اسم مشتق من الذكوة وهي الجمرة الملتهبة والمراد بالذكوات الربوات البيض الصغيرة المحيطة بمقام أمير المؤمنين

علي بن أبي طالب{عليه السلام}

شبهها لضيائها وتوهجها عند شروق الشمس عليها لما فيها

موضع قبر علي بن أبي طالب {عليه السلام} من الدراري المضيئة {در النجف} فكأنها جمرات ملتهبة وهي المرتفع من الأرض، وهي ثلاثة مرتفعات صغيرة نتوءات بارزة في أرض الغري وقد سميت الغري باسمها، وكلمة بيض لبروزهاعن الأرض.وفي رواية إنَّها موضع خلوته أو إنَّها موضع عبادته وفي رواية أخرى في رواية المفضل عن الإمام الصادق {عليه السلام}قال: قلت:يا سيدي فأين يكون دار المهدي ومجمع المؤمنين؟ قال:يكون ملكه بالكوفة، ومجلس حكمه جامعها وبيت ماله ومقسم غنائم المسلمين مسجد السهلة وموضع خلوته الذكوات البيض

جمهورية العراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
دائرة البحث والتطوير

Republic of Iraq
Ministry of Higher Education & Scientific Research
Research & Development Department

الرقم ب ت ع ٥٠٤٩
التاريخ ١٤/٨/٢٠٢٢

No.
Date

ديوان الوقف الشيعي / دائرة البحوث والدراسات

م/ مجلة الذكوات البيض

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ...

إشارة الى كتابكم المرقم ١٠٤٦ والمؤرخ ١٢/٢٨ /٢٠٢١ والحاقاً بكتابنا المرقم ب ت ٥٧٤٤/٤ في ٢٠٢١/٩/٦ ، والمتضمن أستحداث مجلتكم التي تصدر عن الوقف المذكورة أعلاه ، وبعد الحصول على الرقم المعياري الدولي المطبوع وانشاء موقع الكتروني للمجلة تعتبر الموافقة الواردة في كتابنا أعلاه موافقة نهائية على أستحداث المجلة.

... مع وافر التقدير

أ.م.د حسين صالح حسن
المدير العام لدائرة البحث والتطوير / وكالة
٢٠٢٢/١/١٧

نسخة منه الى:
- قسم الشؤون العلمية / لجنة التأليف والنشر والترجمة / مع الأوليات.
- الصادرة.

مهند ابراهيم
١٠ / كانون الثاني

إشارة إلى كتاب وزارة التعليم العالي والبحث العلمي / دائرة البحث والتطوير
المرقم ٥٠٤٩ في ٢٠٢٢/٨/١٤ المعطوف على إعمامهم
المرقم ١٨٨٧ في ٢٠١٧/٣/٦
تُعدّ مجلة الذكوات البيض مجلة علمية رصينة ومعتمدة للترقيات العلمية.

الذكوات البيض

مجلة علمية فكرية فصلية محكمة تصدر عن
دائرة البحوث والدراسات في ديوان الوقف الشيعي

العدد (١٣) السنة الثانية
جمادى الأولى ١٤٤٦ هـ كانون الأول ٢٠٢٤ م

العدد (١٣) السنة الثالثة جمادى الأولى ١٤٤٦ هـ كانون الأول ٢٠٢٤ م
رقم الإيداع في دار الكتب والو ثائق (١١٢٥)
الرقم المعياري الدولي ISSN 2786-1763

الذكوات البيض

مجلة علمية فكرية فصلية محكمة تصدر عن
دائرة البحوث والدراسات في ديوان الوقف الشيعي

علاء عبد الحسين جواد القسّام
مدير عام دائرة البحوث والدراسات

رئيس التحرير
أ.د. فائز هاتو الشرع

مدير التحرير
حسين علي محمد حسن الحسني

هيأة التحرير
أ.د. عبد الرضا بهية داود
أ.د. حسن منديل العكيلي
أ.د.نضال حنش الساعدى
أ.د. حميد جاسم عبود الغرابي
أ.م.د. فاضل محمد رضا الشرع
أ.م.د. عقيل عباس الريكان
أ.م.د. أحمد حسين حيال
أ.م .د. صفاء عبدالله برهان
م.د.موفق صبرى الساعدى
م.د.طارق عودة مرى
م.د. نوزاد صفر بخش

هيأة التحرير من خارج العراق
أ.د.نور الدين أبو لحية / الجزائر
أ.د. جمال شلبي/ الاردن
أ.د. محمد خاقانى / إيران
أ.د. مها خير بك ناصر / لبنان

التدقيق اللغوي
م.د. مشتاق قاسم جعفر

الترجمة الانكليزية
أ.م.د. رافد سامي مجيد

العدد (١٣) السنة الثالثة جمادى الأولى ١٤٤٦ هـ - كانون الأول ٢٠٢٤ م

الذكوات البيض

مجلة علمية فكرية فصلية محكمة تصدر عن
دائرة البحوث والدراسات في ديوان الوقف الشيعي

العدد (١٣) السنة الثالثة جمادى الأولى ١٤٤٦ هـ - كانون الأول ٢٠٢٤ م

العنوان الموقعي
مجلة الذكوات البيض
جمهورية العراق
بغداد /باب المعظم
مقابل وزارة الصحة
دائرة البحوث والدراسات
الاتصالات
مدير التحرير
٠٧٧٣٩١٨٣٧٦١
صندوق البريد / ٣٣٠٠١
الرقم المعياري الدولي
ISSN ١٧٦٣-٢٧٨٦
رقم الإيداع
في دار الكتب والوثائق(١١٢٥)
لسنة ٢٠٢١
البريد الالكتروني
إيميل
off reserch@sed.gov.iq
hus65in@gmail.com

دليل المؤلف .....

١–أن يتسم البحث بالأصالة والجدّة والقيمة العلمية والمعرفية الكبيرة وسلامة اللغة ودقة التوثيق.

٢– أن تحتوي الصفحة الأولى من البحث على:

أ. عنوان البحث باللغة العربية .

ب . اسم الباحث باللغة العربي، ودرجته العلمية وشهادته.

ت . بريد الباحث الإلكتروني.

ث . ملخصان: أحدهما باللغةِ العربية والآخر باللغةِ الإنكليزية.

ج . تدرج مفاتيح الكلمات باللغة العربية بعد الملخص العربي.

٣–أن يكونَ مطبوعًا على الحاسوب بنظام(office Word) ٢٠٠٧ أو ٢٠١٠) وعلى قرص ليزري مدمج (CD) على شكل ملف واحد فقط (أي لا يُجزّأ البحث بأكثر من ملف على القرص) وتُزوَّد هيأة التحرير بثلاث نسخ ورقية وتوضع الرسوم أو الأشكال، إن وُجدت، في مكانِها منَ البحثِ، على أن تكونَ صالحةً مِنَ الناحيةِ الفنيَّة للطباعة.

٤–أن لا يزيدَ عدد صفحات البحث على (٢٥) خمس وعشرين صفحة من الحجم (A4).

٥. يلتزم الباحث في ترتيب وتنسيق المصادر على الصفية APA

٦–أن يلتزم الباحث بدفعِ أُجُور النشر المحدَّدة البالغة (٧٥،٠٠٠) خمسة وسبعين ألف دينار عراقيّ، أو ما يعادلها بالعملات الأجنبية.

٧–أن يكونَ البحثُ خاليًا مِنَ الأخطاءِ اللغوية والنحوية والإملائيَّة.

٨–أن يلتزم الباحث بالخطوط وأحجامِها على النحو الآتي:

أ. اللغة العربية: نوع الخط (Arabic Simplified) وحجم الخط (١٤) للمتن.

ب . اللغة الإنكليزية: نوع الخط (Times New Roman) عناوين البحث (١٦). والملخصات (١٢)

أما فقرات البحث الأخرى؛ فبحجم (١٤) .

٩–أن تكونَ هوامش البحثِ بالنظام الأكتروني(تعليقات ختامية) في نهاية البحث. بحجم ١٢.

١٠–تكون مسافة الحواشي الجانبية (٢,٥٤) سم،والمسافة بين الأسطر (١) .

١١–في حال استعمال برنامج مصحف المدينة للآيات القرآنية يتحمل الباحث ظهور هذه الآيات المباركة بالشكل الصحيح من عدمه، لذا يفضّل النسخ من المصحف الالكتروني المتوافر على شبكة الانترنيت.

١٢–يبلَّغ الباحث بقرارِ صلاحيَّة النشر أو عدمها في مدَّةٍ لا تتجاوز شهرين من تاريخ وصولهِ إلى هيأةِ التحرير.

١٣–يلتزمُ الباحث بإجراءِ تعديلات المحكّمين على بحثهِ وفق التقارير المرسلة إليهِ وموافاةِ المجلة بنسخةٍ معدَّلةٍ في مدَّةٍ لا تتجاوزُ (١٥) خمسة عشر يومًا.

١٤–لا يحق للباحث المطالبة بمتطلبات البحث كافة بعد مرور سنة من تاريخ النشر.

١٥–لاتعاد البحوث الى أصحابها سواء قُبلت أم لم تُقبل.

١٦–تكون مصادر البحث وهوامشه في نهاية البحث، مع كتابة معلومات المصدر عندما يرد لأول مرة.

١٧–يخضع البحث للتقويم السري من ثلاثة خبراء لبيان صلاحيته للنشر.

١٨–يشترط على طلبة الدراسات العليا فضلاً عن الشروط السابقة جلب ما يثبت موافقة الأستاذ المشرف على البحث وفق النموذج المعتمد في المجلة.

١٩–يحصل الباحث على مستل واحد لبحثه، ونسخة من المجلة، واذا رغب في الحصول على نسخة أخرى فعليه شراؤها بسعر (١٥) ألف دينار.

٢٠–تعبر الأبحاث المنشورة في المجلة عن آراء أصحابها لا عن رأي المجلة.

