

مفهوم الفكر العربي عند محمد ياسين عربي

د. علي خليفة محمد اجويلي*

كلية العلوم الاجتماعية ، جامعة الزيتونة، ليبيا .

lvajwylv17@gmail.com

تاريخ القبول 5 / 5 / 2026م

تاريخ الاستلام 17 / 3 / 2026م

The Concept of Arab Thought according to Muhammad Yaseen Areebi

*Dr. Ali Khalifa Muhammad Agwaili

Faculty of Social Sciences, University of Al-Zaytuna, Libya.

Abstract

He adopted several approaches while reading the Arab-Islamic heritage, namely the physiological approach and the comparative approach.

Muhammad Yassin Oraibi employed many concepts in his readings of the Arab-Islamic heritage, including the concept of the nation, the concept of definitiveness which he used in relation to the products of ancient Greek thought which were represented in the theories of the active mind and the passive mind, and the concept of Orientalism which means the benefit of Western civilization from Islamic civilization.

I agree with the reading of the Arabic philosophical text, that is, the reading and revival of the Arab-Islamic heritage, and with the assertion of the Arabs' precedence over Francis Bacon in establishing the experimental method.

He focused on establishing what he called "the nation of Islamic thought and liberation, based on organizing ideas and unifying voluntary action in Muslim countries".

His primary and ultimate concern was to determine who came first and who came next in presenting the ideas and methodologies he studied, analyzed, and compared between Islamic philosophy and modern European philosophy.

الملخّص :

تبنى محمد ياسين عريبي العديد من المناهج أثناء قراءته للتراث العربي الإسلامي وهي المنهج الفسيولوجي والمنهج المقارن، ووظف العديد من المفاهيم في قراءته للتراث العربي الإسلامي، ومنها: مفهوم الأمة، ومفهوم القطعية التي عنى بها مع منتجات الفكر اليوناني القديم التي تمثلت في نظرتي العقل الفعال والعقل المنفعل، ومفهوم الاستشراق الذي يعنى استفادة الحضارة الغربية من الحضارة الإسلامية حيث اتفق في قراءة النص الفلسفي العربي أي قراءة التراث العربي الإسلامي وأحيائه ولقول بأسبقية العرب عن (فرنسيس بيكون) في تأسيس المنهج التجريبي، فقد ركّز على تأسيس ما أسماه (أمة الفكر والتحرير الإسلامي القائمة على تنظيم الأفكار، وتوحيد العمل الإرادي في البلاد الإسلامية). لقد أنصب اهتمامه الأول والآخر على اكتشاف من هو السابق واللاحق في عرض الأفكار والمناهج التي تناولها بالدرس والتحليل وعقد المقارنات بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة الأوروبية الحديثة.

الكلمات المفتاحية: الفكر العربي، محمد ياسين عريبي، مناهج البحث.

المقدمة:

إن هذا البحث محاولة لتقديم دراسة تحليلية للمناهج والقراءات التي استخدمها بعض المفكرين العرب لدراسة التراث الفلسفي العربي، وتبرز أهمية هذه الدراسة في اهتمامها بدراسة المناهج والقراءات التي استفاد منها هؤلاء المفكرين، وكيف وظفوا المناهج والقراءات في قراءة التراث العربي الإسلامي، ويوجد العديد من القراءات في الفكر العربي المعاصر نذكر منها القراءة البنيوية التي أتت كسرد فصل ضد الدراسات التاريخية في صورتها (الهجيلية والماركسية) والقراءة السيميولوجية والقراءة التفكيكية التي أعلنت في الأخرى من سلطة القارئ على حساب سلطة النص، ونظرية التأويل والتلقي لقد كان لهذه القراءات صدى وتأثير في الفضاء الفكري العربي.

وتهدف هذه الدراسة إلى إبراز دور المفكر في الاهتمام بالمناهج ومدى استفادته من قراءة التراث العربي وبناء نهضة فكرية عربية معاصرة.

إن دراستنا هذه ماهي إلا محاولة لاستكمال جهود المفكر بانفراده لدراسة المناهج والقراءات حيث يمكن أن نحدد إشكالية البحث للنص الفلسفي العربي، وماهي أنواع القراءات في الفكر العربي؟ وماهي النماذج التي استخدمها في قراءته للنص العربي

الاسلامي محمد ياسين عريبي العديد من المناهج أثناء قراءته للفكر الفلسفي والتراث العربي الاسلامي وهو المنهج الفيلولوجي والمنهج المقارن ووظف محمد ياسين عريبي العديد من المفاهيم في قراءته للتراث العربي الاسلامي منها مفهوم الامة الناتج عن تفاعل نظرتي العقل الفعال والعقل المنفعل ومن اوجه الاتفاق بين النموذجين موضوع الدراسة , حيث يقول بأسبقية العرب عن فرنسيس بيكون في تأسيس المنهج التجريبي , وتفقان في قراءة النص الفلسفي العربي أي قراءة التراث العربي الاسلامي وإحيائه . حيث تبنى كل من النموذجين العديد من المفاهيم , ومن المتفق عليها دراسة ونقد مفهوم الاشرار الذي رعى الى رد الفلسفة الاسلامية الى جذور يونانية والحل الذي يقترحه محمد ياسين عريبي لهذه المسألة , هو تأسيس ما أسماه (أمة الفكر التحرير الاسلامية والقائمة على تنظيم الافكار وتوحيد العمل الإداري في البلاد الاسلامية .

المبحث الأول - تأسيس مناهج البحث عند مفكري الإسلام ونماذج من المفاهيم التي وظفها محمد ياسين عريبي في قراءته للنص الفلسفي :

أولا - تأسيس مناهج البحث عند مفكري الإسلام :

يبين لنا محمد ياسين عريبي أن ظهور الإسلام صاحبه حضارة فكرية ، ويُدلل على ذلك بقوله : (إن أدل كلمة في القرآن ألا وهي اقرأ تدل دلالة قاطعة على أهمية العقل في الإسلام ، وعلى المناخ العلمي، الذي تربت فيه حضارة فكرية متميزة(1) ، ولقد حل كلمة اقرأ ووجد أن القراءة تشترط ما يسمى بالعقل النظري(2) ، وصيغة الأمر تشترط العقل العملي (3) ، وكلاهما مكمل للآخر ، فبالعقل النظري : (نفهم الطبيعة ونفسرها ونسيطر عليها، باعتبارها مسخرة للإنسان ، وبالعقل العملي يتحدد سلوك الفرد والجماعة)(4) ، وللعقل قسمان من منظور محمد ياسين عريبي، العقل النظري ووظيفته فهم الطبيعة ومحاولة اكتشاف قوانينها وبالتالي السيطرة عليها ، وتسخيرها لخدمة الإنسان وسعادته ، بينما يتجه العقل العملي إلى تحديد القيم والأخلاق الفاضلة ، ويضع المعايير التي يُفاس عليها السلوك السوي والسلوك الغير السوي ، ومعايير الجمال كالحسن والقبح من أجل إيجاد متماسك اجتماعيًا . وقد : (أضاف الغزالي شرطاً جديداً لهذا الأمر المطلق وهو مجتمع الإيمان ، وذلك كما تشترط القراءة الكتابية) ، إذن فشروط القراءة كما يحددها محمد ياسين عريبي هي:-

الشرط العقلي: ويقصد به العقل النظري والعملي.

الشرط الديني: توفر عنصر الإيمان .

الشرط المعرفي : أن يكون النص المقروء مكتوباً .

يعتقد محمد ياسين عريبي أنه من خلال الأسئلة الثلاثة المطروحة وهي : من هو مرتكب الكبيرة ؟ وما هي حقيقة العلم ؟ وما هي حقيقة الإيمان ؟ نشأت المناهج الرئيسية الثلاثة وهي على الترتيب المنهج الترنسندنتالي ، والمنهج التجريبي ، والمنهج الجدلي . ونظراً لأن هذه الأسئلة تدور حول الإنسان وتتعلق بماهيته فـ محمد ياسين عريبي يردّها جميعاً إلى المسئلة القرآنية : اقرأ التي يتطابق فيها العقل النظري والعقل العملي والإيمان.

يلخص محمد ياسين عريبي أهم المناهج في الفلسفة الإسلامية على النحو التالي:-

1 - المنهج الترنسندنتالي(5) يوضح محمد ياسين عريبي البداية الحقيقية للفلسفة الإسلامية ، التي تمثلت في سؤالها عن مرتكب الكبيرة ، حيث أدّت الإجابة على هذا السؤال ، إلى اكتشاف منطق جديد يختلف عن المنطق الصوري وهو (المنطق الترنسندنتالي)(6)، وما يعرف في الفكر الإسلامي بنظرية الأحوال ، فالحال هو اللاموجود واللامعوم ، واللامعلوم واللامجهول ، وكذلك مرتكب الكبيرة في نظر واصل بن عطاء (7) لا هو مؤمن ولا هو كافر : وإذا كان نظرية الأحوال أو (المنطق الترنسندنتالي) ، قد أدّى إلى حتمية القوانين الطبيعية عند المعتزلة (8)، والفيلسوف الألماني كانت ، فإن الغزالي رفض هذا المنطق في كتابه تهافت الفلاسفة ؛ حيث أسس الغزالي المنطق التجريبي ، من خلال نقده لحتمية القوانين الطبيعية ورفضه لضرورة اقتران العلة بالمعلول .

2 - نقد العلية وتأسيس المنهج التجريبي.

يعرض محمد ياسين عريبي المبادئ الرئيسية لإثبات ضرورة المعرفة عند الغزالي حيث يرى هذا الأخير ، أن هذه المبادئ لا تنطبق على علاقة السبب بالمسبب وهذه المبادئ هي: مبدأ الذاتية ويتمثل في قول الغزالي ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، و مبدأ التضمنين فالعلاقة بين العلة والمعلول ليست علاقة تضمن عند الغزالي) ، ودليله على ذلك أن تصورنا للعلة لا يشترط تصورنا للمعلول ، وبالتالي ليس من التناقض أن يوجد أحدهما دون

الآخر. مبدأ التناقض ، وإذا كانت هذه المبادئ لا صلة لها بعلاقة السبب بالمسبب فإن الغزالي يصف علاقة المعلول بالعلة بعلاقة الاستتباع والتلازم مقابل العلاقة الضرورية.(9) ، ويوضح محمد ياسين عريبي نظرية الغزالي عن علاقة السببية من خلال عرضه لنظريته عن الإدراك والخبرة وتصوره للضرورة المنطقية.

أ- الإدراك : يرجع الغزالي التصورات مثل صورة شجرة، وحيوان ، وحجر ، إلـ الانطباعات الحسية ، والذي يربط بين الإدراك الحسي والعقلي عند الغزالي هي المخيلة، وتتكون صور الانطباعات الحسية في العقل عن طريق الحس الظاهر والباطن.

1- القضايا الحسية:

كما يتولد عند الغزالي عن طريق الإحساس التصورات، ينشأ عن المحسوسات قضايا حسية ، منها ما يرتد إلى الحس الظاهر ، ومنها ما يرتد إلى الحس الباطن . ويسمي (الغزالي) النوع الأول من هذه القضايا بالمحسوسات الظاهرة ، والنوع الثاني بالمشاهدات الباطنية . ومن بين المشاهدات الباطنية الفكر ، والخوف ، والغضب ، والمحسوسات الظاهرة مثل قولنا القمر مستدير والفحم أسود . والفرق بين قولنا النار تحرق و النار حارة فالحرارة حال توصف بها النار، بينما الحرق يعبر عن علاقة النار بشيء آخر يتولد فيه الاحتراق بفعل النار ، والفرق بين قولنا هذه النار حترقت القطن وقولنا كل نار تحرق القطن ، فالقضية الأولى حسب تعبير الغزالي قضية في عين في حين القضية الثانية حكم عام كلي ، فكل نار تحرق، والحكم العام عند الغزالي هو الذي يفسر العلاقة بين العلة والمعلول (10)

2- العلية ومبدأ التساوق.

