

البحوث والدراسات



العقلانية الإسلامية المعاصرة

بين محمد عابد الجابري
وأبي القاسم حاج حمد

أحمد الفراك

أستاذ الفلسفة والفكر بجامعة
عبد المالك السعدي/ المغرب.



مركز نهوض
للبحوث والدراسات
NOHOUDH CENTER
FOR RESEARCHES
AND STUDIES

الفهرس:

٢	الفهرس
٣	مقدمة
٤	سؤال العقلانية في فكر محمد عابد الجابري
٥	العقلانية ومنهج تقويم التراث
٩	العقلانية مدخلاً إلى الحداثة والعلمانية
١٤	العقلانية القرآنية عند حاج حمد
١٥	القرآن والعقل أو العقلانية القرآنية
١٧	تجديد عالمية القرآن في عالمية ثانية
	من نقد منطق المقارنات والمقابلات إلى نقد العقلانية
١٩	الوضعانية والعقلانية اللاهوتية
٢١	خاتمة
٢٣	قائمة المصادر والمراجع



مقدمة:

من بين المفاهيم التي انتقلت من المجال التداولي الغربي إلى المجال التداولي الإسلامي العربي وانتشر استعمالها - من غير تمحيص - في الكتابات المعاصرة مفهوم العقلانية، ولعله أسحر مفهوم على الإطلاق، وقد احتلَّ حيزًا مهمًّا في الكتابات الفكرية المعاصرة في الوطن العربي والإسلامي، نتيجة الوضع العام الذي كانت تعيشه الأمة العربية الإسلامية خلال النصف الثاني من القرن العشرين. وتصدّرت مصطلحات «العقل» و«نقد العقل» و«العقلانية» عناوين مقالاتٍ وندواتٍ وكتبٍ كثيرة تناولت موضوعاتٍ مختلفةً في العلم والدين والفلسفة والفكر والسياسة، فتَمَّ إحياء أسئلة وأطروحاتٍ كلامية وسياسية قديمة من جهة. كما تمَّ استدعاء مواقف فلسفية غربية معاصرة من جهة ثانية. يقول علي حرب: «نفهم الاهتمام الذي يبديه الباحثون والمفكِّرون العرب حاليًا بنقد العقل، كما يتجلَّى ذلك فيما صدر وما يصدر تبعًا من مؤلفاتٍ أو فيما تطالعنا فيه الصحف والمجلات من حوارات، أو فيما يعقد من مؤتمرات وندوات، كلها تخصَّص لمساءلة العقل العربي عن فاعليته وجدواه والبحث في أزmate ومشكلاته واستكشاف إمكاناته وحدوده»^(١).

لقد وقع الخوض في إشكالاتٍ تتعلَّق بمنهج التعامل مع التراث، كما استشكلت أيضًا كيفية التعامل مع المعرفة الوافدة من الغرب، أو بعبارة أخرى لقد استُحدث سؤال العقل ومسؤوليته في واقع العلم والثقافة والسياسة والاقتصاد في الوطن العربي، في إطار ما يُسمَّى بإشكالية ثنائية «التراث والحداثة» في الفكر الإسلامي المعاصر، وفي هذا يصرِّح عابد الجابري: «لقد ناديتُ غير ما مرة بضرورة الاستقلال التاريخي للذات العربية، وهو استقلال لا يمكن تحقيقه إلا بإعادة ترتيب العلاقة بينها وبين التراث والفكر الأوروبي على أساس من العقلانية النقدية»^(٢).

في إطار ترتيب هذه العلاقة، لم يكن منهج الجواب ولا نتيجة الخوض التعاطي مع السؤالين واحدًا في فضاء الفكر الإسلامي المعاصر، مما يدعونا إلى طرح السؤال الآتي: ما طبيعة العقلانية التي يدعو إليها الفكر العربي الإسلامي؟

سنحاول الجواب على هذا السؤال من خلال موقفين مختلفين: أحدهما للمفكِّر المغربي محمد عابد الجابري (١٩٣٦-٢٠١٠)، وبالمناسبة فهو أستاذي، حيث درَّسني في سنوات الإجازة بكلية الآداب

(١) حرب، علي. نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط٤، ٢٠٠٥، ص٦٩.

(٢) الجابري، محمد عابد. المسألة الثقافية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٣، ٢٠٠٦، ص٢٨٦.

والعلوم الإنسانية بجامعة محمد الخامس بالرباط. والآخر للمفكر السوداني أبي القاسم حاج حمد (١٩٤١-٢٠٠٤) الذي اطلعْتُ على أغلب أعماله، وتفاعلت معها إبان إعدادي لأطروحة الدكتوراه.

سؤال العقلانية في فكر محمد عابد الجابري:

في بحثه عن جوابٍ لسؤال النهضة، تأثر الجابري بتقسيم أندري لالاند للعقل بين عقلٍ مُكوّن وعقلٍ مُكوّن، وهو التقسيم الذي كان قد أورده خلال محاضرات ألقاها في جامعة السربون عام ١٩٠٩ تحت عنوان: «العقل والمبادئ العقلية»^(٣)، قبل أن يصوغه في كتاب «العقل والمعايير»، يؤكّد ذلك الجابري بقوله: «لنستعين بادي ذي بدء، في تلمّس الجواب عن هذه الأسئلة بالتمييز المشهور الذي أقامه لالاند Lalande بين العقل المكوّن أو الفاعل، والعقل المكوّن أو السائد. فالأول يقصد به النشاط الذهني الذي يقوم به الفكر حين البحث والدراسة، والذي يصوغ المفاهيم ويقرّر المبادئ. وبعبارة أخرى إنه: «الملكمة التي يستطيع بها كل إنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كليّة وضروريّة. وهي واحدة عند جميع الناس. أما الثاني فهو «مجموع المبادئ والقواعد التي نعتمدها في استدلالنا»، وهي على الرغم من كونها تميل إلى الوحدة، فإنها تختلف من عصرٍ لآخر، كما قد تختلف من فردٍ لآخر»^(٣). وبتعبير لالاند، فالعقل المكوّن هو «العقل كما يوجد في حقبة زمنية معينة... منظومة القواعد المقررة والمقبولة في فترة تاريخية ما، والتي تُعطى لها خلال تلك الفترة قيمة مطلقة»^(٤).

ومما يدلُّ على أن التقسيم الثنائي اللالاندي للعقل قائمٌ على أساس «تاريخية العقل»، فإن العقل الذي يسميه لالاند بـ(السائد) أو (المكوّن) لا يمكن أن يكون - في نظره - ثابتًا مطلقًا، إنما يكون ثابتًا في فترة تاريخية معينة، فإذا بدأ العقل الفاعل (المكوّن) يراجع ذاته ويقوم بوظيفة نقدية للعقل السائد (المكوّن)؛ عندها سيدخل العقل الناقد في أزمة مع العقل السائد، وبالتالي يمهد الانتفاضة عليه لا محالة، الأمر الذي يجعل العقل في صيرورةٍ دائمةٍ وإعادة تكوين. يقول جورج طرابيشي شارحًا لهذه الفكرة: «العقل المكوّن (السائد) عند لالاند هو عينه العقل المكوّن (الفاعل) عندما يتخذ من نفسه موقفًا نقديًا، فالعقل خلافًا لدعاوى العقل المكوّن (السائد) ليس له طابع ثابت ومطلق. وأيًا ما تكن أوهام المنتمين إليه في حقبة تاريخية ما، فإن عقلٍ عصرٍ ما ليس هو قطُّ العقل المحض.

(٣) الجابري، محمد عابد. تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص ١٥.

(4) A. Lalande. La Raison et les Normes; Hachette, Paris, 1963, pp. 16.17



وحدهم أولئك الذين لم يكتسبوا في مدرسة المؤرخين أو الفلاسفة الحسَّ النقديَّ اللازم يمكن أن يتراءى لهم أن العقل المكوّن السائد في عصرهم عقل مطلق»^(٥).

تفاعل محمد عابد الجابري مع مفهوم العقلانية وما يرتبط به من إشكالات وقضايا في الفكر الإسلامي العربي، وحاول صياغة جملة من الأجوبة على الأسئلة الراهنة ذات الصلة بالقلق الذي يعيشه العقل العربي المعاصر، فقد صرّح في غير ما موضع بأن إيجاد الحلول لواقعنا المعاصر يقتضي بالضرورة التوجّه النقدي إلى العقل المفكّر - وهو النشاط الذهني والمنهجي والمعرفي في الثقافة العربية الإسلامية - الذي أنتج منظومة المعرفة التراثية، متسائلًا عن كيفية «الانتظام في التراث» لكي يستعيد الفكر العربي المعاصر الجوانب العقلانية في تراثه ويستعملها استعمالًا معاصرًا، وكيفية التخلّص من الجوانب الميتة في التراث وإيقافها عند الماضي الذي لم يعد موثيًّا لأزمنتنا المعاصرة.

