MAG - 2000 - 1071

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

جامعة تلمسان

معهد الثقافة الشعبية

سجل في 94/06/25
تحت رقم
رقم الجرد
تاريخ الوصول
الرقم الترتيبي

الخطاب الفكري النقدي حول الإسلام والتراث

«نقد العقل» عند الجابري وأركون

بحث مقدم لنيل درجة الماجستير

مكتبة معهد الثقافة الشعبية

إعداد الطالب:
الزاوي عمر

إشراف الأستاذ:
د. عبد القادر فيدوح

السنة الجامعية:
1994 - 93

شكر وإعتراف

تم إنجاز هذا البحث بمساعدة المرحوم الأستاذ عمار بلحسن الذي، رافقني منذ البداية إلى أن اقعده المرض، فلم يتمكن من رؤيته في شكله النهائي، وهو الذي ساهم فيه بقسط كبير بملاحظاته وتوجيهاته الثمينة..

له في مثواه الأخير أقدم تشكراتي وإعترافاتي وأدعو له بالرحمة والمغفرة.

كما أقدم جزيل شكري للدكتور عبد القادر فيدوح الذي قبل، بصدره الرحب وعطفه الكبير، الإشراف على هذا البحث، وكان له الفضل كل الفضل في إخراجه الى الوجود.

إهداء

إلى إبني إياد أهدي هذا الجهد المتواضع.

إلى أم إياد والمولود المنتظر.

إلى أبي وأمي.

الخطاب الفكري النقدي حول الإسلام والتراث

«نقد العقل»

عند الجابري وأركون

المقدمة

إذا نظرنا إلى ماينتج في الفكر العربي المعاصر من كتابات فكرية نقدية، سنكون مضطرين إلى الالتفات إلى فكر نقدي بالمعنى الفلسفي العميق، هو بصدد التشكل في بلدان المغرب العربي.. وهو فكر نقدي يصاغ في أهم أبعاده الأساسية حول الإسلام، والفكر الإسلامي، والتراث العربي الإسلامي، وهو ما يمكن أن نسميه بـ«الخطاب الفكري والنقدي حول الإسلام والتراث».

ولاغرو أن الحديث عن الإنتاج الفكري النقدي في الثقافة العربية المعاصرة يجرنا إلى الإشارة إلى بعض الأسماء الفكرية التي أدلت بدلوها بإغنائها للمشهد الثقافي الفكري النقدي المعاصر. ولاشك أن أسماء تحضر بقوة من خلال كتاباتها وإسهاماتها القوية، نذكر خصوصا تلك التي اختارت موضوعا لها الثقافة العربية الإسلامية في أعمق معانيها: الفكر والفلسفة وعلم الكلام والتصوف والفقه...إلخ بكلمة واحدة التراث الفكري العربي الإسلامي، أما الأسماء التي أسهمت بقراءة وتأويل التراث فهي تختلف باختلاف طبيعة المقاربات معرفيا ومنهجيا، وكذا اختلاف المرجعيات الفكرية والمفاهيمية التي تقف وراء إنتاج كل واحد من هؤلاء.

إلا أنه، ورغم التصنيفات الشائعة، والتي تطرح عادة ثلاث خانات فكرية هي القراءة السلفية، والقراءة الماركسية، والقراءة الليبرالية، فإن اشتراك والتقاء كل هذه النزعات الفكرية حول موضوع واحد هو التراث، يجعل منها تشكل في نهاية التحليل «حركة تراثية»(1) تنشد

«إعادة إنتاج معرفتنا بذواتنا وذلك بالانخراط الواعي في مشروع حضاري يجسد لحظة النمط النموذجي، على حد تعبير ماكس ڤيبر، ويملأ فضاءنا ويكون شبكة مرجعية لعلاقاتنا الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، والفكرية. ويقطع مع شعورنا بانهيار عظمتنا، وينجز الحدث التاريخي: حدث ميلاد الدولة العصرية من خلال مشروع ثقافي حضاري يكون نموذجها المستقبلي.»(2)

ولاشك أن هذه «الحركة التراثية» تأتي في لحظة تاريخية لها تميزها وخصوصياتها الفكرية والثقافية والاجتماعية والسياسية، الشيء الذي يجعل منها خطابا ثقافيا وفكريا مشروطا بكل هذه الشروط ومحددا بها.

ولن نبالغ، إذا قلنا أن عرض ودراسة هذه «الحركة التراثية»، هو جزء هام وأساسي في اللحظة الفكرية و«الحركة» نفسها، التي تتسع لاجتهادات وتأويلات وأسماء عديدة ومختلفة منذ الأفغاني وعبده والكواكبي، مرورا بسلامة موسى، وطه حسين وغيرهم، وحتى الكتابات والاجتهادات المعاصرة مع طيب تيزيني، وحسين مروة، ومحمد عمارة، وحسن حنفي، ومحمد أركون، ومحمد عابد الجابري، وغيرهم..

وعليه وقع اختيارنا على جانب من تلك الاجتهادات، وبالتحديد على اسمين هما الجابري وأركون، واختيارنا لهذين المفكرين قد يعود إلى اعتبارات إجرائية، ولكن هناك اعتبارا أساسيا يقف وراء هذا الاختيار، وهو أن الجابري وأركون هما المفكران الوحيدان اللذان تناولا التراث والفكر العربي الاسلامي تحت عنوان مشترك هو «نقد

العقل»، من خلال مشروعين متكاملين الأول تحت عنوان «نقد العقل العربي»، والثاني «نقد العقل الإسلامي».

المفكران، إذن، اجتهدا حول شيء اسمه «نقد العقل» موضوعه الإسلام والتراث.. هذا الاجتهاد والتأويل هو نفسه موضوع بحثنا الذي نقترحه هنا، وهو نفسه الذي يشكل مانسميه «الخطاب الفكري النقدي حول الإسلام والتراث».

ولكن ماذا نقصد بـ«الخطاب الفكري النقدي»؟.. عادة عندما نقرأ أو نسمع أو نكتب، فإننا نقول مثلا، الخطاب العلمي، أو الخطاب الفلسفي، أو الخطاب الديني، أو الخطاب السلفي، أو الخطاب الأيديولوجي أو السياسي..الخ. ولكننا لانصادف أبدا عبارة «الخطاب الفكري» هكذا..

الواقع أن اختيارنا لهذه العبارة هو عملية إجرائية، ولكن أيضا لم نكن نستطيع نعت ذلك الخطاب بالفلسفي مثلا، فهذه قضية قد تجرنا إلى مطبات ومزالق منهجية ونظرية ليست هي موضوعنا الآن، كما أنها تطرح عدة أسئلة كبرى مثل: هل هناك فلسفة عربية معاصرة، وهل بالإمكان نعت مايقدمه ومايكتبه هؤلاء المفكرين بفلسفة؟.

هذه قضية قد ترتبط أيضا بمسألة أخرى هي تصنيف الخطاب، وهي مهمة منهجية وابستيمولوجية في غاية الأهمية والتعقيد، هل نصنف هذا الفكر أو المفكر أو ذاك ضمن خانة التاريخ أم الفلسفة أم السوسيولوجيا..الخ؟

مايشفع لنا، ونحن نختار هذه العبارة، هو أننا نقرنها بمفهوم آخر هو في غاية الأهمية بالنسبة لبحثنا، وهو مفهوم النقد الذي هو

«جزء من الفلسفة التي تبحث مشكلا، أصبح اليوم كلاسيكيّا منذ نقد العقل الخاص لكانط، وقيمة المعرفة وخاصة قيمة العقل».(3)

أما الفكر فهو ببساطة الظاهرة المعرفية، أو ظاهرة المعرفة، إنه أيضا إدراك العقل من أجل الفهم..(4)

«الفكر النقدي» بهذا المعني هو خطاب علمي بالمعنى الفلسفي، ذلك أن كل خطاب علمي يروم، ويهدف «عبر تحديد أهدافه ومجاله، وتحديد الأدوات والأجهزة المنهجية والصورية التي يعتمدها، إلى بناء نوع معين من المعرفة.»(5)

ولكن، ما المقصود بالخطاب هنا؟ نحن نعلم أن هذه الكلمة هي مفهوم ألسني أصلا، فهي تعرف عند اللسانيين على أنها الكلمة التي تعوض أو تقوم مقام «الكلام» -بالمعنى الذي يحدده فردنان دي سوسور في دروسه-(6) والذي يقابل، بالطبع، «اللغة» ضمن نفس الثنائية (كلام/لغة) التي يضعها سوسور دائما..

ولكن إذا اعتمدنا هذا التعريف وتوقفنا عند حدوده، فإن «تحليل الخطاب» يصبح غير ذي معنى، ذلك أننا لسنا بصدد «كلام» هنا، بل بصدد فكر، نصوص، متن (corpus).

يجب الانتباه مع أحد الباحثين أن مفهوم الخطاب يفتقد إلى إطار نظري قارّ، مما يجعل منه موضوعا تصعب الإحاطة به وتطويقه نظريا ومنهجيا، الشيء الذي يدفع بالكثير من الباحثين إلى جعله مرادفا لـ «المنطوق» (énoncé) أو النص (texte).(7)

أما بالنسبة لنا نحن، فإننا نختار المرادف الأخير، ذلك أننا فعلا أمام نصوص تشكل خطابا علميا، أو بعبارتنا « خطابا فكريا نقديا ».. ومالخطاب العلمي إلا « خطاب نظري يمكن تصوره كبنية تفسيرية تربط عددا من الظواهر بعدد من المفاهيم والمسلمات والمبادئ عن طريق جهاز استنتاجي أو أكسيومية. وتمثل مجموعة الذوات التي تقدم بواسطتها التفسيرات والتي لايمكن استخلاصها من ذوات أخرى في البنية الاستنتاجية أنطولوجيا الخطاب. وتتحدد البنية التفسيرية بصفة أدق بالنظر إلى مجال البحث ومجال التفسير ومجال الاحتجاج. »(8)

بعد هذه التوضيحات المقتضبة، والتي لابد منها، نستطيع أن نضع -وبحذر علمي دائما- عنوانا كهذا الذي نقترحه لبحثنا: « الخطاب الفكري النقدي حول الإسلام والتراث »، وهو العنوان الذي يلخص إشكالية بحثنا، عندما نظيف إليه عنوانا فرعيا: («نقد العقل» عند الجابري وأركون).

وهي الإشكالية التي قسمناها إلى بابين أو قسمين، الأول خاص بمشروع الجابري، وفيه فصل أول هو عبارة عن عرض للمشروع، وفصل ثاني هو دراسة وتحليل للمشروع.. أما الباب الثاني فقد خصصناه لمشروع أركون، وفيه أيضا فصل أول يعرض للمشروع وفصل ثاني يحلله ويفككه.

وأضفنا في الأخير مقارنة بين المشروعين متبوعة بمحاولة نقدية، مع محاولة موضعتهما ضمن ماذهبنا إليه من أنه « المغرب العربي

أفقا للفكر النقدي» كنتيجة محتملة وممكنة لصفحات كاملة من البحث والافتراض والعرض والتعليق والنقد لخطابين مؤسسين، يرومان الاجتهاد والتأويل حول موضوع هو بمثابة الحقيقية، والحافة الضرورية لأية حداثة فكرية، وعقلانية ممكنة.. موضوع وجب الاقتراب منه والحسم معه من أجل التجاوز المعرفي والبناء الحضاري.. إنه «التراث» في جميع تجلياته، وعلى رأسها «الفكر العربي الاسلامي».

ولاشك أن موضوعا كهذا يحتاج إلى مراجع علمية تضيئ الخطوات، وتنير الطريق، فكان اعتمادنا عليها من باب الحجة والإغناء، رغم أن الدراسات التي تناولت فكر الجابري وأركون، ليست كثيرة جدا، أو هي غير متوفرة، خصوصا في بلادنا، التي تعيش ويلات القحط الثقافي والشح الفكري، ولاأدل على ذلك من الغياب الكلي للكتاب الفكري والفلسفي والثقافي عموما وكذا المجلات المتخصصة، التي نسمع عنها فقط، أو تصلنا عن طريق الأصدقاء، أو نسافر نحن من أجل اقتناءها، كما هو الحال بالنسبة للكثير من المراجع والمصادر والمجلات التي تهم بحثنا والتي اقتنيناها من المغرب أو تونس...إلخ.

ولعل هذا العائق الموضوعي هو أهم الصعوبات التي اعترضت بحثنا. ضف إلى ذلك خبرتنا بالبحث العلمي التي لم تصل بعد إلى مستوى الألفة التامة، رغم الطموح الذي يؤطر مسعانا، والحذر الذي يتخلل خطواتنا.. إنه بالذات الحذر العلمي..

-والله ولي التوفيق-

الهوامش

1* محمد علي كبسي، «قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر»، المؤسسة العربية للناشرين المتحدين، تونس، الطبعة الأولى، 1989، ص 135

2* نفس المرجع، ص 135

3* أنظر مادة «نقد» «critique» في:

- Paul Foulquié : dictionnaire de la langue philosophique éd: puf paris 1982 p: 143

4* أنظر مادة «فكر» «pensée»، في:

- André Lalande: vocabulaire technique et critique de la philosophie éd :puf paris 1983 p: 752

5* عبد القادر الفاسي الفهري وآخرون:« المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية»، دار توبقال ، الدار البيضاء ط 1، 1986، ص 43

6* أنظر:

- F,de saussure: cours de linguistique générale éd: payot :paris 1983

7-* أنظر الدراسة الهامة حول «الخطاب»:

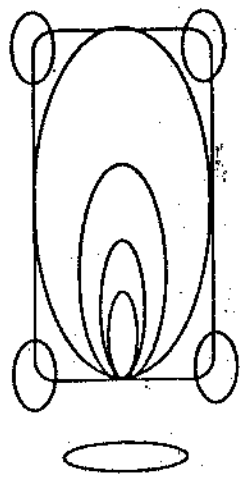
-Dominique Mainguenaau; initiation aux méthodes de l'analyse du discours problémes et perspectives éd: Hachette paris 1976 p: 5 - 11

8* عبد القادر الفاسي الفهري وآخرون: «المنهجية..» مرجع سابق، ص 43 .

***

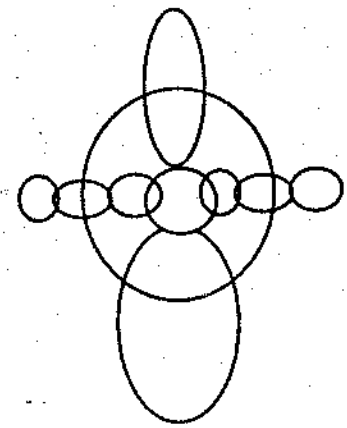
الباب الأول

«نقد العقل العربي» عند الجابري



الفصل الأول

الخطاب الفكري ومشروع النقد



كثيرة هي الطموحات الفكرية التي طبعت مرحلة كاملة من التاريخ المعاصر للثقافة العربية المعاصرة، والمتتبع لتطورات الخطاب الفكري العربي المعاصر، وحتى الحديث، يستطيع أن يلاحظ جرأة وتقدم كثير من تلك الطموحات الثقافية الفكرية، خصوصا تلك التي تحمل طابعا فلسفيا وتنظيريا للواقع والثقافة العربية الإسلامية عبر جميع مراحلها القديمة والحديثة والمعاصرة «ويستطيع قارئ الفكر العربي المعاصر أن يتبين وجود تيار قوي، داخل ذلك الفكر، تيار يمكن أن ننعت أصحابه بدعاة تحديث العقل العربي ولايشكل هذا التيار مذهبا متميزا أو مدرسة فكرية بارزة الملامح جلية الأركان، بل الواقع أن من العسير عليه، إن لم نقل من المتعذر، أن ينتظم في مذهب واحد أو مدرسة محددة. يتعلق الأمر بهدف أو دعوة يجتمع حولها جمهرة من المفكرين العرب، دعوة قد تتعدد الآراء والمواقف حولها وتتنوع، مادامت تتقارب حينا الى درجة التطابق، أو التشابه الشديد على الأقل، وتتباعد حينا آخر، الى حد الاختلاف والتناقض ولكن الدافع الذي يحركها يظل واحدا، والإشكالية التي توجهها تبقى واحدة وإن كانت صياغاتها تختلف وتتلون بلون المنظور الذي تصدر عنه. وخلاصة هذه الدعوة هي أن مجاوزة حال التخلف التي يوجد عليها العرب اليوم وتحقيق القفزة المأمولة التي ستنقلهم إلى الغد الأفضل، غد التنمية والتقدم، أمران رهينان بإحداث ثورة، لافي واقع الوجود المادي الملموس، بل ثورة في العقل العربي ذاته، في البنيات التي يفكر بها العرب ويتعاملون بواسطتها مع واقعهم الحالي. يمكن القول، بتعبير

آخر، بأن تحديث العقل العربي هو على هذا النحو مقدمة وشرط ضروريان لإيجاد الحلول اللا زمة لمشكلات العرب المستعصية، تلك التي تعبر عنها قضايا النهضة، والتحرر، والوحدة وما إلى ذلك. لايمكن للعرب أن يقتحموا، بصورة فعلية، عالم المعاصرة وأن يحققوا الانطلاقة المنشودة بدون العمل على تحقيق الحداثة في بنية العقل العربي أولا وأساسا.»(1)

ويمكن أن نلاحظ مع الباحث الفلسطيني هشام شرابي أن مرحلة السبعينات والثمانينات التي شهدت أعلى مراحل الازدهار المادي للمجتمع الأبوي العربي المستحدث وبداية ركوده الاجتماعي والسياسي، قد تزامنت مع ظهور عدد وافر من الأعمال النقدية التي شكلت بداية النقد الجذري للأبوية المستحدثة. ارتكزت هذه الكتابات على شتى أصناف العلوم الإنسانية والاجتماعية، وكانت كلها تأخذ بطرائق التفكير التي تستخدمها ثلاثة اتجاهات أساسية: علم الاجتماع النقدي الرائج في الثقافة الأنكلو-أمريكية، والماركسية الغربية، والبنيوية الفرنسية وماعقبها..

ويضيف هشام شرابي أن «النقد الجديد يتمثل في كتابات أهم أعلامه الثلاثة: محمد عابد الجابري ومحمد أركون وعبد الله العروي، فقد كان هؤلاء هم الأوائل في حقبة السبعينات والثمانينات في ابتكار مقولات تحليلية جديدة مكنت من القيام بقراءات جذرية جديدة للتاريخ والمجتمع.»(2)

ضمن هذا الفضاء الفكري النقدي يندرج الخطاب الفكري للمفكر المغربي محمد عابد الجابري، والذي يأتي مشروعه الفكري النقدي والفلسفي «نقد العقل العربي» كمشروع ذي استراتيجية ثقافية وفكرية عميقة الأبعاد وواضحة الأهداف والمعالم..« رغم أن المشروع العلمي ذا النفس الطويل ينشأ أحيانا كثيرة نشأة جنينية، ولا يستطيع صاحبه أن يعي به إلا في مرحلة لاحقة، في مرحلة جد متطورة لايكون المشروع واعيا حتى بالنسبة له هو..»(3)

ومن ثم لم تأت الدعوة الى تحديث العقل العربي عند الجابري سوى ضمن قراءة جديدة للتراث العربي الإسلامي، وعبر مراحل فكرية واجتهادات متواصلة تأخذ شكل مؤلفات فكرية، ودراسات نقدية فلسفية هي في نهاية المطاف خطاب فكري نقدي متكامل ومتجانس.. وتجدر الملاحظة مع الباحث محمد وقيدي أنه عند متابعتنا لمسار أي مفكر عبر ماكتبه، فإن كل مؤلف من مؤلفاته لايكون مجرد رقم بين عددها، بل إنه يمثل مرحلة من المراحل التي تدخل مع غيرها في جدل يعبر عنه النمو، والتطور والاستمرار، والإقصاء، والتجاوز، والتكامل. وفي كل حين، وبصدد كل مؤلف من المؤلفات يكون علينا أن نتساءل عن علاقة الأهداف التي رمى الى تحقيقها من مجموع ماهدف الكاتب الى تحقيقه، أو من مجموع مايعلن أنه يريد تحقيقه حين يتعلق الأمر بمشروع واسع لايكون الكاتب قد انتهى من إنجازه.. وهذا مايصدق على مفكر كمحمد عابد الجابري، بالنظر الى كثرة إسهاماته وتنوع

ميادينها. فقد ساهم الجابري في التأليف الدرسي (منذ سنة 1966) مؤديا بذلك خدمة لتدريس مادة الفلسفة التي ارتبط مساره الفكري بها. وساهم في تحليل بعض القضايا التربوية مستفيدا من خبرته كمدرس في مختلف المستويات التعليمية ومن ارتباطه بالنضالات التي اتجهت نحو خلق شروط تعليم أحسن، ونحو المساهمة في تكوين وعي أعمق بالمشاكل التربوية. وساهم في التأليف الجامعي بالإسهام في وضع أدوات عمل جدية بين أيدي الطلاب والأساتذة.. غير أن المساهمات التي أثارت الانتباه بصورة أقوى الى جدية العمل الذي يقوم به الأستاذ الجابري، تتمثل في دراساته حول التراث العربي الإسلامي، والتي بدأت سنة 1971مع كتابه عن ابن خلدون: «العصبية والدولة»، واستمرت بدراساته عن الفارابي وابن رشد وابن سينا والغزالي.. ولكن الصدى الأكبر لهذه البحوث كان عند نشرها مجتمعة في كتاب «نحن والتراث»، وقد لانجازف إذا قلنا بأن عددا كبيرا من المثقفين العرب لم يكونوا على معرفة بالجابري قبل نشر هذا الكتاب. وهذا مايدفع الكثيرين في الواقع، الى أن يعتبروا كتاب « نحن والتراث » نقطة انطلاق لفهم التطور الفكري للجابري.(4)

* أولا: بين الأيديولوجيا ونقد العقل

إن مشروع «نقد العقل العربي» عند محمد عابد الجابري، جاء كما تقدم، عبر إرهاصات فكرية واجتهادات نقدية متنوعة طالت مجالات متعددة ومختلفة كقضايا التربية، والتأليف الجامعي، والمناظرات الفكرية والفلسفية التي كانت بمثابة التمهيد لمشروع فكري نقدي،

سيتبلور فيما بعد على شكل مؤلفات فكرية متكاملة.. ولعل، كتاب «نحن والتراث» هو بمثابة الفاصل الحقيقي بين مرحلتين أساسيتين في مسار الجابري: مرحلة التمهيد وتبلور مشروع «نقد العقل العربي» وإعادة بناء الثقافة العربية الإسلامية.. ثم مرحلة تنفيذ المشروع، وهي المرحلة التي يمكن أن نسميها بمرحلة «نقد العقل». وبين المرحلتين يقع كتاب «نحن والتراث» وهو الكتاب الهام الذي يدشن فيه الجابري وقائع النقد الابستيمولوجي دون إغفال للنقد الأيديولوجي كأداة هامة وضرورية في قراءة التراث والثقافة العربية الإسلامية.

يقول الجابري في مقدمة الطبعة الثانية لكتاب «نحن والتراث»: «إن التساؤل حول مدى إمكانية الفصل بين الإبيستيمولوجي والأيديولوجي في الفكر الفلسفي سؤال مشروع تماما.. ولكن جانب التشكيك فيه سيصبح غير ذي موضوع عندما يتعلق الأمر بالفلسفة الإسلامية التي كانت ذات «وضعية» خاصة تختلف عن وضعية الفلسفة اليونانية والفلسفة الأوربية الحديثة.»(5)

عندما صدر كتاب « نحن والتراث» سنة 1980، كان له نفس الوقع الذي كان لكتب أخرى لمفكرين آخرين، لقد كان الوقع الذي أحدثه شبيها بذاك الذي أحدثه كتاب « الأيديولوجية العربية المعاصرة» لعبد الله العروي، وهو الكتاب الذي يقول عنه الكاتب نفسه، بعد عشر سنوات من صدوره: « أنه قطع بشكل مفتوح مع تقاليد طويلة في

التحليل تستند الى التحليل الاقتصادي، وتعريف غير واقعي لمفهوم الطبقات الاجتماعية » (6)

بهذا المعنى يكون التحام الفضاء النقدي الفكري الفلسفي خلال العقدين الأخيرين مسألة تنسج خيوطها عوامل موضوعية وذاتية، ويتحول عبرها الخطاب الفكري النقدي من مرحلة العوائق والقولبات والتصنيفات الجاهزة، الى مرحلة التأسيس والمساءلة العقلانية النقدية، ذلك لأن مسألة الحداثة سرعان ماستتخلص من براثين التحليل الاقتصادي وكليشيهات التصنيفات المؤدلجة والسياسوية..

إن مسألة الحداثة ستصبح « مسألة ذهنية (...) بتعبير أدق، مسألة أيديولوجية، مسألة تجد حلها المناسب لها على مستوى الأيديولوجية العربية المعاصرة وليس على مستوى التحليل الاقتصادي أو الاجتماعي (...) هكذا يعمل عبد الله العروي، في كتاباته الغزيرة، على الكشف عن الارتباط الذي يحكم « التاريخانية » بوجوده بين النقد الأيديولوجي من جهة، وتحديث العقل العربي من جهة أخرى وكيف يكون ذلك الارتباط معبرا الى عالم الحداثة المأمول.[إلا أن الجابري يسعى] إلى توضيح هذا الارتباط بين الأيديولوجيا وتحديث العقل.. ويرى أن هذا الارتباط، في فكر المثقف العربي ووجدانه، لايمكن أن يتحقق إلا بتوسط موضوع ثالث يسكت عنه العروي أو بالأحرى تغيبه النظرة التاريخانية التي يصدر عنها، هذا الموضوع الثالث الغائب أو المقصي والحاضر رغما عنا هو تراثنا العربي الإسلامي. كل حديث عن تحديث العقل العربي ينبغي

أن يكون حديثا ثلاثي الأبعاد: الحداثة، الأيديولوجيا، والتراث. تلك هي الأطروحة التي يروج لها محمد عابد الجابري، سواء في الكتابات التي عرض فيها الفكر العربي المعاصر، أو لتلك التي وقف فيها عند جوانب من التراث العربي الإسلامي، أو حاول فيها الإقبال على مغامرة استخلاص المقومات الكبرى للعقل العربي ولمكوناته، أو في كتابات ذات طبيعة «صحافية» الى حد كبير.» (7)

إن هذه الأبعاد الثلاثة هي التي تكون عند الجابري مايسميه «نقد العقل العربي» وهو المشروع الذي نقرأ به بذور الوعي في كتابات الجابري الأولى واللاحقة. ففي كتابه «نحن والتراث»، الذي يعتبره قراءات معاصرة في التراث الفلسفي العربي الإسلامي يقول «إن الهدف من عرض القراءات السائدة للتراث في الفكر العربي المعاصر، ليس «الأطروحات» التي تقررها أو تتبناها أو «تكتشفها» هذه القراءات أو تلك، وإنما يهمنا فيها جميعا طريقة التفكير التي تنتجها أي «الفعل العقلي» اللاشعوري الذي يؤسسها. إن نقد الأطروحات عندما يغفل الأساس المعرفي الذي تقوم عليه، هو نقد أيديولوجي للأيديولوجيا، وبالتالي فهو لايمكن أن ينتج سوى ايديولوجيا، أما نقد طريقة الإنتاج النظري، أي «الفعل العقلي» فهو وحده الذي يمكن أن يكتسي الصبغة العلمية ويمهد الطريق بالتالي لقيام قراءة علمية واعية.»(8)

إن كتاب « نحن والتراث » الذي نجعله مدخلا أساسيا لمشروع الجابري الفكري، والذي نبدأ به عرضنا لمشروع « نقد العقل العربي » يتكون من مدخل منهجي عام، وست دراسات فلسفية نقدية، الأولى حول الفارابي تحت عنوان « مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية »، والبحث الثاني حول ابن سينا، تحت عنوان « ابن سينا وفلسفته المشرقية، حفريات في جذور الفلسفة العربية بالمشرق »، والدراسة الثالثة حول « ظهور الفلسفة في المغرب والأندلس، ابن باجة وتدبير المتوحد »،أما البحث الرابع فهو حول ابن رشد وعنوانه: « المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس، مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد »، وعن ابن خلدون يفرد الجابري دراستين كاملتين الأولى تحت عنوان « ابستيمولوجيا المعقول واللامعقول في مقدمة ابن خلدون »، والثانية بعنوان :« ماتبقى من الخلدونية، مشروع قراءة نقدية لفكر ابن خلدون ».

يعتبر الجابري تلك الدراسات المتفرقة عبارة عن « قراءات معاصرة » لعدد من الوجوه من التراث العربي الإسلامي، أنجزت كل واحدة بمعزل عن الأخرى، « غير أن هذه القراءات، رغم تعددها بهذا الشكل، تصدر عن منهج واحد وعن رؤية واحدة مما يجعلها قراءة لاقراءات »(9)

هي قراءة لأنها تقترح وتقدم « تأويلا يعطي للمقروء « معنى » يجعله في آن واحد، ذا معنى بالنسبة لمحيطه،

الفكري-الاجتماعي-السياسي، وأيضا بالنسبة لنا نحن القارئين ».(10) وينعت الجابري تلك القراءة بصفة « معاصرة »، وهو بتلك الصفة يضع يده منذ البداية على طبيعة المنهج والرؤية التي تؤطر تلك « القراءة » وتوجهها، بل هي الأرضية الصلبة التي تؤسس المقاربة المنهجية والإجرائية التي يعتمدها الجابري في تعامله وقراءاته للتراث. فهو يوضح أن هذه القراءة تحرص « على جعل المقروء معاصرا لنفسه على صعيد الإشكالية والمحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي (...) وتجعل المقروء معاصرا لنا، ولكن فقط على صعيد الفهم والمعقولية »(11).

من هنا كان واضحا أن كتاب « نحن والتراث » ليس هو فقط قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي » بل مقدمة لعملية تأويل شاملة للتراث والعقل العربي « ذلك أن الجابري لم يشأ لقراءاته أن تكون مجرد دراسات تحليلية أو أعمال تجميعية فهو يقترح عبر قراءاته تأويلا معينا للتراث، أفضى به الى تقديم آراء جديدة والى الخروج باجتهادات جريئة وخطيرة تخالف الوجهة التي استقرت عليها معالجة تاريخ الفلسفة العربية منذ أكثر من قرن. وهي الوجهة التي بلورها بادئ الأمر المستشرقون ثم تابعها من بعدهم الباحثون العرب المحدثون وخاصة الرعيل الأول منهم أمثال إبراهيم مدكور وعبد الرحمان بدوي، وخليل الجر وجميل صليبا وغيرهم... فلقد سادت مع هؤلاء نظرة قوامها تناول تاريخ الفكر الفلسفي على شكل متصل ومتصاعد يبدأ بالكندي ويتأسس مع الفارابي، ويتطور مع ابن سينا، ثم يتقهقر مع

الغزالي، ليعود يتابع صعوده مع ابن رشد حيث يبلغ العقل العربي قمته. وحتى الاتجاه الجديد الذي يستخدم «المادية التاريخية» كمنهج لدراسة التراث، لم يخرج عن إطار هذه النظرة. ذلك أن أبرز ممثليه كما يبدو من محاولات حسين مروة وطيب تيزيني، ينظرون هم أيضا الى تاريخ الفكر الفلسفي كمسار «متصل» ولكن مع إبراز المحتوى المادي الذي ينطوي عليه نتاج الفلاسفة العرب بحيث يغدو هذا النتاج عبر تطوره بمثابة عقلانية مدرجة ومادية أو هرطقية متصاعدة. وبهذا يقع التباين بين الاتجاهين الكلاسيكي والماركسي على المضمون لا على المنهج.»(12)

لاشك أن الجابري في كتاب « نحن والتراث »، قام كما سبق ذكره، باقتراح مجموعة من «القراءات» في التراث الفلسفي العربي الإسلامي، وهي قراءات أنجزت كل واحدة منها بمعزل عن الأخرى، إلا أنها جمعت في كتاب لأن منهجا ورؤية موحدة تقف وراءها، كما أن المدخل العام الذي يضعه الجابري كمقدمة منهجية ونظرية يجعل من الدراسات تلتقي حول نفس الإشكالية النظرية والفكرية التي يعمل عليها، وهي تدشين عصر تدوين جديد» للعقل العربي. ولعل كل ذلك يجعل من الكتاب الذي نحن بصدده عبارة عن مدخل متكامل وعتبة سيتبعها مفكرنا بسلسلة من الكتب والدراسات تبلور أكثر فأكثر الإشكالية الفكرية التي يشتغل بها.

ولعل أهم مايشدنا أكثر في هذا الكتاب ويقربنا من إشكالية الجابري هو المدخل العام، الذي يطرح فيه بشكل مكثف، عناصر قراءته للتراث وطرق التعامل معه، فيبدأ ذلك بنقده للقراءات التراثية، والتي يعتبرها

جميعا قراءات سلفية، « فالقراءة السلفية للتراث، قراءة لاتاريخية، وبالتالي فهي لايمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث هو: الفهم التراثي للتراث. التراث يحتويها وهي لاتستطيع أن تحتويه لأنها: التراث يكرر نفسه ».(13)

أما القراءة الليبرالية للتراث العربي الإسلامي، فهي قراءة تتم عبر حاضر وتراث الغرب الأوربي، فيقرأ الليبرالي التراث قراءة أورباوية النزعة، بمعنى أنه ينظر إليه عبر الإطار المرجعي الأوربي، « ولذلك فهو لايرى إلا مايراه الأوربي. يتعلق الأمر إذن بـ« القراءة الاستشراقية التي تتخذ امتداداتها إلى الأساتذة العرب شكل «سلفية استشراقية » (14)

أما القراءة الماركسية فهي لاتختلف عن القراءتين السابقتين في شيئ (15) « لأن الفكر اليساري العربي المعاصر لايتبنى - في تقديرنا- المنهج الجدلي كمنهج لـ« التطبيق » بل يتبناه كـ« منهج مطبق ».وهكذا فالتراث العربي الإسلامي « يجب أن يكون: انعكاسا للصراع الطبقي من جهة: وميدانا للصراع بين «المادية » و«المثالية » من جهة أخرى. ومن ثمة تصبح مهمة القراءة اليسارية للتراث هي تعيين الأطراف وتحديد المواقع في هذا الصراع « المضاعف ». وإذا استعصى على الفكر « اليساري» العربي القيام بهذه المهمة بالشكل « المطلوب »، وهذا ماحدث، وهذا مايقلقه ويقض مضجعه، ألقى باللائمة على « التاريخ العربي غير المكتوب » أو تذرع بصعوبة التحليل أمام هذا التعقيد البالغ الذي «

تتصف» به أحداث تاريخنا.. وإذا أصر بعض المنتمين الى هذا الجناح على «اقتحام» الصعاب فصلوا الواقع التاريخي على القوالب النظرية. وفي هذه الحالة فإذا لم يسعفهم « الصراع الطبقي» قالوا بـ«التواطؤ التاريخي» وإذا لم يجدوا «مادية» قالوا بـ«الهرطقية». هكذا تنتهي هذه القراءة «اليسارية» العربية للتراث العربي الإسلامي إلى « سلفية ماركسية» أي إلى محاولة لتطبيق طريقة تطبيق « السلف الماركسي» للمنهج الجدلي، وكأن الهدف هو « البرهنة» على صحة « المنهج المطبق» لاتطبيق المنهج.»(16)

والجابري عندما ينتقد تلك القراءات من ناحية المنهج والرؤية، (17) فذلك لايعني « أن ثمة منهجا واحدا أو رؤية واحدة تؤطر قراءة الجابري. فهو يحاول الاستفادة من المنهج البنيوي والمعالجة الابستيمولوجية ويركز على وظيفة الفكر الاجتماعية والسياسية وعلى اكتشاف المضامين الأيديولوجية للنصوص، كما يدعو إلى الأخذ بنوع من «الحدس» لا هو الحدس البرجسوني أو الشخصاني ولا هو الحدس الظواهري ولا هو الحدس السينوي بالطبع، بل هو أقرب إلى رؤية ريادية استكشافية، بحسب تعابيره.»(18)

إذا انطلقنا من أن الأيديولوجيا هي في إحدى تعريفاتها الأولية وصياغاتها الألسنية، « خطاب»، فإن افتراضا كهذا يجرنا لا محالة الى حقيقة أخرى مفادها أن كل خطاب أيديولوجي يفصح عن معرفة من نوع

خاص، وطرح كهذا يجرنا، أيضا إلى اعتبار الخطاب الأيديولوجي خطابا موازيا للخطاب العلمي أو الفلسفي. (19)

بصدد قراءته لتاريخ الفلسفة العربية الإسلامية في علاقتها بالسياسة والأيديولوجيا، يقول الجابري « أن المحتوى المعرفي في الفلسفة الإسلامية، بل في كل فلسفة سابقة لمرحلتنا المعاصرة يشكل في معظمه مادة معرفية ميتة غير قابلة للحياة من جديد، أما بالنسبة للمضمون الأيديولوجي فالأمر يختلف إن له، بشكل من الأشكال «حياة أخرى» يظل يحياها على مر الزمن في صور مختلفة. »(20)

إن هذا التمييز الذي يأخذ طابعا منهجيا إجرائيا، ليكون في النهاية رؤية متكاملة ومنسجمة لتاريخ الفلسفة الإسلامية، وكذا التاريخ الأيديولوجي لهذه الفلسفة، هو تمييز يصدر عن قراءة لاخطية تغرق بقوة في جملة من المناهج والمفاهيم الإجرائية، والتي تمكن من قراءة ذلك التاريخ قراءة نقدية، تحتفظ لكل إشكالية فكرية أو فلسفية كانت، بارتباطها الابستيمي بالتاريخ الذي أفرز وأنشأ تلك الإشكالية، وأمدها بالتاريخية.

إلا أن هذا التمييز الذي يوجه قراءة الجابري لتاريخ الفلسفة والأيديولوجيا لايعني بأي حال من الأحوال « أن تاريخ الفلسفة أكثر أهمية من تاريخ الأيديولوجيات أو أقرب منه إلى الصواب. كل مافي الأمر أنه يتميز عنه سواء في طريقته أو المرامي التي يهدف إليها أو المفاهيم التي يوظفها. كما أن هذا لا يدل على أن هذين النوعين من

التاريخ يوجدان منفصلين عن بعضهما متمايزين تمام التمايز. إننا نلفيهما على العكس من ذلك عند نفس المفكر وفي نفس الكتاب. فالنقد الأيديولوجي لابد وأن يستند إلى أرضية فلسفية مثلما أن التاريخ الفلسفي لاينجو من قبضة الأيديولوجية (...) إن الفكر لايكون فلسفة إلا بمقدار ما يقوم ضد تاريخ الحقيقة، تاريخ الميتافيزيقا أي التاريخ كما تبينه الأيديولوجية. فالفلسفة مدينة بحياتها للأيديولوجية. ولامعنى لاستراتيجية الهدم إلا مقابل استراتيجية البناء. فلا موت بدون حياة ولاتعدد بدون وحدة، والفروق لاتعطي. وهي تسعى دوما لان تتطابق. بناء على هذا فإن باستطاعة النقد الأيديولوجي أن يكشف دوما، في قراءة تقدم نفسها على أنها قراءة فلسفية، الأبعاد الأيديولوجية لهذه القراءة، مثلما أن باستطاعة القراءة الفلسفية أن تناقش الأرضية التي يقوم عليها النقد الأيديولوجي.»(21)

ضمن هذه القراءة المغايرة، والتي تجعل من مفهومي «القطيعة»، و«التاريخية» أحد أدواتها المسخرة في تأويل النص والتاريخ، وتضع جانبا كل تأويل خطي ومجرد للتاريخ، وفيّ خضم هذه الرؤية يؤسس الجابري قراءته للفلاسفة المسلمين الذين يجمع أسماءهم في دراسات منسجمة للمنهج والرؤية والهدف. يقول الجابري بصدد تناوله للفارابي: «إن فلسفة الفارابي مشروع أيديولوجي وظف الفلسفة وعلومها للدفاع عن قضية (...) لقد ظهرلنا الفارابي من خلال القراءة التي قمنا بها لفلسفته السياسية والدينية في صورة جديدة تختلف كليا عن صورة ذلك الفيلسوف الذي تحدثنا عنه كتب التاريخ، صورة

جديدة تقدم لنا الفارابي، لامنعزلا ولامنقطعا عن الدنيا تحت الأغصان وبجوار الأعشاب والمياه داخل غوطة دمشق، بل منشغلا بمشاكل مجتمعه مثقلا بهموم معاصريه غير يائس ولا متألم ولا متضجر. لقد كان الفارابي متفائلا يؤمن بالتقدم وبقدرة العقل على حل جميع المشاكل فعاش «المدينة الفاضلة»، مدينة العقل، مدينة النظام والإخاء والعدل في حلم سخر فيه مختلف علوم عصره، علوم العقل خاصة» (22)

ووفقا للرؤية نفسها يضيف الجابري، بصدد قراءته الجديدة لابن سينا، والمغايرة تماما لكل تلك القراءات الخطية السابقة، قائلا:« أما ابن سينا الذي عاش في فترة بلغ فيها التمزق بالامبراطورية العربية مداه، وفي أحضان إمارات فارسية الموطن والاتجاه. وفي مناخ ثقافي علمي طبعه التنافس بين «المشرقيين» أهل خراسان عشيرته، و«المغربيين» أهل العراق والشام ومن يليهم غربا من خصوم قومه التقليديين، أما ابن سينا الذي خبر بنفسه، ومن خلال وظيفته كوزير لأحد الأمراء البويهيين، مدينة الواقع، مدينة الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية القلقة المضطربة، فلم يكن من الطبيعي ولامن المعقول أن يستعيد حلم الفارابي في إقامة مدينة فاضلة على وجه المعمور، مدينة العقل خاصة. نعم لقد تبنى ابن سينا المنظومة الفيضية الفارابية، ولكن لا ليوظفها في المجتمع والتاريخ، ولو على شكل حلم، بل ليتخذ منها قنطرة تنقله إلى السماء لـ«يحجز» هناك لنفسه. دون بدنه- مقعدا في «الدنيا» قبل« الآخرة». ذلك هو الوجه الآخر للشيخ الرئيس الذي انصرفنا بقراءتنا له إلى ابرازه، الوجه الذي ترسمه له

فلسفته المشرقية التي يعتبرها « الحق الذي لامجمجة فيه ». لقد كان من الضروري إبراز ذلك الوجه الظلامي الغنوصي في ابن سينا حتى نتمكن من تصحيح صورته في وعينا ونتعود على قراءة تاريخنا على ضوء معطياته الفعلية، لاتحت ضغط طموحاتنا الراهنة، ويجب ألا نتضايق من هذا الوجه السينوي المظلم الذي يتناقض تماما مع الوجه الذي يرسمه له كتابه العظيم « الشفاء ». فليس تراثنا وحده يجر معه مثل هذه الوجوه المتناقضة، بل إن عصرنا الحاضر المطل على القرن الواحد والعشرين يزخر بمثل تلك الوجوه، داخل الوطن العربي وخارجه. ومع ذلك، فابن سينا- حتى في فلسفته المشرقية، فلسفة:« الحياة الأخرى » في الدنيا والآخرة- كان منخرطا في صراعات عصره مناضلا عن قضية. ان مادعاه بالفلسفة المشرقية كان بالفعل خطابا لاعقلانيا، ولكنه كان في نفس الوقت خطابا أيديولوجيا بشكل، إذا نظرنا إليه من خلال امتداداته، مشروع فلسفة قومية (فارسية). والمهم بالنسبة إلينا ليس هذا الخطاب ولا دوافعه بل نتائجه: لقد كرس ابن سينا بفلسفته المشرقية اتجاها روحانيا غنوصيا كان له أبعد الأثر في ردة الفكر العربي الإسلامي وارتداده من عقلانيته المتفتحة التي حمل لواءها المعتزلة والكندي وبلغت أوجها مع الفارابي إلى لا عقلانية ظلامية قاتلة لم يعمل الغزالي والسهروردي الحلبي وأمثالهما إلا على نشرها وتعميمها في مختلف الأوساط. ذلك هو حكمنا على ابن سينا، أكبر فيلسوف وأكبر طبيب انتجته المدرسة الفلسفية في المشرق، وهو حكم اصدرناه بدون تردد ولامراعاة للسائد من التصورات، لأن ذلك في نظرنا هو حكم التاريخ عليه، التاريخ الفعلي الواقعي، لا « التاريخ » المكتوب » (23)

بهذه الطريقة كان طموح الجابري إلى تدشين مقاربة وفهم جديدين للتراث، وتأسيس طريقة جديدة لتفكيك النصوص وقراءتها قراءة عصرية نقدية بالمعنى العميق لكلمة نقد، و« التفكيك » عند الجابري يعني النظر إلى الموضوعات لا بوصفها مركبات بل بوصفها بنى. وتحليل البنية « معناه القضاء عليها بتحويل ثوابتها إلى تحولات ليس غير، وبالتالي التحرر من سلطتها وفتح المجال لممارسة سلطتنا عليها. هذا النوع من التحليل هو ماأسميه هنا بـ« التفكيك »: تفكيك العلاقات الثابتة في بنية ما بهدف تحويلها إلى لابنية، إلى مجرد تحولات » (24)

قراءة الجابري هذه ممثلة في نموذج « قراءات » « نحن والتراث » هي التي تقوده وستقوده لاحقا إلى كل تلك النتائج الجديدة وغير المعهودة في الدراسات التراثية، وهي نفس القراءة التي يواصلها بصدد تناوله للفلسفة العربية الإسلامية في المغرب العربي والأندلس. تلك الفلسفة التي « قطعت » مع إشكالية المشارقة لتتبنى اشكالية المغاربة (...) فبدأت الفلسفة العربية في الأندلس تستعيد وعيها بذاتها، وبالتالي دورها الطلائعي الريادي، مع بداية « الثورة الثقافية » التي دشنها ابن تومرت وواصلها خلفاؤه من بعده. » (25)

بهذا المعنى يكون ابن رشد وابن باجة وابن طفيل وابن خلدون من القمم الفلسفية التي لها فرادتها وتميزها وخصوصيتها في تفاصيل مشهد الفلسفة العربية الإسلامية الممتد من المشرق إلى المغرب، يقول

الجابري بصدد ابن رشد وابن خلدون: « الخطاب الفلسفي الرشدي عقلانية نقدية واقعية. لقد تحرر ابن رشد : معرفيا من هيمنة الجهاز الايبستيمولوجي الذي كرسته في المشرق مدرسة حران بكيفية خاصة والأفلاطونية الجديدة بكيفية عامة، وايديولوجيا من العوامل الاجتماعية- التاريخية التي صاغت حلم «المدينة الفاضلة» الفارابية و« الحكمة المشرقية السينوية فاتجه إلى معالجة العلاقة بين الدين والفلسفة بعقلانية واقعية تحفظ لكل من الدين والفلسفة هويته واستقلاله وتسير بهما في اتجاه واحد، اتجاه البحث عن الحقيقة. إنه جزء من خطاب عقلاني واقعي نقدي تميز به الفكر العربي الإسلامي في المغرب والأندلس على عهد الموحدين، خطاب كان هو الآخر مظهرا من مظاهر الصراع السياسي الصامت أحيانا، المتفجر أحيانا أخرى، بين مشرق الخلافة العباسية والفاطمية من جهة ومغرب خرج هو والأندلس عن سلطة الخلافة منذ بداية الدولة العباسية نفسها. ان الحذر في المجال السياسي يتحول إلى نقد في المجال الفكري. ان الواقعية النقدية الرشدية لم تكن امتدادا لنفس النزعة لدى ابن باجة وابن طفيل وحسب، بل كانت تتويجا لتيار نقدي ظل يتحرك في اتجاه واحد اتجاه « رد بضاعة المشرق إلى المشرق » في الفقه مع ابن حزم الظاهري، وفي النحو مع ابن مضاء القرطبي وفي التوحيد (الكلام) مع ابن تومرت وفي الفلسفة مع ابن رشد. هل حقق الخطاب الرشدي حلمه « الواقعي »؟ إنه على الرغم من تحول رياح التقدم نحو أوربا حاملة معها الخطاب الرشدي الذي سيعاد القاؤه هناك مرات ومرات لمدة قرون... فلقد أثمرت العقلانية الواقعية الرشدية في موطنه، المغرب والأندلس زهرة واحدة

على الأقل، مازال أريجها يحتفظ برائحته الزكية وروحه الرشدية إلى اليوم: إنها مقدمة ابن خلدون. لقد شاهد ابن خلدون رياح التقدم تتحول إلى بلاد الروم فاقتنع بأن زمن «الحلم» قد انتهى، وأن المهمة المطروحة «الآن» هي فحص الذي مضى، لاستخلاص الدروس و«العبر». وبالفعل فمقدمة ابن خلدون درس للعقل من العقل، وعبرة للتاريخ من التاريخ. إنها خطاب من الماضي إلى المستقبل.» (26)

تلك هي القراءات التي يقترحها الجابري لتاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، تاريخ يريده أن يكون موضوعا أيديولوجيا وليس معرفيا فما «ندعوه بـ«الفلسفة الإسلامية» لم تكن «قراءة متواصلة ومتجددة باستمرار لتاريخها الخاص»، كما كان الشأن بالنسبة للفلسفة اليونانية وكما هو الحال بالنسبة للفلسفة الأوربية منذ ديكارت إلى اليوم، بل إن الفلسفة في الإسلام كانت عبارة عن قراءات مستقلة لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية، قراءات وظفت نفس المادة المعرفية لأهداف أيديولوجية مختلفة متباينة.» (27)

وفي هذا الكتاب بالضبط، والذي نعتبره مدخلا لمشروع «نقد العقل العربي» اختار الجابري تدشين قراءة للتراث تتميز عن مختلف القراءات السائدة قراءة تبدأ بالنقد الأيديولوجي المسند إلى أرضية فلسفية، واستحضار لتاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، قبل أن ينتقل

في كتبه اللاحقة إلى نقد وتحليل «الخطاب العربي المعاصر»، إلى «نقد العقل العربي»، و«العقل السياسي». وكتاب «نحن والتراث» لايقف عند «المحتوى المعرفي للفلسفة الإسلامية، ولاتهمه اللوغنات التي يتخذها هذا المفهوم أوذاك عند هذا الفيلسوف أوذاك، في هذا المؤلف أو في غيره (...) فإن كانت هناك تحولات وحركة فهي للوظائف الأيديولوجية لالمادة المعرفية. والتاريخ تاريخ الأيديولوجية لاتاريخ الفلسفة» (28)

ولعل من بين أهم مايميز قراءات الجابري، هو توظيفه لمفهوم إجرائي هو مفهوم «القطيعة الابستمولوجية» (وهو المفهوم الذي سنعود إليه في الصفحات اللاحقة). يؤسس الجابري على أساسه نتيجة في غاية الأهمية والخطورة، إلى درجة أنها خلقت ردود فعل كبيرة لدى الباحثين والدارسين، ويذهب في شأنها إلى أن المدرسة الفلسفية في المغرب العربي والأندلس، ومع ابن رشد تحديدا، قطعت مع الإشكالية الفلسفية في المشرق العربي، ومع ابن سينا تحديدا. ذلك «أن الفلسفة العربية الإسلامية في المشرق كانت لاهوتية الايستيمي والاتجاه، بسبب استغراقها في إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة، وأن الفلسفة العربية في المغرب والأندلس كانت، ومع ابن باجة خاصة، علمية الإيبستيمي علمانية الاتجاه بفعل تحررها من تلك الإشكالية (...) وهذا لايعني، بطبيعة الحال، أنه لم تكن هناك «تيارات متشابهة» في المغرب والمشرق معا. ولكن تشابه أو عدم تشابه التيارات الثقافية لايستتبع، لانفيا ولاإثباتا، القطيعة الايبستيمولوجية» (29)

تلك إذن، أهم الخطوط التي تؤطر الكتاب الذي نحن بصدد عرضه، وهي خطوط عامة ترتبط بالمحتوى والمواد الاجرائية لهذه المضامين التي عمل عليها الكاتب في هذه القراءات، التي يريدها الجابري تأويلا جديدا ومغايرا للتراث، ولكن لابأس أن نتساءل في الختام مع عبد السلام بنعبد العالي، وعلي حرب حول التاريخ الأيديولوجي والمحتوى المعرفي الفلسفي في تراثنا العربي الإسلامي: « فأين تاريخ الفلسفة في الإسلام؟ هل صحيح أن المحتوى المعرفي في هذه الفلسفة ميت؟ وهل صحيح أن تاريخ الفلسفة لم يعرف مخاضا خاصا؟ » (30). ثم « هل القيمة المعرفية لأية فلسفة غير معاصرة لنا ليست قابلة للحياة كما يذهب باحثنا، وأن ما يبقى منها هو مضمونها الأيديولوجي؟ وهل الفلسفة الإسلامية لم تتوصل حقا إلى أشياء جديدة على الصعيد المعرفي، بل اقتصرت أهميتها على دورها الاجتماعي والسياسي؟ » (31)

أسئلة أولى نطرحها على كتاب « نحن والتراث »، على أن نطرح غيرها حول المنهج والرؤية والمفاهيم في فصل لاحق، وهي أسئلة ترتبط ارتباطا وثيقا بالأسئلة الأولى، تماما كما ترتبط أفكار كاتبنا عبر كل كتاباته وأبحاثه لتشكل في النهاية المشروع الموسوم « نقد العقل العربي ».

