كان اسلوب ابن السنوسي في الدعوة الى الله مستمدا من كتاب الله ورسوله صلى الله غليه وسلم واتتهج دعاة الحركة السنوسية اللين والرفق في دعواتهم منهجا وقد ايتعمل ابن االسنوسي ضرب الامثال وسيلة في اسلوبه الدعوى على غرار القصة واعتبرها من انجح الاساليب للتقويم والنصح و الارشاد . رغم أن ابن السنوسيايتعمل اللين والرفق ومعاملة الناس بالحسنى لكن في بعص الضروف كان يستخدم الشدة لكونها كسب واوقع واعمث اثرا فاعطى للامور قدرها ولكل موقف من اللين والرفق او الشدة والحزم

لقد انتشر مرض التقليد والتعصب في شعوب الامة الاسلامية لاسيما في العصور المتأخرة فأصبح هو الاساس والأصل ونتج عن تفشيه نتائح وخيمة وامور جسيمة

حارب ابن سنوسي التقليد والتعصب ورأى أن تلك الخطوة مهمة لأخذ الاسباب النهوض .

راى ابن السنوسي أن الايمان هو القضية الاولى والاساسية لهذه الامة فإذا تخلف المسلمون عن غيرهم في وسائل الحية الحرة الكريمة فمرد ذلك الى انحرافهم عن فهم الاسلام فهما سليما ولا سبيل الى اصلاح حالهم ومآلهم الى بالايمان على الوجه الذي بينه الله في كتابه ورسوله

[1] د علي محمد الضلابي تاريخ الحركة السنوسية في افريقيا دار المعرفة بيروت ط3 2009 ص 25

صلى الله عليه وسلم في سنته وهو ان يكون طاقة دافعة الى العمل وقوة محركة للبناء وحافزا طبيعا للتفوق .رأى أهمية العلم في نهوض الافراد و الجماعات والأمم لان العلم ظهير الايمان واساس العمل الصالح ودليل العبادة [1]

**الحركة المهدية**

لقد كانت السياسة المنتهجة من طرف الحكام المصرسسن لبلاد السودان غير عادلة ولم تجاري ظروف البلاد فكان لابد من ظهور حركة ثورية وتنجح من اجل ابادة الظلم عن افراد المجتمع عامة وقد قاد هذه الحركة القائد محمد أحمد المهدي من مواليد 12 اوت 1844 وكان ذا مكان عالية في بلاده مما سمح له بأن يجوب الاقاليم السودانية سائحا بين ارجائها ومتفقد احوالها واحوال الناس من اهداف احركة المهدية احياء التارث الديني الصوفي ونشر الطريقة الصوفية السمانية وذالك بعودة بالاسلام الى سيرته الاولى الطاهرة والقضاء على الحكم المصري التركيب الذي كان قائم في السودان وعلى كل مظاهر الفساد الاجتماعي والسياسي الذي كان سائذ انذاك ولم تفصل الحركة بين الدين والسياسة مع اقامة دولة اسلاميو كبرى تشمل كافة الديار الاسلامية وتعيد للاسلام مجده وللمسلمين قوتهم وكرامتهم ومن مبادئى الحركة اقامة مجتمع اسلامي كبير[2]

[1]نفس المرجع , ص124

[2]العيدروس محمد حسن , تاريخ العرب الحديث دار الكتاب القاهرة مصر 2001 ص 343

**رفاعة رافع الطهطاوي**

هو من صعيد مصر يلتزم كثير من التقاليد من علاء الازهر الشريف ولد في 15 اكتوبر 1801 في مدينة طهطا بجنوب الصعيد بمصر.في 1817 التحق بالازهر درس مختلف العلوم في سن ستة عشر سنة علوم النقل والعقل وعللوم الدين واللغى وبعض الكتب التصوفية[1] وكان تلميذ نجيب تخرج بعد ستة سنوات وفي 1821م أصبح مدرس .

الف مجموعة من الكتب أهمها مناهج الالباب المصرية في مناهج الآداب العصرية , المرشد الأمين للبنات والبنين , تلخيص الابريز في وصف باريز .

ومن آرائه التي حملها ان جميع مايجب على المسلم للمسلم يجب على اعضاء الوطن تعبير من حقوق بعضهم على لعض لما بينهم من الحقوق الوطنية فضل عن الحقوق الدينية فيجب أدبا لمن يجمعهم وطن واحد التعاون على تحسين الوطن وتكميل نظامه.[2]

واسس رفاعة رافع الطهطاوي مؤسسة للترجمة او مايعرف بمؤسسة قلم الترجمة تضم اقساما متخصصة بكل الفروع العلمية لتترجم مختلف الكتب والمراجع العلمية في عالم الى اللغو العربية وظلت هذه المؤسسة نشطة وكانت حلم وطموح رواد الاصلاح والتقدم حتى تحقق ذلك عام 1990م اي بعد قرن ونصف باحدث المركز العربي للتعريب واالترجمة والتاليف والنشر

[1] رافعة رافع الطهطاوي تخليص الابريز في تخليص باريز مؤسسة هنداوي القاهرة مصر (د س) ص319

[2] د على جرشية , الاتجاهات الفكرية المعاصرة ,دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع , المنصورة , ط1 , 1976, ص94

بدمشق وهو جهاز تابع للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم الا أن هذه المؤسسة لم تلقى الاهتمام و التشيع وفي سنة 1843م رقي رفاغة الى رتبة قائم لجهوده الخيرية في قلم الترجمة كما عمل على انشاء متحف للاثار بمصر فحول فناء المدرسة الألسن الى نواة لاول متحف تاريخي بمصر سنة 1835م [1]

**الإصلاح السياسي والتجديد الديني عند جمال الدين الأفغاني**

لقد شهد الفكر العربي والإسلامي العديد من النخب التي عرفت بدعاة الإصلاح والتجديد والتي عملت على تحرير العقول وايقاظ الأمة العربية من سباتها الذي عاشته طيلة الفترة الماضية، ومن أبرز ممثلي هذا الاتجاه نجد رائد اليقظة الإسلامية الحديثة " **جمال الدين الأفغاني**"[2]أحد أعلام الفكر الإسلامي الذي كان **يثبت في الحقل الاجتماعي والسياسي، أن من مذهب الإسلام جوهرا، ديمقراطيا عنصرا فيمنح الأمة حق الاشتراك في إدارة الدولة ورقابة حكومتها**[3]،

[1]شحادة الخوري رافعة رافع الطهطاوي احد بناة النهضة الهربية الحديثة , التراث العربي ص16

[2]**جمال الدين الأفغاني:** هو محمد بن صفدر الحسيني جمال الدين الملقب بالأفغاني، ولد في أسعد آباد بأفغانستان سنة 1254 – 1838م، وتوفي بالأستانة سنة 18971315م، من عائلة ذات مجد وشرف يعد فيلسوف الإسلام في عصره وكبير الدعاة إلى النهضة والإصلاح في جميع المجالات الفكرية والعلمية والاجتماعية كان عارفا بالعلوم الشرعية والرياضية وباللغات العربية والفارسية والتركية، وله دراية بالفرنسية والإنجليزية والروسية، الأمر الذي ساعده في دعوته للنهوض بالعالم الإسلامي وحمايته من الهيمنة الأجنبية، أهم آثاره رسالة الرد على الدهريين وجملة من المقالات التي نشرها رفقة" تلميذه محمد عبده في مجلة العروة الوثقى التي كانا يصدرانها بباريس.

[3]محمود يعقوبي، **معجم الفلسفة أهم المصطلحات وأشهر الأعلام**, ص 204 ص 205

حيث يقوم مشروع الأفغاني على الإصلاح من خلال الالتزام بمبادئ الإسلام فيعتبر الإسلام المذهب الأصلح لكل زمان ومكان ووجب الاقتداء بما جاء به وهذا لتحقيق وحدة الأمة واعتبارها وحدة واحدة لا يمكن فصلها ويهدف الاسلام لتحرير الأمة من الاستبداد الداخلي والخارجي والحفاظ لى الأصول لاإسلامية وبناء أمة تقوم على الدين والشريعة .و اعتبار الشريعة منطلق لتجديد النهضة [1]

الاتجاه العلماني:

هذا الاتجاه ظهر كرد فعل على الاتجاه الديني وقد حاول فصل الدين عن الدولة **فقد ظهر عند المجددين من النهضة العربية الحديثة في بلاد الشام ومصر خاصة لتأثرهم المباشر بالفكر الغربي وإطلاعهم على مبادئ الثورة الفرنسية التي قضت برفع الوصايا الدينية وفصل سلطة الدين عن سلطة الدولة الزمنية**[2].

فقد رأى هؤلاء العلمانيون وجوب بناء دولة علمانية لا تخضع لسلطة الدين حيث وإن كان الدين أحد المسالك التي وجب على الإنسان أن يسلكها إلا أنه يحمل مجمل العواطف والأخلاق

[1]محمد عبده جمال الدين الأفغاني: **العروة الوثقة والثورة التحريرية الكبرى**، تحقيق: صلاح الدين البناني، ط3، دار .205-204 العرب، القاهرة، 1993 . م ص 25

[2]منذر معاليمي : **معالم الفكر العربي في عصر النهضة العربية** . د ط دار اقرأ للنشر والتوزيع , بيروت , لبنان , ت ص 276

والقيم، بخلاف العلم الذي يخضع لحاكمية العقل والمنطق لذلك وجب الفصل، حيث ربط هذا الاتجاه النهضة العربية بفصل الدين عن الدولة وهذا لتحقيق التجديد والرقي، فقد رأى أنصار هذا الاتجاه أن الدين يعيق التقدم لأنه يحمل مجموع المشاعر المتضاربة لذلك وجب بناء مجتمع يدعو إلى العلم من أجل تحقيق المشروع النهضوي، ويمكن أن تذهب إلى أن العلمانية هي عدم فرض أي أفكار على الدولة أو تقليد أو معتقد ما وهذا يعني أن الدولة لها حرية الاختيار وخاصة بما تتعلق بالجانب السياسي فلا علاقة للدين بما تصدره من احكام دينية .

لهذا اهتم أصحاب هذا الطرح بوجوب هذا الفصل لتحقيق الحرية حيث يرون أن ربط الدولة بالدين يخلق نوع من الجمود فالعالم هو الذي يحقق الرقي للمجتمعات لذلك وجب التحرر بالعلم والارتقاء، فالدين عائق أمام التقدم حيث يذهب أصحاب هذا الطرح إلى أنه **لواقتصر التعليم على العلوم الحقيقة وعلاقتها بالحياة العملية عوضا عن هذا الاجتهاد العقيم في تطبيق المبادئ المتناقضة على حياة خيالية دينية** (2) [1]، أي وجوب نشر العلم والاهتمام به من أجل الخروج من الركود الذي خلفته الحروب مع عدم ربط العلم بالدين وفتح مجال الإبداعات العقلية والعلمية لإحراز التقدم والنهضة.

[1]شبلي شميل: **فلسفة النشوء والارتقاء**، ط 1 ، دار مارون عبود 1774 م , ص43

ومن أبرز الممثلين لهذا الاتجاه نجد شبلي شميل"، الذي كان **يعتقد أن أعظم هذه الأمور شأنا، بل أساسها جميعا إنما هو العلم، لقد كان ينتمي إلى تلك الحركة الكبرى التي ظهرت في أواخر القرن 19 والتي كانت تعتبر العلم أكثر من مجرد طريقة اكتشاف النظام** [1]

**وتربط الأشياء** (1) ، حيث يرى **شبلي شميل**[2] أنّ العلم هو الوسيلة التي من خلالها يصل الإنسان إلى مبتغاه أي أنّ العلم وسيلة لاكتشاف هذا العالم، وهو الطريقة التي يكتشف بها نظام الكون، وهو الذي يقينا من الفساد والانحطاط الذي تسببت فيه الرجعية الدينية، ذلك لأن السبيل لإخراج العالم من هذا التدهور وهو فصل الدين عن الدولة، فالعلم منهج لفتح آفاق جديدة نحو حضارة أرقى كونه يساهم في الارتقاء والتقدم ومفتاح حل للغز الكون.

إن التيار العلماني ينادي لنشر العلم والعلوم وهذا بالتفتح على الحضارات الأخرى وإلغاء حواجز الماضي والقيود التي من شأنها أن تعيق تطور الإنسان، فالعلم هو الركيزة التي يعتمد عليها

[1] محمود يعقوبي، **معجم الفلسفة أهم المصطلحات وأشهر الأعلام** , المرجع السابق، ص 216

[2] **شبلي شميل** هو شبلي بن إبراهيم شميل ولد في كفرشيما في لبنان سنة 1269 185م وتوفي سنة 35 1917م بالقاهرة، يعتبر من أوائل من كتبوا في الفلسفة الطبيعية الحديثة. من تصانيفه فلسفة النشوء والارتقاء".

الفرد في بناء معارف والتفاعل مع المجتمع فوجب نشر المدارس التعليمية التي تفتح باب الاجتهاد والتطور والنهوض بالأمة العربية من السبات التي عاشته طيلة الفترة الاستعمارية.[1]

ان النهضة هي قضية ناجمة عن رد فعل على مجمل الأوضاع والظروف التي عاشعا مجتمع أو حضارة ما .وأبرزها النهضة الأأوربية التي كانت تجليتها على العالم العربي واضحة فقد رأينا أن كل من المجتمع الاوربي والعربي عاش جملة من الضروف أبرزها هو تحرر أوربا من سلطة كنيسة التي كانت همها الوحيد هو تبرير المعتقد الديني بالاضافة الى المفكرين الذين ساهموا في القضاء على العقلية السلطوية الخادمة للاهوت . ضف الى ذالك المعيشة التي عاشها العالم العربي ن فساد ابان الفترة الإستعمارية هذا ماساهم في ظهور شخصيات تدعو الى الإصلاح وتدعواالأمة العربية لنهوظ من سباتها وإرجعها الى أصلها الإسلامي وبنائها على الإسلام كعقيدة صالحة لكل زمان ومكان كما عملت عليه الحركة الوهابية .

