الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة وهران 2 –محمد بن أحمد-

كلية العلوم الاجتماعية

قسم: الفلسفة

رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه في الفلسفة

الموسومة بـ:

إشكالية المفهوم في الفكر العربي المعاصر

– الأصل والتبيئة –

الجابري – أركون – عبد الله العروي

إعداد الطالبة :

– بن كراراز فطيمة

إشراف الأستاذ:

– أ.د. مسعود أحمد

لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة	الصفة	الجامعة
أ.د. عبد اللاوي محمد	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة وهران 2
أ.د. مسعود أحمد	أستاذ التعليم العالي	مشرفا ومقررا	جامعة وهران 1
أ.د. عبد اللاوي عبد الله	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة وهران 2
أ.د. موسى عبد الله	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة سعيدة
أ.د. بوشيبة محمد	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة وهران 2
د. ثابت قسول	أستاذ محاضر –أ–	مناقشا	جامعة سيدي بلعباس

السنة الجامعية 2014 – 2015م

الفهرس :

الموضوع **الصفحة**

كلمة

مقدمة..... أ

الفصل الأول: دلالات المفهوم..... 08

توطئة 09

المبحث الأول: الدلالة اللغوية للمفهوم..... 10

1- في اللغة العربية 10

أ- المفهوم لغة 10

ب- المفهوم في دلالاته المعجمية..... 10

2- في اللغات الأجنبية 14

أ- التعريف الأدبي 14

ب- المفهوم في الحقل الغربي 14

3- مقارنة دلالات المفهوم في اللغات العربية والأجنبية..... 17

المؤشرات الضابطة للمفهوم 19

المبحث الثاني: الدلالة الاصطلاحية للمفهوم 34

1- المفهوم والتراكمات المعرفية 35

أ- خصائص المفهوم وشروط تكوُّنه 38

ب- علاقة المفهوم بالمنطق..... 40

ج- المفهوم في حقل الرياضيات 42

2- المفهوم فلسفيا..... 44

أ- شبكة المفاهيم التي لها علاقة بالفلسفة..... 44

ب- الفلسفة إبداع للمفاهيم عند 'جيل دولوز'..... 53
ج- مفهوم الفلسفة بعد الحداثة 'هابرماس نموذجا' 58
3- المفهوم بين التأويل ووضع الحقيقة..... 63
الفصل الثاني: الشكل التخطيطي والبنية المفاهيمية
في الفكر العربي المعاصر 71
المبحث الأول: الشكل التخطيطي للمفاهيم في الفكر العربي المعاصر 72
توطئة 72
أ- المستوى الاصطلاحي 74
ب- المستوى اللفظي..... 74
ج- المستوى الشعاري..... 74
أولا- الشكل التخطيطي للمفاهيم عند محمد عابد الجابري..... 77
أ- حول مستوى العلاقة الذاهبة من الموضوع إلى الذات 85
ب- حول مستوى العلاقة الذاهبة من الذات إلى الموضوع 85
عناصر الرؤية...منطلقات القراءة..... 89
1- وحدة الفكر/وحدة الإشكالية 89
2- تاريخية الفكر: الحقل المعرفي والمضمون الإيديولوجي 90
3- الفلسفة العربية الإسلامية قراءة لفلسفة أخرى..... 91
ثانيا- عند محمد أركون 93
أ- مجال العقل الإسلامي 94
ب- الإستراتيجية النقدية 97
ثالثا- عند عبد الله العروي..... 103
- الشهادة/النص 109

المبحث الثاني: البنية المفاهيمية في الفكر العربي المعاصر 112
توطئة 112
أولا- مثقفو التيار السلفي 115
ثانيا- التيار الليبرالي 115
1- البنية المفاهيمية عند محمد عابد الجابري 116
2- البنية المفاهيمية عند محمد أركون 137
3- البنية المفاهيمية عند عبد الله العروي 152
الفصل الثالث: أصل وتبيِئة المفاهيم في الفكر العربي المعاصر 174
توطئة 175
المبحث الأول: أصل المفاهيم في الفكر العربي المعاصر 179
1- أصل المفاهيم عند محمد عابد الجابري 179
2- أصل المفاهيم عند محمد أركون 191
3- أصل المفاهيم عند عبد الله العروي 201
المبحث الثاني: تبيِئة المفاهيم في الفكر العربي المعاصر 211
1- تبيِئة المفاهيم عند محمد عابد الجابري 211
2- تبيِئة المفاهيم عند محمد أركون 232
3- تبيِئة المفاهيم عند عبد الله العروي 235
خاتمة 255
قائمة المصادر والمراجع 277
الفهرس 292

مقدمة:

إنّ كل مفهوم هو في حقيقة أمره تراكم لمجموعة مضامين تتحرك وتتغير عن طريق التخلي أو الإضافة والتطوير وحتى القطيعة يتطابق أو يختلف، إلا أن الأصل يبقى تلك الكلمة المركبة من حروف خالدة لا تهتز تخترق الزمان عابرة التاريخ تعطي لنا تصور أولي يوحي لنا كأننا أمام مجموعة مفاهيم تنشد الاستمرار والصلابة.

لكن ومن أجل التصّدي لهزات التطّور وضربات القطائع الإبستمولوجية وهروبا من الفناء يتأقلم المفهوم بالتراكم لا بالتخلي عن الأصل وإعادة بناء أصلا آخر، لذا فكل مفهوم مرتبط بالتربة التأسيسية له.

إذن المفهوم هو ما يمكن تصوره وهو شكل من أشكال الانعكاس في العالم وفي العقل لذا فكل تفكير في المفهوم هو تأمل في الأوضاع التي نعيشها لاستيعاب التاريخ الجديد الذي يؤطر الحاضر الكوني وذلك رغم الاستمرارية التاريخية الحافظة لظواهر لا علاقة لها بالمرجعية التاريخية الواقعية والمرجعية النظرية الفلسفية والاجتماعية والسياسية الضابطة والناظمة لمحتوى المفاهيم الجديدة التي نحن مطالبون بمعرفتها.

فمن خلال المفهوم يمكن أن نكشف مفارقات التاريخ يتلاشى مقابل تاريخ يتأسس وبهذه الآلية يفهم المفهوم عن كشف تناقضات اللحظة الفاصلة بين اللحظتين؛ لحظة التلاشي ولحظة البناء، لحظة الإرتكاس والاضمحلال ولحظة الإنشاء والتأسيس.

أما الغية من هذا هي دقة التعبير ودقة المعنى من أجل فكر أكثر إنتاجية وأكثر مردودية، لهذا وجب التوجه إلى نقد الكلمات والألفاظ وكشف مفارقاتهما المتمثلة في تناقض المرجعيات وتباعد الأزمنة وضياع المعنى.

لذا فغالبا ما يطلق المفهوم على مجموع الصفات التي يتضمنها تصوّر الشيء وله عدة معاني:

- يطلق على الصفات المشتركة بين أفراد الصنف الواحد وتسمى بالمفهوم الإجمالي.
- يطلق على مجموع الصفات الذاتية التي يتألف منها الحدّ وتسمى المفهوم الحاسم.
- يطلق على مجموع الصفات الداخلة في الحد ويسمى المفهوم الضمن.
- يطلق على مجموع الصفات التي يدلّ عليها اللفظ في ذهن فرد معّين أو في أذهان معظم الأفراد ويسمى المفهوم الذاتي.

يتخذ المفهوم من خلال هذه المعاني توجّهين اثنين:

- توجه يعود للتفكير في كيفيات تجاوز التأخر التاريخي انطلاقا من مقاربة تأخذ بالصوّر والدلالات التي استعملت بها هذا المفهوم في الفكر الذي نشأ فيه والمجتمع الذي سمح بظهوره.
- مقاربة تشخص مظاهر الارتباك الفكري والواقعي الذي عرفه المفهوم نفسه في أفق تاريخي يروم المغامرة مواجها العناد التاريخي للإصرار.

كما للمفهوم أهمية في صياغة النظرية، بل يمكن القول أنّ المفهوم في المنظومات الفكرية المعاصرة أصبح يؤسس نظرية بكاملها ليتحول في النهاية إلى أداة مركزية من أدوات تحليلها، بهذا المعنى يكن أن نتحدث عن المفهوم النظري.

إن اسم دريدا أصبح يقترن في الأذهان بمفهوم مركزي هو الاختلاف، في حين يقترن اسم فوكو بمفهوم لا يقل مركزية هو مفهوم الإبستيمي. إن تحديد نظرية ما للمفهوم والإخبار عنها بكل ما يتضمنه ذلك من تفصيل هي عملية أرخت لبداية النهوض العظيم الذي عرفه العلم الحديث.

إن بحث المفهوم يقتضي إخضاعه لمنطق الفكر الداخلي، أي بحثه في البنية الاستدلالية التي نشأ فيها والاستعمالات التي تقلب فيها داخل نفس البنية قبل أن يكتسب استقلاليته ودلالته الكوسمو- معرفية التي تتيح له إجرائية واسعة. ولعل أن الثورة الأكسيومية التي أسست لعقلانية رياضية جديدة قد رسخت في الذهنية الرياضية المعاصرة ضرورة التصريح منذ بداية البرهان بحدود المفاهيم المستعملة وبحقول تعريفاتها، إنّها علامة على تحول هام في مجال العلم الإنساني، وكان تدقيق المفهوم وتعريفه منذ البداية أساس هذا التحول.

إن طرح الإشكالية هي التي تسهل عملية تحديد المجال الفكري للمعالجة وتجعل الخطّة متماشية مع الإيطار النظري المحدّ ألا وهو إشكالية المفهوم في الفكر العربي المعاصر، هذه الفكرة الأساسية هي التي سننطلق منها، الأصل والتبيئة والأزمات الإبستمولوجية عن هذه المحاولات والمشاكل الجوهرية التي تحملها في طياته.

فإشكالية المفهوم في الفكر العربي المعاصر مجال واسع لاختلاف الرأي والاجتهاد فيه ولعل من جملة الأسئلة التي تتبادر إلى أذهاننا والتي تجدر بنا طرحها للتقرب من الموضوع أكثر هي كما يلي:

- ما هي أسباب اختلاف القراءات للمفهوم العربي الإسلامي القديم، حتى تحوّل إلى عائق إبستمولوجي أمام الاستعمالات المعاصرة؟

- ما هي أسباب عدم استيعاب المفهوم المنتمي إلى الفكر الغربي المعاصر، حتى أصبح يساهم في تعميق الهوة بين التصورين؟

أما الإشكالية الأخرى التي نحاول العمل عليها هي:

- هل من الممكن أن نصيغ مفهوما نابعا من مرجعيتنا داخل فضاء فكري تسيطر عليه المرجعيات المعرفية الغربية؟

من هنا نستخلص أنّ هناك جانبان في الإشكالية:

- جانب إيديولوجي يعكس الوضع الفكري للمجتمعات العربية.

- وجانب معرفي يعكس الازدواجية المعرفية التي تفرضها علينا مرحلة التطور التي نجتازها.

لهذا فقد نكتشف أن إشكالية المفهوم ستكشف لنا مفارقات الفكر العربي المعاصر ومحدوديته أثناء مواجهته لأسئلة السياسة والفكر والفلسفة في العالم المعاصر، وهو الأمر الذي تترتب عنه غربة العربي وغربة فكره داخل فضاء الأزمنة المعاصرة، إذا كانت هذه الإشكالية تروم بطريقتها الخاصة إنجاز نوع من الدفاع النظري على لزوم الاستفادة الواعية من مكاسب العصر وعلى مختلف الأصعدة و المستويات.

كما أن نفس الإشكالية –إشكالية المفهوم– قد تختار طريقا آخر في البحث، طريقا اتخذ وجهة فحص آليات المفهوم والعقل التراثي ومحاولة حصرها بتعيينها للتمكن في نهاية المطاف من محاصرة لاستمرار حضورها في فكرنا المعاصر.

فقد أصبح الاهتمام بالمفاهيم بؤرة ناظمة للممارسة النظرية ولعمليات الحفر المفاهمي، بحكم أنّها أصبحت تعدّ جزءا أساسيا من قوّتها النظرية في تاريخ الأفكار.

إنّ هذا التوجه في البحث يتيح إمكانية النظر في المفاهيم وفي صلاتها الممكنة مع محيطها الفكري، وهو ما يمنح ممارستنا جدارة نظرية نجمع فيها بين المواكبة المعرفية لمآل تطور المفهوم في الفكر المعاصر وبين البحث في مفاهيم ترتبط بإشكاليات محددّة في أنظمة فكرنا القائمة.

كما يعتمد هذا البحث على المنهج التحليلي لجهود أكثر من باحث عربي معاصر، مع فتح إمكانية الاعتماد على تصورات غربية لإشكالية المفهوم والكيفية التي استخدم في التأسيس والتطّور والتعامل للوصول إلى المساهمات العربية في محاولة تبيئة المفهوم، هذا يفرض علينا الإشكالية لا على دراسة تاريخية دائما، بل على أساس الموضوعات.

ومن أجل تحليل الإشكال الذي طرحناه ارتأينا تقسيم البحث إلى ثلاثة فصول على النحو التالي:

تضمن الفصل الأول الذي يحمل عنوانه 'دلالات المفهوم' مبحثين؛ تطرقنا في المبحث الأول إلى الدلالة اللغوية للمفهوم وتطرقنا من خلاله إلى المفهوم لغويا والمفهوم في دلالته المعجمية وهو نوعان الاستيعابي والاصطلاحي في المفهوم في اللغات الأجنبية لنصل إلى نوع المقارنة بين دلالة المفهوم عن العرب والاستعمالات الغربية فتناولناه عند المقاطعة والأصوليين أما الغربية فكانت عند اليونان وعند الهنود ثم نشأة اللغة.

أما المبحث الثاني فتناولنا من خلاله الدلالة الاصطلاحية للمفهوم حيث بحثنا على خصائص المفهوم وشروط تكوينه من جهة والتركمات المعرفية في بناءه وعلاقته بالمنطق والرياضيات كما حاولنا إعطاء المفهوم بعدا فلسفيا وتناولناه من

جانب إبداع المفاهيم وصناعتها وعلاقته ما بعد الحداثة، لنصل إلى الكيفية التي من خلالها تؤول المفهوم ونصنع الحقيقة.

أما الفصل الثاني فحاولنا الحفر والفهم بتناول الشكل التخطيطي والبنية المفاهيمية للفكر العربي المعاصر وهذا ما جعلنا أن نبحث في هذا الشكل على المستوى الاصطلاحي والمستوى اللفظي والشعاري، بالتطبيق على كل من محمد عابد الجابري، محمد أركون وعبد الله العروي.

في حين تناول الفصل الثالث الأصل وتبيِئة المفاهيم من خلال النماذج الثلاثة : الجابري، أركون، العروي.

وككل بحث تظهر إشكالية ترجمة المراجع باللغة الأجنبية. كما أنّ الآراء تتميّز بالصعوبة والغموض، وأعتقد أنّ هذا سيفتح إشكاليات كثيرة في نفس الوقت في مجال الدلالة والمفاهيم.

توطئة:

يحتل الاهتمام بالمفاهيم مركزا هاما في الأبحاث العلمية والاجتماعية والإنسانية لما لها من دور في ضبط التعامل في الحياة اليومية والعلمية وفي بناء النظريات والمناهج، ويتجلى هذا الاهتمام في المعاجم والكتب المختصة، والتي تتعرض للمفهوم في الفلسفة وفي الإبستيمولوجيا، والمجال الاجتماعي، وأهم ما يركّز عليه في مختلف المجالات هو التفرقة بين الكلمة، والفكرة، والمفهوم المجرد، والمفهوم، والمصطلح.

ومن هنا يكمن دور المفاهيم وتحديدها، إذ لا ريب في أنّ أيّ تواصل لغوي لا يتحقق بين الناس إلا بالمفاهيم، إذ هي جوهر اللغة، سواء العلمية منها أو الاصطناعية، والمفاهيم هي ما يجعل الإنسان يفرّق بين الشيء والشيء، وكائن وكائن،... لكن المفاهيم محتاجة إلى نسق يضم بعضها إلى بعض لربط صلات وعلائق بين أثاث الكون حتى يتحقق نوع من الانسجام والاتساق.

إن مفاهيم المرحلة الطبيعية وليدة الإدراك العام الذي لا يهتم كثيرا بالتدقيقات والتفاصيل ورسم الحدود، أما مفاهيم المرحلة الاصطناعية فهي نتيجة التدقيق والتحديد، وهي مجال الباحثين من العلماء في اختلاف تخصصاتهم.

المبحث الأول: الدلالة اللغوية للمفهوم

1- في اللغة العربية:

أ- المفهوم لغة:

المفهوم مشتق من جذر [ف – هـ – م]، فَهِم: الفهم: معرفتك الشيء بالقلب، فهمه فَهما وفهامه: علمه، وفهمت الشيء: عقلته وعرفته، وفهمت فلانا وأفهمته، تفَهَّم الكلام: فهمه شيئا بعد شيء، ورجل فَهَم: سريع الفهم، يقال: فهمٌ وفَهَمٌ، وأفهمه الأمر وفهّمه إياه: جعله يفهمه[1].

وعليه يكون المفهوم في حدّه اللغوي: هو ما وقع عليه الفهم والإدراك والمفهوم من الكلام هو المعنى الذي يفهم منه ويدرك ويعقل ويستفاد. والمفهوم مبني على المفعولية: إسم مفعول، وهو ما يُفهم ويستفاد ويدرك ويُستقى من وضع ظاهر اللفظ والأولى أنّه يُستقى من دلالات المعنى وسياقاته.

ب- المفهوم في دلالته المعجمية:

المفهوم (القصد أو النية) أو "Intention"[2]: يقصد به الصورة الذهنية سواء وضع إزائها اللفظ –أو- لاكم، إن المعنى هو الصورة الذهنية من حيث وضع بإزائها للفظ والمفهوم الذاتي، يعني تصور يكون لدى شخص دون غيره من الناس. عن الشيء في زمن معين وهي الصفات التي ترتبط في ذهنه عن الشيء في زمن معين، كما أنها الصفات التي ترتبط في ذهنه عن الشيء والتي تتميز بها

[1] د. عبد المنعم الحنفي، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، 2000م، ص 224.

[2] الفيروز أبادي (مجد الدين محمد بن يعقوب)، القاموس المحيط، نسخة مصورة عن الطبعة الثالثة، المطبعة الأميرية سنة 1301 هـ/1824م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1399هـ/1979م، ص 302.

عنده[1]. فإذا كانت معرفته تلك هي كل ما يُعرف في عصره عن الشيء فإنها تكون أغلى صورة علمية للمفهوم عن الناحية الذاتية، أما المفهوم الموضوعي فهو التصوّر الذي يكون عندنا عن الشيء، سواء بصفته الذاتية أو العرضية، بحيث يتساوى مفهومنا للشيء مع حقيقته في الخارج. أما المفهوم الشرعي لدى الأصوليين فهو بخلاف المنطوق، وهو ما دل عليه اللفظ وينقسم إلى مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة؛ الأول هو أن يكون المسكون عنه، وهو المسمى بغير محل النطق موافقا في حكم المذكور المسمى بمحل النطق، ويسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب عند الشافعية، ودلالته النص عند الحنفية ومثاله قوله تعالى: ﴿وقضى ربّك ألاّ تعبدوا إلاّ إيّاه وبالوالدين إحسانا إما يبلُغنَّ عِندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تَقُل لهما أُفٍّ ولا تنهرهما وقُل لهما قولا كريما﴾[2]، فعُمِّم من حال التأفف وهو محل النطق حال الضرب وهو غير محل النطق. والثاني مفهوم المخالفة، وهو أن يكون المسكون عنه مخالف للمذكور في الحكم إثباتا ونفيا ويسمى دليل الخطاب، ويسمى الحنفية تخصيص الشيء بالذكر وهو أقسام[3]:

– مفهوم الصفة مثل: ﴿ في الغنم السائمة زكاة ﴾[4]

ويفهم منه أنه ليس في المعلوفة زكاة، والثاني: مفهوم العدد الخاص مثل: ﴿فاجلدوهم ثمانين جلدة﴾[5]، فيفهم أن الزائد غير واجب، والثالث: مفهوم

---

[1] الفيروز أبادي (مجد الدين محمد بن يعقوب)، القاموس المحيط، نسخة مصورة عن الطبعة الثالثة، مرجع سابق، ص 302.

[2] سورة الإسراء، الآية 23.

[3] د. عبد المنعم الحنفي، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مرجع سبق ذكره، ص226.

[4] المرجع نفسه، ص226.

[5] سورة النور، الآية 04.

الشرط مثل: ﴿وإن كُنّ أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهنّ﴾[1]، ويُفهم أنّهن لم يكن أولات حمل فأجلهن بخلاف ذلك. والرابع: مفهوم الاسم، وهو نفي الحكم عما لم يتناوله الاسم وسماها الحنفية بتخصيص الشيء باسمه.

– المفهوم الاستيعابي " Comprehension":

هو التصوّر الذي يزعم الإحاطة بكل صفات الشيء وهو أمر غير ممكن التحقّق، لأن العلم في تقدم مستمر فإذا كان المفهوم مستوعبا لكل الصفات المشتركة بين أفراد النوع الواحد فهو المفهوم الحاسم، وإذا كان مستوعبا لكل الصفات التي تدخل في الحد وكذلك الصفات التي تَلزم عنها، منها منطبقا ضمنيا ولا تصريحا، فهو المفهوم الضمني، وإذا استوعب الصفات التي تخصّ مجموعة من أفراد النوع دون بقية النوع، كان يكون المثلث حادا أو منفرجا أو قائم الزاوية، فهو المفهوم المتخصص.[2]

– المفهوم الاصطلاحي "Connotation ":

المفهوم الشائع الذي اصطُلح عليه من أجل تحديد مدلول التصور من حيث أن هذه الصفات جوهرين للأفراد الذين يدل عليهم التصور وداخله في تعريفهم، حتى إن غياب هذه الصفات يُؤذن بأن الاسم لا ينطبق ولا يعد الفرد حينئذ منتسبا إلى تلك الطائفة من الأفراد[3].

وقد مرَّ المفهوم بالعديد من المراحل التاريخية التي لم تكن واضحة المعالم، فتاريخ الفلسفة وهو تتويج لتاريخ الفكر عموما. يبدو أنه يكشف عن مسيرة

---

[1] سورة الطلاق، الآية 06.

[2] د. عبد المنعم الحنفي، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مرجع سبق ذكره، ص 228.

[3] المرجع نفسه، ص 228.

تاريخية عسيرة قطّعها المفهوم للمرور من وضع الكائن الفكري البَحث، المرتبط ارتباطا تاما بالذات البشرية إلى وضع الكائن الموضوعي المستقل عن ذات البشر ووعيهم، بل المشكل لتلك الذات وذلك الوعي.

وتختلف المفاهيم اختلافا كبيرا من أهميتها وإجرائيتها، ومن حيث قدرتها على الإثارة أو إحداث الاكتشاف.

إنّ المفهوم يساعد على العموم على التفكير لذلك، فإنّ التفكير في المفهوم لا يتوقّف إلا بتوقّف المفهوم عن الوجود، وذلك ما يجعل عملية التمييز بين المفهوم الحي وما يمكن أن نعتبره مفهوما ميتا شيئا يكاد يكون مستحيلا، فإن المفهوم الحي هو الذي يساعدنا على التفكير النظري المنظم، ويحفّزنا ويدفعنا إلى الإنتاج، بل هو الذي يؤدي إلى بلورة موقف[1]. فالمفهوم في آخر المطاف ينتمي إلى كل ما يُشبه النظام أو البنية المتحركة الفاعلة والمؤثرة لاحتوائها في ذاتها على حركة وفعل وتأثير لذلك، فإنّ المفهوم يظهر في أرض جرداء، ذلك أن المفهوم وِحدة من وَحدات الخطاب الذي يتألف من عناصر مختلفة، ومن هنا فإنّ المفهوم مثله مثل النظرية كونها تمثل مشروعا معرفيا أو وعاء يحوي فكرا ما[2].

2- في اللغات الأجنبية:

أ- التعريف الأدبي "Definition Littéraire":

[1] د. الحسين الزاوي، الفلسفة الواصفة، مركز الكتاب للنشر، الجزائر، 2002، ص 80.

[2] المرجع نفسه، ص 81.

Quasi synonyme de l'idée, l'idée, que le fait, que le concept d'un péché.[1]

Je ne me fais pas d'esprit (le pigeon) et de mon attirance vers lui un concept précis, clair, destiné.[2]

La France, décidément, n'était pour moi ni une déesse abstraite, ni un concept l'historien, mais bien une clair dont je dépendais.[3]

Aussi abstraction, catégorie, notion, genre objet, pensée résultat de conception, et dans le langage de Kant, le concept est toute idée qui est générale dans être absolue.

ب- المفهوم في الحقل الغربي:

الناظر في القواميس الغربية يقف على حقيقة أن المفاهيم لا تُحدد وتُعرَّف إطلاقا داخل القواميس، ليس نظرا إلى اعتبارها مجرد كلمات لغوية لم تتم مفهمتها بعد، بل إن المجال الحيوي للانضباط الدلالي يكون في نطاق سياقاتها الدلالية – الفلسفية، أي ضمن المذهب أو النظرية التي يؤسسها الفيلسوف لتشكيل نظرته الخاصة إلى العالم، مثل هذه المصادرة الفلسفية نجدها مطروحة في السياقات السجالية التي تركز على الجوانب التأسيسية التي تسعى إلى هندسة التصميم أو المعمار الخاص بالمفهوم بطريقة قصدية اصطلاحية، لكن تطمح أن تكون ضرورية. ويمكن بداية أن نسرد التعريفات الخاصة بالمفهوم في المعاجم ذات الأصل اللاتيني:

فتعريف 'روبير': «إنّ المفهوم هو تمثل عقلي عام ومجرد لموضوع ما».

[1] Pégug, Victor Marie, Comte Hugo, Edition Gallimard, Paris, 1910, P 824.
[2] Barrés, Le mystère en pleine lumière, Edition Minuit, Paris, France, 1923, P 63.
[3] Saint Exupéry, Lettre à un Otage, Edition Minuit, Paris, France, 1943, P395.

تُعطى كلمة مفهوم لكل تمثل رمزي، من طبيعة كلامية له دلالة عامة، ملائمة لكل سلسلة من الموضوعات المشخصة، والمالكة لخصائص مشتركة.

المفهوم باللغة الألمانية 'Begriff': «يعد أكثر اتساعا وقابلية لأفكار ومعاني مجاورة من الاستعمال الفرنسي "Concept"، ومن الاستعمال الإنجليزي "Conception"، ومن الاستعمال الإيطالي "Concetto" إنه الفكرة "Idée" بصفة تجريدية وعامة أو على الأقل قابلة للتعميم»[1]. ويجب أن نشير أن لكل مدرسة من المدارس المختلفة سابقاتها النظرية وتفسيرها لمسألة تشكّل المفاهيم، نظرا إلى ارتباط ثبوتها الاصطلاحي بمقولات بيئتها المرجعية التي تمثل سياجها المنطقي وحقلها التداولي الذي به ومعه تكون معرفة الأشياء وتدرك، ومن ثمة تتأطر إمكانيات علاقة محددة لحقل استعمالي وأصل الخطاب.

ويُعرّفه 'فولكيي' و'سان جون' كما يلي: «إن المفهوم Concept باللاتينية Conceptus (مشتق من Concevoir, Concipere بمعنى أدرك وفهم): إنه ثمرة الإدراك أو التصور العقلي وهو تَمَثُّل عقلي مجرد وعام، فمفهوم العدل أو مفهوم الضرورة مرادفه: فكرة عامة Idée générale أو معنى عام Notion»[2]، وهكذا نُميز بين المفهوم والفكرة من منظور 'فولكيي وسان جون' بواسطة قاموس اللغة الفرنسية. إن المفهوم يختلف عن فكرة Idée كما يلي: إذ الفكرة تنتمي إلى لغة القاعدة الشعبية أو الموروث المتداول وذلك بالمعنى الواسع لهذه الكلمة. أما المفهوم فهو لفظ تقني في مجال الفلسفة، يكون معناه مضبوطا، وأكثر موضوعية. فقولنا مثلا: يمكن أن أتوفر على فكرتي الخاصة حول "العدالة"

[1] أندري لالاند، الموسوعة الفلسفية، المجلد الأول، تعريب: خليل أحمد خليل وإشراف: أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت وباريس، ط1، 1996، ص186.

[2] الموسوعة نفسها، ص186.

كمفهوم مستقل عني، وكمُتموقع في الفضاء المتداول العمومي، وهكذا فلكل واحد أفكاره. أما المفاهيم فتتعدى مستوى لفرد لتُقرّ ضبطا مفاهيميا يحوز على الإجماع النسبي بين الطائفة المتعاقدة أو المشتغلة على حقل ذاته، ونظرا إلى صعوبة تعريف المفاهيم واستحالة "الحسم القاموسي، المعجمي" في هذه المشكلة، ومن هنا فإن النتيجة المنطقية لهذه الصعوبة هي كَون المفاهيم الفلسفية أو غيرها تحدد داخل سياقاتها الدلالية المختلفة على اعتبار أن المعاجم تُركّز على مستوى الدلالة العابرة أو المشاعة للمفهوم من حيث النظر إليها في مستواها اللغوي، أي مجرّد كلمات لم تتم مفهمتها أو صياغتها ضمن إطار بعينه.[1]

لذلك فالمفهوم من حيث هو لغة يحوز على درجة كلمة لغوية في مستواها الدارج والمتداول، أي هي عبارة عابرة تدرك من خلال شحناتها الدلالية المتراكمة. بمعنى أن الدلالة المعجمية تكون منبسطة، في حين أنّ فعل الانتقال إلى الحقل المفاهيمي يُقلِّص من كثافتها الدلالية، بمعنى أن الاصطلاح يرتفع بالمفهوم إلى نوع من الانضباط السياقي، بطريقة تؤسِّس لصيغة توافقية قادرة على صياغة شفرة خاصة تفهم من لحن الخطاب لا من عباراته، تحمل خصوصية الحقل المعرفي وتنزيل عن الدلالة الملقاة أو العابرة المفهوم بصفة عامة: هو نتاج ذهني أو عقلي، يختصر أو يلخص مجموعة من المواضيع والأشياء التجريبية أو الذهنية بواسطة التجريد والتعميم، أي تجريد وتعميم الخصائص المشتركة القابلة للتعرف عليها[2].

3- مقارنة دلالات المفهوم في اللغات العربية والأجنبية:

[1] ينظر: أحمد مختار عمر، البحث اللغوي عند الهنود عن علم الدلالة، ط1، دار توبقال للطباعة والنشر، المغرب، 1986، ص74.

[2] ينظر: أحمد مختار عمر، البحث اللغوي عند الهنود عن علم الدلالة، مرجع سبق ذكره، ص76.

بالرجوع إلى المصنفات التي عرَّفت المفهوم من الوجهة الاصطلاحية نجد أن عبارتهم اختلفت بالنظر إلى الحقل المعرفي الذي يُستَند إليه للخروج بتعريف اصطلاحي للمفهوم، على اعتبار أن الوضع الاصطلاحي إنما يقتضي صناعة ألفاظ يختصون بها للتعبير عن مُراداتهم وليختصروا بها معاني كثيرة، وقد ذهب إلى ذلك 'ابن حزم الأندلسي' ولذلك ركنت المفاهيم إلى مستوى الاصطلاح نظرا إلى أنها متروكة غلى الوفاق والاتفاق بين كل طائفة، فإن قنع بما وضعته وإلا اخترعت من المفاهيم ما يبلغ الدلالة، فليس ينازع في ذلك ومن هذا الاتجاه نخلص إلى ضابط دقيق يُقرّب لنا دلالة المفهوم من خلال مقارنته بالمصطلح. ففي الغالب نجد أن الاتفاق هو المعيار الضابط الذي يكسب المصطلح صفته الاصطلاحية، ومن دونه نكون أمام مفهوم تتنازعه الدلالات، نظرا إلى أن محيط غير مطرد، وأبعاده غير واضحة المعالم، ودلالاته العلمية لا ترتقي إلى درجة الدقة والانضباط التام. وعلى اعتبار غياب عنصر الاتفاق الذي يضمن استقرار دلالة المفهوم وانضباطه فالمواضعة هي مُمكنة من ولوج المفهوم إلى حيّز الاصطلاح، ومن ثمة يغد وممكننا إحالته على مرجع محدّد في مجال مخصوص ومن دون منازعة فيما اصطلحوا عليه، إذ لا مُشاحَة في الاصطلاح[1]. انطلاقا من هذا التمييز القائم أساسا على معيار الاتفاق سواء كان مباشرا أو ضمنيا أو تاريخيا، تغدو العبارة الحاملة للدلالة مفهوما قبل وقوع الاتفاق في حين أنها تغدو ومصطلحا بعد الاتفاق على ضبط دلالتها في حقل معرفي أو علمي بعينه، وعلى هذا الأساس فقد استعمل لفظ "مصطلح" للدلالة على ما هو متفق عليه، بينما استعمل لفظ "المفهوم" للدلالة على ما هو مختلف فيه[2]، بمعنى بقاءه في منطقة وسطى تعدّ من قبيل الالتباس الدلالي، وهي

[1] ينظر: المرجع نفسه، ص76-77.

[2] ينظر: أحمد مختار عمر، البحث اللغوي عند الهنود عن علم الدلالة، مرجع سبق ذكره، ص78.

مرحلة انتقالية ضرورية قصد الوصول إلى درجة الاصطلاح من خلال اكتسابه خصيصة النضج، وذلك بتيقن وقوع ضابط وضوح المضمون في الأذهان والإحالة بدقة على مرجع مُحدد.

ومن هنا يكون المفهوم بيانا لفظيا حاملا لتصورات خاصة بمجالات معينة، ولكن يكون دون المصطلح في مستوى استكمال شروط النُّضج والاتفاق، وهذا ما جعل الاضطراب يداخل الدلالة المعرفة به، فقد تعددت تعريفاته وتنوعت على نحو يمنع تحديد معناه بدقة مقارنة بالدلالة المنضبطة للمصطلح، من ذلك أنه يطلق على التصور الذهني أو المعنى المجرّد، أو على مجموع الصفات والخصائص التي يتكون منها لمعنى العام، أو على بناء عقلي لتصنيف الموضوعات الفردية في العالم الخارجي والداخلي، أو أنّها الدلالة العامة المتداولة والخاصة بموضوعات كل حقول والنشاط الإنساني من دون استثناء أو إقصاء. ومن ثمة نتيجة لهذه الدلالة العابرة للحقول المعرفية يغدو المفهوم متعدد التوصيف والدلالة بالنظر إلى اختلاف المرجعيات وتقديراتها والمجال المعرفي الذي تخارجت منه الدلالة الواصفة للمفهوم، على اعتبار أن كل حقل يبني التعريف الذي ينسجم مع اهتماماته، وهو ما يُفضي إلى إقرار خصيصة الغموض أو الغياب في كل تعريف بالنظر إلى زاوية الاختصاص، بما يعني فقدان التعريف الموضوعي للمفهوم من حيث هو لفظ له دلالته الخاصة ضمن المنظومة الدلالية التي ينتمي إليها. أضف إلى ذلك، فإن التعريفات التي احتضنت المفهوم اتّسمت بكثير من التعميم عبر سحبه على سائر المجالات والاختصاصات ولا تفصل بين حدود صلاحيته وحدود صلاحية المصطلح[1].

[1] ينظر: أحمد مختار عمر، البحث اللغوي عند الهنود عن علم الدلالة، مرجع سبق ذكره، ص156.

بهذا التوصيف يكون المفهوم ذا دلالة مرحلية قابلة للزحزحة نحو درجة أرقى عبر الدفع بالدلالة إلى إزاحة الغموض أو الاضطراب عبر مزيد إلى ضبط الدلالة وتفرُّدها وهو ما يساهم في مزيد من نضوج المعاني مما يمكنها من الارتقاء بحمولتها المفهومة إلى درجة الحمولة الاصطلاحية. ومن ثمّة نكون بالمفهوم إزاء وضع الالتباس بالغير، وهي وضعية بين وضع اللفظ اللغوي المجرد من أي دلالة مفهوميه أو مصطلحية وبين وضع القوة الاصطلاحية المتأتِّية المترتبة عن الارتقاء بالمفهوم إلى درجة المسالمة والاتفاق والخروج من وضع التنازع والخلاف.

وعليه يمكن حصر المؤشرات الضابطة للمفهوم في الجدول التالي[1]:

المؤشرات	المفهوم
ضبط الدلالة	يندُر فيه الضبط الدلالي ويتعذر التأطير الكامل لمعناه، إذ غالبا ما يُعرّف بمفردات غير منضبطة تقبل الزيادة والنقصان نظرا لكونه يُحيل إلى معان عدة يستعصي حصرها في لفظ محدّد.
التفرّد بالدلالة	يكون بموضعه في منطقة وسطى بين التفرد الدلالي وبين الترادف والاشتراك، نظرا إلى أنه يُحيل على مجال دلالي عام دون أن تنحصر دلالته في معنى معيّن، وهو مع ذلك يرفض الترادف والاشتراك أيضا، لدقة دلالته على مجاله.

[1] ، مفاهيم، الطبعة الأول، دار الغرب للنشر والتوزيع، د(ت)، ص266.

تأثير السياق	على خلاف اللفظ اللغوي يكون المفهوم بعيدا نسبيا عن الفعل المطلق للسياق، حيث يقف مفعوله عند حدود معينة تفرضها طبيعة المفهوم نفسه، على اعتبار أنّ المفهوم لا يوجد منعزلا، وإنّما لا بد دائما من منظومة ينتمي إليها ويرتبط فيها بغيره من المفاهيم.
النضج	غير تام.

أ- في اللغة العربية:

ومن خلال العودة الواعية إلى النص المرجعي للثقافة العربية الإسلامية "القرآن" نجد إشارة واضحة على أن صياغة المفاهيم كانت بتدبير إلهي، قصد جعل أفعالنا تقوم على قواعد عقلية ودوافع قابل للفهم، ومن ثمة كان العقل وجها من وجوه التدبير الإلهي، ومن هذا المنطق علّم الله تعالى آدم الأسماء كلّها، قال تعالى:﴿وعلّم آدم الأسماء كلّها﴾[1]، وبفضلها يصنع عالمه الفكري ويصنع العالم على مستواه بالإسهام في الخلق الإلهي، من خلال ملاحظة العالم ثم تغييره، فكل نظرة يلقيها إلى العالم هي جديد فعل جديد، ومن ثمة تكون المفاهيم قد تعلّمها الإنسان من قبل الله تعالى ليساعده على أداء مهمته الخلافية العمرانية ولم يدعه إلى نفسه واجتهاده في سائر المفاهيم الأساسية التي تتوقف عليها مهمة الاستخلاف، ومنها الألوهية والعبودية والزوجية والأبوة والنبوة والأخوة وغيرها من

[1] سورة البقرة، الآية 21.

المفاهيم التي تُمثِّل حجر الزاوية في بناء النواة الاجتماعية، التي تتوقف الخلافة عليها.[1]

تتابع بناء المفاهيم من خلال إرسال الرسل قصد تشكيل الخريطة العرفانية لجملة المفاهيم الأساسية كالنبوة والرسالة والتوحيد والشرك والعمل الصالح وغيرها.

– المفهوم عند المناطقة:

يمكن القول إنّ المفهوم ما دلّ اللفظ في محل السكون، بحيث يؤخذ الحكم عن طريق دلالة اللفظ وسياقه وليس من عبارته من عبارته الظاهرة ونطقه، وعليه يتسنى لنا الإطلاع على عبارة فصل معرفي في مجال حده للمفهوم يحسب سياقه الاصطلاحي عرّفه 'أبو البقاء الكوفي' في كلياته بقوله: «الصورة الذهنية سواء وضع بإزائها الألفاظ أولا»[2]. كما أن المعنى هو الصورة الذهنية من حيث وضع الألفاظ ، وقيل هو ما دلّ عليه اللفظ لا في محل النطق. وقريبا من هذا الاصطلاح نجده يُحيل إلى مصطلح التصور كمترادف معنوي ينحو منحا شبيها بالمفهوم في مستوى الدلالة، والذي يحمل معنى حصول صورة مفرد ما في الذهن، وتفسيره ذلك المعنى الذي تُثير عبارة أو لفظ في الأذهان، فهو من ناحية الاسم تصوّر لمفهوم الشيء لا يوجد وجوده في الأعيان وهو جار بهذه الصفة على الموجودات والمعدومات، أما التصور من جهة الحقيقة، فهو تصور للماهية المعلومة، ومن ثمة فهي تختص بالمجودات دون غيرها، لذلك عُدّ التصور ما حصل في الذهن عن صور للماهيات، هذا إن كان من جهة العلم، أما إن كان من جهة الإذعان فهو التصديق الخبري بمطابقة تلك الصور وتوجيه الذهن على شيء بأنه على ما

[1] إمام عبد الفتاح إمام، محاضرات في المنطق، الجزء الأول، دار الثقافة للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1989، ص85.

[2] المرجع نفسه، ص 85.

عَلِمه من إخبار المخبِر بأنه كذا. فالمفهوم بهذا المعنى هو التصور الذهني الذي تثيره الألفاظ في الأذهان سواء أكانت من قبل الموجودات –الأعيان المنظور إليها– أو من قبيل المعدوم أو الممتنع وذلك بالنظر إلى الحاصل في الذهن، بهذا يتميز الحد المنطق الذي يروم اسكتناه الشيء والوصول إلى تمثل كلّي لحقيقته بالإحاطة التامة بحقيقة الماهية وبجميع ذاتيات لمفهوم، وهي إحاطة مستحيلة أو مستعصية من الناحية الإجرائية أو العملية، نظرا إلى أنّ المفهوم ذا طبيعة مرنة قابل للتطور والاستزادة والتعديل أضف إلى ذلك أن التجديد الحسّي للجواهر يبقى ضمن درجة النسبية ومن ثمة تبقى زوايا من فصول المفهوم قابعة في مستوى المجهول أو دون الإدراك، وهذا نقيض مطلوب التعريف الذي سيلتزم الإفصاح عن جميع ذاتيات المكونة له، وعليه يغدو المطلوب الكلي ضمن سياق نسبي مستحيل التحقق بالنظر إلى المقدمة الكلامية التي يُقرُّها أصحاب الأصول «ملهيات الأشياء لا يعرفها على الحقيقة إلا باريها»[1].

– المفهوم عند الأصوليين:

تعدّدت أساليب فهم اللفظ العربي من قبل المخاطب – الملتقي، فدلالة اللفظ قد تفهم من وضع العبارة وأحيانا أخرى تتخطّى المحامل التعبيرية الظاهرة لتفهم دلالة اللفظ ضمن سياق وضع الإشارة، لذلك قسّم الأصوليون دلالة اللفظ إلى: دلالة بالمنطوق ودلالة بالمفهوم.[2]

1– دلالة المفهوم: أبقى الأصوليون على التعريف المنطقي للمفهوم، ومن خلال حدهم له بـ «دلالة اللفظ على معنى في غير محل النطق»[3]؛ أي أن

[1] عقيل حسين عقيل، المفاهيم العلمية، دار الروافد، الطبعة الأولى، سنة 2000، ص84.

[2] المرجع نفسه، ص84-85.

[3] عقيل حسين عقيل، المفاهيم العلمية، مرجع سبق ذكره، ص85.

يدلّ اللفظ المنطوق به على حكم أمر مسكون عنه، وسُمي بذلك لأنه يفهم من المنطوق دون أن يصرح به المتكلم، فهناك فعل سير للعبارة، فيصبح المستفاد منها دافعا إلى إدراك المتخفي وراء العبارة، هو المستفاد من وضع الإشارة، يفضي ذلك عند الأصوليين إلى بناء الحكم وفق منطق الموافقة للمنظورة أو المخالفة له، وسمي لذلك (مفهوما) لا لأنه مُفهِم غيره إذ المنطوق أيضا مفهوم، بل لأنه مفهوم مُجرَّد لا يستند إلى منطوق فلما فهم من غيره تصريح بالتعبير عنه سمي مفهوما، وعليه يكون ذلك المعنى حكما لغير المذكور في الكلام وحالاً من أحواله، سواء كان ذلك الحكم موافقا لحكم المذكور أو مخالفا له»[1]. وبناءا عليه يكون المنقّذ إلى تبين الحكم هو المعنى الذهني على خلاف دلالة المنطوق التي تكون فيه العبارة دالة بذاتها على الحكم، أي تكون العبرة محكمة في المنطوق متشابهة في المفهوم، وتتبع فلسفة هذا التقسيم من حيث أنّ المسكون عنه إن كان موافقا في الحكم للمنطوق أو المستفاد من وضع العبارة، فالدلالة عليه حينئذ هي مفهوم الموافقة، وإن كان مخالفا في الحكم المذكور، فالدلالة عليه حينئذ هي مفهوم المخالفة.

2- مفهوم الموافقة: نجد أنّ الأصوليين قد عمدوا إلى تشكيل الصورة الذهنية المتفرّدة لمفهوم الموافقة في غير إسهاب تحليلي وذلك من خلال إقامة الروابط بين ما توحي به العبارة والقدرة التضمينية لها، فقالوا: «هو أن يكون المكون موافقا للمنطوق في الحكم»[2] ومن ذلك الجزاء بما فوق المثقال كما في قوله تعالى:﴿فمن يَعْمَلْ مِثْقَال ذَرَّةٍ خَيْرَا يره﴾[3]. وعرّفه 'الآمدي' في الأحكام بقوله: «ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت موافقا لمدلوله في محل النطق،

[1] المرجع نفسه، ص 86.

[2] عقيل حسين عقيل، المفاهيم العلمية، مرجع سبق ذكره، ص86.

[3] سورة الزلزلة، الآية 08.

ويُسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب»[1]. وعرّفه 'الشريف التلمساني': «أن يعلم أن المسكون عنه أولى بالحكم من المنطوق به، يسمى أيضا فحوى الخطاب»[2]، وعرّفه 'الدكتور إدريس حمادي': «بأنّه دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه لاشتراكهما في علة الحكم، سواء كانت في المسكوت عنه أشد وأقوى أما كانت في المنطوق والمفهوم بمنزلة سواء»[3]. تتفق هذه التعريفات على أن مفهوم الموافقة يفيد إعطاء نفس حكم المنطوق به أي دلالة العبارة للمسكون عنه أي دلالة الإشارة ولهذا سمي مفهوم الموفقة. وقد اختلف حول أنواع مفهوم الموافقة، فمنها من قصره على فحوى الخطاب دون لحنه وهو المفهوم الذي يكون المسكون عنه فيه أولى بالحكم من المنطوق به بدليل، كما ذهن إلى ذلك الشريف التلمساني. ومفهوم من عمّمه على فحوى الخطاب ولحنة، ولحن الخطاب هو المفهوم الذي يكون المسكوت عنه فيه مساويا للمنطوق به،كما هو عند الآمدي وإن اعتبر الفحوى واللحن سواء دون فروق بينهما، عند الدكتور 'إدريس حمادي' الذي فرق بينهما حسب شده وضوح العلة فيهما، قال صاحب الإبهاج في معرض بيانه للفحوى وللحن اللازم عن اللقط المركب، وهو موافق لمدلول ذلك المركب في الحكم ويسمى "فحوى الخطاب" لأن فحوى الكلام ما يفهم منه قطعا، هذا كذلك، يسمى أيضا "لحن الخطاب" لأن لحن الكلام عبارة عن معناه، ومنه قوله سبحانه ﴿ولتعرفنهم﴾ في لحن القول أي معناه. فاللحن بهذا المعنى هو الكلام المحال به إلى غير ظاهره ليفطن له من يراد أن يفهمه دون أن يفهمه غيره، بأن يكون الكلام فيه تعريض أو تورية أو ألفاظ مصطلح عليها بين شخصين أو فرقة كالألفاظ العلمية، بعبارة معاصرة أنّ لحن القول شبيه بالخطاب المشفَّر

[1] المرجع نفسه، ص86-87.

[2] نفسه، ص87.

[3] نفسه، ص88.

المتواضع عليه بين طائفة للتواصل بينها دون إدراك الغير للمدلول الحقيقي المراد من سياق الكلام.

وبهذا يتبين أن مفهوم الموافقة لا يخرج عن نوعين: الأول يكون فيه المسكوت عنه أولى بالاعتبار في الحكم من المنطوق به لشدة وضوح العلة في دلالة الإشارة منها في دلالة العبارة ، وهو فحوى الخطاب. والثاني هو الذي يكون المسكوت عنه فيه مساويا للمنطوق به في الحكم لتساويهما في العلة، وهو لحن الخطاب.

3- مفهوم المخالفة: تعدّدت عبارة الأصوليين في تعريف مفهوم المخالفة، لكن الاختلاف كان في أغلبه في مستوى العبارة لا في مستوى الدلالة و المعنى، فأغلبها تواضعت على تعريفه بكونه[1]: دلالة الكلام على نفي الحكم الثابت للمنطوق عن السكون لانتقاء قيد من قيود المنطوق، أي أن المسكوت عنه مخالف لحكم المنطوق به، وقد سمي هذا المفهوم أيضا: «دليل الخطاب»، وفيما يلي تورد بعضا من أقوال الأصوليين في هذا المجال:

عرّفه 'ابن الحاجب' بقوله: «أن يكون المسكوت عنه مخالفا للمذكور في الحكم»[2]. أما 'صفي الدين الهندي' فحدّده بقوله: «هو الذي دل اللفظ من جهة المعنى على أن حكمه مخالفه لحكم المنطوق»[3]، في حين اعتبر صاحب "تيسير التحرير": «أن مفهوم المخالفة يكون في حالة أن دلالة اللفظ تحيل على ثبوت نقيض حكم المنطوق للمسكوت»[4].

---

[1] عقيل حسين عقيل، المفاهيم العلمية، مرجع سبق ذكره، ص88-90.

[2] المرجع نفسه، ص90.

[3] عقيل حسين عقيل، المفاهيم العلمية، مرجع سبق ذكره، ص90-91.

[4] المرجع نفسه، ص91.

عبر هذه التعريفات للمفهوم عن الأصوليين نلحظ ندرة الضبط الدلالي وتعذر التأطير الكامل لمعناه، ومن ثمة غدى قابلا للزيادة والنقصان على اعتبار تعريفه بالعبارات غير منضبطة، من هذا الباب تتعدد تعاريف المفهوم عند علماء الأصول سواء، أكان اختلافا ضمن المذهب أو بين المذاهب، وإن كان ذلك لا يعدم القول بالتقاء عباراتهم في نقاط مشتركة هي الإطار العام الذي يحيل عليه المفهوم.

ب- في اللغات الأجنبية:

من المعروف أنّ علم الدلالة علم حديث ظهر في أواخر القرن 19، ولكن هذا لا يعني مطلقا أن التفكير الإنساني في مجال اللغة وفي العصور القديمة يخلو تماما من أي محاولات أو دراسات تهتم بالدلالة، بل على العكس من ذلك تجد أنّ العصر القديم يزخر بمجموعة من الأعمال والأبحاث التي تُعد من صميم البحث الدلالي، ذلك أن الاهتمامي باللغة عموما والدلالة خصوصا بدأ منذ أن حصل للإنسان وعي لغوي ومن تلك الأبحاث والدراسات ما نجده عند فلاسفة اليونان واللغويين الهنود.[1]

- عند اليونان:

لقد تعرّض فلاسفة اليونان في بحوثهم ومناقشاتهم لموضوعات تخص الدلالة باعتبارها قضية ذات أهمية بالغة في التفكير الإنساني، وتعتبر قضية العلاقة

[1] أحمد مختار عمر، البحث اللغوي عند الهنود عن علم الدلالة، مرجع سبق ذكره، ص160.

بين اللفظ ومعناه من أهم القضايا الدلالية التي دار حولها نقاش الفلاسفة، وقد افترقوا إزاء هذه القضية إلى فريقين[1]:

يرى **الفريق الأول** وأشهرهم 'أفلاطون' أنّ العلاقة بين اللفظ ومعناه، علاقة طبيعية مبررة، ذلك لأنّ للألفاظ معنى لازما متصلا بطبيعتها، أي أنها تعكس –إما– بلفظها المعبّر –وإما– ببنية اشتقاقها، الواقع الذي تعبر عنه.

أما **الفريق الثاني** بزعامة 'أرسطو' فيرى أن العلاقة بين اللفظ ومعناه، علاقة اصطلاحية غي طبيعية، لأن الاصطلاح ناجم عن اتفاق وعن تراض بين البشر. كما ميّز 'أرسطو' بين الكلام الخارجي والكلام الداخلي في العقل، ويعد هذا التمييز أساس معظم نظريات المعنى في العالم العربي خلال العصور الوسطى.

– عند الهنود:

«إن قضية الدلالة اهتماما كبيرا عند الهنود، فقد اهتموا بالقضايا الدلالية في اللغة الهندية (السنسكريتية) في وقت مبكّر، خاصة وأن لغتهم هي السبيل لفهم كتابهم الديني (الفيدا) والحقيقة أنّ الهنود ناقشوا معظم القضايا التي يعتبرها علم اللغة حديثا من مباحث علم الدلالة»[2].

ومن أهم القضايا والمباحث الدلالية التي عالجها الهنود هناك:

نشأة اللغة: فمنهم من قال أن اللغة، هبة إلهية، ومنهما من قال أنها من إنتاج واختراع البشر.

[1] أحمد مختار عمر، البحث اللغوي عند الهنود عن علم الدلالة، مرجع سبق ذكره، ص98–99.

[2] المرجع نفسه، ص99. وعن أحمد مختار، علم الدلالة، ط1، دار توبقال للطباعة والنشر، 1993، ص18.

علاقة الكلمة بمدلولها: إنّ هذه القضية تعرّض لها اللغويون الهنود وانقسموا إزاءها إلى فريقين؛ فريق يرى أن هناك علاقة طبيعية تربط الكلمة بمدلولها، وفريق يرى أنّ هذه العلاقة اصطلاحية ليست طبيعية.

أقسام الدلالة: بعد أن درس الهنود الأصناف المختلفة للأشياء التي تُشكِّل دلالات الكلمة، اهتدوا إلى وجود أربعة أقسام للدلالات تبعا لعدد الأصناف الموجودة في الكون:

- ❖ قسم يدل على مدلول شامل: رجل
- ❖ قسم يدل على كيفية مثل: الطويل.
- ❖ قسم يدل على الحدث مثل: جاء
- ❖ قسم يدل على ذات مثل: محمد.[1]

لقد أعطى الهنود أهمية بالغة للسياق اللغوي، فهي يرون أنه «لا معنى للكلمة المنفردة إلا في العبارة»[2].

– عند الرومان:

ثم كان لعلماء الرومان جهد معتبر في الدراسات اللغوية خاصة ما تعلق منها بالنحو، وإليهم يرجع الفضل في الكتب المدرسية التي بقيت صالحة إلى حدود القرن 17، بما حوته من النحو اللاتيني، وبلغت العلوم اللغوية من النضج والثراء مبلغا كبيرا في العصر الوسيط مع المدرسة السكولاتية (Scolatique) والتي احتدم فيها الصراع حول طبيعة العلاقة بين الكلمات ومدلولاتها، انقسم المفكرون في هذه المدرسة إلى قائل بعرفية بين الألفاظ ودلالاتها، وقائل بذاتية العلاقة.

[1] أحمد مختار عمر، علم الدلالة، مرجع سبق ذكره، ص19.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

– عند الغربيين:

يرجع أوّل ظهور لدراسة علمية خاصة بالدلالة إلى أول آخر القرن 19 هي تلك التي قام بها اللغوي الفرنسي 'ميشال بريال'، حيث كتب بحثا بعنوان "مقالة في السيمانتيك" وذلك سنة 1897.

فميشال بريال هو أوّل من استعمل المصطلح "سمانتيك" لدراسة المعنى، وقد كانت دراسة المعنى عنده منصبة على اللغات الهندية الأوربية مثل اليونان واللاتينية والسنسكريتية، وعُدَّ بحثه آنذاك ثورة في دراسة علم اللغة، وأول دراسة حديثة خاصة بتطور معاني الكلمات وهذا يعني أن الدراسة الدلالية عنده كانت مقصورة في الواقع على الاشتقاق التاريخي. وفي سنة 1923 ظهر كتاب آخر تحت عنوان "معنى المعنى" الذي ألّفه الانجليزيان 'أوجدت Ogden وريتشاد Richards'، وقد جاء هذا الكتاب نتيجة التأثير الكبير الذي أحدثه ميشال بريال إذ كان بمثابة الموجه إلى قضية هامة تعني بالمعنى هي السيمانتيك. [1]

'ماكس مولر' Max Mullor الذي صرح في كتابين له أن الكلام والفكر متطابقات تماما، الكتابين هما: " The science of thought " و" the science of language". [2]

' كول رايزغ' Kall Raiziz الذي نشر سنة 1839 كتابا عنوان جزئه الثاني "Sémasiologie"، إن ظهور هذا العلم الدراسة علمية للدلالة وكعلم مستقل بذاته يعود في رأي معظم اللغويين ومؤرخي هذا العلم إلى الفرنسي ميشال ومقاله الشهير " Essai de sémantique " 1883 وكان أوّل من استعمل

[1] أحمد مختار عمر، علم الدلالة، مرجع سبق ذكره، ص20.
[2] المرجع نفسه، ص20.

مصطلح Sémantique للدلالة على علم خاص لدراسة المعنى وعرّفه بالقوانين التي تسهر على تحوّل المعنى، فموضوع علم الدلالة حسب 'بريال' هو البحث في التحولات التي تطرأ على معاني الكلمات، ومحاولة اكتشاف القوانين المتحكمة في هذه التحولات.

وفي سنة 1887 أصدر بريال كتاب "Essai de sémantique " وهو تطوير للمقالة السابقة، يقول في مقدمته: «إنّ الدراسة التي ندعو إليها القارئ هي من نوع حديث للغاية، بحيث لم تُسم بعد لقد اهتم معظم اللسانيين بجسم وشكل الكلمات وما انتبهوا قط إلى القوانين التي تنظم تغيّر المعاني، وانتقاء العبارات الجديدة والوقوف على تاريخ ميلادها ووفاتها، وبما أنّ هذه الدراسة تستحق اسما خاصا بها فإننا نطلق عليها اسم "سمانتيك" للدلالة على علم المعاني»[1].

وهكذا ننشأ علم الدلالة وأصبح له كيانه الخاص كفرع من فروع اللسانيات وقد عُرف هذا العلم في هذه المرحلة الأولى لمسار علم الدلالة عند اللسانيين، حيث شغل العلماء في هذه المرحلة بالأساس موضوع تغير المعنى وصور هذا التغيير، وقد أجمعوا على أن لتغير المعنى أسباب عديدة يُمكن حصرها في الأسباب اللغوية والتاريخية والاجتماعية والثقافية والنفسية والعقلية، وقد تواصلوا بعد الدراسة إلى مجموعة من طرق وأشكال التغير الدلالي أهمها:

تخصيص أو تضيف الدلالة وتعميمها أو توسيعها ورُقيها أو انحطاطها، إلى غير ذلك.

[1] G, Mounin, Clefs pour la sémantique, Edition Gallimard, Paris, 1972, P31.

وقد توالى التأليف في مجال الدلالة بعد 'بريال' بهدف تطوير الدرس الدلالي، فالعالم السويدي 'أدولف نوري' Adolf Noreen (1854- 1925) خصّص في كتابه "لغتنا" قدراً مهما لدراسة المعنى، أما العلم النيروبي 'كريستوف ميرو' kristof Myron، فقد خصّص مجلدا كاملا للتطور الدلالي من كتابه "دراسة تاريخية لنحو اللغة الفرنسية". كما أن 'غوستاف ستارن' Gustav Stern نشر دراسة عن المعنى وتطوّره. أما صاحب المحاضرات السويسري 'فرناند ديسوسير' فقد طرق عدة مباحث تعد من صميم البحث الدلالي، إذ خصّص فصلا في كتابه للدلالة تحدث فيه عن الدليل اللغوي ومجموعة مسائل تتعلق بهذا الدليل كمسألة إعتياطية الدليل وخطية الدال والتحوّل والثبات... وفي سنة 1923 ظهر كتاب "معنى المعنى" للأستاذين 'أوذن وريتشارد' Richard و Ogden وانتشر انتشار كبيرا في الأوساط المعرفية عامة واللغوية على وجه الخصوص، وقد حاول الأستاذان أن يضعا من خلاله نظرية للعلامات والرموز، كما أنهما قدما فيه ستة عشر تعريفا للمعنى وهذه التعريف تمثل فقط أشهر التعريفات، ذلك أنهما استثنوا الحل التعريفات الفرع للمعنى.[1]

وإذا كان 'بريال' قد شن المرحلة الأولى من مراحل علم الدلالة، أي المرحلة التاريخية فإن كتاب 'دي سويسر' فتح الباب أمام مجموعة من الدارسين والباحثين الذين ساهموا كل بنصيبه في ميلاد المرحلة الثانية وهي مرحلة علم الدلالة البنيوي.

وفي أمريكا تم تسليم المعنى إلى غير اللغويين، يقول 'جورج مونان': «تجب الإشارة إلى اللسانيات البنيوية الأكثر تقديما قد حاولته ومنذ ثلاثين سنة أن تعمل

[1] G, Mounin, Clefs pour la sémantique, Opcit, P 31.

تطبيقيا ونظريا دون الرجوع إلى الدلالاتSignifications»[1]. وكنتيجة طبيعية لذلك تم إقصاء الدلالية نظريا وتطبيقيا من اللسانيات وسلّم إلى علم النفس Béhaviorisme، والأنتربولوجيا الثقافية (المدرسة الأمريكية) والمنطق (راسل، كارناب...) وفي الواقع أحسّ اللسانيون بأن الدلالة تستعص على كل بنية تم تطبيقها إلى حدود السنوات الأخيرة، يتماشى هذا الموقف اللسانيين البنيويين عامة مع موقف 'بلوم فليد' في أمريكا الذي خصّص في كتابه "اللغة" فضلا للدلالة ليُبيّن أن تحليل الدلالة تستعصي على الدراسة العلمية، فلا يمكن أن تعالج الدلالة في إطار اللسانيات كما تعالج الأصوات، فدراسة المعنى في نظر 'بلوم فيلد' تعتبر لأضعف نقطة في الدراسة اللغوية.

وإذا كان هذا هو ظاهر الأمر فيما يخصّ موقف 'بلوم فيلد' في المعنى، فإن حقيقته غير ذلك، فهذا العالم لم يُخرج المعنى من دائرة البحث اللساني كما فهم من كلامه، فالذي وقع هو أنّ بعض الباحثين مريديه وأتباعه، ومنهم من اختلط عليه الأمر فيها يخص المعنى الذي يرفضه 'بلوم فيلد'، فهو لا يرفض المعنى عامة، وإنما المعنى عند أصحاب النظريتين الإشارية والتصورية[2].

فالإشارية تربط المعنى بالموجودات الخارجية، وهذا أمر مرفوض عنده، لأنّه يرى أنه لكي نعطي تعريفا دقيقا للمعنى حسب هذه النظرية علينا أن نكون على علم دقيق بكل شيء في عالم المتكلم، وهذا طبعا ليس في مقدرة المعرفة الإنسانية.

أما التصورية فهي تربط المعنى بالأفكار الموجودة في عقول المتكلمين والسامعين، و'بلوم فيلد' يركّز على ما يمكن ملاحظته ويُشكك فيما دون ذلك من

[1] G, Mounin, Clefs pour la sémantique, Opcit, P 31.

[2] أحمد مختار عمر، علم الدلالة، مرجع سبق ذكره، ص26.

المصطلحات والمفاهيم الذهنية من قبيل: فكر- وعي- تصور. فهو إذن لا يهاجم المعنى عامة والدليل على ذلك أنه قد قدّم نظرية لدراسة المعنى هي النظرية السلوكية، لما جاء في خطابه المؤرخ بـ 29 يناير 1945 أرسله إلى صديق له: «من المؤلم أن يكون الشائع أنني أو أنّ مجموعة اللغويين أنا من بينهم لا أعطي اهتماما للمعنى أو أنّني أهمله أو أقوم بدراسة اللغة دون المعنى. ببساطة كأنّ اللغة أصوات عديمة المعنى... إنه ليس أمرا ليس أمرا شخصيا فقط هو الذي أشرع إليه، وإنما هو حكم لو سمع بتطبيقه فسوف يعُوق تقدم علمنا بوضع متوهم بين الدارسين الذين يهتمون بالمعنى، والآخرين الذين يتجاهلونه أو يهملونه، الفريق الأخير وكما أعلم غير موجود»[1].

إذا كان العلماء في أمريكا خلال المرحلة البنيوية لعلم الدلالة قد أهملوا المعنى نسبيا، فإنّ هذا الأمر قد تغيّر خلال المرحلة الثالثة من مراحل هذا العلم، وهي المرحلة التوليدية التي انتصر فيها المعنى بشكل واضح.

[1] أحمد مختار عمر، علم الدلالة، مرجع سبق ذكره، ص27.

المبحث الثاني: الدلالة الاصطلاحية للمفهوم

المفهوم "Concept" هو أوسع دلالة من المفهوم بمعناه المجرد والعام، وتختلف المذاهب المتنوع حول طريقة تصور وتفسير شكل المفاهيم، ويميز في هذا العدد بين أولا "مفاهيم قبلية أو محضة"؛ أي المفاهيم التي تعتبر غير مستفادة من التجربة مثل مفاهيم الوحدة والكثرة...الخ كما عند 'كانط' مثلا. ثانيا "مفاهيم" بعدية أو تجريبية؛ أي تصورات عامة تحدد أصناف أشياء معطاة أو موضوعة وتناسب بكيفية واحدة وكلّية لكل فرد من الأفراد المكوّنين لهذه الأصناف سوا تمكّنا من عذر لها أو لا نتمكن، مثلا مفهوم اللذة. أما التجريبيون فإنهم لا يرون بوجود مفاهيم قبلية، حيث يرى بعضهم أن المفاهيم الدقيقة لا غير، إذ أنّ كل مفهوم بعدي قد لا يقوم إلا على التشابه وليس على الماهية، ثم إنّ كل مفهوم ما صدق يُمكنه هكذا دون التدليل على جملة المزايا التي تنسب إلى هذا المصنف، وإليها وحدها والتي تجيز تميزها من كل الأشياء[1].

يُفهم من تحديد المفهوم الإيضاح والإبانة وإزالة اللبس والغموض الذي قد يعلق بذهن القارئ وذلك عندما تحمل الكلمة أو الجملة معنيين أو أكثر في نفس المفهوم. لقد انبرى الفلاسفة منذ القدم إلى تحديد معاني المفاهيم وإزالة لُبسها وتطويرها عبر علاقات اندماجها مع مختلف العلوم والمعارف، فالمفاهيم وبرغم صورتها التجريدية، إلا أنها تطورت واتخذت صورتها عبر علاقات فاعل واقعية تاريخية اصطبغت بها تلك المفاهيم. [2]

[1] أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، المجلد الأول، مرجع سبق ذكره، ص169.

[2] عقيل حسين عقيل، المفاهيم العلمية، مرجع سبق ذكره، ص1200.

ويُقصد بتحديد المفاهيم تبيان ما تعنيه من مقاصد وتوضيح ما تتضمنه من معاني، وما تُظهره من صفات، ويتضح المفهوم عندما يعلقه الإنسان ويُميزه من إدراك عن غيره الذي قد يشترك معه في الخصائص والصفات، فالمفاهيم التي ترتسم وتُصوّر كالمثلث والمربع والأسد والرجل، والحمامة والشجرة، تكون أيسر للفهم من المفاهيم تُرسم ولا ترتسم كالبهجة والحب والسعادة والحرية. والمفاهيم التي ترتسم تكون أيسر للفهم من المفاهيم التي لا ترسم ولا تُرتَسم، كالسلطة والدور والموقف والأبوة والأمومة، هذه مفاهيم تحتاج إلى تعريفات إجرائية الأجل توضيح مراميها التي جعلت لها مقاصد وقيما تختلف من مجتمع الآخر، ولتوضيح ذلك نتساءل، ما السلطة؟ هل القصد منها السلطة التشريعية أم التنفيذية أم القضائية، أو يقصد بها السلطة العسكرية أو الأجوبة؟ وهل السلطة المقصودة على مستوى الأسرة، أم الدولة، أم الأمة[1].

1- المفهوم والتراكمات المعرفية:

إنّ نظرية المفاهيم ينظر إليها في علم المصطلحات كآلية توضح لنا كيفية تشكيل المصطلحات، وتزوّدنا بطرائف بناء الألفاظ بأسلوب أكثر كفاءة من النظام الألف بائي، فالأُسس النظرية في نظرية المفاهيم تهدف إلى تفسير ظواهر المصطلحات وأنماطها، كما تُدرك فعلا في الممارسة المصطلحية.