❊ ثانيا: خطاب العقل

لايمكننا أن نزعم، ونحن نتناول كتاب « الخطاب العربي المعاصر » بالعرض، أن هذا الكتاب لحظة فكرية منقطعة عن سابقتها « نحن والتراث »، فالكتاب الذي نحن بصدده ورغم اختلاف موضوعه إلا أن

هناك خيطا فكريا رفيعا يربطه بسابقه، وكذا الكتب اللاحقة به، « لقد اتخذت الآراء الواردة في كتاب «نحن والتراث» بعضا من الأهمية لسببين مترابطين: أولا من حيث أنها تميز نفسها من الناحية المنهجية فتضع نفسها في موقف حوار ونقد مع أهم وجهات النظر المتعلقة بالتراث. وثانيا لأن الإشكالية الأساسية في الفكر العربي المعاصر إشكالية تراثية يتخذ فيها التراث أهمية معرفية وأيديولوجية متميزة، بحيث أن كل وجهات النظر المختلفة نظريا ومعرفيا وأيديولوجيا تحاول أن تجد لنفسها دعامة في التراث بأكمله أو في اتجاه معين يؤخذ لديها بوصفه رمزا للتراث في حقيقته الإيجابية. إن هذه الإشكالية كانت قابلة لاحتواء وجهة نظر الجابري حول التراث. غير أننا نعتقد أن مواجهة الجابري لاشكال التراث قد وضعه بصورة في مواجهة الفكر العربي المعاصر بكل إشكالاته. فإشكال التراث إشكال مركزي ضمن واقع الفكر العربي المعاصر، والموقف من التراث لايعتبر موقفا من التراث الماضي فحسب، بل إنه في الوقت ذاته موقف معاصر، لذلك كله فإننا نعتقد أن الجابري الذي عالج مسألة التراث قد تكون لديه وعي بأن اكتمال وجهة نظره يقتضي مجاوزة مسألة التراث، والانتقال إلى محاورة الفكر العربي في كل إشكالاته، فلئن كان كتاب «نحن والتراث» قد اجتهد في أن يبرز أن كل الرؤى المتعلقة بالتراث هي رؤى سلفية وإن يختلف المرجع- السلف الذي تعود إليه، فقد بقي على الجابري أن يبحث عن الشروط التي جعلت الفكر العربي لاينتج إلا رؤى سلفية عن التراث، بل وأكثر من ذلك البحث في الشروط التي جعلت من مسألة التراث اشكالا لايحتل موقع المركز من القضايا التي واجهها الفكر

العربي المعاصر. نعتقد أن هذه المرحلة الأكثر توسعا في البحث هي موضوع الكتاب الجديد للجابري: الخطاب العربي المعاصر » (32)

رغم أن كتاب « نحن والتراث » عند صدوره سنة 1980، أحدث نفس الوقع الذي أحدثه كتاب عبد الله العروي « الأيديولوجية العربية المعاصرة »، وأثار الكثير من النقاش والاختلاف والتأويل، تماما ككتاب عبد الله العروي، إلا أن كتاب هذا الأخير لم يقارن أو يدرس في علاقته بكتاب « نحن والتراث » بعكس الكتاب الذي نحن بصدد التعرض له « الخطاب العربي المعاصر ». فالكتاب يبدو أنه غريبا عن مشروع العروي، بل هو فكرة جديدة « يبدو أن صاحبها يستعيد بصورة ضمنية موضوع المحاولة التي قام بها العروي ليعيد بناء تصور جديد عن موضوعها، وتقديم طريقة جديدة للتفكير في هذا الموضوع (...) إن هذا الكتاب يتعلق في نظرنا بالأيديولوجيا العربية المعاصرة. فهو يدرس بصورة نقدية كل أنماط الخطاب السائد في الفكر العربي المعاصر على اختلاف ميادينها من خطاب مجتمعي وسياسي وديني وفلسفي..إلخ. وبالرغم من اختلاف طريقة المعالجة واختلاف المنطلق الأيديولوجي والمعرفي، وتباين النتائج بين العروي والجابري، فإن الجابري يستعيد موضوع كتابة العروي، ولكن دون اعتراف أو تصريح واضح. » (33)

ولعل الاختلاف الوحيد أو البين هو أن العروي عالج الايديولوجية العربية المعاصرة من خلال نماذج ثلاثة يمثلها أشخاص الشيخ والزعيم السياسي وداعية التقنية، في حين أن الجابري اتجه إلى دراسة الخطاب

العربي المعاصر لا من خلال نماذج الشخصيات، كما فعل العروي، بل بدراسة الأنماط المختلفة للخطاب العربي المعاصر (34)

وهكذا، إذن، ينقلنا «الخطاب العربي المعاصر» معه عبر أربعة أنواع أساسية من الخطاب، وخلال حوالي 200 صفحة تقريبا، فنقرأ بعد المقدمة المنهجية والإشكالية، والتي يضعها تحت عنوان «الخطاب...القراءة»، نقرأ أربعة عناوين على شكل فصول هي: الخطاب النهضوي، والخطاب السياسي، والخطاب القومي، والخطاب الفلسفي. بالإضافة إلى «خلاصات وآفاق» وهي عبارة عن خاتمة تحت عنوان:« من أجل الاستقلال التاريخي للذات العربية».

وقبل أن نعرض للكتاب الذي نحن بصدده، لا بد أن نعرض للموقع الذي يشغله ويحتله هذا الكتاب من مسار فكر الجابري، ومن ثم مشروعه النقدي عموما.. لاشك أن مسار فكر الجابري، وإضافة إلى ماسلف ذكره في بداية هذا الفصل، هو مسار متنوع وغني، وهو أيضا متماسك ضمن وحدة وانسجام تبرز ملامحها عبر تلك المحطات الفكرية الكبرى التي ينسجها الجابري، فبعد مرحلة البدايات أو الإرهاصات الأولى، والتي شملت عددا كبيرا من الاهتمامات والانشغالات الثقافية والفكرية والتربوية وحتى السياسية. يمكن الحديث بعد ذلك عن ثلاث محطات أساسية في مسار فكر الجابري ومشروعه النقدي وهي: التراث، ثم الخطاب العربي، ثم العقل العربي.

فأما المحطة الأولى فيمثلها كتاب «نحن والتراث»، أما كتاب «الخطاب العربي المعاصر» فيمثل المحطة الثانية من الإشكالية النظرية التي يشتغل عليها الجابري «من كونها متعلقة بالتراث فحسب، إلى

كونها موقفا من الفكر العربي المعاصر بصفة عامة. إن الهدف يصبح هنا لامحاورة المواقف من التراث، بل محاورة الخطاب العربي بصفة عامة وتحليل آلياته ومعرفة ماسمح ضمنه لمسألة التراث بأن تغدو مسألة مركزية، ومن وجهات النظر بصدد هذه المسألة إلى أن تكون رغم تعارضها الظاهر متفقة في اتسامها بالسلفية، بالرغم من اختلاف السلف الذي يرجع إليه كل منها. ولكن الخطاب العربي ليس، في نهاية التحليل، إلا نتاجا لعقل عربي قد تكون على التفكير وفقا لآليات معينة. ولذلك فإننا نعلم المرحلة اللاحقة من المسيرة الفكرية للجابري: إنها البحث في العقل العربي المنتج للخطاب إن تحليل الخطاب قد يبرز لنا تناقضات هذا الخطاب، قد يشخصها ولكن هذا التحليل وحده غير قادر على تفسير تلك التناقضات أو رفعها. ينبغي الانتقال إلى ماهو أعمق من ذلك، أي إلى نقد العقل العربي المنتج للخطاب. وهكذا فإننا نصل مع الجابري إلى ضرورة القيام بمهمة كانطية (نسبة إلى كانط) يصبح فيها نقد العقل مهمة أساسية مع فارق واضح هو أن الأمر لايتعلق عند الجابري بالميتافيزيقا بل بالخطاب العربي.» (35)

يقترح علينا الجابري قراءة معينة كخطوة لنقد الخطاب العربي المعاصر، فهي ليست قراءة «استنساخية»، تحاول جاهدة أن تتبنى نفس البعد الذي يتحدث منه صاحب النص» (36)، ولاهي أيضا قراءة «تأويلية» « تساهم بوعي في إنتاج وجهة النظر التي يحملها، أو يتحملها الخطاب» (37). هي إذن، ليست قراءة تقف عند حدود التلقي المباشر للخطاب، ولاقراءة تريد إعادة بناء ذلك الخطاب (38)، بل هي قراءة « تشخيصية» « بمعنى أنها ترمي إلى «تشخيص» عيوب الخطاب وليس

إلى إعادة بناء مضمونه (...) وبعبارة أخرى إن قراءتنا هذه تريد أن تعرض وتبرز ماتهمله أو تسكت عنه أو تتستر عليه أو تحاول إذابته القراءتان السابقتان. إنها كشف وتشخيص للتناقضات التي يحملها الخطاب سواء على سطحه أو داخل هيكله العام، سواء كانت تلك التناقضات مجرد تعارضات أو جملة نقائض.» (39)

وعن كيفية القراءة التشخيصية للخطاب يقول الجابري « لم يكن من الممكن القيام بمثل هذا «التشخيص» بدون «مادة» يجري عليها. بل لقد كان لابد من اتخاذ محتوى الخطاب- منطوقه ومضمونه- مطية للتعرف على «كيف» الخطاب.. وفي هذا الصدد عمدنا إلى المزاوجة بين المعالجة البنيوية والتحليل التاريخي، ولكننا لم نعمد إلى « الطرح الأيديولوجي» - كخطوة ثالثة كما فعلنا في دراسات سابقة (انظر كتابنا: نحن والتراث)- لأن همنا لم يكن إبراز تاريخيته، بل بالعكس: الكشف عن لاتاريخيته، عن انقطاع العلاقة بين منطوقه ومضمونه. ولذلك انصرفنا باهتمامنا كله إلى بنيته المنطقية وأسسه الابستيمولوجية. وهكذا فمن جهة، نظرنا إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر من خلال القضايا التي يعالجها وليس من خلال التيارات الأيديولوجية التي تتقاسمه. نظرنا إلى هذه القضايا في ترابطها وتشابكها، أي بوصفها مجموعة مشاكل فكرية إشكالية أو بنية فكرية واحدة. ولكننا من جهة أخرى لم نتعامل مع هذه القضايا تعاملا «صوريا»، بل عرضناها في «تطورها» التاريخي، ولكن لا في سياق تركيبي بل بأسلوب تفكيكي، هدفنا من ورائه. كما قلنا قبل ابراز ضعف الخطاب وحمله على الكشف بنفسه عن تناقضه وتهافته.» (40)

إن قراءة الجابري هذه للخطاب العربي المعاصر في مستوياته الأربعة: الخطاب النهضوي، والخطاب السياسي، والخطاب القومي، والخطاب الفلسفي تجرنا إلى حصر وتحديد عدد من المميزات والخصائص العامة لهذا الخطاب في جملته وهمومه، فهو يتميز بخاصية أولى لزمته منذ مائة عام، وهي فشله في تحقيق هدفه، أي النهضة، فالخطاب العربي المعاصر، هو في جميع أصنافه، خطاب من أجل النهضة. ومع ذلك فقد فشل في أن يقدم للنهضة المنشودة النظرية التي يمكن أن تسترشد بها. أما الخاصية الثانية التي ميزت الخطاب العربي المعاصر فهي فشله في أن يحقق أي نوع من التقدم لأنه خطاب مافتئ يكرر معالجة نفس القضايا، ويدور في فلك نفس المفاهيم، ويحوم حول نفس الحلول. وخاصيته الثالثة فتتمثل في علاقته بالواقع، فهو يحيا علاقة غير مباشرة مع واقعه وهذه الخاصية، في نظر الجابري، يتميز بها الخطاب السياسي بشكل بارز. أما الخاصية الرابعة، في نظر الجابري، فهي مكملة لسابقتها، وهذه الخاصية يؤكدها الجابري بصدد حديثه عن الخطاب النهضوي، فهو خطاب عن النهضة لا بوصفها واقعا قائما يعبر عنه المفهوم الذي يستخدمه، بل بوصفها واقعا مأمولا تحقيقه. كما يتميز الخطاب العربي المعاصر، كخاصية خامسة، بكونه خطابا سلفيا « فالفكر العربي الحديث والمعاصر من هذا القبيل، ولذلك كان معظمه سلفي النزعة والميول، وإنما الفرق بين اتجاهاته وتياراته في نوع السلف الذي يتحصن به كل منها. » (41)

وعند حديثه عن الخطاب الفلسفي، يسجل الجابري خاصية سادسة

يتميز بها الخطاب العربي المعاصر، الفلسفي منه على الخصوص، وتتمثل في التناقض مابين طموحه تانهضوي وميوله اللا عقلانية. يقول الجابري «التناقض بين الطابع العقلاني للأهداف والطابع اللا عقلاني للتفكير هو السمة البارزة في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر.» (42)

وأخيرا يتميز الخطاب العربي المعاصر، كخاصية سابعة، بنوع من التناقض بين المضامين الأيديولوجية والصياغات المعرفية، فالخطاب العربي المعاصر يتميز بضعف في التكوين المعرفي، ضعف يتم إخفاؤه بغطاء المضامين الأيديولوجية (43)

ويقول الجابري في مكان آخر معلقا على الخطاب العربي المعاصر كخطاب عاجز عن أي إبداع، ضمن أزمة مزمنة تتصل ببنيته العميقة، والتي هي في نظره «العقل العربي» ذاته: «إن الخطاب العربي الحديث والمعاصر لم يسجل أي تقدم حقيقي في أية قضية من قضاياه منذ أن ظهر كخطاب يبشر بالنهضة ويدعو إليها انطلاقا من أواسط القرن الماضي. لقد بقي هذا الخطاب، طوال هذه الفترة، ومازال إلى اليوم، سجين «بدائل»، يدور في حلقة مفرغة لايتقدم إلا ليعود القهقرى لينتهي به الأمر في الأخير، لدى كل قضية، إما إلى إحالتها على «المستقبل» وإما إلى الوقوف عندها مع الاعتراف بالوقوع في «أزمة» والانحباس في «عنق الزجاجة». ومن هنا تجلى لنا زمن الفكر العربي الحديث والمعاصر زمنا راكدا جامدا «ميتا» أو كابلا لأن يعامل كزمن

« ميت » أو على الأقل لاشيء يغير من ماجريات الأمور فيه إذا عومل كزمن ميت. » (44)

عن أسباب والعوامل التي جعلت زمن الفكر العربي زمنا ميتا يعيش معاناة أزمة إبداع عميقة، يرجع الجابري ذلك إلى « أنه فكر محكوم بنموذج / سلف مشدود إلى عوائق ترسخت داخله وتتعلق أساسا بنوع الآلية الذهنية المنتجة له، اضافة إلى كونه فكرا إشكاليا ماورائيا يتعامل مع المكنات الذهنية كمعطيات واقعية ويكرس خطاب اللاعقل في مملكة العقل، وفي إطار هذا التحليل أبرزنا أن « النموذج/ السلف » هو الذي يتحمل القسط الأوفر من المسؤولية فيما يعانيه الفكر العربي المعاصر من أزمة وفشل. ذلك أنه سواء تعلق الأمر بأطروحات الداعية السلفي أو الداعية الليبرالي أو الداعية الماركسي فهناك دوما « نموذج/ سلف » يشكل الإطار المرجعي لكل منهم: به يفكر وعليه يقيس وفي ضوئه يرى ويوحي منه يقرأ ويؤول. وإذا فـ « النموذج/ سلف » هو الذي يغذي عوائق التقدم والإبداع في الفكر العربي، فهو الذي يصرفه عن مواجهة الواقع ويدفع به إلى التعامل مع المكنات الذهنية كمعطيات واقعية، وأخيرا وليس آخر، هو الذي جعل الذاكرة، وبالتالي العاطفة واللاعقل، تنوب فيه عن العقل » (45)

إن الجابري لايقف عند تشخيص عيوب وتناقضات الخطاب العربي المعاصر، إنه يتجه مباشرة إلى نقد المفاهيم التي يوظفها هذا الخطاب في قاموسه منذ مائة عام، فهو يلاحظ أنها مفاهيم « مستقاة كلها إما من الماضي العربي الإسلامي أو من الحاضر الأوربي، حيث تدل تلك

المفاهيم في كلتا الحالتين على واقع، ليس هو الواقع العربي الراهن، بل هو واقع معتم غير محدد، مستنسخ إما من صورة الماضي المجد وإما من صورة «الغرب- المستقبل» المأمول. من هنا انقطاع العلاقة بين الفكر العربي وموضوعه: الواقع العربي، الأمر الذي يجعل من خطابه خطاب تضمين لاخطاب مضمون: ان مفاهيم النهضة والثورة والأصالة والمعاصرة والشورى والديمقراطية والعروبة والإسلام والحكومة الإسلامية والوحدة العربية والاشتراكية والبرجوازية والبروليتاريا والصراع الطبقي..إلخ مفاهيم غير محددة في الخطاب العربي، بمعنى أنها لاتحيل إلى شيء واضح ومحدد في الواقع العربي. ولذلك فهي عندما يوظفها هذا الخطاب تكون قابلة لأن تدخل مع بعضها في علاقات غير مضبوطة، فتنوب عن بعضها أو تتحول إلى «بدائل» خطابية كلامية بدل أن تكون دوالّ على معطيات واقعية.» (46)

إن تحليل الخطاب العربي المعاصر، قاد الجابري إلى وضع ملاحظة واكتشاف حقيقة حول مايسميه بـ« الاستغلال التاريخي للذات العربية »، والتي يرى أنه لا من سبيل إليها «إلا بالتحرر أولا وقبل كل شيء من سلطة النموذج/ السلف وآليات التفكير التي يكرسها وتكرسه في آن واحد: آليات المقايسة والمماثلة التي تقوم على قياس الغائب على الشاهد والحاضر على الماضي. وهذا ما يتطلب إعادة شاملة للفكر العربي، كأداة وكمحتوى، قوامها تدشين «عصر تدوين» جديد يقطع مع الطريقة التي كانت في حقيقتها وجوهرها امتدادا لأساليب التفكير القديمة التي انحدرت إلى الفكر العربي من «عصر التدوين»

الأول على عهد العباسيين والتي تفسخت وتكلست طوال عصر الجمود على التقليد: عصر الانحطاط.» (47)

بـ «الخطاب العربي المعاصر» يكون الجابري قد خطا خطوة حاسمة نحو «نقد العقل العربي»، إن هذا الكتاب الذي عمدنا إلى عرضه هنا هو «مقدمة لمهمة مقبلة من تطوره الفكري هي نقد العقل العربي. فالعقل العربي هو البنية العميقة، البنية التحتية للخطاب العربي المعاصر (...) ومن الأكيد أن نقد العقل العربي مهمة لا غنى عنها، في نظر الجابري، لكل فلسفة تريد، حقا، أن تتجاوز مظاهر فشل الخطاب العربي المعاصر وثغراته. فحتى أكثر اتجاهات الخطاب العربي دعوة للحداثة والمعاصرة تبدو مناقضة لمهمتها لأنها لم تقدم لذلك بنقد الأداة المنتجة للخطاب، أي العقل العربي.» (48)

بهذا المؤلف، يكون الجابري قد انتهى من مرحلة التمهيد لمشروعه الفكري، ويكون الحديث عن نقد العقل العربي حديثا مشروعا بعد إتمام مرحلتين أساسيتين في مشروع النقد: مرحلة التراث، ثم الخطاب الغربي..

* ثالثا: من الخطاب إلى نقد العقل

لقد التزمنا منذ البداية في حديثنا عن فكر الجابري بالانطلاق من أن كتاب « نحن والتراث »، «ومدخله العام» بشكل خاص، هو مقدمة المشروع الفكري النقدي الذي يعمل عليه الجابري «نقد العقل العربي»، ثم في مرحلة لاحقة اعتبرنا «الخطاب العربي المعاصر» هو التمهيد الضروري لمثل هذا النقد، على اعتبار أن الجابري يباشر «نقد العقل العربي» على ثلاث مراحل أو محطات وهي: التراث، ثم الخطاب والفكر

العربي، وأخيرا العقل العربي نفسه.

ومع ذلك فإن الكتاب الذي سنعرض له في هذا الحيز، وهو كتاب « تكوين العقل العربي ». (49) والذي هو بمثابة الجزء الأول من « نقد العقل العربي »، يعتبره الجابري عبارة عن مدخل فقط للجزء الثاني أي كتاب « بنية العقل العربي »، يقول الجابري « فإذا كنت اعتبرت كتابي ماقبل الأخير « الخطاب العربي المعاصر » كتمهيد لنقد العقل العربي وكإثارة الانتباه، فيبدو لي الآن وكأن هذا الجزء ظهر هو كمجرد مدخل للجزء الثاني ». (50)

مرة أخرى، ومع صدور كتاب « تكوين العقل العربي » سنة 1984، حاول الكثير من القراء والمنشغلين بالدراسات التراثية أن يبحثوا لهذا الكتاب عن مكان أو موقع له في خضم الكتابات والمشاريع الفكرية النقدية، التراثية منها على الخصوص، فهاهو أحدهم يحاول أن يبحث للكتاب عن مكان في سياق القراءات المعاصرة للتراث، كقراءة « حسين مروة » في « النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية »، ومحاولة الطيب تيزيني في « التراث والثورة »، ثم محاولة حسن حنفي التي بدأها بكتاب « التراث والتجديد » (51) باحث آخر يذهب إلى حد تشبيه « تكوين العقل العربي » بكتاب الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو « أركيولوجيا المعرفة » (52) ويعتبر أن كتاب الجابري جاء « ليسد فراغا، نظريا، وثغرة يشعر بها دراسو مؤلفاته وعلى الخصوص، « نحن والتراث »، فمجمل الانتقادات والاعتراضات التي طرحت حول هذا الكتاب الأخير، وحول الفروض المنهجية التي ينطلق منها، تلقى

جوابها في «تكوين العقل العربي»، الذي يعد بحق « أركيولوجيا المعرفة العربية»، تنبش في العقل العربي وآلياته، كما تحفر منقبة عن آثار ومعالم وأصول النظم المكونة للثقافة العربية الإسلامية.» (53)

أما الأستاذ علي حرب، فيعتبر الكتاب «مطمح ثقافي جليل، بل هو عمل فكري تأسيسي لايمكن إلا أن يذكرنا بآثار فكرية كبرى أحدثت أثرا بالغا في تطور الفكر الفلسفي وفي الثقافة العقلية عامة، مثل كتاب «نقد العقل الخالص» للفيلسوف كانط الذي عده البعض «ثورة عقلية»،أو كتاب « تكوين العقل العلمي» لغاستون باشلار الذي افتتح أفقا جديدا في مجال البحث في أصول المعرفة العلمية وأسسها، أي مااصطلح على تسميته بـ «الابستيمولوجيا»».(54)

إن كتاب «تكوين العقل العربي» يأتي لاستئناف النظر في معطيات الثقافة العربية، ولفحص وتأكيد ماذهب إليه الجابري من أطروحات فكرية ومنهجية تعيد النظر في مسلمات الثقافة العربية، وتواصل مغامرتها الفكرية النقدية التي تم تدشينها في كتابات سابقة، ويواصل الجابري فحصها من جديد وتأكيدها أو تعديلها في هذا الكتاب، وهي أطروحات « تتم وتؤطر وتبرهن على صلاحية اجتهادات ودعاوي «نحن والتراث» و«الخطاب العربي المعاصر»، يتم الدفاع عنها بوسائل وأساليب مختلفة ومتعددة خلال كل فصول الكتاب». (55)

يضم كتاب « تكوين العقل العربي» قسمين أساسين، الأول تحت عنوان « مقاربات أولية»، ويضم ثلاثة فصول، ففي هذا القسم يحدد

الجابري تصوره العام للموضوع، وعبر فصوله يتساءل ويجيب على الأسئلة التالية: مامعنى «العقل العربي»؟ ماعلاقة العقل العربي بالثقافة العربية؟ ماطبيعة التقدم في هذه الثقافة وكيف يتحدد زمنها؟ ثم ماهو الإطار المرجعي للثقافة والفكر العربيين؟.

أما القسم الثاني من الكتاب فهو تحت عنوان:« تكوين العقل العربي: المعرفي والأيديولوجي في الثقافة العربية»، ويضم تسعة فصول انصرف فيها الجابري «إلى البحث في مكونات الثقافة العربية، عن النظم المعرفية التي تؤسسها وتتصادم داخلها. وكان هدفنا في هذه المرحلة الأولى من البحث استخلاص هذه النظم بوصفها مناهج ورؤى (...) وفي عملية «الاستخلاص» هذه سلكنا مسلكا تكوينيا، فتتبعنا «تطور» الثقافة العربية ككل، من البداية التي اخترناها، حريصين على النظر إلى فروع هذه الثقافة (نحو، فقه، كلام، بلاغة، تصوف، فلسفة..) كغرف في قصر واحد، متصلة مترابطة، يقود بعضها إلى بعض عبر أبواب ونوافذ... وليس كخيام منعزلة مستقلة منصوبة في ساحة غير ذات سور ولاسياج، كما هو حال النظرة السائدة. لقد قمنا برحلة داخل أروقة الثقافة العربية، رحلة نقدية، انصرف اهتمامنا خلالها إلى أسس هذه الأروقة وأعمدتها، وليس إلى معروضاتها.» (56)

ويضع الجابري في النهاية خاتمة تحت عنوان « العلم والسياسة في الثقافة العربية»، يخلص فيها إلى نقطة هامة وأساسية وهي أنه « في التجربة الثقافية العربية يجب أن نضع السياسة مكان العلم في

التجربتين اليونانية والأوربية الحديثة. وبعبارة أخرى إن الدور الذي قام به العلم عند اليونان وفي أوربا الحديثة في مساءلة الفكر الفلسفي (والديني) ومخاصمته وفك بناءاته وإعادة تركيبها..إلخ قد قامت به السياسة في الثقافة العربية الإسلامية.» (57)

«تكوين العقل العربي»، إذن، هو الجزء الأول من المشروع الفكري النقدي الموسوم بـ«نقد العقل العربي»..ماذا يقصد الجابري من هذا المشروع وماهي الإشكالية المحورية التي تشكل متن المشروع؟ سؤالان ضروريان من أجل التقدم في الكشف عن إشكاليات وبالتالي مكونات المشروع الفكري للجابري، فأما السؤال الأول فتبرره الحاجة الملحة إلى تدشين عصر تدوين جديد، بتعبير آخر النهضة العربية المنشودة.. أما الإشكالية المحورية في «نقد العقل العربي» فهي نقد العقل نفسه، يقول الجابري: «والآن وقد انتهى بنا التحليل إلى مطلب أساسي ملح هو ضرورة نقد الفكر العربي كأداة أي كعقل، يجب أن نبدأ بطرح السؤال التالي: هل الفكر بهذا المعنى، أي بوصفه أداة «لاغير» خال هو نفسه من كل محتوى؟ أو ليست الأداة-أي أداة- عبارة عن جهاز أو بنية؟ ثم ألا يمكن التمييز في كل أداة أو جهاز بين الفاعلية التي تمارسها وبين مابه قوام هذه الفاعلية؟ إن الأداة التي نحفر الأرض بها- المعول مثلا- تستمد هويتها، ولنقل ماهيتها، من فاعليتها: الحفر، ولكنها تستمد قدرتها على الحفر من أجزائها وطريقة تركيبها وأيضا من أسلوب استعمالها..أفلا ينطبق هذا أيضا على «أداة التفكير» سواء سميناها «الفكر» أو «العقل»؟ (58)

فإذن يمكن تلخيص الإشكالية المحورية في « تكوين العقل العربي »، وفي مشروع الجابري عموما في نقد الأداة التي يعتملها الفكر العربي في جميع مراحله ابتداء من عصر التدوين إلى اليوم، والأداة هنا هي « العقل العربي » ذاته، ولكن بوصفه أداة وليس محتوى، وهذا التمييز هوبيت القصيد في كتاب الجابري، يقول الجابري:« نحن عندما نتحدث عن « العقل العربي » في هذا الإطار إنما نعني به الفكر، أو القوة المفكرة بوصفها أداة للانتاج النظري والفني والعلمي صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها، هي الثقافة العربية بالذات، الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام وتعكس واقعهم أو تعبر عنه وعن طموحاتهم المستقبلية كما تحمل وتعكس وتعبر، في الوقت ذاته، عن عوائق تقدمهم وأسباب تخلفهم الراهن. لقد اخترنا إذا ربط « العقل العربي » بالثقافة التي ينتمي إليها، الثقافة التي أنتجته ويعمل هو على إعادة إنتاجها. ومعنى ذلك أننا ننظر إلى العقل بوصفه عقلا مكونا (raison constituante) حسب تعبير لالا ند أي فاعلية منتجة لثقافة، وعقلا مكونا (raison constituee) حسب تعبير الفيلسوف نفسه، أي مجموع المبادئ والقواعد الفكرية المؤسسة لتلك الفاعلية، والتي تشكل في الوقت ذاته القاعدة (base) الابستيمولوجية لتلك الثقافة،أو نظامها المعرفي. وواضح أن هذا الربط يعطي لعبارة « العقل العربي » مايبررها، فهو « عربي » بمعنى أنه قد يكون داخل الثقافة العربية في الوقت ذاته الذي يساهم في تكوينها وإعطائها خصوصيتها، كما أنه- أي هذا الربط- يمكننا من تحليل مكونات هذا العقل ورصد نشاط بنيته على أرضية ملموسة ومشخصة هي الثقافة العربية ونظمها المعرفية » (59)

ومن أجل استجلاء تلك الفاعلية أو الأداة كان لابد من رصد نشاط بنيتها على أرضية يحدد معالمها الجابري من خلال التصنيف الإجرائي الهام الذي يضعه للثقافة العربية، يقول الجابري: « إن التحليل أدى بنا إلى رصد ثلاثة نظم معرفية متمايزة ومتصادمة، في الثقافة العربية، وذلك منذ بداية تشكلها، كثقافة عالمة، مع عصر التدوين والترجمة، العصر العباسي الأول، نظم معرفية ثلاثة يقدم كل منها رؤية خاصة للعالم ويوظف مفاهيم معينة وأليات في إنتاج المعرفة معينة كذلك...هذه النظم المعرفية الثلاثة هي:

أ-النظام المعرفي البياني الذي تحمله اللغة العربية، وقد كان يؤسس وحده المجال التداولي والحقل المعرفي للفكر العربي على عهد الرسول والخلفاء الراشدين والدولة الأموية. لقد تفنن هذا النظام البياني، رؤية ومفاهيم ومنهجية، من خلال نشأة ونموالعلوم العربية الإسلامية الخالصة، أعني النحو واللغة والفقه والكلام والبلاغة فأصبح يكرس رؤية للعالم قائمة على الانفصال واللاسببية، ومنهاجا في إنتاج المعرفة قوامه قياس الغائب على الشاهد أو الفرع على الأصل.

ب-النظام المعرفي العرفاني (الغنوصي)، وقد انتقل إلى الدائرة العربية من الموروث الثقافي السابق على الإسلام، وذلك منذ أوائل العصر العباسي حين أخذ يحتل مواقع أساسية في الثقافة العربية: الفكر الشيعي والفلسفة الإسماعيلية خاصة، إضافة إلى التصوف والفلسفة الفيضية وكل التيارات الإشراقية والعلوم «السرية» من كيمياء وتنجيم وسحر وطلسمات وغيرها. ومعلوم أن هذا النظام العرفاني يكرس رؤية خاصة للعالم قوامها المشاركة والاتصال والتعاطف

ويعتمد منهجا في إنتاج المعرفة يقوم على العرفان أي الاتصال الروحاني المباشر بالموضوع والاندماج معه في وحدة كلية.

ج- النظام المعرفي البرهاني الذي دخل الثقافة العربية الإسلامية مع الترجمة، انطلاقا من عصر المأمون خاصة. يتعلق الأمر أساسا بالنظام المعرفي الذي يؤسس العلوم والفلسفة اليونانية كما صاغ قضاياها أرسطو، ومعلوم أن هذا النظام البرهاني يقوم على رؤية للعالم مبنية على الترابط السببي ويكرس منها جافي إنتاج المعرفة يقوم على الانتقال من مقدمات يضعها العقل إلى نتائج تلزم عنها منطقيا.» (60)

أما في الفصل الحادي عشر والمعنون بـ« أزمة الأسس وتأسيس الأزمة» فقد انتقل الجابري « إلى تشخيص الأزمة التي عرفها العقل العربي في حركته التكرارية المغلقة عن طريق صراع الأسس والأنظمة المعرفية المؤسسة للعقل العربي.فبين أن الاصطدامات التي عرفتها هذه الأنظمة (اصطدام البيان بالبرهان واصطدام البرهان بالكشف، ثم أشكال الهدنة التي مورست في الثقافة العربية بين هذه الأنظمة خلال مراحل حركتها «الاعتمادية» التكرارية) أدت إلى خلل معرفي بارز في بنية العقل العربي. يتجلى هذا الخلل في غياب التقدم حيث يشكل تاريخ الثقافة العربية لحظة تكرارية، لحظة تكتفي داخل زمانيتها المغلقة باستعادة الأوليات القديمة بدون أن تشكك في أسسها أو تحاول تكسير قوالبها». (61)

ويشرح الجابري أن صراع تلك النظم المعرفية الثلاثة تم داخل الثقافة العربية الإسلامية ابتداء من عصر التدوين، وقد لعب الصراع السياسي دورا أساسيا في تكريس ذلك التداخل والتصادم، وعلى امتداد

التاريخ الإسلامي كان يتم ذلك الصراع السياسي « بين الشيعة بمختلف فرقها التي كانت تعتمد النظام العرفاني أساسا لأيديولوجيتها السياسية والدينية، وبين أهل السنة من معتزلة وأشاعرة وغيرهم والذين اعتمدوا النظام البياني أساسا لرؤاهم الفكرية، الدينية، والسياسية، مع الاستنجاد من حين لآخر بعناصر من النظام البرهاني، الأمر الذي فعلته الشيعة أيضا من جانبها حيث عمل فلاسفتها، خاصة الإسماعيليين والفلاسفة الإشراقيين على تأسيس العرفان على البرهان، تماما كما عمد المتكلمون الأشاعرة المتأخرون إلى تأسيس البيان على البرهان باصطناعهم المنطق الأرسطي أسلوبا في العرض والتقرير. فكانت النتيجة عمليات التوفيق المعروفة بين العقل والنقل، بين الفلسفة والدين، تلك العمليات التي تبدو في ظاهرها كمحاولات لايجاد ثقافة موحدة وتشييد تصورات للكون والإنسان متقاربة. غير أن ما كان يتم في حقيقة الأمر، من خلال عمليات التوفيق تلك، هو تكريس مقولات ومفاهيم وتصورات متناقضة متنافرة داخل ساحة ثقافية واحدة، مما أدى في نهاية المطاف إلى قيام بنية عقلية مفتوحة مطاطة أخذت تفقد رقابتها الذاتية شيئا فشيئا مما جعلها في نهاية الأمر تتسع لكل التصورات والرؤى اللاعقلية وتمنحها تبريرها بتأويل الجانب الغيبي في الدين تأويلا سحريا، أعني التأويل الذي يقوم على إنكار السببية والقول بإمكانية قلب الطبائع والإتيان بالخوارق.»(62)

ويخلص الجابري في نهاية تحليله لصراع وتصادم وتداخل النظم المعرفية الثلاثة إلى أن النظام المعرفي العرفاني هو الذي انتصر في نهاية المطاف. وانتصر معه خطاب اللا عقل، « إنه التصوف الذي اكتسح

الساحة، والساحة السنية خاصة، فنقل خطاب اللا عقل ليس فقط إلى مملكة البيان والبرهان، مملكة النقل ومملكة العقل، بل أيضا إلى مملكة العامة، مملكة التقليد والتسليم، مملكة الجمهور الواسع الأمي، فكانت الربط الصوفية ونظام المشايخ والطرق هي الأطر الاجتماعية الثقافية والسياسية التي يسري فيها ويتدفق من حولها اللا معقول بلباسه الديني الذي حول العامة إلى قوة مادية تقف بالمرصاد لكل نهضة عقلية أو حركة إصلاحية. ذلك هو عصر الانحطاط الذي سجل استقالة العقل العربي، البياني منه والبرهاني.» (63)

إلا أنه لا بد من الإشارة هنا إلى أن الجابري يستثني التجربة الثقافية والفكرية في الأندلس والمغرب العربي من هذا الحكم، ويعتبرها تجربة تمكنت من فتح إمكانية التجاوز وفك الانغلاق، وذلك من خلال الفلسفة الرشدية التي كانت « قادرة على طرق آفاق جديدة تماما، وهذا ماحدث بالفعل، ولكن في أوربا حيث انتقلت وليس في العالم العربي حيث اختنقت في مهدها ولم يتردد لصيحتها الأولى، صيحة الميلاد، أي صدى إلى اليوم.» (64)

إن الجابري يعبر عن خصوصية التجربة الأندلسية المغربية مشبها إياها بـ «إشراقة لهيب الشمعة لحظة انطفائها» (65)

في خاتمة كتاب «تكوين العقل العربي»، يخلص الجابري إلى فكرة هامة وأساسية تحت عنوان «العلم والسياسة في الثقافة العربية». فيقول:« في التجربة الثقافية العربية يجب أن نضع السياسة مكان العلم في التجربتين اليونانية والأوربية الحديثة. وبعبارة أخرى إن

الدور الذي قام به العلم عند اليونان وفي أوربا الحديثة في مساءلة الفكر الفلسفي (والديني) ومخاصمته وفك بناءاته وإعادة تركيبها... إلخ قد قامت به السياسة في الثقافة العربية الإسلامية (...) فاللحظات الحاسمة في تطور الفكر العربي الإسلامي لم يكن يحددها العلم، وإنما كانت تحددها السياسة.» (66)

يجب أن نشير هنا إلى أن الجابري يتحدث عن تاريخ الإسلام كما كان من حيث الواقع والانثروبولوجيا، وليس الإسلام المثالي الذي كان يجب أن يكون، الإسلام الذي كان دينا ودولة، ذلك أن «الصراع كان يجري بين الإسلام /الدولة والإسلام/ المعارضة، فكان صراعا يكتسي صورة ممارسة السياسة في الدين والدين في السياسة. أما العلم، علم الخوارزمي والبيروني وابن الهيثم وابن النفيس وغيرهم فكان يقع خارج حلبة الصراع، ولذلك لم يكن له أي دور يذكر في المعارك الفكرية والأيديولوجية وبالتالي فهو لم يساهم في تغذية العقل العربي ولا في تجديد قوالبه وفحص قبلياته ومسبقاته، فبقي الزمان الثقافي العربي هو هو، بقي ممتدا على بساط واحد من نهاية عصر التدوين إلى بداية عصر مابعد ابن خلدون إلى قيام النهضة العربية الحديثة...إلى أيامنا هذه.» (67)

هكذا، إذن، بدأ مشروع «نقد العقل العربي» يمارس بجدية وثبات معرفي ونظري متماسك خطواته نحو الكشف عن مكنونات ومكونات الثقافة العربية الإسلامية عبر كل مراحلها، وبالتالي عن أزمة الفكر العربي المعاصر، والتي في نهاية التحليل أزمة إبداع نتيجة تخشب أصاب العقل العربي في مقولاته ومفاهيمه وآلياته المنتجة للفكر

والثقافة، والمبدعة له، وهي آليات ومقولات «تنتمي إلى ثلاث نظم معرفية متنافرة تكدست وجمدت فيها الحياة باكتساح الطريقة الصوفية ورؤاها السحرية الخرافية للساحة الاجتماعية الثقافية اكتساحا شاملا (...) فكانت السياسة فيها،لا العلم، هي العنصر المحرك مما جعلها تخضع باستمرار لتقلبات السياسة وتتأثر بنجاحها وإخفاقها وتنحط بانحطاطها.» (68)

تلك أهم النتائج التي خلص إليها الجابري في الجزء الأول من «نقد العقل العربي»، كتاب «تكوين العقل العربي»، فهو يقول:« لنختم إذن بالتذكير بأننا قد انتهينا من دراستنا لمكونات العقل العربي داخل الثقافة العربية إلى التمييز بين ثلاث نظم معرفية يؤسس كلا منها آلية خاصة في إنتاج المعرفة مع مايرتبط بها من مفاهيم وينتج عنها من رؤى خاصة كذلك. والخطوة التالية التي تنتظرنا هي تحليل هذه النظم المعرفية الثلاثة وفحص آلياتها ومفاهيمها ورؤاها، وعلاقة بعضها ببعض، مما يشكل البنية الداخلية للعقل العربي كما تكون في عصر التدوين وكما استمر إلى اليوم ذلك هو موضوع الجزء الثاني من هذا الكتاب.» (69)

* رابعا : حفريات النظم المعرفية

كنا قد أشرنا في الصفحات السابقة أن كتاب «تكوين العقل العربي» والذي هو الجزء الأول من «نقد العقل العربي»، اعتبره الجابري مدخلا للجزء الثاني أي كتاب «بنية العقل العربي»، فإذا كان الأول عبارة عن استئناف للنظر في تاريخ الثقافة العربية، فإن الثاني هو

بدء للنظر في كيان العقل العربي وآلياته، يقول الجابري مرة أخر:« كان « تكوين العقل العربي » إذن، شبه المدخل والمقدمات لهذا الجزء الذي نضعه اليوم بين يدي القارئ بعنوان:« بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية » (70)

ما الذي يدفع الجابري إلى اعتبار الجزء الأول مجرد مدخل للجزء الثاني، الواقع أن هناك علاقة خاصة بين الكتابين، ذلك أن وحدة الموضوع والإشكالية والمنهج في الكتابين، تعطي انطباعا قويا أن الكتابين كتاب واحد، رغم «الصعوبة».أو «التعقيد» الذي يتميز به الكتاب الثاني مقارنة بالكتاب الأول، الأمر الذي أدى إلى الكثير من سوء الفهم حوله، مما دفع بالجابري إلى التفصيل في بعض جوانبه في دراسات وتوضيحات أخرى نشرها في كتاب لاحق تحت عنوان «التراث والحداثة»، فيقول الجابري موضحا:« ونظرا لأن هذا الجزء [المقصود الجزء الثاني] لم يستوعب، فيما يخيل إلينا، إلا من قبل أقلية من المختصين (...) فإننا نأمل أن يكون في الدراسات «القطاعية» التي أدرجناها في هذا القسم وفي البيانات والملاحظات الواردة في هذا الاستهلال مايساعد القارئ على فهم أفضل لما قصدنا، واقتراب أكثر مما أردنا تقريبه » (71)

أما عن علاقة الجزء الثاني بالأول، فيقول : « في الحقيقة كان الكتابان الأول والثاني في البداية مشروع كتاب واحد. لكن عندما أخذت في العمل فيه، تبين لي أن الكتاب سيكون ضخما فقررت أن أجعله جزءين ففصلت بين قسمين كانا يشكلان كتابا واحدا. وهذا الفصل أثر في المشروع إذ وجدت نفسي مضطرا إلى صياغة الجزء الأول صياغة

تجعله يمهد للمشروع ككل دون أن أقصد ذلك. إذا لم أكن في البداية أفكر إلا في كتاب واحد «نقد العقل العربي» يضم ماورد في الجزء الأول والثاني لا غير.» (72)

ولا مناص هنا من الإشارة إلى أن أهم عامل كان وراء سوء التفاهم ذلك هم التصنيف الذي اعتمده الجابري في دراسته وقراءته لعموم الثقافة العربية منذ تكونها بشكل متكامل في مرحلة عصر التدوين، وهو التصنيف الذي أدى إلى اعتبار ثلاثة نظم معرفية مكونة للثقافة العربية الإسلامية، وهي: البيان، العرفان، البرهان.

ويجيب الجابري على اعتراضات هذا التصنيف قائلا:« والحق أننا لا ندري ماذا يقصد الناقد عندما يصف تصنيفا ما بأنه «تصنيف مصطنع» أليست جميع التصنيفات مصطنعة؟ إن التصنيف في الزبحاث العلمية وسيلة منهجية للسيطرة على الموضوع المدروس لا غير. وإنما تقاس أهمية التصنيف، أي تصنيف، بقدر مايعكس واقع الموضوع المدروس بكيفية عامة- ولا نقول دقيقة دقة مطلقة- ويساعد بالتالي على فهم الموضوع والإمساك بتلابيبه. أما عندما تكون للتصنيف المقترح سوابق وأصول في المادة المدروسة نفسها فإنه في هذه الحالة تصنيف يحمل معه مصداقيته ويفرض نفسه بنفسه.» (73)

«بنية العقل العربي» إذن، هو الكتاب الثاني في مشروع الجابري، وفيه يقوم بتحليل النظم المعرفية الثلاثة. ويقسمه إلى أربعة أقسام وخاتمة عامة. فالقسم الأول يخصصه للنظام المعرفي البياني، ويضم ستة فصول. أما القسم الثاني، فيخصصه للنظام المعرفي العرفاني، ويضم أربعة فصول. وفي القسم الثالث يعرض الكاتب للنظام المعرفي

البرهاني ويضم فصلين فقط. أما القسم الرابع فيضعه الجابري تحت عنوان « تفكك النظم.. ومشروع إعادة التأسيس»، وفيه يتحدث عن تفكك النظم المعرفية الثلاثة واختلاط المفاهيم، ويطرح بعد ذلك مايسميه « مشروع إعادة التأسيس»، تليه مباشرة خاتمة عامة تحت عنوان « من أجل عصر تدوين جديد».