وتأتي ضرورة العقلانية في الواقع العربي والإسلامي الراهن - في نظر الجابري - من ضرورة جعل الحلم العربي بالنهضة في حدود الإمكان التاريخي والمنطقي^(٥)؛ إذ إن «الخطاب النهضوي العربي المعاصر (سواء كان سلفيًّا أو ليبراليًّا أو حتى ماركسيًّا) يفتقد ما يكفي من العقلانية»^(٦). وهو يقصد عقلانية شاملة أو عقلنة شمولية «عقلانية على مستوى التحليل الاقتصادي، ومستوى التخطيط الاقتصادي، وكذلك على مستوى التفكير، على مستوى الثقافة... إن التخلّف الذي نعاني منه فكريًّا هو التخلّف المرتبط باللاعقلانية، بالنظرة السحرية إلى العالم والأشياء، بالنظرة اللاسببية؛ لذلك فإن تحقيق تنمية في الفكر العربي المعاصر يتطلّب فلسفة، أي يتطلّب طرحًا عقلائيًّا لكل قضايا الفكر»^(٧).

من خلال هذا التفاعل يمكن رصد تصوّر مفهوم العقلانية في فكر الجابري من خلال ثلاثة محاور: محور العقلانية والتراث، ومحور العقلانية والعلمانية (Sécularisme)، ومحور العقلانية والحدّاتة.

العقلانية ومنهج تقويم التراث:

عبّر الجابري من خلال أعماله في سلسلة «نقد العقل العربي» عن مشروعه الفكري الذي يمكن نعتّه بالمشروع «العقلاني» في إعادة قراءة التراث العربي الإسلامي من جهة، واقتراح مداخل تغيير

(٥) الجابري، محمد عابد. التراث والحدّاتة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ١٩٩١، ص٢٤٢.

(٦) المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

(٧) المرجع نفسه، ص٢٤٣.

بُنِيَ هذا الواقع من جهة ثانية، فكان من أولى أولوياته العمل على اختيار المدخل الأساسي للنهوض في نظره، ولم يجد سوى مشروع «نقد العقل»، ويؤكد ذلك بقوله: «إن نقد العقل جزء أساسي وأولي من كل مشروع للنهضة (...) لأن مشروعنا مشروع نقدي، ولأن موضوعنا هو العقل، ولأن قضيتنا التي نحاظ إليها هي العقلانية»^(٨). لكن عن أية عقلانية يتحدث وهي عقلانيات؟

لا تتمُّ عمليات تحليل العقل العربي ونقده في نظر الجابري إلا من خلال دراسة روح الثقافة المؤسّسة، أي مجموع عناصر البنى الثقافية واللغوية لتمييز الجوانب الحيّة من الجوانب الميتة في الكيان العقلي العربي، ابتداءً من العصر الذي تشكّلت فيه هذه الثقافة، أي عصر التدوين الذي عدّه الجابري الإطار المرجعي للثقافة العربية الإسلامية^(٩). وقد كان الجابري في كتاباته الأولى من دعاة «القطيعة» لما كان يصرُّ على ضرورة إحداث قطيعة إبستمولوجية مع الفهم التراثي للتراث، موضحاً ذلك بقوله: «إن القطيعة التي ندعو إليها ليست القطيعة مع التراث، بل القطيعة مع نوع من العلاقة مع التراث، القطيعة التي تحولنا من كائناتٍ تراثية إلى كائناتٍ لها تراث»^(١٠)، قطيعة تتناول «الفعل العقلي» بما هو «نشاط يتمُّ بطريقة ما، وبواسطة أدوات هي المفاهيم، وداخل حقل معرفيٍّ معيّن»^(١١).

غير أن منهج القطيعة مع التراث لم يؤسّسه الجابري من داخل التراث، وإنما استورده من الخارج، من حقل الإبستمولوجيا الفرنسية، وهو الأمر الذي اعترف به الجابري بقوله: «صحيح أن القطيعة الإبستمولوجية مفهوم باشلار، استعمله باشلار في تاريخ العلم حيث أعطاه معنًى محدوداً بحدود التاريخ، ولكنني أخذتُ هذا المفهوم واستعملته في مجالٍ آخر وهو تاريخ الفلسفة، وفي تاريخ فلسفة خاصٍّ هو تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية التي بينت طبيعتها كما أفهمها، باعتبارها قراءاتٍ مستقلةً متوازيةً لفلسفة معينة، وبذلك فلا تاريخ لها، هكذا وظّفت المفهوم توظيفاً جديداً في مجالٍ آخر، وهو بالنسبة لي مفهوم إجرائيٍّ مكّني من أن ألاحظ أشياء لم أكن ألاحظها من قبل طرحه كأداة للعمل»^(١٢).

(٨) الجابري، محمد عابد. تكوين العقل العربي، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ط ٨، ٢٠٠٠، ص ٥-٧.

(٩) المرجع نفسه، ص ٦٠.

(١٠) الجابري، محمد عابد. نحن والتراث قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ٦، ١٩٩٣م، ص ٢١.

(١١) المرجع نفسه، ص ٢٠.

(١٢) الجابري، محمد عابد. التراث والحداثة، مرجع سابق، ص ٢٦٢.



إحساسًا بخطورة مآلات تبني هذا المنهج بمفاهيمه وآلياته (وأحيانًا بمضامينه)، سرعان ما انعطف الجابري عن دعوى ودعاة القطيعة المطلقة مع التراث، إلى «قطيعة مرنة» تقي المفكر من السقوط - بوعي أو من غير وعي - في التقليد والتبعية للتراث الأوروبي^(١٣). يقول بهذا الصدد: «نحن لا ندعو - إذن - إلى القطيعة مع التراث، «القطيعة» بمعناها اللغوي الدارج.. كلاً. إن ما ندعو إليه هو: التخلي عن الفهم التراثي للتراث، أي التحرر من الرواسب التراثية في عملية فهمنا للتراث»^(١٤)، أو بعبارة أخرى: «تحرير تصوُّرنا للتراث من البطانة الأيديولوجية والوجدانية التي تضي عليه داخل وعينا طابع العام والمطلق وتنزع عنه طابع النسبية والتاريخية»^(١٥).

هنا افترق الجابري عن منهج عبد الله العروي الذي يُعدُّ من أبرز دعاة القطيعة مع التراث، رغم أن أطروحته لم تجد لها قبولاً، من جهة كونها تخاطر في تناول موضوع المعرفة بأسلوب يصعب التنبؤ بإمكان تطبيقه، وتسترخص إمكان التخلُّص من التراث وكأنه قطعة بالية وجامدة يسهل وضعها في المتاحف! إضافة إلى أن «رفض التراث بهذا الشكل الميكانيكي موقف لا علمي ولا تاريخي، هو ذاته من رواسب الفكر التراثي في عصر الانحطاط»^(١٦). أما حاج حمد فهو يؤكِّد من جهته على أنه في طريق التأسيس للرؤية القرآنية المعرفية، فلا مندوحة عن التوجُّه المزدوج إلى التراث العلمي قصد استيعابه وتمحيصه وغربلته من جهة، وإلى العلوم المعاصرة قصد استيعابها وتقويمها ثم تجاوزها من جهة ثانية. أي إنشاء نقدٍ مزدوجٍ في ضوء المنهاج المعرفي القرآني التكاملي، يقطع مع الدراسة العفوية للتراث، ومع «إسقاطات العقلية الخرافية والأسطورية الصادرة أساساً من الموروث اليهودي والتراث البابلي»^(١٧)، في أفق بناء معرفة تكاملية تجديدية تستوعب آخر ما أنجزه العقل البشري من معرفة، وتستشرف عالمية الرحمة والهدى ودين الحق، التي تستقبلها الإنسانية. وقتذاك «يكون لكل جيل الحق في أن يهتدي بما ورثه من آثار أسلافه، من غير أن يعوقه ذلك التراث في تفكيره وحكمه وحلِّ مشكلاته الخاصَّة»^(١٨).

(١٣) هنا يلتقي محمد عابد الجابري مع طه عبد الرحمن في نقد دعوى القطيعة مع التراث.

(١٤) المرجع نفسه، ص ٢٠-٢١.

(١٥) الجابري، محمد عابد. التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ١٩٩١، ص ١٦.

(١٦) الجابري، محمد عابد. نحن والتراث: قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ٦، ١٩٩٣م، ص ٢٠.

(١٧) أبو القاسم، حاج حمد. منهجية القرآن المعرفية، مرجع سابق، ص ١٣١.

(١٨) إقبال، محمد. تجديد التفكير الديني في الإسلام، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٢، ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م، ص ١٩٩.