انقسم الخطاب الفلسفي العربي حسب الجابري الى خطابين خطاب من اجل فلسفة الماضي وخطاب من اجل فلسفة المستقبل فقد كان الخطاب الفسلفي العربي إمتداد للخطاب النهضوي فالخطاب الفلسفي العربي كان واقع تحت ضغط الاشكالية العامة لفكرة النهضة واشكالية الاصالة والمعاصرة لكنه إتجه الى الفكر الاوربي او الى التراث بل كان يبحث عن تأصيل

[1]البرت الحوراني: **الفكر العربي في عصر النهضة**، ترجمة: كريم عزقول د ط , دار ،انتهار بيروت , لبنان . 1939م ص 297

الفلسفة العربية الإسلامية منجهة وانشاء فلسفة عربية معاصر من جهة اخرى , **( ان ماسمى بالاتجاهات الفلسفية العربية المعاصرة ليس اكثر من طبعات عربية بحكم اللغة التي كتبت بها الاتجهات غربية خالصة وهي طبعات تختلف بالطبع في صيغتها ودرجة استيعابها للأصول ومبلغ تمثلها للتراث الغربي ومن ثم افتقدت الى السمات الخاصة التي تشكل الطابع القومي الخاص لكل فلسفة اصلية )** ويذكرنا بالحكم الذي اصدره بعض المستشرقين على الفلسفة العربية في القرون الوسطى على أنها فلسفة يونيانية مكتوبة بحروف عربية وكان على رأسهم رينان [1]

لم يسمح الفكر العربي المعاصر بالثورة التي حدثت في ابستولوجيا العلوم الطبيعية من خلال ما وجهته اليها ابتسمولوجيا العلوم الانسانية منذ نهايات القرن التاسع عشر بل وحتى فنون الادبية والجماليات منذ النصف الثاني من القرن العشرين لقد صار علماء الدين في القرون الوسطى وحتى من يوصف منهم بالظلامين حاليا أكثر وعيا ابستمولوجيا من فلاسة العرب المحدنين ممن تصور الفكر الوضعي النظري والفكر الوظعي العملي هما الفلسفة ولاشيء دون ذالك[2]

[1]محمد عابد الجابري , الخطاب العربي المعاصر ,ط3 بيروت دار الطليعة 1982 ص 168

[2]ابو يعرب الرزوقي افاق فلسفة عربية معاصرة دار فكر دمشق سوريا ط1 2001 ص 237

# الفصل الثاني:سؤال الابداع والماهية في

## الخطاب الفلسفي العربي المعاصر

المقدمة:

سبق التأصيل لمضامين وتوجهات الخطاب الفلسفي المعاصر محاكمة هذا الخطاب ومخرجاته مثلها خطاب نقدي تتدولته الساحة الفكرية موضوعه هذا المشروع او ذاك و الفاعلين هم ممثلوا الفكر الفلسفي العربي المعاصر وعلى سبيل المثال جورج طرابيشي من خلال نقد النقد و الجابري أركون مثلا والتيار الماركسي مثلا .. مخراجات عملية النقد كان مبدأها الاساسي معرفة هوية هذا الخطاب ومدى نجاعته اي مدى ابداعه لحلول تجعل الوطن العربي الاسلامي يتحول من حالة التكلس والتخلف الى التقدم والازدهار . وصف هذا الخطاب بالعقم في ضل فلشفة غربية فرضت ادواتها اي مصطلحاتها ومفاهيمها ومناهجها على الياته , صحيح أن سؤال النهضة تم تصديره الفكر الحديث الى الفكر المعصار , صحيح  ان القضايا بقت نفسها لكن هل مساءلة هذا الخطاب ترمي بنا الى الحكم القاسيبعقمه ...هذا التوجه يمثله تيارات رات ان مخراجته تفتقد للابداع وهويته ليست اصيلة... وهناك تيارات تعتقد ان خطاب الفلسفي في ابداع ويؤكد ذالك على الحق العربي في الاختلاف فالفلسفة لا ترتبط باليونان او الغرب انما لكل هويته ثقافية فلسفتها تجلى ذالك في مشاريع تؤكد ان فيلسوف المعاصر ابدع في بناء انسقة فكرية فلسفية تنوعت مشاربها وخلفيتها و مصطلحتها التي نحتها هؤلاء ونفس الشيء بالنسبة التي تم افراغها من المحتوى الثقافي الغربي وفي هذا السياق يمكن اعتماد على عدة

نماذج اخترت منها بحكم الجانب الوظيفي و المنهجي والمعرفي نموذجين مشروع محمد عابد الجابري ومحاكمته لهذا الخطاب ومشروع محمد اركون الذي يعتبر لوحده ممثلا محيطا بكل هموم الفكر العربي المعاصر. كيف تمثل كلاهمها جوهر الخطاب الفلسفي على وجه العموم و الخطاب المعاصر على وجه الخصوص؟

**المبحث الاول سؤال الابداع والماهية في الخطاب عند محمد عابد الجابري.**

**أ/التعريف بمحمد عابد الجابري**

سوف نتطرق لحياة محمد عابد الجابري بشكل مختصر، ذلك أنه كتب سيرته الذاتيةفي مؤلفه (حفريات في الذاكرة من بعيد)، والذي تناول فيه ذكرياته والتي تمتد من الطفولة الأولى إلى الانخراط في سلك الرجال سن العشرين". ولذلك سنقتصر على ذكر الأحداث التي لها دور هام في تكوين فكره. محمد عابد الجابري مفكر مغربي ومن أبرز المثقفين العرب في القرن العشرين، ولد في 28 ديسمبر 1936م الموافق لـ 1453هـ، بقصر الزناكة في قرية فجيج، والتي تقع في الجنوب الشرقي من المغرب على خط الحدود الذي أقامه الفرنسيون بين المغرب والجزائر، من عائلة أمازيغية تمتهن الفلاحة والعديد من الصنائع حيث عاش الجابري في الرعاية البالغة من جهة أهله من أمه وأبيه.[1] وقد سرد المؤرخين لوقائع تاريخ المغرب أنه كان

[1] محمد عابد الجابري , حفريات في الذاكرة من بعيدا ،ط1, بيروت لبنان مركز دراسات الوحدة العربية، 1997م ص 21

المدينة فجيج أو فكيك دور هام في كثير من الأحداث والثورات منذ الفتح الإسلامي، ويبدو ذلك واضحا عند ابن خلدون" الذي ذكر فجيج وأحيانا فكيك في تاريخه، فلقد كانت فجيج مركزا استراتيجيا وبوابة من بوابات الصحراء وفضلا عن ذلك كانت مركزا علميا هاماومقصدا لأصحاب الزوايا من العلماء والأدعياء

حفظ الجابري ما يقرب من ثلثي القرآن الكريم في المسيد "الكتاب" وهو في سن التاسعة من عمره، وتعلم مبادئ القراءة والكتابة والمحادثة بالفرنسية، حيث كانت الأمازيغية لغته الأم.وتعامل مع اللغة العربية الفصحى إلى جانب الفرنسية طول المرحلة الابتدائية وما بعدها.[1]

شاعت في طفولة الجابري قصص عن الكائنات الخفية من جن وشياطين وأحاديثالسحر والشعوذة، وقد سردها في الصفحات الأولى من "الحفريات" فقد كانت هذه الأفكارتموج في مجتمع قريته .

ولعلها السبب الذي دفعه إلى التعلق بالعقلانية النقدية فيما بعد، ورفضه للنزعات اللاعقلانيةوربما سبب رفضه هذا هو تأثره بخبرات الطفولة والبيئة الاجتماعية.تأثر الجابري في طفولته بشخصية الحاج محمد فرج شيخ المسجد في قريته، الذي كانأحد رجال السلفية النهضوية بالمغرب، والذي مارس الوطنية والتحديث في الدين وباسمالدين، فجمع بين الإصلاح

[1]محمد عابد الجابري , المصدر نفسه , ص 21 , 22 , 23

الديني والكفاح الوطني والتحديث الاجتماعي والثقافي في عمليةواحدة، وقد كان يحفظ القرآن الكريم إلى جانب تدريس العلم (بعض) متون الفقه النحو ... وغيرها).[1]

فالبرغم من نقد الجابري للسلفية، إلا أنه يحمل في ذهنه أفكارا سلفية أصولية نتيجة تأثرهبالحاج محمد فرجمارس الجابري مهنة التعليم في السنوات من (1953 1957)، وكان مؤهلا المتابعةقضية التعليم التي كانت تصل الصدارة يومئذ على الساحة الوطنية.[2]

درس الجابري في سورية (1958–1957) وعمل مراسلا الجريدة "العلم المغربية، حيثكانت مراسلاته في الغالب ذات طابع ثقافي واجتماعي، إلى جانب تعرفه على فكرة القومية العربية وأصبح من أشد المدافعين عنها، فقد شهد الجابري مرحلة ازدهار للفكر العربي نتيجة الأحداث التي أعقبها الإعلان عن الوحدة بين مصر وسورية، وقيام الجمهورية العربية المتحدة وقدا عاش الجابري هذه المظاهره والوقائع ملاحظا واحيانا منخرطا مرجع [3]

نال شهادة الدبلوم بالدراسات العليا في الفلسفة – كلية الآداب . محمد الخامس الرباط – 1967 ودكتورة دولة في الفلفسة 1970م عمل مراقبا وموجها تربويا الأساتذة الفلسفة بالتعليم

[1]محمد عابد الجابري , حفريات في الذاكرة من بعيدا ص76

[2]محمد عابد الجابري، حفريات في الذاكرة من بعيد، المصدر السابق، ص 153

[3]مصدر سابق ص160

الثانوي (1967-1965)، وأستاذا للفلسفة والفكر الإسلامي بكلية الآداب محمدالخامس الرباط منذ1967 م [1]

**ب/جوائز التي تحصل عليها الجابري**

1/جائزة بغداد لثقافة العربية اليونسكو 1988م.

2/ الجائزة المغاربية للثقافة تونس ماي 1999م.

3/ جائزة الدراسات الفكرية في العالم العربي مؤسسة MBI تحت رعاية اليونسكو -14-11-2005

4/ جائزة الرواد مؤسسة الفكر العربي بيروت 07-12-2005م.

5/ميدالية ابن سينا اليونسكوفي حفل تكريم شاركت فيه الحكومة المغربية 2006م.

6/ جائزة ابن رشد للفكر الحر أكتوبر 2008. كما اعتذر عن جوائز أخرى منها:

ا- إعتذر لجائزة "صدام حسين" 100 الف دولار.

ب- إعتذر لجائزة المغرب مررا

[1]محمد الشيخ ,محمد عابد الجابري، مسارات مفكّر عربي ، ط1، بيروت، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية 2011م ص8

ج-إعتذر عن حائرة الغذاي الحقوق الإنسان "32 ألف دولار".

وجائزة الشارقة 25 الف دولار[1]

فالجابري لم يتطرق لتكوينه الثقافي والسياسي بالتفصيل في مؤلفه(حفريات)، وذلك انه بصدد إعداد جزأين جزء مخصص للذاكرة الثقافية والجزء الآخر للذاكرة السياسية. وفي يوم الاثنين 03 ماي 2010 بالدار البيضاء، توفي المفكر المغربي الكبير محمد عابدالجابري . وذلك عن من يناهز 75 سنة.

شهرة الجابري في منتصف الثمانينيات ومطلع التسعينيات نبعت من مشروعه الرائد لقراءة التراث، قراءة عصرية، وتقديمه للآليات الفكرية لذلك . فضلا عن تعريفه وتعريته للقراءات 'الرجعية' للتراث . كالقراءة التراثية للتراث والقراءة التراثية للعصر. وكانت الأسس التي قدمها بمثابة منهجية للعديد من الباحثين المهتمين بمسائل التراث والحداثة في مختلف صنوف الخطاب الفكري العربي . وكان لها أثر خاص على كاتب هذه السطور بما نحى بأطروحة ماجستير في العمارة مع مطلع التسعينيات منحى خاصا غير مسبوق، وبخاصة مع تنامي البحث في التراث كمشروع نهضة فكرية عربية ضمن إشكالية الأصالة والمعاصرة. وقد قدم الجابري مجموعة من الكتب التي اجتاحت العالم العربي برمته، مثل نقد العقل العربي والعقل

[1]عقبة أحمد , رحيل ناقد العقل العربي , بتاريخ 2010/06/12 , الجزيرة نت

السياسي العربي والعقل الأخلاقي العربي (2001) وانخرط في مشروع تفسير القرآن ومسألة الديمقراطية التي تحمس لها ورأى أنه بجانب العقلانية تقفان ندا قويا وبديلا للعلمانية. يرحل الجابري، ولكن يبقى فكره خالدا ويبقى الباب مفتوحا للبحث ودراسة موروثه الفكري والفلسفي في مشروع التراث ونقد العقل العربي أكثر من ذي قبل, على هذا الاساس يمكن رصد معاليم مشروع محمد عابد الجابري في النقاط التالية

1/محور المشروع النقد الإبستمولوجي للتراث العربي*في مستويين :**تكويني تاريخي ونسقي بنيوي،** يتم في محاور ثلاثة :**المعرفة والسياسة والأخلاق** يقوم على أساس مدخلين نقديين يخصص أحدهما لنقد" الخطاب العربي المعاصر" ويخصص ثانيهما لبلورة قراءته للتراث.

**أ/ المحور الأول: المعرفة**

– **المدخل الأول** تعامل معه بتقديم **دراسة نقدية للخطاب النهضوي والخطاب السياسي والخطاب القومي والخطاب الفلسفي من خلال كتاب "الخطاب العربي المعاصر**" عدته هي جملة المفاهيم الإبستمولوجية التي كان قد عرضها بأسلوب مدرسي واضح في كتابه **مدخل إلى فلسفة العلوم** سنة1976 والأطروحات البنيوية والتفكيكية الراهنة والقراءات الماركسية الجديدة لنصوص ماركس (غرامشي وألتسير) ،كان الكتاب في الحقيقة تصفية حساب قاسية مع الفكر

*ولد أباه السيد : " أعلام الفكر العربي مدخل الى خريطة الفكر العربي الراهنة " الشبكة العربية للأبحاث و النشر بيروت ط 2010 , ص 71-79

العربي المعاصر بكل مقارباته واتجاهاته ،مع التركيز الخاص على الصنفين السائدين من الماركسية :الماركسية التاريخانية لدى عبدجالله العروي ،والماركسية التقليدية لدى طيب تيزيني وياسين الحافظ.

-**المدخل الثاني** فيتعامل معه من خلال كتاب **نحن والتراث** بلور فيه خطوات منهجية واضحة ومتناسقة لقراءة التراث العربي الإسلامي  حيث يوزع القراءات السائدة للتراث إلى ثلاثة اتجاهات :القراءة السلفية/ القراءة الليبرالية /القراءة اليسارية ..يقدم نقدا صارما لهذه القراءات ..