في « بنية العقل العربي»، يؤكد الجابري مجددا على مفهوم « العقل العربي» والمقصود منه في هذا الكتاب. إنه « جملة المبادئ والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية الإسلامية للمنتمين إليها كأساس لاكتساب المعرفة وتفرضها عليهم كـ« نظام معرفي»، أي كجملة من المفاهيم والإجراءات التي تعطي للمعرفة في فترة تاريخية مابنيتها اللاشعورية. موضوعنا إذن هو جملة المبادئ والقواعد والمفاهيم والإجراءات التي يتحدد بها في آن واحد كل من العقل العربي والثقافة العربية خلال فترة تاريخية « ما »: إن هذا يعني أننا نطابق بين بنية العقل العربي وبنية الثقافة العربية الإسلامية، بنيتها اللاشعورية، خلال فترة تاريخية معينة. وقد سبق أن بررنا هذه المطابقة وحددنا لهذه الفترة بدايتها بعصر التدوين.» (74)

أما بصدد تحليله للنظم المعرفية الثلاثة، وكيفية اشتغالها داخل الفضاء الثقافي العربي الإسلامي ككل، فيقول:« لقد نظرنا إلى الثقافة العربية الإسلامية ككل، وميزنا فيها بين ثلاث قطاعات يشكل كل منها حقلا معرفيا متميزا أعني عالما من التصورات والمعارف يكفي نفسه بنفسه، أو على الأقل يقدم نفسه كذلك، ويدخل في علاقة منافسة وصدام مع عوالم معرفية أخرى، ونظرنا إلى هذه الحقول المعرفية الثلاثة، لا من

خلال مضمونها الأيديولوجي أو محتواها الميتافيزيقي، بل من خلال نظامها المعرفي: بمعنى أن مركز اهتمامنا لم يكن تحليل العقائد والمذاهب الفكرية والمقارنة بينها بل تحليل الأسس التي تستند عليها عملية تحصيل المعرفة وترويجها داخل كل حقل (...) وقد بدأنا تحليلنا لكل واحد من هذه النظم المعرفية الثلاثة بمدخل حاولنا فيه التعريف بطبيعة الفعل المعرفي المؤسس له، وذلك باعتماد معطيات حقله وحدها مثوخين من ذلك التعرف عليه من داخله ومن خلال وجهة نظر أصحابه المشيدين له المنافحين عنه. ثم انتقلنا بعد ذلك إلى تحليل مانعتبره العناصر الأساسية التي يتشكل منها كل واحد من تلك النظم المعرفية بوصفه منهجا ومفاهيم ورؤية تقوم بينها علاقات من نوع العلاقات التي تقوم بين عناصر البنية الواحدة: علاقات تبادل التحديد والتأثير. وقد عمدنا إلى صياغة هذه العناصر على صورة أزواج من المفاهيم تؤسس المنهج والرؤية داخل كل نظام، فكانت النتيجة مجموعات من الأزواج الإيبستيمولوجية تشكل كل مجموعة منها بنية معرفية خاصة ويدخل كل زوج من كل مجموعة في علاقة تكافؤ وموازنة مع زوج مماثل في المجموعتين الأخريين.» (75)

في القسم الأول من الكتاب يكرس الكاتب ستة فصول كاملة لدراسة وتحليل النظام المعرفي البياني مستعملا في ذلك ثلاثة أزواج معرفية رئيسية، « وهكذا فالبيان كفعل معرفي هو الظهور والإظهار والفهم والإفهام، وكحقل معرفي هو عالم المعرفة الذي تبنيه العلوم العربية الإسلامية «الخالصة»، علوم اللغة وعلوم الدين. وتتركز الممارسة النظرية داخله على وضع قوانين لتفسير الخطاب المبين، الخطاب القرآني أساسا، واقتراح « مقدمات عقلية » لتأسيس مضمون ذلك الخطاب، مضمونه

الديني خاصة، تأسيسا عقليا»: جدليا، حجاجيا. والبيان كنظام معرفي هو جملة من المبادئ والمفاهيم والإجراءات التي تعطي لعالم المعرفة ذاك بنيته اللاشعورية: أعني المحددات والسلطات التي تحكم وتوجه المتلقي للمعرفة والمنتج لها، داخل الحقل المعرفي البياني، دون أن يشعر بها، دون أن يختارها. وقد محورنا تحليلنا لهذه المبادئ والمفاهيم والإجراءات حول ثلاثة أزواج معرفية رئيسية هي: اللفظ/ المعنى، الأصل/ الفرع، الجوهر/ العرض. الأول والثاني يحددان منطلقات التفكير ومنهجه والثالث يؤسس الرؤية ويؤطرها.» (76)

أما في القسم الثاني من الكتاب فيتناول الكاتب بالتحليل النظام المعرفي العرفاني، فالعرفان «كفعل معرفي هو مايسميه أصحابه بـ «الكشف» أو «العيان»، وكحقل معرفي هو عبارة عن خليط من هواجس وعقائد وأساطير تتلون بلون الدين الذي نقوم على هامشه لتقدم له مايعتقده العرفانيون أنه «الحقيقة» الكامنة وراء ظاهر نصوصه. وبما أن الإسلام عقيدة وشريعة يحددهما نص أساس هو القرآن، وبما أن هذا النص قد جاء « بلسان عربي مبين»، وبما أن الشريعة الإسلامية عبادات ومعاملات يرتبط فيها الديني بالاجتماعي والسياسي في أكثر من جانب، فإن العقل المعرفي العرفاني في الإسلام قد تأسس بالارتباط بالنص أي باللغة وبالشريعة أي بالسياسة. ومن هنا كانت الممارسة النظرية داخله توظف اللغة وتخدم السياسة. وقد تأدينا من هذه الملاحظة إلى محورة جملة المبادئ والمفاهيم والإجراءات التي يتكون منها النظام المعرفي العرفاني في الثقافة العربية الإسلامية حول قطبين رئيسيين: أحدهما يستثمر اللغة بتوظيف الزوج الظاهر/

الباطن الذي يكافئ ويوازن الزوج اللفظ/ المعنى في النظام البياني، والثاني يخدم السياسة ويستثمرها في نفس الوقت، صراحة أوضمنا، وذلك بتوظيف الزوج الولاية/ النبوة الذي يكافئ ويوازن الزوجين الأصل/ الفرع، والجوهر/ العرض، في النظام البياني.» (77)

أما بصدد النظام المعرفي البرهاني فيخلص تحليل الجابري إلى أن «البرهان كفعل معرفي هو استدلال استنتاجي (مقدمات فنتائج تلزم عنها) وكحقل معرفي هو عالم المعرفة الفلسفية العلمية المنحدر إلى الثقافة العربية غبر الترجمة، ترجمة كتب أرسطو خاصة. وبما أن هذا الحقل المعرفي قد نقل إلى الثقافة العربية من أجل مناصرة البيان الذي يؤسسها أصلا،ضدا على العرفان الذي كان يغزوها من الداخل (...) فلقد كان لابد أن تتأثر الممارسة النظرية البرهانية في الإسلام بهذا الوضع: لقد كان لا بد من العمل على ترتيب العلاقة بينهما على صعيد الرؤية كذلك (علم الكلام والفلسفة). ومن هنا تأدينا إلى محورة إشكالية النظام المعرفي البرهاني في الثقافة العربية الإسلامية في هذه المرحلة، مرحلة النقل والتيبئة، حول قطبين: أحدهما يخص المنهج ويوظف الزوج الألفاظ / المعقولات الذي يكافئ ويوازن الزوج اللفظ / المعنى في النظام البياني، والآخر يخص الرؤية ويوظف الزوج الواجب/ الممكن الذي يكافئ الزوجين البيانين الأصل / الفرع والجوهر/ العرض.» (78)

واضح، إذن، أن الجابري في « بنية العقل العربي »، انتقل بعكس « تكوين العقل العربي » حيث عرض لتكون النظم المعرفية الثلاثة، انتقل

في الكتاب الذي نحن بصدده إلى تناول وتحليل كل نظام على حدى بوصفه نظاما يؤسس حقلا معرفيا مستقلا بنفسه. ويخلص التحليل بالجابري إلى أن القرن الخامس الهجري هو اللحظة الزمنية التي دخلت فيها النظم المعرفية الثلاثة مرحلة الأزمة.. فهو يقول:« إن لحظة الأزمة في كل نظام من النظم الثلاثة لم تكن نتيجة عوامل داخلية وحسب، بل كانت أيضا امتدادا لأنواع من «التداخل» بين هذه النظم حدثت خلال تشكلها وتبلورها بصورة متميزة ومع نهاية عصر التدوين.» (79)

ويميز الكاتب في هذا التداخل بين نوعين:« التداخل التكويني»، و«التداخل التلفيقي»، فبالنسبة للتداخل الأول فهو «الذي يحدث في مرحلة التكوين بوصفه عنصرا من العناصر التي تغني الكيان المتكون وتستحثه على التعرف على نفسه من خلال ردود الفعل التي تصدر عنه إزاء الوافد المقبول أو الدخيل المرفوض.» (80)

أما النوع الثاني، وهو «التداخل التلفيقي»، فالمقصود به « التداخل بين بنيات، لابوصفها بنيات مستقلة بنفسها محصنة بقدرتها على استعادة توازنها الذاتي كلما دعت الحاجة إلى ذلك، بل بوصفها بنيات فقدت هذه القدرة وصارت مفككة أوقابلة للتفكك عند أول محاولة. إذن فالتداخل هنا يعني ليس مرور أو تمرير عنصر من بنية إلى أخرى ليوظف فيها محكوما بمنطقها الداخلي، بل بالعكس من ذلك هو اجتماع أجزاء، بل قطع كاملة، من بنيات مختلفة لا تشكل كلا واحدا totalite يخضع لمنطق داخلي واحد، بل هو مجرد مجموع assemblage يفتقد إلى اللجام الذي يجعل من عناصره أجزاء من كل، مما يجعل منها تبقى أجزاء منفصلة بعضها عن بعض تقوم العلاقة بينها على التجاور، إن لم يكن

التنافر، ويحتفظ كل منها في داخله بشيء ما من الكل الذي تنتمي إليه أصلا.» (81)

تلك هي النتيجة التي آلت إليها الثقافة العربية الإسلامية بعد لحظة الأزمة، لقد وقع ذلك «التداخل التلفيقي»، بشكل أخلط الموروث الأرسطي مع الموروث الهرمسي العرفاني مع الموروث البياني الذي أنهى اكتماله مع أصول الدين وأصول الفقه وعلوم البيان.. لقد تداخلت تلك النظم المعرفية « بعد أن انحلت فاختلطت المفاهيم واشتبكت المسائل وتصادمت الرؤى والاستشرافات مما استدعى إعادة تأسيس. يمثل ابن سينا والغزالي لحظة واحدة تداخلت فيها النظم وتشابكت على نحو تلفيقي على حساب «البرهان» ولصالح «العرفان» دون أن يؤدي ذلك بالطبع إلى القضاء المبرم على «البرهان» الذي عاش لحظة انتعاش وتجديد في نفس اللحظة، بل قبلها. في الجانب الغربي من العالم الإسلامي، لحظة دشنها ابن حزم ونضجت مع ابن رشد وتوجها الشاطبي بخطابه حول: « مقاصد الشريعة». إنها لحظة أرادت إعادة تأسيس البيان، وإعادة ترتيب العلاقة بينه وبين البرهان.» (82)

ذلك هو الاستثناء الذي يضعه الجابري بين قوسين في الثقافة العربية الإسلامية، إنه الاتجاه التجديدي الذي عرفته الأندلس والمغرب العربي منذ أوائل القرن الخامس الهجري، وهي نفس اللحظة التي دخلت فيها الثقافة العربية الإسلامية في المشرق العربي مرحلة الأزمة. يقول سالم يفوت معلقا على هذا الاستثناء:« يتميز الاتجاه «التجديدي العقلاني النقدي» الذي عرفته الثقافة العربية الإسلامية في الأندلس والمغرب ابتداء من ابن حزم وانتهاء بابن خلدون بالميل إلى «تأسيس

البيان على البرهان ». » (83)

ويقول صاحب الكتاب:« إن الأمر يتعلق فعلا بلحظة جديدة تماما في تاريخ الفكر العربي، لحظة تميزت بنقد الأساس الايبستيمولوجي الذي قام عليه الحقل المعرفي البياني منذ عصر التدوين واقتراح أساس جديد توظف فيه المفاهيم الإيبستيمولوجية المؤسسة لعلم عصرهم، مفاهيم البرهان كمنطق وطبيعيات بصورة خاصة، توظيفا يرتفع بالممارسة النظرية في الحقل البياني إلى مستوى الممارسة العلمية البرهانية. »(84)

ذلك هو الاقتراح الذي ينتهي إليه الجابري، منذ « نحن والتراث »، ومرورا بـ« تكوين العقل العربي »، وحتى الكتاب الذي نحن بصدده، وهو الاقتراح الذي كان في البداية أطروحة فكرية تتحدث عن وجود عقلانية نقدية في الأندلس والمغرب قطعت مع المسلمات الايبستيمولوجية والفقهية في المشرق العربي، وهي الأطروحة نفسها التي يستعيدها الجابري في نهاية المشروع النقدي للعقل العربي من أجل تدشين حداثة عقلانية تنتظم وتنطلق من التراث، وتحديد التراث النقدي العقلاني في الأندلس والمغرب العربي، وكذا استيعاب واستلهام الفكر العقلاني النقدي المعاصر. يقول الجابري:« ماننشده اليوم من تحديث للعقل العربي وتجديد للفكر الإسلامي يتوقف ليس فقط على مدى استيعابنا للمكتسبات العلمية والمنهجية المعاصرة، مكتسبات القرن العشرين وما قبله ومابعده، بل أيضا ولربما بالدرجة الأولى يتوقف على مدى قدرتنا على استعادة نقدية ابن حزم وعقلانية ابن رشد وأصولية الشاطبي وتاريخية ابن خلدون. هذة النزوعات العقلية التي لابد منها إذا أردنا أن نعيد ترتيب علاقتنا بتراثنا بصورة تمكننا من الانتظام فيه انتظاما

يفتح المجال للإبداع، إبداع العقل العربي داخل الثقافة التي يتكون فيها (...) إنه باستعادة العقلانية النقدية التي دشنت خطابا جديدا في الأندلس والمغرب مع ابن حزم وابن رشد والشاطبي وابن خلدون، وبها وحدها، يمكن إعادة بنية العقل العربي من داخل الثقافة التي ينتمي إليها، مما يسمح بتوفير الشروط الضرورية لتدشين عصر تدوين جديد في هذه الثقافة.» (85)

تلك هي الإشكالية، إذن، في مشروع «نقد العقل العربي»، وبالكتاب الثاني منه يكون الجابري قد قام بتحليل ونقد«العقل اللغوي» و«العقل الفقهي» و«العقل العقدي» و«العقل المستقبل في التراث العربي الإسلامي.. أما العقل السياسي، فذلك ماسيتعرض له الجابري في الكتاب الثالث من «نقد العقل العربي».

* خامسا: السلطة والمعرفة

قبل أن نعرض للجزء الثالث من «نقد العقل العربي»، وجب الانتباه إلى أن الجابري لم يحدد قبل الحجم الذي سيصدر فيه المشروع، فلم يقل مثلا أنه سيظهر في ستة أجزاء أو إثنى عشر جزءا، أو غير ذلك من اللافتات التي عادة مايضعها أصحاب المشاريع «الفكرية» في دراسة التراث أو الفكر العربي. فقد سبق أن ذكرنا في الصفحات السابقة أن الجابري عندما كان يشرع في الإعداد لمشروعه، لم يكن يفكر إلا في كتاب واحد هو «نقد العقل العربي» يضم ماورد في الجزء الأول والثاني، إلا أنه انتهى إلى ماانتهى إليه « نقد العقل النظري في الثقافة العربية، وهو العقل النحوي والعقل البلاغي والعقل الكلامي والعقل الفلسفي. وتراءى

لي حينذاك فقط شيء آخر جديد وهو «العقل السياسي» الذي لم أتكلم عنه، فقلت «هذا موضوع آخر» ولم ألتزم في نيتي حينئذ أن أتطرق إليه إطلاقا.» (86)

ويضيف قائلا: « أخذت أفكر من جديد في الموضوع وأعدد له العدة (...) وعندما أخذت أفكر في المشروع ككل متسائلا: ماذا فعلت؟ وجدتني فعلت مافعله السابقون: تكلمت عن الفلسفة النظرية، ثم الفلسفة العلمية، بتعبير أرسطو، أو العقل المجرد ثم العقل العملي بلغة كانط وهكذا وجدت نفسي محكوما بمنطق من سبقني. الكتابان إذا منفصلان من حيث الموضوع ومن حيث المنهج لأن طبيعة الموضوع هنا تختلف تما، ولكنهما مع ذلك متصلان، لأنه، تاريخيا هكذا تمر الأمور. ففي مثل هذه المشاريع يبدأ العمل بالعقل المجرد أو بالعقل النظري ولابد من أن ينتهي إلى العملي.»(87)

الكتاب،إذن، له موقعه المبرر والهام ضمن مشروع صاحبه، فالكتاب «هدفه تجديد الفهم للإسلام بوسائله الخاصة، وسائل الحضارة العربية طبعا، معززة ومؤيدة بمكاسب ومنجزات الفكر الحديث والمعاصر. باختصار، صموحي كان ولايزال هو عقلنة فهمنا للإسلام دينا ودنيا. الكتاب الأول والثاني يحاولان أن يعقلنا فهمنا للإسلام كتراث فكري ديني مجرد، كعقل مجرد. وهذا الكتاب يحاول أن يعقلن فهمنا للإسلام كمسيرة حضارية، كدولة وسياسة.» (88)

تتكون مواد الكتاب الذي يقع في 415 صفحة، من مدخل عام، وعشرة فصول وخاتمة. والمدخل الذي يقع في حوالي 50 صفحة هو عبارة عن مقاربات في المنهج والرؤية، يشرح فيه الكاتب الأدوات النظرية. أي

المفاهيم التي يقرأ بواسطتها الموضوع. من بين تلك المفاهيم التي يستعملها الجابري، والتي سنعرض لها ولغيرها في الفصل اللاحق بالتحليل والدراسة، هناك مفهوم «اللاشعور السياسي»، و«المخيال الاجتماعي»، و«والمجال السياسي» وهي المفاهيم التي يشرح مطولا الكاتب كيفية استعمالها، وكذا إجرائيتها بالنسبة للتجربة السياسية في الثقافة العربية الإسلامية.. وهي مفاهيم ساعدت الكاتب، على حد تعبيره «من التحرر من كثير من العوائق المعرفية والأيديولوجية التي تقيد نظر «العقل السياسي العربي» المعاصر وتمنعه من التمرد على نفسه واكتشاف الطريق إلى تاريخه: إلى إماطة اللثام عن كيفية تكونه وتتبع مسار تكوينه. إن كتابة تاريخ العقل السياسي في الحضارة العربية الإسلامية يتطلب عقلا كتب تاريخه أولا، أو على الأقل عقلا يعي أن من الضروري البدء بنقد السلاح قبل الشروع في استخدام سلاح النقد.» (89)

أما الفصول العشرة فتنقسم إلى قسمين: قسم يتناول محددات العقل السياسي العربي، والقسم الثاني يتناول تجليات هذا العقل بعد تكونه منذ الدعوة المحمدية وحتى العصر الأموي مع قيام الفرق الكلامية. ويصنف الجابري العقل السياسي إلى ثلاثة محددات هي القبيلة والغنيمة والعقيدة، أما تجلياته فهي أربعة، وهي الأيديولوجيا الأموية الجبرية. وميثولوجيا الإمامة، والأيديولوجيا التنويرية، ثم الأيديولوجيا السلطانية.

إذن هناك مراحل ومحطات يمر بها العقل السياسي العربي، تبدأ من الدعوة المحمدية لتقف تاريخيا في العصر العباسي الأول، ويشخص الجابري تلك المراحل والمحطات بشكل موجز كما يلي:« من الدعوة إلى

الدولة، دولة النبوة والخلافة، ومن هذه إلى « الملك العضوض » والدولة السلطانية: مسار واحد، هو مسار تاريخ ظهور وتشكل العقل السياسي العربي. وإذا جاز لنا أن نستعير هنا مصطلح هيجل الذي جعل مراحل فينومينولوجيا الروح (=تاريخ ظهور العقل) ثلاثة، مرحلة الوعي الذاتي ومرحلة الوعي الموضوعي ومرحلة الوعي المطلق، أمكن القول أن العقل السياسي العربي قد بدأ، بدوره، بمرحلة الوعي الذاتي خلال الدعوة المحمدية (التي بدأ فيها الوعي بالأنا الإسلامي). ثم انتقل إلى مرحلة الوعي الموضوعي (قيام المجتمع السياسي الإسلامي ودخوله في صراعات خلال الردة والفتنة) ليدخل بعد ذلك إلى مرحلة الوعي المطلق (التي أصبحت فيه السياسة تحاول تأسيس نفسها على الدين والفلسفة وذلك من خلال مداخل ثلاثة: ميثولوجيا الإمامة وأيديولوجيا الجبر الأموية ثم الأيديولوجيا السلطانية والفلسفة السياسية وفقه الخلافة. »(90)

وتوضيحا لتلك المراحل وتشخيصا لها عبر الواقع التاريخي الملموس حيث تتحول الفكرة إلى ممارسة أنثروبولوجية يقول الكاتب:« وهكذا فمن (اقرأ باسم ربك الذي خلق)، بداية الدعوة (بداية الوعي الذاتي)، إلى « إني قد وليت عليكم ولست بخيركم فإن رأيتموني على حق فأعينوني وإن رأيتموني على باطل فسددوني »-أبو بكر (بداية الوعي الموضوعي)، إلى « أيها الناس: إنما أنا سلطان الله في الأرض أسوسكم بتوفيقه...وحارسه على ماله أعمل فيه بمشيئته وإرادته » أبو جعفر المنصور (الوعي المطلق): مسار واحد لتطور يبدو طبيعيا إذا نحن نظرنا إليه من خلال المعطيات الاجتماعية والأحداث التي صنعته. أما بعد ذلك فقد بقي هذا المسار يكرر نفسه في العالم

العربي، مع اختلافات جزئية لاتغير من اتجاه ولا من طبيعة حركته لأن المحددات التي صنعته والتي كانت تعيد صنعه بقيت هي هي: القبيلة، الغنيمة، العقيدة.»(91)

كيف يمكن موضعة «نقد العقل السياسي» ضمن مشروع الجابري، سبق لكاتبنا أن أوضح أن هذا الكتاب يدخل في باب «نقد العقل العملي»، السياسي بمعنى آخر، بعد أن انتهى في الكتابين الأول والثاني من «نقد العقل النظري» أو المجرد بتعبير كانط.. وإذن ماالغرض من نقد العقل السياسي؟ يجيب الجابري مرة أخرى إجابة نظرية تنخرط ضمن فضاء إبستيمولوجي نقدي، فيقول:« هناك عقل سياسي سائد الآن، أي هناك مرجعيات تحكم التفكير السياسي الراهن. فالنخبة العصرية تحكمها المرجعية الأوربية أو الحديثة، وهناك نخبة من المثقفين والعلماء تحكمهم مرجعيات تراثية. والتفكير في المستقبل والحاضر يتم من خلال هذه المرجعيات، النخبة العصرية تفكر بمرجعيات عصرية ولكنها تنتمي إلى عالم آخر بعيد منا. والنخبة التراثية أو العلماء الذين ينشدّون أكثر للتراث محكومون بمرجعية أخرى. ونقد العقل السياسي الراهن هو نقد هذه الرجعيات في النهاية. فالمدخل هو نقد للمرجعية العصرية وماتبقى هو نقد للفهم الذي تعطيه المرجعية التراثية. حاولت أن أبين في المدخل والفصول الأخرى أنه من الممكن أن نتجاوز هذا الانشطار وأن نبعث نوعا من الحياة في المفاهيم القديمة ونفكر تفكيرا آخر، أي نؤسس نوعا من العقلانية.»(92)

العقلانية، إذن هي محور مشروع الجابري، وما «نقد العقل» إلا خطوة من أجل تدشين وتأسيس عقلانية نقدية تستلهم الدرس الفلسفي النقدي العقلاني في المغرب والأندلس (ابن رشد، الشاطبي، ابن خلدون، ابن حزم)، وكذا استيعاب الدرس الفلسفي العقلاني الغربي المعاصر لنا.. كيف ذلك؟ كان هذا الفصل مرحلة أولى في طريق الإجابة على هذا السؤال، وتبقى المرحلة الثانية مهمة الفصل الثاني حيث ستعرف على الأدوات المنهجية والجهاز المفاهيمي، وكذا المرجعية التي تقف وراء فكر ومشروع الجابري.

***

هوامش الفصل الأول:

1-سعيد بنسعيد :«الأيديولوجيا، التراث، تحديث العقل العربي» في 27/26 سنة 1986، الرباط-باريس، ص31.

2- هشام شرابي:« النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي» مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط أولى 1992ص 125و128

3-سعيد بنسعيد وآخرون:« نقد العقل العربي في مشروع الجابري» ندوة نشرت في مجلة الوحدة الصادرة عن المجلس القومي للثقافة العربية، العددان 26-27، سنة 1986، الرباط-باريس وقد أعيد نشر وقائع الندوة في كتاب محمد عابد الجابري «التراث والحداثة، دراسات ومناقشات»، المركز الثقافي العربي بيروت- الدار البيضاء، ط أولى 1991، ص276.

4-انظر المقدمة التي وضعها محمد وقيدي لندوة «نقد العقل العربي في مشروع الجابري» نفس المرجع، ص 265-267.

5- محمد عابد الجابري « نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي» دار الطليعة، والمركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء ط الثانية 1982.ص7

6- Abdallah Laroui

#L'ideologie arabe contemporaine# Ed;F MASPERO.Paris 1982 .p(VII)

7- سعيد بنسعيد:« الأيديولوجيا، التراث، تحديث العقل العربي» مرجع سبق ذكره، ص 31و32.

8- الجابري، «نحن والتراث» مرجع سبق ذكره، ص 22

9-نفس المرجع ص 15-16

10-نفس المرجع ص 16

11-نفس المرجع والصفحة

12-علي حرب:« مداخلات، مباحث نقدية حول أعمال: الجابري، حسين مروة، هشام جعيط، عبد السلام بنعبد العالي، سعيد بنسعيد»، دار الحداثة بيروت، ط أولى 1985 ص 100-101

13-الجابري «نحن والتراث» مرجع سابق، ص18

14-نفس المرجع ص 19

15-إن القراءة في هذا المعنى هي تأويل ومنهج ورؤية أيضا مقاربة النص والموضوع المدروس كطريقة وأداة منهجية. إن القراءة هنا مطروحة بالمعنى المنهجي الإجرائي وليس الفلسفي..

16-الجابري، نفس المرجع، ص 21-22

17- عن علاقة المنهج بالرؤية يقول الجابري في نفس المرجع ص 37:«كل منهج يصدر عن رؤية ولابد: إما صراحة وإما ضمنا. والوعي بأبعاد الرؤية شرط ضروري لاستعمال المنهج استعمالا سليما مثمرا... الرؤية تؤطر المنهج، تحدد له أفقه و أبعاده، والمنهج يغني الرؤية ويصححها».

18- علي حرب «مداخلات» مرجع سابق، ص105

19- أنظر:

Colette Moreux; #La conviction ideologique# Ed; presses de l'universite du Qubec, 1978 p. 09

20-الجابري:« نحن والتراث» ص 68
21- عبد السلام بنعبد العالي:« الفكر الفلسفي في لمغرب»، دار الطليعة، والشركة المغربية للناشرين المتحدين، بيروت، الرباط، ط- أولى 1983،ص 52-53
22-الجابري:« نحن والتراث» ص 54-55
23-نفس المرجع، ص 55-56
24-محمد عابد الجابري:«التراث والحداثة، دراسات ومناقشات»، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء ط- 1،1991، ص47.
25-الجابري:« نحن والتراث» مرجع سابق، ص57
26- نفس المرجع، ص 61-62
27-نفس المرجع، ص 44
28-عبد السلام بنعبد العالي، مرجع سبق ذكره، ص 54
29- نحن والتراث ص 12
30-عبد السلام بنعبد العالي، مرجع سابق، ص 57
31-علي حرب، مرجع سبق ذكره، ص 114
32-محمد وقيدي:« حول «الخطاب العربي المعاصر»:خطوة إلى الأمام.. أم خطوة إلى الوراء؟» في «دراسات عربية»، عدد 9، سنة 1983بيروت ص 29-30.
33-نفس المرجع، ص 27
34-أنظر نفس المرجع والصفحة
35-نفس المرجع، ص 30
36-محمد عابد الجابري:«الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية» دار الطليعة، والمركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط- 1، 1982ص:9
37-نفس المرجع والصفحة
38-أنظر نفس المرجع والصفحة
39-نفس المرجع، ص 10
40-نفس المرجع، ص11
41-الجابري:« نحن والتراث» مرجع سابق، ص 23
42-الجابري:« الخطاب العربي المعاصر »،ص 174.
43-انظر محمد وقيدي: حول«الخطاب العربي المعاصر»، مرجع سبق ذكره: ص 32 إلى ص36
44-محمد عابد الجابري:« اشكاليات الفكر العربي المعاصر»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط- 2،ص55
45-نفس المرجع ص 55-56
46-نفس المرجع ص 56
47-نفس المرجع ص57
48-وقيدي: حول «الخطاب» مرجع سابق ص 37
49-محمد عابد الجابري:« تكوين العقل العربي»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط- الرابعة، 1989

50-الجابري وآخرون:« نقد العقل العربي، مناقشة لكتاب د.محمد عابد الجابري» ندوة من تنظيم مركز دراسات الوحدة العربية، نشرت في مجلة «المستقبل العربي» التي يصدرها نفس المركز، عدد 70،ديسمبر 1984،بيروت،ص 130

51-انظرنفس المرجع، ص 132

52- Michel Foucault; l'Archeologie du savoir. Editions Gallimard Paris 1972

وقد ترجم الكتاب إلى العربية، سالم يفوت، تحت عنوان« حفريات المعرفة» المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاءو ط- أولى 1986.

وتشبيه«تكوين العقل العربي» « بحفريات المعرفة» له عدة دلالات ذلك أن « حفريات المعرفة» صدر سنوات بعد ظهور كتاب « الكلمات والأشياء» لميشال فوكو، والذي أثار في حينه جدلا طويلا وعريضا، فكتب فوكو « حفريات المعرفة» لإضاءة مالم يفهم في « الكلمات والأشياء» نفس الشيء تقريبا وقع بالنسبة للجابري عندما صدر كتابه «نحن والتراث» وأثار في حينه نقاشا كبيرا، فكان «تكوين العقل» كإضافة نظرية هامة.

53- سالم يفوت:« صراع النظم المعرفية وأزمة العقل العربي» حول كتاب «تكوين العقل العربي» في دراسات عربية، عدد 4، فبراير 1985،بيروت ص 3

54- على حرب:« مداخلات» مرجع سابق، ص7

55-كمال عبد اللطيف:« نحو عصر تدوين جديد، حول كتاب: تكوين العقل العربي»، في مجلة «أبحاث» ، العدد السابع، شتاء 1985،الرباط المغرب، ص 100

56-الجابري:« تكوين العقل العربي»، مرجع سبق ذكره،ص 6

57- نفس المرجع،ص 346

58-الجابري:«إشكاليات الفكر العربي المعاصر»،مرجع سبق ذكره، ص 57-58

59-نفس المرجع،ص58

60-نفس المرجع،ص59 .

61- كمال عبد اللطيف:«نحو عصر تدوين جديد»مرجع سبق ذكوه، ص 103

62-الجابري:« إشكاليات الفكر» مرجع سابق، ص 323

63-نفس المرجع والصفحة

64-الجابري:« تكوين العقل العربي» مرجع سابق،ص 61

65-نفس المرجع والصفحة

66-نفس المرجع،ص 346

67-الجابري:« إشكاليات الفكر»،مرجع سابق،ص 61

68- نفس المرجع والصفحة

69-الجابري:« تكوين العقل العربي»، ص 351

70-محمد عابد الجابري:« بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط- أولى، 1986، ص5

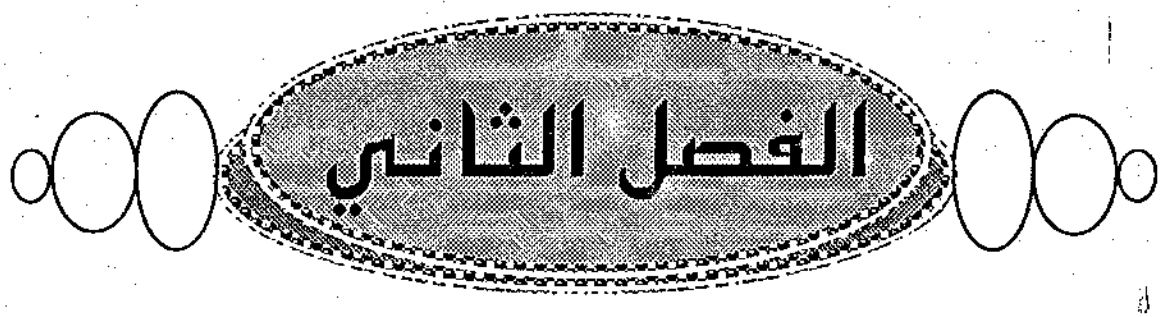
71-الجابري:«التراث والحداثة»، مرجع سبق ذكره، ص 125-126

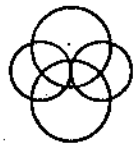
72-نفس المرجع، ص 338

73-نفس المرجع، ص128

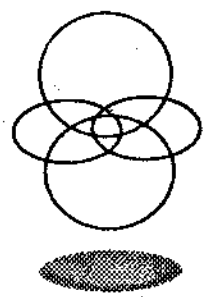
74-الجابري:« بنية العقل العربي»، مرجع سبق ذكره، ص 573
75-نفس المرجع، ص 574
76-نفس المرجع، والصفحة
77-نفس المرجع، ص575
78-نفس المرجع، والصفحة
79-نفس المرجع، ص499
80-نفس المرجع، ص500
81-نفس المرجع، والصفحة
82-سالم يفوت:«بنية العقل العربي» «حفريات» أم «تاريخ أفكار»؟ في مجلة «الفكر العربي المعاصر»، عدد 41 سبتمبر-أكتوبر 1986،بيروت، ص 96-70
83-نفس المرجع، والصفحة
84-الجابري، «بنية العقل» ص565
85-نفس المرجع، ص566
86-الجابري:«التراث والحداثة» مرجع سابق، ص338
87-نفس المرجع، ص339
88-نفس المرجع، ص340
89-محمد عابد الجابري:« العقل السياسي العربي، محدداته وتحلياته» المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط أولى 1990، ص 394
90-نفس المرجع، ص395
91-نفس المرجع، والصفحة
92-الجابري:«التراث والحداثة» مرجع سابق، ص349.

⁂


الفصل الثاني



أدوات الخطاب
ونقد العقل



نأتي في هذا الفصل إلى تناول دراسة المفاهيم والأدوات المنهجية، وكذا المرجعية المعرفية والمفاهيمية التي تقف وراء فكر ومشروع الجابري. ودون أن ندخل من جديد في تحديدات وتعريفات جديدة سبق وأن تطرقنا إليها في المقدمة، سنحاول أن نتطرق، ونحن بصدد المشروع الفكري عند الجابري، إلى المناهج-أو المنهج إذا كان هناك منهج موحد- التي يعتملها مفكرنا لدراسة التراث العربي الإسلامي وتحليل الخطاب العربي المعاصر، ومنهما إلى نقد العقل العربي.

ولاشك أن الحديث عن المنهج يحيل بالضرورة إلى دراسة وتمحيص الإشكاليات المكونة والمشكلة لبنية الفكر والمشروع، وكذا المفاهيم التي يستعيرها أو يبيئها، أو قد يبدعها أحيانا الباحث للدفع بعجلة البحث والدراسة والتفكير في المشروع قيد الدرس، وتعتبر تلك المفاهيم المفتاح الأساسي لطرق مختلف الإشكاليات والأفكار والقضايا.

ولاغرو أن المنهج والمفهوم، هما عند الجابري الأداة الإجرائية «التي تفي بالغرض» على حد تعبيره، والتي يستمدها مفكرنا انطلاقا من مرجعية معرفية ثقافية، تقف لامحالة وراء فكر ومشروع الباحث، وهي مرجعية في حالة الجابري (كما في حالة أركون، كما سنرى لاحقا) مزدوجة تتمثل في التراث العربي الإسلامي والفكر والثقافة الغربية المعاصرة، الفرنسية منها على الخصوص.

وإذا نأتي في هذا الفصل إلى عرض ودراسة المفاهيم والإشكاليات

والأدوات المنهجية فإننا لاندعي أبدا الإحاطة بها جميعا، فالجابري كما سنرى يحشد كما هائلا من المفاهيم والأدوات ليجعلها تشتغل بشكل براق وخفي في أغلب الأحيان، حيث أنك لاتشعر وأنت تتابع خطوات المشروع أن شيئا ما من قبيل الأداة أوالمفهوم مقحم أومكره على الموضوع قيد البحث. ومن أجل الدقة والفعالية في الإحاطة بموضوعنا سنعرض لأهم المفاهيم والإشكاليات التي يشتغل من خلالها الجابري، دون الادعاء بتناولها كلها. فما يهمنا في هذا الصدد هو الكشف واستشفاف الأدوات المنهجية والمفهومية التي تشكل صلب المشروع، ذلك أن الجهاز المفاهيمي والمنهجي الذي يسوقه الجابري هو من التعدد والاختلاف والتنوع مايصعب معه الضبط أو الحصر، ولعل ذلك لايشكل ضعفا أو عيبا في فكر باحثنا بل هو علامة على القوة والمتانة «فاختلاف المناهج يحمل في ذاته دلالة قوية على قوة الفعالية والإصرار على النقد، والتأويل».(1)

أولا: المنهج وطبيعة الموضوع:

لاشك أن أهم مايميز قراءة الجابري للتراث هي الاختيار المنهجي الذي يقدمه كبديل للاختيارات المنهجية السالفة للتراث مع القراءة السلفية والقراءة الليبرالية، والقراءة الماركسية. ولاشك أيضا أن كتاب« نحن والتراث » هو اللحظة الهامة والأساسية حيث تبلور عند مفكرنا المنهج لقراءة التراث والفكر العربي المعاصر، ففي المدخل النظري والمنهجي يشرح الجابري بشكل مستفيض الرؤية والمنهج.

بمعنى آخر الإطار النظري والخطوات المنهجية لقراءة التراث، فكل «منهج يصدر عن رؤية ولابد: إما صراحة وإما ضمنا. والوعي بأبعاد الرؤية شرط ضروري لاستعمال المنهج استعمالا مثمرا...الرؤية تؤطر المنهج، تحدد له أفقه وأبعاده، والمنهج يغني الرؤية ويصححها.»(2)

إلا أن الجابري عندما يتحدث عن المنهج، فهو ينطلق في ذلك من مسلمة فلسفية مفادها أن مسألة المنهج تتحد بطبيعة الموضوع. والموضوع هنا هو التراث، يقول الجابري:« مشكلة المنهج بالنسبة لموضوعنا ليست مشكلة (اختيار بين منهج تاريخي وآخر وظيفي وثالث بنيوي... إلى آخر القائمة. قد يصلح أحد هذه المناهج وقد لايصلح في ميدان آخر(...) إن القضية المنهجية الأولى التي تواجه الفكر العربي المعاصر في محاولته إيجاد طريقة « ملائمة » للتعامل مع تراثه، ليس الاختيار بين هذا المنهج أو ذاك من المناهج الجاهزة، بل فحص العملية الذهنية التي سيتم بواسطتها ومن خلالها تطبيق المنهج، أي منهج.»(3)

ثلاث لحظات أساسية في فكر ومشروع الجابري يطرح فيها المنهج بشكل يختلف فيه كل مرة، وهي لحظة التراث، ولحظة الخطاب العربي المعاصر، ولحظة العقل العربي، ففي كل لحظة يكون فيها الموضوع مختلفا، وكل مرة تكون المناهج مختلفة ومتنوعة، ففي اللحظة الأولى، وتبعا لطبيعة الموضوع الذي هو التراث تطرح مشكلتان منهجيتان هي

مشكلة الموضوعية ومشكلة الاستمرارية..« فمشكل الموضوعية بالنسبة لمنهجية البحث (العربي) في التراث تطرح نفسها على مستويين: مستوى العلاقة الذاهبة من الذات إلى الموضوع،(...) -والموضوعية على هذا المستوى تعني فصل الموضوع عن الذات- ثم مستوى العلاقة الذاهبة من الموضوع إلى الذات، (...) والموضوعية على هذا المستوى تعني فصل الذات عن الموضوع. المستويان متداخلان تداخل العلاقات التي تنسج كلا منهما، ولكن مع ذلك لابد من الفصل، فصل منهجيا، بينهما وبالتالي لابد من التمييز بين خطوات ثلاث في البحث، من أجل تحقيق الحد الأدنى من الموضوعية في دراسة التراث.»(4)

والخطوات التي يقترحها الجابري في دراسة موضوعات «نحن والتراث» هي نفسها التي يراها تليق بدراسة وقراءة التراث،« فالخطوة الأولى قوامها المعالجة البنيوية، ونقصد الانطلاق في دراسة التراث من النصوص كما هي معطاة لنا. إن هذا يعني ضرورة وضع جميع أنواع الفهم السابقة لقضايا بين قوسين والاقتصار على التعامل مع النصوص كمدونة، ككل تتحكم فيه ثوابت ويغتني بالتغيرات التي تجري عليه حول محور واحد.(...) إن القاعدة الذهبية في هذه الخطوة الأولى هي تجنب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ (الألفاظ كعناصر في شبكة من العلاقات وليس كمفردات مستقلة بمعناها): يجب التحرر من الفهم الذي تؤسسه المسبقات التراثية أو الرغبات الحاضرة... يجب وضع كل ذلك بين قوسين والانصراف إلى

مهمة واحدة هي استخلاص معنى النص من ذات النص نفسه، أي من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه.»(5)

أما الخطوة الثانية والتي قوامها التحليل التاريخي، ففيها «يتعلق الأمر أساسا بربط فكر صاحب النص، الذي أعيد تنظيمه حين المعالجة البنيوية، بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والسياسية والاجتماعية. إن هذا الربط ضروري من ناحيتين: ضروري لفهم تاريخية الفكر المدروس وجينيا لوجيته، وضروري لاختبار صحة النموذج (البنيوي) الذي قدمته المعالجة البنيوية، بل المقصود الإمكان التاريخي: الإمكان الذي يجعلنا نتعرف على مايمكن أن يقوله النص ومالايمكن أن يقوله، وماكان يمكن أن يقوله ولكن سكت عنه.»(6)

أما الخطوة الثالثة والأخيرة فهي الطرح الأيديولوجي،« ونقصد الكشف عن الوظيفة الأيديولوجية، الاجتماعية السياسية، التي أداها الفكر المعنى، أو كان يطمح إلى أدائها داخل الحقل المعرفي العام الذي ينتمي إليه. إن الكشف عن المضمون الأيديولوجي للنص التراثي هو، في نظرنا، الوسيلة الوحيدة لجعله معاصرا لنفسه، لإعادة التاريخية إليه.»(7)

تلك هي الخطوات الثلاث التي يقترحها الجابري لقراءة ودراسة التراث، وهي العناصر التي تكون وتؤطر مشكلة الموضوعية أما مشكلة الاستمرارية فترتبط بما يسميه الكاتب لحظة الاتصال بالتراث والتواصل معه، ويتساءل الكاتب عن جدوى الاستمرارية بعد خطوات

الموضوعية، أي خطوات القطع مع التراث وتحقيق تاريخيته؟ «أولا لأن الأمر يتعلق بتراث هو تراثنا نحن، فهو جزء منا «أخرجناه» عن ذواتنا لا لنلقي به هناك بعيدا عنا، لا لنتفرج فيه تفرج الانثروبولوجي في منشآته «الحضارية» و«البنيوية» ولالنتأمله تأمل الفيلسوف لصروحه الفكرية المجردة...بل فصلناه عنا من أجل أن نعيده إلينا في صورة جديدة، وبعلاقات جديدة، من أجل أن نجعله معاصرا لنا على صعيد الفهم والمعقولية، وأيضا على صعيد التوظيف الفكري والأيديولوجي (ولم لا إذا كان هذا التوظيف سيتم بروح نقدية ومن منظور عقلاني؟)» (8)

أما المنهج في لحظة الفكر والخطاب العربي المعاصر فإنه يختلف باختلاف الموضوع، فإذا كانت الخطوات المنهجية التي يقترحها الكاتب بصدد التراث صالحة وإجرائية فهي ليست بالضرورة كذلك بالنسبة للخطابات التي يدرسها الجابري في كتابه «الخطاب العربي المعاصر»، ففي هذا الكتاب لايعمد الكاتب إلى الحديث أو التحديد أو التعيين لهذا المنهج أو ذاك، وهو قبل ذلك ينتقد بشدة الكتاب العرب الذين يطرحون سؤال المنهج بشكل ماقبلي (Apriori) ليكون« مدعاة للتنوية الذاتي، وفي هذه الحالة تتسم الإجابة بشئ من «استعراض العضلات»، فيصبح الحديث عن المنهج «المتبع»- بل الذي «ينوي» الكاتب اتباعه- حديثا من أجل منهج معين، حديث إطراء و«تقريظ» وكأن الكاتب يريد أن يستمد العون أو القوة أو...لست أدري، من إعلان انتمائه إلى هذا المنهج أو ذاك، وليس عن انتماء منهجه إليه هو.»(9)

وإعلان الانتماء ذاك يأتي عادة في مقدمات الأبحاث التي يضعها هؤلاء قبل كتابة أبحاثهم في حين أن المعمول به هو كتابتها بعد الانتهاء من الأبحاث، رغم أن التقليد يضعها في البداية.(10)

ذلك أن المقدمات المنهجية في أي بحث علمي في مجالات المعرفة المختلفة «تتيح للدارسين إمكانية مساءلة المفاهيم والقواعد والمسلمات والمصطلحات وأنماط التحليل، من أجل بنائها وإعادة بنائها في ضوء إجراءات البحث وعملياته الداخلية.»(11)

والجابري إذا كان قد وضع «المدخل العام» المنهجي بعد الانتهاء ولسنوات من إنجاز دراساته المتفرقة حول الفارابي وابن رشد وابن خلدون...إلخ منتهيا بذلك إلى صياغة الأطر النظرية والمعرفية للخطوات والخيارات المنهجية، فإنه في مقدمة كتاب« الخطاب العربي المعاصر» يعترف بما لايدع مجالا للشك أو الاحتمال «إننا لم نوفق إلى تبني منهج معين، من المناهج «الجاهزة». ولذلك فلاحق لنا في رفع لافتة معينة ولا في التلويح بعدة لافتات. كل مانستطيع قوله هو أننا نبحث عن الطريق وسط الغابة لاخارجها. وفي حال كحالنا جميع «النصائح» مفيدة، على الأقل نظريا. أما عند التطبيق العملي فالمفيد هو الإجرائي فعلا. هل نتبنى نزعة إجرائية أو براغماتية معينة؟ كلا، كل مانريد قوله هو أن طبيعة الموضوع ونوع الهدف المطلوب هما اللذان يفرضان الأخذ بمنهج معين، أو بعدة مناهج، أو «اختراع» منهج

جديد. والحق أن قضية المنهج ستظل ملتبسة مالم تطرح، أولا وقبل كل شيء، على أنها مسألة مفاهيم. فليس المنهج بضع «قواعد» ولاجملة «خطوات» إلا في النصوص التي تتحدث عن المناهج، أي في الخطاب الذي يريد «التنظير» للمنهجية. أما في الواقع، أي في الممارسة العملية للبحث، فالمنهج هو أساسا: المفاهيم التي يوظفها الباحث في معالجة موضوعه والطريقة التي يوظفها بها.»(12)

هاهنا بيت القصيد، فالمنهج عند الجابري ليس قواعد جاهزة يتم استخراجها من أطر نظرية مركونة هناك، بل المنهج هنا هو نفسه المفاهيم والأدوات الإجرائية التي يستعملها ويوظفها الباحث في ممارسته الفكرية النقدية، ونلمس ذلك بشكل واضح في لحظة المشروع، أي بصدد «نقد العقل العربي» بأجزائه الثلاثة. فمن خلال عنواني الكتاب الأول والكتاب الثاني من «نقد العقل العربي» نلاحظ أن الكاتب اختار منهجيا المعالجة التكوينية في الجزء الأول، ثم المعالجة البنيوية في الجزء الثاني، وعن ذلك يقول الجابري: « في الدراسات الابستيمولوجية يقال عادة أن طبيعة الموضوع هي التي تفرض نوعية المنهج. التراث العربي الاسلامي موضوع ذو خصائص متميزة، لايمكن في نظري أن يسلك الباحث في التراث العربي المنهج نفسه الذي يسلكه مؤرخ الفكر، بالمعنى الأوربي، التراث العربي مجموعة من الأفكار والآراء والنظريات تشكل كلا واحدا. جاءت ظروف تاريخية معينة قطعت حركة تطوره ونموه. إذن هناك تراث له خصوصية مميزة ليس حاضرا في حاضرنا ومؤسسا له بل بعيد عنا، مفصول عن

حاضرنا، هنا يمكن أن نتعامل معه ككل، نسقط الزمن من الحساب ونسقط في الثباتية وفي البنائية من النوع الذي يتعامل مع الشعوب البدائية، لا بد من إبراز مراحل التطور والتكون متى وكيف، وإبراز مظاهر الحياة في الفكر العربي. هذا هو الذي حداني إلى الجمع بين المنهجين وتسبيق الجانب الأول، الجانب التكويني، وفي الجانب التكويني أبرزت كما قلت وجود ثلاثة نظم معرفية في الثقافة العربية، متداخلة ومتصارعة، ثلاثة نظم تؤسس في الحقيقة، ثلاثة عقول. وعندما تصادم نظام البرهان مع نظام البيان فالذي تصادم هما عقلان. وعندما التقى العرفان مع البرهان حدث الشيء نفسه. وفي النهاية التقت هذه النظم وتصادمت وتكون عقل عربي من خصائصه صراع المقولات والمفاهيم داخله. وتحليل هذه المعطيات هو موضوع القسم الثاني، فالقسم الثاني ينقسم إلى أربعة أقسام: القسم الأول للنظام البياني، والقسم الثاني للنظام العرفاني، والقسم الثالث للنظام البرهاني والقسم الرابع بعنوان: صراع المفاهيم في العقل العربي.»(13)

نلاحظ،إذن، كيف يشتغل المنهج عند الجابري، خصوصا في لحظة «نقد العقل العربي» حيث يوظف الكاتب مجموعة كبيرة من المفاهيم والأدوات التي تشكل صلب المنهج والرؤية معا، فهو عندما يطرح بعض التمييزات الإجرائية الضرورية لبعض المفاهيم كي تفي بالغرض أكثر فإنه يقوم بذلك لاعتبارات منهجية، وتلك «الاعتبارات هي التي تحدد تصوره للمنهج وممارسته للطريقة التي يستخدمها في مقاربة موضوعه.»(14)

ويبقى الجابري ملتزما على طول الخط بالمسلمة الابستيمولوجية التي تؤكد أن طبيعة الموضوع هي التي تفرض نوعية المنهج، فإذا كان موضوع الجزء الأول والثاني من «نقد العقل العربي» هو «عقل الفكر العربي» أي أسس الفعل المعرفي وآلياته وموجهاته في الثقافة العربية. فإن موضوع الجزء الثالث هو «عقل الواقع العربي» أي محددات الممارسة السياسية وتجلياتها في الحضارة العربية الإسلامية وامتداداتها إلى اليوم.(15) من هنا وجب اختلاف المنهج في ارتباطه بالمفاهيم ذلك أن المنهج «طريقة في البحث، ومبادئ تلتزم خلاله، ومفاهيم توظف فيه. الطريقة (= الاستقراء، الاستنتاج، المقارنة...إلخ) والمبادئ (= التزام الموضوعية، اعتبار العلاقات السببية...إلخ) لاتتغير بتغير الموضوعات.(...) ولما كانت «السياسة» تختلف بالطبيعة والنوع عن «المعرفة» فإن الجهاز المفاهيمي الذي يصلح لدراسة الواحدة منها لايصلح بالضرورة لدراسة الأخرى.»(16)

وهكذا جاء الكتاب الثالث «العقل السياسي العربي» مختلفا عن الجزئين الأولين من ناحية الموضوع وكذا من ناحية المنهج «وأعتقد أن الكتاب مكتوب بطريقة تبرئ الكاتب وتحمل القارئ مسؤوليته في فهم مايريده. حاولت أن أقتصر على عرض مادة ونصوص، وكان دوري دور مهندس. كنت أبني، ولكن دون أن أتدخل لا كصاحب نظرية ولا كصاحب تأويل مسبق، ومن هنا أعتقد أن هذا الكتاب هو حمال أقوال ولكل أن يفسره كما يشاء»(17)

لاشك أن الحديث عن المنهج عند الجابري لن يكتمل إلا إذا تعرفنا على الجهاز المفاهيمي الذي يعتمله وتفهمنا كيفية اشتغال المفاهيم وانتقالها من حقلها التداولي إلى حقل ثقافي مغاير هو الثقافة العربية الإسلامية، فالمفهوم عند الجابري هو اشتغال المنهج نفسه كما لاحظنا أعلاه، ومع ذلك فإن المنهج ليس سوى طرقا في تطبيق وتشغيل الأدوات والمفاهيم الإجرائية، إذ أن محاولات تطبيقية من هذا النوع هي «أجدى كثيرا من مناقشات مجردة حول المنهج والطريقة، أو حول «النظرية» معزولة عن محتواها التاريخي ومضمونها الأيديولوجي.إن الجدال «الفقهي» حول النصوص والدفاع «المستميت» -المصطنع في غالب الأحيان، عن النظرية- أية نظرية- وصلاحيتها الأدبية، لايجدي فتيلا. تحليل الواقع، وتطبيق المنهج على عينات من الواقع الحاضر منه والماضي، هو وحده يجدي. إن الخطأ الذي نرتكبه في تحليلنا للواقع يفتح أمامنا إمكانية التصحيح، إمكانية الصواب. ولكن الخطأ الذي نرتكبه في إطار مناقشات مجردة ضبابية لايؤدي إلا إلى خطأ مركب.»(18)

ثانيا: اشتغال المفاهيم و«الإيفاء بالغرض»

عند حديثنا عن المنهج عند الجابري لاحظنا مدى ارتباطه وظيفيا وإجرائيا بالمفهوم الموظف من قبل الباحث، إلى درجة أن اختيار المفاهيم وطريقة توظيفها يصبح في أحد أشكاله طريقة منهجية، ولابد من الملاحظة بدءا أن الجابري يوظف، المفاهيم في أبحاثه ضمن

مايسميه بـ«الملاءمة» و«المناسبة» أو «الإيفاء بالغرض»، وهو يقول بصدد ذلك: «إن مايهمني من المفهوم هو أولا وقبل كل شيء مدى اجرائيته بالنسبة إلى موضوعي، أي مدى مطاوعته للموضوع الذي أريد أن أوظفه فيه(...) وبعبارة أخرى أن المسألة هنا محكومة بـ «المناسبة» و«الملاءمة» أي بمدى كون المفهوم «يفي بالغرض (pertinent)»(19).