وتُعنى نظرية المفاهيم المصطلحية ثلاث مهمات أساسية وهي:

- إحصاء مجموعات المفاهيم كوحدات مجردة في البناء المعرفي.
- إحصاء مجموعات الكليات اللغوية المترابطة وذات العلاقة بالمفاهيم المعينة استنادا إلى المفاهيم المدركة.

[1] عقيل حسين عقيل، المفاهيم العلمية، مرجع سبق ذكره، ص1200.

- ربط الصلة بين المفاهيم والمصطلحات، القائمة عادة على التعريفات، فمن خلال ضبط المصطلحات وتحديدها فإننا نروم ربط الصلة بين المرجع (Référent) الذي على أساسه نحدد الخيط الناظم بين المصطلح والمفهوم الذي يحيل عليه، وفي الوقت نفسه فإن الضبط يؤدي إلى إيجاد مجموعة من العلاقات أو الشبكات المفهومية داخل البناء المعرفي، فمن ناحية التوصيف اللساني للمصطلح نوظف المفاهيم بُغية التواصل مع الآخرين ولتشكيل أفكارنا الخاصة، وهو النشاط الذي يحيل تماما على الوظيفة المثالية اللغة من حيث هي أداة تواصل وتفاعل وإبلاغ، بذلك فإننا نوسع من البنية المعرفية لحقل موضوعنا بإضافة مفاهيم جديدة التي يتعين علينا من أجلها إيجاد أشكالها اللسانية قبل أن تستعمل في خطاب الموضوع الخاص، بمعنى الانطلاق من مرجعها العام الاجتماعي قبل أن تُصبح ذات دلالة خاصة بمقابل الدلالة المتداولة.

فالمفهوم يتعيَّن وضعه في منظومته المعرفية التي تحدده وتوضحه، كما يتوجب تسمية، وعليه يمكن الإحالة عليه بوضوح كاف كما يتوجب تعريف المفهوم لمزيد من إزالة اللبس الذي قد يعتري تسميته أو يخالطه، الأمر الذي يؤدي إلى تأكيد المفهوم وترسيخه بالنسبة إلى المادة المعرفية التي يحيل إليها.

وفي التطبيقات العملية فإننا نواجه ثانية بالمهمات الثلاث: فالمصطلحي يصف المفاهيم بطرق ثلاث هي: [1]

- تحديد المفاهيم في حد ذاتها.
- تحديد المفاهيم في علاقاتها بعضها ببعض، وكما يعبّر عنها في البناء المعرفي، وتتحقق وجوديا في أشكالها اللسانية.

[1] عقيل حسين عقيل، المفاهيم العلمية، مرجع سبق ذكره، ص1201.

- وصف المفاهيم بالشكل اللساني، فيما إذا كانت مصطلحا أو جملة أو تعبيرا لمعرفته في اللغة الواحدة.

وعليه يمكن معالجة المفهوم من خلال الانخراط في تحليل جملة من المعطيات عبر الوقوف في عدة محطات.

لا وجود لمفهوم بسيط، كل مفهوم يملك مكوّنات ويكون محددا بها، للمفهوم إذن رغم أنه تعددية، حتى وإن لم تكن كل تعدّدية مفهومية.

لا وجود لمفهوم أُحادي المكوّن، وحتى المفهوم الأول الذي تبدأ به فلسفة ما، فإنه يتوفر على مكونات كثيرة ما دام ليس بديهيا على الفلسفة أن تكون لها بداية، وحق وإن حددت بداية ما فإنها تضيف إليها وجهة نظر أو سببا، لا يبدأ 'ديكارت' و'هيغل' و'فيورباخ' بالمفهوم عينه فحسب وإنما ليس لديهم مفهوم واحد للبداية، فكل مفهوم هو على الأقل مزدوج أو ثلاثي...إلخ، ولا وجود كذلك لمفهوم يحتوي على كل مكوناته، لأنه سيكون مجرد خالص، وحتى الكليات المزعومة كمفاهيم (يحتوي – قصوى) يتوجه عليها الخروج من السديم لرسم معالم يشرحها (التأمل، التفكير، التواصل،...) كل مفهوم يتوفر على محيط غير منتظم، محدد برقم مكوناته، لهذا انطلاقا من 'أفلاطون' إلى 'برنسون' فكرة كون المفهوم إنما يرتبط بالتمفصل والتقطيع، إنه كلّ لكون يشمل كل مكوناته، لكنه كل متشظ، ووفق هذا الشرط فقط يُمكنه أن يخرج من السّديم الذهني الذي لا يتوقّف عن التربص به والالتصاق به من أجل استيعاب من جديد. [1]

أ– خصائص المفهوم وشروط تكوُّنِه:

[1] د. حسين الزاوي، الفلسفة الواصفة، مركز الكتاب للنشر، الجزائر، ط1، 2002، ص86.

يقطع التفكير النظري مراحل عدة عبر البناء التطوري حتى يمتلك نوع من الاستقلال حتى وإن كان بشكل نسبي. إن المفاهيم وانطلاق من طابعها التنظيمي سواء كانت مرتبطة بالعقل العلمي أو الفلسفي لا يمكنها أن تكون ذات طابع نظري ومجرد حتى وإن كانت لها الكثير من الأحيان توظيفات تطبيقية، انطلاقا من عمليات التوظيف والاستثمار المختلفة، ويقول 'كاسيرر' في هذا الصدد: «إننا نصطدم هنا بصعوبة ترتبط بالحالة الراهنة للمنطق وبتطوره التاريخي، إننا نتوفر منه أفلاطون على منطق للرياضيات ومنذ أرسطو على منطق البيولوجيا، والمفهوم الرياضي الخاص بالعلاقة والمفاهيم البيولوجية الخاصة بالجنس والنوع، ثم تثبيتها بطريقة خاصة حيث سيقوم كل من ديكارت وليبنز وكانط ببناء منطق للعلوم الرياضية الطبيعية، وسنحضر في النهاية في القرن 19 إلى الخطوات الأولى لمنطق التاريخ، وبالمقابل فإنه إذا انظرنا إلى جانب المفاهيم الأساسية للسانيات والعلوم الفنية والدينية سنُفاجئ بملاحظة إنها دائما مشردة وبدون جنسية ولم تجد مكانها الطبيعي في النظام المنطقي»[1].

وتأكيد على الطابع المتمايز للمفاهيم الخاصة بالعلوم التجريبية عن تلك المرتبطة بالعلوم الإنسانية «إنّ مفاهيم الشكل والأسلوب الخاصة بالعلوم التجريبية تفترق بشكل واضح على تلك الخاصة بالعلوم الإنسانية يُضيف كاسيرر لقد أبدينا بأن مفاهيم الشكل والأسلوب الخاصة بالعلوم الثقافية تفترق شكل واضح عن تلك الخاصة بالعلوم الطبيعة مثلما تفترق عن تلك المرتبطة بالتاريخ وبأنّها تُشكل في حدّ ذاتها فتما من المفاهيم الفريدة»[2].

[1] د.حسين الزاوي، الفلسفة الواصفة، مرجع سبق ذكره، ص86.

[2] المرجع نفسه، ص86.

لكن ورغم ذلك الطابع الخاص الذي يُميز المفهوم في كل الحقول المعرفية، فإنّ هناك نوعا من التكامل بين مختلف المعارف والمفاهيم في شتى المجالات خاصة في إطار الفلسفة والعلوم، حيث أنّ المفاهيم العلمية كثيرا ما تلعب دور المحدد والمقنّن للمفاهيم الفلسفية، وفي سياق غير بعيد عن هذا المعنى يشير 'باشيلار' إلى العلاقة بين الفكر والعلم والفلسفة قائلا: «نُشدد لحظة على هذا المفهوم الفلسفي، فهذا مفهوم ضئيل المعنى في الفلسفة الخالصة ورُبما لا يخطر في بال أي فيلسوف القول أن ليبنز متقدم على ديكارت وإن كانط متقدم على أفلاطون إلا أن اتجاه التطور والفلسفي للمفاهيم العلمية شديد الوضوح لدرجة أنه ينبغي الاستنتاج بأن للمعرفية تنظر الفكر وإن الفكر وإن العلم ينظم الفلسفة ذاتها، إذ يقوم الفكر العلمي أساسا لتصنيف الفلسفات ولدراسة تقدم العقل»[1].

وفيما يتعلق بالمفهوم الفلسفي يشير 'غونجير' إلى أن «تكوين المفاهيم الفلسفية هي مسألة أسلوب وليست مسألة اكتشاف للمهيات وبالتالي ففي سياق هذا المعنى فإن كلمات الفيلسوف لا تحيل لا إلى أشياء ولا إلى أفعال حقيقة، وإنما تهدف في الحقيقة إلى توضيح تنظيمات غير دقيقة لكونها لا تتسم بنزوع موضوعي بالنسبة للمفاهيم وهي بالتالي تنظيمات تُقدّم المظاهر معاشة، وليس تنظيرات وعن كل ذلك ينتج أنه ليس معقولا في الأساس تصوّر خطاب فلسفي يخلو كلية من أيّ مفهوم طبيعي، ولكن على العكس من ذلك فإن المفهوم الفلسفي ينتج في العامة انطلاقا من تلك المفاهيم»[2].

[1] د. حسين الزاوي، الفلسفة الواصفة، مرجع سبق ذكره، ص87.

[2] المرجع نفسه، ص92.

ب- علاقة المفهوم بالمنطق:

- المفهوم عند المنطقيين: هو ما قد حصل في العقل سواء بالقوة أم بالفعل والمفهوم والمعنى، فالقصد والحصول، فمن حيث أن الصورة مقصودة باللفظ سميت بالمفهوم، وفي كليات أي البقاء، المفهوم هو الصورة الذهنية سواء وضع بإزائها اللفظ، ويطلق المفهوم على مجموعة التصورات أو الصفات التي يتضمنها تصور الشيء، فتصوّر الإنسان مثلا يتضمن تصور الحياة والنطق واللون أي تصوّر جميع الصفات التي يمكن حملها عليه بخلاف الماصدق، فإنه يشمل جميع الأفراد الذين يصدُق عليهم ولذلك كان التناسب بين مفهوم الشيء وما صنفه تناسبا عكسيا، وكلما كان مفهوم الشيء أغنى كان ما صدقه أفقر والعكس بالعكس[1].

إنّ كل اسم يشتمل على جانبين؛ جانب الأفراد التي ينطق عليها وهو ما يسمى في المنطق باسم الماصدق "Démoation"؛ أي الإشارة إلى أفراد أو أشياء يتحقق فيهم ويصدق عليهم اللفظ ومن ثم جانب الصفة كذلك، أي مجموعة الصفات التي تُحمل على هؤلاء الأفراد أو ما يسمى في المنطق باسم "المفهوم" "Comnatation". نأخذ مثلا كلمة إنسان فتحد إن لها جانبا هو الأفراد الجزئية الموجودة في العالم الخارجي، محمود، علي،...إلخ، وهذا هو المصادق، ثم جانبا آخر هو صفة العقل والحيوانية...إلخ وهذا المفهوم[2]. وكل الألفاظ إنّما هي تشتمل على جانبين اثنين، جانب المفهوم ثم جانب الماصدق، كأن نأخذ مثلا قضية القطط مستأنسة فنجد أن لكل لفظ منهما مفهوما خاصا وماصدقا خاصا، كالقطط ما صدقها الخاص السوداء، البيضاء أو القطط الإفريقية أو الأوروبية...الخ، ولها مفهوم وهو الصفات والخصائص المشتركة التي تتحقّق في لون

[1] د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، 1982، ص404.

[2] د. إمام عبد الفتاح إمام، محاضرات في المنطق، مرجع سبق ذكره، ص77.

معيّن من الحيوانات فتجعله قطا، وكذلك لفظ مستأنسة أيضا فلها مفهوم وماصدق، أما مفهومها فإنها ليست مفترسة ويُمكن أن نربيها في المنزل...الخ، أما الماصدق فهو القطط على اختلاف أنواعها وكذا الكلاب وغيرها من الحيوانات[1].

والمفهوم كذلك يقصد به ذلك التصوّر الذهني لأسم ما، في حين أن الماصدق هو مجموعة الأفراد التي ينطق عليها هذا التصوّر، ويعني ذلك وجود علاقة وثيقة بين المفهوم والماصدق، وإن كل منهما يؤثر في تحديد الآخر مثلا كلمة إنسان فمفهومها أو تصوّرها الذهني هو الحيوان العاقل، والمصادق هو محمد، علي، أحمد...إلخ، لكن لو فرضنا إضافة إلى هذا المفهوم صفة جديدة وقلنا هو أزرق العينين فلا شك أنّ ذلك سيؤدي إلى حذف الملايين من المصادقات التي كان ينطق عليها المفهوم الأول، إذ في هذه الحالة يخرج إزاء هذه الصفة الجديدة الملايين من البشر سود العيون، ثم إذا أضفنا صفة جديدة وهي يسكن في مدينة، ويعني ذلك أننا نحذف جميع البشر زرق العيون الذين يعيشون في الصحراء، ولو فرضنا كذلك أضفنا صفة جديدة هي في شمال إفريقيا لأصبح المعنى هنا إسقاط بني البشر الآخرون من أوروبا وأمريكا...إلخ وهذا يصبح المفهوم "إنسان حيوان عاقل أزرق العينين يسكن في مدينة في شمال إفريقيا" وبالتالي فإننا هنا نحذف في العديد من المصادقات من الأفراد الذين لا ينطبق عليهم المفهوم، ومعنى ذلك أن بين المفهوم والماصدق تكمن علاقة عكسية فكلما زاد المفهوم قل الماصدق، وكلما نقص المفهوم زاد المصادق، ففي المفهوم السابق مثلا نستطيع إضافة مفاهيم أخرى مثل طويل القامة ومُتعلم...إلخ فتخرج بذلك من الدائرة أيّ كل الأفراد غير

[1] إمام عبد الفتاح إمام، محاضرات في المنطق، مرجع سبق ذكره، ص78.

المتعلمين وقصار القامة والعكس فإننا كلما حذفنا صفة من هذه الصفات كلما زاد عدد المصدقات كبيرا[1].

لكن ينبغي الإشارة إلى أنّ كون العلاقة بين المفهوم والأصدق عكسية هذا لا يعني أنهما يتناسبان عكسيا، حيث ينبغي التميز بين الزيادة حيثما تكون عرضية لا تزيد إلى مفهوم اللفظ شيئا وبين الزيادة أو الصفة الجوهرية، فإذا قلنا مثلا إنّ مفهوم الحيوان هو الكائن الحي الحساس المتحرك بالإرادة ثم أضفنا إلى هذا المفهوم السابق قولنا الذي ينمو ويتغذى ويتناسل فإن هذه الصفات الجديدة لا تنقص من عدد الماصدقات الحيوان ولا تزيد فيه، لأنها كلّها من صفات الحياة العضوية التي هي صفة جوهرية للحيوان[2].

ج- المفهوم في حقل الرياضيات:

المفاهيم الرياضية هي تجريد الصفات الأساسية التي تُعطي لمصطلح ما معناه الرياضي، ويُعرّف المفهوم في الرياضيات على أنه تكوين أو تشكيل عقلي نشأ عن تجريد خاصية أو أكثر من موافق متعددة يتوفر في كل مها هذه الخاصية، حيث تعزل هذه الخاصية مما يحيط بها في أي من الموافق وتعطي اسما يُعبر عنه بلفظ أو برمز، فخاصية (الإثنينية) مثلا ما هي إلا تجريد ذهني للخاصية المشتركة الموجودة في موافق متعددة مبثوثة في الواقع مثل العنينين والقدمين والذراعين والأبوين...إلخ ومع تجريد هذه الخاصية، فإن المفهوم "2" لا شأن له بالأعين أو الأبوين أو أيّ من المواقف الخاصة التي من بين خواصها أنها "اثنان".

[1] إمام عبد الفتاح إمام، محاضرات في المنطق، مرجع سبق ذكره، ص78.

[2] المرجع نفسه، ص80.

فتعريف المفهوم في الحقل الرياضي يبقى على الطبيعة التجريدية للتعريف كما في المنطق أو في الأصول، فهو عبارة عن متساوية أحد طرفيها مصطلح (اسم المفهوم) وطرفها الآخر جملة خبرية شارحة لها، حيث يُمكن التعويض عن أحدهما بالآخر، وللتوضيح نشير إلى أن العبارة المستقيم مجموعة غير منتهية من النقط لا تُمثل تعريفا للمستقيم نظرا إلى أننا لا نستطيع أن نُعوض عن المستقيم بمجموعة من النقط لكن لا يمكننا أن نعوض عن مجموعة من النقط بالمستقيم، إذ أن مجموعة النقط يمكن أن تكون أي شكل هندسي، لذلك لا يُمكن أن نضع تعريفا للمستقيم، وعندما نقول أنّ متوازي الأضلاع هو شكل رباعي مستو، فإن هذا أيضا لا يمثل تعريفا ولكن الشكل الرباعي المستوى مجرد أحد خواص متوازي الأضلاع، ولكننا عندما نتحدث عن شكل رباعي مستو فيه كل ضلعين متقابلان متوازيان، فإننا بذلك عرفنا متوازي الأضلاع شكل رباعي مستو فيه كل ضلعين متقابلان متوازيان فإننا بذلك عرفنا متوازي الأضلاع ولا شيء غير متوازي الأضلاع، وإذا ذكرنا أن متوازي الأضلاع شكل رباعي مستو فيه كل ضلعين متقابلين متوازيان ومتساويان، فإننا بذلك نكون قد أضفنا مزيد من الخواص لسنا في حاجة إليها في التعريف، إذا أن كون كل ضلعين متقابلين متوازيان أمر لازم، وهو هنا أيضا كاف ويمكن أن نشتق منه خواصا أخرى مثل أن كل ضلعين متقابلين متساويين والقطران فيه ينقص كل منهما الآخر، نخلص من خلال كل ذلك إلى أن المفهوم الرياضي هو بالأساس تمثيل رمزي يتشكل من الخصائص المشتركة بين مجموعة من الأشياء العينية، بحيث يتسنى تعميمها على كل موضوع يمتلك نفس الصفات والخصائص...

2- المفهوم فلسفيا:

أ- شبكة المفاهيم التي لها علاقة بالفلسفة:

تعتبر ثنائية الفلسفة وتحديد مفهوما من الإشكاليات الحيوية في تاريخ الفلسفة، باعتبارها تأسيس لمجموعة من العلاقات بإشكاليات متعدّدة ومفاهيم متميزة من حيث بنية القرابة أو الضرورة أو التعارض، ومن هنا وجب أن تتساءل: ما هي جملة المفاهيم التي تُحدد بها الفلسفة مفهومها أو جوهرها؟ وباعتبار الفلسفة هي المفهوم الأساسي الذي تدور فيه المفاهيم الثانوية الأخرى إذن: فما هي الفلسفة؟.

تُعرَّف الفلسفة إثمولوجيا على أنها كلمة مركبة من شقين "فيلوس" و"صوفيا"، فيلوس تعني المحبة و صوفيا تعني الحكمة أو المعرفة وبذلك الفلسفة هي محبة الحكمة عند واضعها الأول "فيثاغورس"[1].

أما **كلاسيكيا**: يرى الفلاسفة الطبيعيون أنها البحث في عناصر أصل الكون، أما السوفسطائيين يرون أن الفلسفة: «نوع من الجدل والبراعة التعبيرية كما تبحث في علل الوقائع التي تعبر عنها قاعدة العموم الوضعية، وهناك علاقة بين البحث عن علة الشيء ونقد الأفكار الموجّهة للإدراك الإنساني، فالنقد جزء لا يتجزأ من طبيعة الفلسفة»[2].

هناك عدّة تعاريف مختلفة للفلسفة عند الفلاسفة إذن: ما هي جملة هذه المفاهيم؟

---

[1] عبد السلام عبد العالي، أسس الفكر لمعاصر (مجاوزة الميتافيزيقا)، الطبعة الأولى، دار توبقال للنشر، المغرب، 1991، ص25.

[2] Jacqueline Russe, Dictionnaire de philosophie, 1er édition, Berdas, Paris, 1991, P100.

نأخذ مثلا تعريف 'ديكارت' الذي يعرفها كالآتي: «الفلسفة هي المعرفة الحقيقة للأشياء والتي يستطيع الإنسان أن يعرّفها من أجل تنظم حياته والإبداع في كل الفنون، فهو يصفها شجرة لها جذورها هي الميتافيزيقا أما الساق يمثل الفزيقا أو الفيزياء أي علم الطبيعة، أما الأغصان هي بمثابة العلوم الأخرى التي تتركّب من ثلاث أسس هي أولا معرفة الطب، معرف علم الميكانيك، علم الأخلاق»[1].

كذلك نجد تعريف 'بول فولكي' للفلسفة وهو كالآتي: «الفلسفة هي النظرة التي تعلم في المدارس، حيث يمكن إيجاد تطبيق يسمح لنا بفهم قوة ونشاط النار، الماء، الهواء، الأجرام، السماوات وكل الأجسام الأخرى المحيطة بنا ونُميز مختلف المناهج التي يُمكننا استعمالها من أجل التحكّم في الطبيعة والعلوم التي ترمي إلى معرفة الأشياء الفيزيائية والأخلاقية من خلال مسبّباتها ونتائجها»[2].

بعد تعريفنا للمفهوم الأساسي تتنقل الآداب إلى تعرف المفاهيم التي لها علاقة قرابة بالفلسفة وهي: العلم والحكمة، فكيف يُعرَّف العلم؟ أو ما هي جملة التعاريف التي أعطيت له في تاريخ الفلسفة؟

العلم بالفرنسية Science، يُعرَّف إثمولوجيا على أن أصل هذه الكلمة لاتيني Scientia ويعني معرفة العلم[3].

---

[1] Louis Marie Morfaux, Vocabulaire de la philosophie et de science humaines, Impression IME -25- Beaune Les dames, Dépôt légal, 1995, P 286.

[2] Paule Foulique, Dictionnaire de la langue philosophique, Press Edition Universitaire de France (EUF), 1962, P 894.

[3] أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، المجلد الثاني، الطبعة الأولى، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، 1996، ص ص67- 68.

أما **اصطلاحا** هو مجموعة معارف وأبحاث على درجة كافية من الوحدة والعمومية من شأنها أن تقود البشر إلى استنتاجات متناسقة لا تنجم عن توضيحات ارتجالية ولا عن أذواق واهتمامات فردية تكون مشتركة بينها، بل تنجم عن علاقات موضوعية نكتشفها بالتدرّج ونؤكد بمناهج تحقق وحدة محددة، وليس الدبلوماسية والتاريخ سوى السجلات المنهجية الواقع... في المقابل هناك علم اللغة هو علم منظّم قوانينه»[1]. أما في المعنى الكلاسيكي فالعلم هو معرفة عقلية تُفهم بفهم جوهر الواقع، ففي العصر اليوناني استعمل 'أفلاطون' الكلمة بمعاني شتى لكنه في تصنيفه لدرجات المعرفة وضع الإنسان على درجة أرفع فتدل Savoir على الفكر النظري»[2].

أما في العصر الوسيط نجد أن القديس 'توما الإكويني' يُعرّف العلم على أنه التشكيل ا لروحي الأشياء. وفي العصر الحديث نجد 'ديكارت' يعرفه كالآتي: «إن العلم هو المعرفة التي لا يجب الشك فيها». أما 'هيغل' فهو يُعطي صورة مغايرة ويرى أن العلم هو معرفة الشيء المعطي في العقل بفعل ذلك الشيء المعمول به، أي عامل خارجي العلم غير موجود وهذا يعطي التساوي الكبير بينهما[3].

الآن بعد تعريف العلم تتنقل إلى تعريف الحكمة، إذن ما هي؟

[1] الموسوعة نفسها، ص ص67-68.

[2] المرجع نفسه، الصفحات نفسها.

[3] Isabel Marl-Louis Millet, Petite encyclopédie philosophique, Nouvelle édition universitaire de France, 1995, P 235.

الحكمة بالفرنسية "Sagèsse"، تُعرَّف الحكمة لغة أنها طبيعة مميزات أو خصائص الشيء أو ذلك الشخص الحكيم بكل أنواع ومعاني الأصناف تمثل حكمة القدماء لأخذ القرارات، نقول طفل بحكمة مثالية (أخلاقه)[1].

أما فلسفيا فيختلف تعريف الحكمة من فيلسوف إلى آخر، فمثلا نجد 'لايبنز' يعرفها قائلا: «هي علم يمكن الإنسان في التميز بين الأشياء المفيدة للروح الخير) والعكس صحيح»[2].

ونجد كذلك 'رنوفييه' يعرفها بقوله: «لقد كان الاسم القديم للفلسفة (الحكمة) إذن ظهرت كوحدة للعلم... سبب، طبيعة، غاية العالم والإنسان حقيقة الله في السماء، مجرى الحياة، يطرح الحكيم كل الإشكالات... النظرة الوحيدة لكنها عميقة، خزينة لكنها مُتسللة إلى ما حولها،هذا الكائن الذي يحس ويفكر والذي يستيقظ في وسط شاسع، ضائع يجهل ذاته، تلك النظرة المتطلعة أقل ما يُقال عنها حكمة»[3].

كما نجد 'جون جاك روسو' يُعرفها بدوره قائل: «هي أجود ما يقول الغم، صوت الطبيعة القوي؟»[4].

---

[1] André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, 9ème édition universitaire de France, 1962, P.

[2] André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, 9ème édition, Opcit, P 642.

[3] Paul Foulique, Dictionnaire de la langue philosophique, Opcit, P 894.

[4] Ibid.

وأندري لالاند، الموسوعة الفلسفة، المجلد الثاني، مرجع سبق ذكره، ص 364.

بعد تعريفنا للمفاهيم التي لها صلة قرابة بالفلسفة الآن نُعرّف المفاهيم ذات علاقة ضرورية بها وهي الروح، شرط إنساني، فعل، تفسير، نسق، فكر، العالم.

نبدأ بالروح، إذن ما هي الروح أو ما هي في تصور مختلف الفلاسفة؟

الروح بالفرنسية "L'Esprit". إن لمفهوم الروح استخدام عام في مختلف المجالات فضلا استخدامه الخاص في الفلسفة والمذاهب الروحية الخاصة إننا كثيرا ما نسمع عن (الروح العامة)، (الروح المعنوية)، (روح الشعب)، (روح الفلسفة)،...إلخ.

إثمولوجيا مشتقة من اللاتينية "Anima"، بمعنى هبوب وريح حيوي أو نفس حيوي، مذكرها "Animus" ويعني الفكر أو الوعي[1].

أما اصطلاحا في مبدأ الحياة بموجب عام والفكر أو كليهما معا باعتباره حقيقة مميزة عن الجسم الذي يظهر فاعليتها من خلاله[2].

وبالمعنى العام الحديث «الروح هي الحقيقة المفكّرة في مقابل المادة وبأكثر دقة خصوصية يمكن أن تكون الروح مرادفة للفكر أو التفكير وتقابل الإحساس»[3].

---

[1] Louis-Marie Morfaux, Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines, Opcit, P 235.

[2] أندري لالاند، الموسوعة الفلسفية، المجلد الثاني، مرجع سبق ذكره، ص364.

[3] Gerard Durezoi, André Roussel, Dictionnaire de la langue philosophique Nathan, 1ère édition, 1996, P 198.

أما فلسفيا فمختلف المعاصم والتعاريف الفلسفية ترى أنها «الحقيقة المفكرة والذات التي تتصور الأشياء في مقابل الموضوع المتصور، وهي تقابل الجسد (Esprit- Corps)»[1].

الروح في القرآن الكريم تأخذ معنى عام تستخدم فيه للتعبير عن الحياة فتقول أن لكل كائن حي روح، يقول عز وجل في كتابه: ﴿وآتينا عيسى بن مريم البيِّنات وأيَّدنا بروح القدس﴾[2]. ويقول عز وجل كذلك :﴿ثم سواه ونفخ فيه من روحه﴾[3].

بعد تعريفنا للروح تنتقل إلى تعريف مفهوم شرط إنساني إذن فما هو؟

شرط إنساني بالفرنسية "Condition humaine"، في الفلسفة الحديثة إن مصطلح (الظروف الإنساني) يحوي الظروف الاجتماعية وباقي ظروف الوجود خاصته، والتصرفات المشتركة لكل بشر، بالمعنى الأصح ما نسميه بالطبيعة الإنسانية أو البشرية[4].

اصطلاحا نجد 'سيغمون فرويد' يعرفه قائلا: «وضع فكرة تراجيدية فلسفية حول الظروف الإنسانية والتي لا ترتبط في الواقع بكارثة معينة بل بالجوهر، هو الظرف أنها انقطاع بين الأيدي والزائل»[5].

---

[1] أندري لالاند، الموسوعة الفلسفية، المجلد الثاني، مرجع سبق ذكره، ص364.

[2] سورة البقرة، الآية 87.

[3] سورة السجدة الآية 09.

[4] André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Opcit, P 789.

[5] Louis-Marie Morfaux, Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines, Opcit, P 237.

بعد تعريفنا للشرط الإنساني سنحاول أن نعرف مفهوم الفعل أو النشاط؟

الفعل بالفرنسية "Action"، لغة هو التصرف، التطبيق، إذا اتخذتنا عن النشاط الإنساني، فهو عكس التفكير أو النية أو النظري أو التأمل، نقول رجل عمل أي أنه يطبق ولكل فعل رد فعل. فلسفيا هناك الكثير من التعاريف نأخذ مثلا تعريف **'لايبنر'** الذي يعرفه قائلا: «إنّه جد صعب تمييز أفعال الله من أفعال المخلوقات، وذلك لأن الكثير يعد قد أن الله يفعل كل شيء...الخ».

كما نجد كذلك تعريف **'ديكارت'** التالي: «يجب سماع الحياة الروحية التامة، ليس فقط نمط خاص للحياة، وذلك النمط المبني على أساس اللاتفكير ونمط غير ملموس، ومن جهة أخرى فإن الفعل هو نتاج ضغط على التفكير لتجسيد ظهوره كفعل»[1].

تنتقل الآن إلى تعريف مفهوم التفسير فما هو إذن؟.

التفسير بالفرنسية "Explication "، لغة فسّر جعله واضحا، بيان، إزالة الغموض، بحث توضيحي.

فلسفيا نأخذ من بين التعاريف الكثيرة البعض منها، فمثلا نجد **'أسرتييه'** يُعرفه قائلا: «التفسير خاص بالإنسان، فالحيوان يفهم تتابع الظروف ولكن لا يفهمها إلاّ بالعيش فيها، إذ العلاقة السيئة عند الحيوان تكون ضمنية عكس ما هو عند الإنسان فإنها تفسيرية والتفسير يبقى تفسيرا »[2].

[1] Paul Foulique, Dictionnaire de la langue philosophies, Opcit, P897.

[2] Gerard Durezoi, André Roussel, Dictionnaire de la langue philosophique, Opcit, P 190.

الآن بعد تعريف التفسير سنحاول أن نعرف النسق فما هو إذن؟

النسق بالفرنسية "Système" من الإغريقية "Sustèma" وضع بالجماعة، بجمع في كل منظم، مجموعة وظيفية تكون نظام مثلا: المجموعة الشمسية الجهاز الهضمي، نظام متري، نظام دفاعي...[1]

أما فلسفيا نأخذ تعريف 'ديكارت' الآتي: «ما هو إلا تركيب لأجزاء مختلفة مثلا للفن، أو العلم ويكون هذا التركيب بالترتيب، بحيث تدعم بعضها بشكل تبادي أين نجد آخرها يشرح أولها»[2].

نمر الآن إلى تعريف الفكر، إذن ما هو؟

الفكر بالفرنسية "Pensé" تدل هذه الكلمة على إعمال العقل الأشياء للوصول إلى معرفتها، ويُطلق بالمعنى العام على كل ظاهرة من ظواهر الحياة العقلية، وهي مراد للنظر العقلي (Réflexion) والتأمل (Méditation) ومقابل للحدس (Intuition).

ويُعرف فلسفيا أنه حركة النفس في المعقولات كما يُعرفه 'ديكارت' قائلا: «الشيء الذي يشك ويفهم ويدرك ويريد ويتخيل ويحس»[3].

أما الفلاسفة المتأخّرون يُطلقون لفظ الفكر على الأفعال العقلية دون غيرها[4].

---

[1] Paul Foulique, Dictionnaire de la langue philosophies, Opcit, P898.

[2] André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Opcit, P 99.

[3] جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، (د.ط)، 1982، ص ص 165 و 166.

[4] المرجع نفسه، ص ص 165 و 166.

ونجد تعريف الفكر كذلك عند 'فاليري' قائلا: «هو نشاط فوري، مؤقت، عبارة عن كل كلام داخلي ذاتي متنوع بزوائله، لكنه غني باحتمالاته غالبا ما تكون هذه الأخيرة كثيرة ومُغرية تحير الإنسان أكثر مما تقربه من المصطلح»[1].

بعد تعريفنا للفكر تنتقل الآن إلى تعريف العالم، إذن ما هو العالم؟

العالم بالفرنسية "Le Monde"، قديما كان يعني النسق المنظم جيدا، الذي شكله الأرض والكواكب من ثمة المنظومات الأخرى المماثلة التي يمكن وجودها خارج الوجود الأقصى لهذا النسق والعالم هو أيضا هذا الوجود الكل بنحو خاص.

فلسفيا نجد 'مالبرانش' يُعرفه قائلا: «نحن نعرف الأشياء الجسدية عن طريق الجسدية عن طريق أفكارها، بمعنى آخر الرب، بما أنه الرب وحده من يسير العالم عقلانيا أين توجد أفكار كل شيء»[2].

الآن وبعد تعريفنا للمفاهيم التي لها علاقة ضرورية، سنُعرف المفهوم الذي له علاقة تعارض مع الفلسفة وهو الحس المشترك أو المعرفة الشعبية.

حس مشترك بالفرنسية "Sens commun"، هو المعنى الذي يعمل على تركيب معطيات مختلفة الوظائف الحسية.

فلسفيا نجد تعريف 'بربي' الآتي: «المعنى العام هو عبارة عن ما يسمى بفلسفة الجميع وكونها فلسفة الجميع جعل أو أدّى إلا أنه لا توجد فلسفة أخرى أتت عليها أو أفسدتها»[1].

---

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، مرجع سبق ذكره، ص 166.

[2] Louis-Marie Morfaux, Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines, Opcit, P 240.

ب- الفلسفة إبداع للمفاهيم عند جيل دولوز:

إنّ ما يحدد الفكر، والإشكال الثلاثي للفكر (الفن، العلم، الفلسفة) هو المواجهة الدائمة للعالم وإبداع التصورات والمفاهيم، القضايا والدوال الأحاسيس والمشاعر على أرضها، على أرض صعيد المحايثة، غير أنّ الفلسفة تسمى إلى إنقاذ اللامنتاهي عن طريق الإمساك به في حركته اللامنتاهية دون إيقاف أو تثبيت أو مرجعية، والعلم على عكس ذلك يتخلى عن اللامنتاهي، يضحي به، يثبت قطعه منه فيما يشبه إبطاء أو تثبيت الصورة للظفر بمرجع ولتحقيق ولترهين الممكن والإمكان، والفن يريد إبداع المتناهي الذي يمنحنا مجدد اللامنتاهي ويدخلنا فيه، تختلف هذه الأشكال الثلاثة للفكر والإبداع بأصعدة المحايثة التي تشتغل عليها، فإنّ الفكر هو أن نُفكر بتصورات (مفاهيم) أو بدوال (قضايا) أو بأحاسيس ولا فضل لأحدها على الأخرى، كل منها إبداع على شاكلة، ولكنها مع ذلك تتقاطع، تتعانق دون اختلاط أو اندماج أو تطابق وتماهي بجمع كلها الفكر- الدماغ، الدماغ - الفكر الدماغ المفكر، الدماغ ليس كعضو بيولوجي يشتغل بالوصلات والاندماج بل الدماغ كعلاقة للإنسان بالعالم، داخل كينونة الكائن في العالم.

'جيل دولوز' يطرح قضية فلسفة تهم المشتغلين بالفكر عامة العلمي والفني والأدبي هو بالفكر الفلسفي خاصة (قضية الفكر كإبداع)، الفلسفة كإبداع، وليس كمجرد موضوع للتعريف أو التفسير والتنظير، وهذا ما يحتاج إليه الفكر الفلسفي لأنه لا يمكن دراسة موضوع دون معرفة ماهية وأسسه وبعاده وميكانيزماته.

[1] Paul Foulique, Dictionnaire de la langue philosophies, Opcit, P350.

إنّ 'جيل دولوز' بتصوّره الجديد لمفهوم الفلسفة قد تعدّى كون الفلسفة كتأمل خارجي (الكون) وخارجي (الذات) عند الإغريق ومعرفة المبادئ الأولى، وعند أوروبا الوسيطية التي كانت الفلسفة عندها الإيمان والعقل إلى تفكير في العصر الحديث.

كلنا يُعرف "التصريحات" المتعددة لـ 'دولوز' بصدد نهاية الفلسفة، «فهو ما يفتأ يردد أنه لم يشغل باله قط بمسألة نهاية الفلسفة اعتقادا منه «أن الفلسفة وظيفة ما تزال حية وتلك الوظيفة هي إبداع التصورات»[1].

كما أنه يرفض أن يكون نشاط الفيلسوف من أجل شهرة أو تقليد للأولين والوقوف موقف الاقتراب من المنتوج الأول، بل يجب أن يكون هناك استغراب وهذا يؤدي إلى جديد وهذا الأخير لا يجب أن يكون ذاتنا بل موضوعي ويكون محل وقفه تأمل دقيق أمام المفهوم لتحديد طبيعته والاهتمام بجوانبه الخفية لأنها تساعدنا على الإبداع، إبداع تصورات، مفاهيم جديدة ويكون الإبداع من أجل الإبداع مثل الفنان الذي يتقن عمله من أجل ضميره العلمي الفني، وكذلك الخروج عن النزعة الذاتية التي هي رفض الأوائل من أجل الدفاع عن نزعة ذاتية ليس إلا، فالالتزام بهذا يكون إبداع الإبداع.

فنجد الفيلسوف الفرنسي 'ألان باديو' يصف معاصره 'دولوز' قائلا: «لم يكن دولوز بنيويا ولا ظاهرياتيا ولا هيدجيريا ولا مستوردا للفلسفة التحليلية الأنجلو أمريكية، كما أنّه لم يكن مفكرا ليبراليا ولا أخلاقيا مدافعا عن حقوق الإنسان، لقد كان قطبا وحده، وبالرغم من هذا لم تكن صلة 'دولوز' مقطوعة بتاريخ الفلسفة، بل أنّ جزء من شهرته اعتمد على قراءته المبكرة للفلاسفة السابقين،

[1] حامد عبد الرحيم، أوراق فلسفية، العدد الثاني والثالث، طباعة وجمع تصويري النيل للكمبيوتر، كلية العلوم، جامعة القاهرة، 2001، ص67.

وقدم أعمالا هامة في تحليل فلسفات 'سبينوزا وليبنز وهيوم وكانط ونيتشه وبرغسون وفوكو' وهذه الأعمال وثيقة الصلة بأوانه الفلسفية، أنه قد أتهم بأنه يتذرّع بأعلام الفلسفة ليعبر عن فلسفته الخاصة، ولهذا يخرج الفلاسفة معه في صورة غير متوقعة ربما تناقص الصورة المألوفة عنهم، ويدافع دولوز عن أسلوبه في تناول الفلاسفة السابقين معتبرا أن أفضل طريقة لإشارة الاهتمام بالفلسفة القديمة وإبراز خصوصياتها هو مواجهتها بمشاكلنا المعاصرة. فهذا من وجهة نظرة أفضل الطريقة العقيمة التي يتم فيها التعامل مع أفكار مع أفكار الفيلسوف على أنها مجموعة من المعتقدات التي ينبغي حمايتها من التعريف والتغيير، وقصر الغاية من البحث في تاريخ الفلسفة على عرض آراء الفيلسوف وصورتها الأصلية كما كان يريدها صاحبها[1].

ففي نظر 'جيل دولوز' أنّنا لا نقدم شيئا إيجابيا وحتى لا شيء على الإطلاق في مجال النقد أو التاريخ، عندما نكتفي للإلماح إلى مفاهيم قديمة جاهزة شبيهة بالهياكل موجهة نحو إرهاب كل إبداع، دون أن نلحظ أنّ قدماء الفلاسفة الذين نعز إليهم هذه المفاهيم، إنّما كانوا يبدعون مفاهيم حتى أن تاريخ الفلسفة عينه يُمكن أن يغدوا عديم الأهمية، إذا لم يعزم على إيقاظ نائم، ويعيد تحريكه فوق مسرح جديد حتى وإن جعله ذلك ينقلب ضد ذاته، فيما يضمن للفلسفة استمرارها من وجهة نظر 'دولوز' هي أنها تقوم دائما بمهمة لا يمكن للعلم أو الفن أي يحلا محلها وهي ابتكار المفاهيم ولهذا وضع 'دولوز' قصب عينه مهمة تحريم الفلسفة من وطأة العلوم التي تحكّمت فيها في النصف الثاني من القرن العشرين مثل اللغويات وعلم النفس والأنتروبرولوجيا.

[1] حامد عبد الرحيم، أوراق فلسفية، مرجع سبق ذكره، ص63.

ففي مؤلفة الشهير مع 'فليكس غاتاري' "ماهي الفلسفة"؟ يقدّم 'دولوز' بانوراما عويصة على الإدراك، لوحة مارقة تخترق حجاب القوانين المستوردة ليثبت على الأقل أمرين في الأهمية بالنسبة لنا:

الأول: إن المفهوم (الإفهام) ليس هو المفهوم الذي ندركه حينما نتحدث عنه في مختلف ميادين الأبحاث، أي ليس هو المفهوم بالمعنى التقليدي الثابت، إنما هو المرئي الذي يفرض ذاته على الأشياء، وعلى نظامها وكذلك على الباحث والمفكر، ويتأسس بهم ويؤسسهم بنفس الدرجة.

الثاني: إنّ المسطح هو الذي بولادة المفهوم ويكون جزءا منه، ويُشارك في ضبط تحديدات (الحاضر والغائب) ليخلق علاقة ممتدّة-محدودة ولا محدودة ما بين الثالوث (السديم والغربال والطرف الثالث) أيّ طرفٍ كان، لكن شريطة أن يكون قادرا على خلق ما بين الجميع، أو بعض الأطراف الجوهرية، أو ما بين المسطح و المسطح ولمسطح الآخر، لا تتقيَّد بأي شكل من أشكال الترابط ما بين محتوى الماهية والصورة لدى 'أرسطو'[1].

ورغم أن 'دولوز' الإيمان من بين الفلسفة التي تُدرّس المبادئ والتعريف بها، وتلك التي تبحث عن... مبادئ حيوية في مرحلة معينة من ممن محايثة موضوعية، بل يؤكد أن موضوع الفلسفة لا ينبغي أن يكون محددا جامدا لثلاثة أسباب:

- ✓ السبب الأول: مبدأ التطور العام.
- ✓ السبب الثاني: تطور العقلي المعرفي في ذاته.
- ✓ السبب الثالث: تطور موضوعات العلوم

[1] حامد عبد الرحيم، أوراق فلسفية، مرجع سبق ذكره، ص63.

فهي مؤلفة سأل دولوز متسائلا ما هي الفلسفة؟ ويجيب مباشرة- «لا وجود لمفهوم بسيط، إذن رقم، إنه تعددية حتى وإن لم تكن كل تعددية مفهومية لا وجود لمفهوم أحادي المكون وحتى المفهوم الأول الذي تبدأ به فلسفة ما فإنه يتوفر على مكونات كثيرة»[1].

ومن جهة ثانية يزعم 'دولوز' إن وجود الغير هو الوجود الحق للأنا، فمفهوم الغير لا يستقل بوجوده ولا يستغني عن وجود الأنا التي لا تحدد فقط ذاتها إنما الذات الموازية لها في مفهوم الغير، وهذه إشكالية كبرى في هيئة دولوز، فلكي يتحول (الشيء الذات) إلى مفهوم ينبغي أن يكون له بالضرورة تاريخا، وبالتالي هو يثبت له (صيرورة)، من هنا يقتبس من 'هيغل' مفهوم الصيرورة ليجعلها المنفذ الذي يفضي إلى خير أكثر طمأنينة في قوله: «هنا تترابط المفاهيم ببعضها وتتوافق فيما بينها، وتنسق حدودها، وتركب مشكلاتها المتبادلة، وتنتمي إلى الفلسفة عينها، حتى وإن كانت لها تواريخ مختلفة»[2].

كما أن 'دولوز' يحدد للمفهوم ثلاث لها خصائصه كالآتي:

الخاصية الأولى: لا يميل كل مفهوم إلى مفاهيم أخرى داخل تاريخية فحسب، وإنما داخل صيرورته واتزاناته الحاضرة كذلك، فيتو ثر كل مفهوم على مركبات يمكن تُؤخذ هي بدورها كمفاهيم»[3].

الخاصية الثانية: إنّ خاصية المفهوم هي جعل المركبات غير منفصلة بداخله، فهي متمايزة وغير متجانسة، ومع ذلك فإنها غير منفصلة[1].

---

[1] جيل دولوز وفليكس غاتاري، ما هي الفلسفة؟، ترجمة ومراجعة وتقديم: مطاع الصفدي وفريق مركز الإنماج القومي القومي، بيروت، المنارة بناية الفاخوري، الطبعة الأولى، النسخة العربية، 1997، ص39.

[2] المرجع نفسه، ص 39.

[3] جيل دولوز وفليكس غاتاري، ما هي الفلسفة؟، مرجع سبق ذكره، ص39.

الخاصية الثالثة: إن كل مفهوم هو بمثابة نقطة إلتقاء وتركيز أو تراكم لمركباتها الخاصة[2].

ج- مفهوم الفلسفة ما بعد الحداثة – هابرماس نموذجا-:

يعتبر 'هابرماس' من فلاسفة مجتمع ما بعد الحداثة، فبالرغم من مرجعيته (1929 -1969) الماركسية إلا أنه يشكل تصورات جديدة لحقيقة الإنسان بعلاقته بمجموعة من الأفعال والنشاطات الأنثولوجية والحياتية التي ارتبطت في جوهرها التطور التاريخي والاجتماعي للذات الإنسانية، فالوعي الحقيقي هو ذلك الذي يتشكل من خلال البحث عن الأصل لتحقيق مجموعة من الحقائق التي تختلف باختلاف الإيديولوجيات والتصورات وحتى القناعات، ثراؤه التأملي يعتمد على الفلسفة الألمانية وبشكل دقيق: الهجلية، الماركسية، الظواهرية، التأويلية وخاصة النظرية النقدية.

رغم تأكيده على وظيفة الفلسفة إلا أنه رفض بين التقسيم بين النشاطات وحلول إدماج علم الاجتماع، التحليل النفسي الابستمولوجية التكوينية، اللسانيات، الفلسفة التحليلية وعلم النفس الاجتماعي في تصنيف واحد.

كان 'هابرماس' أكثر الفلاسفة الرافضين للنزعة الوضعية في العلم، وذلك لاعتبارها العلاقات الإنسانية مجرد موضوعات أو ظواهر طبيعية وليس لها القدرة

[1] المرجع نفسه، ص42.

[2] المرجع نفسه، ص42.

على التفكير وتأسيس منهج، إذ يقول 'هابرماس' في هذا الصدد: «إنّ العلوم الوضعية المنطقية لا تعرف ماذا تفعل»[1].

من هنا يرفض 'هابرماس' الحقيقة المنية فقط على التفسير العلمي لأنها تجعل الإنسان مجرد موضوع داخل هذا الوجود، ولهذا اعتُبِر 'هابرماس' المفكر النموذجي لما يسمى بالعلوم الاجتماعية، فما هي إذن الحقائق التي يؤكدها هابرماس؟

هناك جملة من الحقائق التي يؤكدها هذا الأخير وعلى رأسها وظيفة الفلسفة في علاقتها بالمعرفة وتاريخ المعرفة ومن ثم علاقتها بالتاريخ الإنساني أجمع، فعند ما يؤكد هابرماس موت الفلسفة (نهايتها) فإنه يؤكد على حقيقة جوهرية، على أن هذا النوع من التفكير الذي يسمى فلسفة، يتحقق بطرق عندما أخرى عندما يتحول إلى يتجول إلى تفكير نقدي للعلوم الاجتماعية، إن حقيقة الفلسفة من هذا المنظور تصبح مقولة للعلوم الاجتماعية[2].

إنّ هدف 'هابرماس' كان منصبا على إدخال نظرية للفعالية التواصلية التي تشكل مجال جدي للتفكير الفلسفي المتفاعل مع العلوم الإنسانية، إن الأمر عنده يتعلق بإعطاء نظرية جديدة تستفيد من النظريات النقدية الأولى ومن التراث الفلسفي بشكل عام لبلورة نظرية للعقلة وللحداثة المسندة على عقل تواصلي كما نجد يصح أنه رغم كل صور القمع التي ولدتها التقنية والعقلانية لا يمكن التخلي عن العقل، ويلحّ بضرورة فعل التفكير الذي هو في جوهره تفكير فلسفي، وإلغاء مشروعية العقل هو إلغاء لعملية التفكير والإبداع التي يقوم بها الفرد، أي شل حرية

[1] Habermas Yourgan,_Le discoure philosophique de la modernité, 12 Conférence, Paris, 1993, P364.
[2] Ibid.

الفعل الفلسفي الناقد، والعقل من جهة أخرى هو المحور الأساسي الذي تتخذه الفلسفات في تفسير ظواهرها ومراقبتها وتوجيهها والحكم عليها.

الحقيقة الثانية أن جدلية الواقع الاجتماعي لا يمكن للمعرفة أن تطورها بشكل مستقيم، لكثرة التناقضات الفعلية. من هنا يتطلب الربط بين التفكير النظري العملي التطبيقي والسياسي، وعليه نصل إلى حقيقة مفادها أنّ النظرية النقدية هي التي يجب أن تعوّض في علم الاجتماع النقدي.

لقد أكدها على نظرية اجتماعية يرتبط فيها فعل العقلنة والعمل الفلسفي بالواقع، فالفلسفة تنشد الفعالية في التعبير والتواصل والنقد، لأن الفلسفة في ظل التقدم تصبح مرتبطة بتحليلات علم الاجتماع[1].

كما أننا نجده يرفض الحقيقة المبنية فقط على الحقائق العلمية لأنّها تجعل من الإنسان مجرد موضوع داخل هذا الوجود بدل من أن يكون محرّك هذا الوجود (فعالية الذات الإنسانية)، وبالتالي فهي دعوة إلى إخضاع كافة العلوم إلى منهج الدراسة الاجتماعية.

إنّ 'هابرماس' يسعى إلى تطوير نمط جديد من الاتصالية (داخل المجتمع ليزيل اغتراب الفرد الذي هو فقدان العلاقة الاتصالية مع الأنا الفردية والأنا الاجتماعية).

هنا يلح على ضرورة من خلال فكرة الإجتماع وإدعاء الصلاحية والحقيقة إلى تأسيس جدل جماعي تشترك فيه الذوات ويسوده خطاب عقلاني من شأنه أن يحرر وينمي الطاقة النقدية لدى الفرد على الرفض، وبديناميكية قوية

[1] آفيا محمد نور الدين، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة-نموذج هابرماس-، دار إفريقيا الشرق، تونس، (د.س)، ص81.

تحرّر وعي الفرد من الهيمنة الذهنية الإيديولوجية، إنّ الموضوع الأساسي للفلسفة هو "العقل" في نظر 'هابرماس'، لأن الفلسفة، منذ بدايتها تحاول أن تفسر العالم في شموليته وتعدد الظواهر في وحدتها ومن ذلك فهي تستعين بالمبادئ التي يتعين اكتشافها في العقل نفسه، يقول 'هابرماس': «إذا كان هناك شيء تشترك فيه المذاهب الفلسفية، فهو التفكير في الكائن أو في وحدة العالم، من خلال تفسير التجارب التي يقوم بها العقل»[1].

كما يقول أيضا: «لا يكفي أن يملك المرء عقلانية، بل إنه في حاجة إلى أخلاق وفضيلة مرتبطة بفعل التعقل»[2].

نفهم من هذه الأقوال تأكيد على ضرورة استخدام العقل دون نسيان الأخلاق والفضيلة، طبعا الناتجان من العقل، أي أن 'هابرماس' يؤكد على ضرورة وجود شخصية عاقلة متزنة تعني ما تقوم به أي مدركة لحقيقة قيمة العقل كتميز بينها وبين الكائنات الأخرى، أي شخصية مثقفة تحاول المساواة بين الجانب العاقل والجانب العاطفي، وهذا بالخصوص أثناء الموافق الطارئة الحساسة العلمية العقلية التي يجب فيها التخلي عن الذات كالدفاع مثلا عن فكرة خاصة من نسج الذات قصد تحطيم ما كان قبلها والإشهار بما أتت به باعتباره شيئا جديدا يجب العمل به.

وأخيرا إذا كان 'هابرماس' قد حاول إعطاء نفس جديد للفكر الفلسفي كفكر نقدي ومناهض للنزعة الكليانية المستندة إلى تصورات ميتافيزيقية، فإن النص الهابرماسي منذ كتاباه الأولى إلى"نظرية الفاعلية التواصلية" يسكته هاجس

[1] علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت من "هوركهايمر إلى هابرماس"، الطبعة الأولى، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، (د.س)، ص93.

[2] المرجع نفسه، ص93.

نقدي حاسم، يتمثل في الكشف عن الآليات المتعددة التي تتحكم في الفلسفة الوضعية وفي العلموية، سواء كانت لهذه الآليات ارتباط بالسلطة الرمزية والسياسية والعلمية أو لها علاقة بما يسميه هابرماس بـ "مصلحة المعرفة " Intérêt de connaissance".

كما أنه تجدر الملاحظة أن ما كان يشغل 'هابرماس' هو تطوير النظرية النقدية والارتقاء بها إلى نظرية للمجتمع، وبالتالي تأسيس نظرية تواصلية في الحداثة، وهذا المشروع لم يكن بالإمكان صياغة عناصره دون الابتعاد النقدي عن الأنساق الفلسفية التي تلغي السؤال والنقد حتى ولو كانت تدعيه في مرحلة من المراحل، دون الكشف عن تفاهة الفلسفة الوضعية وخلطها بين العلوم الدقيقة والعلوم الاجتماعية ونظرتها الأحادية للعقلانية ودورها الأيديولوجي الواضح في المجتمع الصناعي المتقدم، ومن هذا كله نفهم أن 'هابرماس' يريد تأسيس شخصية فلسفية تطرح على نفسها كيف يجدر بها حتى تكون شخصية فلسفية؟[1]

3- المفهوم بين التأويل وصنع الحقيقة:

تعني كلمة الهرمينوطيقا " L'hermèneutique" علم أو فن التأويل[2].

وإذا أردنا أن نستخدم عبارة أدق، قلنا مع 'شلايرماخر' أنها تعني «قد إمتلاك كل الشروط الضرورية للفهم»[3].

[1] علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت من "هوركهايمر إلى هابرماس"، مرجع سبق ذكره، ص93.

[2] تيري إيغلتون، نظرية الأدب، ترجمة: ثائر ديب، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق، 1995، ص118.

[3] Rainer Rachlitz, Avatars de l'herméneutique, in critique, n°510, 1989, P 853.

والواقع أنّ مفهوم الهرمينوطيقا ينطوي على مجموعة من المفاهيم الفرعية أو المقابلة التي تشير إلى أصناف مختلفة من العمليات التأويلية الممارسة على النصوص كالفهم والتفسير والشرح والتأويل والترجمة والتطبيق...إلخ وهذه الفعاليات الهرمينوطيقية نجدها أحيانا مختلفة ومتمايزة وأحيانا متطابق ومتماثلة وأحيانا أخرى متداخلة ومتكاملة.

فينومولوجيا هايدجر هيرمينوطيقية في الأساس، لأنها تحاول تأويل الإنسان والعالم معا، أو بالأحرى فهم الكينونة في العالم. ويذهب 'هايدجر' إلى درجة القول إن الهرمينوطيقا هي اسم آخر لفينومولوجيا أو لتأويل الدازاين "Dasein"[1].

ويقول أيضا أن الهرمينوطيقا «هي الفينومولوجيا بكل أبعادها الأصلية»[2].

وترد كلمة هرمينوطيقا في كتابات 'هوسرل' "Husserl" أيضا وهو مؤسس الفينومولوجيا، وتجد الإشارة هنا إلى وجود نوع من التداخل والتكامل بين الهرمينوطيقا والفنومولوجيا لاهتمامها معا بظاهرة الفهم والإدراك ولذلك نجد عدد كبيرا من الأعلام هرمينوطيتينو فينومولوجيين في الوقت نفسه، أمثال هايدجروسارتر وإنغاردن (Ingarder) وإيزر (Iser) وغيرهم.

وقد كان 'غادامر' ينظر إلى التأويل أو التفسير باعتباره الموضوعية "أو" المنطقية "أو" البرهانية التي تمنح الفهم وجوده الملموس، إنه الشكل الخارجي للفهم، ويمكن أن يكون هذا الشكل لغويا كما يمكن أن يكون غير ذلك، كأن يكون لوحة فنية يتجلى فيها فهم الفنان للوحة أخرى، أو أداء لقطعة موسيقية، أو إلقاء لقصيدة إذ أنّ طريقة الأداء وطريق الإلقاء كلتيهما تعبران عن فهم معين،

[1] Ibid, P 853.
[2] Ibid, PP 853-854.

ولكن علاقة الشكل بالمحتوى يجب أن تفهم هنا بمعناها الحديث، أي أنهما متداخلان وليس أي منهما سابقا على الآخر، بل كل منهما متضمّن بالقوة في الآخر ، وهما متشابكان به شكل لا فكاك فيه[1].

ويرى 'إنغاردن' «أن اكتشاف هذه الوحدة الداخلية بين التفسير أو التأويل والفهم، أي اكتشاف أنّ التأويل هو الواجهة الأمامية لفهمنا الخاص فقط، هو الذي خلّص مفهوم التأويل من مدلوله التعليمي والاتفاقي الذي كان يلازمه في القرن الثامن عشر، ليتحوّل إلى مركز اهتمام النظرية الهرمينوطيقية الحديثة»[2].

وتجدر الإشارة إلى أن 'غادامير' لا يفهم التفسير كما يفهمه 'ريكور'، أي باعتباره "وسيطا" لغويا أو غير لغوي تتحقق بواسطته إمكانية الفهم.

وبالرجوع إلى الوراء ، يحتل فكر نيتشه داخل الفلسفة المعصرة وضعية متميزة وهي وضعية غير مركزية، بل بالأحرى يمكن القول أنها هامشية بالنسبة للفلسفات الأخرى، وهي هامشيتها أثارت مشكلات عديدة تغذى عليها الفكر الحديث (فوكو- دولوز- دريدا). إنّ 'نتيشه' متعدّد ومختلف، عمة جهة هناك نيتشه الشاعر ونيتشه الفيلسوف، ونيتشه الفيلولوجي، ونيتشه العالم، دون أن يكون أن يكون ثمة أي من كل هؤلاء[3].

ومن جهة ثانية نجد صورا عديدة لنيتشه، فهناك نيتشه/ياسبرز، ونيتشه/هايدجر، ونيتشه/لوكاش...الخ وكل واحد من هؤلاء يختلف، بل يناقض الآخر، هذه الوضعية المتميزة هي التي دفعه بجيل دولوز 'G. deleuze' إلى القول

[1] أمال أبي سليمان، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 03، 1988، ص32.

[2] Rainer Rachlitz, Avatars de l'herméneutique, Opcit, P 855.

[3] A. Nancy (Jean Luc), Nietzsche ; Mais ou soute les yeux pour le voir?, In Esprit, Mars 1968, P 179.

أنه إذا كان 'ماركس' و'فرويد' يشكلان، دون شك فجر ثقافة أوروبية ، فإن نيتشه على العكس يشكل فجر ثقافة مضادة (Contre-culture) Kعبر كل التقنيات، سواء في الماضي أم الحاضر، أما المستقبل فإن ما يهم نيتشه بالأساس، هو العمل على تمرير شيء لا يستسلم للتقنين، وبالضبط تمرير هذا الشيء عبر جسد جديد، وذلك عن طريق إنتاج جسد (Corps) يكون هو جسد الإنسان، وجسد الأرض، وجسد المكتوب (Ecrit).

وإذا كان 'دولوز' قد ميّز بقوة بين نيتشه من جهة، وماركس وفرويد من جهة أخرى، فإننا نجد أن 'ميشال فوكو' (M. Foucaut) و'بول ريكر' (P. Ricoeur)، على العكس من ذلك قد حاولا الجمع بين هذا الثلاثي، فيما يطلق عليه (Hermèneutique) أو علم التأويل، فبالنسبة لفوكو الذي يبحث في تقنيات التأويل، يقرر أنه «إن كان تطور الفكر الغربي خلال القرنين السابع والثامن عشر قد تركا تقنيات التأويل التي عرّفها القرن السادس عشر معلقة، وإذا كان النقد الذي وجهه 'بيكون' و'ديكارت' للتشابه قد لعب دورا كبيرا في وضع تلك التقنيات بين قوسين، فإن القرن التاسع عشر، وعلى الأخص ماركس، ونيتشه، وفرويد قد طرحوا أمامنا إمكانية أخرى للتأويل، إنهم أسسوا إمكانية قيام تأويل جديد»[1].

إنّ 'ماركس' و'نيتشه' و'فرويد' حسب 'فوكو' يلتقون في كونهم قد غيروا طبيعة الدلالة، وعدلوا الطريقة التي كان يمكن للدلالة بشكل عام أن تفسَّر بواسطتها، غير أن هذه الوضعية التي أصبح نيتشه يحتلها في إطار نظرية التأويل إلى جانب ماركس وفرويد تجد سياقها الواضح لدى 'ريكور' الذي عمل على استخلاص المعنى، معتبرا أن الفكر الحديث قد صار كله من نيتشه إلى أي اليوم،

[1] عبد السلام بن عبد العالي، مجلة الأقلام، العدد 5، الدار البيضاء، 1978، ص24.

تأويلا (Interpretation) فحسب، وحيث لم تعد المسألة الجوهرية هي مسألة الخطأ أو الصواب، بل هي مسألة "السراب العقلي". فالثلاثي 'ماركس، نيتشه وفريد' حسب 'ريكور' قد قام بتحويل عملية الشك ونقلها من الشك في الشيء إلى الشك في الوعي ذاته، وفي العقل.

يقول 'ريكور': «إذا تتبعنا قصدهم المشترك (يعني ماركس، نيتشه، فرويد»[1]، فسنجدهم يتفوقون في اعتبار الوعي في شموله كوعي خاطئ ولذلك فهم يتناولون كل واحد داخل سجل مختلف. مشكلة الشك الديكارتي للوصول بها إلى قلب المعقل الديكارتي نفسه، فالفيلسوف المتتلمذ على مدرسة ديكارت يعرف أن الأشياء قابلة لأن توضع موضع شك، وأنها ليست متطابقة كما تظهر لنفسها، ولكنه لا يشكّ بتاتا في أنّ الوعي أو العقل هو على غير ما يظهر عليه، فالمعنى والوعي الذي يدرك المعنى يلتقيان ويتطابقان، غير أننا مع ماركس ونيتشه وفرويد قد بدأنا نشك في ذلك، فبعد الشك في الشيء دخلنا مرحلة الشك في الوعي (والعقل)[2].

إنّ هؤلاء المعلمين الثلاثة، المتمرسين في الشك، هم برأي ريكور ليسوا أبدا معلمين لنزعة شكية (Scepricisme)، بل هم بالضبط ثلاثة من كبار الهدّامين، فالهدم كما يقول' هايدغر' (Heidegga) في الوجود والزمان (Sein und Zeit) هو لحظة في كل بناء جديد، بما في ذلك عملية هدم الدين من حيث هو"أفلاطونية للشعب" بتعبير نيتشه أو "أفيون الشعب" بعبارة ماركس، ويضيف ريكور: «إنّ هؤلاء الثلاثة يفسحون الأفق لصالح كلام أكثر أصالة

[1] Ricoeur (P); De l'interprétation, Seuil, Paris, Paris, 1985, PP40-41.
[2] Ricoeur (P); De l'interprétation, Opcit, PP 40-41.

ولصالح سيادة حقيقة جديدة، وليس ذلك مجرد أداة (هدامة)، وإنما بواسطة إبداع فن التأويل»[1].

غير أنّ 'ريكور' في كتاب آخر يلح على مقاربة نيتشه بفرويد على الخصوص، وذلك لأن مقاربة نيتشه بفرويد ليست عديمة الجدوى، فنيتشه هو أول من أقتبس لأجل النظام الفيلولوجي مفهوم التأويل انطلاقا من مفهوم العرض أو التفسير ليدخله في الفلسفة عندما يؤول المأساة الإغريقية أو الفلاسفة السابقين على سقراط، فإن الفلسفة كلها تصبح إبتداءا منه عبارة عن تأويل.[2] داخل هذا الفضاء، وحيث ينبثق فجر يد للتأويل: يمكن القيام بلعبة القراءة والكتابة، فنيتشه نفسه يقول في "هذا هو الإنسان": «إني لا أعرف أي طريقة أخرى غير اللعب لمعالجة المشاكل الكبرى». وكذلك يقول: «إنّ أسلوبي عبارة عن رقصة، إذ أنه يلعب بكل أنواع التماثلات، غير أنه بقفزه واحدة يتجاوزها ويسخر منها، إن هذا يحث حتى بالنسبة لحروف العلة»[3]. فقد كان 'نيتشه' يعي أن المسألة أصبحت مسألة تأويل فحسب ولم يعد الأمر يتعلق أبداً بمسألة الخير والشر والصدق أو الكذب، ولأنّ القراءة تُغني القارئ بقدر ما تعني المقروءة، فإن نيتشه يقترح فنا للقراءة وهو التنفس والتفكيك المستمر لرموز النص بواسطة فعل الإجترار، هذه الملكة التي يقتضي أن يكون للمرء طبيعة كطبيعة البقرة، ولا تكون له طبيعة الإنسان الحديث»[4].

وعليه، فإن كل عمل تفسيري لنتيشه هو وجهة نظر وتعبير عن منظور، فهو يترك أكثر من أي مفكر آخر المجال مفتوحا أمام تعدد التأويلات، وهذا

---

[1] Ibid, P.P 40-41.

[2] Ricoeur (P), La Métaphase vive, Seuil, Paris, 1985, P 34.

[3] نيتشه، رسائل مختارة (من رسالة إلى أروين روده).

[4] Nietzsche, Généalogie de la morale, Avant propos.

التعدد لموجهة صرامة المفهوم ويقينه، وكذا قوته المجمدة للصيرورة، فالفلسفة، وبالتحديد الميتافيزيقا انطوت دوما على قدر من "الوهم"، جعل التفكير يبحث في المعنى وفي المفهوم الثابت والمثال المجرد، ومن خلال التشابه ومفاهيم مثل الجوهر والهوية هي مفاهيم تجمد الصيرورة وتلغي التعدد، كما يأتي هذا التعدد من موقف يرفض تعميم اللوغس (Logos) على حساب التضحية بالعين والملموس بألوانه المتعددة، وفروقه الدقيقة، فاللوغوس هو قبض على الفروقات واحتواء لها، أي كما يذهب إليه 'سيرز' هو نسج مكان وحيد متجانس،هو المكان التقليدي الذي يسميها قياس الهندسي الأرض، وبكل انتقال ممكن في الفراغ والذي يخضع تعدد الأشكال ويربط ما بين كل التنوعات المكانية التي يصعب تجاوزها وتصورها[1].

إنّ كل قراءة هي إتمام النص غير مكتمل، ورفض الأبوة المؤلف، ورفع لكل سلطة خارجة عن النص، بل إن كل «قراءة هي تأويل يرفع عن كاتب النص سلطته ويمحو اسمه، ليجعل منه مفعول منظور معين لا يرتد إلى أي تأويل أصلي،ولا يحيل إلى أي تفسير مركزي»[2]. يقول 'دولوز': «لا يمكن علينا أن نكشف عن المعنى، وأن نقيمه، ونعيد بناءه واستخدامه، بل يكون علينا إنتاجه وصياغته بطرق متجددة، إن المعنى لا يوجد في الأعالي ولا في الأعماق، بل إنه منتوج يطفو على السطح»[3].

ومنه يحلينا هذا إلى موقع الإشكالية التي يثيرها علم اللسانيات الحديث، ومن حيث علاقة اللغة بالمعنى والحقيقة، وهو ما اعبّرت عنه جزئيا الثورة اللسانية خلال القرن العشرين عندما ميزت بين المعنى (أول وثابت) وبين الدلالة(الإمكان

[1] Ibid, Avant propos.