يتخذ الغزالي مثال النار تحرق في القطن لشرح العلاقة بين العلة والمعلول حيث يذهب إلى القول بأن الحرق فعل باعتبار أن النار ليست كائناً حياً فلا فعل لها ، وبالتالي فهي ليست العلة الحقيقية التي تحرق القطن وإنما هي السبب المساوق لفعل الاحتراق، والفاعل الحقيقي هو الله بطريق مباشر . هذا يبرز لنا الطابع الديني في عملية . التحليل عند الغزالي، لأنه ينطلق من مرجعية دينية تعتقد أن لا فاعل إلا الله في عالم الطبيعة وهذا القول يجر إلى الاعتقاد في الجبرية المطلقة ، التي ترفض قانون السببية .وقول لغزالي بأن النار هي العلة المباشرة للاحتراق ، غير مبرهن عليه . وكل ما يمكن إدراكه هو مشاهدة مساوقة النار لا احتراق القطن ، وهذه المشاهدات أو الإحساس ليس ببرهان كاف على أن النار هي الفاعل للاحتراق ، ويوضح الغزالي أن مبدأ التساوق ، لا يدل على ضرورة العلاقة بين العلة والمعلول ؛ فيقول بأن مشاهدة الاحتراق عند ملاقات النار تدل على الحصول عندها ولا تدل على الحصول بها. ويفصل (الغزالي) مبدأ التساوق عن مبدأ العلية في صورة قانون عام. ويبين (الغزالي) بمثال محسوس ، أن المساوقة لا تدل الدلالة المطلقة على العلاقة بين العلة والمعلول ،

ويعطي الغزالي) مثلاً على ذلك ، كمن يولد أعمى بسبب غشاوة في عينيه ، وأصم أي لا يعرف الفرق بين الليل والنهار عنه ، ولو تصورنا أن هذه الغشاوة انكشفت عن عينيه نهائياً ، وفتحت أجفانه ولم يسمع فجأة ثم أدرك النور والألوان ، فإنه سوف يعتقد بأن فاعل الألوان فتح البصر، وبمجيء الليل يدرك سبب انطباع الألوان في بصره ، ألا وهو نور الشمس ، وليس فتح البصر فحسب. وفي ضوء هذا المثال الذي يتضح أن مساوقة البصر للألوان لا تدل على أن البصر فاعل الألوان ويجوز عند (الغزالي) بأنه يمكن أن تكون علل خفية غير محسوسة هي التي تفعل الاحتراق ، وتكون هذه العلل مساوقة للنار ، وهي علل ثابتة لا تنعدم ولو كانت هذه العلل غير ثابتة لأدركنا أن هناك علة خفية غير النار هي التي تسبب الاحتراق (11)

ب - التجربة:

ويذهب محمد ياسين عريبي إلى القول بأن الغزالي ، قد وضع مقابل القضايا الحسية القضايا التجريبية التي هي أحكام كلية ، ويحصر القضايا التجريبية في القياس الخفي(12) الذي يقابل القياس المنطقي والتكرار الذي يُولد المعرفة في صورة عادة واعتقاد . فالقضية الحسية القائلة هذا الحجر يَهْوِي إلى الأرض غير القضية التجريبية القائلة كل حجر يَهْوِي إلى الأرض ، وحكم القضية الأخيرة هو حكم عقلي ، باعتباره حكماً كلياً أو قانوناً عاماً ، ولكن هذا الحكم ينشأ عن الإحساس ويتكرر الإحساس ، والإحساس الواحد لا ينشأ عنه العلم الكلي وهذا العلم لا ينشأ عن قياس منطقي بل هو معرفة ينالها العقل بعد الإحساس والتكرار .

العادة والاعتقاد.

يؤمئ محمد ياسين عريبي بأن القضايا التجريبية عند الغزالي قائمة القياس الخفي اللامنطقي ، الذي نشأ عن تكرار التجربة . فمعارفنا التجريبية ليست ضرورية فقط ولكنها في الآن نفسه يقينية ، وهذا اليقين قائم على العادة والتعود ؛ فقد تعودنا أن ندرك عن طريق تكرار التجربة أن النار تحرق القطن ، وهذا التعود عندما يُرسخ في الذهن يصبح اعتقاداً يقينياً ، ويصل الغزالي إلى أنه توجد اعتقادات يقينية ناشئة عن العلوم التجريبية لا يمكن إقناع أحد بها إلا بعد ممارسة التجارب التي أدت إلى ذلك الاعتقاد(13). وتبرز النظرة الدينية بوضوح في تحليله لما يطلق عليه المعرفة العلمية الناشئة عن العلوم التجريبية ، فبدلاً من إخضاع التجارب العلمية لمعيار الصدق والكذب ، أخضعه الغزالي إلى معيار الاعتقاد وللاعتقاد . هذه المعايير تصدق في

المجال الديني وهو مجالها الخاص ، بالإضافة إلى ميدان السلوك والأخلاق ، ولكنها غير صالحة لقياس المعرفة العلمية التجريبية .

مجرى العادة.

يبين (محمد ياسين عريبي) اكتشاف (الغزالي) عن منظور ديني للعلوم بشكل أكثر وضوحاً ، في رده على منكري المعجزات ، في أن العلاقة بين العلة والمعلول ليست علاقة تلازم ، فليس من التناقض أن تكون النار قد خلقت دون أن تحرق ضرورية ، بل هي القطن ، ويرد (الغزالي) هذا الترابط العلي بين النار والإحراق إلى المشيئة الأزلية ، التي خلقت النار خلقة تجعلها كلما التقت بقطعة القطن أحرقتها ، ولكن من حيث الإمكان : ليس من التناقض أن تحتفظ النار بسخونتها دون أن تتعدى حرارتها جسمها إلى قطعة القطن أو إلى جسم إبراهيم الذي القي به في النار(14) اذن ليس من التناقض أن يُخلق جسم الإنسان دون أن يكون علة قابلة للاحتراق فهو لا يخرج عن كونه لحماً وعظماً ، وبالتالي أن كل معرفتنا عن العلة والمعلول ، ترتد إلى التجربة وهذه بدورها ترتد إلى المشيئة الأزلية ومجرى الطبيعة ، فيحدث الفعل والانفعال دون أن ترتد إلى ترابط منطقي ، بل إلى تناسق أزلي . ألا يفرض التناسق الأزلي ، وسنة الله الدائمة التي نظم بها الكون ، حتمية القوانين الطبيعية الناتجة من كون لكل سبب مسبب وان لكل معلول علة ؟

- مبدأ الاحتمال.

يرى محمد ياسين عريبي أن القوانين الطبيعية عند الغزالي، لا ترتد إلى الضرورة المنطقية فهي بالتالي احتمالية ، والاحتمالية تنقسم إلى احتمالية جزمية ، واحتمالية أكثرية ، ويعبر الغزالي عن الاحتمال الجزمي ، في كونه لم يُخلق قط من نطفة الإنسان إلا إنسان ، وبهذا تكون هذه المعرفة الاحتمالية يقينية لأنها حسب المشيئة الأزلية مستمرة ولا تخرق إلا في المعجزات كما هو الحال بالنسبة لـ إبراهيم عليه السلام. والاحتمالية الأكثرية، فإن الغزالي يضرب مثلاً عليها وهو التكاثر عن طريق التولد والتوالد . وفي هذه الحالة يمكن تغليب صورة على أخرى . حسب التجربة ، وإلى جانب هذين النوعين من الاحتمال ، يوجد احتمال ثالث وهو احتمال الصدفة ، وهذا الاحتمال عند الغزالي لا يلعب دوراً بالنسبة للعلوم (15) ، لقد رفض الغزالي مبدأ السببية في الطبيعة ، وأقر بأن لا سبب إلا الله وان علة الأشياء أو انتقائها هو الله ، لأنه الفاعل الوحيد في عالم الطبيعة وعالم وجود الإنسان خاصة ، وإقراره بنظرية الأحوال ، التي تؤكد على أن الشيء موجود ولا موجود في آن واحد وهو أحمر ولا

أحمر في ذات الوقت، وترتب على ذلك أن تكون القوانين الطبيعية احتمالية وليست ضروريةً ، ولقد استخدم الظواهر النادرة مثل المعجزات للوصول إلى هذه علمه بأن المعجزة هي شيء خارق لما هو مألوف ومتعارف عليه في عالم النتيجة الطبيعية ، مضاد لسنة الله في خلقه وهي لا تصدق إلا على حالات فردية لا يمكن الاعتماد عليها في الوصول إلى تعميم أو قانون كلي .

3- المنهج الجدلي:

من المناهج التي ظهرت عند علمائنا المسلمين أيضاً كما يحددها محمد ياسين عريبي المنهج الجدلي ، القائم على رفض نظرية الأحوال ، حيث استخدمه الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة ليثبت فشل استخدام المنطق الصوري في مبحث الإلهيات . فقد طبق الغزالي هذا المنهج على كل المفاهيم الفلسفية التي عرض لها في كتابه سالف الذكر ، وأكد على جدلية وتناقض كل مفهوم ، ويعطي الغزالي للجدل صوراً متعددة ، وأبرز صورة ما يُعرف بجدل الكل ، والذي اعتمد عليه في هدم الميتافيزيقا: وجدل الكل يعتبر صورة رئيسية متفرعة عن مفهوم الجدل بمعناه العام ، فإننا نجد الغزالي يستعمل مثل هذه الصورة أو هذا النمط لحل إشكالات الجدل التي قد تقف حجر عثرة في سبيل تطور المعرفة والعلم ، ومن هنا نجد الغزالي وبعده كانت يستخدمان هذا النمط من الجدل ، للتفرقة بين عالم الظواهر وعالم الحقائق(16). وقد استخدم الغزالي هذا الجدل ضد الفلاسفة الذين يعتقدون في أن معرفتهم بالميتافيزيقا لا تقل وضوحاً عن معرفتهم

في عالم الظواهر. ويلخص محمد ياسين عريبي أنماط الجدل والحلول التي اقترحها الغزالي في الآتي :

1- التكافؤ المنطقي وهذا النوع عند (الغزالي) يتداخل مع مشكلة الوجود ، حيث اتخذ في كتابه المعارف العقلية الآية (و أحصى كل شيء عدداً) (17) ، منطلقاً لتفسير العلاقة بين الخالق والمخلوق إذ يُشبه الخالق بالعاد ، والكون بالمعدود ، وبالتالي تكون العلاقة بين العاد والمعدود مجردة لأن العاد غير المعدود .

2- يتفرع عن النوع السابق التناقض في مجال المعرفة ، هذا النوع من الجدل يرتد إلى تناقض الكوجيتو السينيوي، الذي عمد في حل إشكاله إلى المطابقة بين الذات والموضوع ، بين العالم والمعلوم ، وهو الذي أدى إلى القول بتطابق الماهية والوجود في المجال الميتافيزيقي ، سواء بالنسبة للذات الإلهية أو الذات الإنسانية . وقد كان هذا

اللون من الجدل هو نقطة انطلاق الغزالي في نقده للمذهب السنيوي ؛ حيث رأى أن العقل لا يستطيع أن يحد نفسه بنفسه لأن الأثر لا يُحدد المؤثر . (18)

3 جدل الطبيعة وصورة هذا الجدل تتمثل في مشكلة العلاقة بين العلة والمعلول والتي يسميها الغزالي بعلاقة اللزوم والاستتباع ، التي تكون فيها لوازم الأشياء لا تنحصر ، ولا ، ومرد الخلط في هذا النوع من الجدل أحياناً ، أن يؤخذ المعلول في حد العلة مع تنضبط أنهما ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا . إن حل الغزالي لهذا النوع من الجدل ، اعتمد على تأسيس القوانين الطبيعية من خلال تكرار التجربة ، ففي ضوء القياس الخفي تتحول معرفة القوانين إلى عادة فاعتقاد .

4- الجدل الكوني الذي يخصص له الغزالي أربعة متناقضات ؛ وهي المتناقضات المتعلقة بأزلية العالم وأبديته ومشكلة الجبرية والعلية ، ويرتبط بمشكلة الأزلية تكوين الجواهر هل هي بسيطة أم مركبة ، ويرى الغزالي أنه يجوز إثبات أحدهما .