ومع أن الجابري يرفض منهج القطيعة مع التراث، فهو لم يدعُ إلى نقيض هذه القضية، أي استعادة التراث كما هو، وإنما صوّب نقده إلى عوائق النهوض فيه، وهذا يفيد أن الجابري قد نبّه العقل العربي المعاصر إلى ضرورة استحضار التفكير النقدي في التعامل مع إشكالات التراث والنهضة والحداثة وقضاياها، وذلك باقتراح منهجية إحداث القطيعة الإستراتيجية التي توصل الباحث بالتراث، وتوفّر له القدرة على استيعابه، وتجاوز المكث فيه إلى إشعال فتائله عبر تفعيل العناصر الحيّة الفاعلة فيه. إذن، فالعلاقة بالتراث في منهجه هي علاقة وصلٍ وفصلٍ في الوقت نفسه.

إن دلالة القطيعة التي يقصدها الجابري، هي التوجّه المباشر إلى التراث وتجاوز الفهم التقليدي الذي تحمله القراءات الشائعة في الفضاء العربي الإسلامي اليوم، إذ يقول: «فنحن لا نمارس النقد من أجل النقد، بل من أجل التحرُّر مما هو ميت أو متخسّب في كياناتنا العقلي وإرثنا الثقافي، والهدف: فسح المجال للحياة كي تستأنف فينا دورتها وتعيد فينا زرعها»^(١٩)، «شريطة» إرساء قطيعة منهجية مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط وامتداداتها في الفكر العربي الحديث والمعاصر. ولا يعني إرساء القطيعة هنا الانفصال الكليّ عن التراث والبدء فوراً في إنشاء تراثٍ جديد، بل يفيد - وبالضرورة - إعادة النظر في علاقة الباحث والمفكر العربي بعلوم التراث وثقافة الأمة العربية الإسلامية؛ بُغية انتقاله من «كائن تراثي» إلى كائن يملك تراثه»^(٢٠)، ويوظفه توظيفاً عصرياً يواقي واقع الحداثة، آنذاك يكون النص التراثي في متناول الجميع، ومحققاً ما يسميه عبد السلام بنعبد العالي بـ«شيوعية تراثية»^(٢١) يعيش فيها الجميع عصورهم المختلفة.

تقوم القراءة العقلانية للتراث إذن على الجمع بين الوصل والفصل:

وصل العقل بالتراث ليكون تعقله مأسوياً:

ويفيد هذا الوصل الاتصال بالتراث وعدم الإعراض عنه بوصفه المنشأ الذي نشأ فيه العقل العربي الإسلامي واستلهم مادته ورؤيته للعالم، كما يفيد «ضرورة الحدس الاستشراقي كحقّ للذات القارئة

(١٩) الجابري، محمد عابد. تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص ٧.

(٢٠) يراجع: ولد أباه، السيد. أعلام الفكر العربي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠١٠، ص ١٦٧.

(٢١) بنعبد العالي، عبد السلام. سياسة التراث، ضمن كتاب التراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري، منشورات

دار التوحيد للنشر والتوزيع، الرباط، ط ١، ٢٠١٢، ص ١١٢



التي تقرأ نفسها في الذات المقروءة مع الحفاظ على التمايز بين الذاتين^(٢٢)، ذات تقرأ وذات تُقرأ، مما يطرح صعوبة الجمع بين الذات والموضوع في الآن نفسه.

فصل العقل عن التراث ليكون مُبدعاً:

ويفيد الفصل هنا قدرة العقل العربي على التحرُّر من سجن التراث المانع للنقد وإعادة التركيب والإبداع بما يُسهم في تحديث الخطاب العربي، وإرساء عملية فصلٍ مزدوجٍ بين الذات القارئة والموضوع المقروء، أي «تحرير الذات من هيمنة النص التراثي»، وإقدارها على ممارسة النقد؛ ذلك أن «ضرورة العقلانية في تقديري بالنسبة للوضع العربي الراهن تتجلى وتتمثل خاصةً في الروح النقدية»^(٢٣).

في خضمّ البحث عن عمق البنى الفكرية المنتجة للثقافة العربية، يرى محمد عابد الجابري أن دلالات العقل العربي تفيد: «جملة المفاهيم والفعاليات الذهنية، التي تحكم بهذه الدرجة أو تلك من القوة الصارمة رؤية الإنسان العربي إلى الأشياء، وطريقة تعامله معها في مجال اكتساب المعرفة؛ مجال إنتاجها وإعادة إنتاجها»^(٢٤). ويضيف موضحاً مقصده: «العقل العربي كما سنتناوله بالتحليل والفحص في هذه الدراسة (ويقصد سلسلة نقد العقل العربي) الفكر بوصفه أداةً للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصياتها وهي الثقافة العربية بالذات، الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري وتعكس واقعهم أو تعبر عنه أو عن طموحاتهم المستقبلية، كما تحمل وتعكس وتعبر - في ذات الوقت - عن عوائق تقدّمهم وأسباب تخلفهم الراهن»^(٢٥). فكما نجد مواطن التفكير العقلاني المنطقي، نجد إلى جانبه جوانب التفكير اللاعقلاني واللامنطقي.

العقلانية مدخلاً إلى الحداثة والعلمانية:

يلاحظ أن العقلانية التي يدعو إليها الجابري - وهي كلمة سحرية تغنى بها المفكّرون والمتفلسفة العرب عموماً في النصف الثاني من القرن العشرين - لا يتخذها منهجاً أيديولوجياً لمواجهة القراءات السلفية والليبرالية للتراث، وإنما يجعل منها سلاحاً في جميع الاتجاهات كما يصرح بنفسه؛ إذ يقول بهذا الصدد: «العقلانية مصباح يوقده الإنسان ليس وسط الظلام وحسب، بل قد يضطر إلى التجوال

(٢٢) ولد أباه، السيد. أعلام الفكر العربي، مرجع سابق، ص ١٦٥.

(٢٣) الجابري، محمد عابد. التراث والحداثة، مرجع سابق، ص ٢٤٣.

(٢٤) الجابري، محمد عابد. تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص ٧٠.

(٢٥) المرجع نفسه، ص ١٤.

به في «واضحة» النهار»^(٢٦)، وفي مختلف مجالات الخوض الفكري والفلسفي، وخاصةً فيما له علاقة بالفكر المؤسس للرؤية التي تحكم تصورنا عن الواقع وعن الآخر الذي يتقاسم معنا الأرض والمصلحة والزمن. ف«العقلانية بالمعنى غير الأيديولوجي... هي الطرائق الجديدة التي يبتدعها الإنسان على صعيد الواقع أو النظرية لتحسين مردودية جهده ورفع فعاليته... العقلانية هي ببساطة القدرة على الترشيد في العمل والنظر الإنسانيين، وهي القدرة الناجمة عن تراكم الخبرة البشرية والحضارية»^(٢٧).

وكما استمدَّ الجابري من باشلار مفهوم القطيعة الإستمولوجية، استمدَّ أيضًا من الفيلسوف ميشيل فوكو (١٩٢٦-١٩٨٤) مفهوم «النظام المعرفي» (Epistémé)، واستثمره في بناء مضامين كتابه «بنية العقل العربي»^(٢٨)، حيث قسم هذه البنية إلى ثلاثة مجالاتٍ يشتغل داخلها العقل العربي الإسلامي، وهي باختصار:

مجال «البيان»: ويقصد به مجال اللغة والفقه والكلام وباقي حقول المعرفة الإسلامية التي نمت وتطورت في حضان النص المؤسس.

مجال «العرفان»: ويقصد به مجال التصوف والزهد بوصفه مجالاً دخلياً على الثقافة العربية من الثقافات الغنوصية والهرمسية الباطنية! وهو مجال ينبذ العقل والعقلانية.

مجال «البرهان»: ويقصد به مجال الفلسفة الإسلامية المبكرة التي استمدت عقلانيتها البرهانية من الاطلاع على الثقافة اليونانية، وخاصةً الأرسطية منها، رغم عدم وفائها بمقتضياتها المنهجية.

رغم الاعتراف بالتأسيس الثلاثي للعقل، فإن الغالب على العقل العربي في نظر الجابري هو طغيان العقل البياني والعقل العرفاني على حساب العقل البرهاني الذي تقلص مجاله وتعرض للتضييق والاضطهاد، مما أسهم في ضمور الثقافة العقلانية وما يستتبعها من إنجازٍ للحضارة.

ولا نحتاج إلى كثير عناء لنلاحظ مع كثير من النقاد أن هذا التقسيم (بيان-عرفان-برهان) فيه مغامرة غير محمودة العواقب من حيث يستحيل الاستدلال على صحته، وفيه إقصاء لعلوم إسلامية وفضاءاتٍ فكرية متصلة بها نشأت حول النص من المنهجية العقلانية، جاعلاً «التعقلن» مقتصرًا على

(٢٦) الجابري، محمد عابد. التراث والحداثة، مرجع سابق، ص ١٨.