كنا قد أشرنا في بداية هذا الفصل أننا لن نورد جميع المفاهيم التي وظفها الجابري، بل سنتعرض لأهم المفاهيم التي تشكل صلب المشروع، أما التيمات، بالمعنى المقصود هنا (Themes)، المعنى الفلسفي، فهي موضوع التفكير، أو هي الفكرة ذاتها. وهي أيضا، في إحدى المعاني معطى أساسي، يتم على أساسه اقتراح التأمل والتفكير، فتكون «التيمة» بهذا المعنى موضوع الخطاب.(20)

سنلاحظ من خلال عرضنا لبعض المفاهيم والتيمات في مشروع الجابري أن المفهوم هو في كثير من الحالات تيمة، بمعنى موضوع للفكر، أو هو إشكالية فكرية في بعض الحالات، وسنرى ذلك خصوصا بالنسبة لمفهوم التراث والفكر والعقل، حيث تتحول هذه المفاهيم الأساسية إلى «تيمات» بارزة ومحورية تستقطب تفكير وتأويل باحثنا. وعليه سنتحدث عن المفاهيم التي وردت هكذا كمفاهيم وأدوات ذات طابع منهجي إجرائي، وعن المفاهيم التي هي في نفس الوقت أدوات وتيمات كالتي ذكرنا أعلاه. ولاشك أن مثل هذا التمييز من قبلنا هو

إجرائي ومنهجي فقط، ذلك أن كل هذه الأشياء من منهج ومفاهيم وتيمات تعتمل كلها وتتفاعل عند الجابري ضمن رؤية متوحدة ومتناسقة ومنسجمة تشكل في النهاية فكره وخطابه ومشروعه النقدي، وهي في كثير من الأحيان تتداخل إلى درجة يصعب معها الفصل أو التمييز.

* * *

1-التراث:

يحتل مفهوم التراث موقعا مركزيا في خطاب وفكر الجابري، ولعله نفس الموقع الذي يحتله في الفكر العربي الإسلامي، ذلك أن «تداول كلمة «تراث» في اللغة العربية، لم يعرف في أي عصر من عصور التاريخ العربي من الازدهار ماعرفه في هذا القرن، بل يمكن القول، منذ البداية، إن المضامين التي تحملها هذه الكلمة في أذهاننا اليوم، نحن عرب القرن العشرين، لم تكن تحملها في أي وقت مضى. هذا من جهة، ومن جهة أخرى يمكن أن نلاحظ أن «الإشباع» الذي يتميز به مفهوم «التراث» في خطابنا العربي المعاصر يجعله غير قابل للنقل، بكل شحناته الوجدانية ومضامينه الأيديولوجية، إلى أية لغة أخرى معاصرة(...) والتراث بمعنى الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني، وهو المضمون الذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر ملفوفا في بطانة وجدانية أيديولوجية، لم يكن حاضرا

لا في خطاب أسلافنا ولا في حقل تفكيرهم، كما أنه غير حاضر في خطاب أية لغة من اللغات الحية المعاصرة التي «نستورد» منها المصطلحات والمفاهيم الجديدة علينا.إن هذا يعني أن مفهوم «التراث»، كما نتداوله اليوم، إنما يجد إطاره المرجعي داخل الفكر العربي المعاصر ومفاهيمه الخاصة، وليس خارجها.»(21)

نلاحظ، إذن، أن مفهوم التراث يتحول في خطاب الجابري إلى تيمة بالمعنى الفكري الإشكالي، إلى درجة أن الباحث يجند عددا من المفاهيم الأخرى لتأويل التراث كمفهوم وكتيمة، فنجد كثيرا من المفاهيم المتداولة سواء عند الجابري أو غيره من الباحثين الآخرين «هي مفاهيم توظف من أجل تملك التراث الفلسفي سواء تعلق الأمر بما يسمى التراث الغربي أو بتراثنا العربي الإسلامي. وفي اعتقادنا أن هذه المفاهيم، رغم تعددها، يمكن أن ترد إلى ثلاثة أساسية:- مفهوم التاريخ ومايرتبط به من مفاهيم أخرى كالتراث والكلية والتاريخية والإرادية والاستمرارية والقطيعة -مفهوم الهوية ومايتعلق به من مفاهيم كالأصالة والقومية والخصوصية والتغاير..- مفهوم الأيديولوجيا، ومايرتبط به كمفهوم التأويل والقراءة والموضوعية والحقيقة واللاشعور والواقع، والخيال.»(22)

والتراث كمعطى أيديولوجي ومعرفي يطرح أمام الفكر العربي المعاصر كإشكالية نظرية، ولكن أيضا كقضية ترتبط ارتباطا وثيقا

بقضايا الذات والهوية والاستقلال الحضاري والتاريخي، فالتراث «لاتؤول مسألته إلى مجرد مسألة معرفية ترتد إلى مجرد صعوبات منهجية تتمثل في كيفية استعادة الماضي ودراسة التاريخ وتأويل النصوص وتحقيقها. إن الأمر يتعلق بصفة أقوى من ذلك، بثوابتنا الفلسفية: بمفهومنا عن اللغة وعن التاريخ والهوية بل وعن الكائن ذاته.»(23)

التراث بهذا المعنى هو تلك الإشكالية الفكرية والثقافية الكبرى التي تشغل الجابري بنفس المعنى والمستوى الذي تشغله في الوعي والفكر العربي المعاصر، ذلك أن «التراث قد أصبح، بالنسبة للوعي العربي المعاصر عنوانا على حضور الأب في الابن، حضور السلف في الخلف، حضور الماضي في الحاضر..(...) ومن هنا ينظر إلى «التراث» لا على أنه بقايا ثقافة الماضي، بل على أنه «تمام» هذه الثقافة وكليتها: إنه العقيدة والشريعة، واللغة والأدب، والعقل والذهنية، والحنين والتطلعات، وبعبارة أخرى إنه في آن واحد: المعرفي والأيديولوجي وأساسهما العقلي وبطانتهما الوجدانية في الثقافة العربية الإسلامية(...) «التراث» في الوعي العربي المعاصر، لايعني فقط «حاصل الممكنات التي تحققت» بل يعني كذلك «حاصل» الممكنات التي لم تتحقق وكان يمكن أن تتحقق. إنه لايعني «ماكان» وحسب، بل أيضا، ولربما بالدرجة الأولى، ماكان ينبغي أن يكون. ومن هنا اندماج المعرفي والأيديولوجي والوجداني في مفهوم «التراث» كما يوظف في الخطاب العربي الحديث والمعاصر.»(24)

2-القطيعة الابستيمولوجية:

ورد هذا المفهوم أول مرة عند الفيلسوف الفرنسي « غاستون باشلار »، وقد استعمله في ميدان تاريخ العلوم، وانتقل هذا المفهوم من مجاله الذي أنتج واستعمل فيه إلى ميدان العلوم الإنسانية مع الفيلسوف الفرنسي أيضا« لوي ألتوسير » في قراءته لفكر كارل ماركس، وهو المفهوم نفسه الذي استعاره الجابري ووظفه في قراءة ودراسة التراث العربي الإسلامي في كتابه « نحن والتراث ».

إن مفهوم القطيعة عند الجابري يرد كمفهوم إجرائي لا غير يتم الاستعانة به من أجل إغناء المنهج ودعم أدواته، ذلك أن التعامل مع التراث يقتضي من المشتغل به تحديد المواقع والرؤية وبالتالي الادوات..فتجديد العقل العربي مثلا يعني « إحداث قطيعة إيبستيمولوجية تامة مع بُنية العقل العربي في عصر الانحطاط وامتداداتها إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر. »(25)

ولكن ماذا نعنيه هنا بـ « القطيعة الإيبستيمولوجية »؟ يتسائل الجابري.. « لابد من الإشارة أولا إلى أن القطيعة الإيبستيمولوجية لاتتناول موضوع المعرفة، ولذلك فلا علاقة لها إطلاقا بالأطروحة الفاسدة المنادية بإلقاء التراث في المتاحف أو تركه « هناك » في مكانه من التاريخ. إن رفض التراث بهذا الشكل الميكانيكي موقف لاعلمي لاتاريخي، هو ذاته من رواسب الفكر التراثي في الانحطاط. القطيعة

الإيبستيمولوجية تتناول «الفعل العقلي». والفعل العقلي نشاط يتم بطريقة ما وبواسطة أدوات هي المفاهيم، وداخل حقل معرفي معين. قد يظل موضوع المعرفة هو هو، ولكن طريقة معالجته والأدوات الذهنية التي تعتمدها هذه المعالجة والإشكالية التي توجهها والحقل المعرفي الذي تتم داخله، كل ذلك قد يختلف ويتغير. وعندما يكون الاختلاف عميقا وجذريا، أي عندما يبلغ نقطة اللارجوع، النقطة التي لايمكن الرجوع منها إلى الطريقة السابقة، نقول: ان هناك قطيعة ايبستيمولوجية.»(26)

ويضيف الجابري قائلا:« نحن لاندعو، إذن، إلى القطيعة مع التراث، «القطيعة» بمعناها اللغوي... كلا إن ماندعو إليه هو : التخلي عن الفهم التراثي للتراث(...) إن القطيعة التي ندعو إليها ليست القطيعة مع التراث بل القطيعة مع نوع من العلاقة مع التراث، القطيعة التي تحولنا من «كائنات تراثية» إلى كائنات لها تراث.»(27)

ولكن استعمال مفهوم «القطيعة الايستيمولوجية» لأول مرة من قبل الجابري في قراءة التراث، أثار جدلا حادا وردود فعل قوية خصوصا عند المثقفين في المشرق العربي، الذين رأوا في أطروحة الجابري حول «المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس» والقطيعة التي أحدثها ابن رشد مع فلسفة ابن سينا المشرقية موقفا «شوفينيا» ودعوى تقف وراءها اعتبارات ذاتية «وكأن مغربية باحثنا تحجب عنه رؤية التجديد عند أهل المشرق.»(28)

إلا أن الجابري يوضح ويؤكد مرة أخرى أن « مايهمنا من هذا المفهوم ومن كل المفاهيم المعاصرة الأخرى التي نستعملها في قراءتنا لتراثنا الفلسفي هو الجانب الإجرائي فيها ليس غير. ومن المؤسف أن النقاد أهملوا تأكيدنا المتكرر على الجانب الإجرائي في مفهوم القطيعة فألبسوه مضمونا أيديولوجيا، بل وحملوه نزعة «شوفينية» حتى...لابأس. لنكتف من جهتنا بالتأكيد مرة أخرى على أن القطيعة الايبستيمولوجية بين ابن رشد وابن سينا قد تمت داخل الثقافة العربية الإسلامية الواحدة، هذه الثقافة التي تعرفت على عروبتها في القيروان وفاس ومراكش وقرطبة واشبيلية وغرناطة أكثر مما حصل معها في مدن خراسان وفارس التي «استعجمت» فيها الثقافة الإسلامية بعد ابن سينا بوقت قصير. »(29)

ويضيف الجابري موضحا:« لقد تجنبنا استعمال مفهوم «الخصوصية» مكان« القطيعة الإيبستيمولوجية» لأنهما يختلفان تماما. فـ«الخصوصية» تحيلنا إلى الشروط الاجتماعية والتاريخية ومن ضمنها الخصائص القومية، في حين أن مفهوم القطيعة الإيبستيمولوجية يجعلنا نتحرك داخل نفس الثقافة وبعيدا عن الاعتبارات القومية. نقول «داخل نفس الثقافة» لأنها لاتحصل بين شخصين ينتميان لثقافتين مختلفتين أو لميدانيين معرفيين مختلفين. فلا معنى للقول مثلا بأن فيلسوفا أوربيا ما في القرون الوسطى حقق قطيعة مع ابن سينا، ولا معنى للقول بأن عالما في الرياضيات حقق

قطيعة مع عالم في الفيزياء أو في القانون أو في الاقتصاد.. أو مع فيلسوف. وإذن فلا معنى للتخوف من أن ينزلق بنا هذا المفهوم إلى تكريس نزعة شوفينية. إن اجرائية هذا المفهوم ينحصر مفعولها في الميدان الإيبستيمولوجي المحض ولا يتعداه إلى غيره. وإذن فإن يكن ابن رشد قد حقق قطيعة إيبستيمولوجية مع ابن سينا معناه أنه فكر داخل إشكالية غير إشكاليته وبجهاز معرفي غير جهازه... وأيضا حقق تقدما عليه في ميدانهما المشترك وداخل نفس الثقافة التي ينتميان إليها معا.. يبقى بعد هذا السؤال المشروع الوحيد: هل كان الأمر كذلك بالفعل؟ وهذا مايجب الاحتكام فيه إلى النصوص وليس إلى الاجتهادات النظرية حول المنهج والرؤية.»(30)

3-الإبستيمولوجيا:

ماموقع هذا المفهوم كأداة وفكر أو نتائج في مشروع وخطاب الجابري، لابد من الإشارة في البداية أن الايبستيمولوجيا ترد في فكر ودراسات باحثي المغرب العربي بمدلولها ومعناها في اللغة والثقافة الفرنسية فهي تعني« فلسفة العلوم ولكن بمعنى أكثر دقة. فهي ليست دراسة خاصة لمناهج العلوم، لأن هذه الدراسة موضوع للميتودولوجيا وهي جزء من المنطق، كما أنها ليست أيضا تركيبا أو توقعا حدسيا للقوانين العلمية (على الطريقة الوضعية)، إنها بصفة جوهرية الدراسة النقدية للمبادئ والفرضيات والنتائج العلمية، الدراسة الهادفة إلى بيان أصلها (المنطقي لا النفسي) وقيمتها الموضوعية، وينبغي أن نميز

الايبستيمولوجيا عن نظرية المعرفة، بالرغم من أنها تمهيدلها وعمل مساعد لا غنى عنه، من حيث أنها تدرس المعرفة بتفصيل وبكيفية بعدية في تنوع العلوم والموضوعات لا في وحدة الفكر.»(31)

إن هذا المعنى والمدلول هو الذي نلمسه في خطاب الجابري فهو يوضح في مكان آخر:« إن الدراسات الابستيمولوجية هي دراسات نقدية أساسا والفكر الابستيمولوجي هو فكر نقدي يقوم على نقد العلم للكشف عن مسبقات الفكر العلمي وخطواته وآلياته. بهذا المعنى فالابستيمولوجيا هي مراقبة الفكر العلمي لنفسه باستمرار، وبذلك فالدراسات الابستيمولوجية تمكن الإنسان، ونحن خاصة، من الروح النقدية، من هذا الذي ندعوه بالعقلانية.(...) أما الاستفادة التي يمكن أن نأخذها من الإبستيمولوجيا المعاصرة في التعامل مع تراثنا تعاملا نقديا فأعتقد أنها كبيرة جدا، لأننا نكتسب من خلالها روحا نقدية أولا، وثانيا نكتسب خبرة من خلال الممارسة النقدية للعلم ولتاريخ العلم، نتسلح بمفاهيم، بأدوات عمل، نستطيع توظيفها في تراثنا توظيفا واعيا. طبعا مع احترام المجال الذي نوظفها فيه، وعدم تحميل المفاهيم مالا تحمله، الشيء الذي تمنعنا منه الإبستيمولوجيا نفسها، من حيث هي نقد المفاهيم، ولهذا النوع من التوظيف للمفاهيم.»(32)

ويميز الجابري بين إبستيمولوجية وضعية وإبستيمولوجية عقلانية، «لأن مايسمى بالإبستيمولوجيا الوضعية أو الاتجاهات الوضعية في الابستيمولوجيا المعاصرة هي أساسا تنكر التاريخ والتراث وتبقى في مستوى العياني، التجريبي، ولذلك فهي لن تنفعنا

في شيء، بينما الابستيمولوجيا العقلانية أو الاتجاهات العقلانية في الابستيمولوجيا تفيدنا في هذا المجال.»(33)

ولمزيد من الفهم لطبيعة حضور هذا المفهوم في فكر ومشروع الجابري لا بد من التساؤل مع الأستاذ محمد وقيدي حول قوة ومدى هذا الحضور «بأي معنى نتحدث عن الابستيمولوجيا؟ حتى أوضح، فإنني من جانبي أرى أن المعنى الذي يوظف به الأستاذ الجابري الابستيمولوجيا لم يعد هو معناها المعاصر، لأن هذا المعنى عنده هو معنى الابستيمولوجيا الذي يكاد يوازي الاهتمام بالمعرفة بصفة عامة، في حين أن اهتمامات الابستيمولوجيا المعاصرة مقتصرة على المعرفة العلمية. ولايمكننا، بالتالي، أن نقول إننا نبرز قيما ابستيمولوجية حينما يكون الأمر متعلقا ببحث حول خصائص معرفة عامة خارج المعرفة العلمية. حضور الابستيمولوجيا ضمن المشروع الفكري للجابري يهدف إلى إعطاء هذا المشروع حداثة ما، باعتبار الابستيمولوجيا ميدانا معرفيا حديثا. لكن هنالك شيء لا بد لنا من ملاحظته، وهو أن الابستيمولوجيا عندما تحضر في هذا المشروع لاتحضر كابستيمولوجيا، وإنما تختزل قبل أن تحضر، تختزل في مجموعة من المفاهيم التي أخذها الأستاذ الجابري عن باشلار، أو عن بياجي،أو عن غيرهما، وهي مجموعة محدودة من المفاهيم.»(34)

وعن هذا التساؤل والتداخل والحضور يجيب الجابري بوضوح:« هناك فرق بين الدرس الابستيمولوجي وتوظيف الابستيمولوجيا. الدرس الابستيمولوجي هو أن ندرس الابستيمولوجيا وأن نحاول أن

نقيم منها علما كما يفعل مثلا بياجي وكما يفعل آخرون. الابستيمولوجيا كعلم، ليس شغلي الآن، أما مكتسبات هذا الدرس ومنجزاته فإنني أحاول، كما يحاول صاحب العلوم الإنسانية، أن أوظفها في موضوعي، ولكن لاتوظيفا قسريا ولاتوظيفا توجهه « موضة »، بل توظيفها هو إذا شئتم توظيف إجرائي براغماتي، ولكن دون أن يكون برغماتيا بالمعنى الاصطلاحي للكلمة. »(35)

4-الخطاب:

هذا هو المفهوم الآخر الذي سرعان مايتحول عند الجابري إلى تيمة فيرتبط ارتباطا وثيقا بمفاهيم أخرى تكمله وتفسره وتغنيه، وهي هنا مفاهيم من قبيل الفكر والقراءة، وتعمل هذه المفاهيم بارتباطها بالخطاب كمفهوم وتيمة، خصوصا في دراسته لـ« الخطاب العربي المعاصر ». يقول الجابري في مقدمة هذا الكتاب عن الخطاب والفكر والقراءة مايلي:« عندما نتحدث عن الفكر العربي، أو أي فكر، ونحن نعني منتجات هذا الفكر، فإننا نقصد أساسا مجموعة من النصوص. والنص رسالة من الكاتب إلى القارئ فهو خطاب. فالاتصال بين الكاتب والقارئ إنما يتم عبر النص، تماما مثلما أن الاتصال بين المتكلم والسامع إنما يتم عبر الكلام، أي عبر الإشارات الصوتية، وكما يسهم السامع، مساهمة ضرورية في تحقيق هذا الاتصال الكلامي يساهم القارئ بدوره، مساهمة ضرورية في تحقيق «الاتصال الكتابي» عبر النص. وبعبارة أخرى، فكما أن المعنى الذي تحمله الإشارة الصوتية هو في آن واحد، من إنتاج المتكلم والسامع، فكذلك المعنى الذي يحمله النص، في آن واحد، من إنتاج الكاتب والقارئ. الكاتب يريد أن يقدم

فكرة أو وجهة نظر معينة في موضوع معين، وهذا خطاب، والقارئ يتلقى هذه الفكرة أو الوجهة من النظر كما يستخلصها هو من النص وبالطريقة التي «يختارها» (بفعل العادة أو بوعي وإرادة) وهذا تأويل للخطاب أو قراءة له. هناك، إذن جانبان يكونان الخطاب : مايقوله الكاتب ومايقرأه القارئ.»(36)

الخطاب، إذن كما يعرفه الجابري وكما يوظفه هو المقول وهو المقروء، «فالخطاب باعتباره مقول الكاتب-أو أقاويله بتعبير الفلاسفة القدماء- هو بناء من الأفكار (إذا تعلق الأمر بوجهة نظر يعبر عنها تعبيرا استدلاليا، وإلا فهو أحاسيس ومشاعر، فن أو شعر) يحمل وجهة نظر، أو هو هذه الوجهة من النظر مصوغة في بناء استدلالي أي بشكل مقدمات ونتائج. هنا كما هو الشأن في كل بناء (المنزل مثلا) لابد من استعمال مواد (مفاهيم) ولابد من إقامة علاقات معينة بين تلك المواد حتى يصبح بناء يشد بعضه بعضا (الاستدلال، أو المحاكمة العقلية). وسواء تعلق الأمر بالمواد أو بطريقة البناء فلابد من اختيار أشياء وإهمال أخرى، لابد من إبراز جوانب والسكوت عن جوانب، ولابد من تقديم وتأخير، ولابد من تضخيم وبتر...إلخ. فالخطاب من هذه الزاوية إذا كان يعبر عن فكرة صاحبه فهو يعكس أيضا مدى قدرته على البناء، بعبارة أخرى انه لما كان كل بناء يخضع، ولابد، لقواعد معينة تجعله قادرا على أداء وظيفته، فإن الخطاب يعكس كذلك مدى قدرة صاحبه على احترام تلك القواعد، أي على مدى استثماره لها لتقديم وجهة نظره إلى القارئ بالصورة التي تجعلها تؤدي مهمتها لدى هذا الأخير، مهمة الإخبار والإقناع..إلخ.»(37)

هذا مايخص المكون الأول للخطاب وهو المقول، أما بالنسبة للمكون الثاني وهو المقروء، ويربطه بمفهوم آخر هومفهوم القراءة، يقول الجابري:« والخطاب باعتباره مقروء القارئ-أو مقول القول بتعبير المناطقة القدماء- هو ذلك البناء نفسه وقد أصبح موضوعا لعملية إعادة البناء أي نصا للقراءة. وكيفما كانت درجة وعي القارئ بما يفعل فانه لابد أن يمارس في ذلك النص مايمارسه صاحب الخطاب عند بناء خطابه، أعني إبراز أشياء والسكوت عن أشياء، تقديم أشياء وتأخير أشياء؛ فيساهم القارئ هكذا في إنتاج وجهة النظر، بل إحدى وجهات النظر، التي يحملها الخطاب صراحة أو ضمنا. والقارئ عندما يساهم في إنتاج وجهة نظر معينة من الخطاب يستعمل هو الآخر أدوات من عنده، هي في جملتها وجهة نظر أو جزء منها أو عناصر صالحة لتكوينها. ومن هنا اختلاف القراءات وتعدد مستوياتها.»(38)

وعن تصنيفه لمستويات القراءة واقتراحه للقراءة التي يراها مناسبة للخطاب العربي المعاصر يقول:« هناك أولا القراءة التي تقبل، أو تريد، الوقوف عند حدود التلقي المباشر(...) مثل هذه القراءة نسميها قراءة «استنساخية» أو «القراءة ذات البعد الواحد» لكونها تحاول جاهدة أن تتبنى نفس البعد الذي يتحدث منه صاحب النص. ومع ذلك فهذه القراءة لاتخلو ولا يمكن أن تخلو من التأويل، بل إنما تخلو من الوعي بما تقوم به من تأويل (...) وهناك ثانيا القراءة التي تعي منذ اللحظة الأولى كونها تأويلا(...) تريد إعادة بناء ذلك الخطاب بشكل يجعله أكثر تماسكا وأقوى تعبيرا عن إحدى وجهات النظر التي يحملها صراحة أو ضمنا(...)

أما القراءة التي نقترحها نحن هنا، للخطاب الغربي الحديث والمعاصر، فيمكن القول أنها قراءة «تشخيصية» بمعنى أنها ترمي إلى «تشخيص» عيوب الخطاب وليس إلى إعادة بناء مضمونه.»(39)

هذا عن الخطاب والقراءة، أما لماذا نعت الخطاب بـ« العربي» فيقول: أما مانعنيه بالخطاب «العربي» فهو الخطاب الصادرعن مفكرين عرب بلغة عربية وفكروا فيه في أفق عربي.»(40)

5- الإستقلال التاريخي:

بعد قراءة الخطاب العربي المعاصر والكشف عن عيوبه وتهافته، يخلص الجابري إلى مجموعة من الاستنتاجات وعلى رأسها« افتقاد الذات العربية المعاصرة إلى ماعبر عنه غرامشي بـ«الاستقلال التاريخي التام»، أو بالأحرى عجزها عن تحقيق هذا الاستقلال. إن الافتقاد إلى «الاستقلال التاريخي التام» يجعل الوعي، وبالتالي الخطاب المعبر عنه، محكوما بنموذج -سلف أو مشدودا إلى البحث عنه. والعكس صحيح أيضا:فهيمنة النموذج -السلف ورسوخ آلية القياس في الفكر يجعلان الذات عاجزة عن تحقيق استقلالها التاريخي إزاء «الآخر»..مهما كان هذا الآخر من القوة أو الضعف. وإذن فالمهمة الأولى والأساسية المطروحة على الساحة العربية الراهنة هي تحقيق «الاستقلال التاريخي التام» للذات العربية، فبه، وبه وحده، تتحرر من الإنسياق وراء أي نموذج، وبه، وبه وحده، تتحرر من آلية القياس التي

تشدها دوما إلى نموذج- سلف، إلى «أصل». فكيف السبيل إذن، إلى تحقيق «الاستقلال التاريخي» للذات العربية؟سؤال لابد من إعادة صياغته بالشكل الذي يتجه به إلى الواقع المعطى وليس إلى الواقع المأمول وحده(...) وإذن فالسؤال يجب أن يطرح أولا بالصيغة التالية: ماالذي أفقد ويفقد الذات العربية استقلالها التاريخي التام؟(...) إنه النموذجان اللذان يتجاذبان الذات العربية منذ بدء يقظتها الحديثة: النموذج العربي الإسلامي والنموذج الأوربي. وإذن فسبيل تحقيق الاستقلال التاريخي للذات العربية هو التحرر من النموذجين معا، أعني التحرر من سلطتهما «السلفية» سلطتهما المرجعية.»(41)

إلا أن هذا المفهوم قد أشكل على الكثير من القراء، الأمر الذي دعا الجابري إلا التوضيح في مكان آخر قائلا:« أريد أن أوضح أن «الاستقلال التاريخي»لايعني رفض التفتح، لايعني التقوقع داخل «التاريخ القومي» والثقافة القومية، وبكيفية عامة الاستقلال التاريخي ليس معناه الاستقلال عن «الآخر» والاستسلام للماضي، للتراث...تراث الذات وماضيها. لقد استعرت عبارة «الاستقلال التاريخي للذات...» من غرامشي حيث ناديت في خاتمة كتابي الخطاب العربي المعاصر بضرورة الاستقلال التاريخي للذات العربية. وهناك لم يكن في الإمكان شرح هذا المفهوم داخل بنية فكر غرامشي التي تترابط فيها عدة مفاهيم مثل الهيمنة، والكتلة التاريخية، والمثقف العضوي، والاستقلال التاريخي..إلخ، ولكنني، مع ذلك حرصت على

توضيح ماأقصده أنا من «الاستقلال التاريخي للذات العربية» لقد ربطت هذا «الاستقلال التاريخي»، بالتحرر من «الآخر»، أي الفكر الأوربي ومن «التراث» معا، التحرر منهما بمعنى امتلاكهما بعد فحص نقدي. وإذن فـ«الاستقلال التاريخي للذات...» لايتناقض مع تفتحنا على الفكر العالمي ولا على التراث، بل الاستقلال التاريخي يعني التعامل معهما تعاملا نقديا، تكون الذات خلاله مالكة لزمام أمرها، غير مندمجة فيموضوعها، بل تعمل على دمجه فيها، على احتوائه وامتلاكه بقدر حاجتها وحسب نوع هذه الحاجة.»(42)

6-العقل العربي:

مفهوم مركزي في مشروع الجابري، ذلك أنه يشكل صلب الخطاب الفكري النقدي الذي يعمل عليه باحثنا، والجابري عندما يتحدث عن مفهوم العقل العربي إنما يعني به « الفكر، أو القوة المفكرة بوصفها أداة للإنتاج النظري والفني والعلمي صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها، هي الثقافة العربية بالذات، الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام وتعكس واقعهم أو تعبرعنه وعن طموحاتهم المستقبلية كما تحمل وتعكس وتعبر، في الوقت ذاته، عن عوائق تقدمهم وأسباب تخلفهم الراهن. لقد اخترنا إذا ربط «العقل العربي» بالثقافة التي ينتمي إليها، الثقافة التي أنتجته ويعمل هو على إعادة إنتاجها. ومعنى ذلك أننا ننظر إلى العقل بوصفه عقلا مكوّنا (Raison Constituante) حسب تعبير لالاند أي فاعلية منتجة لثقافة،وعقلا مكونا (Raison Contituee)

حسب تعبير الفيلسوف نفسه، أي مجموع المبادئ والقواعد الفكرية المؤسسة لتلك الفاعلية، والتي تشكل في الوقت ذاته القاعدة (base) الإبستيمولوجية لتلك الثقافة، أونظامها المعرفي وواضح أن هذا الربط يعطي لعبارة «العقل العربي» مايبررها، فهو «عربي» بمعنى أنه قد تكون داخل الثقافة العربية في الوقت ذاته الذي يساهم في تكوينها واعطائها خصوصيتها، كما أنه- أي هذا الربط- يمكننا من تحليل مكونات هذا العقل ورصد نشاط بنيته على أرضية ملموسة ومشخصة هي الثقافة العربية ونظمها المعرفية.»(43)

ويضيف الجابري في نفس السياق:« إن مانقصده بـ« العقل العربي» هو العقل المكون، أي جملة المبادئ والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية للمنتمين إليها كأساس لاكتساب المعرفة، أو لنقل : تفرضها عليهم كنظام معرفي. أما العقل المكون فسيكون هو تلك الخاصية التي تميز الإنسان عن الحيوان أي «القوة الناطقة» باصطلاح القدماء. وبهذا الاعتبار يمكن القول أن الإنسان يشترك مع جميع الناس، أيا كانوا، وفي أي عصر كانوا في كونه يتوفر على عقل مكوّن وينفرد هو ومن ينتمي معه إلى نفس الجماعة الثقافية بعقل مكوّن والذي هو عبارة عن النظام المعرفي (مفاهيم، تصورات...) الذي يؤسس الثقافة التي ينتمون إليها.»(44)

والجابري عندما ينظر إلى العقل العربي نظرة علمية معاصرة تستند إجرائيا إلى التقسيم الذي يضعه الفيلسوف الفرنسي أندريه لالاند، فهو بذلك يلتزم الموقف النقدي الابستيمولوجي، دون الخوض في التأويلات الفلسفية المختلفة والمغرقة في التأمل.. «وهل كان يمكن أو يجوز للناقد الابستيمولوجي أن يتبنى تصورا آخر؟ هل كان يجوز له أن يعتبر العقل جوهرا مفارقا أو روحا كونية كما تصور الفلاسفة القدماء؟ هل يجوز له أن يعتبره «نورا فطريا» أو «مبادئ فطرية» كما قال بذلك ديكارت، أو مجرد «صفحة بيضاء» ترسم عليها الانطباعات الحسية وماتركب منها كما قال لوك، أو جماع الصور التي تمدنا بها الحساسية والتجربة والقوالب التي يمدنا بها «الفهم» كما قال كانط؟ أم أنه كان عليه أن يتبنى تصور هيغل؟ إن هذه التصورات فضلا عن أنها متجاوزة هي تصورات فلسفية تخص العقل بإطلاق دون اعتبار للثقافة التي ينتمي إليها ولاللكيفية التي يتكون بها، علميا، داخلها. إذن ليس هناك إلا التصور العلمي الذي اعتمدناه، وهو لم يتجاوز بعد.»(45)

وعن الاعتراض على هذا المفهوم، وعدم استبداله بمفهوم «العقل الإسلامي» يقول الجابري:« اخترنا القيام بالنقد الابستيمولوجي، نقد آليات المعرفة وأسسها، وليس بالنقد اللاهوتي الذي يتعرض لقضايا الدين، وإننا بسبب ذلك نفضل عبارة «العقل العربي» على «العقل الإسلامي»، لما كان للغة العربية وعلومها من دور كبير وحاسم في

تشكيل تلك الآليات وبناء تلك الأسس، ولأن عبارة « العقل الإسلامي » لا يمكن أن تدل في حقل الثقافة العربية إلا على مثل ماتدل عليه عبارة « العقل المسيحي » في الثقافة الأوربية، ونحن ليس من اهتمامنا ولا من اختصاصنا التحرك في إطار « العقل الديني »، إسلاميا كان أو مسيحيا. »(46)

7-النقد:

مفهوم النقد مضاف إليه المفهوم السابق « العقل العربي » يتحول في خطاب الجابري إلى تيمة محورية وأساسية في مشروعه، فمفهوم النقد يحضر في المشروع بكل حمولته الفلسفية والابستيمولوجية، فهو مقدمة وخلفية لكل ممارسة فكرية ومعرفية، وهو قبل هذا وذاك نقد يعي موضوعه تماما ويحدده من أجل نسفه وبناءه من جديد، إنه « أحيانا يدل على استراتيجية تهدف إلى تأزيم الثقافة العربية من خلال الكشف عن مناطقها ومكوناتها التأسيسية. »(47)

لاشك أن مفهوم النقد يحضر هنا بكل حمولته الأنوارية (نسبة إلى فلسفة الأنوار) وتحديدا المعنى الفلسفي الكانطي،(48) ويقول الجابري موضحا في مكان آخر:« إن نقد العقل بمختلف مظاهر نشاطاته لايتوقف في كل ثقافة حية. إن حياة الثقافة أية ثقافة، إن نموها ومسايرتها للتطور، بل واستباقها له، كل ذلك مرهون بمدى نشاط واستمرارية التفكير النقدي فيها بما في ذلك، ولربما في الدرجة

الأولى، نقد العقل.إن نقد العقل، أعني المراجعة العلمية المتواصلة لأدوات التفكير وآلياته ضرورة حيوية لكل ثقافة. وقد كانت الثقافة العربية الإسلامية ثقافة حية منتجة عندما كانت أدوات التفكير فيها موضوع تفكير، موضوع نقد(...) والنهضة الأوربية نفسها منذ ديكارت إلى اليوم هي، في بعض مظاهرها، المظهر الأهم والأقوى، حديث مسترسل عن العقل، نقد متجدد العقل.»(49)

8- النظام المعرفي (Episteme):

مفهوم محوري وأساسي في مشروع «نقد العقل العربي»، فاختيار هذا المفهوم إلى جانب إجرائيته لا يرد بوصفه العقل العربي المكوّن انطلاقا من التعريف الذي يعطيه لالاند،« ويمكن أن نلتمس لمفهوم «النظام المعرفي» Episteme تعريفا أوليا ومجردا في العبارة التالية: النظام المعرفي هو جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية مابنيتها اللاشعورية. ويمكن اختزال هذا التعريف كما: النظام المعرفي في ثقافة ماهو بنيتها اللاشعورية. فماذا يعني هذا؟

عندما نتحدث عن «بنية» فإننا نعني أساسا وجود ثوابت ومتغيرات، وبالتالي فإننا حينما نتحدث عن بنية « العقل العربي»، فإنما نقصد في الحقيقة ثوابت ومتغيرات الثقافة العربية التي صنعته.»(50)

وقد ذهب الجابري إلى رصد ثلاثة نظم معرفية متمايزة ومتصادمة، في الثقافة العربية، وذلك منذ بداية تشكلها في مرحلة عصر التدوين، يشكل كل نظام معرفي رؤية خاصة للعالم ويوظف مفاهيم وآليات في إنتاج المعرفة، وهي النظام المعرفي البياني، والنظام المعرفي العرفاني والنظام المعرفي البرهاني.

9-عصر التدوين:

مفهوم مركزي آخر ضمن «نقد العقل العربي»، إنه المفهوم التيمة التي يعتبرها الكاتب الإطار المرجعي للثقافة العربية الإسلامية وللعقل العربي، «وعصر التدوين بالنسبة للثقافة العربية هو بمثابة هذه «الحافة»-الأساس. إنه الإطار المرجعي الذي يشد إليه، وبخيوط من حديد، جميع فروع هذه الثقافة وينظم مختلف تموجاتها اللاحقة... إلى يومنا هذا. ليس هذا وحسب، بل إن عصر التدوين هذا(...) هو في ذات الوقت الإطار المرجعي الذي يتحدد به ماقبله (على مستوى الوعي العربي بطبيعة الحال). فصورة العصر الجاهلي وصورة صدر الإسلام والقسم الأعظم من العصر الأموي إنما تسجتهاخيوط منبعثة من عصر التدوين، هي نفسها الخيوط التي نسجت صور مابعد عصر التدوين. وليس العقل العربي في واقع الأمر شيئا آخر غير هذه الخيوط بالذات، التي امتدت إلى ماقبل فصنعت صورته في الوعي العربي، وامتدت وتمتد إلى مابعد لتصنع الواقع الفكري الثقافي العام في الثقافة العربية العامة، وبالتالي مظهرا أساسيا من مظاهرها.»(51)

وعصر التدوين يمتد تاريخيا مابين منتصف القرن الثاني ومنتصف القرن الثالث للهجرة..« ويجب أن نفهم من «التدوين» هنا ليس مجرد التسجيل والتقييد، الشيء الذي كان قائما من قبل، بل يجب أن نفهم منه: إعادة البناء الثقافي العام، بكل ماتنطوي عليه هذه العملية من حذف وزيادة وإخفاء وتلوين وتأويل...بفعل عوامل ايديولوجية أو سوسيو ثقافية مختلفة. ففي هذا العصر دوّنت اللغة وشيدت العلوم العربية الإسلامية وترجمت الفلسفة و« علوم الأوائل» إلى العربية. »(52)

———*———*———

عرضنا أعلاه للمفاهيم والتيمات التي وردت في مشروع الجابري في مستواه أوشقه النظري أو «الفلسفة النظرية» بتعبير أرسطو و«العقل المجرد» بتعبير كانط، وقد شمل ذلك الشق «نحن والتراث»، و«الخطاب العربي المعاصر»، و«نقد العقل العربي» في جزئيه الأول والثاني.. أما الجزء الثالث فموضوعه «العقل السياسي العربي»، ولما كانت المفاهيم « هي المعاني الكلية التي يتم بها تحويل موضوع البحث من مواد خام خالية من المعنى والمعقولية إلى معان وعلاقات لها معقوليتها، فهي التي تختلف باختلاف الموضوعات. ولما كانت «السياسة» تختلف بالطبيعة والنوع عن «المعرفة» فإن الجهاز المفاهيمي الذي يصلح لدراسة الواحدة منهما لايصلح بالضرورة لدراسة أخرى. »(53)

و«العقل السياسي العربي» هو الذي يمثل الشق الثاني أو المستوى الثاني من مشروع الجابري، إنه «الفلسفة العملية» بتعبير أرسطو، أو «العقل العملي» بتعبير كانط، والذي يشمل الأخلاق والسياسة معا. من هنا كانت الأدوات والمفاهيم والتيمات الواردة تختلف عن تلك التي جاءت واشتغلت في الشق النظري، فهي مفاهيم تنتمي إلى السياسة أو العقل السياسي.(54)

10-اللاشعور السياسي:

يستعير الجابري هذا المفهوم من كتاب المفكر الفرنسي «ريجيس دوبري»، «نقد العقل السياسي» (55)، يعرف دوبري هذا المفهوم، الذي يستمده من مفهوم اللاشعور في الدراسات النفسية عند «فرويد»، و«اللاشعور الجمعي» عند «يونغ» ويقول:« فكما أن الشعور لايشكل جوهر الحياة النفسية للفرد فإن المؤسسات والتصورات السياسية لاتؤسس جوهر الحياة السياسية للمجموعات البشرية. ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم السياسي، بل إن وجودهم الاجتماعي، الذي يحدد وعيهم ذاك، خاضع هو نفسه لمنظومة منطقية من العلاقات المادية القاهرة. وهذه المنظومة تبقى حاضرة ثابتة عبر مختلف أشكال المؤسسات القانونية أو الفلسفية التي يناظر كل نوع منها بنية اقتصادية معينة، وذلك أنها، أي تلك المنظومة المنطقية، ليست من نفس طبيعة تلك المؤسسات. والناس لاينتجون هذه العلاقات من خلال الروابط التي يقيمونها بينهم، بعضهم مع بعض، بـ« حرية »بل إنهم هم

أنفسهم نتاج هذه العلاقات التي تتولد فيها ترابطاتهم تلك. وكما هو الحال تماما بالنسبة للأفراد، ولكن بصورة أخرى، فإن الجماعات البشرية المنظمة لها شعور نوعي خاص بها، تشكل الديانات ومايقوم مقامها من الأيديولوجيات أكثر أعراضه وضوحا، لاشعور نطلق عليه هاهنا اسم «اللاشعور السياسي»(56)

أما الجابري فيستعير المفهوم ويوظفه قائلا:« عندما نستعير مفهوم «اللاشعور السياسي» من دوبري لانأخذه بكل حمولته ولابنفس مضمونه بل نتصرف فيه بالقدر الذي يفرضه موضوعنا الذي يختلف اختلافا غير قليل عن موضوعه: ذلك لأن دوبري كان يكتب وهو يفكر في المجتمع الأوربي المصنع الذي أصبحت فيه العلاقات الاقتصادية المتطورة، علاقات الإنتاج. أما في مجتمعنا العربي، قديما وحديثا، فالأمر يكاد يكون بالعكس من ذلك تماما. فالعلاقات الاجتماعية ذات الطابع العشائري والطائفي ماتزال تحتل موقعا أساسيا وصريحا في حياتنا السياسية، بينما العلاقات الاقتصادية، علاقات الإنتاج، لاتهيمن على المجتمع إلا بصورة جزئية. هكذا فإذا كانت وظيفة مفهوم «اللاشعور السياسي» عند دوبري هي إبراز ماهوعشائري ودِيني في السلوك السياسي في المجتمعات الأوربية المعاصرة فإن وظيفة بالنسبة إلينا ستكون بالعكس من ذلك إبراز ماهو سياسي في السلوك الديني والسلوك العشائري داخل المجتمع العربي القديم منه والمعاصر. وهذا من الأهمية بمكان، ذلك لأن السياسة عندنا بدأت تمارس باسم الدين والقبيلة ومازالت كذلك إلى اليوم.»(57)

11-المخيال الاجتماعي:

مفهوم آخر أساسي يستعيره الجابري من علم الاجتماع المعاصر، وهذا المفهوم أصبح شائع الاستعمال في عدد كبير من الدراسات الاجتماعية والأدبية والسيميائية. وقبل أن نعرض لمحتواه ووظيفته في كتاب الجابري، يمكن أن ترجع إلى تعريف بيير أنصار، والذي يعود إليه ويورده الجابري نفسه، يقول أنصار:« إن كل مجتمع ينشئ لنفسه مجموعة منظمة من التصورات والتمثلات، أي مخيالا، من خلاله يعيد المجتمع انتاج نفسه، مخيالا يقوم، بالخصوص بجعل الجماعة تتعرف بواسطته على نفسها، ويوزع الهويات والأدوار ويعبر عن الحاجات الجماعية والأهداف المنشودة. والمجتمعات الحديثة، مثلها مثل المجتمعات التي لاتعرف الكتابة، تنتج هذه المخاييل الاجتماعية، هذه المنظومات من التمثلات، ومن خلالها تقوم بعملية التعيين الذاتي، تعين نفسها بنفسها وتثبت على شكل رموز معاييرها وقيمها.»(58)

ومن أجل نقل المفهوم وتبيئته وتوظيفه بالتالي يقول الجابري:« إن مخيالنا الاجتماعي العربي هو الصرح الخيالي الملئ برأس مالنا من المآثر والبطولات وأنواع المعاناة، الصرح الذي يسكنه عدد كبير من رموز الماضي مثل الشنفري وامرئ القيس وعمرو بن كلثوم وحاتم الطائي وآل ياسر وعمر بن الخطاب وخالد بن الوليد والحسين وعمر بن عبد العزيز وهارون الرشيد وألف ليلة وليلة وصلاح الدين والأولياء الصالحين وأبو زيد الهلالي وجمال عبد الناصر... إضافة إلى

رموز الحاضر و«المارد العربي» والغد المنشود إلخ.»(59)

وإذا كان العقل النظري يجد مرجعيته في النظام المعرفي، فإن الأمر يختلف بالنسبة للعقل السياسي، يقول الكاتب:« إن العقل السياسي كممارسة وكايديولوجيا، وهو في الحالتين ظاهرة جمعية، إنما يجد مرجعيته في المخيال الاجتماعي وليس في النظام المعرفي. النظام المعرفي يحكم الفعل المعرفي أما المخيال الاجتماعي فبما أنه منظومة من البداهات والمعايير والقيم والرموز فهو ليس ميدانا لتحصيل المعرفة بل هو مجال لاكتساب القناعات، مجال تسود فيه حالة الايمان والاعتقاد وهكذا فإذا كان النظام المعرفي. كما سبق أن حددناه، هو جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات التي تعطي للمعرفة في فترة تاريخية مابنيتها اللاشعورية، فإن المخيال الاجتماعي هو جملة من التصورات والرموز والدلالات والمعايير والقيم التي تعطي للأيديولوجيا السياسية، في فترة تاريخية ما، ولدى جماعة اجتماعية منظمة، بنيتها اللاشعورية.»(60)

12-العقل السياسي:

كنا قد تحدثنا في الصفحات السابقة عن «العقل السياسي»، وموقعه بالنسبة للعقل النظري، وكان أن لاحظنا مع الكاتب أن هناك اختلافا وتميزا في الموضوع والأدوات، كما لاحظنا أن العقل النظري يجد مرجعيته في لنظام المعرفي، أما العقل السياسي فيجد مرجعيته في المخيال الاجتماعي. إلا أنه يجب هنا إضافة وتوضيح أن «العقل

السياسي هو قبل كل شيء «عقل»، فهو إذن يرتبط ضرورة بنظام معرفي. ولكن بما أنه «سياسي» فهو لايتقيد بنظام معرفي واحد ولابمبادئ ولابآليات هذا النظام أوذاك، بل هو يمارس «السياسة» في هذا المجال فيوظف مايناسب قضيته ويخدم قناعاته: يوظف البيان (التشبيه والاستعارة والتمثيل والتورية والقياس) ويوظف العرفان (المماثلة...) كما يوظف الاستقراء والاستنتاج، وفي نفس الوقت يعمل بمبدأ «لكل مقام مقال»، هدفه اقناع الغير، ومن خلال سعيه لاقناع الغير يزداد هو نفسه قناعة وإيمانا بقضيته. وبكلمة واحدة إن آلية العقل السياسي هي «الاعتقال». والاعتقاد يكون بـ «القلب» كما يقال عادة، أي بحضور العاطفة، ومن هنا البطانة الوجدانية التي تلازم الخطاب السياسي، ومن هنا تجنيد الخيال واستعمال الرمز ومخاطبة «الرأي العام» و«الجمهور» (=أيها الناس، أيها الإخوان، أيها الرفاق)». «(61)

وهكذا فإن العقل السياسي كمفهوم وكتيمة، يرتبط بثلاثة مفاهيم أخرى، فاللاشعور السياسي والمخيال الاجتماعي «مفهومان إجرائيان يربطان العقل السياسي بمحدداته ويغديان تجلياته، إنهما يشكلا الجانب النفسي/ الاجتماعي، أو العنصر الذاتي /الجماعي في الظاهرة السياسية. يبقى بعد ذلك الجانب المجتمعي أو الموضوعي في هذه الظاهرة، نقصد بذلك الكيفية التي تمارس بها السلطة السياسية: هل يمارسها الحاكم مباشرة على المحكومين، فيكون المجتمع راع ورعية

لاغير، أم يمارسها بتوسط «مجال» خاص، منه يستقيها، مجال تمارس فيه «الحرب» بواسطة السياسة؟ إنه مفهوم «المجال السياسي.»(62)

13- القبيلة:

مفهوم مستمد من التاريخ العربي الإسلامي، ويعني به الجابري «الدور الذي يجب أن يعزى لما يعبر عنه الانثروبولوجيون الغربيون بـ «القرابة» La parente عند دراستهم للمجتمعات «البدائية» والمجتمعات السابقة على الرأسمالية، وهي بكيفية إجمالية ماسبق أن عبر عنه ابن خلدون بـ«العصبية» عند دراسته لـ«طبائع العمران» في التجربة العربية الإسلامية إلى عهده، ونعبر عنه نحن اليوم بـ«العشائرية» حين نتحدث عن طريقة في الحكم أو سلوك سياسي أو اجتماعي يعتمد على ذوي القربى، الأقارب منهم والأباعد، بدل الاعتماد على ذوي الخبرة والمقدرة ممن يتمتعون بثقة الناس واحترامهم أو يكون لهم نوع ما من التمثيل الديمقراطي الحر. ولانقصد قرابة الدم وحدها، حقيقية كانت أو وهمية، بل نقصد كذلك كل مافي معناها من القرابات ذات الشحنة العصبية مثل الانتماء إلى مدينة أو جهة أو طائفة أو حزب، حين يكون هذا الانتماء هو وحده الذي يتعين به «الأنا» والأخر» في ميدان الحكم والسياسة.»(63)

14- الغنيمة:

مفهوم مستمد,هو الآخر من التاريخ العربي الإسلامي، ويقصد به الكاتب «الدور الذي يقوم به العامل الاقتصادي في المجتمعات التي يكون فيها الاقتصاد قائما أساسا- وليس بصورة مطلقة- على «الخراج» و«الريع»، وليس على العلاقات الإنتاجية مثل علاقات السيد بالعبد والاقطاعي بالقن والرأسمالي بالعامل (...) وإذن فنحن نقصد بـ« الغنيمة» ثلاثة أشياء متلازمة: نوعا خاصا من الدخل (خراج أو ريع)، وطريقة في صرف هذا الدخل (العطاء بأنواعه)، وعقلية ملازمة لهما. ونحن إنما استعملنا لفظ «الغنيمة» ولم نستعمل مصطلحات اقتصادية أخرى لأموضوعنا ليس تحليل الاقتصاد في المجتمع العربي، لا في الماضي ولا في الحاضر، وإنما موضوعنا هو العقل السياسي: تفكيرا وممارسة. وإذن فاهتمامنا بالجانب الاقتصادي مقصور على الحالة التي يكون فيها الاقتصاد أحد دوافع الفعل السياسي وأحد محدداته، وهذا هو مضمون «الغنيمة».إنه الاقتصاد مأخوذا هنا من حيث دوره الفعلي أو المتخيل كمنفعة آنية.»(64)

15-العقيدة:

مفهوم ثالث يقرأ بواسطته الكاتب التاريخ السياسي العربي، وهو المفهوم المعبر عن البعد الأيديولوجي، إلى جانب القبيلة تعبيرا عن البعد السياسي، والغنيمة تعبيرا عن البعد الاقتصادي، والتي بواسطتها يحدد الجابري ثوابت العقل السياسي العربي أو محدداته

كما يقول، وهو لايقصد بالعقيدة «مضمونا معينا، سواء كان على شكل دين موحى به أو على صورة أيديولوجيا يشيد العقل صرحها، وإنما نقصد، أولا وأخيرا مفعولهما على صعيد الاعتقاد والتمذهب. إن موضوعنا هنا هو العقل السياسي، والعقل السياسي اليوم، كما هو معروف منذ أرسطو، على الاعتقاد وليس على البرهان، وهو ليس عقل فرد بل «عقل جماعة»، إنه المنطق الذي يحركها كجماعة. ومعروف أن منطق الجماعة يتأسس لاعلى مقاييس معرفية بل على رموز مخيالية تؤسس الاعتقاد والإيمان(...) وإذا كنا نلح هنا على جانب التمذهب في «العقيدة» وليس على نوع مضمونها فلأن المهم في كل عقيدة، عندما يتعلق الأمر بالحياة الاجتماعية والسياسية، ليس ماتقرره من حقائق ومعارف، بل المهم هو قوتها وقدرتها على التحريك، تحريك الأفراد والجماعات وتأطيرها داخل مايشبه «القبيلة الروحية»، مثل الفرق الكلامية والطرق الصوفية والطوائف الدينية وغير هذه وتلك من الجماعات المغلقة...»(65)

ثالثا: المرجعية وصعوبات الإبداع:

يجب التوضيح في البداية أننا، تحت هذا العنوان، لانبحث عن خانات أو قوالب فكرية وفلسفية لنبرر انتماء باحثنا إلى هذا التيار أو ذاك، فحديثنا عن المرجعية النظرية والفكرية التي تقف وراء فكر ومشروع الجابري، لايعدو أن يكون استئنافا ومباشرة لعرض ودراسة المشروع الفكري النقدي لباحثنا. وبصدد المرجعية، وماندعوه بـ

«صعوبات الإبداع» (إبداع وانتقال المفاهيم والأفكار)، فنحن لن نقول أكثر مما قاله الباحث نفسه.

