



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة مولود معمري - تيزي وزو



كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم: العلوم الاجتماعية

فرع: الفلسفة

موضوع الرسالة

الخطاب السياسي العربي المعاصر " الجابري أنموذجا "

. دراسة تحليلية نقدية .

أطروحة مقدمة لتيل شهادة الدكتوراه الطور الثالث في الفلسفة

تخصص : فلسفة تطبيقية

إشراف /

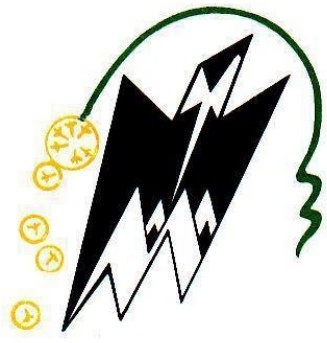
د / نادية بوجلال

إعداد الطالب /

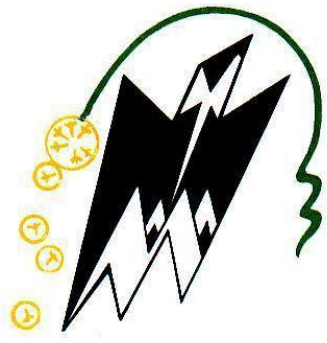
عز الدين رمول

لجنة المناقشة

الصفة	الهيئة الجامعية	الرتبة العلمية	أعضاء اللجنة
رئيسا	جامعة مولود معمري تيزي وزو	أستاذ محاضر - أ -	سمير حسنة
مشرفا ومقررا	جامعة الجزائر 2	أستاذ محاضر - أ -	نادية بوجلال
مناقشا	جامعة مولود معمري تيزي وزو	أستاذ محاضر - أ -	جميلة بسو
مناقشا	جامعة مولود معمري تيزي وزو	أستاذ محاضر - أ -	أحمد باجي
مناقشا	جامعة 8 ناي 1945 قالمه	أستاذ محاضر - أ -	عبد الحليم بلوهم
مناقشا	جامعة 20 أوت 1955 سكيكدة	أستاذ محاضر - أ -	الطاهر الصافي



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة مولود معمري - تيزي وزو



كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم العلوم الاجتماعية
فرع الفلسفة

موضوع الرسالة

الخطاب السياسي العربي المعاصر " الجابري أنموذجا "
. دراسة تحليلية نقدية .

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه الطور الثالث في الفلسفة
تخصص : فلسفة تطبيقية

إشراف /

د . نادية بوجلال

إعداد الطالب /

عزالدين رمول

السنة الجامعية : 2021 . 2022 م

الإهداء

إلى روحك الطاهرة **أبي العزيز**

إلى رياحين روحي **أمي** التي حملتني وهنا على وهن دام ظلك

إلى **زوجتي** العزيزة التي تحملت ضجيج سهراتي الليلية

إلى فلذة كبدي . **علاء الدين** . الذي قاسمني عبء سفرياتك الفكرية

شكر و عرفان

إلى كل تلك الشموع التي أنارت دربي في الوصول إلى هذا المبتغى العلمي
إلى الدكتورة **نادية بوجلال** . كلي امتنان و عرفان أستاذتي الفاضلة بما تفضلت به علي من
ملاحظات وتوجيهات، ومرافقتك لي المستمرة طيلة إعداد هذا المنجز العلمي.
إلى كل أساتذة كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة مولود معمري . تيزي وزو . بدءا
من عميدها ، الأستاذ الدكتور بوطابة فريد إلى نائب العميد الأستاذ الدكتور إيكوفان شفيق،
إلى رئيس قسم العلوم الاجتماعية قريمس مسعود، إلى رئيس اللجنة العلمية الدكتور باجي
أحمد ، إلى الدكتور يونس حشلاف، شكرا لكم جميعا أستاذتي الأفاضل على كل التسهيلات
التي قدمتموها لي لأجل إنجاز هذا العمل في وقته المحدد.
إلى أستاذتي الأفاضل الذين تشرفت بإثرائهم المنهجي والفكري لعملي هذا.
إليكم جميعا سعادة الدكاترة شكر خاص معطر بأريج الحروف وعطر العبارات.

عزالدين رمول

المقدمة

يعدّ الخطاب السياسي العربي واحداً من أهم أنواع الخطابات العربية ، هذه الخطابات التي أدت إليها إشكالات رئيسة ثلاث : إشكالية الألوهية والوجود الإنساني - إشكالية المناهج والقراءة - إشكالية النهضة، وتعدّ هذه الإشكالية الأخيرة ، الإشكالية التي غرف منها الخطاب السياسي المعاصر موضوعاته بمختلف توجهاته ، والتي كانت السبب الرئيس وراء ظهور ذلك السؤال الكبير والمحوري الذي طرحه "شكيب أرسلان" (1869-1946 م) إثر حملة " نابليون بونابرت " على مصر عام (1798-1801م) والذي اعتبر وقتها سؤال النهضة ، ألا وهو : لماذا تأخر المسلمون ؟ ولماذا تقدم غيرهم ؟ من هاهنا جاءت أهمية الخطاب السياسي العربي المعاصر أ لما له من علاقة براهن الأمة على مستويات ثلاثة : على مستوى ما تشهده الأمة العربية اليوم من تحلّف سياسي حال دون انتقالها من مستوى أنظمة حكم سياسية (سلط) إلى مستوى الدولة بمفهومها الحدائثي على غرار الدولة في العالم الغربي ، أو على مستوى ما تشهده من خلافات فكرية وتنظيرات أثقلت كاهلها وأدخلتها في دوامة صراعات هامشية أبعدها عن مشكلاتها السياسية الحقيقية ، خلافات باتت تنذر بتفكك الدولة القطرية الواحدة في الوقت الذي تشهد فيه الدولة العربية انسجاماً وتلاحماً كبيراً بين مواطنيها ، أو على مستوى ما تعيشه اليوم الأمة العربية الإسلامية من تشتت وتمزق وحروب وصل إلى حد تقسيم الدولة الأم إلى طوائف وأقليات ، وذلك خلافاً لما يشهده العالم الغربي من اتحاد بين دوله سياسياً واقتصادياً (الاتحاد الأوروبي).

من بين المفكرين العرب المعاصرين الذين وقفوا عند هذا الوضع السياسي العربي المأزوم وحالوا تفسيره ، محمد عابد الجابري ، الذي أرجع المشكلة برمتها إلى الصورة التي يشتغل بها العقل السياسي العربي ، وذلك منذ بداية الدعوة المحمدية وصولاً إلى زمننا الراهن ، وهنا تجد إشكالياتنا التالية مبررات طرحها : كيف تمثل العقل السياسي العربي في خطاب الجابري من خلال قراءته للموروث التاريخي الحضاري للأمة العربية الإسلامية على امتداداته التاريخية ، وذلك منذ بداية دعوة الرسول محمد (ص) إلى غاية لحظتها الراهنة ؟ كيف يمكن

النظر إلى الخصوصيات التي أفضت إليها قراءة الجابري للعقل السياسي العربي في هذا المسح الكرونولوجي ، هل هي بناءات ستاتيكية حاکمة للعقل السياسي العربي تتجاوز منطق التطور التاريخي أم أنها مجرد خصوصيات أوجدها راهن تاريخي معين، وبالتالي فهي خصوصيات متخلّقة في التاريخ تخضع لمنطق التطور والتغير؟ هل استطاع الخطاب السياسي العربي المعاصر . خطاب الجابري بالتحديد باعتباره أنموذجنا . أن يفكك مفاصل الأزمة السياسية في عالمنا العربي واستحق بذلك أن يكون خطابا إستيمولوجيا (علميا) أم أنه كان مجرد خطاب إيديولوجي دوغمائي يكرس واقعا مأزوما ومن ثمة كانت الضرورة إلى تجديده والحديث عن خطاب الما بعد . خطاب ما بعد مشاريع النهضة - وذلك بما يقتضيه راهن الأمة من متغيرات وتطورات سيما في ظل تراجعها الحضاري اليوم ؟

هذه الإشكاليات المتناسلة عن بعضها البعض ترتبط أفقيا بخيط ناظم لمشكلات جزئية ذات تسلسل منطقي ، وترتبط عموديا بمضامين معرفية تجيب عن تلك الإشكاليات بتفرعات مشكلاتها تمّ توزيعها على فصول خمسة ترتبط فيما بينها ترابطا منطقيا ، بحيث كل فصل يقود إلى الفصل الذي يليه ، حيث جاء **الفصل الأول** مدخلا للخطاب تضمن مبحثين ، المبحث الأول جاء في مفهومية الخطاب مرجعا على مفهوميته في الثقافة الغربية والثقافة العربية ، وكذا هوية الخطاب العربي ، والمبحث الثاني عرضنا فيه أنواع الخطاب بداية من الخطاب النهضوي وصولا إلى الخطاب السياسي، مروراً بالخطاب القومي والفلسفي .

