



مراجع

1. علي قسايسية، تكنولوجيا الإعلام ودراسات الجمهور في المجتمعات الانتقالية، مجلة الاتصال والتنمية، العدد الأول، تشرين الأول، دار النهضة العربية، بيروت 2010
2. علي قسايسية، التشريع الإعلامي وطبيعة الأخلاقيات المهنية، إشكالية جمهور الواب، المجلة الجزائرية للاتصال، عدد 18/2004
3. علي قسايسية، ملاسات الحق في الإعلام في القانون الجزائري، المجلة الجزائرية للاتصال عدد 13، 1996
4. ليلي عبد المجيد، تشريعات الصحافة في مصر، مجلة الدراسات الإعلامية، العدد 75، القاهرة، 1994
5. راسم محمد جمال، الحق في الاتصال، دائرة الشؤون الثقافية، بغداد 1982
6. محمد المصمودي، النظام الدولي الجديد للإعلام والاتصال، الكويت، 1985
7. Curran, James (1985). Power Without Responsibility, Methuen, London.
8. Kessaissia, Ali (2010). Universal Principles governing the Use of the Media, les Annals, université d'Alger, No9.
9. Kessaissia, Ali (1988). The Legal Aspects of the Transnational Flow of Information, UCC-Cardiff, UK.
10. McQuail, D.(1985). Mass Communications Theory, Sage Publications, 5th print, USA.
11. Nordenstrong, K. (1984). The Mass media Declaration of Enesco, Alex Publishers, Newood, New Jersey.
12. Rothenberg, I. (1984) The Newspaper. St. Albans. Herts. 1947. In Robertson. Media Law . Sage Publications.
13. Siebrt, F.S (1963), et al. Four Theories of the Press, Illinois Books edition.

التراث وإشكالية التحول من الإيديولوجي إلى الإيستمولوجي: عرض لمنظوري محمد عابد الجابري ومحمد أركون

د. عبدالله بكوش
جامعة سكيكدة - الجزائر

ملخص

يذهب المفكران محمد أركون (1928-2010) ومحمد عابد الجابري (1936-2010) إلى أن الفكر العربي الإسلامي المعاصر مغلق في قوالب ثقافة ونظم فكر قديمة، تشكلت في فضله "عقلية قرسطوية" أضحت متجاوزة في حدود واسعة. علاوة على أنه استقطبته نوايا وأغراض سياسية-إيديولوجية، خضعت لمصالح وحقب مختلفة. فهذه المحددات والبواعث مقبولة في حدود "محطات محتومة"، تغيرت حسب الظروف والضرورات. إلا أن دوامها انتهى إلى بلورة "بنية فكرية" يغلب عليها "الميثي-الإيديولوجي". ومن هنا دعوة هذان المفكران إلى تصحيح هذا المنظور الخاطئ. مع العلم ان دعوتهما فتحت شعار نقد كل من "العقل الإسلامي" (أركون) و"العقل العربي" (الجابري). يجتهد المفكران في تفكيك التراكمات الثقافية الموروثة، ثم إعادة تعريف شروط جديدة تسمح بممارسة تفكير نقدي متفتح على مكتسبات علوم الإنسان والمجتمع المعاصرة.

تهدف هذه الدراسة إلى تقديم مشروعين علميين ضخمين من وجهات نظر عديدة : من حيث المدة (أربعة عقود)؛ والعمق المعرفي (أنثروبولوجية الخاص والعام، التاريخ المقارن، تعدد المنهجيات، إلخ)؛ والجرأة الإيستمولوجية، غير المألوفة في الحقل العربي الإسلامي.

الكلمات الدالة: تراث، حداثة، إيديولوجي، إيستمولوجي، تجديد.

إطلالة أولية

تغطي الدراسات التراثية العربية الإسلامية باهتمام متزايد في إطار إعادة بناء وتجديد إشكالية الفكر العربي المعاصر. وما تجدر ملاحظته هو المنظور الجديد لمعالجات التراث العربي الإسلامي : إنها قراءات يغلب عليها الطابع النقدي، السجالي، أو بالأحرى المعرفي، على مستوى المناهج والرؤى، ورغم مختلف منطلقاتها، تهدف كلها إلى إنتاج فكر نقدي جديد، يريد أن يقتحم «قداسة» الماضي من أجل مواكبة قضايا العصر.

إن بروز الدراسات التراثية، على ساحة الفكر العربي بصورة ملحّة وحاسمة، هي في طريق تشكيل ظاهرة "معرفية" قائمة بذاتها وهي في طور استجلاء معالمها وإفراز أنساقها. إن التراث، بوصفه معرفة مستحدثة متحركة في ذهاب وإياب بين الماضي والحاضر، واستشراف المستقبل لا تنم عن ترف أو فضول فكري، ولكنها أصبحت مسألة مصيرية بالنسبة للواقع العربي الراهن.

تسعى الورقة الراهنة، مقارنة مفهوم التراث وكيفية تحوله من الإيديولوجي إلى الإيستمولوجي، من خلال مشروعين نقديين لدى نموذجين من أقطاب البحث التراثي المعاصر، وهما على التوالي: محمد عابد الجابري، ومحمد أركون. إنهما مفكران مثلان لتيار فكري نقدي، بل وحتى "تأصيلي"، انبثق منذ سبعينات القرن العشرين. تجدر الإشارة إلى اختلاف مسارهما الفكريين. الأول يتوفر على تكوين فلسفي، تم كليا في المغرب الأقصى ومارس أساسا الكتابة بالعربية على مدة نصف قرن، والثاني تم تكوينه واحترافه تدريس الفكر الإسلامي في الخارج (فرنسا و بلدان أوربية أخرى)، يستعمل في الغالب اللغة الفرنسية.

نقطة المنطلق عند مفكرنا الجابري وأركون، هي رصد حالة التأزم والإنحباس التي يمر بها الفكر العربي المعاصر، حيث بات "رهينا" "لتحديات" الحداثة المعاصرة، لا يقوى على معالجة إشكالياتها وبالتالي عاجزا على التجدد. بل إنه بات قانعا بتكرار إنتاج متقدم صنعه أنظمة فكرية ومعرفية استجابت لوقتها. يرجعها الجابري إلى عصر التدوين (القرن الثامن الميلادي). ففي مشروعه المسهب عكف على دراسة تحليلية نقدية "للعقل العربي"، تكوينا وبنية. فيلاحظ أنه بلاغي مطنب وتكراري وعرفاني، أهمل روح التحليل والنقد، فتردى عن فكره العقلاني "العالمي" آنذاك. ثم يرصد تجلياته في ميداني السياسة والأخلاق. أما زميله محمد أركون، فقد قام "بنقد العقل الإسلامي" ويرى أن الدراسات الإسلامية التراثية هي بأمس الحاجة إلى تجديد مناهجها، تجاوزا لطريقة المستشرقين الكلاسيكية وإنتاج العرب التكراري و"الميثي-الإيديولوجي".

أولاً: تساؤل محوري

الإيديولوجي والإيستمولوجي: بأي معنى؟

إن هدف كلا المفكرين هو إعادة النظر في جملة من المبادئ والقواعد التي تحكمت في نشأة الفكر العربي منذ مراحل التأسيس إلى إنجازات النهضة العربية الحديثة، من أجل تخليصه من النوايا والأغراض الإيديولوجية والسياسية التي علقته به، والتي كانت تستجيب لظروفها آنذاك. فيرى الجابري أنه بحكم تسلط المعطى "السياسي" على الحياة الاجتماعية والمذهبية، كرس علاقات صراع ونزاعات

وسط المجتمع الإسلامي الأول؛ وما فتئت أشكال تلك الإيديولوجيات والمذاهب تطبع جوانب عديدة من الانتاج الفكري والممارسات إلى اليوم. وعلى سبيل تنقية هذه المناخات المشوشة، يتبنى قراءة "إيديولوجية" للفلسفة العربية الإسلامية الكلاسيكية، اقتصر في رأيه، على التوفيق بين "الفلسفة الإغريقية والدين الإسلامي". وبالرغم من هذا الإطار المقيد، لم تعدم الفلسفة العربية من "الاصالة والإبداع". لكن ما يتأسف له هو أن وفود بعض موارد عقائدية وفلسفية قديمة، باطنية (هندية، فارسية، أفلاطونية جديدة) على الساحة الفكرية الإسلامية، أضرت "بالعقلانية" العربية. كما يتصدى لتحليل العقل/الواقع السياسي العربي، فيكشف عن مقوماته التأسيسية، أي "العقيدة" و"القبيلة" و"الغنيمة"، ويبين أنها أضحت عوائق تعطل الإلتحاق بمنطق "العصر". أما المرحلة المعاصرة التي شهدت استفاقة المجتمعات العربية-الإسلامية (19 ق)، ورغم وعي الجابري بتحديات و رهانات مواجهة وبلات الغرب الإستعماري-التوسعي، يستنتج أن معارك هذه المجتمعات اقتصر على توظيف الموروث الحضاري في أغراض إيديولوجية، حملتها شعارات سياسية وإصلاحات، خضعت لمنطق واقعي- براغماتي. بينما يخفف أركون من وطأة "الإيديولوجي" قديما. فقرأته "الإنسانية" (humaniste) للتراث العربي-الإسلامي تدمج جميع مشارب الثقافات القديمة أيا كانت أصولها، ويرى فيها عوامل مخصصة للفكر العربي المتشكل، خصوصا في العصر الكلاسيكي. فمن مكاسب هذا التراث، يشير إلى رصيده في "التعددية" المذهبية و"حرية الكلام"، وذلك بممارسة المناظرات ومسؤولية التحري. لكنه سرعان ما يتأسف لحسرات هذه الممارسات التعددية، إثر تدهور ما يسميه "الحدث القرآني" إلى "الحدث الإسلامي"، بتوجيه من إيديولوجيات الدول العربية المتعاقبة في التاريخ الإسلامي، ابتداء من الأمويين. وشهد هذا "التدهور" امتدادا متفاقما في الفترة المعاصرة، سيما في شكل "إيديولوجية الكفاح".