5- الجدل الأنطولوجي وهو قائم على التفرقة بين الوجود والماهية ، والوجود والوحدة . وقد وصل الغزالي من خلال هذا الجدل إلى التفرقة بين عالم الظواهر وعالم الحقائق .

6 - جدل التضاد وهذا اللون من الجدل يرتبط بنظرية الأحوال ذلك مثل علاقة اللون ، والأصفر بالأحمر والأخضر ، حيث إنها تشترك جميعاً في اللون ولكنها متضادة . وقد استخدم الغزالي هذا النوع من الجدل في كتابه تهافت الفلاسفة لمعارضة الفلاسفة ، ويقدم حلاً لإشكالات هذا الجدل في كتابه (محك النظر) ، عن طريق التميز بالذات ، مثل تميز اللون عن الحركة وعن الطعم وعن الرائحة في الجسم الواحد .

7- جدل الحركة ويقسم الغزالي إشكالاته إلى الكون والحركة والسكون ، وهو يميل إلى القول بأن الجوهر لم يكن متحركاً أو ساكناً في بداية أمره وينقد كثيراً من الاعتراضات الموجهة لهذا القول .

8 - الجدل الأخلاقي ويرتبط هذا النوع من الجدل عند الغزالي بالجدل الطبيعي حيث يعود في تحليله للمفاهيم والنظريات الخلقية إلى مشكلة السببية وعلاقتها بالواجب .

4 - منهج الفهم والتأويل .

يشير محمد ياسين عريبي إلى منهج رئيسي آخر اكتشفه الفكر الإسلامي ، ألا وهو منهج الفهم والتأويل ، ويرده محمد ياسين عريبي هو الآخر إلى المسلمة القرآنية إقرأ . من الناحية العملية نشأ هذا المنهج في أحضان علوم الحديث ، وذلك من خلال السؤال: من الراوي؟ وما حقيقته؟ فنشأ عن ذلك نقد الحديث ، وقد اتضح هذا المنهج

أكثر في كتاب (معاني القرآن الكريم لـ حارث بن أسد المحاسبي والذي حدد فيه جملةً . قواعد المنهج من بينها معرفة المحكم والمتشابه برد المتشابه إلى المحكم ومعرفة الناسخ والمنسوخ ، وأسباب التقديم والتأخير ، وضرورة معرفة اللغة معرفة دقيقة ليتحقق التأويل (19) توسّع الغزالي في تطوير خطوات هذا المنهج ووضع أمام عينيه علم اللغة كأساس للفهم والتأويل بما له من لواحق كالقراءات والأصوات والتراكيب ، ومن نماذج تطبيقاته لهذا المنهج ما يرد في كتابه جواهر القرآن ودرره حيث يرد المعاني إلى الصفات الإلهية باعتبارها أساس العلم والعمل ف : من خلال تحليله وسبره للجزء والكل ، يضع نظريته في المعاني التي يقسمها إلى معان ذاتية مقدمة ترتد إليها الأحكام التحليلية ، والمعاني اللازمة التي ترتد إليها الأحكام التركيبية (20) ، ويحاول الغزالي حصر هذه المعاني من خلال حصره القرآن الكريم المرتبطة بهذه المعاني ، ويعتبر محمد ياسين عريبي هذا المنهج بداية لمنهج الفهم والتفسير في الفكر الغربي المعاصر.

نستخلص مما سبق أن محمد ياسين عريبي ، تبنى المنهج الفيلولوجي الذي استخدمه في رد الفكرة إلى أصلها ، والتي سنتعرض له بتفصيل أكثر في المبحث الثاني من هذا الفصل

والكشف عن أن المفكرين العرب المسلمين سبقوا الغرب في تأسيس بعض المناهج ، مثل المنهج الترנסدنتالي ، والمنهج التجريبي ، والمنهج الجدلي ، ومنهج الفهم والتأويل ، ولكن مع ملاحظة خلو استنتاجاته من أدلة قاطعة تثبت هذه الأسبقية للعرب على الغرب من جهة ، كما تثبت من جهة أخرى إلى أن عملية الإثبات لا تتجاوز قيمتها العلمية عملية إثبات الذات خاصة ونحن في مرحلة في حاجة فيها إلى نقد الذات وتفعيلها أكثر من البحث عن إثباتها.

ثانياً - نماذج من المفاهيم التي وظفها محمد ياسين عريبي في الدراسة:

اعتمد محمد ياسين عريبي أثناء قراءته للنص الفلسفي على العديد من المفاهيم نذكر منها على سبيل الحصر :

1- مفهوم الأمة بين المعنى الحسي والعقلي.

يحدد محمد ياسين عريبي مفهوم الأمة بالسلب ، من خلال نفيه أن يكون مفهوماً اسمياً مشتقاً من الوجود الحسي للأفراد والجماعات ، وليست هذه الوحدة مفهوماً أولياً سابقاً على الوجود العقلي للأفراد ، كما أنه ليس مفهوماً ترנסدنتالياً ثابتاً ، يتحقق من خلال شروط ومعطيات معينة، بل هو : معنى جدلي يتم من خلال الصراع داخل العالم

الصغير ؛ أعني الفرد باعتباره أمة صغرى ليعايش حركة وتفاعل الأمة الكبرى (21) إن التفاعل بين الأمة الصغرى الفرد والأمة الكبرى المجتمع ، نتج عنه علاقة توحيد بينهما ، لا تكفي بأن تكون مجرد وعي بل تتحول إلى حركة ثورية تصل بالفرد إلى أن تستوي في ذاته كفتا الحياة والموت من أجل أمتة الكبرى ، وهذه هي الولادة الصغرى للأمة. الثائرة، وتلك هي حقيقة الإنسان الثائر ، وما عداه فهو خداع ونفاق مرده الخيانة والخوف. وهذه الولادة الصغرى لروح الثورة يجب أن تسري في أفراد الأمة الواحدة دون التقيد بحدود دولية ومكانية لكي تتحقق الولادة لكبرى لأمة التضحية ، وهكذا يصبح الفرد هو الأمة والأمة هي الفرد لأن الصورة واحدة . يكشف النص السابق عن التوجه السلفي لـ محمد ياسين عريبي من خلال دعوته لتكوين أمة الجهاد والتضحية بالحياة ، وفيها إحياء الأمة الإسلامية التي دعا إليها جمال الدين الأفغاني (22) ، لتشمل الأمة الإسلامية في العالم بأسره أمة إسلامية في مواجهة الغرب وحضارته ، شعارها الجهاد المسلح والتضحية بالحياة ، الذي يرى كلاهما أنه الأساس للولادة الكبرى للأمة الإسلامية .

2- مفهوم القطيعة.

يعتقد محمد ياسين عريبي أن الإنسانية ككلمة ، وجدت بوجود الإنسان بالرغم تدعيه النظريات السابقة مثل النظرية المادية (23) والنظرية التطورية (24) والوضعية من فروض ، فقد بلغت : ((النظريات القديمة شرقية وغربية ذروتها في الفلسفة الأرسطية التي حددت العقل في الفاعل والمنفعل) .

ما نلاحظه على محمد ياسين عريبي من خلال النص ، أنه رد جميع ما جاء به المفكرون الشرقيون واليونان إلى نظرية (أرسطو) في العقل الفاعل والمنفعل ، حيث ذهب إلى أن العرب أضافوا اكتشافات جديدة لوحداث العقل و أحدثوا قطيعة مع نظريات العقل القديمة وجاءوا بنظريات جديدة وعلى رأس هذه النظريات:

أ - نظرية وحدة الفهم (العقل المدرك) .

يطلق (محمد ياسين عريبي) على هذه النظرية الأنا المنطقية ، والتي اقتصرته عنده على نظرية العقل السينوية ، التي تؤكد بأن الوعي أو الشعور بالذات ليس مجرد خبرة مشتقة من الإحساس ، كما في إحساسنا الباطن بأن لنا فكراً وخوفاً وشعوراً بالفرح وشعورنا بالإعجاب وغيره ، وليس هو أيضاً مجرد خبرة مشتقة من إحساسنا الظاهر بل إن : (هذا الإدراك النفسي للذات، هو وعي أولي ، وليس كما يعتقد أصحاب المذهب الحسي، يعني أن هذا الأنا أفكر شرط أولي ، يسبق الشعور الحسي

والخبرة وليس العكس. وللشرط الأولي أو السابق للشعور الحسي عند ابن سينا معنيان، فالمعنى الأول.

يتعلق بالبد依هيات والأمر العامة ، مثل تعريفنا للزمان والوجود والواحد وغيره. وأما المعنى الثاني لمصطلح أولي ، يقوم على التطابق والتضمن مثل قولنا : أهياً، والكل أكبر من الجزء ، وهذه العلاقة التحليلية هي ما يسميها (ابن سينا) بالإدراك المباشر.

ب - نظرية وحدة العقل المجرد (العقل الجدلي).

سمي المعتزلة أهل العدل والتوحيد ، وهذا السبق لتسمية المعتزلة بهذا الاسم مرده إلى المنطلق الأخلاقي السياسي في فكر المعتزلة، وذلك طبقاً لوصف واصل بن عطاء) لمرتكب الكبيرة بأنه لا هو كافر ولا هو مؤمن ، وبهذا الرفع لمبدأ الوسط المرفوع(25) ، في المجال العملي ، تدرج بعض المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة في التجريد ، حينما حددوا الصفات الإلهية على أنها ليست هي عين الذات ولا هي غيرها. أما المعنى الكلي المطابق للعقل ، فقد وصفوه بأنه (لا موجود ولا معدوم ولا معلوم ولا مجهول).

وإذا كان الوجود الخارجي للممكنات مكوناً من جواهر وأعراض ، فإن التصور الكل لواقعهما ، هو الصفة المعقولة لهما. وهذه الصفة المعقولة هي أساس التأليف والتمييز في البنية ، إن العقل الجدلي عند المتكلمين المسلمين ، يختلف عن العقل الجدلي في الفلسفة اليونانية عند (سقراط) و (افلاطون) و (أرسطو) ، مما دعا (ابن سينا) إلى مهاجمته لتعارضه مع المنطق الصوري، وتحديدده للعلم كتصديق يقوم على النفي والإثبات ، كما تتعارض مع تحديدده للعقل المطابق في ماهيته ومعقوليته ، وذلك رغ تقدمه هذه النظرية في المنطق المتعالي من حلول لجدل المنطق والوجود .(26)

ج - نظرية وحدة العقل التجريبي (العقل التجريبي).

عرفت خطوات المنهج التجريبي عند العرب منذ فترة طويلة سواء أكان ذلك عن طريق (علم الرواية) أو (علم الأصول) ، أو عن طريق تأسيس (علم الكيمياء) كما هو الحال عند (جابر بن حيان) (27) ، أو عن طريق تأسيس العلم الطبيعي عند (الحسن بن الهيثم). لكن تأسيس المنهج التجريبي لم يتحقق بصورته النهائية إلا عن .

طريق الفصل بين مبدأي الهوية والعلية . وقد توصل أبو المعالي الجويني إلى هذا الاكتشاف كتمهيد لنقد العلية الذي أكمله تلميذه الغزالي فلقد استطاع أن يوظف نظرية

وحدة العقل التجريبي الجديدة، في صورة متكاملة من خلال نقده للعلية ، ابتداءً من نقد الفروض القائمة على الملاحظة ، إلى التحقق منها عن طريق المشاهدة والتجريب ، إلى وضع الفروض المركبة عن طريق الحدس التجريبي ، فنقد الأوهام العارضة للنفس عن طريق الشك المنهجي، ويطلق محمد ياسين عريبي على هذه الوحدة مصطلح الأنا التجريبية ؛ وهي الوحدة التي تضم المنهج التجريبي كخطوات تكررت بعينها في الفكر الأوروبي من فرنسيس بيكون إلى جون استيوارت ميل (28)

د - نظرية وحدة العقل المتسامي (العقل المتعالي).