ولما كان الحديث عن الخطاب السياسي يقود بالضرورة للحديث عن العقل الذي ينتجه ، جاء **الفصل الثاني** في العقل السياسي العربي ليتضمن هو الآخر مبحثين، مبحثه الأول اختص بمفهومية العقل السياسي وأهميته دراسته، حيث تم إدراج تحته عنصرتين، الأولى في مفهومية العقل السياسي العربي، والثاني جاء في أهمية دراسة العقل السياسي العربي ، بينما المبحث الثاني خصص لقراءة استعراضية لما تضمنه كتاب " العقل السياسي العربي " من أفكار لصاحبة " محمد عابد الجابري " على اعتبار أنه موضوع اشتغالنا. لكن ولما كان موضوع التراث موضوعا مركزيا في الخطاب السياسي العربي المعاصر ، ولما كان الحديث عن العقل السياسي يقود بالضرورة " الجابرية "

للتحديث هن مصادر تكوين هذا العقل ، جاء **الفصل الثالث** في تحليلات العقل السياسي العربي من خلال التراث كموضوع للعقل السياسي كانت حملته أربعة عناصر أساسية ، مفهومية التراث ، ماهية التراث ، ثم مصادره وأنواعه ، في حين المبحث الثاني وقف عند الخطاب السياسي العربي عند " الجابري " ، وفيه تم التطرق إلى مصادر الخطاب السياسي " الجابري " ومراحله ، ثم خصوصية الخطاب السياسي العربي بصفة عامة انطلاقاً مما تم الوقوف عليه من خلال " الجابري " .

ولما كانت دراستنا للخطاب تهدف للوقوف على مكان قوته وضعفه جاء **فصلنا الرابع** في مساءلة نقدية الخطاب السياسي " الجابري " ، وذلك من خلال مبحثين أساسيين ، الأول في إستمولوجية الخطاب " الجابري " عرّفنا فيه بمفهوم إستمولوجية الخطاب وخصوصيته، ثم مكان قوة الخطاب السياسي " الجابري " من خلال إبراز طابعه الإستمولوجي، المبحث الثاني جاء في إيديولوجية الخطاب " الجابري" ، قمنا فيه هو الآخر بما قمنا به في المبحث الأول، إذ عرّفنا بمفهوم إيديولوجية الخطاب وخصوصيته، ثم الوقوف على بعض مأخذ هذا الخطاب من خلال إبراز طابعه الإيديولوجي . ولما كانت كل مساءلة وهي تستعرض مكان القوة والضعف تنتهي بالضرورة إلى رؤية ، حطت بنا دراستنا هذه عند **الفصل الخامس** والأخير إذ جاء في دعوتنا إلى ضرورة تجديد الخطاب السياسي ، أو ما أسميناه بـ " خطاب الزمن السياسي الراهن " أو خطاب ما بعد المشاريع النهضوية المعاصرة ، كخطاب بديل ، مبحثه الأول خصصناه لخطاب الزمن السياسي الراهن، تطرقنا فيه إلى المفهوم والخصائص ، في حين وقفنا في المبحث الثاني عند رهانات خطاب الزمن السياسي الراهن، متخذين من موضوع المواطنة، والهوية، والعيش المشترك، والديمقراطية التوافقية كرهانات حقيقية يراهن عليها خطاب الزمن الراهن موضوعاً ومعالجة.

دواعي اختيار الموضوع

إن اختيار أي موضوع في أية دراسة كانت إلا وتكون وراء اختياره أسباب، بعضها يتعلق بالبحث ذاته، وبعضها الآخر يتعلق بالباحث، وهو ما يعني أن أسباب اختيار الموضوع يتقاطع فيه في العادة ما هو موضوعي مع ما هو ذاتي، فما هذه الأسباب بنوعيتها . الموضوعية والذاتية . التي كانت وراء اختيار موضوعنا هذا؟

أ- **الأسباب الموضوعية** : تتمثل هذه الأسباب الموضوعية في أهمية الخطاب السياسي في إصلاح واقع الأمة الراهن، قد يكون تحرير الفكر أمرا لا بد منه لأية حركة تقدمية كما اعتقد أحد رواد الحركة الإصلاحية " محمد عبده " (1849- 1905م) وعميد الأدب العربي " طه حسين " (1889- 1973م)، كما قد يكون تحرير المجتمع هو ما يمكن الاشتغال عليه لأية نهضة فكرية وعلمية كما اعتقد " قاسم أمين " وغيره من المفكرين الذين تعددت زواياهم واختلفت رؤاهم ، لكن لا يمكن لأي خطاب من هذه الخطابات أن ينوب مناب التحرر السياسي، إما من الدولة السلطانية التقليدية التي ورثها التراث أو من الاستعمار الذي جثم على صدر الأمة العربية بدءا من القرن 19م، أو من الدولة العلمانية التي أرادت بعض النخب أن تقدمها كنموذج ، يضاف إلى كل هذا أن أزمة العالم العربي الإسلامي منذ الفتنة الكبرى إلى يومنا هذا هي أزمة سياسية بامتياز.

أهمية طروحات الجابري المعرفية والسياسية لما اتسمت به من تجديد وتأصيل وما توفرت عليه بقسط كبير من موضوعية مع درايته واطلاعه الواسع بالتراث العربي الإسلامي وامتلاكه للأدوات المنهجية القادرة على تفكيك التراث وإعادة بنائه. إنه "أحد مفكري العالم العربي الإسلامي الأكثر أهمية في نهاية القرن 20 وبداية القرن 21، إنه المفكر و المنظر المغربي " محمد عابد الجابري " ، حيث استطاع برسائله الثقافية والسياسية أن يؤثر في تطور و قراءة حديثة للموروث الإسلامي في العالم العربي الإسلامي ، وأن يصبح بذلك موضوع اهتمام علماء المسلمين وغير المسلمين، نشطاء اجتماعيين ولائكيين تناولوا مشروعه الثقافي وأثره في علماء العالم العربي

المقدمة

الإسلامي . وتحليله للفكر العربي منذ 1970، تحليل فتح الباب للمبادرات للحراك العربي ولازال تحديا سياسيا للسياسات العربية الراهنة¹

إن اختيارنا للجابري وطروحاته كنموذج لم يكن اختيارا اعتباطيا، فالجابري يعد أشهر المفكرين العرب وأكثرهم تأثيرا على الأقل خلال الخمسين (50) سنة الأخيرة، إذ يعد المفكر في الوقت الراهن الذي تمّ على أكتافه تأسيس مدرسة علمية كبيرة في عهد محمد الخامس تولى أمر تنشيطها بعض تلاميذه على غرار " سالم يفوت " "محمد وقيدي"، "محمد المصباحي"، "عبد المجيد الصغير"، "السعيد بن سعيد العلوي"، حيث شكل هؤلاء مدرسة حقيقية لإعادة قراءة التراث العربي الإسلامي وفقا للمنهجيات الحديثة.

أهمية الفكر السياسي تاريخيا في تحريك إرادة الشعوب والأمم وتوجيهها نحو ما هو أفضل سيّما بالنظر إلى واقع الأمة العربية المأزوم سياسيا والإيمان في المقابل بأن التغيير والإصلاح ومن ثمّ نهضة الأمة لا يتأتى بمنأى عن آليات الفكر السياسي، كون تشخيص أزمة الأمة على امتدادها التاريخي يكشف عن حضور العامل السياسي القوي في أزمتها الراهنة، من هاهنا جاءت دواعي اختيار موضوعنا هذا.

سهولة أسلوب الجابري ووضوح أفكاره مما مكننا من التعامل مع أفكاره من خلال المصادر المتاحة مباشرة من غير المرور على قراءة غير أصلية قد تنحرف عن أفكار صاحبها، إما تحت طائلة الصراع الإيديولوجي أو عدم الاستيعاب الجيد لأفكار المؤلف.