(٢٧) غليون، برهان. العقلانية ونقد العقل، مجلة الوحدة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، عدد ٥١، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م، ص ١٠٤.

(٢٨) الجابري، محمد عابد. بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ٩، ٢٠٠٩م.



المنهجية اليونانية التي نقلها أرسطو في الأورغانون، وكأن العقلانية واحدة وثابتة وكونية. إن إخراج التصوف من دائرة العلوم الإسلامية الأصيلة وردّه إلى الثقافات القديمة السابقة عن الدين فيه كثيرٌ من الإجحاف في حقّ التصوف الإسلامي بوصفه علمًا من العلوم التي نشأت وتوسّعت داخل الثقافة الإسلامية العربية. وكأنه يريد أن يقول إن «العقل العربي عقل صافٍ لا ينطوي في الأصل على جانبٍ لا معقول»^(٢٩)، وإلا كيف يمكن إقصاء «اللامعقول» وإنكار نسبته إلى الثقافة العربية الإسلامية؟ إلا إذا كنّا ننظر إلى أنفسنا نظرةً فوقانية متمركزة حول ذاتنا المتعالية التي منها يأتينا خيرٌ ما فينا، وإلى غيرنا نظرة تحتانية دونية منها يأتينا شرٌ ما فينا. وعلى المنوال نفسه، قسّم في كتابه «العقل السياسي العربي»^(٣٠) محددات العقل العربي سياسياً إلى ثلاثة محددات وهي: العقيدة والقبيلة والغنيمة، وفي كتابه «العقل الأخلاقي العربي»^(٣١) الموروثات الثقافية في تشكيل الأخلاق العربية الإسلامية. ونحتاج إلى تفصيل القول في هذا الموضوع في مقامٍ آخر.

يمكننا أن نسجّل بهذا الصدد أن الجابري أسّس عقلانيته النقدية على مناهج ومفاهيم منقولةٍ ومستعارةٍ من التراث الفرنسي المعاصر، حاول توظيفها بشكل مباشر في قراءةٍ تصنيفيةٍ لعناصر التراث الإسلامي العربي، قصد تمييز الجوانب الحيّة فيه من الجوانب الميتة بحسب تعبيره. غير أن طه عبد الرحمن - بوصفه أكثر المفكرين العرب نقداً للجابري - يرى «أن العقلانية بالمعنى المتعارف ليست إلا وجهًا من الوجوه الممكنة للعقل الإنساني، وأنها لا تختصُّ إلا بمستوى أدنى وأفقر من هذا العقل ينبغي تجاوزه إلى مستوياتٍ أخرى أعلى وأغنى»^(٣٢)، وبالتالي لا يتوقف العلم ولا التفلسف ولا التفكّر على العقلانية البرهانية، بل يمكن فتح آفاق عقلانياتٍ موسعة تستوعب وتستعمل جميع القوى الإدراكية للإنسان في الإنتاج والإبداع.

وقد وقع ما حدّر منه حاج حمد، حيث سيق الجابري بالبحث والمقارنة إلى التسليم بالمطابقة بين مفهومي العقلانية والعلمانية، حيث امتدّ استعمال مفهوم العقلانية إلى تأدية دلالات مفهوم «العلمانية»، وإن أبدى تحفظًا عن استعمال كلمة «علمانية» في فضاء الثقافة الإسلامية العربية؛ نظرًا لحمولتها المعادية للدين من جهة، ونظرًا لخصوصية الدين في المجتمع المسلم من جهة ثانية،

(٢٩) حرب، علي. نقد النص، مرجع سابق، ص ١١٨.

(٣٠) الجابري، محمد عابد. العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ٤، ٢٠٠٠م.

(٣١) الجابري، محمد عابد. العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ٢٠٠١م.

(٣٢) عبد الرحمن، طه. سؤال المنهج في أفق التأسيس لأموذج فكري جديد، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط ١، ٢٠١٥م، ص ١٥٤.

ويقول بهذا الصدد: «إن مصطلح العلمانية مصطلح لا يساعد على التفاهم حين يُستعمل في وضعية كوضعيتنا في العالم العربي؛ ذلك لأن هذا المصطلح يفقد قسمًا كبيرًا من مضمونه إذا استعمل في مجتمع لا كنيسة فيه»^(٣٣).

إضافة إلى ما سبق، نبّه الجابري إلى ضرورة التمييز بين وضعين مختلفين من حيث حضور الدين تاريخيًا في صناعة العقل:

١- وضع العالم المسيحي الذي ساهمت في ظلمانية عصوره الكنيسة وباركت استبداد الملوك والقيصرية والأباطرة، وسوّغت الاستكبار باسم نصوص الوحي، مما أدى بالثورة والثوار إلى اتخاذ موقفٍ اعتراضيّ حازمٍ من مسألة الدين، انتهت بإبعاده من شؤون الناس حتى لا تستعمله الدولة للسيطرة والإخضاع.

٢- وضع العالم الإسلامي الذي لم يعرف فصلًا بين ما هو ديني وما هو دنيوي، نظريًا في نصوصه المؤسسة (القرآن والنبوة)، وعمليًا تطبيقيًا في الزمن النبوي والراشدي.

وبناءً على ما سبق، فإن مصطلح العلمانية لا يتسم بالإجرائية مثلما يثير كثيرًا من اللبس، وخاصةً عندما يُستعمل كمقابل للإسلام، لكن التخلي عن لفظ العلمانية لا يفيد بالضرورة التخلي عن مضمونه الأساسي؛ لذلك اقترح استبداله بمفهوم العقلانية الذي يحمل مضامين الفكرة العلمانية ولا يحدث رفضًا ولا اعتراضًا كما هو الشأن في مفهوم العلمانية، يقول الجابري: «وتجنبًا لهذا اللبس، اقترحت منذ عقدٍ من السنين الاستغناء عن مصطلح العلمانية وتعويضه بشعاري العقلانية والديمقراطية»^(٣٤)، وبالتالي فعقلانية مشروع العقل العربي هي أخت العلمانية التي لا تنفصل عنها إلا في الشعار، بل تؤدي دلالاتها المستوردة معها دون أن تثير اعتراضًا دينيًا محليًا عنها.

أما بخصوص مشروع الحداثة، فيرى الجابري أن طريقه يبدأ بنقد التراث والبحث عمًا يؤهل العقل العربي لخوض غمار التحديث والنهضة، وأول خطوة في سبيل الحداثة ليست هي استيراد النموذج الأوروبي جاهزًا وتطبيقه في واقعنا المختلف، وإنما هي تجاوز انحطاطنا بنقد العقل المكوّن لهذا الانحطاط، والعقل المكوّن في ثقافة الانحطاط على سواء؛ إذ من داخل التراث نفسه يمكن بناء الحداثة والعقلانية في عالمنا العربي الإسلامي، يقول في كتابه «نحن والتراث»: «إننا نعتقد أن الدعوة إلى

(٣٣) الجابري، محمد عابد. مجلة فكر ونقد، عدد ٤، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ط ١، ديسمبر ١٩٩٧، ص ١١.

(٣٤) المرجع نفسه، ص ١٢.



«تجديد الفكر العربي» أو «تحديث العقل العربي» ستظل مجرد كلام فارغ ما لم تستهدف - أولاً قبل كل شيء - كسر بنية العقل المنحدر إلينا من «عصر الانحطاط»... إن تجديد العقل العربي يعني... إحداث قطعة إبستمولوجية تامة مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط وامتداداتها إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر»^(٣٥). أما عن أبي القاسم حاج حمد، فهو لا يرى في تجديد العقل العربي أو القطيعة مع الفهم التراثي مدخلاً للتغيير، إنما التغيير في استيعاب المنهجية القرآنية المعرفية القائمة على الجمع بين القراءتين: قراءة النص وقراءة الواقع، المهيمنة على جميع القراءات، الحدائث منها وغير الحدائث.

إذن، فبممارسة المنهجية العقلانية «في تراثنا بالمعطيات المنهجية لعصرنا نتمكّن من خلالها زرع الروح النقدية في ثقافتنا العربية المعاصرة، هذه الروح شرط أساس لكل حداثة. وهل يمكن تحقيق حداثة من دون سلاح العقل والعقلانية، وهل يمكن بناء نهضة من دون عقل ناهض؟»^(٣٦) قادر على إنتاج واقع الحدائث الممكن، فلا حداثة في نظر الجابري من غير امتلاك القدرات الذهنية الفائقة و«اكتساب الأسس والذوات التي لا بدّ منها لممارسة التحديث ودخول عصر العلم والثقافة، دخول الذوات الفاعلة المستقلة وليس دخول الموضوعات المنفعلة المسيرة. نحن في حاجة إلى التحديث، أي الانخراط في عصر العلم والثقافة كفاعلين مساهمين... ذلك لأنه من الحقائق البديهية في عالم اليوم أن نجاح أي بلدٍ من البلدان... في الحفاظ على الهوية والدفاع عن الخصوصية - مشروطٌ أكثر من أي وقتٍ مضى بمدى عمق عملية التحديث الجارية في هذا البلد»^(٣٧).