[2] بن عبد العالي عبد السلام، الميتافزيقا 'العلم والإيديولوجيا'، دار الطليعة، 1981، ص134.

[3]. Deleuze (G), Logique du sens, Minuit, Paris, 1969, PP 89- 90.

والتعدد)، فلكي تتميز اللسانيات عن نظرية المعرفة التقليدية استخدمت الدلالة بديلا عن المفهوم، ولم يعد تشكيل المفهوم هو المطلوب مادام هدف المفهوم هو بناء معرفة ما فعلم الدلالات ليس هو علم المفاهيم، ذلك أنّ علم الدلالات لا يؤدي إلى تشكيل منظومات مفهوميه تجني سياقا معرفيا واضحا، بل إن اللسانيات المعاصرة تتمسّك أصلا بالسياق اللغوي وتراكيبه المختلفة التي هي غاية في حد ذاتها، والتركيب اللغوي لم يعد من الضروري أن يكون أداة لما كان يصطلح على تسميته بالمعنى. فاللغة إذن لم تعد وسيلة تخاطب أو تفاهم فحسب، بل إنها تنقل هذه الوظيفة إلى مستوى ثانوي لأن اللسانيات تنظر الآن إلى اللغة باعتبارها هي الفكر وليست أداة له.

إذن نحن أمام حركتين القراءة والكتابة بالنسبة للقراءة يتم إتباع أسلوب الاهتزاز، الذي هو أساسه تفكيك وتأويل مستم لدلالات النص. أما الكتابة فهي تقوم على هامش النص قصد إنجاز بلاغة حقيقية، أو بالأحرى استشفاف ملامح بلاغية في "الحقيقة"، ذلك بالتتبع المستمر للعبة الحقيقة والوهم، المفهوم والاستعارة داخل النص، وعمليتنا القراءة والكتابة تتساندان وتتبادلان فيما بينهما بواسطة عنصر اللعب.

توطئة:

يواجهنا في الكتابة التاريخية التي تتناول مرحلة انتقالية من تاريخ العرب الحديث والمعاصر إشكال معقد في كيفية استخدام المصطلح، فهذه المرحلة والتي يمكن وضعها في إطار زمني يتحدد ما بين العهد العثماني إلى العهد الاستعماري الأوربي. وتزامنت مع ما اصطلح عليه تسميته في تاريخ الفكر العربي بـ"عصر النهضة". وهذا المصطلح يعكس بذاته مفهوما تاريخيا تمثل في وعي المثقفين العرب لحظة استحضار لعصرين أوربيين هما: الولادة الجديدة Renaissance وعصر الأنوار Siècle de lumière، وهي لحظة تلخص حالة زمنية لوضع معاش في المجتمع وكذلك السلطة، حالة زمنية تستعيد من زمن ما ومكان ما، وتتطلع لبناء مستقبل على نموذجه. إلا أن هذه الاستعادة ما هي إلا جزء من ذاكرة تاريخية تتواصل من زمن محلي عربي حاضر في الثقافة الاجتماعية الحاضرة والمعاشة في التاريخ المكتوب وفي النص والمرجع وفي المؤسسات والرموز والمفاهيم. وهذه الذاكرة قد تطغى على استعادة "النسخة الأوربية" فتصبح النهضة شكلا من أشكال الاستجابة للتحدي الأوربي وذلك في محاولة تجديد الإسلام وإحياء لتاريخه ودعوة لبناء دولته، وهكذا فإن المنطقة العربية الإسلامية والتي كانت تعيش ظرفية تأخر شاملة متمثلة في ركود بنيتها الاقتصادية والاجتماعية وجمود بنيتها على قولب وسيطية، دخلت في علاقة احتكاك مع مصدر الأنوار ونهضته وهو يعني اصطدامها مع بنية تاريخية مغايرة تتّسم بديناميكية تاريخية مخالفة على الحركة البطيئة التي تشكل السّمة البارزة في المنطقة العربية الإسلامية، هذا التقابل ولّد صراع شمل مختلف أوجه الوجود العربي من المجتمع، الفكر، الوجدان، ومن نتائجه ظهر ما يسمى بـ "الإحساس بالفارق بين الذات العربية والآخر الأوربي".

والحديث عن النهضة العربية هو حديث عن العصر الذي بدأ فيه الفكر يأخذ دوره في سياق الحركة الاجتماعية منذ القرن التاسع عشر، وهو كذلك عصر تجلت فيه مواجهة الأسئلة الكبرى التي تعرّض لها الخطاب النهضوي الناشئ وهي: [1]

- كيف نستطيع إيقاف هذا التأخر والتخلف؟.
- كيف نواجه الآخر (الغرب)؟ والقيم التي يحملها الأجنبي؟
- كيف نسير إلى الأمام؟.

ومن هنا كان الإصرار على تحرير العقل من الجمود، الخرافة وتمكينه من حمل المشروع والعمل على إنجازه بالتعليم، وتعميم المعرفة وتحكيم العقل. ولا ريب أن أي تواصل لغوي لا يتحقق بين الناس إلا بالمفاهيم، ولقد عرفت الفلسفة العربية الإسلامية، انتقال عدد من المفاهيم، وقد ساهم ذلك في إذكاء النشاط الفكري والفلسفي العربي في ظروف تاريخية ملائمة، ويرتكز كل مفهوم على خلقية ينبثق منها، سواء كانت معرفية أم ثقافية أم علمية أم فلسفية، تكسبه خصائص وصفات معينة، وتختلف المفاهيم باختلاف المشكلات التي تعرضها أو الدلالات التي تحيل إليها، كونها تستند إلى مجموعة من الافتراضات والاعتبارات التي تختلف فيما بينها، وينطبق ذلك على المفاهيم الفلسفية مثل: العقل، النص، القول، الخطاب، الأنا، الآخر، الوجود... [2] وغيرها، لذلك يرتبط كل مفهوم ببنياته وبوظائفه، وحين ينتقل المفهوم يعاد نسج تلك البنيات والوظائف وفق معايير جديدة، تناسب المقتضيات الفكرية والثقافية والمعرفية للمنطقة التي انتقل إليها،

[1] عمر كوش، أقلمة المفاهيم – تحولات المفهوم في ارتحاله، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2002، ص 40.

[2] المرجع نفسه، ص 40.

وفق أشكال مختلفة أهمها عمليات الترجمة والاقتباس، مما يستلزم إمعان النظر في أوجه المفهوم المختلفة، وخاصة النظر في معانيه اللغوية والاصطلاحية والدلالية، والتأمل في مختلف النتائج والأبعاد التي قد يفضي إليها البيئة الثقافية التي ينتقل إليها. وبتحقق ذلك، يتحقق التواصل الخلاف بين المفهوم والوسط واللسان الذي انتقل إليه، ويكتسب عندئذ المفهوم طابعا مختلفا يغنيه ويجدده، عند توظيفه في شروط معرفية ولغوية جديدة[1]. فإذا نظرنا إلى تاريخ الفلسفة في الفكر الفلسفي عند الجابري وأركون والعروي نجده لا يحضر كمدارس وتيارات بقدر ما يحضر كمفاهيم وأطروحات موجهة باهتمامات تاريخية سياسية ثقافية محلية، وهو أمر يضفي كثيرا من الجهد والمعاناة في هذه الكتابة، فمنذ كتاب "العرب والفكر التاريخي" للأستاذ عبد الله العروي، وقد صدر سنة 1973، إلى مشروعي "نقد العقل العربي ونقد العقل الإسلامي" للأستاذ بن الجابري وأركون، وقد صدرا معا سنة 1984، نجد أنفسنا أمام عينة من الكتابات المتميزة، بانخراطها في الجدل السياسي والتاريخي المرتبط بالظرفية العربية الراهنة، والمتميزة في نفس الوقت بتمثلها لكثير من المفاهيم الفلسفية الحديثة والمعاصرة[2]. فأصبحت هي وغيرها من الفلسفيات النموذج المؤثر في الفلسفة العربية، وحاولت بالتالي التجرد من خصوصيتها المتميزة على مستوى التفكير، لنقل واقع حياة الإنسان العربي بعيدا عن تفكيره، فنتج عن ذلك صراع ثنائي بين الفكر وواقعه، إذ أنهم لم يقوموا بتحليل وتشخيص لواقعهم الاجتماعي والثقافي والفكري والحضاري، فحسب، بل تجاوزوه إلى نقد ذلك الواقع على كل المستويات ومحاولة تغييره بما يتوافق مع أسس النهضة الجديدة، وإن كان أهمها وعلى الإطلاق هو التغيير في الفكر، سواء من

[1] عمر كوش، أقلية المفاهيم –تحولات المفهوم ارتحالة، مرجع سبق ذكره، ص ص 40-41.

[2] كمال عبد اللطيف، قراءة في الفلسفة العربية المعاصرة، الطبعة الأولى، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1994، ص132.

حيث أسسه أو وسائله وأدواته وآلياته ومناهجه لبناء العلوم والمعارف والصناعات، وتحويل كل تلك المعارف إلى ممارسات عملية.

إذ يتمتع الجدل الفلسفي المتبلور في نصوص أو كتابات أركون، العروي والجابري بكثير من الحيوية، أما فضيلته الكبرى فتتمثل في سعيه للتفكير في زمانه داخل الزمان العام، ومحاولته الاستعانة بجملة من المفاهيم الأساسية في تاريخ الفلسفة، من أجل المساهمة في توسيع الدائرة الدلالية لهذه المفاهيم، وإغناء دائرة النظر الفسلفي في الفكر العربي... إن ما يستقطب الاهتمام في النصوص التي ذكرنا، هو موضوع الهوية والتاريخ، "الهوية والتراث"، "الهوية والحداثة"... إن الأحاديث الفلسفية عن الهوية تعبّر عن درجة من مستوى تطور الوعي العربي أمام وقائع تاريخية تتّسم بالهيمنة الأجنبية وتوابعها. كما أن النصوص المتعلّقة بالحداثة تتميّز بتفكيرها في كيفية تجاوز التأخر التاريخي السائد»[1].

المبحث الأول: أصل المفاهيم في الفكر العربي المعاصر

[1] كمال عبد اللطيف، قراءة في الفلسفة العربية المعاصرة، مرجع سبق ذكره، ص ص 132-133.

1- أصل المفاهيم عند "محمد عابد الجابري":

إن تناول دراسة المفاهيم والأدوات المنهجية وكذا المرجعية المعرفية والمفاهيمية التي تقف وراء فكر ومشروع الجابري، تحيل بالضرورة إلى دراسة وتمحيص الإشكاليات المكونة والمشكلة لبنية الفكر والمشروع، وكذا المفاهيم التي يستعيرها أو يبيعها، أو قد يبدعها أحيانا للدفع بعجلة البحث والتفكير في المشروع، تعتبر تلك المفاهيم المفتاح الأساسي لطرق مختلف الإشكاليات والأفكار والقضايا، ولا شك أن المنهج والمفهوم هما عند "الجابري" الأداة الإجرائية "التي تفي بالغرض" على حدّ تعبيره، والتي يستمدها انطلاقا من مرجعية معرفية ثقافية، وهي في حالة الجابري (كما في حالة أركون،كما سنرى لاحقا) مزدوجة تتمثل في التراث العربي الإسلامي والفكر والثقافة الغربية المعاصرة، الفرنسية منها على الخصوص، مما يجعله يحشد كمّا هائلا من المفاهيم التي تشكل صلب المشروع، ذلك أن الجهاز المفاهيمي والمنهجي الذي يسرقه الجابري هو من التعدد والاختلاف والتنوع ما يصعب نعه الضبط أو الحصر، ولعلّ ذلك لا يشكل ضعفا أو عيبا في فكر الباحث بل هو علامة القوة والمتانة، «فاختلاف المناهج يحمل في ذاته دلالة قوية على قوة الفعالية والإصرار على النقد والتأويل»[1]. فالمنهج عند الجابري يرتبط وظيفيا وإجرائيا بالمفهوم الموظف من قبل الباحث إلى درجة أن اختيار المفاهيم وطريقة توظيفها يصبح في أحد أشكاله طريقة منهجية، ولابدّ من الملاحظة أن الجابري يوظف، المفاهيم في أبحاثه ضمن ما يسمّيه بـ "الملاءمة" و"المناسبة" أو "الإيفاء بالغرض"، وهو يقول في ذلك: «إن ما يهمّني من المفهوم هو أولا وقبل كل شيء مدى إجرائيته بالنسبة إلى موضوعي، أي مدى مطاوعته

[1] محمد علي كبسي، قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر، المؤسسة العربية للناشرين المتحدّين، تونس، الطبعة الأولى، 1989، ص 146.

للموضوع الذي أريد أن أوظفه فيه (...) وبعبارة أخرى أن المسألة هنا محكومة بـ"المناسبة" و"الملاءمة" أي بمدى كون المفهوم "يفي بالغرض (Pretinent)»[1]. فكثيرا ما يتحول المفهوم في مشروع الجابري إلى موضوع للفكر، أو هو إشكالية فكرية ونرى ذلك خصوصا بالنسبة لمفهوم التراث والفكر والعقل.

وأما التراث فإن محمد عاب الجابري يرى أن ثمة ثلاث طرائق رئيسية في التعامل مع التراث العربي الإسلامي، تتخذ ثلاث صور منهجية وهي: الطريقة التقليدية، والطريقة الاستشراقوية، والطريقة الماركسية.

فالطريقة التقليدية أو التراثية هي التي تقرأ التراث بالتراث، كما يتبيّن ذلك عند علماء الدين لتقليديين الذين ينطلقون من تصورات تراثية أو سلفية، أمثال العلماء المتخرّجين من المعاهد الأصلية، كجامع القرويين بالمغرب، والأزهر بمصر، والزيتونة بتونس. ويتّسم هذا التعامل مع ذلك التراث بالرؤية السلفية الماضوية وغياب الروح النقدية العلمية وفقدان النظرة التاريخية، ويعني هذا –حسب الجابري– «أن الصورة العامة التي نجدها عند هؤلاء عن المعرفة بالتراث، بمختلف فروعه الدينية واللغوية والأدبية، تقوم على منهج يعتمد ما سبق، أن أسميناه بالفهم التراثي للتراث. الفهم الذي يأخذ أقوال الأقدمين كما هي، سواء تلك التي يعبرون فيها آراءهم الخاصة أو التي يرون من خلالها أقوال من سبقوهم. والطابع العام الذي يميز هذا النوع من المنهج هو الاستنساخ والانخراط في آفتين اثنتين: غياب الروح النقدية، وفقدان النظرة التاريخية. وطبيعي، والحالة هذه، أن يكون إنتاج هؤلاء هو "التراث يكرر نفسه"، وفي الغالب بصورة مجزأة ورديئة»[2]. ويعني أن هذا

[1] الجابري، التراث والحداثة، مصدر سبق ذكره، ص 298.

[2] محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص 77.

الصورة التقليدية تتسم بالطابع الديني الماضوي وغياب النزعة النقدية الموضوعية، والارتكان إلى التعامل اللاتاريخي مع التراث العربي الإسلامي.

أما الطريقة الثانية، وهي الطريقة الاستشراقوية، فتظهر لدى المستشرقين أو المستعمرين الغربيين من جهة، أو الدارسين العرب التابعين لهم من جهة أخرى، فتمتاز هذه الصورة بتكريس النزعة الاستعمارية ومعاداة العقلية السامية، والغض من قيمتها على المستوى المعرفي والعلمي، ويتمظهر هذا في عدم اعتراف بعض المستشرقين بالفلسفة الإسلامية، والانتقاص من علم الكلام والتصوف الإسلامي، لأن العقلية السامية غير قادرة على التجريد، والتركيب، وبناء الأنساق الفلسفية الكبرى، وجودا ومعرفة وأخلاقا، كما يذهب إلى ذلك المستشرق الألماني "رينان"، ومن جهة أخرى، تمسك المستشرقون الغربيون منذ القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين بالدفاع عن المركزية الأوربية، باعتبارها نموذجا للمعرفة والعلم والحقيقة، وقد انطلق هؤلاء الدارسون من مناهج فيلولوجية أو تاريخية أو ذاتية، ويعني هذا أن المستشرق صاحب المنهج التاريخي: «يفكر شموليا في الفلسفة الإسلامية لا بوصفها جزءا من كيان ثقافي عام، هو الثقافة العربية الإسلامية، بل بوصفها امتدادا منحرفا أو مشوها للفلسفة اليونانية، وبالمثل، يفكر في النحو العربي ومدارسه، يوجهه هاجس ربطها بمدارس النحو اليونانية في الإسكندرية أو برغام وبيان تأثرها بالمنطق الأرسطي، كما لا يتردد في ربط الفقه الإسلامي، نوعا من الربط، بالقانون الروماني وما خلفه في المنطقة العربية من آثار وأعراف»[1].

كما تعكس دراسات الباحثين العرب ذات الطابع الاستشراقي والاستغرابي مدى التبعية الثقافية والفكرية للغرب، ومن ثم، تعتمد هذه الصورة على الفهم الخارجي لمفهوم التراث، وفي هذا الصدد يقول الجابري: «فالصورة العصرية

[1] محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص 80.

الاستشراقوية الرائجة في الساحة الفكرية العربية الراهنة عن التراث العربي الإسلامي، سواء منها ما كتب بأقلام المستشرقين أو ما صنف بأقلام من سار على نهجهم من الباحثين والكتاب العرب، صورة تابعة. إنها تعكس مظهرا من مظاهر التبعية الثقافية، على الأقل على صعيد المنهج والرؤية»[1].

أما المستشرق الفيلولوجي الغربي، فيبحث عن جذور جينيالوجية الثقافة العربية الإسلامية، فيعيدها إلى مصادر يونانية أو هندوأوربية. ويعني هذا أن: «المستشرق المغرم بالتحليل الفيلولوجي، فهو عندما يتّجه إلى الثقافة العربية الإسلامية، بنظرته التجزيئية، لا يعمل على رد فروعها وعناصرها إلى جذور وأصول تقع داخلها، أو على الأقل مقروءة بتوجيه من همومها الخاصة، بل هو يجتهد كل الاجتهاد في رد تلك الفروع والعناصر إلى أصول يونانية، أو عندما تعوزه الحاجة إلى أصول هندوأوربية، الشيء الذي يعني المساهمة ولو بطريقة غير مباشرة، في العملية نفسها، عملية خدمة "النهر الخالد"، فهو الفكر الأوربي الذي نبع أول مرة من بلاد اليونان»[2]. أما المستشرق الذي يستخدم المنهج الذاتوي في دراساته وأبحاثه، فيميل إلى شخصيات معينة، فيتعاطف معها دفاعا ومناصرة ومؤازة، من دون أن يدلي في ذلك بحجج موضوعية، ترجح وجهة نظره الصائبة، وتقنعنا بأطروحته الفكرية أو تصوراته الحجاجية، وفي هذا السياق، يقول الجابري: «أما المستشرق صاحب المنهج الذاتوي فإنه، على الرغم من تعاطفه مع بعض الشخصيات الإسلامية، كتعاطف ماسينيون مع الحلاج، أو هنري كوربان مع السهروردي، فإنه يبقى مع ذلك موجها من داخل إطاره المرجعي الأصلي، إطار المركزية الأوربية، مشدودا إليه، غير قادر ولا راغب في الخروج عنه، أو القطيعة معه،

[1] المصدر نفسه، ص ص 80-81.

[2] المصدر نفسه، ص 81.

إنه يتمرد على حاضره الأوربي، يتمسك بماضيه، فيعيشه رومانسي عبر تجربة هذه الشخصية أو تلك من الشخصيات الروحانية في الثقافة العربية الإسلامية، وقد يذهب إلى أبعد من هذا فيطالب من خلال تلك التجربة، استعادة روحانية الغرب مما لدى الشرق»[1]. ومنه فإن هذا المستشرق الغربي حينما يطبق المنهج الذاتوي في تعامله مع التراث العربي الإسلامي، فإنه ينطلق في ذلك من رؤية رومانسية قائمة على الانبهار بسحر الشرق والاندهاش بعجائبه الخارقة.

الطريقة الثالثة وهي الصورة الماركسية التي تعتمد على المادية التاريخية في تعاملها مع التراث، وهي صورة أيديولوجية لمفهوم التراث، وتشتغل بدورها ضمن الرؤية المركزية الأوربية، ويمثل هذه النظرية على سبيل التمثيل: حسين مررة، والطيب التزيني،... وتمتاز هذه الصورة المارسية عن الصورة الاستشراقوية: «كونها تعي تبعيتها للماركسية، وتفاخر بها. ولكنها لا تعي تبعيتها الضمنية للإطار نفسه كمنهج مطبق، وليس كمنهج للتطبيق، مؤطرة هي الأخرى داخل إطار المركزية الأوربية: إطار عالمية تاريخ الفكر الأوربي، بل التاريخ الأوربي عامة، واحتوائه لكل ما عداه، إن لم يكن على صعيد المضمون والاتجاه، فعلى الأقل، وهذا أكيد، على صعيد المفاهيم والمقولات الجاهزة. وهذا يكفي ليجعل الصورة الماركسية لتراثنا العربي الإسلامي تقوم هي الأخرى على الفهم من خارج لهذا التراث، مثلها مثل الصورة الاستشراقوية سواء بسواء»[2].

ويرى محمد عابد الجابري في دراساته الفكرية والفلسفية المختلفة بأن التراث العربي الإسلامي يتمظهر بشكل جليّ في العقيدة، والشريعة، والأدب وعلم الكلام، والفلسفة، والتصوف... ويمتد من القرن الأول حتى قبل عصر الانحطاط،

[1] محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص 81.

[2] محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص ص 81-82.

ولكن دون تحديد دقيق لبدايته، نظرا لاختلاف العلماء حول بداية تراجع المسلمين وانحطاطهم، ولكن ما يهمنا -يقول الجابري-: «هو اتفاق الجميع على أن التراث هو قوة من إنتاج فترة زمنية تقع في الماضي، وتفصلها عن الحاضر مسافة زمنية ما، تشكلت خلالها هوة حضارية فصلتنا، وما زالت تفصلنا عن الحضارة المعاصرة، الحضارة الغربية الحديثة، ومن هنا، ينظر إلى التراث على أنه شيء يقع هناك فعلا، ما يميز التراث العربي الإسلامي في نظرنا هو أنه مجموعة عقائد ومعارف وتشريعات ورؤى، بالإضافة إلى اللغة التي تحملها وتؤطرها، تجد إطارها المرجعي التاريخي والإبستيمولوجي في عصر التدوين (القرن الثاني والثالث الهجري) وامتداداته التي توقفت آخر تموجاتها مع قيام الإمبراطورية العثمانية (في القرن العاشر للهجرة) السادس عشر ميلادي، أي مع انطلاق النهضة الأوربية الحديثة. وإذا، فالتراث العربي الإسلامي، منظور إليه من داخل منظومة مرجعية تتخذ الحضارة الراهنة، حضارة القرن العشرين، نمط استناد لها – هو إنتاج فكري وقيم روحية دينية وأخلاقية وجمالية... تقع هناك فعلا. أي: خارج الحضارة الحديثة، ليس فقط بوصفها منجزات مادية وصناعية، بل أيضا بوصفها نظما معرفية ومنظومات فكرية وأخلاقية وجمالية... وبما أننا نعيش هذه الحضارة -على الأقل منفعلين إن لم نكن مستلبين- ونحلم بالانخراط الواعي الفاعل فيها، فإنه لا بد من أن نشعر – وهذا هو حاصل فعلا أننا نزداد بعدا عن تراثنا بازدياد ارتباطنا مع هذه الحضارة، وإن المسافة بين هناك وهنا تزداد اتساعا وعمقا. وهذا الشعور يغذي في فريق منا الحنين الرومانسي إليه، وفي الوقت نفسه، ينمي في فريق آخر منا الرغبة في القطيعة معه، والانفعال التام عنه»[1].

[1] محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص ص 83-84.

ويعد كتاب "نحن والتراث" للجابري نموذجا للمنهجية ذات البعد الثلاثي: قراءة بنيوية داخلية، وقراءة تاريخية، وقراءة إيديولوجية بغية تقسيم قراءة معاصرة للفلسفة الإسلامية مشرقا ومغربا، من خلال التركيز على بعض الفلاسفة، مثل: الفرابي، وابن سينا، وابن باجة، وابن رشد، وابن خلدون، وقد استعار ووظف الجابري في كتابه هذا، في قراءة ودراسة التراث العربي الإسلامي، مفهوم "القطيعة الإبستيمولوجية" الذي ورد لأول 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. ولكن ما يعنيه الجابري "بالقطيعة الإبستيمولوجية هنا أنه: «لا بد من الإشارة أولا إلى أن القطيعة الإبستيمولوجية لا تتناول 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 لا علمي لا تاريخي، هو ذاته من رواسب الفكر التراثي في الانحطاط، القطيعة الإبستيمولوجية 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 ويتغيّر، وعندما يكون الاختلاف عميقا وجذريا، أي عندما يبلغ نقطة اللارجوع، النقطة التي لا يمكن الرجوع منها إلى الطريقة السابقة، نقول: إن هناك قطيعة إبستيمولوجية»[1]. ويضيف الجابري قائلا: «نحن لا ندعو، إذن، إلى القطيعة مع التراث «القطيعة بمعناها اللغوي... كلا إن ما ندعو إليه هو: التخلي عن

[1] د. محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مصدر سبق ذكره، ص 28.

الفهم التراثي للتراث (...) إن القطيعة التي ندعو إليها ليست القطيعة مع نوع من العلاقة مع التراث، القطيعة التي تحوّلنا من "كائنات تراثية" إلى كائنات لها تراث»[1].

إن هذه القطيعة الإبستيمولوجية يريدها الجابري من أجل تجاوز "السائد من القراءات" و"من أجل تحقيق قراءة" موضوعية "التراث.

يبدو أن استعمال الجابري لهذا المفهوم، لم يمر دون أن يثير التحفظ لدى الباحثون المغاربة، حيث نبهوا إلى خطورة التمادي في التوظيف العشوائي للمفاهيم، بدعوى "إجرائيتها"، وأثاروا الكثير من التساؤلات حول: «ما هي الإبستيمولوجيا»[2]، و"مهام الإبستيمولوجيا"[3] و"آفاق البحث الإبستيمولوجي في المغرب"[4]، و"حدود البحث الإبستيمولوجي"[5]. وبعد أن شخّصوا الحالة الراهنة للدراسات الإبستيمولوجية بالمغرب لاحظوا طغيان الباشلارية عليها، لذلك فقد دعوا إلى الخروج من شرنقة الباشلارية والانفتاح على ما ينتج من قضايا إبستيمولوجية داخل الدائرة الأنجلوساكسونية.[6]

---

[1] المصدر نفسه، ص 29.

[2] محمد وقيدي، ما هي الإبستيمولوجيا، دار الفكر العربي، بيروت، 1983، ص24.

[3] محمد وقيدي، إشكاليات المنهج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية (مؤلف جماعي)، الطبعة الأولى، دار توبقال، الدار البيضاء، 1987، ص 10.

[4] سالم يفوت، بحث قدم إلى ندوة الفكر الفلسفي في المغرب المعاصر، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، 193، ص 71.

[5] عبد السلام بن عبد العالي، التراث والهوية، الطبعة الأولى، دار توبقال، الدار البيضاء، 1987، ص62.

[6] ينظر: سالم يفوت، بحث قدم إلى ندوة الفكر الفلسفي بالمغرب المعاصر، مرجع سبق ذكره، ص145 وما بعدها.

لكن المعنى والمدلول الذي نلمسه في خطاب الجابري يوضح في مكان آخر: «إن الدراسات الإبستيمولوجية هي دراسات نقدية أساسا، والفكر الإبستيمولوجي هو فكر نقدي يقوم على نقد العلم للكشف عن مسبقات الفكر العلمي وخطواته وآلياته (...) 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 ما لا تحمله، الشيء الذي تمنعنا منه الإبستيمولوجيا نفسها من حيث هي نقد المفاهيم، ولهذا النوع من التوظيف للمفاهيم»[1].

على هذا الأساس ينظر الجابري إلى العقل العربي أي نظرة علمية معاصرة تستند إجرائيا إلى التقسيم الذي يضعه الفيلسوف الفرنسي «أندريه لالاند"، حيث انطلق محمد عابد الجابري في كتابه "نقد العقل العربي"[2] من مقولات وثنائيات مسلّم بها، معتبرا أن العقل العربي الذي تكوّن وتشكل داخل الثقافة العربية الإسلامية، وعمل هذا العقل في ذات الوقت على إنتاجها، بحاجة إلى عملية نقد واسعة، دون أن يقدم تحديدا واضحا لمفهوم العقل وفق مقتضيات البحث العلمي الفلسفي. ثم ميّز بين أقسام ثلاثة لهذا العقل: برهاني وبياني وعرفاني، وأشاد فيما بينها تقابلات ميتافيزيقية في ثنائيات مثل: (عقل برهاني: عقل بياني). و(عقل بياني/ عقل عرفاني)، توالد منها ثنائيات خرى: (عقل سني/

[1] الجابري، التراث والحداثة، مصدر سبق ذكره، ص ص 258-259.

[2] محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي، الجزء الأول، ص74. وتكوين العقل العربي، الجزء الثاني، ص69. وبنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، سنة 1986، ص91.

عقل شيعي)، و(عقل المغرب/ عقل المشرق)...الخ وهذا يساير اختياره لثنائية أندريه لالاند: (العقل المكوِّن/ العقل المكوَّن) كنقطة انطلاق لنقده[1]. ولا شك أن مفهوم النقد يحضر هنا بكل حمولته الأنوارية (نسبة إلى فلسفة الأنوار) وتحديد المعنى الفلسفي الكانطي في مشروعه النقدي للعقل، الذي خصص له مؤلفات عديدة، منها: نقد العقل الخالص (1781) ونقد العقل العملي (1788)، ونقد ملكة الحكم (1790)، فإذا كانت الممارسة النقدية في الغرب الأوربي تعتبر تقليدا راسخا، تدعمه التقاليد السياسية، وترسخه المنظومات الفسلفية، منذ عصر النهضة، فإن الأمر يختلف في العالم العربي، فالنقد في العادة بكونه أداة هدم وتفويض، وتغفل جوانبه الإيجابية البناءة، غير أن كتاب الجابري "نقد العقل العربي" يعد أطروحة قوية، تهدم كثيرا من الأوثان، كما أنها تبني بغناها النظري رؤية جديدة في الكتابة عن تاريخ الفكر الإسلامي، والمقصود بذلك تأسيس مناطق نفوذ العقل الإسلامي، في عصر التدوين، حيث نقرأ في جزئه "تكوين العقل العربي": «لقد تشكلت بنية العقل العربي، إذن، في ترابط مع العصر الجاهلي فعلا، ولكن لا العصر الجاهلي كما عاشه عرب ما قبل البعثة المحمدية بل العصر الجاهلي كما عاشه في وعيهم عرب ما بعد هذه البعثة: العصر الجاهلي بوصفه زمنا ثقافيا تمت استعادته وتم ترتيبه وتنظيمه في عصر التدوين الذي يفرض نفسه تاريخيا كإطار مرجعي لما قبله وما بعده»[2]. وقد ازداد مشروع نقد العقل العربي تعقيدا وغنى بصدور جزئه الثالث "العقل السياسي العربي"، ويقدم الباحث في مدخل هذا الكاتب أهم المفاهيم التي فكّر بواسطتها ومن خلالها، في العقل السياسي العربي، وعلى سبيل المثال يتحدث الجابري عن مفهوم المجال السياسي،

[1] عمر كوش، أقلمة المفاهيم- تحولات المفهوم في ارتحاله-، مصدر سبق ذكره، ص81.

[2] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، الطبعة الأولى، دار الطليعة، بيروت، 1984، ص61.

ومفهوم اللاشعور السياسي، ومفهوم المخيال الاجتماعي وهي مفاهيم مرجعيتها غربية.

فمفهوم اللاشعور السياسي يستعيره الجابري من كتاب المفكر الفرنسي "ريجيس دوبري" و "نقد العقل السياسي"، والذي هو بدوره يستمدّه من مفهوم اللاشعور" في الدراسات النفسية عند "فرويد"، و"اللاشعور الجمعي" عند "يونغ"، وكذلك مفهوم المخيال الاجتماعي الذي هو الآخر استعاره ن علم الاجتماع المعاصر، ليوظفها هذه المفاهيم وغيرها بكثير من الاستقلالية، حيث يقول: «إن العقل السياسي كممارسة وكإيديولوجيا، وهو في الحالتين ظاهرة جمعية، إنما يجد مرجعيته في المخيال الاجتماعي وليس في النظام المعرفي، النظام المعرفي يحكم الفعل المعرفي.

أما المخيال الاجتماعي بما أنه منظومة من البداهات والمعايير والرموز، فهو ليس ميدانا لتحصيل المعرفة بل هو مجال لاكتساب القناعات، مجال تسود فيه حالة الإيمان والاعتقاد وهكذا فإن كان النظام المعرفي هو جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات التي تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية، فإن المخيال الاجتماعي هو جملة من التصورات والرموز والدلالات والمعايير والقيم التي تعطي للإيديولوجيا السياسية، في فترة تاريخية ما، ولدى جماعة اجتماعية منظمة، بنيتها اللاشعورية»[1].

وفي فصل لاحق يورد مفهوم الكتلة التاريخية، وهو مفهوم استعمله "غراميشي"، ويوظفه الجابري في سياق تحليله لبعض مراحل التاريخ الإسلامي،

[1] الجابري، العقل السياسي العربي – محدداته وتجلياته–، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1990، ص13.

بالإضافة إلى مفاهيم أخرى مستمدة من التراث، مثل: القبيلة والغنيمة والعقيدة ويعتبرها المؤلف من ثوابت العقل السياسي العربي.

بالإضافة إلى أن الجابري يقر بصراحة، وأيضا بشكل نقدي، عن مرجعية الفكرية والنظرية والثقافية قائلا: «لقد قرأت "كانط" وقرأت "باشلار" وقرأت "فوكو" وقرأت غيرهم من الفلاسفة والكتاب الأوربيين، كما قرأت "ديكارت وسبينوزا وليبنز ولوك وهيوم، وقرأت أفلاطون وأرسطو، وقرأت أيضا وبدرجة أكبر ابن خلدون والغزالي وابن رشد والفرابي وابن سينا والجويني والباقلاني والرازي والطوسي... والقائمة طويلة...

هؤلاء جميعا قد مارسوا نوعا من النقد، كل على شاكلته وكل حسب موضوعه، وأنا فيما يبدو لي، وهذا رأي شخصي ذاتي بطبيعة الحال، لا أشعر أني أنتمي إلى واحد منهم بالتخصيص، بل أشعر أنني تلميذ لهم جميعا، قد تعلمت منهم جميعا. وأهم شيء تعلمته منهم هو ما نسميه من آراءهم وتقريراتهم وطرق عملهم. إن هذا الذي نسيته هو الذي أستعمله وأوظفه في ما أكتب.

وبما أن الأمر يتعلق بمنسي، أي شيء صار جزءا من لا شعوري المعرفي، فإنه ليس بإمكاني قط أن أعطيه اسما بربطه بهذا "الأب" أو بذاك إنه حصيلة "ثقافة" الفرد، حصيلة تكوّنه. هذا من جهة، ومن جهة أخرى أحب أن أؤكد هنا أن الناقد لا يختار أستاذه ولا نموذجه، إن ما يحصل هو أن الموضوع الذي نتعامل معه هو الذي يفرض علينا نوع القد الملائم، ولكي ندرك هذا يجب أن نتساءل: ما هو النقد؟»[1].

[1] الجابري، الحداثة والتراث، مصدر سبق ذكره، ص322.

2- أصل المفاهيم عند "محمد أركون":

إنّ التعدد والاختلاف الذي يتجلى في كتابات المفكر الجزائري "محمد أركون" يرجع إلى اختلاف مناهله المعرفية وسيرته الذاتية التي تشكلت في الجزائر سواء على الصعيد الثقافي، لانتمائه إلى الثقافة العربية والأمازيغية، والطرق الصوفية المتعددة، أو على الصعيد السياسي، من أحزاب الحركة الوطنية، ثم تكونه في فرنسا، في فترة كان «يدرك محمد أركون جيدا أهمية التحولات الأساسية التي تجري في مال الفكر المعاصر ابتداءا من الخمسينات، خاصة التطورات التي حصلت في اللسانيات وفي التاريخ والأنتروبولوجيا والفلسفة، فحاول التفكير في كيفية الاستفادة منها بدون أن يتناسى شروط إنتاج المعرفة العلمية، وشروط إخصاب

حقل الدراسات الإسلامية بواسطة استعارة المفاهيم التي يمكن أن تكفل مساهمة جديدة وجيدة في باب قراءة الحدث القرآني... لهذا السبب يحفل مرجع النص الأركوني بأسماء أهم المفكرين المعاصرين: ماركس، ليفي ستروس، باشلار، ألتوسير، بارت، فوكو، بلانديايي، بروديل، غودوليي، رونيه جيرار، دريدا، بورديو، ريكور... الخ، كما يحفل هذا النص أيضا بمفاهيم مثل: رأس المال الرمزي، الزمن الطويل، التقطيع الميثي، التاريخية، الخطاب السيميائي، اللامفكر فيه، المنسي، المكبوت، البنية العميقة، الإبستيمي... الخ»[1]. كما يرى أركون في العقل الغربي ونتج عن عصر الأنوار تقدم في مختلف المجالات، أنها الطريقة المثلى لدراسة النصوص بالعقل العربي، بتركيزه على الجانب الثيولوجي (Théologie)، حيث يجد فيه أنه آلية تحرر الذات واستقلاليتها عن العقل الكنسي اللاهوتي الذي سيطر في القرون الوسيطية لهذا يهتم أركون بالتراث الإسلامي دون إحداث قطيعة جذرية مع التراث، فمختلف إنتاجاته الفكرية تتناول هذا التراث تناولا نقديا بغية إعادة بلورة العقل الإسلامي.

إلا أن البحث في المشروع الأركوني يوقفنا عند محطة هامة تشكل إحدى مرجعيات المشروع، ألا وهي القرن الرابع الهجري، من خلال "ابن مسكويه" و"التوحيدي" و"العامري"، حيث اعتبرهم أركون أنهم قد امتلكوا نزعة إنسانوية (Humanisme) تحررية اتّسمت بتجاهين: «اتجاه الموضوعات المبحوثة في الدين والاجتماع البشري، واتجاه المنهجية وهي منهجية عقلانية لم تقتصر على الفلاسفة بل شاركهم فيه حتى المتكلمون، بمن في ذلك الأشاعرة...»[2]. فلم يعر اهتماما

[1] كمال عبد اللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، مصدر سبق ذكره، ص 101.

[2] رضوان السيد وآخرون، محمد أركون، المفكر والباحث والإنسان (حلقة نقاشية نظمها مركز دراسات الوحدة العربية) (ندوة)، مرجع سبق ذكره، ص24.

كثيرا بالجوانب الأدبية للثقافة العربية والإسلامية لهؤلاء الأسماء بقدر ا اهتم في تراث التحيدي «بالجوانب غير الأدبية، مثل التجربة الصوفية، والنهم المعرفي وسعة الاطلاع والتحرر من التعصب الديني والتهميش لدى أهل السلطة والنخب الثقافية شأنه في ذلك شأن ابن مسكويه والعامري...»[1]. وما يريد أركون أن ينقل لنا من خلال م ذكرناه أن هناك نوع الانغلاق الذي عرفه القرنين الثاني والرابع الهجري، إلا أنه هناك بزوغ تنويري للإسلام والذي سرعان ما انقضى بالدغمائيات المتجذرة في تلك القرون. ومن ثمة يرى أركون أن الفكر العربي الإسلامي من أجل أن يتخلص من الجمود الذي بات يسيطر عليه، يجب الانعكاس كثيرا في الحداثة الغربية، التي بلغت ذروتها مع فرانسيس بيكون (Francis Bécon) ورونيه ديكارت (Déscartes René)، وغيرهم وكذا فلاسفة الأنوار، وما جاء معها من عقلانية، وتجاوز إمبريالية الذات الإلهية المتعصبة والمسيطرة في التقدم والتفوق، لذا يدعوا أركون إلى تقفي أثار الحداثة بخطواتها ومراحلها وتحليلها وبسطها من أجل فهمها وذلك للحاق بها ومسايرتها ومن ثمة نقدها وتجاوزها، فيقول: «إذا ما قبل المسلمون المعاصرون أن ينفتحوا على هذه المنهجيات والعلوم الحديثة، فإنهم يستطيعون زحزحة الصخرة من مكانها، وتجديد نظرتهم جذريا للظاهرة الدينية»[2]. وعليه كانت أصول المشروع التجديدي ومنطلقات عند أركون قد تبلورت وتأسست على مرتكزات فلسفية وعلمية منها: البنيوية (Structuralism)، التفكيكية (Déconstruction)، التأويلية (الهرمينوطيقا) (Hermeneutic)، الأركيولوجيا (الحفريات) (Archéologie)... الخ.

[1] المرجع نفسه، ص 25.

[2] محمد أركون، الإسلام أوربا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، الطبعة الثانية، دار الساقي، بيروت، 2001، ص196.

فأركون قد وجد ظالته لتأسيس مشروعه في هذه المناهج الحديثة، بالإضافة إلى تيارات آخران، هما تيارا «إبستيمولوجيا ميشال فوكو (Epistémologie de Michel Fouco)، وتأملاته بشأن السلطة والمعرفة، وتيار الأنتروبولوجيا البنيوية الذي كان يقوده كلود ليفي ستراوس (Claude Lévi Strauss)»[1]، والهدف من انغماس أركون في هذه المناهج هو إعادة النظر في المنظومة العقائدية للمسلمين والاجتهاد في فهم المعيقات الحقيقية لشعار تطبيق الشريعة وفي التفكير الواقعي الذي يعيد رسم حدود تدخل الدين في شؤون الدينية...[2].

وبالرجوع إلى البنيوية وكيف كانت أحد ركائز المشروع الأركوني، ذلك لأنها ركّزت على اللغة، فقد أنصبت مجهودات دي سوسير (de saussure Ferdinand) إلى التوجه نحو استكشاف علاقة اللغة بمضامينها، إذ أنه كان منكبا على «تبيان أن العناصر اللغوية غير معطاة مباشرة، وأن بحثا كاملا يجب إجراؤه للتعرف عليها والاعتراف بها، وإن اكتشافها واكتشاف علاقاتها المتبادلة هما شيء واحد»[3]، فقد غيّر دي سوسير النظرة إلى اللغة، حينما يدرسها، فإن يميّز بين اللغة Langue والكلام Parle، فاللغة هي مجموعة من القواعد التي يلتزم به المتكلمين من أجل التواصل، أما الكلام فهو الاستخدام الفعلي. حيث يقول: «لبيان أن

[1] محمد أركون – المفكر والباحث والإنسان، تحرير عبد الإله بلقريز، (حلقة نقاشية نظمها مركز دراسات الوحدة العربية)، مرجع سبق ذكره، ص22.

[2] شافية صديق، إشكالية النهوض في الفكر الإسلامي المعاصر، الطبعة الأولى، دار قرطبة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2006، ص156.

[3] أندريه نوادري، ميشال أنطوان... وآخرون، مداخل الفلسفة المعاصرة، ترجمة: أحمد خليل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1، فبراير 1998، ص 164.

اللغة لا يمكن أن تكون إلا منظومة من القيم المجردة، يكفي الأخذ في الحسبان اعتبار العنصرين الذين يشاركان في وظيفتها وهما: الأفكار والأصوات...

فكل شيء إنما يتم بين الصورة السمعية والتصور وذلك ضمن حدود الكلمة مقدرة كمجال مغلق موجودا في ذاته»[1]. وبالتالي فإن البنيوية في جانبها اللغوي عند دي سوسير الذي أحدث تصوره غير التقليدي للغة أحدث ثورة عارمة في البحث اللغوي المعاصر، ويظهر لنا الجهود اللسانية المتمحورة حول العناصر التالية:

أ – استخدام مفهوم النسق بكل ما يترتب على ذلك.

ب– أسبقية التحليل التزامني على التحليل التعاقبي[*].

بنية النسق بنية موضوعية تستبعد كل قصد ذاتي أو وعي.

أما الأركيولوجيا كأحد أصول المنهج الأركوني فتتجلى من خلال ميشال فوكو (Michel Foucault) (1926-1984) الذي يعتبر من امؤسسين للبنيوية، وقد اتخذ من المنهج الحفري (الأركيولوجي Archéologie)، هو بلوغ العلمية، وإغفال المفاهيم المحورية التي شكلت تراث الغرب والفلسفات العقنية المثالية، فقد كانت رغبته معلنة في تدمير مفهوم الذات، فقد قدّم بحثه الحفري، بصورة يظهر فيها الغرب عاريا مجردا من حصانته العقلانية والأخلاقية، السياسية

[1] فردنا ندي سوسير، محاضرات في الألسنية العامة، ترجمة: يوسف غازي مجيد النصر، منشورات دار الثقافة جونية، بيروت، الفصل الأول 1984، ص ص 137-139.

[*] المقصود بالمستوى التزامني: هو زمن حركة العناصر فيما بينها، في البنية تتحرك العناصر في زمن واحد هو زمن نظامها، أي أنه يرتبط بما هو متكون وليس بما هو في مرحلة التكون، أي بما هو مكتمل وليس بما يكتمل، والمستوى التعاقبي يرصد التغيرات والتطورات التي تحدث للبنيات عبر الزمن وهذا ما يعرف بالتاريخ الواقعي.

وحتى اللاهوتية، فبدل مفهوم "العقلانية والعقل" نجد مفهوم الجنون، وبدل التواصل الظاهري نجد حقبا وأزمانا لا رابط بينها، ومفاهيم ومعارف لا تقاطع بينها أيضا»[1]. فالتجربة الفوكوية ترفض البساطة وتدعو إلى الممارسة الفكرية الجديدة، والبحث عن منهجيات تناسب الموضوعات المعرفية. لهذا استخدم أركون مفاهيم ومصطلحات فوكو وبخاصة مصطلح الإبستيمية، وبالطبع فإن استخدامه لهذا المصطلح غرضه تحقيب الفكر العربي الإسلامي إبستيمولوجيا[2].

ومثلما اعتمد "فوكو" على مفهوم القطيعة، نجد أركون كذلك يؤكد على هذه القطيعة العميقة بين العصور معرفيا «وعلى غرار فوكو، يلاحظ أن أركون جدد قطيعة بين المعرفة القروسطية»[3]. وبهذا فإن المفاهيم والمصطلحات الإبستيمولوجية كانت حاضرة بقوة في التصور والطرح الأركوني با في ذلك مفهوم القطيعة.

وتتضح لنا التفكيكية كمنطلق لمشروع أركون من ممثلها "جاك دريدا" (Jaque Derrida) (1930-2005)، أحد الفلاسفة الذين أرادوا تكسير الأنساق الميتافيزيقية، منطلقا من سياق علمي حدّده دي سوسير، وذلك بوضع السانيات كركيزة لنقد الميتافيزيقا، فهو يسعى لإيضاح أسس علم الكتابة بحيث: «يشير بعلم الكتابة بوصفه الخيط الموجه العلمي لنقد الميتافيزيقا، بمقدار ما يتصدى لجذور الكتابة الصوتية، أي الكتابة المصوغة على نموذج الكلام، والفعل

[1] عمر مهيبل، من النسق إلى الذات، الطبعة الأولى، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، 2007، ص135.

[2] محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال... أين هو الفكر الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، الطبعة الثانية، دار الساقي، بيروت لبنان، 1995، ص ص6-7.

[3] رون هالبير، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، الجهود الفلسفية عند محمد أركون، ترجمة: جمال شحيد، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 2001، ص45.

مثل هذه الكتابة ليس ملازما للفكر الميتافيزيقي وحسب بل يعود أيضا إلى الأصل ذاته، "دريدا" على يقين أن الكتابة الصوتية هي الوسط الذي تمت فيه المغامرة الميتافيزيقية الكبرى، والعلمية والتقنية والاقتصادية للغرب محدودة في الزمان وتلامس اليوم حدودها»[1].

وما أخذه "دريدا" والمقصود على الكتابة، يحتوي على قواعد لغوية، وذلك من أجل القضاء على سلطة الذات، وبالتالي إلغاء الحواجز التي تميّز الخطاب، ذلك أن الأثر الناتج عن قواعد الكتابة هو الذي يقوم مقام الذات، فدريدا يرى في النص الحافظ، الأساس لكل شيء، عكس الكلام الذي يرى فيه التلاشي والاختفاء، فتفكيك النصوص الميتافيزيقية وتبيان ما يتخللها من التناقض والغموض مهمة ضرورية في قراءة النص حيث يقول 'دريدا': «... يجب أن نقطع شوطا مع الميتافيزيقا، وأن نطرح عليها الأسئلة تظهر أمامها من تلقاء نفسها عجزها عن الإجابة وتفصح عن تناقضها الداخلي، إن الميتافيزيقا ليست نصا واضحا ولا دائرة محددة المعالم والمحيط يمكن أن نخرج منها ونوجه لها ضربات من هذا الخارج (...) وهذه العلمية هي ما دعوته بالتفكيك»[2].

وفق هذا التوجه والمنظور التفكيكي، يدعوا محمد أركون إلى إارة وطرح الأسئلة التي تتعلق باللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه، وذلك دراسة «حرة لا مشروطة للآداب الشعبية في ضوء اللسانيات وعلم الاجتماع والتاريخ والعقلانية

[1] يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة: فاطمة الجيوشي، دمشق، 1955، ص259.

[2] جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، حوار وترجمة: كاظم جهاد، دار تبا للنشر، الدار البيضاء، 1988، ص47.

الملائمة»[1]، بناءا على هذا يلح أركون على ضرورة الاستفادة في إعادة قراءة النص الديني من المناهج العلمية الحديثة.

أما الهرمينوطيقا أو التأويل كمرجعية في المشروع الأركوني، يطلق عليها معنى لفن، ذلك لأنه ينقب ويحفر في النصوص المكونة للتراث الإنسان، فمفهوم «التأويل اليوم أصبح مفهوما عالميا سعى إلى احتضان التراث برمته»[2]، من أجل الكشف واستبيان الحقيقة، ويرتبط فن التأويل خصوصا بإشكالية قراءات الكتابات اللاهوتية والنصوص المقدسة، ولكن تختلف من جيل إلى جيل ليبقى معناها الأصيل فهم النص وتفسيره، بعيدا عن الأطر الإيديولوجية والعقبات الدوغمائية حيث «ينبغي أن نفهم النصوص انطلاقا من النصوص ذاتها وليس اعتبارا من المذهب الذي تنتمي إليه، بحيث لا يوجه المذهب النص، وإنما يستقل هذا الأخير بحقيقته عن كل توجه يسحبه ضمن إطاره الخاص»[3].

ومن خلال ما ذكرناه نقول إن محمد أركون أراد استنهاض الفكر العربي الإسلامي من ركوده وخموله، وذلك باتباع المناهج الغربية لمحو الدوغمائيات اللاهوتية المسيطرة على هذا الفكر، باستعماله للمصطلحات الغربية وتسييرها داخل التراث العربي الإسلامي، إلا أن تأويل النص القرآني مع ما يشوبه من محاذير شرعية وأخرى منهجية، باعتباره عملية عقلية، غالبا ما يصطدم بحرفية النص وقدسيته فيكون الحفاظ عليه أو الإمعان في تأويله ضرورة تقتضي الرجوع إلى

[1] محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، الطبعة الأولى، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1986، ص66.

[2] هاش غيورغ غادامير، فلسفة التأويل الأصول والمبادئ الأهداف، ترجمة: محمد شوقي الزين، الطبعة الثانية، منشورات الاختلاف، 2006، ص 150.

[3] محمد شوق الزين، تأويلات وتفكيكات (فصول في الفكر الغربي المعاصر)، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2002، ص ص 30-31.

أصول اللغة واللسان العربي بعد مراعاة ظروف النص، فقد سعى محمد أركون لإيصال عمله بشتى الطرق دون مراعاة للانتقادات التي كانت تواجهه، فقوله يبرز لنا ذلك: «لطالما سمعت انتقادات في العواصم الأوربية أو الغربية المختلفة لطالما واجهتني في باريس وستراسبورغ (...) وغيرها»[1].

ومن خلال هذا القول نرى أن هاجس "أركون" هو إيصال وبعث مشروعه من أجل النهوض بالواقع والعقل الإسلامي رافضا تغييب التراث الإسلامي «كل الخطابات موجودة في الساحة العربية أو الإسلامية ما عدا خطاب واحد: الخطاب العلمي والتاريخي والفلسفي والأنتروبولوجي عن التراث الإسلامي، هذا هو الخطاب الغائب وغيابه موجع»[2]. ولهذا كان أركون يرفض تغييب الخطاب العلمي وما توصلت إليه العلوم الاجتماعية الإنسانية من مناهج ويحرص على استثمارها في فهم التراث الإسلامي.

[1] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة: هاشم صالح، الطبعة الأولى، دار الطليعة، بيروت، ص24.

[2] محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ترجمة: هاشم صالح، الطبعة الأولى، دار الساقي، بيروت، لبنان، 2011، ص 120.

3- أصل المفاهيم عند "عبد الله العروي":

إن نص عبد الله العروي "العرب والفكر التاريخي"، ثم نصوصه الأخرى المنشورة في عقد الثمانينات، وما بعده، والمقصود بذلك كتب المفاهيم: الحرية، الدولة، التاريخ، الأدلوجة، العقل، تقدم مساهمات متنوعة في كيفيات استيعاب الثقافة العربية لأسئلة ومفاهيم وتيارات ومناهج تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة «وذلك رغم أن الأستاذ عبد الله العروي تلقى تكوينا جامعيا في تخصصين اثنين يرتبطان بوشائج قوية من القربى مع منظومات الفكر الفلسفي، نقصد بذلك التاريخ والفكر السياسي، إلا أن إنتاجه الفكري يعتمد في روحه العامة على مرجعية فلسفية متميزة بانفتاحها على أسئلة الفلسفة السياسية ومعطيات المنزع

الفلسفي التاريخاني، إضافة إلى تشبعه بقيم الفلسفة الحديثة في بعدها الحداثي وروحها التاريخية والنقدية»[1].

يتطرّق العروي إلى مفاهيم تداولها الخطاب العربي كالتاريخانية، الحرية، الأدلوجة، الدولة...الخ والتي كوّنت شعارات العمل العربي، ولذا فإن تحليل هذه المفاهيم ومناقشتها في نظر "العروي" لا «لنتوصل إلى صفاء الذهن ودقة التعبير وحسب، بل... أن نجاعة العمل العربي مشروطة بتلك الدقة وذلك الصفاء»[2]. لذا فإن الاستعمال الغير الواعي بالمفاهيم المتداولة في خطاباتنا العربية، شكل وعيا زائفا، ولا تتم إعادة تركيب هذه المفاهيم أي إعادة تحديد الوعي التاريخي إلا بتحليل المفهوم في تاريخانيته، هذا المفهوم (التاريخنية) الذي تمّ اقترانه بأسماء: هيغل، كانط، وماركس...الخ[3]، ولقولها بالتغير والتطور، فإن أسماء كمورغان، سبنسر، وليفي برول قد التصقت بها لأنه قد فهم منها أنها تفسر التطور الاجتماعي، إلا أن "العروي" يجعل منها منطلق للواقع العربي لتكون بذلك «برنامج سمته الأساسية التأخر قياسا على تاريخ ناجز»[4] لتكون بذلك مشروعا مستقبليا للعرب. لينطلق العروي لف الالتباس الذي قد يفهم من وراء كلمة "تاريخ"، خاصة وأن المفهوم نفسه يستعمل داخل الخطاب الغربي ضمن الإطار المعرفي للخطاب إذ يرى أن:

---

[1] د. كمال عبد اللطيف، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2003، ص29.

[2] عبد الله العروي، مفهوم الحرية، الطبعة السادسة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2002، ص05.

[3] بو دون ريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، الطبعة الأولى، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، 1986، ص131.

[4] عزيز العظمة، بين الماركسية الموضوعية وسقف التاريخ، مناقشة لفكر عبد الله العروي، مجلة دراسات عربية، العدد 03، بيروت، لبنان، 1985، ص 04.

«كلمة تاريخ... تحمل في كل اللغات العصرية، ومنذ القرن الثامن عشر على الأقل معنيين: تعني سلسلة الوقائع الماضية... الواقعة فعلا، وتعني في نفس الوقت الكيفية التي تسرد فيها تلك الوقائع»[1].

إلاّ أن العروي" في نظره ومن الناحية الكرونولوجية (الزمنية)، أن العرب يعدون من الأمم الأولى التي تعرفت على حقل مفهوم كلمة تاريخ بالدلالة المفاهيمية المتداولة الآن في الخطاب التاريخي، «فكلمة تاريخ كلمة عربية، والكلمة الأجنبية أسطوريا، التي كان من الممكن استعارتها، استعملت فعلا لكن في معنى آخر للتعبير عن القصص الخيالية الميثولوجية، التي لا تخضع لقوانين المراقبة والفحص والتحقيق، كحوادث التاريخ القريبة أو البعيدة»[2].

أما مفهوم الإيديولوجية (الأدلوجة)، فمن ناحية النشأة أي ظهور المفهوم فإن فرانسيس بيكون (F. Bacon)، كان قد تطرق في كتابه "الأرغانون الجديد" إلى سؤال عن كيفية التفكير الجيد، ولذا فإن فلاسفة الأنوار ابتداءا من كوندياك قد حوّلوا السؤال إلى "كيف نفكر؟"، ومن ثمة بدأ التفكير فعلم الأفكار وكشفوا عن مجموع الأوهام التي تحول دون الوصول إلى الحقيقة عندئذ فقد «أصبحت الأدلوجة تعني ... تلك الأوهام التي يستغلها المتسلطون ... ليمنعوا عموم الناس من اكتشاف الحقيقة»[3]. فالإيديولجيا مفهوم ظهرت من خلال نقد المفهوم نفسه من قبل فلاسفة الأنوار وهو نفس التجاوز الذي يحاول "ماركس" أن يعمل به أي نقد النقد، وذلك بالرجوع إلى «التاريخ الكوني ... ليميز بين الوعي الصادق أي

[1] عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، الطبعة الثانية، دار التنوير العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1983، ص83.

[2] المصدر نفسه، ص85.

[3] عبد الله العروي، مفهوم الإيديولوجيا، الطبعة الأولى، التنوير للطباعة والنشر، الدار البيضاء، المغرب، 1983، ص29.

الحكم المطابق للواقع، وبين الوعي الزائف أي الإيديولوجية»[1]. فماركس (K. Marx) من خلال نقد فلسفة الأنوار يعطي بعدا آخر للمفهوم، وبهذا مهد ماركس بما يقول العروي لتجاوز نظرية الأنوار. ويمكن توضيح المعنى الدلالي لمفهوم الإيديولوجية من خلال الجدول التالي:[2]

المذهب الأدلوجة	الأنوار	ماركس	نيتشه	فرويد
الفكرة	التقاليد	الأدلوجة	الأوهام	التبريرات
حاملها	الفرد	الطبقة المسيطرة	المستضعفون	الإنسان المتمدن
حقيقتها	الاستبداد	المصلحة الطبقية	الغل	معارضة الرغبة
أساسها	العقل	تقديم التاريخ	استمرار الحياة	الطبيعة الحيوانية

ولكن كان تعامل الخطاب العربي مع المفهوم (أي الأدلوجة) حسب ما يراه العروي، كان في مستويات مختلفة وحسب النموذج المرغوب فيه، ولذا فقد تجلت في ثلاثة مواقف أساسية وهي: «موقف من يضع فكره خارج نطاق المفهوم (و) موقف من يقبل المفهوم بكل مضمناته (وأخيرا) موقف من يستعمله كأداة تحليلية مجردة من أي اختيار فلسفي»[3].

أما الموقف الأول هو موقف رجال النهضة، والموقف الثاني يتضح في الاستعمال الذي يعطيه "نديم البيطار" في كتابه "الإيديولوجية الانقلابية"، والاستعمال الثالث كان "العروي" نفسه قد استعمله لتوضيح صور ومراحل الوعي العربي في كتابه "الإيديولوجيا العربية المعاصرة".

[1] المصدر نفسه، ص35.

[2] المصدر نفسه، ص43.

[3] عبد الله العروي، مفهوم الإيديولوجيا، مصدر سبق ذكره، ص127.

ومفهوم آخر تداوله العروي في كتاباته وخصص له كتاب تحت عنوان "مفهوم الحرية"، الحرية كلمة ومفهوم، صراع وتاريخ كلمة حاضرة في خيال الإنسان، ومفهوم قائم في الكتب، كلمة ومفهوم عاشت في التاريخ وعاشها التاريخ في مسار الإنسان النازع إلى تحقيق الحرية، ذلك أن تاريخ الحرية هو تاريخ الإنسان، وهذا يعني أن الحرية "إنسانية الإنسان"[1].

فبالنسبة للعروي مفهوم الحرية في جذره العربي تأخذ معنى خلقي، هو الذي كان معروفا في الجاهلية وحافظ عليه الأدب، ليأخذ في القرآن معنى قانوني، ذلك أن الإسلام يقيم نظرية في الحقوق الفردية والحريات العامة على أن الله خلق الإنسان مكرما لقوله تعالى: ﴿... ولقد كرمنا بني آدم﴾[2] و ﴿تحرير رقبة مؤمنة﴾[3] و ﴿أو نذرت لك ما في بطني محررا﴾[4]. ومعنى اجتماعي، ومعنى رابع آخر صوفي، أما كلمة حرية في اللغات الأوربية كانت عادي لدى الغربيين في القرن التاسع عشر، والمفهوم كان بديهيا إلى حد أنه لا يحتاج في الغالب إلى تعريف»[5]، إلا أن العروي «يلاحظ أن تتابع هذه المعاني الأربعة يطابق التطور الحاصل في اللغات الأوربية. لقد أوضح نيتشه في "أصول الأخلاق" أن المعنى الأول موجود في أوليات جميع اللغات الآرية كما أن القانون الروماني يستعمل المعنى الثاني والقانون الإقطاعي المعنى الثالث والفلسفة الحديثة (ديكارت، سبينوزا، كانط) المعنى الرابع»[6]

---

[1] محمد علي عبد المعطي ومحمد علي محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، تقديم: محمد علي أبو ريان، دار الجامعات المصرية، القاهرة، مصر، 1976، ص19.

[2] سورة الإسراء، الآية 70.

[3] سورة النساء، الآية 92.

[4] سورة آل عمران، الآية 35.

[5] عبد الله العروي، مفهوم الحرية، مصدر سبق ذكره، ص12.

[6] عبد الله العروي، أنظر هامش مفهوم الحرية، مصدر سبق ذكره، ص13.

وعلى الرغم من ذلك يرى العروي أن المجتمع العربي الإسلامي كان لا يفهم من كلمة حرية ما تفهمه أوربا الليبرالية، وأن كلمة حرية في اللسان العربي الحديث لا تعدوا أن تكون ترجمة اصطلاحية لكلمة أوربية تستعير منها كل معانيها العصرية بدون أدنى ارتباط بجذورها العربية «وإذا كانت كلمة حرية جارية على ألسنة عرب اليوم فمفهومها غير واضح ولا راسخ في أذهانهم وواقعها غير محقق في سلوكهم»[1]، حيث أصبحنا نتغنى بالحرية والديمقراطية في النظم الليبيرالية، ونعيش أزمة في غياب الحوار في حياتنا المعاصرة، لأننا لسنا أحرار في تفكيرنا ولأننا لا نسلم لحق الآخر في الحرية والتفكير والاعتراف بحقه في إبداء الرأي، نواجه الفكر بالسيف والرأي بالاعتقال، والتكفير لكل مخالف في الرأي، أزمة تشعر بها في الهيئات، وتعاني منها التيارات السياسية والأحزاب، ونلمس آثارها من الرأي الواحد، لكن المهم في قضية الحري، بالنسبة للعروي هي: «هو أن تبقى دائما موضوع نقاش، بوصفها نابعة عن ضرورة صياتية، لا بوصفها تساؤلا أكاديميا، مهما تنوعت الحرية، كشعار وكمفهوم وكسلوك، يبقى البحث... وسيلة لتعميق الوعي لمسألة الحرية والاحتفاظ بها على رأس جدول الأعمال لأن الوعي بقضية الحرية هو منبع الحرية»[2].

ولا يخفى على الباحث في فكر عبد الله العروي وجو نظمه تشد فكر الرجل، بحث من السهل عليه أن يروي عدة تعليقات بين عدة مفاهيم، مثل مفهوم الحرية ومفهوم الدولة، ومفهوم العقلانية، ذلك أن لا حرية إلا داخل الدولة ولا حرية غلى حرية العقلانية المسنونة، وهو ما سينعكس على مفهوم الدولة نظرا لوجود علاقات بين المفاهيم تصل حد اللازم، ذلك أن لا دولة حديثة غلا الدولة الديمقراطية، ولا حديثة غلى دولة الحرية والعقلانية ويدمج العروي مفهوم الدول في

[1] المصدر نفسه، ص105.

[2] عبد الله العروي، مفهوم الحرية، مصدر سبق ذكره، ص108.

العقلانية، اعتبارا لثلاثة مفاهيم مركزية تشد فكره وهي الحرية والفردانية والعقلانية بتجلياتها في السياسة والاجتماع والطبيعة، وقد خصص العروي لمفهوم الدولة كتابا خاصا به، إلا أنّه ينبغي التشبيه هنا إلى أن العروي دافع على شكل من أشكال الدولة أو تنظيم سياسي معيّن يراه هو المتمثل في الدولة الحديثة، وهذا باعترافه هو نفسه، بحيث يقول: «لقد كتبت كتابا هو موضوع الدولة ودافعت فيه عن الدولة الإقليمية»[1]، وأحيانا يسميه بالدول "الوطنية الحديث"[2]، وغالبا ما يسميها "الدولة القومية" كما هو الشأن في كتابه مفهوم الدولة وبالتالي فموقف العروي في كتابه "مفهوم الدول" هو موقف دفاعي عن الدولة القومية ضد منتقديها، ومن أجل فهم دفاع عبد الله العروي عن دور الدولة في المجتمعات العربية له في الحقيقة ما يبرره ذلك أنه يمكن تصنيفه من المثقفين الهيغليين اليساريين في العالم العربي، ومن المعلوم أن هذا النوع من المثقفين يكونون غالبا من المدافعين عن الدولة في وجه مناوئيها ونقادها خاصة من الليبراليين... فتراه مثلا من المآخذ التي يسجلها على "أرنست كاسيرز" صاحب كتاب "أسطورة الدولة" أنه يعطى أهمية للدولة في حياة البشر ويصف العروي هذا الموقف بالسلبي[3]. لكن ما هو المنطق الذي يتخذه العروي في تحديد مفهوم "الدولة الحديثة" و"الدولة التقليدية".

لا شك أن اختلاف المناهج أثر على تحديد مفهوم الدولة التقليدية، بحيث وظف المفهوم لأول مرة في "تاريخ الأفكار السياسية"، وقصد به كل نظام سابق على الثورة الفرنسية، واستعمل في مجال فلسفة التاريخ وكان يشير إلى كل

[1] العروي، التعايش بين التقليد والحداثة... غير ممكن (حوار)، مجلة أطروحات، العدد 16، 1990، ص21.

[2] العروي، تأصيل علوم المجتمع -المقارنة والتأويل-، جامعة القاضي عياض، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مراكش، سلسلة الدروس الافتتاحية، الدرس الأول، ص06.

[3] العروي، مفهوم الدولة، الطبعة السابعة، المركز الثقافي العربي" دار البيضاء، المغرب، 2003، ص17.

نظام ينتمي إلى الشرق وأخذت به الأنتروبولوجيا (علم الأناسة)، أخيرا وقصدت به كل نظام غير أوربي»[1]. إلا أنّ العروي يبدي ميلا إلى أفكار "ماكس فيبر" قائلا: «لكن تبقّى استطلاعات ماكس فيبر هي التي تغذي البحث، ذلك أنه لم يعد في استطاعته أحد الاستخفاف بالإشكاليتين الأساسيتين: نشأة الدولة الحديثة في أوربا انطلاقا من الإقطاع.