ب- الأسباب الذاتية: تتمثل الأسباب الذاتية التي كانت وراء اختيارنا لموضوع الخطاب السياسي العربي المعاصر والذي اتخذنا الجابري أنموذجا له من خلال مؤلفه "العقل السياسي العربي"، تتمثل في ميلنا الكبير والمبكر لتذوق مثل هذه الموضوعات وهو ما سمح لنا بالاطلاع على الفكر العربي الإسلامي وتتبع مساره التاريخي الطويل حتى في علاقته بالفكر الغربي تأثيرا وتأثرا.

¹ Zaidayadat et autres: Islam, état et modernité : Mohamed Abed el-djabriet l'avenir dumonde arabe , 1ereédition,palgrave Macmillan 2018 préface

المقدمة

ارتباطنا الشديد بواقع أمتنا التي نعتز بالانتماء إليها، والشعور بروح المسؤولية كل حسب موقعه فيما آلت إليه هذه الأمة من توالد لأزماتها كانت سببا في تأخرها بل في تراجعها الحضاري الرهيب.

التذوق الخاص للدراسات " الجابرية " . كون الجابري كان أنموذجا . لما أمتاز به من قوة الإمساك بالفكرة، وعمق التحليل والتفكيك والبناء مع التراكيب اللغوية البسيطة التي لا تكلف الدارس جهدا كبيرا في فهمها واستيعابها على غرار بعض المفكرين الآخرين وهذا باعتراف عديد الدارسين له.

أهمية اختيار الموضوع

لقد لعبت السياسة في ثقافتنا العربية الإسلامية دورا لا يقل أهمية عن الدور الذي لعبه العلم في الحضارة اليونانية والحضارة الأوروبية الحديثة والمعاصرة، فالسياسة هي من توجه الفكر وتحدّد مساراته ومنعرجاته ((أن الدور المحرك للحياة الثقافية في التاريخ العربي الإسلامي كان للسياسة. لقد قامت السياسة في الثقافة العربية بالدور ذاته الذي قام به العلم في الثقافة الأوروبية))¹، حيث لعبت السياسة في تراثنا ومازالت تلعب دور المحرك الأساس، إذ توجه ما هو ديني وما هو فكري ، وما هو اقتصادي، وما هو اجتماعي ، وما هو تعليمي تربوي ، بل حتى أن الصراعات المذهبية والفكرية التي جاءت نتيجة الفتنة الكبرى والتي تغلفت بغطاء ديني (الفرق الإسلامية الكلامية) كانت أبعادها سياسية وأن فهم واقعنا السياسي الراهن يعود في مرجعيته إلى الماضي لذلك بقيت الطروحات الفكرية للمشاريع النهضوية المعاصرة سجينه خلافات الماضي.

إن الوقوف عند محطة الخطاب السياسي بقدر ما هو يمكّن من معرفة مراحل تفكير الأمة ومستوياته، يمكّن في المقابل من معرفة مختلف مناحي حياة الدولة: الاجتماعية، والثقافية والاقتصادية، والدينية حتى، وذلك لما للخطاب السياسي من انعكاسات على مختلف هذه الأصعدة، فالتاريخ العربي الإسلامي عرف تداخلا كبيرا بين ما هو سياسي وبين ما هو اجتماعي واقتصادي وديني .

¹ محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان . بيروت، ط 2، أيلول / سبتمبر 1990م ، ص: 61

المقدمة

يحتل موضوع الخطاب السياسي أهمية كبرى في الدراسات المعاصرة خاصة إذا كان خطابا حضاريا يهدف إلى تشخيص أزمة الأمة وما أسس لها من تراكمات تاريخية أنتجت هذا الوضع المتردي الذي عرفته وما زالت تعرفه إلى حد اليوم آخذًا بها في الوقت ذاته إلى تجاوز أزمته ومحتنها الحضارية، إنه الإطار الذي جاءت فيه دراستنا هذه وكلنا اعتقاد بأننا مازلنا في حاجة ماسة إلى مثل هذه الخطابات التي تتوخى قدرا من الموضوعية في تعرية واقعنا وتكشف عن الأنا المتضخم الذي حال لردح من الزمن دون التصالح مع ذاتنا ومصارحتها باعتبار ذلك نقطة البداية لكل مشروع حضاري على نحو ما حدث أوروبيا، وأن اختيارنا لـ " الجابري " كأنموذج لدراستنا هذه لم يكن اختيارا تحكيميا أعطته المصادفة وإنما لعمق أفكاره السياسية وقيمتها الموضوعية.

إيماننا بأن نجاح أي مشروع حضاري يمكن الأمة من الإقلاع نحو غد أفضل مشروط بإصلاح وضعها السياسي أولا، لذلك كانت الحاجة إلى خطاب سياسي موضوعي مسؤول بقدر ما يكون قادرا على تشخيص الواقع وتفكيكه بقدر ما يكون قادرا على طرح الحلول التي تأخذ بيدها إلى تجاوز أزماتها.

مدى حاجة الأمة اليوم في ظل المتغيرات والتطورات العالمية الراهنة، وفي ظل تراجعها الحضاري في التاريخ إلى خطاب سياسي عصري ناضج يشخص أزمته الحقيقية ويجدد مسار تطورها، وذلك لما للسياسة من دور في توجيه التفكير وتحديد سببها داخل مجتمعنا العربي ((الواقع أن أي تحليل لتاريخ الفكر العربي والثقافة العربية ... سيظل ناقصا وستكون نتائجه مضللة إذا لم يأخذ في حسابه دور السياسة في توجيه هذا الفكر وتحديد مساره ومنعرجاته))¹، من هاهنا جاءت أهمية دراستنا للخطاب السياسي العربي المعاصر.

الدراسات السابقة

إن أهمية الموضوع (الخطاب السياسي العربي) من جهة وقيمة " الجابري " كقائمة علمية مميزة ومتميزة في الفكر العربي المعاصر جعلت منه مادة دسمة في مختلف الدراسات والأبحاث العلمية الأكاديمية والرسائل الجامعية (ماجستير- دكتوراه)، خاصة تلك التي ارتبطت منها بمشاريع النهضة، لذلك قد يكون من المنطقي جدا أن تتقاطع دراستنا

¹محمد عابد الجابري: المصدر السابق ، ص: 60

المقدمة

هذه مع عديد الدراسات السابقة سيما على مستوى موضوع الخطاب السياسي وعلى مستوى أنموذجنا على غرار " الفكر السياسي العربي المعاصر من خلال العقل السياسي العربي للجابري " ¹

ف" الجابري " يعدّ حقيقة أكثر المفكرين العرب حضورا في الدراسات والرسائل الجامعية، لكن في حدود علمنا واطلاعنا المتواضع لم يسبق وأن طرحت رسالة جامعية بهذا العنوان، ناهيك عن الهدف والغاية التي حدّدناه من وراء هذه الدراسة والجوانب التي ركزنا عليها، وهو ما قد يطرح أمام دراستنا هذه جملة من العوائق.

عوائق الدراسة

أهم العوائق و أكبرها التي واجهتنا في إعداد هذه الدراسة شح المصادر والمراجع المتخصصة المتعلقة بالخطاب السياسي المعاصر التي تتخذ من العقل السياسي العربي موضوعا لها، سواء ما تعلق منها بإثراء الموضوع أو المتعلقة بمساءلته ، فغالبية الكتب التي تحصلنا عليها كانت تسائل العقل العربي " الجابري " في جزئه الأول " تكوين العقل العربي " و في جزئه الثاني " بنية العقل العربي " وهما كتابان يمثلان الجانب النظري لمشروع " الجابري " النهضوي، في حين لم نجد كتبا متخصصة في نقد العقل السياسي العربي عند " الجابري " بالخصوص الذي هو موضوع اشتغالنا، والذي يمثل الجانب العملي في مشروع الجابري النهضوي، ولا حتى مراجع في نقد العقل الأخلاقي العربي لما له علاقة بالأول، بقدر ما وجدنا شذرات متفرقة جمعناها من دراسات ومقالات، لذلك نجد " محمد الدخاخي " يقول: ((و "العقل السياسي العربي "؛ محدداته وتحليلاته (1990) هو أحد أربعة أجزاء يشملها " نقد العقل العربي " المشروع الرئيس للجابري (1936- 2010) ² ، وهو الكتاب الثالث من حيث ترتيب الصدور في السلسلة ، والأقل حظا من ناحية الجدل الأكاديمي والاشتباك الفكري ، مقارنة بـ " تكوين العقل العربي (1980) و " بنية العقل العربي " (1986)، لكنّه لا يقل عن قرناه أهمية أو ذيوعا أو نشرًا)) ³، فحتى " جورج طرابيشي " الذي اختص في نقد مشروع الجابري وظل طيلة ربع قرن وهو يعمل ذلك ، إذ ألف في إطار هذا النقد

¹ بحث مقدم لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة ، الطالب أحمد بن شيخة ، المشرف الدكتور إسماعيل زروخي ، جامعة منتوري . قسنطينة . كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية ، قسم الفلسفة ، السنة الدراسية 2005 . 2006 م .