٢١–ترسل البحوث إلى مقر المجلة – دائرة البحوث والدراسات في ديوان الوقف الشيعي بغداد – باب المعظم)

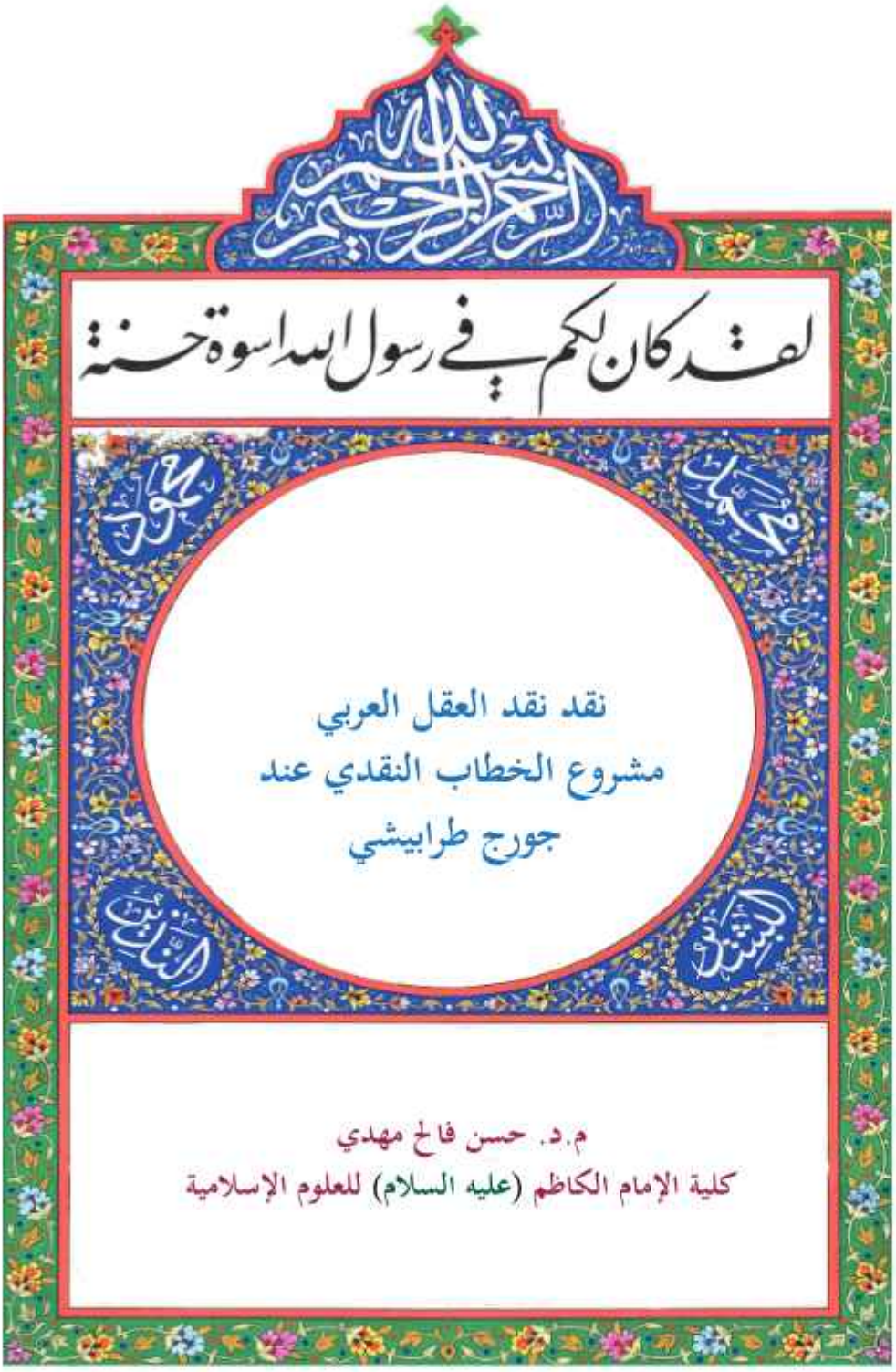
أو البريد الإلكتروني:(hus65in@Gmail.com) (off reserch@sed.gov.iq) بعد دفع الأجور في مقر المجلة

٢٢–لا تلتزمُ المجلة بنشر البحوث التي تُخلُّ بشرطٍ من هذهِ الشروط .

مجلة علمية فكرية فصلية محكمة تصدر عن دائرة البحوث والدراسات في ديوان الوقف الشيعي

محتوى العدد الثالث (١٣) المجلد الأول

ت	اسم الباحث	عنوان البحث	ص
١	أ.د. خليل حسن الزركاني م. م .شيماء فاضل	الإمام المهدي (عجل الله فرجه الشريف)في ضوء أحاديث وروايات عقيدة أهل السنة	٨
٢	أ.د. علاء جبر محمد زهرة علاوي حمود	نقد المستشرقين لمصطلحات صفات الأصوات عند العرب القدماء	٢٦
٣	أ.م.د. صبا حسين	مظاهر العنف الاسري في المجتمع العراقي بعد عام ٢٠٠٣م	٤٦
٤	أ.م.د ثماضر حميد مهدي	معوقات الأداء الكتابي عند تلامذة المرحلة الإبتدائية من وجهة نظر المعلمين والمعلمات	٥٤
٥	أ.م.د.حيدر سالم المالكي	الامارة البويهية في بغداد في المصنفات السريانية(تاريخ اوتيخا) أنموذجاً ٣٤٧-٣٦٧هـ/٩٦٩-٩٨٩م دراسة نقدية	٧٠
٦	م. د. حنين وسام جياد	ألسنة المكان في رواية منازل ح ١٧	٨٦
٧	م.د. شيماء صباح عبدالله	الصورة الفنية في شعر البعيث المجاشعي	٩٦
٨	م.م. حوراء طارق محسن أ.م.د. أحمد صباح شهاب	الموت دراسة عقدية	١٠٨
٩	م.د. حسن فالح مهدي	نقد نقد العقل العربيمشروع الخطاب النقدي عند جورج طرابيشي	١٢٠
١٠	نوره جاسب حافظ أ. م. د. حنان جاسب الكناني	القواعد الفقهيه المنظمة للتسويق	١٣٤
١١	م.د. ريا خالد ناجي	الجائز والمستحيل في حق الأنبياء والرسل (عليهم والسلام)	١٥٢
١٢	م.م.هاجر عبد الرضا حمدان	البناء السردي في رواية ساق البامبو لسعود السنعوسي	١٦٢
١٣	م.م حيدر حميد سلطان	سيكولوجية الصبر وأثره في نهضة الأمة من منظور قرآني دراسة موضوعية	١٧٤
١٤	م. م. مرتضى حسين محسن	المصاديق القرآنية في خطاب الإمام الحسين(عليه السلام) يوم عاشوراء	١٨٨
١٥	أ.د عبير سهام مهدي أ.د عمار حميد ياسين م. ابتهال زيد علي	نظرية الأئمة الاثنا عشر علماء أبرار- دراسة تحليلية نقدية -	٢٠٤
١٦	م. م. طارق أحمد حسين	القيود المتعلقة بالشُفعة عند الإمام الماوردي (ت: ٤٥٠هـ) في كتابه الإقناع (دراسة فقهية مقارنة)	٢١٨
١٧	م.م. محمد حامد دحام	العولمة وأثرها في انتشار الفقروالتفاوت الاجتماعي في العراق٢٠٠٣- ٢٠٢٢م	٢٣٤
١٨	م. م. وضاح علي محمد	نظرة الفكر الأوروبي للدين الإسلامي الفلسفة الهيجلية إنموذجاً	٢٤٦
١٩	م.م.علي عبد الرزاق محمد	القيم الاجتماعية المتضمنه في كتاب القرآن الكريم والتربية الإسلامية للصف الرابع الإعدادي	٢٦٠
٢٠	م.م.كمال علي شناع لفته	التأثر بسماع قراءة القرآن الكريم	٢٧٢
٢١	نورس عبد الله امين أ.م.د. حيدر ماجد ابراهيم أ.د.برزين عبد الرحمن جهانبخش	فاعلية إنموذج تسريع التفكير في تحصيل طالبات الصف الأول المتوسط في مادة القرآن الكريم والتربية الأسلامية واستبقائها	٢٨٨



نقد نقد العقل العربي
مشروع الخطاب النقدي عند
جورج طرابيشي

م.د. حسن فالح مهدي
كلية الإمام الكاظم (عليه السلام) للعلوم الإسلامية

المستخلص:
يقوم هذا البحث على تقديم دراسة ومقارنة بين قراءة الجابري للتراث العربي والإسلامي وبين نقد جورج طرابيشي لمشروع الجابري، ولأنها تدخل في باب المقارنة لان طرابيشي قدم قراءة مهمة للتراث العربي والإسلامي بعد ارجاع آليات قراءة الجابري للتراث إلى اصلها الغربي غير العربي. وبناء التراث العربي والإسلامي على آليات عربية وإسلامية ساهمت في الابقاء على استمراره والخروج من مرحلة القراءة الايديولوجية المتعصبة إلى قراءة ابستيمولوجية علمية.

الكلمات المفتاحية: النقد، العقل، التأصيل، الابستيمولوجي، اللاشعور.

Abstract:
This research is based on presenting a study and comparison between Al-Jabiri›s reading of the Arab and Islamic heritage and George Tarabishi›s criticism of Al-Jabiri›s project, and because it falls within the scope of comparison, Tarabishi presented an important reading of the Arab and Islamic heritage after returning the mechanisms of Al-Jabiri›s reading of the heritage to its non-Arab Western origin. And building the Arab and Islamic heritage on Arab and Islamic mechanisms contributed to maintaining its continuity and moving from the stage of fanatical ideological reading to a scientific epistemological reading.