حاول المتكلمون منذ فترة طويلة تعريف العقل ، ف المحاسبي يرى في العقل صورة الروح على اعتبار أن العقل هو اللب ، استناداً لقوله تعالى (إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ) (29) ، كما تعددت تعريفات العقل من خلال أسماء الله وصفاته كما وردت في القرآن الكريم . وتتبع المحاسبي معاني العقل في القرآن، ووصل إلى أن القرآن لا يشتمل على أي تعريف للعقل بل جاء يتحدث عن فعل العقل وصفاته لا العقل نفسه . وفي ضوء ذلك وضع كتابه (ماهية العقل ومعناه ، موضحاً فيه عدم تحديد العقل تحديداً معرفياً وبأنه مصدر المعرفة وعلتها .

3 - مفهوم الاستشراق وتغريب العقل التاريخي:

يعد محمد ياسين عريبي الاستشراق بأنه: مغناطيس الحضارة الغربية الذي يتحدد قطبه الموجب في تحليل الفلسفة الإسلامية المترجمة إلى اللغة العبرية واللاتينية والتي أقام فلاسفة الغرب على لبناتها وهيكلها نظرياتهم العلمية ومناهجهم التجريبية ، ومذاهبهم الفلسفية ، خاصة في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين . أما القطب السالب فيتمثل في تحليل آيات القرآن المترجم للغة اللاتينية (30)

. يشير محمد ياسين عريبي في هذا النص ، إلى استفادة واستثمار الحضارة الغربية للحضارة الإسلامية ، ونهوض الغرب على حسابها دون الاعتراف بها ، ولقد حدد محمد ياسين عريبي الاستشراق بناءً على وظيفته في قطبين ، قطب موجب يتمثل في تحليل الفلسفة الإسلامية المترجمة والاستفادة من نظريتها وتطويرها، وقطب سالب يتمثل في تحليل آيات القرآن الكريم.

لقد عمد الغرب إلى استلاب الفكر الإنساني بصفة عامة ، دون الاعتراف بمساهمة الشرق الفعلية في بناء هذا الفكر، حيث قام الأوروبيون الغربيون بتحديد بداية الفكر الواعي بـ : طاليس ، واتخذوا من الفكر اليوناني منطلقاً لتمثل الفكر الشرقي وصهر لبناته في بوتقة الفكر الغربي ، وقد كان دور الاستشراق أساسياً في نقل هذا التراث ،

وفي تغريب أفكاره وضماها إلى وحدة الفكر الغربي. ونجح الغرب في تحديده لمسار تاريخ الفكر والعلم على أنهما من صناعه ، فباسم النزعة الإنسانية دُرست الفلسفة الإسلامية في دور العلم الغربية وجامعاتها على أنها وسيلة لفهم وشرح الفلسفة اليونانية . وعمد المستشرقون إلى وصف الفكر الإسلامي على أنه مجرد اجترار للفكر اليوناني الأفلوطيني ، وهذا مما ساعد على لابل الجوانب الإبداعية في الفكر العربي الإسلامي ، وجعلها من إبداع الغرب ، وفي ضوء منهج التقليد والتلقي أكد الشرق من طرفه على انحراف هذا المسار حتى أصبح اعتقاداً (31)

ومن خلال تحديد محمد ياسين عريبي لمعاني الاستشراق ، وتغريب العقل التاريخي، قسم تغريب العقل التاريخي الإسلامي إلى مرحلتين :-

المرحلة الأولى : تسمى بمرحلة التغريب البسيط ، وقد حدد (محمد ياسين عريبي) بداية هذه المرحلة ببداية الحروب الصليبية في القرن الحادي عشر الميلادي ونهايتها بوقوف الجيش العثماني أمام أسوار مدينة فيينا في القرن السادس عشر الميلادي.

المرحلة الثانية: مرحلة التغريب المعقد وبداية هذه المرحلة عن محمد ياسين عريبي من نهاية القرن السادس عشر إلى الوقت الحاضر وتعد هذه المرحلة أخطر مظاهر الصراع بين الشرق والغرب ، والتي تم فيها النصر للغرب وذلك على الصعيد الفكري والحضاري، وهو بهذا يقسم هذه المرحلة إلى مرحلة تطبيع التغريب البسيط ويعني به اتجاه المذهب العقلي وعلى رأسه ديكارت (32) ، ومرحلة تطبيع التغريب الساذج ويعني به اتجاه المذهب الحسي وعلى رأسه ما يسمى بمشكلة ديفيد هيوم (33) تطبيع التغريب المركب ويعني بها محمد ياسين عريبي الفلسفة النقدية عند كانت إن

كل هذه الاتجاهات يضعها محمد ياسين عريبي تحت ما أسماه بالتغريب المعقد(34) . ويتمثل حل مشكلة التغريب عند محمد ياسين عريبي ، في الدعوة لتكوين أمة الفكر والتحرير الإسلامية ، فتتنظيم عالم الأفكار وتوحيد العمل الإرادي في البلاد الإسلامية ، هو الأساس لحل مشكلة التغريب ومقاومة الاستلاب ، وهذا لا يتحقق من خلال الحلول الجزئية وردود الفعل المؤقتة ، بل لابد من تصور كلي شامل وعمل متكامل ، وتحكيم العقل بشقية النظري والعملي. ويتمثل عمل العقل النظري في تنظيم ذوي التخصص ، وذوي الخبرات على ، هيئة منظومات وعلاقات فكرية ، بحيث لا تكون هذه العلاقات مجرد جمعيات ثقافية بالمعنى التقليدي ، أو نقابات تدافع عن حقوقها دون قيامها بأداء الواجب ، أو أن تكون روابط تقتصر على البعض دون الآخر، بل يجب

أن يقوم هذا التنظيم عن طريق المسح الشامل لعالم الأفكار وتخصصاته ، وأن يوضع في صورة لجان ثقافية حقيقية يتم تحقق فعاليتها عن طريق إلزام المتخصصين في العالم الإسلامي ، بالانضمام إلى هذه اللجان، وتسجيل بحوثهم واهتماماتهم وتخصصاتهم ، وهذا ما يسميه (محمد ياسين عريبي) بـ أمة الفكر الإسلامي . ويتمثل فعل العقل العملي في تنظيم الإرادات الجزئية لتكون الحركة المتصلة للإرادة الكلية للأمة الإسلامية، وهذه الحركة المتصلة ، ليس لها من اتجاه سوى التضحية بالنفس والنفس هذا التنظيم والتوحيد في العمل يسميه محمد ياسين عريبي أمة التحرير الإسلامية .

نستخلص مما سبق أن محمد ياسين عريبي عمل على توظيف عدد من المفاهيم أثناء قراءته للنص الفلسفي ، منها مفهوم الأمة ، وهو المفهوم الناتج عن تفاعل الأمة الصغرى والأمة الكبرى ، ومفهوم القطيعة الذي عنى به القطيعة مع منتجات الفكر القديمة ، التي تمثلت في نظرية العقل الفعال والعقل المنفعل ، واستبدالها المفكرون العرب بنظريات جديدة ، تمثلت في العقل المدرك والعقل الجدلي والعقل التجريبي والعقل المتعالي ، ومفهوم الاستشراق أو نظرية تغريب العقل التاريخي ؛ هذا المفهوم الذي يعنى استفادة الحضارة الغربية من الحضارة الإسلامية ، والنهوض على حسابها دون الاعتراف بها ، وقسم (محمد ياسين عريبي) تغريب العقل التاريخي الإسلامي إلى مرحلتين ، مرحلة تسمى بمرحلة التغريب البسيط وأخرى بالتغريب المعقد.

المبحث الثاني – المنهج الذي استعان به محمد ياسين عريبي في قراءته للنص الفلسفي:

يتضح لنا من خلال دراستنا وتتبعنا لمؤلفات (محمد) ياسين عريبي تبنيه للمناهج التالية :

أولاً – المنهج الفيلولوجي:

يحدّد المنهج الفيلولوجي بأنه المنهج الذي يهتم بـ : (دراسة الآثار الفكرية والروحية دراسة تقوم على النصوص وتحقيق الوثائق، في العلم الذي يبحث في التراث الفكري المكتوب للأمة ، باعتباره صورة لتطور العقل الإنساني ، ولمحاولات الروح الإنسانية للكشف عن الحقيقة، وأن تكون للأمة نظرثها في الوجود ، وفلسفتها التي تعيش عليها وتصوغ على منوالها حياتها) (35)

ويتبيّن لنا من خلال النص ، أن المنهج الفيلولوجي يرادف أو يتطابق مع المنهج الاستردادي ، الذي يعمل في نفس الإطار حيث يقوم بدراسة النصوص وتحقيق الوثائق والمخطوطات وردها إلى أصولها ، فلقد وظف محمد ياسين عريبي هذا

المنهج من أجل رد الكثير من الأفكار الفلسفية الغربية في العصور الحديثة ، إلى الفلسفة الإسلامية ففي : (ضوء الحاجة إلى تخلص الحضارة الإنسانية من مظاهر هيمنة التغريب والاعترا ب أصبح واجبنا أن نتخذ من إحياء التراث الإنساني وتطور العقل البشري منهجاً نشق به طريقنا إلى إرساء البناء الحضاري الجديد). بهذا يندرج محمد ياسين عريبي في دائرة الباحثين عن التراث وإحيائه ، بهدف الكشف عن هيمنة الفك الغربي ومركزيته والتعريف بالأصول الإسلامية للنظريات والمرتكزات التي قامت عليها حضارة الغرب الحديثة. فمثلاً يُبرز في دراسته لكتاب الارجانون الجديد لـ فرنسيس بيكون وخاصة في منهجه السلبي (الأوهام) بأنه رجع إلى التراث الإسلامي لبحث عن مقابل له ، فوجد الغزالي وكتابه : (معيار العلم) سبق (فرنسيس بيكون في كتابه الارجانون الجديد ، وبالتحديد في الجانب السلبي منه ، وهذه الأوهام هي :-

1 - أوهام القبيلة:

يرد (بيكون) هذه الأوهام إلى : (النقص الطبيعي في الفعل الإنساني من حيث هو كذلك ، أي : من حيث هو عقل إنسان أورثته الخطيئة الكبرياء والغرور. والعقل هنا أشبه بالمرأة الكاذبة التي تشوه طبيعة الأشياء وألوانها) (36). هذا النوع من الأوهام مشترك بين جميع الناس . إنها نوع من الإهمال والخمول يجعل الإنسان ميالاً إلى أن يفرض على الطبيعة ما يمليه عليه عقله لا ما تمليه التجربة والمشاهدة ، ومن مظاهر هذا الميل أن العقل يعمم بالنظر إلى الحالات المؤيدة دون الالتفات إلى الحالات المعارضة ، وهذا هو السبب في الاعتقاد بعلم التنجيم ، ومن مظاهر هذا الميل أيضاً الرغبة في رؤية تصورات تتحقق في الطبيعة دون سند من الواقع ، وإنما كل ما فيها أنها تسائر العقل على نحو أفضل لبساطتها واطرادها، ومن أمثلة فرض تصورات العقل على الطبيعة ميل الإنسان إلى البحث عن الوحدة في الطبيعة . فهذا النوع من الأوهام يجعل العقل حين يستريح إلى صورة ما ، يجتهد في فرضها على الواقع .

أما الغزالي ، فإننا نجده يميز بين أخطاء الحس وأخطاء الخيال أو ما يسميه بأخطاء الوهم ، وأخطاء الحس كثيرة يصعب حصرها ومن بينها : (أن الظل الذي نراه واقفاً ، هو متحرك على الدوام ... وأن طول الصبي في مدة النشء، غير واقف بل هو في النمو على الدوام والاستمرار ، ومرتق إلى الزيادة ، ترقياً خفي التدرج ، يكل الحس عن دركه ، ويشهد العقل به (37). والخيال الذي يأخذ من الحس يعتمد في إدراكه للأشياء ، بتعدها وتباينها في الزمان والمكان . وإذا كان الوهم يساعد العقل في النظريات الحسابية والهندسية ، ويحاول تطبيق الرياضة على الطبيعة على اعتبار

تباين الصور بتباين الأشكال والمقادير فإنه يخطئ في ذلك ، حيث يجتمع على سبيل المثال في جسم واحد وفي محل واحد ، بعض الصفات مثل الحركة والطعم واللون والرائحة ، ولا يستطيع الخيال أن يتصور هذا التجمع في محل واحد ولا يقبله . بل يتخيل أن : (بعض ذلك مضام للبعض ومجاور له ، وقدّر التصاق كل واحد بالآخر ، في مثال ستر رقيق ينطبق على ستر آخر) .

