جامعة قاصدي مرباح – ورقلة –

كلية العلوم الانسانية والاجتماعية

شعبة الفلسفة

مذكرة مقدمة لاستكمال متطلبات شهادة الماستر أكاديمي

في الفلسفة

تخصص: تاريخ الفلسفة

إعداد الطالبة :بن عمر جهيدة

بعنوان :

العقلانية في الفكر العربي المعاصر
سالم يفوت أنموذجا

نوقشت وأجيزت بتاريخ: / 06 / 2018

أمام لجنة المناقشة:

- أ. بن غزالة محمد الصديق: .....جامعة قاصدي مرباح ورقلة رئيسا
- د.لعموري شهيدة : .....جامعة قاصدي مرباح ورقلة مشرفاومقررا
- أ. بن قويدر عاشور: .....جامعة قاصدي مرباح ورقلة مناقشا

الموسم الجامعي :2018/2017

الإهداء

أولا وقبل كل شيء أحمد الله تعالى الذي وفقني في مشواري الدراسي حتى وصلت إلى هذه الدرجة من العلم والنجاح وهذا كله بفضله سبحانه وتعالى.

أهدي ثمرة نجاحي هذا إلى ينبوع الحنان وبر الأمان وسر نجاحي على الدوام، وسندي وقدوتي ومصدر فخري،

إلى من جعل نفسه شمعة تحترق من أجل راحتي وسعادتي،

إلى من علمني كيف تكون الأصول و الآداب: أبي الغالي أطال الله في عمره.

إلى البلسم الشافي و القلب الدافئ و الحنان الكافي، إلى من أحاطتني بسياج حبها قرة عيني : أمي الغالية.

إلى نبع الحنان أمي الثانية :عمتي الغالية محبوبة أطال الله في عمرها.

إلى إخوتي:عبد الجواد، عبد الودود، إحسان نور الهدى، زيد، حفظهم الله ورعاهم.

إلى كل أخوالي وخالاتي كل بإسمه، وأخص بالذكر خالي خير الدين.

إلى كل أعمامي كل بإسمه حفظهم الله و رعاهم و بارك لهم في أسرهم الصغيرة.

إلى إخوتي اللاتي لم تلدهما أمي: خديجة، زهيرة، مفيدة، زبيدة.

إلى من ساندني وشجعني: سيف الله السوفي.

إلى كل أساتذتي الكرام بارك الله فيهم.

إلى كل من حملهم القلب ولم تتسع الأوراق لحملهم.

شكر وعرفان

الحمد لله الذي أعانني على إكمال هذه المذكرة وإخراجها إلى حيز الواقع ولا يسعني إلا التقدم بجزيل الشكر و العرفان إلى الأستاذة "لعموري شهيدة" على إشرافها على هذه المذكرة وملاحظاتها و توجيهاتها المستمرة والقيمة والتي لولاها ما خرج هذا الجهد المتواضع إلى حيز الوجود.

إلى جميع أساتذة قسم الفلسفة، وأخص بالذكر الأستاذ "برابح عمر" الذي لم يبخل علينا بالمساعدة طيلة مساري الدراسي.

إلى روح الأستاذ محمد الصغير زقعيط الذي كان له الفضل في إختياري للموضوع رحمه الله وأسكنه فسيح جنانه.

إلى زملائي في قسم الفلسفة وكل من مد لي يد العون ولو بكلمة

ولا يفوتني تقديم شكري وامتناني إلى أصدقائي جميعا بارك الله فيهم.

مقدمة

تعتبر العقلانية أنه يوجد جدل في كيفية الوصول إلى المعرفة اليقينية، وقد نتج عن هذا جدلية بين أنصار المذهب العقلي وأنصار المذهب الحسي، أو ما عرف بالجدل التقليدي، ثم انتقل هذا الصراع من صراع بين المذهبين العقلي و الحسي إلى جدل بين أنصار المذهب العقلي ذاته في كيفية الوصول إلى المعرفة.

وقد تبلورت فكرة العقلانية مع أفلاطون الذي أسس المذهب العقلي المثالي الذي دعى من خلاله لتجاوز الحس، ثم ظهر ديكارت وقلب الموازين داخل المذهب العقلي، إذ يعد هذا الأخير بوابة العصر الحديث، الذي اعتبر أن الأفكار العقلية تكون قبلية وضرورية ثابتة، أما كانط فقد نادى هو الآخر بسلطان العقل، نظرا إلى ما توصل إليه في مجال العلم والميكانيكا، حيث يرى أن العقل السليم يمكن فحصه مرة واحدة و الاعتماد عليه في كل مرة، ومنه فإننا نجد أن العقلانية منذ العصر اليوناني وصولا إلى الفلسفة الحديثة قد ركزت على أن الوصول إلى المعرفة يكون بالعقل وحده، وأن المبادئ العقلية تتميز بالثبات.

وقد ظهرت الفلسفة المعاصرة وغيرت كل ما كان ثابتا، برفضها للأفكار العقلية المطلقة التي قام عليها المذهب العقلي، فحاولت أن ت ؤسس أفكارها على فكرتي الجدل والحوار، وضرورة وجود الآخر، والذي من خلاله تتحقق العقلانية، فلا يمكن تحقيقها بقبول المعارف كما هي، بل يكمن تحقيقها في نقدها.

ومن بين المفكرين الذين تبنوا هذه الفكرة نجد المفكر المغربي سالم يفوت*[1] ، الذي يعد من أبرز المفكرين في الفكر العربي المعاصر في مجال العقلانية، حيث خصص دراسته في مجال الابستيمولوجيا، محاولا بذلك طرح إشكالية العقلانية ومدى توظيفها في الفكر العربي، وقد طرح بعض القضايا الفكرية المعاصرة والتي حاول من خلالها توظيف الطرح العقلاني الجدلي لتحقيق العقلانية.

ومنه تكمن أهمية الموضوع أو الدراسة في التعرف على الطرح الجديد الذي قدمه "سالم يفوت" لتحقيق عقلانية عربية بعيدة عن استهلاك العقلانيات الغربية والتخلص من التبعية الفكرية، وطغيان الفكر الغربي على العربي.

ونظرا لهذه الأهمية التي اكتسبتها العقلانية المعاصرة في الفكر العربي، كان اختيارنا لهذا الموضوع، انطلاقا من أسباب ذاتية وأخرى موضوعية نذكر منها:

الدوافع الذاتية: شغفي ورغبتي في الإطلاع على دراسات الفكر العربي عامة، والدراسات التي قام بها سالم يفوت خاصة.

أما عن الدوافع الموضوعية: فهي تسليط الضوء على ما قدمه سالم يفوت خاصة حول موضوع العقلانية المعاصرة، و إثراء المكتبة الجامعية بمثل هذه الدراسات الفلسفية.

*سالم يفوت ولد في30يونيو 1947 بالدار البيضاء, تابع دراسته العليا في الفلسفة بكلية الآداب والعلوم الإسلامية بالرباط حيث حصل على الإجازة سنة 1968 وعلى دبلوم الدراسات العليا سنة 1978, ثم على دكتوراه الدولة سنة 1985. إشتغل أستاذا جامعيا بنفس الكلية. انضم سالم يفوت إلى اتحاد كتاب المغرب في دجنبر1977 كما انتخب سنة 1992 نائبا لرئيس الجمعية العربية, من أهم مؤلفاته الفلسفة,العلم والعقلانية المعاصرة, العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة, حفريات الاستشراق, الفلسفة والعلم في العصر الكلاسيكي, حفريات المعرفة الاسلامية, توفي سنة 2013(إتحاد كتاب المغرب)

وبهذا فإن هذا الموضوع يطرح إشكال رئيسي: ماهو مفهوم العقلانية عند سالم يفوت؟ وفيما يكمن التوظيف العقلاني في الفكر العربي؟

وقد تفرعت هذه الإشكالية إلى تساؤلات جزئية تندرج تحتها، يمكن إيجازها فيما يلي: فيما تتمثل ماهية العقلانية؟

وكيف وظف يفوت العقلانية في الفكر العربي المعاصر؟

وما هي أهم الانتقادات التي قدمها سالم يفوت للفكر المعاصر؟

ولتحليل هذه الإشكالية والإجابة عن هذه التساؤلات اتبعنا خطة منهجية تتضمن مقدمة، ثلاث فصول، وخاتمة.

مقدمة عرضنا فيها أهمية الدراسة وفصلنا فيها أهم الدوافع لاختيار هذا الموضوع، وطرح أهم التساؤلات التي تدور حول هذه الدراسة، ثم تتبعنا أهم ما جاء في الفصول الثلاث والأهداف المرجوة من هذه الدراسة.

تناولنا في الفصل الأول ماهية العقلانية، بدءا بمحاولة ضبط مفهوم العقل والعقلانية في مبحثه الأول، ثم التأصيل الفلسفي للعقلانية كمبحث ثاني، و ثالث تمّ تخصيصه لمفهومي العقل والعقلانية عند "سالم يفوت".

وتطرقنا في الفصل الثاني إلى موقف "سالم يفوت" من بعض قضايا الفكر المعاصر كرؤية نقدية، مثل النسق الفلسفي والعلم، وكذا طبيعة التفسير العلمي، بالإضافة إلى التجربة و التصورات العلمية.

وفي الفصل الثالث الموسوم بالخطاب الاستشراقي عند يفوت، ركزنا على مفهوم الاستشراق والخطاب الاستشراقي في المبحث الأول، ثم انتقلنا في المبحث الثاني إلى الخطاب الاستشراقي كرؤية نقدية لسالم يفوت.

وخاتمة خلصنا فيها إلى أهم النتائج المتوصل إليها من هذه الدراسة.

وقد حتمت علينا هذه الدراسة إتباع المنهج التحليلي النقدي الذي يتلائم مع مضمون هذه الدراسة من خلال أفكار سالم يفوت بالنقد والتحليل، كما نشير إلى استخدام المنهج التاريخي في بعض جزئيات الموضوع.

وقد توخينا من هذه الدراسة أهداف عديدة أهمها:

- الكشف عن فكر سالم يفوت، وتسليط الضوء على رؤيته حول العقلانية العربية.
- التركيز على هذا النوع من الدراسات التي تخص الأمة العربية والإسلامية على حد سواء، في محاولة للحفاظ على أهم الدراسات قي الحقل المعرفي العربي.

وكأي بحث أو دراسة واجهنا بعض الصعوبات في سير وإنجاز هذا العمل وقد كانت أهمها: قلة الدراسات التي تتناول "سالم يفوت" بالدراسة، مما حتم علينا العودة بصفة دائمة إلى المصدر ومحاولة تحليله مباشرة، إلا أننا حاولنا تجاوز هذه الصعوبات.

الفصل الأول: ماهية العقل و العقلانية

المبحث الأول: مفهوم العقل والعقلانية

المبحث الثاني: التأصيل الفلسفي للعقلانية

المبحث الثالث: مفهوم العقل والعقلانية عند يفوت

تعد العقلانية من أهم الموضوعات التي أخذت حيزا واسعا من البحث و التعمق من طرف المفكرين و الدارسين، مما نتج عنه إختلاف و تعدد الرؤى حولها، وهذا ما نحاول تبيينه في هذا الفصل من خلال ضبط أهم المفاهيم، والتطرق إلى المرجعية الفلسفية للعقلانية، ثم تخصيصها عند سالم يفوت، فما المقصود بالعقلانية؟ و ماذا تعني عند سالم يفوت؟

المبحث الأول: مفهوم العقل و العقلانية

يعتبر العقل ميزة خص الله بها الإنسان عن غيره من الكائنات، وهذا ما جعل بعض المفكرين يعتقدون أنه أساس المعرفة، وانطلقوا من هذه الفكرة في البحث عن المعرفة اليقينية، فما هو مفهوم العقل والعقلانية؟وما المقصود بها عند سالم يفوت؟.

المطلب الأول: العقل لغة واصطلاحا:

1/العقل لغة:

لقد اختلفت مفاهيم العقل والعقلانية بين المفكرين كل حسب مجاله المعرفي(المعرفة، الدين، الأخلاق)، فنجد التعدد في التعاريف لمصطلحي العقل والعقلانية.

يشتق لفظ العقل لغة: من "مصدره عقل يعقل معقولا وجمعه عقول، أي الحجر والنهي ضد الحمق، وفي حديث عمر بن العاص، تلك عقول كادها بارئها أي أرادها بسوء، وهو مصدر، وقال سيبويه هو صفة، وكان يقول إن المصدر لا يأتي على وزن مفعول البتة، ويتأول المعقول فيقول "كأنه عقل له شيء أي حبس عليه عقله، وأيد وسدد" [1].أي أن العقل هو بمثابة اللجام الذي يكبح الإنسان من ارتكاب الخطأ، كما يعتبره البعض أنه يعصم صاحبه من الوقوع في الخطأ، إذا يمكننا القول أن العقل هو ميزان الحق.

[1]- إبن منظور, لسان العرب,(دار صادر, بيروت, مج 11),ص458.

ب / العقل اصطلاحا:

أما من الناحية الإصطلاحية فنجده عند جميل صليبا يطلق العقل ثلاثة أوجه، فالمظهر الأول يظهر على الشخص المفكر، وذلك من خلال مجموع الحركات و الكلام الي يقوله المفكر.

أما المظهر الثاني "يراد به ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية، فيكون حده أنه معان مجتمعة في الذهن تكون مقدمات تستنبط بها الأغراض و المصالح، والثالث يراد به صحة الفطرة الأولى في الإنسان فيكون حده أنه قوة تدرك صفات الأشياء من حسنها وقبحها وكمالها ونقصانها"[1]، فمن خلال التجارب التي يمر بها الفرد في حياته سيكتسب الخبرة من المواقف والموعظة أيضا، التي تمنحه القدرة على التمييز بين الأشياء في حسنها و قبحها.

ويذكر جميل صليبا : "إن العقل جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها، وهذا الجوهر ليس مركب من قوة قابلة للفساد و إنما هو مجرد عن المادة في ذاته مقارن لها في فعله" [2] ، فالفارابي يقول العقل جوهر بسيط مقارن للمادة يبقى بعيد عن موت البدن، وهو جوهر أحادي وهو الإنسان على الحقيقة"[3]، وابن سينا لا يتحدث عن القوة العاقلة إلا ليطلق عليها اسم الجوهر المتبرئ من المواد من كل جهة عقلانية، وهو النفس الناطقة التي يشير إليها كل أحد بقوله أنا" [4]، أي أن العقل لا يمكنه أن يقع في الخطأ، ذلك أنه جوهر صالح، وكل خطأ يقع فيه الفرد لا يمكن أن يكون من العقل.

[1] جميل صليبا, المعجم الفلسفي,لبنان,بيروت, دار الكتاب اللبناني, مكتبة المدرسة,ج2, 1986 ,ص 84.
[2] المرجع نفسه, ص 85.
[3] المرجع نفسه, ص85.
[4] المرجع نفسه, ص 85.

وثاني هذه المعاني قولهم :"إن العقل قوة النفس التي بها يتم تصور المعاني و تأليف القضايا والأقيسة، والفرق بينه وبين الحس أن العقل يستطيع أن يجرد الصورة عن المادة وعن لواحق المادة، أما الحس فإنه لا يستطيع ذلك، فالعقل إذن قوة تجريد، تنتزع الصورة من المادة وتدرك المعاني الكلية كالجوهر والعرض والعلة والمعلول والغاية والوسيلة والخير والشر... الخ" [1]، بمعنى أن العقل يستطيع أن يتخيل الصورة دون أن يراها بالعين المجردة، بينما الحس لا يقبل الشيئ دون أن يتمثل أمامه.

كما يوجد تعريف آخر للعقل حيث يعرف بأنه: "بوجه عام مايميز به الحق من الباطل والصواب من الخطأ"[2]، فالعقل هو معيار أو ميزان تخضع له الأفعال الإنسانية لمعرفة مدى صحتها أو خطئها.

ويراد به أيضا "المبادئ اليقينية التي يلتقي عندها العقلاء جميعا، وهي مبدأ الهوية، ومبدأ عدم التناقض، ومبدأ العلية"[3].

فالعقل إذن هو ما نستطيع أن نميز به بين ما هو صواب وما هو خطأ، كما يميز أيضا بين الحسن و القبيح، ولهذا فإن كل ما يتقبله العقل فهو فعل حسن وصحيح، أما ما لا يتقبله العقل ويرفضه فهو فعل غير صحيح، أي قبيح ب إعتبار أن العقل يعد معيار أو ميزان يميز به بين الحسن والقبح، الخطأ والصواب على اعتبار أن العقل جوهر خالي من الفساد، والذي يمكنه تجريد

[1]- جميل صليبا, المعجم الفلسفي, مرجع سابق, ص, 84 ,85 .
[2] إبراهيم مذكور, المعجم الفلسفي, (القاهرة, الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية, , 1983), ص124.
[3]- المرجع نفسه, ص 124.