«غير أننا يجب أن ننتبه أن واحد مثل الجابري يرفض رفضا قاطعا أي تصنيف أو نمذجة، أو إقحام في هذه الخانة أو تلك، وهو على كل حال موقف فلسفي نقدي يبتعد كل البعد عن موجة التيارات الفكرية الجاهزة والسائدة،« صحيح أن من الفلاسفة، حتى اليوم، من يعلن هو ذاته، عن انتمائه الصريح لتيار بعينه، وهذا أمر نعرفه حتى في وطننا العربي، حيث نلحظ مايمكن أن نطلق عليه حمى المذهبية. فمن فلاسفتنا من لاينتظر التأريخ ليضعه ضمن صنف من الأصناف، بل يعلن عن انضوائه تحت تيار معين، واعتناقه لمذهب بعينه، فيصبح كل مجهوده الفكري تبرير انضوائه واعتناقه.»(66)

أما بالنسبة للجابري فهو يقر صراحة، وأيضا بشكل نقدي قائلا:« لقد قرأت «كانط» وقرأت «باشلار» وقرأت «فوكو» وقرأت غيرهم من الفلاسفة والكتاب الأوربيين، كما قرأت ديكارت وسبينوزا وليبنتز ولوك وهيوم، وقرأت أفلاطون وأرسطو، وقرأت أيضا وبدرجة أكبر ابن خلدون والغزالي وابن رشد والفارابي وابن سينا والجويني والباقلاني والرازي والطوسي...والقائمة طويلة... هؤلاء جميعا قد مارسوا نوعا من النقد، كل على شاكلته وكل حسب موضوعه، وأنا فيما يبدولي، وهذا رأي شخصي ذاتي بطبيعة الحال، لاأشعر أني أنتمي إلى واحد منهم بالتخصيص، بل أشعر أنني تلميذ لهم جميعا.

قد تعلمت منهم جميعا. وأهم شيء تعلمته منهم هو مانسيته من آرائهم وتقريراتهم وطرق عملهم. إن هذا الذي نسيته هو الذي أستعمله وأوظفه في مأكتب. وبما أن الأمر يتعلق بمنسي، أو شيء صار جزءا من لاشعوري المعرفي، فإنه ليس بإمكاني قط أن أعطيه اسما يربطه بهذا «الأب» أو بذاك. إنه نتاج كل، إنه حصيلة «ثقافة» الفرد، حصيلة تكوّنه. هذا من جهة، ومن جهة أخرى أحب أن أؤكد هنا أن الناقد لا يختار أستاذه ولانموذجه. إن مايحصل هو أن الموضوع الذي نتعامل معه هو الذي يفرض علينا نوع النقد الملائم، ولكي ندرك هذا يجب أن نتساءل: ماهو النقد؟ »(67)

وحول هذه النقطة الأخيرة يوضح الباحث في مكان آخر: «لم نكن، قد حددنا «نموذجا» معينا نقنديه، فلا كانت ولافرويد ولاباشلار ولا فوكو ولاماركس ولاديريدا، ولا غير هؤلاء كان بالنسبة لنا مثالا يحتذى دون غيره. لقد تركنا المادة التي تعاملنا معها تشاركنا الاختيار. لقد كنا حريصين على احترام موضوعنا فلم نترك أية سلطة مرجعية تمارس هيمنتها عليه، بل فضلنا أن يمارس هو بعض «الهيمنة» على جميع السلطات المرجعية التي تشد إليها المفاهيم التي نوظفها.»(68)

سؤال النقد، إذن هو الذي يقف كمرجعية وراء فكر الجابري، والسؤال النقدي هو سؤال فلسفي بامتياز، ومايجعله أكثر تميزا هو أنه سؤال متجدد يبتعد عن الإجابة الجاهزة، أو قل عن القوالب

والتيارات الصنمية..وهو سؤال أساسي وضروري «إذا أردنا أن نواكب مايبدو تباشير فلسفة مغايرة في الوطن العربي(...) فما يميز الفكر، كفكر فلسفي، قدرته على التراجع والانتقاد، قدرته على إنتاج الأسئلة وتوليد الفراغات. السؤال كما قال أحدهم «هو تقوى الفكر». مايميز الفكر الفلسفي قدرته أن يتحرر مما هو جاهز، أن يتحرر من الأفكار كسلطة، قدرته على الانفصال والقطيعة.»(69)

إلا أن السؤال الفلسفي لايمكنه أن يغتني إلا بتعدد المنافذ وتنوع الاطلالات، والجابري« يستحضر في دراساته سلطا مرجعية فلسفية ومنهجية متعددة. إن مشروعه النقدي المتمثل في «نقد العقل العربي» بجزءيه يذكر ببعض منازع وطموحات الديكارتية يضاف إلى ذلك أن بعض أطروحاته تستعيد بعض مفاهيم فلسفة الأنوار المكافحة، من قبيل النقد والتقدم والعقلانية. هذا ويمكن أن نضيف إلى الآفات الفلسفية المذكورة، والتي غالبا ماتحضر في كتابات الجابري بغيابها، اتجاهات أخرى تطفو فوق سطح كتابته، يعلنها، ويبرر استعماله لها، من بينها بعض الاجتهادات التي تنتمي إلى حقل الفلسفة المعاصرة. إنه يستعيد بعض نماذج تحليله من الابستيمولوجيا مثل المنحى الاكسيومي الرياضي (...) هناك أيضا بعض مفاهيم فوكو وبياجي وألتوسير وغرامشي...إلخ. بالإضافة إلى كل ماسبق نجد عنده تفتحا على بعض المفاهيم الماركسية في صورتها النقدية، مع تخلّ يعلن عن بعض أنماط التحليل الدوغمائية والأحادية داخل هذه الفلسفة.»(70)

الحديث عن المرجعية الفكرية والنظرية والثقافية التي تقف وراء هذا المفكر أو ذاك يطرح أمامنا سؤالا أساسيا هو سؤال الإبداع. فإلى أي حد يمكن الحديث عن الإبداع في المجال النظري والفلسفي، بتعبير آخر، وبما أننا بصدد الإنتاج الفكري الفلسفي العربي المعاصر، ماهي صعوبات وإمكانات وشروط الإبداع في ظل مرجعيات متعددة متنوعة، مرجعيات فكرية نظرية ومفاهيمية ومنهجية تحاصر المفكر العربي من كل جهة وصوب.

ولكن بدءا ما المقصود بالإبداع في الحقول المعرفية كالفلسفة والفكر مثلا؟ يقدم الجابري جوابا ينسجم إلى حد كبير مع مواصفات تفكيره ونظرته لأسلوب التعامل مع مختلف المرجعيات، وحدود الإبداع وصعوباته بالتالي، فيقول:« الإبداع [في الحقول المعرفية] لايعني الخلق من عدم، بل إنشاء شيء جديد انطلاقا من التعامل نوعا خاصا من التعامل مع شيء أو أشياء قديمة. قد يكون هذا التعامل عبارة عن إعادة تأسيس أو تركيب، وقد يكون نفيا وتجاوزا(...) أما في الفلسفة، والفكر النظري بصورة عامة، فالإبداع نوع من استئناف النظر، أصيل، في المشاكل المطروحة، لابقصد حلها نهائيا- ففي الفلسفة والفكر النظري ليست هناك حلول نهائية- بل من أجل إعادة طرحها طرحا جديدا يدشن مقالا جديدا يستجيب للاهتمامات المستجدة أو يحث على الانشغال بمشاغل جديدة. وبعبارة أخرى إن الإبداع في مجال الفكر النظري عامة هو تدشين قراءة جديدة أصيلة لموضوعات قديمة، ولكن متجددة.»(71)

ولاشك أن مسألة إبداع المفاهيم هي مسألة مرتبطة بإنتاج وإبداعه وأيضا وهذا هو المهم إبداع العلم وإنتاجه، يقول الجابري في مكان آخر:« سنبقى دائما نعرب المفاهيم العلمية في الفيزياء والرياضيات لأننا لاننتج العلم، وعندما نبدأ في إنتاج العلم سنستغني عن النقل والترجمة لأن من يخترع كائنا علميا يسميه بلغته والآخرون يأخذون التسمية.»(72)

انتقال المفاهيم وتبيئتها عملية تكتسي بعدا معرفيا صارما، وهي دائما محفوفة بالصعوبات والأخطار، إلا أن الجابري في تلك العملية يتعامل تعاملا واعيا ونقديا مع المفاهيم والأدوات والأفكار، وينقلها أو يوظفها توظيفا إبداعيا، بعيدا عن كل قولبة أو صنمية، يقول عن ذلك:«إننا نوظف مفاهيم تنتمي إلى فلسفات أو منهجيا أو «قراءات» مختلفة متباينة، مفاهيم يمكن الرجوع ببعضها إلى كانت أو فرويد أو باشلار أو ألتوسير أو فوكو بالإضافة إلى عدد من المقولات الماركسية التي أصبح الفكر المعاصر لايتنفس بدونها. لانشك في أن القارئ المتمرس بهذه الفلسفات والمنهجيات سيلاحظ وله الحق في ذلك، اننا لانتقيد في توظيفنا لتلك المفاهيم بنفس الحدود والقيود التي تؤطرها في إطارها المرجعي الأصلي، بل كثيرا مانتعامل معها بحرية واسعة. إننا واعون بهذا تمام الوعي، ونمارس هذه الحرية بكل مسؤولية. ذلك لأننا لا نعتبر هذه المفاهيم قوالب نهائية، بل فقط أدوات للعمل يجب استعمالها في كل موضوع بالكيفية التي تجعلها منتجة، وإلا وجب التخلي عنها، إذ ماقيمة أي مفهوم إذا كان سيذكر للزينة فقط؟ »(73)

ويضيف أيضا: « إذا استطعنا أن نربط هذه المفاهيم بمرجعياتنا أي أن نبيئها في محيطنا وثقافتنا فإنها ستصبح ملكا لنا تماما مثلما يحصل عند مانبتكر نحن مفاهيم جديدة للتعبير عن جانب من جوانب واقعنا، وفي كلتا الحالتين يمارس المفكر هنا البحث بنوع من الاستقلال التاريخي.»(74)

سؤال المرجعية، إذن، سؤال منهجي بالدرجة الأولى، ولكنه أيضا سؤال نقدي فلسفي ينخرط انخراطا تاما في معمعة خطابات الحداثة. وهو سؤال قديم جديد، رافق جميع الخطابات المعرفية من فلسفة وفقه وتيولوجيا وآداب..إلخ..

واليوم عندما نبحث أو نتحدث عن مرجعية هذا الخطاب أو ذاك، فنحن لانعدو أن نكرر أسئلة من قبيل العقل والنقل، الأصالة والمعاصرة، الثابت والمتحول، القديم والجديد.. إننا كل مرة نثير سؤال الحداثة....

هوامش الفصل الثاني

1-محمد علي كبسي:« قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر »، مرجع سبق ذكره، ص 146

2-محمد عابد الجابري:« نحن والتراث »، مرجع سبق ذكره، ص37

3- نفس المرجع، ص28و30

4- الجابري:« التراث والحداثة »، مرجع سابق، ص31

5-نفس المرجع، ص32

6-نفس المرجع والصفحة

7-نفس المرجع والصفحة

8-نفس المرجع، ص33

9-محمد عابد الجابري:« الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية » مرجع سابق، ص11

10-انظر كمال عبد اللطيف « صعوبات الاستعمال المنهجي للمفاهيم، حول قراءة الطيب تيزيني وحسين مروة لتاريخ الفلسفة العربية الإسلامية » ضمن مؤلف مشترك « إشكاليات المنهاج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية » دار طوبقال، المغرب، ط 1 1987،ص52

11-نفس المرجع، ص53

12-الجابري:« الخطاب العربي المعاصر »، مرجع سابق، ص11و12

13-د.أحمد صدقي الدجاني وآخرون، ندوة « نقد العقل العربي، مناقشة للكتاب د. محمد عابد الجابري»، في المستقبل العربي، عدد 70ديسمبر 1984بيروت، ص142-143

14-علي حرب:« مداخلات » مرجع سابق،ص28

15- انظر الجابري« العقل السياسي العربي » مرجع سابق،ص5

16-نفس المرجع، ص6

17-الجابري:« التراث والحداثة »، مرجع سبق ذكره، ص 339

18- نفس المرجع، ص43

19-نفس المرجع، ص298

20-أنظر مادة « تيمة » Theme في:

Andre LALANDE: vocabulaire technique et critique de la philosophie.PuF 14 edition, 1983 paris. P.1123

Paul *FOULQUIE* ; dictionnaire de la langue philosophique, PUF.1982 paris P;723

21-الجابري:« التراث والحداثة » مرجع سابق، ص21 و32

22- عبد السلام بنعبد العالي: « التراث والهوية، دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب »، دار توبقال ،ط 1،1987ص9

23-عبد السلام بنعبد العالي:« التراث والاختلاف، هايد غرضد هيجل »، دار التنوير المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء ط 1، 1985ص15

24-الجابري: « التراث والحداثة »ص 24

25-الجابري:« نحن والتراث » ص28

26-نفس المرجع والصفحة

27-نفس المرجع ص29

28-علي حرب :« مداخلات» ،ص121

29- الجابري:« نحن والتراث»ص11

30-نفس المرجع والصفحة

31- أنظر مادة: إبستيمولوجيا (Epistemologie)

Andre LALANDE;vocabulaire OP cite;P;293

ولابد من الإشارة هنا إلى أن الإنجليز والإيطاليين يجمعون تحت إسم نفس المفهوم (إبستيمولوجيا) المعنى الذي ورد في معجم لالاند مضاف إليه مفهوم نظرية المعرفة ومفهوم الميتودولوجيا..

أنظر:

A.VIRIEUX-REYMOND; L'EPISTEMOLOGIE. PuF,1966,Paris P;3-4

32- الجابري:« التراث والحداثة»،ص259،258

33-نفس المرجع والصفحة

34-محمد وقيدي وآخرون،«نقد العقل العربي في مشروع الجابري» في مجلة الوحدة مرجع سابق، ص137

35-الجابري: التراث والحداثة، ص284

36- الجابري: «الخطاب العربي» مرجع سابق، ص8

37- نفس المرجع والصفحة

38-نفس المرجع ص9

39-نفس المرجع والصفحة

40-نفس المرجع ص13

41-نفس المرجع ص188

42-الجابري: التراث والحداثة، ص286

43-الجابري:« إشكاليات الفكر العربي المعاصر»، مرجع سابق ،ص58

44- الجابري:« تكوين العقل العربي» مرجع سابق ص15

45-الجابري: التراث والحداثة، ص130

46-نفس المرجع ص131

47-محمد نورالدين أفاية وآخرون:« نقد العقل العربي في مشروع الجابري» في مجلة الوحدة مرجع سبق ذكره، ص 162

48- إلنقد في جانبه الفلسفي هو الذي يعالج مشكل قيمة المعرفة، وبشكل خاص قيمة العقل، يقول كانط في كتابه« نقد العقل المحض» :« لاأقصد بذلك نقد الكتب والمنظومات، ولكن نقد سلطة العقل بشكل عام، في علاقته بجميع المعارف.

أنظر: معجم Paul FOULQUIE; op cite P 143

49-الجابري: التراث والحداثة، ص320

50-الجابري:«تكوين العقل العربي» مرجع سابق، ص37

51- نفس المرجع ص62

52-الجابري:« التراث والحداثة» ص142

53- الجابري:« العقل السياسي العربي»، مرجع سبق ذكره، ص6

54- يمكن تقسيم أعمال الجابري الفكرية إلى مستويين: المستوى النظري النقدي وتدرج تحته كل أعمال التي تمثل بالنسبة لبحثنا مصادر مباشرة أو مراجع مساعدة، بالإضافة إلى رسالته لنيل درجة دكتوراه الدولة من كلية الآداب جامعة محمد الخامس، وهي تحت عنوان:« فكر ابن خلدون: العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي» ط 1(الدار البيضاء، دار الثقافة، 1971)، وكذا كتب ودراسات تربوية أخرى.

أما الثاني فهو المستوى السياسي النقدي، ويدرج تحته الجزء الثالث من مشروع «نقد العقل العربي» بالإضافة إلى كتب أخرى نذكر منها:« المغرب المعاصر، الخصوصية والهوية.. الحداثة والتنمية»، مؤسسة بنشرة للطباعة والنشر، الدار البيضاء،ط 1 1988، وكذا «حوار المشرق والمغرب»، بالإشتراك مع د. حسن حنفي، دار توبقال، الدار البيضاء،ط 1 1990

55- Regis DEBRAY; critique de la raison politique, ou l'inconscient religieux Ed Gallimard, paris-1981

56- IBId ,P 51

57-الجابري:« العقل السياسي العربي» ص11

58- Pierre ANSART; Ideologies conflits et pouvaire. P 21.PuF.paris 1977

59-الجابري:« العقل السياسي» ص 13

60- نفس المرجع والصفحة

61-نفس المرجع، ص 14

62- نفس المرجع والصفحة

63-نفس المرجع، ص 46

64-نفس المرجع، ص 48

65-نفس المرجع، ص 49

66-عبد السلام بنعبد العالي:«نحن والتيارات الفلسفية» في مجلة «الوحدة» عدد 60، ديسمبر 1989، الرباط- باريس،ص34

67-الجابري:« التراث والحداثة» ص322

68-الجابري:« الخطاب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص13

69-بنعبد العالي: «نحن والتيارات الفلسفية» مرجع سبق ذكره، ص35

70-كمال عبد اللطيف وآخرون:« نقد العقل العربي في مشروع الجابري» «الوحدة» مرجع سابق، ص138

71-الجابري:« إشكاليات الفكر العربي المعاصر»، مرجع سبق ذكره، ص53

72-الجابري:« التراث والحداثة» ص295

73-الجابري:«الخطاب العربي المعاصر»، مرجع سابق، ص12

74-الجابري:« التراث والحداثة»، ص287.

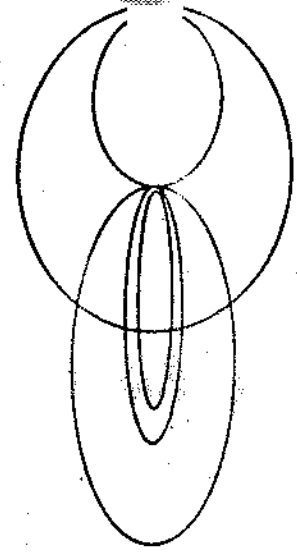
*****

الباب الثاني

«نقد العقل الإسلامي» عند أركون

الفصل الثالث

تحليل الخطاب القرآني ومهام النقد



لازال الخطاب الفكري النقدي حول التراث والإسلام يتسع ليشمل عددا آخر من الإسهامات العلمية الباحثة عن تأسيس وتأصيل لممارسة «علمية» نقدية حول القضايا الأساسية التي تهم الفكر العربي والثقافة العربية الإسلامية، وإذا نأتي في هذا الجزء إلى دراسة أحد الأسماء البارزة في ميدان دراسة الفكر الإسلامي، فإننا نسجل مرة أخرى، أن أسماء عديدة مافتئت تضاف إلى قائمة المشهد الفكري النقدي في الوطن العربي بشكل عام والمغرب العربي بشكل خاص، إذا أنه «يمكن تحديد التيار النقدي الفلسفي السائد حاليا في المغرب بأنه تيار فكري مستقل، تيار يحاول، من جهة، تجنب «أخطاء» الماضي وتجاربه الأيديولوجية بالتركيز على النظرية النقدية الجذرية التي تهدف إلى تفكيك كل من الخطاب الليبرالي (الاجتماعي العلمي) والخطاب القومي (البعثي والناصري) والخطاب الماركسي الثوري (الماركسية اللينينية الماوية)، ومن جهة أخرى إلى صياغة أطر فكرية جديدة لإعادة فهم الذات والآخر، ولتدشين كتابة جديدة قادرة على إعادة كتابة التاريخ العربي والإسلامي وإثبات شرعية التعددية الفكرية والسياسية في المجتمع العربي.»(1)

ولاشك أن فكر محمد أركون هو أحد الأطراف الأساسية والبارزة في تلك الخطابات النقدية الفلسفية، فهو يعمل منذ سنوات طويلة على مشروع إعادة قراءة الفكر الإسلامي من خلال نصوصه التأسيسية وعلى رأسها القرآن الكريم، وذلك على ضوء الأدوات الفكرية والمنهجية الجديدة.«فالحافز الأكبر عند أركون هو كسر طوق الفكر التقليدي

الأبوي الذي احتكر التفسير القرآني، وبالتالي تفسير التاريخ الإسلامي والعربي، والقيام بقراءة النصوص التاريخية والدينية قراءة جديدة ترفض الأساليب التقليدية (اللغوية والمستشرقة) وتعتمد أساليب علوم اللسانيات، والسيميولوجيا الجديدة، ومنهجية العلوم الاجتماعية والإنسانية.»(2)

وقبل الحديث عن متن مشروع أركون (3) الفكري وعرضه ودراسته، لابد لنا في هذا المدخل من تحديد الإطار العام والتمهيدات التي حضرت للمشروع الفكري النقدي والمتمثل في «نقد العقل الإسلامي» ويجب بدءا تحديد المصادر التي سنعتبرها هنا مكونا لصلب المشروع وسنبدأ بكتاب صغير من حيث الحجم ولكنه هام من حيث أنه يمهد، في نظرنا، لفكرة المشروع لاحقا. والكتاب تحت عنوان «الفكر العربي»(4)

أما الكتب الثلاثة الأخرى التي تشكل متن المشروع فهي كتاب «الفكر الإسلامي قراءة علمية»(5)، وكتاب «تاريخية الفكر العربي الإسلامي»(6) وأخيرا كتاب «الإسلام، والأخلاق والسياسة»(7)

إلا أن أول كتاب مهم أصدره أركون هو أطروحته لنيل دكتوراه الدولة (8)، «يبرهن أركون في هذا الكتاب على وجود نزعة إنسانوية أو إنسية عند العرب في القرن الرابع الهجري، كما يرصد الحركات الفكرية والأدبية بالمعنى الكلاسيكي لكلمة أدب التي سادت في تلك

الفترة، ويبين وجود فكر تاريخي عقلاني متقدم بالقياس إلى ذلك الزمن عند مسكويه. ولاينسى المؤلف الإشارة إلى كاتب كلاسيكي من الدرجة الأولى ومفكر خطير وحر هو: أبو حيان التوحيدي. كان أبو حيان -بحسب أركون- أول من ركز بشكل صريح على مشكلة الإنسان أمام الوجود بكل محسوسيتها وواقعيتها ويستشهد بجملته التي يقول فيها: «إن الإنسان أشكل عليه الإنسان». تتخذ هذه العبارة معنى معاصرا وحديثا من الناحية الفلسفية. إن هذا الكتاب يثبت أن النزعة الإنسانية ليست حكرا على الغرب كما أراد أن يوهمنا بذلك تراث كامل من العرقية المركزية الأوربية.»(9)

أما الكتاب الثاني الذي أصدره أركون فهو تحت عنوان:« محاولات في الفكر الإسلامي»(10). وفي هذا الكتاب يعمق محمد أركون بحوثه ودراساته التي انتجها في كتابه الأول لتشمل مفكرين آخرين كالتوحيدي، وأبو الحسن العامري، والغزالي...إلخ، بالإضافة إلى مقدمة منهجية حول مختلف مدارس الفكر الإسلامي الكلاسيكي واتجاهاته العقلية، تحت عنوان: « مقدمة للفكر الإسلامي الكلاسيكي».

ويجب التنبيه منذ البداية أن الحديث والتعرض لأعمال أركون ينفلت بشكل سريع من أية محاولة تراتبية تهدف إلى تصنيف أفكار وإشكاليات باحثنا ضمن سياق كتبه الصادرة عبر محطات زمنية متتالية، ولعل ذلك راجع إلى أن جل كتب محمد أركون لم تصدر في

شكل كتاب أعد له الكاتب العدة مسبقا، وأتى على كتابته دفعة واحدة، بل إن كل كتبه، ماعدا كتاب «الفكر العربي»، جاءت على شكل دراسات كتبت في أوقات مختلفة ومناسبات متفاوتة. أضف إلى ذلك طبيعة الخطاب الفكري ونسق الكتابة العام عند أركون، ذلك أنه يتناول عدة قضايا وإشكاليات ذات طبيعة مختلفة في مكان واحد، فقد تجد كتابا واحدا يتناول قضايا نظرية وفلسفية ومنهجية ترتبط بالفكر والعقل والمفهوم، وقضايا أخرى ترتبط بالسياسة والفكر السياسي، وكذا الفضاءات الرمزية في الفكر الإسلامي والإسلام والمجتمعات الإسلامية العربية وغير العربية.

أولا: بين المنسي والمسكوت عنه

في كتاب «الفكر العربي» يستطيع المتتبع لفكر أركون أن يلتمس الملامح الكبرى والبارزة لمشروعه الفكري النقدي الذي سيتبلور فيما بعد تحت عنوان «نقد العقل الإسلامي»، والكتاب صدر لأول مرة عام 1975 وأعيد طبعه 1979، وفيه عرض سريع ومكثف لتاريخ الفكر العربي الإسلامي منذ الجاهلية مرورا بالإسلام وانتهاء بعصر «النهضة» و«الثورة»، واكتفى أركون فيه «بإلفات النظر إلى تسع نقاط هامة أثرتها إثارة سريعة جدا في هذا الكتاب لأن قواعد سلسلة «ماذا أعرف» (Que,Sais-Je?) لاتسمح إلا بعدد محدود من الصفحات في الحجم الصغير.

1* الفكر العرفاني المكتوب و«الفكر الوحشي»

2* القرآن الكريم والظاهرة القرآنية

3* دين الحق وتاريخية الحق، أي التعالي وعملية الثزيه

(Transcendance et Transcendantalisation)

4* التاريخ الراوي للأفكار وتاريخ المنظومات الفكرية

(Systemes de Pensee)

5* التحليل الفيلولوجي التاريخاني والتحليل اللسني السيميائي

6* التقسيم الزمني الخطي والتقسيم الإيبستيمي.

(Periodisation chronologique lineare et periodisation epistemique)

7* الفصل بين اللغة والتاريخ والمجتمع والأدب والفكر والربط الجدلي بين اللغة والتاريخ والفكر

8* الخطاب الرسمي والخطابات الثانوية والمكتوبة والمعزولة والمنسية

9* العرض الوصفي لصريح الخطابات والتحليل المستخرج للمحتوى الأيديولوجي.»(11)

من خلال هذه النقاط التسع يحاول أركون في هذا الكتيب الهام إثارة الكثير من القضايا والإشكاليات الشائكة، والتي لم يعهدها الفكر العربي المعاصر في الكثير من اتجاهاته، وهو من خلال ذلك يحاول أو يمهد لطرق وفتح قارات جديدة لازالت مجهولة ومنسية ومسكوت عنها في تاريخ الفكر العربي الإسلامي، «ذلك أن النزاع بين الحضارة

المعتمدة على الكتابة والأيديولوجية الممركزة الموحدة والحضارة المعتمدة على الرواية الشفهية والمجموعات المستقلة نزاع في سبيل السلطان والتغلب، ولهذا أصبح المؤرخ المعاصر يجتهد لاستدراك مافاته منذ قرون ليتعرف على «الفكر الوحشي» وفيما يخص المجتمعات العربية، لم يزل «الفكر الوحشي» أكثر انتشارا وأشد تمكنا ونفوذا في الأذهان.»(12)

ثم يتحدث أركون عن مايسميه بـ« الحادث القرآني» كظاهرة لغوية وثقافية ودينية، ويميز في ذلك بين القرآن الكريم والظاهرة القرآنية «فأقصد به الفرق بين تغذية الروح الإسلامية بكلام الله تعالى ودراسة النصوص القرآنية كما ندرس الظاهرة الفيزية أو البيولوجية أو الاجتماعية أو الأدبية. ومن المعلوم أن القائلين بخلق القرآن من المعتزلة قد قصدوا هذا التمييز لكيلا تفرض المقدمات الاعتقادية على البحث العلمي. إلا أن الجانب الاعتقادي قد تغلب مستعينا بالسلطان فأصبحت كثير من الأسئلة والمشاكل فيما يخص القرآن، مما لايمكن التفكير فيه (impensable) ومما لم يفكر فيه فعلا (impensé) إلى يومنا هذا.»(13) مسالتان هامتان يطرحهما محمد أركون في هذا الكتيب بشكل مقتضب ولكن تمهيدي، في انتظار التفصيل حولهما في دراسات لاحقة، وهما إعادة قراءة تاريخ الفكر العربي الإسلامي، وإعادة قراءة القرآن، ونلاحظ أن مفهوم القراءة، والاشتقاقات النظرية والمفهومية القريبة أو المرادفة له تحتل مركزا أساسيا في المشروع

والخطاب الفكري لأركون، وهو يقول « ..لم يزل قصدي الأول في البحث والنشر توجيه عامة المسلمين نحو الطرق المستحدثة في التفكير والاتصال بالتاريخ وتفهم مايجري في مجتمعاتنا المعاصرة(...) يعني هذا أن الباحث المعاصر قد انتقل، أو يجب عليه أن ينتقل من التاريخ الراوي المؤكد للأيديولوجية الصريحة أو الضمنية التي لايخلو منها أي إنتاج بشري، إلى التاريخ المثير لمشاكل التفهم والانتقاد لجميع ماوصل إلينا مما نسميه التراث:(L'histoire déconstructive) »(14)

ورغم أن كتاب «الفكر العربي» صدر ضمن انشغال محدود، وهو بطبيعة حجمه موجه إلى القارئ الأوربي والفرنسي تحديدا، ورغم أن نعت «التمهيد للمشروع» لاينطبق إلى حد بعيد، إلا أنه كما أسلفنا الذكر، هو مدخل مثير لعدد من القضايا والإشكاليات الفكرية والنظرية والمنهجية، وفيه يعلن أركون صراحة عن مشروعه الفكري النقدي، من خلال «قراءاته للقرآن»، ومشروع «نقد العقل الإسلامي» الذي لازال متواصلا إلى الآن من خلال الدراسات التي ينجزها وكذا الشق الثاني من مشروع «نقد العقل الإسلامي» والذي هو في طور التأليف تحت عنوان «الخطاب القرآني والفكر العلمي» (discours Coranique et Pensée Scientifique) «وهو كتاب صعب يسترق إنجازه وقتا طويلا. وفيه أحاول إقامة مجابهة ومقارعة شاملة بين الخطاب الديني من جهة، وبقية الخطابات العلمية المختلفة من جهة أخرى كخطاب الألسنيات، والسيميائيات، وعلم الانتروبولوجيا (الإناسة)، علم التاريخ الحديث،

وعلم الاجتماع الديني، وعلم النفس والتحليل النفسي.(...) إني أحاول إقامة المقارنة والمواجهة بين كل هذه الخطابات العلمية (أقصد العلوم الإنسانية)، وبين الخطاب الديني من خلال المثال الإسلامي أو القرآني تحديدا. وهذه هي المواجهة نفسها التي أقامها فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير حيث حشد كل الخطابات العلمية المتوافرة في عصره واستخدمها من أجل تفسير القرآن وفهمه. ولكن الفرق بيني وبينه هو أن علوم عصرنا لم تعد هي نفسها علوم الرازي، وأنه كان يستخدم هذه العلوم داخل الإطار التيولوجي الإسلامي.»(15)

هكذا إذن تتضح جليا المهمة الصعبة التي يقوم بها أركون، إنها مهمة تدخل في باب الاجتهاد، وهي مهمة تتم على مراحل، وعبر محطات أساسية، هي إعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي، وإعادة قراءة القرآن الكريم، ثم نقد العقل الإسلامي كمرحلة أكثر شمولية وإحاطة بالظاهرة الدينية والفكرية العربية الإسلامية، بالإضافة طبعا إلى الاهتمامات التي يبديها أركون من خلال دراساته حول الظاهرة السياسية والدولة في المجتمعات العربية والإسلامية، وهي الاهتمامات التي تتوزع في كل كتبه، ويفرد لها كتابا تحت عنوان:«الإسلام،الأخلاق والسياسة».

***

ثانيا: الفكر الإسلامي والقرآن.. القراءة والتأويل

سنكون مضطرين إلى إبداء ملاحظة أساسية، ونحن بصدد عرض ودراسة المشروع الفكري النقدي، وهي أن «نقد العقل الإسلامي» كمهمة نقدية وتاريخية، لابد أن تسبق بإعادة تأويل، وقراءة القرآن الكريم، على ضوء المعارف والعلوم والمناهج المعاصرة «... يرى أركون أن إعادة قراءة القرآن من جديد، قراءة نقدية (بالمعنى الواسع والحديث لكمة نقد) متفحصة، لاقراءة إيديولوجية تقليدية هي الخطوة الأولى التي لابد منها من أجل فهم المناخ الفكري والنفسي للشخصية العربية الإسلامية. إن هذه القراءة مضطرة لأن تأخذ بعين الاعتبار كل المسار الفلسفي والنقدي الذي قطعه الفكر الغربي، ابتداء من نيتشه وانتهاء بفرويد.»(16)

ولاشك من أن أهمية وضرورة هذه القراءة تأتي من كون أن القرآن الكريم كنص تأسيسي يحتل مكانة وموقعا هاما وخطيرا في تفاصيل الفضاء الفكري العربي الإسلامي، بما يختزنه من قيمة متعالية رمزية ومقدسة، وبما تنتجه تلك القيمة من رهانات وتأويلات وعدد لايحصى من القراءات عبر مختلف العصور واللحظات ذلك أن «النص التأسيسي قابل نظريا لعدد غير محدود من التأويلات. ولأنه نص رمزي ثري يستعمل المجاز والصور والأمثال والإشارة والتلميح ولايتقيد بالمقولات المنطقية أو بأساليب المتكلمين والفقهاء وخطابهم فإن المسلمين قد وجدوا بعد مرحلة التلقي العفوي الأولى صعوبة جمة في إقحامه ضمن القوالب المعرفية ذات الغايات الإجرائية والنفعية

المباشرة وفي نطاق الحرص على وحدة الأمة وتماسك عقائد المجموعة وانسجام سلوكها. ومن الطبيعي، والحالة هذه، أن يذهب التأويل والفهم في اتجاهات عديدة لاتخلو من الاختلاف وحتى من التناقض.»(17)

من هنا كان لابد من الحديث في هذا الحيز عن أول كتاب هام يعتبر مكونا حاسما لصلب المشروع الفكري النقدي لأركون، وهو كتاب «قراءات للقرآن» «Lectures,du,Coran»، وهو الكتاب الذي صدر بالفرنسية في دجنبر 1982، ويضم بين دفتيه سبعة بحوث متفرقة سبق لأركون أن نشرها في أوقات مختلفة ضمن كتب ومجلات متفرقة. وسنعتمد في عرضنا لهذا الكتاب على الترجمة العربية التي صدرت تحت عنوان «الفكر الإسلامي قراءة علمية»، وهي نسخة لا تختلف كثيرا عن النص الفرنسي الأصلي، فهي تضم أهم نصوص النسخة الأصيلة مضاف إليها بعض النصوص الأخرى التي أضافها المترجم بموافقة من الكاتب نفسه.(18)

يضم الكتاب في مجموعة ثمانية فصول، وكل فصل هو عبارة عن دراسة مستقلة، فنقرأ عناوين الفصول كالتالي:« الإسلام المعاصر أمام تراثه»، «الإسلام في التاريخ»، «تطبيق علوم الإنسان والمجتمع على دراسة الإسلام»، «الإسلام، التاريخية والتقدم»، «مدخل لدراسة الروابط بين الإسلام والسياسة»، مفهوم السيادة العليا في الفكر الإسلامي»، «العجيب الخلاب في القرآن»، « حساب ختامي للدراسات القرآنية وآفاقها»، وهذا الفصل الأخير هو في الأصل المقدمة المطولة

الهامة التي وضعها أركون للنسخة الأصلية باللغة الفرنسية، و«نلاحظ أن المقدمة تنقسم إلى ثلاثة أقسام أساسية، الأول يتعلق بـ «المنهجية» الإسلامية الكلاسيكية وأسلوبها في تفسير القرآن، والثاني يخص المنهجية الاستشراقية الفللوجية، وطريقتها الخاصة أيضا في تفسير القرآن، ثم يوجه المؤلف انتقادات مهمة لكلا المنهجين قبل أن يقترح منهجيته الخاصة التي تحتل الجزء الأخير من هذه الدراسة. يطرح المؤلف منهجه على هيئة مشروع عمل واسع يتطلب إنجازه سنوات عديدة وفرق بحث متكاملة.»(19)

يقترح أركون قراءة جديدة ومعاصرة للقرآن الكريم، تماما كما فعل القدماء في كتب التفسير معتمدين في قراءاتهم، وفي كثير من الأحيان، على اجتهاداتهم المحصنة بالإلمام العميق بعلوم ومعارف العصر الذي عايشوه.. وعن تلك القراءة يقول أركون:« نحن نريد للقرآن المتوسل إليه من كل جهة والمقروء والمشروح من قبل كل الفاعلين الاجتماعيين (=المسلمين) مهما يكن مستواهم الثقافي وكفاءتهم العقائدية أن يصبح موضوعا للتساؤلات النقدية والتحريات الجديدة المتعلقة بمكانته اللغوية والتاريخية والانتروبولوجية والتيولوجية والفلسفية.»(20)

ونحن نقف عند قراءة أركون للقرآن الكريم من خلال كتابه الذي نحن بصدده، نجدنا أمام جملة من المفاهيم (سنعود إليها حتما في الفصل اللاحق)، ولكن لابد من الإشارة إلى أنها تشكل محور المقاربة

الفكرية والنقدية لأركون، ويمكن تلخيصها في مفهوم القراءة نفسه، والتأويل، والاجتهاد، والنص والخطاب. وإذا كان المسلمون القدامى قد عالجوا مسألة المقاربة على مستويين اثنين هما النص والقراءة.(21) إلا أن القراءة عند أركون تفضل أن ترتبط بالخطاب، «ولهذا السبب بالذات أفضل التحدث شخصيا عن الخطاب القرآني، وليس النص القرآني عندما أصف المرحلة الأولية للتلفظ (أو التنصيص) من قبل النبي. ذلك أن مرحلة الكتابة (أي كتابة الخطاب القرآني) قد جاءت في مابعد في ظل الخليفة الثالث عثمان (بين عامي 640-656م) ولاريب في أن التمييز بين مفهومي الخطاب/والنص يتخذ أهمية أكبر على ضوء الألسنيات الحديثة.»(22)

وتمييز كهذا له مايبرره من الناحية التاريخية والإجرائية، وكذا الموضوعية بمعنى موضوع القرآن،.واختلاف القراءات والتأويلات والاجتهادات وحتى التفاسير حوله، يقول باحث عربي آخر عن هذا الموضوع:« إذا كانت الحقيقة في كلام الله ورسالاته واحدة، فكيف يعقل أن يذهب فيها المتلقون كل مذهب وأن يتأولوها بطرق متناقضة تحمل بعضهم على تفسيق أو تكفير البعض، فيتمخض التناقض والتباين في التأويل عن صراعات عنيفة وبالتالي عن فتن ومحن مأساوية (كمحنة القول بتخيير الإنسان ومنحة خلق القرآن ومحن الصوفية ومحنة الأشاعرة، إلخ). ولفهم هذه المفارقة التي ليست كذلك إلا لأول وهلة أو من منظور مثالي أو صوري، لابد من التأكيد على أن أصلها لا يعود إلى

ذوات المؤولين فقط، وإنما كذلك إلى طبيعة المادة المؤولة من حيث قابليتها واتساع فضائها لعمليات التأويل.»(23)

في هذه المرحلة من المشروع الفكري النقدي يضع أركون أسس قراءة جديدة للقرآن، تتم من خلال ثلاث لحظات معرفية ومنهجية في الوقت نفسه، «إننا نوجد- يقول أركون- إزاء مجموعة من الإمكانيات يتعلق تحقيقها بالتساؤل وبما يثير هذا التساؤل، وهكذا فحين ننطلق من وضعنا الروحي والفكري في النصف الثاني من القرن العشرين، يتوجب على قراءتنا أن تتضمن لحظات ثلاث:

أ-لحظة لسنية تتيح لنا اكتشاف نظام عميق تحت ظاهر من الفوضى والتشويش.

ب-لحظة انثروبولوجية قوامها التعرف في القرآن على كلام ذي بنية أسطورية.