سنحاول فيما يلي، الوقوف بطريقة تحليلية نقدية، على أهم محطات المشروع المعرفي للجابري وأركون في المسألة التراثية عبر مؤلفات مختارة من أعمالهم البحثية. و أثناء العرض، ندلي بملاحظات نقدية، و تساؤلات استهدافية، تكون بالضرورة انتقائية، بما يسمح به المقام، في هذا الإطار الضيق.

ثانياً: المشروع المعرفي للجابري في المسألة التراثية

I- مقاصد عقلانية "بحتة"

لاجرم أن أعمال الجابري غطت حقول شتى من المعارف، وبالأخص الدراسات التراثية وكيفية تفاعلها بالثقافة العصرية. لكننا نركز في تقديمنا هذا بالأساس على أعماله التي بلورت مشروعاً، الذي بات معروفاً "بنقد العقل العربي"، حيث اكتسب شهرة على نطاق الوطن العربي، بل حتى في الخارج.

1- "العقل الفلسفي العربي"

تبدو مفارقة في اعتماد الجابري مقارنة "إيديولوجية"، قصد تقييم الموروث الفلسفي العربي "معرفياً". فهو يقرر أن من شأن هذا المنظور وحده أن يبرز أصالة و"إبداع" الفكر الفلسفي الكلاسيكي. مع أن شاغله المعرفي ييقى معياراً "عقلانياً".

تدور القراءة النقدية "للعقل الفلسفي العربي"⁽¹⁾ حول شخصيات فلسفية مرموقة، تعاقبت في الزمن، شرقية ثم أندلسية/مغربية. فهو يقابل بين الفلسفة السياسية الدينية للفارابي (872-950 م) (التوفيق بين الدين والفلسفة)، إلى جانب الفلسفة «الإشراقية» لابن سينا (985-1036 م) من جهة، والفكر الفلسفي الذي بناه ابن بلجة (1138-1189 م)، ثم ابن رشد (1126-1198 م)، من جهة أخرى. فعلى إثر تحريات "أركولوجية"، يخلص إلى النتيجة، أن الفكر النظري الفلسفي الذي طور في المشرق العربي، تركز أساساً على التوفيق بين الدين والفلسفة، بمقتضى معطيات ودوافع إيديولوجية فرضت نفسها كواقع. أما عاقبة هذا التوفيق، والتقسيم إلى مشارب عقائدية متعددة، فكان "ضمور العقل". وفي المقابل، يقرر الباحث أن الفكر الفلسفي في الأندلس والمغرب كان متحرراً من إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة. وعليه، سمح بإنشاق خطاب "عقلاني" جديد، نظراً للمجانسة الفكرية والاجتماعية (غياب الاعتقادات القديمة والفلسفات الدينية المتناقضة علاوة عن الأقليات البشرية المتنافرة إيديولوجياً). فاجتهاد المؤلف انصب على إبراز المناخ العلمي الذي مكن حبه، انطلاقاً من جديدة للفكر العربي، وبالأخص الفلسفي، دشنه ابن حزم (994 - 1063 م) بـ «ظاهريته»، ثم أصل محتواه "العقلاني" ابن بلجة (533/1138)؛ وبفضل تظافر الظروف وتلاقحها هيئت التربة لظهور "الرشدية" التي أرست وعيا عميقاً، وعقلانية واقعية، فتحت آنذاك آفاقاً جديدة. بعبارة أخرى، في هذا المعنى، حاول الجابري أن يدافع عن فكرة "قطيعة معرفية" لصالح الفكر النظري للمغرب

الإسلامي، لكن بعيداً عن الاعتبار العرقي، كما يوضح ذلك.

2- الخطاب العربي المعاصر²

ما يؤاخذ الكاتب على النهضة العربية المعاصرة، هو أنها وضعت تصورات وحلولاً "خارج" الواقع العربي المهيض، وعلى رأسها استدراك التأخر الحضاري، بواسطة نماذج "جاهزة". فالنموذج العربي الإسلامي أصبح ماضياً "بعيداً"، استجاب لوقته، والنموذج الغربي الواعد بالتقدم و التكنولوجيا، فرض معايير الكونية بشكل استلابي. و بعبارة أخرى، ما يعيبه المؤلف على عمل النهضويين هو صدورهم عن عملية "قياس" في إنجازهم للنهضة العربية الحديثة، عوض الاعتماد مباشرة معطيات "الواقع"³². لا يهتم الجابري بالنشطين والنزعات المتعددة (دعاة، إصلاحيون، سياسيون، الخ) بقدر اهتمامه بالخطابات التي يصدرها عنها، متجاوزاً في ذلك دوافعها الإيديولوجية. فيعين أربعة أنواع من الخطابات (النهضوي والسياسي والقومي والفلسفي). أما القضايا التي يقف عندها، والتي تحكم الفكر النهضوي، فيرصدها في أشكال مزدوجة. فهي ذات معنى على مستوى انشطار الوعي العربي: أصالة/معاصرة، دين/دولة، ديمقراطية/أهداف قومية، وحدة/ تحرير فلسطين. واعتماداً على معاينة هذا الفشل، الذي أصاب والحالة هذه انشطار الوعي العربي، يطالب الجابري ببناء "الإستقلال التاريخي للذات العربية"، وذلك بالتخلص من الخطابات المستلبة في نماذج "السلف"، سواء العربي الإسلامي أو الغربي.

ما نخشاه في نظرة الجابري هذه هي رغبته الجارحة في استباق أو القفز على الأحداث، لواقع الأمم، والتي شكلت آنذاك معارك سياسية واجتماعية تحريرية، لا مناص منها. فكيف الاستهانة بمعارك التيار الإصلاحي-السياسي (رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي)، والتيار السياسي-الإصلاحي الديني (الأفغاني ومحمد عبده)، بشقه الاجتماعي (قاسم أمين)، ثم التيار العقلاني "العلماني" (فرح أنطوان، شبلي شميل)، ثم التيار التحريري الاجتماعي (لطفي السيد، سلامة موسى، طه حسين، علي عبد الرازق)؟ فكل هذه المسارات شكلت مكتسبات عظيمة في وقتها، ومهدت الطريق في تهيئة العقول والمواقف. وكيف كان يتسنى لهذه الأجيال الحكومة آنذاك تارة بموقف "الدفاع عن الذات"، وتارة بـ "الإنبهار" بنموذج أوروبا الصاعد والمتألق في شتى الميادين أن ترتب مسؤولياتها؟

2- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر. دراسة تحليلية نقدية، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1982.

3- أي تناوله كموضوع تحليل وممارسة من أجل صناعة نموذج عمل حيث تكون كينيات التعامل واقعية، وموافقة للواقع المنحط، و بالتالي النهوض به.

1- محمد عابد الجابري، نحن و التراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1980.

في رصد المهمات الفكرية النقدية (نظرياً وممارساتياً)، التي اضطلعت بها أجيال عربية متعاقبة، بدورنا، نسائل الجابري: بعد مرور نصف قرن من الزمن، في حياة الإستقلالات العربية، مازالت مهمة "نقد العقل الأوربي"، التي هي مكملة "لنقد العقل العربي"، مطروحة وضرورية (يؤمن بها كل من الجابري و أركون). وهذا النقص أهو عائد إلى ضيق الوقت، أو نقص في القدرات العربية-الإسلامية في تمثل "الحداثة الفكرية الأوربية"؛ أو توفيرا لصدمة على الفرد العربي و الإسلامي، أو هذا عائد إلى إعتبارت أخرى؟ فأيا كانت الإجابة، فنقائص الأمس، هي نقائصنا اليوم⁴.

II- رباعية العقل العربي

1 - تكوين العقل العربي

بعد هذه الرؤية الجابرية التي حاولت أن تثبت أن الفكر العربي المعاصر ولغاية النهضة العربية الحديثة ظل سجين "البدائل" الإيديولوجية التي كشفت أزمته المزمته، وتجاوزا لنقائصها، يتصدى لدراسة وتحليل أداة الإنتاج التي تصدر عنها المبادئ والإجراءات والمفاهيم الأساسية للفعل العقلي (acte mental) للثقافة العربية. أي دراسة "تكوين هذا العقل"⁵²، في التاريخ الثقافي العربي. إجرائيا حصر انبثاقه بما سماه "عصر التدوين" (منتصف القرن الثاني للهجرة). في حفره على تكون المعارف والعلوم العربية الإسلامية، على الطريقة "الأركيولوجية"، وفحصه بالخصوص، طريقة اشتغالها، كشف على ثلاثة أنظمة معرفية أسست الثقافة العربية، هي على التالي: النظام البياني، والنظام العرفاني، والنظام البرهاني. وهكذا يكون قد خالف التصنيف المألوف للعلوم العربية الإسلامية، أي "النقلية" و"العقلية"، معتمدا في ذلك على البنية الداخلية فقط للثقافة العربية. ومن بين النتائج التي أسفرت عليها تحليل المؤلف هو حركة "اعتماد" للثقافة العربية، وبالخصوص رصد أن الزمن الثقافي العربي هو "زمان ميت"، سيما أن العلوم العربية عندما تدفقت كانت شبه "كاملة" عند ولادتها⁶. ثم يقرر المؤلف أنها انحسرت لتدور في حلقة تصادم لأنظمتها الثلاثة تلك، وهذا برغم التجربة الأندلسية المغربية الواعدة التي دفعت عجلة "النظام البرهاني"

4 - أنظر توجيههما لهذا الموضوع، في: "نقد العقل الأوربي"، محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994، ص. 261-263، ولدى أركون، في: Mohamed Arkoun, La pensée arabe, 6^{ème} édition, col. «+Que sais-je+?», PUF, 2003, p. 9

5 - محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي. 1- تكوين العقل العربي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1984

6 - تهدف دراستنا هذه بالأساس مقارنة مشروع الجابري، في خطوطه العريضة، و لذا يتعدى علينا مناقشة دعاويه بالتفصيل ونشير هنا إلى مقالة لنا تناقش دعوة "الزمن العربي الميت" قيد النشر بالفرنسية
-Temporalités culturelles arabes: problèmes et enjeux. (vision jabirienne)+ (14 p).

