

الحوار في جلباب النقد قراءة في نقد "يحيى محمد" لمشروع الجابري

م.م. إيباد كريم الصلاحي

قسم الفلسفة، كلية الآداب - جامعة واسط

المقدمة:

ابتداءً لا أرى ضرورة لتقديم اعتذاري لقارئ هذا البحث عن عدم معرفتي بشخص الأستاذ يحيى محمد ، وجهلي التام بظروف حياته، ان كان ميتاً او مازال حيا يرزق . على الرغم من اتفاقي الكامل مع أستاذنا الجليل الدكتور حسام محي الدين الالوسي بضرورة تجنب التعامل مع الأفكار وكأنها نتاج عقول خارجة عن الزمان والمكان، نتاج عبقریات فائلة من العلامات السببية، تبدع من الفراغ وكيفما تريا . لكون هذا المنهج ينتج عنه ان الدارس يدرس فيلسوفا فلا يعرف القراء زمانه ومكانه، تاريخ حياته، طبقاته، مجتمعه، والأسس المادية والجمالية التي تحيط بها . يدرسون أفكاره فقط، ويتجادلون حولها وكأنها مسألة رياضية بحتة، او كأنها لابد ان تكون معبرة عن شيء، صحيحة او كاذبة بذاتها دونما أي افتراض انها ستبقى طلسم لا يعرف معناه او صحته من خطئه ان لم يتبين ظروف وجوده، وماذا تعكس . وهكذا تعيش الأفكار في عالمها الخاص، عالم مجرد مقطوع الصلة بالواقع الذي أنشأه او جاء هو ليعبر عنه او لينفيه، فتتفصل - نتيجة ذلك الم - نه - المفاهيم والكلمات والجمل والأفكار عن منشئها وواقعها وتصبح مجموعة من المجردات والمطلقات، فيصار الى الحديث عن العدل والحق والخير والجمال والحب وكأنها موجودات مجردة قائمة بذاتها، فيختلط الهوى الذاتي في الأحكام مع غموض الرؤية وعمومية الفكرة وانسلاخها عن لمثال المحسوس المقاس، فيقول من شاء ما شاء من أحكام، فلا تقبل أحكامه لا الصواب ولا الخطأ لانه حديث عام مجرد مقطوع الصلة بالحياة .

على اني الفت الانتباه الى ان أمرين يشفعان لي في ما يبدو من عدم تكامل منهجي ذاك، اولهما هو عدم حصولي على أي مصدر عن حياة الأستاذ يحيى محمد " لاسيما وان جلّ مفكرينا مازالوا يغفلون كتابة نبذة عن حياتهم ترفق بمؤلفاتهم . وثانيهما اني اكتب عن مفكر يرى ان التفكير في القراءات المنهجية يتنازع اتجاهان رئيسان، احدهما يعتمد التحليل الجواني في تفسير التراث، وذلك بإتباع المنطق الداخلي للمعرفة التراثية نفسها، والآخر يعتمد التحليل البراني عبر إتباع اثر الظروف الخارجية في تكوين التراث وتطوره . وهو يدعو الى القراءة الأولى (الجواني) لأنه - بحسب رأ - تنفذ إلى صميم الظاهرة المعرفية

· لا خارج - حيث تفترض الظاهرة كقالب منطقي يحظى بدرجة معقولة من النظام الهندسي
الأكسيمي طبقا لما يفرضه المنطق الخاص بالأصول المولدة للمعرفة والتي يطلق عليها
دينامو التفكير). الأمر الذي يغني - في مثل هذه الصور - عن بحث التطورات المفصلية
للظاهرة المعرفية ومراحل ظهورها وما يمكن أن تتأثر به من عوامل خارجية مختلفة عبر
التاريخ^١ ويمكن للمفكر ان يبدأ بالنص وينتهي اليه، ولا يمر بالواقع عادة الا مروراً
عابر .. طالما انه لم تُقنن بعد عمليات المصالحة في المصدر المعرفي بين الواقع والنص،
وهو امر شبيه بما شهده تاريخ الفكر الإسلامي من وجود قطيعة ضخمة بين نظاميه
المعرفيين: الوجودي و لمعياري^٢. وتلك القطيعة والمنافاة بينهما ليست تاريخية لها علاقة
باللحظات الزمنية للفكر الإسلامي، بل هي منطقية ذاتية بغض النظر عن المجرى التاريخي
لهذا الفكر^٣.

يهدف هذا البحث بالدرجة الأساس إلى فهم خطاب يحيى محمد^٤ عبر نقده للمناهج
الأخرى الفاعلة في تكوين الفكر العربي المعاصر - وبالذات مشروع الجابري في نقد العقل
العربي - فهو بعد ان يعيب على نصر حامد ابو زيد طريقته التجزيئية التي تفتقر إلى
المنهجية الكلية والشاملة، وعلى حسن حنفي دورانه على ما دار عليه التراث من غير
ضوابط للإمساك به والسيطرة عليه روحا وطرقا^٥ ليصل إلى مشروع الجابري^٦ فيصفه
بأنه أنضج المشاريع العلمية لمعالجة التراث على الصعيد المنهجي، وذلك لكونه قام فعلا
بالمناهجة والإمساك بالنظام الكلي للفكر الإسلامي كشغل أساس يمكن من خلاله السيطرة
على مفاصل الفكر وتحديد جهاته، مستعينا في ذلك بالنقد المعرفي لابستمولوجي^٧.

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

القسم الاول: النقد التنظيري/ نقد الأطر العامة

لم يكن الجابري ينوي القيام بتقديم مشروع لنقد العقل العربي منذ بدء دراسته للتراث
العربي، الا انه ومع التعمق في الدراسة شعر باه مية القيام بنقد شامل للعقل العربي . وهنا
بدأ مشروعه في نقد العقل العربي، وقد سبق ذلك كتاب نحن والتراث (اذ لاحظ حاجة
القارئ العربي لقراءة تراثه قراءة نقدية، وتسليط الضوء على جوانب الضعف والقوة
فيه^٨ .

بداية يحدد الجابري مفهوم العقل بأنه ليس شيئاً آخر غير هذا الفكر الذي نتحدث
عنه : الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها هي الثقافة
العربية بالذات، الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام وتعكس واقعهم أو تعبر
عنه وعن طموحاتهم المستقبلية كما تحمل وتعكس وتعبر في الوقت نفسه عن عواطفهم
تقدمهم وأسباب تخلفهم^{١٠}. وإن العقل العربي ليس مقولة فارغة، ولا مفهوماً ميتافيزيقياً
ولا شعاراً أيديولوجياً للمدح أو الذم، وإنما نقصد به جملة المفاهيم والفعاليات الذهنية التي
تحكم - بهذه الدرجة أو تلك من القوة والصرامة - رؤية الإنسان العربي إلى الأشياء،
(طريقة تعامله معها في مجال اكتساب المعرفة، مجال انتاجها وإعادة انتاجها .

والثقافة العربية بوصفها الإطار المرجعي للعقل العربي، نعدّها ذات زمن واحد منذ أن
تشكلت إلى اليوم، زمن راكد يعيشه الإنسان العربي اليوم مثلما عاشه أجداده في القرون
الماضية، يعيشه من دون أن يشعر بأي اغتراب أو نفي في الماضي عندما يتعامل فكرياً مع
شخصيات هذا الماضي، أدبائه ومفكره، بل بالعكس هو لا يجد تمام ذاته، ولا يشعر
بالاستقرار ولا بحسن الجوار إلا باستغراقه فيه وانقطاعه لاه^{١١}.

ترتكز مسألة نقد الأطر العامة عند يحيى محمد^{١٢} على سؤال : كيف نفهم التراث؟ ولا
شك أن هذا السؤال يعود بنا مباشرة إلى التفكير المنهجي، والتفكير في الأطر المنهجية يقود
الباحث إلى رفض الدخول في القراءة التي تعمل على الأخذ بالتفاصيل من غير روابط عامة
تشدها وتتحكم فيها^{١٣}، أي أنه يرفض القراءة غير المنهجية، والغرض من ذلك هو إبداء
المقدمات التي يلزم معرفتها قبل الدخول بأية ممارسة لآلية الفهم، ذلك أن هذه الآلية تتحكم
فيها قواعد منطقية^{١٤} وشروط معرفية قبلية لا تتحقق من دونها، في حال البحث عن حل
للأزمة الحضارية التي يمر بها واقعنا المعاصر، من حيث أن أي نهضة حضارية نأملها لا
تتحقق إلا عبر حل للاشكالية الخاصة بالفهم^{١٥}.

المنهج الجواني في قراءة التراث:

يؤكد الجابري على ضرورة ربط فكر صاحب النص الذي أعيد تنظيمه بمجاله
التاريخي بكل أبعاده الثقافية والإيديولوجية والسياسية والاجتماعية .. وهذا التحليل التاريخي
سيظل ناقصاً وصورياً مجرداً، ما لم يسعفه الطرح الإيديولوجي، أي الكشف عن الوظيفة
الإيديولوجية (الاجتماعية - السياسية) التي أداها الفكر^{١٦}، وذلك يعني أننا مطالبون بإعادة
كتابة تاريخنا، بإحياء الزمنية والتاريخية بين مفاصله وفي أصوله وفروعه^{١٧}. لأن من
شان تجاهل ذلك الربط والاحياء أن تنتزع أفكار من سياقها وتعزل عن إطارها، فنحن إذن
في حاجة إلى قراءة جديدة تنظر إلى الأجزاء عبر الكل وتعمل على إبراز الوحدة عبر التعدد
وتعتمد في التصنيف البنية الداخلية وليس المظاهر الخارجية وحدها، وقيمة هذه القراءة
أنها تبرز جوانب الاتصال والارتباط، بل الوحدة إلى ضوئية بين قطاعات تعد في التصور

السائد قطاعات مستقلة منفصلة بعضها عن بعض مثل عد الفقه والنحو والبلاغة علوم منفصلة بعضها عن بعض ومستقلة بموضوعاتها ومناهجها وكذلك اعتبار علم الكلام والفلسفة علمين متجاورين متكاملين^{١٦}.