الصورة من المادة، أي أن المادة قابلة للفساد بينما الصورة تكون جوهر الشيء وهنا تكمن أهمية العقل ووجوده، فالحقائق العقلية إذن مجردة خالية من الحس والمادة التي يعتبرها العقل فساد لا يمكنها الوصول إلى الحقيقة المطلقة.

وقد يرتبط مفهوم العقل بالعقلانية كصفة مشتقة منه، حيث نجد العقلانية نتاج للفعل العقلي، لذا ارتأينا أن نحاول ضبط مفهوم العقلانية ومدى علاقتها بمفهوم العقل.

المطلب الثاني: مفهوم العقلانية:

من خلال قراءاتنا لمفهوم العقلانية، اتضح لنا أن لها معاني عديدة يمكن إيجازها فيما يلي:

أنها تعني " أن كل موجود له علة فاعلة في وجوده بحيث لا يحدث في العالم شيء إلا وله مرجع معقول"[1]، والمقصود أن الكون لم يوجد عشوائيا، بل هناك محرك منطقي يحركه ويتقبله العقل.

والثاني هو القول "أن المعرفة تنشأ عن مبادئ العقلية القبلية والضرورية، لا عن التجارب الحسية، لأن هذه التجارب لا تفيد علما كليا، فالمذهب العقلي بهذا المعنى مقابل للمذهب التجريبي، الذي يزعم أن كل ما في العقل متولد من الحس والتجربة" [2]، وهذا المفهوم يستبعد المعطيات الحسية و التجربة الواقعية، ويولي أهمية قصوى لكل ماهو عقلي قبلي وثابت.

وقد تكلم علماء الدين أيضا حول العقلانية التي تعني عندهم أن "العقائد الإيمانية مطابقة لأحكام العقل، ولهذه العقلانية أوجه، الأول هو القول أن العقل شرط ضروري وكاف لمعرفة الحقائق

[1] جميل صليبا, المعجم الفلسفي, مرجع سابق, ص90.
[2] المرجع نفسه, ص90.

الدينية، والثاني هو الإعراض عن جميع العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية".[1]

فالعقلانية إذن تقول أن العقل سابق للتجربة، فيعتبر أنصار المذهب العقلي أن كل متحرك له علة فاعلة و محركة له، وهاته العلة تكون علة معقولة، أي أن كل متحرك له ما يحركه ويكون هذا المحرك محرك معقول منطقي، كما أن العقل يحتكم للمبادئ القبلية بينما الحس أو التجربة تستند على المبادئ البعدية المكتسبة ،فالعقل وحده من ترجع إليه الحقيقة المطلقة، فكل عقلي حقيقي، بينما يعتبرون أن الحس متغير، وهذا مالا يؤهله لإثبات الحقائق المطلقة لأنه متغير وغير ثابت.

فنستطيع القول إذا أن العقل وحده الذي يمكنه امتلاك الحقائق المطلقة دون الاحتكاك بالتجربة.

أما عند علماء الدين ك (الغزالي وابن رشد) فالعقل عندهم مطابق للأحكام الإيمانية، ففي العقيدة نجد كل ما أمر به الدين يرجع إلى سبب عقلي ومنطقي في تحريمه أو تشريعه وبهذا فإن العقيدة الإيمانية لا تحرم شيئا إلا وكان من خلقه مضرة للإنسان، ولا تأمر بشي إلا وكان منفعة له.

كما يعتقد علماء الدين أنه لابد من الإبتعاد عن التفكير في كل مالا لم يستطع العقل إثباته أو استيعابه إلا أن العقيدة المخالفة للحقائق العقلية قد تكون بالضرورة عقيدة خاطئة حيث أن العقيدة الإيمانية الصحيحة يثبتها العقل عن طريق المبادئ العقلية، على أنها عقيدة صحيحة وغير

[1]- جميل صليبا, المعجم الفلسفي, مرجع سابق, ص91..

مغلوطة، كما أن هاته الأخيرة يفرضها علينا الشرع فلابد من وجود برهان عقلي لها بالضرورة ،يستدل عليها.

ومن هنا نستنتج أن العقلانية قد عرفت إختلافا كبيرا حول طبيعتها، وقد حاول الكثير من أصحاب المذهب العقلي تحديد مفهومها، لكن كل في مجاله الفكري، وهذا ما جعلها متعددة المفاهيم.

المبحث الثاني: التأصيل الفلسفي للعقلانية.

لقد أخذت العقلانية إهتماما كبيرا في الفكر الغربي، إذ نجد الكثير من المفكرين نادوا بالعقل والعقلانية للوصول إلى المعرفة، وقد حاولنا تحديد مفهومها عند بعض فلاسفة الغرب، ثم عند المفكرين العرب.

المطلب الأول: العقلانية في الفكر الغربي.

نحاول إبراز العقلانية من خلال إستقراء الفكر الغربي عبر مراحل زمنية، بدءا من اليونانية، ومرورا إلى الفكر الحديث وصولا للفكر المعاصر من خلال بعض نماذج المفكرين.

ففي الفلسفة اليونانية يعتبر أفلاطونplaton (347.427ق.م) فنجد من أول المفكرين الذين نادوا بالتفكير العقلي والعقلانية خاصة، وكان ذلك من خلال مذهبه المثالي القائم على العقلانية المثالية ، فيبرهن أفلاطون في محاورة فيدون عن حقيقة وجود المثالات بالقول "فنحن جديرون بأن نتخطى الاختبار الحسي، وأن نصدر أحكاما ذات قيمة تفترض معرفة قواعد مطلقة تتيح لنا أن نقول عن عمل ما أنه صالح غير صالح" [1] وهنا نجد أفلاطون يؤكد على تجاوزه للحس والتجربة معتبرا إياها أحكاما ليس لها قيمة من الناحية المعرفية.

فالحس وحده ليس جديرا بأن يصدر حكما مطلقا لأن الحس متغير وغير ثابت، كما أن أفلاطون يرى "أن حقيقة وجود المثالات جميعها مبنية على حقيقة وجود الخير الذي هو شمس

[1]- جيمس فينكان اليسوعي(الأب), أفلاطون سيرته,آثاره و منهجه الفلسفي, (دار المشرق بيروت,لبنان ط1, 1986), ص ص, 73, 74.

عالم المعقولات، المرتفع فوق كل كينونة وكل معرفة [1]، فهو هنا يربط كل ما هو مثالي بالخير، ومعناه أن كل ما هو خير فهو عقلاني وكل ما هو عقلاني فهو مثالي، وهذا ما قدمه في مذهبه المثالي القائم على العقل المحض وأن الفعل الخير عنده هو فعل مثالي خاضع للعقل.

فجوهر العقل هو الخير الأسمى و القدرة على تطبيقه فعل مثالي، كما يؤكد أنه يوجد همزة وصل بين الواقع والحس الإنساني ألا و هو العقل، حيث تكون نظرته واقعية بعيدة عن كل حس، ترى الواقع كما هو، ذلك أن العقل لا يمكنه أن يقع في الخطأ.

وبعد تغييب العقل في الفكر الوسيط و استبداله بالدين كانت العودة للإهتمام بالعقل في العصر الحديث، خاصة مع ديكارت(1596، 1650) Descarte René الذي أولى أهمية بالغة للعقل، وإعطائه مكانته الحقيقية، فقد نادى بالأفكار العقلية "فقال ديكارت بالأفكار الفطرية"[2] أي أن الأفكار في العقل تكون قبلية أولية وضرورية بعيدة عن كل تجربة وحس، حيث يعتبر هذان الأخيران قابلان للتغير.

إلا أن الأفكار العقلية أفكار ثابتة خاضعة لمعيار العقل الذي يعتبره العقلانيون أنه معيار للحق، حيث أن العقل لا يمكنه أن يخطئ، و بذلك يعتقد العقلانيون أن كل ما هو خاضع للعقل فهو بالضرورة صحيح وكلما ابتعد الإنسان عن العقلانية فهو بذلك يبتعد عن الصواب، كما لا يمكننا القول أنه قبل التجربة الحسية تكون التجربة مرسومة في الذهن الإنساني وتكون هاته

[1] جيمس فينكان اليسوعي (الأب), أفلاطون سيرته آثاره و منهجه الفلسفي ,مرجع سابق , ص74.
[2]- الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم, إبراهيم مصطفى إبراهيم,(دار الوفاء,الإسكندرية, دط, 2000),ص63.

الأخيرة مجرد تطبيق على أرض الواقع نابع من العقل الذي هو مصدر الفكرة المطبقة ومنه يكون الوصول إلى المعرفة عن طريق العقل وحده.

فالعقل أساس المعرفة "إذ يقول المذهب العقلي بوجه عام بسلطان العقل ورد الأشياء إلى أسباب مقبولة"[1]، أي أن المذهب العقلي يقبل الأشياء التي يتقبلها العقل ويوافق عليها ومنه يعتبرها فكرة أو معرفة صحيحة وحقيقية، بينما ما لم يتقبله العقل فهو بالضرورة خاطئ لأن العقل لا يمكنه أن يخطئ.

كما يعد أيضا غاستون باشلار (1962/1884) Gaston Bachelard من أهم المفكرين المعاصرين الذين اهتموا بدراسة العقلانية، حيث أن باشلار قد أسس العقلانية التطبيقية، أي عقلانية يمكن تطبيقها و تجسيدها على أرض الواقع استنادا للتجربة الحسية أي أنه "لم يعد المقصود إذا للحكم على الفكر العلمي الاستناد إلى عقلانية شكلية مجردة شمولية بل المطلوب هو بلوغ عقلانية محسوسة"[2].

فباشلار يرى أن العقلانية هي معرفة يجب تطبيقها على أرض الواقع استنادا للتجربة المحسوسة، فتحقيق العقلانية ينطلق من العقل و ينتهي عند التجربة، وبذلك يكون باشلار قد بين" أن القيم العقلانية إنما تتبلور داخل الممارسة العلمية نفسها، وفي إطار مرجعيتها الواقعية

[1]- ابراهيم مصطفى ابراهيم, الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم, مرجع سابق, ص63.
[2]-العقلانية التطبيقية,غاستون باشلار, تر:بسام الهاشم,(لبنان, بيروت, المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر والتوزيع,ط1, 1984), ص32.

والتاريخية"[1]، فهو يرى إذا أن العقلانية تكمن أهميتها في الممارسة و التطبيق في إطار زماني ومكاني محدد.

و نجد أيضا من بين الفلاسفة العقلانيين المعاصرين المتأثرين بالمعرفة العقلية يورغن هابرماس(1929،) Jurgen Habermas الذي انطلق من نقده للعقل الأداتي مقترحا بذلك عقلانية جديدة وهي العقل التواصلي، "فيؤكد هابرماس أن مفهوم العقل الأداتي يعتبر أكبر دليل على ظاهرة التمركز حول العقل العلمي التقني[2].

وبهذا المعنى يرى هابرماس أن العقل الأداتي عقل تقني يعتمد على الآلة بالدرجة الأولى فالوصول إلى المعرفة عنده يقوم على معرفة تجريبية ويحقق هذا العقل أهداف محددة في في ظل شروط واضحة، ومنه فإن العقل الأداتي ينطلق من مقدمات ثابتة للوصول إلى معارف يعتبرها نهائية معتمدا على التقنية أو الآلة إعتمادا كليا، فيعتبر أن النتيجة المتوصل إليها صحيحة في كل الظروف والأزمنة، فالآلة يمكننا فحصها مرة واحدة للتأكد من صحتها وسلامتها للقيام بالتجربة كما أن نتيجة تلك التجربة تكون ثابتة، مضمونة ونهائية في كل الحالات و الأزمنة.

فهابرماس قام بنقد العقل الأداتي، "والحل الذي يقترحه هو العقل التواصلي الذي يقوم على تنشيط التواصل وقيمة الإنسان في المجتمع فالعقل التواصلي هو المخرج من هيمنة العقل

[1]- علي حرب ,الفلسفة الغربية المعاصرة, (الرباط دار الإيمان , ,ج1,ط1 ,2013),ص505.
[2]- يورغن هابرماس,الأخلاق والتواصل ,تر:أبو النور حمدي أبو النور حسن, (الاسكندرية, التنوير للطباعة ,دط,2000), ص134.

الأداتي"[1]، والعقلانية التواصلية عند هابرماس هي التي تقدم معرفة قابلة للنقد، حيث أن عقلانية المعرفة تكمن في التمكن من نقدها، وليس في قبولها كما وردت إلينا، وهنا تظهر عملية الفعل التواصلي عنده، حيث أن المعرفة تبقى قابلة للنقد وبالتالي تكون معرفة حيوية عكس الأداتية التي تكون فيها المعرفة ثابتة رافضة بذلك لكل شكل من أشكال التجديد أو التغيير ولو تغيرت المعطيات.

فالعقل التواصلي هو "مفهوم صاغه هابرماس لمحاولة تنمية البعد الموضوعي الإنساني للعقل"[2] وذلك بحكم أن العقلانية الأداتية ألغت كل دور للمعرفة الإنسانية بصفة عامة والعقل الإنساني خاصة، معتمدة في ذلك على التقنية وحدها لتحقيق الوصول للمعرفة و إلغاء دور العقل كليا، أي أن العقل لديه "فاعلية تتجاوز العقل المتركز حول الذات"[3]، فيكون هذا العقل منغلقا على نفسه معتبرا نفسه قد تمكن من الوصول إلى الحقيقة المطلقة والثابتة غير قابلة للتغير عبر الزمان.

إذن إنطلقت العقلانية من الثبات وفطرية الأفكار في الفلسفات القديمة، وهذا ما رفضته الفلسفة المعاصرة التي دعت إلى ديناميكية الأفكار والنقد والحوار.

[1] الأخلاق والتواصل, يورغن هابرماس,مرجع سابق, ص135.
[2] المرجع نفسه , ص135.
[3] المرجع نفسه, ص135.

المطلب الثاني:العقلانية في الفكر العربي:

يعتبر إبن رشد (1198/1126)، من أوائل المفكرين العرب عامة والمسلمين خاصة،الذين نادوا بالتفكير العقلاني متأثرا في فكره بالمفكر اليوناني أرسط و، حيث عرفت نظرية المعرفة عند إبن رشد ب "نظرية إتصال الهيولاني بالعقل الفعال"[1]، التي أراد من خلالها حل إشكال كيفية إنتقال العقل من حالة التفكير إلى الفعل، فالتفكير العقلي وحده غير كاف دون اللجوء للواقع.

و لذا "فإن هذه النظرية ليست في حقيقة الأمر إلا تجريد المعاني الكلية التي تنهى بإنتقال العقل المادي من القوة إلى الفعل" [2]، فيرى إبن رشد أن العقلانية تكون بدايتها بالتفكير؛ وهو ما يسميه بالعقل المادي، وينتقل إلى العقل الفعال؛ أي ما يفعله على أرض الواقع، فنلاحظ إذن أن فيلسوف قرطبة أن ذات الفرد تحمل ذاتين، الأولى هي العقل المادي الذي يتجسد في جسم الإنسان، والثانية هي الذات الفعالة أو مايسميها بالعقل الفعال، الذي من خلاله تنطلق من القوة إلى الفعل، أي أن الحصول على المعرفة يكون بإتحاد كل منهما مع الآخر، ولا يمكن حدوث معرفة حقيقية دون الإستناد إلى كليهما.

كما يتبين أن إبن رشد قد تأثر بفكرة العقل عند أرسطو، فيبدو أن الشارح الأكبر يرى أن كل متحرك له ما يحركه وصولا إلى المحرك غير المتحرك، وهو ذاته الذي يحرك كل المتحركات،كما أن غير المتحرك له ما يحركه وهو الله.

[1] محمود قاسم, نظرية المعرفة عند إبن رشد وتأويلها لدى توماس لاكويني, (القاهرة, دار العلوم ,ط1,د ت),ص 11.
[2] المرجع نفسه ,ص 12.

إذن فإبن رشد قد إنطلق من فكرة المحرك الذي لا يتحرك و الذي يعتبر هو "العقل الأول (أي) الله هو أسمى مرتبة من جميع العقول" [1]، أي أن الله هو المحرك لكل الموجودات ويرى إبن رشد أن لكل محرك من المحركات عقلا يحركه ، وهذا العقل المحرك يكون بالضرورة هو الله.

"إذن يذهب إبن رشد إلى كثرة عدد الحركات و المحركات" [2]، وهذا ما نلاحظه من خلال فكرة المحرك الأول (الله) الذي خلق جميع المخلوقات و أصبح سلطانا عليها.