لثقافة العربية الإسلامية، بفضل أعلام فكرية تعاقبت (ابن حزم، ابن بلجة، ابن طفيل، ابن رشد، الشاطبي) حالفتها جملة من الظروف السياسية والعلمية. لكن تحول رياح الحضارة لصالح أوربا الصاعدة منذ القرن 12 م، لم يسمح بإنطلاقة جديدة. وبالتالي أهدر المكسب الرشدي لتتلقفه أوربا ما بعد القرسطوية.

2 - بنية العقل العربي

بعد بلورة الأنظمة المعرفية الثلاثة (بياني، عرفاني، برهاني) التي تؤسس الثقافة العربية الإسلامية، وبالخصوص، العالمة (دون الشعبية)، كنتيجة لظروف تكوينية، ينتقل الجابري في بنية العقل العربي⁷ إلى فحص الآليات الدقيقة التي تتحكم في هذه الأنظمة.

أ- يرصد أولا مجموعة علوم البيان (نحو، فقه، كلام، بلاغة، الخ.)، ويستشف من خلالها أن مدلول العقل كرس نظرة بيانية للمعرفة مبنية على الانفصال. فالمشكلة الإيستمولوجية كما تناولها اللغويون آنذاك كرست كلا من اللفظ/ المعنى الى كيانين منفصلين. ومن هنا مشكلة العلاقة بين الطرفين. فعمليا، تم الاتجاه الذهني من اللفظ إلى المعنى، سواء في علم النحو، أو البلاغة أو أصول الفقه. فكانت النتيجة هي الاهتمام بالجزئيات على حساب الكلليات. فترتب عنها إهمال العلاقة بين اللغة والفكر، ولاسيما دور اللغة في عملية التفكير. فترجم هذا النشاط في الاشتغال على النصوص، وليس على الوقائع. فمثلا في ميدان الفقه، تصدرت مقاصد اللغة الأولية على حساب مقاصد الشريعة، على غرار تسلط الشكل في مجال البلاغة. كما يبرز الجابري سمات أخرى تطبع العقل البياني، هي "اللاسيبية" و "التجويز"، ملاحظا أنه في مجال علم الكلام تساوى موقف المعتزلة والأشاعرة، فمفهوم الزمن عندهما، قام على القول بنظرية الجوهر الفرد. فكلاهما يتصورانه من أجزاء آتات منفصلة، ويوضح أن هذا المفهوم الذري للزمان امتد إلى علوم بيانية أخرى؛ إلا التاريخ مع ابن خلدون. فالبادئ التي تحكم الرؤية البيانية، وفي مقدمتها مبدأ الانفصال والتجويز تعود في أصلها إلى عالم "العربي/ البدوي" المتكون من الطبيعة الرملية، كما تعود إلى العلاقات القبليّة ذات التكوين الانفرادي. وهكذا فوظيفة الاستدلال البياني تقوم على "التشبيه" و "المقايسة"، سواء كان بلاغياً، فقهياً، كلامياً أو نحوياً، أي المقارنة بين الأشياء. هذا ينم عن غياب مبدأ "السببية".

ب- النظام المعرفي العرفاني: يلاحظ على هذه المجموعة الثانية للمعارف على

7 - محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي. بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1986

أنها دخيلة على الثقافة العربية الإسلامية، أي كانت سائدة قبل حلول الإسلام في الشرق العربي. فهي عبارة عن معتقدات قديمة تقدم نفسها كـ "باطن" للدين، وكحقيقة للشريعة. ومن هذه الزاوية يحتل الزوج الظاهر/الباطن في الحقل المعرفي العرفاني دوراً بارزاً يوازي الزوج اللفظ/المعنى في الحقل المعرفي البياني. ذلك أن العرفانيين في تأويل مبادئ الإسلام يميزون بين الشريعة والحقيقة، لصالح هذه الأخيرة. وقد وظف هذا التمييز على مستوى تأويل الخطاب والشريعة (سياسياً وإيديولوجياً وميتافيزيقياً)، أي المطابقة بين بعض معاني الآيات القرآنية ومنزلة شخصيات (شيعية)، وعقائد دينية هرمسية (إسماعيلية)، وتصورات فلسفية متنوعة. وهذا يعني أن التأويل العرفاني هو أساساً نوع من التضمين: آراء جاهزة تنطبق على النص، مع إفلاتها من قيد "القرينة". فالانتقال من اللفظ إلى المعنى، أو من الظاهر إلى الباطن هنا يتم بدون واسطة، فيختزل في ميكانيزم "المماثلة" أو "القياس". وكإجراء معرفي، يلاحظ الجابري، استحالة "المماثلة" إلى أدنى درجات العقلانية، تلغي العقل وتدفع به إلى "الاستقالة": ففي ميدان الفكر النظري الفلسفي، يمثل كل من ابن سينا والغزالي لحظة واحدة، حيث تداخلت فيها النظم على نحو تلفيقي، يضعف البرهان، إن لم يكن يقصيه.

ج - النظام المعرفي البرهاني: يعتمد على قدرات الانسان الطبيعية وممارسة العقل. إلا أن هذا المنهج البرهاني تحول في المشرق إلى مجرد آلة ذهنية تدهورت إلى شكل القياس (الشاهد على الغائب)، فخرس وظيفته الأصلية التي أوكلها إليه أرسطو، أي إجراءات التحليل و البرهان. على الصعيد الفلسفي، انحط هذا النظام مع فلسفة ابن سينا "الإشراقية" (التلفيقية). بينما شجع المناخ العلمي في الأندلس و المغرب على انطلاقة جديدة. وقد تمثل هذا في "ظاهرة" ابن حزم المبنية على العقلانية النقدية، وذلك بإبطاله "القياس"، خصوصاً الجابري على أمور ذات أنواع مختلفة. ففي الغرب الإسلامي تطور النظام البرهاني، معززاً أشكال القياس الجامع، والاستقراء، ومقاصد الشريعة والنظرة التاريخية. وهكذا تكون "الظاهرة الحزمية" قد بلورت طرحاً إشكالياً نقدياً مهد السبيل أمام الفكر النظري الفلسفي "النزعة العقلانية" لابن باجة، و النظرة الأكسومية العقلانية الواقعية الرشدية، ونظرية "مقاصد الشريعة" الشاطبية، وأخيراً العقلانية التاريخية الخلدونية. ففي سبيل "تحديث" العقل العربي ينصح الجابري بإتباع هذا الخط الفكري الذي وظف "العقلانية" والذي يسمح بالتحريم من سلط: اللفظ و الأصل والقياس والمماثلة (سيما الفاسدة منها)، والتجوز. هذه الإجراءات السلطية ما فتئت تتحكم في الخطاب العربي المعاصر، وتقف كعوائق إبستمولوجية أمام تدشين "عصر تدوين جديد".

ومع تقديرنا للمعالجة الإيستولوجية التي اختارها الجابري، المنصبة على الثقافة "العلامة" دون الثقافة الشعبية (تعبير شفوية، حكايات، معتقدات سحرية، مواسم احتفالية، مخيال شعبي، أساطيري الخ...)، ستبقى نتائجه جزئية، ما لم تدمج منظومة الثقافات الشعبية أو تبين علاقتها بالثقافة العلة المكتوبة (أهي علاقة تكامل أو تحالف أو تنحراً أو خضوع)، و ما هي العواقب الواقعية؟ هذا، و من جهة أخرى، بات من غير الكافي التلويح "بالعقلانية" كمفهوم عام. فإذا حصرنا هذا المفهوم في سياقه القرسطوي، يحيلنا بالأساس إلى المعيارية الأرسطوطالية، ذات التصنيف الثنائي الذي غذى جل الفكر القرسطوي. بينما يعلمنا الفكر العلمي المعاصر أن تفجر العلوم، نجم عنه "عقلانيات"، فكيف الاحتكام و الحكم على الثقافة العربية، منذ تكونها، بواسطة "عقلانية" واحدة، تميز بين "الخطأ" و "الصواب"، دون استغلال مكاسب العلوم الإنسانية المعاصرة؟ من هذه الزاوية أيضاً، نحشى أن تكون خلاصات الجابري حول "العقل العربي"، ناقصة، أو مخرومة، بسبب حرماننا من علوم إنسانية، ومناهج سوسيو-أنثروبولوجية معاصرة، بالطبع بعد تكييفها⁸.