في مقابل هذه القراءات يقدم الجابري منهجا بديلا قائما على مرتكزات ثلاثة: ضرورة القطيعة مع الفهم التراثي للتراث/ فصل المقروء عن القارئ..مشكلة الموضوعية/ وصل القارئ بالمقروء..مشكل الإستمرارية.  الغاية من الركيزة الأولى التحول من كائنات تراثية إلى كائنات تمتلك تراثها أما الثانية فالغاية منها تحرير الذات من هيمنة النص التراثي وذلك يتحقق حسبه من خلال منهج ثلاثي: المعالجة البنيوية (النص كنسق تتحكم فيه ثوابت وإشكاليات محددة) والتحليل التاريخي(ربط النص بسياقه الثقافي والسياسي والاجتماعي) والطرح الأيديولوجي (الكشف عن الوظيفة الاجتماعية السياسية للفكر) أما الركيزة الثالثة أي ضرورة الحدس

الاستشرافي كحق للذات القارئة التي تقرأنفسها في الذات المقروءة مع الحفاظ على التمايز بين الذاتين..[1]

-**المدخل الثالث:** يدرس الجابري في كتاب "تكوين العقل العربي" مسار تشكل هذا العقل العربي منذ عصر التدوين الأول فيوزع الخارطة المعرفية التراثية إلى ثلاثة مجموعات:علوم البيان وعلوم العرفان وعلوم البرهان متوقفا بإسهاب عند سياقات تشكلها وعلاقاتها في ما بينها والوظائف الإيديولوجية التي أدتها في سياق الصراع التاريخي الاجتماعي في العصور الوسطى ...

-**المدخل الرابع** :أما في كتابه "بنية العقل العربي" فيقدم دراسة بنيوية مستوحاة من منهج الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو في التحقيب الحفري للفكر الغربي للثلاثة مجموعات السالفة الذكر( البيان/ العرفان/ البرهان) ..أما موضوع البيان علوم اللغة والكلام والأصول ،أما النظام المعرفي الثاني وهو العرفان فيتشكل من العلوم الغنوصية الهرمسية كما وردت لدى بعض الطوائف الشيعية والصوفية ويخلص إلى أن العرفان يقوم على الرؤية السحرية للعالم التي تكرسها الأسطورة التي تلغي العالم وتنبذ العقل وتعوضه بالكشف والبصيرة..أما النظام المعرفي الثالث وهو البرهان يتشكل من الرافد الفلسفي المستمد من الفكر اليوناني وبعد أن يقدم نقدا

[1]ولد أباه السيد : " أعلام الفكر العربي مدخل الى خريطة الفكر العربي الراهنة " نفس المرجع , ص 75

صارما للفارابي وابن سينا الذين حولا المنطق الأرسطي إلى مجرد آلية ذهنية شكلية ينتصر لأبن حزم الأندلسي لأبن رشد بحيث مع هذا الأخير يتم إعادة تأسيس علوم البرهان في الثقافة العربية وفي علم العمران الخلدوني (تأسيس البيان الإخباري على البرهان) وفي أصول الشاطبي المقاصدية..

**ب/المحور الثاني:(العقل السياسي)**[1]من مشروعه يدرس العقل السياسي العربي الذي يعني به "عقل الواقع العربي" أي طبيعة الممارسة السياسية ومحدداتها وتجلياتها في تاريخ الحضارة الإسلامية بامتداداتها الراهنة وفي مقابل التحليل الابستيمولوجي الذي طبقه على الجانب المعرفي من العقل العربي سيعمد الجابري إلى تطبيق بعض المفاهيم السوسيولوجية والأنثروبولوجية كتحليل"اللاشعور السياسي" عند الفيلسوف الفرنسي ريجيس دوبريه ،وضبط عناصر "المخيال السياسي" (مجال المعتقدات والإيمان) مع توظيف بعض المقولات الماركسية كما طورها لوكاش وبعض أدوات تحليل فوكو في رصده للنموذج الرعوي .

يخلص الجابري من تحليله للعقل السياسي لعربي أن محددات هذا العقل ثلاثة(العقيدة /القبيلة/ الغنيمة )

**ج/المحور الثالث:( العقل الأخلاقي)** يدرس الجابري العقل الأخلاقي العربي أي نظام القيم في الثقافة العربية ويقف أمام خمسة أنماط متصادمة من منظومة القيم :هي الموروث الفارسي

[1].ولد أباه السيد : " أعلام الفكر العربي مدخل الى خريطة الفكر العربي الراهنة " نفس المرجع , ص 78

الذي يكرس أخلاق الطاعة والموروث اليوناني الذي يكرس أخلاق السعادة والموروث الصوفي الذي يكرس أخلاق الفناء والموروث العربي الذي يكرس أخلاق المروءة....ويخلص إلى أن أخلاق الطاعة والقيم الكسروية هيمنت على الثقافة العربية ووظفت الدين لفرضها وطمست الأخلاق الإسلامية الصحيحة القائمة على العمل الصالح والمصلحة العامة.

ويختم الجابري مشروعه في نقد العقل العربي بمشرع تفسير القرآن الكريم سلك فيه طريقا مدرسيا

إن هاجس التغيير يسيطرعلى المشروع برمته ويلخص الجابري ذالك من خلال الاسئلة المستفزة التالية :لماذا لم تتمكن الفلسفة المفاهيم والمناهج، والآراء في التجربة الثقافية العربية من الصمود والانتشار وتعميم العقلانية؟ لماذا لم تستطع النهضة العربية في «القرون الوسطى» من أن تشقّ طريقها نحو التقدم المطرد كما فعلت النهضة الأوروبية).[1]

أو يقول : أين كان يقع العلم العربي من «حركة الثقافة العربية وتموجاتها، وبالتالي [أينكان يقع هذا العلم العربي من «تطور» العقل الذي ينتمي إلى هذه الثقافة؟ لقد عمد الدكتور محمد عابد الجابري إلى مواصلة البحث في هذه المسألة بالتحليل والإجابة ضمن مشروعه الذي أطلق عليه عنوان نقد العقل العربي. وقد عمد إلى بيان مشروعه في نقد العقل العربي ضمن أربع مراحل

[1]عابد الجابري محمد، نقد العقل العربي (1) تكوين العقل العربي، ط 10 ،بيروت مركز دراسات الوحدة العربية 2009م، ص 337

وهي: تكوين العقل العربي، وبنية العقل العربي والعقل السياسي العربي، والعقل الأخلاقي العربي. وقد ذهب الجابري في المرحلتين الأوليين إلى القول بأن الحداثة الأوروبية ليست مناسبة لإيجاد الحركية في الثقافة العربية. وإنما يتلمس طريق الحداثة في النقد المنهجي للثقافة العربية. وذلك لاعتقاده بأن هذا الأمر يعمل على خلق الدوافع من أجل إيجاد التحول من داخل الثقافة العربية ويمهد الطريق إلى ازدهارها وعلى هذا الأساس فإنّ الحداثة يجب أن تتجلى قبل كل شيء في المناهج والأساليب والآراء، والغاية من ذلك إطلاق الإنسان المسلم وتحريره من القيود الأيديولوجية والعاطفية التي طغت عليها البصمات والقوالب العامة والمطلقة، حتّى أخرجتها من خصائصها التاريخية والنسبية.[1]

ج/نقد جورج طرابيشي للجابري:

من اهم الاعمال التي برز بها الباحث والمفكر السوري جورج طرابيشي عمله الموسوعي " نقد نقد العقل العربي" محاولا الرد على مشروع محمد عابد الجابري .

افنى جورج طرابيشي خمسة عشر سنة في عمره في استقصاء حيثيات ومشؤوع الجابري منتجا سلسلة "نقد نقد العقل العربي " الذي يتكون من اربع مؤلفات نظرية العقل , وحدة العقل العربي الاسلامي , اشكاليات العقل العربي , العقل المستقيل في الاسلام

[1]مجموعة مؤلفين , محمد عابد الجابري دراسة النظريات ونقدها , ط1 , العراق , 2021 , ص 13

حاول جورج طربيشي في كتابه حيث بدأ ينظرية العقل محاولا فتح اشكالات اغلقها الجابري باجابته من خلال اشئلته بدأ بمناقشة التأصيل النظري الذي وضعه الجابري للعقل حيث يشير طرابيشي الى ان استخدام مصطلح العقل قد استعمل من قبل من طرف "زكي نجيب محمود" سنة 1977م حيث  يشير الى ان الجابري اعاد الاعتبار لمفهوم "العقل والعقلانية " بعد هيمنة الايديولوجيا اما على مستوى منظور علم النفس نستطيع ان نربط رواج كتابات الجابري بظاهرة العصاب الجامعي الذي لحق بالانتلجنسيا العربية بعد هزيمة حزيران ونكوصها للبحث عن اب وام كلية القدرة[1] اي النكوص الى التراث .فحسب طرابيشي العقل الذي تحدث عنه  الجابري هو العقل التراثي وامتدادته في اللاعقل العربي الحديث والمعاصر

ويرى طرابيشي بأن الجابري قد فوت على نفسه فرصة ممارسة القرائة النقدية للعقل الغربي ,وهذه المرة من حيث وظيفة العقل المكون , وذلك بمراجعة العقل لذاته وتجاوزه لما هو مكون باستمرار

فالجابري بنظر طرابيشي وإن بدى في أول الأمر يأخذ حركية– العقل هذه بعين الاعتبار، وذلك في الجزء الأول من مشروعه (نقد العقل العربي)، حيث جاء تحت عنوان (تكوين العقل العربي)، إلا أنه ما لبث أن اختار للجزء الثاني عنوانا أبعد عن الحركية وعن التاريخية معا،

[1]جورج طرابيشي , نقد نقد العقل العربي , نظرية العقل , دار الساقي , ط1 بيروت .1996م  , ص ص 11-12

وهو (بنية العقل العربي)، وهو عنوان يشف عن نقلة نوعية من مشروع لنقد تكويني وصيروري إلى مشروع لنقد بنيوي للعقل العربي .

كما يشير طرابيشي بأن الجابري عندما قسم الجانب الإبستيمولوجي تقسيما ثلاثيا كما هو معروف (البيان العرفان البرهان )فإنه بهذا التقسيم قد ارتدّ على عقيدته المنهجية، وتظهر هذه الردّة المنهجية بشكل واضح أثناء انتقاله للعقل السياسي العربي وتفكيكه إلى محددات معروفة وهي (القبيلة، الغنيمة، العقيدة)، هذا التقسيم الثلاثي للعقل السياسي في نظر طرابيشي يشعرنا وكأننا نتعامل مع عقلين عربيين لا عقل عربي واحد، وهذا ما يصفه طرابيشي بالهفوة الإبستيمولوجية التي لم تحترم الثوابت والمنطلقات التي كان من الواجب أن تظل ثابتة في كل عمل إبستيمولوجي. هنا تساءل طرابيشي: أين هو المأزق؟ ثم يجيب فلو كان البيان أو العرفان أو البرهان نظاما معرفيا ثابتا للعقل العربي لكان العقل السياسي العربي خضع للتحديد نفسه. أما الانتقال من مستوى البيان والعرفان والبرهان في تفسير بنية العقل العربي إلى مستوى القبيلة والغنيمة والعقيدة في تفسير العقل السياسي فيعني إما أننا لسنا أمام تحليل إبستيمولوجي قادر على الوصول إلى الثوابت البنيوية، وإما أننا لسنا أمامبنية ثابتة لعقل عربي كلي تتكرر في جميع العقول الجزئية التي يتمظهر بها».[1]

[1]جورج طرابيشي , مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة , دار الساقي , ط1 , بيروت ,2002 ’ص404

يذكر جورج طرابيشي أن الجابري في تحديده للعقل العرب ومقارنته مع العقول الثقافية الأخرى، عمد إلى الكشف عن ضده أو أضداده من العقول الثقافية، وتفاحاً بقول الجابري أن كلمة "ضد" هنا لا تعني التعارضوالتنافر بل مجرد الاختلاف"، والضد في هذه الحالة هو العقل اليونان والعقل الأوربي الحديث[1] .

كما يذكر طرابيشي أن العقل ما فيه العقل الكوني" اليوناني وغير اليوناني، هو دوما عقل نسبي، وإن يكن من أمر مطلق فهو ضرورة "تنسبية". ولئن يكن مفهوم "العقل" لم يتطور ما كذلك في الفكر الهندي، فهذا لا يعني وكما كان يسود الاعتقاد لدى مؤرخي الفلسفة الأوربيين في القرن التاسع عشر (19م)، وأن الفكر الهندي لم يطور مقولات عقلانية[2]

والحال أن التداخل بين إشكالية العقل الفعال وإشكالية الوحي هو ما يجعلنا نقيم بين العقل اليوناني والعقل الوسيطي الإسلامي أو المسحي تلك القطيعة التي تقيمها بين هذه العقول الثلاثة، وعقل الحداثة، ولكن ذلك التداخل هو ما يجعلنا تمتنع عن إقامة علاقة استمرارية أو مطابقة مطلقة، والإشكالية المركزية التي تحرك العقلالعربي الإسلامي في افقها هي إشكالية النقل والعقل[3].

[1]هشام غضب , هل هناك عقل عربي ؟ , قرائة نقدية لمشروع محمج عابد الجابري ,دار التنوير العلمي , بيروت, ص ص47-48
[2]جورج طرابيشي , نظرية العقل ,مصدر سابق , ص61
[3]مصدر نفسه , ص 97

هنا يحيلنا طرابيشي أننا إذا أردنا إيجاد صلة نسب ما بين العقل العربي وبين الحداثة، فليس الطريق إلىهنا يحيلنا طرابيشي أننا إذا أردنا إيجاد صلة نسب ما بين العقل العربي وبين الحداثة، فليس الطريق إلىذلك التعالي على عقول " الحضارات القديمة"، ولا بالاستناد إلى استدلال عقلي لا يستوفي حتى الشروط الشكلية للقياس البرهاني، ولا بالخلط غير المشروع منطقيا بين حكم القيمة وحكم الواقع ولا بانتحال مقدمة كبرى دائرة على نفسها وغير مسلم بها في أوائل العقل. وإنما السبيل إلى ذلك موضعة العقل العربي في سياقه المعرفي وإخضاعه في بنيته الماضية والحاضرة لعملية نقد ذاتي مماثلة لتلك التي أخضعت أوربا الحديثة نفسها لها عندما انتفض عقلها المكون تكرارا مع عقلها المكون، مع كل ما يعنيه هذا الشغل المؤلم للذات على الذات من تفعيل جديد للحرج النرجسي، ويذكر جورج طرابيشي بخصوص ذلك: أننا نجد أنفسنا مدعوين إلى أن نقوم بعملية مقارنة ضدية بين العقل والنقل العربي، والعقلين اليوناني والأوربي الحديث، وعندما نقول ضدية فإننا نعني ما نصه الجابري بقوله: « عندما نتحدث عن "العقل العربي"، أو عن "الثقافة العربية"،فإننا نصدر سواء  صرحنا بذلك أم لم نصرح عن موقف يسلم بوجود "عقل" و "ثقافة" أو "عقول" و"ثقافات" أخرى يتحدد بالمقارنة معها العقل و الثقافة اللذين تتحدث عنهما [1].