كما كان للمفكر زكي نجيب محمود (1993/1905) نصيب في محاولة دراسة العقل العربي، وكان ذلك من خلال طرحه للوضعية المنطقية، أي أن العقلانية في الفكر العربي عند نجيب محمود تبلورت وتجسدت في الوضعية المنطقية فيقول "بل إني لأعتقد أن الشعب الذي يتميز بالنظرة العقلية، _إذا ما رأيناه لائذا بطراوة الوجدان ورخاوته من ضغط العقل وقسوته _، فإنما نرجح عندئذ أن قد أصابه شيء من الوهن والضعف" [3]، وهنا نجد المفكر نجيب محمود يرفض الحواس رفضا قاطعا لأنه لا يمكنها أن تقوم بمجتمع من الضعف إلى القوة، بل إنها (أي الحواس) من أبرز أسباب الضعف.

و يشيد بالعقل باعتباره قوة تمكن المفكر من الرقي والتقدم بالمجتمعات، لأن الأحكام العقلية أحكام منطقية خالية من كل أنواع المشاعر التي عادة ما تكون ذاتية لا تفيد المجتمع في شيء لذلك نجد نجيب محمود قد ألزم وأوجب حضور العقل فطرح سؤال: كيف يمكن للعربي أن يواكب

[1] _ محمود قاسم أمين, نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى تومالاكويني, مرجع سابق ,ص120.
[2] _المرجع نفسه, ص121.
[3] زكي نجيب محمود, تجديد الفكر العربي, (بيروت, دار الشروق , ط1 ,1971), ص316.

التقدم و العصرنة دون أن يتخلى عن تراثه وتاريخه الماضي [1]، فكانت إجابته كالتالي" أن يكون ذلك باتخاذ الوقفة نفسها التي وقفها سلفه لينظر إلى الأمور بالعين نفسها، ألا وهي عين العقل ومنطقه دون الحاجة إلى إعادة المشكلات القديمة بذاتها، ولا إلى الاكتفاء بالتراث القديم لذاته"[2].

و هنا نجد نجيب محمود يطالب بصريح العبارة بضرورة العقل لحل المشكلات بشكل أكثر منطقية وأكثر صحة، وذلك أن العقل يدفعنا إلى الأمام دائما ولا يعيدنا إلى الخلف لأنه يعتبر الماضي والتراث أمران لا يمكنهما التقدم بالمجتمع للأمام، بل هما من أسباب التخلف و الضعف "فالعقل هو الشيء الذي لولاه كانت حالتنا حالة البهائم والأطفال والمجانين"[3].

فالعقل ميز به الله الإنسان عن سائر المخلوقات لذا اعتبر العقل أساس المعرفة الصحيحة كما أن صفة الحس مشتركة بين الإنسان والحيوان لذا ما يتميز به الإنسان عن الحيوان يكون أساس المعرفة وهو العقل وبالعقل "تتصور أفعالنا العقلية قبل ظهورها للحس، فنراها كأن قد أحسسناها"[4]، أي أن المعرفة تكون كامنة في العقل الإنساني قبل بروزها للعالم الخارجي ومن ثم تظهر الحواس.

ومن هنا نجد نجيب محمود يشيد بدور العقل، وقد تأثر من خلاله بفكرة الوضعية والمنطقية (التجربة العلمية) والتي جعلها محورا لطرح أفكاره، فالوضعية المنطقية ليست "مذهبا بقدر ما هي منهج للنظر العلمي، يرسم للباحث خطواته التي تضمن له السير على أرض صلبة لا تميد تحت

[1] زكي نجيب محمود, تجديد الفكر العربي, مرجع سابق, ص 326.
[2] المرجع نفسه,ص 326.
[3] المرجع نفسه, ص 349.
[4] المرجع نفسه, ص 350.

قدميه"[1]، فالمقصود هنا أن التجريبية العلمية هي مجموع الخطوات التي يرسمها العقل للوصول للمعرفة، ذلك أنها خطوات ثابتة تنطلق من مقدمات لتصل إلى نتائج مجسدة على أرض الواقع تكون صحيحة .

إذن فالاعتماد على الوضعية المنطقية في نظر نجيب محمود يصل بالعقل إلى المعرفة اليقينية عن طريق التجريبية العلمية التي تجعلنا نفرق بين الصواب والخطأ، فالوضعية المنطقية أو كما أصطلح عليها بالتجريبية العلمية قد اتبعت خطوات المنهج العلمي للسير في طريق الفكر الصحيح عن طريق خطوات علمية ثابتة والتي تنتهي بفكرة صحيحة متمثلة على أرض الواقع لا تحتمل الشك، ذلك أن العقل استطاع أن يثبتها واقعيا لذا نجده يرفض التراث لأنه لا يمكن إخضاعه للتجربة.

كما يرفض نجيب محمود كلا من التاريخ والميتافيزيقا، فهو لا يؤمن إلا بالتجربة الواقعية ويعتبر التراث والتاريخ وكذا الميتافيزيقا أوامر مرفوضة في فكره، والإيمان بها يعتبره من أسباب تخلف المجتمع العربي كما أنها أشياء لا يمكن إخضاعها للتجربة والتأكد من صحتها، إذن فإن زكي نجيب محمود قد آمن بالعقل للوصول إلى المعرفة وتجسدت عقلانيته في الوضعية المنطقية التي بدورها لا تؤمن إلا بما هو واقعي، فالتجريبية العلمية إذن قد انطلقت من العقل المجرد لتصل إلى نتائج ممكنة واقعا.

[1] زكي نجيب محمود, قصة عقل, (بيروت ,دار الشروق ,ط2, 1988),ص94.

والعقل أيضا كما عرفه الجابري (2010/1936) هو :" منظومة القواعد المقررة المقبولة في فترة تاريخية ما، والتي تعطي لها خلال تلك الفترة قيمة مطلقة" [1]، ويقصد هنا الجابري القواعد والمبادئ العقلية الثابتة والكلية الفطرية، والتي تكون صالحة ومقبولة في فترة زمنية معينة، ويعتمد عليها العقل الإنساني كأفكار ثابتة ومطلقة في الفترة ذاتها، كما يمكننا القول أن الجابري قد ربط مسألة العقلانية في الفكر العربي بحضور الفلسفة "مما يعني أن ضرورة الفلسفة في الفكر العربي الراهن في_تقديري تعادل ضرورة العقلانية، ضرورة العقلنة"[2].

ومنه يظهر ضرورة حضور الفلسفة في الفكر العربي في موقف الجابري من العقلانية " نرى أن التنمية والخروج من التخلف يتطلب طبعا عقلانية على مستوى التحليل الاقتصادي ومستوى التخطيط الاقتصادي وكذلك مستوى التفكير على مستوى الثقافة"[3].

وهنا يشير الجابري إلى ضرورة الالتزام بحضور العقل في جميع المجالات الحياتية والاقتصادية، والتجارية والثقافية وغيرها للرقي بالمجتمع العربي الذي تغيب فيه العقلانية بكل أنواعها وفي شتى المجالات، وكذا غياب الفلسفة، لذا فإن الفلسفة بدورها أيضا قد حاولت محاربة التخلف الحاصل في العقول، وهنا يعتقد الجابري أن الفلسفة أيضا يمكنها أن تجعل من المجتمع العربي مجتمع متحضر ولو نسبيا، وذلك من خلال حضورها في المجتمع العربي، حيث أن الفلسفة هي عبارة عن تفكير عقلاني يطرح إشكالية أسباب التخلف ويحاول معالجتها من خلال طرح مشكلة غياب

[1]- محمد عابد الجابري, تكوين العقل العربي (بيروت, الوحدة العربية, , دط , دت),ص 15.
[2] محمد عابد الجابري, مواقف إضاءات وشهادات, (ط1, 2013),ص75.
[3] للمرجع نفسه,ص75.

العقل في الفكر العربي، "لذلك فإن تحقيق التنمية في الفكر العربي المعاصر يتطلب فلسفة، أي يتطلب طرحا عقلانيا لكل قضايا الفكر"[1].

كما أن حضور العقلانية أوجب علينا حضور الروح النقدية، حيث أن استقبال فكرة ما يستوجب محاولة تعقلها ويكون ذلك من خلال نقدها فالجابري يقول "فضرورة العقلانية في تقديري بالنسبة للوضع العربي الراهن تتجلى و تتمثل خاصة في الروح النقدية"[2]، والتي من خلالها تصبح عقلانية غير مكتسبة ولا تابعة لفكر معين متأثرة به، أي ناتجة من العقل العربي وحده دون سواه ومنه نخلص إلى أن الجابري نادى بضرورة الفلسفة التي تكون أساسا لحضور العقلانية.

كما أورد الجابري أن العقلانية وحدها غير كافية دون محاولة نقدها، والتمعن فيها ومحاولة فهمها فهما إيجابيا لكي تصبح هاته العقلانية غير تابعة لأي فكر أو متأثرة به، بل عقلانية قائمة بذاتها تستطيع أن تأسس موقف علمي خاص بها، ومنه فإن عقلانية محمد عابد الجابري عقلانية نقدية حاول من خلالها نقد الفكر العربي المعاصر محاولا بذلك بناء عقلانية قائمة بذاتها لها خصوصيتها وهويتها بعيدة كل البعد عن أي فكر آخر، قائمة على النقد البناء الذي يضفي على الفكرة لمسته الخاصة النابعة من العقل المفكر.

[1] محمد عابد الجابري, مواقف و إضاءات وشهادات, مرجع سابق, ص75.
[2] المرجع نفسه ,ص76.

المبحث الثالث:العقل والعقلانية عند سالم يفوت

ويعد أيضا المفكر سالم يفوت من أبرز المفكرين الذين طرحوا إشكالية العقلانية في الفكر العربي المعاصر، مخصصا بذلك دراسته في فلسفة العلوم التي مجدت دور العقل و العقلانية، ومدى مساهمتها في ارتقاء الفكر عموما.

المطلب الأول: مفهوم العقل

نجد سالم يفوت يقدم مفهوما للعقل فيقول أن: "العقل مجموعة من المبادئ والقواعد التي نستخدمها تجريبيا عن طريقها يلقي الحسي المتباين أطر صورية قبلية تسمح بإضفاء الوحدة التركيبية عليه"[1]، فيبدو لنا أن العقل يقوم على مجموع المبادئ والأ سس الثابتة والمجردة التي يرتكز عليها في محاولة الوصول إلى المعرفة عن طريق التجربة الواقعية، فيحدد العقل خطواته المجردة، وتكون عبارة عن قواعد أساسية , ليحاول فيما بعد تجسيد فكره المجرد على أرض الواقع، فتحدث التجربة للتأكد من فكرة العقل ومدى صدقها أو خطئها، والتي بواسطتها أي القواعد العقلية تجد نفسها أمام معتقدات وتصورات سابقة وهذا ما يجعل العقل ملتصق ا بالتجربة إذ أن العقل لا يمكنه أن يحقق معرفة صحيحة ما لم يخضع للتجربة.

فالمعرفة المجردة لا يمكن الاعتماد عليها كمعرفة صحيحة، وبالتالي فإننا نجد أن كل من العقل والتجربة وجهان لعملة واحدة لا يمكن حضور إحداهما دون الآخر.

[1] سالم يفوت, العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة, (دار الطليعة و النشر للطباعة, بيروت, ط2, 1989),ص67.

فللعقل قدرة على البناء، أي على إضفاء الصفة التركيبية والبنائية على الظواهر[1]، فيتبين لنا هنا أن العقل قد جمع بين الفكرة المجردة وإمكانية قيام التجربة، فتحدث من خلال ذلك عملية تركيب للظاهرة.

المطلب الثاني: مفهوم العقلانية

كان لسالم يفوت نظرته الخاصة حول العقلانية المعاصرة، والتي برز من خلال تعريفه لها تأثره التام بأستاذه محمد عابد الجابري، إذ يرى أن "العقلانية المعاصرة تقول بديناميكية العقل الجدلية وبحوار العقل و التجربة و بانتفاع كل منهما على الآخر، إلا أنه حوار تكون فيه المبادرة دائما للعقل وليس للتجربة[2].

أي أن العقلانية المعاصرة ترفض الأفكار الثابتة والفطرية للعقل، كما ترى أن الحوار والنقد هما أساس التفكير العقلي، وأنه لابد للعقل أن يبقى في حركة مستمرة، لكن العقل وحده غير كاف لبناء معرفة صحيحة، وهذا ما يستدعي ضرورة التجربة الواقعية لحدوث الظاهرة.

"والعقلانية هي الاقتناع بأن للفاعلية العقلية قدرة على تركيب أنساق متساوية ومتباينة الظواهر"[3]، أي أن العقلانية تسمح للعقل من التخلص من كل الثوابت الكلاسيكية التي عرفتها العقلانية، وتوجه العقل إلى ضرورة التجربة والحركة، أي الإبـتعاد عن الأداتية، والتي تعتمد على الآلة وحدها، والتوجه إلى النقد البناء والحركية في العقل.

---

[1]- سالم يفوت, العقلانية المعاصرة بين النقد و الحقيقة , مصدر سابق, ص 67.
[2]- المصدر نفسه, ص ص87, 88.
[3]سالم يفوت, العقلانية المعاصرة بين النقد و الحقيقة, مصدر سابق ,ص90.

إذن فإن العقلانيةعند سالم يفوت تتمثل في النقد بالدرجة الأولى, بما جعله يفرض وجود الآخر لبناء الجدل أوالحوار اللذان تتمثل بهما الروح النقدية, لذا فقد رفض كل ثابت كان في الفلسفات التقليدية منذ أفلاطون وأرسطو إلى ديكارت, فانطلق من نقد الفلسفات الوضعية التي جعلت أساس المعرفة اليقيقنية هو الاختبار, لكنه لم يرفض الاختبار رفضا نهائيا فهو يوفق بين العقل و التجربة, لكن الأولوية في المعرفة تكون للتصورات العقلية على حساب المعطيات الحسية.

الفصل الثاني

موقف سالم يفوت العقلاني من بعض قضايا العلم المعاصر

المبحث الأول: النسق الفلسفي والعلم

المبحث الثاني: طبيعة التفسير العلمي

المبحث الثالث: التجربة والتصورات العلمية

تعتبر جدلية علاقة العلم بالفلسفة طرح تقليدي، حيث يعتقد الكثير من المفكرين أن تطور كل من الفلسفة والعلم كان بعيدا عن الآخر، ومنه يحاول سالم يفوت إبراز موقفه من بعض قضايا العلم المعاصر ، فهل تطور العلم كان بعيدا عن الفلسفة من مجهة نظره؟ وهل يمكن القول بتبادل العلم والفلسفة و تاثير كل منهما على الآخر في التطور؟

المبحث الأول: النسق الفلسفي والعلم

يعتقد سالم يفوت أن علاقة النسق الفلسفي بالعلم علاقة تكاملية " يوقعنا الطرح الوضعي لعلاقة العلم بالفلسفة ، في إعتقاد مغلوط بالطبع ، بأن تطور كل منهما تم في إستقلال عن الآخر و بمنأى عن كل تبادل وتأثير، و إرتباط بينهما"[1]، فيرفض إذا يفوت أن يكون تطور العلم و الفلسفة كان بعيدا عن الآخر، وأن الفلسفة الوضعية ترفض العلاقة الثنائية بين العلم و الفلسفة و التبادل بينهما، معتبرة أن تطور العلم كان بعيدا عن الفلسفة، وأنه "حيثما تنتهي الفلسفة يبدأ العلم"[2].

أي أن الفكر الوضعي يجزم بعدم وجود علاقة بين العلم و الفلسفة، محاولين بذلك إثبات أن الفلسفة لا يمكنها أن تصل إلى نتائج يقينية وثابتة، واللذان هما صفتا العلم الأساسيتان، وذلك أن الفكر الفلسفي بطبعه بعيدا عن الحقيقة اليقينية ، بينما من أبرز صفات العلم الدقة و اليقين في نتائجه، معتمدا على مجموعة القواعد و القوانين الثابتة للوصول إلى النتائج اليقينية، عكس الفلسفة التي بدورها لا تمتلك قواعد ثابتة أو منهج لبناء العلم الصحيح، لأن الفلسفة لا تستند إلى قواعد ثابتة في بناء أفكارها.

تعد علاقة الفلسفة بالعلم طرح تقليدي ذلك أن الفلسفة تطرح جميع القضايا الميتافيزيقية بينما العلم يبحث في الطبيعة، وهذا ما جعل المفكرين يرفضون العلاقة بينهما لإختلاف موضوع و مجال الدراسة، فيبدو ظاهريا أن كل منهما تطور بعيدا عن الآخر، وذلك من خلال إختلافهما في

[1] سالم يفوت , العقلانية المعاصرة بين النقد و الحقيقة,(بيروت ,دار الطليعة للطباعة و النشر ,ط2, 1989),ص10.
[2] المصدر نفسه, ص10.