3 - العقل السياسي العربي

هنا ينتقل الجابري إلى عقل الواقع العربي السياسي⁹. كممارسة و عمل إيديولوجي يتقصى هذا "الواقع السياسي" العربي منذ البعثة المحمدية، مروراً بالعهود الخلافية وتعاقب الدول الإسلامية، على رأسها الأموية والعباسية. يمايز المؤلف بين العقل العربي كنظم معرفية أفرزتها الثقافة العربية الإسلامية، ووظفتها كإجراءات وميكانيزمات في إنتاج المعرفة، والعقل/الواقع السياسي العربي كظاهرة اجتماعية حيث تترجم ممارسات وقناعات وإيديولوجيات، تجد مرجعيتها في "المخيل الاجتماعي". فلا يتورع هذا العقل في توظيف هذه النظم المعرفية أيا كان ترتيبها من أجل خدمة مصالحه. في قراءته للتاريخ السياسي العربي إرتأى المؤلف ثلاثة محددات، كانت قوامه: العقيدة والقبيلة والغنيمة. شكلت هذه الأسس البنية العميقة للعقل السياسي العربي. أما على مستوى البنية السطحية فقد استشف في هذا الواقع ظواهر اجتماعية جديدة، استقطبها "الخليفة" و "الخاصة" و "العامة". فمن هذا المنظور، خبر الواقع السياسي العربي أشكالاً

8 - في هذا الشأن، يقول فيلسوف مغربي معاصر: "... لقد أضحت "عقلانية" اليوم مرنة للغاية، و لم يعد للبرهان و العلية و الضرورة و الذاتية و العقل الاحد تلك القيمة التي كانت لها من قبل، فعصرنا الحالي هو أقرب ما يكون إلى الغزالي و ابن سينا أو ابن عربي منه إلى ابن رشد"، في الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، للد. محمد مصباحي، دار الطليعة، بيروت، 1998، ص. 35، مع ادراكنا أن محمد عابد الجابري قد خصص تأليفاً: مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة و تطور الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 4، 1994. ما نلاحظه هو افتقار المحتوى لعلوم الانسان و المجتمع.

9 - محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي. محدداته و تجلياته، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط 2، 1991. (ط 1، 1990).



من الحكم: دولة "الملك السياسي"، و"إيديولوجيا الإمامة" و"حركة تنويرية". الأولى دشنها الأمويون، والثانية مثلتها "ميثولوجيا الإمامة" دافع عنها الشيعة؛ والثالثة ترجمتها "حركة تنويرية"، حمل لواءها المتكلمون الأوائل، ثم عرفت هذه التجليات تطورات إيديولوجية في العصر العباسي: الإيديولوجيا السلطانية، "جيليل الكلام" في مضمونه السياسي، ثم فقه السياسة.

من خلال هذه المعالجة البنيوية للواقع السياسي العربي بين الأمس و اليوم، نستشف عند الجابري إرادة بعث "خلدونية" جديدة، عصرية، غايتها هو كسر تلك "الثوابت" التي لا تزال نشيطة، كقوة "القبيلة" المؤثرة في السلوك الاجتماعي و "الغنيمة" التي كرس اقتصاداً ربيعياً في البلدان العربية و "العقيدة" المستبدة بـ "منطق" الجماعة. وعضوا عن هذه المقومات "البدائية" المستفحلة في السلوك الاجتماعي العربي، وبالخصوص السياسي، والتي تقف حجر عثرة، و بالتالي تحول دون الدخول في "العصرنة"، يهيب بنا الجابري إلى تبني تنظيمات اجتماعية عصرية (منظمات، نقابات، أحزاب، الخ...)، وترتيبها في حكم ديمقراطي. ومع أن التحاليل التاريخية الوجيهة أضاءت لنا تاريخية المقومات التي سماها المؤلف: العقيدة والغنيمة والقبيلة، ما نأسف له هو غياب حفر في الفترة العربية المعاصرة، سيما أنها شهدت "قطيعات" حاسمة، في نهوض العرب والمخراطهم، أو "إقحامهم" في التاريخ العالمي. فبمقتضى احتكاكهم ومثاقفتهم بالفكر العالمي الكاسح، لا بد وأن تتأثر هذه "الخصوصية العربية"، بعامل المبادئ الكونية، إيجاباً و سلباً¹⁰

4- العقل الأخلاقي العربي

في مؤلفه العقل الأخلاقي العربي¹¹ يكشف الجابري عن تباين "القيم الأخلاقية العربية". وللوقوف على الصيغ "الأخلاقية" التي بلورتها خطابات الأنظمة الفكرية العربية، يعتمد منهجية "نظامية" حيث يتعرف على خمس صيغ متحدرة من مواريث ثقافية مختلفة: موروث فارسي ويوناني و صوفي "أصله غريب عن الإسلام" وعربي خالص سابق عن الإسلام وإسلامي بحت. فيوضح أن كل صيغة نظامية تستقطبها "قيمة أخلاقية مركزية".

في تبنيه نظرة عقلانية تحليلية إزاء النظام الأخلاقي العربي يدعو الجابري إلى تخليص الأخلاقيات العربية الإسلامية من عوامل التأثير السلبي المهيمنة،

10 - تحضرنا هنا بالخصوص، تجربة التحول التاريخي التونسي، بفضل نضال الحركة العمالية التونسية، حمل لواءها المناضل الميداني الواعي (الشهيد فرحات حشاد)، والفكر الناظر على الوضع القديم، من أجل خلخلة القيود التقليدية (الطاهر الحداد التونسي).

11 - محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2001.

كالإستبداد والطاعة والعزوف عن الواقع والقدر المحتوم.

ثمّة ملاحظة، يمكن تسجيلها في هذا السياق، سيما أنها "ظاهرياً" تتعارض مع النزعة الجابرية "العقلانية". فمهما اتهمنا النزعة الصوفية، بأنها تقليد إسلامي "سليبي"، فمن المفارقة أن هذا الفكر الروحاني، الكلاسيكي، وما بعده، ما فتئ يكسب أنصاراً جدداً، وبالخصوص في الأوساط الأوربية. فرغم افتقار هذه "المؤسسة" الخلقية-الروحانية للتمويل، و نعتناها بالعزوف عن الواقع، بسبب تمجيد قيم "الفناء"، فما هو سر نجاحها؟¹²

ثالثاً: المشروع المعرفي لأركون: تفكيك التراكمات التراثية وأنسنتها

محمد أركون، واحد من أعلام الدراسات الإسلامية القلائل في العالمين العربي والإسلامي، الذين يملكون مشروعاً فكرياً جذرياً، يصب في همّ التحديث والتنوير الذي طالما شغل رواد النهضة العرب منذ نهاية القرن التاسع عشر. سُنّ مشروعاً فكرياً، منذ البداية، بهاجس الأنسنة في السياق العربي الإسلامي، وبهاجس القطيعة مع الخطابات الإيديولوجية الموجهة إلى الخيال الاجتماعي. يهدف مشروعه الطموح إلى محاولة تجديد الفكر الإسلامي، انطلاقاً من ميدان علمي يطلق عليه اسم "الإسلاميات المطبقة". نظرتة الأساسية لما هو قائم اليوم تستند على الفصل بين المجال السياسي والديني وضرورة إقامة الحوار بين الشرق والغرب و إرساء نظام الحكم الديمقراطي وحركة الأنسنة "الهيومانزم" العربية الإسلامية.

1- الفكر العربي و أنماط إنتاجاته

بصدد انبثاق الفكر العربي، يعتبر أركون أن "الحدث القرآني" (le fait coranique) شكل أعظم حدث استقطب الحياة الاجتماعية والفكرية، مما سمح بتكون فكر مخصب ومتدفق، منذ القرن السابع الميلادي (7 ق).

من وجهة نظر مقارنة إستيمولوجية، ما يهم أركون ليس تعداد إنجازات هذا الفكر بقدر التعرف على طبيعة التيارات التي حركته. فهو يرصد أساساً تيارين، ما زالا يتقاسمان الفكر العربي - مع تغلب كفة عن أخرى، حسب السياقات - : تيار تقليدي، ذو نزعة "ميثية"، يقترب إلى رؤية ضيقة للتراث، موضوعه

12 - من بالغ المعنى أن الموروث الصوفي - كتعبير و سلوك و أخلاقيات روحانية - ما فتئ يحظى بإستقبال واسع في الوسط الأوربي والأمريكي. علاوة عن البيئات العربية الإسلامية. ومظاهرها هي أكثر من أن نحصيها هنا يمكن الرجوع إلى دراسة طارق البشري، حول "العقل الأخلاقي العربي"، في المستقبل العربي"، 2/2002، عدد 276.

العلوم الدينية، على العموم، حدد إطاره نوعية معقوليته. و يقابله تيار، ذو نزعة عقلانية-دنيوية؛ ومع كل التحفظات، يلفت انتباهنا أنه يذكر بالحركة التنويرية الأوربية 18 ق.

يسم المؤلف إنتاج هذه المرحلة "بالفكر المنتج" والخلاق؛ فيلح على تنوعه وتخصصه، إلى جانب رعاية حظي بها من طرف أمراء وشخصيات علمية مرموقة، ومن حسناته كذلك، توسيع نطاق الميدان العربي.

أما من وجهة نظر التأريخ لتشكل الفكر العربي، فيشير المؤلف أن علاقة التنافس المحتدمة بين هذين التيارين التقليدي والعقلاني كانت تصل إلى حد الإقصاء المتبادل. وكان من نتائجها السلبية تمزقا متزايدا مهد لعهد الركود، أسفر عن "فكر مستهلك". فجمد مبدأ "الإجتهد" الحيوي، بذريعة السقوط في "البدع". يربط المؤلف هذه المرحلة بظاهرة تأسيس مدارس خاصة، غالبا ما تدافع عن مذهب واحد، مع نشر طرق تعليم سكولاستيكية، تقليدية؛ وأفضى هذا الوضع إلى ترسيخ الفكر الواحد. وما يتأسف له الكاتب هو أن هذا "الفكر المستهلك" لم يكن بوسع أن يحفظ لا التراث المكتوب ولا أن يقدر التراثات الشعبية، كالهوية "الحقيقية" لهذه الشعوب، رغم تأثره بها.