[1]جورج طرابيشي , نظرية العقل ' مصدر سابق ص98

كما يذكر جورج طرابيشي أن الجابري بعد عرض تحليلي أو إعادة بناء مستعجلة بالأخرى لـ"تاريخية" العقلين: اليونان القديم والأوربي ودوما بالمضادة مع العقل العرب "الوسيط" لا يلبث أن يماهي بين العقلين في وحدة إبستيمولوجية، تارة باسم "الفكر اليوناني – الأوربي" أو (الإغريقي – الأوربي) وطورا باسم "الفكرالعربي" (اليونان الأوروبي)، وتارة ثالثة باسم "الفكر اليونان الأوروبي "، أو حتى "الثقافة اليونانية الأوروبية".

كما يحيلنا طرابيشي بأن الجابري عندما يضع العقل العربي في موقع الضدية مع العقلين اليوناني, والأوربي الحديث، ويوحد بين هذين العقلين تحت اسم "العقل الغربي"، وبالمضادة الإبستيمولوجية مع العقلالعربي، فإنما يكرّس على نحو غير مسبوق إليه في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة عملية المصادرة اللامشروعة،[1]والتغريب القسري للتراث اليوناني [2].

**المبحث الثاني سؤال الابداع والماهية في الخطاب عند محمد اركون .**

أ/التعريف بمحمد اركون

ولد محمد أركون سنة 1928م بقرية توريت ميمون وهي قرية معلقة على سفح جبل جرجرة في منطقة القبائل الكبرى بالجزائر، وهو ابن أسرة متواضعة بسيطة تقطن في أسفل القرية.

[1]المصدر نفسه، ص ص 120–122

[2]جورج طرابيشي مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام، دار الساقي، ط 1 ، بروت، 1998م، ص 14

قضى أركون طفولته ومراهقه في هذه القرية وحينها بدأ يتعلم اللغة الفرنسية وعمره سبع سنوات وهو في المدرسة الابتدائية، إضافة إلى ذلك أنه لا يتقن إلا اللغة الفرنسية واللغة الأمازيغية أما اللغة العربية فلم يتلقى تعلمها إلا بعد خروجه من منطقة القبائل الكبرى بمدينة وهران ليواصل تعلمه بالمدرسة الثانوية .

إن أركون قد شهد تحول كبير في حياته وهذا يؤثر على شخصيته وعلى أسلوب ونمط فكره لأنه ترعرع في وسط بربري وقد تشبع بثقافته وتقاليده ، ولكنه في يوم من الأيام يجد نفسه بين احضان مجتمع عربي قد تلقى ثقافته ومعالمه ومع مرور الوقت أصبح متكيفا معها وخير مثال على ذلك تعلمه اللغة العربية .

يقول أركون "عندما خرجت من المنطقة القبائلية والتحق بالمدرسة الثانوية في وهران بدأت تجربة المثاقفة المزدوجة والمواجهة الثقافية كان علي من جهة أن أتعلم العربية واكتشف المجتمع الناطق بالعربية وليس البربرية ومن جهة ثانية كان على أن أكتشف المجتمع الفرنسي المستعمر [1]

[1]رون هالبير , العقل الاسلامي امام عصر الانوار في الغرب , الجهود الفكرية لمحمد اركون , ترجمة جمال تشحيد ,الاهالي للطباعة والنشر , دمشق ,سوريا , ط1, 2001 , ص 16

إذا إن الصعوبات والمواقف المصيرية التي مر بها لأركون جعل فكره ينادي بالانفتاح وتقلا الاخر رافضا لشتى أنواع التهميش والاحتقار بعدما أنهى أركون دراسته الثانوية بوهران التحق بجامعة الجزائر لتكملة مشواره الدراسي بحيث تحصل على شهادة الليسانس في تخصص اللغة والأدب العربي سنة 1952م. كما تحصل كذلك على شهادة الدراسات العليا حول الجانب الإصلاحي في أعمالطه حسين وكانت هذه النقطة البداية الأولى لاتصاله بالفكر العربي الحديث .

كانت هذه أهم محطات حياته التي تعبر عن أبجديات نشأته، أما الآن سننتقل إلى كتابات أركون ومنتجات الفكرية التي تتصف بطابع مغاير فهي عبارة عن كتب غنية بجملة من الأبحاث شاملة لمختلف الإشكاليات خاصة في الفلسفة التاريخ السياسة، علم الفقه....الخ" كما أنها تأخذ شكل الكتب الجماعية كما في كتاب "الإسلام "، و"الأخلاق والسياسة" الصادر عن منظمة. اليونيسكو سنة 1986م، أو كتابه من منهانتن إلى بغداد فيما وراء الخير والشر"، بالاشتراك مع جوزيف مايلا، أو تأخذ شكل كتب حوارية أي اسئلة تطرح على أركون وهو يجيب، كما في كتابه "الفكر الإسلامي نقد واجتهاد [1]

[1]مصطفى كيحل الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون إسماعيل زروخي جامعة منتوري سنة 2007_2008 ص5

وبالتالي إن مؤلفات أركون عبارة عن جملة من الأبحاث والدراسات تتناول إشكالية محورية كبرى، ألا وهي إشكالية دراسة الفكر الإسلامي دراسة حديثة لكل مفكر مصدر ومنبع يسهم في انطلاق رحلته الفكرية والعلمية عبر دراسات معمقة وبحوث مطولة أما أركون فجذوره ومصادر تشكل فكره قد استمدت من ظاهرة الاستشراق على العديد من روادها وأهمهم "ريجيس "بلاشير" المختص في فقه اللغة بحيث اعتمد عليه أركون في دراسته للقرآن الكريم ، وكذا المستشرق مونتغرى" "واط"* الذياهتم بالفترة التأسيسية للإسلام المدونة في كتابه "محمد في مكة" أو "محمدفي المدينة""«إضافة إلى المصادر الاستشرافية قد كان للمصادر التاريخية دور ودخل في ذلك والبداية مع مدرسة "الحوليات" في فرنسا التي أعطت التاريخ وكتابته مفهوم جديد بعدما تأسست على يد

كل من : "فرنان" بروديل"* "لوسيان" فيقر"* "جورج دوبي"*.بعدما ناقش أركون أطروحته للدكتوراه عن مسكويه" والأنسنة العربية "في جامعة السوربون الفرنسية، قد أصبح يملك الإمكانية والرغبة في فتح أفاق البحثفي حقل الدراسات الإسلامية التي لم تكن حاضرة في دائرة البحوث

*مونتغري واط (14) مارس 1909 – 24 أكتوبر (2006) هو مستشرق بريطاني عمل أستاذا للغة العربية والدراسات الإسلاميةوالتاريخ الإسلامي بجامعة إدنبرة في إدنبرة اسكتلندا.

*فرنان بروديل (1902/1985) : مؤرخ فرنسي ومن مؤسسي مدرسة الحوليات الحديثة.

*لوسيان فيغر (1878/1956) : مؤرخ فرنسي عرف بمشاركة بتعميم الموسوعة الفرنسية رفقة أناتول دي مونتري

*جورج نوبي (1919/1996) : عضو أكاديمية الفرنسية والمؤرخ الأكثر إنتاجا وتأثرا في العصور الوسطى.

العربية الإسلامية إلا أنه تطلع عليها واكتشفها من خلال أعمال المستشرقين التي جعل منها المبدأ والمعيارالأول في تشكل فكره صحيح أنه اتصل بهؤلاء فهناك من تتلمذ على أيديهم وآخرون زاملهم في الجامعة وتبادلت الآراء ووجهات النظر بينهم إلا أنه سلك طريقا مغايرا لنفسه حول النظر والدراسات على خلاف المستشرقين من إشكاليات وأدوات القراءة وأسس من خلالها مدرسة جديدة في الميدان العلمي وأطلق عليها اسم "الإسلاميات"

لقد بلغت علاقة الثقافة العربية بالفكر الغربي مع محمد أركون ذروتها قد يكون الرجل الأكثر من اتصل من المفكرين العرب والمسلمين بتيارات الفكر الغربي الحديثة والمعاصرة وانتهل من مصادرها ونصوصها الكبرى واستضاف مفاهيمها في دراسته وطبق مناهجها التي إستعارها من علوم التاريخ والأنتروبولوجيا ..... الخ. قد يكون أكثر من واكب بالقراءة ودرس موجات الحداثة وما بعد الحداثة في الغرب واستوعب إشكاليتها وموضوعاتها النظرية وعرف القراء ببعض فتوحاتها المعرفية . فعل ذلك مندون أن يفرض على علاقته بالفكر الغربي فيونا إيديولوجية كابحة[1]

إن أركون يقر بأن المعرفة والتواصل الفكري والثقافي حلقتان متصلتان لا تفكهما أي قيود وأغلال، بل الانفتاح سيد المواقف والكابح لظلمات الانغلاق

[1]مصطفى كيحل الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون إسماعيل مصدر سابق ,ص9

ظل أركون طوال مشواره الفكري والمعرفي يبني انتقادات للباحثين الغربيين من خلال تحليل أفكارهم وتفكيك تطوراتهم ونقد مناهجهم ، وكان على الوسط الفكري الغربي الرد عليه بالقسوة والتجاهل إلا أنه دافع عن نفسه وجعل من لغة العلم والمعرفة الرد المناسب لهؤلاء.

ولعل سيرته في نقد المستشرقين وخطاباتهم تشهد له بمناقبية علمية عالية المكانة فى الأوساط الفكرية التى عاش فيها في فرنسا خاصة، وهو بذلك قدم المثال الأعلى لمعنى المفكر والباحث والمعنى الأخلاق العلمية [1]

توفى محمد اركون بتاريخ 14ديسمبر 2010 تاركا ورائه فراغا كبيرا في اوساط الساحة الثقافية الفكرية الا ان منتاجته الفكرية المعرفية تجعل من اسمه حيا حاضرا في كل مشروع فكري .

لقد كانت لمساهمته العلمية والنقدية تطورا قويا في تاريخ الفكر العربي المعاصر هو مواطن فرنسي حائز على وسام رفيع من الجمهورية الفرنسية ، وأستاذ محاضر في أكثر من جامعة في العالم ، وهو متمدرس في الإنجليزية إنه بتركيبته الخاصة كائن منفتح لا تعني له الحدود كثيرا ، فهو يقيم خارجها في معظم الأحيان "[2]

ومن هنا يمكن القول أن محمد أركون موسوعة فكرية ثرية، فهو مؤرخ الأفكار إضافة إلى ذلك مارس النقد على أصوله كنقده للنص ،نقده لمفهوم الحقيقة فلامس بذلك الفلسفة ، كما أن الفكر

[1] عبد اللإله بلقزيل , محمد اركون المفكر والباحث والانسان ص14
[2] المرجع نفسه ص 15

العربي المعاصر قد تغنى وارتقى باسم محمد أركون ذلك الرجل المحب للثقافة والمزيح للحدود ما بين المناهج ،وبين التراث والحداثة كما بين الشرق والغرب خاصة...

ماهية الخطاب من خلال مشروعه الفلسفي*:

إن عبارة "الإسلاميات المطبقة" مستمدة من مفهوم "العقلانية المطبقة" الذي بلوره مؤرخ العلم الفرنسي غاستون بشلار في حقل الإبستيمولوجيا (أي الفكر العلمي) ،واستخدمه عالم الأنثروبولوجيا جورج بتستيد في كتابه الأنثروبولوجيا المطبقة أما مقولة "نقد العقل الإسلامي" فتحيل إلى كتاب الفيلسوف الألماني الشهير كانط "نقد العقل الخالص"تحمل العبارة الأولى طموح أركون لتطبيق مناهج العلوم الإنسانية المعاصرة على النص الإسلامي ،وتحمل العبارة الثانية طموحا أوسع بتمديد تركة "الإصلاح الديني " والتأويلية النقدية إلى التقليد الإسلامي على غرار ما حدث في التقليدين اليهودي والمسيحي وصولا إلى غاية علمنة المجتمع الإسلامي وتنويره.

**2/أسس المشروع النهضوي عند محمد أركون:**

أ/ **الإسلاميات المطبقة** [1]: عرفها أركون بأنها «تدرس الإسلام ضمن منظور المساهمة العامة لإنجاز الأنثروبولوجيا الدينية..» إستدعى ذلك التماثل بين المنهجية المطبقة على النصوص

*ولد أباه السيد : " أعلام الفكر العربي مدخل الى خريطة الفكر العربي الراهنة " نفس المرجع , ص139-146
[1]ولد أباه السيد : " أعلام الفكر العربي مدخل الى خريطة الفكر العربي الراهنة " نفس المرجع , ص141

المسيحية والمنهجية المطبقة على النص القرآني وهذه المنهجية تقتضي حسب أركون إخضاع النص القرآني« لمحك النقد التاريخي المقارن ،والتحليل الألسني التفكيكي ،والتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وانهدامه..» الإسلاميات المطبقة إذا هي ممارسة تقتضي تعدد التخصصات وتفترض اشتراك جهود الدارسين وتلك دعوة أركون فمشروع الإسلاميات المطبقة يتضمن مباحث كثيرة أجملها أركون في ما يلي : القرآن وتجربة المدنية/ جيل الصحابة/رهانات الصراع من أجل الخلافة أو الإمامة /السنة والتسنن/ أصول الدين ،أصول الفقه ،الشريعة/ مكانة الفلسفة المعرفية وآفاقها/ العقل في العلوم العقلية/ العقل والمخيال في الأدبيات التاريخية والجغرافية / العقل والخيال في الشعر/ الأسطورة ،العقل والمخيال في الأداب الشفهية/ المعرفة المدرسية والمعرفة التطبيقية أو التجريبية/ العقل الوضعي والنهضة/ العقل،المخيال الاجتماعي والثورات/ رهنات العقلانية وتحولات المعنى..[1]

يرى أركون أن تطبيق هذه الخطة يتم عبر إزاحة مسلمات "الإسلاميات الأرثوذكسية "أي التقليد الإسلامي الوسيط لا يزال هو مرجعية مسالك النظر القائمة عند عموم المسلمين .وأساس هذه المسلمات بالنسبة له هي أحادية الحقيقة المطلقة المنحصرة في الرسالة الدينية ،والموقف المقدس للأنبياء من منظور "الخلاص الأخروي" وعدم الشك في صحة الحكايات الخارقة التي تنقل عجائب أمورهم.

[1] ولد أباه السيد . مصدر سابق . ص 142

إنها مسلمات "التراث الإسلامي الكلي" أي التقليد الجماعي المشترك بين المسلمين التي تؤدي بحسب أركون وظيفة أيديولوجية في صراع الشرعية المعرفية والسياسية الذي يخترق كل مراحل التاريخ الإسلامي كيف يتم تجاوز هذه العوائق الأرثوذكسية ؟

يقترح أركون مقاربة ثلاثية تجمع بين مكونات متعددة وحقول معرفية متنوعة:

-**المقاربة السيمائية اللغوية:** ومجالها سؤال إنتاج المعنى وظروف تشكل الدلالات وشروط التخاطب وسياقات تلقي الخطاب يحتاج ذلك إلى الأدوات اللسانية الحديثة ومباحث الدلالة والمعنى المتفرعة عنها ..