من خلال إصرار الجابري على صناعة المنهج في قراءة التراث وتقويمه، يتبيّن أن الجواب طبعاً عن السؤال السابق سيكون هو عدم الاستغناء عن جرأة العقل والعقلانية-العلمانية في النهوض بالمشروع النهضوي الحدائثي للأمة العربية والإسلامية، وذلك من خلال تثوير التراث واستنطاق مكنوناته التي تؤسّس لثقافةٍ جديدة وعقلٍ جديد، أي تؤسّس لحداثة عربية إسلامية غير مستوردة.

الحداثة العربية الممكنة هي حداثة أصيلة من جهة اتصالها بالتراث نقدًا وإعادة تركيبٍ وعقلنة، وهي حداثة منفتحة من جهة انخراطها الواعي والمفكر فيه في الحداثة العالمية، وهذا ما يؤكّده بقوله: «العقلانية والديمقراطية ليستا بضاعة تُستورد، بل هما ممارسة حسب القواعد، ونحن نعتقد

(٣٥) الجابري، محمد عابد. نحن والتراث، مرجع سابق، ص ٢٠.

(٣٦) الجابري، محمد عابد. التراث والحداثة، مرجع سابق، ص ١٨.

(٣٧) الجابري، محمد عابد. العولمة والهوية الثقافية، مجلة فكر ونقد، عدد ٦، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ط ١، فبراير

١٩٩٨م، ص ١٦-١٧.

أنه ما لم نمارس العقلانية في تراثنا وما لم نفضح أصول الاستبداد ومظاهره في هذا التراث، فإننا لن ننجح في تأسيس حدثية خاصة بنا، حدثية ننخرط من خلالها بالحدثية المعاصرة العالمية كفاعلين وليس كمنفعلين»^(٣٨). فهي إذن حدثية مزدوجة؛ حدثية ذاتية خاصة، وحدثية مشاركة ومساهمة في الحدثية الكونية بوصفها مشتركة إنسانياً توجُّ الجهود الحضارية للأمم، «تلك هي وجهة نظرنا في الحدثية كما يجب أن تكون، إنها قبل كل شيء العقلانية والديمقراطية والتعامل النقدي مع جميع مظاهر حياتنا. والتراث من أشدها حضوراً ورسوخاً»^(٣٩).

على خلاف التصورات «العدمية» التي لا ترى للعرب والمسلمين قدرةً على إنتاج حدثية تضاهي حدثية الأمم الأخرى بوصفها حركة تاريخية كونية، يرى الجابري أنه بالإمكان إنشاء حدثية موازية للواقع العربي الإسلامي غير منسلخة منه، ومنسجمة مع أصول التراث العربي الإسلامي غير معاندة لها. فليس التراث ميتاً كما يراه عبد الله العروي، بل فيه جوانب حيّة مضيئة هي مرجع التحديث والنهوض. بل إن التراث حيٌّ باستمرار ولا يموت البتة، فإمّا أن ننخرط فيه بوعي نقديٍّ ونعيد تركيب عناصره، وإمّا أن نُعرض عنه فنلتحق بتراث غيرنا كما يؤكّد طه عبد الرحمن^(٤٠).

في تراثنا ما يؤهلنا لمضاهاة الأمم الأخرى التي احتضنت التفكير العقلاني، يقول الجابري: «إن المعطيات التاريخية التي نتوفّر عليها اليوم تضطرنا إلى الاعتراف للعرب واليونان والأوروبيين بأنهم وحدهم مارسوا التفكير النظري العقلاني بالشكل الذي سمح بقيام معرفة علمية أو فلسفية أو تشريعية منفصلة عن الأسطورة والخرافة ومتحررة - إلى حدٍّ كبيرٍ - من الإحيائية التي تتعامل مع أشياء الطبيعة كأشياء حيّة، ذوات نفوسٍ تمارس تأثيرها على الإنسان وعلى إمكاناته المعرفية»^(٤١).

العقلانية القرآنية عند حاج حمد:

على خلاف عابد الجابري الذي اتخذ من عصر التدوين مرجعيته الفكرية في معالجة مختلف القضايا والإشكالات المتصلة بالتراث الإسلامي العربي، رجع أبو القاسم حاج حمد إلى القرآن الكريم مباشرةً ليتخذ حاكماً على المناهج والمعارف كلّها، العربية والغربية. فوحده القرآن الكريم - في نظره

(٣٨) الجابري، محمد عابد. التراث والحدثية، مرجع سابق، ص ١٧.

(٣٩) المرجع نفسه، ص ١٨.

(٤٠) يراجع: عبد الرحمن، طه. حوارات من أجل المستقبل، منشورات الزمن، ط ١، ٢٠٠٠، ص ٢٩.

(٤١) الجابري، محمد عابد. تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩١، ص ١٧.



- يوفّر للعقل الرؤية الشاملة للوجود وامتداداته الزمانية والمكانية، ومنه تستمدُّ المنهجية المعرفية القمينة بتحقيق الاستخلاف المعرفي للإنسان، حيث يقول بهذا الصدد: «القرآن الكريم وحده يملك التصوّر المنهجي والمعرفي البديل على مستوى كوني»^(٤٢)؛ ذلك أنه الكتاب الخاتم الذي يمثّل «وحدة كتابية عضوية منهجية مركّبة على مستوى مواقع الحروف كمواقع النجوم»^(٤٣). والمنهج القرآني بخصائصه العلمية حاكمٌ على المناهج والمعارف والأبيولوجيات قديمها وحديثها؛ إذ «المنهج القرآني أكبر من ضوابط المناهج الفلسفية الإنسانية»^(٤٤) مهما ادعت من دقّة وموضوعية.

◀ القرآن والعقل أو العقلانية القرآنية:

يؤكّد حاج حمد أن التأسيس القرآني لوحدة العلوم وتكاملها وتداخلها قد شابه التحريف والنقص والتعطيل، حتى انحاز العقل المسلم إلى الخوض في قضايا جزئية تاريخية محكومة بظروفها، ثم سحبها على القضايا الكلية الكبرى التي ينتظم وفقها الخطاب القرآني في إطلاقته لتلحقها بها أو تهمل النظر فيها. مما يستدعي تجديد صلة العقل بالقرآن المجيد حتى يعطي أكله كل حين بإذن ربّه، ويحصّل حظّه في التدبّر والتلاوة والاستبصار والعلم والشهادة، الميسر للعالمين في كل زمان ومكان، قال الله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [آل عمران: ١٨].

العقل في نظره هو وسيلة الإنسان لإبصار الآيات النصيّة والكونيّة، وتبيّن معانيها وتتبعها بحسب تفاعلاتها وفق خصائص التفكير في الطور المنهجي، ومراجعة المعارف المكونة حول النص والمستوردة من الثقافات المجاورة، والحذر من الوقوع في الأوهام التي تلبست به في أطواره السابقة (الطور الغريزي والطور الإحيائي في فجر البشرية والطور الثنائي)، واستكشاف الأجوبة عن الأسئلة الظاهرة والمضمرة في نصّ الكتاب المجيد وفي واقع الكون المديد، فلا تعارض بين بينات العقل وآيات الوحي كما ادعت أغلب الفلسفات الوضعية واللاهوتية على حدّ سواء؛ إذ القرآن بالعقل يتعقّل ويتدبّر ويفهم ويطبّق، كما العقل بالقرآن يوجّه ويُسدّد ويقوّم، ولعل هذا ما يؤكّده مهدي فضل الله بقوله: «إعمال العقل في النصّ ضرورة حياتية لاستمرار حياة الناس المتجدّدة وبقاء إيمانهم بالإسلام وبفاعليته»^(٤٥) المتجدّدة والمتعدّدة.

(٤٢) حاج حمد، أبو القاسم. منهجية القرآن المعرفية: أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، دار الهادي، بيروت، ط ١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، ص ٣٨.

(٤٣) المرجع نفسه، ص ٢١٢.

(٤٤) المرجع نفسه، ص ٢١١.

(٤٥) فضل الله، مهدي. العقل والشريعة، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٩٥، ص ١٦.