في المرحلة المعاصرة، يعير المؤلف أهمية خاصة لما يسميه "الفكر الدارس المبلغ"، مع مطلع القرن 19. فيدخله في إطار إعادة تنشيط الفكر التراثي العربي الإسلامي، الذي أطلقته حركة النهضة الحديثة، ثم واصله نشاط البحث الجامعي الأكاديمي؛ إلى جانب مبادرات حرة، بعيدة عن التقليد.

وخلافا للمعالجات المحافظة والايديولوجية (فكر كفاحي، ضد استعماري، وطني-ثوري، أصيلي، احيائي)، يهيب المؤلف بالإخراط في "معقولية" الفكر العلمي المعاصر، ما بعد خمسينات القرن 20. التي غذتها الثورات العلمية النقدية، في خضم العلوم الإنسانية المتفجرة. فعلى ضوءها يدعو إلى تصحيح المعارف الموروثة. وأخيرا، وفي إطار امتدادات الفكر العربي المعاصر إلى الفترة الراهنة، يدمج الحركات القومية التحريرية، والتي جسدتها "الثورة الناصرية" (1952-1970)، على الخصوص؛ ثم تبعتها الحركة الأصولية (1952- إلى يومنا هذا). و فضلا عن هذه التصنيفات، التي تخطاها الفكر العربي، والتي يوردها المؤلف على سبيل «التأريخ»، ما يهدف إليه هو إعادة تقييم التراث العربي الإسلامي، من وجهة

نظر إستيمولوجية¹³.

2 - الإسلام، الأمس، الغد

يتصدى أركون للعلاقة الإشكالية بين الإسلام والحداثة، وبالخصوص، في مظاهرها التي تفرض نفسها "كالتنمية". في تبنيه المنظور السوسيو-الأنتروبولوجي، يسعى لإعادة قراءة شاملة للتاريخ الإسلامي، بموجب معرفة "موضوعية" للمجتمعات الإسلامية-العربية. ومن أجل هذا، يبلور أجهزة مفاهيمية، من بينها، "دين-القوى"، "دين-الأشكال"، "دين-فردية". من جهة أخرى، يعكف على دراسة "الهوية الإسلامية"، وامتداداتها، من جراء صدامها مع "الحداثة"، في صورة "التنمية". فيلاحظ أن "التكنولوجيا"، كميزة كاسحة "كونيا" تشكل حدثا شديدا التعقيد، يستعصي إدراجها بإنسجام في النسيج المجتمعي والثقافة الإسلامية. مما ترتب عليه جملة من الانفجارات والأزمات والإنكسارات على مستويات عدة من الوجود الفردي والجماعي، للبلدان الإسلامية. هنا يطرح مهام نظريات تؤسس "حادثة فكرية" في سياقات المجتمعات الإسلامية. تساؤلاته تحوم حول "الشخصية" الإسلامية، وطريقة تعريف "هويتها" الممتدة، تحت تأثير الحداثة المادية. لماذا يحظى "الإسلام العالم" بالاهتمام، مع أن "الإسلام الشعبي" هو الذي يغذي "الهوية الإسلامية" يوميا؟¹⁴.

3 - نقد العقل الاسلامي

في مشروعه النقدي العام للفكر الإسلامي، يشدد أركون على طريقة اشتغال "العقل الإسلامي". وفي هذا الصدد، يشجب السياج (الانغلاق) الدوغمائي الذي وقع، خصوصا ما بعد العصر الكلاسيكي، والذي ضخمه "علماء الدين"، ثم مدده المثقفون الذين كانوا في خدمة الايديولوجيات الوطنية الخاضعة للحكم القائم. فيعيب عليهم "تثريث" (tradionalisation) الفكر والمجتمع، رغم أنه جرى باسم "الثورة العربية"، ثم "الثورة الإسلامية". وأمام زيف هذه العملية التي ينعتها بالايديولوجية، يوجه فكره نحو "حادثة فكرية"، يحدوها هاجس نقدي. وعلى رأسها تحيين مفاهيم اللغة العربية حتى يتسنى لها أن تواكب الفكر العلمي المعاصر. فمشروعه الطموح والجريء المركز على نقد "العقل الإسلامي"،

13 - Mohammed Arkoun, La pensée arabe, 6 ère éd. 2003, P.U.F., Col. «+Que sais-je+?»; (1 ère éd. 1975). أنظر كذلك، دراسة محمد أركون «التراث: محتواه وهويته؛ إيجابياته و سلبياته»، في التراث وتحديات العصر في الوطن العربي: الأصالة والمعاصرة؛ تأليف جماعي، ط 2، مركز دراسات الوحدة العربية، 1987، ص. 167-155؛ بهذه الصلدة، نوي نشر مقال بعنوان:

«Réévaluation critique du patrimoine arabo-islamique»: genèse, périodisations, historicités, idéologies, et perspective critique chez Mohammed ARKOUN».

14 - Mohammed ARKOUN, L'Islam, hier-demain, éd. Buchet-Chastel, 1988 (1ère 1978).



يرمي إلى تحديث الفكر الإسلامي. يبنى مشروعه هذا حول مادة علمية سماها "الإسلاميات التطبيقية" تضطلع بمهام إخضاع مظاهر وخطابات الإسلام إلى منهجيات علم المجتمع والإنسان. يتحرك الباحث في منظور علمي، يندرج في فكر معاصر "مفتوح". فاللادة العلمية (الإسلاميات التطبيقية) التي يعتمدها، يميزها عن "الإسلاميات الكلاسيكية". فيرى في هذه الأخيرة إجحافاً، سواء طبقت من طرف باحثين عرب أو مستشرقين، لأن استراتيجيتها محصورة، تحظى بدراسة "الدولة" و"الكتابة" و"الثقافة العامة" و"الإسلام الرسمي"، أي "تحالف" كل ما كتب و فكر فيه مع تهميش ما "لا يفكر فيه" أو "المستحيل التفكير فيه". ناهيك عن "المخيال الجماعي"، المعرض عنه، سواء كان دينياً أو اجتماعياً فيستثمره كمعطى مهم في اشتغال الحقول المعرفية العربية الإسلامية. ففي هذا المنظور، يطرح "الحداثة الفكرية" كشرط أولي في سبيل تحديث المجتمعات العربية الإسلامية، المسكونة بهاجس الرقي الحضاري أسوة بسؤدد ماضيهم¹⁵.

ما يلفت انتباهنا هنا، هو التمايز الذي أقامه أركون بين "الحديث القرآني" و"الحديث الإسلامي" (le fait islamique)، الواقع تحت تأثيرات دواعي المصالح العليا السلطوية (إيديولوجيات). فباسم مفهوم "التاريخية" القوي الحضور في كتابات أركون، نسائل هذا الأخير عن كيفية إمكانية الحفاظ على "الحديث القرآني الخالص"، و الأمر يقتضي أن يفهم و يترجم و يطبق (القرآن) من طرف جماعات تحكمها الظروف التاريخية، وفق اجتهاداتها و معارفها العلمية، وإن قصر أو اشتط فريق، قليلاً أو كثيراً. بهذا الصدد، نشاطر نقد باحث تونسي، أن كل "نص" وبالأحرى عندما يتفوق في خلق حيوية تاريخية، تجعل منه "نصاً تأسيسياً"، يظل منتج سياق، سواء من حيث تشكله أو معناه. ويواصل الباحث، أنه من بين "الأحداث المؤسسة"، لدين (ما)، علاوة، أو ارتكازاً على "الحديث-الكتاب"، علينا الأخذ بالاعتبار "الكلام الشفوي أو المكتوب، التجربة المؤسسة، وسياقها الاجتماعي-الثقافي، وما أفرزته من مخيال، القراءات الممكنة والواقعية، مع فاعليه المعاصرين". بعبارة أكثر وضوح، لا يسعنا إلا أن "نسقط" معاني على "الكلام المعني بالأمر"، هي منتج الثقافة، ومعارف المجتمع واللحظة التاريخية

15 - M. Arkoun, Critique de la raison islamique, éd. Maisonneuve et Larose, 1984

نظراً لجدّة الإشكاليات التي يحاول أركون أن يدخلها على الفكر الإسلامي المعاصر، وذلك بتطعيمه بمكاسب علوم الانسان و المجتمع الحديثة (الغربية)، نحيل الى تقييمات، ذات مشارب فكرية مختلفة، منها علي حرب، "أوهام الحداثة: قراءة ثانية في المشروع الأركوني"، في المتنوع و المتنوع. نقد الذات الفكرية، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1995، ص. 139-117. طه عبد الرحمن، في أصول الحوار و تجديد علم الكلام، الفصل الرابع: العقلانية الكلامية و المعاقلة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، 2000، ص. 143-158. رون، هالبر، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار. الجهود الفلسفية عند محمد أركون، ترجمة جمال شحيد، نشر الأهالي، دمشق، 2001، 2004؛ طه عبد الرحمن، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية؛ عبد الرزاق عيد، هدم الهدم: إدارة الظهور للأدب السياسي و الثقافي و التراثي، دار الطليعة، بيروت، 2009؛ سهيل الحبيب، خطاب النقد الثقافي في الفكر العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، 2009.

التي ننتسب إليها"¹⁶

4 - الإسلام: الأخلاق والسياسة

من وجهة نظر أنثروبولوجية سياسية و من أجل تمييز أفضل لتفاعلات سلطات "الدين والدولة و الدنيا"، يقترح أركون التعمق في تحليل "بنيات" و "قوى العمل" على مستوى الميدان الاجتماعي/السياسي، و ذلك بالرجوع الى مجيء "الحديث القرآني" ثم "الحديث الإسلامي". من هذه الزاوية يتصور "فاعلين" دائمين، ظلوا نشطين على ساحة التاريخ الإسلامي؛ وبتلخيص يحصرهم في: العصبيات، تجربة المدينة، نموذج المدينة، الدولة، العلماء.