هنا يرى يحيى محمد^{١٧} في مشروع الجابري اراء قوية، همها السعي نحو اثبات وجود نوع من الاستمرارية والتطور المعرفي كسلسلة متصلة من الحلقات بعضها يفسر البعض الآخر ويوضحه، انطلاقاً من النظر الى ذات النظام المعرفي والياتة الجوانية الخاصة، بل من الظروف البرانية التي تحيط باجواء الفكر من هنا وهناك، وكأنه ناك حتمية خارجية تعمل على ايجاد الدينامية والتنظيم في الفكر داخل الظاهرة المعرفية، وربما كان هاجس هذه الارادة نابعا عما راه صاحبه من الاوروبيين وهم يكتبون تاريخهم على صورة الوحدة والاستمرارية بشكل حقب بعضها يفسر البعض الآخر ويؤسسه، الامر الذي افضى بذلك التفكير الى ان يفبرك لنا تاريخا معرفيا لا نجده الا في عالم الخيال والاحلام، وان يفرض على نفسه انواعا من الاسقاط والتأويل والادلجة^{١٨}.

وهكذا كان مركز ثقل مشروع نقد العقل العربي (بحسب راي يحيى محمد - هو تغليب التاريخ والبرانية الجغرافية على العقل والجوانية المعرفية، فهو مشروع يدافع عن تاريخه العقل وعروبه المستمدة من البيئة الجغرافية ومفززاتها اللغوية^{١٩}، وهذا وليس دفاعا عن الجابر - لابد لي ان اختلف مع يحيى محمد^{٢٠} في وصف منهج الجابري بـ البراني، فمنهج الجابري يتصف بالتكاملية وان غلبت عليه النزعة البنيوية، لكنه نقدي يرفض البحث عن نموذج من الخارج على سبيل التقليد^{٢١}. ثم انه منهج ثلاثي الخطوات : الخطوة الاولى، هي عزل الفكر عن الواقع القطيعة الابستمولوجيا (وهذا المفهوم يعني احد الامرين، اما الفصل بين العلم الجديد الناشئ وبين ماضيه ماقبل العلمي، أي ماضيه لايدولوجي والفلسف. او تفصل بين مرحلتين ضمن العلم نفسه وقد بلغ مرحلة النضج . وتبين للناظر في توظيف الجابري له انه يخرج من تربته الاصلية، أي تاريخ العلوم، ليقيمها في تربة مغايرة، هي تربة تاريخ الفلسفة والتراث، ويقتضي المقام هنا التاكيد على ان الانقطاع في تاريخ العلم ليس هو ذاته في تاريخ الافكار . انه في تاريخ العلم دليل على ان الافكار العلمية قد اقبلت على انتقال نوعي وتحول كيفي يتعرض فيه ماضيها الى الترك الكلي او تضيق مجال صلاحيته، اما في مجال الافكار فلا يكون بالضرورة دليل تقدم او انتقالاً نوعياً، بل دليل مجرد تحول يصيب حقل المعرفة مما يمنع اطلاق احكام قيمة بخصوص السابق واللاحق . ثم ان العلماء الممارسين انفسهم ينازعون في كون القطيعة داخل العلم تتمخض عما هو افضل، فما بال من يريد فرض ذلك في حقل تاريخ بارد هو حقل التراث^{٢٢}.

والخطوة الثانية في منهج الجابري هي التحليل التاريخي أي ربط النص بعد تحليله داخليا ببعده التاريخي، وهو امر صوري هذ - بحسب راي الدكتور حسام الالوس - لان

الواقع الاجتماعي التاريخي للنص يبقى عاملا خارجيا بعيدا عن تاريخ المادة المعرفية المحمل بها النص، وذلك ان للفكر - عند - قانونه الخاص وتطوره لمعرفي الخاص^{١١} . والجابري بتلك العمليتين - الفصل والوص - يبغى جعل التراث موضوعا لنا بل ان يبقى موضوعا فينا، يقدم نفسه ذاتا لنا، أي بهاتين العمليتين نتحرر من سلطة التراث علينا ونمارس نحن سلطتنا عليا^{١٢} .

واما الخطوة الثالثة فهي المعالجة الايديولوجية للنصر ، أي الكشف عن الوظيفة الاجتماعية والسياسية التي أداها الفكر المعين او التي كان يطمح ادائها داخل الحقل المعرفي العام الذي ينتمي اليه ذلك الفكر، وهذا يحتمل واحدا من اثنين : ام ان الجابري يقصد كيف وظف النص بعد ان تم بناؤه بمعزل عن كل ادلجة وظروف اجتماعية من جانب فئات اجتماعية لم يكتب النص من اجلها، وهذا يعيدنا الى مسألة استحالة فصل المعرفي عن الاجتماعي . واما يقصد وجود ايديولوجية داخل النص تكشف عنها وارادها المؤلف للنصر وذلك يناقض دعواه عن انفصال المعرفي عن الايديولوجي^{١٣} ، اخيرا هاهو الجابري نفسه يصري : اذا كان الانسان يحمل معه تاريخه شاء ام كره - كما يق - فكذلك الفكر يحمل معه . شاء ام كر - اثار مكوناته وبصمات الواقع الحضاري الذي تتشكل فيه ومن خلاله^{١٤} .

غير ان يحيى محمد " يبقى على قناعته في ان قرائن تاثير البيئة على العقل العربي لم تكن كافية لاقتناعا بقبول تفسير تكوين وبناء بنية هذا العقل، ومن ثم فإن تطوفا الطويل مع مشروع الجابري قد اكد لنا بان تاريخنا وتراثنا الفكري لا يصح قراءتهما بالطريقة التي يهيمن عليها العامل البراني . وهنا تكمن قيمة القول الفلسفي، فهو كالحجارة التي ترمى في الماء فتتكون دوائر تكبر باستمرار، لانه يستنفر العقول للنظر والتأمل، لكن هيهات ان يجد اجابات مطلقة وقطعية متفق عليها، وهذا هو سر بقاءه وتجدد .

العقل : عربي ام اسلامي؟:

يرى الجابري ان تسمية العقل الاسلامي تنطوي على دلالة لاهوتية، فهي لايمكن ان تدل في حقل الثقافة العربية الا على مثل ماتدل عليه عبارة العقل المسيحي (في الثقافة الاوربية، في حين انه اختار النقد الاستمولوجي الذي يتناول ادوات المعرفة وآلياتها لا منتجات هذه الآليات، ثم ان النقد العقيدى او التحرك في اطار العقل الديني (لايدخل ضمن نطاق اهتماماته^{١٥} . كما ان من شان ذلك النقد العقائدي - بحسب رأيه - اذكاء الصراعات الطائفية الكلامية السابقة^{١٦} فضلا عن ان اختياره لمفهوم العقل العربي (اختيار استراتيجي، مبدئي، ومنهجي، وذلك لاعتباريز : اولهما يتعلق بحدود امكاناته الخاصة، اذ يتصور ان عبارة العقل الاسلامي (من المفروض ان تضم كل ماكتبه المسلمون او فكروا فيه، سواء باللغة العربية او غيرها، مع اننا - كما ذكرنا - لايتقن في هذا المجال الا اللغة العربي . وثانيهم : يتعلق بطموحاته، ذلك انه لايطمح الى احياء وانشاء علم كلام جديد .

وعبارة العقل الاسلامي (لا تتجرد من المضمون اللاهوتي، في حين ان مشروعه قائم على بحث الابستمولوجي في ادوات المعرفة وآلياتها، وهذا البحث متوفر في اللغة العربية نفسها، خاصة وان هذه اللغة وعلومها لها الأثر الكبير والحاسم في تشكيل الية المعرفة ورسم صورة العالم، بعيدا عن مجال الدراسات اللاهوتية الكلامية وغيرها^{١٧} .

هنا لابد للباحث من وقفة يعود من خلالها الى حيث بدأ من تبيان اهمية الاخذ بالمنهج التكاملي الذي نادى وينادي به استاذنا الدكتور الالوسي فقراءة اولية لدعوى الجابري وتبريراته في تثبيت مفهوم العقل العربي (لا الاسلامي) ستقودنا الى المسكوت عن (في تلك الدعوى، وهذا المسكوت عن) ذو جوار بعيد في التكوين الثقافي للجابري، يعود الى ايام النشأة والشباب، حيث تعرف اثناء اقامته في سوريا عام ١٩٥٧ - ١٩٥٨ للدراسة والعمل مراسلا لجريدة القل (المغربية على فكرة القومية العربية عن كثر، فعاصر مرحلة ازدهار الفكرة العربية وجملة الاحداث التي اعقبت الوحدة بين مصر وسوريا وقيام الجمهورية العربية المتحدة، وهو يعد اليوم من دعاة القومية العربية^{١٨} .