ينتقد حاج حمد القراءات العقلانية التجزئية للنصّ بمختلف أنواعها، وخاصةً قراءاتها للنصّ القرآني، فهي في نظره تقرأ القرآن الكريم «قراءة مجزأة... بمنطق تأويلي يفارقون به أصول المنهج العلمي نفسه في التعامل مع كليّة النصّ باعتباره منتجاً لحالة ثقافية كليّة، وبالتالي لا يمكن تجزئته. فهم يمارسون بمنطق «التجديد» والرأي ما يعيونه على مدرسة النقل والسلفية والتأصيل، من تجزئة للنصّ وانتقائية له خارج سياقه الكليّ، حالهم في ذلك حال المقتسمين الذين انتقوا النصوص المجزأة: ﴿كَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى الْمُقْتَسِمِينَ الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ﴾ [الحجر: ٩٠-٩١]»^(٤٦).

وفي الوقت الذي يعتبر فيه محمد عابد الجابري أننا ما لم ندخل في عصر تدوين جديد، وما لم نضع عقلاً سائداً جديداً، وبالتالي ما لم يغيّر العقل العربي الإسلامي من طرائق تفكيره وآلياته ومفاهيمه ومناهجه وتصوراته ورؤاه، اقتداءً بال نماذج العقلانية التقدمية في تراثنا من قبيل ابن حزم وابن رشد والشاطبي وابن خلدون، فلن نستطيع - بأي حالٍ من الأحوال - أن نتحدّث عن فعل نهضويّ في الأمة العربية الإسلامية؛ يرى حاج حمد أننا بصدّد إحداث قطيعة قرآنية على المستوى المنهجي مع مختلف المناهج التقليدية العربية والغربية، مما يفرض قراءةً جديدةً للعقل والواقع والنص، من أجل الانتقال إلى منهجية القرآن الحاكمة على غيرها والمهيمنة عليها، فالمنهج الذي يتبعه العقل ويُقدّره على إنتاج المعرفة وتحليلها وتجديد النظر في إشكالاتها وقضاياها هو المنهج المتخلّص من قيود التاريخ والتراث والذوات.

يرى حاج حمد أن «القرآن الكريم هو المعادل بالوعي للوجود وحركته؛ إذ لا يمكن ضبط مقولات المنهج دون الرجوع إلى القرآن والقدرة على استكشاف دلالات القضايا في ثنياه. إن بنائته هو الآخر - أي القرآن - بنائية كونية تتطلّب مقولاته النظرية والاكتشاف ضمن وحدتها العضوية الطبيعية»^(٤٧). وعمل العقل هو جماع التدبّر في النصّ والتفكّر في الكون دون التقيّد بمقولات العلوم من خارج القرآن الكريم الذي هو حاكم على غيره. وبالتالي، فمقولات القرآن الكريم وحدها تُتخذ مرجعاً للتفكير على خلاف المقولات الفلسفية المشهورة مع إيمانويل كانت الذي قسم العقل الانساني بطريقة غير عقلانية.

بناءً على ما سبق، أكّد حاج حمد على ضرورة فهم القرآن بالواقع، وفهم الواقع بالقرآن؛ إذ الكون هو المعادل الموضوعي للقرآن الكريم، و«المعرفية القرآنية تربط ما بين فلسفة العلوم الطبيعية

(٤٦) حاج حمد، أبو القاسم. تشريعات العائلة في الإسلام، دار الساقى، بيروت، ط١، ٢٠١١، ص٢٠.

(٤٧) حاج حمد، أبو القاسم. منهجية القرآن المعرفية، ص١٤١.



بوصفها فلسفة التشيؤ الوظيفي ومنهجية الخلق، وعبر هذا الربط تتخذ المعرفية القرآنية معناها العلمي^(٤٨)، ومن هنا فعلية المنهج القرآني مستمدّة من القرآن المعادل للكون، وليست مستمدّة من أية مدرسة فلسفية.

◀ تجديد عالمية القرآن في عالمية ثانية:

في الوقت الذي سكت فيه الجابري عن مستقبل الإسلام وعودة نجاح حضارته على نحوٍ عالميٍّ، يقرّر حاج حمد أن العالم سيتقبل عالميةً جديدةً، تكون بديلةً عن العالمية الأوروبية الأمريكية المهيمنة اليوم، وهي العالمية الإسلامية الثانية التي تجدد العالمية الإسلامية الأولى، و«التي ورثت كافة رسالات السماء وانفتحت عليها تصديقًا ونسخًا بذات الوقت، ورثت كافة النبوات وانفتحت عليها، ورثت كافة الحضارات وتفاعلت معها، وتدامجت مع كل الأعراق والسلالات... عالمية قيادها الرحمة وشرعة التخفيف، وخطابها للناس كافة، وشعارها رفع الإصر والأغلال، والتأكيد على مبدأ التطهير بديلًا عن التكفير»^(٤٩).

هذه العالمية بأوصافها القرآنية هي اليوم في حاجة إلى اكتشافٍ منهجيٍّ ومعرفيٍّ من أصولها المؤسّسة؛ إذ لا تزال معطلّة ومرتبقةً كبديلٍ عن العالمية العولمية المادية القاهرة؛ لأنها عالمية صراع التأويلات والمصالح المادية، سواء في رؤيتها المتفائلة مع فرنسيس فوكوياما الذي وسع فكرة المدينة الفاضلة من النمط الليبرالي الحديث وجعلها قطب الفضايل والقيم (الديمقراطية وحقوق الإنسان والعدالة)، أو في رؤيتها المتشائمة مع صمويل هنتنغتون التي تلخص العلاقات المستقبلية في صراعٍ بين أكبر الحضارات في العالم المعاصر.

أما العالمية الثانية ذات المرجعية القرآنية فهي عالمية الرحمة في العالمين، إذ العالم اليوم وغدًا في حاجة إلى عالمية مستوعبة ومتجاوزة، تختزل كل إمكانات التعارف والتعايش والتعاون بين المسلمين وغيرهم، وتصلح مفاصد العالمية المادية الاستكبارية، وتقضي على تحيزات النزعات العرقية والقومية والبراغماتية السلبية والعنصرية والأسطورية والفرعونية الاستعلائية.

ولمّا كان الإنسان الكائن المستخلف من ربّه في الكون، المختار في إرادته، المسؤول عن أفعاله، وكان فعله يُغطي حركة هذا الكون طاعةً لخالقه، وتفكرًا في آلائه، وقضاءً لمآربه، انسجامًا مع وظيفته؛

(٤٨) المرجع نفسه، ص ٢٢٢.

(٤٩) حاج حمد، أبو القاسم. الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، دار الهادي، بيروت، ط ١، ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م، ص ٤٢٤.

فبيّن أن معرفته ينبغي أن تستغرق مجال الكون وما فيه، ولا تقتصر على جزء منه أو تفرض نسبة النظر فيه على مطلق ما يحتويه. ومنه يجب أن تكون المنهجية المعرفية شاملةً لمحيط الكون وسعي الإنسان فيه في صيرورته الوجودية^(٥٠)، ولا تقتصر على جزء منه كما فعلت الفلسفات التجريبية المادية التي تُلخص المعرفة العلمية في المحسوسات دون المعقولات، وتلغي من المعرفة العلمية علم الغايات، ناهيك عن علوم الوحي ويقين الحياة بعد الممات.

ولا يكون هذا النقد البناء إلا بالرجوع إلى القرآن الكريم؛ كتاب الهداية والعالمية والهيمنة على جميع العقائد والأفكار، لبناء المنهاج القادر على إعادة بناء الإنسانية من خلال المنهج والمعرفة، والإسهام في إحداث التغيير على مستوى العالم كلّه، واحتواء سائر تناقضات الإنتاج الثقافي التراثي والقضاء على سلبياتها، وتحويلها إلى عوامل تفاعل وبناء وتداخل وتجاوزٍ لثنائيات الصراع والتقابل، إلى وحدةٍ في تنوعٍ وتعاونٍ في اختلافٍ. وكل مقارنة لا تنحو هذا المنحى التكاملي تبقى محصورةً في رؤية تجزيئية قاصرة، وإن ادعت العلمية والموضوعية والكونية.

وتجدر الإشارة هنا إلى ضرورة الانتباه في أثناء استعمال دلالات الألفاظ القرآنية، والحذر من تقليصها في الدلالة الاصطلاحية التاريخية، «فليس القرآن خاضعاً لتقنين المعرفة به، وقواعد فهمه، من خارجه، ولو كان هذا الخارج هو الوسيط اللغوي الشائع الدلالات، بل يجب إخضاع ما هو خارج القرآن لما هو داخله... فاللغة القرآنية أكبر من قواعد اللغة، والمنهج القرآني أكبر من ضوابط المناهج الفلسفية الإنسانية»^(٥١) وليس العكس.