.Keywords: criticism, reason, authentication, epistemology, unconscious

المقدمة:
يقع النقد ضمن مفاهيم عديدة ومعاصرة منها ان النقد هو قراءة للنصوص التي تمثل الأرشيف الثقافي للتراث العالمي ، وكذلك يدخل النقد ضمن مفاهيم أخرى كالتأويل والتفسير، حيث يستخدم الباحث ادواته المتاحة لقراءة النص، ويوظف من ضمن اولوياته طريقته في النقد على هيئة قراءة تأويلية او تفسيرية ، على سبيل المثال ان قراءة التوسير لكتاب رأس المال لكارل ماركس تقع ضمن مفاهيم التأويل والتفسير والاختلاف ..الخ
لذلك فإن قراءة جورج طرابيشي لمشروع محمد عابد الجابري ونظرية ثلاثية العقل الإسلامي(البياني والبرهاني والعرفاني) تقع ضمن مفاهيم عديدة منها انها قراءة تناصية. لماذا؟
لان قراءة جورج طرابيشي حاولت ارجاع اغلب المفاهيم التي استخدمها الجابري إلى ثقافاتها ومواردها الاصلية ، فيرجع مثلا ثنائية بنية العقل العربي ، وتكوين العقل العربي إلى التفرقة التي ظهرت في كتاب موسوعة لالاند بين العقل المكون (بفتح الواو) والعقل المكون (بكسر الواو) ، فالقراءة تمثل اسلوبا من النقد الذي يتجه نحو البحث عن تناصات داخل مشروع الجابري، ولم يكتف طرابيشي بهذا القدر من القراءة، إنه أخذ يبين اكثر المفاهيم المستعارة التي استثمرها الجابري لصالح مشروعه في نقد العقل العربي، كالتقسيم الذي بينه الجابري للعقل العربي الذي ربما يكون الامر اشبه بما يكون تشريح للثقافة العربية الذي يمكن أن يصب لصالحها ولتطور الثقافة في الواقع العربي ، لكن طرابيشي يعتبر ذلك التشريح للعقل العربي قراءة تفكيكية للتراث العربي تحت عنوان العقل العربي ، حيث إن الجابري فكك العقل العربي إلى عقول منفصلة – وهذا غير ممكن – لان التراث العربي لايمكن قراءته بمعزل عن اولياته التي تترابط فيما بينها. وسنبين في هذا البحث قراءة طرابيشي لمشروع الجابري، والنقد الموجه إليه.

جورج طرابيشي (١٩٣٩-٢٠١٦):

وهو من أعلام الفكر العربي المعاصر، ولد في حلب، ودرس اللغة العربية في جامعة دمشق، عمل مدرساً ومديراً لإذاعة دمشق بين عامي ١٩٦٣م، ١٩٦٤، ورأس تحرير مجلة (دراسات عربية). أقام مدة في لبنان، ثم سافر إلى فرنسا، ودرس الفلسفة، وأقام هناك متفرغاً للكتابة والتأليف إلى أن توفي بتاريخ ٢٠١٦/٤/١٦م(١).

تميز جورج طرابيشي بسعة معارفه وترجماته التي بلغت بضع مئات لأعمال عالمية، من أهم أعلامها هيجل وفرويد وسارتر وجارودي وغيرهم، فضلاً عن مؤلفاتهِ المهمة في القومية والماركسية والفكر العربي وعلم الجمال والنقد الأدبي للرواية والقصة العربية. وقد قادهُ نقد محمد عابد الجابري إلى إصدار مشروع ضخم أصبح موسوعة في الفكر الإنساني القديم والحديث(٢).

المعنى النقدي في الفكر الفلسفي:

شغل موضوع النقد اهتمام الكثير من الباحثين والمفكرين الإسلاميين وغيرهم، وهنا قبل بيان رأي طرابيشي سنتعرف على مفهوم أو معنى النقد في الفكر الفلسفي من خلال التعريف.

يذكر صاحب الموسوعة الفلسفية (أندرية لالاند) وهو معجم مصطلحات الفلسفة النقدية والتقنية، بعض التعريفات أو التوضيح لهذا المصطلح (النقد) فلسفياً وهي كالآتي:

١- نقد:

أ- المعنى النقدي: هو فحص مبدأ أو ظاهرة، للحكم عليه أو عليها حكماً تقويمياً، تصديرياً، بوجه خاص، ثمة نقد فني (جمالي) ونقد الحقيقة (منطقي)(٣).

وبهذا المعنى نستطيع القول بأن العقل النقدي يُطلق على الفكر الذي لا يأخذ بأي إقرار دون التساؤل أولاً عن قيمة هذا الإقرار سواء من حيث مضمونة (نقد داخلي) أو من حيث أصله (نقد خارجي) من الاستعمالات الخاصة: نقد تأريخي نقد لفظي(٤).

ب- المعنى النقدي والذي هو بالفكر الفلسفي تضمنهُ هنا لالاند بموسوعتهِ الفلسفية أيضاً جاء هنا المعنى بالحكم الناقص، يُطلق النَّقد إما على اعتراض وإما على استقباح يدور حول نقطة خاصة، وإما على دراسة إجمالية ترمي إلى دحض أو إدانة عملٍ ما. أما بالنسبة إلى فعل نقَد، هذا المعنى هو الأكثر تداولاً(٥).

٢- نقدي، انتقادي:

أ- المعنى النقدي أو الانتقادي في هذا المعنى الفلسفي نجده عصيب أي (صفة)، وهنا يكون على غرار المعنى السابق للأسم، عقل نقدي، فكر نقدي (في الجانب الحُسَن): هو الذي لا يسلّم بأي تقرير دون التساؤل أول الأمر عن قيمة هذا التقرير، سواء من حيث مضمونه (نقد داخلي) أم من حيث مصدره (نقد خارجي) على نحو أندر (في الجانب القبيح): هو الذي يكون أميل إلى إبراز المحاسن، أو إلى صنع شيء إيجابي بنفسهِ(٦).

ب- أن للمعنى ما يشكل أزمة، فلو نظرنا إلى مصطلح نقد أو أشتقاق أو ما يتعلق بموضوع أزمة في الموسوعة سنجد له مثال ذلك أن سان سيمون وأغوست كونت قد عارضا المرحلة العصيبة مع المراجل العضوية وقالا أنها تندرج في سياقها. ثم في الكلام على وضع، ميادي أو فكري: خطير أو غير مستقر على الأقل، لا يمكن الاستقرار فيه، ولا شيء أكثر إثارة من الوضع الذي وجد الفيلسوف نفسه محصوراً فيه(٧).

مفهوم النقد:

طبيعة كل المفاهيم والمصطلحات أن لها أصول أو جذور تعود بنا إلى ثقافات سبقت اسم المفهوم الحالي، وأكيد أن لمفهوم النقد تاريخ فكري سبق ظهوره، ولا يمكن أن نفهم المقصود منه دون الرجوع إلى الفلاسفة الذين أسسوا له المنهج والقواعد التي على أساسها يسمى نقد.

إذن مفهوم النقد، بوصفهِ ظاهرة من ظواهر التاريخ والمجتمع والثقافة، يعود إلى نهاية القرون الوسطى التي مهدت

الطريق يتطور مفهوم النقد في أبعادهِ الاجتماعية والثقافية والفلسفية والسياسية(٨).

فلسفياً، بدأ النقد حسب الموضوع ثم أصبح حسب الكلمة، وجاءت كلمة نقد (Critik, Critic) لأول مرة في اللغة الإغريقية (Techne)، بمعنى الاختبار أو الحكم، الذي يعتبر أهم المقدرات عند الإنسان التي تحفظهُ من الخطأ أو الخديعة، وبصورة خاصة، في ما يخص الشخص ذاته، وهو ما أطلق عليه (النقد الذاتي)، وفي الوقت ذاته دلت كلمة (نقد) على نوع من الجدل العقلي أو النشاط المتميز للعقل من أجل الوصول إلى معرفة أخرى(٩).

مفهوم النقد لم يكن بالمعنى نفسه عند الفلاسفة القدماء والأفكار الحديثة، بل شكل فارقاً معتد به ويمكن التمييز بين ما جاء به قديماً وما وجد عليه حديثاً، فمثلاً ما جاء به الفيلسوف اليوناني أفلاطون في مفهوم النقد هو بمعنى (الحكم)، إذ أعتبر أفلاطون النقد كقطيعة بين الروح والجسد وربطه بأسطورة الحكمة الإلهية لليوم الآخر(١٠).

أما إذا ذهبنا إلى فيلسوف يوناني آخر وهو أقدم من الناحية التأريخية، نجد أن سقراط وهو الفيلسوف العقلي، جاءت كلمة (نقد) عند بمعنى التمييز بين ما هو حقيقي وبين ما هو غير حقيقي، وتشير كملة نقد، تقنية Technik أو فن Kunst أو (تقنية الأخلاق) إلى نفس معنى الحكم أو إصدار قرار، وهو المعنى الذي انتقل إلى الفلسفة الأخلاقية(١١).

وهنا ساجتاز دور العقل والذي يأتي بالمرتبة الثانية بعد الإيمان وخاصة بعد توسع نفوذ الكنيسة وهيمنتها على المجتمع حيث أخذ مصطلح النقد يشير إلى عملية إصدار أحكام صحيحة تستند إلى معلومات حقيقية تتعلق بدراسة النصوص القديمة الكلاسيكية والمقدسة، وأيضاً إذا اجتزنا القرن الثالث عشر الذي ازدادت فيه النزعات العقلية (النقدية) على أثر اتصال الأوربيين بالعرب والمسلمين، وبداية القرن الرابع عشر الذي ظهرت فيه بداية الفصل بين الدين والفلسفة، حيث ظهرت أقوى الحركات لنقد الفلسفة الكهنوتية والمطالبة بالفصل بين السلطتين الدينية والمدنية والتي يتعبتر الفيلسوف أوكام (١٣٤٩) أول من قام بها(١٢).

نجد أن المنهج النقدي لم يحقق نوعاً من الاستقلالية إلا بعد أن احتلت الأفكار التأملية الرشيدة مكان الأفكار التقليدية القديمة، وخاصة تلك التي ترتبط بالحق المقدس. وبالتدريج أصبحت فكرة النقد تعني (الجدل العقلي) تم النشاط المتميز للعقل باعتبارها أداة تحكم عقلانية... هدف النقد هو أن لا يضيع الإنسان في واقع مزيف أو يستسلم لحقيقة كاذبة... ومن هنا تأتي أهمية النقد باعتباره عملية رفض ويجد وليس خضوعاً واستسلاماً(١٣).

لكي أنهي هذهِ الفقرة هنا أقول أن عملية النقد ليست بالأمر السهل لأنها تخضع العقل إلى ضرورة التمييز بين الأفكار الصحيحة القابلة للبرهنة والإثبات وبين الأفكار التي لا يمكن أن تكون بمستوى منطقي عقلي صحيح، فالنقد عملية تساعد على تنمية التفكير والتحرر من الخوف والوجل والتردد في قول الحقيقة، ومن خلال النقد نستطيع الوصول إلى أفكار ورؤى جديدة.