خصوصية الدولة الأوربية التي تفرض نفسها كمثل على الدول الأخرى التي تسمى لهذا السبب "تقليدية"[2]، ولكن هل يمكن اعتبار "دولة السلطنة" دولة تقليدية وإذا كانت كذلك هل يمكن اعتبار الدولة التقليدية لصيغة بالنموذج الشرقي أما أنه حتى في الغرب يمكن أن نعثر على نموذج للدولة أما عن الدولة الحديثة، فقد بني العروي هذا المفهوم انطلاقا من تصورات علماء الاجتماع، بحيث يصنف علماء الاجتماع أربعة تصورات تعني "الدولة القائمة" النموذج الأول ينفرد به "فريديريك إنجليز" والأنتروبولوجيين وتسمى "بالدولة التاريخية" وهي مرتبطة "بالملكية الخاصة"[3]. وهذا النموذج نشا في أسيا الغربية مبني على نظرية "الحق الإلهي" في الحكم والسلطة "الفردية المطلقة"[4]. أما النموذج الثاني فهو الذي وجد عند 'كارل ماركس' في نقده لفلسفة الحق عند "هيغل" وسماه "التنظيمات الجديدة"، واتخذ ماركس كنموذج لتلك الدولة ملكية "فريدريك الثاني" وإمبراطورية "نابليون الأول"[5]، وهو ما يلمح إليه العروي بمفهوم الدولة الحديثة بعد أن يمزجها بالنموذج الثالث الذي ظهر في اجتماعيات القرن الماضي والذي نوّه بالدولة

[1] المصدر نفسه، ص77.

[2] العروي، مفهوم الدولة، مصدر سبق ذكره، ص77.

[3] المصدر نفسه، ص62.

[4] المصدر نفسه، ص62.

[5] المصدر نفسه، ص62.

الصناعية التي تعطي الأولية للصناعة على الفلاحة في سلم الأولويات، أما النموذج الرابع فهو الذي ظهر أواسط هذا القرن في الاجتماعيات والذي سمي بالدولة المعاصرة التي تعتمد على تداخل العلم والصناعة بالإضافة إلى اعتمادها على وسائل الاتصال السمعية والبصرية والإعلاميات، حتى سمّاه العروي "بالنموذج الإعلاموي"[1].

ينجز العروي كتابه الأخير في سلسلة المفاهيم، "مفهوم العقل، مقالة في المفارقات" من خلال عمليات استدلالية تتقاطع فيها إشكالات التأخر بالإصلاح والحداثة، أي من خلال إشكالية العقلانية والتاريخ، الحداثة في التاريخ، ثم موضوع الموقف من التراث، إنه يستثمر في عمله كثيرا من المعارف، في سياق تأملي، بغية الكشف عن مفارقات الوعي العربي، من ملابسات وتناقضات جراء تضخم المواقف التراثية التي أصبحت عنوانا لاختبارات في السياسة والثقافة والمجتمع، وإسنادها بنزعات توفيقية جديدة، فالعروي ينطلق من رصد هذا الاهتمام المتزايد بالظاهرة التراثية في الفكر العربي بهدف نقدها وبصورة جذرية، فهو يشخص محمد عبده بصورة نموذجية في هذا الكتاب الداعية السلفي الذي حاول البحث عن وسيلة للتصالح بين الماضي والحاضر، مستعملا في ذلك (العروي) «فحص مرجعية محمد عبده، أي مراجعة عدته الفكرية أثناء مواجهته للتاريخ الجديد، والمنطق الجديد، واللغة الجديدة، أي أثناء مواجهته للمشروع الحداثي الغربي... في هذا المستوى من البحث عمل الباحث على ترتيب كثير من مظاهر القول الإسلامي، الكلام والمنطق والتصوف، محاولا اكتشاف منطقها الداخلي في علاقته بالقول

[1] المصدر نفسه، ص79.

الديني كأصل وخلفية مؤسسة لتجليات فكرية متنوعة»[1]. وفي سياق مزيد من البرهنة خصص الأستاذ العروي القسم الثاني من الكتاب، للمدونة الخلدونية، لأن ابن خلدون في نظر العروي كان رائدا في عنايته بالجانب العملي التجريبي، العمران والاقتصاد والحرب، كما بلورتها النصوص الخلدونية بكل ما لها وما عليها، إلا أنه بعبارة الباحث «حصر معنى العقل في التعقل والتعقيل، وحصره هذا هو حصر الجميع، ومن يتولاه اليوم يبقى سجين حدوده، فيتيه في المفارقات»[2].

«إن العقل في نظام الفكر الإسلامي بالنسبة للعروي واحد، والخلافات داخل قلاع الثقافة الإسلامية بين الفقه والفلسفة والكلام والتصور، رغم عنفها في بعض اللحظات ظلت تنشأ (...) على الأطراف والتخوم، لا على المعاقل والحصون، ووظيفة العقل في مختلف تجلياته ومظاهر العقل الإسلامي تجلت في عملية التأويل باعتبارها عملية تطلع إلى الأول والأولي، عقل الأمر والاسم، حيث يكون العلم مطابقا لفقه الأوامر»[3].

وأخيرا، فإن موسوعة المفاهيم التي أصدرها العروي لا تخرج عن روح اختياره الفلسفي الحداثي، فهو يعتبر أن الفكر السياسي الحديث والمعاصر ساهم بكثير من القوة النظرية في تأسيس مفاهيم المشروع السياسي الليبرالي المتمثلة في: الحرية، والدولة، والعقلانية، وأن الفكر السياسي العربي مطالب باستيعاب روح هذه التجربة للتمكن من تجاوز المفارقات التي ترهن المجتمع العربي في أسئلة مزيفة

[1] د. كمال عبد اللطيف، أسئلة الفكر الفسلفي في المغرب، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2003، ص62.

[2] العروي، مفهوم العقل، الطبعة الثالثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2001، ص88.

[3] د. كمال عبد اللطيف، أسئلة الفكر الفلسفي المغرب، مرجع سبق ذكره، ص63.

ومفاهيم مختلطة ومتناقضة بحكم التباعد القائم بين واقعه ومؤسساته الجديدة وبين ذهنيته المحافظة.

المبحث الثاني: تبيِئة المفاهيم في الفكر العربي المعاصر

1- تبيِئة المفاهيم عند "محمد عابد الجابري":

الحديث عن المرجعية الفكرية والنظرية والثقافية التي تقف وراء هذا المفكر أو ذاك يطرح أمامنا سؤالا أساسيا هو سؤال الإبداع؟ أو بصيغة أخرى ما هي الصعوبات وإمكانات وشروط الإبداع في ظل مرجعيات فكرية نظرية ومفاهيمية ومنهجية متعددة تحاصر المفكر العربي من كل جهة؟

يقدم الجابري جوابا ينسجم إلى حد كبير مع مواصفات تفكيره ونظرته لأسلوب التعامل لمختلف المرجعيات وحدود الإبداع وصعوباته قائلا: «الإبداع [في الحقول المعرفية] لا يعني 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 لا بقصد حلّها 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 في

مجال الفكر النظري عامة هو تدشين قراءة جديدة أصلية لموضوعات قديمة، ولكن متجددة»[1]. وانتقال المفاهيم وتبيِئتها عملية تكتسي بعدا معرفيا صارما، وهي دائما محفوفة بالصعوبات،إلا أن الجابري في تلك العملية يتعامل تعاملا واعيا ونقديا مع المفاهيم والأدوات والأفكار، ينقلها ويوظفها توظيفا إبداعيا بعيدا عن كل قولية صنمية، ويقول عن ذلك: «إننا نوظف مفاهيم تنتمي إلى فلسفات أو منهجيات أو (قراءات) مختلفة متباينة، مفاهيم يمكن الرجوع ببعضها إلى كانط أو فرويد أو باشلار أو ألتوسير أو فوكو، بالإضافة إلى عدد من المقولات الماركسية التي أصبح الفكر المعاصر لا يتنفس بدونها. لا نشك أن القارئ المتمرس بهذه الفلسفات والمنهجيات سيلاحظ وله الحق في ذلك، أننا لا نتقيّد في توظيفنا لتلك المفاهيم بنفس الحدود والقيود التي تؤطرها في إطارها المرجعي الأصلي، بل كثيرا ما نتعامل معها بحرية واسعة 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 ما قيمة أي مفهوم إذا كان سيذكر للزينة فقط»[2]. ويضيف أيضا: «إذا استطعنا أن نربط هذه المفاهيم بمرجعياتنا أي أن نبيئها في محيطنا وثقافتنا فإنها ستصبح ملكا لنا تماما يحصل عندما نبتكر نحن مفاهيم جديدة للتعبير عن جانب من جوانب واقعنا، وفي كلتا الحالتين يمارس المفكر هنا البحث بنوع من الاستقلال التاريخي»[3].

فالجابري يشتغل بجملة من المفاهيم: الفعل المعرفي، الحقل المعرفي والأزواج الإبستيمولوجية، كما قسّم الجابري العقل العربي إلى ثلاث حقول معرفية:

[1] الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص33.

[2] الجابري، الخطاب العربي المعاصر –دراسة تحليلية نقدية–، مصدر سبق ذكره، ص12.

[3] الجابري، التراث والحداثة –دراسات ومناقشات، مصدر سبق ذكره، ص187.

– **الحقل المعرفي البياني**: يعتمد على منهج العقلانية الدينية، تؤسسه العلوم المنتمية للموروث الثقافي العربي الخالص، هو نصوص القرآن والحديث وللغة العربية.

– **الحقل المعرفي العرفاني**: له منهج في التفكير لا عقلاني، وهو مستمد من الفكر اليوناني وخصوصا من التيار المسمى بالهرمسية، ويمثله في الثقافة العربية التصوف.

– **الحقل المعرفي البرهاني**: يعتمد كمنهج، العقلانية الفلسفية، وتمثله الفلسفة العربية الإسلامية التي استمدت منهجها من منطق أرسطو، وعاش طورين من التطور:

- ❖ **طور التكوين**: التداخل التكويني الذي عاشت فيه الحقول ذروة التفاعلات.
- ❖ **طور الأزمة**: انطلقت مع مطلع القرن الخامس الهجري، وتوسعت فيه ظاهرة التداخل والمعالجة بين البيان والعرفان.

ثم إن قراءة الجابري تندرج ضمن قراءة شاملة للتراث، تطمح إلى "تدشين القول" فيه لغاية نهضوية –لا تتم في نظر الجابري– «إلا من داخل تراثنا باستدعائه واسترجاعه استرجاعا معاصر لنا، وفي الوقت ذاته بالحفاظ له على معاصرته لنفسه ولتاريخيته حتى نتمكن من تجاوزه مع الاحتفاظ به، وهذا هو التجاوز العلمي الجدلي»[1].

[1] د. الجابري، التجديد لا يمكن أن يتم إلا من داخل تراثنا – من حوار أجراه معه عبد الإله بلقزيز، مجلة المستقبل العربي، العدد 278، 2002.

وكذلك يعني تدشين القول في التراث بالنسبة للجابري: «التحرر من التراث كشرط لنهضتنا، والتحرر من التراث لا يعني الإلقاء به في المتاحف أو في سلة المهملات، كلا: إن ذلك غير ممكن»[1]. وفي رأيه إن التحرر من التراث لا يكون إلا بـ: امتلاكه أولا، ومن ثمة: تحقيقه وتجاوزه. وهو كذلك "تدشين عصر تدوين جديد". بقراءة معاصرة للتراث، أ "جعل المقروء معاصرا لنفسه". –من جهة– ومعاصرا لنا" –من جهة أخرى– بمعنى "فصله عنا" و"وصله بنا". قراءة تعتمد –إذن– الفصل والوصل كخطوتين منهجيتين رئيسيتين»[2].

لكن هذه القراءة، ليست القراءة الوحيدة في راهن الفكر العربي المعاصر، فهناك قراءات تقترح "تأويلا يعطي للمقروء معنى"، وتمثل تيارات فكرية مختلفة، وقد حددها الجابري بالاسم وهي: السلفية الدينية، والليبرالية، واليسارية، والتي رغم تناقضها البين، إلا أن ما يجمع بينها –إبستيمولوجيا– أي من ناحية طريقة التفكير التي تعتمدها كل واحدة منها... فمن ناحية المنهج، تفتقد هذه القراءات إلى الحد الأدنى من الموضوعية، ومن ناحية الرؤية، تعاني كلها من غياب النظرة التاريخية".[3] وهي قراءات كلها في نظر الجابري. «كلها سلفية»[4]... بسبب أنها كلها «تبحث عن سلف تتكئ عليه»[5].

إذن نحن أمام قراءة يقترحها الجابري، تقابل كل السائد من القراءات وتمتاز عنها على النحو التالي:

---

[1] د. الجابري، الخطاب العربي المعاصر، الطبعة الثانية، مصدر سبق ذكره، ص189.

[2] د. الجابري، نحن والتراث، مصدر سبق ذكره، ص ص11-12.

[3] المصدر نفسه، ص16.

[4] المصدر نفسه، ص ص12-16.

[5] المصدر نفسه، ص ص12-16.

قراءة الجابري	السائد من القراءات
معاصرة	سلفية
علمية موضوعية	غير علمية وغير موضوعية
ذات نظرة تاريخية	تغيب عنها النظرة التاريخية (لا تاريخية)

غير أن ما يهم الجابري من قراءته المقترحة ليس فقط تجاوز القراءات السائدة والقطيعة معها، لكن بعد نقدها، بغية التعرف على طريقة التفكير التي تنتجها، أي «الفعل العقلي اللاشعوري الذي يؤسسها»[1]... و«هو الذي يمهد الطريق لقيام قراءة علمية واعية»[2].

و"الفعل العقلي" الذي يدعو الجابري إلى نقده، هو آلية القياس "قياس الغائب على الشاهد" الذي اعتمد منهجا في إنتاج المعرفة في الثقافة العربية إبان ازدهارها، محكوما بشروط كانت تراعى، وبه قننوا الفقه وأصوله، ووضعوا قواعد النحو واستعمله علماء الكلام وغيرهم، لكن بعد الإفراط في استعماله والتفريط في شروط استعماله، منذ عصور الانحطاط، وإلى الآن، أصبح يمارس في الثقافة والفكر العربيين بطريقة آلية لا شعورية، واستمرار العقل العربي في اعتماده على هذه الآلية الذهنية في إنتاج المعرفة، قد ترتب عنه «نتائج خطيرة منها إلغاء الزمان والتطور، فالحاضر، كل "حاضر" يقاس على الماضي، وكأن الماضي والحاضر والمستقبل، عبارة عن بساط ممتد، لا يتحرك ولا يتموج. عبارة عن زمان راكد، ومن هنا لا تاريخية الفكر العربي»[3].

[1] د. الجابري، نحن والتراث، مصدر سبق ذكره، ص ص16- 18.

[2] المصدر نفسه، ص ص16- 18.

[3] المصدر نفسه، ص19.

إن "قياس الغائب على الشاهد" -بوصفه نشاط ذهنيا- هو جزء من بنية العقل العربي، الذي يدعو الجابري إلى فحصه بدقة ونقده بكل صرامة، قبل الدعوة إلى تجديده أو تحديثه، فالمسألة -بالنسبة للجابري- ليست مسألة بحث عن منهج أو اختيار منهج دون الآخر، بل المسألة هي «فحص العملية الذهنية التي سيتم بواسطتها ومن خلالها تطبيق المنهج -أي منهج- المسلة الأساسية هي نقد العقل لا استخدام العقل بهذه الطريقة أو تلك»[1]. فتحديد العقل العربي أو تحديثه، يعني في المنظور الذي يتحدث منه الجابري «إحداث قطيعة إبستيمولوجية تامة مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط وامتداداتها إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر»[2].

نحن إذن أمام مسألتين، تؤطران منهج الجابري في التعامل مع التراث ومع نقد العقل العربي:

- المسألة الأولى: القطيعة الإبستيمولوجية.
- المسألة الثانية: الفصل والوصل (الموضوعية والاستمرارية).

والقطيعة التي عناها الجابري، هي «قطيعة تمس في آن واحد المنهج والمفاهيم والإشكالية»[3]، حيث يرد على الخلاف الذي بينه وبين منتقديه حول توظيفه (الجابري) لمفهوم "القطيعة الإبستيمولوجية" لم يتجاوز عتبة الاستخدام اللفظي، بقوله: «صحيح أن القطيعة الإبستيمولوجية مفهوم باشلار، استعمله باشلار في تاريخ العلم حيث أعطاه معنى محدود بحدود التاريخ ولكنني أخذت هذا المفهوم واستعملته في مجال آخر وهو تاريخ الفلسفة، وفي تاريخ فلسفة خاص هو

[1] د. الجابري، نحن والتراث، مصدر سبق ذكره، ص20.

[2] المصدر نفسه، ص20.

[3] الجابري، التراث والحداثة، مصدر سبق ذكره، ص261.

تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية التي بيّنت طبيعتها كما أفهمها، باعتبارها قراءات مستقلة متوازية لفلسفة معينة، وبذلك فلا تاريخ لها، هكذا وظفت المفهوم توظيفا جديدا في مجال آخر، وهو بالنسبة لي مفهوم إجرائي مكنني من أن ألاحظ أشياء لم أكن ألحظها من قبل طرحه كأداة لعمل»[1]. وقد وظف الجابري مرة أخرى، المفهوم نفسه (القطيعة الإبستيمولوجية) حين ربط الدعوة إلى تجديد الفكر العربي أو تحديثه بكسر بنية العقل المنحدر من عصور الانحطاط وامتداداتها إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر و«إحداث قطيعة إبستيمولوجية تامة معها»[2]. والقطيعة هنا تتناول "الفعل العقلي"، أي طريقة الإنتاج النظري التي كانت معتمدة قديما وهي قياس الغائب على الشاهد، وعليه فالجابري يدعو إلى «ضرورة القطيعة مع الفهم التراثي للتراث... إلى قطيعة مع نوع من العلاقة مع التراث، القطيعة التي تحولنا من كائنات تراثية إلى كائنات لها تراث»[3].

وقد نبّه الجابري وهو يعرض منهجه لقراءة التراث، القراءة التي يريدها أن تكون متجاوزة بل قاطعة مع السائد من القراءات، نبّه إلى أن القاعدة الذهبية في هذه الخطوة الأولى هي «تجنب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ، يجب التحرر من الفهم الذي تؤسسه المسبقات الذاتية أو الرغبات الحاضرة يجب وضع كل ذلك بين قوسين والانصراف إلى مهمة واحدة هي استخلاص معنى النص من ذات النص»[4]. وبناءا عليه نلمس مدى التزام الجابري بهذه القاعدة الذهبية في دراسته للخطاب الصوفي، ولقد انتهج إستراتيجية محكمة للتأسيس للأصل الهرمي

[1] المصدر نفسه، ص262.

[2] الجابري، نحن والتراث، مصدر سبق ذكره، ص20.

[3] المصدر نفسه، ص21.

[4] الجابري، التراث والحداثة، مصدر سبق ذكره، ص262.

للتصوف الإسلامي بناءا على بيستيمولوجيا: المعقول واللامعقول من خلال التوظيف الديني والتاريخي.

أ – التوظيف الديني ← التوحيد/ الشرك.

ويقسم الجابري كل التراث العربي الإسلامي إلى:

معقول ديني عربي / لا معقول عقلي غير عربي

البيان / العرفان (التصوف)

↓ ↓

التوحيد الشرك.

فالتوظيف الديني يستهدف التأصيل للتصوف خارج العقيدة الإسلامية باعتباره "شرعا".

ب – أما التوظيف التاريخي: فيستهدف التأصيل المكاني لذلك "الشرك" خارج المكان العربي الأصلي والأصيل، لذا فإن الجابري يقترح مسارا تاريخيا للفلسفة اللاعقلانية أو "للعقل المستقيل" بالموازاة مع المسار التاريخي "الرسمي" للفلسفة المعتمدة، وغايته من هذا الاقتراح هو إيجاد أصل "للعقل المستقيل" أو اللامعقول[1]، خارج الفلسفة اليونانية الرومانية (العقلانية)، يقول الجابري: «أنه في مقابل التاريخ الرسمي للفلسفة والمتجه من أثينا إلى روما والمتفرع من أرسطو إلى أفلوطين ثم على شراح أرسطو يمكن كتابة تاريخ آخر لنفس الفلسفة القديمة يكمل الأول ولا يلغيه ولكنه ينافسه ولا يصارعه، تاريخ يتجه من أثينا إلى أفامية وينحدر من فيثاغورس وأفلاطون إلى نومينوس لينتقل عبر تلامذته والمتأثرين به إلى كل الاتجاهات الصوفية

[1] الجابري، التراث والحداثة، مصدر سبق ذكره، ص262.

والباطنية والإشراقية التي عرفها الفكر العربي الإسلامي مشرقا ومغربا، ولكن أفامية لم تكن المصدر الوحيد الذي انطلق منه هذا التيار الغنوصي اللاعقلاني فلنحذر – إذن– الشجرة التي تخفي الغابة ولنتجه إلى مصدر آخر كان أكثر غنى بألوان اللامعقول، إلى الإسكندرية موطن الهرمسية»[1]. وعليه فإن التصوف بوصفه ظاهرة (عقيدة وسلوكا) بمنظور الجابري ليس أصيلا في المجال الإنتاجي للعقل العربي سواء في الجاهلية أو في الإسلام بل هو من إنتاج عقل آخر، وهذا ما يستهدفه الجابري بمشروعه "نقد العقل العربي" بقصد التحرر من مكونات العقل العربي والتصوف إحدى هاته المكونات وبنية من بنياته، وذلك لغاية نهضوية كما يراها الجابري، باعتبار مشروعه "نقد العقل العربي" هو مشروع نهضوي هادف ذو قضية وذو موضوع.

وأما موضوعه: فهو نقد العقل العربي «بمراجعة شاملة لآلياته ومفاهيمه وتصوراته ورؤاه»[2].

وأما قضيته: «إن قضيتنا التي تنحاز إليها هي العقلانية»[3].

وأما هدفه: «مشروعنا هادف إذن فنحن لا نمارس النقد من أجل النقد بل من أجل التحرر مما هو ميت ومتخشب في كياننا العقلي وإرثنا الثقافي لفسح المجال للحياة كي تستأنف فينا دورتها وتعيد فينا زرعها»[4].

[1] الجابري، التراث والحداثة، مصدر سبق ذكره، ص263.

[2] الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، بيروت، لبنان، يناير 1988، ص05.

[3] المصدر نفسه، ص07.

[4] المصدر نفسه، ص141.

فالمشروع كله –إذن– يتمحور حول ثلاث مهام قاسمها المشترك: "العقل" هي:

1 – نقد العقل العربي.

2 – العقلانية التجريبية (زرع العقل الحداثي الغربي).

3 – التحرر من العقل اللاعقلاني.

لذلك فقد عمد الجابري إلى انتهاج بيداغوجية تدريجية بدأها **أولا**:«ترجمة كلمة عقل بعبارة فكر بوصفه أداة للتفكير»[1]، لأن هذه الترجمة ستصبح مطابقة الفكر للعقل والعقل للفكر.

ثانيا: التقرير بصيغة التساؤل من نوع: «إذا كنّا نعني بالعقل الفكر بوصفه أداة وليس بوصفه محتوى، فهل معنى ذلك أن العقل خال من كل محتوى أو ليست الأداة... عبارة عن شيء مركب ولا بد؟... ثم ألا يمكن التمييز في كل أداة أو جهاز بين الفاعلية وما منه قوام هذه الفاعلية»[2].

ثالثا: «إن الأداة التي نحفر بها الأرض – الفأس مثلا: تستمد هويتها ولنقل ماهيتها من فاعليتها "الحفر" ولكنها تستمد قدرتها على الحفر من أجزائها وطريقة تركيبها وأيضا من أسلوب استعمالها»[3].

وعليه فإن ماهية الأداة التي اعتمدها الجابري لنقد العقل العربي (عقل الأنا) ليست في تسميتها عقلا أو فكرا، بل هي في فاعليتها في النقد وفي "الحفر" وفي قدرة منهاجها وجهازها المفاهيمي وفي إجرائيتها أي ما به قوام هذه الفاعلية.

[1] الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سبق ذكره، ص15.

[2] المصدر نفسه، ص15.

[3] المصدر نفسه، ص15.

وهذه النتيجة سمحت للجابري بالرجوع إلى أرشيف الفكر الأوربي لأتي بمفهوم كان قد قال به لالاند (Laland) وهو تمييزه بين العقل المكوِّن (La raison constituante) والعقل المكوَّن (La raison cinstituée) (بين العقل الفاعل والعقل السائد).

الأول؛ ويقصد به «النشاط الذهني الذي يقوم به الفكر حين البحث والدراسة والذي يصوغ المفاهيم ويقرر المبادئ، وبعبارة أخرى إنه "الملكة التي يستطيع بها كل إنسان يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية وضرورية وهي واحدة عند جميع الناس»[1].

أما الثاني؛ فهو «مجموع المبادئ والقواعد التي نعتمدها في استدلالاتنا»[2].

إنّ ما أراده الجابري من هذا التوظيف هو الإيحاء بأنه هو العقل المكوِّن أو الفاعل الذي يتخذ من العقل المكوَّن أو السائد موقفا نقديا لينشيء عقلا مكوَّن آخر، ولأن «العقل المكوِّن الفاعل يفترض عقلا مكوَّنا سائد للانطلاق منه، ولأن الجابري يطابق بين العقل والفكر، بل ويطابق كذلك «بين بنية العقل العربي وبنية الثقافة العربية الإسلامية»[3]، ولأنه يحكم على العقل العربي منذ لحظة الغزالي إلى اليوم بأنه «عقل ميت أو هو بالميت أشبه»[4]. وأن «زمن الفكر العربي الحديث والمعاصر زمن ميت أو قابل لأن يعامل كزمن ميت»[5].

[1] الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سبق ذكره، ص15.
[2] المصدر نفسه، ص15.
[3] الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سبق ذكره، ص555.
[4] المصدر نفسه، ص511.
[5] الجابري، الخطاب العربي المعاصر، الطبعة الثانية، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1985، ص178.

إنّ الأداة النقدية الإجرائية التي استعارها الجابري من العقل السائد في المجال التداولي للثقافة الغربية لدفن أموات (نا) ولتغيير مجرى زمان (نا) إنما صنعت خصيصا واستعملت أصلا للحفر والبحث عن المدفون، لإعادة بعثه وإظهاره، ولإعادة الوعي به من جديد، (وهذا ما يعبّر عنه المنهج الحفري لفوكو الذي اعتمده الجابري)، ولم يستعمل في مجالها التداولي الأصلي لدفن الأموات كما لم يستعمل لتغيير مجرى الزمن. هذا بالإضافة إلى «تقادم دراسات فقه العلم أو الإبستيمولوجيا (الفوكوية وغيرها) التي استند إليها»[1]. ويتضح اعتماد الجابري على المنهج الفوكوي من خلال التالي:

ثلاث مراحل/ فوكو	الجابري: بنية وتكوين العقل العربي	الجابري: العقل السياسي
التماثل	البيان	القبيلة
التشابه	العرفان	العقيدة
الإنسان	البرهان	الغنيمة

ومشروع الجابري يعتمد على بنية مفاهيمية تتمركز حول البيان، العرفان والبرهان:

1 – البيان: تتشكل الرؤية البيانية للعالم في الفكر العربي من خلال سمتين أساسيتين:

- السمة الأولى: الازدواجية بين اللفظ والمعنى.

[1] د. طه عبد الرحمن، تحديد المنهج في تقويم التراث، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2005، ص44.

❖ السمة الثانية: هي انعدام المفهوم السببية.

ففي نظر الجابري أنه لم يكن هناك اهتمام بعلاقة اللغة بالفكر ولا أي اهتمام بدور اللغة في عملية التفكير، وذلك كان سبب انشغال العقل العربي بالنصوص، وليس بالواقع. أما بالنسبة لانعدام مفهوم السببية، فيرى الجابري أنه بالرغم من الاختلاف الجوهري بين موقف المعتزلة وموقف الأشاعرة، إلا أن هذا الاختلاف هو خلاف مذهبي أيديولوجي حول أسبقية العقل، وليس اختلافا معرفيا، وكان هذا الخلاف يدور بشكل رئيسي حول طبيعة النص القرآني.

والبيانيون هم جميع المفكرين الذي أنتجتهم الحضارة العربية الإسلامية والذين كانوا أو ما يزالوا يصدروا في رؤاهم وطريقة تفكيرهم عن الحقل المعرفي الذي بلورته وكرسته العلوم العربية الإسلامية الاستدلالية الخالصة، ونعني بها النحو، والفقه والكلام، والبلاغة، وبالأخص منهم أولئك الذين ساهموا في "تقنين" هذا الحقل الممعرفي" تحديده وحصرا أقسامه، وضبط آليات التفكير والإفصاح عن نوع الرؤية التي يحملهاعن العالم، أنهم بكلمة واحدة "علماء البيان"من لغويين ونحاة وبلاغيين وعلماء أصول الفقه وعلماء الكلام، سواء كانوا معتزلة أو أشاعرة أو حنابلة أو من الظاهرية، ومن السلفيين قدماء ومحدثين، إن هؤلاء جميعا ينتمون إلى حقل معرفي واحد يؤسسه نظام معرفي واحد، هو النظام المعرفي البياني، وقد «عملوا جميعا كل في ميدان اختصاصه وضمن أصول مذهبه البياني، على المساهمة بهذه الدرجة أو تلك في صياغة نظريات في البيان، فقهية أو نحوية أو بلاغية أو كلامية، متكاملة ومتداخلة تصف أو تحلل جوانب أو مستويات من العالم المعرفي الذي ينتمون إليه، عالم البيان»[1]. وقد جمع الجابري كل هؤلاء ضمن حقل معرفي

[1] الجابري، بنية العقل العربي –دراسات تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، الطبعة السادسة، مصدر سبق ذكره، ص13.

واحد وهو "البيان" لأن هذه الأبحاث والمناقشات «كان يستقطبها مركز اهتمام واحد هو النص الديني الأساسي (القرآن) وقد اختار عصر التدوين كمنطلق وبداية لدراسة الفكر العربي الإسلامي»[1].

ويفسر الجابري هذه الرؤية البيانية للعالم والتي تقوم على الانفصال ونفي السببية، بردها إلى طبيعة الجغرافية للجزيرة العربية، والتكوين الاجتماعي والثقافي للعالم العربي، حيث يتكشف هذا الأصل في الطبيعة الرملية التي تقوم على الانفصال والتجاوز بين حباتها، كما يتكشف في العلاقة القبلية التي تتكون من مجموعة أفراد متفردين تجمعهم القبيلة، إضافة إلى أن العلاقات في المجتمع الرعوي هي علاقات انفصال، فالراعي لا يرتبط بغيره في ممارسته لنشاطه الإنتاجي.

2- العرفان: «هو نظام معرفي ومنهج في اكتساب المعرفة ورؤية للعالم، وأيضا موقف منه، انتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية من الثقافات التي كانت سائدة من قبل الإسلام في الشرق الأدنى وبكيفية خاصة في مصر وسورية وفلسطين والعراق»[2].

وبالنسبة لعلوم العرفان من تصوف، وفلسفة إشراقية وتفسير باطني، فعلى الرغم من أن الجابري يقرّ أنها على نقيض من علوم البيان، حيث تقوم على آلية الكشف، إلا أنه يرى أنها لم تضيف جديدا للعلوم العربية، حيث أنها تنتمي إلى

[1] ولاء مهدي محمد حسين الجبوري، محمد عابد الجابري توجهه العربي الإسلامي وفكره الفلسفي المعاصر، رسالة لنيل درجة الدكتوراه آداب في الفلسفة، جامعة بغداد، 2005، ص09.

[2] الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سبق ذكره، ص253. وقد ظهرت كلمة عرفان في البيئة الإسلامية عند المتصوفة الإسلاميين لتدل عندهم على نوع أسمى من المعرفة، يلقى في القلب على صورة (كشف) أو (إلهام)، ومع أن هذا المصطلح لم ينتشر استعماله في الأدبيات الصوفية إلا في مرحلة متأخرة. فقد كان هناك منذ البداية لدى المتصوفة تمييز بين معرفة تكتسب بالحس أو بالعقل أو بهما معاونين معرفة تحصل بـ (الكشف) و(العيان) أيضا، ص251.

الموروث العرفاني السابق على الإسلام، فالغزالي يرى أنه توصل إلى العلم الذي من خلال المجاهدة والتواصل مع الله دون استعانة بمخلوق أو الاستفادة من نظرية سابقة، لذلك كان من الطبيعي أن يكون ضد المنطق والفلسفة والعلوم الطبيعية، وعلوم الدين عنده أهم من علوم الدنيا، فجواهر العلوم في البحث والتواصل مع الله، أما النظر إلى الطبيعة كموضوع للدراسة أو اكتشاف قوانينها، فلم يحظى بأي قدر من الاهتمام، فالجابري يرى أن العرفان في جانب منه هو «موقف من العالم نفسي وفكري ووجود يشمل الحياة والسلوك والمصير، ويتّسم بالقلق والانزواء والهروب من العالم والتشكي من وضعية الإنسان فيه وبالتالي تضخيم الفردية والذاتية، أي تضخيم (العارف) لـ(أنا)»[1].

ويؤكد الجابري على دور العامل السياسي في انتشار العرفان في المجتمع الإسلامي، فالعامل السياسي كان له الدور الأساسي في هذا المجال، ذلك أنه من المعروف أن التيارات العرفانية التي ظهرت في الإسلام قد ارتبطت بالتشيع ارتباطا عضويا، بل لقد كان الشيعة أول من تهرمس في الإسلام، ومنذ الصراع المرير على الخلافة بين علي بن أبي طالب، ومعاوية بن أبي سفيان، وظهور الفرق الكلامية، بلغت العرفانية في الإسلام قمّة أوجها، سواء مع الفلاسفة الباطنيين الإشراقيين كـ"ابن عربي" و"السهروردي". وكما وفر الدافع السياسي المبرر والحافز لعودة الهرمسية في البيئة الإسلامية و«مرونة المادة جاهزة وطغيان الطابع التأليفي الانتقائي فيها سهل المهمة، على العرفانيين الإسلاميين، مهمة النقل والتوظيف، هذا من جهة، ومن جهة أخرى انفتاح الخطاب القرآني واتساع عباراته الأكثر من معنى. وتلك خاصية استثمرتها الفرق الإسلامية منذ البداية، إذ كان كل طرف

[1] الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سبق ذكره، ص ص254-255.

يستدل على صحة موقفه وفساد موقف الخصم بآيات من القرآن»[1] ليصل الجابري في الأخير أن "العقل المستقيل" هو العقل العرفاني الصوفي.

3 – البرهان: مصطلح وظفه الجابري للدلالة على حقل الدراسات الفلسفية والبرهان وفق الاصطلاح المنطقي وبالمعنى الضيق للكلمة هو "العمليات الذهنية التي تقرر صدق قضية ما بواسطة الاستنتاج، أي بربطها ربطا ضروريا بقضايا أخرى بديهية، أو سبقت البرهنة على صحتها، أما في المعنى العام فالبرهان هو كل عملية ذهنية تقرر صدق قضية ما. ولا يستخدم باحثنا البرهان بمعناه الاصطلاحي المنطقي ولا بمعناه العام، بل يستخدمه للدلالة على نظام معرفي متميز بمنهج خاص في التفكير وبتقرير رؤية معينة للعالم، لا تعتمد سلطة معرفية أخرى غير ذلك المنهج، نظام معرفي احتل له مواقع في الثقافة العربية الإسلامية، خلال العصور الوسطى، إلى جانب النظام البياني والنظام العرفاني، وهو يرجع أساسا، إلى أرسطو وإذا أردنا أن نحدد تحديدا أوليا هذا النظام المعرفي البرهاني بالمقارنة مع النظامين الآخرين، البياني والعرفاني يمكن القول: «إذا كان البيان يتخذ من النص والإجماع والاجتهاد سلطات مرجعية أساسية ويهدف إلى تشييد تصور للعالم يخدم عقيدة دينية معطاة، هي العقيدة الإسلامية أو بالأحرى نوعا من الفهم لها، وإذا كان العرفان يتخذ من الولاية وبكيفية عامة من الكشف الطريق الوحيد للمعرفة ويهدف غلى الدخول في نوع ما من الوحدة مع الله، وهذا هو موضوع المعرفة عند أصحابه، فإن البرهان يعتمد قوى الإنسان المعرفية الطبيعية، من حس وتجربة ومحاكمة عقلية، وحدها دون غيرها، في اكتساب معرفة بالكون ككل وكأجزاء، لا بد لتشييد رؤية للعالم، رؤية يكون فيها من التماسك

[1] الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سبق ذكره، ص274.

والانسجام ما يلبي طموح العقل إلى إضفاء الوحدة والنظام على شتات الظواهر ويرضي نزوعه الملح والدائم إلى طلب اليقين.

صحيح أن الذين تبنوا البرهان الأرسطي، منهجا ورؤية، في الثقافة العربية الإسلامية، قد وظفوه ككل وكأجزاء في خدمة أهداف لم تكن بالضرورة منحصرة في المعرفة من أجل المعرفة، كما هو الشأن عند أرسطو، بل لقد وظفوه لخدمة اهتماماتهم الدينية والإيديولوجية التي كانت ذات علاقة مباشرة بالعقيدة الإسلامية. ولكن مع ذلك يبقى البرهان كنظام معرفي، متميّزا منهجا ورؤية عن البيان والعرفان بكونه يعتمد منهج أرسطو، ويوظف جهازه المفاهيمي والهيكل العام للرؤية التي شيّدها عن العالم، عن الكون والإنسان والله، مما جعل منه عالما معرفيا خاصا يختلف عن عالم البيان وعالم العرفان ويدخل معهما، وبكيفية خاصة مع البيان في علاقة احتكاك وصدام»[1].

يؤكد الجابري على دور الإيديولوجيا والسياسة كسبب أساسي لظهور الفلسفة في المجتمع العربي الإسلامي أولا ثم كموظف وموجه لها نحو وجهات معينة ولخدمة جهة معينة، فقد تم نقل الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية وتحديد أرسطو في سياق الجملة الفكرية والإيديولوجية التي قادها الخليفة العباسي المأمون لمواجهة التيار الغنوصي والعرفان الشيعي، «أي مصدر المعرفة الذي تدعيه وتنفرد به الحركات المعارضة للعباسيين، لقد أراد هذا الخليفة المستنير مقارعة الغنوص والعرفان بالمنطق والفلسفة (البرهان). فنجم عن ذلك ظهور الفلسفة والفلاسفة المسلمين لقد ستنجد المأمون بأرسطو في إطار استراتيجية عامة كانت تهدف إلى تنصيب العقل الكوني حكما في النزاعات الدينية والإيديولوجية»[2]. العقل الكوني عند

[1] الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سبق ذكره، ص ص 383-384.

[2] الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سبق ذكره، ص ص224-225.

الجابري هو العقل الأرسطي، فقد نصب الجابري أرسطو قيما على العقل والمعرفة العقلانية، ووجد في كل من خالف أو غاير عقلانية أرسطو، خروجا عن العقل والعقلانية، وليس شكلا آخر للعقلانية فالعقلانية لديه دوغمائية محصورة في الأرسطية دون سواها. من هنا عدّ الجابري وفاء الفلاسفة للعقلانية والتزامهم بها مرتبطا بالتزامهم بأرسطو، فكان مقدار ابتعادهم أو اقترابهم من العقل الكوني يتحدد باقترابهم أو بابتعادهم من أرسطو.

وقد قسم الجابري الفلاسفة المسلمون تقسيما جغرافيا، إلى فلاسفة المشرق العربي، وفلاسفة المغرب العربي، كما حدد الجابري أبرز المسائل التي يختلف بها الفكر الفلسفي الإسلامي في الفلسفة اليونانية، وأول هذه المسائل: مسألة الخلق من عدم، فقد قامت الفلسفة اليونانية على أساس ثابت هو «لا شيء يخلق من لا شيء»[1]، أما المسألة الثانية وهي أن المنطق الإسلامي يختلف عن المنطق الأرسطي، فالقضية ليست إما صادقة وإما كاذبة، لا غير، بل هناك دوما، في المنطق العربي الإسلامي في المشرق قيمة ثالثة،مثلا: ميّز المعتزلة بين الوجود والعدم وأضافوا قيمة ثالثة هي (شيئية المعدوم)، وميّزوا بين الكفر والإيمان وأضافوا منزلة ثالثة هي (المنزلة بين المنزلتين). وكذلك هي الحال مع الفلاسفة فقد أضاف ابن سينا إلى مفهومي الواجب والممكن قيمة ثالثة هي (الواجب بغيره)، فأصبحت الموجودات لديه (واجب بذاته، وواجب بغيره، وممكن بذاته)، كما أضاف إلى القدم والحدوث قيمة ثالثة هي (القديم بالزمان الحادث بالذات) إن هذا المنطق الثلاثي القيم، يشكل الناظم الأساسي في بنية الفكر العربي في المشرق، مستمدة من هذه البنية نفسها التي تتحرك العلاقات فيها بين ثلاث محاور: الله، الإنسان، الكون. في حين أن المنطق اليوناني، منطق ثنائي القيم لأنه مستمد من بنية فكرية

[1] الجابري، نحن والتراث، مصدر سبق ذكره، ص83.

تتحرك العلاقات فيها بين محورين فقط، هما الإنسان والكون. أما الآلهة فهي عندهم من صنع البشر وهي آخر ما يوجد. فالمادة أولا، ثم الإنسان ثانيا، ثم الآلهة بعد ذلك. تلك هي البنية التي تحركت في إطارها الفلسفة اليونانية، والتي انحدرت من الميثولوجيا الإغريقية.

إذن نح هنا أمام بنيتين فكريتين لكل منهما منطقها الخاص، وسيكون من الخطأ تفكيك عناصر أحدهما والنظر إليها بمعزل عن النسق الذي تنتمي إليه، والانتهاء إلى القول أن هنا نقلا وتشويها و"المسألة نسبية ولا قطيعة فيها"[1].

«البيان كفعل معرفي ظهور وإظهار وفهم وإفهام، والعرفان كشف وعيان، والبرهان كفعل معرفي استدلال واستنتاج. البيان كحقل معرفي عالم المعرفة المستمدة من اللغة، والعرفان كحقل معرفي خليط من هواجس وعقائد وأساطير، والبرهان كحقل معرفي في فلسفة علمية ناشئة من الترجمة»[2].

يكون الجابري قد استكمل دراسته المطولة ومشروعه الفكري عن "نقد العقل العربي"، فهو يبدأ في "العقل السياسي العربي" بتوضيح بعض المفاهيم التي يرى أنها ستساعده في إغناء تعريف "العقل السياسي"، فمفهوم (اللاشعور السياسي) الذي استعاره من "فرويد" والذي يتمثل في أنواع من السلوك تصدر عن الفرد بدون إرادة، فهي لا تخضع لمراقبة "الأنا"، فقد أولى "فرويد" أهمية خاصة لـ(اللاشعور)، واعتبره مسؤولا عن قسم كبير من سلوك الفرد البشري، فإن أيضا "يونغ" يعطيه أبعادا أخرى، ليضم أيضا بقايا نزعات وعواطف جمعية تنتمي إلى ماضي البشرية، لتشكل نوعا من "اللاشعور الجمعي"، ويشير الجابري إلى أن "دوبرى" (Regis Debray)، ميّز بين مفهوم "اللاشعور الجمعي" و"اللاشعور

[1] الجابري، نحن والتراث، مصدر سبق ذكره، ص ص85-86.

[2] الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سبق ذكره، ص ص441-442.

السياسي"، فالأول يكتسي طابعا سيكولوجيا، بينما يتخذ الثاني طابعا سياسيا أيديولوجيا، والجابري استعار مفهوم "اللاشعور ل السياسي" من "دوبري" بنفس مضمونه، ذلك أن "دوبري" يكتب وهو يفكر في المجتمع الأوربي الذي أصبحت فيه العلاقات الاجتماعية من نوع العشائرية والطائفية تقع خلف العلاقات الاقتصادية، أما في المجتمعات العربية فالأمر يكاد يكون على العكس من ذلك تماما، فلا تزال العلاقات الاجتماعية ذات لطابع العشائري والطائفي، تحتل موقعا أساسيا وصريحا في حياتنا السياسية. وهكذا فإن وظيفة مفهوم "اللاشعور السياسي" بالنسبة إلينا هي أبرز ما هو سياسي في السلوك الديني، فالتجربة الحضارية العربية الإسلامية قديما وحديثا، يكون فيها النسق الاجتماعي مؤسسا للنسق السياسي، والسياسي يؤسس الإيديولوجي، والإيديولوجي يؤسس التمذهب الديني. [1]

المفهوم الثاني هو "المخيال الاجتماعي" (Imaginaire Social) الذي عرّفه "ماكس فيبر" بكونه نشاطا يحمل معنى يقوم بشد الفاعلين الاجتماعيين فينظمون سلوكهم بعضهم إزاء بعض على أساسه، بوصف أن الممارسة الاجتماعية تنظم شتات تصرف الأفراد وتوجهه نحو أهداف مشتركة، ومن ذلك يخلص الجابري إلى أن مخيالنا الاجتماعي العربي هو الصرح الخيالي الذي يسكنه عدد كبير من رموز الماضي مثل: امرئ القيس، حاتم الطائي، هارون الرشيد... جمال عبد الناصر...الخ، إضافة غلى رموز الحاضر مثل الغد المنشود، وهكذا أن نلمس أن العقل السياسي كممارسة وكأيديولوجيا، يجد مرجعيته في المخيال الاجتماعي، فهو مجال اكتساب القناعات الذي تسود فيه حالات الإيمان والاعتقاد. ولاستكمال الصورة حول العلاقة بين الفكر والواقع يعرض الجابري

[1] الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سبق ذكره، ص 442.

إخلالة على نظرية 'ميشيل فوكو' (Michel Foucault) حول مفهوم "الراعي والرعية"، وفي النهاية يرى الجابري أن العودة لابن خلدون تفيدنا في فهم الواقع، حيث أنه قدم ثلاثة مفاتيح في السلوك العشائري، التطرف الديني، والاقتصاد الريعي، وظفها في قراءته للتجربة الحضارية العربية الإسلامية في عهده، وتوظيفها توظيفا جديدا يستجيب لمشاغلنا الفكرية المعاصرة، وهذه المفاتيح أو المحددات هي: القبلية، الغنيمة، العقيدة، فهي محددات حكمت العقل السياسي العربي في الماضي وما زالت تحكمه بصورة أو بأخرى في الحاضر، والنتيجة إحباطات ونكسات فتحت الباب لعودة المكبوت، فأصبحت القبيلة محركا للسياسة و"الربح" (الغنيمة) جوهر الاقتصاد، والعقيدة، دافعا للفعل وتبريرا للقمع، ويخلص الجابري من هذا الاستعراض الذي يعتبره تتويجا لمشروعه النقدي للعقل العربي إلى تحديد المطلوب في الآتي:

أ – تحويل "القبيلة" في مجتمعنا إلى لا قبيلة، إلى تنظيم مدني سياسي اجتماعي، من خلال بناء مجتمع التمايز يكون فيه واضح.

ب – تحويل "الغنيمة" إلى اقتصاد "ضريبة" أي تحويل الاقتصاد الريحي إلى اقتصاد إنتاجي.

ج – تحويل "العقيدة" إلى مجرد رأي، فبدلا من التفكير المذهبي الطائفي المتعصب، يجب فسح المجال لحرية التفكير والاختلاف والتحرر من سلطة الجماعة المغلقة، وبالتالي التعامل بعقل اجتهادي نقدي.[1]

2 – تبيِئة المفاهيم عند "محمد أركون":

[1] الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سبق ذكره، ص 442.

يبرز اسم 'محمد أركون' في ساحة الفكر العربي المعاصر بوصفه أحد أصحاب المشاريع الفكرية ذات الهاجس النقدي، التي تروم تقديم قراءات جديدة للتراث العربي الإسلامي بنصوصه المختلفة، وتشكل الملامح الكبرى لمشروعه الفكري داخل ما يسميه كـ "الإسلاميات التطبيقية" والتي تهدف إلى إحداث قطيعة جذرية مع الدراسات الإسلامية التقليدية التي تطبعها الرؤية المتحجرة، بحيث لم تستطع الارتقاء إلى مستوى التجاوب مع أسئلة العقل النقدي، وذلك بالاعتماد على مجموعة من المناهج والأدوات المنتجة، في إطار التطور الذي عرفته العلوم الإنسانية في الغرب، وخصوصا المنهج التفكيكي الحفري بمفهومه الفوكوي (نسبة إلى ميشيل فوكو) كأساس للقراءة النقدية للتراث، ولهذا فإن الهدف الأساسي لأبحاث أركون هو تأسيس أو بناء نظرية جديدة في التعامل مع التراث، تقوم على نقد بنيته التكوينية وآلياته المعيارية، ثم ضرب مقوماته الأصيلة عن طريق إخضاعه للنموذجية الغربية في التفكير، وهي النظرية التي تحكم نسقية المشروع الأركوني واستراتيجيته النقدية كما تترجم عنها أعماله الفكرية منذ رسالته الجامعية عن "مسكويه فيلسوفا ومؤرخا" (1970م)، ثم مؤلفاته التالية مثل: "قراءات في القرآن" (1983م)، و"محاولات في الفكر الإسلامي" (1973م) و"الأنسية العربية في القرن الرابع الهجري" (1982م). و"نقد العقل الإسلامي" (1984)، و"الإسلام": الأخلاق والسياسة" (1987م)، وغيرها من الأبحاث والدراسات المتناثرة هنا وهناك[1].

ويرتكز مشروع محمد أركون الفكري "الإسلاميات التطبيقية" حول مفهومان أساسيان هما: الأنسنة والعلمنة.

[1] مجلة "البيان"، العدد 179، أكتوبر 2002، ص102.

أ – الأنسنة:

من المسلم به أن النزعة الإنسانية كانت وليدة أوربا في نهاية العصور الوسطى وبداية ما يسمى "عصر النهضة"، على ما يرى تقليدي تاريخي أوربي، وقد تميّزت عموما بكونها مرحلة عرفت حركة واسعة من الانفتاح على الثقافات القديمة الإغريقية والرومانية، وعرفت نوعا من التجاوز، بل والتشكيك في مسبقات الوعي اللاهوتي المسيحي المدرسي، من هنا كان الإنسانيون مفكرين أحرارا، مارسوا النقد، ورأوا في التواصل البشري شرطا لازدهار الإنسان، لقد كان هؤلاء المفكرون من الأوائل الذين جعلوا فكرهم دنيويا يعتني بالإنسان ويروم تحقيق سعادته بمعزل عن الوعود الأخروية للمعتقد المسيحي، وبالتالي تكمن محددات النزعة الإنسانية – استنادا إلى التجربة الحضارية الأوربية– في الدنيوية مقابل الدينية، وفي الانفتاح على الآخر المختلف والتواصل والتسامح معه، بمعزل عن مسبقات المواقف الدينية الدوغمائية التقليدية، هذا تحديدا ما جعل أركون ينتقد التقليد الاستشراقي الكلاسيكي الذي لم ينج من التحيّز في النظر إلى التاريخ نظرة غير فاحصة وغير موضوعية عندما اعتبر النزعة الإنسانية خصيصة لصيغة بالحضارة الغربية المسيحية، نافيا أن يكون الإسلام قد عرف شيئا مماثلا، وهذا انطلاقا من موقف متحيز ثقافيا ومختلف إبستيمولوجيا عن فتوحات العقل التاريخي النقدي المعاصر الذي قطع مع الإبستيمولوجيا الجوهرانية المتحدرة من منظومات الفكر الميتافيزيقي الكلاسيكي، ليس من جوهر المسيحية الوسيطية أن تحبل بالنزعة الإنسانية والتقدم، وليس من جوهر الإسلام الوسيط أن يكون معاديا أبديا لتلك النزعة أو

الانفتاح والتسامح والفكر النقدي. هذا جوهر ما قاله أركون منذ قدم أطروحته الشهيرة عن "النزعة الإنسانية في الفكر العربي نهاية الستينات"[1].

كاشفا عن وجود نزعة إنسانية رائعة في القرن الرابع الهجري (ق10م) مثلها جيل مسكويه والتوحيدي وعالم المناظرات التثقيفية الشيّقة التي كانت تتناول كل شيء بالبحث والتساؤل، توقا إلى المعرفة الكاملة والوجود الكامل للحكيم، لقد كانت تلك الحقبة، التي لم تعمّر طويلا، فترة انفتاح على كل التراثات المعروفة آنذاك، يونانية كانت أم شرقية، وكانت تمثل إسلاما متسامحا جدا مع كل إسهامات العقل البشري من أجل بلوغ الكمال العقلي الروحي، بالإضافة إلى إسهام ابن رشد المعتبر في النزعة الإنسانية العربية، بما هو فكر بلغ الأقاصي الممكنة في العصور الوسطى على صعيد تأسيس المعرفة عقليا والقول الضمني بأن "العقل البشري قادر على إنتاج الحقيقة باستقلالية كاملة"، وبأن هذا الأمر يجب أن يتم عن طريق «التضامن التاريخي ما بين مفكرين ينتمون إلى عصور وديانات مختلفة»[2].

إن هذه المواقف المتقدمة التي ولدها الإسلام الوسيط، وفي الأندلس بخاصة، مثلت فعلا نزعة إنسانية مهدت -عن طريق انتقالها إلى أوربا آنذاك- للميلاد التدريجي لمشروع الحداثة الضخم الذي رأى النور على أنقاض العالم الوسيط. لكن ما الذي أعاق ميلاد الحداثة في العالم العربي الإسلامي؟ ما الذي أحدث الانقطاعات الكبرى في مسار الحضارة العربية الإسلامية وزجّ بها في زمن ثقافي راكد لم يسهم في بناء العالم الحديث؟، هذا ما أراد البروفيسور أركون — من

[1] محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، الطبعة الثالثة، دار الساقي، 2006، ص107.

[2] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1996، ص130.

خلال "سوسيولوجيا الإخفاق"، أن يجيب عنه في معرض رده على الأدبيات الاستشراقية التي كرست نظرة الدونية للآخر انطلاقا من مخيال أنتجته المركزية الأوربية منذ القرن 18[1].

بحسب أركون إن النزعة الإنسانية التي تناضل من أجلها ليست، وليدة الشعارات وإنما هي بنت وضع إنساني معقد، يتيح اختراق الأسوار الثقافية والعرقية التي تنتصب أمام الروح، وهي تنشد تحقيق ذاتها بكل حرية، إنها بكل تأكيد ظاهرة إنسانية حضارية لها شروطها المحبّذة وليست خصيصة عرقية لصيغة بثقافة دون أخرى، بالتالي لا وجود لنزعة إنسانية خارج إطار التواصل الإنساني الشامل والنضال المستمر من أجل تجاوز كل عوائق هذا الاتصال، وبخاصة الإيديولوجية منها، أي تلك المؤدبة في منظومات الفكر المذهبي الشمولي الذي يقوم على مضمرات تم إنتاجها أثناء بلورة أساطير العصور الذهبية والتدشينية والحكايات التأسيسية للكيانات المتنازعة على امتلاك الهيمنة الرمزية في الفضاء التاريخي. هذا ما يشكل في حقيقة الأمر مجال اختراقات العقل النقدي المعاصر الذي لا يكل في فتح أضابير المساءلة والتفكيك، من أجل تجاوز كل أشكال الانغلاق والتمييز بين البشر[2]. أي أن الأنسنة كما يشير علي حرب هي: «ثمرة لعصر التنوير والانقلاب على الرؤية اللاهوتية للعالم والإنسان، أي هي ثمرة رؤية دنيوية ومحصلة فلسفة علمانية دهرية، بهذا المعنى فإن الأنسنة هي الوجه الآخر للعلمنة»[3].

---

[1] أحمد دلباني، الفكر النقدي سبيلا إلى الأنسنة في قراءات في مشروع محمد أركون، الدار الخلدونية، الجزائر، 2011، ص79.

[2] المرجع نفسه، ص80.

[3] علي حرب، حدين النهايات "فتوحات العولمة ومأزق الهوية"، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2004، ص73. وراجع: مجموعة من المؤلفين، محمد أركون المفكر والباحث والإنسان، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001.

ب – العلمنة: مصطلح "العلمانية" هو الترجمة التي شاعت للكلمة الإنجليزية (Secularism)... بمعنى الدنيوي والعالمي والواقعي. المقابل "للمقدس" أي الديني الكهنوتي[1].

محمد أركون: «لكي نتتبع أصول نشأة ما يسمى بالعلمنة اليوم، فإنه ينبغي علينا رصد مجموعة من الوقائع، والأحداث المتتالية التي جرت على أرض المجتمعات البشرية، ثم رصد العلاقة المتشابكة بين الشعب وطبقة رجال الدين الأقلية بالضرورة، وكان الشعب متكلا على هذه الطبقة الخاصة في كل لحظاته الأساسية من لحظات وجوده... وهكذا كل هذه اللحظات الأساسية من الحياة تحمل سمات التدخل الهائلة لطبقة رجال الدين»[2]. وبالتالي العلمنة هي هذا النضال، نظال الإنسان من أجل اكتساب حقه في المعرفة والفهم والنقد كما يقول محمد أركون، من أجل الفهم والتعقل (تعقل الأشياء ومعرفتها) يندرج تاريخ العلمنة بالضبط، فضمن هذا الإطار، لم تعد العلمنة حكرا على تاريخ معين أو مجتمع محدد، بل هي تجربة ظهرت في كل المجتمعات في حدود معينة.[3] يمثل مفهوم العلمنة عند أركون قطيعة بين الكتابات الرافضة أو المروجة للعلمانية كحل يضع العرب في مصاف الدول المتقدمة[4].

كما أن مشكلة العقل ودوره في التراث الإسلامي هي من الأهمية بمكان لفهم المشروع الأركوني والوقوف على حيثياته التاريخية والمنهجية، ولهذا كان من

[1] محمد عمارة، معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، دار نهضة، مصر، 1997، ص23.

[2] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص292.

[3] السعدي بن أزوار، مفهوم العلمانية عند محمد أركون في قراءات في مشروع محمد أركون، الدار الخلدونية، الجزائر، 2011، ص102.

[4] السعدي بن أزوار، مفهوم العلمانية عند محمد أركون في قراءات في مشروع محمد أركون، مرجع سبق ذكره (بتصرف)، ص107. وللمزيد أنظر: محمد أركون العلمنة والدين، دار الساقي، ط3، 1996.

الضروري باستمرار ضبط تلك المفاهيم التي ارتكز عليها هذا المشروع في تأسيسه للتطبيقات الإسلامية والتي تكرر استعمالها في أدبيات هذا المشروع، وقد أعطى أركون مفهوما للعقل الإسلامي يختلف عن كل المفاهيم التي أعطيت من قبل المفكرين والفلاسفة سابقا، فهو يستبعد العقل في شموليته ومطلقيته، أي يبتعد عن مفهوم العقل «كمجموعة الوظائف التي تكون المعرفة موضوعها بكل معاني الكلمة إحساس، تداعي، ذاكرة، خيال، إدراك وعي»[1]، فهو يستبعد العقل في مفهومه الخالد، الذي عمل به المفكرين والفلاسفة، والمسلمون بالأخص حيث يقول: «لا أقصد بالعقل المفهوم الجاري عند فلاسفة الإسلام المسيحية الموروث عن الأفلاطونية الحديثة والأرسطية، أي القوة الخالدة المستنيرة بالعقل الفعال، المنير لسائر القوى الإنسانية في النشاط العرفاني بل أقصد القوة المتطورة، المتغيّرة، بتغير البيئات الثقافية ولإيديولوجية»[2]...ويرى أن العقل الإسلامي «ليس إلا صيغة من صيغ العقل وليس كل العقل (...) إنه ليس عقلا أبديا وأزليا وإنما عقلا تاريخي له نقطة تشكل وبداية ونهاية، مثله مثل أي عقل في التاريخ»[3]؛ أي أن العقل الإسلامي عقل تزامني يرتبط بالأحداث التي تحدث في الوقائع التاريخية، وبهذا أركون لا يريد من العقل أن يكون جوهرا ثابتا، وهذا ما نجده في مفهوم العقلانية، في الفكر الحداثي والتي تعني وفق ما ورد في قاموس لاروس «عدم الخضوع لأي سلطة غير سلطة العقل وبالخصوص سلطة الدين»[4]، ويرى أركون أن على العقل

[1] فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، الطبعة الأولى، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، 2006، ص63.

[2] المرجع نفسه، ص64.

[3] فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، مرجع سبق ذكره، ص64.

[4] Dictionnaire encyclopédique illustré, La rousse, 1991, P 1159.

الإسلامي والذي ينتسب للوحي قرآنا وسنة أن نخضعه بالضرورة إلى التحليل والنقد والتفكيك.

أما عن مفهوم التراث الإسلامي عند أركون فنجده يتبع الدراسات الأنتروبولجية ويرى أن «هناك ثلاث طبقات من التراث ليست متراتبة فوق بعضها وإنما هي داخلة في حالة تفاعل متبادل داخل ما يدعى بشكل عام وعمومي التراث الإسلامي: طبقة المستوى العميق المتمثلة بالقاعدة الثقافية، والتقاليد العرفية السابقة بكثير على الإسلام (...) طبقة مستوى الصريح المعروف بحسب اللغة الخاصة بالقانون الإسلامي (...) طبقة مستوى القوانين التشريعية الحديثة والتي تتعايش في الوقت وبحسب البلدان»[1]. وأركون في دراسته يختص بالطبقة الثانية أي "الصريح المعروف" أو التراث الإسلامي المقدس مستعملا كلمة (Traduction)، وهذه الكلمة تتمركز على السنة الإسلامية بأكملها، وذلك من أجل الحفاظ على مكانته كمؤرخ يريد اكتشاف الحقيقة «لا يفضل اتجاه آخر أو فرقة على أخرى فذلك يعتبر خارج مهنته كمؤرخ أو باحث يحاول الكشف عن الحقيقة الموضوعية في التاريخ»[2]. فأركون برؤيته المتميزة بالشمولية يريد إحداث قطيعة مع التراث الإسلامي الذي حصر كل فئة مع نفسها ففكره «يحاول تجاوز مفهوم التراث الذي يحصر كل فئة مع نفسها ففكره "يحاول تجاوز مفهوم التراث الإسلامي المبتور الخاص بكل فئة منعزلة على نفسها ومنكفئة على حقيقتها التي تحذف ما عداها»[3].

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سبق ذكره، ص104.

[2] محمد أركون، الفكر الإسلامي – قراءة علمية، مصدر سبق ذكره، ص17.

[3] محمد أركون، الفكر الإسلامي – قراءة علمية، مصدر سبق ذكره،، ص17.

وبهذا يمكننا القول أن التراث بالنسبة لأركون هو كلي يشمل جميع الفرق، مكتوب، شفهي دون تمييز أو تهميش وهذا هو الطابع العلمي فيه، وتحدث القطيعة مع الفكر التي أرادها أركون للوصول إلى الحقيقة بدون أي عقبات «وذلك بنزع كل أشكال الأسطرة والأدلجة عن التراث الإسلامي»[1].

يورد محمد أركون في مؤلفاته جملة من المفاهيم يرتكز عليها في توضيح اتجاهه النقدي منها: الممكن التفكير فيه، والمستحيل التفكير فيه، واللامفكر فيه، وهدفه من خلال بلورته لهذه المفاهيم، و إثراء التاريخ الفكري الإسلامي، وذلك بالانفتاح على التوترات والإيديولوجيات التي هي ممكنة الوجود، أو هي موجودة بالفعل بين التيارات الفكرية العديدة من أجل إلقاء الضوء عليها وحلها، والهدف منها أيضا كما يقول أركون: «تنشيط الفكر الإسلامي المعاصر، وذلك بتركيز الانتباه على المشاكل التي قد استبعدها والمحرمات والطابوهات التي أقامها، والحدود التي خططها والآفاق التي توقف عن التطلع إليها... وكل ذلك حصل باسم ما كان قد فرضه تدريجيا بصفته الحقيقة المتعالية»[2]. والمتصفح لكتابات أركون يرى بوضوح التجاوز للأطروحات أو الأفكار السابقة، والتي تتضمن مختلف الإيديولوجيات التي تعرقل البحث، وذلك بقيام فكر نقدي إبستيمولوجي للتراث العربي الإسلامي، كشرط لقيام إسلاميات تطبيقية التي يهدف من خلالها قراءة التراث العربي الإسلامي، قراءة ممنهجة، نقدية، وذلك ما يتضح من قوله: «كل من يقرأ كتاباتي يعرف أني حريص كل الحرص على نقد التراث المعرفي الإسلامي، منذ ثلاثين عاما وأنا أحاول انتهاك أطره التقليدية الموروثة الجامدة، وتحديداته ومفاهيمه ورؤيته للعالم والوجود (...) لكي أفتح آفاقا لم تكن في الحساب ولكي

[1] فارح مرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، مرجع سبق ذكره، ص95.

[2] محمد أركون، الفكر الإسلامي – قراءة علمية، مصدر سبق ذكره، ص253.

أخرجه من عزلته وانغلاقه الدوغمائي المزمن»[1]. وفي المقابل كان أركون على يقين بأن كتاباته ومشروعه لم يفهم من طرف البعض إن لم نقل الكل لما أسماه بالإسلاميات التطبيقية، هذا المفهوم الذي يقول عند 'أركون': «استوحينا هذه التسمية من كتاب صغير لروجيه باستيد (Roger Bastide) بعنوان الأنتروبولوجيا التطبيقية وبحوثنا تسير في الخط نفسه»[2]، ومنه نستنتج أن الإسلاميات التطبيقية مرتبطة بالأنتروبولوجيا، فهدف مفكريها هو الخروج عن الحيز الأول والانتقال إلى ما وراء الوصف أي آثار المجتمعات المدروسة، حيث يريد أركون أن يجمع بين الأبحاث المرتبطة بالعلم وبين تطلعات المجتمعات من خلال النموذج الإسلامي «حيث يهتم بالثقافة الشعبية والتراث الشفوي، ولا يهمل التراث السابق على الإسلام سواء لدى عرب الجاهلية أو لدى الشعوب التي تم تعريبها أسلمتها كالتراث البربري الذي ينتمي إليه أركون نفسه»[3]، ومن خلال تعريف أركون للإسلاميات التطبيقية يقرأ أنها متضمنة للعلمية مع ما يتخللها من مخاطر حيث تبرز في قوله: «ممارسة علمية متعددة الاختصاصات، وهذا ناتج عن اهتماماتها المعاصرة ومخاطرها وكذا المتطلبات الخاصة بموضوع دراستها»[4]. ولهذا رأى محمد أركون في الإسلاميات التطبيقية تجاوزا للإسلاميات الكلاسيكية للبحث ومواجهة الواقع الإسلامي اليوم، من خلال علوم الإنسان والمجتمع، ولكي تقف الإسلاميات التطبيقية على كاهلها ليست مهمة سهلة بل هي مهمة صعبة يجب إنجازها وذلك بقول أركون منقولا للعربية: «أدركت أنني إزاء مثقف إسلامي بارز

[1] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني -كيف نفهم الإسلام اليوم؟-، ترجمة: هاشم صالح، الطبعة الثانية، دار الطليعة، بيروت، 2000، ص150.

[2] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص275.

[3] علي جرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، بيروت، الدار البيضاء، 1995، ص67.

[4] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص57.

يكتب بلغة حديثة، ويفكر بطريقة جديدة (...) وشعرت أنني إزاء خطاب مختلف على الخطابات السائدة، جديدة كل جدة في المصطلح والأداة أو في المنهج والرؤية أو في التوجه والرهان»[1]. وقد اعتمد محمد أركون على عدة مناهج، واستفاد من العلوم الإنسانية باختلافها، والمقاربة السيميائية نجد أنها تتصدر أولى المنهجيات التي يقترحها أركون من أجل قراءة التراث الإسلامي، ويقول في هذا الصدد: «التحليل الألسني أو السيميائي الدلالي، يساعدنا على إقامة مسافة بيننا وبين العقائد الإيمانية الموروثة منذ نعومة أظافرنا (...) فالتحليل الألسني يقوم بعملية تجسيد أولى لكل الأحكام الثيولوجية المسبقة الموروثة عن العصور الوسطى هذه الأحكام التي تحول بيننا وبين رؤية النص كما هو»[2].

إن الدلالة اللغوية تجعل الباحث بعيد عن العقائد الأولى والخوف من التعرض للنص، بل تجعل هذه النصوص على حقيقتها، أي كلام مدون، فتدرس دراسة موضوعية بعيدة عن الذاتية أو الدوغمائية، فالباحث يقوم بـ«استخدام مقولات السيمياء واللسانيات، من أجل عودة نقدية للمواه المقروءة لمعرفة كيف تقوم العلامات المستخدمة في النصوص بالدلالة وتوليد المعنى، ولماذا معنى معين وليس معنى آخر؟ ولمن ينبثق المعنى؟ وضمن أي مشروط»[3]. ومن خلال المقاربة السيميائية يتضح للباحث أن النصوص هي عبارة عن كلمات أي عبارة عن لغة، واللغة هي إشارات ورموز ممكنة التأويل و«النص لغة واللغة بحاجة إلى فهم وتفسير وتأويل، واللغة بها حقيقة ومجاز، ظاهر ومؤول، ومحكم ومتشابه، مجمع ومبين»[4]

[1] فارح مرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، مصدر سبق ذكره، ص106.