مجال الدراسة، ولا يمكن القول بوجود تأثير و تأثر بينهما "مما يفرض إستقلالية تاريخ كل منهما بالنسبة للآخر"[1].

إذن يعتقد الوضعيون أن "العلم مجاله التجربة، والتجربة فحسب، والفلسفة ميدانا مجاله التأمل النظري الخالص"[2] إذ لا يمكن أن يلتقيان مطلقا أي أن كل منهما يتطور و يتقدم بعيدا عن الآخر، حسب مجال دراسته وإبداعه وكذا مدى قدرته على تقديم الجديد.

ويرى سالم يفوت أيضا أنه ليست الفلسفة الوضعية ليست وحدها التي ترفض وجود إرتباط بين النسق الفلسفي و العلم، "إننا نعثر عليه حتى لدى الفلاسفة المناوئين للوضعية و للعلم" [3]، فهم يعتقدون "أن العلم في نظرهم لا يقدم نتائج على نجاحه بل على فشله، فيصبح مناسبة للتأمل الفلسفي وتصبح نتائجة تلك باعثا على نشدان الحقيقة في الميتافيزيقا "[4].

أي أن فشل العلم في تقديم نتائجه و عدم إمتثاله للدقة و اليقين ، مما يفرض حضور الفلسفة ذات الطابع التأملي أو النظري لمحاولة الوصول إلى نتيجة في ما وراء الطبيعة، وذلك لعجز الطبيعة عن الوصول إلى اليقين؛ أي أن الفلسفة تبدأ حين لا يستطيع العلم تحقيق نتائج ثابتة.

فما نلاحظه إذن أن الفلسفة الوضعية و كذلك الفلاسفة المناوئين للوضعية و العلم قد إتفق كل منهما على أن تطور الفلسفة و العلم كان مستقلا عن الآخر و لا يمكن أن يلتقيا، إلا أننا نجد أن الوضعية تعتقد أن نهاية الفلسفة يكون بداية للعلم، أي علاقة عكسية بينهما.

[1] سالم يفوت, العقلانية المعاصرة بين النقد و الحقيقة, مصدر سابق ,ص 11.
[2] المصدر نفسه, ص11.
[3] المصدر نفسه, ص11.
[4] المصدر نفسه,ص 11.

من خلال ما سبق ذكره يعتقد المفكر سالم يفوت أنه في علاقة العلم بالفلسفة لم تصبح مشكلة للتعرف على هاته العلاقة، وأن علاقة العلم بالفلسفة ليست مشكلة تحتاج لإثبات وجود العلاقة من عدمها، بل "نقصد ذلك ضرورة النظر إلى فلسفة ما في إرتباط بعلم عصرها من حيث إستجابته لها"[1] حيث أنه لا يمكن أن ترتبط فلسفة العصر الحديث بـالعلم المعاصر، لأن الفلسفة لا تكون إلا إستجابة لعلم عصرها، فلا يمكن توظيف فلسفة عصر ما في عصر آخر.

كما أن تطور العلم مرتبط بتطور الفلسفة فكلما تطور العلم ترتقي الفلسفة و تحاول الخوض في مجال دراسته و التأمل فيما أبدعه العلم ومحاولة فهمه، فكلما تحولت نتائج العلم تجد الفلسفة لنفسها مكانا للتأمل فيه، أي تستجيب له تلقائيا.

وبهذا فكل تطور وتجديد يعرفه العلم فإنه بالضرورة يلمس الفلسفة ويكون له تأثير على مستوى التفكير الفلسفي.

كما أن تطور العلم يفرض على الفلسفة بالضرورة إعادة النظر في أسسها ومحاولة إحتواء نتائج العلم من الناحية الفلسفية؛ أي أنها تحاول أن تدعم نسقها و محاولة الإستفادة من نتائج العلم لبناء نسقها الفلسفي و الإستجابة له، "لكنها إستجابة مغلقة لها علاقة بطبيعة النسق الذي يميل دائما إلى إبتلاع نتائج العلم وإعطائها معاني جديدة يحددها النسق لتكون حججا على صحته"[2].

[1] سالم يفوت, العقلانية المعاصرة بين النقد و الحقيقة, مصدر سابق, ص 12.
[2] المصدرنفسه, ص 13.

فالنسق الفلسفي إذن يقبل كل ما يمكن أن يخدم مذهبه فقط، حيث يختار من النتائج ما يتوافق مع فكره الفلسفي و نسقه الذي ينتمي إليه و يخدمه، فتقتبس الفلسفة من العلم ما يخدم نسقها و يبرر صحة نتائجه ليجعله دليل وحجة تبرهن على مدى صحة أفكار النسق الفلسفي، فأصحاب النسق يختارون من الفلسفة ما يدعم أفكارهم و تتطابق مع أفكارهم، ومنه يقولون بأن أفكارهم الفلسفية تتوافق مع العلم.

لكن بالرغم من خلاف العلماء والفلاسفة و محاولتهم المستميتة حول فصل النسق الفلسفي عن العلم و "بعدم إرتباط الفلسفة بالعلم وعدم وجود علاقات حضور متبادل بينهما، نلاحظ مع ذلك هذا الحضور بقوة لكنة لا يرى مباشرة و للوهلة الأولى"[1]

ويتضح هنا إثبات وجود علاقة تبادل، تأثير و تأثر بين كل من النسق الفلسفي و العلم، لكن لا تظهر مباشرة تلك العلاقة ومن الوهلة الأولى، بل يتطلب محاولة و تحليل لهذين الأخيرين لإبراز العلاقة بينهما، أي أن " الوقوف عليه يتطلب جهدا تحليليا لكل من النسق الفلسفي و بنية الميتافيزيقا من جهة أخرى، و أفكار العلماء حول ممارستهم النظرية و المخبرية من جهة أخرى"[2].

"إن النسق أو المذهب الفلسفي لا يبحث في القضايا العلمية إلا عما يؤكد غاياته الفلسفية و يدعمها لذا فهو مغلق"[3] وهذا ما يؤكد على تبادل الأفكار التي تبني مذهبها الفكري عليه وتجعله حجج على تبرير تبنيه للمذهب أو النسق و أفكارهما و محاولة الدفاع عنها.

[1] سالم يفوت,العقلانية المعاصرة بين النقد و الحقيقة, مصدر سابق , ص 13.
[2] المصدرنفسه, ص13 .
[3] مصدر نفسه , ص19.

" أما التفكير العلمي فيتميز بتفتحه، وهذا ما جعل لنتائجه عندما تندرج داخل نسق فلسفي ما معاني غير معانيها الأصلية، معاني يفرضها عليها النسق"[1]، ويمكن القول أن هذا يعتبر عيب في النسق الفلسفي، فالفلسفة تستعين بالعلم فيما يمكن أن يخدمها، وهذا ما يضفي عليها طابع الذاتية؛ عكس العلم الذي من أهم صفاته و مميزاته الموضوعية فالفلسفة تنظر في العلم من منظورها الخاص (نسقها الفلسفي).

وقد أعطى يفوت مثالا عن النقدية الكانطية، والتي فصلت بين النسق الفلسفي و العلم، كما أن النقدية الكانطية في فصلها بين النسق الفلسفي و العلم تنطلق من فشل التفكير الميتافيزيقي وعدم وصوله لنتائج يقينية وتقدم العلم ووصوله إلى أعلى المستويات الفكرية، أي أن كانط قد فصل بين الفلسفة و العلم، فاعتبر أن فشل الميتافيزيقا في عدم وصولها لنتائج دقيقة ويقينية جعلت العلم يعلن إنتصاره عليها من خلال تحقيق مالم تستطع الميتافيزيقا الوصول إليه، إذن "الإنطلاق من العلم ومن نتائجه لتسجيل فشل الفلسفة، والعودة إلى العلم بحثا فيه عما قد يصلح لرد الإعتبار إليها، هذا هو المسار الذي حدد حركة العقلانية الكانطية"[2].

و يجدر بنا الإشارة أيضا إلى أن النسق الفلسفي مرتبط بعلم عصره المواكب له، إذ أشرنا سابقا أنه لا يمكن نقد علم معاصر بفلسفة العلم الحديث مثلا لأنها لم تشهد ذلك العصر ف "نلاحظ أن الكانطية كفلسفة، قد كانت إستجابة للعلم النيوتيني، ولم تستطع الخروج من صبغة النيوتينية، وهكذا تظهر لنا عملية الترابط بين النسق الفلسفي و العلم، وهذا ما يجعل الفلسفة

[1] سالم يفوت, العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة, مصدر سابق ,ص 19.
[2] المصدرنفسه, ص 21.

الكانطية حسب سالم يفوت "لا يمكن أن تفهم بمعزل عن التحول الذي أنجزه العلم " [1] أي أننا لا يمكننا فهم الفكرة و المفكر بعيدا عن فكر عصره و العلم الذي كان سائد أنذاك.

يحاول سالم يفوت من خلال ما سبق إبراز كل نسق فلسفي ومدى تأثره بعلم عصره، فلم يستطيع كانط الخروج في فكره من الصبغة النيوتينية العلمية التي بدورها كان لها تأثير جسيم من خلال طرح أفكاره و هذا ما أعابه عليه سالم يفوت ونقده فيه، و هو النسقية و عدم الموضوعية في الطرح و "التأكيد على أن النسق الفلسفي عندما يحتوي عناصر من العلم السائد في عصره عندما يتأثر بالعلم، لايحافظ على العلمية لتلك العناصر، بل يضفي عليها معاني جديدة "[2] ويكون ذلك قصد دعم نسقها الفلسفي.

يرى سالم يفوت أن النسق الفلسفي قد إستغل العلم للدفاع عن أفكاره حيث أن " النسق الفلسفي لا يجد في العلم إلا ما يريد العثور عليه فيه، إنه قراءة لهذه الأخيرة غير بريئة" [3] تهدف لإبراز نجاح مذهبها من خلال الإستغلال للعلم و تحصر مفهوم العلم بسمة النسق الفلسفي وهوالإنغلاق في الأفكار و النهائية اللتان يرفضهما العلم المعاصر رفضا قاطعا في النتائج.

إذن فإستجابة العلم لنسق فلسفي معين يخدم أفكارها و يثبتها هو مارفضته العقلانية المعاصرة، فهي فلسفة كانت تحاول الإستجابة للعلوم المعاصرة أي أن الفلسفة المعاصرة تحاول

[1] سالم يفوت, العقلانية المعاصرة بين النقد و الحقيقة, المصدر السابق, ص41.
[2] المصدرنفسه, ص42.
[3] المصدر نفسه, ص42.

الخروج من ثوب النسق و ترفضه، كما ترفض الإنغلاق و النهائية اللذان كانا قوام النسق الفلسفي و تفتح باب التواصل والحوار اللذان نادت بهما العقلانية المعاصرة.

إن " الفكر العلمي منفتح ولا نهائي لا يعرف حقيقة قطعية"[1]، فالعقلانية المعاصرة إذن تريد قراءة موضوعية و شفافة وتكون بعيدة عن النسقية أيضا.

ومنه نلاحظ أن سالم يفوت قد أبرز موقفه العقلاني من خلال فكرة النقدية الجدلية، في دراسة بعض القضايا الإبستمولوجية المعاصرة، ونقدها، حيث حاول طرح فكرة علاقة النسق الفلسفي بالعلم وقد أخذ الفلسفة الكانطية كمثال و مدى تأثرها بالعلم النيوتيني، والتي بدورها حاولت تكييفه مع العقلانية الكانطية مما أضفى على العلم النيوتيني صفتا الإنغلاق والنهائية وهما صفتا النسق الفلسفي و عدم الموضوعية كذلك في قراءة الفلسفة للعلم.

وقد حاول التأكيد على ضرورة قراءة العلم بعيدا عن النسق، لأن العلم من بين أهم مميزاته الإنفتاح و الإبداع، وكذلك القراءة الشفافة له من طرف النسق الفلسفي، فالفلسفة المعاصرة نجدها قد رفضت النسق و فتحت باب النقد و الخوض في القضايا التي إعتبرتها الفلسفة السابقة لها قضايا نهائية.

[1] سالم يفوت, العقلانية المعاصرة بين النقد و الحقيقة, مصدر سابق, ص42.

المبحث الثاني: طبيعة التفسير الفلسفي

عرفت كل من مصطلحي التفسير و الوصف محل جدال في العلم المعاصر، إذ يحاول سالم يفوت توضيح الفرق بينهما وكذلك إبراز موقفه العقلاني من إشكالية طبيعة التفسير العلمي.

ينطلق سالم يفوت من فكرة سابقة عن الفلاسفة الوضعيين، حيث إعتقدوا أنه كلا من التفسير و الوصف متساويين، أي أنه لتفسير ظاهرة معينة لا يمكننا إلا وصف صفاتها و مميزاتها الخارجية، دون البحث في أسباب حدوثها مثلا، إذ أنها تعتبر "التفسير ليس شيئا سوى إعطاء وصف مسهب و دقيق"[1] أي أن التفسير هو وصف نعتمده من خلال الملاحظة العامة فقط.

فالتفسير العلمي يستند إلى شرطان أساسيان من خلالهما يمكن إعتبار التفسير أنه إستوفى في شروطه:

أولا: أن يكون التفسير و جيها، يبرز لنا الأسباب الحقيقية المحددة لظهور ظاهرة ما و التي تسمح لنا بتوقعها كلما توفرت تلك الأسباب" [2]، أي البحث عن أسباب حدوث الظاهرة، حيث تصبح كلما ظهرت نفس الأسباب نتوقع أن تؤدي إلى نفس النتائج أي التعميم.

ثانيا:أن يكون تفسير قابلا للإختبار حتى نتأكد من أنه تفسير كاف"[3]، أي أنه يمكن تجسيد الظاهرة واقعيا، و بذلك يكون بناء الظاهرة التي بها تعرف أسباب حدوثها، ويصبح التفسير كافيا عكس الوصف الذي يكون ملاحظة سطحية عامة، لا تخضع لقواعد المنهج العلمي .

[1] سالم يفوت, العقلانية المعاصرة بين النقد و الحقيقة, مصدر سابق, ص112.
[2] المصدر نفسه,ص112.
[3] المصدر نفسه ,ص112.

"يمكننا أن نقول إن العالم التجريبي لا يشاهد إطلاقا في قوانين العلم الكميات الموجودة في أنماط الوصف العلمي"[1] أي أن النظرة العلمية تختلف بكثير عن النظرة الع امية، حتى أن العالم التجريبي لا يعتبر الملاحظة الخارجية جزء من تفسير الظاهرة العلمية.

إذن فقد إنطلقت الوضعية من دمج التفسير بالوصف معا في تفسير الظاهرة حيث أن المذهب الوضعي يساوي بين التفسير و الوصف ويربط بينهما، أي أنه من خلالهما يصبح للمفكر القدرة على توقع الظواهر، إذ نلاحظ أن الفلسفة الوضعية قد قللت من قيمة التفسير عندما ربطته بالوصف الذي لا يمكن أن يرتقي لمستوى تفسير الظواهر و توقعها.

إذن إن أهم ما قام عليه الوضعيون الجدد حول طبيعة التفسير في العلم " أنها ترجع جميعا إلى فكرة جوهرية تعتبر النظرية العلمية إستنساخا للوقائع و ربطها فيما بينها" [2]، و هذا ما رفضته العقلانية المعاصرة، أي العملية التكرارية للظواهر و تعميمها.

يعتقد يفوت أن طبيعة التفسير العلمي لا تكون بالوصف و الإختبار(التجربة)، بل بتوفير الشروط المفروضة من خلال النظرية أو القانون الذي نعتمد عليه لتكرار الظواهر؛ إذ يفوت أن بناء التجربة لا يكون عشوائيا، بل يكون بناءها الأول عقليا في الذهن و تترجمه التجربة على أرض الواقع، ذلك أن "التجريب خاضع لبناء عقلي سابق"[3].

[1] فليب فرانك,فلسفةالعلم الصلة بينالعلم و الفلسفة,تر:علي علي ناصيف,(المؤسسة العربية للدراسات و النشر,ط1, 1983), ص25.
[2] سالم يفوت, العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة, مصدر سابق, ص116.
[3] غاستون باشلار,الفكر العلمي الجديد,تر:عادل الوا,(بيروت, 'لبنان,المؤسسه الجامعيو للدراسات و النشر و التوزيع,ط2, 1982),ص42.

فنلاحظ أن الوضعيون الجدد قد أعطوا الأولوية في التفسير للإختبار و التجربة على حساب العقل بل أهملوا دوره في عملية التفسير بالرغم من أن دوره أساسي في تفسير الظواهر العلمية.