النقد عند محمد عابد الجابري:

ويتخذ النقد عند محمد عابد الجابري مرحلتين:

– المرحلة الأولى: التفكيك وهي المرحلة الإيجابية للنقد.

– المرحلة الثانية: وهي مرحلة البناء وأقصد بذلك بناء العقل العربي، لأن العقل العربي الذي نعينه هو العقل الذي تكون وتشكل داخل الثقافة العربية، وفي نفس الوقت الذي عمل هو نفسه على انتاجها وإعادة إنتاجها، فالنقد المطلوب كما يرى الجابري يتطلب التحرر من أسر القراءات السائدة واستئناف النظر في معطيات الثقافة العربية الإسلامية بمختلف فروعها(١٤).

لذلك فالآليات الموجهة في نقد الجابري للعقل العربي:

أولاً: تناول مقاربات أولية في التراث العربي.

ثانياً: تحليل مكونات الثقافة العربية التي كونت العقل العربي والنظم المعرفية التي أسستهُ (المنظومة البالية والمنظومة البرهانية والمنظومة العرفانية).

ثالثاً: إعادة تشكيل أو بناء العقل العربي وذلك من خلال التمييز بين النظام المعرفي اليديولوجي والنظام المعرفي الابستمولوجي(١٥).

تأصيل العقل عند الجابري:

يحاول الجابري أن يبين الاختلاف بين العقل وبين ليتعرف عن الأدوات التي يتخذها العقل والأدوات التي يتخذها الفكر، فهل يتميز العقل عن الفكر؟

يعني الفكر في محتواهُ الواضح جملة الآراء والأفكار التي تعبر عن الواقع وكذلك الأخلاقيات والمعتقدات المذهبية والطموحات السياسية والاجتماعية، وبعبارة أخرى أن الفكر هو الأيديولوجيا، وهذا بالضبط أحد أنواع الخلط الذي يريد تجنبهُ والتنبيه عليه منذ البداية(١٦)، وسوف يميز بين العقل والفكر والعقل والثقافة، لكي يعطي الصفة للعقل عند الجابري ومنها ينطلق إلى تحديد العقل العربي وتحديد العقل اليوناني وتحديد العقل اليوناني وتحديد العقل الأوربي.

أن الذي يهمنا هنا ليست الأفكار ذاتها إنما هي الأداة المنتجة لهذه الأفكار، ولا يخفى على الباحثين في هذا الشأن أنه وراء ذلك التداخل بين الفكر والأيديولوجيا هناك تداخل آخر وهو صميم الفكر نفسه: تداخل بين الفكر كأداة لإنتاج الأفكار، والفكر بوصفه مجموعة هذه الأفكار ذاتها، وهو تداخل تعكسه كثير من اللغات، ومنها اللغة العربية المعاصرة، وأن هذا التداخل بين الفكر كأداة والفكر كمحتوى واقعة لا جدال فيها، وهذا الفكر يحدث نتيجة الاحتكاك مع المحيط الذي يتعامل معه، المحيط الاجتماعي الثقافي خاصة، فالفكر العربي مثلاً هو عربي، لأنه نتيجة طريقة أو أسلوب في التفكير ساهمت في تشكيلها جملة معطيات، منها الواقع العربي نفسه بكل مظاهر الخصوصية فيه(١٧).

لماذا العقل العربي والعقل الأوربي والعقل اليوناني في النقد الجابري؟

إن المعطيات التي تسبق الأفكار والآراء تجبرنا على تحديد القول بالمسار الفكري الذي نشأت منه الأفكار والآراء الجديدة، وليس الجواب على هذا السؤال من الصعوبة بقدر ما يتصور البعض، وهنا نقول أن المعطيات التأريخية التي نجدها اليوم تضطرنا إلى الاعتراف للعرب واليونان والأوربيين بأنهم وحدهم مارسوا التفكير النظري العقلاني العقلاني وبالشكل الذي سمح بقيام معرفة علمية أو فلسفية أو تشريعية منفصلة عن الأسطورة والخرافة ومتحررة إلى حد كبير عن الرؤية الأحيائية التي تتعامل مع أشياء الطبيعة كأشياء حية، ذوات نفوس تمارس تأثيرها على الإنسان وعلى إمكانياته المعرفية(١٨).

يرى الجابري أنه لا يمكن إنكار كل من بابل ومصر والهند والصين وغيرها بأنها حضارات عظيمة، ولا ينكر أنها مارست العلم وانتجته وطبقته وهي مهد الحضارات القديمة، إلا أنها كان العنصر الفاعل والأساس في بنيتها المعرفية كان السحر وليس العلم. فأن الحضارات التي مارست التفكير العلمي بوعي فانتجب العلم والفلسفة هي تلك التي كان العقل يمارس داخلها، لا نقول السيادة المطلقة، بل درجة من السيادة لا تقل عن تلك التي كانت للسحر أو غيره من ضروب التفكير اللاعقلي في الحضارات التي لم تنتج المعرفة العلمية والفلسفية، المنظمة المعقلنة(١٩).

يقول كوسدورف: «يتحدد نظام كل ثقافة تبعاً للتصور الذي تكونه لنفسها عن الله والإنسان والعالم وللعلاقة التي تقيمها بين هذه المستويات الثلاثة من نظام الواقع»(٢٠).

أما لماذا أختيارنا لليونان وذلك لأنهم استخدموا (اللوغراس) والذي هو مثيل العقل، لذلك كان هيرقليطس أول من قال بفكرة (اللوغرس) أو (العقل الكوني)، ولكي يبتعد عن الميثولوجيا والأساطير، قال بوجود (قانون كلي) يحكم الظواهر ويتحكم في صيرورتها الدائمة والأبدية، وهنا يرى هيرقليطس أن العقل الكوني محايث للطبيعة ومنظم

لها، كما هي النفس الإنسانية لدى الإنسان ولا يصفها جوهراً مستقلاً عن البدن، بل بوصفها مبدأ لحركتهِ منتشراً في جميع أجزاءه. ولذلك فأن هذا العقل الكوني أشبه ما يكون بنار إلهية لطيفة، بل هو نور إلهي (العقل الكوني) وهو حياة العالم وقانونه، والنفس البشرية قبس من هذهِ النار الإلهية، أي من هذا القانون الكلي الذي يسري في الطبيعة ويحكمها، فعليها أن تعرف هذا القانون وتعمل بموجبهِ، وهنا نجد أن فكرة هيرقليطس التي تقول بالعقل الكوني تميل إلى إقرار نوع من وحدة الوجود باعتبار أن العقل الكوني هذا محايث للطبيعة غير منفصل عنها(٢١).

يرى الجابري أن فكرة هيراقليطس عن (اللوغراس) والتي تأسست عليها الفلسفة الرواقية، بل كل الفلسفات التي تميل إلى وحدة الوجود، فإن الفكر التي عند آناكسا جوراس عن (النوس) هي التي كانت وراء الثورة السقراطية، ومهما يكن من أمر الاختلاف بين تصور كل من هيراقليطس وآناكساجوراس للعقل الكلي فإن القول بمحايثته للطبيعة أو انفصاله واستقلاله لا يغير من جوهر التصور اليوناني للعلاقة بين الطبيعة وهذا العقل الكلي (الذي لا يتنزل منزلة الإله في الديانات التوحيدية) وبينه وبين الإنسان...(٢٢).

وفي هذا الاتجاه نفسه سارت الفلسفة الحديثة في أوربا في قول ما لبرانش «أن العقل الذي نهتدي به عقل كلي... عقل دائم وضروري... وإذا كان صحيحاً أن هذا العقل ضروري ودائم وثابت لا يتغير فهو لا يختلف عن الله»(٢٣).

وقد سعى كانت إلى عادة بناء العلاقة بين العقل والطبيعة على أساس معطيات العلم الرياضي والطبيعي في عصره، ففصل بين العقل ونظام الطبيعة ليعود فيربط بينهما برباطات جديدة كانت تبدو أقوى وأمكن، خصوصاً وقد جعلها لا تستمد قوتها ومشروعيتها من أي قوة عليا تقف خارج العقل والطبيعة، فقد أعاد كانت إلى ما يشبه الفعل الديكارتي فجعل العقل البشري المنتظم للتجربة والمشرع للطبيعة ولكن لا بما فيه من مبادئ فطرية كما عند ديكارت بل بوصفه جملة من القوالب القبلية (صورتان الزمان والمكان والمقولات) وهي قوالب فارغة تملأها الحدوس الحسية فتتحول إلى معرفة(٢٤).

ومن الفلاسفة الأوربيين الذين تناولوا فكرة العقل هو الفيلسوف الألماني هيجل الذي هاجم فلسفية كانت النقدية لكونها فصلت بين الظاهر والشيء في ذاتهِ تلك الفكرة التي جعلت العالم من نتاج الذات والذي طوقتهُ بحدودها، لذا يرى هيجل أن الأشياء التي نعرفها معرفة عقلية ليست ظواهر فحسب وإنما هي كذلك الشيء في ذاتهِ، وبذلك وحد هيجل بين الشيء في ذاتهِ والظاهرة بقوله (كل ما هو واقعي فهو عقلي وكل ما هو علي فهو واقعي)، ومعناه أنه ليس هناك في الوجود شيء لا يقبل التفسير في العقل(٢٥).

حدد الجابري مفهوم العقل عند اليونان وعند الأوربيين، وأن هذا العقل يرتبط بإدراك الأسباب أي في تشكيل المعرفة المبنية على السببية فأن معنى العقل في اللغة العربية وبالتالي في الفكر العربي يرتبط أساساً بالسلوك والأخلاق، ونجد ذلك واضحاً في مختلف الدلالات التي يعطيها القاموس العربي لمادة (عقل)، حيث يكاد يكون الارتباط بين تلك الدلالات وبين السلوك الأخلاقي عاماً وضرورياً(٢٦).