والا فنحن لانجد حدودا فاصلة بين النقد الابستمولوجي والنقد اللاهوتي، اذ يؤثر احدهما في الآخر، وطرح احدهما لابد - بالتال - يقودنا الى الحديث في الآخر^{١٩} . وقد توجه كثير من الباحثين بالنقد لاعتماد الجابري مفهوم العقل العربي (بدلا من العقل الاسلامي^{٢٠} . غير اننا سنلتزم حدود البحث في القاء الضوء على نقد يحيى محمد " لذلك المفهوم وآليات معالجته ومن ثم موقفه منه سواء كان معه ام بالضد من .

يرفض يحيى محمد قضية الامكانيات الخاصة المتعلقة باتقان الجابري اللغة العربية فقط، اذ اننا لو آمنا بهذا الاعتبار لكان من الصعب ان نجد شخصا يحق له التحدث باسم العقل الاسلامي (و الثقافة الاسلاميا) بما هي ثقافة علمية، مادام ليس بقدرته معرفة جميع اللغات التي تتناول الفكر الاسلامي، وهو الامر الذي يفضي الى تضيق الثقافة الاسلامية والخصوصية التي تحملها .

والحقيقة انه لما كانت اللغة العربية تمثل العمود الفقري للثقافة الاسلامية بما هي ثقافة علمية، اذ ان اغلب ماكتب عن الفكر الاسلامي علوما ومناهجا واتجاهات انما كان بتلك اللغة، وعليه فان ية كتابة اخرى عن الثقافة الاسلامية او العقل الاسلامي (لايمكنها ان تستغني عن اللغة العربية وثقافتها ولو بصورة غير مباشرة، وذلك لان أي دراسة علمية حين تريد التعرف على العقل الاسلامي (انما تتعرف عليه عبر روح النص المقدس، او عبر ثقافة الاجتهادات الفكرية التي تتحرك في دائرة النص او على قرب منه، وجميع ذلك قد انجز من خلال اللغة العربية نفسها^{٢١} .

ثم يعارض يحيى محمد " الجابري في ان البحث في اطار العقل الاسلامي (يتضمن بالضرورة الطابع اللاهوتي، مثلما لا يصح ان يقال ان البحث في اطار العقل العربي (يتضمن

ضرورة الطاع العرقي، فلا مانع من ان يكون اساس البحث في العقل الاسلامي (هو البحث الاستمولوجي بعيدا عن اللاهوت، وعليه ان الفارق بينهما وتمييز احدهما عن الاخر يتحدد بملاحظة مقومات البحث ان كانت تدخل في الطرح القومي ام الديني، فان من اهم مقومات الطرح القومي هي اللغة وحثها من جهة اللفظ والمعنى، والجغرافية من جهة تأثر الانسان بمحيطه الخاص، والجنس من جهة العرقية، في حين ان من اهم مقومات الطرح الديني هو العقيدة والشريعة . بما تحملان من طابع معياري تحدده اساسا نظرية التكليف باعتبارها قطب التفكير الديني^{٢٢} .

يقترح يحيى محمد^{٢٣} بديلا عن مفهوم العقل العربي (مفهوم العقل العربي الاسلامي) الذي يستمد روح موضوعه الاساس من النص المقدس كمادة خام، فأداته تنهج نحو توظيف النص في تشكيل الثقافة العلمية وانتاجها، وحيث ان النص المقدس يمتلك في حد ذاته إعتبارين أساسيين فهو من جهة يمثل اللغة العربية نفسها، ومن جهة اخرى له قدسية خاصة هي القدسية الشرعية التي اضافها الشارع الاسلامي عليه، ومن ثم فهو ليس كأية لغة ولا كأى نص كان، بل هو نص لغوي محمل ومشحون بالقدسية الدينية، لذا فان العقل العربي الاسلامي ذاته يصبح حاملا لمادة ذات طبيعة مزدوجة، فهي من جهة مادة لغوية قد تساهم بدرجة مافي حمل صورة الواقع العربي وعكسه على صعيد العقل، ومن جهة اخرى هو عبارة عن مادة دينية ذات صبغة معيارية قائمة في الاساس على نظرية التكليف بما تعبر عن علاقة المكلف بالمكلف^{٢٣} .

ويرى الباحث هنا ان مفهوم العقل العربي الاسلامي (لذي يقترحه يحيى محمد^{٢٤} اكثر توفيقا من مفهوم العقل العربي (العائد للجابري و الموروث) العائد لحسن حنفي بحكم تكاملته وعدم اضطباعه بأية مسحة دينية فحسب او قومية فحسب، وهكذا بقدر نجاح مفهوم العقل العربي (في اثبات قوة تحكم التأثير اللغوي والجغرافي على مادة العقل وتوجهاته، بقدر ما يثبت قوة انشداد تلك المادة إلى المفاهيم المعيارية، وبقدر ما يكون الوصف والتسمية لصالح العقل المعياري (متمثلا بالاتجاه الاسلامي للخصوصية الزائدة التي يضيفها واقع الفكر الاسلامي على المعيار الديني عاما^{٢٤} .

هكذا انتهت محاولة الجابري الخ اصة بطي تاريخ الفكر العربي ضمن الوحدة المعرفية المتمثلة بالعقل العربي إلى تأسيسها على وحدة التاريخ والجغرافية مما اضطره إلى ان يمارس حالة التهديم والتفتيت لها، لاسيما وقد كان للعامل الايديولوجي أثره في هذا المجال^{٢٥} .

التصنيف الثلاثي للعقل العربي :

انتهى لجابري إلى وجود ثلاثة نظم معرفية متكاملة هم : النظام البياني الذي يعتمد على قياس الشاهد على الغائب كمنهج في انتاج المعرفة (المعقول الديني) ونظام العرفان المؤلف من تصوف وباطنية وكيمياء وتطب و فلاحة نجومية وسحر وطلسمات وعلم نتجيم، اذ يؤسسها النظام العرفاني القائم على الكشف والوصال والتجاذب والتدافع " اللامعقول العقلي" في حين هناك نظام ثالث هو النظام البرهاني الذي يؤسس كلا من المنطق والرياضيات والطبيعات والالهيات او الميتافيزيقا، والذي يقوم على مبدأ الملاحظة التجريبية والاستنتاج العقلي كمنهج المعقول العقلي^{٦٦}.

يرجع الجابري هذا التصنيف الثلاثي إلى عبد الكريم بن هوازن القشيري في كتابه لطائف الاشارات) الذي ميز فيه بين ثلاث طرق او مناهج في المعرفة، العرفان الذي شرح الله به قلوب اوليائه، والبرهان الذي اوضح الله به نهج الحق لمن اراد طريقه، والبيان الذي انزل الله به القران هدى للناس ومعجزة الرسول^{٦٧}، يرى يحيى محمدا ان مقاصد القشيري وتقسيمه لهذه الطرق تختلف كثيرا عما رمى اليه الجابري، فالبرهان عند القشيري هو من خاصة علم الكلام بالدرجة الرئيسية، بخلاف ما عند الجابري من انه خاصة الفلاسفة الارسطيين، يضاف إلى ان القشيري يعد هذه الطرق عبارة عن انوار بعضها اكمل من البعض الاخر بغير تضاد ومعارضة، وان الترتيب والكمال فيما بينها يسير باتجاه معاكس لما هو مرتب عند الجابري، فالقشيري يرى ان ابلغها كمالا يتمثل بالعرفان ثم البيان واخيرا لبرهان. ثم ان تقسيم القشيري هذا بحسب يحيى محمدا - لايعبر عن تقسيم معرفي فحسب، بل كذلك فيه جنبه لاهوتي او معيارية غير معرفية، حيث يتفاوت بالقيمة اليمانية، أي انه عبارة عن معرفة ومعيار مع^{٦٨}.

اعتبارات خلل تصنيف الجابري من وجهة نظر "يحيى محمد":

نعم يعد تصنيف الجابري لعلوم التراث ثورة منهجية كبيرة، وهو يستحق التقدير، اذ فيه اعداد ترتيب العلاقات بين العلوم والمعارف التراثية بطريقة جديدة تتجاوز الاختلافات المظهرية لتتنظر إلى مآكنه من توافقات او اختلافات بنيوية داخلية تتمثل باليات المعرفة ووسائلها ومفاهيمها لاساسيا^{٦٩}، الا ان ذلك لايمنع من تاشير ما انتاب ذلك التصنيف من خلل وقصور لاعتبارات عد :

اولا . ان الجابري ضمن تصنيفه شكلا صوريا افتعل التضاد بين الانظمة، وهي محاولة تجعل من العلوم انظمة فكرية بعضها يضاد البعض الاخر، كما هو الحال في افتعاله للتضاد بين النـ و والمنطق مع انها في الاساس صوريان وليسا نظامين فكريين كسائر الانظمة المعرفية التي ميزتها انها تمتلك رؤية كلية عن العالم او الوجود^{٧٠}، مما يجعل محاولة الجابري بهذا الخصوص غير موفقة لأن صورية المنطق - ومنه القياس البرهان - تقتضي ان لا يكون بينه وبين البين أي تضاد ومعارضة، بالرغم من ان علمي النحو والمنطق

يعالجان موضوعين مختلفين وان تداخلا في بعض القضايا المشتركة . والجابري طبقا لذلك الادعاء حاول ان يفسر بعض القضايا الميتافيزيقية استنادا إلى صورية هذين العلمين، حيث ربط بين انطلاق لائحة المنطق الارسطي من مقولة الجوهر " وبين قول الفلاسفة بقدوم العاد . وايضا على نفس الشاكلة في الطرف المضاد ربط بين انطلاق لائحة النحو العربي من مقولة الفعل^١ وبين قول الكلاميين بحدوث العالم، او خلقه من لاشيء^(١) والواقع ان مناقضة اهل البيان للمنطق لا يقصد منه - في الغالب - مناقضة المطلق من حيث ذاته، فهو في حد ذاته لا يعد مضادا للبيان او المعيار، بل لان الفلاسفة وضعوه واستخدموه لاغراضهم الوجودية^٢ حتى اصبح ملاصقا لآعمالهم الفلسفية^(٢) . هذا مع ان افتعال التضاد بين المنطق والنحو قد سبق وان رد عليه (الفارابي) الذي اعاد العلاقة الحقيقية بينا ما في ما يختلفان وما يشتركان فيه من بحث، موضحا انه حتى في مجال ما يشتركان فيه تختلف الغاية بينهما، فغاية ما يريده المنطق من بحث هو عموم اللغة، في حين ان غاية ما يريده النحو منه هو خصوصية اللغة لآعمومها، فالمنطق يشارك النحو بعض المشاركة بما يعطي قوانين تخص الامة ما، وعلم المنطق انما يعطي قوانين مشتركة تعم الفاظ الامم كلها^(٣) .