-**المقاربة التاريخية أو السوسيولوجية** :تستخدم تاريخ الأفكار في رصده لتاريخية العمليات الثقافية ، فتنظر إلى النص الديني في سياق تشكله الاجتماعي بعيدا عن الرؤية الدينية للتاريخ القائمة على الأسانيد والروايات ومنطق الإيمان الغيبي ،كما تستخدم هذه المقاربة السوسيولوجيا الثقافية التي ترصد العلاقة بين النص والفئات المتلقية له ،وتبين العلاقة المركبة بين الملفوظات وسياقات تأويلها العملية ..[1]

- **الموقف الثيولوجي:( اللاهوتي)** يتم بإخضاع المباحث الكلامية لمعطيات الأنثروبولوجيا الدينية وعلم النفس المعرفة ،للوقوف على خلفيات الإيمان وأسبابه في مستويات الشعور النفسي والمخيال الجماعي ومضامين الذاكرة وقد حاول أركون تطبيق هذه المنهجية على بعض سور

[1] ولد أباه السيد . مصدر سابق . ص 143

القرآن الكريم (الفاتحة، الكهف..) لكنه اكتفى إجمالا بتقديم المقترحات المنهجية من دون تطبيقها إجرائيا....

**ب/ نقد العقل الإسلامي:** عبارة برزت على يد أركون في المرحلة نفسها التي استخدم فيها الجابري مقولة "نقد العقل العربي" إلا أنها لم تعني أكثر من الطموح الأنثروبولوجي التاريخي لدراسة الإسلام خارج مقاييس الإسلام التقليدي يقول« إنه مشروع تاريخي وأنثروبولوجي في آن معا، إنه يثير أسئلة أنثروبولوجية في كل مرحلة من مراحل التاريخ ،ولا يكتفي بمعلومات التاريخ الراوي المشير إلى أسماء وحوادث وأفكار وآثار دون أن يتساءل عن تاريخ المفهومات الأساسية المؤسسة كالدين والدولة والمجتمع والحقوق والحرام والحلال والمقدس والطبيعة والعقل والمخيال والضمير واللاشعور واللامعقول والمعرفة القصصية والمعرفة التاريخية والمعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية...»[1]

إن عبارة نقد العقل الإسلامي تعبر من جهة عن مشروع نقدي للإسلاميات الكلاسيكية في تصورها لأصل ثابت وجوهر غير متغير للدين وتعبر من جهة أخرى عن نقد للأطروحات الاستشراقية التي تنطلق من التصور الجوهراني اللاتاريخي للإسلام كما تدل أيضا عن نقد جذري "للعقل اللاهوتي عند أهل الكتاب" الذي كان أساس شرعية إمبراطوريات حاكمة بإسم الدين ، في مقابل الديانات المحلية غير الرسالية.

[1] ولد أباه السيد . مصدر سابق . ص 146

عملية النقد بهذا المعنى غايتها إفساح المجال أمام الحداثة والانوار يقول«باستيعاب جملة الفتوحات اللاهوتية والعلمية والفلسفية التي حصلت في أوربا منذ القرن السادس عشر ، وشكلت قطيعة واضحة بالقياس إلى المناخ العقلي للقرون الوسطى.. » ويعني بذلك حركة الاصلاح الديني والقطائع الإبستمولوجية المرتبطة بالثورة التقنية وميلاد العلم التجريبي ،والحركة الفلسفية الممتدة من ديكارت إلى نيتشه ..

استراتيجية نقد العقل الإسلامي لها أيضا مهمة تهيئة الأرضية للإصلاح الديمقراطي من خلال العمل الفكري والسياسي والاجتماعي يقول«لإنجاز ديمقراطية ملائمة للأوضاع الخاصة بكل مجتمع و موفية في الوقت نفسه ، مما يتوخاه عقل ما وراء الحداثة من إجماع شامل للناس... »[1]

قد نتج عن هذا التصور الشمولي لمقاربة نقد العقل الإسلامي تأرجح بين منطق القطيعة والإنفصال (مع التراث) انسياقا مع التأويلية النقدية ومنطق التواصل مع النص الديني واستثمار دلالاته الخصبة انسياقا مع التأويلية الإنشائية (التي تنظر إلى النص كأفق مفتوح للقراءة الإبداعية المتجددة) ..

إنه من جهة يحرص على التمييز بين المفكر فيه واللامفكر فيه وما لا يمكن التفكير فيه داخل النسق الإسلامي ،محددا تخوما سميكة بين "العقل اللاهوتي والعقل الحديث " ،إلا أنه في الوقت

[1]ولد أباه السيد : " أعلام الفكر العربي مدخل الى خريطة الفكر العربي الراهنة " نفس المرجع , ص143

نفسه يتحسر على التقليد الإنسانتي الوسيط الذي كانت تسود فيه حرية التفكير ،ويذهب إلى إعادة الإعتبار لبعض المواقف التراثية كنظرية خلق القرآن الكريم لدى المعتزلة التي «ينبغي أن نحفر عنها أركيولوجيا وأن ننبشها من تحت الأرض ونذكر الناس بها ،وكل ذلك من أجل أن نفتح ثغرة في الجدار المسدود للتاريخ ..»

وفي المقابل يدعو إلى قراءة حرة مفتوحة للنص القرآني في ما وراء التقليد التفسيري الوسيط المتأثر بالفلسفة الأرسطية ، ما يميز القرآن الكريم هو أنه نص استعاري مجازي يقول «لا يمكن اختزاله إلى معنى أحادي الجانب ،لا يمكن سجنه في قوالب جامدة كما فعل الفقهاء والمتكلمون والمفسرون والكلاسيكيون في ما بعد لتلبية حاجات المجتمع المفهومة أوانها ..».

لقد وظف أركون قاموسا اصطلاحيا معقدا ومتنوعا ينتمي إلى حقول نظرية متعددة ومتعارضة أحيانا :التاريخ الحفري للأفكار ،الجينيالوجيا النتشوية (أي البحث عن أصل القيم وقيمة الأصول) الدراسة اللسلانية والسيمائية (الدلالية) ،التأويلية الظاهراتية،[1] مقولات التفكيك لدي (دريدا) ...مدمجا هذه المباحث المتنوعة في علمه الذي أطلق علية الإسلاميات المطبقة وأراده مقاربة نقدية للعقل الإسلامي بمضامين تنويرية وإصلاحية لها خلفية نظالية وتعبوية صريحة...

[1] ولد أباه السيد . مصدر سابق . ص 150

# الفصل الثالث:الحق العربي في الفلسفة وسؤال الحضور

الحق عادة يؤخذ ولا يعطى وفي السياق المعرفي لا يؤخذ إلا بالسلطة المعرفية ،إن وصف الخطاب الفكري العربي بالفلسفي يحمل في طياته مغامرة ذلك أن إمكانية وجود عقل فلسفي عربي أو فلسفة عربية إشكالية كانت ولا تزال موضوع جدال لاختلاف المعايير في تحديد مضمون القول الفلسفي..وعليه سؤال هل للعرب الحق في الفلسفة ؟ كان ولا يزال مطروحا بإلحاح وحسب اعتقادي السؤال لا يقدح في المنظومة المعرفية النظرية الفلسفية، إنما التساؤل جوهره مدى الحضور الفلسفي في الواقع العربي، ومدى مساهمته في هندسة سمات هذا الواقع وفق معطيات تحيط بجميع أبعاد الإنسان المراد صناعته وكأن السؤال نتيجة منطقية لمقدمة مضمونها أن الوطن العربي لا حق له في الفلسفة، لأنه خارج التاريخ غارق في مستنقع التخلف، والفلسفة والحضارة وجهان لعملة واحدة، فلا خير في فلسفة لا تستنهض الهمم وإن كانت أفكارها بلغت قمة الحكمة وأوجها، ومنه مشروعية الحضور الفلسفي ليس مرهونة بوجود منظومة معرفية نظرية إنما الفعل الناتج عنها، ومنه هل للعرب الحق في الفلسفة ؟ إلى أي مدى استطاع الخطاب الفلسفي العربي الاسلامى المعاصر التأسيس لهوية خاصة ؟

المبحث الأول : جدل حول الماهية والحضور .

في كتابه "في الفلسفة العربية المعاصرة" **كمال عبد اللطيف** يصرح بصعوبة القبض على بداية تشكل الخطاب الفلسفي في الفكر العربي ومبررات ذلك المعايير الغربية التي ينبغي أن يؤسس عليها القول الفلسفي، فغياب الأنسقة الفلسفية في مجال الفكر العربي المعاصر وعامل

الانقطاع الملحوظ للحضور الفلسفي المبتكر أي الاكتفاء بنقل وترجمة بعض التيارات الفلسفية الغربية تجعل التسليم بوجود فلسفة عربية معاصرة قول فيه مجازفة ونحن لا نمتلك هنا إلا أن نجازف لاعتبارات:«لا يستطيع أحد بعد التحولات التي عرفها مفهوم الكتابة على وجه العموم ومفهوم الكتابة في سياق الفلسفة المعاصرة على وجه الخصوص الركون إلى نموذج مغلق ونهائي للقول الفلسفي»[1]،هناك آداب فلسفية سادت في محيط النظر العربي المعاصر«فكل حديث عن نظام القول الفلسفي في عصر النهضة يتطلب استرجاع المنظومة المرجعية المؤسسة في فلك الفلسفة الوسطية وفي توجهاتها الكبرى ومفاهيمها ومصطلحاتها .»[2]، ومنه لا يمكن رصد وتفكيك بنية الفكر الفلسفي العربي المعاصر خارج إطار الصيرورة التاريخية العربية المعاصرة، فالتحول التاريخي الذي عرفه العالم العربي منذ نهاية القرن19م من أبرز معالمه توقف النمو الذاتي ترتب عن ذلك الازدواجية التي تعكس مرجعيتين متناقضتين المنظومة الإسلامية وهي منظومة تراثية وسيطية ومنظومة فكرية غربية وهي المنظومة الليبيرالية وعليه ما يتحكم إلى يومنا هذا في الخطاب الفلسفي في الوطن العربي حمولة تاريخ الفلسفة من ناحية، والموروث الفلسفي الإسلامي بالإضافة إلى الأطر التاريخية والمعرفية العام

[1] - كمال عبد اللطيف: "في الفلسفة العربية المعاصرة" مركز بن خلدون للدراسات الإنمائية مطابع دار الهلال دار سعاد الصباح، الكويت، ط1، 1992، ص 12.

[2] - المرجع نفسه ص 13.

وكما سبقت الإشارة**محمد عابد الجابري** يحدد ماهية الخطاب العربي الحديث والمعاصر بتصنيفه إلى – خطاب نهضوي، خطاب سياسي، خطاب قومي، خطاب فلسفي – ويرى«أن الخطاب الفلسفي العربي خطابين :خطاب من أجل فلسفة الماضي، وخطاب من أجل فلسفة المستقبل »[1]وحسب تحليله كلا الخطابين يمثلان تقاطع تاريخي عنيف صادم كان الأول في التاريخ الوسيطي بين الفلسفة اليونانية ومجال النظر الإسلامي وقد أنتج الفلسفة الإسلامية الوسيطية بكل ما لها وما عليها، أما الثاني فهو التقاطع التاريخي الذي حصل في العالم العربي حسب محددات تاريخية جديدة مخالفة لعصورنا الوسطى في نهاية القرن الماضي أنتج بدوره ردود فعل فلسفية متعددة في الفكر العربي المعاصر وينتهي الجابري إلى أن الخطاب الفلسفي في الفكر العربي الحديث والمعاصر ليس إلا فرع من الخطاب النهضوي وامتداد له بشكل صريح أو ضمني وكانت غايته البحث عن مكان في التاريخ لتراثنا الفلسفي أي تأصيل الفلسفة العربية الإسلامية ومحاولة إنشاء فلسفة عربية معاصرة .

ومنتهى تحليله كان حكما يقضي بعدم تحقيق الخطاب العربي والفلسفي على وجه الخصوص غاياته وأهدافه بحيث لم يستطيع أن يبني أي رؤية متسقة حول أي قضية من القضايا التي أفرزها الواقع العربي في صيرورته التاريخية التي تقدر بمائة سنة ماضية، إنه يعيد إنتاج نفسه متمركزا حول نفس الإشكالية "الأصالة والمعاصرة" الأصالة التي تحيلنا إلى التراث والمعاصرة

[1] - الجابري محمد عابد: "الخطاب العربي المعاصر"، دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط5، بيروت، مارس 1994، ص149.

التي تحيلنا إلى الحداثة التي مصدرها الآخر، وفي هذا السياق يقول محددا واقع الخطاب الفلسفي العربي «لم يستطيع تشييد إيديولوجية نظرية يركن إليها على صعيد "الحلم" ولا بناء نظرية ثورية يسترشد بها على صعيد الممارسة والتغيير »[1] هذا الحلم الذي تحول حسب تحليله إلى كابوس بعد هزيمة العرب في حرب1967، بحيث الجانب النظري المفرغ من المحتوى الواقعي طغى على الخطاب فكان خطابا مضللا، آمال التغيير قائمة فيه وأدواتها العملية غائبة، خطاب مضوي يسيطر عليه نموذج السلف لا يستجيب لمتغيرات الواقع المستجدة ورغم دعوة رواد النهضة إلى نقد هذا الخطاب إلا أنهم تجاهلوا نقد العقل منتج الخطاب« إنهم لم يدركوا أو لم يعوا أن "سلاح" النقد يجب أن يسبقه ويرافقه "نقد السلاح" لقد أغفلوا نقد العقل»[2]، وعليه كان مشروع الجابري من خلال أعماله نقد الخطاب ثم نقد العقل العربي.

أما بالنسبة لماهية الخطاب عند **طه عبد الرحمن** تتضح في كتابه المفهوم والتأثيل، وفي الجزء المتعلق بفقه الفلسفة يجعل القول الفلسفي "والبيان" وجهان لعملة واحدة بحيث البيان في القول الفلسفي يجمع بين الإشارة والعبارة في حين أن القول العلمي يكتفي بالعبارة، أما القول الأدبي فيكتفي بالإشارة، على أساس أن العبارة في المعاني حقيقية ومحكمة وصريحة، بينما المعاني في الإشارة لا ترد إلا مجازا أو تشبيها .أما في ما يخص فاعلية الخطاب الفلسفي ومدى استيعابه للراهن العربي فيجيب مستنكرا بسؤال« من ذا الذي بوسعه أن ينكر أن القول الفلسفي

[1] - الجابري محمد عابد:"قضايا في الفكر المعاصر" مركز دراسات الوحدة العربية ط1. 1997، ص 14.