بين الأنفس والآفاق تتأسس علوم وتُبنى وتتطور، لا فارق بينها من حيث الأهمية وإن اختلفت التخصصات باختلاف الموضوع، وسواء أكان الموضوع نصّاً أو شيئاً، فعِلوم النصّ وعلوم الكون كلاهما علمٌ، ما حصل الفهم الجامع بين الدليل السمعي والدليل العقلي، يقول ابن تيمية: «الأدلة العقلية والسمعية متلازمة، كل منهما مستلزم صحّة الآخر، فالأدلة العقلية تستلزم صدق الرسل فيما أخبروا به، والأدلة السمعية فيها بيان الأداة العقلية التي بها يُعرف الله، وتوحيده، وصفاته، وصدق أنبيائه. ولكن من الناس مَنْ ظنَّ أن السمعيّات ليس فيها عقليٌّ، والعقليّات لا تتضمّن السمعيّ، ثم افترقوا:

(٥٠) يستخدم أبو القاسم حاج حمد أحياناً مفهوم «الجعل» في الخلق عوض مفهوم الصيرورة قائلاً: «استخدامنا للصيرورة التي تقابل في القرآن مفهوم (الجعل) باعتباره (تحوّلاً) في الخلق». ينظر: منهجية القرآن المعرفية: أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، دار الهادي، بيروت، ط ١، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م، ص ٢٣٢.

(٥١) حاج حمد، أبو القاسم. منهجية القرآن المعرفية، مرجع سابق، ص ٢١١.



فمنهم من رجح السمعيات وطعن في العقلیات، ومنهم من عكس. وكلا الطائفتين مقصر في المعرفة بحقائق الأدلة السمعية والعقلية»^(٥٣).

يرى حاج حمد أن الإنسان والكون مخلوقاتٌ محكومة بسُنَّة الله التي لا تتحوَّل ولا تتبدَّل، والعلوم الطبيعية دائماً الاتصال والتفاعل مع العلوم الإنسانية، لا تقبل الانفصال الصارم ولا التطابق التام، و«الإنسان يحيا في ملكوتٍ يحكمه الله في كلِّ من الناحيتين الغيبية والقيمية... ويجب أن تُعنى تلك العلوم بخلافة الله على الأرض، أي خلافة الإنسان»^(٥٣). وليس الإنسان إلهاً يعيش لذاته وبذاته كما تزعم الفلسفة الوجودية، أو كائنًا بهيمة كما ترى الفلسفات الإباحية. وإنما هو ذاتٌ تجتمع فيها المادة والروح بشكل لطيف ودقيق.

◀ من نقد منطق المقارنات والمقابلات إلى نقد العقلانية الوضعانية والعقلانية اللاهوتية:

يرفض حاج حمد منطق البحث عن التماثل بين ما يوجد في الحضارة الغربية المعاصرة وبين ما يوجد في نصوص الوحي عند المسلمين، ويسميه منطق «المقاربات» الذي يسقط فيه بعض دعاة التجديد الإسلامي، «حيث يماثلون بين نصِّ الشورى القرآني والديمقراطية، كخير الدين التونسي، غافلين عن تعارض المنظومتين الإسلامية والغربية ومرجعيتهما «النسقية» و«المعرفية»»^(٥٤). كما يرفض أيضًا في جميع كتبه منطق «المقارنات»، ويعني به الجنوح إلى المقارنة بين مثالية جامدة للإسلام ومادية ناقصة للرأسمالية والاشتراكية، والتكُّلف في إظهار التفوق الذاتي والبحث عن مظاهر انحدار الآخر وهشاشة تحضره، من خلال معالجة جملة من الأسئلة الناتجة عن ضغط العولمة الأوروبية.

ومن نقد المنهجيات التراثية العربية الإسلامية، ينتقل إلى نقد المناهج الغربية الحديثة، وخاصةً الوضعانية واللاهوتية، فهو يتوجَّه بالنقد إلى الفكر الوضعي المادي الذي يجهل حقائق النفس الإنسانية وارتباطها بالحق من جهة وبالكون من جهة ثانية، ولا يستوعب العلاقة العضوية بين

(٥٣) ابن تيمية، أحمد عبد الحليم. درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ٢، ١٤١١هـ/١٩٩١م، ج ٨، ص ٢٤.

(٥٣) الفاروقي، إسماعيل. صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ط ١، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م، ص ٢٠.

(٥٤) حاج حمد، أبو القاسم. تشريعات العائلة في الإسلام، مرجع سابق، ص ١٥.

النفس والمادة. كما ينتقد أيضاً الفكر اللاهوتي في كونه يستلب الإنسان والطبيعة معاً، ويعجز عن «فهم قوانين الحق في إطار الخلق الكوني»^(٥٥).

إن عيب المنهج الوضعاني في كون ماديته «تغلق الوجود وحركته على قانون التركيب عبر وحدة المتضادات بشكل جدليّ ماديّ، وفي كل الاتجاهات العلمية من الطبيعة وإلى الإنسان»^(٥٦). وفي مقابله، يرى أن الإغراق في الفهم اللاهوتي للنص والواقع يُفقد العلم سلطته، ويُسقط الباحث في استلابٍ دينيٍّ وجبرية معطّلة لمنهجية القرآن المعرفية، فيسيء للعلوم من حيث يظن أنه يحسن ويصيب، فهو «يتصور الوجود وحركته في إطار الجبرية الغيبية المطلقة»^(٥٧).

وقد حدّد حاج حمد مظاهر هذا الاستلاب اللاهوتي في:

القيود العاجز عن التفكير وفهم الظواهر والسُّنن بناءً على فهمٍ سلبيٍّ خاطئٍ للقدر، يرى أن الإيمان يقتضي التسليم وعدم البحث في الأسباب والعِلل التي خلقها الله قهراً لخلقه. و«هنا تتشكّل مسلووية عارمة للإرادة البشرية، ولفاعلية الوجود وصورته، وخضوعه لنواميس تنظمه»^(٥٨).

لا جدوى الفاعلية الإنسانية، وخضوعها الكرهى للنواميس الإلهية الصارمة في الكون، وإظهار عجز الإنسان على تغيير أوضاعه السياسية والاقتصادية والنفسية والاجتماعية، والعمرائية عموماً. وهنا يستحضر المدارس الكلامية والتفسيرية الجبرية التي تعطلّ قدرة الإنسان.

تأويل القرآن الكريم بما يواقي الذهنية الجبرية الخاملة التي لا تبذل جهداً في اكتشاف الآيات وصنع الآلات، وبقيائها عاجزةً عن فهم وجودها وصناعة عمرانها، مما يسقطها في استلاباتٍ مرّغبة (ذهنية واقتصادية وسياسية وغيرها)، وتنتظر ليفاجئها غيرها بحضارة وضعائية غازية.

لقد شياً الله تعالى الإنسانَ متصلاً بالخلق الكوني وغير منفصل عنه، حيث ذكر القرآن الكريم مادة «نفس» ٢٩٥ مرةً ما منها واحدة ذُكرت منفصلة عن معطيات الخلق الكوني، بل إن «الغاية القرآنية من مخاطبة النفس هي الوصول بها لتتطابق أخلاقياً مع مبادئ الوجود الكوني وقوانينه،

(٥٥) حاج حمد، أبو القاسم. منهجية القرآن المعرفية، مرجع سابق، ص ٢٤٣.

(٥٦) المرجع نفسه، ص ٣٤.

(٥٧) المرجع نفسه، ص ٣٤.

(٥٨) دواق، الحاج أوحمنه. الإستمولوجيا الكونية والمنهج المعرفي التوحيدي، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان،

ط ١، ١٤٣٦هـ / ٢٠١٥م، ص ١٩٨.



أي قوانين الحق المبتوثة في الخلق»^(٥٩). لذلك يجب تخليص منهجية القرآن المعرفية من إسقاطات العقلية الخرافية والأسطورية الصادرة أساساً من الموروث اليهودي والتراث البابلي، و«نفي المتعلقات غير المعرفية بالقرآن»^(٦٠)، سواء المتعلقات الأسطورية والخرافية المفسدة لحقائق الوحي السابق، أو المتعلقات المادية في الحضارة الغربية المعاصرة والعاجزة عن الوصول بفلسفة العلوم الطبيعية إلى المدى الكوني.

وبخصوص التجربة الأوروبية المعاصرة، فيرى أنها عرفت «جانبًا واحدًا فقط من مقومات الوجود الكوني للإنسان. ذلك هو الوجود الموضوعي بهدف السيطرة على الطبيعة وامتطائها للسيطرة على الأرض والسماء انطلاقًا من قوة العمل الذاتي، وباتحادٍ كاملٍ بين الإنسان والطبيعة على حساب النظرة الكونية الشاملة الواسعة كما هو الإنسان أصلًا»^(٦١). كما أنه لا يخفى ولح الحضارة الغربية بالإنتاج الكثير والاستهلاك الفاحش والاستغلال البشع للثروات والمُسَخَّرَات المادية في الإنسان والكون بما يتنافى مع استخلاف الإنسان ومسؤوليته البيئية، ولقد نبّه إلى ذلك العديد من الباحثين والعلماء والفلاسفة، بيد أنهم لم يوفقوا كثيرًا في إدراك البُعد الشمولي لجدلية المخلوقية والمسؤولية والاستخلاف.