كما يرى سالم يفوت "إن التفسير عملية إنشاء جديدة للموضوع، وليس وصفا لها " [1] أي أنه من خلال تفسير الظاهرة يمكن للمفكر إنشاء نظرية علمية و قانون خاص بالظاهرة، أما الوصف فهو مجرد نظرة عامة بعيدة عن التفسير العلمي و الذين يعتقدون لا يمكننا أن نستنتج من التجربة سوى ما نراه ونلاحظه دون إصدار قانون خاص بالظاهرة ومنه يمكننا القول أن " التجربة لا تكتسب مدلولها العلمي الحقيقي إلا حينما تلحق بنظرية أو تفسير سابق و هذا ما يضفي عليها الخصوبة و الموضوعية"[2].

إذن أصبحت النظرية هي الأساس لتفسير الظاهرة و "على هذا النحو ندرك أيضا كيف أن العلم الحديث غير من مفهوم فرض إذ لم يعد ذلك التفسير الوقتي الذي ينتظر من التجربة الفصل فيه، بل أصبح لصيقا بالنظرية، إن لم نقل هو النظرية نفسها"[3] .

يعتقد يفوت أن التجربة وحدها غير كافية لنفسر الظواهر بل أصبحت النظرية التي هي بناء عقلي في الذهن قبل القيام بالتجربة هي أساس التفسير العلمي و لهذا نستخلص بأن القدرة على التفسير و البناء للظاهرة يكون من خلال النظرية التي تسبقه والتي هي أساس البناء.

[1] سالم يفوت ,العقلانية المعاصرة بين النقد و الحقيقة,مصدر سابق,ص117.
[2] المصدرنفسه,ص 118.
[3] المصدر نفسه,ص 119.

إذن نلاحظ الفرق الذي يشير إليه سالم يفوت حول طبيعة التفسير العلمي بين كل من الفلسفة الوضعية و التي تعتبر أساسها لتفسير الظواهر يكمن في التجربة الواقعية (الإختبار)، " ولذلك كان من الواجب حصر المعرفة العلمية والبحث العلمي في معالجة ما يقبل الملاحظة والإمتناع عن وضع فرضيات تطمح إلى تفسير ما وراء الظواهر" [1] ، فنلاحظ أن دراستها للظواهر قد إقتصرت على ما يمكن ملاحظته مباشرة، وهنا يتم الإعتماد بالدرجة الأولى في عملية التفسير على الحواس، وهذا بالتحديد ما رفضته العقلانية المعاصرة و سالم يفوت، الذي يعتبر أنن ا " في العلم كي نعرف ونفسر، لا نكون بالضرورة ملزمين بالرجوع إلى الخبرة، بل بالرجوع إلى النظرية، أو إلى معرفة سابقة"[2].

فالإختبار و التجربة ليس مهمين بالقدر الكافي للقدرة على تفسير الظواهر لأنهما في الأساس يعتمدان على الإحساس، بل إن النظرية وحدها هي التي تستطيع تفسير الظواهر مستندة إلى بناء عقلي ثم التجربة التي تأتي متأخرة و تحاول بناء ما رسمه العقل و تترجمه ب الإختبار الواقعي.

إذن فإن النظرية و التجربة لا يمكن لواحدة أن تتخلى عن الأخرى في تفسير الظواهر فهما متكاملتان، كما نجد أن النظرية بدون تجربة تبقى حبيسة العقل لا يمكننا التأكد من صحتها وإثبات يقينها، أما التجربة فلا يمكنها بناء ظاهرة بناءا محكما دون الإستناد إلى خطوات منهجية يرسمها العقل لتكون الطريق الذي تبنى على أساسه الظواهر.

[1] محمد عابد الجابري,مدخل إلى فلسفة العلوم,(بيروت,لبنان,مركز دراسات الوحدة العربية, دط, دت)ص27.
[2] سالم يفوت,العقلانية المعاصرة بين النقد و الحقيقة, مصدر سابق, ص120.

ونخلص إذن إلى أن سالم يفوت قد حاول نقد الفلسفة الوضعية في محاولتها لتفسير الظواهر، والتي أعطت المطلقية في تفسير الظواهر للتجربة الإختبارية، فأغفلت الجانب العقلي ودوره في البناء، أي أن الموقف العقلاني المعاصر يرفض ضرورة الإختبار في التفسير ويقول بالنظرية والقانون أي إبتعاد العقلانية المعاصرة عن التجربة الإختبارية لتفسير الظواهر.

يرى سالم يفوت أن " التفسير في العلم لا يكتفي بالشرح، شرح المعطى و الإقتصار على التفكير في الخبرة الحاضرة و وصف سماتها البارزة، بل يفكر في إمكانات التجربة"[1] بمعنى أنه لا يمكن بناء الظاهرة و معرفة أسباب حدوثها من خلال خطوات بناءها، بل يكمن التفسير في أسباب ظهورها العلمية وهنا يكمن الفارق بين طبيعة التفكير عند الفلاسفة والوضعيون وبين الفكر العقلاني المعاصر.

ومنه فإن التفسير للظواهر يتعارض مع التجربة، حيث أن التفسير لا يفرض تكرار التجربة في كل مرة للتفسير، وبالتالي ستكون عملية إبداعية تقدم الجديد، ليس نتاجا للتجربة الواقعية بقدر ما هو بناء نظري خالص للإبداع العلمي.

لكن غاستون باشلار يرى أنه " إذا أستطعنا أن نترجم فلسفيا الحركة المزدوجة التي تحرك الفكر العلمي حاليا" [2]، أي أن القدرة على تفسير الظاهرة العلمية فلسفيا سندرك أن التجربة والعقلانية لابد أن تتلازمان في إقامة التجربة ولا يمكن فصل إحداهما عن الأخرى، كما أن

[1] سالم يفوت , العقلانية المعاصرة بين النقد و الحقيقة, مصدرسابق, 127.
[2] غاستون باشلار,فلسفة الرفض, تر:خليل أحمد خليل,(ط1, 1985), ص8.

"التجريبية بحاجة إلى الإكتناه، والعقلانية بحاجة إلى التطبيق"[1] وهنا نجد علاقة التبادل و التأثير و التأثر بينهما، حيث يعتقد باشلار أن "تجريبية بدون قوانين واضحة، بدون قوانين متناسقة، بدون قوانين إستنتاجية، لا يمكن إفتكارها ولا تدريسها، وإن عقلانية بدون أدلة حسية، بدون إنطباق مع الواقع، لا يمكنها أن تقنعنا إقناعا تاما"[2].

نلاحظ إذن أن سالم يفوت يتعارض مع غاستون باشلار في مسألة طبيعة التفسير العلمي، إذ يعتقد سالم يفوت أن تفسير الظاهرة لا يكون بالتجريب و الإختبار، بل إن النظرية هي ما يلعب دورا هاما في التفسير لأنه قبل محاولة تجسيد الظاهرة تجريبا واقعيا لابد من بناء عقلي للنظرية في الذهن و الإعتماد على منهج محدد في إقامة خطوات التجربة و تفسير الظاهرة علميا، كما نجد أن التجربة قد حصرت دور الفكر في الإختبار فقط، في حين لا يمكن إختبار القضايا الرياضية المجردة.

أما العقل فبإمكانه تصور مالا يمكن تجسيده مثل القضايا الرياضية المجردة ، وبالتالي لا يمكن إمكانية قيام التجربة للتحقق من دقتها و يقينها "وهذا ما يطرد من التفسير العلمي كل إنشداد أنطولوجي واقعي يعتبر التفسير إفتراض يشرح الظاهرة، و يعتبر هذه الأخيرة مطابقة لها و معيارا لصحته"[3] في حين غاستون باشلار يوفق بين العقلانية و التجريبية بل يستوجب حضورهما معا للقيام بعملية التفسير " إذن يحتاج العلم بوصفه مجموعة براهين و إختبارات، مجموعة قواعد و

[1] غاستون باشلار, فلسفة الرفض, ص8.
[2] المرجع نفسه,ص8.
[3] سالم يفوت ,العقلانية المعاصرة بين النقد و الحقيقة, مصدر سابق,ص128.

قوانين ، مجموعة بينات و وقائع، يحتاج إلى فلسفة مزدوجة القطب" [1] ف غاستون باشلار يرفض أن تفسر الظواهر تجريبيا فقط دون الإستناد إلى المبادئ العقلية، كما يرفض أيضا إستغناء العقل عن التجربة في عملية تفسير الظواهر.

[1] غاستون باشلار, فلسفة الرفض, مرجع سابق, ص8.

المبحث الثالث: التجربة و التصورات العلمية.

لقد حاولت التجربة إبراز ذاتها في بحضورها في العقلانية المعاصرة بإعتبارها فلسفة للفكر العلمي الجديد، لدى حاولت الخوض في المجالات العلمية لتثبت نفسها في العالم المعاصر.

حاولت النزعة الإختبارية أو ما يسمى بالفلسفة الوضعية أن تخضع التصورات العلمية لها وذلك من خلال قيامها بالتجربة لإثبات التصور العلمي " بإعتبارها فلسفة تريد أن تكون (فلسفة) الفكر العلمي الجديد"[1] أي أن التجربة قد حاولت الإرتقاء لمستوى الفكر العلمي الجديد، إلا أن ما أعاب الإتجاه الوضعي هو أنه قد حاولت التجربة أن تدافع على نسقها الفلسفي؛ أي أنها قد حاولت من خلال تبنيها للتصورات العلمية، الدفاع عن النسق الفلسفي الذي تنتمي إليه، وهذا ما أعابته عليها العقلانيةالمعاصرة وهو الإنغلاق و النهائية، و الابتعاد عن التطور العلمي و الإبداع.

يري سالم يفوت أن النزعة "الإختبارية تنطلق من أن المعرفة عامة تابعة للموضوع الواقعي، و أنها في أصلها عملية تجريد"[2]، فينطلق الوضعيون من أن المعرفة تأتي بعد التجربة الإختبارية، حيث أنه يمكن أن نصدر الحكم على التصور العلمي من عدمه، و بعدها يمكننا القول أن المعرفة بالنسبة للوضعية إذا تطابقت مع الواقع فهذا دليل على يقينها و صحتها، و بالتالي فإن

[1] سالم يفوت,العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة,مصدر سابق,ص 93.
[2] المصدر نفسه,ص 93.

المعرفة تجرد التجربة من ماديتها حسب الفلسفة الوضعية، فالمعرفة إذن هي "عملية إنعكاس مرآوي تحدف فيها الجوانب الثانوية غير ذات القيمة الرئيسية"[1].

يمكن القول أن العقلانية المعاصرة تنطلق "من نقد النزعة الإتصالية التي تعتبر المعرفة العلمية إستمرارا للمعرفة العامية" [2]، فنلاحظ أن المعرفة العلمية متصلة ومرتبطة بالمعرفة العامية السطحية و أمتدادا لها من وجهة نظر الفلسفة الوضعية، التي "ترد مختلف التصورات العلمية إلى المحسوس وترى فيها صدورا عن الإنطباعات الحسية"[3].

إذ تعتبر الوضعية أنه للقول بالتصور أنه علمي يجب أن يتطابق الموضوع مع الواقع وهذا ما لا تقبله العقلانية المعاصرة حيث أن "نقد العقلانية المعاصرة يتخذ صورة تمييز بين الموضوع الواقعي أو المعطى ، وبين الموضوع المعرفي"[4].

تنظر العقلانية المعاصرة إلى موضوع التصورات العلمية "من حيث أنه ليس هو معطي بل المعطى وقد أضيفت عليه الصبغة النظرية و تحول إلى موضوع معرفة "[5]، بمعنى أن الفلسفة الوضعية تستند إلى المعطيات أولا لإجراء العملية الإختبارية وبعدها تضفي عليها الصبغة النظرية من خلال النتائج التجريبية.

[1] سالم يفوت , العقلانية المعاصرة بين النقد و الحقيقة, مصدر سابق, ص93.
[2] المصدر نفسه ,ص94.
[3] المصدر نفسه, ص 94.
[4] المصدر نفسه,ص 94.
[5] المصدر نفسه, ص94.

فالمعرفة إذن إمتداد للتجربة بواسطة النظرية التي تختزلها منها "لأجل هذا ترفض العقلانية المعاصرة المزاعم التجريبية، محاولة في نفس الوقت إعطاء العلم صورة لائقة" [1]، أي أن العقلانية ترفض أن تكون المعرفة و التصور العلميين مجرد إمتداد للموضوعات الواقعية ، كما أقرته الفلسفة الوضعية التجريبية .

إذن العقلانية تنطلق في تصوراتها العلمية من الصور العقلية، لأن العلم بالنسبة للعقلانية "غالبا ما ينطلق العلم من تصوراته نفسها كي يصل إلى الأشياء، أي يتخذ من تصوراته المادة الأولى التي تفضي به إلى الأشياء" [2]، فالعقلانية تنطلق مما تتصوره في الذهن، و تحاول أن تخضعه للتجربة الواقعية، حيث تصبح تصوراته هي ما يعتمد عليه للوصول إلى التجربة، ومنه قد تخلق التجربة تصورا جديدا أي أننا " لا نعثر على الظاهرة و لا نجدها وجودا، بل نحن الذين ننشئها بإستغلال المادة الأولية في العلم"[3].

ويتضح من خلال هذا أن العقلانية المعاصرة تجعل من العقل شيئا مبدعا بإمكانه إنشاء معارف علمية جديدة، حيث يرسمها في الذهن و يحاول إختبارها ، أي أن مادة العلم الأولية هي العقل المبدع و ليست التجربة التي تكون قانون خاضع للواقع لا يمكنه أن يقدم نتائج جديدة غير

[1] سالم يفوت, العقلانية المعاصرة بين النقد و الحقيقة, مصدر سابق ,ص95.
[2] المصدرنفسه,ص 95.
[3] المصدر نفسه, ص 95.

الأهداف التي كانت مرسومة من التجربة سابقا " لهذا ترتكز العقلانية المعاصرة على أن العلم يخلق عالما زاخرا من الموضوعات، لا يستنسخها من الخبرة و الإدراك الحسي مباشرة"[1].

فالمعرفة التجريبية معرفة وصفية عكس المعرفة العلمية التي تمكننا "من الإلمام بالشيئ لا إلماما وصفيا، بل إلماما إجرائيا" [2]، فالمعرفة العلمية لا تقوم على الوصف الظاهري للتجربة الذي يكون نظرة عامية " بإعتبار أننا بدلا من أن نبرز خواص الشيئ بوصفها، نصف الطرائق والإجراءات الفكرية الكفيلة بتكوين تصور عقلي أو تعريف إجرائي يمكننا من تملكه معرفيا" [3]، إذ يكمن الفرق بين التجريب و التصور العلمي أن التجريب وصف خارجي.

أما التصور العلمي فهو عبارة عن معرفة الطرق و القوانين الإجرائية التي تكون سبب في تحقيق الظاهرة أو فشلها و الظروف التي تنشأ فيها مما يجعل العقل يرسم تصورا يمكن أن يؤهله ليصبح معرفة علمية.

تعتبر العقلانية أن " التجربة لصيقة بالتعريف" [4] حيث يكون تعريف إجرائي إستخلص من التجربة كل الجوانب النظرية للمعرف العلمية، فنجد " أن التركيز على إجرائية التصور العلمي يفترض أن هذا الأخير قابل لأن يتكرر" [5] وهنا يكون التعريف الإجرائي هو عملية تستطيع من خلالها إعادة بناء ظاهرة عن طريق التجربة بسهولة ، "أي أن يكون أي شخص مؤهلا لتكرار نفس

[1] سالم يفوت, العقلانية المعاصرة بين النقد و الحقيقة, مصدرسابق, ص96.
[2] المصدر نفسه ,ص96.
[3] المصدر نفسه,96.
[4] المصدر نفسه,ص96.
[5] المصدر نفسه,ص96.

الإجراءات و القيام بها دون أن يكون لديه أدنى شك في أنه سينتهي إلى نفس النتائج" [1]، أي أن التعريف يعتبر مجموع الخطوات أو الشروط العلمية التي تؤدي إلى صحة التجربة بالنسبة للشخص المجرب، فيعتمد عليها أثناء إقامته بالتجربة.

في حين "تعتقد النزعة الإختبارية أن ما يضمن لنا تكرار الظواهر هو العادة فقط و ليس الضرورة"[2]، فتعتمد النزعة الإختبارية على التكرار للظواهر و ترفض التعريف الإجرائي الذي هو بناء عقلي للظاهرة العلمية ، أي أن الفلسفة الوضعية "تنفي الضرورة لتضع مكانها العادة وتؤسسها عليها"[3]، وهذا بالتحديد ما نقدته العقلانية المعاصرة.

يعتقد سالم يفوت من خلال ما سبق طرحه "أن العقلانية تنظر للتصور العلمي نظرة مخالفة لتلك التي تشيعها الإختبارية منذ أرسطو" [4]، فالعقلانية قد خالفت الفلسفة الوضعية التي تسلم بالتجربة الواقعية و تعتبرها أساس التصور العلمي "وهذا ما عبر عنه باشلار بالقول: إذا كان التصور في منظور الإختبارية تصور تصنيف، فإن التصور في منظور العلم هو تقاطع عدة علاقات و إرتباطات متبادلة"[5].