[2] - المرجع نفسه، ص26.

العربي، إن لفظا أو جملة أو نصا، هو قول مستغرق في التقليد؟»[1] وفي نفس السياق وحسب أبو يعرب المرزوقي «الفكر النهضوي العربي ليس عديم الفلسفة والعمق النظري بل هو جاعل منهما عين الانجاز الفعلي لمنزلة الإنسان بما هي خلافة عامة (تحرير الإرادة والفكر) وبما هي خلافة خاصة (تنظيم الحكم والثروة ) تعمل على تحقيق أسباب ذلك، أعني العلم النظري وتطبيقاته والعلم العملي وتطبيقاته..»[2]في حين

**جميل صليبا** في نفس السياق، ودون أن يحلل ظاهرة عدم فاعلية الخطاب الفلسفي العربي الحديث والمعاصر حاول في كتابه الفكر الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة أن يحدد توجهات هذا الخطاب ومرجعياته، يعتقد أن بدايته الفعلية كانت بعد الحرب العالمية الثانية، ويقسمه إلى قسمين"الإنتاج التاريخي، والإنتاج النظري" بحيث الإنتاج الأول أغزر من الإنتاج الثاني، وفي هذا إحالة نسبية ومحدودية الجانب الإبداعي في الخطاب الفلسفي المعاصر«تبين لنا أن الإنتاج الأول أغزر من الإنتاج الثاني، وأغنى منه، وليس أدل على ذلك من الدراسات التاريخية التي وضعها علماؤنا للتعريف بالفلسفة العربية والفلسفة الغربية، والشرقية ومع ذلك فإن

[1] - عبد الرحمن طه:"المفهوم والتأثيل:فقه الفلسفة"القول الفلسفي"، ج2، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1999، ص61-62.

[2] - المرزوقي أبو يعرب:"من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية إبن تيمية وبن خلدون"، مركز دراسات الوحدة العربية –بيروت -لبنان -ط 2 أوت1996، ص387.

إنتاجنا النظري على قلته لا يخلو من آراء مبتكرة..»[1].التيارات الفلسفية العربية المعاصرة حسب جميل صليبا يمكن حصرها في:

1. «الاتجاه المادي الظاهر في فلسفة شبلي شميل.
2. الاتجاه العقلي البارز في فلسفة محمد عبدو ويوسف كرم وغيرهما.
3. الاتجاه الروحي البادي في وحدانية العقاد وجوانية عثمان أمين وغيرهما.
4. الاتجاه التكاملي في آراء يوسف مراد .
5. الاتجاه الشخصاني في كتب رينه حبشي ومحمد عزيز لحبابي .
6. الاتجاه العلمي في كتابات يعقوب صروف وإسماعيل مظهر وغيرهما.. »[2]

أهم نقد وجه لهذا التصنيف كان مصدره **معن زيادة** رئيس تحرير الموسوعة الفلسفية العربية التي تمثل عملا جبارا وهادفا، كتب مقدمتي المجلد الأول "الاصطلاحات والمفاهيم"، والمجلد الثاني "المدارس والمذاهب والتيارات" بقسميه الأول والثاني حيث عنون مقدمة المجلد الثاني القسم الأول منه بعنوان"الفلسفة العربية الحديثة والمعاصرة بين الإبداع والإتباع" في هذه المقدمة عقب على تصور جميل صليبا للاتجاهات الفلسفية ثم قدم البديل، فحسب زعمه

[1] - صليبا جميل:"الفكر الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة، الفكر العربي في مائة عام"، بحوث مؤتمر هيئة الدراسات العربية المنعقد في تشرين الثاني 1966م في الجامعة الأمريكية في بيروت، منشورات العيد المئوي للجامعة الأمريكية، بيروت، لبنان، 1967م، ص590.

[2] - صليبا جميل:"الفكر الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة، الفكر العربي في مائة عام"المرجع نفسه، ص591.

تصنيف جميل صليبا له قيمة وصفية تاريخية تدل على تنوعه وخصوبته في علاقته المباشرة بالتيارات الفلسفية الغربية في العصر الحديث إلا أنه:

- لا يعتبر تصنيفا شاملا لأنه لم يأخذ بعين الاعتبار التراكم الفلسفي، فلا نجد فيه إشارة للربط بين تيارات الفلسفة العربية الإسلامية وامتداداتها الحديثة .

- لا يوجد إشارة لبعض التيارات الفلسفية الفاعلة كالتيار الماركسي والاشتراكي والقومي والبنيوي والوجودي.

- تصنيف يطغى عليه الجانب الوصفي على حساب الجانب النقدي..

- تصنيف أهمل الإشارة إلى أهمية الخطاب الفلسفي في المجتمع الذي ظهر فيه فوضع بذلك قطيعة بين السؤال الفلسفي والمجتمع، أي طغى عليه الجانب النظري على حساب الجانب العملي....

هذه المآخذ جعلته يقترح تصنيفا جديدا يقول عنه«أنه يلقي الضوء على فكرنا الفلسفي العربي في علاقته بالفكر الفلسفي الغربي مبينا مدى التأثر بهذا الفكر ومدى قبوله والأخذ به أو رفضه وتجاهله وإنه تصنيف يقوم على ثلاثة أطراف أساسية :فريق يرفض الفلسفة الآتية من الغرب، وفريق يقبلها وفريق يقوم بالتوفيق مقدما مركبا فكريا جديدا قد يحمل آفاق حل أو آفاق

خروج من المأزق.. »[1] ..حدد توجهات ومضامين خطاب كل فريق بإسهاب، أكتفي بذكر بعض الأسماء وتوجهاتهم:

- فالفريق الأول يمثله مصطفى عبد الرازق وتلميذه علي سامي النشار ومن سار على نهجهما خطاب ذو محتوي ديني إسلامي وصفي تاريخي يتغذى من مرجعيات العصر الذهبي.
- الفريق الثاني يمثله أنصار التيار المادي التطوري عند شبلي شميل، ووجودية عبد الرحمن بدوي، ووضعية زكي نجيب محمود المنطقية، ومن سار على نهجهما.
- الفريق الثالث تمثله الاتجاهات التوفيقية، وأول مفكر عربي يقدم صياغة واضحة واعية لهذا التيار رفاعة الطهطاوي 1801 /1873م ، ثم خير الدين التونسي 1820/1889م ممثلا للفكر القومي.وكنتيجة لتحليله حدد موقعه الفلسفي بتثمين مخرجات الخطاب الفلسفي الصادر عن الفريق الثالث الساعي للتوفيق وانتقد نقدا صارما الفريق الثاني الذي يعتقد أنه مجرد ناقل لبعض الأفكار الغربية، فشل في تقديم الحلول الناجعة على المستوى النظري والعملي للإشكالية التخلف التي يعاني منها الوطن العربي والفكر العربي..وعليه كل خروج عن الاتجاه التوفيقي في الفكر العربي يعمق الأزمة ويعطل مسيرة التقدم والتطور..*

[1] - معن زيادة وآخرون:"الموسوعة الفلسفية العربية "المجلد الثاني، "المدارس المذاهب والاتجاهات والتيارات" القسم الأول عن المقدمة، ص 14.

* - أنظر المرجع نفسه، معن زيادة وآخرون:"الموسوعة الفلسفية العربية "ص 14-15-17-18-20.

الأهم في هذا التصنيف أنه لم يكتفي بعرض ماهية الخطاب الفلسفي من خلال تصنيفه لكنه حلل مدى حضوره من عدمه، في صناعة المشروع الحضاري، فكل فريق له مقاصده وأهدافه من انتهاجه هذا الاتجاه الفلسفي أو ذاك..بعد نهاية الحرب العالمية الثانية حققت معظم الدول العربية استقلالها، وأفرز الوضع الجديد إشكالية علاقة العرب بالحداثة الغربية التي ليست في الواقع إلا إشكالية "الأصالة والمعاصرة "في ثوب جديد تحتل مسألة التراث والهوية المركز فيها، ومنه كانت مرجعية الخطاب الفلسفي للحضارةالإسلامية في عصورها الذهبية خاصة مختزلة ومحددة لهذه الأبعاد، ولم يمنع ذلك من إعمال معول النقد للقيم الداعية للسكون والتكلس والتي لا تتماشى وروح العصر .

في الستينيات طرحت المقالة الاشتراكية بحمولتها الإيديولوجية المسألة الاجتماعية فراح عدد من المثقفين العرب يؤولون التراث الإسلامي لينسجم والفكر الاشتراكي ..كما تأثر بعضهم بالمقالة الليبرالية ومنهم عبد الله العروي، وزكي نجيب محمود، وطه حسين ..كل آمن بقيمة العقل ووظيفته التنويرية فعقلانية عصر التنوير الأوربي وفلسفتها الاجتماعية والسياسية هي شرط حداثة العرب وتقدمهم حسب موقفهم ..أطروحة محمد أركون، وهشام جعيط، وأنطوان مقدسي، وعبد المجيد الشرفي ..تيار يرى أن التجربة الحداثية الأوربية ذات بعد كوني إنساني أي هناك حتمية تاريخية ..وتيار آخر يرفض ذلك رغم إيمانه بوحدة العقل البشري وبضرورة الاهتداء بقيمه وأحكامه لكن الاعتقاد بحتمية وحدة اتجاه التاريخ الكوني غير وارد لديهم،

فالحداثة الغربية وقيمها الحضارية غير ملزمة فالعرب بإمكانهم تحقيق حداثتهم التي تنسجم وقيمهم الثقافية، والروحية، والقومية فرفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي كانا أول من اهتم بصياغة نظرية لعلاقة الإسلام بالحداثة في العصر العربي الحديث، أما جمال الدين الأفغاني ومحمد عبدوه فأفكارهم الإصلاحية تعتبر أول جهد للتكيف مع قيم الحداثة من منطلق ديني إسلامي..وهناك آخرون أسسوا آراءهم على منطلقات علمانية منهم شبلي شميل وفرح أنطوان.. آراءهم توصف بأنها أول تنظير منظم لقيم الحداثة ومفاهيمها الأساسية إن هذه المعطيات نجدها ماثلة في تحليل **حسن حنفي** لماهية الخطاب الفلسفي العربي المعاصر* الذي أعتقد انه أكثر عمقا من التحليلات السابقة.

1. المثالية بكل أنواعها مثالية عثمان أمين، ونجيب بلدي المتأثران فيها بالمثالية الترنسندنتالية كما صاغها كانط ابتدءا من ديكارت، والمثالية المعتدلة التي مجال تطبيقها علم الأخلاق التي يمثلها توفيق الطويل ثم المثالية العقلية التي يمثلها محمود قاسم التي محورها الثنائية الأرسطية الإسلامية القديمة عند الفلاسفة المسلمين أو الفلسفة الغربية الحديثة عند ديكارت .

2. الوضعية بكل أنواعها الوضعية المنطقية ويمثلها زكي نجيب محمود، والمنهج التحليلي من أجل استعمال اللغة والفلسفة العلمية بوجه عام ويمثلها عادل ظاهر، والماركسية التقليدية

* - انظرحنفي حسن:"الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام، ضمن أعمال الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام، أعمال الندوة الفلسفية المصرية، بجامعة القاهرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 1، 2002، ص 24-27.

بمنهجها الجدلي التاريخي والتي يمثلها محمود أمين العالم وجلال صادق العظم وطيب تيزيني، والجدلية الماركسية العربية ويمثلها عبد الله العروي، أو المادية التاريخية التي يمثلها حسين مروة.

3. البنيوية في تركيب العقل العربي ويمثلها محمد عابد الجابري، أو اللغة العربية ويمثلها محمد أركون ونصر حامد أبو زيد .

4. الظاهراتية في وصف الثقافة العربية بين الثابت والمتحول أدونيس أو الشعورية لإعادة بناء العلوم القديمة بناءا على ظروف العصر حسن حنفي، ثم ذاعت في الجيل الجديد وتطبيقاتها في فلسفة يوسف سلامة ومحمود رجب..

5. الوجودية بكل أنواعها ويمثلها عبد الرحمن بدوي، زكريا إبراهيم..

إن كل هذه الأصوات وغيرها تواقة لإنعتاق الأمة العربية الإسلامية وكل الجهود الفكرية المبذولة لم تثني جميل صليبا عن القول في كتابه "الفكر الفلسفي في مائة سنة"« مهما يكن من أمر فإن العالم العربي لم يتمخض بعد عن فيلسوف عربي كبير من طراز أفلاطون وأرسطو وابن سينا وابن رشد وليبنتز وسبينوز أو كانط وبرغسون ومعظم من اشتهروا فيه حتى الآن لا يعدون في نظرنا إلا كواكب خفاقة تستضئ بنور غيرها فتتلألأ دون أن تضيء العالم بأشعتها الذاتية إلا قليل»[1].

[1] - صليبا جميل :"الفكر العربي في مائة سنة "نقلا عن محمد عابد الجابري "الخطاب العربي المعاصر" مرجع سابق ص168.

بعد هذا الحكم الصريح يحق لنا أن نتساءل بأي معنى يمكننا أن نتحدث عن فلسفة وفيلسوف داخل دائرة الفكر العربي الحديث والمعاصر؟ ما طبيعة الحضور الفلسفي في الكتابة العربية المعاصرة؟ **بل هل للعرب الحق في الفلسفة؟** سؤال تردد بكثرة في دوائر الفكر العربي المتفلسف بمنطلقات متباينة..

في الواقع القول بأن ليس للعرب الحق في الفلسفة قول يبطن نزعة عرقية تفنن أصحابها ضمنيًا أو صراحتًا في تمجيد المركزية الأوربية، ومن هؤلاء المستشرقين غير المنصفين ومن سار على دربهم، أما من داخل الأمة العربية فنجد الخطاب السني السلفي المعادي للفلسفة بحجة أنها من البدع والضلال..ثم نجد الاتجاهات التي نفت الفلسفة عن العرب بحجة أنها لا تستجيب لمعايير القول الفلسفي الغربي ويكفي تكرار ما سبق الإشارة له بأنه **لا يوجد نموذج مغلق ونهائي للقول الفلسفي.** يقول نجيب محمود في مقالة له بعنوان "أسطح بغير عمق"«لقد بدأت النهضة العربية منذ أول القرن 19م، أي أنها بدأت قبل أن تبدأ النهضة في اليابان بنحو 70عاما فلماذا تلكأ بها السير؟ويكون جوابي كلما ألقيت السؤال هو: علتنا هي وقوفنا عند الأسطح ولا نغوص في الأعماق»[1]إن المطلوب الغوص في أعماق المجتمع، في أعماق التركيبة العقلية النفسية للمواطن العربي، في حاجاته المتنامية في أحلامه في آماله المستقبلية، الإيمان بقدراته على تغيير واقعه ..لا يمكن للفيلسوف العربي مهما أتي من عمق تفكير أن

[1] - نجيب محمود زكي: "أفكار ومواقف" دار الشروق، ط1، 1987..ص221.