² تاريخ الميلاد الحقيقي للجابري (27 ديسمبر 1935 . 03 ماي 2010 م) ، وسأني للتعريف به في الفصل الأول

³ محمد الدخاخي : الجابري وفينومينولوجيا العقل السياسي العربي ، www.alwani.org ، يوم 19 / 12 / 2021م ، الساعة 21 و25

المقدمة

مؤلفا ضخما أسماه "نقد نقد العقل العربي"، وهو يقع في أربعة عناوين "نظرية العقل العربي". "إشكالية العقل العربي". "وحدة العقل العربي"، وأخير "العقل المستقيم في الإسلام"، متبعا في ذلك منها نقديا أسماه "منهج وضع النعل بالنعل"، إلا أن "طرايشي" في هذه المؤلفات الأربعة لم تمتد سهامه النقدية إلى "العقل السياسي العربي" بقدر ما اكتفى بنقده لمؤلفات "جابرية" ثلاثة "نحن والتراث". "تكوين العقل العربي".

بنية العقل العربي"، وهو ما جعل سؤال كبير ظل يراودني طيلة هذه الدراسة، لماذا كثرة الدراسات النقدية حول أعمال "الجابري" سيما ما تعلق بمؤلفي "تكوين العقل العربي" و "بنية العقل العربي" في حين شح الدراسات النقدية المتعلقة بالعقل السياسي؟ هل الأمر يتعلق بموضوع لا يزال من الطابوهات المسكوت عنها في عالمنا العربي إضافة إلى طابو الدين والجنس أم أن خصوصية الدراسة "الجابرية" صعّبت على النقاد عملا محكما يتجاوزها؟ لكن يبقى في الأخير ومهما كانت الإجابة عن هذا التساؤل قلة الدراسات المتخصصة في نقد العقل السياسي العربي وعدم عثورنا على دراسات إبستمولوجية قائمة بذاتها في نقد هذا الموضوع أرهقتنا وزادت من متاعبنا في البحث، حيث اقتضت منا تلك الشذرات المتفرقة جهدا إضافيا كبيرا لقراءتها وتفكيكها وتأويلاتها أحيانا لتوظيفها في مكانها توظيفا بما يخدم دراستنا هذه ويجعل منها إضافة نوعية لما سبقها من دراسات .

منهج الدراسة

لما كان العلم يعرّف ويتحدّد من خلال موضوعه ومنهجه، وكانت طبيعة الموضوع وخصوصيته تحدّد طبيعة منهج الدراسة، فإن الأمر يقتضى لنا استعمال منهجين أساسيين، المنهج التحليلي، والمنهج النقدي التفكيكي، وهي مزوجة تستمد تبريراتها من طبيعة دراستنا وطبيعة المراحل المتبعة فيها، فهناك فصول تقتضى منا تحليل المفاهيم والمضامين خاصة لما يتعلق الأمر بتحليل الحدود المفتاحية وكذا عرض مضمون كتاب "العقل السياسي العربي" وطرح أفكاره وتحليلها، في حين اعتمدنا المنهج النقدي التفكيكي لما تعلق الأمر بمساءلة الخطاب وتفكيكه للوصول إلى الرواسب المتكلسة والمتخفية وراءه خاصة لما يتعلق الأمر بضرورة الكشف عن ما يتخفى وراء الخطاب مما هو إبستمولوجي (علمي) يقوم على تحليل المعطى ويفككه بهدف امتلاك الباحث

المقدمة

للموضوع وليس امتلاك الموضوع للباحث ، وبين ما هو إيديولوجي حيث يجعل العلم في خدمة الإيديولوجيا من حيث يسخر الحقائق العلمية للدفاع أو تبرير ما يؤمن به من معتقدات قبلية دوغمائية.

الفصل الأول: مدخل إلى الخطاب

المبحث الأول: في مفهومية الخطاب

1. الخطاب في الثقافة الغربية
2. الخطاب في الثقافة العربية
3. هوية الخطاب العربي

المبحث الثاني: أنواع الخطاب العربي

1. الخطاب النهضوي
2. الخطاب القومي
3. الخطاب الفلسفي
4. الخطاب السياسي

الفصل الأول: مدخل إلى الخطاب

المبحث الأول: في مفهومية الخطاب

تمهيد

تلعب عملية تحديد المصطلحات في أية دراسة أهمية كبرى فالمصطلح هو ألف باء العلم كما يقال أيًا كان نوع هذا العلم ، لذلك كان من بين أهم مقتضيات البحث العلمي ومستلزماته سيّما لما يتعلق الأمر بالبحث في المسائل الفكرية المسكونة بحاجس التأسيس للمفاهيم والمصطلحات، اقتضت الدراسة ضبط هذه المفاهيم والتأسيس لها وذلك بالرجوع إلى القواميس والمعاجم، فالتأسيس ضرورة إبستمولوجية (Nécessité Epistémologique)، كما أن ضبط المفاهيم وتحديد شكل بداية اللحظة العلمية وبداية الخيط الناظم القادر على تجاوز أي انزياح مفهومي يخرج الحدود من سياقاتها الصحيحة خاصة وأن هذه الحدود عادة ما تتحرك مفهوماتها داخل حقول معرفية جد متداخلة مما تزيدها غموضا والتباسا ، لذلك كان الجهاز المفاهيمي يعدّ بالمعنى الإبستمولوجي القاعدة الأساس التي تمنح الشرعية العلمية للدراسة البحثية وتؤجل الحكم على الموضوعات إلى غاية اكتمال مرحلة تصوراتها، من هنا جاءت أهمية الوقوف على مفهومية حدود موضوعنا هذا وذلك عملا بمقولة " فولتير" Voltaire ((قبل أن تتحدّث معي حدّد مصطلحاتك)) ، من هنا تأتي كما قلنا أهمية تحديد مفهومية الحدود (مفهومية الخطاب)، ولما كان ما من خطاب إلا ويتعلق بثقافة أمة ، وكانت هذه الأمم تختلف وتتمايز عن بعضها في ثقافتها، في فكرها، في خطابها، اقتضت الضرورة أن نعرج على مفهومية الخطاب في الثقافة الغربية قبل تناوله في ثقافتنا العربية والوقوف عند خصوصيته في كل من الثقافتين. فما دلالة الخطاب في كل من الثقافتين الغربية والعربية؟ ما الذي يميزه داخل رواق كل ثقافة؟

بداية تجدر الإشارة إلى أن مصطلح الخطاب من المصطلحات الشائعة الاستعمال في مختلف الثقافات، إذ يعدّ من المصطلحات التي تتداول على ألسنة الناس حتى العوام منهم والحاضر في يومياتهم، الأمر الذي جعله يتداخل في مفهوميته مع مصطلحات أخرى، من ذلك ما رسمه " مايكل هوفي" من تقارب كبير بين مصطلح الخطاب