فهؤلاء الفاعلين يشكلون "البنيات" و "القوى الاجتماعية"؛ ومن ثمة بلور المؤلف «نظرات و صيغ أخلاقية» يدرسها في إطار المناخ الجديد الذي خلقته "ثورات المعرفة" المعاصرة. فيبدي حرصه على إعادة احياء أخلاقي، و الحالة هذه نقدي، أسوة بالفكر الكلاسيكي المتنوع، بعدما تبين له أن "إيديولوجيا الكفاح" التي ما فتئت نشطة، بل المسيطرة حتى اليوم، قد همشته على حساب خطاب إستمولوجي. في هذا المنظور يمحور أركون نقده حول الخطابات الأخلاقية المتعلقة بعلم الدين والأدب التي تحتل الحقل الخلفي السياسي للفكر العربي السياسي. فيتبين نوعين من الخطابات كل واحد منها ينقسم إلى تيارين:

* خطاب معياري سردي

أ- تيار ديني

ب- تيار أدبي

* خطاب معياري تحليلي

أ- تيار تيولوجي

ب- تيار فلسفي¹⁷.

لا يخفي أركون تعاطفه ومفاضلته للتيار الفلسفي الذي بلور "نظرات أخلاقية"، مهمومة بمعارف علمية، في المناخ الإسلامي الكلاسيكي. فقد عمد الفلاسفة المسلمون، على رأسهم الفارابي (آراء المدينة الفاضلة)، ومسكويه (تهذيب الأخلاق) وجيله، والسجستاني (صوان الحكمة)، وابن رشد (أخلاق نيقوماك)، إلى دمج نظريات وآراء الموروث الإغريقي (أفلاطون، أرسطوطاليس، الأفلاطونية الحديثة، الخ...)، من أجل معالجة قضايا إنسانية، في منظور فلسفي، كنظرية الخلافة، والعدل، و النفس، ونظم الحكم، الخ... وهذا ما يفسر لنا اختيار أركون للعصر البويهية، الذي خول تعددية المذاهب، في مناخ متسامح، يصبو إلى "فكر حر". ومن

16 - Mohamed-Chérif Ferjani, «Les apports de Mohammed Arkoun à l'étude des faits religieux», in Etudes Maghrébines, n° 13, 2001.

17 - Mohammed Arkoun, L'Islam+: morale et politique, éd. Desclée de Brouwer, 1989.

هنا دفاعه عن تشكل "أنسنة عربية"، حمل لواءها جيل مسكويه. وعليه، إلى جانب القيم الأخلاقية لهذا التيار الفلسفي العلمي، يعير أركون اهتماماً كبيراً إلى صيغة أخلاقية أخرى، نابعة من مجتمعات بدائية أدركها الإسلام، مصداقيتها أنها احتفظت "بلحس العملي" (sens pratique). و بالتالي يزيكها أخلاقياً، نظراً لتجذرها في التاريخ العريق. يذكر المفكر أنها مجتمعات مؤسلمة (islamisées)، ذات معتقدات قديمة (الاحتفال بالمواسم، وقوى الطبيعة، وقانون الشرف، الخ..). ظلت حية، إلى جانب اعتناق الشريعة الإسلامية، فوعيه الممايز بين "الإسلام الشرعي العالم" و "الإسلام الشعبي"، ذي الثقافة غير-المكتوبة، لا يثنيه عن مناصرة هذا الأخير، المحتضن في الزوايا والطرقية، والمتجاوب بحرارة مع الروح الشعبية. ويعزي ذلك إلى بساطته، وخياله الجياش، وقدرة تعايشه مع القديم والجديد، ولو في أشكال استلابية (شيخ الطريقة وسلالته مهاجرين، الخضوع للطقوس الشعبية ومعتقداتها).

أمام شهادة أركون الحية التي تقرر "شرعية" و "مصداقية" الثقافات الشعبية، بما فيها ممارسة الإسلام (البيسط)، يبقى استجلاء ظاهرة التدهور الثقافي، مسألة مطروحة، في إطار ما أسماه "سوسيولوجيا الفشل" للفكر الإسلامي/العربي، سيما بعد ابن رشد. فالمستفيد من ضعف "السلطة المركزية" السياسية، هي هذه الثقافات الشعبية التي لم تتوفر على قدرات فكرية، كانت تحفظ موروث الثقافة المكتوبة النقدية؟ وكيف السبيل إلى تحرير العقول من "الخرافات" وأنواع "الإستعباد" بواسطة ثقافات غير مهمومة بالنظر في المعارف؟¹⁸

5 - قراءات في القرآن

من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب

هذه محاولة يسعى من خلالها أركون تطبيق بعض المنهجيات الحديثة كالعلوم الألسنية والسيماثيات والمنهجية البنيوية على النص القرآني، غاية الكشف عن البنية اللغوية، و شبكة التواصل المعنوية و الدلالية التي يقوم عليها، إلى جانب تطبيقه المنهجية التاريخية لتبيان حقيقة العلاقة القائمة بين "الوحي" والتاريخ. أما الهدف المنشود فهو الخروج من المفهوم التقليدي "للوحي"، المغلق في الأنظمة اللاهوتية، و بلورة مفاهيم أكثر موضوعية و علمية. ففي سبيل نقد الخطاب الديني، يتوسل بمصادر المعقولة والتفكير المحصلة من علوم الإنسان والمجتمع، قصد فتح فضاءات التحليل والتأويل، طبقاً لما يسميه أركون: "العقل الإستطلاعي المنبثق حديثاً".

18 - محمد أركون، "ابن رشد رائد الفكر العقلاني والإيمان المستنير"، في عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1999، ص. 21-22.

يعرب المؤلف أيضاً عن قصده تجاوز المعرفة الاستشراقية التي تحاول حرمان العقل الإسلامي من قراءة النص القرآني بطريقة حديثة، وأنه يتخطى الإطارات "الجامدة" للتفسير القديمة. في هذا المنظور يتصور ثلاث مقاربات، يجمع بينها: معالجة لسانية تعالج النص بكامله، على سبيل نسق علاقات داخلية، وفق التحليل البنيوي. ثم مقارنة أنثروبولوجية تتعرف/تكشف على لغة "ميثية" (قصصية) للنص القرآني، حيث تقاس حقيقته بمدى ملاءمته وفعالته و تأثيره في الوعي البشري، بطريقة لا سابق لها. ثم مقارنة التفسير التراثي من منظور فينمونولوجي و إبستمولوجي، كالحظات تفسير شاهدة على ظروف تاريخية و مذهبية. وعموماً يرى أركون أن التفسير الكلاسيكي هو فكر أنجز بشكل "جوهري/ماهوي" (essentialiste) تأثر بالفكر الإغريقي حيث صارت لغة القرآن (جامدة) في استدالاتها الشكلية. وعليه يهيب باكتشاف المقاصد الحية للقدرة الإلهية التي من شأنها أن تحرك الفكر الإسلامي المعاصر. لا على أساس أنه وثيقة "أدبية" أو "تاريخية"، بل التأمل في كيفية تعبيره كمصدر تدفق كوني جديد.¹⁹

6 - قضايا في نقد العقل الديني

هذه دراسات ذات طبيعة إبستمولوجية تجهد إلى التواصل مع الجمهور الإسلامي العريض. فأركون واع بضرورة تفكيك التصورات و العقائد "القديمة"، الراسخة في العقول من أجل بناء أو إعادة بناء معرفة صحيحة على أنقاضها. أي معرفة مسلحة ببحوث العلوم الإنسانية الحديثة. ففي هذا الصدد، ينتقد المنهجية الإستشراقية الكلاسيكية من خلال أحد رموزها (كلود كاهين)، و يدعو إلى تفكيك الخطاب التقليدي، والخطاب الإستشراقي إزاء التراث العربي-الإسلامي، بالسواء. كما يتناول بالنقد جملة من القضايا الأساسية: الأصولية وادعاءاتها لتأسيس "المطلق"، العولة وإرادة الهيمنة، التسامح، وصراع العرب-المسلمين مع الغرب،²⁰ و أخيراً يسطر برنامجاً شاملاً قصد إعادة تقييم "علمي"

19 - Mohammed Arkoun, Lectures du Coran, Les éditions de la Méditerranée (2 ème), Tunis, 1991.

محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة و تعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2001. نظراً لطبيعة النص الديني، القدسي، يركز أركون قراءته حول «التخييل» و البنية «السردية و القصصية»، للنص القرآني. بدون شك، يثير المؤلف جملة من الإشكاليات، كمسألة انتقال النص القرآني من «الشفوي» إلى النص «المكتوب»، و ظاهرة «الوحي»، و استنباطه، كشرية «الهيئة»، و الاحتكام له «بعقلانية» «معاصرة» أو العاطفة الروحية، الخ.. لكن الطريقة التفكيكية الأركونية في مقارنة النص القدسي (القرآن)، و المرتكزة على مفاهيم ما بعد-حداثة (أعمال فوكو و دولوز و ليفني ستراوي و دريدا، و آخرين)، «تفضي إلى القضاء على المتعالي و الذات» هذه إحدى النتائج التي توصلت إليها الدراسة النقدية للمستشرق الهولندي، رون أليار: العقل الإسلامي أمام عصر الأنوار في الغرب. الجهود الفلسفية عند محمد أركون، ترجمة جمال شحيد، الأهالي للطباعة و النشر و التوزيع، دمشق ط 1، 2001..

20 - أنظر محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني. كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة و تعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 1998.