يغير من واقع المجتمع وهو يغرد خارج السرب، سيبقى في برجه العاجي لا يخاطب إلا فيلسوفا مثله ومنه معيار نجاح أي خطاب فلسفي نجاعته وفاعليته في التغيير بعيدا عن القوالب الثابتة الموروثة عن العصر الهيليني، أشار جميل صليبا في مقولته السابقة إلى أسماء لامعة في مجال الفلسفة، وكل فلسفة لها ما لها وعليها ما عليها لكنها تشترك في التنظير لبنية العقل قبل بنية المجتمع.

عبد الإله بلقزيز في كتابه "أسئلة الفكر العربي المعاصر" يضبط خمسة مفارقات* للخطاب الإصلاحي الحديث والمعاصر، أي التراكم المعرفي الذي مصدره خمسة أجيال، مفارقات تصب حسب اعتقادي في وعاء واحد وهو البحث عن المشروعية في ثقافة الآخر وملخصها يمكن حصره في النقاط التالية: .

- **المفارقة الأولى:** قدم الخطاب الفلسفي الحديث والمعاصر تصورات تعبر عن طفرة في وعي النخب العربية كانت غايتها تحقيق مشروع متكامل للتحرر الثقافي والاجتماعي..لكنها اكتفت بالتبشير بمبادئ النهضة دون أن تقدم منظومة فكرية حقيقية حولها وحول سبل تحقيقها.
- **المفارقة الثانية:** بقى الوعي الإصلاحي التأسيسي يراوح مكانه، فكل ما جاء بعده يعيد استنساخ إشكاليا ته بنفس المفاهيم "الهوية، الحداثة، الديمقراطية..".

* - انظر بلقزيز عبد الله، :"أسئلة الفكر العربي المعاصر"مرجع سابق، ص 41، 42، 43، 45، 46.

- **المفارقة الثالثة:**تحولت الفكرة الإصلاحية إلى فكرة سياسية حزبية، فمن محمد عبده ورشيد رضا إلى حركة "الإخوان المسلمين"، ومن محمد عبده ولطفي السيد وطه حسين إلى "الأحرار الدستوريين"، بل وإلى"الوفد"في مصر، ومن سلفية محمد بن العربي العلوي وعلال الفاسي في المغرب إلى "حزب الاستقلال"، ومن ابن باديس والبشير الإبراهيمي و"جمعية العلماء المسلمين" إلى "حزب الشعب" ثم"جبهة التحرير الوطني" في الجزائر، ومن الكواكبي والأرسوزي وعفلق والحصري إلى "عصبة العمل القومي" و"حزب البعث"، ومن ياسين الحافظ وإلياس مرقص إلى "حزب العمال الثوري...اختزال الفكرة الإصلاحية في الحزب السياسي أفقدها قوتها وبريقها وتطورها الطبيعي كمشروع فكري، فأصبح خطابها خطابا سياسويا تبريريا تتحكم فيه التقلبات السياسية بخلفياتها الثقافية الغريبة، البعيدة عن جوهر الفكرة الإصلاحية وأصولها الثقافية النقلية، فكانت محاولة التوفيق بين الوافد الجديد والأصيل تلفيق وترقيع تتجلى مظاهره في ارتباك الخطاب واضطرابه.
- **المفارقة الرابعة :** تحول الدعوة الإصلاحية الأصيلة مع سيد قطب، ومحمد الغزالي، ويوسف القرضاوي .. إلى "خطاب صحوة إسلامية" ليصل إلى "فكرة الجماعة الإسلامية" وغيرها من الجماعات التي أوهمت العامة بالحلول السحرية لمشكلات التخلف وعلقت ذلك بمشروع حزبي سياسي يدعو إلى "الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة" انجر على ذلك عواقب وخيمة على المجتمعات العربية الإسلامية بل على الإسلام كمنظومة فكرية جعلت من المشروع التنموي

الغربي حتمية تاريخية بحكم أن البديل الحضاري الأصيل أثبت عجزه، بإنتاجه للخراب والإرهاب والتخلف وتلك مغالطة منطقية تاريخية لا تمت بصلة لواقع هذا الدين، بل لها علاقة بفئة لم تستغل هامش المناورة المتاح لها كفرصة تاريخية ودخلت مغامرة غير محسوبة العواقب لأنها لم تقدر الله حق قدره من حيث زعمت، ولم تقدر الآخر حق قدره في التصادم الحضاري المحموم، فكان سوء التقدير متبوع ومتزامن ومسبوق بسوء التدبير .

- **المفارقة الخامسة** :الفكرة الإصلاحية منذ نشأتها إلى القرن 20م طرقت جميع الميادين ما عدا الميدان الاقتصادي، فالمسألة الاقتصادية تكاد تكون الغائب الأكبر في الوعي الإصلاحي الحديث والمعاصر، هناك محاولات محتشمة مع الماركسيين والقوميين حسب الكاتب، لكن في اعتقادي هناك غياب تام لنظرية اقتصادية إسلامية.إذا هناك تصادم بين منظومتين ثقافيتين منظومة توارت فيها الفكرة الدينية بمحرضاتها الصامتة وراء الفعل الحضاري المتجسد وهما في المشاريع التنموية التي مبدأها المادة والعلم الوضعي وغايتها المادة، والإنسان فيها وسيلة وليس غاية، ومنظومة ثقافية إسلامية صرحت جهارا نهارا بالفكرة الدينية كأساس لفكرة الإصلاح، فكان مصدر التناقض في هذه المنظومة مرجعيته الدخيل الثقافي الذي أحدث تخلخلا في هذه المنظومة أبرز تجلياتها الفصل بين العلم والعمل، بين النظري والتطبيق، بين القول والعمل، فالمشكلة إذا "مشكلة ثقافة"

إن المقاربات الثلاثة السالفة الذكر تجعل إشكالية التنمية في علاقتها العضوية بالتربية إشكالية ذهنية ثقافية بالدرجة الأولى قبل أن تكون قضية اقتصادية واجتماعية، وهذا يفتح أبوابا لا يمكن سدها إلا من خلال المعالجة العملية لمشكلة الثقافة بحكم أنها الوعاء الذي يحدد جميع التوجهات، وعلية مشروع مجتمع فاقد للمعالم الثقافية الكبرى التي تعطي معنى لكينونة الإنسان، يعتبر أرضا قاحلة غير صالحة للزراعة، وأحسن التصورات التي أعتقد أنها تنسجم وسياق الموضوع، مشكلة الثقافة كما تصورها فلسفيا مالك بن نبي الذي سبق التعامل معه كنموذج بشكل عام على أن الغاية من إدراج هذا التصور تقف عند حدود التمثل الحقيقي الواعي بحقيقة المفاهيم الثقافية المشكلة لنسيج وجودنا الراهن، تمحيصها والكشف عن الأصيل فيها وسبل تجسيده في الواقع، تشكل تحدي حضاري ثقافي .

أعتقد ان الاجابة على كل هذه الهواجس وتجاوز كل هذه المفارقات يقربنا إليها على سبيل الاستئناس وليس القول الفصل المطلق مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي ..

المبحث الثاني :مشروع طه عبد الرحمن* وسؤال الابداع .

أ/ التعريف بطه عبد الرحمان :

* – ولد أباه السيد :" أعلام الفكر العربي مدخل إلى خاريطة الفكر العربي الراهنة "الشبكة العربية للأبحاث والنشر بيروت ط1،2010. ص 71-79.

فيلسوف مغربي معاصر تخصص في فلسفة اللغة والمنطق درس الفلسفة في المغرب وفرنسا ،له إنتاج غزير ،أغلبه بالغة العربية ،وبعضه بالغة الفرنسية.من أهم كتبه :**اللسان والميزان ،تجديد المنهج في تقويم التراث .**

**العمل الديني وتجديد العقل ،فقه الفلسفة .**

**سؤال الأخلاق ،روح الحداثة .**

**الحق الإسلامي في الإختلاف الفكري .**

**الحق العربي في الاختلاف الفلسفي،سؤال العمل ....**

**ب/ الأسس الفكرية لمشروع طه عبد الرحمن:**

مجمل هذا الإنتاج الفكري الغزير يتمحور حول هذفين :

**1/تجديد الدين**

**2/تخليق الحداثة.**

تتعين الإشارة إلى أن طه عبد الرحمن لا يخفي طموحه الصارم إلى دفع "اليقظة الدينية" وترشيدها ،مقدما نفسه مفكرا ملتزما بمرجعية الإسلام ومشروعه العقدي ،إلا أن منهجه يختلف جوهريا عن الكتابات الإسلامية الرائجة الساعية إلى تجديد الدين ،من أوجه ثلاثة محورية:

1/ انبناء مشروعه على قاعدة فلسفية –منطقية صلبة – تنطلق من أن النهضة الفكرية المطلوبة مشروطة بالبناء العقلاني الصارم المتسلح بأدوات وآليات الفلسفات والعلوم التأويلية المعاصرة ،مع استيعابها داخل المجال التداولي العربي الإسلامي.

2/ تجذر مشروعه الفكري في التجربة الصوفية ،المصاغة بالطرق البرهانية العقلانية الدقيقة ،وإن كانت تعكس تجربة ذاتية حية لا يخفي طه عبد الرحمن دورها الأساسي في مساره الفلسفي والوجودي

3/ العزوف الجلي عن الشأن السياسي ،واعتباره عائقا محبطا ومقتضى ثانويا في شروط النهضة المطلوبة[1].

**1/ في ما يخص الهدف الأول تجديد الدين :** من خلال مسلكي النص ، والتجربة الدينية ولا يتحقق ذلك إلا بمقاربة جديدة للتراث ،ومنهجا جديدا لتجديد العمل الديني عن طريق العقل

**مقتضيات المنهج** يمكن اكتشافها من **تعريفه للتراث** :" إنه عبارة عن جملة المضامين والوسائل الخطابية والسلوكية التي تحدد الوجود الانتاجي للمسلم العربي في أخذه بمجموعة مخصوصة من القيم القومية والإنسانية حية كانت أو ميتة" ماذا يترتب عن ذلك ؟

– التراث ليس نصا مفصولا عن الهوية ،ولا هو مجرد مدونة معرفية معروضة للتأويل والقراءة.. إنه حسب طه عبد الرحمن في آن واحد مضامين وآليات ،نص وممارسة ،تاريخ وواقع، وعليه لا

[1]- نفس المرجع :ولد أباه السيد :" أعلام الفكر العربي مدخل إلى خاريطة الفكر العربي الراهنة "ص 47.

يجوز اختزال التراث في مضامينه النصية والذي هو خلفية المقاربات التجزيئية السائدة في تناول التراث كما هو عند الجابري أو أركون مثلا ..ما هو البديل؟ يقدم طه عبد الرحمن بديلا عن هذه القراءة التجزيئية **وهو نموذج القراءة التكاملية** للتراث التي يعرفها بقوله" هي النظرة التي تتجه إلى البحث عن التراث – آليات ومحتويات – من أجل معرفته من حيث هو كذلك ،على اعتبار أنه **كل متكامل** لا يقبل التفرقة بين أجزائه ،وأنه وحدة مستقلة لا تقبل **التبعية لغيره** " لتحقيق هذا الفهم في مقاربة التراث وتجاوزا للقراءة التجزيئية له اعتمد على ""**آليات انتاج التراث**" من خلال مفهومين محوريين في منهجه :"**آلية التداخل المعرفي**" التي غايتها إبراز الوحدة النسقية الداخلية للمعارف التراثية ،أما المفهوم الثاني"**آليات التقارب التداولي**" وتكشف عن نمط تلقي الوافد المنقول إلى السياق التراثي .

اعتمد طه عبد الرحمن على منهج التقريب التداولي في إعادة بناء العلوم الإسلامية من منظور الفلسفات والعلوم الإنسانية المعاصرة ،مركزا على المباحث المنطقية واللسانية التي هي أساس مقاربته التأويلية....على هذا الأساس بلور علم جديد أطلق عليه "**فقه الفلسفة**" كانت غايته منه وضع شروط الإبداع الفلسفي داخل الفكر العربي ،يعرف هذا العلم بقوله:"**العلم المحيط بالفلسفة ،بحيث يتولى دراسة الفلسفة بوصفها جملة من الظواهر التي لها خصائصها**

**وقوانينها الذاتية ،مثلها في ذلك مثل الظواهر الإنسانية الأخرى التي ننظر فيها ،طلبا لاستخراج أوصافها وأحكامها ،متوسلين في ذلك بإجراءات منهجية محددة ونظريات علمية مقررة" [1]**

أخرج هذا العلم الجديد من خلال أربعة مباحث:

1- الترجمة والفلسفة (فقه الترجمة الفلسفية)

2- العبارة الفلسفية( فقه التعبير الفلسفي)

3- المضمون الفلسفي(فقه التفكير الفلسفي)

4-السيرة الفلسفية(فقه السيرة الفلسفية)..

**نظرية العقل والنموذج العقلاني الصوفي الطهاوي:**

يقوم النموذج العقلاني الصوفي لتجديد الدين على ركيزتين هما :تجديد العمل الديني بترقية العقل ،وتجديد أساليب المناظرة الكلامية..نظرية العقل عنده تقوم على تحديدات لسانية ومنطقية وإبستيمولوجية مركبة ،تنطلق من فكرة محورية مفادها أن "**العقل فعل وليس ذاتا**"ما يعني تنوع وتعددية واختلافية العقل بحسب تعدد سياقاته التداولية .يطلق طه عبد الرحمن على هذه النظرية مصطلح:**التكوثر العقلي** التي تعني تعدد مراتب ومقامات وصيغ العقل .ويبسط ويحدد ذلك في كتابه الهام "العمل الديني وتجديد العقل" مراتب المعقولية بالتمييز بين ثلاثة عقول أطلق عليها :-**العقل المجرد**(هو المستوى الأدنى الذي لا يتجاوز الوظائف الإدراكية الأداتية )، **العقل المسدد**

[1]- نفس المرجع:ولد أباه السيد :" أعلام الفكر العربي مدخل إلى خاريطة الفكر العربي الراهنة " ص 75.

( هو العقل الملتزم بضوابط الشرع لقصد المنفعة ودفع المضرة) ، **والعقل المؤيد** ( الذي يوصل إلى معرفة أعيان الأشياء عن طريق التجربة الصوفية الثرية) .ومنه الاستدلال العقلي والذوق الصوفي لا يختلفان جوهريا[1].