ثاني . ان البيهز^٤ الذي عدده الجابري نظاما بحاله قد جرده من الفعالية العقلية المستقلة على الرغم من احتوائه على علم الكلام، كما مر مع المعتزلة التي جردها من الممارسة العقلية المستقلة . كذا الحال مع الامامية الاثني عشرية التي وضعها في مصاف الباطنية ضمن النظام العرفاني واتهمها بعدة تهمة باطلة، ولاشك ان نظريته هذه تفضي إلى نفي ان يكون الفكر العربي الاسلامي حاملا لأية دلالة عقلية مستقلة، وذلك باعتبار ان البيان هو النظام الوحيد الذي يمثل اصالة الفكر العربي، اما النظامان الاخران فهما من الانظمة الدخيلة عليه^(٤) . وهكذا يجعل الجابري من الفكر العربي الاسلامي فكرا يغيب فيه العقل كليا الا ما طرأ عليه من الخارج، وبالتحديد من ارض اليونان عبر الفلسفة، فهو عبارة عن فكر لا يقوم على أية فعالية عقلية مستقلة، مع اننا - في الوقت نفس - يعمل على توليد وتأسيس قضايا لها خصائص عقلية صرفة، كما في توليد النحو لقضايا علم الكلام^(٥)، ثم ان من المسلمات الاساسية للفكر الحديث اعتباره ان تاريخ البشرية - كذا - لا يحتضن سوى ثلاث حضارات ثقافية منظرّة للعالم، هي الحضارة اليونانية القديمة، والحضارة الاسلامية الوسيطة، والحضارة الغربية الحديثة، والفكر الحديث لم يشكك في كون هذه الحضارات الثلاثة هي وحدها التي قدر لها ان تتمظهر بمظهر الثقافة المنظمة من التنظير والتفكير بعيد - نسب - عن الرؤى السحرية والاسطورية^(٦) .

ثالث . ان تصنيف الجابري الثلاثي يتضمن تضادا تاما - بين العرفان الكشفي والبرهان الفلسفي مع ان الروابط التي تربطهما تجعل من نتاج أي منهما يمكن ان يرد إلى الآخر^(٧) . وان التدقيق في الامر يجعل المرء يذعن إلى الوحدة والاتفاق بينهما، وقديما كان افلوطين يعرض افكاره بحسب الطريقة العقلية، لكنه مع ذلك لا يتخلّى احيانا عن نزعتة العرفانية ..

وابن باجة لم يعترض على العرفان اعتراضا جذريا من حيث الرؤية، بقدر ما كان يشترط ان يتقدم عليه النظر العقلي كشرط اساسي وطبيعي ... وحال ابن رشد كحال سابقه ابن باجة، فهو ايضا لا يؤاخذ العرفان الا بصدد كونه لم يتخذ السلوك الطبيعي للتدرج العلمي، اذ يرى هو الآخر ان العقل والتعليم شرط طبيعي للوصول إلى حالة الاتحاد كغاية قصوى .. ولو انتقلنا إلى الغزالي فسنرى انه جاء ليعزز الطريقة نفسها، واعترف انه لافرق بين علم الكشف وعلم العقل الكسبي في ادراكهما للحقيقة، رغم اختلاف طريقه ما^٨، وهكذا تبدو الدراسات التي تعد العرفان عبارة عن (اللامعقولا) او العقل المستقيل، والتي تصنع بينه وبين الفلسفة حاجزا اصما، هي دراسات موهومة. فاذا كان من الواضح ان ارسطو وابن باجة وابن رشد هم من الفلاسفة الصريحين، وكذلك ابن عربي والآملي والجيلاني هم من العرفاء الصريحين، فان امثال ابن سينا والغزالي والسهورودي وصدر المتألهين يمكن عدّهم باعتبارات معينة فلاسفة وباعتبارات اخرى عرفاء ذوي نزعة باطنية^٩. وسيظهر زيف دعوى الجابري في ثنايا القسم الثاني.

القسم الثاني: النقد التطبيقي / نقد القضايا:

طرح الجابري فواصل مكبرة بين ارسطو وابن باجة وابن رشد وحتى ابن طفيل من جهة، وبين الفارابي وابن سينا والغزالي والاسماعيلية والعرفاء الاشراقيين جميعا من جهة اخرى. كما وضع فواصل مضخمة بين ما يسمى بالفلسفة المشرقية والمغربية وبدورن - الحديث ليحيى محم - سنكشف عن زيف مثل هذه المزاعم، وذلك بالبحث حول محورين اساسيين: احدهما يتعلق بتزييف الزعم الخاص بوجود فواصل جذرية بين الفكر الارسطي وفكر المشرقيين ومنهم ابن سينا. والثاني فيتعلق بتزييف الزعم الخاص بوجود قطيعة بين الفكرين المشرقي والمغربي^{١٠}.

ارسطو والمشرقيون .. ابن سينا نموذجا:

يرجع الجابري اختلاف ابن سينا عن جميع المشرقيين ومنهم الفارابي، بفارق عام يتعلق بكيفية توظيف ارسطو. ذلك ان المشرقيين قد وظفوا كلا من المنطق والعلم والميتافيزيقا الارسطية عبر تاويل هذه الميتافيزيقا تاويلا يسمح بتمرير مفاهيمها المؤسسة للمنطق والعلم إلى الفكر الالامي حتى يتمكن هذا الفكر من ان يؤسس من داخله العلم والمنطق .. أي حتى يغدو منبعا للعقلانية لا مستوردا لها، وهذا ماتم تحقيقه من خلال الكندي والرازي الطبيب واخوان الصفا والاسماعيلية، ثم تصل قممتها على يد الفارابي. لكن الامر مع ابن سينا يختلف، حيث ان الحاجة عنده لم تكن عبارة عن توظيف ارسطو عقلانيا بقدر

ماكانت عبارة عن التخلص منه، فكان بذلك المدشن الفعلي لمرحلة اخرى في تطور الفكر الفلسفي في الاسلام، مرحلة التراجع والانحطاط^{١١}. ويرفض يحيى محمداً ان يكون اختلاف ابن سينا عن ارسطو يصل إلى حد الجذرية والحسم من الناحية الاستمولوجية، وسيوضح ذلك من خلال التفصيلات التالي :

- ارسطو ونظرية الفيض :

إذا ما علمنا ان ارسطو يعتقد بما اطلق عليه بقاعدة الامكان الاشرف^{١٢} من حيث اسبقية الكامل على الناقص في الوجود وانه وسائر الفلاسفة القدماء من المحال عندهم ان يخلق الافضل من اجل الأتقصر ، لكن عن الافضل ولا بد يلزم وجود الانقص : كالرئيس، مع المرؤوس، الذي كماله في غير الرئاسة، وانما الرئاسة ظل كمالا - وكذلك العناية بماهاها هي شبيهة بعناية الرئيس بالمرؤوسين، الذين لانجاة لهم ولا وجود الا بالرئيس، وبخاصة الرئيس الذي يحتاج في وجوده الاتم الافضل إلى الرئاسة، فضلا عن وجوده^{١٣} مما يعني ويدل على ان لنظرية الفيض جذورها الارسطية - حسب رأي يحيى محمد - وارتباط الموجودات بمبدأ الوجود الاول ارتباطا قائما على نظام التسلسل بحسب الطبع والكمال^{١٤}. أي ان ابن سينا افاد من قاعدة الامكان الاشرف الارسطية كموجه : ام لاثبات وحدة انضمام الكائنات بعضها للبعض الاخر على نحو الكمال^{١٥}. ذلك الكمال الذي ليس بممكن فيه، فاذن ليس بأزائه نقص^{١٥}. وهذا مايدعو إلى ازالة الحواجز المصطنعة في التمايز الحاد والحاسم بين ارسطو وابن سينا .

- ارسطو والتصورات الشوقية للاجرام :

من الجذور لارسطية للنزعات المشرقية، هو ان ارسطو يعد عالم السماوات لايتصف بالعقول الصورية المحصنة المفارقة فحسب، بل كذلك انه يمتاز بنفوس ذات قوى شوقية . فالاجرام انما تتحرك بعلّة فاعلية عبارة عن العقول المحضة، والتي هي في الوقت نفسه تمثل غايات هذه الحركة الدورية، اذا حركة تتولد من جهة الشوق في نفوس هذه الاجرام، ف الذي يتحرك إلى الحركة بماهي حركة هو متشوق لها ضرورة، والذي يتشوق الحركة فهو متصور لها ضرورا^{١٦}، وبذلك فان الاجرام السماوية هي ذوات عقول وشوق، اذ ان المحرك لها هو عقل برئ من المادة، لزم ان لا يحرك الا من جهة ما هو معقول ومتصور، واذا كان ذلك كذلك، فالمتحرك عنه عاقل ومتصور ضرورا^{١٧}.