ج-لحظة تاريخية حيث يجري تحديد مدى وحدود التفاسير المنطقية القاموسية وكذا التفاسير الخيالية التي تصدى لها المسلمون حتى يومنا هذا.»(24)

إلا أن القراءة، التي بالضرورة تأويلية، تبقى محدودة ومشروطة بشروط تاريخية وسلطوية، ذلك أننا «نجد في اللحظة الراهنة للإسلام المعاصر أنه من المستحيل عمليا فتح مناقشة للنقد التاريخي أو حتى مناقشة تأويلية (hermeneutique) بخصوص القرآن. إن هذا الوضع ليس

عائدا إلى معارضة أزلية للعلم ملازمة وخاصة بالإسلام بالهيئة التي يمكن أن نتعرف عليه فيها من خلال القرآن والإنجازات العقائدية الأولى. إنه عائد إلى الدولة الرسمية التي وضعت منذ الأمويين بمنأى عن كل دراسة نقدية لأنها أرادت أن تجعل منه مصدر السيادة العليا والمشروعية المثلى التي لاتناقش ولاتمس. لقد فرضت هذه الوظيفة السياسية للقرآن نفسها منذ أن تم تشكيل المصحف. وهي الآن تفرض نفسها بشكل مباشر أكثر في الأنظمة السياسية المعاصرة التي هي كلها في حالة بحث عن المشروعية أو الشرعية المفقودة. من الناحية التاريخية نجد أن بعض قراءات القرآن قد استمرت في الذيوع والانتشار حتى القرن الرابع الهجري، بعد ئذ أغلقت المناقشة نهائيا واستمر الوضع هكذا حتى يومنا هذا.»(25)

في هذا الكتاب الهام الذي نحن بصدده يتصدى الأستاذ محمد أركون لكل أنواع السياجات التي تحاصر وتعترض كل قراءة علمية متعددة للقرآن الكريم، وقبل ذلك يقوم أركون بـ« نقد مزدوج » للقراءة الإسلامية الكلاسيكية والقراءة الاشتراقية.. ففي الفصل الأخير من الكتاب يتناول ذلك من خلال نموذجين، يتعلق الأمر بكتاب إتقان علوم القرآن للعالم الضليع السيوطي، وبمادة « قرآن » التي كتبها « أ.ت.ويلش » في انسيكليبيديا الإسلام. يقول أركون عن سبب اختياره لهذين النموذجين، والغرض من ممارسة النقد عليهما:« لنوضح جيدا بأن الأمر لايتعلق (بتقييم) بتثمين مقارن للخطين

الثقافيين والعلميين المذكورين، وإنما نريد القيام بتحليل نقدي لكل واحد منهما من أجل أن نكتشف بشكل أفضل المسائل التي بقيت في دائرة ماهو مستحيل التفكير فيه L'inpensable، ومن أجل أن نقيس مدى اتساع اللا مفكر فيه في كل منهما.»(26)

إن القراءة التي يقترحها أركون تنطلق من استيعاب واع وكامل لكلا القراءتين الإسلامية الكلاسيكية، والقراءة الاستشراقية الفيلولوجية، مبينا هفواتها وحدودها، وأيضا تاريخيتها، وبعد عملية الاستيعاب النقدي، تقوم القراءة الجديدة على مقومين أساسين: المناهج والأدوات المعرفية والنقدية المعاصرة، وكذا التوظيف الإبداعي والنقدي للتراث، ففي الفصل الأخير من الكتاب، والذي يتناول فيه «الدراسات القرآنية وآفاقها»، يفتتح كلامه بحديث نبوي شريف له دلالته القصوى في القراءة التي يقترحها أركون، والحديث يقول:« لايفقه الرجل كل الفقه حتى يرى للقرآن وجوها كثيرة». قراءة أركون هي في إحدى معانيها امتداد لقراءات القدامى، ولكنها امتداد متجدد، يقول أركون:« إحدى مزايا كتاب الاتقان تتركز في أنه قد جمع معظم العلوم والمناهج المتعلقة بالقرآن .إن برنامجنا ليس إلا تكملة وتجديدا لبرنامجه.»(27)

يتحدث أركون، إذن، عن برنامج، والقراءة بذلك تصبح مشروعا معرفيا ونقديا إن هذا البرنامج «يتيح لنا أن نقيس مدى اتساع اللا-مفكر فيه (L'inpense) ليس فقط في الفكر الإسلامي، وإنما أيضا في الفكر

الغربي الأوربي الأكثر تقدما(...) إن البرنامج يدخل في حسابه كل المواقف والممارسات الثقافية والآفاق الفكرية والرأسمال الرمزي والكتابات والتراثات الشفهية التي ترتبط بها هذه المجتمعات إنه يعيد توظيف واستثمار هذه الكلية التراثية في مشروع للمعرفة الاسترجاعية والمحررة والنقدية والخلاقة في آن معا. ذلك لأننا نهدف إلى تشكيل معرفة مفتوحة على المكتسبات الإيجابية للماضي، ومنتبهة لفتوحات الحاضر ووعود المستقبل. إنها معرفة معادية للخداع والأسطرة والأدلجة والتقديس، كما أنها تناضل دائما من أجل تطابق أكثر وضوحا مابين الواقع والعمل (الممارسة) والقول.»(28)

ومع ذلك يبقى الكتاب الذي نحن بصدده مقدمة فقط لمشروع أوسع وأكبر هو مشروع «نقد العقل الإسلامي»، ومابرنامج قراءة القرآن الكريم إلا جزءا من المشروع ككل، يقول أركون:« إن هدفي يتمثل قبل كل شيء في شق الطرق وتمهيد الأرضية ودفع الباحثين الشبان لكي ينخرطوا فيها. لهذا السبب اعتقدت من المفيد أن أجمع في هذا الكتاب مقالات سبع منشورة في أمكنة عزيزة المنال. إن هذه المقالات لاتنفصل عن مقالات أخرى عديدة سوف أجمعها في مجلد كبير بعنوان: نحو نقد العقل الإسلامي، كنت قد أشرت كثيرا إلى هذا الكتاب من قبل. إن مشروعي العام يتعلق فعلا بالقيام بدراسة نقدية- بالمعنى الفلسفي للكلمة- لشروط ممارسة الفكر الإسلامي عبر حلقات تاريخه الطويل. لهذا السبب فإني أرجو من القارئ ألا يطلق حكمه على كل كتاب

منفصلا على حدة، وحتى لايطلق حكمه على كل الكتب التي نشرتها حتى الآن بل ينتظر ويتروى قليلا. فمن الواضح أن هدفي في البحث ليس فقط الاحتراف الجامعي، ذلك بما أنني كنت قد ولدت في مجتمع إسلامي فإني أحاول جاهدا في أن أحيا تضامنا تاريخيا مع هذا المجتمع، وذلك عن طريق التفكير الحر والكامل (بحسب أفضل طرق الاجتهاد) في شروط وجود مجتمعات الكتاب.»(29)

لاشك أن محطات وخطوات المشروع النقدي عند أركون هي علامات بارزة لانشغال علمي معرفي يمكن إدراجه في باب الاجتهاد، وهي أيضا علامات لانجذابات نفسية وذاتية هي من باب الجهاد.. جهاد النفس والعقل والحرية، وكلا البابين مداخل كبرى لتدشين مشهد جديد للعقل الإسلامي...

ثالثا: نقد العقل.. الإسلام والتاريخية:

«تاريخية الفكر العربي الإسلامي» هو الكتاب الأساسي الذي يضمنه أركون مشروعه الفكري والنقدي، وهو ثمرة جهد معتبر وسنوات طويلة من البحث والاجتهاد يقول أركون عن نصوص الكتاب:« ليست النصوص المجموعة بين دفتي هذا الكتاب إلا معالم على الطريق الطويل والصعب لتأسيس تاريخ منفتح وتطبيقي للفكر الإسلامي. أقصد أنه منفتح على كل تجليات هذا الفكر، وعلى كل منتجاته التي تتجاوز الحدود والجواجز التي فرضتها الأدبيات

الهرطقية (=البدعوية) والتيولوجية. ومنفتح بنفس الدرجة على علوم الإنسان والمجتمع ومناهجها وتساؤلاتها كما هي ممارسة عليه اليوم في الغرب منذ ثلاثين سنة. وهو أيضا تاريخ تطبيقي عملي في نفس حركة البحث ذاتها لأنه يهدف إلى تلبية حاجيات وآمال الفكر الإسلامي المعاصر وسد نواقصه منذ أن كان هذا الفكر قد اضطر لمواجهة الحداثة المادية والعقلية.»(30)

يضم كتاب «تاريخية الفكر العربي الإسلامي» ثمانية فصول ومقدمة منهجية هامة تحت عنوان «كيف ندرس الفكر الإسلامي» أما الفصول فهي حول «الانثروبولوجيا الدينية، ومفهوم العقل الإسلامي، وملامح الوعي الإسلامي، وتوحيد الوعي العربي الإسلامي، والسيادة العليا والسلطات السياسية في الإسلام، ودراسة الروابط بين الدين والمجتمع من خلال النموذج الإسلامي، والخطابات الإسلامية، والخطابات الاستشراقية والفكر العلمي، وأخيرا الإسلام والعلمنة.»

يقدم أركون في هذا الكتاب عدة مقاربات مختلفة ومتباينة المجالات والميادين، ولكنها تلتقي كلها في لحمة معرفية نقدية متماسكة هي مايسميه الباحث «نقد العقل الإسلامي»، وتختلف تلك المجالات والميادين عن بعضها البعض من ناحية المواضيع المطروقة، فتتواجد بذلك الفلسفة والتاريخ والمجتمع والسياسة والدولة والقرآن والتيولوجيا والعقل والإسلام والدين..إلخ في نفس البرنامج ونفس

المشروع الذي يعمل عليه أركون. «إن هذا البرنامج الضخم من التفحص والبحث المتمثل في فهم كل المنتجات الثقافية العربية (بما فيها الأدب بالمعنى الصرف للكلمة) من الناحية السوسيولوجية والانثروبولوجية والفلسفية هو الذي أحاول تنفيذه والإحاطة به.إن هذا البرنامج يختلف عن برنامج بروكلمان وفؤاد سيزغين المتمثل فقط في جرد المؤلفات العربية وإحصائها. إنه برنامج نقدي بمعنى دراسة شروط صلاحية كل المعارف التي انتجها العقل ضمن الإطار الميتافيزيكي والمؤسساتي والسياسي الذي فرض عن طريق ماكنت قد دعوته بالظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية.»(31)

ويلخص أركون المحاور الكبرى بمعنى التيمات، والتي تشكل في أغلبها متن المشروع من خلال الكتاب الذي نحن بصدده عبر لحظات معرفية، هي في النهاية محطات لمسار مشروع قراءة وإعادة كتابة تاريخ الفكر العربي الإسلامي، ويقول بهذا الصدد:« لكي أساعد القارئ على فهم النصوص المجموعة في هذا الكتاب، فإني أعتقد أنه من المفيد أكثر أن أعدد الموضوعات الأساسية المشكلة أو المكونة للفكر العربي-الإسلامي.. عندما نحاول تتبع المسار الطويل للعقل في شتى الأوساط الاجتماعية التي لمستها الظاهرة الإسلامية أو هيمنت عليها بدءا من العام الأول للهجرة (622م)، فإننا نكتشف وجود شخصيات ومؤلفات ولحظات تأسيسية تتيح لنا التعرف على كل أنواع التطورات والأحداث اللاحقة. سوف أعطي الامتياز ضمن هذا التوجه للحقول المعرفية واللحظات التالية:

1* القرآن وتجربة المدينة

2* جيل الصحابة

3* رهانات الصراع من أجل الخلافة/ أو الإمامة

4* السنة والتسنن

5* أصول الدين، أصول الفقه، الشريعة

6* مكانة الفلسفة (أو الحكمة) المعرفية وآفاقها

7* العقل في العلوم العقلية

8* العقل والمخيال في الأدبيات التأريخية والجغرافية

9* العقل والمخيال (=الخيال) في الشعر

10* الأسطورة، العقل والمخيال في الآداب الشفهية

11* المعرفة السكولاستيكية (=المدرسة أو المذهبية) والمعارف التطبيقية أو التجريبية (الحس العملي Le Sens Pratique)

12* العقل الوضعي والنهضة

13* العقل، الخيال الاجتماعي والثورات

14* رهانات العقلانية وتحولات المعنى.»(32)

إن تسجيل هذه المحطات من قبل أركون لايعني تثبيت قوالب وأنماط جاهزة توجه الفكر والبحث والدراسة، بل بالعكس فمفكرنا يتوخى تقويض كل نمطية لحساب المقاربة الأركيولوجية..« إن هذه الخطوط العريضة للبحث والتأمل لاتتيح بالتأكيد استنفاد دراسة كل الأعمال والمجالات التي انخرط فيها العقل «الإسلامي» قليلا أو كثيرا. ولكنها مع ذلك تتيح لنا تجميع الخصائص المكونة للفكر الإسلامي والمتمثلة في العناصر الأساسية للتصور والاعتقاد وأشكال الإدراك

ومحاكمة الأشياء، ثم أطر التعبير وأساليبه والتوترات التقيفية وآليات الانتقاء والقبول أو الرفض والطرح. إننا إذ نحصي هذه المعطيات ونستخرجها لايغيب عن أعيننا الهدف الأساسي لبحثنا وتحرينا ألا وهو: التوصل إلى معرفة أفضل لوظائف العامل العقلاني والعامل الخيالي (المخيال) ودرجات انبثاقهما وتداخلهما وصراعهما في مختلف مجالات نشاط الفكر التي سادت المناخ الإسلامي.»(33)

يمكن أن نلاحظ هنا أن «نقد العقل الإسلامي» عند أركون يبدأ ولاينتهي، ذلك أنه يدشن عدة لحظات ومحطات في تاريخ وبنية هذا العقل، ليعود مرة أخرى من أجل تدشين محطات ولحظات أخرى.. بالإضافة إلى لحظة القرآن الكريم، التي سبق أن عرضنا لها، هناك لحظة أساسية في العقل الإسلامي يعتبر نقدها وإعادة قراءتها أولى الأولويات، وهي مسألة الأصول: أصول الدين وأصول الفقه.. يقول أركون:« طالما تحدثت عن المفهوم الحاسم للأصول في الفكر الإسلامي، سوف ألح هنا على فرق آخر ذي أهمية كبرى يتمثل فيما يلي: في حين راح الفكر الإسلامي الذي كان في طور البلورة والتشكل يحس بالحاجة للتفكير النظري بشأن مصداقية المعرفة وجدارة المعايير المستنبطة من النصوص المقدسة وبشكل علمي أصول الدين وأصول الفقه، فإنه قد هجر عمليا هذين العلمين الأساسيين بدءا من القرن التاسع عشر.إنني لاأعرف أي مفكر مسلم واحد حاول أن يبذل مابذله الشافعي من جهد عقلي لدى كتابته لرسالته الشهيرة. أما تعاليم أساتذة أصول الفقه في كليات الشريعة الموجودة حاليا فتتلخص في التجميع والتلفيق والتكرار السكولاستيكي لبعض الكتب المدرسية

الكلاسيكية. هذا مع العلم أن نقد العقل الإسلامي الخالص ينبغي أن يحصل هنا قبل أي مكان آخر. إن أصول الفقه قد تعرضت بطريقتها الخاصة لما نسميه اليوم بالابستيمولوجيا أو النظرية النقدية للمعرفة. لأنهم كانوا يعرفون بأن الأحكام الشرعية الصادرة عن الفقهاء تحتاج بشكل مسبق إلى تيولوجيا متماسكة أي إلى علم أصول الدين الذي يتطلب بدوره تأويلا مناسبا وصحيحا للنصوص المقدسة، فإنه كان لعلماء الأصول ميزة كتابة مقدمات لغوية لرسائلهم مطبقة على القرآن والحديث. يوجد إذن كم هائل من المواد الخام التي تنتظر من يستغلها على ضوء النظريات الحديثة للكتابة والقراءة وإنتاج المعنى وسيميائية النصوص الدينية والمجاز والرمز والعلامة والإشارة. إن مثل هذه الاستعادة النقدية لهذين العلميين الإسلاميين بالكامل (=علم أصول الدين وأصول الفقه) تهدف إلى تحقيق غرض مزدوج:

أ* تجاوز التاريخ الخطي المستقيم (Lineaire) لكل علم أو فرع من فروع العلوم وذلك من أجل التوصل إلى اكتشاف نظام الفكر الإسلامي الذي يربط بين علم النحو وعلم الألفاظ والمعاني والتفسير والتأريخ وعلم الأصول والأدب بالمعنى الكلاسيكي للكلمة من جهة وبين العلوم المدعوة عقلية من جهة أخرى.

ب* توضيح وتبيان تاريخية العقل الخاصة بتلك الحركة الثقافية التي أدت إلى نتيجة مفادها اعتبار الشريعة والنظر إليها وكأنها التعبير الموثوق عن وصايا الله وأوامره(...) وقد نتج عن هذه العملية الكبرى أن القانون الوضعي في منشئه وأصله إلى حد كبير يستمر عرضه وتقديمه وتطبيقه باسم الشريعة وكأنه قانون إلهي.»(34)

إلا أن أركون في دراسته وتحليله للعقل الإسلامي يفضل الانطلاق من لحظة حاسمة داخل هذا العقل وهي لحظة الشافعي، وتحديدا من خلال رسالته الشهيرة.. إن أركون يحاول من خلال إعادة قراءته النقدية تلك، استخراج قوانين ممكنة على شكل رموز وتقنينات لعقل إسلامي ولكن أيضا لعقل تيولوجي مشترك بين «مجتمعات الكتاب» الإسلام والمسيحية واليهودية. فمن خلال عرض شامل وشكلاني لرسالة الشافعي يتحدث أركون عن «وجود عقل معين ومحدد بشكل صارم وموطّر وموجّه. إنه ينمو ويترعرع داخل إطار مجموعة نصية (Corpus) ناجزة ومغلقة على ذاتها. نقصد بذلك القرآن والحديث. وهو موجه نحو القبض على المشروعية العليا المطلقة التي تتجاوز كل إجراءاته وعملياته وتضيئها وتقودها(...) هكذا نلاحظ أن الحدود والاتجاهات التي سيمارس العقل ذاته من خلالها على مدار الرسالة قد حددت بشكل تام ونهائي. نجد أنه حتى عبارات التسبيح والتعظيم التي ترافق عادة اسم الله والرسول والتي يهملها القارئ الحديث ينبغي أن تؤخذ بعين الاعتبار لأنها تدل على حدود الفضاء الممكن التفكير فيه (Le Pensable) والذي لايمكن للمؤمن أن يتجاوزه أبدا (...) فأي ثقافة منغلقة ضمن إطار زمكاني (زماني ومكاني) مضى وانقضى. إنها ليست فقط مستمرة في تشكيل المخيال الجماعي للمسلمين اليوم. إنما يمكن أن نجد نظائرها ومعادلاتها في النصوص العقائدية (الدوغمائية) اليهودية والمسيحية. لكي يتوضح ذلك يكفي أن نستبدل اسم موسى أو عيسى بمحمد، أو التوراة والأناجيل بالقرآن. يمكننا أن نتحدث هنا إذن عن وجود عقل تيولوجي شغّال وفعال ماضيا وحاضرا في كل مجتمعات الكتاب.»(35)

ومن أجل إبراز التقنين والتوجيه الذي يحكم العقل الإسلامي يميز محمد أركون بين نوعين من العقل، بل ويتحدث عن عقول إسلامية داخل عقل واحد، وهذا الأخير هو حديث إجرائي منهجي ليس إلا.. أما عن التمييز فيقول أركون:« هناك نوعان من العقل: 1- العقل بشكل عام (La raison)، وهو العقل المستقل، أقصد العقل الذي يخلق بكل سيادة وهيبة أفعال المعرفة. وهذا العقل يرفض الإشتغال داخل نطاق المعرفة الجاهزة أو المحددة سلفا. إنه عقل يرفض الاشتغال داخل الأقفاص والسجون المغلقة. 2- العقل الديني (La raison religieuse) وهو على العكس من السابق يشتغل داخل إطار المعرفة الجاهزة، ويستخرج كل المعرفة «الصحيحة» استنادا إلى العبارات النصية للكتابات المقدسة (من قرآن وأناجيل وتوراة). وإذن فالعقل الديني، بطبيعته، عقل تابع لامستقل.»(36)

بدأنا نلاحظ، وسوف نلاحظ أكثر في الصفحات اللاحقة أن الحديث عن العقل الإسلامي عند أركون يأخذ طابعا تساؤليا، بمعنى أن هناك جملة من الأسئلة الفكرية والمعرفية الكبرى تطرح بتتابع واستمرار عن طبيعة العقل الإسلامي وموقعه من وجهة النظر الابستيمولوجية، ولاشك أن هذا النوع وهذه الطريقة في الطرح هي التي تجعل الخطاب الفكري والنقدي عند أركون يتسم بطغيان الأسئلة الكبرى مع تأجيل الأجوبة في كل مرة.إلا أن العقل الإسلامي عند أركون هو استئناف للنص والتيولوجيا وقبلهما الوحي..« هكذا نرى أن العقل يبدو متعاليا وخاضعا لتحديدات كلام الله المعنوية وإكراهاته في آن معا (...) هكذا تأسس كل الفكر الإسلامي وتطور على قاعدة الإيمان المتمثل بالأصل الإلهي للعقل والدعم الإلهي للعقل، هذا الإيمان المتجسد في نص لغوي

محدد تماما هو القرآن. ثم جاء الشافعي وأضاف إليه السنة. ضمن هذا المعنى وهذا المنظور يمكننا أن نتحدث عن عقل إسلامي.»(37)

رابعا: الأخلاق والسياسة.. أو العقل السياسي:

لامبرر للتذكير بأن «نقد العقل الإسلامي» عند أركون لايقتصر فقط على العقل النظري، بل بالعكس فإن العقل السياسي أو «العملي» يتواجد بشكل أكثر في كثير من الأحيان، ذلك أن اهتمام أركون بالأخلاق والسياسة في التجربة العربية الإسلامية يعود إلى اللحظات الأولى من مسيرة البحث عنده، ولاأدل إلى ذلك من أطروحته التي خصها لمسكويه وفكره الأخلاقي، بالإضافة إلى دراسات عديدة أخرى حول الفكر السياسي عند أبي الحسن الماوردي، وحول التوحيدي وغيرهما، وأيضا ارتباط «الظاهرة الإسلامية» بالفكر السياسي والسياسة ورهاناتها. وإذ نأتي في هذه المرحلة من عرضنا للنصوص المكونة لمشروع «نقد العقل الإسلامي»، أو التي نعتبرها كذلك. فإننا نهدف إلى الكشف عن طبيعة المقاربة المعرفية والنقدية لإحدى أهم مكونات «العقل الإسلامي» ألا وهي الأخلاق والسياسة وذلك من خلال الكتاب الذي نحن بصدده:«الإسلام، الأخلاق والسياسة»، وهو الكتاب الذي جاء تأليفه على إثر الدراسات التي قدمت في ندوة اليونسكو الدولية، والتي نظمت بالتعاون مع رابطة الدعوة الإسلامية (طرابلس الغرب) في باريس حول الموضوع التالي:« الرؤيا الأخلاقية والسياسية للإسلام.»

ويقع الكتاب في أربعة فصول تتناول كلها «نظرية القيم القرآنية، والدين والدولة والدنيا، والرؤى الأخلاقية والحس العملي

العفوي والمباشر، والرؤى السياسية والتاريخ المحسوس، والإسلام اليوم».

في هذا الكتاب يحاول أركون أن يطرق عددا هاما من القضايا والإشكاليات المرتبطة بالعقل السياسي كالأخلاق والسياسة وما تحمله من تفريعات كالدولة والأمة والمجتمع والسلطة، والشريعة والقانون، من خلال التجربة الإسلامية التأسيسية، إلى غاية القرن الرابع والخامس الهجري، ولايغفل أركون، بل يولي أهمية قصوى، للظاهرة الإسلامية في ارتباطها برهانات الحداثة المادية والفكرية والسياسية، وكذا الايديولوجيات المعاصرة، والرهانات السياسية والمجتمعية التي تهيمن على المجتمعات العربية والإسلامية. وغالبا مايربط الباحث في كتاباته بين هذه الأشياء والقضايا كلها، كما أنه يقرأ الظاهرة الإسلامية اليوم في مختلف أبعادها الدينية والسياسية والمجتمعية في ارتباط وعلى ضوء، وفي عملية جدلية مع الإسلام قي عهده الأول، وغالبا مايبين تهافت وضحالة التجربة الإسلامية اليوم وانغماسها في مختلف الانجذابات الأيديولوجية النضالية، ويشير أركون في هذا الصدد قائلا:« لاتزال الجذور الكلاسيكية للنقاش الدائر حول الروابط بين الدين والدولة والدنيا غير مدروسة، وغير مضاءة فيما يخص الإسلام بشكل جيد حتى الآن. وقد أظلمت الصورة أكثر في وقتنا الراهن نتيجة هيجان المناضلين الإسلامويين الذين جعلوا من عبارة الإسلام دين ودولة شعارا أيديولوجيا لهم.(...) ينبغي علينا تبيان المبالغات والتطرفات والانحرافات التي يقع فيها الكتاب الإسلاميون المعاصرون عندما يتحدثون عن هذه المسألة. وينبغي أن نفعل ذلك عن طريق التذكير بالآراء الذكية والتحليلات المرنة والأفضل توثيقا

للكتاب المسلمين الكلاسيكيين.»(38)

ويركز أركون في دراسته للتجربة السياسية والأخلاقية في الإسلام على ثلاثة محاور أساسية وهي «الدين والدولة، والدنيا»، ذلك أنه «مانفك الفكر الإسلامي، منذ ظهور القرآن، وتجربة المدينة، يقارع ويجابه بين هذه الذرى الثلاث من ذرى الوجود البشري: أقصد الدين، والدولة، والعالم الدنيوي، وقد قام بذلك إما من وجهة نظر أخلاقية كما فعل الماوردي في كتابه «أدب الدنيا والدين»، وإما من وجهة نظر الفلسفة السياسية على طريقة الفارابي في كتابه «مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة.»(39) ويؤكد أركون في مكان آخر على ضرورة الانطلاق من مايسميه التجربة التأسيسية لدراسة الروابط بين الإسلام والسياسة»، وتتمثل تلك التجربة في حياة الرسول (ص) والقرآن والمدينة، ومع تلك التجربة التأسيسية، نشأ «عقل إسلامي» و«عقل دولة» مابين عامي (610و661م). و«يمكن أن ندرس العلاقات بين الإسلام والسياسة إما من خلال منظور التاريخ التقليدي التكراري والوصفي، وإما من خلال التفكير وإعادة التأمل بالمشكلات العديدة والصعبة التي نجمت عن هذه المجابهة (إسلام-سياسة) منذ بداية الممارسة التبشيرية للنبي محمد في مكة، ثم الممارسة السياسية له في المدينة(...) من المهم جدا أن نحدد عندئذ، من جهة نظر تاريخية وسيكولوجية، ظهور ذلك الشيء الذي سوف يفرض نفسه طيلة قرون عديدة باسم العقل الإسلامي. نعني بهذا المصطلح تلك الاستراتيجية الدقيقة اللجوء للسيطرة على التاريخية بواسطة (أو مساعدة) النماذج المعنوية والتشريعية والتجريبية الكبرى التي وصلت إلى مرحلة التمام والإتقان منذ تجسداتها الأولى في تاريخ الأمة.»(40)

في نفس الإطار يميز أركون بين «عقل إسلامي»، و«عقل دولة» وبين أسلوب ظهور وبروز وتبلور كل واحد منهما.. «إن هذين المصطلحين الأخرين غامضان ولايملكان أية قيمة فعالة لمن يريد أن يقوم بإعادة تركيب تاريخية ونقد فلسفي لـ«نظام العقلين» اللذين تستند إليهما- انطلاقا من الظاهرة القرآنية- سلطات دينية وسياسية مختلفة، وذلك من أجل أن تسوغ نظاما تاريخيا- اجتماعيا ما وتخلع عليه الشرعية.»(41)

ويشرح أركون كشرط لتفكيك وفهم ونقد«العقل السياسي الإسلامي"الفهم والكشف عن علاقات التفاعل والتجاذب بين العقلين.. «إذا استطعنا أن نفهم كيف يتمفصل ويتعاضد عقل إسلامي معين مع عقل دولة منذ بداية ظهورهما في طور التجربة التأسيسية، فسوف يكون سهلا علينا فيما بعد أن نتتبع المغامرات الديالكتيكية لهذين العقلين في السياقات الاجتماعية -الثقافية الشديدة التنوع.(...) من أجل التوصل إلى فهم الحقيقة التاريخية والاجتماعية والنفسية والثقافية لهذه التجربة الكبرى، فإنه ينبغي اختراق هذا الحجاب السميك من المفردات والتشكيلات التيولوجية والحكايات التاريخية -الميثولوجية والممارسات الشعائرية ثم المؤسسات التي أدت تدريجيا إلى ولادة الإسلام السني والشيعي والخارجي بكل تلويناتها الحنفية والحنبلية والزيدية والإسماعيلية إلخ... »(42)

يتم هكذا، ومنذ تجربة الرسول الأولى إلى «الإسلام اليوم» اشتغال الأخلاق والسياسة من خلال التفاعل والتلازم بين «العقل السياسي» و«العقل النظري» ، أو بين «عقل إسلامي» و«عقل دولة» بتعبير

أركون.. والكشف عن تلك المساحة التنافسية والجدالية بين القارتين، يتيح لنا اليوم إدراك حقيقة «العقل الإسلامي» في بعديه النظري والسياسي- الاخلاقي.. ذلك « أنه طيلة القرون الهجرية السنة الأولى راحت تحتل الساحة رؤيتان متنافستان متولّدتان عن أنطولوجيتين مختلفتين ومتمايزتين: هما الرؤيا الإسلامية المرتكزة على قاعدة الأخلاقية القرآنية وتجربة المدينة (تجربة محمد)، ثم الرؤيا الفلسفية التي تمزج بين ميراث الفلسفة الأفلاطونية والأرسطوطاليسية والأفلاطونية الجديدة(...) وبما أن الفلاسفة لم يرفضوا أبدا بشكل صريح الرؤيا الإسلامية، بل على العكس، لقد بذلوا قصارى جهودهم في البرهنة على صلاحيتها عن طريق دمجها في رؤياهم الخاصة، وبما أن الرؤى الحالية في أرض الإسلام تستعيد في أحسن الأحوال الرؤى الأرثوذكسية التي تشكلت في الفترة الكلاسيكية وتكررها دون أية إضافة، فإنه يحق لنا أن نركز على هذه الأخيرة كل عملنا النقدي، ومطرقتنا الفلسفية من أجل إعادة التفكير بتراث الإسلام اليوم.»(43)

***

هوامش الفصل الثالث

1-هشام شرابي:« النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين» مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1 1990،ص 27

2-نفس المرجع، ص 54

3-« محمد أركون مفكر جزائري، ازداد في تاوريرت ميمون بمنطقة القبائل الكبرى بالجزائر سنة 1928. قضى فترة التعليم الثانوي بوهران والعالي بالجزائر العاصمة، ثم أتم تعليمه العالي بباريس حيث حصل سنة 1955على شهادة التبريز في اللغة العربية والأدب العربي عمل مدرسا بثانويات ستراسبورغ كما كان يعطي دروسا بكلية الآداب بنفس المدينة مابين 1956و1959. ثم عمل أستاذا مساعدا بجامعة السوربون مابين 1960و1969حيث كان يحضر في نفس الوقت دكتوراه الدولة. وحاز على دكتوراه الدولة في الآداب من نفس الجامعة سنة 1969، أصبح بعدها أستاذا محاضرا بجامعة ليون الثانية مابين 1969و1972، وأستاذا للغة العربية والحضارة الإسلامية بجامعة باريس الثامنة مابين 1972و1977، وأستاذا بالجامعة الكاثوليكية بلوفان لانوف مابين 1978و1979. ويشغل حاليا أستاذ كرسي في تاريخ الفكر الإسلامي بجامعة السوربون الجديدة ومديرا لمعهد الدراسات العربية والإسلامية بها.»

لمزيد من التفاصيل عن حياته ينظر محمد بريش «وقفات مع محمد أركون من خلال إنتاجه وفكره» في مجلة «الهدى» التي تصدرها جمعية جماعة الدعوة الإسلامية بفاس (المغرب)، عدد 14،ماي، يوليوز 1986، ص23

4-محمد أركون:«الفكر العربي»، ترجمة الدكتور عادل العوّا، ديوان المطبوعات الجامعية ،الجزائر ،ط 2، 1982

وقد صدر الكتاب أول مرة بالفرنسية تحت عنوان « La Pensée arabe»، ضمن سلسلة « ماذا أعرف » « Que Sais-Je?» سنة1975، وأعيد طبعه سنة 1979.

5-محمد أركون:«الفكرالإسلامي قراءة علمية»، مركز الإنماء القرمي، ببروت 1987، والكتاب هو ترجمة للدكتور هاشم صالح، الذي قام بترجمة جل أعماله، وهذا الكتاب هو ترجمة لأغلب فصول كتاب:« Lectures Du Coran»، صدر سنة 1982، عن مطبوعات « Maisonnaire Et La ROSE» باريس مضاف رليها بعض الدراسات التي نشرت في أماكن أخرى.

6-محمد أركون:« تاريخية الفكر العربي الإسلامي»، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القرمي، بيروت، ط 1،1986

7-محمد أركون:« الإسلام، الأخلاق والسياسة»، ترجمة هاشم صالح، اليونيسكو، مركز الإنماء القومي، باريس، بيروت، ط1، 1990

8-Mohammed ARKOUN; 'Contribution a l'etude de l'humanisme arabe au IV/X; MISKAWAYH, philosophe et historien. ED; VRIN,paris, 1970

9- د.هاشم صالح:« محمد أركونومكونات العقل الإسلامي الكلاسيكي»: من مقدمة حوار أجراه

الكاتب مع محمد أركون، في مجلة «الوحدة»، عدد 3 دسمبر 1984، باريس، ص 121

Mohammed ARKOUN;' Essais sur la pensee islamique ED, Maisonnaire et larose. 1973, paris.–10

11– محمد أركون:«الفكر العربي» مرجع سابق، ص 17

12– نفس المرجع، ص 18

13–نفس المرجع، ص19

14–نفس المرجع، ص 6–7

15–محمد أركون:«الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد»، ترجمة وتعليق هاشم صالح دار الساقي ، لندن، ط 1، 1990،ص 299–300

16– هاشم صالح:« جولة في فكر محمد أركون، نحو أركيولوجيا جذرية للفكر الإسلامي» في مجلة «المعرفة» السورية، العدد 216 فبراير 1980، ص 62

17– عبد المجيد الشرفي وآخرون:« في قراءة النص الديني» الدار التونسية للنشر تونس، ط 2، 1990،ص 12

18–وسنظيف من جهتنا الفصل الأول من النسخة باللغة الفرنسية، والذي حذفه المترجم من النص باللغة العربية، وهو تحت عنوان «كيف نقرأ القرآن» «Comment lire le coran» وهو عبارة عن بحث قدم به أركون ترجمة القرآن الكريم بالفرنسية التي قام بها المستشرق كازيمير سكي وصدر عن دار كارنبي فلاماريون –1970. وقد ترجم النص إلى اللغة العربية من طرف الكاتب المغرب العربي الوافي: تحت عنوان «الوحي، الحقيقة، التاريخ (نحو قراءة جديدة للقرآن)» في مجلة «الثقافة الجديدة». العدد 27/26، السنة 1983، المحمدية (المغرب)

19– محمد أركون:« الفكر الإسلامي قراءة علمية» ، مرجع سبق ذكره، ص 245

20–نفس المرجع، ص 246

21– لابد من الإشارة إلى أن المسلمين عالجوا القرآن «وهو النص المقدس،باعتباره وحيا، منزلا، متسما بالإعجاز اللغوي. فالتنزيل والإعجاز أساس كل فهم للنص بمقتضاهما يخرج من دائرة النسبية إلى دائرة المطلق». أنظر:« في قراءة النص الديني»، مرجع سبق ذكره، ص 86.

22–محمد أركون:« الفكر الإسلامي نقد واجتهاد»، مرجع سابق، ص77

يقول أركون في مكان آخر: «كلمة «خطاب» هي مصطلح تقني، بالنسبة للسانيين، ولكنه أيضا، وفي نفس الوقت مصطلح بسيط جدا. «الخطاب» هو، في الواقع، كل ماننطق به عندما نتكلم. وفي هذه الحالة، عندما نتكلم، كل واحد منا يتلفظ بمعنى، وبالتالي يعطي شكلا لغويا لذلك المعنى، متلفظا إياه، بطريقته. لهذا السبب فإن كل خطاب يتميز بالبصمات الخاصة بالذي يتلفظ به: وهذه الخاصية هي التي يأخذها بعين الاعتبار اللسانيون، لأنها هي الأكثر أهمية. فعندما نتحدث، إذن، عن «الخطاب القرآني» فإننا نعود إلى الكلمة، كما هي منطوقة لغويا في القرآن.»..أنظر:

Mohammed ARKOUN (en collaboration avec M.AROSIO et M.BORRMANS). l'islam, religion et societe, ED du Cerf, 1982 P42

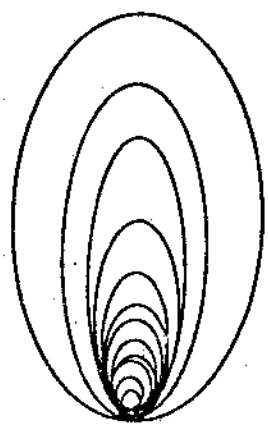
23–د. بنسالم حميش:« التشكلات الايديولوجية في الإسلام، الاجتهادات والتاريخ»، الهلال العربية للطباعة والنشر، الرباط، ط 1، 1988،ص 13

24- محمد أركون:« الوحي الحقيقة، التاريخ (نحو قراءة جديدة للقرآن)» مرجع سابق ص 36
25- محمد أركون:«الفكر الإسلامي قراءة علمية» مرجع سابق، ص 51
26- نفس المرجع، ص247
27-نفس المرجع، ص273
28-نفس المرجع، ص272
29-نفس المرجع، ص277
30- محمد أركون:«تاريخية الفكر العربي الإسلامي» مرجع سابق، ص 12
31-نفس المرجع، ص14
32-نفس المرجع، ص16
33-نفس المرجع، ص17
34-نفس المرجع، ص22-23
35-نفس المرجع، ص69-70-71
36-محمد أركون:«الإسلام والحداثة» في مجلة «مواقف» عدد 59-60، 1989،لندن، ص26
37- محمد أركون:«تاريخية الفكر...» مرجع سابق، ص65
38- محمد أركون:«الإسلام، الأخلاق والسياسة»، مرجع سبق ذكره، ص45
39-نفس المرجع، والصفحة
40-محمد أركون:«الفكر الإسلامي قراءة علمية» مرجع سابق، ص 143-151
41-نفس المرجع، ص145
42-نفس المرجع، والصفحة
43- أركون:«الإسلام، الأخلاق والسياسة»، مرجع سابق، ص 171

*****

الفصل الرابع

التفكيك واستراتيجية التأويل



قد لانبالغ إذا ماطرحنا منذ البداية صعوبة الاقتراب من فكر محمد أركون، خصوصا في جانبه الأداتي والمفاهيمي والمنهجي، ذلك أننا بصدد نص أو نصوص متعددة تنتقل بالقارئ من فضاء إلى آخر. لنقل أننا أمام استراتيجية محكمة، تختلط فيها الانشغالات المعرفية والمنهجية، إلا أنها تتكأ على ثابتين اثنين، نغامر بالقول أنهما التفكيك والتأويل. لسنا بعد بصدد دراسة المنهج والمفاهيم عند أركون، ولكن مانريد أن نثبته في بداية هذا الفصل هو أن استراتيجية الخطاب الأركوني تذهب بعيدا في استشفاف ماوراء النص واللغة لاكتشاف الفكر والقواعد التي تحكم هذا الفكر، وكذا المسكوت عنه ضمن ثناياه.. إننا نريد فقط إنتاج قراءة مالخطاب نعتقد أنه ينطلق من استراتيجية تعتمد التأويل والتفكيك، وكلاهما يحيلان إلى المفهوم والمنهج، ولكنهما أيضا يشكلان في اعتقادنا صلب المشروع الفكري النقدي عند أركون، ذلك أن التأويل هو «مشكل منهجي، فالتأويل يبدو من خلال الحضارة العربية الإسلامية طريقة عامة لفهم القرآن ومواضيع مختلفة أخرى(...) فـ«التأويل» بالمعنى العربي هو إذن طريقة عامة تعتمد على قاعدة أساسية هي المنهج الفلسفي الأصيل الذي يؤدي بدوره إلى قواعد أخرى هي التفسير والتحليل والتركيب بالمعنى الخام.»(1)

واستراتيجية التأويل عند أركون تتسع لتشمل مواقع أخرى في الممارسة الفكرية والنقدية المعاصرة، وهو بذلك (أي التأويل) يتحول إلى تقنية للحفر في الوثائق والنصوص والكشف عن مكنوناتها

ومكبوتاتها، التأويل في هذه الحالة يتحول من ممارسة إلى نظرية، بمعنى آخر إلى استراتيجية محكمة لها أدواتها وأهدافها ومشروعيتها النقدية.. لنرى مع باحث عربي آخر، كيف تتحدد هذه العملية التي أصبحت تشغل الفكر النقدي والفلسفي الحديث والمعاصر.. «تذهب ممارسة التأويل كمصطلح تقني إلى النصوص، إلى المنتج المكتوب، وقد دائرتها فتنطلق إلى كل ماهو منتج ثقافي. بينما تتوجه نظرية التأويل حديثا، وخاصة كما يحددها غادامير، إلى ماوراء المنتج النصي أو الثقافي. إنها تعتمد التفسير، ولكنها لاتنحل فيه وحده. ذلك أنها تعتبر نفسها أكثر من منهج في الفهم. أي أنها ليست نظرية في المعرفة وأدواتها. لأنها هي البحث في الفهم عما يحقق الفهم في أشمل أطره، أو فيما لايحدده أي إطار.»(2)

ونظيف التفكيك هنا كاستراتيجية في المنهج والنقد، ذلك أن مشروع أركون هو مشروع تفكيكي بالأساس، ذلك أن التفكيك «يدل على التهديم والتخريب والتشريح، وهي دلالات تقترن عادة بالأشياء المادية المرئية، لكنه في مستواه الدلالي العميق، يدل على تفكيك الخطابات والنظم الفكرية وإعادة النظر إليها بحسب عناصرها والاستغراق فيها وصولا إلى الإلمام بالبؤر الأساسية المطمورة فيها.»(3)

من خلال هذا التصور نحاول الاقتراب في هذا الفصل من فكر أركون ومشروعه «نقد العقل الإسلامي»، لدراسة أدوات ومفاهيم

ومرجعية هذا الخطاب، وسنكون مضطرين إلى اقتراح نفس الطريقة التي سبق أن اتبعناها في الفصل الثاني من هذا البحث، ذلك أن دراستنا للمشروعين:« نقد العقل العربي » و«نقد العقل الإسلامي »، تنطلق من نفس الإشكالية وتهدف إلى نفس الأهداف في الكشف عن طبيعة ومكونات الخطابين النقديين.. فقط سنلاحظ أن أدوات ومفاهيم وأحيانا مرجعية الخطابين تختلف وتتطابق أيضا، وهي مسألة سنعود إليها لاحقا، لنلاحظ أن الانشغال المعرفي والنقدي يكاد يتطابق أو على الأقل يتشابه في كلا المشروعين.. من هنا تأتي مشروعية استمرارية طبيعة المقاربة والتناول الذي نقترحه بصدد طرقنا ودراستنا وتحليلنا للخطاب الأركوني..

أولا: تعددية المنهج وتحديات الموضوع:

مرة أخرى لايمكننا الحديث عن المنهج أو المناهج دون معرفة طبيعة الموضوع.. تلك مسلمة فلسفية تبقى ثابتة وضرورية. ونظيف هنا، ونحن بصدد الحديث عن المنهج عند أركون، أن الأدوات الإجرائية والمناهج المتعددة في مشروع «نقد العقل الإسلامي »، ليست في النهاية سوى طريقة في التأويل والإقناع، أو لنقل أسلوب في الكشف والفهم والإفهام والتفسير.. فمثلا «سخر السوفسطائيون فنون الخطابة لإشهار آرائهم، واستغل أفلاطون ضروب الحوار والجدل، وقص الأساطير وضرب الأمثال، وحاول ديكارت أن يستخلص منهاجا كليا يصبح مفتاحا للاكتشاف في الفلسفة مثلما في العلم، واعتبر «لوروا »

أن الفلسفة تكاد أن لاتكون سوى منهاج وأن الفكر يستطيع أن ينفذ، مع مر الزمان.»(4) ضمن هذا التصور بالذات نأتي إلى دراسة مسألة المناهج في مشروع وفكر أركون، وهي مسألة كما نلاحظ، ترتبط ارتباطا وثيقا بالإستراتيجية التي تحدثنا عنها في بداية هذا الفصل، ذلك أن « استخدام مجموعة مناهج متشابكة (من ألسنيات وعلم اجتماع وانثروبولوجيا وتاريخ) تكون أكثر قدرة على غرس الفكر في شبكة لواقع المعقدة وتجذيره فيها.»(5) ولابد من الإشارة أيضا أن المجهود النقدي والمنهجي الذي يبذله أركون يتوجه إلى عدة مواقع في العقل الإسلامي وعلى رأسها التأويل والتفسير للنصوص وخصوصا القرآن الكريم، وهي، جهود تأخذ طابعا تعدديا من الناحية المنهجية والمفهومية والإجرائية، فهو يقول:« إن كل هذه الأدبيات التأويلية والتفسيرية قد أنتجت من قبل العقل البشري، وبالتالي فينبغي أن نعلم، هنا، أنه عقل تعددي، لأن كل مدرسة أو كل مذهب راح يعتمد مجموعة من المسلمات والمرجعيات الثقافية التي تجعل العقل يشتغل ويمارس آليته ضمن حدود مؤطرة ومضبوطة جيدا...»(6)

من هنا تأتي مشروعية التعدد المنهجي التي يسلكها أركون، ذلك أنه «يمكن أن نتيقن من أن تعدد المناهج، في أي مستوى تعمل فيه هذه المناهج، لايمكن أن يسيء إلى وحدة العلم(...) إن العلم، بتغييره لمناهجه، يصير منهجيا أكثر، فنحن في عقلانية دائمة.»(7)

الحديث عن المنهج عند أركون ينقلنا، أو يجب، أن ينقلنا إلى قضية هامة تمثل الحافة المنهجية التي على أساسها يقيم الباحث صرح خطواته الإجرائية ومقارباته ككل، ويجب الانتباه هنا أننا بصدد إبداع منهجي أصيل، ذلك أن أركون يحاول تأسيس مقاربة علمية ومنهجية يدعوها بـ« الإسلاميات التطبيقية »، ليواجه بها مايسميه أيضا « الإسلاميات الكلاسيكية » يقول أركون:« نلاحظ فقط أن الإسلاميات الكلاسيكية الممارسة في عهد المستعمرات، كانت قد خضعت، قليلا أو كثيرا، للنموذج الديكارتي الذي يدعو للمعادلة التالية: « أن تفهم أو أن تعرف= أن تتأهب للشيء من أجل السيطرة عليه. »(...) وأصبح معظم الاختصاصيين يهدفون إلى تكاثر المعارف والمعلومات الدقيقة دون أن يهتموا بالتنظير، أو بالتأمل المنهجي (...) إن الإسلاميات التطبيقية تريد أن تصحح هذا الوضع... »(8)

ولكن ماهي « الإسلاميات التطبيقية »، وماهي مهامها كمنهج وطريقة؟ يقول صاحبها:« إن الإسلاميات التطبيقية هي ممارسة علمية متعددة الاختصاصات. وهذا ناتج عن اهتماماتها المعاصرة (فهي تريد أن تكون متضامنة مع نجاحات الفكر المعاصر ومخاطره) والمتطلبات الخاصة بموضوع دراستها(...) من وجهة نظر ابستيمولوجية (معرفية)، فإن الإسلاميات التطبيقية تعلم بأنه ليس هناك من خطاب أو منهج بريء. إنها ترجح في كل مساراتها وخططها نقد الخطاب (أي خطاب كان) (...) كما أنها ترجح تعددية المناهج

الفاحصة من أجل تجنب أي اختزال للمادة المدروسة.»(9)

وضمن نفس المنطق والتصور المنهجي، والذي هو «الإسلاميات التطبيقية» كما حددها المفكر أعلاه، يحدد أركون عمليته المنهجية التعددية عبر خطوتين أساسيتين، وهما لحظة النقد التاريخي ثم لحظة النقد الفلسفي، فيقول:« المنهجية التي أركز عليها وألح على ضرورتها وأهميتها تتمثل في قول مايلي: قبل أن نشرع بالنقد الفلسفي لهذا العقل وذلك التراث، فإنه ينبغي علينا البدء بتوضيح هذا التراث وقراءته بشكل صحيح إلى أبعد حد ممكن(...) وإذن فإن العملية تخص الماضي وتتركز على إضاءة الماضي، وبالتالي فهي تقع ضمن دائرة اختصاص المؤرخ المحترف لا الفيلسوف (...) والمؤرخ الحديث، في مايقرأ ويتفحص هذه الأخبار والأحداث الماضية، يعيد تشكيل النظام الفكري لمرحلة تاريخية بأسرها. ويعيد إبرازه إلى دائرة الضوء بكل خطوطه ومحاوره وحدوده العامة.»(10)

نلاحظ في هذه المرحلة المنهجية تركيز أركون على استخراج نظام الفكر (episteme) الخاص بالحقبة الكلاسيكية القروسطية، وهي عملية حفرية (archeologique) تاريخية بحتة، فهو مثلا مايقرأ كتابا في علم الفقه أو الكلام، فهو يتساءل فورا عن العلاقات الكائنة بين الفكر اللاهوتي للمؤلف وبين التصورات والمفاهيم اللغوية السائدة في عصر ذلك الفقيه أو المتكلم. يقول أركون:« أنا أنظر إلى جميع العلوم ثم أعيد تركيب نظام الفكر الذي ساد في زمنه وبالشكل الذي يمكنني من

موضعة عمله اللاهوتي إبستيمولوجيا ومعرفيا. أقصد إعادة تقييم عمله التيولوجي بالقياس إلى أنماط المعرفة السائدة في عصره وأدوات المعرفة السائدة في عصره. وهكذا أتوصل شيئا فشيئا إلى اكتشاف حدود المعرفة السائدة في عصره وإمكانيات هذه المعرفة التي لايمكنه أن يتعداها.»(11)

أما اللحظة المنهجية الثانية، والتي تأتي بعد اللحظة التاريخية فهي اللحظة الفلسفية. لحظة التقويم الشامل، ولكن حتى هذه اللحظة تتداخل مع اللحظة السابقة، ذلك أنه «حتى اللحظة التاريخية من عملية النقد الخيرى تحتوي ضمنا على عناصر وبذور من النقد الفلسفي.»(12)

ضمن هاتين اللحظتين التاريخية والفلسفية، تتداخل، أو يجب أن تتداخل، أدوات أخرى إجرائية ومنهجية تنتمي إلى علوم أخرى، فهذا التداخل المنهجي والمعرفي يكتسي أهمية بالغة بالنسبة للممارسة الفكرية النقدية، ذلك أنه على الفيلسوف بهذا المعنى أن يمارس منهجيات وأدوات العلوم الإنسانية والإجتماعية.. يقول أركون عن هذا التداخل والتعدد: «قمت بدراسات ألسنية وتاريخية وأنتربولوجية، وحاولت أن أمزج بين عدة مناهج(...) إن توجهاتي المنهجية المتعددة راجعة إلى فضولي الشخصي ومطالعاتي الشخصية. ولي طبيعة تحب التردد على أولئك الذين يشتغلون في الحقول المعرفية المختلفة والمتعددة.»(13)

نكرر مرة أخرى أن سمة التعدد المعرفي والمنهجي في فكر أركون هي علامة بارزة، تجعل من الخطاب الفكري النقدي آلة متعددة الاختصاصات ومتنوعة الاستعمال، وهي في النهاية موقف وخيار معرفي بحت ذلك أن «المثاقفة المنهجية المعرفية، داخل دائرة الأبحاث العلمية [هي] من أجل مزيد من توليد المعاني والرموز في أفق بلا حدود.»(14)

والعملية المنهجية هنا ترتبط بعدة رهانات واستراتيجيات هي من باب «سياسة المعرفة» (economie politique du savoir)، فاليونان قديما كانوا يعملون جيدا أن الفكر لايفكر انطلاقا من نوايا وإرادة طيبة، وإنما بفعل قوى تضغط عليه وتدفعه نحو التفكير...(15)

والاستراتيجيات التي تقبع وراء الخيارات المنهجية والإجرائية عند أركون هي بضغط من موقف ابستيمولوجي ومعرفي منخرط تمام الانخراط في هموم و«مهام المثقف العربي المسلم»، من أجل إنتاج المعنى والتأويل. وبضغط من الموقف نفسه تنطرح إشكالية المفاهيم ونقلها في ارتباطها بمسألة المنهج والمعرفة عموما في تداخل واختلاط..«وإذا كان من الثابت اليوم أن تداخل عناصر المناهج، وأدواتها المفهومية، والمصطلحية وقوانينها، في مجالات المعرفة المختلفة، مسألة إيجابية ومخصبة، فإن الاستمرار في إنجاز عمليات النقل المفاهيمي، تقتضي أن نتوقف بين الحين والآخر، لمساءلة طريقة وكيفية الاستعارة المفاهيمية، من أجل إبراز أنماط القيم المعرفية،

والإبستيمولوجية، التي تتولّد عن عمليات النقل والاستعارة.»(16)

وعن هذه النقطة الأخيرة أي مسألة المفاهيم وانتقالها وطبيعتها سنركز حديثنا، دون أن يعني ذلك إنتهاءنا من مسألة المنهج.. فالمفهوم والمنهج والتيمة عناصر أساسية مكونة لصلب الخطاب الفكري النقدي عند محمد أركون.