للتراث العربي-الإسلامي، في سبيل بعث نهضة جديدة ومعاصرة:

- أ - مرحلة الحدث القرآني و البدايات التكوينية (1-150هـ/ 622-767م)
 ب- مرحلة العقل الكلاسيكي (150-450هـ/ 767-1058م)
 ج- مرحلة سكولاستيكية (التقليد و التكرار)
 ح- مرحلة بدايات النهضة الحديثة (19ق حتى سنوات 60/50 من 20 ق)
 خ- مرحلة القومية العربية: الثورة الناصرية و امتداداتها (1952-1970م)
 د- مرحلة "الثورة الإسلامية": الأصولية (1970 إلى يومنا هذا)²¹

7- مقاصد أنسننة جديدة للفكر الإسلامي المعاصر

- الأنسننة والإسلام

أمام قطيعات تاريخية تسير القهقري في حياة المجتمعات العربية-الإسلامية، و إحياء لأطروحاته "الأنسننة العربية"، التي دافع عنها في الستينات، ثم حديثاً "معارك من أجل الأنسننة في السياقات الإسلامية"، يواصل أركون نقاشات عديدة ملحة وراهنة حول ضمور الظروف التاريخية والفكرية والثقافية التي ولدت فكراً وممارسات أخلاقية متعددة المراجع في المناخ الإسلامي حتى 13ق.م. بعد هذه القطيعة، يتوقف المؤلف مطولاً على المفارقات الكبيرة لهذا المسار، عكسا للتطور الأوربي: لماذا نجم عن الكفاحات التحريرية ضد الاستعمار خيبات أمل مطردة و إحباطات إجتماعية وإقتصادية وفكرية، بل حتى حروب أهلية مأسوية؟ سيما أن هذه الأخيرة وقعت باسم الإسلام. وإزاء تاريخ فضاء متوسطي، يقدر أركون أنه لم يكتب بعد، ولهذا السبب، ينخرط في خدمة تيار أنسي، يضطلع بالوروث "الوضعي" للثقافات ومحسناً بقضايا العدالة وحقوق الإنسان ما فتئت شعوب عديدة محرومة منها.

وتشخيصاً للأسباب التي ما فتئت تحول دون إرساء ثقافة متفتحة تخدم قيماً "إنسانية"، وسعياً لبناء مجتمعات تقوم على "التعددية"، تتهم تحليلات أركون نوعية الثقافة السائدة في السياقات الإسلامية: فهي تمجد "الشخصية الوطنية"، و "الاستثناء القومي"، أو "الأصالة"، أو "الخصوصية"، أو "الهوية"، أو "الاختلاف"، عن طريق البرامج التعليمية والخطابات المطلقة. فتأكيد "الذات"، بل تضخيمها يؤدي إلى إقصاء الآخرين.

وإنفاذاً لهذه المواقف الإيديولوجية التي أدى بها "التطرف" حتى "التجني على نفسها" (ظاهرة العنف المسلح)، يقترح أركون فتح "فضاءات لمعقولية وفهم"

جديدين، تتمحورها "حقوق الإنسان". وذلك بالتوسل بعلوم المجتمع والإنسان، وعلى رأسها الأنثروبولوجيا، التي تساعد على تعقل ظواهر المجتمع (الدين: الخطاب النبوي، المقدس، الطقوس، النجاة، الأمل). أي المزاوجة بين المستوى المعرفي والمستوى التأويلي غاية بناء "لاهوت"، يشكل آفاقاً "إنسانية"، يتجاوز الموروث الضيق.

ومع التسليم بأن هبوب رياح العولمة اجتاحت الحدود الوطنية، حاملة في طياتها معايير أكثر مجانسة للبشرية (ثقافة ديمقراطية، مواصلات، معلوماتية، فضائيات)، وزعتها قليلاً أو كثيراً، لصالح قيم إنسانية، أضحت غنية عن التعريف (حقوق الإنسان، والمرأة والطفل، والمعتقد)، نحشى أن حظوظ الرسالة الإنسانية الأركونية، ستظل محدودة في السياقات الإسلامية. فعلاوة على أن "البرنامج العلمي الأركوني". المشروط بتمثل علوم الإنسان والمجتمع، المتجلية في آخر استكشافاتها، هو صارم، وبالتالي صعب التحقيق، نظراً لحجمه و نوعيته، و متطلباته الممتدة في الزمن، نقول الرسالة الإنسانية الأركونية ستبقى رهينة الإرادات السياسية العربية-الإسلامية، بل رهينة استعدادات عقليات هذه المجتمعات. فكيف القفز على "خصوصيات" هذه المجتمعات، وهي لازالت مطبوعة بسلوكات "قبلية وعشائرية وإيمانية"؟ وكيف يتسنى لها الإنخراط في آفاق كونية، مثل إفراز مجتمع مدني وهي في جلها لم ترس، أو تستكمل بعد معالمها الوطنية أو القطرية، كما توشي به بعض الموضوعات المطروقة؟²² سيما أن أركون نفسه يطالب بكتابة أو إعادة كتابة تاريخ حوض البحر المتوسط، واستفزازات الدول المستعمرة سابقاً لم تكف حتى اليوم.²³

رابعاً: الإختيارات المنهجية، الوحدة و الإختلاف

مع أن مفكرينا ينطلقان من نفس الإشكالية التي تتمثل في نقد التراث وربطه بقضايا العصر الراهن، وذلك انطلاقاً من "مكان العقل"، إلا أننا نلاحظ بعض الاختلافات بينهما، سواء في الرؤى أو في مناهج التطبيق. في هذا الإطار يمكن القول بأن الجابري كرس معظم مؤلفاته للدراسات التراثية بمختلف أشكالها الثقافية والفكرية والفلسفية والحضارية؛ ثم مفصلها بالمعاصرة. وقد جعل مركز اهتمامه عصر التدوين (القرن الثامن الميلادي)، إلى النهضة العربية الحديثة حيث درس خطاباتها. مع نقله للعقل العربي الرباعي، إضافة إلى دراساته الهادفة

2B - على سبيل التوضيح، أنظر، كتابات المنظر الجزائري، أحمد بن نعمان: سمات الشخصية الجزائرية (1988)؛ الهوية الوطنية (لحقائق والمغالطات) (1996)؛ هل نحن أمة؟ (1989)؛ هندي هي الثقافة (1996).

23 - على إثر محاولة المجلس الدستوري الفرنسي إصدار قانون 23/02/2005، الذي يثني على "الدور الإيجابي" لفرنسا في المستعمرات السابقة، خصوصاً بشمال إفريقيا، ثارت حفيظة و استياء بعض البلدان المعنية بالأمر كالجائر والمستعمرات الفرنسية سابقاً.

إلى إعادة بناء الفكر العربي المعاصر. وبالتالي نجد أنفسنا أمام مشروع طموح، يريد أن يغطي حقولاً عربية إسلامية واسعة، مع الحرص على وحدة في الرؤية والهدف. فمن خلال تحقيقاته التاريخية يهدف مشروعه اقتناص العناصر الحية العربية الإسلامية، بالخصوص العقلانية، قصد إعادة استثمارها في بناء فكر جديد يواكب المعاصرة ولو تطلب الأمر "القطيعة" مع بعض أشكال الماضي²⁴. في هذا الصدد، تحكم طريقة تفسير الجابري للماضي - عملية الفهم والتفهم والإفهام - أي المستوى الإستيمولوجي (الواعي). ويتخذ منه موقفاً تاريخياً نقدياً. فيرتبه في منظور التاريخ قصد تحطيه بحكم حركة التقدم. إنه يؤمن بطريقة التفكير "المعرفية" العقلانية والتحريرية التي ما يسعها إلا أن تفضي إلى الانحراط في "الحدثة" بمختلف أشكالها: السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية الخ... ويكون من مزاياها تفادي الاستلاب الغربي. ففي إعطائه الأولوية - للجانب الإستيمولوجي - العقلاني "النزيه" الذي يمارس من داخل الثقافة العربية الإسلامية وعليها بعملية النقد والمراجعة والمواجهة، يرى أن هذا من شأنه أن يضمن استقلاليتها، ويتأتى له معالجة القضايا العربية بدون تقوقع، كمعالجة مشكل "الهوية" العويص، أي العلاقة مع "الأخر" تصبح طبيعية. وذلك عن طريق الحوار النقدي.

وبالمقابل، يصنف أركون مثقفاً أكثر "تدميراً" (subversif) سواء في رؤيته وتصورات أو في منهجياته التفكيكية وتطبيقاته النقدية. يهدف مشروعه الجري إلى محاولة تجديد الفكر الإسلامي، ويجعل انطلاقة من ميدان علمي اعتمده، يطلق عليه اسم "الإسلاميات المطبقة". يعني تمثل وهضم العلوم الانسانية والاجتماعية الحديثة وتطبيقها على الحقول العربية الإسلامية. يرتكز في منطلقاته على حق ممارسة النقد والاجتهاد في الظاهرة الدينية والخطابات الإسلامية، وفق روح الإسلام التي تحث على البحث، مع الاستفادة من منهج التاريخ المقارن للأديان؛ وذلك بتموضعه في منظور علمي "متفتح" على الفكر الحديث. ينطلق تدخله في الحقل الإسلامي بإعادة النظر في منهجيات: "الإسلاميات الكلاسيكية" (خطاب الغرب حول الإسلام)، وما يعييه عليها هو أنها ركزت في دراستها على "الدولة" و"الكتابة" و"الثقافة العلمية" و"الدين الرسمي" على حساب أشكال أخرى من التفكير والتعبير في حياة المجتمعات الإسلامية. في هذا الاتجاه ينتقد منهجيات "العلم الوضعي" الذي غالى وتشطط في ملكة "العقل" والأحداث التاريخية، مهملاً الجانب الروحاني للإنسانية. وفي سبيل

24- بات معروفاً أن الجابري يدعو إلى الاهتمام بالوروث العقلاني، بالخصوص الرشدي، وبالتالي الإستغناء عن الموروث "العرفاني" اللا عقلاني.