اول ما يلاحظ يحيى محمداً في التصوير الارسطي الذكر هو انه لا يختلف كثيرا عما تقوله مشرقية ابن سينا . فالتعبير عن الاجرام السماوية بان لها نفوسا شوقية تجعل غايتها من الحركة هي لعقول المحركة، يجعلها تقع في مقام النفس المتخيلة التي يقوله بها المشارق . ذلك انهما يتفقان على عدة امور بهذا الصدد، فمن جهة انهما يتفقان على ان

عالم السماوات هو عالم حي بسيط كامل وثابت وبرئ من المادة السيولانية، كما ويتفقان على ضرورة وجود امر مايتوسط بين الجسم والمفارق في عالم السماء . وهنا موضع الخلاف الجزئي بينهما، حيث ان هذا الامر المتوسط والذي هو عبارة عن النفس الجرمية، يكون عند التصور الارسطي عبارة عن العقل، اما عند التصور المشرقي فهو عبارة عن النفس المتخيل .^(١٨)

اما السبب الذي يجعل الطريقة الارسطية تخشى من قبول وجود النفس المتخيلة والحساسة كرتبة وسيطة بين العقل المفارق وبين الجسم السماوي ماصرح به الاسنكر من ان هذه الاجرام ليست متخيلة لان الخيال انما كان في الحيوان من اجل السلامة، وهذه الاجرام لاتخاف الفسادة فالخيالات في حقها باطل، وكذلك الحواس، ولو كن لها خيالات لكان لها حواس، لان الحواس شرط في الخيالات فكل متخيل حساس ضرورة، ولو ينعكس^(١٩) .

وقد رد ابن سينا - على لسان المشرقيين - بقياس الشاهد على الغائب اذ ذكر ابن سينا قول المشرقيين من ان ما اعتمدته الارسطيون في ان الاجرام السماوية لاينبغي ان يكون لها حس وخيال باعتبارها لاتحتاج إلى غذاء، ولا لها طلب شيء ولا هرب من شيء، فكل ذلك بنظر المشرقيين ليس بواجب، لان الحس والادراك بنفسه معنى مطلوب لذاته، فليس بمنكر ان يكون للاجرام السماوية ضرب من الحس لايحتاج فيه إلى انفعال واستحالة، بل يكون كحال القمر في استضاءته من الشمس ولعل لها حاجة من وجه ما إلى امر حسي وادراك زماني كما يذكره المشرقيون^(٢٠) بل ان ابن سينا نفسه قد عجب من موقف ارسطو فيما يتعلق بالتصورات العقلية للاجرام السماوية، وذلك بقوله ان التصور العقلي غير ممكن : لجسم ولا لقوة : سم فهو غير ممكن : لما يتحرك بذات^(٢١)

اخيرا يؤكد يحيى محمد^(٢٢) على ان للفلاسفة انتماءهم الخاص الذي يجعلهم يقفون على خشبة مسرح واحدة، فأراءهم وان بدت مختلفة من هنا وهناك الا انها غالبا ماتكون متفقة على النحو الكلي، ذلك لان المبررات والاسس التي تقوم عليها تظل تحت هيمنة القوانين الحكمية^(٢٣) ولو من بعض الوجوه، والاهم من ذلك كله هو ان هناك وحدة ابستمولوجية تجمعهم، فهي تجمع بين ارسطو وابن سينا، وبين الفلسفة المشرقية والمغربية، وكذلك بين الفلسفة عموماً والعرفان، فكل هذه الثنايا والمجاميع لها وحدة تجمعها هي عبارة عن دينامو التفكير الوجودي، او الاصل الفعال المتمثل بالنسخة^(٢٤) .

القطيعة بين الفكر المغربي والفكر المشرقي:

كان ابن سينا اول من ميز بين فلسفتين مشرقية ومغربية . فقد جاء في مقدمته لكتاب المدخل من منطق الشفاء (ولي كتاب غير هذين الكتابين - أي الشفاء واللواح - اورت فيه الفلسفة على ماهي بالطبع، وعلى مايوجبه الراي الصريح الذي لا يراعى فيه جانب

الشركاء في الصناعة، ولا يتقى فيه شق عصاهم مايتقى في غيره، وهو كتابي في الفلسفة المشرقية، واما هذا الكتاب - الشفا - فاكثر بسطا، واشد مع الشركاء من المشائين مساعدة، ومن أراد الحق الذي لامجمة فيه فعليه بطلب ذلك الكتاب، ومن اراد الحق على طريق فيه ترضي ما إلى الشركاء، وبسط كثير، وتلويح بما لو فطن له استغنى عن الكتاب الاخر فعليه، بهذا الكتاب - أي الشفا - ^{١٣}، كما ذكر في تصديره لكتاب المباحثات : اني كنت صنف كتابا سميته كتاب الانصاف " وقسمت العلماء قسمين : مغربيين ومشرقيين، وجعلت المشرقيين يعارضون المغربيين، حتى اذا حق اللدد، تقدمت بالانصاف . ^{١٤}

يذهب عبد الرحمن بدوي في معرض تفسيره لكلام ابن سينا إلى انه يقصد بالمشرقيين المشائين من اهل بغداد، والمغربيين هم الشراح الارسطيون مثل الاسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوي ^{١٥}، الا ان الجابري يخطئ بدوي في تفسيره ذاهبا إلى ان المقصود بالمشرقيين عند ابن سينا هم اهل خراسان والمقصود بالمغربيين هم اهل بغداد من معاصريهم باعتبارهم مشائين، فلا يعقل ان يناصر ابن سينا المغربيين " كما يقول بدوي، ويسمى فلسفته "سفة مشرقيا" ^{١٦} معتمدا في هذا الرأي على بعض الاشارات، والتي منها ما نقل عن ابي الحسن العامري : اصح مايتفق للانسان، ان تكون طينته مشرقية وصورته عراقية، فانه يصير بهذا جامعا بين متانة خراسان وظرف العراق، مفارقا لبلادة خراسان، ورعونة العراق ^{١٦}.

والاشارة الثانية من ابن سينا حين قال والذي ذكره من اختلاف الناس في امر النفس والعقل، وتبلدهم وترددهم فيه، لاسيما البله النصارى من اهل مدينة السلام ^{١٨} وقد قال ابن رشد على لسان اصحاب ابن سينا انهم قالو : وانما سماها فلسفة مشرقية لانها مذهب اهل المشرق، فاذم يرون ان الالهة عندهم هي الاجرام السماوية، على ماكان يذهب اليه ^{١٩}.

اما في الوقت الحاضر فان محمد عابد الجابري يعد فلسفة ابن سينا المشرقية " بانها احدى تجليات الوعي القومي الفارسي المهزوم ^{٢٠} وانها الايديولوجيا الاسماعيلية، كما نشرت رسائل اخوان الصف ^{٢١} وابن سينا يقدم نفسه لذ - بحسب الجابر - نموذجاً فريداً للفيلسوف الذي يفتقد الحد الأدنى من الوعي الايديولوجي ^{٢٢} ومن ثم لم تكن عملية التخريب الذاتي " التي مارسها عقل ابن سينا نتيجة لغياب الوعي الفلسفي والوعي العلمي لديه وحسب، بل كانت ايض - وربما كان هذا هو السبب في ذا - نتيجة لغياب الوعي الايديولوجي ^{٢٣} واننا حيال ابن سينا ازاء عملية نموذجية من عمليات القلب الايديولوجي التي يختفي وراءها كثير من الفلسفات العظمى ^{٢٤}.

يرى الباحث هنا قدرا من التخبط يثير السؤال التالي : كيف يمكن لمن افتقد الحد الأدنى من الوعي الايديولوجي ان يقوم بعملية قلب ايديولوجي تختفي وراءها كثير من الفلسفات العظمى ثم كيف ان الكشف عن المضمون الايديولوجي للفلسفة المشرقية السينوية هو وحده

الذي يمكنه ان يجعل هذه الفلسفة مفهومة ^(٥) اذ كيف يتأتى لمن يفتقد الحد الأدنى من الوعي الايديولوجي ان يكون ا لسفته مضمون ايديولوجي؟

باسقاط مفهوم القطيعة المعرفياً ' على التاريخ الفكري بين المشرق والمغرب يكون الجابري . على رأي يحيى محم - " قد عمل على تفكيك وتهشيم العلاقة الوحودية التي تربط بعض الاتجاهات بالبعض الآخر، حيث حولها إلى علاقة تضاد ومنافاة، كما هو الحال في فصله المطلق بين الفلسفة والعرفان، اذ جعلهما ينتميان إلى نظامين متنافيين لا يلتقيان، مع انهم . اذا ما استعرنا لسان ابن رشد - عبارة عن توأمين متآخيين بالجواهر والغريزة، وهما يرضعان من ثدي واحد ^(٦) هكذا يضع الجابري فوارق حاسمة حددها بكون الفلسفة في المشرق العربي محكومة باشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة، أي اشكالية علم الكلام، اما في المغرب والاندلس فلم يكن هناك علم الكلام ولا فرق ولا تعدد .. وهذا ما جعل فلاسفة المشرق يأخذون الميتافيزيقا لانهم كانوا يحتاجون اليها في التوفيق بين الدين والفلسفة في علم الكلا . اما في المغرب، والا ندلس فقد اخذوا الرياضيات والطبيعات والفلك والطب والمنطق، واصبح ارسطو هو الاصل واصبح الفكر الفلسفي ارسطيا محضاً خاليا من الافلاطونية المحدثة والتأثيرات المشرقية من فارسية وغنوصية وهرمسية وغيرها ^(٧) فهذا التحديد الاجمالي للفارق العام بين الاكرين المشرقي والمغربي هو الحد الفاصل لما اطلق عليه بالقطيعة المعرفياً . فهي تبدأ بدايتها العميقة مع ابن باجة كاول فيلسوف محترف في المغرب والاندلس، اذ كانت فلسفته علمية الابيستمي، علمانية الاتجاه بفعل تحررها، من اشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة التي اتخمت المشرق، اذ ان فلسفته ظلت دائما لاهوتية الابيستمي والاتجار ^(٨) .