[2] محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ترجمة: هاشم صالح، الطبعة الثانية، دار الساقي، بيروت، لبنان، 1995، ص03.

[3] محمد أركون، الفكر الإسلامي – قراءة علمية، مصدر سبق ذكره، ص33.

[4] فارح مرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، مصدر سبق ذكره، ص111.

فأركون يرى في السيميائيات المعتمدة في مشروعه قاعدة رئيسية لفهم وتحليل التراث الإسلامي، ويستلزم من ذلك بأن يولى اهتماما كبيرا بالتراث الشفهي وخصوصا غير المكتوب منه، وبحسب أركون فهو يقول بضرورة «تنظيف اللغة بكل مفرداتها وتراكيبها من الدلالات الجافة والمحيطة والموروثة عن اللغة الأرثوذوكسية لكي نستطيع التفكير في الإسلام بشكل جذري أو بشكل علمي فلسفي»[1].

ومن خلال هذا القول نجد أركون يرفض المفاهيم والمفردات الموروثة عن العقيدة وكأنها مسلمات وبديهيات لا يمكن التكلم عنها أو تحليلها أو حتى التفكير فيها، منها كلمة الوحي المقدس، الحرام، فيرى أركون أن أية مفردة تحتاج لدراسة علمية بعيدة عن الدوغمائية، فمثلا مفردة الوحي يجب أن تخضع لدراسة جديدة ودقة فنحن الآن لا نعرف ما هو الوحي ولا يوجد أي كتاب في أي مكتبة في العالم يطرح مشكلة الوحي وفق العقلانية الحديثة ومنهجيتها (...) لذلك ينبغي أن نمنع أنفسنا من استخدام كلمة "وحي" وكأنها واضحة مشروعة ومعروفة»[2]، والمثال المعطى عن كلمة الوحي ينطبق على جميع المفردات الأخرى، كما قلنا سابقا، اللغة رموز ولكل رمز دلالة وتأويلات خاصة فلا يمكن أن نحجّر المفردة دون استنطاق معانيها. ليأتي بعد ذلك دور التحليل التاريخي الذي يطبقه محمد أركون والذي تعتمده مدرسة الحوليات (l'école des annals) وبالأخص ميشال فوكو، حيث يميز بين تاريخ الأفكار وتاريخ الأنساق الفكرية، فيقول أركون في هذا الصدد: «يكتفي تاريخ الأفكار بسرد سلسلة من آراء منفصلة عن سياقها للربط بين المقدمات والمقولات والمبادئ والمناهج التي يعتمد عليها جميع المفكرين

[1] محمد أركون، الإسلام، الأخلاق والسياسة، ترجمة: هاشم صالح، الطبعة الثانية، منشورات اليونسكو بالتعاون مع مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص176.

[2] محمد أركون، الإسلام والحداثة، التبيين، العدد 2 و3، الجمعية الثقافية الجاحظية الجزائرية، 1990، ص202.

والباحثين والأدباء والفنانين في إنتاجهم وكتاباتهم، وتكوين مجموعة علمية توجيهية تنظيرية تسمى إبستيمية العصر»[1]. وأخذ أركون مصطلح الإبستيمية من المفاهيم الفوكوية من أجل إعادة تحقيق الفكر العربي الإسلامي إبستيمولوجيا، وهو يقصد بالإبستيمية "النظام الفكري الشامل الذي يتحكم ضمنيا أو عمقيا أو أركيولوجيا بفترة معرفية ما»[2]. وقد وظفها أركون من أجل استبيان ما هو ضمني في فترة من فترات التراث الإسلامي أي أنها «مجمل المسلمات الضمنية التي تتحكم بكل الإنتاج الفكري في فترة معينة دون أن تظهر إلى السطح، أي أنها اللاوعي المعرفي لفترة بأسرها»[3].

وبالتالي يمكننا القول أن كل أعمال أركون وكتاباته قائمة على إبعاد الدوغمائية والتقوقع فهو «ظل حريصا على كشف العوائق الذهنية والمعرفية والعراقيل الاجتماعية التي تحول دون تحقيق المصالحة مع زمننا ومع الحداثة الكونية، دعا إلى تجديد الفكر الإسلامي وإلى ضرورة الانخراط في قراءة جديدة لتراثنا الديني بمناهج حديثة، آمن بأن العقل مغامرة مستمرة وناضل ضد تقديس الجهل وأعلن حرب شعواء ضد ما كان يسميه الجهل المقدس، اشتغل بجرأة ورصانة على نقد العقل الإسلامي»[4]. وحاول الكشف عن النظام الفكري العميق الذي يحكم التصورات الإسلامية ويستمر في إنتاجها معتمدا على تطبيق الأدوات والمفاهيم

[1] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص42.

[2] الزواوي بغورة، ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر، الطبعة الأولى، دار الطليعة، بيروت، 2001، ص55.

[3] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سبق ذكره، ص44.

[4] ياسين عدنان، محمد أركون أكثر المفكرين جرأة في تجديد الفكر العربي، العدد 67، دبي الثقافية، دار الصدى للصحافة والنشر والتوزيع، ديسمبر 2010، ص28.

النقدية الغربية المعاصرة على الدين والتراث الإسلامي، ليمارس النقد الإيجابي من أجل تحرير الفكر من القوقعة والدوغمائية التقليدية.

3 – تبيِئة المفاهيم عند "عبد الله العروي":

عبد الله العروي المؤرخ والمفكر المغربي، عرف بدراساته التاريخية النقدية للثقافة العربية المعاصرة وبتحليله لكثير من المفاهيم المتصلة بالفلسفة والتاريخ، وتتالت عماله في الفكر والتاريخ، وهي أعمال مؤسسة على أرضية تاريخانية، أي على أطروحة ماركسية، بأن التطور الاجتماعي والثقافي محكوم بمراحل تاريخية ليس بوسع الإنسان أن يتجاوزها، وإنها –حسبه– أن يندمج فيها ويعدل من آثارها، وفي ضوء ذلك تناول العروي موضوع "العرب والفكر التاريخي" (197م)، كما قدّم في نفس الاتجاه دراسته "ثقافتنا في ضوء التاريخ" (1983م). وهو في دراسته هذه وغيرها، مثل: "الإيديولوجية العربية المعاصرة" (1970م)، مشغول بالعلاقة بين العرب والحضارة الغربية، داعيا إلى وعي نقدي بالذات وبالآخر، كما أن

دراساته الأخرى ذات الطابع التحليلي التعليمي مثل مفهوم الإيديولوجية (1980م)، ومفهوم الحرية (1981م)، ومفهوم العقل (1996م) وغيرها تسعى نحو بث قدر أكبر من الوعي بإشكاليات الثقافة من خلال المفاهيم العامة التي تقوم عليها.

وتركّز مشروعه الفكري حول عقلنة التنظير للإشكاليات الأساسية في تاريخ الفكر العربي الإسلامي.

فقد اهتم العروي مبكرا بالمصير العربي وقضايا الحداثة، وتجلى هذا الأمر بوضوح في كتابه الشهير "الإيديولوجية العربية المعاصرة"، ففي هذا المؤلف وجه العروي انتقادات حادة للتشكيلات الإيديولوجية العربية الأساسية، التي تقود الممارسة الإصلاحية العربية، وتنير لها الطريق، وفي مقدمتها الإيديولوجية السلفية من خلال نموذج محمد عبده، والإيديولوجية الليبرالية من خلال نموذج سلامة موسى... وبالمقابل وضع الخطوط العريضة لمشروع الإيديولوجية العربي، القادرة على تأطير الممارسة العربية.

إن الإيديولوجية العربية التي اقترحها العروي من أجل عقلنة الممارسة الإصلاحية وتحديثها، تنبني على ثلاث مفاهيم رئيسية: مفهوم الذات/ الأصالة، والماركسية الموضوعية والقطيعة، فالحداثة المنشودة من طرف العرب، والتي تنازعوا طرقها وسبلها منذ القرن 19م، تقتضي التخلص من وهم الأصالة، وثنائية الذات والآخر، والاندماج في التاريخ الإنساني الواحد، ومن مستلزمات هذا التحول، إعادة النظر في مفهوم الآخر، فالآخر بالنسبة للعرب والمسلمين بشكل عام – حسب العروي– ليس بالضرورة ودائما الغرب (ككل)، بل هناك اختراق متبادل، ففي الواقع هناك امتداد للآخر في "الذات" كما أن هناك امتداد للذات في الآخر.

ويقترح العروي نظرة أخرى تحفز العرب على التطابق مع الآخر، وتحديدا الآخر المسمى عنده الغرب التائب، فالغرب «الذي يعادينا ونعاديه، يعاكسنا ونعاكسه، هو الغرب الظاهر، السميك المعتم، المستعلق على نفسه وعلى غيره، المغتر برياضه وحدائقه، بشوارعه ومدافعه، الذي يظن أنه في غنى عن موافقة الإنسان على مشاريعه، لكن الغرب التائب، المراجع لأوضاعه، الذي دون أن يتخلى عن محيطه الجميل المريح يذكر الجميع بالآمال القديمة، المتمثلة في أساطير الأولين، آمال إنسان مطمئن إلى نفسه متصالح معها، الغرب الذي يتطلع إلى المستقبل من خلال مخاطبة شعوبه وشعوبنا، ذلك غرب يجب أن نسمح له إن أردنا تجاوز ما يمليه علينا الغضب والعجز من احتجاج أهوج»[1].

ومن ثم وبناءا على هذا الفهم، وبهذه الطريقة يتجاوز العروي مفهوم الذات المنغلقة أو الأصالة المزعومة، ويدعو بالمقابل النخب والشعوب العربية إلى التمدد نحو الآخر، وهو في هذه الحال، والغرب التائب، الغرب الذي يتبرأ من فواحش الليبرالية وموبقاتها السياسية من استعمار وغيره، إنه ببساطة الجناح الماركسي في الثقافة والممارسة الغربي المعاصرة، باعتبار الماركسية خطاب نقدي للغرب الليبرالي.

إن نفي العروي للأصالة بربطه بين مصير العرب والمصير الإنساني من جهة، والتحليلات العميقة للبنى والتشكيلات الإيديولوجية العربية المختلفة من جهة ثانية، جعله لا يتردد في الحكم على العرب بالانتماء إلى نوع من الماركسية، أسماه بالماركسية الموضوعية، التي تحكم سلوك الإصلاحي العربي سواء كان ليبرالي أو سلفي، ودون أن يكون له وعي وإدراك علمي مسبق لمفهوم الماركسية، فكل تيارات الفكر العربي المعاصر –في نظر العروي– تؤول بدرجات متفاوتة إلى

[1] عبد الله العروي، الإيديولوجية العربية المعاصرة، مصدر سبق ذكره، ص ص84-85.

الماركسية، باعتبارها أساسا منطقيا للإيديولوجيا العربية المعاصرة، وجوابا مقنعا ومتسقا على جميع متطلبات الفكر العربي[1].

«ماركسية موضوعية... أي أنها تفرض نفسها على المفكر العربي كمنتهى، كنتيجة حتمية مضمنة في الأدلوجة التي يؤمن بها ويعمل لترويجها»[2].

هذه الحقائق النظرية التي توصل إليها العروي بعد تحليلاته، وحكمه بانتساب الفكر العربي للماركسية، من منطلق وحدة التاريخ الإنساني وغيره من المنطلقات، دعا العرب إلى اعتناق الفكر التاريخي بمقوماته المختلفة، «وأحسن مدخل، وأحسن مدرسة للفكر التاريخي يجدهما العرب اليوم في الماركسية، في تأويلها التاريخاني»[3]. وذلك بهدف تحديث المجتمع العربي، وتدارك التأخر التاريخي الذي يعانيه.

فالماركسية في نظر العروي هي تجسيد ملموس للفكر التاريخي والتاريخاني الذي من شأنه مساعدة العرب على اللحاق بالعصر، وتحقيق الحداثة بمعانيها المختلفة، ومن ثم، كانت جل مؤلفاته العروي ونصوصه، نماذج، معرفية وثقافية للفكر التاريخي (الماركسي) في مواضيع مختلفة، تسعى لتحقيق قطائع نوعية في العقل والثقافة العربيتين.

ومن المفاهيم المركزية في نظرية الحداثة لدى العروي، والتي تتفرع عن المفاهيم السابقة، مفهوم الاستمرارية التاريخية، من تأصيل وتجديد أو إحياء...الخ، فكل المفاهيم التي نطلبها أو نعمل على ترسيخها هي بالضرورة نفي وقتل

[1] عبد الله العروي، الإيديولوجية العربية المعاصرة، مصدر سبق ذكره، ص177.

[2] المصدر نفسه، ص186.

[3] عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، الطبعة الخامسة، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2006، ص ص206-207.

للمفاهيم التي كانت قبلها، وتجلى هذا الأمر بوضوح في دراساته المختلفة حول المفاهيم، على رأسها مفهوم العقل، لقد حاول العروي إثبات أن العقل الذي نطلبه اليوم تحت ضغط الحداثة (عقل الفعل)، هو مخالف تماما للعقل العربي الذي نحتفي به، ونكرر بمناسبة أو بدونها أنه نصير العلم، ويقدر التجربة والعمل (عقل الاسم)[1]. فإذا المشكلة لا مناص من القطيعة، واعتناق مفهوم العقل الحديث باعتباره عقل الفعل، الذي نحتاجه ولا يوجد في تراثنا، يقول العروي: «يتأصل عقل الفعل في نقض العقل الاسم، ولا يكون الإصلاح إصلاحا إنشائيا إلا في الإطار الأول وخارج الإطار الثاني... الحسم الذي نتكلم عليه قد وقع بالفعل في جميع الثقافات المعروفة لدينا، ابتداءا من القرن 16م إلى يومنا هذا»[2].

وإجمالا إن الأطروحة التي اقترحها الأستاذ عبد الله العروي على العرب لتحقيق الحداثة، وتدارك التأخر التاريخي الذي يعاونونه منذ قرون، لها ثلاث مفاتيح رئيسية:

1- الماركسية باعتبارها تجسيد للفكر التاريخي ووعي علمي بالتاريخانية.

2- نفي الأصالة والاستقلال التاريخي، لصالح الوحدة الإنسانية، ووحدة التطور التاريخي.

3- القطيعة المعرفية، التي من شأنها تسهيل الاندماج في ثقافة الحداثة، واعتناق مفاهيمها المركزية.

[1] عبد الله العروي، مفهوم العقل، مصدر سبق ذكره، ص358.

[2] عبد الله العروي، مفهوم العقل، مصدر سبق ذكره، ص363.

وبالرغم من شدة التحولات التي مر بها العالم والمنطقة العربية في العقدين الأخيرين، لم يتزحزح العروي عن أطروحته، ولم يبدل قناعاته، فلا زال مؤمنا بقدرة الفكر التاريخي على تحديث العالم العربي[1].

والتاريخانية بالنسبة للأستاذ العروي، هي الرد العملي على التخلف بنواحيه، إذ هي بمثابة برنامج جامع الأبعاد للنهوض بالمجتمعات المتخلفة، والعربية تحديدا، من وضع سمته الأساسية التأخر قياسا على تاريخ ناجز، أي تحقق التاريخ في أوربا وفواته في العالم الثالث، فعلى المجتمع العربي، اليوم النزوع نحو المستقبل ماض مشاربه، مستقبل ارتسمت ملامحه فعلا في مكان آخر، «مستقبل لسنا أحرارا، كعرب في رفضه أو قبوله»[2].

وبالتحديد أخيرا يرى الأستاذ العروي ضرورة استكمال "المهام" المتجاوزة والمكتملة في أماكن أخرى منذ وقت طويل: الانضباط والعمل المنظم الذي استكمل في عهد الإقطاع الأوربي، والشرعية التي تتحول بموجبها الانقسامات الاجتماعية نحو الصالح العام، والتي استكملت في الثورات البرجوازية، وصيرورة الواقع الاجتماعي، ونسبية الحقيقة المجردة وإبداع التاريخ وجدلية السياسة.

فالتاريخانية شأن تعلق به كل فكر تنموي، أقوميا كان أم كونيا، أداة الوصول إلى منتهى التاريخ قد تكون، على ذلك، البرجوازية الوطنية، وقد تكون التطور اللارأسمالي، كما قد تكون التنمية الوطنية عبر حزب وجيش عقائديين، وقد تكون خلاف ذلك، وذلك هو الأمر الذي يدعو بنا للتأكيد على أن التاريخانية

[1] عبد الله العروي، عوائق التحديث، الطبعة الأولى، المغرب، منشورات اتحاد كتاب المغرب، 2006، ص ص9-24.

[2] عبد الله العروي، الإيديولوجية العربية المعاصرة، مصدر سبق ذكره، ص108.

المجردة، ولو كانت ذات نفع تربوي وتحريضي، بالإشارة إلى أمور كالعقلانية، والديمقراطية، والنمو، أمور التي لا انفكاك لأية حداثة عنها.

فهو يرى أن التأخر أمرا ممكن العلاج لعدم عمومه، إذ هو كما يقول العروي، يختص بمجال واحد لعله الزمان، مجال لا ينتقص من قيمة الإنسان، إنسانية أهل العالم الثالث، في براءة كل إنسانية، التي تجعل موقع مقال الإنسانية، والمقال الإنسانوي، في مجال اليوتوبيا، فإن إنسانية الغد لا ترتبط بالإنسانية المتعالية على اليوم وعلى الغد الجامعة بينهما، بل إن تسمية الإنسانية تطلق اليوم، وقد تطلق في الغد، على شيئين متميزين ومتمايزين بالكلية، على شيئين هما في آن معا قيمتان فكريتان، لكل منهما أبعاد خاصة. لا شك في أن من جملة مقاصد الأستاذ العروي التأكيد على التاريخانية والإنسانوية، التأكيد على كونية الحضارة والثقافة، إذ لا يستلزم بالضرورة كما عند العروي، الأخذ بمقولة الاختلاف بين الشرق والغرب، والذهاب إلى أن لها الوجود الفعلي فضلا عن التمايز الجوهري، ولكن هذا التأكيد على الكونية، والأخذ بضرورة التقدم، يتطلب بالتأكيد الأخذ، كما يفعل العروي القيمة التي لا يمكن الانفكاك عنها في هذا العصر لفكرة الإنسانية كما عبّر عنها عصر الأنوار.

ليس هناك ثمة تفسير ممكن آخر للمقالة المهمة التي يطرحها الأستاذ العروي، الذاهبة إلى أن التاريخية يمكن أن تكون "المنطق الداخلي للعمل السياسي"[1]، وذلك هو فحوى نقد الأستاذ العروي لمن يطلق عليهم تسمية "الواقعيين" المعولين على وضع متراقص لإثبات فيه، بينما يكمن الخيار الحقيقي بين محاولة يائسة لبث حياة متجددة في بنى اجتماعية الجديدة كأنها لو كانت هذه

[1] عبد الله العروي، الأزمة، مصدر سبق ذكره، ص88.

موجودة فعليا»[1]، الوجود المفترض للبنى الاجتماعية وجود إيديولوجي، «إذ الواقع الحقيقي لهذا المجتمع ليس في حاضره، بل في مستقبله الذي سبق أن لمح»[2].

فالوجود الموضوعي وجود بموجب متطلبات التاريخ، بينما الوجود الحقيقي لا يعبر إلا عن البنى المتأخرة، أي عن المجتمع في فواته.

ذلك هو معنى المفهوم المثير الذي ينتصر له العروي والذي يطلق عليه اسم "الماركسي الموضوعية"، والتي تلتزم بشروط التاريخانية بشقّيها المعرفي (معرفة أن الحاضر ليس إلا ما قبل تاريخ المستقبل)، والعملي (بوصفها تؤكد على وحدة التاريخ، واستيعابه الكل، وتقديمه المستقبل للكل)، وهي التي يبدو أنها «الوحيدة القادرة على قراءة "السجل الهيغلي" وهو الوحيد المفتوح بالنسبة للشرق»[3]، أي السجل التطوري ذو النهاية المعلومة. وبهذه الطريقة يختار الأستاذ العروي، صراحة الهيغيلية، في اعتبارها الزمان عامل وصل لا عامل فصل، وفي اعتقادها باستمرار الأشياء في المستقبل، بل إن اليوم عارف في الماضي الذي ليس هو، أي اليوم، إلا نقطته الآنية التي لا تنفك عنه، إذ هي صلبة، وهو، أي الأمس صوانها، ومع أن العروي، بسبب وعيه الحاد بفقر ماضينا العربي قياسا على المستقبل الذي يريده لنا، لا يسمح لنفسه بجعل اليوم استمراراتنا ما للماضي، يحتوي على كل ما فيه، إذ هو يدعو إلى وحدة التاريخ، أي وحدة اليوم والأمس، إلا أنه لا يقدر الانفكاك عن إقامة الاستمراريات بين اليوم والأمس في تاريخانية معكوسة الاتجاه.

والفكر العربي المعاصر حسبما يفسر العروي توجهاته هو فكر مستقبلي. وهذا المستقبل هو الذي يرسم للواقع العربي وجوده، وليس العكس، ويتولى قيادة

[1] عبد الله العروي، الإيديولوجية العربية المعاصرة، مصدر سبق ذكره، ص194.

[2] المصدر نفسه، ص ص111- 112.

[3] العروي، الإيديولوجية، مصدر سبق ذكره، ص215.

أفعاله وتصرفاته، أو بعبارة أخرى إنه أدلوجة، هذه الأدلوجة تكون سابقة عمليا وإجرائيا على المجتمع[1]، وبالتالي فهي غير واقعية لأنها ليست من صنعه، بل هي التي تصنعه، ولذلك يظهر كما يقول العروي العالم باهتا بالنسبة للمفكر العربي لأن الأدلوجة عنده ما هي الإقناع تحجب عنه الحقيقة أو هي «خطاب تمويهي يمكن للوجدان العربي من تقبل وتضمين ما أنجزه غيره»[2].

وعليه كانت كتابات العروي سجالا ضد الفكر العربي المعاصر أو الأدلوجة العربية المعاصرة، لأنها أوهام وتخيلات لما ترقى إلى التعبير الحقيقي للواقع العربي، أي عدم مطابقة الفكر للواقع، وبهذا السجال يكون عبد الله العروي قد ازدرى المجتمع العربي بالدرجة الأولى[3] لا مفكر به ومثقفية فقط.

[1] العروي، مفهوم الأدلوجة، مصدر سبق ذكره، ص203.

[2] المصدر نفسه، ص28.

[3] وميض نظمي، قضايا إشكالية في الفكر المعاصر، الطبعة الثالثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، 1995م، ص109.

المبحث الأول: الشكل التخطيطي للمفاهيم في الفكر العربي المعاصر

توطئة:

في رسالة "التوابع والزوابع" لابن شهيد الأندلسي، الذي يقال أن 'المعري' قد تأثر به في "رسالة الغفران" حوار بين بطل الرسالة وبين إوزة حمقاء قد على "أم عفيف". يسأل بطل "التوابع والزوابع": «يا أم عفيف! ...ما الذي جعل رداءك ماء، وحشا رأسك هواء، أيهما أفضل: الأدب أم العقل؟...» فتجيب: «بل العقل». فيقول: «وهل تعرفين ف الخلائق أحمق من إوزة؟...» فتجيب: «لا!...».[1]

والمفارقة في هذا الجواب تذكر بموقف شائع في ثقافتنا العربية، أننا هنا إزاء اختيار للعقل وتفضيل له على الرغم من عدم وجود الجهاز الفكري الذي يقوم بهذا الاختبار وهو العقل. وبعبارة أخرى فإن الإيمان المعصوب العينين هو الذي يختار العقل عن طريق التلقين، إنه يرى العقل فكرة ناجزة وليس أداء أو طريقة في الأداء. ذلكم هو التأني في علاقة النقد الأدبي في ثقافتنا العربية المعاصرة، بالفكر النقدي الحديث، إن هذه العلاقة تقوم على أساس من التلقين الحر، فهي أشبه بتعليم طفل أصم وأبكم العزف على البيانو، إذا أخطأ في العزف سرعان ما سيلحظ على ملامح معلمه تقطيبة شديدة، وبالتالي فإنه سيعاود العزف مرة أخرى، فالعازف في هذه الصورة تشير إلى الكاتب العربي، والبيانو هو جهاز اللغة، والمعلم الذي يقطب تقطيبته الشديدة هو ملقن الأسلوب الذي يشغل منبر

[1] محمد علي كبسي، قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر، الطبعة الأولى، المؤسسة لعربية للناشرين المتحدين، تونس، 1989، ص 134.

الخطابة، أما النوطة الموسيقية فإنها تمثل الصيغة الأسلوبية المسبقة الصنع، وبالتالي إن النقد الأدبي الذي يعتبر بمثابة البنية المركزية للفكر العربي المعاصر قد أصبح إيديولوجية تكرر وتنتج نفسها باستمرار. إنه يصدر عن معرفة مسبقة وجاهزة بكافة الأجوبة عن كافة الأسئلة، وبالتالي فإنه، حتى عندما يؤثر العقل على عداه من القيم، لا يختار العقل عن طريق الاستدلال العقلي، أو عن طريق أدوات عقلانية للتعامل مع الفكر تعاملا قائما على معرفة بحدود النقد الأدبي وبفروق الاستخدام التي يتيحها المصطلح النقدي، وإنما يفعل ذلك استجابة منه للتلقين الذي تلقاه بصيغ جاهزة، والفارق بين أن يؤثر المرء العقل لأن ثمة صيغة جاهزة لقن إياها تلقينا، وبين أن يؤثر العقل لأن عقله قد أدى به إلى اختيار العقل كبير جدا. فالحياة الفكرية العربية ما تزال نتاجا تلقائيا للتلقين، إنها تغفل ضرورة بلورة (العقل- الأداة) أو ما بدا على لغة النقد الأدبي. إن النقد الأدبي يتميز من بين الأنظمة الفكية المتباينة، بأنه مضطر لاستخدام الأداة نفسها التي ينتمي إليها الفن الذي يشكل موضوعه، إنه أداة لغوية مكرسة لدراسة لغة العمل الأدبي البيانية والدلالية، فلغة الكلمات ليست هي التي يتم تقييمها لغة الكلمات، وإنما تقوم لغة الكلمات بتقييم لغة الصلصال في التمثال ولغة التشكيل في اللوحة مثلا. [1]

إلا أنه قد سيطرت على النقد الأدبي الحديث في تجربته العربية بدء من عصر النهضة نبرة جارفة تفترض باستمرار حالة من التطابق النموذجي بين لغة الفكر العام وبين لغة المخيلة المبدعة، كانت تعامل الأدب وكأنه يمتلك سياقا تابعا لسياق الحياة العقلية ببعدها السياسي والاجتماعي، وهكذا لم يستطع النقد الأدبي أن يصنع أدواته الخاصة به، أي أنه أخفق في تشكيل لغة اصطلاحية افتراضية لا تخضع لانحرافات الفكر السياسي السلطوي كما تفصح عنه الممارسات اليومية، مما

[1] محمد علي كبسي، قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سبق ذكره، ص 134.

أدى إلى طمس فروق الاستخدام بين ثلاث مستويات متداخلة في نسيج لغة النقد العربي الحديث: المستوى الاصطلاحي والمستوى اللفظي والمستوى الشعاري. [1]

أ- أما المستوى الاصطلاحي:

فهو قائم على الانتصار للتعريف الافتراضي للكلمة. إنه محاولة تقريبية يمكن أن تحقق هدفا مفيدا إذا ما عُومِل المصطلح حسب قيمته المحددة، وإذا كان المصطلح عاجزا عن أن يقدم التعريف المعرفي الدقيق للفكر فلأن هذا الأمر غير مطلوب منه أساسا.

ب- وأما المستوى اللفظي:

فهو يتعامل مع الكلمة على أساس اقتصار معناها على الحد اللغوي الذي يمكن ضبطه بالعودة إلى المعجم اللغوي.

ج- المستوى الشعاري:

فإنه يجعل الكلمة مرتبطة بمنظور الحزب السياسي أو الجمعة الدينية أو الإعلان التجاري.

ولعل من أشد الظواهر في النقد العربي الحديث أثارت الانتباه؛ أزالت فروق الاستخدام بين حدود المصطلح واللفظ والشعار، بل أن لغة النقد بخضوعها للديماغوجية في الشعار، واللفظية في السياسة قد أجهزت على إمكانات نشوء لغة اصطلاحية تستمد نسقها من تجربة النقد الأدبي ومناهجه وإشكالياته.

[1] محمد علي كبسي، قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سبق ذكره، ص 135.

إذا نظرنا إلى ما ينتج في الفكر العربي المعاصر من كتابات فكرية نقدية، سنكون مضطرين إلى الالتفات إلى فكري نقدي بالمعنى الفلسفي العميق، وهو فكر يصاغ في أهم أبعاده الأساسية حول الإسلام، والتراث العربي الإسلامي، وهو ما يمكن أن نسميه بـ "الخطاب الفكري والنقدي حول الإسلام والتراث".

إن الحديث عن الإنتاج الفكري النقدي في الثقافة العربية يجرنا إلى الإشارة إلى بعض الأسماء الفكرية التي أدلت بإغنائها للمشهد الثقافي النقدي المعاصر، من خلال كتاباتها وإسهاماتها القوية، خصوصا تلك التي اختارت موضوعا لها الثقافة العربية الإسلامية في أعمق معانيها، نقصد الفكر والفلسفة وعلم الكلام والتصوف والفقه...الخ بكلمة واحدة التراث الفكري العربي الإسلامي، رغم التصنيفات الشاسعة، والتي تطرح عادة ثلاث خانات فكرية، وهي القراءة السلفية، والقراءة الماركسية، والقراءة الليبرالية، فإن اشتراك والتقاء كل هذه النزعات الفكرية حول موضوع واحد هو التراث، يجعل منها تشكل نهاية التحليل "حركة تراثية"[1] تنشد «إعادة إنتاج معرفتنا وذلك بالانخراط الواعي في مشروع حضاري يجسد لحظة النمط النموذجي، على حد تعبير ماكس فيبر، ويملأ فضاءنا ويكون شبكة مرجعية لعلاقتنا 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].

ولا شك أن هذه "الحركة التراثية" تتسع لاجتهادات وتأويلات وأسماء عديدة ومختلفة منذ الأفغاني، ومحمد عبده والكواكبي، مرورا بسلامة موسى، و'طه حسين' وغيرهم، وحتى الكتابات والاجتهادات المعاصرة مع 'طيب تيزيني'،

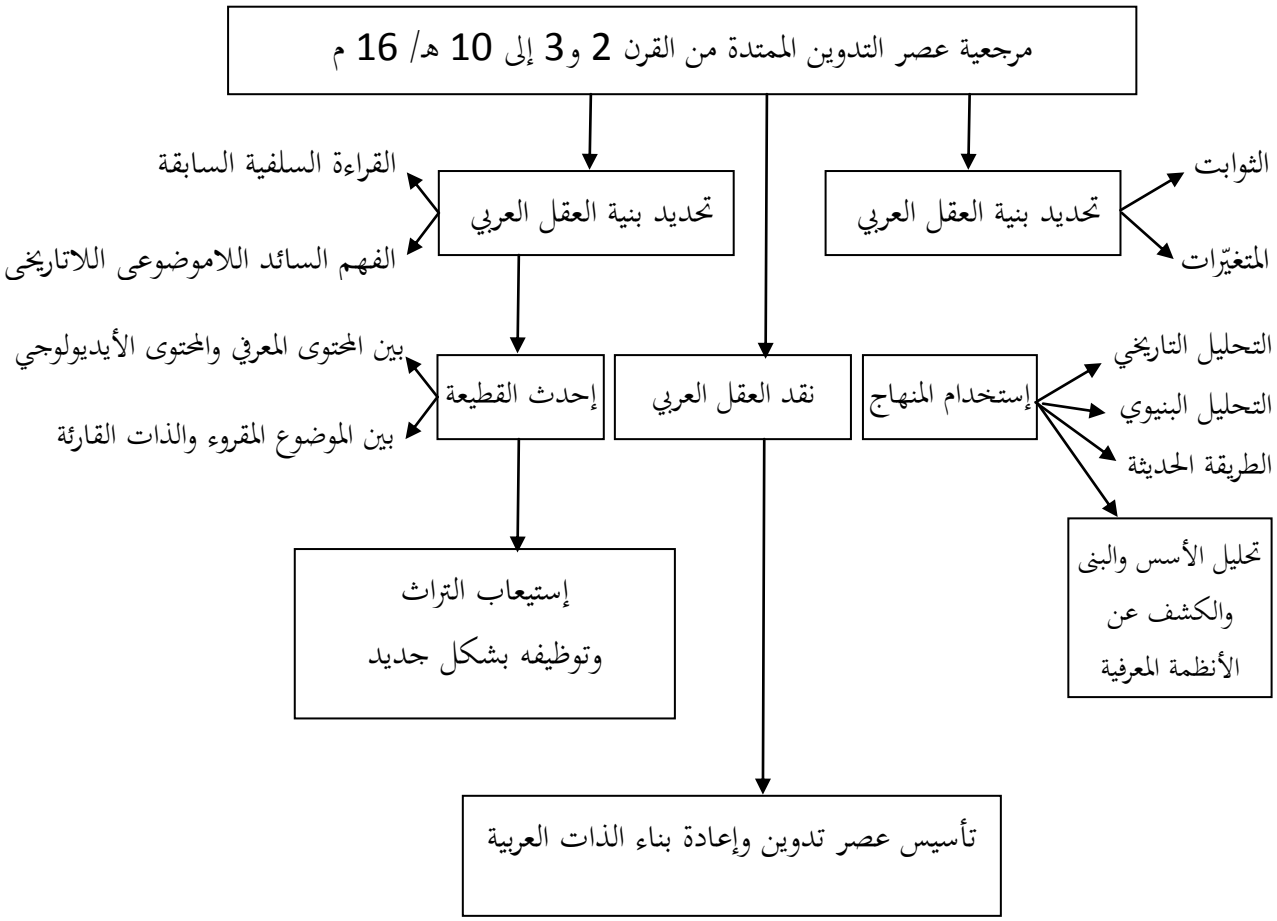
[1] محمد علي كبسي، قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سبق ذكره، ص 135.

[2] محمد علي كبسي، قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سبق ذكره، ص 135.

و'حسين مروة'، و'محمد عمارة'، و'حسن حنفي عبد العروي'، و'محمد أركون'، و'محمد عابد الجابري'، وغيرهم... وعليه فوقع اختيارنا على جانب تلك الاجتهادات على ثلاث أسماء هم: 'الجابري، أركون وعبد الله العروي'، وذلك اعتبارا إلى أن الجابري و'أركون' هما المفكران الوحيدان اللذان تناولا التراث والفكر العربي الإسلامي تحت عنوان "نقد العقل العربي" والثاني "نقد العقل الإسلامي" ولقد تطرق 'عبد الله العروي' إلى موضوع العقل ودراسته بقدر كبير وأعطاه أهمية لا يمكن تجاهلها وخصص له كتاب عظيم ذو مكانة وقيمة في المجتمع العربي، "مقالة في المفارقات – مفهوم العقل"، لقد لقي رواجا لا بأس به لأنه يعالج الموضوع المحوري المقلق في الخطاب العربي المعاصر.[1]

[1] المرجع نفسه، ص 136.

أولا- الشكل التخطيطي للمفاهيم عند محمد عابد الجابري:[1]



إننا نسجل مرور أكثر من قرن كامل على تبلور اليقظة العربية الحديثة في أهداف وطنية قومية، سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية، كشفها الوعي العربي المستيقظ في شعار "النهضة". هذا الشعار الذي صار منذ ذلك الوقت علما عليها ومشروعا لتحقيقها، وفي أكناف هذه الفترة الزمنية تحققت خطوات عملاقة على صعيد تطور الحياة البشرية في كافة الميادين لنجد نصيب العرب مقابل هذه

[1] عبد الله موسى، إشكالية العقلانية في الفكر العربي المعاصر -الجابري نموذجا-، رسالة ماجستير في الفلسفة، معهد الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران - السانية، نوقشت سنة 1996.

الخطوات قليلا وما زال دون طموحهم بكثير، وكل هذه الأمور والحقائق تحملنا إلى طرح جملة من الأسئلة حول ما إذا تمكن العرب من تحقيق نهضتهم وهل هم اليوم يعيشون في الواقع ما عاشوه منذ مائة سنة في الحلم. وهل حققوا من التقدم ما يكفي لجعل مشروع النهضة ذلك يتحول فعلا إلى مشروع ثورة؟ وقد تتنوع الآراء وتختلف الاتجاهات في هذه المسألة، غير أن أحداث العرب المعاصرين، لن يجادل في مشروعية طرح مثل هذه الأسئلة بالذات، ودون أن نستخلص من هذه الأسئلة نتائج قد تكون أكبر مما ينبغي، فالواقع اليومي المعاش يقرب حقيقة دالة على وجود نقص ما يمس النهضة العربية المنشودة، وقد يجد بعضنا هذا الشيء في الميدان الاقتصادي (الصناعة، التشغيل) وآخرون في الميدان الاجتماعي (التغذية، السكن) أو في الحياة الثقافية (تعميم التعليم). وقد يجده الجميع في العجز الذي أصاب أهدافنا القومية لتحقيق الوحدة... ومن دون شك فإن المتجه إلى هذه الميادين بأصابع الاتهام سيجد من شهادات الإثبات ما يفوق حاجته. [1]

غير أنّ 'الجابري' قد أثار نقطة هامة جدا، إذ أنه يرى بأن ميدانا واحدا لم تتجه إليه أصابع الاتهام بعد، وبشكل جدّي وصارم هو تلك القدرة أو الملكة أو الأداة التي بها يقرأ العربي، يرى، ويحلم ويفكر ويحاكم، إنه العقل العربي ذاته[2].

فهو يرى أنّ الرواد الذين تحققت فيهم وبواسطتهم اليقظة العربية الحديثة، قد تصوروا النهضة تصورا صحيحا على الأقل من الناحية الشمولية، فعلاوة على ربطهم إياها بالتحرر من سيطرة الأجنبي وبالوحدة القومية وبالتقدم الاقتصادي

[1] عبد الله موسى، إشكالية العقلانية في الفكر العربي المعاصر –الجابري نموذجا–، مرجع سبق ذكره، ص125.

[2] محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر –دراسة تحليلية نقدية–، الطبعة الأولى، دار الطليعة والمركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، 1982، ص06.

وبالتحرر الاجتماعي والسياسي، فلقد رأوا في النهضة الفكرية لا مجرد مظهر من مظاهر النهضة المنشودة، بل أيضا الشرط الأساسي والضروري لتحقيقها، لقد كانوا جميعا سلفيين وليبراليين وعلمانيين واشتراكيين على وعي تام بأهمية الدور الذي كان على الفكر أن يقوم به في رسم طريق النهضة وقيادتها والعمل على تحقيقها، وعلى الرغم مما قد يكون في هذه الرؤية من تضخيم لدور الفكر، وبالتالي من تبسيط لعملية بالغة التعقيد كعملية النهضة، خصوصا في ظروف داخلية ودولية كالتي عاشها الوطن العربي في أواخر القرن 19 وأوائل القرن 20، فإنه من الضروري التأكيد مع ذلك على أنّ النهضة الذي كان العرب يطمحون إلى تحقيقها إذا ألحوا على نشر المعرفة وتعميم التعليم وحمل الناس على تحكيم العقل بدل الاستسلام للمكتوب أو الإيمان بالخرافة، ولكنهم ولعل هذه هي نقطة الضعف الأساسية والخطيرة في مشروع النهضة العربية الحديثة لم يدركوا أو لم يعوا أن "سلاح النقد" يجب أن يسبقه ويوافقه "نقد السلاح"[1]، لقد أغفلوا نقد العقل فراحوا يتصورون النهضة ويخططون لها، بل ويناضلون من أجلها، إما بعقول أعدت للماضي حسب تعبير "غرامشي" وإما بمفاهيم أنتجها حاضر غير حاضرهم، ولعل الأمر الذي ينكشف لمن يبحث في أحوال العرب في أوائل القرن الماضي يجد أنه عند بدء يقظتهم في هذه الفترة وحتى يومنا هذا قد وجدوا أنفسهم أمام الحضارة الأوربية التي كان تحديدها لهم ثقافيا وعسكريا المنبه الذي أيقظهم وطرح مشكل "النهضة" عليهم، والحضارة العربية الإسلامية التي شكلت ولا تزال تشكل بالنسبة لهم السند الذي لا بد منه في عملية تأكيد الذات لمواجهة ذلك التحدي، ولما كان النموذج الأوربي قد حمل إليهم في آن واحد الحرية والقمع (الأيديولوجيا الليبرالية والتدخل الاستعماري)، ولما كان النموذج العربي الإسلامي يقدم نفسه عبر قنطرة

[1] محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر –دراسة تحليلية نقدية–، مصدر سبق ذكره، ص6–7.

طويلة عريضة من الركون والانحطاط، فلقد كان لا بد أن يكون الاختيار مصحوبا بنوع من التوتر النفسي شبيه بذلك الذي يسميه علم النفس "بالتناقض الوجداني"، حيث تزدوج في آن الوقت في وجدان نفس الشخص مشاعر الحب والكراهية إزاء نفس الموضوع، ومن هنا تلك البطانة الوجدانية التي تجعل الخطاب العربي في "النهضة" أو "الثورة" خطابا متوترا بما يتميز به لحل خطاب يقوده الانفعال والعاطفة، نقصد بذلك الحذف والاختزال تارة، والإبراز والتضخيم تارة أخرى، فالتكامل نهضويا على صعيد الخطاب مع النموذج الأوربي يتطلب منهم السكون على الجانب الاستعماري فيه، وهذا غير ممكن لأن الاستعمار الأوربي بالذات يعوق نهضتهم بل حتى يهدد وجودهم، وبالتالي لا بد من معارضته ومقاومته، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن التعامل نهضويا دائما مع النموذج العربي الإسلامي يتطلب بدوره السكون عن قرون طويلة من الانحطاط، وهذا لسكون غير ممكن، لأن قرون الانحطاط هذه جزء من هذا النموذج نفسه وبذلك لا بد من حضورها في نفس الخطاب بكيفية أو بأخرى.[1]

وقد سجل 'الجابري' ملاحظة هامة على مواقف العرب من واقعهم، فكلما اشتدت عليهم وطأة هذا الواقع المرفوض كان هروبهم إلى الأمام أشد وأعنف. المقصود بذلك أن طموحهم النهضوي يزداد ويتضخم بازدياد وتضخم وقع الحاضر عليهم، لا فرق في ذلك بين من يدعو إلى بعث النموذج العربي الإسلامي، وبين من يطالب بالاقتداء بالنموذج الأوربي أو بين من يقول بأخذ أحسن ما في النموذجين، وبعبارة أخرى أنه كلما تعمق وعي العرب بالانحطاط ارتفع مستوى طموحهم النهضوي، وقد يدل هذا كله على أن وعي النهضة عند العرب يقوم أساسا على الإحساس بالفارق الذي يكمن بين واقع النموذجين

[1] محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر-دراسة تحليلية نقدية-، مصدر سبق ذكره، ص7-10.

العربي الإسلامي في الماضي والأوربي في الحاضر، والنتيجة هي أنّهم عندما يفكرون في النهضة، لا يفكرون فيها كبديل عند الواقع الذي يعيشونه، بديل يجب صنعه انطلاقا من هذا الواقع نفسه، بل إنما يفكرون فيها خارج الواقع أي من خلال نموذج جاهز ولكنه أخذ في الابتعاد عنهم باستمرار، إنه النموذج العربي الإسلامي الذي يزداد مع الوقت توغلا في الماضي بالشكل الذي يجعل التفكير فيه يفقد أسبابه الموضوعية، والنموذج الأوربي الذي يتوغل في المستقبل بشكل يجعل الأمل في الالتحاق به يتضاءل أمام اضطراب التقدم العلمي.[1]

ومن هنا تلك الثغرة الواسعة والعميقة في وعي العرب بالنهضة، الثغرة التي تجعل وعيهم هذا مجرد إحساس بالفارق، أي حصيلة مقارنة ومقايسة، لا حصيلة تحول وممارسة، إن غياب تحليل الواقع –واقع الانحطاط– وعدم الانطلاق من هذا التحليل لبناء نموذج مطابق يرتبط فيه ابتداء للنهضة بالوعي ببدايتها، هو السبب في ذلك التضخم في الطموح النهضوي العربي، التضخم الذي يقوم على الواقع ويلغي الزمان والمكان، ويجعل بالتالي علاقتهم مع أحد النموذجين تتحول إلى حلول محله، إلى تفحصه والاحتماء به، كما أننا نلمس ظاهرة التضخم على مستوى الطموح في الخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر، التضخم الذي يربط النهضة بقيادة الإنسانية، فالعرب لا يشكون في إمكانية قيامهم بالدور القيادي، سواء تعلق الأمر بالنموذج الأوربي أو بالنموذج العربي الإسلامي باختلال مركز الطليعة والقيادة على الصعيد العالمي، وذلك يجعل هذين النموذجين نفسيهما، ذلك لأن سواء التفت العرب إلى أوربا أو إلى أجدادهم بالأمس فإن النموذج قيادي دائما، إذ أن لكلية التفكير عندهم معتمدة على «قياس الغائب

[1] محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر–دراسة تحليلية نقدية–، مصدر سبق ذكره، ص 10.

على الشاهد»[1]، يقتضي أحد الأمرين إما أن تكون سيدا أو أن تكون مسودا، وبما أنهم كانوا أسيادا في الماضي فإن نفس المنطق يمكن تحقيقه في المستقبل ليس فقط على صعيد النهضة، بل كذلك على صعيد السقوط كما كانت هناك حضارات عديدة سقطت بعد أن وصلت أوجها مثل الحضارة المصرية اليونانية...

فإن الحضارة الغربية وبعد أن بلغت أوجها لا بد أن تعرف مرحلة انحطاط لتفسح المجال للحضارة العربية، التي قد تسجل ازدهارها لتكون وحدها المؤهلة لقيادة البشرية، وهكذا فكما وقف ابن خلدون بالأمس شاهدا على تراجع الحضارة العربية الإسلامية وبداية نشوء وتكوّن الحضارة الأوربية الحديثة، ينصب الكثير من الكتّاب العرب أنفسهم اليوم، شهداء على قرب الانهيار للحضارة العربية المعاصرة، وبالتالي قرب قيام الحضارة العربية المستقبلية التي ستحل محلها في قيادة العالم، ولكن مع هذا الفارق هو «ابن خلدون كان شاهدا على واقع، أما كتاب العرب المعاصرون فهم مجرد شهداء على حلم»[2].

قد رأينا بعد ما سبق ذكره ضرورة التطرق إلى ما جاء به 'الدكتور محمد عابد الجابري' بعد نقده وتحليله لأزمة الخطاب النهضوي، وكان من باب الأهمية فتح صفحة تضم البديل كما ورد في أطروحات هذا المفكر، نظرا لما تلقاه مساهماته النظرية حول هذه المسألة من رواج واهتمام كبيرين من شارعنا الثقافي العربي المعاصر، وذلك ضمن دائرة السجال الإيديولوجي الدائر حاليا في العقل الإيديولوجي لبنيتنا الاجتماعية المعاصرة.

نجد الدكتور محمد عابد الجابري من خلال دراساته يقر بحقيقة مفادها أن التراث لن يكف عن لعب دور المعرقل لنهضة عربية مبتغاة لكنها لم تتحقق، وما

[1] محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر-دراسة تحليلية نقدية-، مصدر سبق ذكره، ص 22.

[2] محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر-دراسة تحليلية نقدية-، مصدر سبق ذكره، ص 22.

هذا العجز عن تحقيقها إلا سبب حضور هذا التراث، فالجابري عندما يطرح مشكلة تحديد المنهج الواجب استخدامه في دراستنا للتراث العربي الإسلامي نجده يحرص ومنذ البداية على تأكيد بأنه في رؤيته المنهجية الخاصة، لا يتحزب لمنهج محدد وجاهز —مستورد– بصورة مسبقة، ولكنه يسعى لجعل الموضوع ينوب عنه في تحديد نوعية ذلك المنهج، لذلك نجده يدعو لشيء قريب من المنهجية المفتوحة على تقنيات جميع المنهجيات المعاصرة دون استثناء، ما دامت تخدم موضوع بحثنا، فخصوصية الواقع والثقافة في عالمنا العربي المعاصر هما المحددان اللذان ينحاز لهما د. الجابري أولا وأخيرا ويحسمان مسألة المنهج حسب رأيه، والجابري عندما يعلن ذلك فهو بالواقع يقبل المغامرة في سبيل تحقيق هدف تهو في سبيله اتهامات مثل: التلفيقية والانتقاء واللاتاريخية[1]؛ وهي اتهامات كافية للقضاء على مشروعه في مهده، ولكنه كما قلنا قرر المغامرة حاملا معه سلاح العقلانية النقدية، فقد اتخذ من المعرفة بالتراث منطلقا لتحديد نوعية المنهج المستخدم من قبل الباحث العربي، لذلك نجده من أجل تحقيق فكرته تلك يَعمَد للتعرف أولا أو مبدئيا على نوعية العلاقة التي تربط التراث العربي بفكرنا المعاصر ليصل في مرحلة لاحقة لوضع تعريف محدد له صناعة على النحو التالي:

«التراث هو كل حاضر فينا أو معنا من الماضي... بما أن التراث شيء من الماضي فهو يمثل ذاكرتنا الثقافية»[2]. قوله أيضا: «فإن التراث أصبح بالنسبة

[1] المصدر نفسه، ص 23.

[2] د. محمد عابد الجابري، حول المنهج، مجلة العلوم الاجتماعية الكويتية، العدد 02، الكويت، 1989، ص ص251-252.

للوعي العربي المعاصر عنوانا على حضور الأب في الإبن، حضور السلف في الخلف، حضور الماضي في الحاضر»[1].

بذلك نجد 'الجابري' يصل بنا إلى نتيجة محددة من تشخيص للوضعية التي يحتلها التراث في فكرنا العربي المعاصر مفادها التراث هو حضور فكر الماضي في الحاضر كماض، وليس ذلك فحسب بل حضوره كماض مسيطر أيضا، لذلك زعمه كالتراث لن يكف عن لعب دور المعرقل لنهضة عربية مبتغاة، ولكنها لم تتحقق وما هذا العجز عن تحقيقها إلا سبب حضور هذا التراث فينا كماض، لهذا فهو يرى مشكلة المنهج ستصبح بالنسبة للفكر العربي المعاصر مشكلة الطريقة التي يتحرى بواسطتها إنهاء سيطرة فكر الماضي -الموضوع- على فكر الحاضر منظور إليه كذات عربية معاصرة قارئة للتراث وخاضعة له. وذلك لن يكون إلا عن طريق الفصل التام بينهما، ونوعية القراءة القادرة على إنجاز ذلك الهدف لن تكون بالتأكيد قراءة إيديولوجية له بل قراءة تتم من موقع الاختلاف عن المقروء قراءة تتصف بأنها قراءة موضوعية، لذلك نجد الجابري يحرص على تقديم مسألة الموضوعية على أنها الخطوة الأهم في منهجه المقترح، حيث يعرض لها على النحو التالي:

- مستوى العلاقة الذاهبة من الذات إلى الموضوع.
- مستوى العلاقة الذاهبة -العائدة- من الموضوع إلى الذات. [2]

أ- حول مستوى العلاقة الذاهبة من الموضوع إلى الذات:

[1] د. محمد عابد الجابري، دراسة في مجلة المستقبل العربي، مجلة المستقبل العربي، العدد 83، 1986، ص06.

[2] د. محمد عابد الجابري، دراسة في مجلة المستقبل العربي، مصدر سبق ذكره، ص06.

وهي خطوة تتعمد أو تطمح إلى منع إرادة المعرفة المبثوثة في النص التراثي، أو منع نظام المعرفة –الإبستيمي– الخاص من السيطرة على ذات الباحث المعاصر وبكلمة مختصرة، هي محاولة لفهم النص كما ذكره المؤلف. [1]

ب– حول مستوى العلاقة الذاهبة من الذات إلى الموضوع:

وهي خطوة تقتضي التعامل مع النص التراثي وفق أسلوب معالجة يؤدي إلى عزل النص الفلسفي عن تأثير اللحظة المعاصرة كلحظة معبرة عن احتياجات مرحلة كافية ملحة بعيشها الباحث، وهذا يعني فيما يعينه الامتناع من قبلنا عن قراءة التراث قراءة إيديولوجية، وسيكون البديل المطلوب بالمقابل إنجاز قراءة "علمية" معاصرة له سمتها الأساسية أنها قراءة محايدة اجتماعيا (طبقيا). [2]

وبذلك نجد أن قراءة الجابري ليست قراءة التراث من أجل كل التراث فقط، بل هو يقوم بقراءة التراث بواسطة التراث أيضا هربا من عملية التأويل، حيث يلجأ إلى تفسير نص تراثي بنص تراثي آخر، بقصد منع تأثير الباحث المعاصر على بنية النص المدروس، فعلى سبيل المثال قيامه بقراءة نصوص الفرابي وابن سينا بواسطة قراءة "ابن رشد" الخاصة لهما.

وحتى تتوفر للباحث المعاصر شروط القراءة الموضوعية للتراث كما يريدها الجابري فهو يقترح علينا ثلاثة مستويات من الناحية العلمية أو الإجرائية يستطيع أن يلجأ إليها الباحث عند معالجته للنص التراثي: [3]

– الخطوة الأولى: المعالجة البنيوية:

[1] المصدر نفسه، ص07.

[2] المصدر نفسه، ص07.

[3] د. محمد عابد الجابري، دراسة في مجلة المستقبل العربي، مرجع سبق ذكره، ص06-07.

وتعني الانطلاق في قراءة التراث من النصوص والانتهاء بها، أي أخذ هذه النصوص كما هي معطاة لنا تاريخيا، وهذه الخطوة تجسد المستوى الأول والأساسي من مستويات القراءة الموضوعية للنص كما أرادها الجابري، فهو يدعونا فيها إلى البقاء داخل إطار النص المدروس وحده.

ولكن إذا كان مفهومها مطلب الجابري بعزل النص عن تأثير ذات الباحث المعاصر كفرد حامل للإيديولوجيا، فإنه من غير المفهوم دعوته لنا بعزل النص التراثي عن ذات مؤلفه الأول كفرد حامل هو أيضا لإيديولوجيا عصره.

– الخطوة الثانية: التحليل التاريخي للنص:

يقول الجابري حول هذه الخطوة «... ويتعلق الأمر بربط فكر صاحب النص الذي أعيد تنظيمه حيث المعالجة البنيوية، ربطه بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والسياسية والاجتماعية»[1]، فهي معالجة تفترض إمكانية بقاء الواقع الاجتماعي التاريخي للنص عاملا خارجيا يقف بعيدا عن تاريخ المادة المعرفية المحمل بها، وذلك حين أقرّ الجابري إمكانية الفصل بين المادة المعرفية للنص وبين مضمونه الإيديولوجي، ليس على المستوى الإجرائي فقط بل والتاريخي الفعلي أيضا، ويرى الجابري أن الربط المذكور في بداية شرح هذه الخطوة، هو ربط ضروري ليس فقط لاكتساب فهم تاريخي للفكر المدروس بل لاختيار صحة النموذج البنيوي الذي قدمه لنا بمعنى تحقيق الإمكان التاريخي.

– الخطوة الثالثة: المعالجة الإيديولوجية:

[1] د. الجابري، نحن والتراث – قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، الطبعة الثانية، دار الطليعة والمركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، 1982، 1993، ص 24.

وتكون وظيفتها «...الكشف عن الوظيفة الإيديولوجية والاجتماعية والسياسية التي أداها الفكر المعني أو كان يطمح إلى أدائها داخل الحقل المعرفي العام الذي ينتمي إليه...»[1].

فبالنسبة للجابري الكشف عن المضمون الإيديولوجي للفكر ما هو إلا الوسيلة الوحيدة لجعله معاصرا لنفسه مرتبطا بعالمه.

مفهوم القطيعة التي يدعونا إليها الجابري، فأهمية هذا المفهوم في نظر الجابري تتأثر من كونها تأتي تتويجا لما حققته القراءة الموضوعية للتراث، وحدوث القطيعة الإبستيمولوجية في الفكر العربي المعاصر سيكون إيذانا بانتهاء سيطرة فكر الماضي (التراث) على فكرنا المعاصر.

- الخطوة التالية في منهجية الجابري ستكون:

خطوة الاتصال مع التراث من جديد، ولكن لماذا الاتصال مع التراث وكيف، وهو الذي جاهد طويلا حتى حقق القطيعة معه؟ يجيبنا الجابري عن تساؤلنا هذا بقوله: «لأنه تراثنا نحن فهو جزء منّا»[2]، لذلك لا بد لنا من أن نوظفه كميكانيزم نهضوي كما وظّفت أمم أوربا تراثها في تحقيق نهضتها، ولكن لو دققنا النظر قليلا سنجد أن خطوة الاستمرارية التي يدعونا إليها الجابري هي في حقيقة الأمر تأكيد من قبله "لمبدأ عدم الاتصال" وذلك لأنها: «... تحاول هذه القراءة أن تجعل المقروء معاصرا لنا ولكن فقط على صعيد الفهم والمعقولية، ومن هنا معناه بالنسبة لنا نحن»[3]. لذلك سيكون الاتصال بالتراث هذه المرة مختلفا عن سابقه فهو سيكون من موقع الاختلاف ومن خلال الوعي بالتماني، تماين الذات

[1] د. الجابري، نحن والتراث- قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، الطبعة الثانية، مصدر سبق ذكره، ص24.
[2] د. الجابري، نحن والتراث- قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، الطبعة الثانية، مصدر سبق ذكره، ص24.
[3] المصدر نفسه، ص12.

عن موضوعها خلال قيامها بعملية البحث، ولكن لماذا يرفض الجابري تحقيق فعال أو حقيقي مع التراث؟ ستكون الإجابة وفق منطق فكر الجابري على النحو التالي: «حتى لا نرتكب نفس الخطأ مرة أخرى وهو استقدام فكر الماضي إلى بنيتنا الاجتماعية المعاصرة فيعاود سيطرته على حركة الفكر فيها من جديد الأمر الذي يعني تكرار عملية التطابق الذي ما زال مستمرا حتى الآن بين فكر الماضي والذات العربية المعاصرة، ومن ثمّة الإبقاء على حالة العجز والتخلف التي يمر بها المجتمع العربي الكبير اليوم، إنه اتصال إذن ولكن على أُسس جديدة هذه المرة، فهو سيكون اتصال مدروس، فالفكر العاصر الذي سوف يقوم باختراق بنية النص مطلوب فيه أن لا يتدخل في بنية منطقه الداخلي، عن طريق عملية تأويل تخرج معاني كلماته من دلالتها أو بعملية انتقاد يتم نزع الفكر من سياق تاريخه الثقافي (ومن حقله المعرفي) فالنص يقرأ أولا وأخيرا من أجل ذاته والخدمة التي يؤديها لنا كتراث هو الكف عن ممارسة سيطرته علينا بتقمص ذواتنا المعاصرة وهذا يعني تحرر فكرنا المعاصر من ثم تحرر المجتمع العربي من حالة التخلف التي يمر بها حاليا بتحرر هذا الفكر»[1].

عناصر الرؤية... منطلقات القراءة:

وجدنا فيما تقدم أن الجابري يطمح إلى وضع منهج بحث اجتماعي ذو قواعد ترتكز نظريا على معطيات العلم التجريبي، وذلك رغبة منه في التقليل –قدر الإمكان– من الأحكام القبلية المسبقة المشبعة بها المناهج ذات الأصول الفلسفية ولكنه رغم ذلك نجده في مرحلة لاحقة يعمد إلى إيجاد مثل تلك المبادئ أو المقدمات النظرية في منهجيته وهي مبادئ ومنطلقات لها أصول فلسفية أيضا،

[1] د. الجابري، نحن والتراث– قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، الطبعة الثانية، مصدر سبق ذكره، ص12-13.

ومن ثم حمل هذه الأدوات المعرفية لهوية مؤلف ما تتحدد أو تتعين به وذلك بعكس ما يريد 'الجابري' و'فوكو' أن تكون[1]، حيث نجده يعرض لهذه المنطلقات والمبادئ على النحو الآتي:

1- وحدة الفكر/ وحدة الإشكالية:

يفترض 'الجابري' كأستاذه 'فوكو' بأن العلاقة التي تربط عناصر الحقل الإيديولوجي الواحد (وهما يطلقان عليه تسمية الحقل المعرفي) هي علاقة تساو وذلك يسير له القول فيما بعد بوجود نظام معرفي واحد خفي يقف من وراء جميع الإيترولوجيات الموجودة ضمنه، لذلك نجده يتحدث عن وجود "عقل عربي" يخضع لإبستيمية فكرية ناظمة واحدة.

كما يرى 'الجابري' أنّ إشكالية فكر ما تتحدد بما أنتجه هذا الفكر، بل أن مجالها يتّسع لجميع أنواع التفكير التي يمكن أن يقوم بها هذا الفكر، كما نجده يؤكد على أنّ الإشكالية لا تتحدد فقط بما تم التصريح به، بل أيضا بما تتضمنه وتحتمله هذا ما يجعل الإشكالية الواحدة لا تتقيد بإطار الزمان والمكان بل أنها تظل ما لم تتجاوز مفتوحة أمام أي مفكر لاحق ليتابع التفكير فيها.

2- تاريخية الفكر: الحقل المعرفي والمضمون الإيديولوجي

حول منطلق الرؤية هذا يقول الجابري: «... إن القول بأن الإشكالية لا تتقيد بإطار الزمان والمكان، وإنها تظل مفتوحة لأي مفكر ليتابع التفكير فيها. ما دامت تتجاوز بطرح علاقة الفكر بالواقع وبالتالي بالتاريخ»[2]. وحول النوعية التي يريدها لهما -نوعية العلاقة- يقول: «إنّ الاستقلال النسبي الذي يتمتع به الفكر

[1] ميشال فوكو، نظام الخطاب، دار التنوير، بيروت، لبنان، د(ط.س)، ص ص21 و 22.

[2] د. الجابري، نحن والتراث – قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، مصدر سبق ذكره، ص 29.

نفسه لتحديد مجاله التاريخي ونحن نقصد هنا بالمجال التاريخي ما يمكن التعبير عنه بـ "عصر الإشكالية" أو زمنها، إنه الفترة التي تغطيها نفس الإشكالية في تاريخ فكر معين»[1].

– الحقل المعرفي:

وهو الحقل الذي يتحرّك فيه الفكر ويتكوّن من جسم نظري منسجم من حيث مادته المعرفية، وخال من التناقضات والتمايزات المعرفية، لذلك فهو حقل يتّصف بالاستقرار والثبات.

ومما تقدّم نستنتج بأن 'الجابري' يريد بطرحه السابق أن يصل بنا إلى نتيجة محددة ومفادها، ليس بالواقع الاجتماعي يتحدد الفكر، بل بذاته يتحدد، ثم يقوم بإطلاعنا على المحددات الخاصة بالفكر، والتي يمكن للباحث المعاصر اللجوء إليها عند دراسة النص التراثي قائلا: «المجال التاريخي لفكر معين إنما يحدد بشيئين اثنين: لحقل المعرفي... الخ المضمون الإيديولوجي...الخ»[2].

– المضمون الإيديولوجي:

وهو الوظيفة الإيديولوجية التي يؤديها الفكر، فهو مضمون يسمح بالتنوع والكثرة داخل ذلك الحقل، لكن التناقض في هذا الجانب من الفكر لا يعكس بوجود تناقض معرفي بالمقابل فالاستخدام المتنوع لنفس المادة المعرفية من قبل القوى الاجتماعية المتصارعة إيديولوجيا لن يؤدي إلى أي تغيير جدّي بالمقابل في هذه المادة المعرفية.[3]

---

[1] المصدر نفسه، ص29.

[2] د. الجابري، نحن والتراث – قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، مصدر سبق ذكره، ص 30.

[3] المصدر نفسه، ص30.

3- الفلسفة العربية الإسلامية قراءة لفلسفة أخرى:

يعتبر الموقف من الفلسفة العربية الإسلامية، منطلق الرؤية الثالثة في منهجية الجابري حيث نجده في قراءته هذه يرتكز على الفصل بين المحتوى المعرفي المضمون الإيديولوجي داخل الفكر الواحد، فلكل منهما زمانه التطوري الخاص به كما ذكرنا سابقا، لذلك نجده يؤكد بأن الفلسفة العربية الإسلامية مبنية على إشكالية معرفية واحدة هي إشكالية "التوفيق بين العقل والنقل" وهي النظام المعرفي الذي أسس وحدتها في العصور الوسطى، ولكن لو أردنا معرفة السبب الذي جعل الجابري يؤكد على عملية الفصل هذه في قراءته لتاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، فسنجد الإجابة لديه على النحو التالي: «لأنّه إذا اقتصرنا على النظر إليها من زاوية محتواها المعرفي الذي تتحمله وجدناها عبارة على آراء وأقاويل مكررة لا تختلف إلا في طريقة العرض ودرجة الإيجاز (...) والنتيجة هي الحكم عليها بالعقم (...)، أما إذا نظرنا إليها من زاوية المضامين الإيديولوجية التي جملتها، فإننا سنجد إزاء فكر متحرك، أمام وعي مفتوح مشغولا بإشكاليته، زاخرا بتناقضاته»[1].

كما نجد 'الجابري' أيضا يؤكد على حقيقة أنّ الفلسفة الإسلامية لم تكن قراءة متواصلة ومتجددة لتاريخها الخاص، تاريخها المعرفي -الميتافيزيقي-، بل كانت قراءات لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية، وعليه فإن الجديد فيها يجب البحث عنه في جملة المعارف التي استثمرتها وروّجتها، بل في الوظيفة الإيديولوجية التي أعطاها كل فيلسوف لهذه المعارف. ففي هذه الوظائف إذن يجب أن نبحث للفلسفة الإسلامية عن معنى... عن تاريخ.

[1] د. الجابري، نحن والتراث – قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، مصدر سبق ذكره، ص 31.

ثانيا– عند محمد أركون:

ليس من قبيل الصدفة أن يصدر في سنة واحدة سنة 1984 مؤلفات في موضوع نقد العقل العربي الإسلامي، كتاب محمد عابد الجابري "تكوين العقل العربي"[1]. وهو الجزء الأول من مشروع نقد العقل العربي، والكتاب الثاني لمحمد أركون وهو تحت عنوان "نحو نقد العقل الإسلامي"[2]. إن التواقت في الصدور يؤشر على مسألة بالغة الأهمية، إنه يرمز غلى ما يمكن أن نسميه بزمن النقد في الخطاب العربي المعاصر. وما يحملانه من أكثر من دلالة في الفكر العربي المعاصر، وفي باب الموقف من التراث، داخل هذا الفكر. لما فيهما معا من حماسة تأريخية قلّ نظيرها، فيما يكبت اليوم عن التراث، هذا بالإضافة إلى الانفتاح المنهجي الذي يطبع الكتابين معا، ويضفي عليهما كثيرا من الجدّة والمتانة واللمعان.

[1] د. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، الطبعة الثالثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1988، ص198.

[2] Mohamed Arkoun, Pour une critique de la raison islamique, Paris, Ed. Maison neuve et La rose, Paris, 1984, P 145.

إنّ كتاب "نحو نقد العقل الإسلامي" لمحمد أركون عبارة عن مساهمة نظرية جادة في دراسة الفكر الإسلامي، إنها مساهمة تتأسس انطلاقا من صياغة مجموعة من الأسئلة لتتجه صوب قصد محدد هو التفكير في الحدث القرآني (الظاهرة الإسلامية)، الحدث النص، والحدث الواقعة التاريخية، وذلك من أجل ابتكار أفق جديد في باب دراسة الفكر الإسلامي، أفق يطلق عليه محمد أركون اسم "الإسلاميات التطبيقية"؛ ويتبين ذلك من خلال أن المشروع النقدي الذي يؤسسه أركون يتجه في إنجازه صوب مجالات متعددة من مجال تظهر الحدث القرآني، إنه برواح خطاه العلمية بين الأفق المنهجي (أوليات البحث، مشاريع للعمل)، كما يقدم ومن أجل الغرض نفسه دراسات ذات طابع سجالي، ينتقد فيها الاستشراق، والدراسات الإسلامية التقليدية، محاولا زعزعة مفاهيمها، وإزاحة تصوراتها من مجال دراسة الفكر الإسلامي، ويقوم في مستوى ثالث بتقديم دراسات تطبيقية يحاول فيها تجريب واستثمار أكبر قدر ممكن من الوسائل المنهجية، من أجل قراءة جديدة لبنية العقل الإسلامي، وهي قراءة لا تكتفي بنسخ المفاهيم، بقدر ما تولّدها وتوسعها وتحوّلها في ضوء ملابسات وشروط إنتاج العقل الإسلامي، بل إنه يجتهد في فتح نوافذ جديدة في التعامل مع الحدث الإسلامي، حيث ينتج المقالة الأنثروبولوجية، ويحاول التفكير في بعض جوانب الظاهرة في زاوية لسانية، كما ينفتح على طرق وأساليب المقاربة السوسيولوجية.