تحديث المجتمعات العربية الإسلامية، يشترط إدخال "حدثة فكرية" تلحق تراثها وتؤهلها صناعة حضارة مزدهرة على غرار "العصر الذهبي". من جهة أخرى، تأخذ "الحدثة الفكرية" على عاتقها مهمة إعادة قراءة وإعادة كتابة تاريخ المجتمعات الإسلامية وإنتاج معرفة جديدة تستجيب لمتطلبات وحاجات الواقع العربي الراهن.

خاتمة وإستنتاجات

في عرضنا هذا حاولنا إظهار التزام المفكرين في عملية تحديث المجتمعات العربية الإسلامية عامة، وتجديد الفكر العربي بصفة خاصة. فمن خلال منتجاتها البحثية الغزيرة، يجتهدان في تحديد معايير جديدة، بغية إنشاء "عقل عربي إسلامي" يتوافق مع أنساق وأنظمة الفكر الحديث. فما يجرهما هو روح نقدية، تخدم أغراض معرفية، وفي سبيل هذا يعملان على معالجة الدراسات النقدية بمنهج فهم وتفهم وتفهم، تنطلق من داخل الثقافة العربية (بالخصوص الجابري)، وتحصر كذلك على تبيئة مفاهيم إجرائية "أجنبية". وما لا يتفق معه أركون، هو استمرار التعامل مع التراث حسب أهداف مغرضة و إيديولوجية، رغم أن المرحلة الوطنية - الإيديولوجية - قد مرت، مما يترتب عنه إجحاف البحث العلمي ومخاتلة "الحقيقة". فهو يرفض هذا النمط في التعامل مع التراث الذي يكرس خطاب "التثريث" للفكر والمجتمع. بالفعل، يدعو أركون إلى إدخال وتأسيس "حدثة فكرية" تحذوها روح النقد العلمية، وهو واع بمشقة هذه المهمة التي تتطلب نفساً طويلاً، صراحة مع النفس، لكنها ضرورية، تكون من نتائجه تحديث مفاهيم وحقول معرفية عربية، وعلى رأسها "الثقافة العربية" حتى تصبح وسيلة علمية في الإنتاج الفكري الحديث، منطلقها التراث وغايتها تنمية الواقع العربي.

أما الجابري، فبعد تحليله الخطابات العربية المعاصرة، يستنتج أنه رغم المكتسبات التي حققتها النهضة العربية الحديثة، ما يزال العمل ناقصاً ما لم يتم نقد "وسيلة الإنتاج والتفكير نفسها" ألا وهي "العقل العربي". فمشروعه "نقد العقل العربي" جريء من ناحية تفكيك أنظمة الثقافة العربية والدعاوي المدافع عنها. فمن مزاياه أنه وضع لبنة فتحت مجال حقل معرفي عربي كان مهملاً لعهد قريب. بدون شك، مفهوم ومضمون الإيديولوجي، يتلف من الجابري إلى أركون، وذلك انطلاقاً من توصيفهما له في التراث العربي الإسلامي الكلاسيكي، ثم الأشكال المختلفة التي تبلورت مع تحريك النهضة العربية الحديثة وما بعدها. فالقراءة النقدية التي طبقها الجابري على التراث الفلسفي العربي الإسلامي

خصوصاً، أسفرت عن تناقضات إيديولوجية ومعرفية "أضمرت" العقلانية العربية، وأدت في آخر التحليل إلى تأسيس أزمة في الثقافة العربية الإسلامية. أما في الفترة الحديثة والمعاصرة، فيلاحظ أن الحضور الإيديولوجي قد نشط مع انطلاق النهضة العربية الحديثة، بمعنى هيمنة أسلوب العمل الواقعي-البراغماتي على حساب تحليل الواقع العربي (النهضة العربية)، ثم امتداداتها في خطابات أخرى (20 ق).

وبالعكس، يطنب أركون في تثنمين العهد الكلاسيكي العربي الإسلامي (خصوصاً القرنين التاسع و العاشر)، حيث يرى فيه تعددية مذهبية وتيارات فكرية مختلفة وعقائد متباينة. فعوض التناقضات، يرى أن هذه التعددية ولدت توترات تربوية أثرت في الفكر العربي الكلاسيكي، إنتاجاً ونضجاً عقلياً. وطالما نشطت هذه التيارات الفكرية في جو من التحاور والمواجهات، حظي الفكر العربي بتوازن إيديولوجي. بينما يتأسف لتسلط إيديولوجيات رسمية قاهرة، أياً كانت، سيما إذا جرت على حساب أقليات. كما يظل هاجس أركون الأكبر، هو جمود المسلمين المعاصرين على تاريخهم، سواء انتصاراً لمذاهب دون أخرى، أو استغلالاً لمواقف نضالية، بالخصوص منذ مواجهة الغزو الغربي (بداية القرن 19). ففي هذا الاتجاه، يدين أركون توظيف التراث العربي الإسلامي لأهداف مغرضة، رغم تغير الظروف السياسية- الاجتماعية. من هنا يقصد تكريس "إيديولوجيات الكفاح" من طرف الأنظمة العربية كأسلوب عمل، ضرب بعرض الحائط البناء المعرفي. فعلى أساس توصيف الأشكال الإيديولوجية التي علققت بالتاريخ والفكر العربيين، منذ الفترة الكلاسيكية إلى غاية الفترة المعاصرة، يجتهد كل من الجابري و أركون على تدشين مرحلة نقدية، نوعية، معرفية. وهذا ما يفسر مشروعيهما الفكريين، المنضويين تحت شعار نقد العقل العربي (الجابري) والإسلامي (أركون) غاية الانتقال من الإيديولوجي إلى الإيستيمولوجي.

المراجع

1. محمد عابد الجابري (2006)، نحن و التراث : قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مركز دراسات الوحدة العربية، (طبعة مزيدة و منقحة عن ط 1، 1980).
2. محمد عابد الجابري (1982)، الخطاب العربي المعاصر. دراسة تحليلية نقدية، دار الطليعة، بيروت.
3. محمد عابد الجابري (1984)، نقداً للعقل العربي: 1 - تكوين العقل العربي، دار الطليعة، بيروت، ط 1.
4. محمد عابد الجابري (1986)، نقداً للعقل العربي: بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
5. محمد عابد الجابري (1991)، العقل السياسي العربي: محدداته و تجلياته، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط 2.
6. محمد عابد الجابري (1994)، مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 4.
7. محمد عابد الجابري (1994)، المسألة الثقافية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
8. محمد عابد الجابري (2001)، العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
9. محمد أركون (1998)، قضايا في نقد العقل الديني. كيف نفهم الإسلام اليوم ؟ ترجمة و تعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت.
10. محمد أركون (1999)، "ابن رشد رائد الفكر العقلاني و الإيمان المستنير"، في عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت.
11. محمد أركون (2001)، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة و تعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت.
12. رون ألبار (2001): العقل الإسلامي أمام عصر الأنوار في الغرب. الجهود الفلسفية عند محمد أركون، ترجمة جمال شحيد، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق ط 1.



علاقة العلوم الاجتماعية بالفلسفة

د/ علي زيكي
جامعة الجزائر (2)

ملخص

يتضح من خلال هذا البحث بأن الملاحظ لحال العلوم الاجتماعية المعاصرة يقابل بوضعية منهجية معرفية متناقضة:

أولاً: إصرار هذه العلوم على التبرؤ من حيرة التساؤل الفلسفي المقلق، مع تنكرها لمبادئها الميتافيزيقية الراسخة وما قد يستولد ذلك من نسج لأنساق معرفية شاذة.

ثانياً: تعنت هذه العلوم على استيراد منهجية العلوم الدقيقة القائمة على قياس وتكميم وتقنين كل ظواهر الكون وإقحامها في المجال الإنساني المجتمعي المتمرد أصلاً عن كل تكميم.

ثالثاً: إن تشييء الظواهر الإنسانية - المجتمعية وإخراج النتائج الحاصلة منها في لباس الدوال الرياضية الصارمة قد يقول الشيء الكثير عن الإنسان ولكنه لا يقول شيئاً عن حقيقته وجوهره.

رابعاً: إن التفتن في تطبيق منهجية العلوم الدقيقة على الظواهر الإنسانية يؤدي كما يقول فيبير إلى حصاد وافر التبن ولكنه قليل الحب.

والحل لهذه الوضعية المتناقضة يكون بعودة العلوم الاجتماعية إلى حضانة الفلسفة تغذيها بأسئلتها وتدعمها بمنهجياتها.

الكلمات الدالة: العلوم الاجتماعية، التساؤل الفلسفي، المنهجية، التكميم.

مقدمة

إن الهدف من هذه الدراسة الأولية هو معالجة العلاقة القائمة بين العلوم الاجتماعية والفلسفة؛ والتي هي علاقة متميزة وحميمية كما ستوضح تباعاً.

فإذا كانت الفلسفة قد باتت تشكل ألفا وأوميغا ¹ Alpha و Omega أسس العلوم الإنسانية بأكملها، فإن معارف العلوم الاجتماعية تظل أشد التصاقاً بالفلسفة من غيرها من المعارف الأخرى. لذا فإن العلاقة بين العلوم الاجتماعية والفلسفة تظل علاقة عضوية وجدلية من حيث أن مواضيع بحث هذه العلوم هي مواضيع فلسفية أولاً وأخيراً، وإن تصنعت هذه العلوم نوعاً من الجفاء والعداء للفلسفة توددًا للعلوم الدقيقة وتقرباً منها منهجاً ولغةً ذهنية.

1 - J. Piaget+: Epistémologie des sciences de l'Homme. Gall. 1977