ابن باجة نموذجا للقطيعة بين المشرق والمغرب:

تبدأ القطيعة المعرفية بين فلاسفة المغرب والاندلس من جهة، وفلاسفة المشرق من جهة اخرى، ومن النقاط التي افترق فيها ابن باجة مع اهل المشرق واشكالياتهم الدينية التي اغرقوا عقولهم به - بحسب الجابر - وهي باختصار كالآتي ^(٩) :

١. التحرر التام من هاجس التوفيق بين الفلسفة والدين .
٢. رفض الطرق غير العقلية لبلوغ الحقيقة وتحقيق السعادة، كالمشاهدات الصوفية .
٣. اعتبار النبوة موهبة الهية نادرة من دون تفسيرها فلسفيا كما حصل في المشرق عند الفارابي واتباعه .
٤. السعادة القصوى هي السعادة العقلية وذلك بالاتصال بالعقل الفعال عن طريق العقل المستفاد، بحيث يصبح هذا هو ذاك .

٥. ان فكرة الفيض غائبة عن مجال تفكير ابن باجة تماما، ففي عدم معالجته لمسألة العقول الالهية وابعادها عن اهتمامه يجعل من طريق الاتصال بالعقل الفعال صاعدا لا نازلا، وذلك بارتقاء الانسان في مدارج الكمال العقلي وليس بفيض الهيم .

٦. للفلاسفة وحدة عقلية خالدة يتم فيها اللقاء العقلي والالهي، وهي تتجاوز حدود الزمان والمكان .

يبدأ يحيى محمد " حواراه مع الجابري بهذا الشأن بقضية اشكالية الفلسفة والدين، فيؤكد على ان ابن باجة نعم لم ينشغل بها، سوى اشارات خاطفة يثبت فيها ما للغيب او الوحي من أثر في اكمال المعرفة الفلسفية، لكن حتى مع افتراض عزوفه كليا عن الانشغال بهذه الاشكالية، فان ذلك لايعني القطيعة من الناحية الاستمولوجية فابن باجة هو كأي فيلسوف يفكر بروح لاختلف عن الروح التي يفكر فيها غيره ومن ضمنهم فلاسفة المشرق العربي الاسلامي مادام هناك جامع يجمعهم لذلك كان كثير الاعتماد في طرحه على كل من ارسطو وافلاطون والفارابي، الامر الذي جعل اثر ذلك واضحا في صياغته لعلاقات الوجود، حيث انها مستمدة من هذا المزيج الثلاثي المركب، مع ما اضاف اليه من طابع صوفي^{١١} .

اما بشأن نظرية الفيض، فان ابن باجة وان كان لايتحدث عنها في رسائله القليلة، التي وصلتنا، الا ان ذلك لايعني انه لايلتزم بها بشكل من الاشكال، فعلى الاقل اننا لو افترضناه ارسطيا خالصا في هذا المضمار، مثله في ذلك مثل ابن رشد، لكان يكفي انه يعترف بها ضمنا، خاصة وان النظرية الارسطية تقر بقاعدة الامكان الاشرف (التي تتضمنها كليا، بل وان نظريته في العقل الفعال لها دلالة خاصة على طبيعة هذا الفيض الذي يخرجها عن الصيغة الارسطية، بل وعن الطريقة الفارابية والسينية الشائعة، ليدخلها في الدائرة الصوفية الخالصة^{١٢}) اما مسألة رفض الطرق غير العقلية لبلوغ الحقيقة، ومنها المشاهدات الصوفية، فان ابن باجة مارام سوى التصوف العقلي، فهو الجديد الذي تفرد به، والذي فيه اقام الحبل السري " المتصل مع العرفان الامر الذي يعني ان الجديد عنده هو رفع البساط عن العقل بالعقل اذ ليس لديه مؤاخذه يؤاخذ بها الصوفية سوى عدم التزامهم النظر العقلي الذي يراه شرطا للمعرفة الاتحادية او الصوفية، وهو ما يطلق عليه اللامعقول العقلي، او الفلسفي في الوحدة العقلية^{١٣} .

اما قضية تنظيم ابن باجة للوحدة بين الفلاسفة من خلال اللقاء العقلي الالهي، وذلك بتحليله للعقل، فان ذلك يجعله يكرر - حسب رأي يحيى محمد " ماسبق ان سعى اليه الفارابي بطريقة مختلفة ومن ثم فان ابن باجة لا ينظر إلى فلاسفة المشرق نظرة خارجة عن هذه الوحدة وذلك اللقاء الخالد غير الخاضع للزمان والمكان، فهو لا يرى بين الفلاسفة قاطبة من فرق الا في المظهر وبهذا يكون اللقاء عند ابن باجة قائما على الاتحاد الصوفي، بينما

يقوم عند الفارابي على الاتصال الفلسفي^{١٣} ، يفهم من ذلك كله ان ابن باجة لم يكن ذا قطيعة ابستمولوجية مع فلاسفة اهل المشرق، بل ولا انه ارسطي خالص .

ولو اننا طبقنا عليه بعض احكام الجابري التي حكم بها على فلاسفة المشرق، لكان فيلسوفنا في دائرة خارجة عن دائرة البرهان الارسطي، وهي دائرة العرفان كثمرة لهذا البرهان، ذلك ان قوله بنظرية الاتحاد مع العقل الفعال يجعله اسوأ حالا من حال الفارابي الذي صورته الجابري بانه يرى العرفان ثمرة ونتيجة للبرهان، لكونه جعل المعرفة البرهانية تنتهي في اسمى درجاتها إلى الاتصال بالعقل الفعال^{١٤} بل قد لا يكون اقل حالا من المعلم الثاني الذي اتهمه بانه توج نظريته في المعرفة بفكرة السعادة (العرفانية الهرمسية الاصل^{١٥} مع ان ابن باجة يقول بهذه الفكرة على نحو أشد امعانا في العرفان والتصوف، بل مامن فيلسوف الا ويقول بفكرة السعادة عبر الكمال العقلي، بمن فيهم ارسطو^{١٦} .

الخاتمة:

ان ما قدمه الجابري في مشروعه لنقد العقل العربي - على الرغم من تلاعبه الواضح في الاحضار والتغيب، احضار نصوص بعينها وتغيب نصوص اخرى بقصدية يوجهها الهدف الايديولوجي، ورغم التحامل في كتاباته على من حملته مسؤولية التخلف وتكريس اللامعقول كما هو موقفه من فلاسفة المشرق العربي والاسلامي وعلى رأسهم ابن سينا، الذي يتهمه بالعنصرية الفارسية من غير دليل يقده - هو مشروع في غاية الجدة والاهمية، وذلك لانا - كما قال جورج طرابيشي في كتابه نظرية العقل (اطروحة تغير، وليس مجرد اطروحة تثقيف، لكونه يفتح امامنا افاقا من التفكير لم يكن بالامكان فتحها مالم تزل من موقع الجذور الخاصة، ينقد العقل الذي نفكر به .. وقد تميز نقد يحيى محمد ' لمشروع الجابري بالمنهجية الابستمية البعيدة كل البعد عن الادلجة والجدل وصيغ الاتهامات غير القاطعة لان ماطرحة الجابري اصلا يبعث على التفسير والمساءلة والنقد، سواء بالنسبة للموضوع الذي اخضعه للنقد وهو العقل العربي، او حتى بخصوص الاطروحة التي قدمها في نقده لهذا العقل .

ويمكن صياغة نتائج البحث على شكل نقاط كالآتي :

١ . يمارس يحيى محمد ' في حوار مع الجابري - كما هو في عموم مشروعه - القراءة الجوانبية التي لاتعنى بالعوامل الخارجية، بقدر ماتفترض لظاهرة كقالب منطقي يحظى بدرجة معقولة من النظام الهندسي الاكسيمي طبقا لما يفرضه المنطق الخاص بالاصول المولدة للمعرفة، والتي يطلق عليها دينامو التفكير) .

٢ . ان نقد مشروع الجابري عند يحيى محمد ' يقوم على سؤال كيف نفهم التراث، وهذا السؤال يرتبط بالتفكير المنهجي، لانه يرفض القراءة غير المنهجية لان من شأنها عدم ابداء

المقدمات التي يلزم معرفتها قبل الدخول بأية ممارسة لآلية الفهم، لاسيما وان أية نهضة حضارية ناملها لا تتحقق الا عبر حل للاشكالية الخاصة بالفهم .