يتعلق الأمر إذن بالتفكير في العقل الإسلامي بصورة نقدية وانتقادية، لكن كيف يحدد محمد أركون مجال العقل الإسلامي؟ وكيف يمارس النقد؟[1]

أ- مجال العقل الإسلامي:

[1] Mohamed Arkoun, Pour une critique de la raison islamique, Opcit, P 146.

يتجه بحث 'أركون' صوب مجال محدد، إنه يتجه صوب ما يسميه بالحدث القرآني (الظاهرة الإسلامية) كحدث لغوي تاريخي، متعدد الأبعاد والدلالات، ومعنى هذا أنه يرفض التأريخ التمجيدي، كما يرفض التقطيع التاريخي المعروف والمنجز من طرف أصحاب الفرق والطبقات والملل والنّحل، إنه يتخلى عن التاريخ المعتمد على مسلمة التعالي والقداسة المستقرة فوق التاريخ، ويتسلح بدل كل ذلك برؤية تنفتح على التأريخ الإشكالي، مستعينة بمفاهيم تنتمي إلى حقول معرفية متعددة، من أجل محاولة الإمساك الدقيق بمجال العقل التاريخي كما تبلور في المجال الإسلامي منذ تجربة المدينة، إلى تجارب الإخفاق المتعددة التي عرفها وما زال يعرفها العالم الإسلامي حتى يومنا هذا.

يقوم 'أركون' بعملية حصر للموضوعات التي تحدد العقل الإسلامي وهو يعرضها كما يلي:

1- القرآن وتجربة المدينة.

2- جير الصحابة.

3- مشكلة الخلافة.

4- السنة والتقليد.

5- أصول الدين، أصول الفقه، الشريعة.

6- مكانة الفلسفة في المجال التاريخي الإسلامي.

7- العقل في العلوم العقلية.

8- العقل والخيال في الكتابة التاريخية والجغرافية.

9- العقل والخيال في الشعر.

10- الأسطورة والعقل والخيال في الآداب الشفوية.

11- المعرفة الوثوقية والمعارف التجريبية.

12- العقل الوضعي والنهضة.

13- العقلانية وتحولات المعنى.[1]

تشكّل هذه الموضوعات جوانب من مجال تمظهر العقل في تاريخ الإسلام، ويتضح من ترتيبها أن أركون يميز في تاريخ الفكر الإسلامي بين ثلاث مراحل متواصلة، متقطعة وملتحمة في الوقت نفسه، تحكمها فجوات وانقطاعات ويؤسسها نظام معرفي واحد، يقوم بلحم كل مستوياتها مهما تنوعت أو تقاطعت مع أنظمة معرفية أخرى مغايرة لجذرها اللغوي أو التاريخ، أو الرمزي، وهذه المراحل هي:

- المرحلة الكلاسيكية (التأسيس والبدايات).
- المرحلة السكولائية (المدرسي) (التقليد وتكريس التقليد والاجترار)
- المرحلة الحديثة والمعاصرة (النهضة والثورة).

يتعلق الأمر إذن عند 'أركون' في أبحاثه بحفر أركيولوجي في طبقات المعرفة الإسلامية الطبقة هنا مفهومة بمعناها الجيولوجي، وهو حفر لا يغفل التاريخ لحساب الفكر، ولا الفكر لحساب التاريخ، بقدر ما توجهه حماسة في التفكير في "نظام إنتاج مجتمعات الكتاب"[2]. وبالتالي إثارة الاعتراضات من أجل المناقشة النقدية واعتماد استراتيجية الاستفهام المتواصل. فكما يظهره التقسيم الزمني الثلاثي السابق الذكر يسلم بفرضية أساسية يتم الدفاع عنها، والبرهنة عليها، بكون العقل الإسلامي خلال كل هذه المدة الطويلة من تجربة المدينة، زمن النبوة، إلى وضعية العالم الإسلامي اليوم، حكم، وما زال محكوما بمجموعة من المبادئ

[1] كمال عبد اللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، الطبعة الأولى، دار الطليعة، بيروت، لبنان، كانون الثاني (يناير) 1984، ص96.

[2] كمال عبد اللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، مرجع سبق ذكره، ص 97.

المعرفية العامة، وإنه رغم تمظهره وتجليه في مستويات معرفية متعددة، مثل الفقه والتاريخ والفلسفة، وكل فنون القول، ظل محكوما بنظام معرفي واحد، ظاهر أحيانا، ومستتر أحيانا أخرى.

إنّ 'أركون' يتّجه صوب المنسي ويحاول صياغة المكبوت، كما يُساءل اللامفكر فيه، لهذا السبب تصبح الموضوعات الآتية جزءا من برنامج 'أركون' في الإسلاميات التطبيقية:

1- التعبير الشفوي في الإسلام.

2- المعاش غير المكتوب وغير المروي.

3- المعاش غير المكتوب والمصاغ في الروايات.

4- الكتابات الهامشية (غير الوثوقية، وغير النموذجية).

5- الأنساق والأنظمة السيميائية غير اللغوية والمرتبطة بصورة أو بأخرى بالمجال الديني كالميثولوجيات والطقوس، وتنظيم الأمكنة والمعمار، وبنى القرابة، والبنايات الاجتماعية والروابط المختلفة...الخ[1].

إذن في نظر أركون هذا يؤدي في النهاية إلى اعتبار العقل قوة متغيرة بتغير الأنماط والبنايات الثقافية، إنه يرتبط بما هو أثمل أي بالخيال الاجتماعي ومن هنا أهمية الموضوعات التي يسطرها أركون في برنامج أعماله.

ب- الاستراتيجية النقدية:

إنّ المقصود بالاستراتيجية النقدية كما تبلورها أعمال محمد أركون بشكل عام، هو اختيار طريق محدد لإعادة النظر بشكل كلي في الحدث القرآني بكل أبعاده، وبمختلف أشكال حضوره واستمراره.

[1] كمال عبد اللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، مرجع سبق ذكره، ص100.

إنه يؤسسها انطلاقا من دعوته المتكررة إلى ضرورة استيعاب دروس الفكر المعاصر، أي تملك الأدوات المعرفية التي تبلورت في أفق العلوم الإنسانية وفي أفق الاجتهادات الفلسفية الكبرى، من أجل القدرة على إنتاج أسئلة جديدة في باب قراءة الفكر الإسلامي.

يُدرك 'أركون' جيدا أهمية التحولات الأساسية التي تجري في مجال الفكر لمعاصر ابتداء من الخمسينات، خاصة التطورات التي حصلت في اللسانيات وفي التاريخ والأنثروبولوجيا والفلسفة، ويحاول التفكير في كيفية الاستفادة منها بدون أن يتناسى شروط إنتاج المعرفة العلمية، وشروط إخصاب حقل الدراسات الإسلامية بواسطة استعارة المفاهيم التي يمكن أن تكفل مساهمة جديدة وجيدة في باب قراءة الحدث القرآني، لهذا السبب يحفل النص الأركوني بأسماء أهم المفكرين المعاصرين: 'ماركس، ليفي ستروس، باشلار، ألتوسير، بارت، فوكو، بلانداي، بروديل، غودوليي، رونيه جيرار، دريدا، بورديو، ريكور'...الخ كما يحفل هذا النص أيضا بمفاهيم وأدوات عمل هؤلاء المفكرين، حيث تطفو فوق كتابه مفاهيم مثل: رأس المال الرمزي، الزمن الطويل، التقطيع الميثي، التاريخية، الخطاب السيميائي، اللامفكر فيه، المنسي، لمكبوت، البنية العميقة، الإبستيمي...الخ. [1]

يوظف 'أركون' هذه المفاهيم دون أن يستنسخها، إنه يتمثلها وينتج بواسطتها نتائج جديدة حاسمة في باب الإسلاميات التطبيقية.

إن 'أركون' لا يستعير من الأسماء السابقة والمفاهيم السابقة من باب الافتتان والانجذاب بالمنجزات الفكرية الغربية، إنه يغامر باستدعاء هذه المفاهيم، أو هذه السلطات المعرفية المرجعية من زاوية رغبته في تدشين عهد جديد في

[1] كمال عبد اللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، مرجع سبق ذكره، ص101.

التعامل مع الإسلام. إنه يستثمرها ليوسعها ويغنيها ويغني بواسطتها في نفس الوقت حقل دراسة الإسلام والقول الإسلامي.[1]

يعتقد 'أركون' أنّ هناك تباعدا كبيرا بين الإسلام والظاهرة الإسلامية، والتحول المعرفي الذي تأسس وما زال يتأسس في الفكر المعاصر، وهو يريد أن يقيم تصالحا معرفيا بين الإسلام ومنجزات الفلسفة وعلوم الإنسان، وهو تصالح يرمي إلى هدف نقدي كبير هو خلخلة الموروث بلغة جديدة، لغة لا تكتفي بالحماسة الإيديولوجية الرافضة، بقدر ما ترمي إلى تأسيس خطاب جديد. حول الحدث الإسلامي، خطاب يلغي أزمنة الوصف والتكرار والمديح والتاريخية الرومانسية، ويعيد ترتيب القول الإسلامي للتمكن من اكتشاف لغة جديدة ورؤية جديدة في الوجود، التصالح هنا إبعاد للغربة ووسيلة للتجاوز وأفق لكونية معرفية بلا حدود.

للاختيار النقدي في أبحاث أركون حول الإسلام جملة مبادئ نظرية تحدد تصوره الفلسفي للمعرفة وللعالم، هذه المبادئ هي:[2]

1- ليس هناك حقيقة فوق التاريخ، ويعني هذا المبدأ أن الحقيقة تهم، الكائن المشخص في التاريخ، وينتج عنه «أن الخاصية الإلهية للشريعة مثلا — لا تحيلنا إلا إلى التصور الذهني الذي بلوره التفسير واللاهوت، وشكّلته تقنية إنجاز القانون»[3].

2- ترتبط الحقيقة بالسلطة وذلك باعتبار أنها مسألة اجتماعية تاريخية، ومن هنا طابع الصراع والتوتر الذي يولد الحقائق المتناقضة.

---

[1] كمال عبد اللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، مرجع سبق ذكره، ص101.

[2] المرجع نفسه، ص101.

[3] المرجع نفسه، ص102.

3– تترسخ وتتجسد الحقيقة بواسطة الإنسان، إنها تترسخ بواسطة الذكاء والإرادة والقدرة على التجاوز. [1]

انطلاقا من المبادئ الآنفة يمارس أركون الإسلاميات التطبيقية، و«يخضع القرآن لمعيار النقد التاريخي المقارن وللتحليل الألسني التفكيكي، وللتعامل الفلسفي المرتبط بإنتاج المعنى وتحليله وتحويله وتبديله» [2].

إن تنويع أساليب المقاربة، وتنويع الأدوات والمفاهيم التي تتيح إعادة إنتاج المعاني هو جوانب من مظاهر الإستراتيجية النقدية التي يمارسها أركون، وهي تبعد خطابه عن الحسم وتطبعه بكل إيجابيات الموقف الريبي –كموقف فلسفي أصيل– ، حيث يتم الاعتراف بأن مجال البحث يتعلق بأمر يهم الإنسان في الزمان، ونقصد بذلك فهم حدود ومحدودية الظاهرة الدينية.

ومن هنا هجوم 'أركون' الشديد على الجماعات الإسلامية التي ما تزال تتحدث عن الإسلام بلغة ابن تيمية متجاهلة ما حدث ويحدث الآن في العالم المعاصر، وأيضا نقده للاستشراق الذي لم يطور أساليب قراءته للفكر الإسلامي، ثم انتقاده الشديد كذلك للظاهرة الغارودية نسبة إلى –روجيه غارودي أو رجاد جارودي– وما يماثلها في الفكر الغربي المعاصر.

إنّ الكتابة السلفية والكتابة الاستشراقية في نظر 'أركون' «لا تهتمان بالأسئلة التي طرحها العقل النقدي والعقل الجدلي، والعوائق الإبستيمولوجية التي

[1] كمال عبد اللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، مرجع سبق ذكره، ص102.

[2] نقلا عن:

Jean : Pierre Vernant, Mythe et société en Grèce ancienne, Paris, Maspero, 1974, P 27.

توجه البحث الراهن، إنهما لا تتساءلان عن المنهجية التاريخية والنقد النتشوي للقيمة»[1].

إذن إن الاستراتيجية النقدية كما تبلورها أبحاث أركون وكما تتضح بقوة في كتابه "نحو نقد العقل الإسلامي" تباشر التمهيد الفعلي للدراسة وتقديم المشايع والمقترحات من أجل تحقيق طفرة إبستيمولوجية، أو بلغة باشلار قطيعة إبستيمولوجية تمكننا من بلوغ المرامي والأهداف البعيدة الآتية:

1– تجاوز المركزية الأوربية.

2– تحطيم التفرد اللاهوتي.

3– بلورة بحث علمي ينطلق من اعتبار أن الوحي والحقيقة والتاريخ أمور مترابطة ومتفاعلة بشكل محايث.[2]

يتّضح من كل ما سبق أن أعمال 'أركون' مجتمعة تتحدث عن ثورة في التعامل مع الحدث الإسلامي، الحدث النص والحدث التاريخ؟ وأنه يريد لنفسه أثناء البحث في أغلب الأحيان موقع الدارس من الخارج، أي موقع الباحث المتمتع بظروف استثنائية جامعي مقيم في باريس ومحاضر في عدد من الجامعات العالمية تهبُه وسائل متعددة، وتهبه قبل الوسائل حرية معدومة في مواطن استمرار لسيادة العقل الإسلامي، إلا أن الصرامة العلمية والموضوعية، وهي معايير تطفو في العادة فوق سطح خطابه، تختفي في لحظات كثيرة داخل النص، وخاصة عندما يواجه التيارات الإسلامية المعاصرة، أو يواجه الفهم المتحجر للتاريخ الإسلامي،

---

[1] نقلا عن:

Jean : Pierre Vernant, Mythe et société en Grèce ancienne, Paris, Maspero, 1974, P 28.

[2] محمد أركون، محاولات في الفكر الإسلامي –نقد واجتهاد–، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1990، ص ص09-10.

هنا يتحول موقفه بدون إذنه، وبدون إرادته، ليتجه صوب قضية تهم العقل الإسلامي المعاصر. إنه يتعلق بالمناخ النظري الذي تفرزه الكتابة حيث يتحول الموقف المعلن ويتسع ويتجاوز ويدعم أو يرفض، ويصبح الكتاب في النهاية أثرا بلا حدود.

ثالثا– عند عبد الله العروي:

يعتبر عبد الله العروي من المفكرين العرب الذين ساهموا بشكل كبير في الكتابة الفكرية العربية المعاصرة.

ولقد كان يرى أن الاهتمام بالذات العربية المفكرة هو عامل أساسي لإزالة الاغتراب الذي تعاني منه، سواء في وحدة الذات مع ذاتها، أو في وحدتها مع مجتمعها، هذه الوحدة التي تؤدي إلى بنية تأليفية بين أفراد المجتمع ضمن إيديولوجية معينة، والتي إذا انعدمت تؤدي إلى انعدام وعي الذات بذاتها، ووعي الذات لذاتها ما هو إلا علم أفكارها. [1]

ولتحقيق هذا الوعي وإزالة لانفصام الحاصل في الذات نفسها، فتوقف عند جملة من الأسئلة التي تطرح نفسها: بماذا تحقق الذات وعيها وتزيل اغترابها؟ هل بالوعي الناتج منها كأداة للتفكير؟ وهل يمكن أن تكون الذات المفكرة موضوعا ووضعا في آن واحد؟ ومن ماذا تستمد علمها بذاتها وواقعها؟ هل من إدراكها الحسي المادي أم من تماهيها في التاريخ؟[2]

إنّ هذه التساؤلات وغيرها كانت نقطة الانطلاق في تفكير العروي، ولتوضيح هذه المسائل، سنحاول التطرق إلى جملة من العناصر المفهوماتية التي كانت مسائل أساسية في فكره والتي سنحاول الكشف عنها.

يرى 'عبد الله العروي' صاحب التوجُّه التاريخاني أنّ ثمة نوعين من المثقفين: مثقف سلفي ينظر نظرة تقليدية إلى التراث، ومثقف انتقائي يختار من

[1] د. عبد الله العروي، أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخية، ترجمة: د. دوقان قرطوط، د(ط،س)، ص1581.

[2] المصدر نفسه، ص1581.

التراث ما يعجبه، ويخدم رؤيته، لكن هذين الاتجاهين يغفلان الجانب التاريخاني للتطور الحضاري والفكري، سواء أكان ذلك في الغرب أم عند العرب، فلا بد من تبني المقاربة التاريخانية لعقلنة موروثنا الثقافي والحضاري، وتحقيق التقدم الهادف والبناء، وفي هذا السياق يقول عبد الله العروي: «الغالبية العظمى منهم بحسب المنطق التقليدي السلفي، والباقي بحسب منطق انتقائي، إلا أن الاتجاهين يعملان على إلغاء البعد التاريخي، ولكن إذا محى المثقف التاريخ من فكره، فهل يمحو من الحقيقة الواقعة؟ بكل تأكيد لا، إن التاريخ من حيث هو بنية ماضية –حاضرة يشكل الشرط الحالي للعرب، تماما بمقدار ما يشكل شرط خصومهم، وذلك أن الفكر اللاتاريخي لا يؤول غلا إلى نتيجة واحدة: عدم رؤية الواقع، وإذا ترجمنا هذا بعبارات سياسية، قلنا: إنه يوطد –في جميع المستويات– التبعية»[1].

ومن زاوية أخرى، يرى أنه من الضروري العودة إلى الماضي لفهمه جيدا، واستيعابه بشكل متأن وواع، وقراءته قراءة سياقية وظيفية، وذلك لفهم حاضرنا المعاصر، وتنويره بطريقة إيجابية بناءة وهادفة، قصد تحقيق أصالتنا من أجل السير به نحو التقدم والازدهار.

الحديث عن القديم يمكّن من رؤية العصر فيه، وكلما توغّل الباحث في القديم، وفك رموزه وحلّ طلامسه، أمكن رؤية العصر، والقضاء على المعوقات في القديم إلى الأبد، وإبراز مواطن القوة والأصالة لتأسيس نهضتنا المعاصرة، ولما كان التراث يشير إلى الماضي، والتجديد يشير إلى الحاضر، فإن قضية التراث والتجديد هي قضية التجانس في الزمان، وربط الماضي بالحاضر، وإيجاد وحدة التاريخ.

[1] د. عبد الله العروي، أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخية، مصدر سبق ذكره، ص1581.

ويرى أيضا أنه من الصعب الفصل بين ثنائية الأصالة والمعاصرة أثناء حديثنا عن التراث، فبينهما اتصال بنيوي عضوي، وجدلية مترابطة حاسمة، إنما تعني الأصالة والمعاصرة وحدة باطنية عضوية بينهما، بحيث تتحقق وحدة شخصية في حياة الفرد والمجتمعات.

فهو يرى أنه كان ينحصر البحث في القدم على معطيات بديهية بسيطة غير منطقية يركن إليها الجميع، إذ أن هذا أدى إلى امتلاك بداهة جديدة مميزة عن السابق ترتكز على أسس ومعارف منطقية وما هو بالقطيعة المنهجية، ونجده كان يعتمد على منهجين: الأول تكويني يدرس نشأة النظم الفكرية، والثاني تفكيكي ينطلق من النظيمة المكونة والمنسقة، ويرى أنه في دراساته حول تاريخ الثقافة العربية وتاريخ المغرب أنها تمر بمرحلة التحليل (الشيخ، الزعيم، القبيلة...) تليها مرحلة التركيب التي لا يمكن الفصل أو الاستغناء عن أي مرحلة من مراحلها، وقد عالج ثلاث مسائل منها، الرأي والمنهج، إذ يرى بأن مسألة المنهج ليست مسألة شكلية وإنما بأن المنهج سلسلة مفاهيم بعيد عن الاصطلاح والتواضع، وتتعلق مسائله بالوضع المعاش الذي انقطعت الصلة بيننا وبين إنجازات التراث الثقافي. [1]

أما النظيمة والبنية فقد استعملت منذ الزمن الماضي في الطبيعيات ثم الإنسانيات كونها 'ماركس' للاقتصاد الرأسمالي كنظيمة، ودوركايم المجتمع كنظيمة، أما البنية فهي مفهوم مستحدث وتتميز بأنها ليست عاملا فعالا إلا بقدر ما تكون خلق وعي الفاعل البشري.

أما الدور يتجسد إما في النقد أو الشرح والتوصل إلى الأحكام، يأتي بالتحليل والمقارنة داخل المفاهيم المتصلة، فمثلا الفكر العربي المعاصر كلّه أدلوجة

[1] د. عبد الله العروي، أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخية، مصدر سبق ذكره، ص1582.

لا يستقيم إلا في إطار مفهوم خاص للأدلوجة، وللدور دوران أحدهما سلبي وهو دور المناطقة الناتج عن تضمين الخلاصة في الفرضية والثاني هو في المستوى، ناتج عن كون العلم البشري موضوعه كلامنا.

ولقد تطرق 'عبد الله العروي' إلى موضوع العقل ودراسته بقدر كبير، وأعطاه أهمية لا يمكن تجاهلها، وخصص له كتاب ذو مكانة قيمة في المجتمع العربي، لأن العقل ملكة للاستدلال والاستنتاج الصحيح وعرض أفكاره بطريقة سليمة أكثر من الجابري، ويعتبر أيضا العقل إطار ممارستنا الثقافية اليومية في محاولة فهم القديم والجديد، ونجد أن الكتاب الذي ألفه العروي سنة 1996 قد لقي رواجا لا بأس به لأنه يعالج الموضوع المحوري المقلق في الخطاب العربي المعاصر[1].

كما نجد أن المفهوم هو شكل من أشكال الانعكاس في العالم وفي العقل، يومكن به معرفة الظواهر والعمليات وتعميم جوانبها وصفاتها الجوهرية، والمفهوم نتاج معرفة متطورة تاريخيا ترتفع من المرحلة الأدنى إلى المرحلة الأعلى ونلخص هذه المعرفة على أساس ممارسة النتائج المحصل عليه في المفاهيم أكثر عمقا، وتحسن المفاهيم القديمة، ونحددها بشكل أكثر دقة، كما تصوغ المفاهيم الجديدة، ولهذا فإن المفاهيم ليست جامدة وليست نهائية ولا مطلقة، بل هي في عملية تطور وتغير ترقى إلى رتبة الانعكاس المطابع للواقع، وعليه فإن تكوين المفهوم أي الانتقال من الصور الحسية للانعكاس، عملية معقدة تشمل تطبيق مناهج المعرفة مثل: المقارنة، التحليل، التركيب، التجريد والصناعة في فكر التعميم، والأشكال المعقدة بطريقة أو بأخرى للاستنباط، وفي الوقت نفسه غالبا ما تنشأ المفاهيم فمثلا وعلى أساس معرفة قوانين واتجاهات التطور يمكن صياغة مفهوم

[1] عبد الله العروي، مفهوم العقل- مقالة في المفارقات، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1997، ص ص10- 14.

بعض الأشياء قبل ظهور أشياء نفسها (مفهوم الشيوعية)، ومن ثمّة فإن صياغة المفاهيم هي مظهر للطبيعة الناشطة والخلاقة للفكر رغم أن الاستخدام الناجح للمفاهيم التي تم إبداعها يتوقف كلية على الأحكام الذي ينعكس به الواقع الموضوعي فيها.

ويعرف العروي المفهوم بقوله: «أنه يشبه المقولة بالمعنى المنطقي والحكم المسبق في العرف الكانطي، ولكنه ليس أسمى بالمعنى اللغوي، وليس فرضية بالمعنى الرياضي، وإنه بالضبط ملخص نظيمة فكرية أو تلك النظيمة بشكل متحجر لا يدرك خارج حياة الكشف إلا بعد عملية الفك والتركيب وأثناء عملية المفهوم بهذا المعنى هو في نفس الوقت مدار مجموع القضايا ومقياس الحكم على كل واحدة منها»[1]. ويعني هذا الكلام أنه يوجد في كل مجتمع وفي كل عهد على أعلى مستوى من التجريد مفهوم واحد يتحكم في الفكر الشعور والسلوك، غير أنه لا سبيل إلى إدراكه في أية لحظة إلا من منظور محدود أي عبر مفاهيم أخرى أقل تجريد أو أكثر حملا، وبهذا يكون العروي يعطي للمفهوم معنى جديد يختلف عن المعنى الذي نلقاه في المعجم، فالمعجم يقول أن المفهوم هو المعنى المقابل لاسم الشيء وهو صورة الشيء الذهنية وهو مجموع الصفات المشتركة بين أفراد الصنف أو هو الصفات التي يتألف منها الحد وهو بهذا يختلف عن المقولة الأرسطية كما يختلف عن الحكم القبلي الكانطي.

غير أنّ 'عبد الله العروي' يحدد موضوع كتابه فيؤكد أنه ليس بحثا عن نشأة مفهوم العقل أو عن فلسفته في مدرسة معينة، وإنما هو دراسة للمفارقة بين القول والسلوك في المجتمع العربي المعاصر، ويوضح ذلك بقوله: «أتعرض لمسألة العقل في صورة محددة، إننا نقول منذ زمن طويل أن عقيدتنا مبنية على العقل،

[1] عبد الله العروي، مفهوم العقل –مقالة في المفارقات، مصدر سبق ذكره، ص ص19 و 20.

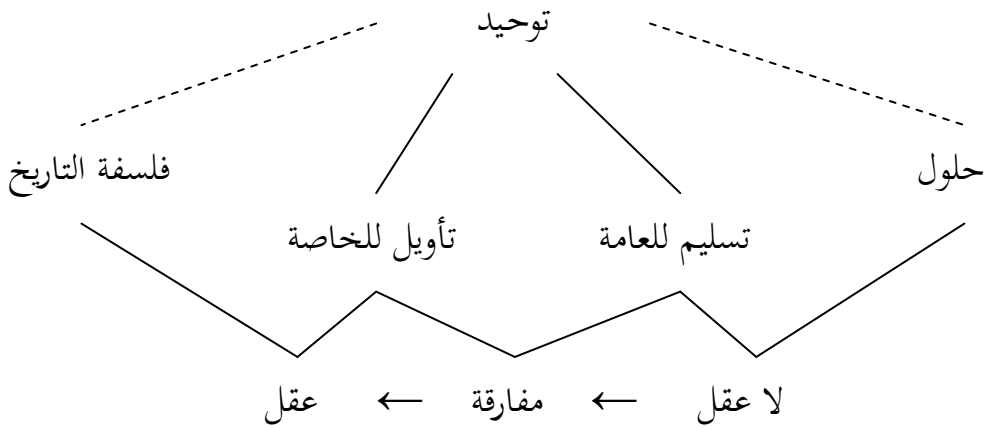
يقول ذلك العربي والعجمي، العريق في الإسلام، وقريب العهد به، المتبحر وغير المتبحر في العلوم الدينية، نقول ذلك بالمقارنة بما نلاحظ من عقائد غيرنا، وخصومنا أنفسهم يعتقدون أن العقيدة الإسلامية بسيطة معقولة، وإن استنتجوا في ذلك ما لا يرضينا، في نفس الوقت نقول قبل غيرنا أن المجتمعات الإسلامية العربية والعجمية المستقلة بذاتها أو الخاضعة لحكم غيرها بعيدة في سلوكها العام والخاص عن العقل، وبالتالي عن العقل والدين معا، أتعرض في هذا الكتاب لهذه النقطة بالذات، لا لأحلل مفهومي العقل والعلم إلا في إطار ممارستنا الثقافية اليومية في محاولة فهم الهوة الساحقة التي نلاحظها بين ما نراه حقا أو باطلا من عقل في عقيدتنا، وما نراه حقا، أو باطلا من لا عقل في سلوكنا الخاص منه أو العام...»[1].

يُميِّز 'العروي' بين عقلين عقل الفكر وحده أو عقل المطلق أو عقل النقل، واللغة من ناحية، ومن ناحية ثانية عقل الواقعات أو الفعل، وقد نظر العقل العربي في منطق القول ولم ينظر في منطق الفعل، وعندئذ حدثت المفارقة ولم ينتج من هذه الغلطة أحد من المفكرين العرب سواء كان فيلسوفا أو متكلما أو فقيها أو محدّثا هؤلاء اختلفوا في العبارات واتفقوا في التصورات، فكان العقل عندهم تأويلا، وفقه أوامر منزلة، وبيانا، أما الواقع فهو ساقط ودنيء، وقد عكست اللغة هذا الوضع فقدّم الاسم على الفعل. إن هذا العقل النظري والمطلق والمنزل والمحدود هو علة انحطاطنا وجمودنا، ولا سبيل للإصلاح إلا بنبذه، هذا هو الحل الذي يراه العروي، ولا حل سواه، ويقول أن ثقافتنا الدينية هي التي تحول بيننا وبين حل مشكلاتنا. ويعلن العروي أن قوام منهجه مجموعة مفاهيم استقاها من الحضارة الغربية المعاصرة وحجته هي تلك المفاهيم مكتملة عند الغربيين وغير مكتملة

[1] د. عبد الله العروي، مفهوم العقل- مقالة في المفارقات، مصدر سبق ذكره، ص ص20-21.

عندنا. وأنه لا يمكن الفصل بين العقل في ذاته أو ما يحدث في الواقع، ولا مفر من ربط العقل بالمعقول والمعقول باللامعقول.

– الشهادة/ النص:



كما استأثر مشكل الحداثة اهتمام 'عبد الله العروي' من خلال مؤلفيه "الإيديولوجية العربية المعاصرة" و "أزمة المثقفين العرب"، حيث وقد عرفت الإنسانية الحديثة ثورة دينية ديمقراطية صناعية تعبر عن تطور المجتمعات كوحدة متكاملة نتجت عنها ثورات علمية تاريخية عقلانية، عبرت عنها إيديولوجيات ليبرالية اشتراكية، والحداثة في المجتمعات الغربية هي خلاصة هذه الثورات[1]. ونتيجة لهذا فقد ألحّ عبد الله العروي على وجوب التحديث والتخلص من فكرة التعلق بالتراث كقيمة إيديولوجية، كحل غير ناجح لإخراج العرب المعاصرين من أزمتهم الحضارية، والاعتراف بالأخر التاريخي كفاصل عن مسيرة الحضارية الغربية، فهل تمكن الفكر العربي من استيعاب العقل الحديث؟.

[1] سعيد بن سعيد، النقد الإيديولوجي وتحديث العقل العربي– قراءة في كتابة عبد الله العروي، مجلة المستقبل العربي، العدد 70، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، 1985، ص51.

إنّ غياب الذهنية المدنية مع وجود المدينة وعلامات التأخر، ذلك أنها تعبر عن نظام متماسك تكون فيه السيادة للإنتاج قبل الاستهلاك تتجه فيه اهتمامات الأفراد نحو الإنتاج المتقدم في المدينة العربية، ذلك أن الذهنية العربية متأخرة استهلاكية تواكلية، فالتأخر التاريخي هو تأخّر الذهنية، تأخّر إيديولوجي، إنه التعبير عن التعايش الغريب بين التقدم الصناعي والتجاري مقابل التخلف الذهني، يقول 'العروي': «والمشكل الحقيقي الذي نواجهه والذي تهدف إلى الكشف القناع عنه هو عدم وجود الإيديولوجية المنسجمة التي يجد فيها المجتمع العربي صورة لملامح ماضية وتطلعات حاضرة، هذه الإيديولوجية لم تخرج من القوة إلى الفعل»[1].

ثم إنّ الحداثة والتحديث عنده استلهام الماركسية التاريخية كأداة عقلانية لفهم الواقع المعاصر ومعالجته معالجة علمية، وذلك لتحقيق إنسانية معاصرة تدمجه ضمن الحضارة الإنسانية، هذه العملية يدعوها 'العروي' "تعريب الماركسي"، ثم إن الأولية في المجتمعات المتأخرة ينبغي أن تكون السيطرة الثقافية عوضا من الهيمنة السياسية.

وإنّ نقد التراث اللبرالي باعتباره مواكبا ومبررا للاستعمار يقوي جانب التقليد إلى كل ما هو مميت في ذهننا وسلوكنا ومجتمعنا، ومن الشروط الأساسية لتدارك التأخر التاريخي هو جعل النهضة العربية (الانتفاضة الفكرية) التي عرفتها الثقافة العربية موضوعا للتفكير في النهضة الثانية ثم أنّ ما عرفته البشرية من ثورات حديثة منذ القرن السادس عشر دينيه سياسية اقتصادية ظاهريا، أما العمق فإنها تعني الانتقال من ذهنية استهلاكية إلى ذهنية إنتاجية (في إطار تحديث الذهنية).

[1] سعيد بن سعيد، النقد الأيديولوجي وتحديث العقل العربي- قراءة في كتابة عبد الله العروي، مجلة المستقبل العربي، مرجع سبق ذكره، ص61.

إنّ تحديث الذهنية حسب عبد الله العروي هو العلامة الهادية إلى تحديث العقل الغربي، الغاية التي يسعى إليها النقد الإيديولوجي كضرورة يكشف عنها منطق التاريخ بطابع ماركسي[1]. فالحداثة التي ينادي بها العروي «حداثة العالم الشيوعي الثوري والثقافة التقدمية، والحداثة تقاس عنده بمدى انتقال هذه الثقافة الثورية إلى البلاد العربية»[2].

[1] سعيد بن سعيد، النقد الأيديولوجي وتحديث العقل العربي –قراءة في كتابة عبد الله العروي، مجلة المستقبل العربي، مرجع سبق ذكره، ص 66.

[2] المراكشي محمد صالح، قراءات (32) في الفكر العربي الحديث والمعاصر، د(ط، س)، ص 312.

المبحث الثاني: البنية المفاهيمية في الفكر العربي المعاصر

توطئة:

يرى بعض الباحثين تشابها بين النهضة العربية في القرن التاسع عشر والنهضة الغربية التي ظهرت في القرن السادس عشر، دون الأخذ بالشروط التاريخية والظروف التي تشكلت فيها كل منهما، كما لو أن حركة التاريخ تتبع مسارا ميكانيكيان وإنه لمن الصعب إثبات مثل هذا التشابه، ذلك أن شروط تحقق أي ظاهرة مرهون بآلية تكونها الداخلي، والنهضة الأوربية تطورت في القرن السادس عشر والسابع عشر مرفوقة بثورة في الميدان الاجتماعي، الاقتصادي، الصناعي.

على الصعيد الفلسفي العلمي فإنّ فكرا جديدا ظهر وتجاوز التراث اللاهوتي الذي كان سائدا في العصور الوسطى، ولقد مهد لعصر التنوير الذي غزت أفكاره الحركة الثورية الكبرى في فرنسا (1789) بفلاسفتها الذين نادوا بالحرية والإنسانية وإعلاء شأن العقلانية، لتجيء الثورة الصناعية في القرن التاسع عشر وتصبح مجالا واسعا للآلية، بمساهمتها في ولادة عصر التقدم والعقل والعلم. إن النهضة بهذا المعنى تعني انبعاث جديد أو ولادة جديدة ورفض لما هو سائد، وعلى صعيد الفكر فإن مفكريهم عملوا على بعث الحضارة اليونانية القديمة واستلهموا مفاهيمها وأعادوا صياغتها بما يتلاءم مع الواقع الجديد»[1].

غير أنّ المفهوم اللغوي للنهضة في عالمنا العربي يعبر عن المعنى الحقيقي لمحتواه اللفظي كحركة تاريخية قامت ضد الجمود والركود، (فالنهضة من فعل نهض

[1] رضوان السيد، الأسئلة الكبيرة والإجابات الحائرة –عصر النهضة: صراعات الاستقلال والتقدم–، مجلة الفكر العربي، معهد الإنماء العربي، العدد 39 و 40، السنة السادسة أكتوبر 1985، ص11.

تعني قام عن الأرض وبدأ المسير قام ليذهب إلى آخر أو الوثوب إلى آخر)، وبهذا المعنى يكون معنى النهضة العربية مرادف لعملية الوثب والسير قدما في سبيل تحقيق غرض ما، عملت على استلهام النموذج الغربي من وجهة انتقائية لمفاهيم من داخل التراث الإسلامي، وإعطائها تفسيرات جديدة تتلاءم مع الواقع الراهن، وعليه تكون النهضة العربية قد تمظهرت في بعث الثقافة العربية الإسلامية وتأكيد شخصيتها في إطار الحضارة الغربية[1].

يشير محمد عابد الجابري في مؤلفه (الخطاب العربي المعاصر) إلى أنه منذ بدأ اليقظة العربية الحديثة مع أوائل القرن التاسع عشر والفكر العربي بمختلف اتجاهاته يعيش مشكلة النهضة التي كانت ولا تزال وراء انبعاث الفكر العربي وانقسامه إلى تيارات واتجاهات، ثم أنه يقبل اليوم كما قبل بالأمس المزاوجة بين الثورة والنهضة لغويا على مستوى العلاقة بين الدال والمدلول، ذلك أن مفهوم الثورة يحمل مضمونا محددا مرتبط بحدث تاريخي هو الثورة الفرنسية 1789م أو غيرها من الثورات في أوربا وأمريكا في اللغات الأوربية، وترجع هذه المزاوجة إلى فقر في مضمونها لدى المفكر العربي نتيجة كونهما تشيران إلى واقع "مأمول التحقيق" = "مشروع للمستقبل"، فعندما يتحدث العرب عن النهضة أو الثورة فإنما يتحدثون عن مشروع لم يتحقق، إذ لم يكتمل على صعيد التصور الذهني، فهو تارة نهضة، أو يقظة، وتارة بعث أو ثورة.

من هنا كان التفكير في النهضة أو الثورة بحثا عن مشروع وتفكيرا في نموذج، يقول 'محمد أركون' في مؤلفه (الفكر العربي): «إن النهضة والثورة يحيلان إلى إيديولوجية نضال أكثر من احتمالها إلى فكر تأملي، إنهما يغطيان رسالتين متكاملتين:

[1] رضوان السيد وآخرون، الأسئلة الكبيرة والإجابات الحائرة، مرجع سبق ذكره، ص11.

– الرجوع إلى العصر الذهبي للإسلام وغلى الثقافة المدرسية.

– محاربة التأثير الانحلالي ومقاومة الاعتداءات العسكرية والدبلوماسية والثقافية والاقتصادية الغربية مع العمل على أن تتكامل في الشخصية العربية المكتسبات الإيجابية للحياة الحديثة»[1].

وفي محاولة وسطية لإيجاد الحل والهروب من واقع الانحطاط، تحددت أهداف النهضة العربية نحو التوفيق بين قيم التراث (الدين) وقيم العصر (الجانب العلمي) من حضارة الغرب، الأول يميل نحو الرجوع إلى أعماق الماضي وهنا نجد فيه «الذي يجعل التفكير فيه يفقد أسبابه الموضوعية»[2]. والثاني الذي يتوغل نحو المستقبل بالشكل «الذي يجعل الأمر في اللحاق به يتضاءل أما اضطراب التقدم التكنولوجي والعلمي»[3]. وكان المطلوب من النهضة في جدول أعمالها هدف التحديث لقوى الإنتاج والقيم الاجتماعية تدريجيا، وقد ارتبط الحديث عن النهضة بالحديث عن روادها والذين ربطوها بالتحرّر من سيطرة الأجنبي، والوحدة القومية، والتقدم الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، وركّزوا على ثورة فكرية لا بد منها لتصحيح الوعي العربي وتقريبه من سبل الانفراج، وكان هذا هو الشرط الأساسي لتحقيق وتسهيل الطريق إلى التقدم، «لقد كانوا على وعي تام بأهمية الدور الذي كان على الفكر أن يقوم به في رسم طريق النهضة وقيادتها والعمل على تحقيقها»[4]، ومن هنا كان الإصرار على تحرير العقل من الجمود، الخرافة، والإذعان

[1] محمد أركون، الفكر العربي، ترجمة: عادل العوا، الطبعة الثانية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، منشورات عويدات، بيروت، 1982، ص147.

[2] محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر –دراسة تحليلية نقدية، مصدر سبق ذكره، ص20.

[3] المصدر نفسه، ص20.

[4] المصدر نفسه، ص 20.

وتمكينه من حمل المشروع والعمل على إنجازه بالتعليم، وتعميم المعرفة وتحكيم العقل، وعليه انقسمت الطبقة المثقفة التي تكلمت إلى العرب إلى قسمين: التيار السلفي والتيار الليبرالي.

أولا– مُثَقَفُو التيار السلفي:

إن خطاب الإصلاح والنهضة والتقدم في الخطاب السلفي يقوم أساسا على العودة إلى الماضي أي الأصل (الأصالة) «زمن الوحي وزمن حافظي الوحي الأوائل»[1]، وهنا الرجوع إلى الأصل وبعثه، ومنه يشكّل "البعث" المنطلق والجوهر للدعوة الإصلاحية السلفية النهضوية، فهو من جهة الخطاب يسعى إلى: التصحيح، الاعتقاد وفتح باب الاجتهاد فيه وتجديد الإسلام (المنطق العقائدي)، ومن جهة أخرى «خطاب يسعى لرسم حدود الأمة الإسلامية لا تفرط في رسالة الله»[2]، (المنطق التاريخي) ومنه انشطر الخطاب الإصلاحي النهضوي السلفي إلا بشطران اثنان بارزان هما: مفهوم "بعث الإسلام" مع الشيخ محمد عبده، و"كونية الإسلام" مع جمال الدين الأفغاني. [3]

ثانيا– التيار الليبرالي:

يعطي هذا الاتجاه الفكري أهمية كبرى لحرية الفرد ونشاطه في جميع المستويات الاجتماعية، الاقتصادية، الثقافية والسياسية، وقد ظهر هذا التيار أول الأمر في أوربا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر وقد تدرج هذا الأسلوب في التفكير إلى العالم العربي محاولا تطبيق مبادئ هذا الاتجاه في سياسة العرب للتخلص من المقيدات التي يرى فيها الليبرالية العرب أنها تحد من إمكانيات العربي

[1] كمال عبد اللطيف، سلامة موسى وإشكالية النهضة، مرجع سبق ذكره، ص 53.
[2] المرجع نفسه، ص 54.
[3] المرجع نفسه، ص 54.

وترمي جاهدة إلى إعادة اعتباره كفرد جاهز للبناء والتغيير، لا كآلة تستغل من أجل التغيير من خلال إعطاء الفرد العربي حركية خاصة لبناء حاضره ومستقبله مجردا من كل القيود أو الموانع (عقيدة – مخيال اجتماعي) وسؤالهم في ذلك كان: كيف نعيش عصرنا؟ كيف نتعامل مع التراث؟ إن الدراسات التي تعرضت إلى فحص تراثنا العربي الإسلامي عنيت باهتمام حاد لقضاياه المطروحة من قبل الكثير من المفكرين والباحثين سواء كانوا من زمن النهضة أو من معاصريه أمثال: رفاعة الطهطاوي، سلامة موسى، الجابري، أركون، العروي، مالك بن نبي... والقائمة طويلة، وقد كان لاختلاف آراء وجهات نظر هؤلاء في معالجة هذه القضايا الهادفة في مجملها إلى تحقيق النهضة في أول الأمر، ثم إلى رفع شعار الثورة والتقدم، وكان هذا بمثابة نقطة انطلاق للمشتغلين بالفلسفة الإسلامية لشق الطريق نحو سياق جديد للتعامل مع موروثنا الثقافي الفلسفي، وذلك وفق أصول علمية حديثة تتواكب وعصرنا هذا. [1]

1- البنية المفاهيمية عند "محمد عابد الجابري":

إنّ الفكر العربي فكرا يواجه الحاضر بالماضي، ليتبين أن العلاقة التي تبلورت بين المجتمع العربي. وبين خصائص المجتمعات الغربية في المجالات الحياتية المختلفة، هي علاقة تناقض وتبعية، وعدم تكافؤ فيما بينهما، تسودها الفوقية والاستعلائية، مما أوجد "المخيال الثقافي" فيما بينهما جاعلا من عملية التثاقف غير متبادلة، بل من جانب واحد (الاستشراق) حيث أدخل المجتمع العربي في حالة دفاع عن النفس، ولكن عن طريق الفكر الهيامي (بدون الغربنة)، وإن المجتمع العربي الذي لم يستطع دخول الحداثة زمنيا، والمتناقض مع خصائص المجالات الحياتية للغرب، فكيف به يستطيع دخول مرحلة ما بعد الحداثة في ظل حداثته

[1] كمال عبد اللطيف، سلامة موسى وإشكالية النهضة، مرجع سبق ذكره، ص ص54-55.

العكسية في الوقت الذي تبحث فيه المجتمعات الغربية عن مجالات اقتصادية وسياسية واجتماعية وثقافية جديدة، لأن تلك المجالات المتقولبة لم تعد تناسبهم في عصر ما بعد الحداثة، ذلك لأنه وكما وصفها 'الطيب تزيني' «ما بعد الحداثة تبشر بعصر أو بعصور متغيرة أو مختلفة اختلافا كليا عن العصور السابقة... وظهور مجتمعات ما بعد الصناعة»[1]، بعكس المجتمع العربي الذي يتمسك بمجالات ما قبل الحداثة، ومهما تكن خصائص ما بعد الحداثة من "تفكك وتشظي وانشطار وابتلاع" للمجالات الحياتية المتقولبة، فإن المجتمع العربي لن يستطيع الدخول فيها إلا بطريقة الفقر إليها، فيكون بذلك متضاعفا بالتشوه في حين أنه لم يستطع إزالة حالة الحداثة المشوهة من قبل ليتضح أنه يجب إعادة هيكلة الفكر العربي ما بين الماضي والحاضر بنظرة واقعية إلى واقع المجتمع العربي، ومراعيا نصوصيته العربية من أجل بناء مشروعه الحضاري في الوقت الذي يشهد فيه العالم تطورات متسارعة، وتتسابق الأمم والبلدان لتحقيق التقدم، نجد أن بلدان العالم العربي والإسلامي تقف عاجزة عن مواكبة هذه التطورات، وهذا الأمر كان منار اهتمام عدد من الكتاب والمفكرين والباحثين العرب وغير العرب، للبحث عن استمرار هذا التخلف المقيت والركود الحضاري والثقافي للعرب والمسلمين على وجه العموم، وإذا كان العقل أعدل الأشياء قسم بين الناس كما قال 'ديكارت' فقد جعله وحد من أهم أساتذة فلسفة العلوم، وهو المفكر المغربي 'محمد عابد الجابري' مدخلا لفهم هذه الظاهرة المحيرة، فلقد تمكن من اكتشاف أسباب عدم نجاح المحاولات المتكررة لمشروعات النهضة العربية، فبينما ركزت أغلب محاولات النهضة على واحد أو أكثر من مكونات الثقافة العربية، سواء أسسها الفلسفية أو أصولها

[1] محمد عابد الجابري، نحن والتراث- قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مصدر سبق ذكره، ص.ص05-06.

العقائدية ومذاهبها الدينية أو تياراتها السياسية، فإن الجابري توصل إلى الجذر الأساسي والسبب الحقيقي لعدم نجاح مثل هذه المحاولات واستمرار حالة التخلف عند العرب والمسلمين، وذلك في مشروعه الثقافي الشامل عن "نقد العقل العربي" بأجزائه الثلاثة (تكوين العقل العربي، بنية العقل العربي، والعقل السياسي العربي).[1] ومن ثمة لم تأت الدعوة إلى تحديث العقل العربي عند الجابري سوى ضمن قراءة جديدة للتراث العربي الإسلامي، وعبر مراحل فكرية واجتهادات مواصلة تأخذ شكل مؤلفات فكرية، ودراسات نقدية فلسفية هي في نهاية المطاف خطاب فكري نقدي متكامل متجانس. ولعل كتاب "نحن والتراث" هو بمثابة الفاصل الحقيقي بين مرحلتين أساسيتين في مسار الجابري؛ مرحلة تبلور مشروع "نقد العقل العربي" وإعادة بناء الثقافة العربية الإسلامية، ثم مرحلة تنفيذ المشروع، وهي المرحلة التي يمكن تسميتها بمرحلة "نقد العقل" وكتاب "نحن والتراث" الكتاب الهام الذي يدشّن فيه الجابري وقائع النقد الإبستيمولوجي دون إغفال للنقد الإيديولوجي كأداة هامة وضرورية في قراءة التراث والثقافة العربية الإسلامية. إذ يقول الجابري: «إن التساؤل حول مدى إمكانية الفصل بين الإبستيمولوجي والإيديولوجي 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»[2].

إنّ 'الجابري' يسعى إلى توضيح هذا الارتباط بين الأيديولوجيا وتحديث العقل، ويرى أن هذا الارتباط، في فكر المثقف العربي ووجدانه، ولا يمكن أن

[1] محمد عابد الجابري، نحن والتراث- قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مصدر سبق ذكره، ص.ص05-06.

[2] المصدر نفسه، ص07.

يتحقق إلا بتوسط موضوع ثالث غائب أو مقصى وحاضر رغما عنا هو تراثنا العربي الإسلامي، كل حديث عن تحديث العقل العربي ينبغي أن يكون حديثا ثلاثي الأبعاد: الحداثة –الأيديولوجيا– التراث. تلك هي الأطروحة التي يروج لها محمد عابد الجابري[1]. وهي التي تكوّن عنده ما يسميه "نقد العقل العربي"، ففي كتبه "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، إنّما يهمنا فيها جميعا طريقة التفكير التي تنتجها أي "الفعل العقلي" اللاشعوري الذي تقوم عليه، هو نقد إيديولوجي للأيديولوجيا، وبالتالي فهو لا يمكن أن ينتج سوى إيديولوجيا، أما نقد طريقة الإنتاج النظري، أي "الفعل العقلي" فهو وحده الذي يمكن أن يكتسي الصيغة العلمية ويمهد الطريق، وبالتالي لقيام قراءة علمية واعية»[2].

وعند حديثنا عن المنهج عند 'الجابري' نلاحظ مدى ارتباطه وظيفيا وإجرائيا بالمفهوم الموظف من قبل الباحث، إلى درجة أن اختيار المفاهيم وطريقة توظيفها يصبح في أحد أشكاله طريقة منهجية، والجابري يوظف المفاهيم في أبحاثه ضمن ما يسميه "الملائمة" "والمناسبة" أو "الإيفاء بالغرض" وهو يقول بصدد ذلك: «إن ما يهمني من المفهوم هو أولا وقبل كل شيء مدى إجرائيته بالنسبة إلى موضوعي، أي مدى مطاوعته للموضوع الذي أريد أن أوظفه فيه (...) وبعبارة

[1] سعيد بن سعيد، الأيديولوجيا، التراث، تحديث العقل العربي، في مجلة الوحدة، العدد 26 و 27، الرباط، باريس، 1986، ص31.

[2] الجابري، نحن والتراث– قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مصدر سبق ذكره، ص22.

أخرى أن المسألة هنا محكومة بـ "المناسبة" و"الملائمة" أي بمدى كون المفهوم يفي بالغرض (Pertinent)»[1].

سنستعرض أهم المفاهيم التي تشكل صلب المشروع، أما المعنى الفلسفي، فهي موضوع التفكير، أو هي الفكرة ذاتها، وهي أيضا معطى أساسي، يتم على أساسه اقتراح التأمل والتفكير، فتكون بهذا المعنى موضوع الخطاب، خصوصا بالنسبة لمفهوم التراث، الفكر والعقل، حيث تتحول هذه المفاهيم الأساسية إلى مواضيع بارزة ومحورية تستقطب تفكير وتأويل باحثنا، لتتفاعل مع منهجه ضمن رؤية موحدة ومتناسقة ومنسجمة تشكل في النهاية فكره وخطابه ومشروعه النقدي، وهي في كثير من الأحيان تتداخل إلى درجة يصعب معها الفصل أو التمييز.

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 ما عرفه في هذا القرن، إن مضامين التي تحملها هذه الكلمة في أذهاننا اليوم، لم تكن تحملها في أي وقت مضى، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يمكن أن نلاحظ أن "الإشباع" الذي يتميز به مفهوم "التراث"[2] في خطابنا العربي المعاصر يجعله غير قابل للنقل، والتراث بمعنى الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني، وهو المضمون الذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر ملفوفا في بطانة

[1] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة –دراسات ومناقشات، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 1991، ص298.

[2] المصدر نفسه، ص 298.

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»[1].

إن مفهوم التراث يتحول في خطاب الجابري إلى موضوع بالمعنى الفكري الإشكالي، التراث 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 الإبن، 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 والإيديولوجي، وأساسهما العقلي وبطانتهما الوجدانية في الثقافة العربية الإسلامية (...) "التراث" في الوعي العربي المعاصر، لا يعني فقط "حاصل" الممكنات التي تحققت بل يعني كذلك "حاصل" الممكنات التي لم تتحقق وكان يمكن أن تتحقق. إنه لا يعني "ما كان" وحسب، بل أيضا، ولربما بالدرجة الأولى، ما كان ينبغي أن يكون ومن هنا اندماج المعرفي والإيديولوجي والوجداني في مفهوم "التراث" كما يوظف في الخطاب العربي الحديث والمعاصر»[2].

القطيعة الإبستيمولوجية:

[1] الجابري، التراث والحداثة -دراسات ومناقشات، مصدر سبق ذكره، ص ص 298-299.

[2] الجابري، نحن والتراث، مصدر سبق ذكره، ص 24.

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 الأدوات، فتجديد العقل العربي مثلا يعني «إحداث قطيعة إبستيمولوجية تامة مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط وامتداداتها إلى الفكر الحديث والمعاصر»[1].

ولكن استعمال مفهوم "القطيعة الإبستيمولوجية" لأول مرة من قبل الجابري في قراءة التراث، أثار جدلا حادا وردود فعل قوية، خصوصا عن المثقفين في المشرق العربي، الذي رأوا في أطروحة الجابري حول "المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس" والقطيعة التي أحدثها ابن رشد مع فلسفة ابن سينا المشرقية، دعوى تقف وراءها اعتبارات ذاتية «وكأن مغربية باحثنا تحجب عنه رؤية التجديد عند أهل المشرق»[2].

إلا أن 'الجابري' يوضح ويؤكد: «لقد تجنبنا استعمال مفهوم "الخصوصية" مكان القطيعة الإبستيمولوجية» لأنهما يختلفان تماما، فـ"الخصوصية" تحيلنا إلى الشروط الاجتماعية والتاريخية، ومن ضمنها الخصائص القومية في حين أن مفهوم القطيعة الإبستيمولوجية يجعلنا نتحرك داخل نفس الثقافة وبعيدا عن الاعتبارات القومية، نقول "داخل نفس الثقافة" لأنها لا تحصل بين شخصين ينتميان لثقافتين مختلفتين أو لميدانين 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،

[1] المصدر نفسه، ص28.

[2] علي حرب، مداخلات، مباحث نقدية حول أعمال الجابري، حسين مروة، هشام جعيط، عبد السلام بن عبد العالي، سعيد بن سعيد، الطبعة الأولى، دار الحداثة، بيروت، 1985، ص121.

إذن لا معنى للتخوف من أن ينزلق بنا هذا المفهوم إلى تكريس نزعة شوفينية، إن إجرائية هذا المفهوم ينحصر مفعولها في الميدان الإبستيمولوجي المحض ولا يتعداه غلى غيره، وإذن فإن يكن ابن رشد قد حقق قطيعة إبستيمولوجة 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... ويبقى بعد هذا السؤال المشروع الوحيد: هل كان الأمر كذلك بالفعل؟ وهذا ما يجب الاحتكام فيه إلى النصوص وليس إلى الاجتهادات النظرية حول المنهج والرؤية»[1].

الإبستيمولوجيا:

يميز الجابري بين إبستيمولوجية وضعية وإبستيمولوجية عقلانية، «لأن ما يسمى بالإبستيمولوجية الوضعية أو الاتجاهات الوضعية في الإبستيمولوجيا المعاصرة هي أساسا تنكر التاريخ والتراث وتبقى في مستوى العياني، التجريبي، ولذلك فهي لن تنفعنا في شيء، بينما الإبستيمولوجيا العقلانية أو الاتجاهات العقلانية في الإبستيمولوجيا تفيدنا في هذا المجال»[2].

ولمزيد من الفهم لطبيعة حضور هذا المفهوم في فكر ومشروع الجابري يطرح الأستاذ 'محمد وقيدي' تساؤل حول قوة ومدى هذا الحضور: «بأي معنى نتحدث عن الإبستيمولوجيا؟» فهو يرى: «أن المعنى الذي يوظف به الأستاذ الجابري الإبستيمولوجيا لم بعد هو معناها المعاصر، لأن هذا المعنى عنده هو معنى الإبستيمولوجيا الذي يكاد يوازي الاهتمام بالمعرفة بصفة عامة، في حين أن

[1] الجابري، نحن والتراث، مصدر سبق ذكره، ص 11.

[2] الجابري، التراث والحداثة –دراسات ومناقشات، مصدر سبق ذكره، ص ص258-259.

الاهتمام بالإبستيمولوجيا المعاصرة مقتصرة على المعرفة العلمية، ولا يمكننا بالتالي، أن نقول إننا نبرز قيما إبستيمولوجية حينما يكون الأمر متعلقا ببحث حول خصائص معرفة عامة خارج المعرفة العلمية، حضور الإبستيمولوجيا ضمن المشروع الفكري للجابري يهدف إلى إعطاء هذا المشروع حداثة ما، باعتبار الإبستيمولوجيا ميدانا معرفيا حديثا. لكن هناك شيء لا بد من ملاحظته، وهو أن الإبستيمولوجيا عندما تحضر في هذا المشروع لا تحضر كإبستيمولوجيا، وإنما تختزل قبل أن تحضر، تختزل مجموعة من المفاهيم التي أخذها الجابري عن باشلار، أو عن بياجي، أو غيرهما، وهي مجموعة محدودة من المفاهيم»[1].

وعن هذا التساؤل والتداخل والحضور يجيب الجابري بوضوح: «هناك فرق بين الدرس الإبستيمولوجي وتوظيف الإبستيمولوجيا. الدرس الإبستيمولوجي هو أن ندرس الإبستيمولوجيا وأن نحاول أن نقيم منها علما كما يفعل مثلا بياجي وكما يفعل آخرون، الإبستيمولوجيا كعلم، ليس شغلي الآن، أما مكتسبات هذا الدرس ومنجزاته فإنني أحاول، كما يحاول صاحب العلوم الإنسانية، أن أوظفها في موضوعي، ولكن لا توظيفا قسريا ولا توظيفا توجهه "موضة"، بل توظيفها هو إذا شئتم توظيف إجرائي براغماتي ولكن دون أن يكون براغماتيا بالمعنى الاصطلاحي للكلمة»[2].

الخطاب:

هذا هو المفهوم الآخر الذي سرعان ما يتحول عند الجابري إلى موضوع فيرتبط ارتباطا وثيقا بمفاهيم أخرى تكمله وتفسره وتغنيه، مثل الفكر والقراءة،

[1] محمد وقيدي وآخرون، نقد العقل العربي بمشروع الجابري، في مجلة الوحدة، العدد 26 و 27، 1986، ص 137.

[2] الجابري، التراث والحداثة، مصدر سبق ذكره، ص 284.

وتعمل هذه المفاهيم بارتباطها بالخطاب كمفهوم وتيمة، خصوصا في دراسته لـ"الخطاب العربي المعاصر". يقول الجابري في مقدمة هذا الكتاب عن الخطاب والفكر والقراءة ما يلي: «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 إنم 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 يكوّنان الخطاب: ما يقوله الكاتب وما يقرأه القارئ...»[1].

الخطاب إذن كما يعرفه الجابري وكما يوظفه هو المقول وهو المقروء. أما المقول فهو مقول الكاتب أي هو بناء من الأفكار يعبر عن فكرة صاحبه ويعكس مدى قدرته على البناء باستعمال مفاهيم يقيم بينها علاقات معينة (الاستدلال أو المحاكمة العقلية) تجعل من الخطاب يعكس مدى استثمار الكاتب لهذه المفاهيم

[1] الجابري، الخطاب العربي المعاصر – دراسة تحليلية نقدية، دار الطليعة والمركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1982، ص 08.

لتقديم وجهة نظره إلى القارئ بالصورة التي تجعلها تؤدي مهمتها لدى هذا الأخير، مهمة الإخبار والإقناع.

أما عن المقروء فيربطه بمفهوم آخر وهو مفهوم 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 فإنه لا بد أن يمارس في ذلك النص ما يمارسه 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»[1].

أما لماذا نعت الخطاب بـ "العربي" فيقول: «أما ما نعنيه بالخطاب "العربي" فهو الخطاب الصادر عن مفكرين عرب بلغة عربية وفكروا فيه في أفق عربي»[2].

الاستقلال التاريخي:

بعد قراءة الخطاب العربي المعاصر والكشف عن عيوبه، يخلص الجابري إلى مجموعة من الاستنتاجات وعلى رأسها «افتقاد الذات العربية المعاصرة إلى ما عبّر عنه غرامشي بـ" الاستقلال التاريخي التام"، أو بالأحرى عجزها عن تحقيق هذا

[1] الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص 08.

[2] الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص 08.

الاستقلال. إن الافتقاد إلى الاستقلال التاريخي التام يجعل الوعي، وبالتالي الخطاب المعبّر عنه، محموما 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 لهذا الآخر من القوة أو الضعف[1]. وإذن فالمهمة الأولى والأساسية المطروحة على الساحة العربية الراهنة هي تحقيق الاستقلال التاريخي التام للذات العربية، فبه، وجه وحده، تتحرر من الانسياق وراء أي نموذج، وبه، وبه وحده، تتحرر من آلية القياس التي تشهدها دوما إلى نموذج السلف، إلى أصل فكيف السبيل إذن، إلى تحقيق الاستقلال التاريخي للذات العربية؟ سؤال لا بد من إعادة صياغته بالشكل الذي يتجه به إلى الواقع المعطى وليس إلى الواقع المأمول وحده (...) وإذن فالسؤال يجب أن يطرح أولا بالصيغة التالية: ما الذي أفقد ويفقد الذات العربية استقلالها التاريخي التام؟ (...) إنه النموذجان اللذان يتجذبان الذات العربية منذ بدء يقظتها الحديثة: النموذج العربي الإسلامي، والنموذج الأوربي، وإذن فسبيل تحقيق الاستقلال التاريخي للذات العربية هو التحرر من النموذجين معا، أعنى التحرر من سلطتهما "السلفية" سلطتهما المرجعية»[2].

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،

[1] المصدر نفسه، ص 188.

[2] الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص 188.

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 لالاند أي فاعلية منتجة لثقافة، وعقلا مكونا (Raison Constituée) حسب تعبير الفيلسوف نفسه، أي مجموع المبادئ والقواعد الفكرية المؤسسة لتلك الفاعلية، والتي تشكل في الوقت ذاته القاعدة (Base) الإبستيمولوجية لتلك الثقافة، أو نظامها المعرفي، وواضح أن هذا الربط يعطي لعبارة "العقل العربي" ما يبررها، فهو «عربي بمعنى أنه قد تكون 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»[1].

النقد:

مفهوم النقد مضاف إليه المفهوم السابق "العقل العربي" يتحول في خطاب الجابري إلى موضوع أو فكرة محورية وأساسية في مشروعه، فمفهوم النقد يحضر في المشروع بكل حمولته الفلسفية والإبستيمولوجية، فهو مقدمة وخلفية لكل ممارسة فكرية ومعرفية، وهو نق يعي موضوعه تماما ويحدده من أجل نسقه وبناءه من جديد، إنه «أحيانا يدل على استراتيجية تهدف إلى تأزيم الثقافة العربية من

[1] الجابري، إشكالية الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، (د.ت) ص58.

خلال الكشف عن مناطقها ومكوناتها التأسيسية»[1]، فالنقد في جانبه الفلسفي، هو الذي يعالج مشكل علم قيمة العرفة، وبشكل خاص قيمة العقل، يقول كانط في كتابه "نقد العقل الخالص": «لا أقصد بذلك نقد الكتب والمنظومات ولكن نقد سلطة العقل بشكل عام، في علاقته بجميع المعارف»، ويقول الجابري موضحا في مكان آخر: «إن نقد العقل بمختلف مظاهر نشاطاته لا يتوقف 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 ضرورية 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 للعقل»[2].

النظام المعرفي (Epistème):

مفهوم محوري وأساسي في مشروع "نقد العقل العربي"، فهو جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات تعطى للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية، وعندما 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»[3]. وقد ذهب الجابري إلى رصد ثلاثة نظم معرفية

[1] محمد نور الدين أفاية وآخرون، نقد العقل العربي في مشروع الجابري، مجلة الوحدة، مرجع سبق ذكره، ص 162.

[2] الجابري، التراث والحداثة، مصدر سبق ذكره، ص 320.

[3] الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الرابعة، 1989، ص 37.

متمايزة ومتصادمة، في الثقافة العربية، وذلك منذ بداية تشكيلها 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.

عصر التدوين:

مفهوم مركزي آخر ضمن "نقد العقل العربي"، إنه المفهوم الفكرة التي يعتبرها الجابري 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... بل إن عصر التدوين هذا (...) هو في ذات الوقت الإطار المرجعي الذي يتحدد به ما قبله (على مستوى الوعي العربي بطبيعة الحال). فصورة العصر الجاهلي وصورة صدر الإسلام والقسم الأعظم من العصر الأموي، إنما نسجتها خيوط منبعثة من عصر التدوين، هي نفسها الخيوط التي نسجت صور ما بعد عصر التدوين. وليس العقل العربي في واقع الأمر شيئا آخر غير هذه الخيوط بالذات، التي امتدت إلى ما قبل فصنعت صورته في الوعي العربي، وامتدت وتمتد إلى ما بعد لتصنع الواقع الفكري الثقافي العام في الثقافة العربية العامة، وبالتالي مظهرا أساسيا من مظاهرها»[1].

ويضيف الجابري موضحا: «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 ما تنطوي عليه هذه العملية من حذف وزيادة وإخفاء

[1] الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سبق ذكره، ص 62.

وتلوين وتأويل... بفعل عوامل أيديولوجية أو سوسيو ثقافية مختلفة. ففي هذا العصر دوّنت اللغة وشيّدت العلوم العربية الإسلامية وترجمت الفلسفة و"علوم الأوائل" إلى العربية»[1].

اللاشعور السياسي:

يستعير الجابري هذا المفهوم من كتاب المفكر الفرنسي "ريجيس دوبري" (Régis Debray)، "نقد العقل السياسي". أما الجابري فيوظف المفهوم قائلا: "عندما نستعير مفهوم "اللاشعور السياسي" من دوبري لا نأخذه بكل حمولته ولا بنفس 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 العكس من ذلك تماما، فالعلاقة الاجتماعية ذات الطابع العشائري والطائفي ما تزال تحتل موقعا أساسيا وصريحا في حياتنا السياسية، بينما العلاقات الاقتصادية، علاقات الإنتاج، لا تهيمن على المجتمع إلا بصورة جزئية، هكذا فإذا كانت وظيفة المفهوم «اللاشعور السياسي عند دوبري هي إبراز ما هو عشائري وديني في السلوك السياسي في المجتمعات الأوربية المعاصرة، فإن وظيفته بالنسبة إلينا ستكون بالعكس من ذلك إبراز ما هو سياسي في السلوك الديني والسلوك العشائري في داخل المجتمع العربي القديم منه والمعاصر. وهذا من الأهمية بمكان، ذلك لأن السياسة عندنا بدأت تمارس باسم الدين والقبيلة وما زالت كذلك إلى اليوم»[2].

---

[1] الجابري، التراث والحداثة، مصدر سبق ذكره، ص 142.

[2] الجابري، العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1990، ص 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، ويمكن أن نرجع إلى تعريف 'بيير أنصار' (Pierre Ansart)، والذي يعود إليه ويورده الجابري نفسه، يقول أنصار: «إن كل مجتمع ينشئ لنفسه مجموعة منظمة من التصورات والتمثلات، أي مخيالا، من خلاله يعيد المجتمع إنتاج نفسه، ويوزع الهويات والأدوار ويعبّر عن الحاجات الجماعية والأهداف المنشودة. والمجتمعات الحديثة، مثلها مثل المجتمعات التي لا تعرف الكتابة، تنتج هذه المخاييل الاجتماعية، هذه المنظومات من التمثلات، ومن خلالها تقوم بعملية التعيين الذاتي، تعين نفسها بنفسها وتثبت على شكل رموز معاييرها وقيمها»[1].