ويقصد الجابري بأن العقل عند العرب يرتبط بالسلوك الأخلاقي، لأن المعرفة تتأسس على الأخلاق ولا تقوم على اكتشاف العلاقات التي تربط ظواهر الطبيعة بعضها ببعض ويعطي مثال على ذلك بقول ابن منظور في لسان العرب في تعريف العقل: «العقل: الحجري والنهى، ضد الحمق، والعاقل: هو الجامع لأمره ورأيه، مأخوذ من عقلتُ البعير إذا جمعت قوائمهُ»، وأيضاً: «العاقل: من يحبس نفسهُ ويردها عن هواها... وسمي العقل عقلاً لأنه يعقل صاحبهُ عن التورط في المهالك يحبسه»(٢٧)، وجميع التعريفات في اللغة العربية التي حاولت تعريف العقل ترتبط بالسلوك الأخلاقي الذي لا يتناقى عن الاستقامة والانضباط في الأفعال والأعمال.

الأنظمة المعرفية للعقل العربي عند الجابري:

يرى الجابري أن العقل العربي ليس واحداً وإنما ينقسم إلى ثلاث عقول (العقل البياني والعقل البرهاني والعقل العرفاني) وتلك العقول هي نظم معرفية ثقافية تؤسس عملية إنتاج المعرفة، ولكن الأيديولوجيا تأتي لتوظف هذه

العملية بالشكل الذي يخدم مصالح الطبقات، فعندما نتحدث عن العقل البياني مثلاً أو العقل السني عندما نحلل النظام العربي البياني فأن ذلك لا يتناقض قط مع القول بعقل عربي، فالعقل البياني أو البرهاني أو العرفاني ليس عقلاً مغايراً لما ندعوه بالعقل العربي، بل أنه ذاته باعتبار أن الوصف عربي يشير إلى الثقافة العربية وليس إلى شيء آخر(٢٨).

لقد تعامل الجابري مع الأنظمة المعرفية الثلاث (البياني والبرهاني والعرفاني) كل منها بوصفه نظاماً يؤسس حقلاً معرفياً مستقلاً بنفسه، داخل الثقافة العربية الإسلامية، غاضين الطرف هكذا عن تبادل التأثير بينهما، فعلاً وانفعالاً، سلباً وإيجاباً.

ويقول الجابري بهذا الصدد «لقد فعلنا ذلك لسببين: الأول أنه لم يكن من الممكن عملياً الخوض فيما قد يكون هناك من اتصال أو احتكاك أو تأثير متبادل بين تلك النظم قبل التعرف عليها منفردة، ومن الداخل، السبب الثاني أننا وقفنا في تحليل كل نظام من النظم المعرفية الثلاثة عند اللحظة التي استكمل فيها نموه الذاتي، اعني اللحظة التي استنفد فيها كل إمكانياته في تحقيق التوازن الذاتي وبدأ يعيش بالفعل مرحلة الأزمة، سواء على صعيد المنهج أو صعيد الرؤية. والخلاصات التي أنهينا بها تحليلنا لكل نظام على حدة قد أبرزت هذا الجانب بما فيه الكفاية»(٢٩).

يرى الجابري أن لحظة كل أزمة في كل نظام من النظم الثلاثة (البياني والبرهاني والعرفاني) لم تكن نتيجة عوامل داخلية وحسب، بل كانت أيضاً امتداداً لأنواع من (التداخل) بين هذه النظم حدث خلال تشكلها وتبلورها بصورة متميزة ومع نهاية عصر التدوين ذاته. وهنا الجابري يبين لنا أن هذا التداخل بدأ بين البيان والعرفان مع الحارث المحاسبي، وبين البيان والبرهان مع الكندي، وبين البرهان والعرفان مع إخوان الصفا والفلاسفة الإسماعيليين. ويوضح ذلك برأيه أن ما حدث لم يكن تداخلاً بالمعنى الدقيق بل كان الأمر يتعلق بمحاولات توفيقية أو تلفيقية بعضها بقي معزولاً على هامش هذا النظام أو ذاك... أن موضوعنا هنا يتعلق بنوع آخر من التداخل يختلف تماماً، ويمكن أن نطلق عليه (التداخل التلفيقي)(٣٠).

يقصد الجابري به هو التداخل بين بنيات، لا بوصفها بنيات مستقلة بنفسها، محصنة بقدرتها على استعادة توازنها الذاتي كما دعت إليه الحاجة، بل بوصفها بنيات فقدت هذه القدرة وصارت مفككة أو قابلة للتفكك عند أول محاولة. بمعنى أنها لا تشكل كلاً واحداً يخضع لمنطق داخلي واحد، بل هو مجرد مجموع يفتقر إلى اللحام الذي يجعل من عناصره أجزاء من كل مما يجعل منها تبقى أجزاء منفصلة بعضها عن بعض تقوم العلاقة بينهما على التجاور، أن لم تكن على التنافر. ويحتفظ كل منها في داخله بشيء ما من الكل الذي ينتمي إليه أصلاً(٣١).

يرى الجابري أن هناك (ملتقى طرق) وحدث هذا فعلاً في الثقافة العربية الإسلامية بعد لحظة الأزمة، وهذه اللحظة التي انعكست بقوة في الغزالي تجربته وإنتاجه، حيث انتهت إليه النظم المعرفية الثلاثة (البياني والبرهاني والعرفاني) فالتقت عنده التقاء بنيوياً، أي صدامياً، فهي في فكر الغزالي أو كعقل، هو الأزمة الروحية التي عانى منها، أزمة الشك اللاأداري (ليس المنهجي) وكانت نتيجته عند الغزالي كإنتاج فكري هو ذلك (التداخل التلفيقي) الذي نتحدث عنه... لذا أن التداخلات بين الحقول المعرفية الثلاثة التي ذكرناها مسبقاً والتي كان البرهان ضحيتها. نجد أن البيان قد أنفتح لقسم من العرفان (التصوف السني) ولقسم من البرهان (طريقة المتأخرين التي خلطت مسائل الفلسفة وسائل الكلام) وكما انفتح العرفان لقسم من البيان (التوظيف الهرمسي للمنظومة الأرسطية وعلومها، وهي عملية كانت جارية في العرفان الإسماعيلي منذ البداية، ونقلها ابن عربي إلى العرفان الصوفي مؤسساً بذلك التصوف الباطني كما ذهب بها معاصرهُ السهروردي الحلبي مذهباً آخر مؤسساً الفلسفة الإشراقية التي ستبقى حية بعده إلى العصر الحاضر). لهذا يرى الجابري أن الضحية في عملية التفكيك هذه هي البرهان، وذلك لأن البرهان كما صاغهِ أرسطو ذو طبيعة نسقية يكفي نفسهُ بنفسهِ ولا يقبل الانفتاح، وإذا أنفتح تعرض لخطر التفكك، وهذا

ما يجده الجابري حدث فعلاً عندما بنى الفارابي جوانب من الهرمسية أحدث ثغرة وسرعان ما أتسعت مع ابن سينا لتصبح النتيجة هي الضربة القاضية التي وجهها الغزالي إلى الفلسفة، الفلسفة كما أرادها ابن سينا منظومة تلفيقية تجمع بين المشائية وهرمسية وعلم الكلام والتصوف(٣٢)، وبهذا يرى الجابري أن علمية التداخل بين النظم المعرفية الثلاثة كانت مصحوبة بعملية إعادة تأسيس، إعادة تأسيس البيان، وإعادة ترتيب العلاقة بينهُ وبين البرهان(٣٣).

الخطاب النقدي للعقل العربي عند جورج طرابشي:

قبل أن تناول مشروع جورج طرابيشي في نقد العقل العربي ونظرية العقل عند محمد عابد الجابري نحاول هنا استعراض تعريفات عامة عن العقل.

تعريف العقل:

أن العقل هو ملكة الاستدلال نظرياً وملكة تركيب المفاهيم والقضايا والعبارات والمقترحات... ويبدو أن الفكرة المركزية للعقل لا تزال هي فكرة وفاق وفكرة توافق مثالي بين الأشياء والفكر من وجه، ومن وجه آخرين تنوعات الفكر لمعارفنا... ومن أهم وظائف العقل أنه يمثل مرجعية راسخة نائية عن المجادلات وعن الحركات الفكرية الفردية، مرجعية تحكم بين الناس وتقرر من على ظلال ومن على حق، في النظام العملي كما في النظام العقلي(٣٤).

ويراد بالعقل أيضاً ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية فيكون حدهُ أنه معانٍ مجتمعه في الذهن فتكون مقدمات تستنبط بها الأغراض والمصالح، وفي تعريف الفلاسفة أن العقل جوهر بسيط مدرك للحقائق في جوهرها(٣٥).

يمثال العقل في هذه المعاني ملكة الفهم وغالباً ما تقابل العقل بالقلب الذي هو ملكة الشعور، ولكن ما يجدر ذكرهُ أن (روسو وكانت) في أعقابهِ ماثلاً العقل بالشعور الأخلاقي، بحيث اعتبر هذا الأخير الظهور العملي للعقل، أو العقل العملي وبصورة عامة يتحدد العقل بأنه ملكة الفهم لا في النطاق النظري فحسب بل في النطاق العملي والعاطفي أيضاً(٣٦).

أوليات مشروع نقد العقل العربي للجابري عند طرابيشي:

أن ناقد العقل العربي (محمد عابد الجابري) قد أسس نظرياً لمشروعه على التمييز المشهور الذي أجراه أندرية لالاند الفيلسوف العقلاني الفرنسي، بين العقل المكوّن والعقل المكوَّن، مع أن يوسف كرم كان أدخل هذا التمييز إلى الحقل الفلسفي في الثقافة العربية الحديثة من خلال العرض الذي قدمهُ عن مذهب (لالاند) العقلي في كتابه التدريسي (تاريخ الفلسفة الحديثة) فقد كان التمييز الالاندي أن ينتظر توظيف الجابري التطبيقي له في كتابه تكوين العقل العربي... نستطيع القول أن الجابري خدم تمييز لالاند بقدر ما خدمهُ تمييز لالاند، والسؤال الذي نطرحهُ هنا هو إلى أي مدى كان الجابري لالاندياً فعلاً(٣٧).

ولكي نتعرف على الفرق بين العقل المكوِّن والعقل المكوَّن تلك التفرقة التي أقامها لالاند إذ يعني بالعقل المكوِّن أي الفاعل أو العقل المكوَّن أو السائد، فالأول يعني به النشاط الذهني الذي يقوم به الفكر بالبحث والدراسة والذي يسوغ المفاهيم ويقرر المبادئ وبعبارة أخرى الملكة التي يستطيع بها كل إنسان أن يستخرج من أدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية وضرورية، ويشترك بها جميع البشر، أما الثاني فيعني به مجموع المبادئ والقواعد التي نعتمدها في استدلالاتنا فهي تختلف من عصر إلى عصر آخر، ومن فرد إلى آخر على حد قول لالاند أن العقل المكوَّن هو العقل المتغير كما يوجد في حقبة زمنية دون حقبة أخرى، فمثلاً نستطيع أن نحدد العقل المكوَّن السائد في حضارتنا أو في حضارة أخرى حيث يختلف أحدهما عن الآخر(٣٨).