2 - أوهام الكهف عند (فرنسيس بيكون).

هذا النوع من الأوهام يعود إلى : (الطبيعة الفردية لكل إنسان من حيث إن له مزاجه الخاص بمكوناته الفطرية والمكتسبة على السواء) (38) ويشير النص إلى أن هذه الأوهام تصدر عن الاستعدادات الأصلية والعادات المكتسبة بالتربية والعلاقات الاجتماعية والمطالعات فهي جميعها تعطي الإنسان طبيعته الفردية . وإذا كانت هذه الفردية هي بمثابة الكهف الأفلاطوني ،

فالعقل البشري يكون سجيناً فيها كما لو كان سجيناً في كهف (أفلاطون) ، ولا ينظر إلى العالم إلا من خلاله . وأوهام الكهف تتضح في مظاهر عدة فمن الناس من يسلم بالجديد ويقبله دون فحص لأنه جديد ، بينما آخرون يسلمون بالقديم ويكفيهم القدم ذاته كدليل على الصدق ومنهم من تستأثر بعقله فكرة تصلح في مجالها أو كشف يصدق في ميدانه ، فلا يرى موضوعاً إلا من خلال هذه الفكرة أو هذا الكشف . وهذا الغلو يميل بالإنسان إلى الضلال ، ولكنه بالرغم من ذلك شائع عند كثير من المفكرين .

أما (الغزالي) فإنه أسهب في شرح هذا النوع من الأوهام ، ولا يقتصر الأمر عنده على التربية فحسب، بل للطبائع الفردية كرقعة القلب ومحبة التسامح والتصالح دورها في هذا الوهم ، ومثاله في مجال الأخلاق حكم العقل بحسن إفشاء السلام المطلق والقبح المطل للكذب . هذا النوع من الأوهام عند الغزالي يُقسم إلى مشهورات ومقبولات ومظنونات وغيرها ، حيث يؤكد على فردية هذه الأوهام التي لا ترتد إلى أوهام المخيلة المشتركة ، وهي في نفس الوقت ليست كاذبةً كلها كما أنها ليست صادقةً كلها ، ولكن تميز الصح من الخطأ يحتاج إلى منهج عقلي يحرر النفس من هذه الأوهام العائدة للميل النفسي والاكْتِسَاب (39)

3- أوهام السوق .

تعود هذه الأوهام عند فرنسيس بيكون إلى الناشئة من الألفاظ ويرى بيكون أنها أكثر الأوهام مثاراً للاضطراب وقد سميت بهذا الاسم ، لأن الناس متى اجتمعوا كما يجتمعوا في الأسواق ، لا يملكون أداة للمناقشة وتبادل الأفكار ، سوى الألفاظ وما

يتكون منها من قضايا. والألفاظ تتكون أصلاً طبقاً للحاجات العملية والتصورات العلمية، ثم تسيطر بعد ذلك على تصوراتنا للأشياء ، فإذا شئنا مثلاً تصنيف الأشياء ، اعترضتنا الألفاظ بتصنيفاتها المصنوعة من قبل وكثير من الألفاظ له معان متباينة غامضة ، كما أن كثيراً منها لأشياء لا وجود لها. فعلى سبيل المثال لفظة رطب كانت تُطلق على ما وضع هو سريع الانتشار بين الأجسام ، أو على خاصية الأجسام التي لا تتماسك عناصرها ، أو على ما يبدد الأجسام ويشتتها ، أو بالعكس على ما يجمع بينها ويوحدها

ولكن (الغزالي) يحدد أوهام اللغة في الأغاليط الواقعة إما من لفظ المغلط أو معنى اللفظ ، ويعطي (الغزالي) مثالا على ذلك لفظة (النور) ، الذي يُقصد به أحياناً الضوء المبصر وأحياناً أخرى العقل ، وقد يكون الخطأ عن طريق الذهول عن الوقف أو عن الإعراب . ويضرب (الغزالي) أمثلة متعددة من آيات القرآن لا ليوضح المطابقة بين اللفظ والمعنى؛ بل ليوضح العلاقة بين الألفاظ في تحديد المعنى (40)

4 - أوهام المسرح عند (فرنسيس بيكون):

هذه الأوهام : ناشئة مما تتخذه القضايا والنظريات والمذاهب الفلسفية المتوارثة عن الفلاسفة من مقام أو نفوذ (41) ، ويتضح لنا أن جميع ما يتلقاه الناس من الفلاسفة من قضايا ونظريات ، يشبه تماماً ما يتلقاه المشاهدون في المسرح من كلمات للممثلين ، تلقى عليهم من علو ، وتاريخ الفلسفة حافل بهذه الأوهام ومنها افتراق الفلاسفة فرقاً ومذاهباً متعارضة. أما الغزالي فإنه يحدد بداية شكه في التخلص من التقليد ، وأعرب عن ذلك في بداية كتابه المنقذ من الضلال في توضيحه لأخطاء تقليد الأبوبين ، والأستاذين ، ووقع هو نفسه في شباك أخطاء الفلاسفة كما في كتابه معارج القدس في مدارج معرفة النفس لأنه لم يفعل شيئاً سوى الأخذ بنظرية العقل السينوية ، ونجده في أغلب الأحيان يستعمل عبارات ابن سينا . ولكنه تراجع عن هذا المسار في كتابه تهافت الفلاسفة ويحدد الغزالي الأخطاء التي وقع فيها أصحاب النظريات في كتابه معيار العلم من خلال ثلاثة اتجاهات رئيسية هي : نظرية المتكلمين كما في تحديدهم للنفس على أنها جوهر أو عرض ، وكذلك السفسطانيون الذين أنكروا العقل وأيدوا الحس على حساب العقل والفريق الثالث الذي يدعو إلى التقليد بحجة عدم الثقة في العقل الذي أدى إلى الاختلاف وعدم الاتفاق ، ومن هؤلاء باطنية الزمان ، وهذه الأخطاء التي ترجع إلى التقليد هي ما كانت تؤرق الغزالي في

تكرار دعوته للابتعاد عن التقليد ، وينصح بتحري الدقة وذلك بالعودة إلى الفطرة الأصلية للتححرر من الاعتقاد المكتسب .

إذن فالأوهام عند بيبكون هي عيوب في تركيب العقل ، تجعلنا نجهل الطبيعة، ومتى تحرر العقل البشري منها ، استبعدت أسباب الخطأ ، وأقبل العقل البشري على الطبيعة وهذا أول الطريق لمعرفة الطبيعة والسيادة عليها ، أما الغزالي فيرد هذه الأخطاء إلى ملايسات الحس والخيال ، رغم حاجة العقل إليهما ، ومن ثم لابد من التخلص من هذه الأوهام للحصول على تصورات ومقدمات ونتائج صحيحة ، ويتم التخلص من هذه الأوهام بالحيلة والاحتياط ؛ والحيلة عند الغزالي تتعلق بتحديد المصطلحات المجردة عن الحس ؛ أي : التصورات العقلية التي لا علاقة لها بالتصورات الحسية والخيالية ، وأما الاحتياط فهو ما يتعلق بتحديد التصورات الحسية والتجريبية ، ويرد (الغزالي) سبب الأخطاء إلى القصور فيما طبع عليه الإنسان وما جبل عليه .

وبهذا يصل محمد ياسين عريبي إلى نتيجة مفادها أن : بيبكون لم يأت بجديد فيما يُسمى بالمنهج السلبي ، سوى وضعه لمصطلحات أراد بها استلاب هذا المنهج من (الغزالي) دون ذكر اسمه وقد جاءت هذه المصطلحات نفسها على صورة أوهام اللغة التي يريد بيبكون تحرير الفهم من مزالقها ، وقد أوهمنا بالفعل عن طريق هذه المصطلحات بأنه صاحب المنهج ، ولا أدل على ذلك من اعتقادنا كعرب بجدة هذا المنهج (42) ، كانت هذه هي وجهة نظر محمد ياسين عريبي ، ولكن لا أنفق معه في هذه النتيجة للأسباب الآتية:-

أولا : اختلاف الموضوع ، فموضوع الغزالي كان في ميدان العلوم الدينية والفقه والفلسفة ، بينما موضوع فرنسيس بيبكون كان علم الطبيعة ؛ أي اختلاف جنس الموضوعين اللذين عقد بينهما المقارنة ، وهذا إخلال في أحد شروط القياس القائلة : (لا يجوز قياس الغائب على الشاهد إلا إذا كانا يشتركان - داخل طبيعتهما الواحدة - في شيء واحد بصيغة تعتبر بالنسبة لكل منهما أحد المقومات الأساسية) (43)

ثانيا : اختلاف المصطلحات التي استخدمها كل منهما

ثالثا : اختلاف الهدف لدى كليهما ؛ فهدف (الغزالي) هو تنقية النص من المقدمات غير اليقينية . أما هدف (فرنسيس بيبكون) فهي الدعوة إلى العودة للطبيعة ، والتحرر من العلوم المبنية على الألفاظ ، أي العلوم النظرية ، والعودة إلى دراسة الطبيعة واكتشافها وتسخيرها لخدمة الإنسان . (44)

ثانياً - المنهج المقارن:

يعتمد محمد ياسين عريبي على المنهج المقارن في جل دراساته هذا المنهج الذي يعني مقارنة بين : شيئين أو عدة أشياء في عمل فكري واحد ، لاستخلاص تماثلاتها أو تبايناتها (45) فما نلاحظه من النص ، أن المقارنة تكون بين شيئين نوضح من خلالهم نقاط الاتفاق والاختلاف بينهما، وهذا ما فعله محمد ياسين عريبي ، عندما قام بالمقارنة بين نماذج من الفكر الغربي وأخرى من الفكر الإسلامي، ليتوصل في النهاية إلى أن جميع ما عند الغرب قد وجد عند المسلمين من قبل . لقد اكتشف محمد ياسين عريبي التقاء كلٍّ من الغزالي و كانت في تحديديهما للمعاني الذاتية واللازمة . والقاعدة العامة تحدد المعاني الذاتية أو الأحكام التحليلية عند كل منهما ، هي مبدأ التناقض، وبهذا تكون العلاقة بين الموضوع والمحمول في الحكم التحليلي ، إما علاقة تطابق : (أهي أ) أو علاقة تضمن ، وفي ضوء هاتين العلاقتين يصوغ الغزالي معيارين ، لتحديد المعاني الذاتية ، كما يعطي كانت أيضاً تحديدين للأحكام التحليلية أو المعاني الذاتية، وذلك على النحو التالي:

1- المعاني الذاتية أو الأحكام التحليلية:

أ - المعيار الأول لتحديد المعاني الذاتية أو الأحكام التحليلية:

الغزالي : يذكر محمد ياسين عريبي المقارنة التي قام بها الغزالي في هذا المعيار بين نسبة المعاني المحمولة على الموضوع ، والمعاني التي لا يزول بزوال تصورهما الموضوع وهي المعاني اللازمة. فالمعنى الذاتي يجب أن يكون المحمول متضمناً في التصور للموضوع ، ومن ثم لا بد أن يكون هذا المعنى موجوداً بوجود الموضوع ، والمعنى اللازم يشترط التضمن في الوجود دون التصور، ويعبر الغزالي عن هذا المعيار بأمثلة كثيرة ومتنوعة ، فمن خلال تقسيمه للمعاني إلى ذاتية ولازمة ، تُدرك هذه المعاني من خلال إدراك العلاقة بين الموضوع والمحمول ، أنها علاقة تطابق مثل (أ) هي (أ) ككون الإنسان إنساناً وكون الجسم جسماً . وذلك حينما نصف الإنسان بأنه حيوان ناطق أو الجسم بأنه ممتد ، فبهذا لا نضيف تصوراً جديداً على الإنسان أو الجسم ، وعلى العكس من ذلك حينما نصف الجسم بأنه مخلوق والإنسان بأنه مولود إن العلاقة بين الموضوع والمحمول هنا ليست علاقة تضمن ، بمعنى أن صفة الخلق المحمولة على الجسم ليست داخلية في حقيقة الجسم ، إذ يمكن تصور الجسم دون الالتفات إلى كونه مخلوقاً لأن صفة الخلق زائدة على ذات الجسم ، ومن ثم تكون معنى لازماً للموضوع وليست بالمعنى الذاتي له. وهذا الفصل كما يوضحه