الفصل الأول: مدخل إلى الخطاب

و بين مصطلحي الحوار والحديث، إلا أن علماء اللغة سيّما علماء اللسانيات يفرقون بين هذه المصطلحات على اعتبار أن تحليل الخطاب ينحل إلى الجملة كصورة أولى يبدأ منها في حين أن الحديث هو ما يمكن جمعه في عيّنة لغوية واحدة ويجلّل إلى عناصر صغرى بدءا بالصوت (الفونيم) فهو أصغر وحدة، في حين أن الحوار يعدّ مونولوجا شفويا ويقابل بذلك مفهوم الخطاب في التصور اليومي. الخطاب يتحدد مفهومه على صعيد هذا المستوى كمجموعة منسجمة من الحمل المنطوقة، لكن في المقابل أيضا يعد من المصطلحات الحديثة التي لم يتفق على مفهوم دقيق ومحدد لها، وكذا عدم استعمال هذا المصطلح وتداوله قديما هذا من جهة ، كما يمكن القول من جهة ثانية أن مصطلح الخطاب تعددت موضوعاته وتشعبت سيّما في عصرنا الحديث، إذ تقاسمته حقول معرفية عدة (الأدب . الفلسفة . السياسة، الدين ...) فضاء المفهوم في دهاليز وغياهب هذه الفروع المعرفية، لكن هذا لم يكن حائلا دون تتبع دلالة الخطاب وما كان يحيل إليه أو ما يقابله كمعنى بدءا من المفهوم اللغوي الاشتقاقي إلى مفهومه الاصطلاحي التواضعي ، فماذا عن مفهوم الخطاب على صعيد هذين المستويين، أعني المستوى اللغوي و المستوى الاصطلاحي؟

في مفهومية الخطاب

ظهر مصطلح الخطاب Discours في النصوص الغربية منذ زمن اليونان ، إلا أن هذا المصطلح تطور في حقل الدراسات اللغوية خاصة بعد ظهور كتاب " فرناند دوسوسير " Ferdinand de saussure (1857-1913م) الشهير، الموسوم بـ " محاضرات في اللسانيات العامة " الذي عمل فيه على التمييز بين بعض المبادئ الأساسية كاللغة، الكلام، اللسان، الدال والمدلول، النسق، البنية Structure، ثنائية التزامن والتعاقب وغيرها من المفاهيم، لكن الخطاب لم يستقر على معنى واحد، بقدر ما تعددت مفاهيمه واختلفت سواء في تلك النصوص السابقة لـ " دوسوسير " أو حتى تلك التي جاءت فيما بعده، فما هذه المفاهيم والدلالات التي حملها حدّ الخطاب؟

1. الخطاب في الثقافة الغربية

أ- المفهوم اللغوي

الخطاب Discours كلمة ((أصلها اللاتيني هو: " Discursus " وفعلها " Discurre " والذي يعني: " الجري هنا وهناك " كما أن كلمة الخطاب تعبر عن " الجدل Dialectique " و "العقل" أو " النظام " Logos " وهو ما نجده عند أفلاطون والأفلاطونية عموماً))¹، وما يتضح لنا من خلال هذه الدلالة اللغوية أن الخطاب يتجلى فيما يظهره الكلام المفوظ من معنى خاصة وأن اليونانيين رأوا في اللغة هي ذلك الجانب المنطوق لذلك كان "سقراط " Socrate (469 - 399 ق.م) - الذي هو رمز الحضارة الغربية - هو ذلك الفيلسوف الذي يقول ولا يكتب . ، لكن لا ينبغي أن يفهم من ذلك أن هذه الألفاظ المنطوقة يمكن فصلها عن دلالاتها ومعانيها، بل أن اللفظ هو المعنى نفسه لذلك جاء مصطلح الخطاب حاملاً لمعنى العقل " Logos " .

ب- المفهوم الاصطلاحي

يعدّ الفيلسوف اليوناني " أفلاطون " أول من قام بمحاولة ضبط حدود المفهوم الفلسفي للخطاب وشحنه بدلالته الخاصة مبلورا بذلك المحاولات الأولى لتحديد ملامحه في الثقافة اليونانية ، ليأتي بعد ذلك العالم الرياضي والفيلسوف الفرنسي " رونييه ديكارت " René Descartes (1596 - 1650م) ليولي عناية كبيرة بالخطاب وذلك من خلال كتابه الشهير " خطاب في المنهج " وزاد ظهوره بشكل واضح وكبير سيّما في ميدان علم اللغة التطبيقي أو التوزيعي مع " هاريس " وإن كان هناك من يربط الخطاب في الغرب بالمفكر الفرنسي "ميشال فوكو" Michel Foucault (1926 - 1984م)، ليس " فوكو " كأول من استعمل كلمة خطابا في الغرب كما اتضح لنا من قبل وإثماً كأول من شهّر بالمصطلح، واستعمله استعمالاً يختلف ليس فقط عمّا عهدناه عندنا نحن

¹ بغورة الزاوي: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، (د ط)، 2000م، ص ص 89 - 90

الفصل الأول: مدخل إلى الخطاب

العرب المسلمين بل حتى عند علماء ومفكرين غربيين، ذلك بأنه ربطه بالسلطة، فالخطاب برؤية " فوكو " علاقة وثيقة بين اللغة وأشكال السيطرة والمهيمنة الاجتماعية، وهو مفهوم يختلف مع ما نجده عند مواطنه العالم اللغوي "إميل بنفينيست" Emile Benveniste (1902 . 1976م) من أنه كل لفظ فيه متكلم ومستمع يهدف إلى تأثير المتكلم على المستمع بطريقة أو بأخرى، بمعنى أنّ "بنفينيست" ينظر للخطاب كتلفظ يفرض متكلما ومستمعا، حيث يسعى من خلاله المتكلم التأثير في السامع. والواضح أن مفهوم "بنفينيست" للخطاب يعدّ من وجهة نظرنا في غاية الضيق، من حيث أنه يحرص الخطاب فيما هو ملفوظ منطوق متغافلا في ذلك أهم الخطابات، أقصد بها الخطابات المكتوبة، وهي الخطابات التي سينصب جهدنا هنا عليها، لذلك قد يكون ما ذكره " مايكل هوو " في كتابه " حول ظاهر الخطاب " أكثر شمولا واستغراقا لحمولة مفهومية الخطاب من حيث نظر إليه باعتباره " المونولوج " أي الحوار سواء أكان هذا الحوار شفويا أو كتابيا وأنه متى كان الخطاب حوارا وجب أن يتأسس على عناصر ثلاثة:

المرسل: هو المنتج للخطاب، أقصد الطرف الذي يتوجه بإرسال الخطاب، وقد يكون هذا المرسل فردا أو جماعة، شخصا أو هيئة معنية (خطاب الحكومة أو السلطة)

المرسل إليه: هو الطرف المتلقي للخطاب

الرسالة: الخطاب الذي يتوجه به المرسل إلى المرسل إليه

2. الخطاب في الثقافة العربية

1. المفهوم اللغوي

الخطاب¹ اسم مشتق من مادة (خ . ط . ب) ((وقع اعتماده من طرف الفكر النقدي العربي الحديث ليحمل دلالة المصطلح النقدي الغربي (discours))²، وقد ورد في "لسان العرب" «لابن منظور»: ((الخطاب هو مراجعة الكلام وقد خاطبه بالكلام مخاطبة وخطابا. وهما يتخاطبان. المخاطبة صيغة مبالغة تفيد الاشتراك والمشاركة في فعل ذي شأن))³ ويقول الزمخشري ((خطب خاطبه أحسن الخطاب. وهو المواجهة بالكلام. وخطب الخطيب خطبة حسنة . وخطب الخاطب خطبة جميلة))⁴ وقد وردت مادة (خ.ط.ب) في القرآن الكريم في مواقع كثيرة نحول قوله تعالى:

(وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا (٦٣)⁵

وقوله أيضا:

رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمَنُ لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا (٣٧)⁶

وجاء في سورة هود قوله تعالى :

¹نقل إلى العربية بمفردات مثل "المقال"، "الحديث"، "النص"، "الخطاب"، مثلما نجد ذلك في محاولة "علي حرب" في الموسوعة الفلسفية العربية، حيث اعتمد كلمة Discours ترجمت الكلمة الفرنسية مقال، وذلك لاعتبارات عديدة، منها: أن الترجمات العربية القديمة نسبيا استعملت كلمة مقال مثل ما هو الحال في ترجمة كتاب "ديكارت" "مقال في المنهج" وليس "خطاب في المنهج"، كما أن كلمة خطاب ينفرد بها كتاب المغرب العربي على عكس كتاب المشرق، وأنه شائع في الدراسات الإيديولوجية أكثر منه في الدراسات العلمية والفلسفية، وإن كان في الحقيقة هناك من المشاركة من يستعمل كلمة خطاب، مثل "محمد حافظ ذياب" في كتابه "سيد قطب، الخطاب والإيديولوجيا"، وأن مصطلح الخطاب قد تبناه ملتقى "ابن رشيق" بالجزائر في ماي 1980 م، وشاع (في الأدبيات العربية أفضل من "الحديث" أو "القول"، وأشمل من "المقال"، وهو مقولة من مقولات علم المنطق)، نقلا عن كتاب "مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو"، الدكتور بغورة الزواوي ص ص 87-88.