ومن أجل نقل المفهوم وتبيئته وتوظيفه يقول الجابري: «إن مخيالنا الاجتماعي العربي هو الصرح الخيالي المليء برأس مالنا من المآثر والبطولات وأنواع المعاناه، الصرح الذي يسكنه عدد كبير من رموز الماضي مثل الشنفري وامرئ القيس وعمر بن كلثوم وحاتم الطائي وآل ياسر وعمر بن الخطاب وخالد بن الوليد والحسين وعمر بن عبد العزيز وهارون الرشيد وألف ليلة وليلة وصلاح الذي والأولياء الصالحين وأبو زيد الهيلالي وجمال عبد الناصر... إضافة إلى رموز الحاضر و"المارد العربي" والغد المنشود الخ»[2].

العقل السياسي:

العقل السياسي العربي هو الذي يمثل الشق الثاني أو المستوى الثاني من مشروع الجابري، إنه "الفلسفة العملية" بتعبير أرسطو، أو "العقل العملي" بتعبير

[1] Pierre Ansart, Idéologies confits et pouvoir, PUB, Paris, 1977, P 21.
[2] الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سبق ذكره، ص 13.

كانط، والذي يشمل الأخلاق والسياسة معا. فإذا كان العقل النظري يجد مرجعيته في النظام المعرفي، فإن العقل السياسي يجد مرجعيته في المخيال الاجتماعي، إلا أنه يجب هنا إضافة وتوضيح أن «العقل السياسي هو قبل كل شيء "عقل"، فهو إذن يرتبط ضرورة بنظام معرفي، لكن بما أنه "سياسي" فهو لا يتقيد بنظام معرفي واحد ولا بمبادئ ولا بآليات هذا النظام أو ذاك، بل هو يمارس السياسة في هذا المجال فيوظف ما يناسب قضيته ويخدم قناعته: يوظف البيان (التشبيه والاستعارة والتمثيل والقياس) ويوظف العرفان (المماثلة...) كما يوظف الاستقراء والاستنتاج، وفي نفس الوقت يعمل بمبدأ "لكل مقام مقال"، هدفه إقناع الغير، ومن خلال سعيه لإقناع الغير يزداد هو نفسه قناعة وإيمانا بقضيته، وبكلمة واحدة إن آلية العقل السياسي هي "الاعتقاد".

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»[1].

وهكذا فإن العقل السياسي كمفهوم وفكرة، يرتبط ثلاثة مفاهيم أخرى، فاللاشعور السياسي والمخيال الاجتماعي «مفهومان إجرائيان يربطان العقل السياسي بمحدداته ويغذيان تجلياته، إنهما يشكلان الجانب لنفسي/ 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 وراعية لا

[1] الجابري، العقل السياسي، مرجع سبق ذكره، ص 14.

غير، أم يمارسها بتوسط "مجال" خاص، منه يستقيها، مجال تمارس فيه "الحرب" بواسطة السياسة؟ إنه مفهوم المجال السياسي»[1].

القبيلة:

مفهوم مستمد من التاريخ العربي الإسلامي، ويعني به الجابري «الدور الذي يجب أن يعزى لما يعبر عنه الأنتروبولوجيون الغربيون بـ "القرابة (la parent) بكيفية إجمالية ما سبق أن عبّر عنه ابن خلدون بـ "العصبية" عند دراسته لـ "طبائع العمران" في التجربة العربية الإسلامية إلى عهده، ونعبّر عنه اليوم بـ"العشائرية حين نتحدث عن طريقة في الحكم أو سلوك سياسي أو اجتماعي يعتمد على ذوي القربة، الأقارب منهم والأباعد، بدل الاعتماد على ذوي الخبرة والمقدرة ممن يتمتعون بثقة الناس واحترامهم أو يكون لهم نوع من التمثيل الديمقراطي الحر. ولا نقصد قرابة الدم وحدها، حقيقية كانت أو وهمية، بل نقصد كذلك كل ما في معناها من القرابات ذات الشحنة العصبية مثل الانتماء إلى المدينة أو جهة أو طائفة أو حزب، حين يكون هذا الانتماء هو وحده الذي يتعين به "الأنا" و"الآخر" في ميدان الحكم والسياسة»[2].

الغنيمة:

مفهوم مستمد هو الآخر من التاريخ العربي الإسلامي، ويقصد به الجابري "الدور الذي يقوّم العامل الاقتصادي في المجتمعات التي يكون فيها الاقتصاد قائما أساسا –وليس بصورة مطلقة– على "الخراج" و"الربح"، وليس على العلاقات الإنتاجية مثل علاقات السيد بالعبد والإقطاعي بالفن والرأسمالي بالعامل

[1] المصدر نفسه، ص 14.

[2] الجابري، العقل السياسي، مصدر سبق ذكره، ص 14.

(...) وإذن فنحن نقصد بـ"الغنيمة" ثلاثة أشياء متلازمة: نوعا خاصا من الدخل (خراج أو ربح)، وطريقة في صرف هذا الدخل (العطاء بأنواعه)، وعقلية ملازمة لهما. ونحن إنما استعملنا لفظ "الغنيمة" ولم نستعمل مصطلحات اقتصادية أخرى لأن موضوعنا ليس تحليل الاقتصاد في المجتمع العربي، لا في الماضي ولا في الحاضر، وإنما موضوعنا هو العقل السياسي: تفكيرا وممارسة. إذن فاهتما منها بالجانب الاقتصادي مقصور على الحالة التي يكون فيها الاقتصاد أحد دوافع الفعل السياسي وأحد محدداته، وهذا هو مضمون "الغنيمة" إنه الاقتصاد مأخوذ هنا من حيث دوره الفعلي أو المتخيل كمنفعة آنية»[1].

العقيدة:

مفهوم ثالث يقرأ بواسطته الجابري التاريخ السياسي العربي، وهو المفهوم المعبر عن البعد الإيديولوجي، 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 لا يقصد بالعقيدة «مضمونا معينا، سواء كان على شكل دين موحى بع أو على صورة إيديولوجيا 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 لا على 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 ما تقرره من

[1] المصدر نفسه، ص 208.

حقائق ومعارف، بل المهم هو قوتها وقدرتها على التحريك، تحريك الأفراد والجماعات وتأطيرها داخل ما يشبه "القبيلة الروحية" مثل الفرق الكلامية والطرق الصوفية والطوائف الدينية وغير هذه وتلك من الجماعات المغلقة...»[1].

2- البنية المفاهيمية عند "محمد أركون":

يتسم فكر محمد أركون بالصعوبة في الطرح خصوصا في جانبه الأداتي والمفاهيمي والمنهجي، ذلك أن نصوصه متعددة تنتقل بالقارئ من فضاء إلى آخر، لنقل أنها استراتيجية محكمة تتكئ على ثابتين اثنين: (التفكيك والتأويل)، حيث أن استراتيجية الخطاب الأركوني تذهب بعيدا في استشفاف ما رواء النص واللغة لاكتشاف الفكر والقواعد التي تحكم هذا الفكر، وكذا المسكوت عنه ضمن ثناياه باعتبار أن التأويل والتفكيك كلاهما يحيلان إلى المفهوم والمنهج، وكذلك يشكلان صلب المشروع النقدي الأركوني، ذلك أن التأويل هو «مشكل منهجي، فالتأويل يبدو من خلال الحضارة العربية الإسلامية طريقة عامة لفهم القرآن ومواضيع مختلفة أخرى تتسع لها استراتيجية التأويل عند أركون لتشمل مواقع في الممارسة الفكرية والنقدية المعاصرة، وهو بذلك يتحول إلى تقنية للحفر في الوثائق والنصوص والكشف عن مكنوناتها ومكبوتاتها.

[1] الجابري، العقل السياسي، مصدر سبق ذكره، ص 49.

أما التفكيك فيعبّر عن مشروع أركون الذي هو بالأساس مشروع تفكيكي، 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»[1].

وقد لا يجادل اثنان في كون الجابري وأركون يفكران في موضوع واحد، ويرمي كل منهما إلى بلوغ أهداف محددة من وراء هذا التفكير، لكنهما وقد وضع كل منهما مشروعه ضمن دائرة الممارسة النظرية النقدية، وارتبطا سوية في مسعاهما النقدي خاصة عندما يكون متعلقا بموضوع مركزي مثل موضوع العقل، من خلال "نقد العقل العربي" و"نقد العقل الإسلامي" فلا عجب أن نصادف تشابها أو تطابقا في الأدوات والمفاهيم والفكرة لدى المفكرين.

إلا أن عدد وتنوع المفاهيم الواردة والمستعملة في كتابات محمد أركون، يضع لاباحث أمام صعوبة موضوعية، وهي عدم القدرة على الإحاطة الكاملة، وهي صعوبة آتية أيضا من الميزة التي تحملها هذه المفاهيم وهي "الترحال"، ذلك أنها ترحل من مكان إلى آخر بحرية وإبداع، لتكشف عن مكنونات النص والخطاب، أو لنقل موضوع هو في شساعة يشبه الخيال الكثيف بالرموز والمعاني والتأويلات، إنه القرآن الكريم والفكر الإسلامي.[2]

الإسلام:

[1] عبد الله إبراهيم، التفكيك، الأصول والمقولات...، منشورات عيون المقالات، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1990، ص 45.

[2] محمد أركون، الفكر الإسلامي- نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الأولى، 1990، ص 53.

انطلاقا من دراسات وتحليلات محمد أركون ومشروعه إن هذه الكلمة "تيمة" بمعنى أنها إشكالية محورية ورئيسية في مشروع أركون، ونجد كلمة "إسلام" تعود كل مرة كعنوان بارز في جميع كتبه ومقالاته ودراساته تقريبا، كما كان أركون يدرس الإسلام كمواضيع مختلفة ومتعددة، فهو يدرسه كحضارة وثقافة وفكر، وأيضا يدرسه كدين مثل كل الأديان الأخرى، وفي محاولة لتحديد هذا المفهوم وموقعه يقول أركون: «اعتادوا على ترجمة كلمة "إسلام" إلى الفرنسية بمعنى الخضوع، أي الخضوع لله، أو حتى بمعنى الاستسلام، ولكن هذا المعنى الأخير ليس صحيحا أبدا. فالمؤمن ليس مستسلما أمام الله، وإنما هو يشعر بلهفة الحب نحو الله، وبحركة الانتماء إلى ما يقترحه علينا 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»[1].

تحتل كلمة إسلام كمفهوم وإشكالية مركزا أساسيا وهاما في فكر ومشروع أركون تماما كالمركز والأهمية التي يحتلها مفهوم التراث في فكر الجابري، والإيديولوجيا في فكر عبد الله العروي، فالإسلام كموضوع للدراسة وإشكالية تستقطب كل أبحاث ودراسات أركون، يحضر ضمن عدة مستويات من البحث، فهو ظاهرة حضارية ثقافية شاملة. ويمكن أن نميز في مقاربة أركون للإسلام بين مستويين، المستوى الفلسفي، والذي فيه يكون الإسلام موضوعا ثقافيا تتم دراسته دراسة فكرية نقدية وتاريخية، والمستوى الأنتروبولوجي، وفيه يكون الإسلام موضوعا دينيا تتم دراسته من خلال تفكيك الرموز والمعاني والدلالات، عبر الكشف عن طبيعة اللغة والمخيال والبنية الميثية (Structure mythique) التي تقف وراء تلك

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي – نقد واجتهاد، مصدر سبق ذكره، ص 53.

الممارسات والسلوكات والأفكار والمعتقدات الدينية، وفي المستوى الأنتروبولوجي 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، إذ لا ينفك يوجد أبعد من الدال الذي نستعمله مدلولا نقصده من دون أن نستطيع بلوغه بشكل مباشر، وربما يكون الدين، على نحو ما، مظهرا آخر من مظهر اللغة، وسيلة للتواصل، لإقامة الرابط الاجتماعي إنه الحد الأقصى لما أسميه أنا (...) بالوظيفة الرمزية»[1].

أما إذا أخذنا الإسلام على المستويين معا الفلسفي والأنتروبولوجي، فسنكون مضطرين إلى التسليم بشساعة الموضوع وضخامته، ذلك أن الإسلام شاسع جدا «والقول بأنه عالم قائم بذاته فحسب، يبقى بعيدا جدا عن الحقيقة فالإسلام، وفي الواقع، هو عوالم عدة تتشابك وتتقاطع، ولا يمكن الاكتفاء بمعلومات ناقصة عنه ويشوبها الغموض»[2].

القرآن... القراءة والتأويل:

يحتل القرآن مكانة أساسية في مشروع أركون، فهو يفرد له كتابا كاملا، بالإضافة إلى عدد كبير من المقالات والدراسات، فهو 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 أنفسها أن نحدد – أخيرا – المعنى الحقيقي للقرآن، فأجيال المفسرين الذين أغراهم هذا الوهم، هي من الكثرة بحيث أن البحث عن المعنى يتوجب عليه

[1] جان بيار فرنان (Jean- Pierre Vernant)، عندما يدق أحدهم الباب، في مجلة مواقف، العدد 68، صيف 1992، لندن، ص 62.

[2] المرجع نفسه، ص 65.

اليوم أن يبدأ بإبطال مظهر العجائبية (Démystifier) عن التأويلات المتلاحقة وذلك بفضل نواه الدلالة الأصلية عن رواسب من كل الأصناف ما فتئ الفكر التأملي يجرها وراءه»[1].

كما أن 'أركون' يميز بين مفهومي الخطاب القرآني والنص القرآني باعتبار أن القرآن انتقل من الحالة الشفهية إلى حالة النص المكتوب ليصبح بذلك مصحفا، وذلك عندما يصف المرحلة الأولية للتلفظ (أو التنصيص) (النص القرآني) من قبل النبي لأنه لا يفترض مسبقا وجود نص مكتوب أثناء التلفظ به للمرة الأولى من قبل محمد صلى الله عليه وسلم – وهناك آيات كثيرة في القرآن تلح على ضرورة أن يتقيد النبي عند لفظ الآيات بالتلاوة نفسها التي سمعها، والمرحلة الكتابية (الخطاب القرآني) قد جاءت فيما بعد في ظل الخليفة "عثمان بن عفان" وإذا كان لنا أن نبحث عن تعريف أو تحديد للقرآن كنص وكموضوع للقراءة والتأويل ضمن مشروع أركون الفكري النقدي، فإننا نرجع إلى ما يكشف عنه المفكر نفسه منذ البداية، إذ أننا "نجد أن من الصعب تحديد مضمون القرآن ومحتواه، ذلك أننا نجد أنفسنا مهددين بالسقوط مباشرة في أحضان الأسلوب التفسير الموروث والمتخيل الديني التقليدي، علاوة على ذلك نحن نعلم أن نظام ترتيب السور والآيات في المصحف لا يخضع لأي ترتيب زمني حقيقي، ولا لأي معيار عقلاني، أو منطقي، وبالنسبة لعقولنا الحديثة المعتادة على منهجية معينة في التأليف والإنشاء والعرض القائم على "المحاجة" المنطقية، فإن نص المصحف وطريقة ترتيبه تدهشنا "بفوضاها"، ولكني كنت قد بنيت في دراسات سابقة أن هذه "الفوضى" تخبئ وراءها نظاما دلاليا وسيميائيا عميقا، وبالتالي فينبغي علينا

[1] محمد أركون، الوحي الحقيقة التاريخ (نحو قراءة جديدة لقرآن)، ترجمة: العربي الوافي، مجلة الثقافة الجديدة المحمدية، المغرب، العدد 26 و 27، 1983، ص 38.

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»[1].

الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية:

هذان المفهومان يرتبطان ارتباطا وثيقا بالإسلام والقرآن الكريم، فهما مفهومان يبدعهما أركون من أجل استجلاء قراءة عميقة وعلمية للإسلام والقرآن معا؛ ففي رأيه أن الظاهرة الإسلامية بواسطة الشروط اللغوية والسيميائية والتاريخية لنشأتها. باعتبار أن الخطاب القرآني لغته العربية، أما سيميائية فإنه شبكة تواصل وتوصيل محددة، وأما تاريخيا فنلاحظ أن الآيات القرآنية قد رافقت النبي صلى الله عليه وسلم طيلة عشرين عاما من الممارسة السياسية والاجتماعية والثقافية.

وبالتالي يختلف الأمر بالنسبة الظاهرة الإسلامية بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم فقد توقف الخطاب القرآني، واستجدت أحداث معاشة من قبل جماعة "المؤمنين". فأركون يهدف بذلك إلى التمييز ما بين ما يمكن أن نسميه بالإسلام المثالي (Idéal) والإسلام الأنتروبولوجي كما مارسه الناس وفهمه وأوله الفقهاء والعامة على السواء. وضمن هذا التصور تكون الظاهرة الإسلامية من وجهة نظر أركون تجسيدا من الناحية النظرية والعملية للظاهرة القرآنية، في التاريخ. إنها تجسد وتحيل للمقاصد والمعاني والرموز التي ينطق بها الخطاب القرآني. يقول هاشم صالح مترجم أعمال 'أركون': «هناك الظاهرة القرآنية (Le fait caramique) وهناك الظاهرة الإسلامية (Le fait islamique) والفرق بينهما، بحسب فكر أركون، هو أن الأولى تظل متعالية مفتوحة على الاحتمالات المعنوية والدلالات كافة، إنها

[1] محمد أركون، الوحي الحقيقة التاريخ نحو قراءة جديدة للقرآن، مرجع سبق ذكره، ص ص90و91.

مفتوحة على مطلق الله، هذا في حين أن الثانية هي تاريخية بشكل كامل، إنها عبارة عن تجسيد لأحد خطوط المعنى المتضمنة في الظاهرة الأولى، وليست تجسيدا لها كلها. أو بالأحرى ليست تجسيدا لها إلا من خلال الوساطة البشرية، أي من خلال تفسير الفقهاء والمتكلمين للظاهرة القرآنية، وهم بشر...»[1].

العقل الإسلامي:

إنه المحور المركزي الذي يقوم عليه أركون الفكري والنقدي، وله كتاب مستقل تحت نفس العنوان، غير أن الهاجس الفلسفي الذي يقبع وراء هذا المفهوم، وارتباطه بمفهوم آخر وهو مفهوم النقد، ولا شك 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»[2].

و"العقل الإسلامي" موضوع دراسة وتفكير أركون هو "العقل الإسلامي الكلاسيكي" بالدرجة الأولى. كيف تشكل وكيف يمكن تحديده عن ذلك يقول: «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 نفضل 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 بدء من لحظة القرآن ونتتبع مساره حتى القرنين

[1] أنظر هوامش وشروحات كتاب محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، لندن، الطبعة الأولى، 1991، ص201.

[2] المصدر نفسه، ص231.

الثالث والرابع الهجريين. 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»[1].

والعقل الإسلامي عند أركون هو عقل يرتبط ارتباطا وثيقا وعميقا بالنص، بالمعنى اللغوي والرمزي للكلمة، «فالعقل الإسلامي لا نعني 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 أنه كامن في المعطى القرآني وفيما كنت دعوته بتجربة المدينة، هذه التجربة التي أصبحت فيما بعد وبفضل العمليات المتتابعة للاجتهاد: نموذج المدينة»[2].

الاجتهاد:

إن الكتابة النقدية التي يقترحها أركون، والموسومة بما يسميه "نقد العقل الإسلامي"، إنها كتابة فكرية تاريخية... إنها تأويل... بالتالي إنها اجتهاد، ضمن هذا التصور نستطيع الإنصات إلى الواقع 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 حول خطابات تاريخ الأفكار، ولهذا يجب الانتباه إلى أن «الانتقال من مرحلة الاجتهاد الكلاسيكي إلى مرحلة نقد العقل الإسلامي

[1] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، الطبعة الأولى، دار الإنماء القومي، بيروت، 1986، ص 66.

[2] المصدر نفسه، ص 18.

ينبغي أن يصمم ويصور على أساس أنه امتداد للاجتهاد الكلاسيكي وإنضاج له»[1].

إنّ "أركون" بعمله الفكري النقدي هذا لا يهدف فقط إلى ممارسة الاجتهاد كعملية امتداد لاجتهادات سابقة كلاسيكية أم حديثة معاصرة، ولكن أيضا يهدف إلى تفويض احتكار الاجتهاد من قبل الأئمة المجتهدين، والخطابات الأرثوذوكسية، وعليه إن الاجتهاد هو عملية مزدوجة، أو 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»[2].

وهكذا إذن يكون الاجتهاد عند أركون هو عملية تدخل ضمن تقفي أثار فكرية جد معقدة، ذلك أنها تنخرط في فضاء متداخل وتاريخ تحكمه عدة قطائع وانقطاعات، تصبح فيه عملية الاجتهاد ممارسة تاريخية كبرى، سرعان ما تنقطع لتتجدد، بعد أن تقوض كما هائلا من المسلمات، إنها استئناف لاجتهاد مستمر.

الممكن التفكير فيه، المستحيل التفكير فيه، اللامفكر فيه:

تحتل هذه المفاهيم الثلاث مكانا محوريا في منهجية أركون واستراتيجيته النقدية، ذلك أنه يعمد من خلال توظيفها إلى إعادة القراءة، ومن ثمة كتابة تاريخ الفكر العربي الإسلامي، والكشف عن المسكوت عنه بين ثناياه. وقد استطاع أركون الكشف عن عدة مكونات، وتأسيس قراءة جديدة، هي في نفس الوقت امتداد لظاهرة الاجتهادات، وانخراط منهجي في التأويل كعملية فلسفية ونقدية،

[1] المصدر نفسه، ص 20.

[2] بن سالم حميش، التشكلات الإيديولوجية في الإسلام، الاجتهاد والتاريخ، الطبعة الأولى، الهلال العربية للطباعة والنشر، الرباط، 1988، ص14.

ولا شك أن هذه المفاهيم لها من القوة والفعالية الإجرائية، ما يجعل النتائج أقرب إلى التاريخية ومنطق التأويل والاجتهاد، ذلك أن «الممكن التفكير فيه (Le pensable) بالنسبة لأمة لغوية ما في فترة ما هو الشيء الذي يمكن إيضاحه والتفكير به بمساعدة الجهاز العقلي المتوفر في تلك الفترة، إن هذا التعريف يحدد فورا ما هو مستحيل التفكير فيه وما هو 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 (المؤلف) كانت قد تمثلت على هيئة رقابة ذاتية الإكراهات المتجسدة بالإيديولوجيا المسيطرة»[1].

كما تتكئ هذه المفاهيم في إحدى أهم أبعادها على ما يسميه أركون بـ" الإسلاميات التطبيقية" في مقابل الإسلاميات الكلاسيكية والاستشراق، ومن هنا تطرح مسألة هامة جدا تتمثل فيما يسميه أركون بالدراسة أو المقاربة الإيجابية (L'approche positive)، والمقاربة السلبية، فإذا كانت الأولى هي عنوان الإسلاميات الكلاسيكية، فإن الثانية المقاربة السلبية بمعنى النقدية هي الطريق الوحيد والضروري «من أجل فهم النظام التأسيسي للوجود البشري في المجتمعات العربية الإسلامية»[2]. ومثل هذا المقاربة تفرض حتما الكشف عن اللامفكر فيه، والمستحيل التفكير فيه، في الفكر العربي الإسلامي، وهي مسألة لا تخص التراث العربي الإسلامي فقط، بل هي تهم كل التجارب البشرية: «إنّ كل تراث فكري مشكّل سابقا سوف يصطحبه بالضرورة عنصر لا مفكر فيه، ومستحيل التفكير

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1987، ص253.

[2] أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص59.

فيه، فالسمة الخطية للخطاب (أي خطاب كان) والعمل البشري الذي هو امتداد المحسوس تؤدي، بالطبيعة إلى أنه في حالة ممارسة (أو انتهاج) خط فكري أو حياتي ما تترك عادة سبل (أو خطوط) أخرى كان ممكنا إنتاجها، تفسر لنا هذه الحالة تنوع الأنظمة الدينية والفلسفية، وبشكل أكثر، التجارب الفنية، فيما يخص الفكر الإسلامي، كما مورس منذ بداية القرن التاسع عشر، فإن مشكلة اللامفكر فيه (In pensée) تطرح نفسها بشكل ضاغط لحقيقة ضخمة ومعاشة يوميا»[1].

الدلالات الحافة أو المحيطة (Connotation):

يقابل مفهوم (Connotation) مفهوم (Dénotation) ويفيدان العلاقة بين المعنى المباشر والمعنى المجازي أو الرمزي... نقرأ في معجم (Les mots de la philosophie) ما يلي: «"Dénotation" هي العنصر أو مجموعة العناصر التي تمثل مرجعا موضوعيا من أجل تحديد كلمة ما، فالأحمر هو نوع من أنواع الألوان (...) ومعنى الكلمة هنا يعني ويساوي تعريفا محايدا للكلمة ..ز أما (Connotation) فهي مجموع الأفكار والمعاني المجازية والرموز التي تثيرها كلمة "أحمر" فنجد أحمر: خطر، م، شيوعية أو قبلية...الخ الدلالات الحافة أو المحيطة (Connotation) توازي، إذن هي بالذات، تلك الشحنة العاطفية والرمزية التي يضيفها كل واحد منا إلى الكلمات التي يستعملها»[2].

ومثل هذا المفهوم الذي يرتبط بمفاهيم أخرى لا تقل أهمية، ينحدر من علم حديث وهو علم اللسنيات، 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 والرموز والخيالات... وحسب أركون لم

[1] أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص ص 59 و 60.

[2] Alain Lercher, Les mots de la philosophie, éd : BELIN, Paris, 1985, P 74.

تتم الفائدة إلا إذا تم التنبيه إلى «مشكلة المشاكل في كل لغة بشرية وخاصة في الخطاب الديني باللغة العربية، ألا وهي مشكلة ما سميته منظومة الدلالات الحافة أو المحيطة Le système de connotation. لا يحق لأحد وخاصة إذا كان عالما راسخا في العلوم الدينية على الطريقة المستقيمة السائدة في كل مذهب من المذاهب الأرثوذوكسية المعروفة، أن يتدخل في تعقيب أو مناقشة ناهيك عن أن يكفّر الآخرين كما فعل الغزالي في "فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة"، أقول لا يحق له أن يفعل ذلك إذا لم يحط علما بما يقصده علماء الألسنيات المحدثون بمفهوم: «منظومات الدلالات الحافة أو المحيطة أو الثانوية»[1].

فإذن على ضوء هذا المفهوم المركزي ومفاهيم أخرى يعيد أركون قراءة وتأويل النصوص التأسيسية في الإسلام وعلى رأسها القرآن الكريم، وهو بذلك يحذر من الاكتفاء بالتفاسير دون العودة المباشرة والاجتهاد من جديد 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 لا مناص من العودة إلى الخطاب القرآني بذاته، وليس الاكتفاء بالتفاسير فقط»[2].

الأسطورة – الرمز – المخيال:

ثلاثة مفاهيم تشتغل في اتجاه واحد، رغم أنها تتوزع هنا وهناك في التحليل الأركوني، فأركون يشير إلى تلك العلاقة بين المفاهيم الثلاثة في إطار ما يسميه "التوتر بين الأسطورة والعقل"، فهو يقول: «كان هناك دائما في الثقافة الخاضعة مصطلح وموضوعات لأديان الكتاب (يهودية، مسيحية، إسلام)

[1] أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص09.

[2] أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سبق ذكره، ص ص 208 و 209.

وللفلسفة الإغريقية توتر ما بين الأسطورة والعقل (Muthos et logos)، وما بين الرمز والعلامة أو الإشارة، وبين المعنى والحرف، والمجاز والمفهوم، بين المخيالي والعقلي، وبين القواعد النحوية للغات الطبيعية والمنطق الشكلي المبني نتيجة التصنيفات العقلية المعروفة بالمقولات»[1].

ومع ذلك لا يمكننا أن نلاحظ ذلك التداخل والخلط بين المفاهيم، وأن نجد معنى لكل منها إلا ضمن طريقة غير مباشرة باعتبار أن الوعي يتوافر على طريقتين لتمثيل وإدراك العالم، واحدة مباشرة وأخرى غير مباشرة، وعليه فإن أركون يبني خطابه النقدي حول القرآن الكريم على أساس استعمال إبداعي لهذه المفاهيم الثلاثة، فهو في دراسته ينطلق 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»[2].

الإسلام والحداثة:

إنها مفهوم تحول إلى إشكالية حقيقية ليس فقط في فكر أركون بل في الفكر العربي منذ أواخر القرن الماضي مع كل الخطابات من سلفية وإصلاحية، وقومية وليبرالية واشتراكية... الخ ذلك أنها تطرح أمام الفكر العربي تحديات التجاوز، وتدشين العقل، وتكريس العقلانية والفكر النقدي، فماذا عن موقع الحداثة كمفهوم وإشكالية في فكر أركون؟ فهو يقدم لنا تعريفا لها، فيقول: «الحداثة هي موقف الروح أمام مشكلة المعرفة، إنها موقف للروح أمام كل المناهج

[1] أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص ص 208 و 209.
[2] أركون، الإسلام والحداثة، مجلة مواقف، العدد 59 و 60، لندن، 1989، ص34.

التي يستخدمها العقل للتوصل إلى معرفة ملموسة للواقع»[1]. إلا أنّ كثير منا يجعل الحداثة مرادفة لفكر الغرب وتعبيرا عن قيمه وتصوراته، ولكن هل صحيح أن الحداثة، كسؤال فكري ومشروع حضاري، ارتبطت فقط بالتاريخ الغربي؟ عن ذلك يجيبنا أركون فيقول: «الإسلام نفسه كان يمثل حداثة (...) فالحداثة تعريفا تعني بث الحيوية في التاريخ، إنها تعني الحركة والانفجار والانخلاق (...) فالإسلام في زمن النبي ولحظة انبثاق الخطاب القرآني كان يمثل تغيرا، بل وتغيرا جذريا بالقياس غلى ما قبله»[2]. ولكن الحداثة كإشكالية، تثير سوء فهم كبير، فهناك فهم سلبي للحداثة على أنها تغريب أو مصطلح دخيل على الإسلام وحضارته، كما أنها تعني الانخراط في الثقافة والحضارة الغربية عند قسم كبير من المثقفين المعاصرين، 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 (...) لا ريب في أن هناك مناطق ينزلق فيها العقل الحديث بشكل خطر أحيانا عندما ينتج الحداثة ويخوض تجربة الحداثة، وهناك أخطاء مرافقة للحداثة وإزعاجات وأضرار»[3].

الإسلام والعلمنة:

منذ البداية ينبهنا أركون إلى الدوافع والأهداف النظرية والمعرفية التي تقف وراء استعماله ودراسته لهذا المفهوم، فهو يقول: «ما أحاول عمله والقيام به ليس فقط عمل الاجتهاد أو التأويل بالنسبة للإسلام، فالموقع الذي أحتله وأحاول الانطلاق منه لا نستطيع تسميته، بسبب عدم توافر مفهوم جديد يستطيع أن

[1] أركون، الإسلام والحداثة، مصدر سبق ذكره، ص42.

[2] المصدر نفسه، ص43.

[3] المصدر نفسه، ص 14-15.

يحل محل مفهوم العلمنة»[1]. فالعلمنة كمفهوم تتحول إلى مسألة نظرية وفلسفية، وتبتعد عن العلمنة كمفهوم دارج، يفهم منه فصل الدين عن الدولة أو بشكل أكثر تطرفا إبعاد الإسلام كدين عن الممارسة الاجتماعية والتربوية، إن أركون يطرح المسألة بشكل عقلاني وفلسفي، إنها مسألة حداثية تستوجب الاجتهاد والإبداع النظري، لنقل الإنجاز النقدي العقلاني، ذلك أن العلمنة لم تعرف في بيئات الإسلام، إذن أركون يفرض رفضا كليا العلمانية النضالي الإيديولوجي، فهو يعرّفها على الشكل التالي: «إنها الموقف الحر والمفتوح للروح أمام مشكلة المعرفة، ولا شيء ينبغي أن يحول بين الإنسان وبين كشف المجاهيل المادية أو الروحية للوجود، وهذه هي العلمنة الإيجابية في رأيي، إنها تأخذ لإنسان في كليته المادية والروحية دون أن تؤثر بعدا من أبعاده على حساب البعد الآخر»[2]. لكن من الواضح والأكيد، من خلال قراءة متأنية وفاحصة الأركوني، إن مفهوم مثل مفهوم العلمنة لا يمكنه إلا أن يكون مرادفا للحداثة ورهاناتها وتجلياتها والتي هي الديمقراطية والعقلانية ليس إلا.

3- البنية المفاهيمية عند "عبد الله العروي":

[1] أركون، العلمنة والدين، الإسلام المسيحية الغرب، الطبعة الأولى، دار الساقي، لندن، 1990، ص36.

[2] أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سبق ذكره، ص296.

صدر للأستاذ عبد الله العروي، كتاب عن "الإيديولوجيا العربية العاصرة"[1]، وقد كان الهدف الأساسي لهذا الكتاب هو دراسة المنطق العام للإيديولوجيا العربية المعاصرة لتبين أشكال الوعي التي منعت الفكر العربي من أن يجد النظرية الموضوعية التي تسمح له بفهم واقعه فهما موضوعيا وبالتأثير في هذا الواقع في اتجاه يسير به نحو تجاوز التأخر التاريخي. ومن هذا المنظور كان اقتراح عبد الله العروي للماركسية الموضوعية باعتبارها الوعي؛ الأداة التي يُمكن الذي يمكن أن تنجز هذه المهمة، ويقصد العروي بذلك كما يوضحه في كتابه "العرب والفكر التاريخي"[2] الماركسية التي تخضع للتأويل التاريخاني.

يشير عبد الله العروي إلى الدافع الأساسي الذي دفعه إلى كتابة هذا الكتاب وهو مأساة الفكر العربي بعد الهزيمة، من حيث أنه يكرر مرة أخرى التفكير في واقعه وفقا لنفس النماذج التي فكر بها من قبل، أي الشيخ والزعيم السياسي وداعية التقنية. إن هذه النماذج الثلاثة هي التي عجزت عن أن تمنح الواقع العربي النظرية الموضوعية التي يستحقها والتي هو في أمس الحاجة إليها لتجاوز وضعية التأخر التاريخي التي يعيشها. وقد كان هدف العروي من كتابه "الإيديولوجيا العربية المعاصرة"، هو «القيام بتشخيص للوعي العربي المعاصر من خلال نماذجه الثلاثة السالفة الذكر، والبحث ضمن كل واحد من تلك النماذج على حدة على الموانع التي منعته من أن يكون، بالنسبة للواقع العربي، النظرية المنشودة لفهم وتغيير الواقع بصورة موضوعية وإيجابية»[3].

---

[1] عبد الله العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، دار الحقيقة، بيروت، 1970، ص 102.

[2] عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، مصدر سبق ذكره، ص95.

[3] محمد وقيدي، خطوة إلى الإمام ... أم خطوة إلى الوراء حول الخطاب العربي المعاصر، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، العدد 70، سنة 1985، ص51.

بالإضافة للمؤلف المذكور أعلاه نجد ومن خلال مؤلفه الآخر "أزمة المثقفين العرب" أنه استأثر مشكل الحداثة اهتمم عبد الله العروي، لقد عرفت الإنسانية الحديثة ثورة دينية ديمقراطية صناعية تعبّر عن تطور المجتمعات كوحدة متكاملة نتجت عنها ثورات علمية تاريخية عقلانية عبرت عنها إيديولوجيات ليبرالية اشتراكية، والحداثة في المجتمعات الغربية هي خلاصة هذه الثورات[1].

ونتيجة لهذا فقد ألح عبد الله العروي على وجوب التحديث والتخلص من فكرة التعلق بالتراث كقيمة إيديولوجية، كحل غير ناجح لإخراج العرب المعاصرين من أزمتهم الحضارية، والاعتراف بالتأخر التاريخي كفاصل عن مسيرة الحضارة الغربية، لكن هل تمكن الفكر العربي من استيعاب العقل الحديث؟

إن غياب الذهنية المدنية مع وجود المدينة من علامات التأخر، ذلك أنها تعبر عن نظام متماسك تكون فيه السيادة للإنتاج قبل الاستهلاك تتجه فيه اهتمامات الأفراد نحو الإنتاج المتقدّم في المدينة العربية، ذلك أن الذهنية العربية متأخرة، إستهلاكية تواكلية، فالتأخر التاريخي هو تأخر الذهنية، تأخر إيديولوجي، إنه التعبير عن التعايش الغريب بين التقدم الصناعي والتجاري مقابل التخلف الذهني، يقول عبد الله العروي: «والمشكل الحقيقي الذي نواجهه والذي تهدف إلى كشف القناع عنه هو عدم وجود الإيديولوجية المنسجمة التي يجد فيها المجتمع العربي صورة لملامح ماضية وتطلعات حاضرة، هذه الإيديولوجية لم تخرج من القوة إلى الفعل»[2].

---

[1] سعيد بن سعيد، النقد الإيديولوجي وتحديث العقل العربي، قراءة في كتابة عبد الله العروي، مجلة المستقبل العربي، العدد 70، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1985، ص51.

[2] سعيد بن سعيد، النقد الإيديولوجي وتحديث العقل العربي، قراءة في كتابة عبد الله العروي، مرجع سبق ذكره، ص61.

ثم إن الحداثة والتحديث عنده استلهام الماركسية التاريخية "كأداة عقلانية لفهم الواقع المعاصر ومعالجته معالجة علمية. هذه العملية يدعوها "العروي" "تعريب الماركسي"، ثم إن الأولوية في المجتمعات المتأخرة ينبغي أن تكون السيطرة الثقافية عوضا عن الهيمنة السياسية، وإن نقد التراث الليبرالي باعتباره مواكبا ومبررا للاستعمار يقوي جانب التقليد إلى كل ما هو مميت في ذهننا وسلوكنا ومجتمعنا، ومن الشروط الأساسية لتدارك التأخر التاريخي هو جعل النهضة العربية (الانتفاضة الفكرية) التي عرفتها الثقافة العربية موضوعا للتفكير في النهضة الثانية.

لذا فإن الخروج من الأزمة يبقى رهن بتحقيق نفس استراتيجية أوربا خلال القرنين الماضيين، فكما حاولت أوربا التعويض عما فاتها من التاريخ الذي اضطلع غيرها بحمله إلى الأمام في العصور الوسطى، فعلى المجتمع العربي اليوم النزوع نحو مستقبل مشابه، مستقبل ارتسمت ملامحه في مكان آخر، فهذه الاستراتيجية التي يطرحها "العروي" كحل للخروج من الأزمة، أزمة الواقع/ الحاضر، لذا، فحينما يعلن "العروي" «أن الواقع –أي واقعنا– ليس الحاضر وإنما المستقبل فهو يريد أن يفهمنا أن الحاضر قرين التخلف... بهذا المعنى يصبح الحاضر فاقدا لأي دلالة»[1]. لا يعني ذلك أن نتخلى عن الحاضر بل التفكير في كيفية تصور الحاضر مستقبلا، ولا يمكن ذلك في نظر "العروي" إلا ببلوغ ما بلغته أوربا (عصر الأنوار) أي بوحدة التاريخ بين أوربا والخطاب التاريخي العربي، وحدة الاتجاه في التاريخ.

إذن فاستراتيجية "العروي" تهدف أولا إلى قراءة الخطاب العربي من خلال التاريخ، أي أن نحقق قراءة ومعرفة تاريخية، أساس كل عمل للخروج من

[1] محمد الكبسي، النموذج في الفكر العربي، مجلة دراسات عربية، بيروت، العدد 5، 1988، ص97.

التأخر التاريخي/ التخلف، فالتخلف «ليس... فواتا بل هو تميز في وحدة النظام العالمي... وهو ليس في ميدان ما وراء التاريخ... بل من التاريخ عينه»[1].

إن المعرفة التاريخية تستلزم لتجاوز أزمة الواقع الحاضر إعادة النظر في المفاهيم التي يحتويها الخطاب التاريخي بما في ذلك التاريخ، الدولة، الحرية الإيديولوجية، العلم... الخ.

التاريخ:

يرى "العروي": «أنّ الكلمة تاريخ... تحمل في كل اللغات العصرية، ومنذ القرن الثامن عشر على الأقل معنيين: تعني سلسلة الوقائع الماضية... الواقعة فعلا، وتعني في نفس الوقت الكيفية التي تسرد فيها تلك الوقائع»[2].

وفي هذا الازدواج للمعنى الذي تحمله الدلالة المفاهيمية لمفهوم "تاريخ" يظهر اللبس الذي يأتي من الاستعمال الواحد للمفهوم لمعنيين مختلفين، وتفاديا لهذا فإن "العروي" يشترط التمييز «بين التاريخ كدراسة لوقائع الماضي، كتقنية من تقنيات المعرفة... وبين النظرة الشاملة التي يليقها مجتمع ما على مجموع حوادث الماضي»[3]، فهو إذن يؤكد على التمييز بين التأريخ (Historisme) وبين التاريخ الشامل / الكوني الذي لا يعني عنده فلسفة التاريخ لتفسير حركة التاريخ، بل الذي يقصده 'العروي': «هو تلك الرؤية الجماعية وغير الواعية، لأنها تعبّر عن استمرار الماضي في حاضر الجماعة»[4]، وهذا لا يستبعد تداخل الحقلين فيما

[1] د. عزيز العضمة، بين الماركسية الموضوعية وسقف التاريخ، مناقشة لفكر العروي، مجلة دراسات عربية، العدد 03، بيروت، لبنان، 1983، ص 07.

[2] عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، دار التنوير العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1983، ص83.

[3] عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، مصدر سبق ذكره، ص 84.

[4] المصدر نفسه، ص 84.

بينهما، وهذا التداخل في نظر 'العروي' هو الذي لم يتمكن فهم الإنسان أن يزيله من وعيه، فالتاريخ هو أساسا اتجاه أو مسطرة التقدم، ومن الزاوية الكرنولوجية – الزمنية– فإن العرب في نظر 'العروي' يعدون من الأمم الأولى التي تعرفت على حقل مفهوم كلمة تاريخ بالدلالة المفاهيمية المتداولة الآن في الخطاب التاريخي «فكلمة تاريخ، كلمة عربية، والكلمة الأجنبية أسطوريا، التي كان من الممكن استعارتها، استعملت فعلا لكن في معنى آخر للتعبير عن القصص الخيالية المثولوجية، التي لا تخضع لقوانين المراقبة والفحص والتحقيق، كحوادث التاريخ القريبة أو البعيدة»[1]. ويرجع 'العروي' ذلك أي حصول العرب على مفهوم التاريخ لأسباب معرفية، وسياسية واجتماعية.

فأما الناحية المعرفية فإنها تتمثل في وجوب وجود التاريخ لمساعدة "علم شؤون الدين" في مجالات: العبادات، حقوق الأفراد، وأسباب النزول، ولهذا فإن التأليف التاريخي في بدايته لم يكن «يهدف... إلى معرفة الماضي فقط، بل يهدف أساسا إلى تحديد حكم شرعي لصالح فرد أو جماعة، لهذا السبب كثر بين المؤلفين في التاريخ أول الأمر عدد الفقهاء»[2]، ولهذا ولعدم العمق في النظرة إلى الزمن –أي النظرة إلى الماضي خصوصا– كانت المؤلفات في أغلبها تحمل اسم "الأخبار".

أما من الناحية السياسية والاجتماعية فإن 'العروي' يرجع ذلك إلى النزعات الطائفية والقبلية التي عرفتها الأمصار العربية خصوصا الفترة العباسية التي «عرفت نزاعات اعتبرها البعض ذات صبغة قومية أذكت نارها فرقة الجماعة إلى شيع ونحل متعددة»[3]. فكان من نتائج ذلك أن توسعت النظرة إلى الماضي فتوسع

[1] المصدر نفسه، ص85.

[2] المصدر نفسه، ص86.

[3] عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، مصدر سبق ذكره، ص88.

«نطاق التدوين التاريخي إلى ماضي الشعوب غير العربية»[1] فكان من بين المؤلفات "الكامل في التاريخ".

الإيديولوجية:

تعتبر مفهوم الإيديولوجية "الأدلوجة" من بين أهم وأكثر المفاهيم تداولا في الخطاب العربين يستعمل في أغلب الأحيان كمفهوم مجرد من بنيته الثقافية التاريخية، فمفهوم «الإيديولوجية ليس مفهوما عاديا يعبّر عن واقع ملموس فيوصف وصفا سياسيا... وأنما هو مفهوم اجتماعي تاريخي... مثله... مثل مفاهيم محورية أخرى كالدولة أو الحرية أو المادة أو الإنسان»[2].

فكلمة أيديولوجيا كثيرة التداول في الشعارات العربية «داخلية على جميع اللغات الحية تعني لغويا في أصلها الفرنسي علم الأفكار»[3]. ورغم تعدد معانيها: عقيدة، ذهنية...الخ إلا أنها تعني نفس الدلالة المفاهيمية والمعنى الشائع في الإدراك العادي المتداول بين الناس، أن الإيديولوجية تعني أن ينظر إلى المواضيع بوعي "زائف" أي أن «يؤول الوقائع بكيفية تظهرها دائما مطابقة لما يعتقد أنه الحق»[4]، وهو المعنى الذي اعتقدنا ولمدة طويلة أنه الدلالة الحقيقية للمفهوم، لكن استعمال هذا المفهوم أي الأدلوجة يتعدد وفق المجال الذي يستعمل فيه، ولذا فإن «دارس الأدلوجات في الحقل السياسي لا يحكم عليها من زاوية الحق والباطل، وإنما يصفها

[1] المصدر نفسه، ص88.

[2] عبد الله العروي، مفهوم الإيديولوجية، الطبعة الأولى، دار التنوير للطباعة والنشر، الدار البيضاء، المغرب، 1983، ص50.

[3] المصدر نفسه، ص 50.

[4] عبد الله العروي، مفهوم الإيديولوجية، مصدر سبق ذكره، ص 10.

فقط بالنظر إلى فاليتها»[1]. وقد تستعمل في مجال فهم الإنسان ككائن تاريخي واجتماعي كما في الماركسية.

وعليه يعتبر 'العروي' أحد الذين حاولوا تعريب هذا المفهوم وإدخاله في قالب من قوالب الصرف العربي، حيث استعمل كلمة أدلوجة على وزن أفعولة ومن خلال كتابه "مفهوم الإيديولوجيا" نستخرج ثلاث مفاهيم كل منها يدل على معنى يغاير المعنى الآخر:

1- المفهوم الأول:

يعني به مجموع القيم والأخلاق والأهداف التي ينوي تحقيقها، أي ضرب على المدى القريب والبعيد، ويشير العروي هنا أن هذا «المفهوم يستعمل في ميدان المناظرة السياسية... ويصفها فقط بالنظر إلى قدرتها على استمالة الناس والاقتراب من أهدافها»[2].

2- المفهوم الثاني:

يتمثل في أدلوجة عصر النهضة ويعني بها نظرة رجل النهضة إلى الكون والمجتمع والفرد، فأدلوجة عصر من العصور هي إذن الأفق الذهني الذي كان يحد فكر الإنسان في ذلك العصر، ومجال الاستعمال الثاني لهذا المفهوم يتمثل في المجتمع في دور من أدواره التاريخية، وفي هذا النطاق تحدد الأدلوجة أفكار وأعمال الأفراد والجماعات بكيفية خفية لا واعية، لكي يصل الباحث إلى رسم معالمها، لا بد له من تحليل وتأويل أعمال أولئك المعاصرين.

3- المفهوم الثالث:

[1] المصدر نفسه، ص10.

[2] المصدر نفسه، ص10.

يربطه العروي بالماركسية التي يرى أنها تمتاز على غيرها من المذاهب، لأنها تقدم لنا نظرة عن الأدلوجة، لكونها تجيب على السؤال التالي: ما هي الأسباب التي جعلت الفكر الإنساني في كل أدواره يرى كل الأشياء طبقا لدعوه ولا طبقا لذاتها؟، وهي أي (الأشياء) ومجال هذا الاستعمال هو الكائن لأن الماركسية عندما تحدد الأدلوجة فإنها تحدد في الوقت ذاته الواقع والكائن، ولهذا السبب لا تنفصل فيها نظرية التاريخ عن نظرية المعرفة والكائن[1].

ومن هنا نستطيع أن نستنتج أن مفهوم الأدلوجة دائما مزدوج فهو في نفس الوقت وصفي ونقدي، وبما أن مفهوم الإيديولوجية غير متفق عليه كما سبقت الإشارة على ذلك فإن هناك من الاتجاهات الإيديولوجية في العالم العربي وتعريفات لهذه الاتجاهات الإيديولوجية بقدر ما هناك من تكوينات واجتماعات مختلفة على مستوى البلد العربي الواحد، وعلى المستوى القومي العام.

وبالتالي فإن مفهوم الأدلوجة مفهوم مشكل يجب استعماله بحذر، مفهوم يحمل في طياته اختيارات فكرية يجب الوعي بها لكي لا يتناقض صريح الكلام مع مدلوله الضمني، وأيضا مفهوم قد يصلح أداة للتحليل السياسي والاجتماعي والتاريخي، لكن بعد عملية فرز وتجريد لكي يبقى كل باحث وفيا لمنهج المادة التي يبحث فيها.[2]

الحرية:

إن مفهوم الحرية حتى وإن تعددت دلالته فهو يحمل دلالة أخلاقية، وهو الاستعمال المعروف في الجاهلية، أما الدلالة الثانية، قانونية، والذي استعمل في

[1] عبد الله العروي، مفهوم الإيديولوجية، مصدر سبق ذكره، ص ص10-11.

[2] عبد الله العروي، مفهوم الإيديولوجية، مصدر سبق ذكره، ص11.

القرآن، ودلالة اجتماعية كما يظهر عند بعض المؤرخين والاجتماعيين، ودلالة صوفية، إن هذه المستويات الدلالية الأربعة هي التي تكون الوعي العربي والثقافة العربية، إلا أن هذا الاستعمال للمفهوم والدلالة المترتبة عنه، قد خضع للتحولات التي حصلت في المجتمع العربي الإسلامي، إذ «اتسع نطاق الدولة واضمحل نطاق الدلالة، فضاق مجال الممارسة اللامشروطة اللاواعية، واتسع مجال الوعي بضرورة الحرية المجردة المطلقة»[1]. ذلك لأن المفهوم تجاوز البنية الاجتماعية: البداوة، العشرة، التقوى إلى الدولة، لذا فإن العلاقة بين الحرية والدولة تبدوا علاقة عكسية، فكلما زاد مجال الواحد، ضاق الثاني والعكس. وتبدوا أزمة الوعي بالحرية في خطاب ممثلي النهضة، إذ قد «تأثروا بالمنظومة الليبرالية وأنهما لا يصنعون قضية الحرية في إطار فلسفي، ولا يبحثون عن أصلها، وإنما يكتفون بوصفها والمطالبة بها»[2]، وهذا ما هو واضح في كتابات 'محمد عبده' و'الكواكبي' و'رفاعة الطهطاوي'...الخ. لذا برزت مشاكل اجتماعية في المجتمع العربي، كقضية المرأة، التي كان السبب فيها غياب المعرفة التاريخية بالمفهوم من قبيل رجال النهضة، فقد عملوا بعملهم هذا – أي أخذ المفهوم كما هو في الخطاب الليبرالي، «أن قطعوا حبل الاتصال مع الفكر التقليدي الإسلامي الذي يطرح قبل كل شيء أصل الحرية»[3] خصوصا في ذلك الجدل القائم بين الفرق الدينية، وبين الفلاسفة ك 'الغزالي' و'ابن رشد'. ولم يتعارض مفكروا النهضة مع تجاوز الطرح التقليدي للمفهوم بقدر ما كان يهدف إلى حصر المفهوم في الإطار السياسي الاجتماعي وللحاجة الظرفية. فكان ذلك من بين أهم أزمات تأسيس خطاب النهضة العربي،

[1] عبد الله العروي، مفهوم الحرية، الطبعة الثانية، دار التنوير للطباعة والنشر، الدار البيضاء، المغرب، 1983، ص29.

[2] المصدر نفسه، ص29.

[3] عبد الله العروي، مفهوم الحرية، مصدر سبق ذكره، ص49.

فأصبح الخطاب «يلجأ... إلى تعبير أجنبية لكن مضمون تلك التعابير سينبع من واقع تطورات المجتمع الإسلامي التقليدي»[1]، وما نتائج ذلك أن تكوّن وعي "زائف" بمفهوم "الحرية"، فتحولت الحرية إلى شعارات خطابية، «فأصبحت كلمة حرية الشعار الوحيد في أذهان الأفراد وهم ينتقلون من الفردية إلى الشخصية»[2]. ولإعادة تحديد الوعي بالمفهوم يحاول 'العروي' تتبع البنية المعرفية والثقافية الاجتماعية للمفهوم لأن «الكلمات تجسم مجالات مفهومية تشير إلى تجارب والتجارب لا تترجم إلى الواقع الاجتماعي إلا إذا تم التعبير عنها بطرق مستساغة لدى الجميع»[3]. ويرى العروي أن أول مجال يمكننا البحث فيه عن الدلالة المفاهيمية لمفهوم الحرية، هو الفقه، لأنه يجسد الرؤية الدينية الواقعية بتشريعاته وأحكامه، إذ «يتضح... أن الفقه يربط مفهوم الحرية الشخصية بمفهوم المروءة... (وهي) الاتفاق مع ما يوحي به الشرع والعقل ... وهذا التطابق بين الشرع والعقل هو العدل الذي يقوم عليه الكون»[4].

ولكن الذي قام به مفكّرو النهضة بتجاوزهم هذه الدلالة المفاهيمية إلى حصر المفهوم في الدولة الليبرالية، يكونون قد نقولا الوعي العربي إلى بناء مفاهيمي يختلف في إطاره المعرفي عن المرجعية الحقيقية للمفهوم لذا ولأجل إعادة تأسيس وعي بالمفهوم لا بد في نظر 'العروي' من العودة إلى عصر الأنوار، أي الكشف عن تاريخية المفهوم، والذي كانت الليبرالية تجسيدا له، فالليبرالية لها مستويات؛ الأول والثاني يتلخصان في مفهومي الذات والفرد، أما الثالث أخذ مفهوم المبادرة الخلاقة أحد أسسها، لذا «يجب المحافظة عليها لأنها كانت سبب تفوق أوربا، على

[1] المصدر نفسه، ص25.

[2] المصدر نفسه، ص33.

[3] المصدر نفسه، ص07.

[4] عبد الله العروي، مفهوم الحرية، مصدر سبق ذكره، ص15.

العالم... والمفهوم الأساسي الرابع هو مفهوم المغايرة والاعتراض»[1]. وهو مبدأ الاختلاف في الرأي الذي يبني على أسس النظام الليبرالي الديمقراطي، وهو أمل التقدم والإبداع، وإن تطور مفهوم الحرية في تاريخانيته وتوسع مجالات استعماله، هو الذي دفع الفكر الغربي خصوصا فكر عصر الأنوار للتفكير في تطوير المؤسسة السياسية إلى الدولة الحديثة، وهو ما لم يستطيع العرب أن يقوموا به.

الدولة:

إنّ عدم تحديث المؤسسة السياسية في البيئة السياسية العربية، أخذ مفهوم الحرية كما هو في الدلالة المفاهيمية لفلسفة الأنوار، وأحدث اصطداما في المجالين السياسي والاجتماعي ذلك أن «الدولة الحديثة في البلاد العربية الإسلامية... هي نتيجة عملتين مزدوجتين: عملية التطور الطبيعي الذي أورثها كثيرا من الأفكار... وأنماط السلوك التقليدية، وعملية إصلاح... استعارات من الخارج وسائل مستخدمة للنقل والاتصال»[2]، ولم يكن ذلك إلا لخلق استمراريتها وتثبيت شرعيتها، ورغم هذا فإن «الدولة بقيت أجنبية وظل المجتمع تعسا»[3] ودائما في نظر العروي تبقى المعرفة التاريخية وسيلة لتجديد الوعي العربي، فالتاريخ العربي يكشف أن «العرب لم يعرفوا سياسة عقلية لأنهم لم يعرفوا لا مدينة حضرية قبل الإسلام»[4]. الوعي الذي سرعان ما عجلت السلطنة العثمانية إلى تطويره، وبدأت في تغيير النظرة العربية للحكم والدولة، لذا فإن التعامل بعد ذلك مع مؤسسة

[1] المصدر نفسه، ص41.

[2] عبد الله العروي، مفهوم الدولة، الطبعة الثانية، دار التنوير للطباعة والنشر، الدار البيضاء، المغرب، 1983، ص129.

[3] المصدر نفسه، ص140.

[4] المصدر نفسه، ص170.

الدولة كان يشده إلى الوراء المخيال الاجتماعي (العشيرة والقبيلة)، فإن كما يقول "العروي": «نظرة الفرد العربي إلى السلطة، وهي نظرة ورثها عن الماضي، لم تنجح في تركيز الكيان القائم وتحويله إلى مجتمع سياسي... لم تفتح الطريق لإنشاء الدولة العربية الواحدة»[1] وهذا هو جوهر الاغتراب الذي يحياه العربي اليوم، الظاهر في التعامل اليومي مع مؤسسات الدولة، إذ ما زال الناس ينظرون إلى توظيف العمومي كهبة لا كخدمة، ما زالت العلاقات بين الموظفين علاقات إحسان وولاء، ما زال العامل في تحديد الوظيفة هو الحاجة الاجتماعية التي مع الضغط السكاني»[2]. ويترتب عن كل ذلك مشاكل اجتماعية، لا بد من التغلب عليها، وبالتالي يتحقق ذلك دون الوعي التاريخي بجوهر المشكلة الاجتماعية، فإن الدولة «تكثر من التشريعات لتخفي الحقوق المكتسبة تحت ستار العادات، ولتصل إلى الفرد من وراء حمى العشائر»[3]، ويتجلى ذلك السلوك الذي تسلكه الدولة العربية مع الشعب في العمليات الانتخابية باسم شعارات التنمية والديمقراطية...الخ حتى أن الأمر قد يصل بالبعض في بعض الأحيان إلى حد القول أن «العرب حاليا لا يملكون إيديولوجيا خاصة، أي مجموع أطروحات سياسية اجتماعية، مستخلصة منطقيا من فلسفة التاريخ»[4]، ويعود ويؤكد "العروي" إلى أن إعادة تأسيس/تحديد الوعي بمفهوم الدولة يبدو ضروريا لأي وعي تاريخي مستقبلي.

العلم:

[1] المصدر نفسه، ص 170.

[2] المصدر نفسه، ص 166.

[3] عبد الله العروي، مفهوم الدولة، الطبعة الثانية، مصدر سبق ذكره، ص 30.

[4] المصدر نفسه، ص 89.

إذا نظرنا نظرة فوقية على خريطة منجزات العالم العربي العلمية، فسنلاحظ أن التأخر التاريخي والعلمي يبدوا أخطر مما هو عليه، والسبب في نظر 'العروي' يكمن في القائمين على العلم ومؤسساته في العالم العربي إذ يقول: «التأخر الثقافي ينجب مسؤولين غير واعين بضرورة توطين العلم التجريبي، بل قد ينبرمون من نتائجه الاجتماعية... ويقنعون بالاستفادة من منتجاته دون أدنى مشاركة في إبداعاته»[1] غير أن الإشكال يكون في مفهوم العلم في حد ذاته، إذ لا يزال مبهما يسوده وعي زائف فلا «يزال يقحم فيها معاني الحفظ والمعرفة»[2]، والعالم عندما زال يحمل معنى الفقيه أو كثير المعلومات، وما زال في اعتقادنا أن ما ورثناه من السابقين من علم يكون قادرا على النهوض بنا وهذا ادعاء إيديولوجي إذ «أن إنجازات القدماء في ميدان العلم لا تضمن قدرة عرب اليوم على استيعاب قواعد العلم الحديث»[3]. فالمفهوم الذي طالما حمله العرب عن العلم أصبح متجاوزا، ولهذا لا يمكننا أن نتصور إنجازات الأمس قادرة على أن تضاهي إنجازات اليوم، فالعلم اليوم لم يعد محتكرا على الفردانية والموسوعية، بل أن العلم اليوم أصبح يتم في إطار مؤسسات تتكاثر فيها جهود الباحثين والعلماء، والدليل على ذلك عدم وعينا بالعلاقة بين المؤسسة والمجتمع التي أصبحت أساس تقدم الشعوب، وذلك بأن تنظر إلى «المتخرجين سنويا من المعاهد العلمية، منها عدد براءات الاختراع المسجلة، منها عدد المساهمات الإبداعية في الدوريات المتخصصة...الخ، كل هذه المقاييس تشير إلى أن العلم ما زال غريبا في البلاد

[1] عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، الطبعة الأولى، دار التنوير، الدار البيضاء، المغرب، 1983، ص129.

[2] المصدر نفسه، ص130.

[3] عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، مصدر سبق ذكره، ص123.

العربية»[1]. والعلم الذي يعد عند الآخر (أوربا) سبيلا لاستمرار الدولة، بعيدا كل البعد عن دوره الواجب أن يقوم به في مجتمعاتنا العربية، فهناك شبه عزلة بين العلم والمؤسسة (الدولة).

ففي المجتمع العربي «ماضيا وحاضرا (نلاحظ) استمرار فجوة متعددة الأشكال والمستويات: بين المدينة والريف، بين العلم والعمل»[2]، وهذه الفجوة هي سبب تخلف الذهنية العربية، لأن أساس المنجزات العلمية قائم على فهم تركيبة الذهنية القائمة على مفهوم جديد الزمن، وإذا كان البعض يرى في تقدم العلم التجريبي في الغرب قائم على وجوب وجود الديمقراطية فإن «العلم... لا يستلزم الديمقراطية بقدر ما يستلزم حرية النقاش أي التعددية والتسامح»[3] فالحرية شرط أساسي لأي تفكير علمي، بالإضافة إلى دعم المؤسسة السياسية، التي يعد العلم أساسا لاستمرارها والعكس «إذ أن مستقبله مرتبط بمستقبلها وقوته بقوتها، قد يؤثر العلم في الدولة لكن يستحيل أن يفرض عليها التنظيم الذي يوافقه»[4]. لكن لا يجب أن يفهم أن وجود الدولة، فيما يؤكد 'العروي'.

والمجتمع المدني سيخلق مباشرة وبالضرورة علم اكتشافي، ولكن إمكانية تصور علم بدون مدنية يبقى مستبعدا إذ يقول: «هو شرط لزوم وليس شرط كفاية»[5]. نستنتج إذن أنه لتوطيد تقاليد علم استكشافي يجب أن يتأسس وعي تاريخي بالمشكلة العلمية، إذ لا يمكننا أن نتكلم خارج التاريخ عن علم واكتشافات.

---

[1] المصدر نفسه، ص118.

[2] المصدر نفسه، ص135.

[3] المصدر نفسه، ص127.

[4] عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، مصدر سبق ذكره، ص138.

[5] المصدر نفسه، ص140.

التراث:

يرى العروي أن هذه الكلمة تقابلها كلمة Tradition، حيث يستعمل الغربيون هذه الكلمة في علم الاجتماع وعل الكلام. ففي المجال الأول تعني كل ما هو موروث في مجتمع معين عن أجيال غابرة وتدخل تحت نطاق هذا المفهوم كل من العادات والأخلاق والآداب والتعابير والتنظيمات، لأن هذه الأخيرة ليست وليدة عصر من العصور، بل هي وليدة أجيال عصور ماضية.

أما في المجال الثاني وخاصة ما يشير العروي إلى ذلك في تاريخ الكنيسة، فإن هذه الكلمة «تعني الاتجاه الفكري الذي اختارته وسارت عليه منظمة معينة»[1].

ومن الجلي أيضا أن لهذا التوضيح أهمية حتى لا تختلط المفاهيم ويشتبه المعنى، ذلك أننا عندما نقول الموروث أو التراث فإننا نعني به أنه مجموعة من الأشكال الكلامية والسلوكية، انحدرت إلينا من الأجيال السابقة، تفاعلت مع بعضها على مستوى واحد، لا يضاف أي قسم منها إلى شخص دون الآخر في مقابل هذا عندما نذكر السنة فإننا نشير إلى أحكام واختيارات حدثت في فترات متعاقبة قبلت أثناءها أقوال وأعمال ورفض غيرها، ومن هنا نستنتج أن مفهوم التراث كما يرى العروي يطمس التعاقب الزمني والتمايز الاجتماعي في حين، أن مفهوم السنة يكشف عند التدقيق عن تلك المتغيرات التاريخية والاجتماعية.

الانبعاث الحضاري:

[1] عبد الله العروي، الإيديولوجية العربية المعاصرة، الطبعة الأولى، دار الحقيقة للطباعة والنشر، 1970، ص108.

حتى يصل 'العروي' إلى إبراز هذا المفهوم اعتمد في تحليله على استعراض تاريخ الشرق، باختصار يظهر لنا دوره الحضاري، هذا التاريخ الذي حدده ابتداء من الدعوة الإسلامية التي أنتجت حضارة إسلامية عرفت مكانتها في التاريخ ابتداء من القرن الرابع الهجري، حيث شاركت كل الأجناس وكل العواصم في ازدهار ثقافة غزيرة متنوعة، وبعد هذه الفترة لم تعد تشهد أي عاصمة من عواصم الوطن العربي نشاطا فكريا مماثلا، وعليه فإن الانبعاث الحضاري حسب العروي يتطلب من العرب استرجاع تلك المكانة المرموقة التي احتلوها في القرن الرابع الهجري بعد الدعوة الإسلامية هذه المكانة الثقافية التي تعني في نفس الوقت هيمنة اللغة العربية على المستوى الوطني، الذي من خلاله يمكن الاستغناء عن المساعدة الأجنبية في جميع الميادين لاسيما في المدارس والمعاهد، باعتبارها الركيزة الأساسية للمحافظة على هذه اللغة، ولا ينبغي أن يفهم القارئ أن العروي يدعوا إلى الذوبان في الثقافة القديمة وعدم التفتح على الثقافات العربية، بل هو يذهب إلى أبعد من هذا حيث يؤكد كلامه بما يلي: «إن الثقافة العربية المطلوبة ستكون بالطبع مشابهة للثقافة القديمة من جوانب شتى، لكنها ستكون أيضا بالضرورة مخالفة لها في المضمون من حيث كونها في مستوى الثقافات المعاصرة»[1].

وفي الأخير يؤكد لنا العروي أن الانبعاث الحضاري هي قضية هامة لا تهم مجتمع عربي دون الآخر، بل هو مشروع العرب جميعا لا مفر لهم عنه، لأنه مثبت في أصول اللغة وآدابها في التاريخ ومخالفاته، كما أن مشروع الانبعاث محدد أولا بمستوى الحضارة العربية في الماضي، وثانيا بالصراع مع الغرب الاستعماري وإرث أوربا الصليبية.

[1] عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، الطبعة الأولى، دار التنوير للطباعة والنشر، 1983، ص198.

الأصالة والاغتراب:

إن مفهوم الأصالة لا يمكن حصره في جملة الإنجازات الماضية فقط، لأن هذا التعريف يفوت علينا الهدف المقصود وفي نفس الوقت لا ينبغي أن نربط المفهوم بالإنجازات الحالية، لأن بالعودة إلى تاريخ يكشف لنا الثقافة في مختلف مظاهرها، أسست باتفاق الجميع، وحتى نكون منطقيين أكثر علينا أن نربط هذه الأصالة بطموح العرب وما يرغبون في تحقيقه مستقبلا، ومن ثم تصبح هذه الثقافة عبارة عن مشروع ثقافي كما أشرنا إلى ذلك في الانبعاث الحضاري. لكن العروي ينوه هنا إلى أن البعض يعطي لكلمة الأصالة مفهوم لا يتفق مع مفهوم الانبعاث مما يجعل المفهومين متباعدين، إن لم نقل متناقضين، هذا التناقض الذي ينشأ نتيجة ظهور برنامجين أحدهما يركز على الأصالة والآخر على الانبعاث عن طريق الاغتراب، غير أن الأول (الأصالة) يدفعنا إلى استدراج في الحديث عن البرنامج الثاني المعارض له، والذي يتمثل في الاغتراب. وفي هذا الإطار هناك في المجتمعات العربية من يدعو إلى تقليد الغرب من أجل الخروج من الوضع الذي آلت إليه هذه المجتمعات واعتبرت هذه المرحلة قانون اجتماعي الذي ذكره ابن خلدون «بأن المغلوب مجبور على تقليد الغالب في كل شيء»، إلا أن العروي ينوه هنا أن الدافع إلى الاعتقاد ناتج عن عوامل مختلفة خاصة إذا كانت دعوة الاغتراب نتيجة أدلوجة عظيمة مثل الليبرالية الديمقراطية أو الماركسية، ويحصر لنا هذه الدوافع فيما يلي: [1]

الدافع الأول: إرادة توسيع قاعدة الانبعاث والإصلاح، وإذا حاولنا البحث عن جذور الدعوة إلى هذا الاغتراب، فإننا نجد أنها لم تنشأ من تلقاء نفسها، أو من لا شيء أو هي نتيجة عوامل آتية من الخارج، فلا سبيل إلى إنكار

[1] عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، مصدر سبق ذكره، ص198.