محمد ياسين عريبي عند الغزالي بين المعنى الذاتي والمعنى اللازم معتمداً على مبدأ التناقض ، فمن التناقض أن نقول لا إنسان حيوان لأن صفة الحيوانية داخله في ماهية الإنسان، وفي مفهوم الحيوانية، يتضمن نفي مفهوم الإنسان ، ومن هنا استعمل الغزالي مصطلح الضرورة ، ويعني بها الضرورة المنطقية التي تدرك بدون وسط ، فمن ضرورة تصور الإنسان أن يدخل في مفهومه تصور الحيوان، وليس من ضرورة تصورنا للإنسان ، أن نتصور أنه مخلوق ؛ لأن المخلوقية وإن كانت صفة لازمة ، فإنها لا تدخل في ماهية الإنسان إن النتيجة التي سعى الغزالي للوصول إليها في معياره هذا ، تتلخص في أن المحمول هو ضروري في تصويره ووجوده بالنسبة لتصور وجود الموضوع ، فهو ليس معنى زائداً عن الذات، بل هو مقوم للذات ، ويكون الحكم هنا بمصطلح كانت تحليلياً ، وإذا كان المعنى المحمول ملازماً في الوجود ولكنه لا يدخل في تصور الموضوع بالضرورة ، فهو معنى زائد على ذات الموضوع والحكم هنا تركيبياً بمصطلح كانت (46)

تتوالى إسقاطات محمد ياسين عريبي للمصطلحات الحديثة على المصطلحات القديمة فيما عرضناه سابقاً في إطلاق مصطلح التحليل عند (كانت) على المعنى الذاتي عند الغزالي ، ومصطلح التركيب عند (كانت) على المعنى اللازم عند (الغزالي) .

كانت : يبين محمد ياسين عريبي تحديد كانت للأحكام التحليلية ، في كونها المحمول صفة ذاتية للموضوع ، مثل علاقة الجسم بالامتداد . فالامتداد صفة ذاتية مقومة للجسم والعلاقة بين المحمول والموضوع مثل علاقة (أ هي أ) وقلنا كون الجسم ممتداً لا يختلف عن قولنا كون الجسم جسماً ، لأن المحمول في كلا الحكمين لا يضيف شيئاً إلى مضمون الموضوع . أما الأحكام التركيبية فهي التي يكون فيها المحمول زائداً على ذات الموضوع ، والمثال الذي يستعمله كانت هنا كل جسم ثقل ، يقابل المثال الذي يستعمله الغزالي كل جسم مخلوق، فالخلق و الثقل غير متضمنة في تصورنا للموضوع الجسم ، ولا يقف كانت عند هذا التحديد العام للأحكام ، وإنما يضع قاعدة تلتقي فيها الأحكام التحليلية ، وهذه القاعدة هي مبدأ التناقض . ويحلل كانت الأحكام التحليلية في ضوء هذا المبدأ ، ويستعمل في هذا التحليل كلمتي التضمن والضرورة ؛ فمثلاً صفة الحيوانية متضمنة في مفهوم الإنسان ، إذ لا يمكن أن نتصور الإنسان مفصلاً عن الحيوان ، كذلك لا يمكن تصور الجسم مفصلاً عن مفهوم الامتداد. ويؤكد كانت على أن مبدأ التناقض هو المحك في جعل الأحكام التحليلية قبلية ، يعني

أن هذه الأحكام تدرك بدون وسط ، فكل تصور تُدرك نسبته إلى تصور آخر وإن كان حسيّاً تجريبياً فيكون حكم هذه النسبة تحليلياً (47)

ب - المعيار الثاني لتحديد نسبة المعاني الذاتية أو الأحكام التحليلية.

- **الغزالي** : يحدد محمد ياسين عريبي نظرة الغزالي للمعاني الذاتية ، أو الأحكام التحليلية في أن هناك بعض المعاني ولكن هل هي لازمة أم ذاتية ، وذلك كما في أحكام الحساب القائمة على قولنا كل عدد إما مساو لغيره أو متفاوت ، فالمساواة والتفاوت للأعداد أمر لازم وليس بذاتي ، ولكن يصعب تمييزه لما بين المساواة وتطابق الشيء لذاته من تقارب إن العلاقة بين ذات الشيء والإدراك الأولي للمعنى الذاتي لهذا الشيء ، هي علاقة الأخص بالأعم ، ولا يمكننا فهم الأخص إلا بفهم الأعم ، وإذا كان مفهوم الإنسان أخص والحيوان أعم ، فلا نفهم الإنسان إلا بفهمنا للحيوان ، وإذا كانت الحيوانية داخلة في تصوري للإنسان فإن إدراك العلاقة بين المعنيين ، لا يحتاج إلى وسط ، وعليه تكون معرفة هذا الحكم أولية ، وهذا ما يعنيه (الغزالي) بالأولي ، والعلاقة هنا علاقة تضمن مثل قولنا الإنسان حيوان ، وعلى العكس من ذلك فإن العلاقة في الحكم (الإنسان مخلوق) ، ليست علاقة تضمن المحمول ب في تصور الموضوع ، وعلى الرغم من وجود الرباط بينهما ، فإن صفة الخلق زائدة عن ذات الإنسان ، ومن ثم يكون المعنى (ب) خارجاً عن المعنى (أ).

كانت : يذكر محمد ياسين عريبي تحديد كانت الرئيسي للحكم التحليلي من خلال علاقة التضمن أي تضمن الموضوع للمحمول ، وعلى عكس العلاقة بين المحمول والموضوع في الحكم التركيبي فهي علاقة تلازم . ويفهم (كانت علاقة التضمن على نحوين: إما أن يتضمن الشيء صفاته المطابقة لذاته مثل العلاقة بين الجسم والامتداد ، وإما أن تكون علاقة التضمن على النحو الضيق ؛ أي على نحو علاقة الأخص بالأعم ، مثل العلاقة في الحكم الكل أكبر من الجزء) ، فعلاقة الجزء هنا بالكل علاقة الأخص بالأعم ، إذ لا نتصور الجزء جزءاً إلا بشرط أن نتصور الكل ، ولا نعني هذا بالأعم المعنى المطلق بل (الأعم الذي هو ذاتي للشيء) (48)

يرى محمد ياسين عريبي أن كلتي النظريتين: نظرية المعاني الذاتية ، ونظرية الأحكام التحليلية كانت تشترطان في الحكم ، أن يكون أولياً ضرورياً ، وتتفقان في أن العلاقة بين المحمول والموضوع ، تقوم على التطابق والتضمن ، والعلاقة بين الموضوع والمحمول مبنية على مبدأ التناقض ، ويمكن معرفة علاقة التطابق بين النظريتين ، من خلال الأمثلة المتماثلة عند كانت والغزالي . ومن بين تلك الأمثلة

الحكم بأن المثلث شكل يحيط به ثلاثة أضلاع فهو حكم تحليلي عند كانت ، ويرد عند الغزالي بهذا المعنى وهناك أيضاً نقطة التقاء بين الغزالي و كانت في الطريقة و المنهج لتحديد الأحكام التحليلية حيث أن كلاً منهما ، يعتمد على الحد الحقيقي القائم على الجمع بين الجنس والفصول . فحكم كانت التحليلي الذهب معدن أصفر اللون ، يوازيه الحكم التحليلي الإرادة صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله ، ويؤكد الغزالي على صحة هذا الحكم ، وكلا التعريفين يعتمدان على الحد الأرسطي الذي يطلق في باب التعريفات على القول الدال على ماهية الشيء ، وينقسم إلى حد تام و ناقص ، والحد التام هو ما يتركب من الجنس والفصل القريبين ، كتعريف الإنسان بالحيوان الناطق ، والحد الناقص ما يكون بالفصل القريب وحده ، أوبه وبالجنس البعيد كتعريف الإنسان بالناطق .

2 - المعاني اللازمة أو الأحكام التركيبية.

يكشف محمد ياسين عريبي اختلاف الغزالي و كانت عن غيرهما بتوضيح وتنقسم هذا النوع من الأحكام ، ومرد هذا التمييز إدراكهما أن الاقتران بين العلة والمعلول ، لا يقوم على مبدأ التناقض . وتنقسم المعاني اللازمة عند الغزالي إلى قسمين رئيسيين هما : المعاني اللازمة الضرورية، والمعاني اللازمة الوجودية ، وتنقسم الأولى إلى أحكام علوم الهندسة وأحكام علوم الحساب ، وتنقسم الثانية إلى قضايا العلوم الطبيعية والأحكام الميتافيزيقية . ويتفق الغزالي و كانت في هذا التقسيم الرئيسي للأحكام التركيبية ، وفي ضوء هذا التقسيم يورد لنا محمد ياسين عريبي أوجه التطابق والاختلاف بين الغزالي و كانت دون الخوض في التفاصيل.

أ- أحكام الهندسة.

يبين (محمد ياسين عريبي أوجه الاتفاق بين (الغزالي) و(كانت) في قوليهما بأن أحكام الهندسة أحكام تركيبية ، فهو يقول : لا يفوتنا هنا أن نبين أن كانت يصل إلى القول بأن أحكام الهندسة تركيبية من خلال تبنيه لبديهيات (إقليدس) ومن ثم فهو لم يقل بأن زوايا المثلث يمكن أن تكون أكثر أو أقل من قائمتين ؛ بل هدفه الدفاع عن الهندسة الإقليدية، ولا أدل على ذلك مما يذهب إليه بأن هذه الأحكام التركيبية ضرورية أولية غير مشتقة من التجربة ، وهو يشبه في نفس الوقت ما يذهب إليه الغزالي ، من أن أحكام الهندسة الإقليدية ضرورية فيقول: ولو قدرت حيلة لإخراج زوايا المثلث عن كونها مساوية لقائمتين لم يبق المثلث وبطل وجوده فلتدرك هذه الحقيقة (49) ، يصرح النص السابق بأن أحكام الهندسة عند الغزالي و كانت أحكام تركيبية ضرورية

ب - أحكام علوم الحساب.

يتفق (الغزالي) ، وكانت في قوليهما ، بأن أحكام الحساب هي أيضاً أحكام تركيبية . يتطابق : تصور كانت عن الأحكام الحسابية التركيبية إلى حد كبير مع تصور الغزالي ... يمكننا أن نتصور العدد سبعة والعدد خمسة دون أن نتصور العدد 12، فالعدد 12 لا يدخل في ماهية العددين خمسة وسبعة ، بدليل أنه يمكننا تصور هذين العددين ، دون أن ندرك أنهما مساويان للعدد 12 وهذا هو ما يعنيه (الغزالي) أيضاً من حيث أن العدد خمسة أجزاء لا تعبر عن الماهية للعدد عشرة ، حيث يمكننا عن طريق عملية التآليف بين مختلف الأجزاء إدراك أن العدد $10 = (1+4) + 5$.. وهذا التآليف الجزئي - إن صح هذا التعبير - لا يمكن أن يتم في الماهيات. يتبين من النص مدى اتفاق (الغزالي) و(كانت) في قوليهما بأن أحكام الحساب أحكام تركيبية ، وأن المحمول لا يدخل في ماهية الموضوع. وأعط محمد ياسين عريبي مثلاً على ذلك العدد عشرة الموضوع غير المحمول الذي هو $5 + (1+4)$.

وتنقسم المعاني اللازمة الوجودية عند (الغزالي إلى اثنين وهما:
العلوم الطبيعية.

يبين (محمد ياسين عريبي) أن قضايا العلوم الطبيعية عند الغزالي) ، ليست ضرورية ، وبنفيه لعلاقتي التطابق والتضمن بين السبب والمسبب ، يصبح مبدأ العلـ الكافية (50) حكماً تركيبياً، ومن حيث كون هذا الحكم تركيبياً فإنه لا يقوم على مبدأ التناقض ، أما عند (كانت) فقضايا العلوم الطبيعية قضايا تركيبية ، وهي ضرورية أولية فمثلاً: القضية كمية المادة - في كل تغيرات العالم المادي - تظل ثابتة دون أي تغيير) .