يرى الطرابيشي أن تعريف العقل المكوَّن بأنه: «الملكة التي يستطيع بهات كل إنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية وضرورية وهي واحدة عند جميع الناس» لا وجود لها عند لالاند لا في كتاباتهِ إجمالاً ولا في كتابهِ (العقل والمعايير) حصراً، وإنما صاحب هذا التعريف (بول فوكيه) مؤلف معجم اللغة الفلسفية

فضلاً عن ذلك أن ترجمة الجابري لهذا التعريف تشكو من بعض الاضطرابات، إذ أن عبارة (وهي واحدة عند جميع الناس) تعود في تعريف فوكيه إلى الملكة، بينما تبدو في ترجمة الجابري وكأنها تعود إلى مبادئ كلية وضرورية)(٣٩). كذلك يرى الطرابيشي أن تعريف الجابري للعقل المكوّن بأنه: «منظومة القواعد المقررة والمقبولة في فترة تاريخية ما والتي تعطى لها خلال تلك الفترة قيمة مطلقة» لا وجود له هو الآخر لدى لالاند بحرفه، وأن كان في معناه لا يتعارض مع نظرية لالاند(٤٠).

مما يؤكد أن الجابري لم يتعرف إلى نظرية لالاند في مصدرها الأصلي، أي كتاب (العقل والمعايير) الصادر عام١٩٤٨م، كونه يأخذ في فترة لاحقة موقف الناقد من تلك النظرية التي بنى عليها تحليلهُ للعقل العربي، والتي لا يثبت بنقدهِ لها سوى المزيد من الجهل بها، يقول: «مع ذلك وعلى الرغم من أهمية هذا التمييز بين العقل الفاعل والعقل السائد بالنسبة لموضوعنا، فيجب أن لا نغفل علاقة التأثير والتأثر القائمة أبداً بينهما... فأن أكثر ما يستوقف النظر في نص الجابري استشهادهُ بـ ليفي ستراوس، فهل كان مؤلف الفكر الوحشي هو الآخر من السذاجة بحيث يناظر مؤلف (العقل والمعايير) فيما هو محض تحصيل خاصل؟ فما دامت كل نظرية اندرية لالاند تقوم من الأساس على قسمة العقل إلى عقل مكوّن وعقل مكوّن، وعلى التمييز في طريقة اشتغال كل منهما، فما الداعي إلى أن يتدخل ليفي شتراوس بعد نصف قرن من صدور كتاب لالاند لتذكيره بان العقل المكوّن يفترض عقلاً مكوّناً»(٤١).

والذي يلاحظه جورج طرابيشي في مشروع الجابري أنه يتجاهل الوظيفة التوحيدية للعقل المكوّن فقد جعله يبني تحليله للعقل العربي على أساس قسمة هذا العقل على أساس وحدتهُ، وهذهِ القسمة تؤدي إلى إحداث خلل في مشروع الجابري لأنهُ بدلاً من أن يرد مختلف تجليات العقل العربي في مجالات الفقه وعلى الكلام والتصوف والفلسفة إلى البنية العضوية الواحدة التي تصدر عنها، فأنه سيعمل إلى تشطير هذا العقل تشطيراً ثلاثياً وقطعياً إلى عقلٍ بياني وبرهاني وعرفاني، فعلى سبيل المثال أن التحالفات التي بعقدها العقل البياني مع العقل العرفاني كما في حالة الغزالي، هذا ما يؤكد الجابري، أو العقل البرهاني مع العقل العرفاني كما هو عند ابن سينا(٤٢).

ومن المعروف أن المنظومة التي عمل عليها الفيلسوف ابن سينا منظومة متكاملة تمثل نموذج للعقل العربي الذي اشتغل على علم الكلام والفلسفة والتصوف، ففي الإشارات والتنبيهات بدأ ابن سينا في الطبيعيات ثم الرياضيات ومن ضمنها المنطق وعلم الكلام حيث استخدم الجدل كمنهج كلامي، وختم الإشارات والتنبيهات بالتصوف، ففي نص لابن سينا ويعد هذا النص نقداً للرواقية في مجال أنواع اللذات يقول: «أنه قد سبق إلى الأوهام العامية أن اللذات القوية المستعلية هي الحسية وأن ما عداها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية»(٤٣)، ويتدرج ابن سينا من اللذات الحسية الواقعية إلى اللذات العقلية الكمالية ويستخدم في ذلك منهجاً استدلالياً للاستدلال على أكمل اللذات.

فيقول: «إن اللذة في إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والألم هو إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آنه وشر»(٤٤). فابن سينا في هذا النص يحاول التمييز بين اللذة التي يكون أثرها كمالاً واللذة التي يكون إدراكها نقصاً فيقول: «فنسبة اللذة العقلية إلى الشهوانية نسبة جلية الحق الأول وما يتلوه إلى كيفية الحلاوة»(٤٥).

والذي نريد أن ننوه إليه أن ابن سينا لا يفصل بين المنظومات العقلية (المعارف) للعقل العربي، فكتاب الإشارات والتنبيهات الذي يعد مرحلة النضج في فكر ابن سينا الذي حاول فيه ابن سينا أن يحقق مفهوم البهجة والسعادة التي تحدث عنها الفلاسفة ابتداءاً من أفلاطون إلى آخر فيلسوف ما قبل المسيح، وقد ترجمها ابن سينا بمنهج عقلي أنطلق به من المنطق فالطبيعيات فما بعد الطبيعة إلى مرحلة السعادة العقلية (التصوف). فيقول في وصف العارف الذي حصل على الكمالات الروحية: «ولعلك قد تبلغك عن العارفين أخبار، تكاد تأتي بقلب العارف

فتبادر إلى التكذيب، وذلك مثل ما يقال أن عارفاً استسقى للناس فسقوا، واستشفى لهم فشفوا، أو دعى عليهم فخسف بهم وزلزلوا... ودعى لهم فصرف عنهم الوباء»(٤٦).

وقد فسر ابن سينا الحال الذي يوصل العارف إلى هذهِ المقاصات تفسيراً فلسفياً علمياً فيقول: «اليس قد بان لك ان النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة انطباع، بل ضرب من العلائق الأُخر، وعلمت أن تمكن هيئة العقد منها وما يتبعهُ، قد يتأدى إلى بدنها مع مباينها له بالجو... فلا تستبعد أن يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها وتكون لقوتها كأنها نفس للعالم (وحدة الوجود)»(٤٧).

وقد حاولنا أن نعطي مثالاً على وحدة المنظومات المعرفية التي حاول الجابري ففككها وفصلها عن بعضها، وكأن العقل العربي مجزأ إلى ثلاث عقول وليس عقل فكان عليه أن يقول في مشروعهِ بدلاً من نققد العقل العربي إلى عنوان جديد آخر نقد العقول العربية.

العقل العربي بين الشعور واللاشعور في مشروع الجابري:

يرى جورج طرابيشي أن الجابري كان في أغلب صفحات مشروعهِ نقد العقل العربي يطرح أسئلة حول النظام المعرفي وهو أيضاً من يتولى الإجابة عنه، فقد طرح سؤالاً عن إيجاد تعريفاً أولياً ومجرداً للنظام المعرفي، وكانت الإجابة عنه هو أن النظام المعرفي «جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات تعطي للمعرفة في فترة تأريخية ما بنيتها اللاشعورية»(٤٨).

وقد ذكر الجابري أنه قد أستوحى هذا التعريف من الفيلسوف الفرنسي (ميشيل فوكو)، وهذهِ من الاعترافات القليلة التي يعترف بها ناقد العقل العربي بمديونتهِ لأحد، ولكنها مديونية كاذبة والهدف من ورائها تعزيز المصداقية العلمية لمفهوم النظام المعرفي، فالمصطلح يوناني الأصل وقد أعاد فوكو إدخاله إلى المجال التداولي للثقافة الغربية الحديثة، فأن الابستيمية الجابرية لا تمت بصلة إلى الابستمية الفوكوية، لأن الابستمية عند فوكو هي سلك نظام لجماع المعرفة في عصر معين ممتدة في المكان متحولة في الزمان، أما عند الجابري الذي يقلب وظيفتها من توحيد المعرفة إلى تشطيرها، فهو على العكس متغيرة في المكان ثابتة في الزمان(٤٩).

فإذا جئنا إلى ابستيمية الثقافة الغربية فقد قسمها فوكو إلى ثلاث القطاعات ابيتسيمية عصر النهضة وابستيمية العصر الكلاسيكي في أواسط القرن السابع عشر وابستيمية الحداثة ابتداءاً من القرن التاسع عشر، فثقافة عصر النهضة قامت على مبدأ المشابهة في مطلع القرن السابع عشر، تحولت الثقافة الغربية نحو ما أسماه فوكو بمبدأ التمثيل وهو الانقطاع الثاني للثقافة الغربية ثم تحول إلى عتبة الحداثة في مطلع القرن التاسع عشر وهو الانقطاع الثالث الذي استبدلت به الثقافة الغربية بمفهوم التاريخ وفي ركابة مفهوم الإنسان الذي غدا لأول مرة في تاريخ الثقافات البشرية موضوعاً للمعرفة، ولكن الملفت للنظر فيما يقوله الطرابيشي أن هذهِ الابستيمية المتحولة في الزمان ممتدة بلا تصدعات ولا انكسارات في أفق المكان، أما ناقد العقل العربي (الجابري) وبما أنه جعل من الابستيمية الفوكوية نموذجاً لتميز الحقب الثقافية في أوربا، ولكن أبستيمية الجابري لا تدين لابستيمية فوكو إلا بالاسم فقط(٥٠).