² إكرام بن سلامة، الخلفية اللغوية لتحليل الخطاب الشعري في كتاب الموشح للمرزباني: قراءة تداولية. مجلة الأثر، العدد 10، ص: 79

³ إكرام بن سلامة: المرجع نفسه، ص: 79

⁴ محمود بن عمر الزمخشري: أساس البلاغة، تحقيق محمد باسل عيون السود، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت. لبنان،

(د ط)، 2007م، ص: 243

⁵ القرآن الكريم، سورة الفرقان، الآية: 63

⁶ القرآن الكريم، سورة النبأ، الآية: 37

الفصل الأول: مدخل إلى الخطاب

وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلَا تُخَاطِبْنِي فَيَآلِذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُّغْرَقُونَ (٣٧) ¹ ، إضافة إلى سور أخرى لا يمكن حصرها.

. **والخلاصة** من كل هذا أن الخطاب في رواقه اللغوي يعني الكلام الذي يتبادل بين طرفين ، فالخطاب ما يخاطب به الرجل صاحبه فهو حديث أو كلام يحمل معلومات يريد المرسل (متكلما كان أو كاتباً) إرسالها إلى طرف آخر (مرسل إليه) سواء أكان هذا المرسل إليه هو الآخر سامعاً أو قارئاً. فماذا عن مفهومه الاصطلاحي؟

2. المفهوم الاصطلاحي

يعرّف الخطاب على الصعيد الاصطلاحي على أنه نص كلامي يحمل معلومات ورسائل يريد المخاطب نقلها وإيصالها إلى المخاطب (المتلقي)، فالخطاب في صورته العامة هو كلام يجري بين طرفين ، من ذلك ما ورد في تعريفه على أنه ((الصيغة التي نختارها لتوصيل أفكارنا إلى الآخرين، والصيغة التي نتلقى بها أفكارهم... إن الخطاب يتجاوز هذا المفهوم الضيق، ليدل على ما يصدر من كلام، أو إشارة، أو إبداع في))² ، فالخطاب إن شئنا قلنا عنه بأنه عملية متواصلة من التعاطي بين طرفين يكون أحدهما مرسلًا ويكون الطرف الآخر مرسلًا إليه أو مستقبلاً وأنا عندما نتحدث عن الخطاب فنحن نتحدث عن فكر، ونعني بالفكر منتوجاته المتمثلة في النصوص، ولما كان النص برأي "الجابري" ^{*} رسالة من الكاتب إلى القارئ، فهو خطاب يتجسد في نص يحدث تواصلاً بين الكاتب والقارئ باعتبار النص يتوجه به الكاتب في العادة إلى القارئ، لذلك كان هناك جانبان يكوّنان الخطاب، ما يقوله الكاتب وما يقرأه القارئ، وهو ما يعني برأي " الجابري" دائماً أن هناك نوعان من الخطاب :

¹القرآن الكريم ، سورة هود ، الآية : 37

²سمير شريف استيتية ، اللغة وسيكولوجية ، الخطاب المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ، ط 1 ، 2002 م ، ص : 15
^{*}مفكر مغربي معاصر (27 ديسمبر 1935 - 03 ماي 2010 م) ، ويعدّ برأي عديد الدارسين أشهر المفكرين المعاصرين خلال (50) سنة الأخيرة ، وأكثرهم دراية بالتراث العربي الإسلامي ، ذو نزعة قومية ، أهتم بقضايا الفكر المعاصر ، خلف حوالي 30 مؤلفاً أهمها رباعية نقد العقل العربي ، نحن والتراث ، الدين والدولة وتطبيق الشريعة ، الديمقراطية وحقوق الإنسان ، إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، المشروع النهضوي العربي مراجعة نقدية ...

الفصل الأول: مدخل إلى الخطاب

الخطاب باعتباره مقوله الكاتب: ((هو بناء من الأفكار (إذا تعلق الأمر بوجهة نظر يعبر عنها تعبيراً استدلالياً، وإلا فهو أحاسيس ومشاعر، فن أو شعر) يحمل وجهة نظر، أو هو هذه الوجهة من النظر مصوغة في بناء استدلالى أي بشكل مقدمات ونتائج. هنا كما هو الشأن في بناء (المنزل مثلاً) لا بدّ من استعمال مواد(مفاهيم)، ولا بدّ من إقامة علاقات معيّنة بين تلك المواد حتى يصبح بناء يشدّ بعضه بعضاً(الاستدلال أو المحاكمة العقلية))¹

والخطاب برأي " الجابري " دائماً يختار أشياء ويهمل أشياء أخرى ، كما يبرز جوانب ويسكت عن أخرى، يضمن ويبتز، يؤخر ويقدم لذلك يقول " الجابري " ((فالخطاب من هذه الزاوية إذا كان يعبر عن فكرة صاحبه فهو يعكس أيضاً مدى قدرته على البناء، وبعبارة أخرى إنه لما كان كل بناء يخضع، ولا بدّ، لقواعد معينة تجعله قادراً على أداء وظيفته، فإن الخطاب يعكس كذلك مدى قدرة صاحبه على احترام تلك القواعد، أي على مدى استثماره لها لتقديم وجهة نظره إلى القارئ بالصورة التي تجعلها تؤدي مهمتها لدى هذا الأخير مهمة الإخبار والإقناع...))²

الخطاب باعتباره مقروء القارئ: ((هو ذلك البناء نفسه وقد أصبح موضوعاً لعملية إعادة البناء أي نصاً للقراءة. وكيفما كانت درجة وعي القارئ بما يفعل فإنه لا بدّ أنه يمارس في ذلك النص ما يمارسه صاحب الخطاب عند بناء خطابه، أعني إبراز أشياء والسكوت عن أشياء، تقديم أشياء وتأخير أشياء))³. وهكذا يكون خطاب القارئ شأنه شأن خطاب الكاتب ينتج وجهة نظر، مستعملاً في ذلك أدوات من عنديته ، لذلك كنّا نقف على قراءات متعددة ومختلفة المستويات حتى.

¹محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 5 ، مارس 1994 م ، ص : 10

²محمد عابد الجابري : المصدر نفسه ، ص : 11

³محمد عابد الجابري : المصدر نفسه ، ص : 11

لعلّ أول سؤال يواجهنا هاهنا ونحن بصدد تحديد هوية الخطاب العربي، متى نقول عن فكر ما أو خطاب ما أنه خطاب عربي أصيل؟ هل لكون صاحبة يحمل الجنسية العربية؟ هل لأن صاحبه يكتب باللغة العربية؟ هل لأن موضوعاته مستقاة من واقع المجتمع العربي؟

هذه الأسئلة هي في الواقع مواقف للإجابة عن السؤال، إذ يرى البعض أن الخطاب مادام وأنه هو ذلك الفكر الذي يقوله الكاتب، يكون عربيا مجرد أن يكون صاحبه عربي الأصل، وهناك من يرى أن عربية الخطاب تستمد من اللغة التي يكتب بها، في حين يرى البعض الآخر أننا نطلق على الخطاب صفة العربي إذا كانت موضوعاته من صميم الواقع العربي، لكن للجابري رأي غير هذه الآراء، إذ هناك قاعدة "عرفية" في عصرنا الحاضر تحدّد الجنسية الثقافية للمفكر أو للخطاب ((هذه القاعدة تقتضي أن المثقف لا ينتسب إلى ثقافة معينة إلا إذا كان يفكر داخلها. والتفكير داخل ثقافة معينة لا يعني التفكير في قضاياها، بل التفكير بواسطتها. فقد يتم التفكير في قضايا ثقافة معينة بواسطة ثقافة أخرى ومع ذلك يبقى المفكر منتسبا إلى هذه دون تلك. فالفارابي مثلا الذي فكر في قضايا الثقافة اليونانية، هو مفكر عربي لأنه فكر فيها بواسطة الثقافة العربية ومن خلالها))¹، فالفارابي بهذا ليس مفكرا يونانيا وأن خطابه ليس خطابا يونانيا لأنه فكر من خارج الثقافة اليونانية، والتفكير بواسطة ثقافة ما أو من داخل ثقافة ما معناه ((التفكير من خلال مرجعية تتشكل إحدائياتها الأساسية من محددات هذه الثقافة ومكوناتها، وفي مقدمتها الموروث الثقافي والمحيط الاجتماعي والنظرة إلى المستقبل، بل النظرة إلى العالم، إلى الكون، والإنسان، كما تحددها مكونات تلك الثقافة))² وانطلاقا من ذلك يمكن القول أن الخطاب العربي هو ذلك الخطاب الذي صنعته ثقافة بخصوصيات مختلفة ومتميزة عن غيرها من الثقافات إنها الثقافة العربية، الثقافة التي