إنها قضية تركيبية لأن تصور كانت لماهية المادة ، لا يتضمن تصوره لثباتها ، فالثبات وعدم التغير للمادة أمر وجودي لا يدخل في ماهية المادة (51)
ما يلاحظه محمد ياسين عريبي من خلاف بين الغزالي و كانت هو قول الأول بأن قضايا العلوم الطبيعية ليست ضرورية ، راجع إلى مبدأ العلة الكافية ، في حين ان الثاني يرى أن هذه القضايا هي قضايا ضرورية أولية، وذلك بالرغم من اتفاقهما في القول بأن قضايا العلوم الطبيعية قضايا تأليفية تركيبية ، أي محمول هذه القضايا لا يدخل في مكونات موضوعها.

- الميتافيزيقا .

يكشف محمد ياسين عريبي في أن الصراع بين فلاسفة الإسلام ، والمتكلمين حول الأسماء والصفات ، يكمن في السؤال التالي : هل هي عين الذات أم زائدة عنها ؟ ويرى محمد ياسين عريبي أن هذا الصراع يدور حول تحديد الأحكام التحليلية والتركيبية . هذا الصراع كان واضحا بين ابن سينا و الغزالي حول قضية واجب الوجود موجود وهل هي تحليلية أم تركيبية ؟ وتكررت ظاهرة هذا الصراع بين (ديكارت) و كانت ، فيما يُعرف بإثبات الدليل الوجودي ونقده. ف الغزالي يرى أن الوجود لا يمكن أن يكون محمولاً يُشتق من مفهوم الوجود ، فالوجود لا يكون متضمناً في المفهوم ، وبهذا فإن القضايا الميتافيزيقية عند الغزالي (قضايا تركيبية ، وكذلك الحال عند كانت الذي وصل بعد تحليله إلى قوله بأن كل قضية وجودية تركيبية.

ما أود قوله هنا هو أن مقارنة محمد ياسين عريبي بهذه الكيفية لا تصح ، وذلك بسبب إخلاله بأحد شروط المقارنة وهذا ما تعرضنا له سابقا ، كما تكشف لنا تلك المقارنات التوظيف الإيديولوجي عند محمد ياسين عريبي ، وهو إثبات أسبقية المفكرين المسلمين الذات عن المفكرين الغربيين الآخر في إبداع بعض النظريات ، في حين يختلف الأمر عندما تكون المقارنة أبستمولوجية معرفية ، لأنها تركز على أوجه التشابه والاختلاف وكيف نقل المنهج من ميدان إلى آخر ؟ وما التطور الذي حدث له ؟ وكيف وظف في ذلك الميدان ؟ وما العناصر الجديدة التي أدخلت عليه في الميدان الجديد وما جدواها ؟

ثالثاً - منهج النمذجة والاختصار:

استخدم محمد ياسين عريبي في قراءته للتراث العربي الإسلامي إلى جانب المناهج السابقة منهج النمذجة والاختصار(52)، فيقول: اعتمدنا على منهج النمذجة والاختصار فلقد اكتفي بالمرور بسرعة إلى ملامح العقلانية العربية ، من خلال طرحه نماذج فكرية معينة تمثل الفكر العربي ، لغرض عقد المقارنات مع نماذج أخرى أوروبية تمثل الفكر الحديث ، ولم يأت بأدلة تاريخية تثبت وصول النظريات العربية ، التي عقد حولها مقارنة للمفكرين الغربيين ، وقد يعترض البعض في أن التشابه في بعض الأفكار والنظريات .

يدخل في باب توارد الأفكار ، أو أن التطور الثقافي وتشابه المراحل يُفرز نفس النظريات وسأخذ نمودجا على ذلك المنهج مقارنته بين الشك عند ابن سينا و ديكارت ، يرى محمد ياسين عريبي أن ابن سينا بدأ بشكه في الحواس والوجود الجسماني ، في

صورة مقارنة بين الإحساس والتعقل ، من أجل إثبات أن العقل غير الجسم ، والإحساس غير التعقل . ويختصر محمد ياسين عريبي برهان ابن سينا ، على أن النفس غير الجسم ويوضح لنا ذلك بقوله : إن العقل الذي يُثبت ذاته تتمثل ماهيته في هذا الإثبات فالجوهر المفكر هو الذي يدرك ذاته وإدراكه لذاته يساوي وجوده ومن الإنصاف أن نقول في حق ابن سينا ، إنه يشك في الإحساس و في التخيل ، ولكنه لا يجرؤ على الشك في العقل نفسه لأن بديهيات العقل هي التي ينبنى عليها عدم الشك في وجود النفس (53) . يتضح لنا مما سبق كيف أن ابن سينا شك في الإحساس والتخيل ، ولم يشك في العقل ، وكيف أن النفس عند ابن سينا مستقلة عن وجود الجسم . ويلخص ابن سينا) برهانه على الجوهر المفكر من خلال مبدأ الهوية.

ويضع محمد ياسين عريبي ديكارت نظيراً لـ: ابن سينا في الفكر الغربي الحديث ، فيؤكد أنه اعتمد في بناء مذهبه على هذا الأساس السينوي ، فيبدأ ديكارت بشكه في الحواس ، ثم في التخيل كما فعل ابن سينا، ولكن ديكارت يستمر في شكه ، فيشك حتى في العقل نفسه وهو ما لم يفعله ابن سينا ، غير أن ديكارت سرعان ما يعود إلى نظرية ابن سينا حسب رأي محمد ياسين عريبي ، في إثبات العقل كجوهر مستقل عن الجسم ، وذلك من خلال التوحيد بين ماهية العقل ووجوده الذي يتمثل في التفكير- ويبرهن محمد ياسين عريبي على ذلك بقوله: بأن الشاك لا يستطيع أن يشك أنه يشك ، ونتج عن هذا القول بأن الشك لا يمكن أن يوجد بدون حامل ، وبالتالي يصل ديكارت من خلال الشك إلى ما يعرف باليقين الأول. أنا أفكر ، إذن موجود ، هذا بيان على منهج النمذجة والاختصار الذي اتبعه محمد ياسين عريبي في كتاباته ، ولكن حتى وإن سلمنا له ، يبقى أن الشك الديكارتي ، هو نفسه شك ابن سينا . فنقطة الاختلاف بين ابن سينا وديكارت، تظهر في إضافة ديكار مرحلة جديدة على الشك السينوي ، وهذه المرحلة هي الشك في العقل ، وإن تراجع (ديكارت) عن شكه

بعد ذلك ، وهذا دليل على إنه ليس كل ما أتى به الغرب يمكن رده إلى الفلسفة الإسلامية، خصوصاً عند تشابه الظروف الاجتماعية والسياسية والفكرية ، التي ظهرت فيها هذه الأفكار، وهذا ما ينطبق على فكرة الشك عندهما . فقد شهد العالم الإسلامي في عصر ابن سينا) ظهور عدة فرق إسلامية وأحزاب دينية ، وكل حزب يدّعي أنه على حق وصاحب حقيقة مطلقة ، وهذا ما صادفه (ديكارت) نفسه في عصره ، من تذبذب معرفي وظهور الثورة الكوبرنيقية (54). فعاش نفس المرحلة من التذبذب التي عاشها ابن سينا) ، مما أدى به إلى الشك في كل المعارف. ف ابن سينا

شك في الحس والتخيل من أجل إثبات العقل، ولكنه لم يشك في وجود الله ولم ينكر العقل، بينما شك (ديكارت) في الحس والخيال والعقل. وبهذا نستطيع أن نقول إن الشك الديكارتى أضاف إلى الشك السينيوي مر. حلة جديدة. ونصل إلى خلاصة عرضنا للمناهج التي استخدمها (محمد ياسين عريبي) في قراءته للتراث العربي الإسلامي، بأنه لا جديد فيها، وقد تبنى المنهج القياسي والمقارن وهما المنهجان التراثيان اللذان بنيت عليهما العلوم العربية منذ عصر التدوين، كما تبنى المنهج التاريخي الاستردادي أو المنهج الفيلولوجي، وهو منهج المستشرقين الذي يعمل على رد الفكرة إلى أصولها الأولى وقد جانبه الصواب في تطبيق هذا المنهج في العديد من المقارنات، حتى توقف في رد بعض الأفكار إلى الفلسفة الإسلامية بالرغم من وجود أصول سابقة عليها، مثل فكرة الشك عند اليونان، وفكرة الجوهر الفرد المونادة التي ترجع إلى أصول هندية. ونسجل أيضاً على محمد ياسين عريبي بأن هذا النوع من الدراسة سبقه إليه العديد من المفكرين العرب (55)، في عقد الأربعينيات من القرن الماضي في عقد مقارنات ما بين المفكرين العرب، والفلاسفة الأوروبيين. فمهمة محمد ياسين عريبي لا تختلف عن مهمة سابقه، إنه أراد بيان مآثر الفكر العربي، التي استلّبت من قبل الغرب في محاولة منه لإرجاع الأمور إلى نصابها، والعقل العربي إلى مكانته التي يستحقها، وبيان مواطن الإبداع في العقل العربي، وكيف أخذها الفكر الغربي، وما الدور الذي لعبه الاستشراق في هذا التغريب، بالرغم من أنه لم يذكر أو يوضح كيفية الأخذ وطرقه، ووسائله، أي أنه لا يمتلك وثائقاً وأدلة وحججاً مقنعة تثبت ذلك، فجل جهود محمد ياسين عريبي، تركزت في إثبات الذات الفكرية العربية والتنويه بها. إنه متأثر بشكل واضح بمنهجية (جمال الدين الأفغاني). يقول: في ضوء المنهج الذي حدده جمال الدين الأفغاني يمكن القول: بأنه لا مفر لإحياء الحضارة الإسلامية من الجمع بين الأصالة والمعاصرة، فلا بد من العودة إلى إحياء التراث، والمدارس الفكرية؛ مثل مدارس علم الكلام، والمذاهب الفلسفية والفقهية، ولكي يتحقق هذا المنهج لا بد من تحريك الفكر من خلال جمعيات متخصصة، ولا بد من توجيهه إلى أقصر طريق موصل للنهضة، هذا ما عنيته بجامعة الفكر الإسلامي (56). ينتمي محمد ياسين عريبي إلى نفس التيار الذي كان رائدة جمال الدين الأفغاني القائل لا يصلح حال هذه الأمة إلا بما صلح به أولها، وهي دعوة صريحة إلى إحياء التراث العربي، والعودة إلى الأصول، وهي الطريقة الوحيدة لبناء نهضة إسلامية حديثة، وبذلك يندرج ضمن التيار السلفي في الفكر

العربي الحديث والمعاصر، كما يؤيد (محمد) ياسين عريبي فكرة جمال الدين الأفغاني) الداعية إلى الأصالة الإسلامية ، عن طريق إحياء الحضارة الإسلامية ، والعودة إلى التراث ، من خلال تحريك الفكر عن طريق (جامعة الفكر الإسلامي) ، وقد أشاد بهذه الفكرة بوصفها ضرورة ملحة لتوجيه النهضة العربية الإسلامية وتطويرها.

الأهداف التي سعى محمد ياسين عريبي لتحقيقها من قراءاته للنص الفلسفي:

لقد كانت لـ محمد ياسين عريبي أهداف يسعى إلى تحقيقها ، سنقف عند بعض منها أولاً: لقد وجدنا من خلال عرضنا السابق للمناهج التي وظفها محمد ياسين عريبي في قراءته للنص الفلسفي ، أنه يهدف إلى تأصيل الفكر العربي ، والوقوف ضد ادعاءات المستشرقين وأتباعهم من الباحثين العرب ، الذين شوهوا التراث العربي الإسلامي ، من خلال عملية تغييب العقل العربي ، كما أوضحنا في سياق المقارنات.