أن لها جذور في المجتمع العربي نفسه سواء كانت ذات اتجاه ليبرالي أو اتجاه ماركسي[1].

ومن هنا نجد أنصار الاغتراب ينظرون إلى التراث نظرة مخالفة، حيث يحاولون تجاوز التراث المهذب المكتوب إلى التراث الشعبي الأكثر ارتباطا بالمناخ والطبيعة والاقتصاد، وفي هذا المنظور يفقد مفهوم الخصوصية الثقافية طابعه المحوري.

الدافع الثاني: ضرورة اختزال التطور أو بعبارة أصح للاقتصاد في الجوهر من أجل ربح الوقت[2].

ومن هنا نستنتج أن برنامج الاغتراب هذا متميز ومتكامل وهو نتيجة التشكيلة الاجتماعية، وعليه فإن في الساحة العربية هناك برنامجان يتفقان من حيث الهدف (محور التخلف)، ويختلفان في الأسلوب: الأصالة بالمحافظة على الموروث أن النبوغ في إطار التراث الإنساني، ولكن ما يلاحظ على هذين البرنامجين أنهما يعنيان مجرد دعوة لم يجرؤ أي واحد منهما أن يخرج إلى حيز الوجود، مما جعل البقية العربية تتأرجح بينهم، مما ينتج عنه من عواقب سلبية على الوضع التعليمي والثقافي في الوطن العربي.

العقل:

يعرف العروي المفهوم بقوله أنه يشبه المقولة بالمعنى المنطقي والحكم المسبق في العرف الكانطي ليس أسمى بالمعنى اللغوي، وليس فرضية بالمعنى الرياضي، وإنه بالضبط ملخص نظيمة فكرية أو تلك النظيمة بشكل متحجر لا

[1] المصدر نفسه، ص198.

[2] المصدر نفسه، ص199.

يدرك خارج حياة الكشف إلا بعد عملية الفك والتركيب وأثناء عملية المفهوم بهذا المعنى هو في نفس الوقت مدار مجموع القضايا ومقياس الحكم على كل واحد منها[1].

ويعني هذا الكلام أنه يوجد في كل مجتمع وفي كل عهد على أعلى مستوى من التجريد مفهوم واحد يتحكم من في الفكر والشعور والسلوك غير أنه لا سبيل إلى إدراكه في أي لحظة إلا من منظور محدود أي عبر مفاهيم أخرى أقل تجريدا وأكثر حملا، والعروي يعطي للمفهوم معنى جديد يختلف عن المعنى الذي نلقاه في المعجم، فالمعجم يقول إن المفهوم هو المعنى المقابل لاسم الشيء وهو صورة الشيء الذهنية وهو مجموع الصفات المشتركة بين أفراد الصنف أو هو الصفات التي يتألف منها لحد، وهو بهذا يختلف عن المقولة الأرسطية كما يختلف عن الحكم القبلي الكانطي.[2]

ويحدد العروي موضوع كتابه فيؤكد أنه ليس بحثا عن نشأة مفهوم العقل أو عن فلسفته في مدرسة معينة، وإنما هو دراسة للمفارقة بين القول والسلوك في المجتمع العربي المعاصر، ويوضح ذلك بقوله: «أتعرض لمسألة العقل في صورة محددة، أننا نقول منذ زمن طويل أن عقيدتنا مبنية على العقل، يقول ذلك العربي والعجمي، العريق في الإسلام وقريب العهد به، المتبحر وغير المتبحر في العلوم الدينية.

نقول ذلك بالمقارنة بما نلاحظ من عقائد غيرنا، وخصومنا أنفسهم يعترفون أن العقيدة الإسلامية بسيطة معقولة وإن استنتجوا من ذلك ما لا يرضينا.

[1] عبد الله العروي، مفهوم العقل، مقالة في المفارقات، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي، 1997، ص ص 15 و 16 و 17.

[2] عبد الله العروي، مفهوم العقل، مقالة في المفارقات، مصدر سبق ذكره، ص18.

في نفس الوقت نقول، قبل غيرنا، إن المجتمعات الإسلامية، العربية والأعجمية، المستقلة بذاتها أو الخاضعة لحكم غيرها، بعيدة في سلوكها (العام والخاص) عن العقل، وبالتالي عن العقل والدين معا...

أتعرض في هذا الكتاب لهذه النقطة بالذات. لا أحلل مفهومي العقل والعلم إلا في هذا الإطار الذي هو إطار ممارستنا الثقافية اليومية، في محاولة فهم الهوة الساحقة التي نلاحظها بين ما نراه، حقا أو باطلا، من عقل في عقيدتنا، وما نراه، حقا أو باطلا، من لا عقل في سلوكنا، الخاص منه والعام»[1].

التاريخانية:

تبدو ترجمة مفهوم "التاريخانية" من اللغة الفرنسية إلى العربية أنها تلقى صعوبات، وللوقوف على ترجمة صحيحة -إذ هناك من يسميها نزعة تاريخية- فلا بأس أن نستعمل المفهوم بالفرنسية ونأخذ المضمون بالعربية لنجعل من كلمة تاريخانية أساسا للترجمة الصحيحة، لأنه رغم هذا الاختلاف إلا أن المضمون واحد في الترجمات كلها، ولذا فإن التاريخانية عموما هي: «اتجاه يومي إلى تفسير الأشياء في مسارها التاريخي...

فهل يوجه الفرد وحده سير الأحداث أو يوجهها المجتمع»[2]. سؤال يعتبر مجالا خصبا للفكر التاريخاني، إذ يقف من خلاله على منطق الحاضر، فهو إذن (الفكر التاريخاني) «يصف النظرية القائلة بأن جوهر المجتمع والحضارة يكوّن

[1] المصدر نفسه، ص ص18 و 19.

[2] المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، مصر، 1983، ص199.

طبيعتهما الديناميكية المتطورة والتاريخية (المقصود التاريخانية) تختلف عن التطورية...

لا تعتبر الإنسان كائنا مفكرا فحسب، بل تنظر إليه كمخلوق يتمتع بقدرات خلاقة، ومبدعة، وتعتقد بأن الحضارة تتكون من عناصر غير عقلية تكمن في الفن»[1].

هذا هو الأساس المعرفي للتاريخانية، وهو أساس الاختلاف بينها وبين التطورية التي تركز كثيرا على تطورية الحيوان والنبات، إلا أن الأستاذ عبد الله العروي يجعل منها منطلق للواقع العربي لتكون بذلك برنامج جامع الأبعاد للنهوض بالمجتمعات المتخلفة...

من وضع سمته الأساسية التأخر قياسا على تاريخ ناجز"لتكون بذلك مشروعا مستقبليا للعرب>>.[2]

[1] دينكن ميتشيل، معجم علم الاجتماع، ترجمة: إحسان محمد حسن، الطبعة الأولى، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1981، ص13.

[2] عزيز العظمة، بين الماركسية الموضوعية وسقف التاريخ –مناقشة لفكر عبد الله العروي–، مجلة دراسات عربية، العدد 03، بيروت، لبنان، 1985، ص04.

خاتمة:

إنّ التفكير في اللغة مدخل إلى التفكير في الإنسان والعالم –لأن الوجود –بكل شموليته دلالة اللفظ– لا يعني للإدراك الإنساني أجساما وأشياء صماء، بل يعطي أسماء، لأي لغة، ومحتوى اللغة كما يقول "يلمسيلف" (Luois Hjelmslev): «هو العالم ذاته هذا الذي يحيط بنا»[1].

والتفكير في اللغة كان دائما من أولى اهتمامات الفكر الفلسفي، ليس فقط في لحظته المعاصرة كما يظن البعض، بل حتى في القديم مع الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية، وكذا الفلسفة الاسمية في القرون الوسطى، وهو من أخص خصائص الموقف الفلسفي، وكان هذا الاهتمام مرافقا بموقف نقدي من الالتباس والانزياح الدلالي، واختلال المشاكلة بين الألفاظ والمعاني الذي يسم اللغة الطبيعية، وذلك بهدف ضبط الدلالة من خلال إنتاج المفاهيم، غير أن التوجه الفسلفي المعاصر لا يستهجن هذا الانزياح الدلالي للغة، بل بالعكس يستهجن ضبطه،لأن تحديد الدلالة، إفقار للغة لا إغناء لها، حيث يؤكد إن المناداة بلغة شبيهة باللغة الرياضية من حيث الضبط الدلالي عند فتجنشطين وراسل، وفي القديم عند لايبنز... يمكن اعتبارها إخلال بالروح الفلسفية وإفقار ها، فمن شروط التفكير الفلسفي ودواعيه هذا الالتباس الدلالي والحراك السيمانطيقي الذي يتسم به الوجود اللغوي، بل إن التعدد والتعارض الدلالي هي معطى، أخذ يعاد إليه الاعتبار مع الفلسفة المعاصرة.

والواقع أن تلك لأصوات الرافضة لفلسفة "المفهوم" ليست رافضة لأسلوب في الكتابة، ولا حتى رافضة لأسلوب في التفكير يقوم على التجريد والصياغة المفهومية، بل هو رفض يتأسس على مناهضة الخلفية الميتافيزيقية خلف

[1] Louis Hjelmslev, Le langage, Trad. Michel Olsen, Gallimard, 1966, P157.

التفكير المفاهيمي التقليدي، ففلسفات "المفهوم" هي عند هذا التوجه فلسفات تثبيت وجوهرانية، تفقد المعطيات حيويتها غير أن هذه الفلسفات رغم نقدها للمفهوم واستهجانها له، تنزلق مضطرة إلى الاشتغال به، وهذه هي المفارقة: فنيتشه، مثلا، الذي يرفض فلسفات المفهوم هو من أكثر فلاسفة ما بعد الحداثة اشتغالا بالمفاهيم، بل وإتباعها لها، بل حتى الشخوص التاريخية والأسطورية لم يستحضرها نيتشه كشخوص تاريخية، بل حوّلها بعملية اختزالية بارعة إلى مفاهيم قابلة للتوظيف الإجرائي كما هو الحال مع ديونوسوس وزراددشت[1]، وهي أيضا مفارقة هايدغر الذي بنقده للأسلوب الفلسفي، ومناداته بنمط القول الشعري، فإنه في مختلف مشاريعه الفكرية كان فيلسوف المفاهيم بامتياز، في الاشتغال على المفاهيم وتفكيك دلالاتها والتوغل في مقاربات اشتقاقية (إيتيمولوجية) للعودة إلى أصولها الدلالية المنسية حسب زعمه.

في المقابل ثمة مواقف أخرى تذهب في تقرير وتوكيد ضرورة المفهوم للتفكير الفلسفي إلى حد القول: «لا فلسفة إلا فلسفة عن المفهوم»[2]، كما يقول كوسوطا، لأن الفلسفة أصلا ما هي إلا إعادة تفكير و"تعريف للمفهوم"[3]، وان المهمة الأساسية للفلسفة هي أساسا يقول دولوزوغاتاري، «إبداع المفاهيم[4]، وإن "المفهمة من المهام الفلسفية الأساسية"[5] أي أن حضور المفهوم والمفهمة أو غيابها من الممارسة الفلسفي، ومن ثم الاشتغال على المفهوم ليس أسلوبا منهجيا لدراسة المتن الفلسفي وقراءته فحسب، بل هو أسلوب التفكير الفلسفي ذاته، فالفلسفة

[1] انظر: تحليلا للشخصيات المفاهيمية عند نيتشه في:

Gilles Deleuze, Félix Guattari, Qu'est ce que le philosophie?, P 63.

[2] Fréderic Cosutta, Eléments pour la des textes philosophiques, P 40.

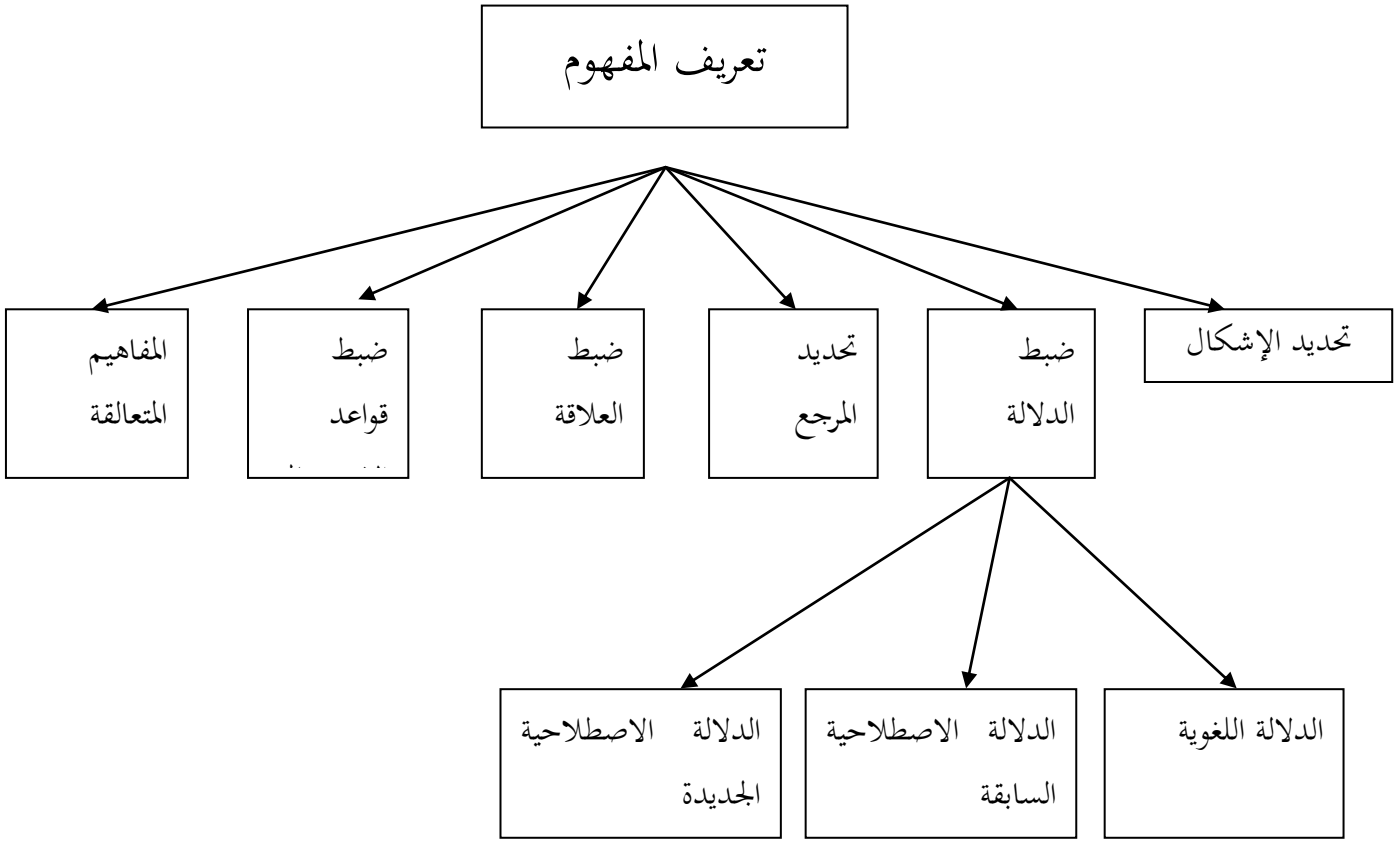
[3] Ibid, P 40.

[4] Gilles Deleuze, Félix, Guattari, Qu'est ce que le philosophie?, Ed. Minuit, Paris, 1991, PP 36 et 43.

[5] Ibid, P 51.

تفكير في المفاهيم وبها. وإضافة إلى ما سبق، فإن مقاربة مفهوم ما داخل متن فلسفي تحتاج إلى استحضاره داخل نسيجة المفاهيمي، لأن هذا المفهوم لا يرد منفردا معزولا، كما لو كان في متن قاموس أو معجم، بل حتى بعض القواميس لا تعزل المفهوم، بل تحرص على الإحالة، كما يتصل به مفاهيم ملحقة ومتعالقة به، التي من الضروري استحضارها، لتحديد وتعريفه على نحو أدق وأشمل.

ولتنظيم عملية المقاربة المفاهيمية:



وعليه فإنّ نظرية المفاهيم ينظر إليها في علم المصطلحات كآلية توضح لنا كيفية تشكيل المصطلحات، وتزوّدنا بطرق بناء الألفاظ بأسلوب أكثر كفاءة من

النظام الألفبائي، فالأسس النظرية في نظرية المفاهيم تهدف إلى تفسير ظواهر المصطلحات وأنماطها كما تدرك فعلا في الممارسة المصطلحية.

وتعنى نظرية المفاهيم المصطلحية بثلاث مهام أساسية، وهي:

1 – إحصاء مجموعات المفاهيم كوحدات مجردة في البناء المعرفي.

2 – إحصاء مجموعات الكليات اللغوية المترابطة وذات العلاقة بالمفاهيم المعينة استنادا إلى المفاهيم المدركة.

3 – ربط الصلة بين المفاهيم والمصطلحات، القائمة على التعريفات[1].

فمن خلال ضبط المصطلحات وتحديدها، فإننا نروم ربط الصلة بين المرجع (Referent) الذي على أساسه نحدّد الخيط الناظم بين المصطلح والمفهوم الذي يحيل عليه، وفي الوقت نفسه فإن الضبط يؤدّي إلى إيجاد مجموعة من العلاقات أو الشبكات المفهومية داخل البناء المعرفي، فمن ناحية التوصيف اللساني للمصطلح نوظف المفاهيم بغية التواصل مع الآخرين، ولتشكيل أفكارنا الخاصة، وهو النشاط الذي يحيل تماما على الوظيفة المثالية للغة من حيث هي أداة تواصل وتفاعل وإبلاغ. بذلك فإننا نوسّع من البنية المعرفية لحقل موضوع ما بالإضافة مفاهيم جديدة التي يتعيّن علينا، من أجلها، إيجاد أشكالها اللسانية قبل أن تستعمل في خطاب الموضوع الخاص[2]، بمعنى الانطلاق من مرجعها العام، الاجتماعي قبل أن تغدو ذات دلالة خاصة بمقابل الدلالة المتداولة، فالمفهوم يتعيّن وضعه في منظومته المعرفية التي تحدده وتوضّحه، كما يتعيّن تسميّته، وعليه، يمكن الإحالة عليه بوضوح كاف، كما يتوجب تعريف المفهوم لمزيد من إزالة اللبس، الذي قد يعتري تسميته أو يخالطه، الأمر الذي يؤدي إلى تأكيد المفهوم وترسيخه

[1] د. ميليس بوحفص: مفاهيم، مرجع سبق ذكره، ص 32.

[2] المرجع نفسه، ص 32.

بالنسبة إلى المادة المعرفية التي يحيل عليها[1]. وعليه فإن المناهج الفكرية المتعددة قد قدّمت تعريفات مختلفة للمفهوم وذلك بالنظر إلى الهندسة النظرية التي تشكّل على ضوئها صور المفهوم.

ومن أهم ما نستفيده هو التمييز بين لحظة تشكيل حقل المفاهيم، ولحظة تشكيل حقل "المعاني العام":

في البداية نكون أمام مجموع "المصطلحية" السابقة لعملية بناء المذهب أو النظرية الفسلفية الخاصة، بمعنى أن لها صبغة العرف الاجتماعي العفوي التداولي، مهما كان مجال انتمائها المسبق، فإنها بالنسبة إلى الفيلسوف أو غيره ممن ناط عهدته بالدراسة المفهومية، مجرد كلمات لغوية، لم تتم تصنيفها بعد، أي لم تدرج ضمن سياق مواضعة خاصة بحقل منضبط لكن، منهجيا ينبغي التعرّف على سابقات دلالة المفهوم، أي دلالة المعنى العام أو دلالة الطرح المتداول في المستوى القاعدي، وذلك حتى نلمس الفرق بين لحظة إدماجها داخل سياق فلسفي جديد أو غيره من الحقول المعرفية وبين مجالها التداولي السابق.

أما اللحظة الثانية، لحظة إدراجها في الحقل المفاهيمي، لمذهب أو نظرية فلسفية ما، فيقصد بها إدماج تلك البناءات اللغوية داخل تصور فلسفي خاص بنظرية فيلسوف ما، ولكن مع ذلك يبقى المفهوم غير منضبط الدلالة بالمقارنة مع وضع المصطلح، على اعتبار وقوعه في وضع وسط بين المصطلح واللفظ اللغوي بطريقة أنه لا يفضي إلى انحصار دلالته في معنى معين.[2]

[1] د. ميليس بوحفص، مفاهيم، مرجع سبق ذكره، ص 32.

[2] د. ميليس بوحفص، مفاهيم، مرجع سبق ذكره، ص 52.

ولعل هذا ما شكل السياق الذي بنيت عليه فلسفة التنوير في أوربا، عندما توجّهت إلى تجاوز الأوضاع القائمة في كل المجالات، من خلال نقدها وتغييرها، ومساءلتها، لا من أجل تبريرها وتثبيتها.

ورغم خصوصية العقل التنويري، إلى أنه كما يقول "حسن حنفي" هناك سمات مشتركة له في كل المجتمعات، ذلك أن فلسفة التنوير ترى أن: "العقل سلطان على كل شيء، وأن العقل أساس النقل، كما هو الحال في تراثنا الاعتزالي الفلسفي، وأنه مقياس لصحة العقائد وأساس للعلم ووسيلة للقضاء على الخرافة والجهل والخوف، اتجاه نحو العالم الحسّي".[1]

ويمكن القول أن الحركة التنوير العربية الحديثة، قد بدأت من الحركة التي تبناها مفكرو والنهضة العربية، والتي كانت مستمدة من مواصفات وخصائص التنوير الذي تأسس في الفكر الغربي في القرن الثامن عشر، والتي كانت تسعى إلى هدف واحد، وهو إيجاد طرائق ووسائل لتحقيق الإصلاح وبالمعنى العام، ولاسيما على مستوى الذات ووعيها الذي ينبغي إنجازه، خاصة وأن التنوير يعتبر سمة من سمات التفكير، وهو يعني على مستوى الكتابة والفكر، تغيير أساليب الكتابة من الوصف والسرد. إلى التحليل والتفكيك والتفسير، والنقد، ولا شك أن هذا ما لمسناه عند المفكرين الثلاثة الذين تناولناهم في بحثنا هذا وهم: محمد عابد الجابري، محمد أركون وعبد الله العروي، <<حيث أن إنتاج هؤلاء الباحثون، يشكل خطابا فكريا ونقديا فلسفيا، يشجعنا على الرغم إلى ما نذهب إليه، من أن هناك فضاء مغاربيا "أنواريا" (نسبة إلى الأنوار)، لتعدد مرجعياته وقربه واستلهامه من الثقافة الغربية المعاصرة، وأيضا لكون جزء مهم منه مكتوب باللغة

[1] حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1411هـ-1991م، ص 307.

الفرنسية، مما يعني اقترانه بفضاءات نقدية، منهجية ومفاهيمية تنتمي إلى العلوم والثقافة الغربية المعاصرة>>.[1]

فالخطاب الفكري العربي المعاصر من خلال النموذج المغاربي استطاع أن ينتقل بالإشكالية الفكرية العربية إلى آفاق وفضاءات نقدية جديدة، انتقال من الإيديولوجيات إلى الفلسفة والفكر النقدي، وهو انتقال للمفاهيم بعد تمحيصها ونقدها بوعي أداتي ومنهجي نلمسه في مشروع "الجابري" من خلال إعلاءه من شأن التوجه العقلاني النقدي في مقاربة الظاهرة التراثية، مما ساهم في "تأسيس جدل عقلاني حول الذات والتراث، يتوفى التحرر، ورفع التصور الذاتي المطمئن إلى سقف عقائدي غير مطابق لمتطلبات الحاضر والمستقبل"[2] إذ لا بد من التركيز على الدلالات التاريخية والثقافية والمعرفية وحتى الجغرافية التي تقف وراء "نقد العقل"، عند الجابري"، الذي يحمل أكثر من دلالة في الفكر العربي المعاصر، وفي باب الموقف من التراث، داخل هذا الفكر، ضمن دائرة الممارسة النظرية النقدية كهدف لإستراتيجية نقدية لمشروعه الذي نعته بـ"نقد العقل العربي"، والذي يختل مفهوم اللفظ/ المعنى، ومفهوم الأصل الفرع، موقعا مركزيا في مشروعه. فقد نبّه "الجابري" إلى: <<تجنب قراءة المعنى قبل قراءة اللفاظ، يجب التحرر من الفهم الذي تؤسسه المسبقات الذاتية أو الرغبات الحاضرة، يجب وضع كل ذلك بين قوسين والانصراف إلى مهمة واحدة هي استخلاص معنى النص من ذات النص>>.[3]

---

[1] د. عمر الزاوي، النقل ونقد العقل-تأملات في الخطاب الفكري عند أركون والجابري، منشورات مخبر الأبعاد القيمية للتحولات الفكرية والسياسية بالجزائر، ط1، 1427 هـ-2006م.

[2] كمال عبد اللطيف، نحن وفلسفة الأنوار، من إيديولوجيا التنوير إلى فلسفة الأنوار، في مجلة الوحدة، عدد 81، يونيو 1991م، الرباط، ص 88-89.

[3] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سبق ذكره، ص 32.

كما يعترف الجابري أن المنهج الذي اعتمده في قراءته المقترحة للتراث مشكل من ثلاث عمليات وهي: المعالجة البنيوية والتحليل التاريخي والطرح الإيديولوجي، ويعترف أيضا أن هذه العمليات "متنافرة في العادة" إلا أنه لم يختر هذا الاختيار، بل أجبر عليه <<لقد فرضته علي المادة التي أتعامل معها (إذ) لا يمكن أن نتعامل مع التراث بدون استحضار الهاجس الإيديولوجي ولا يمكن بدون الطرح الإبستيمولوجي أن نقدم جديدا في مجال التحليل التاريخي ولا يجوز إغفال الناحية البنيوية خصوصا ونحن نتعامل مع النصوص>>.[1]

والجابري إذا كان قد وضع المدخل العام المنهجي بعد الانتهاء ولسنوات من إنجاز دراساته المتفرقة حول الفرابي وابن رشد وابن خلدون...الخ.

منتهيا بذلك إلى صياغة الأطر النظرية والمعرفية للخطوات والخيارات المنهجية فإنه في مقدمة كتاب "الخطاب العربي العاصر"، يعترف بما لا يدع مجالا للشك أو الاحتمال <<إننا لم نوقف إلى تبني منهج معين، من المناهج الجاهزة، ولذلك فلاحق لنا في رفع لافتة معينة ولا في التلويح بعدة لا فتات، كل ما نستطيع قوله هو أننا نبحث عن الطريق وسط الغابة لا خارجها، وفي حال كحالنا جميع النصائح مفيدة، على الأقل نظريا. أما عند التطبيق العملي فالمفيد هو الإجرائي فعالا، هل نتبنى نزعة إجرائية أو براغماتية معينة كلا، كل ما نريد 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 ما لم تطرح، أولا وقبل كل شيء، على أنها مسألة مفاهيم. فليس المنهج بضعة قواعد، ولا جملة خطوات إلا في النصوص التي تتحدث عن المناهج، أي في

[1] محمد عابد الجابري، من حوار في مجلة الوحدة التي تصدر عن المجلس القومي للثقافة العربية، باريس، الرباط، السنة الثالثة، العدد: مزدوج: 26/ 27، نوفمبر/ ديسمبر، 1986، ص 146.

الخطاب الذي يريد التنظير للمنهجية، أما في الواقع، أي الممارسة العملية للبحث، فالمنهج هو أساس: المفاهيم التي يوظفها الباحث في معالجة موضوعه والطريقة التي يوظفها بها>>[1].

إذن المنهج عند الجابري هو نفسه المفاهيم والأدوات الإجرائية التي يستعملها ويوظفها الباحث في ممارساته الفكرية النقدية، ونلمس ذلك بشكل واضح في مشروعه "نقد العقل العربي" بأجزائه الثلاثة، فمن خلال عنواني الكتاب الأول: "تكوين العقل العربي" والكتاب الثاني "بنية العقل العربي" نلاحظ أن الكاتب اختار منهجيا، المعالجة التكوينية في الأول ثم البنيوية في الثاني، وعن ذلك يقول: <<دراسات الإبستيمولوجية يقال عادة أن طبيعة الموضوع هي التي تفرض نوعية المنهج، التراث العربي الإسلامي موضوع ذو خصائص متميزة لا يمكن 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 بعيدا عنا، مفصولا عن حاضرنا، هنا يمكن أن نتعامل معه ككل، نسقط الزمن من الحساب ونسقط في الثباتية والبنائية 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 جداني إلى الجمع بين المنهجين وتسبيق الجانب الأول (التكويني)، وفي الجانب التكويني أبرزة كما قلت وجود ثلاثة نظم معرفية في الثقافة العربية، متداخلة ومتصارعة، ثلاثة نظم تؤسس في الحقيقة، ثلاثة عقول. وعندما تصادم نظام البرهان حدث الشيء نفسه، وفي النهاية التقت هذه النظم وتصادمت وتكون

[1] الجابري، الخطاب العربي المعاصر- دراسة تحليلية نقدية، مصدر سبق ذكره، ص ص 11-12.

عقل عربي من خصائص 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 والقس الرابع بعنوان: صراع المفاهيم في العقل العربي>>[1].

ولا شك أن الحديث عن المنهج عند الجابري لن يكتمل إلا إذا تعرفنا على الجهاز المفاهيمي الذي يعتمده، وتفهمنا كيفية اشتغال المفاهيم وانتقالها من حقلها التداولي إلى حقل ثقافي مغاير وهو الثقافة العربية الإسلامية، ومدى ارتباط المنهج وظيفيا وإجرائيا بالمفهوم الموظف من قبل الباحث، إلى درجة أن اختيار المفاهيم وطريقة توظيفها يصبح في أحد أشكاله طريقة منهجية، ولا بد من الملاحظة بدءا أن الجابري يوظف، المفاهيم في أبحاثه ضمن ما يسميه بالملائمة والمناسبة أو الإيفاء بالغرض، وهو يقول بصدد ذلك: <<إن ما يهمني من المفهوم هو أولا وقبل كل شيء مدى إجرائيته بالنسبة إلى موضوعي، أي مدى مطاوعته للموضوع الذي أريد أن أوظفه فيه (...) وبعبارة أخرى أن المسألة هنا محكومة بالمناسبة والملائمة أي بمدى كون المفهوم يفي بالغرض>>[2].

إن مشروع "نقد العقل" هو عنوان مشترك لكلا الخطابين "للجابري" و"أركون"، إذ هو زحزحة وخلخلة لإشكالية الفكر العربي، إذ استطاع أن ينقلها من مرحلة إيديولوجيا الأنوار إلى فلسفة الأنوار إلا أنه اختلف النعت بين المشروعين، فعند الجابري نقرأ "نقد العقل العربي" وعند أركون "نقد العقل الإسلامي"، فيقول "أركون" عن نفس الموضوع ما يلي: <<يسرني جدا أني التقيت مع صديقي الجابري في هذا المشروع... وما تشاورنا عليه... عم على جهته

[1] د. أحمد صدقي الدجاني وآخرون، ندوة "نقد العقل العربي" مناقشة لكتاب محمد عابد الجابري، في المستقبل العربي، عدد 70، ديسمبر 1984، بيروت، ص 142، 134.

[2] الجابري، التراث والحداثة، مصدر سبق ذكره، ص 298.

وعملت على جهتي... وهذا يدل على أن شيئا ما يحدث في المغرب العربي، الجابري مغربي وأنا جزائري، ونحن كلنا مغاربة، وأنتمي إلى المغرب أود أن أعبر الحدود، لأن العقل يجب أن يعبّر على كل حال، جميع الحدود... إذن 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 ما أنتج باللغة العربية ولذلك سمى مشروعه بـ"نقد العقل العربي" لأنه يتضمن دراسة النصوص التي أنتجت باللغة العربية، أما أنا فإني أهتم بالنصوص العربية ولكن تحت المفاهيم الميتافيزيقية العريضة التي أتى بها الإسلام والقرآن والتي عبرت الحدود العربية، إذ نجدها نفسها تعمل في إيران باللغة الإيرانية، في تركيا باللغة التركية، وفي باكستان باللغة الأردية، وفي جميع المجتمعات غير العربية التي أسلمت وتبنت المفاهيم القرآنية لإنتاج فكر نصفه إسلامي... إذن مهمتي أنا هي أن أدرس العقل الإسلامي على المستوى الأنتروبولوجي لتفهم الأديان، ووظائف الأديان في المجتمعات>>[1].

وفي هذا الصدد نقول أن التأويل الذي يقدمه "أركون" يدخل ضمن التيار الأنتروبولوجي والسيميائي، والذي حافظ على الرهان الفلسفي القديم وهو أن المعنى الباطن أهم من الظاهر.

كما أن كتابات "أركون" نجد إفراطا في استخدام المصطلحات الحديثة المرتبطة بعلوم الإنسان والمجتمع، هذه المصطلحات جعلت من مترجم مؤلفات "أركون" يضطر للإكثار من الشرح والتعليق، وهذا ما زاد من حجم مؤلفات "أركون"، وجعلت قارئ تلك المؤلفات عرضة للتشويش والإرهاق الذهني، كما أن

[1] محمد أركون، لا أكفر بالله... ولكن أريد أن أفهم ماهية الدين...، حوار أجراه معه عمر الزاوي في جريدة "الجمهورية"، عدد تاريخ 13 ديسمبر 1987، وهران.

"أركون" أكثر من الإشارة إلى استخدام المناهج الغربية في البحث والتحليل وممارسة القراءة النقدية للتراث، أو بالمعنى الآخر للقرآن والأمور غير المفكر فيها كما سمّاها باللامفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه، فهو يرى أن يتسلح الباحث بآليات منهجية محددة يستطيع القارئ من خلالها الوصول إلى خلاصات معينة، فنجد أن أركون في اهتمامه بمثل هذه القراءة حريص على الطابع المنهجي أكثر من حرصه على الوقوف على النتائج والخلاصات النهائية، أي أن كتاباته تتضمن من مشاريع في البحث بما تقدمه من مخططات أكثر مما تعطي من إجابات عن الأسئلة التي تطرحها.[1]

أي أن أركون هدفه إبراز منهجية المستشرقين والمناهج الغربية أكثر من اهتمامه بالنتائج النهاية، وهذا مخالف للمبادئ العلمية والتي يزعم أنه يستعملها ويستخدمها في كتاباته ما يدل على أنه يهتم بالطابع المنهجي فيقول: <<سوف أكتفي بالتخصيص على بعض المبادئ الحادة والقاطعة بهدف إثارة الاعتراضات والتحفظات ومن ثم التفكير والمناقشة النقدية أكثر مما تهدف إلى نتائج وإجابات جاهزة>>[2].

وإذا أردنا أن نبحث عن ملامح المنهج النقدي الذي يتحدث عنه في مؤلفاته من أجل دراسة الفكر الإسلامي وتراثه، فإننا لا نلاحظه في صوره الثابتة، فهو وإن كان في شكله العام منهجا حفريا وتفكيكيا إلا أنه يوظف مجموعة من الأدوات ويستخدم ركاما من المناهج تبدو معها كتاباته وكأنها معرض متنقل لما أنتجه الفكر المعاصر وما ابتكره العقل الغربي[3]. ومن يتصفح مؤلفات أركون يجد أن لا شيء سلم من مطرقة النقد الأركوني ومنهجه الحفري الأركيولوجي، فمن نقد

[1] محمد بوراس، محمد أركون ومشروعه النقدي، مجلة البيان، الكويت، العدد 179.

[2] محمد أركون، نقد العقل الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص 33.

[3] محمد بوراس، محمد أركون ومشروعه النقدي، مجلة البيان، مرجع سبق ذكره، ص 103.

العقل الإسلامي والتراث إلى القرآن الكريم الذي يرى فيه جزء من الموروث لينتقل إلى السنة النبوية الشريفة وغيرها من علوم الشريعة الأخرى، وكل هذا يتّسم بمنطق الشك المطلق.

فإن مشروع أركون كان الأكثر جدارة بالبحث والتمحيص، حيث نحا صاحبه منحى جديدا وجريئا لفتح باب النقاش، هو مفيد في عمومياته وصحيح في خطوطه العريضة حتى وإن كان مؤلما وغير مريح في تفاصيله. وإن القراءة الأركونية مهما قيل فيها مدحا أو ذمّا، قد تمكّنت من أن تستل الأقلام وتسجل التحفظات، إذ اختلفت النعوت التي تطلق عليها، فهناك من يعتبرها عقلانية رافضة أو تنتمي إلى النقد السلبي، وهناك من يعتبرها عقلانية كلامية كالجابري، والأمر لا ينحصر هنا، فهناك من يشدد على أن الفكر الأركوني فكر حداثي بامتياز، وهناك من لا يتوانى في نعت هذه الحداثة الأركونية بالإسلامية (أسلمة الحداثة)، فهي حداثة إسلامية عصرية، أو من يربطها بالأصولية، هذا التأصيل الذي كان أركون يدرك هو قبل الآخرين أنه رفض مطلق أو كفر من منطلق شرعي إسلامي بها، وفي المقابل إيجاد منهج دقيق له مصطلحاته وآلياته التي تتعامل معها اللغة العربية (لغة القرآن) مواكب للمناهج الغربية الحديثة متوافق معها على الأقل في المسلمات العلمية وفي الموضوعية والعقلانية المعتمدة فيها لكي يستعمله بشكل واسع على النص الديني خاصة تلك النصوص التي تؤسس للفكر الإسلامي، وبهذا ظل أركون حاملا لمشروعه اليتيم الذي ل يجد له أبا من مناهج الغرب ولا سندا أو كافلا من الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، غير أنه وفي سياق جهوده التي بذلها في سبيل إبراز فكرته وتبريرها وترجمتها إلى مشروع له مكانته في الواقع العربي الإسلامي، كان خطابه النقدي لاذعا ومحرّكا لجملة من الأسئلة الجوهرية التي ظلت لسنين حبيسة جهل مقدس من طرف المسلمين أنفسهم.

ومن جهة أخرى يعتبر "عبد اله العروي" من المفكرين العرب الذي ساهموا بشكل كبير وواضح في الكتابات الفكرية العربية المعاصرة، إذ قدّم لها كم هائل من الكتابات عالج من خلالها هموم العرب ومشاكلهم الآنية، وكان يرى أن الاهتمام بالذات العربية المفكرة هو عامل أساسي لإزالة الاغتراب، هذا المفهوم الذي استعاره من "هيغل"، الذي ربط الاغتراب بالحقيقة المجسدة في ثنائية الذات (الأنا)– العالم (الموضوع)، وأن الذات لا تعرف ذاتها ولا تحقق ماهيتها إلا من خلال تموضعها في الواقع وإدراكها له، فمتى ملكت الذات وعيها وحقيقة العالم الخارجي "الموضوعي" أزالت الاغتراب عن ذاتها، وهذا ما يراه عبد الله العروي في الذات العربية المفكرة، التي تعاني من هذا الاغتراب، <<سواء في وحدة الذات مع ذاتها أو في وحدتها مع مجتمعها، هذه الوحدة التي تؤدي إلى بنية تأليفية بين أفراد المجتمع، ضمن أدلوجة معينة والتي إذا انعدمت تؤدي إلى انعدام وعي الذات بذاتها، ووعي الذات لذاتها ما هو إلا علم أفكارها>>[1].

ويرى "عبد الله العروي" أن العرب وقعوا في هوة الاغتراب لأنهم لم يدركوا التاريخ إدراكا واعيا، لذلك وجب على الذات العربية إذا أرادت التخلص من الاغتراب أن تسائل نفسها وتدركها وأن ذلك لا يتم إلا على أساس "وعي شامل لمسيرة التاريخ"[2]، فالوعي التاريخي أو "التاريخانية" هو وحده الكفيل بإزالة اغتراب الذات أي أن يصبح الإنسان قادرا على الوعي الصحيح الناتج عن مثله من التفكير، لأن العربي من وجهة نظر "العروي" لا يعرف الحياة إلا من خلال تخيلاته وتوهماته، والصحيح بالنسبة له هو أن يبحث في الصيغة التي يجب أن يتبعها، وهي

[1] د. إسماعيل روحني، دراسات في الفكر العربي المعاصر، شركة دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة، الجزائر، ص 32.

[2] عبد الله العروي، الأدلوجة العربية المعاصرة، مصدر سبق ذكره، ص 197.

كيف يتوهم، وكيف يتمثل نفسه[1]. <<إذن أن العرب يبالغون في تمجيد الثقافة الكلاسيكية وبالتالي يفقدون أنفسهم في متاهات ومنطلقات الماضي>>[2].

أي ما يمكن أن نستنتجه عن الوعي بالتاريخ من أفكار "عبد الله العروي"، لا يمكن أن يتحدد إلا بمفهوم التاريخ، أي تحديد موقفنا وعلاقتنا بالماضي والحاضر والمستقبل، ولا يتم ذلك إلا على ضوء المعرفة التاريخية التي نعيد وفقها تأسيس مفاهيم أزمة تأسيس الوعي،والتي كانت من نتائجها أن تعاملنا معها بوعي معكوس، إذ بدلا من أن تتحول العقلانية لإنتاج علم، تحولت لإنتاج الأسطورة والسحر.

هذه المسألة هي التي كونت استراتيجية فكر "العروي" ابتداء من أول كتابه "الإيديولوجيا العربية المعاصرة" إلى آخر كتاب "مفهوم التاريخ"، فقد طرح في الكتاب الأول <<بشكل جذري إشكالية المعنى والنسبية التاريخية للمقولات الفكرية كافة>>[3]، وذلك من خلال تحليل نماذج رجل الدين "الشيخ"، ورجل السياسة "سياسي"، ورجل التقنية "التقني". وهذا ما يؤكد عليه في كتابه حول "مفهوم الإيديولوجية" حين يصرح قائلا: <<درست الأدلوجة الرائجة في عالم العروبة منذ قرن أو يزيد، فصنفتها واستخلصت من كل واحدة بنيتها ثم أوضحت أن كل أدلوجة تستوحي دورا من أدوار التاريخ الغربي الحديث>>[4].

---

[1] المصدر نفسه، ص 23.

[2] حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط3، 1986، ص 339.

[3] هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، لبنان، 1990، ص 54.

[4] عبد الله العروي، مفهوم الإيديولوجية، مصدر سبق ذكره، ص 125.

واتضح ذلك في تعامل القول العربي مع مفاهيم الحرية، والعلم، والدولة...الخ لكن قد يلاحظ على هذه التصنيفات الثلاثة التي يقحمها "العروي" في الإيديولوجية العربية تفسيرا إيديولوجيا، ذلك أن هذه التقسيمات <<تقيم... التصنيفات على أساس أيديولوجي خالص، أي أنه تفسّر الإيديولوجية بالإيديولوجية ولا ترجعها إلى أساسها الاجتماعي... فضلا عن أنها... قد ترجعها إلى أساس اجتماعي خارجي غير أساسها الحقيقي>>[1].

فلم تعد هذه الإيديولوجيات إفراز لواقع عربي بقدر ما كانت عند "العروي" إفراز لوعي زائف، مرده العقلانية الليبرالية، وهو بهذا يقحم مرجعية عصر الأنوار أساسا لنقد الوعي المعكوس، وكانطلاقة للإمساك بالتأخر التاريخي <<تعني هذا أنه من المحتم على المثقفين العرب أن يعيشوا ماضي الآخرين، واستنسخوا تجاربهم، فهل الزمان يسمح بمثل تلك الإعادة>>[2].

ولأجل تفادي مثل هذه الإعادة نلاحظ أن "العروي" في كتاباته المتأخرة يقحم مفهومين: "الماركسية الموضوعية" و"التاريخانية". "فالعروي" لم يدع إلى الماركسية كالإيديولوجية دوغمائية بل كفلسفة نقدية، فلسفة وضعت أحد مهامها نقد أطروحات فلسفة الأنوار، لتصبح في نظر العروي <<النظرية النقدية للغرب الحديث، النظرية المعقولة الواضحة النافعة لنا في التدهور التاريخي الذي نحياه>>[3].

---

[1] محمد أمين العالم، الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر، ط1، دار النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، 1988، ص 142.

[2] محمد عزيز الحبابي، مصير مبهم والعرب يواجهونه بمفاهيم مبهمة، الملتقى نظمه مركز الدراسات والأبحاث الاجتماعية بتونس، مجلة الأبحاث الاجتماعية، العدد6، 1980، ص 39.

[3] عبد الله العروي، مفهوم الإيديولوجية، مصدر سبق ذكره، ص 125.

هذا التأخر التاريخي الذي تنطلق التاريخانية من الإقرار الصريح به <<لأن لتأخر ذاته هو سبب الوعي الذي يجعل التاريخ بعد إنسانيا مستوعبا حسيا وذهنيا>>[1].

وبإقحامه لمفهوم التاريخانية يكون "العروي" قد ارتقى بالخطاب التاريخي العربي إلى مستوى الخطاب الغربي المعاصر، أي إلى مستوى إعادة النظر في مفاهيم كالزمن، والموضوعية، والمسؤولية في الأحداث، ذلك أن الاعتقاد بالتاريخانية يعني من بين ما يعنيه: <<حصر مفهوم التاريخ في أعمال الإنسان الواعي ... ومنها كذلك حصر عمل المؤرخ في الكشف عن قصد المشاركين في الواقعة ورفض اللجوء إلى مفهوم العلة كما يفعل عالم الطبيعيات>>[2].

إن دعوة "العروي" لاعتناق التاريخانية قائم على نحو غائي، لذا فإن صورة النموذج عنده تكمن في الماضي بقدر ما تكمن في المستقبل، إذ لا يمكن معالجة الأخر التاريخي إلا بتبني المستقبل/ الحاضر كأساس للفكر التاريخي، إذا كنا لا نشك اليوم في أن <<مصيرنا كبقية الشعوب الأخرى مرتبط بقدرتنا على الارتفاع بوعينا من المستوى اليومي المباشر، المنفعلي القريب، إلى المستوى التاريخي والكوني والعالمي>>[3].

وهذا ما حاول "العروي" أن يقف عليه من خلال تجديد وعينا التاريخي، وذلك بتوجيه النقد إلى رؤيتنا التقليدية لماضينا، وذلك أنه وضع من المفاهيم سبيلا

---

[1] عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، دار التنوير العربي للطباعة والنشر، ط2، دار البيضاء، المغرب، 1983،، ص 70.

[2] عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر، الدار البيضاء، المغرب، 1983، ص 16.

[3] برهان غليون، وعي الذات واستعادة التوازن، مجلة الفكر الديمقراطي، قبرص، العدد 11، 1990، ص 162.

لتجديد هذا الوعي التاريخي، وهذا الأخير هو استيعاب لتاريخانية الأحداث والحقب والأفكار والتحولات الكبرى، ومدى تفاعلها مع المعتقدات والأحكام[1].

لذا يبدو واضحا أن السؤال عن المستقبل هو سؤال عن المصير، وعن الوعي بالتاريخ. وأن تبني وعي تاريخي عقلاني مؤسس على فلسفة تاريخ التي تجعل من علاقة الأنا بالزمن أساسا لها، يبقى الوسيلة الأهم من بين الوسائل التي تعمل على تدارك التأخر التاريخي لدى أي شعب من الشعوب.

يبدو أن الفلسفة لم تترك أيّ شيء لتبحث فيه، ومهمّة البحث التي تقع على عاتق الفيلسوف تستوجب بالضرورة المقياس أو المعيار الذي يُقاس به مدى انتظام هذا البحث، لهذا يحرص الفيلسوف دائما على المنهج أو مجموعة المسالك والقواعد يُسيّر الفيلسوف أو الباحث بصفة عامة على دربها بحثا عن الحقيقة أثناء مُعالجته للمواضيع في شتّى الميادين.

والعلم بمنهجه لا يُفارق أبدا مُهمّة الفيلسوف، بل بالعكس من ذلك، عندما يطرأ تغيُّر على العلوم أثناء سيرها على هيئة خُطوات، أو عندما يجري عليها تعديل، فإنّ هذا التعديل يُؤثّر على الفلسفة، حيث توكِل لنفسها تحليل مناهج العلماء أو عمليات تفكيرهم، كما هو الحال عند 'بيكون' أو 'جون ستيوارت مل'.

بالرغم من انفصال العلم عن الفلسفة خلال القرنين السادس والسابع عشر، إلاّ أنّ 'بيكون' جعل من العلم الأرضية التي تخدِم قضايا الفلسفة من جديد، كمرحلة حاسمة وهامة في تاريخ التفكير المنطقي، أي بعث الروح العلمية إلى الفلسفة بعد سيطرة الميتافيزيقا لمدة أطول، وكذا 'مل' في تحديده للأعمال البيكونية الأكثر مسايرة لإنجازات العِلم خلال القرن التاسع عشر، لهذا نريد أن

[1] الافتتاحية من أجل وعي استراتيجي عربي، مجلة الوحدة، المغرب، العدد 69، 1990، ص 03.

نختم البحث بأهمّ النتائج المتوصّل إليها على مدار ثلاث فصول، خصوصا ما يتعلّق بالمنطق الاستقرائي عند كل واحد منهما، أهم هذه النتائج:

– دراسة تاريخ الفلسفة مُهمّ، كما أنّ دراسة تاريخ العلم مُهمّ هو الآخر، للكشف عن الآليات والأسس والمبادئ المنهجية لمختلف الذهنيات عبر التاريخ، فكما أنّ العقلانية الإغريقية في شخص 'أرسطو'. وضعت منطق للتفكير السليم رغم صوريته، فإنّ للعرب والمسلمين دور في تطوير المناهج العلمية الاستقرائية قبل 'بيكون' و'مل'، أي أنّ تُراث العلم وفلسفته أصيل عند العرب والمسلمين، إذ أنّنا نجد مايلي:

أ– الاهتمام الكبير الذي ولاّه 'أرسطو' للقواعد والأسس السليمة للتفكير، فالعقل لابدّ أن يكشف عن الواقع وما هو عليه من نظام كشفا مُنَهجا، إلاّ أنّ 'بيكون' ينقد 'أرسطو'، لأنّ القياس يتعلّق بالبحث التجريدي ويخدم غرض الفلسفة وهو مبادئ الوجود القصوى، ولا يخدم الواقع، بالرغم من الصورة المنطقية عند 'أرسطو'، صورة أمينة للواقعة الجزئية.

ب– بلوغ القانون هي المرحلة المهمّة التي تقع على عاتق الباحث، وكتاب الطب عند 'ابن سينا'، شهادة توضّح الممارسة العلمية في الطب، واضعا القانون، نستقرأها بالرجوع إلى خُطوات المنهج التجريبي.

ج– رسالة العلم هو أن نكون على وعيّ بهمّة القواعد وللمسلمين دور في تبليغ هذه الرسالة، كما هو الحال عند 'ابن طفيل' الذي بدوره وضع وصف منهجي لطريقة علمية من الطراز الأوّل.

– مفتاح العلم المنهج، بل هو المعيار الذي نُميّز به ما هو علميٌّ وزائف، لكن لابدّ أن يكون المنهج في عمقه نقد مستمر لا مُتناهي، لهذا نقد 'بيكون'

القياس الأرسطي، لأنّه يوقعنا في الميتافيزيقا، في الوقت الذي نحن بحاجة فيه أن نكون أسيادا على الطبيعة، إلاّ بواسطة الاستقراء.

– لا يكفي الاستقراء كمنهج في إنشاء فلسفة علمية تدرس الطبيعة، بل علمية التحليل مُهمّة في هذا الإنشاء، وهذا يرتبط أكثر بمُراعاة التطوّر الذي يحصل على مناهج العلم، لهذا أراد 'مل' تحليل الاستقراء بأكمله استجابة للبحث العلمي وتغيّراته خلال العصر الذي عاش فيه.

– يشترك العلم والفلسفة غالبا لبلوغ غاية واحدة، لكن لا يجب أن نُخلط بين البحث في الميتافيزيقا والبحث في الطبيعة لهذا نقد 'بيكون' المنطق الأرسطي، لكنّه لم يُبرّر مبدأ العلّة، خوفا منه أن يقع فيما وقع فيه 'أرسطو' نفسه، أم 'مل' أعاد الاعتبار للعلّة لا العلّة الأولى، وإنّما العلّة التي تكشف العلاقة بين الظواهر الطبيعية.

– التجربة والملاحظة هما بمثابة محكّ الأساسي لكل عملية في البحث العلمي، لكن تحقيق الفُروض هو الذي يضع هذه العملية بصبغة علمية، نتأكّد منها على صحّة القوانين، لهذا وضع 'مل' قواعد لتحقيق الفروض.

– بما أنّ العلم يتغيّر ويتطوّر، لابدّ أن نحلل طرقه ومنهاجه، بحيث عملية التحليل هذه تتطلّب خدمة التغيّر والتطوير، لهذا ينقد 'كارل بويو' المنهج الاستقرائي ويُصحّح دور فلسفة العلوم المنوط بها.

قائمة المصادر والمراجع:

أولا: المصادر

أ- باللغة العربية:

محمد عابد الجابري:

1. إشكالية الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، (د.ت).

2. بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثالثة، يناير 1988.

3. التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، سنة 1991.

4. تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثالثة، سنة 1988.

5. الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، دار الطليعة والمركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، سنة 1982.

6. العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، سنة 1990.

7. نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة السادسة، سنة 1993.

8. نقد العقل العربي، الجزء (1) تكوين العقل العربي، الجزء (2) بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، سنة 1986.

محمد أركون:

1. الإسلام أوربا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثانية، سنة 2001.

2. الإسلام، الأخلاق والسياسة، ترجمة: هاشم صالح، منشورات اليونسكو بالتعاون مع مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1990.

3. أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت لبنان، الطبعة الثانية، سنة 1995.

4. تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1986.

5. العلمنة والدين، الإسلام المسيحية الغرب، دار الساقي، الطبعة الأولى، سنة 1990.

6. العلمنة والدين، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثالثة، سنة 1996.

7. الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، سنة 1987.

8. الفكر الإسلامي –نقد واجتهاد–، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الأولى، سنة 1990.

9. الفكر العربي، ترجمة: عادل العوا، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الثانية، سنة 1982.

10. قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 2000.

11. من فصل التفرقة إلى فصل المقال... أين هو الفكر الإسلامي؟ ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، سنة 1995.

12. نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة 2011.

13. نزعة الأنسنة في الفكر العربي، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثانية، سنة 2006.

عبد الله العروي:

1. أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخية، تر: دوقات قرطوط، د (ط، ت).

2. الإيديولوجيا العربية المعاصر، دار الحقيقة، بيروت، سنة 1970.

3. تأصيل علوم المجتمع، المقارنة والتأويل، جامعة القاضي عياض، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مراكش، سلسلة الدروس الافتتاحية، الدرس الأول، د(ت).

4. ثقافتنا في ضوء التاريخ، دار التنوير، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، سنة 1983.

5. العرب والفكر التاريخي، دار التنوير العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1983.

6. عوائق التحديث، منشورات اتحاد كتاب المغرب، الطبعة الأولى، 2006.

7. مفهوم الإيديولوجيا، دار التنوير، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 1983.

8. مفهوم الحرية، دار التنوير، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، 1983.

9. مفهوم الدولة، دار التنوير، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، 1983.

10. مفهوم العقل، مقالة في المفارقات، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الثانية، 1997.

ب- باللغة الأجنبية:

1. Mohamed Arkoun : Pour une critique de raison islamique, Edition Maison neuve et la rose, Paris, 1984.

ثانيا: المراجع

أ- باللغة العربية:

1. أحمد دلباني: الفكر النقدي سبيلا إلى الأنسنة في: قراءات في مشروع محمد أركون، الدار الخلدونية، الجزائر، سنة 2011.

2. أحمد مختار عمر: البحث اللغوي عند الهنود عن علم الدلالة، الطبعة الأولى، دار توبقال للطباعة والنشر، المغرب، 1986.

3. أحمد مختار، علم الدلالة، ط1، دار توبقال للطباعة والنشر، المغرب، 1993.

4. إسماعيل زوخي، دراسات في الفكر العربي المعاصر، شركة دار الهدى للطباعة النشر والتوزيع، عين مليلة، الجزائر، (د.ت).

5. آفيا محمد نور الدين: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة -نموذج هابرماس-، دار إفريقيا الشرق، الطبعة الأولى، (د.ت).

6. إمام عبد الفتاح إمام: محاضرات في المنطق، الجزء الأول، دار الثقافة للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1989.

7. أندريه نوادريه، ميشال أنطوان... وآخرون: مداخل الفلسفة المعاصرة، ترجمة: أحمد خليل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، فبراير 1998.

8. بن سالم حميش: التشكيلات الإيديولوجية في الإسلام -الاجتهاد والتاريخ-، الهلال العربي للطباعة والنشر، الرباط، الطبعة الأولى، سنة 1988.

9. بودون بوريكو: المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، الطبعة الأولى، سنة 1986.

10. تري إيغلتون: نظرية الأدب، ترجمة: ثائر ديب، منشورات وزارة الثقافية في الجمهورية العربية السورية، دمشق، سنة 1995.
11. جاك دريدا: الكتابة والاختلاف، حوار وترجمة: كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، سنة 1988.
12. جيل دولوز وفليكس غاتاري: ما هي الفلسفة؟، ترجمة ومراجعة وتقديم: مطاع الصفدي وفريق مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، بناية الفاخوري، الطبعة الأولى، النسخة العربية، سنة 1997.
13. حامد عبد الرحيم: أوراق فلسفية، كلية العلوم، جامعة القاهرة طباعة وجمع تصويري، النيل للكمبيوتر، القاهرة، العدد الثاني والثالث، سنة2001.
14. حسين الزاوي: الفلسفة الواصفة، مركز الكتاب للنشر، الجزائر، سنة2002.
15. حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، سنة 1986.
16. رضوان السيد وآخرون: محمد أركون –المفكر والباحث والإنسان–، (حلقة نقاشية نظمها مركز دراسات الوحدة العربي)، بيروت، الطبعة الأولى، سنة2011.
17. رون هاليبر: العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، الجهود الفلسفية عند محمد أركون، ترجمة: جمال شحيد، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سورية، الطبعة الأولى، سنة 2001.
18. الزاوي بغورة: ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 2001.

19. سالم يافوت: بحث قدم إلى ندوة الفكر الفلسفي في المغرب المعاصر، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، سنة 1993.
20. السعدي بن أزوار: مفهوم العلمانية عند محمد أركون، في: قراءات في مشروع محمد أركون، الدار الخلدونية، الجزائر، سنة 2011.
21. شافية صديق: إشكالية النهوض في الفكر الإسلامي المعاصر، دار قرطبة للنشر والتوزيع الجزائر، الطبعة الأولى، سنة 2006.
22. طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، سنة 2005.
23. عبد السلام بن عبد العالي: أسس الفكر المعاصر مجاوزة الميتافيزيقا، دار توبقال للنشر، المغرب، الطبعة الأولى، سنة 1991.
24. عبد السلام بن عبد العالي: التراث والهوية، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، سنة 1987.
25. عبد السلام بن عبد العالي، الميتافيزيقا، العلم والإيديولوجيا، دار الطليعة، سنة 1981.
26. عبد الله إبراهيم: التفكيك الأصول والمقولات، منشورات عيون المقالات، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، سنة 1990.
27. عقيل حسين عقيل: المفاهيم العلمية، دار الروافد، الطبعة الأولى، سنة 2000.
28. علاء طاهر: مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر" إلى "هابرماس" منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، (د.س).

29. علي حرب: حديث النهايات -فتوحات العولمة ومأزق الهوية-، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الثانية، سنة 2004.

30. علي حرب: مداخلات ومباحث نقدية حول أعمال الجابري، حسين مروة، هشام جعيط، عبد السلام بن عبد العالي، سعيد بن سعيد، دار الحداثة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1985.

31. علي حرب: نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت الدار البيضاء، الطبعة الثانية، سنة 1995.

32. عمر الزاوي، النقل ونقد العقل -تأملات في الخطاب الفكري عند أركون والجابري-، منشورات مخبر الأبعاد القيمية للتحولات الفكرية والسياسية بالجزائر، الطبعة الأولى، 1427هـ/2006م.

33. عمر كوش: أقلمة المفاهيم، تحولات المفهوم في ارتحاله، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، سنة 2002.

34. عمر مهيبل: من النسق إلى الذات، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، سنة 2007.

35. فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، سنة 2006.

36. فرديناند دي سوسير: محاضرات في الألسنة العامة، ترجمة: يوسف غازي مجيد النصر، منشورات دار الثقافة جونيه، بيروت، الفصل الأول، سنة 1984.

37. كمال عبد اللطيف: أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، سنة 2003.

38. كمال عبد اللطيف: تجديد الفكر العربي، دار الشروق، القاهرة، سنة 1971.
39. كمال عبد اللطيف: قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، يناير 1984.
40. محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات لفصول في الفكر الغربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، سنة 2002.
41. محمد علي عبد المعطي، محمد علي محمد،: السياسة بين النظرية والتطبيق، تقديم: محمد علي أبو ريان، دار الجامعات المصرية، القاهرة، مصر، سنة 1976.
42. محمد علي كبسي: قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر، المؤسسة العربية للناشرين المتحدين، تونس، الطبعة الأولى، سنة 1989.
43. محمد عمارة، معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، دار النهضة، مصر، سنة 1997.
44. محمد وقيدي: إشكالية المنهج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية (مؤَلَّف جماعي)، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، سنة 1987.
45. محمد وقيدي: ما هي الإبستيمولوجيا؟، بيروت، سنة 1983.
46. المراكشي محمد صالح، قراءات (32) في الفكر العربي الحديث والمعاصر، د(ط، س).
47. هانس جورج غادامار: فلسفة التأويل الأصول والمبادئ والأهداف، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الطبعة الثانية، سنة 2006.
48. هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1990.

49. وميض نظمي: قضايا إشكالية في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، سنة 1995.

50. ياسين عدنان: محمد أركون أكثر المفكرين جرأة في تجديد الفكر العربي، دبي الثقافية، دار الصدى للصحافة والنشر والتوزيع، العدد 67، ديسمبر 2010.

51. يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، ترجمة: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق، سنة 1955.

ب- باللغة الأجنبية:

1. A. Nancy (Jean-Luc) Nietzsche, Mais ou sont les yeux pour le voir ?, In Esprit, Mars 1968.

2. Alain Lercher : Les mots de la philosophie, Ed. Belin, Paris, 1985.

3. Barrés, Le mystère en pleine lumière, Edition Minuit, Paris, France, 1923.

4. Frederic Cossuttas : Eléments pour les textes philosophiques, Edition Gallimard, Paris, 1976.

5. G. Mounin : Clefs pour la sémantique, Edition Gallimard, Paris, 1972.

6. Gille Deleuze : Logique du sens, Ed. Minuit, Paris, 1969.

7. Gilles Deleuz : Pensée nomade, In Nietzsche aujourd'hui ? T.T.P -160- UGE, 1968.

8. Gilles Deuleuze, Felix Guattari : Qu'est ce que la philosophie, Ed. Minuit, Paris, 1991.

9. Habermas Yourgan : Le discours philosophique de la modernité, 12 conférences, Paris, 1993.

10. Jean Pièrre Vernant : Mythe et société en Grèce ancienne, Maspero, Paris, 1974.

11. Louis Hejel Slev: Le langage, Trad. Michel Olsen, Gallimard, 1966.

12. Péguy Victor-Marie : Comte Hugo, Edition Gallimard, Paris, 1910.

13. Pierre Ansart : Idéologies –Conflits et pouvoir-, Ed. P.U.F.

14. Rainer Rochlitz : Avatars de l'herméneutique in critique, N°510, 1989.

15. Ricoeur (P) : De l'interprétation, Seuil, Paris, 1985.

16. Ricoeur (P) : La Métaphare vive, Seuil, Paris, 1985.

17. Saint Exupéry, Lettre à un Otage, Edition Minuit, Paris, France, 1943.

ثالثا: المجلات والدوريات

1. هانس جورج غادامار: اللغة كوسط للتجربة التأويلية، ترجمة أمال أبي سليمان، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 03، سنة 1988.

2. ميشال فوكو (نيتشه، فرويد، ماركس)) ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، مجلة الأقلام، عدد 5، الدار البيضاء، سنة 1978.

3. محمد عابد الجابري، حول المنهج، مجلة العلوم الاجتماعية الكويتية، العدد 02، سنة 1989.

4. سعيد بن سعيد: النقد الإيديولوجي وتحديث العقل العربي، قراءة في كتابة عبد الله العروي، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، العدد 70، 1985.

5. رضوان السيد، الأسئلة الكبيرة والإجابات الحائرة، عصر النهضة صراعات الاستقلال والتقدم – مجلة الفكر العربي، معهد الإنماء العربي، العدد 39 و40، السنة السادسة، سنة 1985.

6. محمد وقيدي وآخرون: نقد العقل العربي، بمشروع الجابري، مجلة الوحدة، العدد 26، 27، سنة 1986.

7. محمد نور الدين آفايا وآخرون: نقد العقل العربي في مشروع الجابري، مجلة الوحدة، العدد 47.

8. محمد أركون: الوحي؛ الحقيقة؛ التاريخ؛ نحو قراءة جديدة للقرآن، تر: العربي الوافي، مجلة الثقافة الجديدة، المغرب، العدد 26 و 27، سنة 1983.

9. محمد أركون: الإسلام والحداثة، مجلة مواقف، لندن، العدد 59 و60، سنة1989.

10. محمد وقيدي: خطوة إلى الأمام أم خطوة إلى الوراء، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، العدد 70، سنة 1985.

11. محمد الكبسي: النموذج في الفكر العربي، مجلة الدراسات العربية، بيروت، لبنان، العدد 05، سنة 1988.

12. عزيز العظمة: بين الماركسية الموضوعية وسقف التاريخ، مناقشة لفكر عبد الله العروي، مجلة الدراسات العربية، بيروت، لبنان، العدد 03، سنة 1983.

13. مجلة البيان: العدد 179، أكتوبر 2002.

رابعا: المعاجم والموسوعات:

أ- باللغة العربية:

1. أندري لالاند، الموسوعة الفلسفية، المجلد الأول، تعريب: خليل أحمد خليل وإشراف: أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت وباريس، ط1، 1996.

2. أندريه لالاند: الموسوعة الفلسفية، المجلد الثاني، منشورات عويدات، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1996.

3. جميل صليبا: المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، (د.ط)، سنة 1982.

4. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، سنة 1982.

5. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، مصر، سنة 1938.

6. دينكن ميشال: معجم علم الاجتماع، ترجمة: إحسان محمد حسن، دار الطليعة بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1981.

7. عبد المنعم حنفي: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، سنة 2000.

8. الفيروز أبادي (مجد الدين محمد بن يعقوب): القاموس المحيط، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1399هـ-1979م، نسخة مصورة عن الطبعة الثالثة، المطبعة الأميرية، سنة 1301هـ.

ب- باللغة الفرنسية:

1. André Lalande : Vocabulaire Technique et critique de la philosophie- 9ème édition universitaire de France, 1962.

2. Dictionnaire encyclopédique illustré, la rousse, 1991.

3. Gérard Durezoi et André Roussel : Dictionnaire de la philosophique Nathan, 1er édition, 1996.

4. Isabel Moral Louis Millet : Petite encyclopédie philosophique, nouvelle édition universitaire de France, 1995.

5. Jacqueline Russe : Dictionnaire de philosophie 1er Edition- Brdas, Paris, 1991.

6. Louis Marie Morfaux : Vocabulaire de philosophie et des sciences humaines- impression- I.M.E. -25- Baune- les dames dépôt légal- 1995, Paul Foulique : Press. Edition universitaire de France, 1962.

خامسا: الأطروحات والدراسات السابقة

1. عبد الله موسى، إشكالية العقلانية في الفكر العربي المعاصر -الجابري نموذجا-، رسالة ماجستير في الفلسفة، معهد الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران - السانية، نوقشت سنة 1996.