أي أن العلم يتصور الظاهرة بوصفها مجموع العلاقات التي تبنى في الذهن و تكون مرتبطة ومتبادلة، تشكل تصور علمي للظاهرة في الذهن.

[1] سالم يفوت, العقلانية المعاصرة بين النقد و الحقيقة, مصدر سابق,ص96.
[2] المصدر نفسه, ص97.
[3] المصدر نفسه,ص 97.
[4] المصدر نفسه,ص102.
[5] المصدر نفسه ,ص 102.

كما أن "من طبيعة التصور العلمي ، عدم الثبات" [1] بمعنى أن هذا الأخير لا يمكنه أن يستند إلى معرفة ثابتة تكون مرجع عنه، بل إن العلم يتجدد بين الفينة و الأخرى، "وذلك نتيجة التقنية و التصحيح الذاتيين المستمرين اللذين يجريهما العلم على نفسه"[2]؛ فالعلم في كل مرة يصدر معرفة ثم يحاول تصحيحها وهذا ما أضفى عليه طابع التجديد و الإبداع و عدم النسقية " إن التصور العلمي هو مجموع الإنتقادات الموجهة إلى صورته الأولى و تلك أهم صفات الجدل العلم "[3]، فالعلم في كل مرة ينقد نفسه بنفسه و يحاول التجديد و الوقوف على أهم ثغراته المعرفية ومحاولة تصحيحها، فالعلم معارفه معارف غير يقينية بل هي نتائج أولية قابلة للنقد في كل مرة يعجز العلم أمام تصور الظاهرة العلمية، مما يجعله يراجع أحكامه السابقة ونقدها وإصلاحها "و إن كل إختلاف في الإعتبار هو طريق جديد نحو إعادة البحث و نظرة جديدة على الواقع بفضلها يمكن للمعرفة أن تغتني خصوصا عندما تقوم بصياغة قانون جديد"[4].

فمحاوله العلم الإصلاح من نفسه في كل مرة يمكنه من الإبداع و تقديم الجديد، و بذلك يصبح العلم ذات طابع تجديدي.

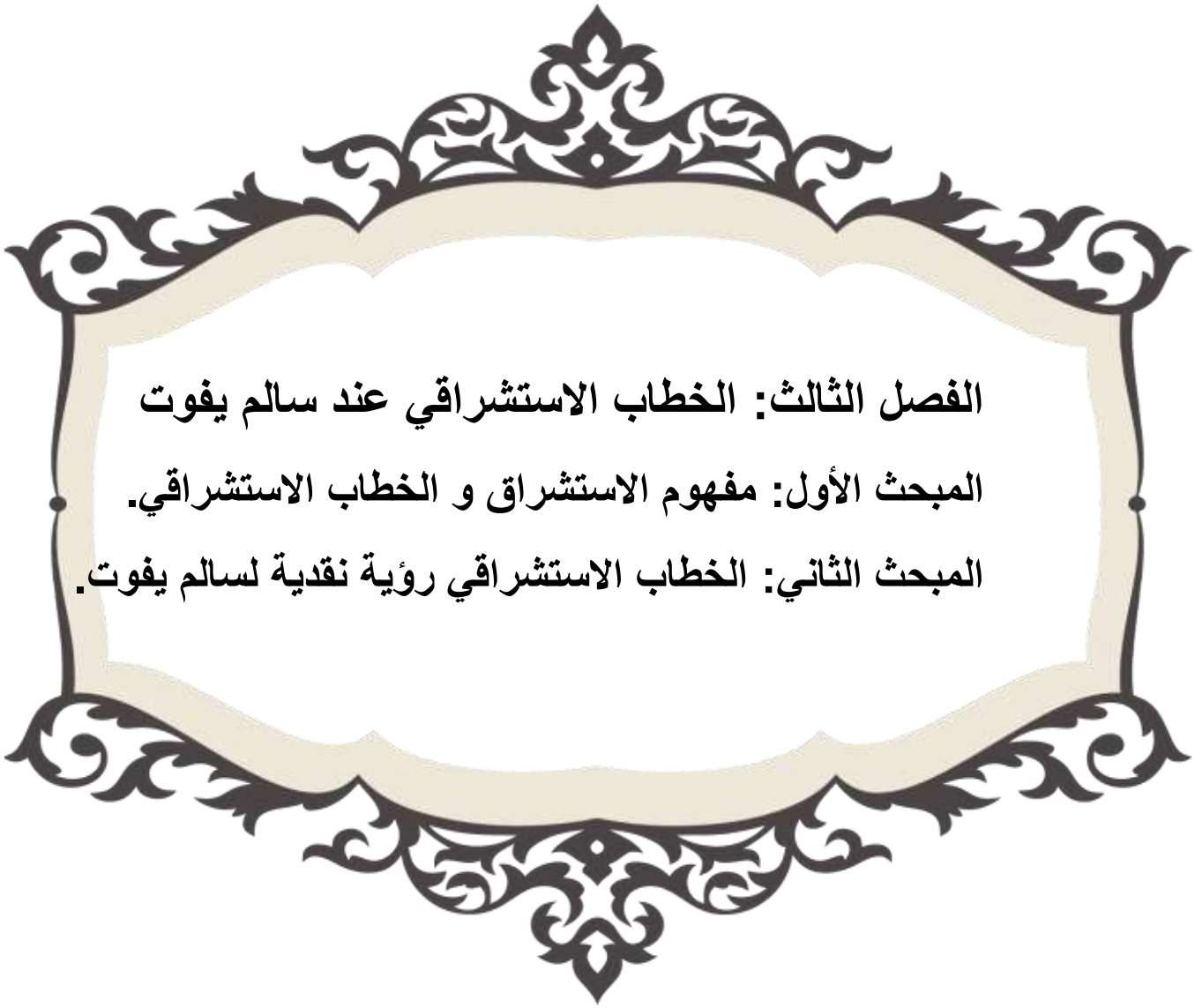
إذن فإن التصورات العلمية ليست معرفة ناتجة عن التجربة ، لهذا يمكننا القول أن "التصورات هي حصيلة نقد التصورات و جماع الإنتقادات الموجهة إليها و ليست نسخا لوقائع

[1] سالم يفوت, العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة,مصدرسابق,ص102.
[2] المصدر نفسه,ص 102.
[3], المصدر نفسه,ص 102.
[4] المصدر نفسه, ص 102.

إختبارية"[1] أي أنه عند بناء تصور علمي معين تكون البداية من نقده و إضهار أهم نقاط ضعفه لبناء تصور عقلي و ليست بإجراء تجربة للحصول على المعرفة العلمية التي على التكرار لإنشاء المعرفة لذا "علينا ألا ندع للعادات شيئا"[2].

إن الفلسفة الوضعية قد حاولت بناء تصورات علمية و الإرتقاء إلى مستوى التصور العلمي عن طريق التجربة، في محاولة من الإتجاه الوضعي الغير بريئة، وذلك أنها وجهت تصوراتها نحو النسق الذي ترمي للدفاع عنه، إلا أن العقلانية المعاصرة رفضت الإتجاه الوضعي الذي جعل التجربة إمتداد للمعرفة، و إعتبرت التصور العلمي هو تعريف إجرائي ينطلق منه المفكر لبناء تصور عن الظواهر و شروط قيامها مع توقع النتائج التي يمكن الوصول بإقامة مجموعة من العلاقات المتبادلة في المعرفة دون القيام بعملية تكرار التجربة.

[1] سالم يفوت, العقلانيةالمعاصرة بين النقد و الحقيقة, مصدر سابق ,ص 102.
[2] غاستون باشلار,الفكر العلمي الجديد,تر: عادل العوا, (بيروت ,لبنان,المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع,ط2, 1989),ص 137.



الفصل الثالث: الخطاب الاستشراقي عند سالم يفوت

المبحث الأول: مفهوم الاستشراق و الخطاب الاستشراقي.

المبحث الثاني: الخطاب الاستشراقي رؤية نقدية لسالم يفوت.

يعتبر الاستشراق دراسة للشرق وحضاراتهم وتاريخهم، فهو ظاهرة حضارية يتعرف من خلالها الغرب على مختلف الثقافات الشرقية ، وقد درس الغربيون العرب عموما و الإسلام خصوصا، لكن لم تكن الدراسات الغربية للشرق دراسة موضوعية، فقد رسموا صورة المجتمع الشرقي في أبشع صوره ، كما شوهوا الدين الإسلامي و صورة النبي محمد(ص)، وذلك من خلال ما نقلوه للمجتمع الغربي، وقد حاول سالم يفوت دراسة الإستشراق الغربي وما نقلوه عن الشرق ومحاولة نقده لهم بإعتباره خطاب نقله المستشرقون لمجتمعهم الغربي ، وقد حاولنا في هذا الفصل التعرف على مفهوم الإستشراق و الخطاب الإستشراقي عند سالم يفوت.

المبحث الأول:مفهوم الإستشراق و الخطاب الإستشراقي.

المطلب الأول: الإستشراق لغة و إصطلاحا.

1/الإستشراق لغة: جاء في لسان العرب: شرق: " شرقت الشمس تشرق شروقا وشروقا: طلعت،وإسم الموضع المشرق"[1]

وفي تعرف آخر"أشرقت الشمس: طلعت على الأرض. ويقال أشرقت الأرض: أنارت بإشراق الشمس"[2] نجد في المعنيين أن مفهوم الإستشراق لغة يعني جهة الشرق، وشروق الشمس من الناحية الشرقية.

2/الإستشراق إصطلاحا:

لقد تعددت التعاريف لمصطلح الإستشراق فيعرف ب "علم العالم الشرقي، وهو ذو معنيين،عام ويطلق على كل غربي يشتغل بدراسة الشرق كله، في لغاته وآدابه وحضارته وأديانه،ومعنى خاص هو الدراسة الغربية المتعلقة بالشرق الإسلامي في لغاته وتاريخه وعقائده"[3].

فالإستشراق هو دراسة علوم الشرق و تاريخهم و ديانتهم من طرف الغرب، في محاولة للتعرف على العالم الشرقي، ويكون ذلك إما عن طريق الهجرة أو الإستعمار، يقوم من خلاله

[1] إبن منظور, لسان العرب, (بيروت, دار صادر, المجلد 10 ,دت), ص 173.
[2] المعجم الوسيط, (مكتبة الشروق الدولية, ط4, 2004), ص480.
[3] ناجي شنوف , تفكيك محتوى الخطاب الإستشراقي,(في مجلة الإنسان و المجتمع, العدد الثاني , ديسمبر 2011),ص 57.

المستشرق بدراسات حول المجتمع الشرقي، والتعرف على طبيعة العيش في المجتمع الشرقي، وثقافتهم وعلومهم و كذا الدين الإسلامي.

ويعرف أيضا بأنه "المؤسسة المشتركة للتعامل مع الشرق بإصدار تقريرات حوله، وبوصفه وتدريسه و الإستقرار فيه و حكمه" [1] وهذا التعريف يناسب أكثر التعريف الإستعماري للإستشراق فيحاول دراسة الشرق للإستيلاء عليه و الطمع في ثرواته، ويكون ذلك من خلال الصورة الضعيفة التي يرسمها المستشرقين للغرب، من خلال التقريرات التي يصدرها المستشرقون.

فالإستشراق إذن هو دارسة الغرب للشرق في مختلف المجالات الحياتية.

ونعرفه أيضا "الإستشراق بالمعنى الدقيق مجال من مجالات البحث العلمي" [2]، والمقصود هنا بأنه عملية بحث في الشرق، حيث قوم من خلاله المستشرق بالدراسة، وكذا إصدار تقريراته للغرب، كما تكون هاته الدراسة وفق أهداف يرمي إليها الغرب، وعادة ما تكون دافعها إستعماري وطمع في ثروات الشرق، وقد يكون أيضا لتشويه صورة الإسلام و النبي (ص) بغية نشر المسيحية أو اليهودية.

إذن فالمعنى العام للإستشراق هو دراسة الغربي للشرق في شتى المجالات، إنطلاقا من المجال الجغرافي وصولا إلى المجال الديني و العرقي و كذا الإجتماعي بغية الوصول إلى أهداف معينة يرسمها و يحددها المستشرق مسبقا، والتي بدورها يكتنفها الطابع الإيديولوجي الذاتي أكثر

[1] ناجي شنوف , تفكيك الخطاب الإستشراقي , في مجلة الإنسان و المجتمع, مرجع سابق,ص57.
[2] إدوارد سعيد, الإستشراق, تر: محمد عناني, (القاهرة, رؤية للنشر والتوزيع, ط1,د ت) ص110.

من طابعها العلمي الموضوعي، وهذا ما أعاب الدراسات الإستشراقية عموما، ألا وهو غياب الموضوعية في الدراسة، وعدم رسم صورة الشرق و الإسلام و العرب كما هي.

ويعرف سالم يفوت الإستشراق بالقول:" فالتعريج على الإستشراق ، يعني، من بين ما يعنيه تحليل صورة الآخر، الإسلام، العرب، سائر الشعوب الأخرى غير الأوروبية، في أوروبا أو الغرب، تفكيك الرؤية التي كونها الغرب لنفسه و للآخر أو الآخرين" [1]، فالإستشراق هو دراسة الغرب للشرق من جميع النواحي، العلمية، الثقافية، التاريخية الدينية، و الإطلاع على ما وصل إليه العرب عموما و الإسلام خصوصا.

وفي محاولة من سالم يفوت لنقد الإستشراق الغربي و تفكيكه للصورة التي بناها عن العرب في الغرب، أوجب بضرورة دراسة الدراسات الإستشراقية وما هي الأسس التي قامت عليها تلك الدراسات، ذلك أن القراءة الغربية حاول من خلالها المستشرقون عموما رسم معالم و أسس المجتمع العربي الإسلامي في الغرب بالنظرة التي أسسها المستشرقون، دون التأكد من مدى ما نقلوه وأصدروه من أحكام عن العرب.

المطلب الثاني: الخطاب الإستشراقي عند سالم يفوت:

يعرفه بالقول: " إن الإشتشراق خطاب، أو إنشاء، لكنه خطاب لا يعكس حقائق أو وقائع، بل يصور تمثلات وألوانا من التمثيل، حيث تتخفى القوة والمؤسسة والمصلحة" [2]، أي أنه يرسم معالم

[1] سالم يفوت ,حفريات الإستشراق ,(بيروت, المركز الثقافي العربي, ط1, 1989), ص7.
[2] المصدر نفسه ,ص 8.

وصفات للعرب تجعل الغرب ينظرون إليه من خلال ما وردهم عنه من دراسات، فيطمس معالم العرب و إنتاجهم الفكري و العلمي و التاريخي عن طريق السرقات ، ذلك أن الغرب أقوى من العرب، وأن التفكير الغربي يحمل نفسه مسؤولية مسح العرب و الإسلام و تشويه صورتهم من خلال مادرسوه و صوروه من أفكار عن العرب و المسلمين.

فالإستشراق إذن "خلق جديد للآخر، أو إعادة إنتاج له على صعيد التصور و التمثيل، مما جعل الإستشراق موضوع معرفة" [1] أي أنه صورة يرسمها المستشرقون عن المجتمع العربي الإسلامي للغرب، وهذا يعتبر عمل فني عن طريق صور يرسمها الغرب عن الشرق.

فقد كانت النظرة الغربية للشرق عن طريق ما نقله المستشرقون، كما "كان للمد الإستعماري في العالم الاسلامي دور كبير في تحديد طبيعة النظرة الأوروبية إلى الشرق" [2]، وذلك من خلال الدراسات الإستشراقية وما قدمه الغرب عن الشرق، مما جعل المجتمع الأوروبي ينظر إلى الشرق بوجهه الضعيف، لذا كان الخطاب الذي يكتبه المستشرق عن العرب و الاسلام من أبرز المؤثرات التي جعلت الغرب ينظر للمجتمع الشرقي بإستعلاء.

إن ما أعطى للإستشراق صفة الخطاب هو ذلك المستشرق الذي رسم صورة الشرق للغربي ,كما حاول المستشرقون أن يتخذ المجتمع الغربي الصورة نفسها التى قدمها المستشرقون أنفسهم ,وهذا ما جعل الدراسات الإستشراقية غير موضوعية لذا "فالموضوعية العلمية لم تكن كافية لتضع

[1] سالم يفوت, حفريات الإستشراق, مصدرسابق , ص 8.
[2] محمود حمدي زقزوق, الإستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري,(القاهرة, دار المعارف, دط, دت), ص 46.