ثانياً: يهدف محمد ياسين عريبي - أيضاً - إلى : إيجاد نقطة انطلاق في الفكر الإنساني، للعمل على تحقيق حرية الإنسان وكرامته ، وللعمل على نشر العدل والسلام في العالم وشجب العنصرية والاستقلال والحركة الصهيونية ، وكل ما يجلب الشر والدمار لهذا العالم (57) يتضمن النص السابق عدداً من الأهداف يمكن استخلاصها في النقاط التالية:

أ - تتحقق الحرية الفكرية للمسلمين من خلال تأسيس ما أسماه محمد ياسين عريبي بجامعة الفكر الإسلامي ، تلك الجامعة التي ترمي إلى تنظيم المعرفة ومجالات التخصص ، وتنبت عنها جمعيات علمية متخصصة بحيث يكون هذا القسم أشبه بجمعية الجمعيات وبذلك يسهل تحويل الطاقات الفكرية إلى ظواهر ديناميكية حية مترابطة ، تُسخر لمنفعة البشرية جمعاء، وهذه الجمعيات أو اللجان هي ما يسميها (محمد ياسين عريبي) بأمة الفكر المتحدة الإسلامية ، هدفها الأقصى سعادة المجتمع الإنساني بتوجيه التفكير إلى طريق الخير والهداية.

ب - نشر العدل ومحاربة العنصرية والصهيونية ، وهذا لا يتحقق إلا من خلال النهوض بالمستوى الفكري .

ج- المساهمة في نشر في نشر ثقافة السلام ، ونبذ الحروب التي تدمر العالم. والسؤال الذي يطرح نفسه ، هل تحقيق السلام والحرية في العالم ، يقوم فقط على الاهتمام بالجانب الثقافي والتكوين الفكري ؟ أعتقد أن تحقيق ذلك يحتاج إلى تظافر عدة عوامل منها الحرية السياسية ، والاقتصاد المبني على أسس علمية ، وتطوير الأنظمة

الاجتماعية ، وتجديد العلم وتطويره في الأرض العربية، وما ينتج عنه من تطوير تكنولوجي والانفتاح على الآخر والاستفادة من علومه وتطوره.

بيان تضارب المصالح:

يُقر المؤلف بعدم وجود أي تضارب مالي أو علاقات شخصية معروفة قد تؤثر على العمل المذكور في هذه الورقة

الهوامش :

- 1- عربي محمد ياسين. مواقف ومقاصد في الفكر الإسلامي المقارن . الدار العربية للكتاب ، (د.) ، 1982 ، ص 25.
- 2- قسم العقل منذ القدم إلى نظري ينصب على الإدراك والمعرفة.
- 3- وعقل عملي ينصب على الأخلاق والسلوك .
- 4- عربي محمد ياسين . مواقف ومقاصد في الفكر الإسلامي المقارن . ص 25 . - المعجم الفلسفي . مجمع اللغة العربية القاهرة، مصر، 1979، ص 120.
- 5- أطلق اسم الترنسندنتالي على كل معرفة لا تتصل بناتا بالأشياء عامة ، ولكن بمفاهيمنا القبلية للأشياء . وكانت مسألة التعليم الفلسفي . مصطفى كاك . فكر ونقد . العدد 12 ، مجلة ثقافية شهرية تصدرها دار النشر المغربية ، الدار البيضاء ، السنة 1998
- 6- المنطق الترنسندنتالي هو الذي يكشف عن قوانين التفكير ويحدد شروط التجربة . - المعجم الفلسفي. مجمع اللغة العربية. ص 194.
- 7- واصل بن عطاء (699 - 749م) ، مؤسس المدرسة المعتزلية، عارض معلمه حسن البصري بصدد مسألة الكبائر ، فعلق هذا على افتراقه عنه بقوله اعتزل عنا فسمي منذ ذلك مع أتباعه بالمعتزلة . معجم الفلاسفة ، جورج طرابيشي . ص 729.
- 8- المعتزلة فرقة إسلامية ازدهرت في البصرة وبغداد ما بين القرن الثامن والقرن العاشر للميلاد، يعتبر واصل بن عطاء ، تلميذ الحسن البصري مؤسسها الأول. قال: بأن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن ولا بكافر ؛ وإنما هو في منزلة بين المنزلتين . موسوعة المورد العربية منير البعلبكي . المجلد الثاني، القسم الثاني، ص 1131.
- 9- المصدر نفسه . ص 33، 32
- 10- المصدر نفسه . ص 33، 34 .
- 11- المصادر السابق ، ص 34 ، 35 .
- 12- القياس الخفي يرتد إلى قياس التمثيل المستعمل في الفقه وهو يقوم على التشابه في الحالات المتكررة وتكرار الظواهر الطبيعية المتشابهة مثل ظاهرة احتراق القطن بالنار ، هذه الظاهرة تولد في العقل علماً بأنه كلما اقترب القطن من النار ينشأ الاحتراق . المعجم الفلسفي . مراد وهبه . ص 239.
- 13- المصدر السابق . ص 36، 37 .
- 14- المصدر نفسه . ص 37 .
- 15- المصدر السابق . ص 37، 38 .

- 16-المصدر نفسه ص261 .
- 17-سورة الجن . الآية 28 .
- 18-(عربي) محمد ياسين مواقف ومقاصد في الفكر الإسلامي المقارن ، ص 266 ، 265 .
- 19-عريبي محمد ياسين . الاستشراق وتغريب العقل التاريخي العربي . منشورات المجلس القومي للثقافة ، الرباط ، ط 1 ، 1991 م ص84
- 20-المصدر نفسه الصفحة نفسها .
- 21-عربي محمد ياسين . تأملات في بناء المجتمع الإسلامي، ص 29.
- 22-جمال الدين الأفغاني مصلح ديني وسياسي يدعو إلى تحرير البلاد الإسلامية . الاستعمار والتدخل الأجنبي في شؤونها ، ولا يتم ذلك إلا باتحادها المجلة فيما بينها ، أنشاء في باريس عام1883 مجلة العروة الوثقى وشاركه في تحريرها الشيخ : محمد عبده ، وكان هدف المجلة توحيد كلمة المسلمين وجمع شتاتهم في إطار دولة واحدة . - موسوعة أعلام الفكر العربي، سعيد جودت السحار ، دار مصر للطباعة ورد ص34.
- 23-المادية مذهب يرد كل شيء إلى المادة، فهي أصل ومبدأ أول به دون غيره تفسر الموجودات. - المعجم الفلسفي. مجمع اللغة العربية. ص164.
- 24-التطورية مذهب يعتمد على فكرة التطور ويؤيد الصيرورة والتحول، ويذهب إلى أن القانون العام لنمو الكائنات يتلخص في تنوع وتكامل مستمرين. - المعجم الفلسفي. جمع (اللغة العربية. ص 175.
- 25-مبدأ الوسط المرفوع أو الثالث المرفوع هذا المبدأ القائل بأن صدق إحدى القضيتين المتناقضتين يستلزم كذب الأخرى لا محالة وبالعكس. - المعجم الفلسفي. مجمع اللغة العربية. ص 167.
- 26-عربي (محمد ياسين) . الاستشراق وتغريب العقل التاريخي. ص 16، 17، 18 .
- 27-جابر بن حيان . كيميائي وفيلسوف ، صاحب (مذهب) علم الميزان (، من مؤلفاته) أسرار الكيمياء (. - معجم الفلاسفة . جورج طرابيشي معجم ص254 .
- 28-عربي (محمد ياسين) . الاستشراق وتغريب العقل التاريخي . ص 18 .
- 29-سورة الزمر . الآية 9 .
- 30-عربي (محمد ياسين). تأملات في بناء المجتمع الإسلامي . مر 55.
- 31-عربي(محمد ياسين) . تأملات في بناء المجتمع الإسلامي. ص 56، 57.
- 32-ديكارت : رت (1596 - 1650) فيلسوف فرنسي ، من أشهر كتاباته (مقال في المنهج) وفيه ا طرح كل المعتقدات السابقة ليعاود البحث عن الحقيقة شاكا في كل شيء إلا حقيقة واحدة وهي انه يشك . - موسوعة المورد . منير البعلبكي . المجلد الأول ، القسم الثاني ، ص513
- 33-دايفيد هيوم (1711 - 1776) طور تجريبية جون لوك إلى شك مطلق ، وقال بأن الاختبار مصدر المعرفة كلها ، وان و . الله وطبيعته واصل الكون أمور لا سبيل إلى معرفتها ، من أشهر أثاره (بحث في الفهم البشري) 1748. - موسوعة المورد . منير البعلبكي . المجلد الثاني ، القسم الثاني، ص1291.
- 34-عربي (محمد ياسين) . تأملات في بناء المجتمع الإسلامي، ص 65 إلى 69 .
- 35-المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة . عبد المنعم الحفني . ص 632 .
- 36-الشاروني (حبيب) ، فلسفة فرنسيس بيكون دار الثقافة ، الدار البيضاء ، ط 1 ، 1981 ، ص 54،55.
- 37-(الغزالي) . معيار العلم ، تحقيق . سليمان دنيا ، دار المعارف ، مصر ، ط 2 ، 1969 ، ص62
- 38-الشاروني (حبيب) . فلسفة فرنسيس بيكون ص56.
- 39-عربي (محمد ياسين) . الاستشراق وتغريب العقل التاريخي ص 214-215.

- 40- عربي (محمد ياسين) الاستشراق وتغريب العقل التاريخي ص 215-216.
- 41- الشارونى (حبيب) . فلسفة فرنسيس بيكون ص 59 .
- 42- المصدر نفسه . ص 217.
- 43- الجابري (محمد) (عابد). نحن و التراث ص 17
- 44- يقول بيكون ان (الادعاء والغرور وما أدى إليه كبرياء الإنسان من الابتعاد عن الطبيعة، فالأوهام هي عبر تركيب العقل كأنها نوع من الخطيئة الأصلية تجعلنا نجهل الطبيعة فإذا تحرر منها العقل البشري استبعد أسباب الخطأ، واستطاع أن يقبل على الطبيعة وهو الوح مصقول) وهذا هو أول الطريق إلى معرفة الطبيعة والسيادة عليها)- الغزالي (أبو حامد) . معيار العلم . تحقيق سليمان دنيا . ص 61 .
- 45- موسوعة لالاند الفلسفية أندريه لالاند . تعريب خليل أحمد خليل . المجلد الأول، ص 187.
- 46- عربي محمد ياسين). مواقف ومقاصد ص 151 .
- 47- المصدر السابق . ص 153.
- 48- المصدر السابق . ص 156.
- 49- المصدر السابق ، ص 163.
- 50- مبدأ العلة الكافية ((ان شيئاً لا يقع دون ان يكون ثمة سبب أو على الأقل علة محددة قادرة على الاضطلاع بتسويغ قبلي لسبب وجود هذا الشيء بدلا من عدمه ، ولسبب وجوده على هذا النحو بدلا من أي نحو آخر) - موسوعة لالاند الفلسفية . أندريه لالاند . تعريب . خليل احمد خليل . المجلد الثالث ، ص 1165 .
- 51- عربي محمد ياسين (مواقف ومقاصد في الفكر الإسلامي المقارن . ص 166 .
- 52- عريبي (محمد ياسين) . الاستشراق وتغريب العقل التاريخي . ص 11 .
- 53- عربي محمد ياسين. مواقف ومقاصد في الفكر الإسلامي المقارن . ص 48 .
- 54- الثورة الكوبرنيقية / نسبة إلى كوبر نيكوس (1473 - 1543) عالم فلك بولندي، قال بأن الأرض وسائر الكواكب السيارة تدور حول الشمس وحول نفسها، وبذلك قلب معطيات علم الفلك القديم التي كانت تقول بأن الأرض هي مركز الكون الثابت. وتعرف نظريته هذه ب (نظام كوبرنيكوس) وقد شجبتها الكنيسة الكاثوليكية بوصفها مخالفة لنصوص الكتاب المقدس) ، موسوعة المورد. منير البعلبكي. المجلد الثاني، القسم الأول، ص 988.
- 55- على سبيل المثال لا الحصر كتابات كل من علي سامي النشار مناهج البحث عند مفكري الإسلام 1965 محمد جلال موسى، منهج البحث العلمي عند العرب 1972.
- 56- عربي (محمد ياسين). تأملات في بناء المجتمع الإسلامي . ص 17.
- 57- المصدر السابق . ص 37 .