ثانيا: المفاهيم الرحالة وشساعة الموضوع

إن الطريقة والمنهج اللذين اخترناهما في مقاربتنا ودراستنا لفكر ومشروع المفكرين محمد عابد الجابري ومحمد أركون جعلنا نتكأ على استراتيجية شبه موحدة في البحث، وكدنا نطبقها بطريقة واحدة على كلا المفكرين، إن لم نكن قد مارسناها بنوع من «الوثوقية»، ذلك أننا انطلقنا منذ البداية من استراتيجية منهجية ونقدية، جعلتنا نتعامل مع خطاب الباحثين بنفس الرؤية والأدوات، على اعتبار أن كليهما يشتغلان على مشروعين متقاربين: «نقد العقل العربي» و«نقد العقل الإسلامي». فلاعجب إذن أن نتبع نفس الخطة في مقاربة فكر وأدوات ومفاهيم المشروعين، ولاغرابة أن نصادف تشابها أو تطابقا في الأدوات والمفاهيم والتيمات لدى الباحثين، فالتيمات بالمعنى الذي قصدناه وشرحناه في الفصل الثاني، هي في الغالب موحدة بين الباحثين، ولعل مفهوم العقل الذي يتحول إلى تيمة عندهما هو خير دليل على مشروعية وإجرائية دعوانا. وعلى ضوء هذا كله، سنذهب في هذا الفصل إلى معالجة ودراسة المفاهيم والتيمات في مشروع أركون،

كما سنفصّل بنفس الأسلوب والطريقة في تعريفنا وتحليلنا للمفاهيم الواردة في المتن الذي نحن بصدده.

ونذكر مرة أخرى أننا لن نستطيع التطرق إلى جميع المفاهيم الواردة في مشروع أركون، فمنطق البحث يقتضي الاختيار والفرز، بما ينسجم مع مانهدف ونصبو إليه من نتائج وإثبات لما ذهبنا إليه.. ثم إن عدد وتنوع المفاهيم الوارد والمستعملة في كتابات أركون، يضع الباحث أمام صعوبة موضوعية، وهي عدم القدرة على الإحاطة الكاملة، وهي صعوبة آتية أيضا من الميزة التي ندعوها بـ«المفاهيم الرحالة»، وهو نعت نقصد به طبيعة استعمال المفاهيم عند أركون، فهي تشتغل بأسلوب الترحال.. إنها ترحل من مكان إلى آخر بحرية وإبداع، لتكشف عن مكنونات النص والخطاب، أو لنقل موضوع هو في شساعته يشبه الخيال الكثيف بالرموز والمعاني والتأويلات، إنه بكلمة واحدة القرآن الكريم والفكر الإسلامي.

___*___*____

1- الإسلام:

قبل أن نعطي تعريفا لهذا المفهوم، انطلاقا من دراسات وتحليلات محمد أركون ومشروعه، لابد من التنبيه أن هذه الكلمة هي في نهاية المطاف «تيمة» بالمعنى الذي حددناه سابقا لهذه الكلمة، بمعنى أنها إشكالية محورية ورئيسية في مشروع أركون.

ونحن نجد كلمة «إسلام» تعود كل مرة كعنوان بارز في جميع كتبه ومقالاته ودراساته تقريبا، كما أن أركون يدرس الإسلام كمواضيع مختلفة ومتعددة، فهو يدرسه كحضارة وثقافة وفكر، وأيضا يدرسه كدين ككل الأديان الأخرى، وفي محاولة لتحديد هذه الكلمة وموقعتها، يقول أركون:« اعتادوا على ترجمة كلمة «إسلام» إلى الفرنسية بمعنى الخضوع، أي الخضوع لله، أوحتى بمعنى الاستسلام، ولكن هذا المعنى الأخير ليس صحيحا أبدا. فالمؤمن ليس مستسلما أمام الله، وإنما هو يشعر بلهفة الحب نحو الله، وبحركة الانتماء إلى مايقترحه عليه الله، لأن الله يرفع الإنسان إليه بواسطة الوحي. وهذه الرفعة والترقية تثير لدى الإنسان شعور الاعتراف بالجميل تجاه الخالق الذي غمر المخلوق بأنعامه وأفضاله. وبالتالي فهناك، إذن، علاقة طاعة وعشق واعتراف بالجميل بين الخالق الأعظم والمخلوق.»(17)

ومثل هذا التحديد والتعريف يدخل في باب التناول العام للدين كمجال اجتماعي وثقافي وشخصي ورمزي مميز عن باقي الحياة الجماعية. وكلمة إسلام تعني «في اللغة العربية بالمعنى الإيتومولوجي الأصلي:« تسليم شيء مالشخص ما». وتعني هنا «أن يسلم المرء ذاته بكليتها لله»، أو «إيكال كل ذاته لله». هناك معنى آخر لكلمة إسلام اكتشفه مؤرخو اللغة العربية، وهو يتوافق تماما مع الاستخدام الذي يوظفه القرآن في الأصل. هذا المعنى هو «تحدي الموت»:أي تحدي الموت عن طريق تسليم المرء لروحه، أي لحياته من أجل قضية نبيلة. وتسليم

الروح هنا يعني التضحية بالنفس في معركة من أجل الله مثلا، وهذا يعني إظهار الاندفاع والحماسة إلى أقصى حد، والذهاب في تلك الحركة التي تدفع المسلم لأن يلبي ندا الله ويقبل تعاليمه دون قيد أو شرط، والذهاب إلى الله يعني الذهاب نحو المطلق نحو التعالي، والشعور بالترقية والرفعة إلى مستوى أعلى من الوجود. كل هذه الدلالات أو المعاني الحافة والمحيطة مرتبطة بكلمة إسلام.»(18)

تحتل كلمة إسلام كمفهوم وتيمة مركزا أساسيا وهاما في فكر ومشروع أركون، تماما كالمركز والأهمية التي يحتلها مفهوم التراث في فكر الجابري، والايديولوجيا في فكر عبد الله العروي..والإسلام كموضوع للدراسة وإشكالية تستقطب كل أبحاث ودراسات أركون، يحظر ضمن عدة مستويات من الدراسة والبحث، فهو ظاهرة دينية روحية، يدرسها الباحث رمزيا ومخياليا، وهو أيضا ظاهرة حضارية ثقافية شاملة. يقول أركون «إن المكانة التي يحتلها الدين في المجتمعات الإسلامية والعربية هي من الهول والضخامة إلى درجة أنه يمكننا اعتبارها بمثابة المسألة الأولى والأساسية التي ينبغي على المثقف أن يهتم بها. ومن الواضح لكل ذي عينين أن تأثير الإسلام، على كل أصعدة الوجود، الفردي والجماعي، كان دائما ثابتا، عميقا، مستمرا حتى يومنا هذا. ومن الواضح أكثر أن الظاهرة الدينية، بشكل عام، تظل حتى الآن شيئا لامفكرا فيه داخل الفكر العربي والإسلامي.»(19)

يمكن أن نميز في مقاربة أركون للإسلام بين مستويين، المستوى الفلسفي، والذي فيه يكون الإسلام موضوعا ثقافيا تتم دراسته دراسة فكرية نقدية وتاريخية، والمستوى الانثروبولوجي، وفيه يكون الإسلام موضوعا دينيا تتم دراسته من خلال تفكيك الرموز والمعاني والدلالات، عبر الكشف عن طبيعة اللغة والمخيال والبنية الميثية (structure nythique) التي تقف وراء تلك الممارسات والسلوكات والأفكار والمعتقدات الدينية.

وتأتي أهمية المستوى الانثروبولوجي في دراسة الإسلام من كون أن الدين هو الظاهرة البشرية الوحيدة التي استطاعت أن تصمد، وتفعل فعلها بقوة في حياة البشر والمجتمعات إلى درجة التوجيه والتقنين والتأثير المباشر.(20)

وفي هذا المستوى بالذات يمكن تشبيه الدين باللغة «فالدين مثل اللغة. فاللغة وسيلة تفكير في العالم وفي الذات نفسها، وهي أيضا وسيلة تواصل مع الآخرين والبقاء أبعد من مستويات التواصل المختلفة. وهي تفترض دوما استخدام الإشارات التي تردّ إلى شيء آخر غيرها. إذلاينفك يوجد- أبعد من الدال الذي نستعمله- مدلولا نقصده من دون أن نستطيع بلوغه بشكل مباشر. وربما يكون الدين، على نحوما، مظهرا آخر من مظاهر اللغة، وسيلة للتواصل، لإقامة الرابط الاجتماعي إنه الحد الأقصى لما أسميه أنا (...) بالوظيفة الرمزية.»(21)

أما إذا ما أخذنا الإسلام على المستويين معا الفلسفي والانثروبولوجي فسنكون مضطرين إلى التسليم بشساعة الموضوع وضخامته، ذلك أن الإسلام شاسع جدا «والقول بأنه عالم قائم بذاته فحسب، يبقى بعيدا جدا عن الحقيقة. فالإسلام، في الواقع، هو عوالم عدة تتشابك وتتقاطع، ولايمكن الاكتفاء بمعلومات ناقصة عنه ويشوبها الغموض.»(22)

2 - القرآن.. القراءة والتأويل:

يحتل القرآن الكريم بوصفه مفهوما وتيمة، مكانة أساسية في مشروع أركون، وهو يفرد له كتابا كاملا، بالإضافة إلى عدد كبير من المقالات والدراسات، ولا حاجة للتذكير مرة أخرى أن القرآن يقترن هنا بعدة مفاهيم أخرى كالخطاب والنص والقراءة والتأويل.. ومن أجل تقديم أو البحث عن تعريف وتحديد لمعنى وكلمة قرآن يجيب أركون بدون تردد:« من السخف الذي نأباه على أنفسنا أن نحدد -أخير- المعنى الحقيقي للقرآن. فأجيال المفسرين الذين أغراهم هذا الوهم، هي من الكثرة بحيث أن البحث عن المعنى يتوجب عليه اليوم أن يبدأ بإبطال مظهر العجائبية (Démystifier) عن التأويلات المتلاحقة وذلك بفصل نواة الدلالة الأصلية عن رواسب من كل الأصناف مافتئ الفكر التأملي يجرها وراءه.»(23)

ومع ذلك يبقى ممكنا الكشف عن معنى كلمة قرآن على الأقل إيتيمولوجيا. فمعنى كلمة قرآن في اللغة العربية «مصدر للفعل قرأ.

وفي القرآن نفسه نجد أن جذر المادة قرأ يدل بالأحرى على معنى التلاوة، وذلك لأنه لايفترض مسبقا وجود نص مكتوب أثناء التلفظ به للمرة الأولى من قبل محمد (...) وهناك آيات كثيرة في القرآن تلح على ضرورة أن يتقيد النبي عند لفظ الآيات بالتلاوة نفسها التي سمعها. ويرى المستشرقون المتخصصون بفقه اللغة أن كلمة قرآن ذات أصل سرياني أو عبري. ولكن ذلك لايعدل المعنى الذي يفرضه السياق القرآني نفسه. فالفكرة الأساسية تكمن في التلاوة المطابقة للخطاب المسموع، لا المقروء. ولهذا السبب بالذات أفضل التحدث شخصيا عن الخطاب القرآني، وليس النص القرآني،عندما أصف المرحلة الأولية للتلفظ (أو التنصيص) من قبل النبي. ذلك أن مرحلة الكتابة (أي كتابة الخطاب القرآني) قد جاءت في ما بعد في ظل الخليفة الثالث عثمان (بين عامي 645 - 656 م). ولاريب في أن التمييز بين مفهومي الخطاب والنص يتخذ أهمية أكبر على ضوء الألسنيات الحديثة.»(24)

إنه تمييز ضروري خصوصا إذا علمنا شروط وظروف انتقال القرآن من الحالة الشفهية إلى حالة النص المكتوب ليصبح بذلك مصحفا، وظاهرة الانتقال هذه ليست مقصورة على القرآن بل هي تهم الديانات السماوية الثلاث:« إن الرسالات المنقولة بواسطة أنبياء إسرائيل، وبواسطة يسوع المسيح، ثم بواسطة محمد كانت في البداية عبارة عن عبارات شفهية، (...) وأيا تكن المكانة اللاهوتية للتلفظ الأولي بالرسالة، فإنه قدحصل مرور من الحالة الشفهية إلى حالة

النص المكتوب كما حصل تثبيت بواسطة الكتابة للرسالة التي تم جمعها ضمن ظروف تاريخية ينبغي أن تتعرض للنقد التاريخي والضبط التاريخي والتحقق التاريخي (...) وهكذا تشكلت النصوص الكبرى: التوراة، والأناجيل، والمصحف. (قلت المصحف ولم أقل القرآن لأنه يدل على الشيء المادي الذي نمسكه بين أيدينا يوميا، ولأنه يقابل التوراة والأناجيل بالضبط. فهو كتاب مؤلف من صفحات سجل فيها الخطاب القرآني بالخط المعروف).(25)

وإذا كان لنا أن نبحث عن تعريف أو تحديد للقرآن كنص وكموضوع للقراءة والتأويل ضمن مشروع أركون الفكري النقدي، فإننا نرجع إلى مايكشف عنه الباحث نفسه منذ البداية، إذ أننا « نجد أن من الصعب تحديد مضمون القرآن أو محتواه. ذلك أننا نجد أنفسنا مهددين بالسقوط مباشرة في أحضان الأسلوب التفسيري الموروث والمتخيل الديني التقليدي. علاوة على ذلك نحن نعلم أن نظام ترتيب السور والايات في المصحف لايخضع لأي ترتيب زمني حقيقي، ولالأي معيار عقلاني أو منطقي. وبالنسبة لعقولنا الحديثة المعتادة على منهجية معينة في التأليف والإنشاء والعرض القائم على « المحاجّة » المنطقية، فإن نص المصحف وطريقة ترتيبه تدهشنا « بفوضاها ». ولكني كنت قد بينت في دراسات سابقة أن هذه « الفوضى » تخبئ وراءها نظاما دلاليا وسيميائيا عميقا. وبالتالي فينبغي علينا أن نستكشف أنماط الخطاب المستخدمة في القرآن. ،هذا ما فعلته وميزت

بين خمسة أنواع هي: الخطاب النبوي، والخطاب التشريعي، والخطاب السردي القصصي، وخطابات الحكم والأمثال الجامعة، وخطاب التراتيل والتسابيح. »(26)

3 -الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية:

هذان المفهومان يرتبطان ارتباطا وثيقا بالإسلام والقرآن الكريم، وإذ نعرض لهذين المفهومين الذين يبدعهما أركون من أجل استجلاء قراءة عميقة وعلمية للإسلام والقرآن معا، فإننا نلاحظ أن هذا التمييز بين الحادثين يكتسي طابعا إجرائيا لاغير، فكما « حاول بعضهم من قبل التفريق بين الظاهرة التوراتية والانجيلية وبين الظاهرة اليهودية والمسيحية فإننا سنحاول هنا التفريق بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية.(...) ففي رأينا أن الظاهرة القرآنية تتميز عن الظاهرة الإسلامية بواسطة الشروط اللغوية والسيميائية والتاريخية لنشأتها. فمن الناحية اللغوية، نجد أنه من السهل تبيان أن الخطاب القرآني يختلف عن كل خطاب آخر في اللغة العربية. (...) ومن لناحية السيميائية: نجد أن الخطاب القرآني مركب كليا بواسطة مخطط معين للتوصيل (أي شبكة تواصل وتوصيل محددة).(...) ومن الناحية التاريخية: نلاحظ أن الآيات القرآنية قد رافقت طيلة عشرين عاما الممارسة السياسية والاجتماعية والثقافية للنبي.(...) أما الأمر فيختلف فيما يخص الظاهرة الإسلامية. فبعد موت النبي توقف الخطاب القرآني عن ممارسة دوره كقوة منظمة أو مشكلة ترسخ وعيا

في حالة الانبثاق ضمن الأحداث المعاشة من قبل جماعة «المؤمنين» »(27) ولكن كيف يتم الانتقال والمرور من الظاهرة القرآنية إلى الظاهرة الإسلامية؟ سؤال يحمل دلالة تاريخية بالإضافة إلى دلالاته الانثروبولوجية والسياسية وكذا المعرفية والابستيمية، ذلك أن الانتقال يتم على «صعيدين متمايزين ومترابطين في آن معا: 1 - صعيد الدولة والمؤسسات وعملية التمثل أو الدمج الايديولوجي للجماعات والمجتمعات. 2 - صعيد الإنجازات العقائدية والثقافية وصعيد النفسيات الفردية والجماعية.»(28)

يمكن الملاحظة من خلال هذا التمييز الإجرائي الذي يضعه أركون أننا بصدد قراءة لتاريخ الحدث الإسلامي، تعتمد عدة مرجعيات منهجية وتأويلية. فأركون يهدف بذلك إلى التمييز بين مايمكن أن نسميه هنا بالاسلام المثالي (idéal) والاسلام الانثروبولوجي كما مارسه الناس وفهمه وأوله الفقهاء والعامة على السواء. إننا، في الواقع، بصدد قراءة أو مقاربة من نوع خاص، تذكرنا بمحاولات أخرى لـ «جان بيار فرنان» في مقاربته للفكر اليوناني، أو قراءة «ارنست كاسيرر» للرمز والأسطورة والدين، و«مارسيا إلياد» في مقاربات مماثلة.(29)

وضمن هذا التصور تكون الظاهرة الإسلامية، من وجهة نظر أركون تجسيدا من الناحية النظرية والعملية للظاهرة القرآنية، في التاريخ.. إنها تجسيد وتحيين للمقاصد والمعاني والرموز التي ينطق بها الخطاب القرآني.(30)

4 - العقل الإسلامي:

إنه المفهوم / التيمة، والمحور المركزي الذي يقوم عليه مشروع أركون الفكري والنقدي، وهو يفرد له كتابا مستقلا تحت نفس العنوان. ومنذ البداية، لابد من الإشارة إلى الهاجس الفلسفي الذي يقبع وراء هذا المفهوم، وارتباطه بمفهوم آخر وهو مفهوم النقد. ولاشك أن القارئ لفكر أركون يلمس بحدة ذلك الانخراط المعلن في التاريخ النقدي للأفكار، أو لنقل تاريخ نقد العقل، ذلك أنه «من الصعب جدا على المرء أن ينسى عندما يلفظ مصطلح نقد العقل السوابق الفلسفية لهذه المهمة الكبرى.»(31)

و«العقل الإسلامي» موضوع دراسة وتفكير أركون هو «العقل الإسلامي الكلاسيكي» بالدرجة الأولى، كيف تشكل، وكيف يمكن تحديده وعن ذلك يقول أركون:« كيف يمكن تحديد هذا العقل؟ أين يمكن القبض عليه؟ هل يمكننا تحديد نص معين أو كتاب معين يكون موجودا فيه بشكله ومضمونه وآليته المكتملة الجاهزة؟ وهل يجوز لنا أن نفضّل عائلة روحية على غيرها أو مدرسة أو علما محددا دون غيره من أجل أن نفرض من خلال تحليله ودراسته المفهوم النظري والعلمي للعقل الإسلامي الكلاسيكي؟ في الواقع أننا نستطيع أن نختار عدة مسارات. فإما أن نبحث عن نشأة هذا المفهوم بدءا من لحظة القرآن ونتتبع مساره حتى القرنين الثالث والرابع الهجريين / أي التاسع والعاشر الميلاديين. وإما أن نستعرض مختلف مفاهيم كلمة عقل الموجودة لدى مختلف المدارس (...) وأخيرا إما أن نعتمد نصا (أو مؤلفا أو كتابا)

محدد ثم ننطلق منه إلى الأمام وإلى الوراء من الناحية الزمنية.»(32)

إن طرح هذه الأسئلة وهذه الخيارات الثلاثة يحمل دلالات إبستمولوجية معرفية، ودلالات منهجية إجرائية أيضا، ذلك أن « الخيار الأول يعيدنا إلى التاريخ الخطي للأفكار، وأما الثاني فيكسر وحدة أنظمة الفكر التي نبحث بالضبط عن وظائفها ودلالاتها. وأما الخيار الثالث فهو الأفضل. وهو يفرض نفسه بطبيعة الحال لأننا نمتلك مؤلفا معياريا رائزا اعترف به منذ القرن الثالث الهجري بصفته محلا للإجماع والإشعاعات المتعددة: إنه رسالة الشافعي (150 - 204 هـ / 767 - 860 م). عوضا عن أن نبحث عن تبرير مسبق لخيارنا هذا فإنه يجدر بنا أن نبين من خلال الدراسة كيف أن علم أصول الفقه كما كان قد تبلور لدى الشافعي لأول مرة بشكل متماسك يتيح لنا أن نستخلص مفهوما فعالا من الناحية التاريخية والتأملية للعقل الإسلامي الكلاسيكي.»(33)

والعقل الإسلامي عند أركون هو عقل يرتبط ارتباطا وثيقا وعميقا بالنص بالمعنى اللغوي والرمزي للكلمة، «فالعقل الإسلامي لاتعني به عقلا خصوصيا، مميزا أو قابلا للفرز والتمييز لدى المسلمين عن غيرهم. فالعقل بالمعنى العام ملكة مشتركة لدى كل البشر. وإنما التمييز أو الفرق كامن كله في النعت: أي الإسلامي. نقصد بذلك أن كامن في المعطى القرآني وفيما كنت قد دعوته بتجربة المدينة، هذه التجربة التي أصبحت فيما بعد وبفضل العمليات المتتابعة للاجتهاد: نموذج المدينة.»(34)

5 - الإجتهاد:

لابد هنا من الانصات جيدا إلى وقع الكتابة النقدية التي يقترحها أركون، والموسومة بما يسميه «نقد العقل الإسلامي» إنها كتابة فكرية تاريخية.. إنها تأويل.. لنقل إنها اجتهاد، ضمن هذا التصور فقط، نستطيع الإنصات جيدا إلى الوقع والكتابة معا، ذلك أن تحديد نوع الكتابة والخطاب الأركوني هو نفسه يدخل في باب تاريخ الأفكار، إنه في معنى آخر اجتهاد في اجتهاد، أو خطاب خطابات تاريخ الأفكار. ولهذا وجب الانتباه إلى أن «الانتقال من مرحلة الاجتهاد الكلاسيكي إلى مرحلة نقد العقل الإسلامي ينبغي أن يصمم ويصور على أساس أنه امتداد للاجتهاد الكلاسيكي وإنضاج له.»(35)

إن أركون بعمله الفكري النقدي هذا لايهدف فقط إلى ممارسة الاجتهاد كعملية امتداد لاجتهادات سابقة كلاسيكية أم حديثة ومعاصرة، ولكن أيضا يهدف إلى تفويض احتكار الاجتهاد من قبل الأئمة المجتهدين، والخطابات الارثودوكسية.

لقد تحدث أحد الباحثين المعاصرين عن «ظاهرة الاجتهادات» في الاسلام، كمفهوم وتيمة محورية في تاريخ الفكر الإسلامي على اعتبار أن الاجتهاد يظهر كثابت تتجلى من خلاله الممارسات المعرفية (من استحسان وقياس وإجماع) الساعية إلى تنظيم علاقات المسلمين الدينية منها والدنيوية. دلالته في شعور «العالم أنه ممارسة تنظيرية أو نظرية للممارسة. لهذا انتهى إلى الانصهار في مفهوم المجهود، كمجهود فعلي (بحث في المواد وعنها، استبار، تنقل، الخ.) ومجهود في تثبيت الحضور بالشرح والتأويل.»(36)

وإذا اعتمدنا تعريف نفس الباحث أعلاه لمفهوم الاجتهاد، يمكننا القول أن الاجتهاد هو عملية مزدوجة، أو لنقل هو ممارسة نقدية نحو المعرفة والواقع معا، ذلك أن الاجتهاد، بهذا المعنى، يتموضع في «الامتداد التأويلي للواقع، ويتم استعماله قصد تعديل أو تجديد الوجود في علاقته بالمعرفة.»(37)

هكذا، إذن، يكون انصاتنا، عبارة عن تقفي آثار عملية فكرية جد معقدة، ذلك أنها تنخرط في فضاء متداخل وتاريخ تحكمه عدة قطائع وانقطاعات، تصبح فيه عملية الاجتهاد ممارسة تاريخية كبرى، سرعان ماتنقطع لتتجدد، بعد أن تقوض كما هائلا من المسلمات الارثودوكسية والسكولاستيكية. ولاشك أن الاجتهاد عند أركون هو عملية تدخل ضمن هذا الإطار.. فالاجتهاد، من وجهة نظره هو «فعل من أفعال الفكر النظري الموجه نحو المعرفة. إنه بحث عن الأسس الإلهية والمعرفية من أجل تبرير الأحكام الشرعية. وهو بهذا المعنى يشكل ممارسة مشتركة لدى كل المؤمنين الذين يقفون وجها لوجه أمام الكتاب الموحى (...) إن الاجتهاد هو عمل من أعمال الحضارة وجهد من جهودها. وقد مثّل من خلال المفكرين المسلمين طيلة القرون الهجرية الثلاثة الأولى حيوية خلاقة لحقل فكري كبير ولثقافة ونظام معرفي مؤسّس لنظام سياسي واجتماعي وقانوني محدد ومعروف. ومن الطبيعي، بل والضروري والعاجل، أن نعود اليوم إلى كل هذه المجالات والميادين فنعبرها من جديد من أجل بلورة تيولوجيا -إناسية- منطقية متصوّرة على أساس أنها جهد متواصل لتحرير الوضع البشري، لاينفك يغتني ويتسع.»(38)

هاهنا تكمن، بالذات عملية أركون الفكرية النقدية، وضمن هذا السياق تنخرط، وفي هذه المعمعة الفكرية كلها تتحدد طبيعتها.. إنها بكلمة واحدة اجتهاد مستمر...

6 - الممكن التفكير فيه، المستحيل التفكير فيه، اللامفكّر فيه:

تحتل هذه المفاهيم الثلاثة مكانا محوريا في منهجية أركون واستراتيجيته النقدية، ذلك أنه يعمد من خلال توظيفها إلى إعادة قراءة، ومن ثمة كتابة تاريخ الفكر العربي الإسلامي، والكشف عن المسكوت عنه بين ثناياه.. كشف يتم ضمن «تاريخية» (historicité) الفكر، وليس فوقه ولاالقفز على إطاره الزماني الذي يحكمه ويحدد طبيعته وماهيته.. وهو يقول:« إنني أهدف من وراء بلورة هذه المفهومات الثلاثة المجهولة من قبل الفكر الإسلامي والعلم الاستشراقي على السواء إلى هدفين لاينفصمان هما: أولا، إغناء تاريخ الفكر عن طريق إضاءة الرهانات المعرفية والثقافية والايديولوجية للتوترات الموجودة بين التيارات الفكرية العديدة. وثانيا، تنشيط الفكر الإسلامي المعاصر وذلك بتركيز الانتباه على المشاكل التي كان قد استبعدها، والمحرمات (التابوات) التي أقامها، والحدود التي خططها، والآفاق التي توقف عن التطلع إليها أو منع من هذا التطلع. وكل ذلك حصل باسم ماكان قد فرضه تدريجيا بصفة أنه الحقيقة الوحيدة.»(39)

وقد استطاع أركون الكشف عن عدة مكونات، وتأسيس قراءة جديدة، هي في نفس الوقت امتداد لظاهرة الاجتهادات، وانخراط منهجي في معمعة التأويل كعملية فلسفية ونقدية، ولاشك أن المفاهيم

كان) والعمل البشري الذي هو امتداد المحسوس تؤدي، بالطبيعة إلى أنه في حال ممارسة (أو انتهاج) خط فكري أو حياتي ماتترك عادة سبل (أو خطوط) أخرى كان ممكنا انتاجها. تفسّر لنا هذه الحالة تنوع الأنظمة الدينية والفلسفية. وبشكل أكثر، التجارب الفنية. فيما يخص الفكر الإسلامي، وكما مورس منذ بداية القرن التاسع عشر، فإن مشكلة اللامفكّر فيه (impensé) تطرح نفسها بشكل ضاغط لحقيقة ضخمة ومعاشة يوميا.»(42)

7 - الدلالات الحافة أو المحيطة (connotation)

توظيف أركون للمفاهيم والأدوات الإجرائية عملية متعددة التخصصات (inter-disiplinaire)، إنها تنهل من عدد لايحصى من العلوم والتخصصات.. ومفهوم مثل الدلالات الحافة أو المحيطة (connatation)(43) والذي يرتبط بمفاهيم أخرى لاتقل أهمية، ينحدر من علم حديث وهو علم الألسنيات، ويشكل أداة هامة وحيوية في أبحاث أركون، فهو يبحث بذلك عن «ضلال المعاني» القابعة في كل تلك الكلمات التيولوجية المشحونة بقدر هائل من المشاعر والأفكار المضمرة، والرموز والخيالات.. وحسب أركون لن تتم الفائدة إلا إذا تم التنبه إلى «مشكلة المشاكل في كل لغة بشرية وخاصة في الخطاب الديني باللغة العربية، ألا وهي مشكلة ماسميته منظومة الدلالات الحافة أو المحيطة (le systéme de connotation). لايحق لأحد، وخاصة إذا كان عالما راسخا في العلوم الدينية على الطريقة المستقيمة السائدة في كل مذهب من المذاهب الأرثودوكسية المعروفة، أن يتدخل في تعقيب أو مناقشة ناهيك عن أن يكفّر الآخرين كما فعل الغزالي في «فيصل التفرقة بين

التي نحن بصددها، لها من القوة والفعالية الإجرائية، ما يجعل النتائج أقرب إلى التاريخية ومنطق التأويل والاجتهاد، ذلك أن «الممكن التفكير فيه (le pensable) بالنسبة لأمة لغوية مافي فترة ماهو الشيء الذي يمكن ايضاحه والتفكير به بمساعدة الجهاز العقلي المتوفر في تلك الفترة. إن هذا التعريف يحدد فورا ماهو مستحيل التفكير فيه وماهو مستحيل إيضاحه في الفترة ذاتها والبيئة الاجتماعية- الثقافية ذاتها، وذلك إما بسبب محدودية النظام المعرفي وطراز العقلانية الخاص بالنظام الاجتماعي -الثقافي الموجود. وإما بسبب أن الذات المتكلمة (المؤلّف) كانت قد تمثلت على هيئة رقابة ذاتية الإكراهات المتجسدة بالايديولوجيا المسيطرة.»(40) وتدخل هذه المفاهيم في صلب الاستراتيجية النقدية الشاملة التي يعتمدها أركون. والتي تتكئ في إحدى أهم أبعادها على مايسميه هو نفسه بـ«الإسلاميات التطبيقية» في مقابلة الاسلاميات الكلاسيكية والاستشراق. وهاهنا تطرح مسألة هامة جدا تتمثل فيما يسميه الباحث نفسه بالدراسة أو المقاربة الإيجابية، (l'approche positive)، والمقاربة السلبية، فإذا كانت الأولى هي عنوان الإسلاميات الكلاسيكية، فإن الثانية أي «المقاربة السلبية» بمعنى النقدية هي الطريق الوحيد والضروري« من أجل فهم النظام التأسيسي للوجود البشري في المجتمعات العربية الاسلامية.»(41) ومثل هذه المقاربة تفرض حتما الكشف عن اللامفكر فيه، والمستحيل التفكير فيه، في الفكر العربي الإسلامي. وهي مسألة لاتخص التراث العربي الإسلامي، بل هي تهم كل التراثات والتجارب البشرية:« إن كل تراث فكري مشكّل سابقا سوف يصطحبه بالضرورة عنصر لامفكر فيه. ولامستحيل التفكير فيه. فالسمة الخطية للخطاب (أي خطاب

الاسلام والزندقة »، أقول لايحق له أن يفعل ذلك إذا لم يحط علما بما يقصده علماء الألسنيات المحدثون بمفهوم:« منظومات الدلالات الحافة أو المحيطة أو الثانوية »»(44).

فإذن على ضوء هذا المفهوم المركزي -ومفاهيم أخرى طبعا- يعيد أركون قراءة وتأويل النصوص التأسيسية في الاسلام وعلى رأسها القرآن الكريم، وهو بذلك يحذر من الوقوف والاكتفاء بالتفاسير دون العودة المباشرة والاجتهاد من جديد على ضوء كل هذه الأدوات، لقراءة القرآن وفك الرموز والشحنات التأويلية التي حيكت حوله.. لقد كانت «هذه الزيادات المعنوية قد أضيفت إلى المفاهيم القرآنية وفرضت من قبل المفسرين المسلمين المتأثرين بالفكر الإغريقي. لهذا السبب نرى أنه لامناص من العودة إلى الخطاب القرآني بذاته، وليس الاكتفاء بالتفاسير فقط ».(45)

8 - الأسطورة -الرمز- المخيال:

ثلاثة مفاهيم تشتغل في اتجاه واحد، رغم أنها تتوزع هنا وهناك في التحليل والمتن الأركوني، نقول اتجاه واحد، وليس اتجاهات، ذلك أن هذه المفاهيم الثلاثة بالذات تأخذ على عاتقها عملية التأسيس الكبرى لتلك القارة الطويلة والعريضة، التي يسميها «بيير بورديو» بـ «المنظومات الرمزية»، والتي نرى من جهتنا أنها «نظام معرفي» قائم بذاته يمتلك أدواته وميكانيزماته الخاصة لإدراك الواقع، وتأويل النصوص، «فالرموز هي أدوات «التضامن الاجتماعي» بلا منازع: ومن حيث هي أدوات معرفة وتواصل، فهي تخول الإجماع بصدد معنى العالم الاجتماعي، ذلك الإجماع الذي يساهم أساسا في إعادة إنتاج

النظام الإجتماعي »(46).أما أركون فيشير من جهته إلى تلك العلاقة بين المفاهيم الثلاثة في إطار مايسميه « التوتّر بين الأسطورة والعقل »، فهو يقول:« كان هناك دائما في الثقافة الخاضعة مصطلح وموضوعات لأديان الكتاب (يهودية، مسيحية، إسلام) وللفلسفة الإغريقية توترما بين الأسطورة والعقل(muthos et logos)، ومابين الرمز والعلامة أو الإشارة، وبين المعنى والحرف، والمجاز والمفهوم، ،بين المخيالي والعقلي وبين القواعد النحوية للغات الطبيعة والمنطق الشكلي المبني نتيجة التصنيفات العقلية المعروفة بالمقولات. »(47)

ولا بد هنا أيضا من الانتباه إلى تلك العلاقة القائمة بين المفاهيم الثلاثة من جهة واللغة من جهة أخرى، فهاهو رولان بارت يقرّ أن «الأسطور كلام (...) إلا أنه ينبغي لنا أن نقرّر، بادئ ذي بدء، وبقوة، أن الأسطورة نسق من أنساق التواصل، رسالة. ونرى من ثم، أن الأسطورة لايمكنها أن تكون موضوعا، أو مفهوما، أو فكرة: إنها صيغة دلالية، شكل. »(48)،على أية حال لايمكن إلا أن نلاحظ مع « جيلبار ديران » ذلك التداخل والخلط بين مفهوم المخيال والمفاهيم الأخرى كالرمز والأسطورة والصورة، والعلامة »..إلخ، ذلك أن الوعي يتوافر على طريقتين لتمثيل وإدراك العالم. واحدة مباشرة(...) والأخرى غير مباشرة..(49) وضمن الطريقة الثانية نجد معنى لكل هذه المفاهيم.. ولانبالغ إذا قلنا أن أركون يبني خطابه النقدي حول القرآن الكريم على أساس استعمال إبداعي لهذه المفاهيم الثلاثة، على الخصوص، فهو ينطلق في دراسته من أن القرآن خطاب أسطوري البنية.. «إنه يعني أن البنية اللغوية أو الأسلوبية للقرآن هي بنية مجازية رمزية في

معظمها. فالمجاز والاستعارة والحكاية وضرب الأمثال تخترق كلية الخطاب القرآني من أوله إلى آخره. وهي على أي حال إحدى أهم سمات الخطاب الديني بشكل عام (تنظروا أسلوب العهد القديم والعهد الجديد). »(50)

9 - الإسلام والحداثة:

نحن هنا بصدد تيمة محورية ليس فقط في فكر أركون بل في الفكر العربي منذ أواخر القرن الماضي مع كل الخطابات من سلفية وإصلاحية، وقومية وليبرالية، واشتراكية.. إلخ.. إنها ببساطة مسوّغ الخطابات التي تروم النهضة والانعتاق والحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية.. الخ.. إنها تيمة ومفهوم تحولت رلى إشكالية حقيقية تستقطب كل جهد واجتهاد، ذلك أنها تطرح أمام الفكر العربي تحديات التجاوز، وتدشين العقل.. إنها بكلمات أكثر تداولا اختصار مكثف تاريخي وفلسفي للتنمية، والتكنولوجيا واكتساب العلم، وتكريس العقلانية والفكر النقدي...الخ.

إلا أن الحداثة هي أعقد من ذلك بكثير، انها ترتبط بعدة رهانات، قد تكون سياسية أو تاريخية، أو تأويلية فلسفية، أو ايديولوجية أو دينية..إلخ.

لن نبحث هنا عن تعريف للحداثة، ولكننا سنبحث عن موقع الحداثة كتيمة وإشكالية في فكر أركون، لنسارع بالقول معه:« إذا كانت الحداثة تعرّف بأنها الانتقال من حالة الوعي الديني الذي يتجزأ، أي الذي يفترض بأن العامل الميتافيزيقي يشمل ويحتضن ويؤسس ويكون جميع الكائنات المحسوسة، إلى حالة الوعي الايجابي الواقعي الذي يرى أن التعالي والاسطورة والرمز... ليست الا وسائل لإنجاز

الأنظمة السيميائية، فهي اذن مجرد تصورات عن الواقع التجريبي الملموس، إذا كان ذلك هو تصورنا -فعلا- للحداثة فإنه ينبغي الاعتراف بأن حداثة كهذه هي الآن إشكالية أكثر من أي وقت مضى.»(51)

ولكن حتى وإن بحثنا عن تعريف للحداثة فإننا سنكون مضطرين إلى قبول عدد كبير من التأويلات والاجتهادات في هذا الصدد، ذلك أن الإشكالية بطبعها هي المساحة الخصبة لكل اجتهاد وتأويل. ومع ذلك هاهو أركون يقدم لنا تعريفا للحداثة، فيقول:«الحداثة هي موقف للروح أمام مشكلة المعرفة. إنها موقف للروح أمام كل المناهج التي يستخدمها العقل للتوصل إلى معرفة ملموسة للواقع»(52) وإذا رجعنا إلى الجابري وبحثنا عن تعريف آخر للحداثة، سيكون جوابه كالتالي:« الحداثة ظاهرة تاريخية، وهي ككل الظواهر التاريخية مشروطة بظروفها، محدودة بحدود زمنية ترسمها الصيرورة على خط التطور، فهي تختلف إذن من مكان لآخر، من تجربة تاريخية لأخرى(...) إن الحداثة عندنا، كما تتحدد في إطار وضعيتنا الراهنة، هي النهضة والأنوار وتجاوزهما معا، والعمود الفقري الذي يجب أن تنتظم فيه جميع مظاهرها هو العقلانية والديمقراطية.»(53)

جوابا أركون والجابري يجراننا إلى التساؤل عن مغزى الحداثة وخصوصيتها وجنسيتها-إذا صح القول- فكثير منا يجعل الحداثة مرادفة لفكر الغرب وتعبيرا عن قيمه وتصوراته... ولكن هل صحيح أن الحداثة، كسؤال فكري ومشروع حضاري، ارتبطت فقط بالتاريخ الغربي، وهي بذلك لاتعني ولاتهم الثقافات الاخرى إلا بالانخراط في إشكالية الغرب نفسه؟.(54)

قد نجد الاجابة وبسرعة هذه المرة عند أركون:« الإسلام نفسه كان يمثل حداثة.(...) فالحداثة، تعريفا، تعني بثّ الحيوية في التاريخ. إنها تعني الحركة والانفجار والانطلاق(...) فالإسلام في زمن النبي ولحظة انبثاق الخطاب القرآني كان يمثل تغيرا، بل وتغيرا جذريا بالقياس الى ماقبله.»(55)

ولكن الحداثة كإشكالية، قد تثير، أو هي فعلا تثير سوء فهم كبير، فهناك فهم سلبي للحداثة على أنها تغريب أو مصطلح دخيل على الاسلام وحضارته.. كما أنها قد تعني الانخراط والانبطاح في الثقافة والحضارة الغربية، عند قسم كبير من المثقفين «العصرانيين»..

وأمام هذا كله نلمس حذرا شديدا عند أركون في مقاربته للحداثة، فهو يقول: «عندما نتصدى لموضوع خطير كموضوع «الإسلام والحداثة» ينبغي أن نسير بحذر وأناة. ينبغي أن نحتاط للأمر جيدا.(...) لاريب في أن هناك مناطق ينزلق فيها العقل الحديث بشكل خطر أحيانا عندما ينتج الحداثة ويخوض تجربة الحداثة. وهناك أخطاء مرافقة للحداثة وازعاجات واضرار.»(56).ومع ذلك تبقى الحداثة مشروعا للتدشين يتطلب منا التواصل مع التراث والقطع معه من أجل تجاوزه، وحشد كل الأدوات والمناهج من أجل مقاربة إجرائية للاسلام، واستشفاف كل تلك العلاقات الذاتية والموضوعية، الايديولوجية والثقافية التي ينتجها الإسلام كظاهرة بشرية وكأحد الابعاد لما يمكن ان نسميه مع أركون «مجتمعات الكتاب»، أي المجتمعات التي تشترك في ظاهرة الوحي، وتتنازع حوله كـ«رأسمال رمزي»، يعد استرجاعه بمثابة التدشين الاكبر لعبته الحداثة.

10 - الإسلام والعلمنة:

نحن هنا أمام مفهوم شائك وغامض، أثار ويثير أكثر من جدال وسوء فهم، اذ «ليس معلوما على وجه الدقة كيف دخلت عبارة العلمانية على اللغة العربية، وكيف انتشرت في الآداب السياسية والاجتماعية والتاريخية العربية المعاصرة (...) فمن غير الواضح ايضا كيف تم اشتقاقها، وهل كان الاشتقاق مع العلم (علمانية، بكسر العين) أم من العالم (العلمانية، بفتح العين، بناء على اشتقاق غير سليم).»(57)

ولكن الكلمة لاتثير مشاكل إيتيمولوجية فقط، بل هي تطرح مشاكل نظرية في غاية الدقة والحساسية.. والذي يهمنا في هذا الحيز، هو تلمس هذه القضية في علاقتها بموضوع آخر هو الاسلام في فكر أركون ومشروع.. تلمس يهدف أيضا الى الكشف عن الرهانات الايديولوجية والسياسوية التي تقبع وراء استعمال هذه الكلمة.

منذ البداية ينبهنا أركون الى الدوافع والاهداف النظرية والمعرفية التي تقف وراء استعماله ودراسته لهذا المفهوم، فهو يقول:« إن ماأحاول عمله والقيام به ليس فقط عمل الاجتهاد أو التأويل بالنسبة للإسلام. فالموقع الذي احتله وأحاول الانطلاق منه لانستطيع تسميته، بسبب عدم توافر مفهوم جديد يستطيع ان يحل محل مفهوم العلمنة.»(58)

ها هنا بيت القصيد، فالعلمنة كمفهوم تتحول الى إشكالية حقيقية، الى مسألة نظرية وفلسفية، وتبتعد عن العلمنة كمفهوم

دارج، يفهم منه فصل الدين عن الدولة، أو بشكل اكثر تطرفا وكاريكاتورية، ابعاد الاسلام كدين عن الممارسة الاجتماعية والتربوية. إن أركون يطرح المسألة بشكل عقلاني وفلسفي.. إنها مسألة حداثية تستوجب الاجتهاد والابداع النظري، لنقل الانجاز النقدي العقلاني.. ذلك أن «الاسلام لم يعرف ابدا في تاريخه تفكيرا فلسفيا يطرح مسألة العلمنة كما نفهمها اليوم. هكذا لايعني بطبيعة الحال أن العلمنة لم تعش حياتيا أو لم تعرف في بيئات الاسلام.»(59) باحثا، اذن، يضع النقاط على الحروف حول هذه المسألة الشائكة والمعقدة، انه يرفض رفضا كليا العلمانية بمعناها النضالي الايديولوجي، فهي «لاتعني القضاء على الدين او الايمان كما يتوهم بعضهم! على العكس، انها تولي اهمية كبرى للبعد الروحي والديني لدى الانسان. وهنا يكمن الفرق بينها وبين الفلسفة الوضعية والعلمانية المناضلة التي سادت القرن التاسع عشر، والتي لاتزال سائدة لدى بعض العلمانيين المتطرفين الذين يرفضون بشكل قاطع اخذ مسألة البعد الديني للانسان بعين الاعتبار. إنهم يرفضون حتى مجرد البحث فيها. أما أنا فأعرّف العلمنة على الشكل التالي: إنها الموقف الحر والمفتوح للروح أمام مشكلة المعرفة. ولاشيء ينبغي ان يحول بين الانسان وبين كشف المجاهيل المادية أو الروحية للوجود. وهذه هي العلمنة الايجابية في رأيي. إنها تأخذ الانسان في كليته المادية والروحية دون أن توثر بعد من ابعاده على حساب البعد الآخر.»(60)

ومع ذلك تبقى العلمانية مسألة غامضة، ولكن في حاجة الى بحث

وتنظير.. ربما من أجل تأسيس مقابل لها في خصوصية وفرادة الثقافة العربية الاسلامية.. ولكن الأكيد والواضح، من خلال قراءة متأنية وفاحصة للخطاب الأركوني، ان مفهوما مثل مفهوم العلمنة لايمكنه الا أن يكون مرادفا للحداثة ورهاناتها وتجلياتها والتي هي الديمقراطية والعقلانية ليس إلا...

ولابأس اذا كنا مرة نرجع الى الجابري، من أجل دعم مانقوله، فهو - كما سنرى لاحقا- لايبتعد كثيرا رغم أنه يختلف كثيرا عن أركون، ولعل الاختلاف -كما سنرى لاحقا ايضا- هو اختلاف في اللغة.. على الأقل هناك تواطؤ في صيغة اختلاف وتعدد.. والدليل، هاهو الجابري يقول نفس الشيء، ولكن بلغة وطريقة مختلفة عن نفس المسألة التي نحن بصددها:« مسألة « العلمانية » في الوطن العربي مسألة مزيفة، بمعنى أنها تعبّر عن حاجات بمضامين غير متطابقة مع تلك الحاجات (...) وفي رأيي أنه من الواجب استبعاد شعار « العلمانية » من قاموس الفكر العربي وتعويضه بشعاري « الديمقراطية »و« العقلانية » فهما اللذان يعبّران تعبيرا مطابقا عن حاجات المجتمع العربي. »(61)

يمكن القول بعد كل ماسبق أن العلمانية ليست بالظاهرة التي يمكن توصيفها ببساطة ويسر.. إنها ليست بالوصفة الجاهزة التي تطبّق أوترفض، فهي اشكالية لها عدة أوجه: وجها معرفيا.. ووجها مؤسسيا.. ووجها سياسيا.. ووجها أخلاقيا وقيميا.. إلخ...(62)

ثالثا: المرجعية بين التفتح المعرفي والتوحد في التراث:

عندما نطرح مرة أخرى سؤال المرجعية والأطر المعرفية والنظرية التي تقف وراء فكر أركون، فإننا لاندشن قولا جديد، بقدر مانتم مقاربة بدأناها منذ السطور الأولى من هذا الفصل.. إن سؤال

المرجعية هو نفسه سؤال المفهوم والمنهج.. إنه سؤال اجرائي يتعلق بماهية الخطاب الذي نحن بصدده، وإذا كنا قد عرضنا على مدى صفحات كاملة لقضية المفهوم والمنهج عند أركون، فإن ذلك كان في أحد أهم معاينه بحث وكشف عن تلك الأطر المعرفية والنظرية والمفهومية التي تغذي الخطاب الأركوني.. فكان واضحا أننا أمام خطاب يستمد مشروعية القول من كل تلك الإنتاجات النظرية والمنهجية في العلوم الانسانية والاجتماعية المعاصرة من ألسنيات وعلم نفس وتاريخ وفلسفة...الخ.. ولكن كان واضحا أيضا أننا أمام خطاب «إبداعي»، لايقولب نفسه ضمن سياج شبه نظري باهت، بل يبحث له عن دعائم في مرجعيات مختلفة ومتعددة، وعلى رأسها المرجعية العلمية الحديثة والمعاصرة، وأيضا -وهذا مهم- المرجعية التراثية العربية،الاسلامية..