البعض من الباحثين الغربيين في مأمن من العنصرية حول الفلك الأوروبي الضيق" [1] وتعني أن المستشرقين أنفسهم قد طغى عليهم الجانب الذاتي أكبر من الجانب الموضوعي, مما جعل الدراسات تفقد مصداقيتها العلمية.

يحمل الإستشراق صفة الخطاب عند سالم يفوت إنطلاقا من أنه رسالة وصلت للشرق, كما حاولت أن تكون مثلما يريدها الدارسون أنفسهم, وهذا الأمر يطبع عليها صفة الذاتية والتي يرفض وجودها البحث العلمي بصفة نهائية, لأنها لا ترسم الحقيقة كما هي, بل إن ما يوجه الدراسة الغير موضوعية هو الطابع الإيديولوجي بالدرجة الأولى.

[1] مناهج المستشرقين, في الدراسات العربية الاسلامية, (المنظمة العربية للتربية و الثقافة والعلوم, ج2, دت),140.

المبحث الثاني: نقد الخطاب الإستشراقي رؤية نقدية لسالم يفوت.

ينطلق سالم يفوت من إعتباره أن الإستشراق هو خطاب، معتمدا على فكرة أنه رسالة موجهة للغرب، لمعرفة الشرق، وقد حاول تفكيك الخطاب الإستشراقي في كل من الإستشراق الإسباني والإستشراق الماركسي، وما نقلوه من فكرة عن العرب المسلمين.

المطلب الأول: الإستشراق الإسباني:

يعد الإستشراق دراسة في تاريخ المسلمين و مذاهبهم الفكرية و التاريخية، من طرف الدول الغربية ومن بينهم الإستشراق الإسباني، أو الإستشراق الذي صوره الإسبان عن العرب.

ينظر الإستشراق الإسباني إلى العرب و الإسلام "من طرف العديد من المستشرقين والمفكرين الإسبان المعاصرين، بما فيهم مفكروا اليسار، على أنه وجود كارثي أو حادث مباغث جاء ليشوش السير الطبيعي للأحداث و التاريخ" [1] إذ ينظر المستشرقين إلى الإسلام نظرة حقد وكراهية إتجاه المسلمين و يعتبرونه جاء ليشوه العالم من خلال رفضهم للإسلام الذي يرفضونه نهائيا ولا يعترفون به كديانة من الديانات السماوية.

وفي محاولة المستشرقين من إخفاء الهوية العربية أن العرب الذين دخلو ا إسبانيا لم يستطيعوا الحفاظ على الهوية العربية والثقافة والدين ، فقد إندثرت الشخصية العربية وإنحلت في المجتمع إسلامي تطبعت بخصائصه وعرقه ، فيعتبر المستشرقون أنه لم يكن للعرب الأندلسيين

[1] سالم يفوت,حفريات الإستشراق , مصدر سابق ,ص 29.

خاصة، ثقافة خاصة بهم و هوية ينتمون إليها، فتأثرو ا بالإسبان وغابت الشخصية الأندلسية وإندثرت في خضم الثقافة الإسبانية، فغاب تاريخ العرب و حضارتهم و إنجازاتهم ، وهذا ما أعطى للإسبان قوة الشخصية وما جعلها تحتل مكانة على غرار الشخصية العربية التي ذابت و إندثرت[1].

وبالتالي فإن سالم يفوت يعتبر أن المستشرقين الإسبان قد سرقوا هوية المجتمع الأندلسي الذين إعتبروا أن دخول العرب إلى بلاد الأندلس لم يخرج عن نطاقه الشكلي، فلم تكن لهم أي إنجاز يذكر[2] فالعرب لم تكن لهم إنجازات حضارية أو فكرية أو ثقافية حسب المستشرقين الإسبان و أنهم تخلوا عن قيمهم و ثوابتهم و أصالتهم و أسسهم.

وقد حاول المستشرقون بتشويههم صورة العرب و المسلمين خاصة، توضيح التقدم على مستوى جميع المجالات الثقافية، و العلمية وغيرها " فقد إحتل إمتداح الذات و تمجيد البلد الذي تنتمي إليه، حيزا هاما في الإنتاج الثقافي الأندلسي " [3] ومنه فالإستشراق الإسباني قد غلبت عليه الإيديولوجيا والميول العاطفي للبلد و الدين[4] ، أي أنه في داراساتهم كان لهم توجه و إنتماء، طغى على الجانب الدراسي و هذا ما جعل الدراسات غير بريئة ومن أهم العوامل التي جعلت دراستهم غير شفافة.

كما نجد الرد من بعض الكتاب ذوي الأصول العربية، حيث يرى سالم يفوت أيضا أن المؤرخون العرب كانت لهم نظرة ذاتية، و قد "إتسمت بهيمنة الخيال و الإكثار من الحكايات

[1] سالم يفوت ,حفريات الإستشراق, المصدر سابق,ص 30.
[2] المصدر نفسه,ص 30.
[3] المصدر نفسه ,ص 32.
[4] ناجي شنوف, تفكيك محتوى الخطاب الإستشراقي, مجلة الإنسان و المجتمع, مرجع سابق, ص63.

والخرافات ، كما أنها كانت خلو من كل روح نقدي " [1]، فلا يمكن لعلم معين أو حضارة أن تقوم كاملة ، وخالية من العيوب، والدارس لها و المتعمق فيها لابد له من إبراز تلك العيوب و تفاديها ومحاولة إصلاحها، فالنقد يعتبر طريق لبناء جديد لم يكن سابقا، وهذا ما حاول سالم يفوت التنبيه إليه، وهو غياب روح النقد، ذلك أن ما لاحظه على الكتابات الإسبانية لم تتميز بما تميزت به الكتابات العربية

فالكتابة الإسبانية قد لقيت طغيان من طرف الجاني العقلي و الروح النقدية ، والتي كانت بدورها تبحث في أسباب التقدم و التخلف وأهم النقائص التي تتسبب في سقوط الحضار ة ومحاولة تفاديها، و هذا ما جعل هذه الحضارة تبقى شامخة و تشهد الغياب العربي لحضارة الأندلس التي قد ذابت معالمها في الحضارة الإسبانية ولم تستطع الحفاظ عليها.

يشوه المستشرقون الإسبان صورة الإسلام و المسلمين، حيث إعتبروا أن الإسلام دين فسق وتعد "أطروحة شبقية الحضارة العربية و فسقية الإسلام، في مقابل عفة الحضارة الغربية، وعذريته المسيحية"[2]، فمحاولة تنزيه المسيحية واضحة المعالم يطغى عليها الجانب الذاتي للدفاع عنها وإيديولوجيا الغرب و الإنتماء العرقي لهم في مقابل السب و الشتم للدين الإسلامي و السنة المحمدية، و يظهر ذلك عند المستشرق الأشقوبي يوحنا * والذي أراد أنه "في الدفاع عن المسيحية ضد الإسلام الظافر الذي يغزو أوروبا، خصوصا بعد إستيلاء محمد الفاتح على القسطنطينية تبين

[1] سالم يفوت, حفريات الإستشراق, المصدر السابق,ص 33.
[2] المصدر نفسه ,ص33.
*يوحنا الأشقوبي (fin14_ aprè/1456) مستشرق لاهوتي إسباني, من أهم مؤلفاته طعن المسلمين بسيف الروح.(عبد الرحمن بدوي, موسوعة المستشرقين,بيروت, دار العلم للملايين, ط3, 1993),ص41.

له أنه لا جدوى من مقاومته بالسلاح" [1] فقد حاول التغيير السلاح الذي يمكنه من تشويه الإسلام فلم يجد أمامه سوى إستخدام الكتابة على الدين الإسلامي لتشويه صورة الإسلامي.

وفي مواصلة هذا التشويه و التنكيل بالإسلام أيضا فقد حاولو ا "التأكيد بكل سذاجة أن الفسق الجنسي مرتبط بالإسلام، و أن أصل الفسق نزعة حسية أصلية جسدها النبي نفسه بتكريسه لتعدد الزوجات"[2] فآخذوا الإسلام على تعدد الزوجات و إعتبروه غير مشروع ، و أن النبي يتيح لنفسه هذا الأمر و أنه يعتمد على النزعة الحسية و العاطفية، بل يمكننا القول الجري وراء الغريزة، و إنطلقو من هاته الفكرة للتنكيل بالإسلام بإعتباره أن تعدد الزوجات إرضاء للغرائز الجنسية وهي الصورة التي يمثلها الغرب للشرق في أسوأ منظر يمكن تمثيله للمجتمع الغربي الذي أصبح يخاف من الإسلام ولا يعتبره دين سماوي، وذلك بحكم الصورة التي رسمها الغرب للشرق والتي تتعارض في الأصل مع الواقع المعاش وتظهر صورة مخالفة عن العرب و الإسلام [3].

أي أنها صورة يتمكن من خلالها المستشرقون من تشويه صورة الإسلام والعرب بكل وحشية، ومنه يمكن القول أن المستشرقين في إصالهم للخطاب لم يكونوا موضوعيين ومنصفين بالقدر الذي كان يتوجب عليهم من الشفافية، فقد أثرت عليهم الايديولوجيا والإنتماء العرقي والهوية وذلك بإضهار الدين المسيحي في أكمل صورة خوفا من الدين الإسلامي، لأن الإسلام كان ذا قوة عقيدية، والخوف من تفوق الشرق على الغرب في مجالات الحياة الإجتماعية و السياسية

[1] عبد الرحمن بدوي,موسوعة المستشرقين, (بيروت ,دار العلم للملايين ,ط3, 1993), ص41.
[2] سالم يفوت,حفريات الإستشراق, المصدر السابق, ص 35.
[3] المصدر نفسه, ص35.

والإقتصادية و الثقافية كان أهم حاجز في عدم موضوعية الإستشراق الإسباني دون نسيان العامل الجغرافي.

نلاحظ رفض تام من المسيحية للحب اللاعذري و إعتبروه من مظاهر الفسق في الإسلام، فنجد بلاثيوس* قد حاول نقد الغلو في تشويه الإسلام و محاولة التقريب بين المسيحية و الإسلام "فقد إعترف بوجود حب عذري في الحضارة العربية و بسوابق هامة فيه ، ولم يحصر وجوده في عرق ، لكنه أصر على إعتباره ذا مصدر ديني مسيحي و ليس إسلاميا حقا" [1] أي أنه بالرغم من إعترافه بوجود الحب العذري في الإسلام ، إلا أنه يرفض أن يكون مصدره الدين الإسلامي ، فقد إعتبره مستمد من المسيحية وليس أصلا في الإسلام وهذا التأثر كان بحكم الإختلاط بين الإسبانيين و الأندلسيين.

كما أنه في إطار طمس المستشرقين للمعالم العربية و الإسلامية قد مثلو صورة للمجتمع الغربي حيث "يعتقدون أن الفئة العربية القليلة التي دخلت الأندلس ذابت في المجتمع الأهلي من خلال الزواج بالأندلسيات" [2] ومن هنا ضعفت الشخصية العربية ، ونسيت أصولها الإسلامية فإنحلت في المجتمع الإسباني وتأثرت به، فولد جيل إسباني لا يحمل الهوية و العرق الإسباني

[1] سالم يفوت, حفريات الاستشراق, مصدر سابق, ص37.

*بلاثيوس Migul Asin Y palacios (1871, 1944) مستشرق إسباني, نشرت له مؤلفات و أبحاثه المتفرقة بعد وفاته تحت عنوان (مؤلفات مختارة), (عبد الرحمن بدوي, موسوعة المستشرقين, بيروت, دار العلم للملايين, ط3, 1993) ص ص 121, 126.

[2] المصدر نفسه ,ص38.

مئة بالمئة فهو مزيج بين العرب و الإسبان[1] وهذا نتيجة الإختلاط على مستوى الزواج و غيره من طرف العرب للأندلسيات ما جعل النسبة العربية شبه منعدمة في إسبانيا.

وهذا ما رسمه المستشرق ألبرنث * "عن تصور قومي متشدد، يجعله يدافع أحيانا عن أفكاره دفاعا شرعيا لا منطقيا" [2]، وهذا ما طبع على الإسبان من قوة الشخصية و الحافظة على الإرث الثقافي و الإجتماعي و الديني، عكس العرب الذين دخلو إسبانيا محملين بثقافة و عادات و تقاليد و إرث علمي حضاري لم يتمكنوا من الحفاظ عليه في خضم ما لقوه في إسبانيا.

إذن دخول العرب إسبانيا حاملين زخم حضاري و ثقافة وعلوم إندثرت نتيجة الإختلاط بالزواج وغيره، مما جعل المستشرقين يخفون ما قدموه العرب للشرق، ونتج هذا عن ضعف الشخصية العربية و إنحلالها في إسبانيا.

إذن إنطلق المستشرقون من فكرة الإستعمار و إستبداد الشرق وكذا السيطرة عليه وكان ذلك من خلال الإستعمار و الإستيطان، وكذا سرقة الإرث الثقافي ولتاريخي للعرب ونسبه إليهم، وهاته الفكرة الإستبدادية قد نتج عنها رسم صورة العرب المتعصب الذي لايعرف إلا القتل والدماء والعنف وأن الدين الإسلامي دين دموي لا يعرف إلا السيف [3] و يكمن هذا في تشويه الإسلام ورجاعه دين متعصب ، لا يعرف إلا التقتيل و التنكيل بأصحاب الديانات الأخرى مما خلق فوبيا

[1] سالم يفوت, حفريات الاستشراق, مصدر سابق, ص38.

*ألبرنث(1984/1893) ClaoudioSànchez Albornoz, مؤرخ إسباني ,من أهم مؤلفاته,إسبانيا الاسلامية, مصادر تاريخ اسبانيا الاسلامية في القرن الثامن. (عبد الرحمن بدوي, موسوعة المستشرقين, بيروت,دار العلم للملايين, ط3, 1993), ص340.

[2] المصدر نفسه ,ص38.

[3] المصدر نفسه, ص40.

الإسلام و الخوف منه ، كما شوهوا صورة الرسول (ص) ولم يعترفوا بالسنة النبوية القرءان الكريم وأن الحضارة العربية هي مجرد إمتداد للحضارة الغربية.

فهيغل(1780/1831) Hegel يعتقد من خلال دراسته للشرق إذ "يقول عن مصر وفارس إن الرجل الغربي الذي يصل إليهما يجد نفسه في بيته" [1]، وهنا يحاول إبراز أن الثقافة العربية مجرد مرآة تعكس الثقافة الغربية لا أكثر.

من الملاحظ أن هيغل ، لا يعترف بالحضارات القديمة التي قامت في الشرق، حيث أنه يعتبرها صورة للثقافة الغربية، ولم تنتج ذلك الإنتاج الحضاري العربي الأصيل الذي من خلاله يمكن القول بحضارة عربية أصيلة.

يرى سالم يفوت أن المواقف المتخذة من الشرق من قبل المستشرقين قد أثرت على الدراسات الإستشراقية ، ذلك أنها كانت أحكام قبلية وذاتية، فقد درسو الشرق و كانت لهم فكرة مسبقة مكونة عنه، لم يستطيعوا التخلي عنها أثناء دراستهم للعالم الشرقي، مما أضفى الصبغة الذاتية للمستشرقين و التوجيه الإيديولوجي الذي كان هو المسير الأساسي في دراسات الغرب للشرق ، وهو ما يظهر عند المستشرقين اليهود أمثال جولدتسيهر * و شاخت * فهم "أشد حرصا على إدعاء إستمداد الإسلام من اليهودية و تأثيرها فيه"[2] وهي الفكرة التي ذكرها سابقا من أعتبارهم

[1] سالم يفوت, حفريات الاستشراق, مصدر سابق, ص40.

[2] عبد الرحمن بدوي,موسوعة المستشرقين, بيروت, دار العلم للملايين, ط3, 1993, ص27.

جولد تسيهر (1850,1920), Goldizhr مجري يهودي, من أهم مؤلفاته تاريخ مذاهب التفسير الإسلامي,و العقيدة و الشريعة.(عقيلة حسين, الاستشراق حقل معرفي تعريفي بالإسلام دعوي في بلاد الغرب الوجه الآخر للاستشراق, مجلة الإنسان والمجتع, العدد2, 2011, ص19.شاخت j.sehacht ألماني متعصب ضد الاسلام من مؤلفاته أصول فقه الاسلام,ص20.

أن الإسلام مجرد إمتداد ا لديانات أخرى مستنبطا منها، وتظهر أيضا هاته الفكرة عند المسيحيين فإعتبروا أن الإسلام إستمد من المسيحية "مبادئ أخلاقية زعموا أنها أثرت في الإسلام و دخلت عليه منها" [1] ومنه نستنتج أن المستشرقين اليهود و المسيحيين قد عملوا على إخفاء الدين الإسلامي والتشويه به، و إعتباره دين مقتبس من الديانتين.