٣. يرى يحيى محمد ' ان الجابري في مشروعه قد تآثر بالأوربيين وهم يكتبون تاريخهم على صورة الوحدة والاستمرارية بشكل حقب بعضها يفسر البعض الآخر ويؤسسه الامر الذي افضى بذلك التفكير إلى ان يفبرك لنا تاريخا معرفيا فرض عليه انواعا من الاسقاط والتأويل والادلاج .

٤. يرى الباحث ان يحيى محمد ' قد اخفق حين وصف منهج الجابري بـ (البراني) فمنهج الجابري يتصف بالتكاملية وان غلبت عليه النزعة البنيوية .

٥. يرى الباحث ان مفهوم العقل العربي الاسلامي (الذي اقترحه يحيى محمد " اكثر توفيقا وملائمة من مفهوم العقل العربي (العائد للجابري، ومفهوم الموروذ) العائد لحسن حنفي، بحكم كاملية، وعدم اضطباعه بأية مسحة قومية فحسب او دينية فحسب .

٦. يؤكد يحيى محمد ' على ان تصنيف الجابري الثلاثي لعلوم التراث، نعم يعد ثورة منهجية كبيرة تستحق التقدير، الا انها اخذت شكلا صوريا فتعل التضاد بين تلك الانظم .

٧. يرفض يحيى محمد ' ان يكون اختلاف ابن سينا - ن ارسطو يصل إلى حد الجزرية والحسم من الناحية الاستمولوجية، نعم للفلاسفة انتماءهم الخاص لكنهم يقفون على خشبة مسرح واحدة، فأراءهم وان بدت مختلفة هنا وهناك الا انها غالبا ماتكون متفقة على النحو الكلي .

٨. يرى يحيى محمد " ان الجابري باسقاط مفهوم القطيعة المعرفي (على التاريخ الفكري بين المشرق والمغرب قد عمل على تفكيك وتهشيم العلاقة الوحدوية بينهما وحولها إلى علاقة تضاد ومنافا .

٩. يرى يحيى محمد " اننا لو طبقنا بعض احكام الجابري على ابن باجا - وهو النموذج المدروس في هذا البعد - لكان في دائرة خارجة عن دائرة البرهان الارسطي، وهي دائرة العرفان كثرة لهذا البرهان، لانه يقول بفكرة السعاد (العرفانية بصورة اشد امعانا في العرفان والتصوف من الفارابي .

الهوامش :

١ - الدكتور حسام محي الدين الالوسي : دراسات في الفكر الفلسفي الاسلامي، دار الشؤون الثقافية العامة، غداد ٩٩٢ ، ص ٥٠ .

٢ - يحيى محمد : نقد العقل العربي في الميزان، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ١٩٩٧ ، ص ١٥ .

٣ - المصدر نفسه، ص ٦ ١٧ .

- ٤ - يحيى محمد : الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ١٠٠٠ ، ص ٢٩ . ١٣٠ .
- ٥ - يحيى محمد : مدخل إلى فهم الاسلام الاكر الاسلامي نظمه . ادواته . اصوله، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ٩٩٩ ، ص ٤ ، ١٥ .
- ٦ - المصدر نفسه، ص ١٧ .
- ٧ - هنا لابد للباحث من ان يثبت استغرابه لتجاهل يحيى محمد " لمشروع الدكتور حسام محي الدين الالوسي القائم على المنهج التكاملي والذي انتج خطابا فلسفيا متوازنا اذ مر عن بحوث رصينة احاطت بمشكلات الفلسفة الاسلامية واليونانية فضلا عنها في فكرنا العربي المعاصر بعقلانية بعيدة كل البعد عن الادلجة والتجزئي .
- ٨ - يحيى محمد : مدخل إلى فهم الاسلام، ص ٨ .
- ٩ - محمد عابد الجابري : قضايا الفكر العربي المعاصر، مجلة الاداب، العدد ١٠٠ ، اذار نيسان ١٩٩٦ ، السناً ٢ ، ص ١٤ ، قارر : الدكتور حسام محي الدين الالوسي، مفهوم التراث عند محمد عابد الجابري - دراسة نقدية، ضمن : التراث والنهضة، منشورات المجمع العلمي العراقي ٩٩٩ ، ص ٣٣ ، اذ يؤكد على ان كتاب نحن والتراث (يتضمن الخطوط الكبرى لمشروعه في تكوين العقل العربي) و بنية العقل العربي (وقبلهما الخطاب العربي المعاصر) فهذه كلها محاولة للبرهنة وجلب النصوص لتأييد دعوته في نحن والتراث (وقريبا من هذه الرؤية يؤكد يحيى محمد ' على اننا لا نقصد بمشروع نقد العقل العربي) مجرد اجزائه الثلاثة التي دخلت تحت هذه التسمية . بل نضيف إلى ذلك كل ما كتبه الجابري حول التراث وبكيفية خاصة الدراسة الهامة التي جاءت تحت عنوان نحن والتراث (انظر : يحيى محمد : نقد العقل العربي في الميزان، ص ١ .
- ١٠ - محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ٣ ، ص ٣ - ١٤ .
- ١١ - المصدر نفسه، ص ١٠ .
- ١٢ - يحيى محمد : نقد العقل العربي في الميزان، ص ٥ ، وقارر : الدكتور حسام محي الدين الالوسي، مفهوم التراث عند محمد عابد الجابري ص ٣٣ ، حيث كان المحور الاول من بحثه : عرض تفاصيل مشروع الجابري، بينما كان المحور الثاني : تقديم نقد وتقييم لمنهجه بخطوطه الاساسية .
- ١٣ - يحيى محمد : مدخل إلى فهم الاسلام، ص ١٠ .
- ١٤ - محمد عابد الجابري : نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ١ : ٩٨٥ ، ص ١٤ ، كذلك : تكوين العقل العربي، ص ١٤٦ ، اذ يؤكد الجابري تلك الفكرة بقولنا : ان اي تحليل للفكر العربي الاسلامي سواء كان من منظور بنيوي لم من منظور تاريخاني سيظل ناقصا وستكون نتائجه مضللة اذا لم يأخذ في حسابه أثر السياسة في توجيه هذا الفكر ومساره ومنعرجات .
- ١٥ - محمد عابد الجابري : اشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، د : ، ص ٨٠ .
- ١٦ - الجابري : تكوين العقل العربي، ص ٣٢ - ٣٣ .
- ١٧ - يحيى محمد : نقد العقل العربي في الميزان، ص ١٣ .
- ١٨ - المصدر نفسه، ص ٨ - ٩ .
- ١٩ - الدكتور علي حسين الجابري : محمد عابد الجابري بين منهج التفكيك والتفسير الفلسفي للحضارة والتراث والمعاصرة، مجلة الموقف الثقافي ، دار الشؤون الثقافية ، بغداد، العدد ١٤ ، السنة الثالثة، ٩٩٨ ، ص ٦ ، وقارر : علي حرب، مداخلات، دار الحداثة، بيروت، ٩٨٥ ، ص ١٨ .
- ٢٠ - سالم يفوت : الجانب المنهجي في كتابة الجابري، ضمن : التراث والنهضة، قراءات في اعمال محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٠٠٤ ، ص ١٣ ، وللمزيد من الاطلاع على

- مفهوم القطيعة، انظر : الجابري، نحن والتراث، ص ٥١ و يحيى محمداً مدخل إلى فهم الاسلام، ص ٩٥ فيما به .
- ٢١ - الدكتور حسام الالوسي : مفهوم التراث عند محمد عابد الجابري، ص ١٤٨ .
- ٢٢ - احمد ماضي : غيض من فيض محمد عابد الجابري : ضمن التراث والنهضة، ص ١٣ .
- ٢٣ - الدكتور حسام الالوسي : مفهوم التراث عند محمد عابد الجابري، ص ١٤٨ .
- ٢٤ - الجابري : تكوين العقل العربي، ص ١٣ .
- ٢٥ - الجابري : التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٩٩١ ، ص ١٣١ .
- ٢٦ - الجابري : المسألة الثقافية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٩ ، ص ٢٨ .
- ٢٧ - الجابري : التراث والحداثة، ص ٢٠ - ٢١ .
- ٢٨ - الجابري : حفريات في الذاكرة من بعيد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٩٩٧ ، ص ١٧٦ ، وللإطلاع أكثر على مختلف المؤثرات السياسية والتربوية والتاريخية التي ساهمت في تشكيل وعي الجابري وثافته، انظر : كمال عبد اللطيف، مقدمات لقراءة اطروحة نقد العقل العربي، ضمن : التراث والنهضة، ذكر انفا، ص ١٥ فما به .
- ٢٩ - ولاء مهدي الجبور : محمد عابد الجابري توجهه العربي الاسلامي وفكره الفلسفي المعاصر، رسالة دكتوراه، قسم الفلسف - كلية الاداء - جامعة بغداد ٢٠٠٥ ، ص ١ .
- ٣٠ - انظر : حسن حنفي، المصادر العقلانية في الفكر العربي المعاصر، ضمن : حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٥ ، ص ١٦ ، اذ يقول : العقل اداة للمعرفة، لافرق بين عربي واعجمي، بل نتاجه الثقافي هو الذي يمكن وصفه با لوطن - المصري - او بالقوة - العربي - او بالثقافة - الاسلام - ثم يقترح حسن حنفي في مكان اخر مفهوم الموروثة ، فالباحث منا يولد في مصر من الامصار، لغته العربية او غير العربية وثقافته الاسلامية، من المحيط إلى الخليج إلى الصين، انظر : حسن حنفي، نقد العقل العربي في مراة التراث والتجديد ضمن : التراث والنهضة، ذكر انفا، ص ٢٠ ، وانظر جورج طرابيشي، نظرية العقل، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٩ ، ص ٢٦ ، اذ يرد على هذه المسألة بصيغة سؤال : هل تراث المسيحية الاولى المكتوب باليونانية من الانجيل واعمال الرسل ومؤلفات اباء الكنيسة الشراية هو التراث اليوناني؟ وهل العقل المسيحي عقل يوناني، وهل من رؤيتين للعالم أكثر تفارقاً من الرؤية اليونانية والرؤية المسيحية؟ وانظر : علي حرب، مداخلات، ذكر انفا، ص ٢ - ٣ ، اذ يقول : لاتجد ايا من الذين بحثوا في العقل على الصعيد الابستمولوجي قد ربطوا بينه وبين هوية ثقافية مخصوصة، فلا يقال مثلاً عقل فرنسي او الماني او عربي، ذلك ان استخدام مصطلح العقل هنا بهذا المعنى افقر من ان يعرب عن حقيقة الفكر، او ان يستغرق هوية الثقافة بشكل عا .
- ٣١ - يحيى محمداً : نقد العقل العربي في الميزان، ص ٥٠ .
- ٣٢ - المصدر نفسه، ص ٦٠ .
- ٣٣ - المصدر نفسه، ص ٦٠ .
- ٣٤ - المصدر نفسه، ص ١٠ .
- ٣٥ - يحيى محمداً : مدخل إلى فهم الاسلام، ص ١٣ .
- ٣٦ - الجابري : تكوين العقل العربي، ص ٣٣ - ٣٤ ، وقد تعرض هذا التصنيف إلى النقد من قبل باحثين كثر، انظر على سبيل المثال : طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت ٩٩٤ ، ص ١ - ١٢ ، وانظر : علي حرب، مداخلات، ص ١٨ ، فما به .
- ٣٧ - الجابري : بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٠ ، ص ٨٤ .
- ٣٨ - يحيى محمداً : نقد العقل العربي في الميزان، ص ١ - ١٢ ، في حين يرى طه عبد الرحمن ان القشيري لم يرد بتصنيفه ذلك ما أراده الجابري، وان الجابري بالأساس لم يأخذه من القشيري بل من كامل