وأركون، رغم ذلك يعلن بوضوح أنه لم يتأثر أبدا بفكر مفكر أو فيلسوف غربي، بقدر ماهو تعامل نظري ومنهجي لايرقى أبدا الى أي مستوى عاطفي أو حميمي، بل هو تفتح معرفي ضروري لكل فكر حر مبدع.. ولكن بالمقابل يعترف وبقدركبير من العاطفة والحميمية عن توحد روحي شبه صوفي في التراث العربي الاسلامي. إنه يستعمل قاموسا من الحب والعاطفة الجياشة، فيقول:« إنه لم يؤثر عليّ أي مفكر بعينه، بمعنى أنه لايوجد مفكر واحد فقط يؤثر على مساري الفكري أو يوجهني ويسيطر علي. بعضهم سيطر عليه ماركس، والبعض الآخر نيتشه، والبعض الآخر فرويد،... والبعض الآخر هيجل أو كانط، ...الخ أما أنا فلم أتأثّر بالاشخاص بقدر ماتأثرت بالعلوم والمنهجيات. وقد كنت باستمرار أذهب من هذا العلم الى ذلك، ومن هذه المنهجية الى

تلك. لم أتأثر بالاشخاص اذن، اللهم الا شخصا واحدا أشعر نحوه بنوع من الضعف والأسى والمودة الصافية التي لم ينل منها مرّ السنوات: أبو حيان التوحيدي.(...) أشعر من الناحية النفسية، من الناحية العاصفية والشخصية بالكثير من أواصر المودة والقربي مع ابي حيان التوحيدي.(...) هو أخي التوأم هو أخي الروحي، أخي في الفكر. إني أحبه. أحب هذا الانسام، أحبه كشخص، (...) هكذا تجد أنه اذا ماسألتني عن شخص أثّر علي، أو بالاحرى عن شخص أشعر بالتوافق معه والتطابق مع شخصيته فإني أقول لك: التوحيدي. يمكنهم أن يحرقوني معه فلا أعترض!... »(63) فضلنا أن نسوق هذه العبارات المشحونة لنلمس معا طبيعة الخطاب الأركوني، أو لنقل بنيته وهويته.. ولاشك أن اعترافات كهذه، لايمكنها الا أن تعمق الانطباع الذي يأخذه القارئ لفكر أركون. لأول وهلة، إنه فكر منغمس في الحداثة الفكرية والمعرفية حتى أخمص القدمين.. ولكنه، أيضا، فكر يستمد نوره ومشروعيته من تراثنا العربي الاسلامي في جميع اتجلياته.. وهو بهذا المعنى (أي فكر أركون) يرفض كل انغلاق، أو انخراط في صراعات مذهبية، تنتصر للتراث أو للحداثة.. إنه فكر يتوخى النقد الابستيمولوجي.. وهو بذلك ينخرط تماما في مايمكن أن نسميه «التاريخ النقدي للأفكار».. إنه فكر يقول عن نفسه: «إني أتموضع في نقطة المؤرخ الذي يريد أن يسبر التاريخ ويفهم كيف تمارس الروح البشرية عملها، وكيف تؤكد ذاتها عبر التاريخ ضمن شروط وسياقات اجتماعية متغيرة ومتحولة بطبيعة الحال.»(64)

هوامش الفصل الرابع

1* د. عبد القادر بشته:« المعاني الفلسفية للفظ العربي «تأويل»»، في «المجلة التونسية للدراسات الفلسفية»، العدد الرابع، جوان 1985، تونس ص 74 - 84

2* مطاع صفدي:« استراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية» منشورات مركز الانماء القومي، بيروت، ط 1، 1986، 223 .

3* عبد الله ابراهيم:« التفكيك: الأصول والمقولات... »، منشورات عيون المقالات، الدار البيضاء، ط 1، 1990، ص45 .

4* الدكتور، الطاهر رعزيز:« المناهج الفلسفية»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1، 1990، ص 11

5* أركون:« تاريخية الفكر العربي الإسلامي» مرجع سابق ص 26

6* أركون:« الفكر الاسلامي، نقد واجتهاد»، مرجع سابق، ص 235

7* Bachelard; (G): l'engagement rationaliste paris: P:U:F 1972: pp 42 - 43

8* أركون:« تاريخية الفكر العربي الاسلامي» مرجع سابق، ص54 - 55

9* نفس المرجع، ص 57

10* أركون:« الفكر الاسلامي، نقد واجتهاد»، مرجع سابق، ص238

11* انظر نفس المرجع، ص 239

12* نفس المرجع، ص 243

13* نفس المرجع، ص 250 - 251

14* كمال عبد اللطيف:« صعوبات الاستعمال المنهجي للمفاهيم» مرجع سابق، ص49 .

15* أنظر: عبد السلام بنعبد العالي:« نحو سياسة للمعرفة» في « إشكاليات المنهاج...» مرجع سابق ذكره، ص 9

16* كمال عبد اللطيف: «صعوبات الاستعمال...» مرجع سابق، ص 48

17* محمد أركون: «الفكر الاسلامي، نقد واجتهاد»، مرجع سابق ص 53

18* نفس المرجع والصفحة

19* نفس المرجع، ص 18

20* يقول جان بيار فرنان (jean -pierre vernant)، وهو أحد أهم دارسي تاريخ الاديان والفكر اليوناني ماقبل الفلسفي:« منذ عشر سنوات فقط، كان أبناء جيلي يدهشون لدى ملاحظتهم أن الدين لاينتمي فقط الى الماضي، بل هو متأصل في الحاضر ايضا. وكنا نعتاد على دهشتنا، فلا يعود ثمة مسوّغ للدهشة. وهاهو الدين ينبعث مجددا اليوم ويكتسي أهمية كبرى، كما تنبعث، من جهة أخرى، النزعات القومية. وكنت أعتقد أن النزعة القومية والدين يسيران نحو الزوال، وذلك لأسباب اقتصادية وسياسية وعلمية. ولأسباب أخلاقية ايضا. ولاعتباري بأن للتاريخ معنى -كما كان يعتبر الشيوعيون وجميع المثقفين التقدميين من أبناء جيلي- كنت أستنتج أن

النزعة القومية والروح الدينية هما من مخلفات الماضي، غير أن الطموح الأخلاقي الذي كنا نرى عبره صيرورة العالم، كان هو نفسه شكلا من أشكال الإيمان».

أنظر: جان بيار فرنان:« عندما يدق أحدهم الباب...» في مجلة مواقف، عدد 68 صيف 1992، لندن، ص 62 .

21* نفس المرجع، ص 65

22* غي مونّو (Guy monnot):« الاسلام وماليس هو» في مواقف عدد 68، صيف 1992، لندن، ص 43

23* محمد أركون، «الوحي، الحقيقة، التاريخ (نحو قراءة جديدة للقرآن)، مرجع سابق، ص 36

24* أركون:« الفكر الاسلامي، نقد واجتهاد» مرجع سابق، ص77

25* نفس المرجع، ص 81

26* نفس المرجع، ص 90 - 91

27* أركون:« الفكر الاسلامي قراءة علمية» مرجع سابق، ص 72 - 73

28* نفس المرجع والصفحة

29* أنظر للاطلاع:

-jean -pierre vernant: Mythe et pensée chez les grecs (etudes de psychologie historique) ed: FM 1965 paris

-Erust cassiver: essai sur l'homme ed de minuit 1975 paris

-Mircea eliade: Muthes rêves et Inystéres ed gallimard 1957 paris

- la nostagie des origines ed: gallimand 1971 paris

30* يقول هاشم صالح مترجم أعمال أركون مايلي:« هناك الظاهرة القرآنية (le fait cora-nique) وهناك الظاهرة الاسلامية (le fait islamique) والفرق بينهما، بحسب فكر أركون، هو أن الاولى تظل متعالية مفتوحة على الاحتمالات المعنوية والدلالات كافة. إنها مفتوحة على المطلق، مطلق الله. هذا في حين أن الثانية (أي الظاهرة الاسلامية) هي تاريخية بشكل كامل. إنها عبارة عن تجسيد لأحد خطوط المعنى المتضمّنة في الظاهرة الاولى، وليست تجسيدا لها كلها. أو بالاحرى ليست تجسيدا لها إلا من خلال الوساطة البشرية، أي من خلال تفسير الفقهاء والمتكلمين للظاهرة القرآنية، وهم بشر..»

أنظر هوامش وشروحات كتاب: أركون:« الفكر الاسلامي نقد واجتهاد» مرجع سابق، ص 201

31* نفس المرجع، ص 231

32* أركون: «تاريخية العقل» مرجع سابق، ص 66

33* نفس المرجع، ص 67

34* محمد أركون:« من الاجتهاد الى نقد العقل الاسلامي»، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، لندن، ط 1، 1991، ص 18

35* نفس المرجع، ص 20

36* بنسالم حميش:« التشكلات الايديولوجية في الاسلام » مرجع سابق، ص14

38* أركون:« من الاجتهاد الى نقد العقل الاسلامي»، مرجع سابق ص 106 - 107

39* أركون:« الفكر الاسلامي قراءة علمية » مرجع سابق، ص 253

40* نفس المرجع، ص 254

41* أركون: «تاريخية الفكر...» مرجع سابق، ص 59

42* نفس المرجع، ص 59 - 60

43* يقابل مفهوم (connotation) مفهوم (dénotation)، ويفيدان العلاقة بين المعنى المباشر والمعنى المجازي أو الرمزي. نقرأ في معجم « les mots de la philosophie»، مايلي :« dénotation » : هي العنصر أو مجموع العناصر التي تمثل مرجعا موضوعيا من أجل تحديد كلمة ما. فالأحمرهو نوع من أنواع الالوان(...) ومعنى الكلمة هنا يعني ويساوي تعريفا محايدا *للكلمة*.. أما (connotation)، فهي مجموع الافكار والمعاني المجازية والرموز التي تثيرها كلمة « أحمر »، فنجد أحمر= خطر، دم، شيوعية أو قبلة...الخ.. الدلالات الحافة او المحيطة (connotation) توازي، إذن، أو هي بالذات، تلك الشحنة العاطفية والرمزية التي يضيفها كل واحد منا الى الكلمات التي يستعملها. »

انظر بالتفصيل مادة «خطاب » في:

-Alain lercher: "les mots de la philosophia" éd: BELIN paris 1985 p: 74

44* أركون:«تاريخية الفكر...» مرجع سابق، ص 9

45* أركون: الفكر الاسلامي قراءة علمية » مرجع سابق، ص 197

46* بيير بورديو:« الرمز والسلطة»، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، المغرب، ط 1 1986،ص 54

47* أركون:«تاريخية الفكر...» مرجع سابق، ص 208 - 209

48* Roland Barthes: Mythologies éd du seuil paris 1957 p; 193

49* انظر -Gilbert Durand: l'imagination synholique éd: P U F paris 1964 p 03

50* أركون: « الاسلام والحداثة » في مواقف، مرجع سابق ص 34

51* أركون: « الفكر الاسلامي، قراءة علمية » مرجع سبق ذكره، ص 153

52* أركون: « الاسلام والحداثة » في مواقف، مرجع سابق، ص 42

ويميز أركون بين الحداثة والتحديث (;;Modernisation: Modérnité) فالحداثة موقف فلسفي، والتحديث هو مجرد إدخال للتقنية والمخترعات الحديثة...

أنظر نفس المرجع والصفحة.

53* العابري:« التراث والحداثة..» مرجع سابق، ص 16 - 17

54* حول هذه الأسئلة والاجوبة عنها، انظر:

محمد نور الدين أفاية:« الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس »، منشورات افريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط 1 1991، ص 107

55* أركون: « الاسلام والحداثة » في مواقف مرجع سابق، ص 43

56* نفس المرجع، ص 14 - 15

57* د/ عزيز العظمة:« العلمانية من منظور مختلف »، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ط 1 1992 ص 17

58* محمد أركون: « العلمنة والدين، الاسلام المسيحية الغرب » دار الساقي، لندن، ط 1، 1990، ص 36

59* أركون: « تاريخية الفكر... » مرجع سابق، ص 277

60* أركون: « الفكر الاسلامي، نقد واجتهاد »، مرجع سابق، ص 296 .

61* محمد عابد الجابري:« وجهة نظر، نحو اعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر »، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1 1992 ص 104

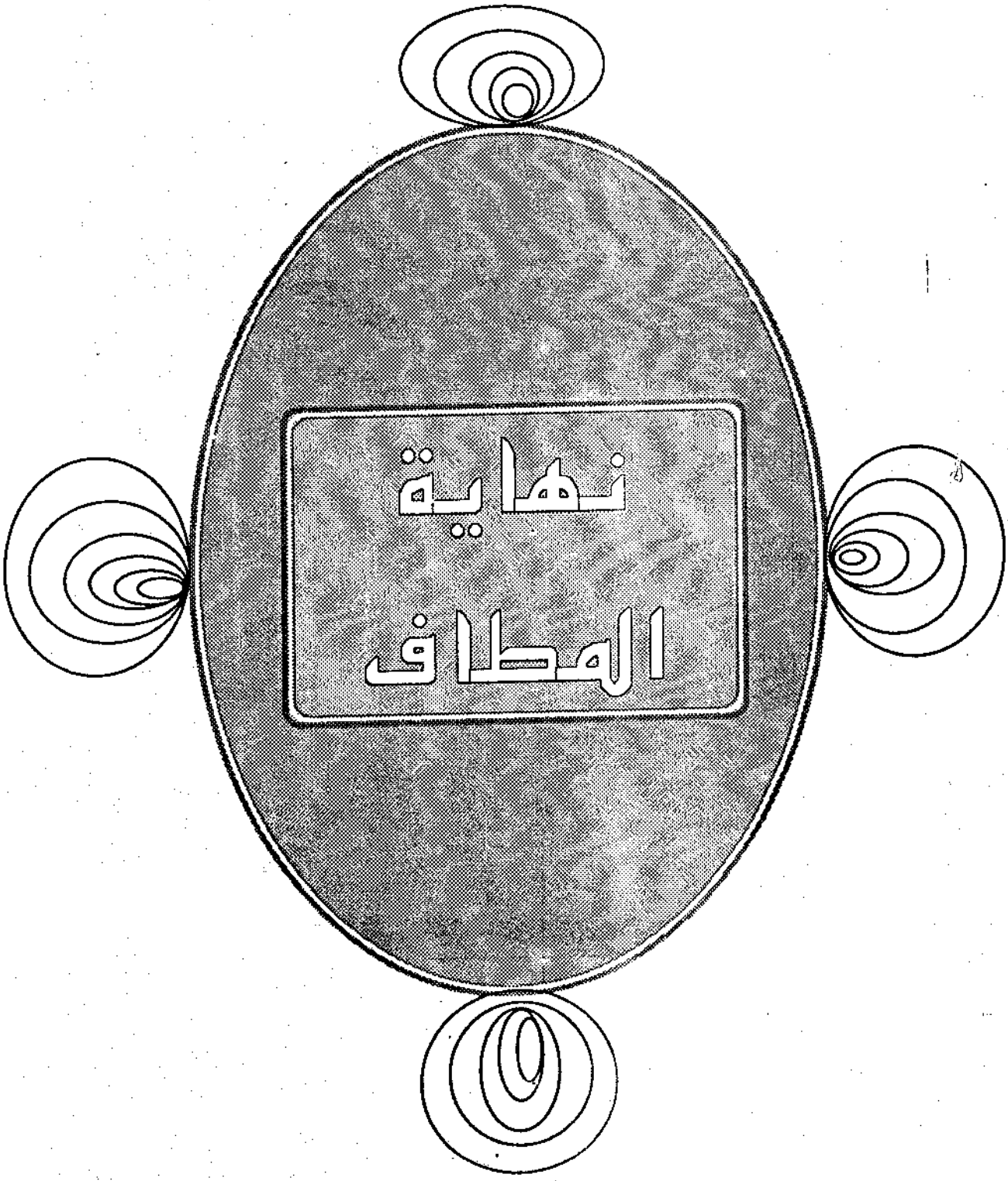
62* ينظر بالتفصيل حول العلمانية:

عزيز العظمة:« العلمانية من منظور مختلف »، مرجع سبق ذكره...

63* أركون: « الفكر الاسلامي نقد واجتهاد » مرجع سابق، ص 253 - 254 - 256

64* نفس المرجع، ص 245 .

***


نهاية
المطاف

سرنا في هذا البحث -على مدى حيز يضم أربعة فصول- بوتيرة، نكاد نقول انها متواطئة مع أسلوب وأهداف في البحث والدراسة.. واخترنا في ذلك طريقة للاقتراب من «الخطاب الفكري والنقدي حول الاسلام والتراث» من خلال «نقد العقل» عند الجابري وأركون.. وكانت تلك الطريقة هي «المناظرة» و«التناص»، أو بتعبير الدكتور طه عبد الرحمن، «المحاورة القريبة والمحاورة البعيدة.»(1)

لاندعي أننا اتخذنا من «المناظرة» منهجا لبحثنا، بل إننا بتعبير بسيط اخترنا مقارعة النصوص ببعضها البعض.. وفي ذلك اختيار لسببين رئيسيين:

أولا: إن بحثنا هو مقاربة وتحليل لخطاب حول خطاب آخر، ووضع كهذا يحتم على الباحث تقديم عناصر الخطاب، أي عرضه وبسطه مع التعليق عليه، طبعا، من أجل سبر واكتناه أغواره.. إنها عملية تركيبية (synthése) نختبر بها -ونحن في طريقنا الى البحث العلمي- قراءتنا.. حدودها .. مالها وماعليها.

ثانيا: هو أسلوب واختيار يكتفي بمجابهة النصوص ببعضها البعض كطريقة، ولكن أيضا كاستراتيجية ترفع عنوانا وشعارا لها «الحذر العلمي»... ضمن هذا التصور والمنظور، نأتي في «نهاية المطاف» لنباشر حوارنا مع خطاب الجابري وأركون، لكن هذه المرة من خلال البحث عن «الوحدة والاختلاف» في كلا الخطابين.. إنها ليست مقارنة بل هي نقد وتركيب..

كما نأتي في «نهاية المطاف» هذا الى محاولة ربط فكر هذين المفكرين بفضاء نفدي مغاربي، نعتقد أنه يتميز بـ« أفق فكري نقدي».. وإذ نذهب مثل هذا المذهب، فإننا لا نعدو سوى أن نؤكد حقيقة معروفة منذ القديم وهي التميز الذي انفردت به «المدرسة الفكرية» في المغرب العربي والأندلس، منذ ابن خلدون وابن رشد وابن باجة وابن جني في اللغة... وغيرهم.

ولاشك أن الحديث عن «فكر فلسفي في المغرب العربي» في الثقافة العربية المعاصرة، قد بدأ منذ مدة يطرح نفسه من خلال عدة أسماء فكرية وفلسفية، نذكر منها: هشام جعيط، أركون، الجابري، عبد الله العروي، عبد الكبير الخطيبي، طه عبد الرحمان.. وغيرهم، ولاشك أيضا، أن انتاج هؤلاء، يشكل خطابا فكريا نقديا وفلسفيا،يشجعنا على الزعم إلى مانذهب إليه، من أن هناك فضاء مغاربيا «أنواريا» (نسبة إلى الأنوار)، يتميز ويختلف عن الإنتاج الفكري النقدي في المشرق العربي، ولكنه لاينفصل عنه، بل يرتبط به بقدر مايتميز عنه لتعدد مرجعياته وقربه واستلهامه من الثقافة الغربية المعاصرة، وأيضا لكون جزء مهم منه مكتوب باللغة الفرنسية، مما يعني اقترانه بفضاءات نقدية، منهجية ومفاهيمية تنتمي إلى العلوم والثقافة الغربية المعاصرة.

آ - نقد العقل: الوحدة والاختلاف

مشروع «نقد العقل» هو عنوان مشترك لكلا الخطابين اللذين أفردنالهما أربعة فصول كاملة.. وعنوان كهذا هو زحزحة وخلخلة لإشكالية الفكر العربي، إنه ينقلها من مرحلة «إيديولوجيا الأنوار» إلى «فلسفة الأنوار»..

الخطاب الفكري العربي المعاصر من خلال «النموذج المغاربي» قد استطاع أن ينتقل بالإشكالية الفكرية العربية إلى آفاق وفضاءات نقدية جديدة.. إنتقال من الايديولوجيا الى الفلسفة والفكر النقدي، وهو انتقال واع بخطواته ومساراته، فهو لايدعي الانتقال من إشكالية إلى أخرى كأسلوب في التجديد.. على سبيل الموضة مثلا، بل هو انتقال للمفاهيم بعد تمحيصها ونقدها بوعي أداتي ومنهجي. نلمس في مشروعي أركون والجابري مثالا شجاعا على ذلك، ففي أعمالهما «ملامح مشرقة للبعد الأنواري في فكرهما، رغم تنوع نتائج أبحاثهما. إن اعلاءهما من شأن التوجه العقلاني النقدي في مقاربة الظاهرة التراثية يساهم في تأسيس جدل عقلاني حول الذات والتراث، ويمهد السبيل نحو الوقوف على بنية العقيدة في تاريخيتها. صحيح أن توجهات محمد أركون في البحث أكثر جذرية، وأن أبحاث الجابري موجهة بالهاجس السياسي بكل مقتضياته التاريخية، إلا أنهما يساهمان معا في توسيع مساحة التنوير الفكري في الفكر العربي، كما يساهمان في بلورة تقاليد البحث العقلاني في قضايا التراث. إن مقاربتهما النقدية للتراث تساهم في إنشاء جدل يتوخى التحرر، ورفع التصور الذاتي المطمئن إلى سقف عقائدي غير مطابق لمتطلبات الحاضر والمستقبل.»(2)

وفي نفس السياق الذي نحن بصدد البحث فيه، لا بد من التركيز على الدلالات التاريخية والثقافية والمعرفية وحتى الجغرافية التي تقف وراء «نقد العقل» عند كلا المفكرين، ولانملك إلا أن نشاطر الملاحظات الدالة التي يوردها أحد الباحثين عندما يقول :« ليس من قبيل الصدفة أن يصدر في سنة واحدة (سنة 1984) مؤلّفان في موضوع نقد العقل العربي الاسلامي (...) إن صدور هذين المؤلفين في منتصف ثمانينات القرن العشرين، يحمل أكثر من دلالة في الفكر العربي المعاصر، وفي باب الموقف من التراث، داخل هذا الفكر. (...) وقد لايجادل اثنان في كون الاستاذ الجابري والاستاذ أركون يفكران في موضوع واحد، ويرمي كل منهما بلوغ أهداف محددة من وراء هذا التفكير. لكنهما وقد وضع كل منهما كتابه ضمن دائرة الممارسة النظرية النقدية ارتبطا سوية في مسعاهما النقدي، وشكلت الاستراتيجية النقدية هدفا بعيدا لكلّ منهما.»(3)

نكاد نتفق، إذن، على أن «نقد العقل» هو العنوان المشترك بين المشروعين، عنوان يتموضع ضمن استراتيجية موحدة، لحمتها النقد وفضاؤها الأنوار(4)، ولكن لماذا اختلاف النعت بين المشروعين، فعند الجابري نقرأ «نقد العقل العربي» وعند أركون «نقد العقل الإسلامي»؟

نترك المجال مفتوحا لكل منهما بقصد الافصاح عما يختلج مكنوناته، يقول الجابري:« إذا شاء القارئ أن يتأكد من مدى استراتيجية هذا الاختيار فما عليه إلا أن يشطب في كتابي على جميع الفقرات والصفحات التي تتناول اللغة العربية ومساءلها

وعالمها وكل مظهر من مظاهر حضورها... ثم لينظر ماذا سيبقى لديه؟ وإذا شاء أن يتأكد أكثر وأكثر فليتناول أبحاث ودراسات زميلي وصديقي الدكتور محمد أركون. إني اعتقد أنه بالامكان الاستغناء عن اللغة العربية وعالمها في أبحاث الأخ أركون ومع ذلك يبقى مشروعه قائما وسليما. والسبب واضح وهو أن الاختيار الاستراتيجي لصديقي أركون يختلف عن اختياري. نعم انه يمارس هو الآخر نوعا من النقد الابستيمولوجي، ولكنه أوسع نطاقا. وفوق ذلك مؤطر تأطيرا «لاهوتيا» إذا جاز التعبير، بمعنى أن هاجس «النقد اللاهوتي» حاضر عنده وبوعي. ولذلك فالزميل أركون محق تماما في اختيار عبارة «نقد العقل الإسلامي» كعنوان لأبحاثه ودراساته. وبإمكان القارئ أن يلمس الفرق بين اختياري الاستراتيجي واختيار الزميل أركون اذا هو مثلا عمد الى استخراج المفهوم الاستراتيجي في تحليلاتي. إنه سيجد مثلا أن مفهوم اللفظ/ المعنى، ومفهوم الأصل الفرع، يحتلان عندي موقعا مركزيا... أما عند الأخ أركون فقد نجد مفهوم «الأرثوذكسية» أو مفهوم «الرمز» أو مفهوم «الخيال» أو هذه المفاهيم جميعا، تحتل عنده موقعا مركزيا. وواضح،على الأقل بالنسبة الى أن ماهو حاضر عنده غائب عندي ولربما العكس صحيح أيضا.»(5)

أما أركون فيقول من جهته عن نفس الموضوع مايلي:« يسرني جدا اني التقيت مع صديقي الجابري في هذا المشروع.. وماتشاورنا عليه.. عمل على جهته وعملت على جهتي.. وهذا يدل على أن شيئا ما يحدث في المغرب العربي، الجابري مغربي وأنا جزائري، ونحن كلنا مغاربة، وأنتمي الى المغرب أود أن أعبر الحدود، لأن العقل يجب أن

يعبر على كل حال، جميع الحدود... اذن أولا يجب أن نسر جميعا بهذا اللقاء لأنه كما قلت يدل على شيء مهم... وأعرف الجابري وقد تحدثنا معا، ومشروعه ومشروعي متكاملان لأنه يعتمد على جميع مأنتج باللغة العربية ولذلك سمى مشروعه بـ« نقد العقل العربي » لأنه يتضمن دراسة النصوص التي انتجت باللغة العربية. أما أنا فإني أهتم بالنصوص العربية ولكن تحت المفاهيم الميتافيزيقية العريضة التي أتى بها الاسلام والقرآن والتي عبرت الحدود العربية، اذ نجدها نفسها تعمل في ايران باللغة الايرانية، في تركيا باللغة التركية، وفي باكستان باللغة الاردية، وفي جميع المجتمعات غير العربية التي أسلمت وتبنت المفاهيم القرآنية لإنتاج فكر نصفه بالاسلامي...إذن مهمتي أنا هي أن أدرس العقل الاسلامي على المستوى الانثروبولوجي لتفهم الأديان، ووظائف الأديان في المجتمعات. »(6)

المفكران، إذن، يعلنان أن مشروعيهما متكاملان، رغم اختلاف اختيار اتكل واحدمنهما. إلا أننا إذا نظرنا إلى المشروعين من وجهة نظر منهجية مختلفة نستطيع القول أن هناك اختلافات تكاد تكون جوهرية، تجرنا إلى الإقرار باختلافات في التأويل والاجتهاد.

ونكاد نقول بهذا الصدد أن التأويل الذي يقدمه أركون يدخل ضمن التيار الانثروبولوجي والسيميائي والذي حافظ على الرهان الفلسفي القديم وهو أن المعنى الباطن أهم من الظاهر. أما تأويل الجابري فيمكن القول أنه ينتمي الى مايمكن ان يسمى بـ« التأويلية الفلسفية » المغرقة في النزعة العقلانية والابستيمولوجية، فهي تتجاوز إشكالية

النص الى محاولة فهم الانسان واوضاعهوامكانية تجربته، انها تريد تكوين نظرة شمولية عن الابستيمي وطبيعته..(7)

وهنا وجب الانتباه الى أن هناك غيابا تاما للابحاث المنطقية في المشروعين، رغم أن الموضوع هو التراث والفكر العربي الاسلامي، ونحن نعرف أن قدماء الفلاسفة العرب المسلمين قد أخذوا بأساليب المنطق الذي عاصروه وهو المنطق الأرسطي.. فإذن فغياب الدراسات والابحاث المنطقية المعاصرة، وعلى رأسها المنطق الرياضي(8) في مشروعي أركون والجابري، يحمل دلالة قوية، تنسجم مع طبيعة المرجعية النظرية والمنهجية التي تغلب عليها المدرسة الفرنسية ذات الروح التاريخية، التي عادة ماتنفر من التدقيق وتغرق في التعميمات. ولعل مثل هذا التناقض بين المنهج والتأويل تغيب عنه المقاربة المنطقية الرياضية المعاصرة، وموضوع هو في أحد جوانبه مسكون بالمنطق الأرسطي، هو مايجعل الدكتور طه عبد الرحمان يتحدث عن «الفساد المنطقي» في طريقة الباحثين:« فالجابري يزاول البيان حيث ينبغي أن يقوم بالبرهان، وأركون يمارس التعقيل حيث يدعو لطريق مغاير للتعقيل، فكان فساد طريقهما من باب مايسمى «بالمفارقة» إن لم يقصدا إليه ومن باب «المغالطة» إن قصد اليه».(9)

اختلاف جوهري آخر، يمكن الاقرار به، وهو اختلاف اللغة.. إن واحدا مثل أركون يكتب باللغة الفرنسية، ينخرط لامحالة في نمط معين من التفكير، الذي ينتج عنه تحليل وتأويل محكوم بتلك العلاقة البنيوية التي يتحدث عنها «نوام شومسكي» علاقة «اللغة والفكر».(10)

وهو نفس الاختلاف الذي يقول عنه الجابري في لحظة اكتشاف:« كنت أظن أن الخلافات التي تكون بيني وبين الآخرين لها طابع ايديولوجي، ولكني اكتشفت في النهاية أن هذا الخلاف يكون ناتجا عن خلاف في التكوين اللغوي. »(11)

يبقى أن نلاحظ بصدد المشروعين أن حجمهما ونتائجهما يختلفان اختلافا بينا، ولانعني بالحجم والنتائج الكم أو العدد، بل بنية كل مشروع من المشروعين أي الادوات والنتائج النظرية. ففي الوقت الذي يحشد فيه أركون كل تلك «الأرمادا» المنهجية والأداتية والمفاهيمية، فهو لايخلص بذلك الى نتائج نظرية وتاريخية بحجم ماوظفه من أدوات، بل غالبا مالا يقدم نتائج تذكر، فيكتفي بتقديم وعود بدراسات لاحقة تكون موضوعا لذلك، وهكذا دواليك.. في حين نجد الجابري عكس ذلك تماما، فهو لايوظف من الادوات والمناهج والمفاهيم الا مايفي بغرضه، ليقدم بعد ذلك نتائج وأطروحات نظرية وتاريخية كبرى وفي غاية الأهمية..

قد يعترض معترض على هذه الملاحظة قائلا: إن البحث الفكري لايقدم نتائج وخلاصات، وإلا فهو ليس ببحث علمي، فالبحث هو الأسئلة المتجددة دوما..! هذا صحيح ولكنه نسبي، ذلك أنه يصحّ أكثر وخصوصا، بالنسبة للبحث الفلسفي، ولكن ليس أي بحث فلسفي، بل الفلسفة في مبحثيها: الميتافيزيقا والانطلوجيا.. أما والأمر يتعلق بالتراث والفكر العربي الاسلامي في كل أبعاده التاريخية والفلسفية.. الخ فإن المسألة تختلف.

ب - المغرب العربي أفقا للفكر النقدي:

يتم عادة الحديث عن تجانس ووحدة المغرب العربي من منظورين فقط: سياسي أو أنثروبولوجي، وهكذا نجد الكثير من المثقفين ينظرون الى وحدة المغرب العربي والدولة والأمة، ونجد آخرين يطرحون المسألة، على المستوى الانثروبولوجي، أي البحث والتنقيب عن تلك الكنونات الشعبية والكنوز الشفهية المشتركة بين شعوب المغرب.. ولكن قليلا مايتم الحديث عن « المغرب العرب أفقا للفكر النقدي »، نقصد كل تلك الخطابات النظرية والتنظرية التي تنخرط في مجموع الإشكاليات الفكرية التاريخية من منظور فلسفي ونقدي عقلاني.. إن تلك الخطابات الفلسفية والنقدية هي ما تشكل، في نظرنا، « أفق الفكر النقدي. »

وماختيارنا لفكر أركون والجابري كموضوع لبحث جامعي، إلا انسجام مع ما نذهب اليه في دعوانا، من حديث عن تميز، وفرادة الفكر والانتاج النظري في المغرب العربي. وهناك مفكرون وباحثون طرحوا هذه المسألة ومنهم عبد الكبير الخطيبي، الذي نستعير منه عبارة « المغرب: أفقا للفكر »، وهو يقول عن ذلك:« هكذا يرتسم المغرب، كأفق للفكر، وفقا لثلاثة تحولات، لثلاثة خطوط كبرى: - التراثوية (...) - السلفية(...)- العقلانية. »(12)

إن المغرب العربي، من خلال النماذج الفكرية النقدية، يرسم علامة بارزة متميزة في سماء الثقافة العربية الاسلامية.. إنه التجاوز الممكن لخطابات لم تعد ممكنة، نحو ممارسة جديدة للتطبيق النقدي والعقلاني. يقول هشام جعيط:« الفكر المغربي له سمة. و هي في الحقيقة سمة

قديمة في الثقافة الاسلامية، وهي المقدرة على التركيب، أي التجميع، وإعطاء مشهد عام ثقافي أو حضاري أوغير ذلك. والجدير بالذكر(...) هو أنك تجد عند المغاربة، سواء في تونس أم الجزائر أم المغرب، تأصلا كبيرا في الفكر العربي الإسلامي، وقوة انتماء شديدة له(...) وفي الدرجة الثانية، تأتي المعرفة الجيدة بالثقافة الغربية خصوصا، وأنا أعتقد أنك تجد الفيلسوف يحسن التاريخ والسسيولوجيا، تجد عالم الاجتماع له معرفة بالفلسفة، تجد المؤرخ يعرف الفلسفة. أنا أعتقد أن هذه المقدرة على التركيب وعلى الطموح الشقافي الشمولي، هي مما يسم الفكر المغربي الحديث، ومما يجعله جذابا.»(13)

لاشك أن حديثا مثل هذا، لايمكنه أبدا أن يكون تفاخرا أو تنويها بالذات، أو دعوة الى التنصل من الفضاء الشامل الذي هو الفضاء العربي الاسلامي، ولاحتى من جزء من هذا الفضاء الذي هو المشرق العربي.. بل بالعكس لايمكننا ولانملك إلا أن نجاهر مع أركون وهو يقول:« إن المغرب عربي وإسلامي، ولا جدال حول ذلك (...) [فقط] يتعين علينا أن نفتح تلك الآفاق الفكرية، وأن نشرع في نهج مسلك معرفي مغربي يتجاوز التعريفات الموروثة.»(14)

دعوة كهذه نعتبر تدشينها قد تم فعلا مع الكثير من الأسماء والاجتهادات والمشاريع الفكرية النقدية على نحو ماورد في هذا البحث المتواضع.

***

الهوامش

1* يقول طه عبد الرحمان: «المناظرة» هي «النظر من الجانبين في مسألة من المسائل قصد اظهار الصواب فيها»، فالمناظر هو من كان «عارضا» أو «معترضا»، وكان لعرضه أو اعتراضه أثر هادف ومشروع في اعتقادات من يحاوره سعيا وراء الاقناع والاقتناع برأي سواء ظهر صوابه على يد هذا أو على يد محاوره(...) [أما] المقصود بـ «التناص» كما هو معلوم، هو تعالق النصوص بعضها ببعض، وتتعالق النصوص على طريقتين:

-طريقة ظاهرة: يعرض فيها «المحاور» شواهد من أقوال الغير مثل «النقل» و«التضمين» و«الحكاية» و«العنعنة» و«الشرح» و«الاقتباس» و«التعليق» وهلم جرا.(...)

- طريقة باطنة: ينشئ بها «المحاور» نصه عبر نصوص سابقة مماثلة أو مباينة، ويفتح بها آفاق نصوص أخرى مكمّلة أو مبدلة، فيصطبغ عندها النص بصبغة «المغايرة» الصميمة».

أنظر: طه عبد الرحمان: « في أصول الحوار وتجديد علم الكلام»، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط 1 1987 ص 41 - 42

2* كمال عبد اللطيف: « نحن وفلسفة الأنوار: من ايديولوجيا التنوير الى فلسفة الانوار » في مجلة الوحدة، عدد 81 يونيو 1991 ، الرباط، ص 88 - 89

3* كمال عبد اللطيف: « مشروع النقد في قراءة التراث، حول التكامل في أعمال محمد عابد الجابري ومحمد أركون » في المستقبل العربي، عدد 86 ، سنة 1986، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ص 25 - 26

4* يقدم الفيلسوف الالماني كانط تعريفا لمعنى الأنوار، فيقول: «ماهي الأنوار؟ انها خروج الانسان من قصوره الذي هو نفسه مسؤول عنه. قصور يعني عجزه عن استعمال عقله دون اشراف الغير، قصور هو نفسه مسؤول عنه لأن سببه يكمن ليس في عيب في العقل، بل في الافتقار الى القرار والشجاعة في استعماله دون اشراف الغير. تجرأ على استعمال عقلك أنت: ذاك هو شعار الأنوار.»

أنظر: كانط: « ماهي الأنوار؟ » ترجمة: د. حسين حرب، في مجلة الفكر العربي عدد 48، سنة 1987 معهد الانماء العربي، بيروت، ص 129

5* الجابري: « التراث والحداثة» مرجع سبق ذكره ص 321

6* محمد أركون: « لاأكفر بالله.. ولكن اريد أن اتفهم ماهية الدين..» في جريدة «الجمهورية»، عدد تاريخ 13 ديسمبر 1987، وهران.

7* عن هذه التقسيمات أنظر:

د. محمد مفتاح: « مجهول البيان »، دارُ توبقال، ط 1 1990 الدار البيضاء ص 100

8* يذهب الدكتور طه عبد الرحمان الى ملاحظة استحالة بناء خطاب فلسفي تقوّم به مجموع القضايا الفكرية النقدية والنظرية في غياب علم المنطق.. فهو يقول عنه: « تشعبت أبوابه وتعددت مستوياته واتسع مجاله، فاستعانت به مختلف العلوم في ضبط مناهجها وتنسيق

نتائجها، واستفادت منه العلوم الانسانية على الخصوص، آفاق من البحث الدقيق والوصف المحكم.»

انظر : طه عبد الرحمان، «في أصول الحوار..» مرجع سابق، ص 21 .

9* الدكتور طه عبد الرحمان:« اللسانيات والمنطق والفلسفة» في مجلة «دراسات سيميائية أدبية لسانية» عدد 2 شتاء 87 / ربيع 1988، فاس (المغرب) ص 133

10* أنظر: NOAM Chomsky: le langage et la pensée ed: payot paris 1968

11* الجابري:«التراث والحداثة..» مرجع سبق ذكره، ص 263

12* الدكتور عبد الكبير الخطيبي:« النقد المزدوج»، دار العودة بيروت، [د.ت]، ص 17

13* د. هشام جعيط وآخرون:« التفاعل الثقافي بين المشرق والمغرب العوبي» في «المستقبل العربي» عدد 108 سنة 1988 بيروت، ص 113

14* محمد أركون:« الفضاء الاجتماعي والتاريخي للمغرب العربي» في «المستقبل العربي» عدد 93، سنة 1986، ص 131 - 133 .

قائمة المصادر والمراجع

بالعربية

1* إبراهيم عبد الله: «التفكيك: الأصول والمقولات...» منشورات عيون المقالات، الدار البيضاء، ط أولى، 1990

2* أركون محمد: «الأخلاق والسياسة»، ترجمة هاشم صالح، اليونيسكو، مركز الإنماء القومي، باريس، بيروت، ط أولى. 1990

3* «تاريخية الفكر العربي الاسلامي»، ترجمة هاشم صالح، مركز الانماء القومي، بيروت، ط أولى، 1986

4* «العلمنة والدين، الاسلام المسيحية الغرب» ترجمة هاشم صالح، دار الساقي. لندن، ط أولى .1990

5* «الفكر الاسلامي قراءة علمية»، ترجمة هاشم صالح، مركز الانماء القومي، بيروت، 1987

6* «الفكر الاسلامي نقد واجتهاد»، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، لندن، ط أولى، 1990

7* «الفكر العربي»، ترجمة عاد العوا، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط الثانية، 1982

8* «من الاجتهاد الى نقد العقل الاسلامي»، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط أولى، 1991

9* أفاية محمد نور الدين: «الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس» منشورات افريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط أولى. 1991

10* بنعبد العالي عبد السلام: «التراث والاختلاف، هايد غرضد هيجل»، دار التنوير، المركز الثقافي العربي، بيروت -الدار البيضاء، ط أولى، 1985 .

11* «التراث والهوية، دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب» دار توبقال، ط أولى، 1987

12* «الفكر الفلسفي في المغرب» دار الطليعة والشركة المغربية للناشرين المتحدين، بيروت -الرباط، ط أولى، 1983

13* بورديو بيير: «الرهز والسلطة»، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال ط أولى، 1986

14* الجابري محمد عابد: «إشكاليات الفكر العربي المعاصر»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ثانية، 19

15* «بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة

توبقال، ط أولى، 1987
34* العظمة عزيز:« العلمانية من منظور مختلف » مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط أولى، 1992
35*الفهري عبد القادر الفاسي وآخرون:« المنهجية في الأدب والعلوم الانسانية » دار توبقال، ط أولى، 1986
36* فوكو ميشال:« حفريات المعرفة»، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط أولى، 1986
37* كبسي محمد علي:« قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر »، المؤسسة العربية للناشرين المتحدين، تونس، ط أولى، 1989
38* مفتاح محمد:« مجهول البيان »، دار توبقال، ط أولى، 1990
39* وعزيز الطاهر:« المناهج الفلسفية»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط أولى، 1990 .

بالفرنسية

1- Ansart (P): Ideologies conflits et pouvairs PUF paris 1977
2- Arkoun (M): Contribution à l'étude de l'humanise arabe au IV / X Miskawyh philosophe et historien éd vrin paris 1970
3- Essais sur la pensée islamique éd maisonneuve et pavose paris 1973
4- Lectures du coran maisonneuve et larose 1982
5- la pensée arabe PUF paris 1979
6- Bachelard (G): l' engagement rationaliste PUF 1972
7-Barthes (R): Mythologies éd seuil paris 1957
8-Cassirer (E): Essai sur l'homme éd: minuit 1975
9- Chomsky (N): le langage et la pensée éd: payot paris 1988
10- Debray (R) : critique de la raison politique ou l'inconsient religiens Gallimand 1981
11- de Saussure (F): cours de linguistique générale payot 1983
12-Durand (G): l'imagination symbolique PUF 1964
13- Eliade (M): Mythes reves et mystéres Gallimard 1957
14 -la nostalgie des origines Gallimard 1971
15- Foucault (M): l'archéologie du savoir Gallimard 1972
16-Foulquié (P): dictionnaire de la langue philosopjique PUF 1982
17-Lalande (A): vocabulaire téchnique et critique de la philosophie PUF 14 édition 1983
18- Lercher (A): les mots de la philosophie éd : Belin paris 1985
19- Maingneneau (D): initiation aux méthodes de l'analyse du discours problémes et pérspectives éd Hachtte paris 1976

20- Moreux (C): la conviction idéologique présses de l'université du Québec 1978

21- Vernant (J): Mythe et pensée chez les grecs (études de psycologie historique éd: FMpuis 1965

22- Virieux -reymand (A): l'épistémologie PUF 1966

الدوريات

1* أركون محمد: «الاسلام والحداثة» مجلة مواقف لندن، عدد 59 / 60 سنة 1989

2* « الفضاء الاجتماعي والتاريخي للمغرب العربي» مجلة المستقبل العربي، عدد 93 . سنة 1986

3* « لا أكفر بالله.. ولكن اريد أن اتفهم ماهية الدين» جريدة الجمهورية، وهران، عدد تاريخ 13 ديسمبر 1987

4* «الوحي، الحقيقة، التاريخ (نحو قراءة جديدة للقرآن)» ترجمة العربي الوافي، مجلة الثقافة الجديدة، المحمدية، المغرب، عدد 26/ 27 سنة 1983

5* أفاية محمد نور الدين وآخرون:« نقد العقل في مشروع الجابري» مجلة الوحدة الرباط، عدد 26 / 27 سنة 1986

6* بريش محمد: «وقفات مع محمد أركون من خلال انتاجه وفكره» مجلة الهدى، فاس، عدد 14، ماي /يوليوز، 1986

7* بشته عبد القادر:« المعاني الفلسفية للفظ العربي «تأويل»، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، تونس، العدد الرابع، جوان 1985

8* بنسعيد سعيد:«الايديولوجيا، التراث، تحديث العقل العربي» مجلة الوحدة، الرباط، عدد 26 /27 سنة 1986

9* وآخرون «نقد العقل العربي في مشروع الجابري» مجلة الوحدة، عدد 26 /27، سنة 1986

10- بنعبد العالي عبد السلام:« نحن والتيارات الفلسفية»، مجلة الوحدة، عدد 60، ديسمبر 1989

11* الجابري وآخرون:« نقد العقل العربي، مناقشة لكتاب د. محمد عابد الجابري» مجلة المستقبل العربي، عدد 70، ديسمبر 1984

12* جعيط هشام وآخرون:« التفاعل الثقافي بين المشرق والمغرب العربي» مجلة المستقبل العربي، عدد 108 ، سنة 1988

13* الدجاني احمد صدقي وآخرون:« نقد العقل العربي، مناقشة للكتاب د. محمد عابد الجابري»، مجلة المستقبل العربي، عدد 70 سنة 1984

14* صالح هاشم:« جولة في فكر محمد أركون، نحو اركيولوجيا جذرية للفكر الاسلامي» مجلة

«المعرفة» السورية، عدد 216، فبراير 1980
- «محمد أركون ومكونات العقل الاسلامي الكلاسيكي» مجلة الوحدة، عدد 3، سنة 1984
15* عبد الرحمن طه: «اللسانيات والمنطق والفلسفة» مجلة «دراسات سيمائية أدبية لسانية» فاس، عدد 2، شتاء 1987 / ربيع 1988
16* عبد اللطيف كمال: «مشروع النقد في قراءة التراث، حول التكامل في أعمال محمد عابد الجابري ومحمد أركون» مجلة المستقبل العربي، عدد 86، سنة 1986 .
17* «نحن وفلسفة الانوار: من ايديولوجيا التنوير الى فلسفة الانوار» مجلة الوحدة، عدد 81، يونيو 1991
18* «نحو عصر تدوين جديد، حول كتاب: تكوين العقل العربي»، مجلة أبحاث، الرباط، عدد 7، شتاء 1985
19* وآخرون «نقد العقل فيمشروع الجابري» مجلة الوحدة، عدد 26 / 27 سنة 1986
20* فرنان جان بيار: «عندما بدق أحدهم الباب...» مجلة مواقف، لندن، عدد 68، صيف 1992 .
21* كانط: «ماهي الأنوار؟» ترجمة د. حسين حرب، مجلة الفكر العربي، بيروت عدد 48 سنة 1987
22* مونْتوغي: «الاسلام وماليس هو»، مجلة مواقف، لندن، عدد 68 صيف 1992
23* وقيدي محمد: «حول «الخطاب العربي المعاصر»: خطوة الى الأمام.. أم خطوة الى الوراء؟» مجلة دراسات عربية عدد 9 سنة 1983
- وآخرون «نقد العقل في مشروع الجابري» مجلة الوحدة، عدد 26 / 27، سنة 1986
24* يفوت سالم: «بنية العقل العربي «حفريات» أم «تاريخ أفكار»؟» مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، عدد 41، سنة 1986
25* «صراع النظم المعرفية وأزمة العقل العربي، حول كتاب «تكوين العقل العربي»» مجلة دراسات عربية، عدد 4 سنة 1985 .

⁂

فهرس الموضوعات

المقدمة ..... أ - خ

الباب الأول: «نقد العقل العربي» عند الجابري.....ص3

الفصل الأول: الخطاب الفكري ومشروع النقد .....ص 4

أولا: بين الأيديولوجيا ونقد العقل.....ص 8

ثانيا: خطاب العقل.....ص25

ثالثا: من الخطاب الى نقد العقل.....ص 35

رابع: حفريات النظم المعرفية.....ص 46

خامسا: السلطة والمعرفة.....ص 56

الهوامش.....ص 62

الفصل الثاني: أدوات الخطاب ونقد العقل .....ص 66

أولا: المنهج وطبيعة الموضوع.....ص 68

ثانيا: اشتغال المفاهيم و«الإيغاء بالغرض».....ص77

1 - التراث(79) **2** -القطيعة الابستيمولوجية (82) **3** - الابستيمولوجيا (85) **4** -الخطاب (88) **5** - الاستقلال التاريخي (. 91) **6** - العقل العربي (93) **7** - النقد (96) **8** - النظام المعرفي (Epistéme) (97) **9** - عصر التدوين (98) **10** - اللاشعور السياسي (100) **11** - المخيال الاجتماعي (102) **12** - العقل السياسي (103) **13** - القبيلة (105) **14** - الغنيمة (106) **15** - العقيدة (106)

ثالثا: المرجعية وصعوبات الإبداع ص107

الهوامش ص114

الباب الثاني: «نقد العقل الإسلامي» عند أركون ص117

الفصل الثالث: تحليل الخطاب القرآني ومهام النقد ص118

أولا: بين المنسي والمسكوت عنه ص122

ثانيا: الفكر الإسلامي والقرآن.. القراءة والتأويل ص127

ثالثا: نقد العقل.. الإسلام والتاريخية ص135

رابعا: الأخلاق والسياسة.. أوالعقل السياسي ص143

الهوامش ص148

الفصل الرابع: التفكيك واستراتيجية التأويل ص151

أولا: تعددية المنهج وتحديات الموضوع ص154

ثانيا: المفاهيم الرحالة وشساعة الموضوع ص160

1 - الإسلام (161) **2** - القرآن.. القراءة والتأويل (165) **3** - الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية (168) **4** - العقل الإسلامي (170) **5** - الاجتهاد (172) **6** - الممكن التفكير فيه، المستحيل التفكير فيه، اللامفكر فيه (174) **7** - الدلالات الحافة أو المحيطة (connotation) (176) **8** - الأسطورة -الرمز - المخيال (177) **9** -الإسلام والحداثة (179) **10** - الإسلام والعلمنة (182)

ثالثا: المرجعية بين التفتح المعرفي والتوحد في التراث ص184

الهوامش ص187

نهاية المطاف: ص191

أ - نقد العقل.. الوحدة والاختلاف.....ص194

ب - المغرب العربي أفقا للفكر النقدي.....ص200

الهوامش.....ص202

قائمة المصادر والمراجع.....ص204

فهرس الموضوعات ص209

***