وفي نقد سالم يفوت يرى أن جميع المستشرقين قد وقعوا في الخطأ نفسه ألا وهو الطغيان الذاتي على الدراسات الإستشراقية، بمعنى أنه ركز على النظرة الذاتية للشرق و طغيان الميول العاطفي عليه، وعلى التاريخ الأوروبي ومدى إنجازه الحضاري دون الإقرار بما قدمه العرب في الأندلس من علوم و فكر حضاري، فرسم الصورة التي يمليها عليهم الميول الإيديولوجي ووجهه على شكل خطاب للمجتمع الغربي للوقوف ضد الإسلام و العرب.

إذن يعتبر الإستشراق خطاب، وذلك بحكم الصورة التي يرسمهما المستشرقون عن الشرق،فيتمكنوا من تشويه صورة الشرق أمام المجتمع الغربي، لكن الغرب لم يكن منصفا في نقله للصورة وقد أثرت عليه الذاتية في الحكم الشرق، فصورا الغرب في أحسن صورة مقارنة بالشرق الذي إعتبروه عائق لتقدم البشرية و بناء تاريخها، لأن التاريخ يسجل تطوره عبر المنافسة والصراعات ، أما عن الشرق فلم يسجل التاريخ صراع بين حضاراته للتقدم.

[1] عبد الرحمن بدوي, موسوعة المستشرقين, مرجع سابق, ص27.

2/ الإستشراق الماركسي:

ينطلق سالم يفوت من أن "كتابات ماركس (1883/1818) Karl Marx حول مجتمعات الشرق إحراجا إيديولوجيا بوصفها تقدم تبرير للإستعمار" [1] أي أنهم حاولوا تبرير غزوهم للشرق ومحاولتهم إغتصاب الأوطان الشرقية بصراحة إذ أن هاته الكتابات "تؤكد على أن الأمم الشرقية والأمم الصغيرة والمستضعفة عاجزة عن توفير الإطار التاريخي الكافي للتطور الرأسمالي بنفسها"[2].

فالمجتمعات الشرقية بحكم الاستعمار الأوروبي لها ونهب ثرواتها وثقافتها أصبحت مجتمعات ضعيفة واهنة لم تستطع أن تتجاوز هذا السقوط بسهولة ، ذلك نتيجة ما خلفه الإستعمار من كوارث على مستوى جميع مجالات الحياة ، بل يمكن القول أنه إستنزف كل الطاقة التي كانت لدى المجتمع الشرقي ، وهذا ما صرح لهم على حد قولهم بالإستعمار، بما أنهم لم يستطيعوا التطور ومواكبة التقدم.

قد أصبح من الضروري التدخل الخارجي لتسيير أمور الشرق كي يستطيع مواكبة ذلك التقدم، ومنه برروا لأنفسهم صحة الإستعمار ووجوبه على اعتبار أن هدفهم هو تطوير الدولة المستعمرة والقيام بها في جميع المجالات ومواكبة التقدم الغربي على أساس أن النظام الرأسمالي من أهم وأبرز علامات تقدم الدول الأوروبية في اعتقاد ماركس ، مما يجب عليه أيضا التوجه للشرق والعمل بالنظام الماركسي للتقدم الحضاري بما أنه كان يعرف غياب تام في الشرق وأن النظام الإسلام لم يحقق ذلك التطور الذي عليه أوروبا بإعتبارهم "أن الإسلام عاجز عن إنتاج

[1] سالم يفوت,حفريات الإستشراق,مصدر سابق, ص51.
[2] المصدر نفسه,ص51.

معرفة علمية كافية بنفسه"[1] وهذا ما جعله يبقى متخلف ، وسهولة التمكن منه في الشرق في رأي ماركس .

يعتقد سالم يفوت أن ماركس يرى أن النظام الرأسمالي نظام عالمي، وأصبح لابد من توسيعه في الدول الشرقية، كما أنه نظام فردي يخدم الفرد على حساب الجماعة، فيطبع ماركس على نظامه صفة العالمية ، بإعتباره نظام ناجح لابد من نشره في أرجاء العالم عموما والشرق خصوصا. فكان هذا ما يحلم به ماركس بل "تنبأ ماركس بإزدياد تمركز رؤوس الأموال في إحتكارات هائلة يزاد معها غنى الأغنياء وفقر الفقراء" [2] فنظرة الماركسية للشرق كانت بهدف تطويرها على حد قولهم ، لكن هذا لايمنع و يخفي هدفها و "اصرارها على أن تكون فكرا شموليا يجاوب عن كل شيئ"[3] وهذا ما طبع عليها النظام الاستعماري الذي غزو من خلاله الشرق.

فماركس يرى أن تخلف الشعوب الشرقية هو غياب الملكية الفردية التي عن خلالها يتمتعون بالحرية، أي أنه مازالت الشعوب الشرقية تفكر في بعضها وتعتمد الإشتراك فيما بينها، أي أنها مشتركة، وهو ما يعتبره ماركس ميزة للضعف يعتبر ماركس فكرة الفردية تخلف نتائج ناجحة يسعى من خلالها الفرد إلى التقدم على حساب الآخر [4]، ويظهر من هذا رفض ماركس لفكرة الجماعة ويعتبر أنها أساس الضعف يشجع على فكرة الملكية الفردية.

[1] سالم يفوت, حفريات الاستشراق, مصدر سابق, ص52.
[2] الماركسية و الإسلام ,مصطفى محمود, (مصر,دار المعارف,دط, دت) ,ص12.
[3] المرجع نفسه, ص15.
[4] المرجع نفسه,ص16.

إذن يشجع ماركس على فكرة الإستشراق والإستعمار لنشر الرأسمالية والتي يريدها أن تكون نظام شمولي عالمي وذلك من خلال نشر الروح الفردية التي قد تخلق صراع بين الآخر مما يخلق تقدم نتيجة لتلك الصراعات وبناء على الصراع [1].

لكن سالم يفوت يقارن بين نظرة ماركس للاستعمار في الغرب والاستعمار في الشرق إذا أنه يعتبر الاستعمار الشرقي ضروري ليصبح الشرق غرب لابد من تدميره ، أما عندما يتعلق الأمر بالاستعمار الغربي الأوروبي فيقول "إن شعب يضطهد شعوبا أخرى لايمكن أن يبكون حرا" [2] فيعتبر المستعمر ليس حرا للدخول إلى مكان آخر ، عندما يتعلق الأمر بالغرب تتغير النظرة الماركسية للإستشراق الذي حوله بدوره إلى استعمار ، حيث "يتسم الخطاب الماركسي حول الشرق إذن بالسمة الاستعمارية، أساسها تمركزه حول أوروبا واتخاذه لها نموذج المدنية" [3] فهو يدعوا إلى الاستعمار بوجه صريح .

يرى سالم يفوت أنه "ثمة تأكيد على الإختلاف القائم بين المجتمع الشرقي والغربي ، أساسه غياب التاريخ الأول ، وغياب العوامل المولدة له والمتمثلة في الصراع الطبقي" [4] إذ أن الرأسمالية تخلف الطبقية، ويصبح الصراع الطبقي في المجتمع ، وهو ما ينتج عنه التاريخ، الذي يكون تاريخ لتحولات الشعوب والتغيير الذي يطرأ على تطور المجتمعات.

[1] سالم يفوت,حفريات الإستشراق,مصدر سابق,56.
[2] المصدرنفسه, ص57.
[3] المصدر نفسه, ص57.
[4] المصدر نفسه,ص60.

إذن يظهر لنا من خلال ما سبق أن الإستشراق الماركسي يميز بين الشرق و الغرب وأن أهم ما يميز بينهما هو نظام الغرب الرأسمالي، وتبرر الماركسية لنفسها هذا بتميزها بالنظام الرأسمالي وكذا أولوية الجزء على الكل والشخص على الجماعة، عكس الشرق الذي اعتمد الأنظمة الإشتراكية وعملوا بمبدأ الكل على الجزء أي مبدأ العمل الجماعي .

أيضا ما يعاب على "الخطاب الإستشراقي حينما يتحدث عن الغرب وعن نموذجيته ، يسقط في ميتافيزيقا الهوية"[1] فيصور الغرب في صورة الشخص الواحد وأن لهم تاريخ واحد ونظام واحد يعتبره ماركس النظام الرأسمالي، أي اختلاف الأنظمة وظروف قيام الدول الأوروبية وتطورها لم يكن متماثل، بل هو متباين، وكل دولة اختلف عن الأخرى ، إلا أن ما نقله المستشرقة كان صورة مختلفة رسموها تحت تأثير الإيديولوجيا والذاتية .

فيخلص إذن سالم يفوت بالقول أن "رؤية ماركس للمجتمعات الشرقية مشبعة بصورة صنعها المستشرقون"[2] أي أنهم صوروا الشرق بالمجتمع الضعيف الجاهل الذي لا يمكنه أن يسير نفسه بنفسه ، مما جعل ماركس يعتقد أنه لا بد من استعماره لتسييره من الركود والضعف في شتى المجالات حيث أنه مع ماركس ، "يتحول الشرق في الخطاب الإستشراقي الماركسي إلى شرق غاف وفي غفلة عن التاريخ" [3] ومزال يعيش في فجر التاريخ في حين أن المجتمعات الغربية قد حققت تطور هائل في جميع الميادين .

[1] سالم يفوت, حفريات الاستشراق, مصدر سابق, ص61.
[2] المصدرنفسه, ص62.
[3] المصدر نفسه, ص63.

خاتمـة

في الأخير حاولنا من خلال هذه الدراسة قدر المستطاع أن نقدم صورة في الفكر العقلاني المعاصر من وجهة نظر المفكر سالم يفوت، ومدى توظيف العقلانية في الفكر العربي في محاولة للرقي بالمجتمع العربي، وقد توصلنا إلى جملة من النتائج أهمها:

- تعدد المفاهيم حول العقلانية منذ ظهورها إلى العصر المعاصر بإختلاف الهويات والثقافات.
- تنطلق العقلانية المعاصرة من رفضها لضرورة التجربة والإختبار للوصول للمعرفة اليقينية.
- تحاول العقلانية كمذهب الوصول إلى المعارف اليقينية والتقدم بالمجتمعات في المجال العلمي خاصة بإعتبار أن العقل هو أساس الوصول للمعرفة.
- بنى سالم يفوت عقلانيته على الروح النقدية، بإعتبار أن النقد والحوار هما أساس التفكير العقلي الذي يعد مبدأ الرقي.
- ترفض العقلانية المعاصرة الأنساق الفلسفية في المجال العلمي لأنها تطبع على العلم صفة الإنغلاق و النهائية.
- يعتبر سالم يفوت أن ميزة العلم هي الإبداع وتقديم الجديد، ويكمن الإبداع في النقد دائما لتحقيق التقدم.
- جاءت العقلانية المعاصرة كثورة على الفكر العلمي عند غاستون باشلار لأنه حاول تكييف العلم مع النسق الفلسفي بتبنيه للفلسفة الوضعية.
- يعتبر الإستشراق خطابا بوصفه صورة حاول المستشرقون الغرب رسم المجتمع العربي في صورته الضعيفة، والذي لا يمكنه تسيير شؤونه الداخلية.

وفي الأخير، نأمل أننا قد أعطينا لهذه الدراسة حتما من التحليل و التوضيح ولو الجزء اليسير، ليبقى مجال البحث الأكاديمي مفتوحا أمام هذا النوع من الدراسات.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر

1. سالم يفوت، العقلانية المعاصرة بين النقد و الحقيقة، بيروت، دار الطليعة للطباعة و النشر، ط2، 1989.
2. سالم يفوت، حفريات الاستشراق، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1، 1989.

قائمة المراجع

3.إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، الاسكندرية، دار الوفاء، د_ط، 2000.

4.إدوارد سعيد, الاستشراق, تر:محمد عناني, القاهرة, رؤية للنشر و التوزيع,ط1,دت.

5.جيمس فينكان اليسوعي(الأب)، أفلاطون: سيرته.آثاره ومنهجه الفلسفي، بيروت لبنان، دار المشرق، ط1، 1986.

6.زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، بيروت، دار الشروق، د_ط، 1971.

7.زكي نجيب محمود، قصة عقل، بيروت، دار الشروق، ط2، 1988.

8. علي حرب، الفلسفة الغربية المعاصرة، الرباط، دار الإيمان، ط1، ج1، 2013.
9. غاستون باشلار العقلانية التطبيقية، تر:بسام الهاشم، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، ط1، 1984.
10. غاستون باشلار، الفكر العلمي الجديد، تر:عادل العوا، لبنان، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، ط2، 1982.
11. غاستون باشلار، فلسفة الرفض، تر:خليل أحمد خليل، ط1، 1985.
12. فليب فرانك، فلسفة العلم"الصلة بين العلم و الفلسفة"، تر:علي علي ناصيف، المؤسسة العربية للدراسات و النشر و التوزيع، ط1، 1983.

13. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، بيروت، الوحدة العربية، د_ط، د_س.

14. محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، بيروت، لبنان، مركز الوحدة العربية.

15. محمد عابد الجابري، مواقف و إضاءات و شهادات، ط1، 2013.

16. محمود حمدي زقزوق, الاستشراق والخلفية الحضارية الفكرية للصراع الحضاري, القاهرة, دار المعارف, دط,دت.

17. محمود قاسم أمين، نظرية المعرفة لدى إبن رشد"وتأويلها لدى تومالاكويني"، القاهرة، دار العلوم، ط1.

18. مصطفى محمود، الماركسية و الإسلام، مصر، دار المعارف، د_ن، د_س.

19. يورغن هابرماس الأخلاق و التواصل ، تر:أبوالنور حمدي أبو النور حسن, بيروت، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، د_ط، 2012،

قائمةالموسوعات و المعاجم

20.إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1984.

21.إبن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر، المجلد11.

22.جميل صليبا، المعجم الفلسفي، لبنان، بيروت، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، ج2، 1986.

23.المعجم الوسيط, مكتبة الشروق الدولية, ط1, 2004.

24.عبد الرحمان بدوي, موسوعة المستشرقين, بيروت, دار العلم للملايين,ط3, 1993.

قائمة المجلات

25.حسين عقيلة, الاستشراق حقل معرفي تعريفي بالإسلام دعوي في بلاد الغرب, الوجه الآخر للإستشراق, مجلة الإنسان والمجتمع, العدد2, 2011.

26.ناجي شنوف, تفكيك محتوى الخطاب الإستشراقي, مجلة الإنسان والمجتمع, العدد2, 2011.

فهرس المحتويات

المحتوى	الصفحة
الإهداء	
شكر وعرفان	
مقدمة	أ -د
الفصل الأول : ماهية العقل و العقلانية	
المبحث الأول : مفهوم العقل و العقلانية	12-07
المبحث الثاني : التأصيل الفلسفي للعقلانية	23-13
المبحث الثالث : مفهوم العقل والعقلانية عند سالم يفوت	27-24
الفصل الثاني : موقف سالم يفوت من بعض قضايا الفكر المعاصر	
المبحث الأول : النسق الفلسفي والعلم	36-28
المبحث الثاني : طبيعة التفسير العلمي	43-37
المبحث الثالث : التجربة والتصورات العلمية	49-44
الفصل الثالث : الخطاب الاستشراقي عند سالم يفوت	
المبحث الأول : مفهومالاستشراق والخطاب الاستشراقي	57-51
المبحث الثاني : الخطاب الإستشراقي رؤية نقدية لسالم يفوت	69- 58
الخاتمة	72-70
قائمة المصادر والمراجع	76-74
الفهرس	77

ملخص

نتناول في هذه الدراسة إشكالية العقلانية في الفكر العربي و المعاصر, ومدى حضور العقلانية في قضايا العلم المعاصر, مخصصا بذلك دراسته في المجال الابستمولوجي, لدى قد تتبعنا المسار التاريخي لتطور الفكر العقلاني للوقوف على أهم الفروقات و الإختلافات التي عرفها المذهب العقلي منذ العصور اليونانية وصولا للفلسفة المعاصرة, مع إبراز موقف سالم يفوت النقدي لقضايا الفكر المعاصربإعتبار الفلسفة المعاصرة تبنت النقد و الجدل وديتامكية الأفكار, غلى غرار الفلسفات التقليدية التي إتسمت بالثبات و الإنغلاق.

الكلمات المفتاحية:

سالم يفوت– العقل– العقلانية_ الفكر المعاصر.

In this study, we discus the problematic of rationality In the standard arab the extent of the presence of rationality in the issues of contnporary science. we custom it in the soadstone . we costom it in the soapstone issue. That is why we follw the historical path of devlopment of rational thought to stand on the most important oppprtunities and differences that defined by doctrine of mind since the grecha times until contemporary. with the mots prominent of salim wins who swiped the contemporary thought which adopted the dynamic of ideas to the contemporary thought which adopded the dynamic of the philosophy of the traditio characterized by persistentuay philosophy of life.