أن ناقد العقل العربي يرفض أولاً مبدأ التحقيق الثقافي في الثقافي العربية بل يرفض تقطيع الثقافة العربية إلى فصول ومراحل، فعنده أن المسرح الثقافي العربي خالد (راكد، ميت) وأن الأبطال الذين يتحركون على خشبته خالدون هم أيضاً تختلف اسمائهم ولكن لا تتغير أدوارهم(٥١).

كذلك هنالك فارق بين ابستيمية الجابري التي تتنكر لدينامية الابستيمية الفوكوية، حيث أنها تقرأ تاريخ الثقافة العربية قراءة لا تأريخية (ساكنة)، لأن الزمن الثقافي العربي عنده ساكن لا زمان له يمتد من الجاهلية إلى يومنا بدون تغاير وبدون طفرة ولا نقلة ولا أي قطع للاستمرارية، لا بين العصرين الجاهلي والإسلامي ولا بين العصرين الأموي والعباسي ولا بين عصري الانحطاط والنهضة، فما دامت حركة التاريخ عند الجابري في الثقافة العربية مجرد اجترار

وتكرار وإعادة إنتاج وأن المبدأ الناظم لتلك الحركة هو مبدأ الثوابت فلا غرو أن يجعل الجابري من ظاهرة الاجترار الثقافي النظام الغذائي الوحيد للعقل العربي، وليس من العجب أن يصدر الجابري حكمة النهائي على هذا العقل بأنه عقل ميت(٥٢).

أدخل جورج طرابيشي الجابري في ميزان الشعور واللاشعور، فهو كان لا شعورياً في نقدهِ للفلسفة المشرقية وشعورياً في التعصب للفلسفة المغربية، وكأن جورج طرابيشي يعطينا حكماً أن الجابري كان في نقد العقل العربي المشرقي أيديولوجيا، وحتى أنه أسس أيديولوجية إيجابية لنفسه عندما امتدح العقل المغربي، فكل فرضية في المواجهة بين المدرسة المشرقية الإشراقية والمدرسة المغربية البرهانية لا تقوم لها استقامة منطقية إلا بناءاً على مقدمتين كلتاهما غير مسلمة، الأولى ترى ان المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس مدرسة واحدة بدأت مع ابن باجه وبلغت أوجهها مع ابن رشد، أما الثانية أن هذه المدرسة واحدة فعلاً ومتضامنة فيما بينها غير متناقضة ولا حتى متخالفة، وبالفعل أن هذا التضامن لتلك المدرسة يرفعه الجابري إلى مستوى العصبية بين أعضاء المدرسة المغربية المفترضة فعنده ليس المغربي أن يخالف مغربياً وليس المغرب أن ينتقد مغربياً ما داموا جميعهم من أهل البرهان(٥٣).

يرى الطرابيشي أن الجابري حتى أنه غير مستقر في حكمهِ وكان في إحدى الندوات (ندوة ابن رشد ومدرستهِ في الغرب الإسلامي) التي انعقدت عام١٩٧٨م في كلية الآداب في الرباط، عندما استمع إلى ورقة الباحث المغربي علي أومليل في مداخلته والانتقادات التي وجهها ابن رشد إلى فلاسفة مشارقة ومغاربة لما ابتغاه من انحرافهم عن الدستور الأرسطي أنبرى إليه الجابري يحتج عليه قائلاً بالحرف الواحد يقول: «الأستاذ أومليل أن ابن رشد انتقد الفلاسفة كلهم مغاربة ومشارقة ومعنى ذلك أنه انتقد ابن باجة وابن طفيل إلى جانب الفارابي وابن سينا وهذهِ دعوى خطيرة أرجو من الأستاذ أومليل أن يأتي بكلمة واحدة ينتقد فيها ابن رشد ابن باجة أو ابن طفيل لأنني لم أعثر على شيء من هذا في جميع كتبهِ»(٥٤).

ويرى الطرابيشي أن هذا النص الصادر من الجابري يؤكد أنه ليس المغربي أن ينتقد مغربياً فحسب ولو صح أن ابن رشد انتقد ابن باجة وابن طفيل كما انتقد الفارابي وابن سينا فهذا معناه ان ابن باجة وابن طفيل ليسا أرسطين ولا بالتالي براهنين مع أنهما بحكم كونهما مغربيين ليس لهما إلا أن يكونا أرسطين أو براهنين بالفطرة أبو بالقدرة الجغرافي، تبقى هنا شهادة الجابري الجازمة بأنه «لم يعثر على شيء من هذا في جميع كتبه (ابن رشد)» وهذه شهادة أن دلت على شيء فعلى أنه لم يقرأ ابن رشد على الأقل لم يقرأ جميع كتبهِ فلو قرأها جميعها لوقع على ما لا يقل عن عشرين شاهداً يوجه فيها ابن رشد نقداً مباشراً إلى ابن باجة ويغلطهُ(٥٥).

يرى جورج طرابيشي أن الجابري يحفر بن أنواع المعارف والعلوم خنادق غير قابلة للأجتياز، وكذلك يرى طرابيشي أن الجابري يؤكد على الحاجة إلى قراءة جديدة تنظر إلى الأجزاء من خلال الكل وتعمل على إبراز الوحدة من خلال التعدد ويقسم أنواع المعارف في الثقافة العربية الإسلامية إلى ثلاث مجموعات: علوم البيان من نحو وفقه وكلام وبلاغة... وعلوم العرفان من تصوف وفكر شيعي وفلسفة إسماعيلية وتفسير باطني للقرآن وفلسفة إشراقية وكيمياء وتطبب وفلاحة نجومية وسحر وللسمات وعلم تنجيم... وأخيراً علوم البرهان من منطق ورياضيات وطبيعيات وإلهيات. وبهذا تكون علاقة مشاركة في الجوهر كما يقول اللاهوت المسيحي، بين أنواع المعارف وبين النظام المعرفي الذي يؤسسها(٥٦).

ويرى جورج طرابيشي أن النظام المعرفي الجابري لا يتصف بالمرونة ولا يعرف الحراك بين الأنواع المعرفية ولا يتسم بأية قابلية تشكيلية. فقوالبه ثابتة ونهائية وكأنها صبت من إسمنت مسلح... وكذلك يقارن طرابيشي بين النظام المعرفي الفوكوي المتسامح والذي يقيم علاقة مساواة ديمقراطية بين أنواع المعارف في عصر بعينهِ، ويوضح أن النظام المعرفي الجابري المستحجر يقيم علاقة تراتب هرمي، وبالتالي تفاضلي، في درجة المعقولية(٥٧).

ويذكر طرابيشي أن المفكر العربي طه عبد الرحمن قد وجه اقتراحاً ناقداً متميزاً للنظام المعرفي الجابري في كتابه

تجديد المنهج في تقويم التراث فيعطي هذه الصيغة الثلاثية البديلة لمراتب العقل التنازلية عند الجابري: «عقل حصين أساسهُ البرهان، وعقل ضعيف أصلهُ البيان، وعقل سخيف سببهُ العرفان»(٥٨).

ويرى جورج طرابيشي أن محمد عابد الجابري وهو ناقد العقل العربي لا يكفيه ان يؤسس كل عقل من هذه العقول الثلاثة في قوام معرفي قائم بذاته، ولا حتى أن (يؤقنمه) و(يجوهره)، بل و(يقومنه) ليجعل منه علامة فارقة لهويات حضارية قومية... فبالحرف الواحد يقول وبمنتهى اللامسؤولية العلمية: «إننا ننظر إلى العقل العربي نتاج الثقافة العربية الإسلامية التي تأسست على نظم معرفية ثلاثة: نظام معرفي لغوي عربي الأصل، ونظام معرفي غنوصي فارسي هرمسي الأصل، ونظام معرفي عقلاني يوناني الأصل»، وبتحول النظام المعرفي على هذا النحو إلى سمة قومية يفقد نصابهُ الابستمولوجي وينحط إلى محض مقولة إثنولوجية(٥٩).

الخاتمة:

ان من اهم الملاحظات التي يمكن استنتاجها من البحث هي :

ان القراءة التي قدمها جورج تمر بطريقين :

الطريق الأول هو أنه يرى قراءة الجابري للثقافة العربية الإسلامية قراءة غير اصيلة، لأنها وظفت اغلب مفاهيم العلوم الإنسانية والمناهج الحديثة لقراءة التراث العربي والإسلامي، وكان من آثار تلك الدراسة انه قام بتفكيك التراث بحيث انه فصل جميع عناصر هـ الأساسية عن بعضها البعض ولم يبقي للثقافة العربية من جانب مهم الا التراث العربي الأندلسي.

ويرى طرابيشي ان تلك القراءة الاي قدمها الجابري كانت قراءة مريضة محملة بهموم نفسية كان الجابري وظفها للنيل من التراث العربي .

فكان يجب على الجابري الذي حاول تفكيك التراث العربي تقديم قراءة حديثة تحرر التراث من القراءات السائدة واستئناف النظر في معطيات الثقافة العربية واعادة تشكيل وبناء العقل العربي من خلال التمييز بين نظام معرفي اديولوجي ونظام معرفي ابستيمولوجي، ولكن الجابري قام بتحرير العقول وفصلها عن بعضها البعض بحيث انه أنهى العلاقات التي تربط بينها وبالتالي اذا شئنا وضع عنوانا جديدا للتراث العربي والإسلامي نقول (نهاية التراث العربي والإسلامي في مشروع الجابري).

اما الطريق الثاني هو أن ما دفع طرابيشي لقراءة مشروع الجابري هو احساسه بالانتماء لذلك التراث العربي لكونه عربي، كذلك له قراءات ورأيا مهما للتراث الاسلامي، ويرى طرابيشي ان الجابري كان لا شعوريا في نقده للفلسفة المشرقية وشعوريا في التعصب للفلسفة المغربية ، وقد ادخل طرابيشي الجابري في قراءته للتراث في فخ الاديولوجيا لانه أسس ايديولوجيا ايجابية لنفسه عندما امتدح العقل المغربي وذم العقل المشرقي مع ان اساسيات ومنطلق العقل المغربي اساسه العقل المشرقي الذي قامت الفلسفة المغربية عليه..

الهوامش:

(١) أبودية، أيوب: موسوعة أعلام الفكر العربي الحديث والمعاصر، ج١، عمان– المملكة الأردنية الهاشمية، ط٤، ٢٠١٩م، ص١٦٦.

(٢) المصدر نفسه، ص١٦٦.