¹محمد عابد الجابري: نقد العقل العربي (1) تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ط 10، 2009 م، ص: 13

²محمد عابد الجابري: المصدر نفسه، ص: 13

الفصل الأول: مدخل إلى الخطاب

تحمل كما يرى " الجابري" تاريخ العرب الحضاري العام وتعكس واقعهم أو تعبّر عنه وعن آمالهم وأحلامهم المستقبلية، كما تحمل همومهم ومشاكلهم وعوائق تقدمهم وأسباب تخلفهم الراهن ، وهو مفهوم يتقاطع فيه إلى حد بعيد مع " زكي نجيب محمود " إذ يعرّف الفكر العربي قائلًا ((ليس كل ما يكتب بالعربية فكريا، فالفكر لا تتحدد قوميته باللغة التي كتب بها بل تنتسب إلى قومية منتجة كائنة ما كانت اللغة التي استخدمها ذلك المنتج في التعبير عن فكره))¹

هذا بالنسبة للخطاب العربي، أما كلمة معاصر فهو يتحدّد زمنيا كما يذهب إلى ذلك " عبد الإله بلقزيز" في سياق حديثه عن الخطاب السياسي العربي المعاصر، يتحدّد بمرحلة ما بين الحربين العالميتين (الأولى والثانية) ومازال مستمرا إلى يومنا هذا((القارئ في الخطاب السياسي العربي المعاصر: تعني الخطاب الذي تكوّن في مرحلة ما بين الحربين واستمرّ حتى اليوم))²، وإن كان " الجابري" يرى أن أكثر وأغلب الدراسات العربية تحدد الخطاب العربي المعاصر وتربطه تحديدا بعام 1967م، أي الخطاب الذي جاء بعد النكسة ،لذلك فعندما نتحدث عن خطاب عربي معاصر إنّما نتحدث عن نصوص فكرية أو خطاب عربي ظهر بدءا من ذلك العام إلى غاية وقتنا هذا، وهي رؤية يقاسمه فيها " زكي نجيب محمود " إذ يحدد الفكر العربي المعاصر زمنيا بالثلث الأخير من القرن الماضي((لا يكون هذا الفكر العربي الخالص الذي نخلص إليه بعد تنحية الفكر المنقول فكرا معاصرا ، إلا إذا كان أصحابه الذين أنشأوه وأنتجوه من أبناء الجيلين أو الثلاثة أجيال الأخيرة ، وهي الأجيال التي يمكن أن نتفق على أنّها تحدد معنى المعاصرة . بحيث يجوز أن نطلق لفظ . الفكر العربي المعاصر . على ما أنتجه أبناء الدولة العربية في الثلث الأخير من القرن الماضي وفي هذا النصف المنقضي من القرن الحاضر))³ ، وقد كان التراث العربي الإسلامي المادة الدسمة لهذا الخطاب إذ يعد أهم الموضوعات التي تركز حولها الخطاب العربي المعاصر. وهكذا

¹عزمي زكريا أبو العز : الفكر الحديث والمعاصر ، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة ، عمان . الأردن ، ط1 ، 2012 م ، ص : 242

²عبد الإله بلقزيز: الفكر السياسي العربي التكويني والعوائق ، (أزمة الفكر السياسي العربي) ، دار الفكر . دمشق . ط1 ، 2000 م ، ص : 81

³عزمي زكريا أبو العز : الفكر الحديث والمعاصر ، ص : 242

الفصل الأول: مدخل إلى الخطاب

تكون هوية الخطاب العربي المعاصر تتحدّد بزائيتين، زاوية انبثاقه من داخل واقع المجتمع العربي من حيث يعكس مشاكله وهمومه وآماله وأحلامه، وزاوية التحديد التاريخي، أي أنه خطاب جاء مع بدايات القرن العشرين واستمر إلى يومنا هذا. كما تجدر بنا الإشارة إلى أن "الجابري" يميز " بين نوعين من الخطابات داخل الخطاب العربي خطاب كلاسيكي (قديم) وخطاب معاصر، وهو في هذا التمييز ينطلق أيضا من زاويتين رئيسيتين، زاوية تاريخية وأخرى خصوصية، أعني خصوصية خطابهما، ومن ثمة خصوصية العقل الذي تجلّى في كل من الخطابين، فعلى صعيد المستوى الأول يمكن القول أن الخطاب القديم تجسّد تاريخيا بدءا من مرحلة التدوين (القرنين الثاني، والثالث للهجرة) حتى قبيل عصر النهضة، في حين أن الخطاب المعاصر يبدأ تاريخيا من تلك الفترة إلى يومنا هذا وإذا أردنا اقتفاء خطوات "مالك بن نبي" (1905 . 1973م) في تقسيمه التاريخي للمجتمع العربي واعتماده سنة 1269م كمحطة مفصلية تفصل بين نوعين من المجتمعين العربيين، مجتمع حتى الموحدين، ومجتمع ما بعد الموحدين، هذا الأخير الذي جسّد كل مظاهر التخلف والسقوط الحضاري، حيث يقول "مالك بن نبي": ((ثم يبدأ تاريخ الانحطاط بإنسان ما بعد الموحدين... لقد كانت أعراض الانهيار العام تشير إلى نقطة الانكسار في المنحنى البياني، فإذا نظرنا إلى هذا الوضع نظرة اجتماعية، وجدنا أن جميع الأعراض التي ظهرت في السياسة وال عمران، لم تكن إلا تعبيراً عن حالة مرضية يعانها الإنسان الجديد. إنسان ما بعد الموحدين. الذي خلف إنسان الحضارة الإسلامية، والذي كان يحمل في كيانه جميع الجراثيم التي سينتج عنها في فترات متفرقة جميع المشاكل التي تعرض لها العالم الإسلامي منذ ذلك الحين))¹، إذا اقتفينا ذلك قلنا بمنطق "الجابري" أن سنة 1967م، هي السنة التي تفصل بين نوعين من الخطابين العربيين، الخطاب الكلاسيكي، هو ذلك الخطاب الذي امتد تاريخيا من عصر التدوين إلى حدود عام 1967م، في حين أن الخطاب المعاصر، هو ذلك الخطاب الذي يمثل اليقظة العربية

¹مالك بن نبي: مشكلات الحضارة، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصابور شاهين، دار الفكر المعاصر، بيروت. لبنان، دار الفكر دمشق. سوريا، ط 1، 1986م، ص ص: 36. 37.

الفصل الأول: مدخل إلى الخطاب

الحديثة التي ظهرت ابتداء من منتصف القرن العشرين (20 م) إلى غاية يومنا هذا، الخطاب الأول، خطاب ما قبل 1967 م ، والخطاب المعاصر هو الخطاب الذي جاء مع نكسة 1967م.