أما في ما يخص تجديد علم الكلام فيتكلم عن تجديد المناظرة الكلامية من خلال علم كامل أسماه "الحوارية" التي هي الخاصية الملازمة للتخاطب ،من حيث هو في آن واحد تبليغ وتدليل وتوجيه.[2]

يفند الرأي الشائع حول اختصاص الفلسفة بالسمة العقلانية في مقابل "بيانية" العلوم الكلامية ،إن علم الكلام الذي هو علم المناظرة العقدي أقرب إلى العقلانية المكتملة من الفلسفات البرهانية بالنظر إلى مسلكه القائم على المناظرة والمحاورة والحجاج ،ويخلص طه عبد الرحمن من محاولته تجديد علم الكلام إلى أن الهدف المتوخى من هذه المهمة هو توطيد مسلك العقلانية الإسلامية الذي أطلق عليه عبارة **المعاقلة** التي تفيد الحوارية والتفاعل.

– أما في ما يخص **الهدف الثاني تخليق الحداثة** :أساسه مقاربة نقدية للحداثة الغربية تتبني على محورين أساسين :

1/تقديم تصور اختلافي تعددي للحداثة لكسر النموذج الغربي الأحادي لها .

2/ تقديم حل أخلاقي لمأزق الحداثة الغربية المتولد عن إفلاسها القيمي.

[1]- نفس المرجع:ولد أباه السيد :" أعلام الفكر العربي مدخل إلى خاريطة الفكر العربي الراهنة " ص 75.

[2]- نفس المرجع ص 76.

في هذا السياق يميز بين روح الحداثة وواقعها المتنوع رافضا بذلك حصر الحداثة في المرجعية الغربية فمبادئ روح الحداثة تتلخص في **:مبدأ الرشد** :أي الخروج من التبعية للغير وتأكيد الحق في الاستقلال والإبداع...**مبدأ النقد** :أي الحق في الخروج من المعتقد السائد ..مبدأ الشمول: أي تجاوز دوائر الخصوصية الضيقة والأخذ بالصياغة الكلية الشاملة ...

في هذا السياق يدافع طه عبد الرحمن بوضوح وقوة عن النظرة الإختلافية للحداثة من منطلقين محوريين هما : حق الاختلاف الفلسفي وحق التنوع القيمي فالأمم كلها متساوية في القدرة على التحديث باستيفاء الشروط المادية والمعنوية للحداثة..

أما حق الاختلاف الفلسفي فيرجع إلى أهمية المبحث الفلسفي في تشكيل الفكر الحديث .إن مسلمة أن الفلسفة خطاب غربي له نزوع كوني والنتيجة البديهية لهذه المسلمة هي ضرورة التقيد بالمرجعية الغربية في أي طموح تحديثي قول غير صائب ،فكل قول فلسفي له سياقه الثقافي التداولي الخاص ،وإن نزع إلى الكونية ،كل فلسفة ترتبط بخلفية تاريخية واجتماعية خاصة كما ترتبط بسياق لغوي وأدبي محدد. ومنه يرى أن مصطلح فلسفة كونية ليست سوي فلسفة قومية مبنية على اليهودية المسيحية..

أما حق التنوع القيمي فالنظرة السائدة حول الحضارة المعاصرة هي أنها حضارة كونية تطرح نموذجا إنسانيا صالحا للبشرية برمتها من حيث المفتهيم والقيم والتصورات وقد وصل هذا التفكير حده الأقصى في حركية العولمة الراهنة ومرجعية كل ذلك إلتباس نظرية القيم في الفكر المعاصر

بمسألتي الأخلاق والتشريع ..إن السؤال المطروح اليوم على الفكر العربي حسب طه عبد الرحمن والذي يمثل تحدي :كيف يمكن الجمع بين الخصوصية الإسلامية والكونية ؟

العلاقة بين الكونية والخصوصية ليست بالضرورة علاقة تضاد بل قد تكون علاقة تداخل وتكامل ،باعتبار أن الخصوصية عنصر من الكونية كما أن الكونية جسد الخصوصية ..والخصوصية الإسلامية خصوصية إيمانية أخلاقية تتبني على نظر كوني ،وتقوم على الحوارية والتعارف ،مقابل الكونية الغربية التي هي خصوصية مفروضة فاقدة للمضمون الأخلاقي...

يعبر مشروع طه عبد الرحمن عن توجه مبدع أصيل صحيح أن مخارجه صوفية لكن ليست صوفية بالمعنى الانعزالي إنما كل أفكاره تعج بالحياة فبالنسبة له الفكرة الدينية محرك الحضارة ووقودها إذا تم تعقلها وفق المرجعية النصية ودلالتها الحياتية كل استدلالاته في هذا المجال توحي بالأصالة وروح الإبداع ..

الخاتمة:

الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي المعاصر وسؤال الماهية والإبداع عنوان أعتقد لا يمكن لهذا العمل المتواضع الإحاطة بمضامينه كلها ،إن سؤال الماهية يحيلنا لهوية الخطاب والبعد الثقافي المعبر عن الخصوصية الثقافية ، وسؤال الابداع يحيلنا إلىالحضور أي مدى نجاعة هذا الخطاب في التعاطي مع قضايا العصر بتقديم الحلول الممكنة الفعالة لتجاوز الراهن المتكلس ..كانت خلاصة الفصل الأول تؤكد على مفهوم الخطاب الذي لا لايمثل في جوهره إلا قناة ناقلة لمحتوى معرفي ذو بعد ايديولوجي ثقافي معين ،أتبت ذلك بالتعامل مع مراحل الفكر الفلسفي كرونولوجا نسجا على منوال التحقيب الغربي بغية الوصول للمطلوب وهو الفترة الحديثة والمعاصرة التي أدمجتها لان المحتوى المعرفي والغاية منه وسؤال النهضة والإصلاح بقى كما هو حتى الفترة المعاصرة ،ما تغير هو انفتاح الفكر العربي المعاصر على مخرجات قيم الحداثة من مضامين معرفية ومناهج. أما خلاصة الفصل الثاني تؤكد على الجدال الذي مجاله الاختلاف القائم بين المقاربات لتحقيق ماهية الخطاب والحضور الابداعي في علاقته بالواقع العربي الاسلامي المتأزم واخترت لذلك نسقين فكريين نسق أركون ونسق الجابري الكل يقلل من فاعلية الخطاب بل يتنكر لماهيته العربية الإسلامية وإن كانت هناك فلسفة فعلا فهي فلسفة ابن سينا والفارابي وابن رشد وابن خلدون ..

**الخاتمة:**

يأتي بعد ذلك الفصل الثالث حاولت من خلاله تجاوز النموذجين السلبيين بنموذج اجابي هو نموذج طه عبد الرحمان وقبل ذلك فتحت المجال أما الجدال القائم بين المشاريع الفكرية في معالجة سؤال الماهية والابداع ...تبقى أفاق البحث مفتوحة وفي النهاية يمكن التساؤلات إلى أي مدى يمكن بلورت مسارات فلسفية تؤسس لفلسفة تطبيقية نتجاوز من خلالها ثقافة القول ونقتحم ثقافة الحضارة والتحضر ؟

قائمة المصادر والمراجع


1. محمود عكاشة ، تحليل الخطاب في ضوء نظريات أحداث اللغة ، دراسة تطبيقية الأساليب التأثير والإقناع الحجاجي في الخطاب النبوي في القرآن الكريم ، دار النشر للجامعة ، ط1 القاهرة، مصر , 2014
2. لياس أنطوان إلياس ، قاموس الياس العصري، دار الخليل ، بيروت، لبنان ،1972م
3. عصام خلف كامل لمفهوم الخطاب في الدراسات الأدبية و اللغوية المعاصرة ، دون دار نشر ، دون ط
4. عصام خلف كمال , مفهوم الخطاب في الدراسات الادبية واللغوية المعاصرة ,دون دار نشر , دون ط
5. عبد الهادي بن ظافر الشهري ، إستراتجية الخطاب مقاربة لغوية تداولية ، دار الكتاب الجديدة المتحدة ، ط 1 ، 2004 ، بيروت ، لبنان
6. دكتور محمد جبر, كتاب منزلة الكندي الفلسفة العربية , ص47 , ط1 , دمشق , 1993
7. محمد عبد الهادي ابوريدة , رسائل الكندي الفلسفية , مصر ,1950م , دار الفكر العربي
8. جميل صليبا تاريخ الفلسفةالعرب
9. [1]د عاطف العراقي , النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ,ص44,دار المعرفة , ط4 ,1984م, القاهرة مصر
10. [1]خالد كبير ,نقد الفكر ابن رشد الحفيد على ضوء الشرع والعقل و العلم , الوراق للنشر والتوزيع , ط2014
11. على عبد الواحد وافي , مقدمة ابن خلدون ج 3 , دار النهضة , مصر
12. محمد عبد الله عنان المحامي , ابن خلدون حياته وتراثه الفكري ,ص107, ط1 , دار الكتب المصرية , القاهرة مصر
13. محمد عابد الجابري: **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، ط ،2 مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1990 م
14. محمود يعقوبي، معجم الفلسفة أهم المصطلحات وأشهر الأعلام، ط 1 ، دار الكتاب الحديث، القاهرة، 2008

15. د علي محمد الضلابي تاريخ الحركة السنوسية في افريقيا دار المعرفة بيروت ط3 2009

16. العيدروس محمد حسن , تاريخ العرب الحديث دار الكتاب القاهرة مصر 2001

17. رافعة رافع الطهطاوي تخليص الابريز في تخليص باريز مؤسسة هنداوي القاهرة مصر (د س)

18. د على جرشية , الاتجاهات الفكرية المعاصرة , دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع , المنصورة , ط1 , 1976,

19. شحادة الخوري رافعة رافع الطهطاوي احد بناة النهضة الهربية الحديثة , التراث العربي

20. محمود يعقوبي، **معجم الفلسفة أهم المصطلحات وأشهر الأعلام**,

21. محمد عبده جمال الدين الأفغاني: **العروة الوثقة والثورة التحريرية الكبرى**، تحقيق: صلاح الدين البناني، ط3، دار .205-204 العرب، القاهرة، 1993م

22. منذر معاليمي : **معالم الفكر العربي في عصر النهضة العربية** . د ط دار اقرأ للنشر والتوزيع , بيروت , لبنان ,

23. شبلي شميل: **فلسفة النشوء والارتقاء**، ط 1 ، دار مارون عبود 1774 م ,

# فهرس المحتويات


إهداء ..... 1

شكروتقدير ..... 3

مقدمة..... أ

الفصلالأول:مدخلمفاهيميتاريخي ..... 8

المبحثالأول: كرونولوجياالخطابالفلسفيالعربيالإسلامي..... 10

أ/ ماهيةالخطاب : ..... 10

عناصرالخطابالفلسفيواستراتيجياته:..... 12

إستراتجيةالخطابالفلسفي ..... 13

ب/ الخطابالفلسفيالإسلاميالكلاسيكي: ..... 15

ج/ مرحلةالعصورالوسطى: إبنرشد – إبنخلدون..... 18

المبحثالثاني : الفلسفةالعربيةالحديثةوالمعاصرة (سؤالالنهضة )..... 23

الحركةالوهبية: ..... 26

الحركةالسنوسية : ..... 27

الحركةالمهدية ..... 29

رفاعةرافعالطهطاوي ..... 30

الإصلاحالسياسيوالتجديدالدينيعندجمالالدينالأفغاني..... 31

الاتجاهالعلماني: ..... 32

الفصلالثاني:سؤالالابداعوالماهيةفيالخطابالفلسفيالعربيالمعاصر ..... 37

المقدمة: ..... 38

المبحثالاولسؤالالابداعوالماهيةفيالخطابعندمحمدعابدالجابري..... 39

أ/التعريفبمحمدعابدالجابري ..... 39

ب/جوائزالتيتحصلعليهاالجابري ..... 42

ب/سماتالخطابمنخلالمشروعهالفلسفي: ..... Error! Bookmark not defined.

ج/نقدجورجطرابيشيللجابري: ..... 49

المبحثالثانيسؤالالابداعوالماهيةفيالخطابعندمحمداركون . ..... 54

أ/التعريفبمحمداركون ..... 54

الفصلالثالث:الحقالعربيفيالفلسفةوسؤالالحضور ..... 66
المبحثالأول : جدلحولالماهيةوالحضور ..... 67
المبحثالثاني :مشروعطهعبدالرحمنوسؤالالابداع ..... 82
أ/ التعريفبطهعبدالرحمان : ..... 82
نظريةالعقلوالنموذجالعقلانيالصوفيالطهاوي: ..... 86
الخاتمة: ..... 90
قائمةالمصادروالمراجع ..... 92

**ملخص:**

الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي خطاب له تاريخه في الفترة المعاصرة عرف ماهية تتماشى وطبيعة التحولات التي عرفها الفكر الفلسفي الغربي من حيث المحتوى والمنهج حاول ممثلي الفكر الفلسفي العربي المعاصر البحث في ماهية هذا الخطاب وحضوره في الواقع العربي المتأزم.

**الكلمات المفتاحية:**

الخطاب , الخطاب الفلسفي , الماهية , الإبداع , المشروع الفلسفي

**Abstract**

The Arab-Islamic philosophical discourse is a discourse that has its history in the contemporary period. It knew what it is in line with the nature of the transformations that Western philosophical thought experienced in terms of content and method. Representatives of contemporary Arab philosophical thought tried to research the nature of this discourse and its presence in the crisis Arab reality.

جامعة ابن خلدون – تيارت

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم علم النفس و الأرطفونيا و الفلسفة

# تصريح شـرفي

## خاص بالالتزام بقواعد النزاهة العلمية لإنجاز بحث

(ملحق القرار الوزاري رقم 1082 المؤرخ في 2020/12/27 المتعلق بالوقاية ومحاربة السرقة العلمية)

أنا الممضي أدناه،

الطالب (ة) ..... موساوي علال .....

الحامل لبطاقة التعريف الوطنية رقم: 197761871 والصادرة بتاريخ: 2018/07/19 .....

المسجّل(ة) بكلية: العلوم الاجتماعية والانسانية قسم: علم النفس وأرطفونيا وفلسفة

و المكلف بإنجاز أعمال بحث مذكرة التخرج ماستر عنوانها :

الخطاب الفلسفي العربي المعاصر مسألة الأصالة .....

والابداع .....

شعبة: فلسفة ..... تخصص: فلسفة عامة .....

أصرح بشرفي أني ألتزم بمراعاة المعايير العلمية والمنهجية ومعايير الأخلاقيات المهنية النزاهة الأكاديمية المطلوبة في إنجاز البحث المذكور أعلاه.

التاريخ: 2023/06/12

إمضاء المعني

شوهد قصد مصادقة على توقيع السيد: 19 جوان 2023

نائب رئيس المجلس الشعبي البلدي

وبتفويض منه

رئيس المصلحة