المطاوي في كتابه الصوفية في الهامهم، ص ٧٢) انظر : تجديد المنهج في تقويم التراث، ص ١٢ ، بينما يرى حسن حنفي ان هذه البنية الثلاثية التي تصف مراحل تكوين العقل العربي، بنية ثابتة جامدة قد لاتصدق على مراحل التاريخ المختلفة التي يتداخل فيها البيان والعرفان في وقت واحد، انظر : نقد العقل العربي في مرآة التراث والتجديد، ضمن : التراث النهضة، ذكر انفا، ص ٥٥ ، بينما يرى الدكتور الالوسي عدم وضوح المصطلح عند الجابري مثل معنى العقلانياً التي على اساسها ميز بين عقل عربي بياني " واخر " بهاني" واخر عرفاني ، عدم التفاته إلى مقياس للعقل إلى جانب المقياس المعرفي او الوجودي هو المقاييس القيمي، انظر : مفهوم التراث عند محمد عابد الجابري ضمن : التراث والنهضة، ذكر انفا، ص ٣١ - ١٣٢ .

- ٣٩ - يحيى محمد : نقد العقل العربي في الميزان، ص ١١ ، وقارن : علي حرب، مداخلات، ص ٢٠ فيما بع .
٤٠ - المصدر نفسه، ص ١٢ .
٤١ - المصدر نفسه، ص ١٤ .
٤٢ - المصدر نفسه، ص ١٦ .
٤٣ - الفارابي : احصاء العلوم، حققه وقدم له وعلق عليه عثمان امين، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ٩٦٨ ، ص ١٦ .
٤٤ - يحيى محمد : نقد العقل العربي في الميزان، ص ٢ - ١٣ ، وقارن : علي حرب، مداخلات، ص ٦٧ فما بعد، وانظر : ولاء مهدي الجبوري، المصدر السابق، ص ١٣ ، فما بع .
٤٥ - المصدر نفسه، ص ١١ ، وقارن : علي حرب : مداخلات، ص ٤٣ فما بع .
٤٦ - يحيى محمد : مدخل الى فهم الاسلام، ص ٢١ .
٤٧ - يحيى محمد : نقد العقل العربي في الميزان، ص ١٣ .
٤٨ - يحيى محمد : مدخل الى فهم الاسلام، ص ٧٠ - ٧٥ ، كذلك : نقد العقل العربي في الميزان، ص ١٠٢ .
٤٩ - يحيى محمد : المصدر نفسه، ص ٨٧ - ٨٨ ، وانظر : نقد العقل العربي في الميزان، ص ١٠١ حيث نجد نفس الفقرة نصا، وقارن : علي حرب، مداخلات، ص ١٧ ، حيث يؤكد على ان الصلة بين ما يعد (وما يشه) تحملنا على تأمل مصدر المعرفة البشرية وحدودها وامكاناته .. فالعلوم في اصلها حدس كما قال ابن سينا، والصنائع البرهانية تنهض على مصادرات واصول كما قال ابن رشد .
٥٠ - يحيى محمد : نقد العقل العربي في الميزان، ص ١٠٢ .
٥١ - الجابري : نحن والتراث، ص ٤٨ .
٥٢ - ابن رشد : تهافت التهافت، تحقيق وشرح محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٩٩٨ ، ص ٧٥ .
٥٣ - يحيى محمد : نقد العقل العربي في الميزان، ص ١٨ .
٥٤ - يحيى محمد : مدخل الى فهم الاسلام، ص ٦٠ .
٥٥ - ابن سينا : رسالة في ماهية المعشوق، تحقيق احمد اتس، استنبول ٩٥٣ ، ص ٣ .
٥٦ - ابن رشد : المصدر السابق، ص ٧١ ، وانظر : الاسكندر الافروديسي، مقالة في القول في مبادئ الكل بحسب رأي ارسطو طاليس الفيلسوف، ضمن : عبد الرحمن بدوي، ارسطو عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت، ٩٧٨ ، ص ٦٨ .
٥٧ - المصدر نفسه، والصفحة نفسه .
٥٨ - يحيى محمد : العقل العربي في الميزان، ص ٢٠ .
٥٩ - ابن رشد : المصدر لسابق، ص ٨٤ .
٦٠ - ابن سينا : التعليقات على حواشي كتاب النفس لارسطو طاليس، ضمن : عبد الرحمن بدوي : ارسطو عبد العرب، ص ١٦ .

- ٦١ - ابن سينا : الأشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط ٩٨٥ ، القسم الثالث، ص ٨٠ - ١٨١ .
- ٦٢ - يحيى محمدا : المصدر السابق، ص ٣٩ .
- ٦٣ - ابن سينا : المدخل - من منطق الشفا - ، تحقيق الاب قنواي وجماعته، الدار العامة للثقافة، القاهرة، ٩٥٢ ، ص ١٠ .
- ٦٤ - ابن سينا : المباحثات، ضمن: عبد الرحمن بدوي، ارسطو عند العرب، ص ١٢١ .
- ٦٥ - عبد الرحمن بدوي : ارسطو عند العرب، ص ١٤ - ١٨ .
- ٦٦ - الجابري : نحن والتراث، ص ١٤٠ هامش ١٤ .
- ٦٧ - المصدر نفسه، ص ٣٩ .
- ٦٨ - ابن سينا : المباحثات، ضمن: بدوي، ارسطو عند العرب، ص ١٢٠ .
- ٦٩ - ابن رشد : تهافت التهافت، ص ٢٦ ، وانظر : نلينو، محاولة المسلمين ايجاد فلسفة شرقية، ضمن : عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية، دار النهضة العربية، القاهرة، ط ١٩٦٥ ، ص ٥١ - ١٥٢ .
- ٧٠ - الجابري : نحن والتراث، ص ٥٨ ، وانظر : علي حرب، مداخلات، ص ١٥ - ١٦ ، حيث يرد على هذه الفكر .
- ٧١ - المصدر نفسه، ص ٦٠ .
- ٧٢ - المصدر نفسه، ص ٥٢ .
- ٧٣ - المصدر نفسه، ص ٥٤ .
- ٧٤ - المصدر نفسه، ص ٦٠ .
- ٧٥ - المصدر نفسه، ص ٥٥ .
- ٧٦ - يحيى محمدا : نقد العقل العربي في الميزان، ص ٨ ، كذلك : مدخل الى فهم لاسلام، ص ١٧١ .
- ٧٧ - الجابري : التراث والحداثة، ص ٢٨ .
- ٧٨ - الجابري : نحن والتراث، ص ١ .
- ٧٩ - اعتمدنا في هذا الاختصار علم : يحيى محمد، نقد العقل العربي في الميزان، ص ٤٤ ، وللتفصيل في هذه النقاط، انظر : الجابري، نحن والتراث، ص ١٧٧ فما به .
- ٨٠ - يحيى محمدا : نقد العقل العربي في الميزان، ص ٤٤ .
- ٨١ - المصدر نفسه، ص ٤٤ - ٤٥ .
- ٨٢ - المصدر نفسه، ص ٤٥ - ٤٦ .
- ٨٣ - المصدر نفسه، ص ٤٧ .
- ٨٤ - الجابري : تكوين العقل العربي، ص ٤٩ .
- ٨٥ - الجابري : بنية العقل العربي، ص ٨٦ .
- ٨٦ - يحيى محمدا : نقد العقل العربي في الميزان، ص ٤٧ .