(٣) لالاند أندريه: موسوعة لالاند الفلسفية، معجم مصطلحات الفلسفة النقدية والتقنية، عويدات، بيروت، ط٢٠٠٨، ص٢٣٨.

(٤) لالاند: المصدر نفسه، ص٢٣٨.

(٥) ينظر: المصدر نفسه، ص٢٣٨.

(٦) المصدر نفسه، ص٢٣٨.

(٧)لالاند أندريه: موسوعة لالاند الفلسفية، ص٢٣٨.

(٨) الحيدري، إبراهيم: النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة، دار الساقي، بيروت، ط١، ٢٠١٢م، ص٢٣.
(٩) الحيدري، المصدر نفسه، ص٢٣-٢٤.
(١٠) ينظر: المصدر نفسه، ص٢٤.
(١١) ينظر: الحيدري، إبراهيم: المصدر السابق، ص٢٤.
(١٢) ينظر: الحيدري، إبراهيم: صورة الشرق في عيون الغرب، دار الساقي، بيروت، ط١، ص١٩٩٦م، ص١٢-١٣.
(١٣) ينظر: محمد، علي محمد: تاريخ علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعة، القاهرة، ط١، ١٩٩٨م، ص٥٤٥.
(١٤) الجابري، محمد عابد: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت- لبنان، ط١١، ٢٠١١م، ص٥-٦.
(١٥) ينظر: المصدر نفسه، ص٦-٧.
(١٦) ينظر: الجابري، محمد عابد: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١١، ٢٠١١م، ص١١.
(١٧) ينظر: الجابري، محمد عابد: تكوين العقل العربي، ص١٢.
(١٨) ينظر: المصدر نفسه، ص١٧.
(١٩) ينظر: الجابري، محمد عابد، المصدر السابق، ص١٨.
(٢٠) Dodds, E.R. Les greces et Irrationn, Paris, Flammarion, ١٩٩٩.
(٢١) ينظر: الجابري، محمد عابد، المصدر السابق، ص١٨-١٩.
(٢٢) ينظر: المصدر نفسه، ص٢٠.
(٢٣) Lalande, A. Laraison et les hormes, Paris Hachette, ١٩٦٣.
(٢٤) ينظر: محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص٢١-٢٢.
(٢٥) ينظر: المصدر نفسه، ص٢٢.
(٢٦) ينظر: المصدر نفسه، ص٢٩-٣٠.
(٢٧) ابن منظور: لسان العربي، دار النشر، ط، السنة، راجع محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص٣٠.
(٢٨) ينظر: الجابري، محمد عابد: التراث والحداثة دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت- لبنان، ط٢، ١٩٩٩م، ص١٢٩.
(٢٩) ينظر: الجابري، محمد عابد: بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٨، ٢٠٠٧م، ص٤٨٥.
(٣٠) ينظر: المصدر نفسه، ص٤٨٦.
(٣١) ينظر: المصدر نفسه، ص٤٨٦.
(٣٢) ينظر: الجابري، محمد عابد: بنية العقل العربي، ص٤٨٧.
(٣٣) ينظر: المصدر نفسه، ص٤٨٧-٤٨٨.
(٣٤) ينظر: لالاند، أندرية: الموسوعة الفلسفية، ص١١٥٩-١١٦٠، ١١٦٣-١١٦٤.
(٣٥) صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، ج٢، ذوي القربى، قم، ط١، ١٣٨٥هجرية، ص٨٤.
(٣٦) ينظر: جوليه ديديه، قاموس الفلسفة، مكتبة انطوان، بيروت، ط١، ١٩٩٢م، ص٣٢٤.
(٣٧) ينظر: طرابيشي، جورج: نقد نقد العقل العربي (نظرية العقل)، دار الساقي، بيروت- لبنان، ط٤، ٢٠١١م، ص١٢-١٣.
(٣٨) ينظر: طرابيشي: نقد نقد العقل العربي، المصدر السابق، ص١٣.
(٣٩) ينظر: طرابيشي: نقد نقد العقل العربي، المصدر السابق ، ص١٣-١٤.
(٤٠) ينظر: المصدر نفسه، ص١٥.
(٤١) ينظر: المصدر نفسه، ص١٥-١٦.
(٤٢) ينظر: طرابيشي: نقد نقد العقل العربي، المصدر السابق، ص٢٣.
(٤٣) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، ط٣، بلا تاريخ، ص٧.
(٤٤) ابن سينا: المصدر نفسه، ص١١-١٢.

(٤٥) ابن سينا، المصدر نفسه، ص٢٥.
(٤٦) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، المصدر السابق، ص١٥٠.
(٤٧) المصدر نفسه، ص١٥١-١٥٣.
(٤٨) ينظر: طرابيشي، جورج: إشكاليات العقل العربي، دار الساقي، بيروت- لبنان، ط٤، ٢٠١١م، ص٢٧٩.
(٤٩) ينظر: طرابيشي، جورج: إشكاليات العقل العربي، ص٢٨٠.
(٥٠) ينظر: المصدر نفسه، ص٢٨٠-٢٨١.
(٥١) ينظر: المصدر نفسه، ص٢٨٢.
(٥٢) ينظر: طرابيشي، جورج، المصدر السابق، ص٢٨٢-٢٨٣.
(٥٣) ينظر: طرابيشي، جورج: وحدة العقل العربي الإسلامي، دار الساقي، بيروت، ط٣، ٢٠١٠م، ص١٤٠.
(٥٤) ينظر: طرابيشي: وحدة العقل العربي الإسلامي، ص١٤٠-١٤١، راجع أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، ص٢٢٥-٢٣٥.
(٥٥) ينظر: طرابيشي: وحدة العقل العربي الإسلامي، المصدر السابق، ص١٤١.
(٥٦) ينظر: طرابيشي، جورج: إشكاليات العقل العربي، دار الساقي، بيروت، ط١، ١٩٩٨م، ص٢٨٣-٢٨٤.
(٥٧) ينظر: طرابيشي، جورج: إشكاليات العقل العربي، المصدر السابق، ص٢٨٤-٢٨٥.
(٥٨) ينظر: المصدر نفسه، ص٢٨٥.
(٥٩) ينظر: المصدر نفسه، ص٢٨٥-٢٨٦.

المصادر:

أولاً. المصادر العربية:

١. أبودية، أيوب: موسوعة أعلام الفكر العربي الحديث والمعاصر، ج١، عمان- المملكة الأردنية الهاشمية، ط٤، ٢٠١٩م.
٢. ابن منظور: لسان العرب، دار النشر، ط، السنة، راجع محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص٣٠.
٣. الجابري، محمد عابد: التراث والحداثة دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت- لبنان، ط٢، ١٩٩٩م.
٤. الجابري، محمد عابد: بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٨، ٢٠٠٧م، ص٤٨٥.
٥. الجابري، محمد عابد: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت- لبنان، ط١١، ٢٠١١م.
٦. الجابري، محمد عابد: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١١، ٢٠١١م.
٧. جوليه ديديه، قاموس الفلسفة، مكتبة الطوان، بيروت، ط١، ١٩٩٢م.
٨. الحيدري، إبراهيم: النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة، دار الساقي، بيروت، ط١، ٢٠١٢م.
٩. الحيدري، إبراهيم: صورة الشرق في عيون الغرب، دار الساقي، بيروت، ط١.
١٠. ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، ط٣، بلا تاريخ.
١١. صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، ج٢، ذوي القربى، قم، ط١، ١٣٨٥هجرية.
١٢. طرابيشي: وحدة العقل العربي الإسلامي، ص١٤٠-١٤١، راجع أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي.
١٣. طرابيشي، جورج: وحدة العقل العربي الإسلامي، دار الساقي، بيروت، ط٣، ٢٠١٠م.
١٤. طرابيشي، جورج: إشكاليات العقل العربي، دار الساقي، بيروت- لبنان، ط٤، ٢٠١١م.
١٥. طرابيشي، جورج: إشكاليات العقل العربي، دار الساقي، بيروت، ط١، ١٩٩٨م.
١٦. طرابيشي، جورج: نقد نقد العقل العربي (نظرية العقل)، دار الساقي، بيروت- لبنان، ط٤، ٢٠١١م.
١٧. لالاند أندريه: موسوعة لالاند الفلسفية، معجم مصطلحات الفلسفة النقدية والتقنية، عويدات، بيروت، ط٢٠٠٨.
١٨. محمد، علي محمد: تاريخ علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعة، القاهرة، ط١، ١٩٩٨م.

ثانياً. المصادر الأجنبية:

١. Dodds, E.R. Les greces et Irrationn, Paris, Flammarion, ١٩٩٩.
٢. Lalande, A. Laraison et les hormes, Paris Hachette, ١٩٦٣.

Al-Thakawat Al-Biedh Magazine

Website address
White Males Magazine
Republic of Iraq
Baghdad / Bab Al-Muadham
Opposite the Ministry of Health
Department of Research and Studies
Communications
managing editor
07739183761
P.O. Box: 33001
International standard number
ISSN 2786-1763
Deposit number
In the House of Books and Documents (1125)
For the year 2021
e-mail
Email
off reserch@sed.gov.iq
hus65in@gmail.com

general supervisor

Alaa Abdul Hussein Jawad Al-Qassam

Director General of Research and Studies Department

editor

Mr. Dr. fayiz hatu alsharae

managing editor

Hussein Ali Mohammed Al-Hasani

Editorial staff

Mr. Dr. Abd al-Ridha Bahiya Dawood

Mr. Dr. Hassan Mandil Al-Aqili

Prof. Dr. Nidal Hanash Al-Saedy

a.m.d. Aqil Abbas Al-Rikan

a.m.d. Ahmed Hussain Hai

a.m.d. Safaa Abdullah Burhan

Mother. Dr.. Hamid Jassim Aboud Al-Gharabi

Dr. Muwaffaq Sabry Al-Saedy

M.D. Fadel Mohammed Reda Al-Shara

Dr. Tarek Odeh Mary

M.D. Nawzad Safarbakhsh

Prof. Noureddine Abu Lehya / Algeria

Mr. Dr. Jamal Shalaby/ Jordan

Mr. Dr. Mohammad Khaqani / Iran

Mr. Dr. Maha Khair Bey Nasser / Lebanon