خاتمة:

نخلص مما سبق أن العقل الإسلامي المعاصر - من خلال أعمال كلِّ من محمد عابد الجابري وأبي القاسم حاج حمد - تفاعل مع قضايا عصره بمنهجين مختلفين على الأقل: منهج «عقلاني- فكري» يستمدُّ في العقل وتصوره وآلياته من الدرس الإستيمولوجي والفلسفي المعاصر في قراءة التراث الإسلامي العربي، ابتداءً من عصر التدوين، والوعي بمشكلات الواقع الراهن من أجل اقتراح مداخل التغيير والتحديث. ومنهج «عقلاني- قرآني» يجتهد ليكون منهجًا قرآنيًا فريدًا، يتحصَّن به العقل من مساوئ المناهج الغربية الحديثة، مستوعبًا لها ومتجاوزًا لقصورها في الوقت نفسه، ويتخلَّص أيضًا من عيوب المناهج التراثية التقليدية التي قيدت النصَّ المنزَّل بقيود موروثه ومستورده، غطَّت روحه وشلَّت فاعليته وعطلت إمكاناته، إلى أن فصلته عن معادله الموضوعي: الكون، مما أسقط المسلمين في آفة الفصل بين العلوم وخاصةً بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية.

(٥٩) حاج حمد، أبو القاسم. منهجية القرآن المعرفية، مرجع سابق، ص ١٦٠.

(٦٠) المرجع نفسه، ص ١٣٤.

(٦١) حاج حمد، أبو القاسم. العالمية الإسلامية الثانية: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ص ٣٣٣.

مع التنبيه على أنهما معًا - الجابري وحاج حمد - لم يقولوا بـ«تاريخية القرآن»، وإنما يشكّل في نظرهما - أي القرآن الكريم - مصدرًا متعالياً يقع خارج التراث، يأخذ منه العقل، وينظر به في الواقع، ويقرأ به التاريخ والكون. أما المعرفة التراثية بعلمومها ومناهجها، فلا تعدو أن تكون إنتاجًا بشريًا لاحقًا لنزول النصّ المرجعي المؤسّس. وكونه متعالياً لا يفيد انغلاقه أو انتهاء صلاحه أو ترتيبه وفق منطق محدّد، بقدر ما يفيد انفتاح آياته الدائم وتفاعله المستمر مع نفس الإنسان وآيات الكون.



قائمة المصادر والمراجع:

- إقبال، محمد. تجديد التفكير الديني في الإسلام، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٢، ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م.
- ابن تيمية، أحمد عبد الحليم. درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط ٢، ١٤١١هـ / ١٩٩١م.
- ابن سينا، علي. رسائل في أحوال النفس، تحقيق: أحمد فؤاد الأهواني، دار بيبليون، باريس، ٢٠٠٧.
- بدوي، عبد الرحمن. من تاريخ الإلحاد في الإسلام، دار سينا للنشر، القاهرة، ط ٢، ١٩٩٣.
- حاج حمد، أبو القاسم. إبستمولوجية المعرفة الكونية: إسلامية المعرفة والمنهج، دار الهادي، بيروت، ط ١، ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م.
- حاج حمد، أبو القاسم. الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، دار الهادي، بيروت، ط ١، ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م.
- حاج حمد، أبو القاسم. منهجية القرآن المعرفية: أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، دار الهادي، بيروت، ط ١، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م.
- حاج حمد، أبو القاسم. العالمية الإسلامية الثانية، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، دار ابن حزم، بيروت، ط ٢، ١٤١٦هـ / ١٩٩٦م.
- حاج حمد، أبو القاسم. القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، دار الساقى، بيروت، ط ١، ٢٠١١م.
- حاج حمد، أبو القاسم. تشريعات العائلة في الإسلام، دار الساقى، بيروت، ط ١، ٢٠١١م.
- الجابري، محمد عابد. العقل الأخلاقي العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ١، ٢٠٠١م.
- الجابري، محمد عابد. نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ٥، ١٩٨٦م.
- الجابري، محمد عابد. الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ٥، ١٩٩٤م.
- الجابري، محمد عابد. تكوين العقل العربي، دار النشر المغربية، ط ٨، ٢٠٠٠م.
- الجابري، محمد عابد. بنية العقل العربي، دار النشر المغربية، ط ٥، ٢٠٠٠م.
- الجابري، محمد عابد. العقل العربي السياسي، دار النشر المغربية، ط ٥، ٢٠٠٠م.
- جنيفاف، روليس لويس. ديكارت والعقلانية، ترجمة: عبده لحو، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط ٤، ١٩٨٨م.

- دواق، الحاج أوحمنه. الإستيمولوجيا الكونية والمنهج المعرفي التوحيدي، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، ط ١، ١٤٣٦هـ / ٢٠١٥م.
- طه، عبد الرحمن. تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٤م.
- طه، عبد الرحمن. الحق العربي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٢م.
- طه، عبد الرحمن. العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ٢، ١٩٩٧م.
- طه، عبد الرحمن. اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٨م.
- طه، عبد الرحمن. روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس حداثة إسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ١، ٢٠٠٦م.
- طه، عبد الرحمن. سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، ط ١، بيروت، ٢٠٠٠م.
- طه، عبد الرحمن. رُوح الدين: من ضيق العُلَمانية إلى سَعَة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ١، ٢٠١٢م.
- طه، عبد الرحمن. سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ١، ٢٠١٢م.
- طه، عبد الرحمن. بؤس الدهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠١٤م.
- طه، عبد الرحمن. حوارات من أجل المستقبل، منشورات الزمن، الرباط، ط ١، ٢٠٠٠م.
- صافي، لؤي. إعمال العقل، دار الفكر، دمشق، ط ١، ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م.
- ماركوز، هيربرت. الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة: جورج طرايشي، دار الآداب، بيروت، ط ٣، ١٩٨٨م.
- المصباحي، محمد. إشكالية العقل عند ابن رشد، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ١٩٨٨م.
- المسيري، عبد الوهاب. العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، القاهرة، ط ١، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٣م.
- ولد أباه، السيد. أعلام الفكر العربي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠١٠م.
- سيرج، لاتوش. تغريب العالم، ترجمة: خليل كلفت، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، ط ٢، ١٩٩٩م.
- العروي، عبد الله. مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ٤، ٢٠٠٧م.
- العراقي، عاطف. العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ط ١، ١٩٩٨م.



- الفارابي، أبو نصر. رسالة في العقل، تحقيق: موريس بويج، دار المشرق، بيروت، ط ٢، ١٩٨٣.
- فضل الله، مهدي. العقل والشريعة، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٩٥.
- صافي، لؤي. إعمال العقل من النظرة التجزيئية إلى النظرة التكاملية، دار الفكر، دمشق، ط ١، ١٩٩٨م.
- رينه، ديكارت. مقال عن المنهج، ترجمة: محمود محمد الخضير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط ٣، ١٩٨٥م.
- روسو، جون جاك. دين الفطرة، ترجمة: عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ١، ٢٠١٢م.
- غليون، برهان. اغتيال العقل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ٦، ١٩٩٢م.
- غليون، برهان. المحنة العربية: الدولة ضد الأمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٣م.
- غليون، برهان. الوعي الذاتي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ٢، د.ت.
- مجموعة مؤلفين. التراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري، منشورات دار التوحيد للنشر والتوزيع، الرباط، ط ١، ٢٠١٢.
- - أعمال ندوة «قراءات في مشروع محمد عابد الجابري الفكري»، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالجديدة، ١٣ و ١٤ أبريل ٢٠١٧، مطبعة الأمنية، الرباط، ط ١، ٢٠١٨.

- -A. Lalande. La Raison et les Normes ; Hachette, Paris, 1963
- -Arkoun, Mohamed. Lectures du coran, Maisonneuve, Larose, Paris, 1982.
- - Kant, Emmanuel. La religion dans les limites de la simple raison, de André Tremesaygues, Ed. Félix Alcan, Paris, 1913
- -Kant, Emmanuel. Qu'est-ce que les Lumières? Publications de l'Université de Saint-Etienne, Saint-Etienne, 1991
- Kung, Hans. Global responsibility, in search of a new Word Ethic; SCM Press, London, 1991.
- -Weber, Max. L'éthique Protestante et l'esprit du capitalisme, Librairie Plon, Paris, 1964.



مركز نهوض
للبحوث والدراسات
NOHOUDH CENTER
FOR RESEARCHS
AND STUDIES