• تعقيب

بداية يمكن القول إن المتتبع لمصطلح الخطاب، يلاحظ أن هذا المصطلح انتابه غموض وخلط ولم نعثر له عن مفهوم دقيق يجمع حوله مختلف الباحثين والدارسين ومرد ذلك جملة من الأسباب، أهمها: تداول مصطلح الخطاب ضمن حقول معرفية متعددة ومتنوعة، سياسية، لغوية، دينية، فلسفية ... كل حقل معرفي يحاول تملك الخطاب، ويضفي عليه مفهومه الخاص دون أن يراعي ما اكتسبه من خصائص ضمن حقله الأصلي، وهو ما يغذي المصطلح بمفاهيم جديدة تصل إلى حد التعارض وهو ينتقل من حقل معرفي إلى حقل معرفي آخر، فمفهومه في الحقل اللغوي يختلف عن مفهومه في الحقل الفلسفي، أو الحقل السياسي، بل أن دلالة الخطاب تختلف حتى داخل الحقل اللغوي ذاته، إذ نجد في علم اللسانيات التفريق بين مصطلح الخطاب، ومصطلح الحديث، على اعتبار أن الحديث يمكن أن يجمع في عينة لغوية واحدة، ويحلل إلى عناصر صغرى بدءا بالصوت (الفونيم)؛ لأنه أصغر وحدة، بينما تحليل الخطاب يبدأ من حيث الجملة باعتبارها الوحدة الصغرى التي يحلل إليها. كما ميّزوا أيضا . كما سبقت الإشارة . بين الخطاب، والحوار والنص، وهو ما يزيد في تشعب دلالة الخطاب وخصوصيته بين الحقل الأدبي وباقي الحقول الأخرى.

إن مصطلح الخطاب كغيره من المصطلحات الأخرى ليس هو حكر على ثقافة بعينها فقد تمّ تداوله بين مختلف ثقافات العالم، لكن نقل هذا المصطلح من ثقافة إلى أخرى لم يتم فيه احترام مراعاة خصائصه التي أكتسبها من البنية الثقافية الأصلية التي نشأ وتشكل فيها، لذلك ظهر لنا هذا المصطلح مختلفا في أدبياتنا العربية والأدبيات الغربية، اختلاف يصل إلى حد التعارض بينهما. هذا عن الأسباب التي أدت إلى تباين دلالة مصطلح الخطاب

الفصل الأول: مدخل إلى الخطاب

وعدم دقة مفهومه. كما أن تحليلات «الجابري» للخطاب العربي في صورته القديمة والمعاصرة تستوقفنا عند جملة من النقاط، هي وقفات مآخذية كما تبدت لنا ، يمكننا حصرها فيما يلي:

لم يوضح " الجابري" إن كانت هذه الخصائص التي أوردتها هي قاعدة عامة تسري على كل خطاب عربي سواء أكان هذا الخطاب يصنف كلاسيكيا أم خطابا معاصرا ، وإن كان الظاهر أنها خصائص جوهرية تميز الخطاب العربي مع بعض الاستثناءات كتلك المتعلقة بخطابات" ابن باجه" (1080 .1138م)، و" ابن رشد" (1198.1226 م)، و" ابن حزم" (994 .1064 م) ، و"الإمام الشاطبي" (1144 .1194م) و" وعبد الرحمن بن خلدون" (1332 . 1406 م)، فهؤلاء باعتراف" الجابري" كانت خطاباتهم ذات نزعة عقلانية ، فهي خطابات تميزت بنقد إبستمولوجي لطريقة التفكير السائدة ، فهذه الخطابات، خطابات نقد القياس ونقد العرفان، ونقد فكرة العادة ... خطابات ذات نزعة عقلانية أكدوا من خلالها - باعتراف " الجابري" دائما - على مبدأ السببية، الذي كان يرى فيه " ابن رشد" مبدأ العقل، لذلك فقد أسس فلاسفة المغرب لمفاهيم علمية تحرّز العقل من سلطة اللفظ وسلطة الأصل، مفاهيم الاستقراء والاستنتاج والكيليات والمقاصد، إنها خصوصيات الخطاب الفلسفي في جغرافيا المغرب العربي ((لنولّ وجهنا شطر المغرب العربي ، إذن ، حيث سنجد الفلسفة العربية الإسلامية قد " قطعت " مع إشكالية المشاركة لتتبني إشكالية المغاربة (في المغرب الأقصى والأندلس خاصة). هنا أيضا ستواصل الفلسفة نضالها من أجل نفس القضية ، قضية العقل والعقلانية ، بعد أن تعيد طرحها من جديد ، بمنهج جديد وفي آفاق جديدة ... بدأت الفلسفة العربية في الأندلس تستعيد وعيها بذاتها ، وبالتالي دورها الريادي الطلائعي))¹ فقد كان الخطاب الفلسفي المغربي ممثلا في " ابن رشد " و " ابن باجه " و " ابن طفيل وغيرهم خطابا عقليا نقديا ((الخطاب الفلسفي الرشدي عقلانية نقدية واقعية ... إن الواقعية النقدية الرشدية لم تكن امتدادا لنفس النزعة لدى " ابن باجه " وابن طفيل فحسب، بل كانت تتويجا لتيار نقدي ظل

¹محمد عابد الجابري : نحن والتراث ، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط6 ، 1993م ، ص : 40

الفصل الأول: مدخل إلى الخطاب

يتحرك في اتجاه واحد اتجاه " رد بضاعة المشرق للمشرق " في الفقه مع ابن حزم الظاهري ، وفي النحو مع ابن مضاء القرطبي وفي التوحيد (= الكلام) مع ابن تومرت وفي الفلسفة مع ابن رشد¹ ، وذلك خلافا لفلاسفة المشرق من " ابن سينا " إلى " الغزالي " إلى " السهروردي " وغيرهم الذين أسسوا في خطاباتهم للاعقل والخرافة ((لقد كرس ابن سينا بفلسفته المشرقية اتجاهها روحانيا غنوصيا كان له أبعد الأثر في ردة الفكر العربي الإسلامي وارتداده من عقلايته المتفتحة التي حمل لواءها المعتزلة والكندي وبلغت أوجها مع الفارابي إلى لا عقلائية ظلامية قاتلة لم يعمل الغزالي والسهروردي الحلبي وأمثالهما إلا على نشرها وتعميمها))²

نحن لا نناقش إن كانت هذه الخصائص التي تمثل بحق خصائص الخطاب العربي المعاصر هي حقيقة متحققة في خطابات هؤلاء أم لا لأنه ليس هذا موضوعنا، لكن كيف يتحدث " الجابري " عن الخطاب العربي القديم بتلك الخصوصيات ثم يورد نماذج من تلك الخطابات تفوق في وصفها حتى الخطابات الغربية المعاصرة؟، ثم أين يدرج الجابري خطابه هو والتي تنتمي إلى الخطابات المعاصرة؟، هل تسري عليها هي الأخرى تلك الخصائص التي ذكرها أم أنه يمثل هو الآخر حالة شاذة كتلك التي مثلها " ابن رشد " و " الشاطبي " وغيرهما في الخطابات القديمة؟ لماذا لم يصنف " الجابري " منذ البداية الخطاب العربي سواء في صورته القديمة أو المعاصرة إلى هذه التصنيفات ، ويميز بينها في الخصائص حتى يتجنب هذه التناقضات؟

يلاحظ أيضا من خلال استعراضنا لمفهوم الخطاب في الثقافتين العربية والغربية على أن الخطاب ارتبط في الثقافة العربية أكثر بحقل علم الأصول، إذ ورد هذا المصطلح بكثرة عند علماء الأصول، كونه الأرضية التي استقامت عليها أعمالهم ((الخطاب: الكلام ... وفصل الخطاب ما ينفصل به الأمر من الخطاب. وفي التنزيل العزيز " وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب " . وفصل الخطاب أيضا: الحكم بالبيّنة، أو اليمين، أو الفقه في القضاء ... أو هو

¹محمد عابد الجابري : المصدر السابق ، ص : 43

²محمد عابد الجابري : المصدر نفسه ، ص : 39

الفصل الأول: مدخل إلى الخطاب

خطاب لا يكون فيه اختصار مخلّ ولا إسهاب مملّ¹، إذ تظهر تفاسير المفسّرين للآيات القرآنية السالفة الذكر والتي ورد فيها مصطلح الخطاب، فالمفهوم القرآني للخطاب يحيل إلى معنى الكلام ، الكلام التام الوافي ، وهي الدلالة عينها التي ذكرت في المعاجم العربية، والخطاب بهذا المعنى يتداخل مع الخطاب الغربي، إذ أن هناك تقاطعا كبيرا بين مفهوم الخطاب الوارد في التراث العربي الإسلامي ومفهومه في الثقافة الغربية ، وذلك لكون الخطاب عند كليهما يحيل إلى الكلام الحامل لرسالة، والمعتمد على سلطة ما لتبليغها للناس، حيث أطلق العرب على هذا الكلام خطابا.

إن مفهوم الخطاب في الثقافة العربية والذي يستمد أصوله من القرآن الكريم . كما سبق وأن أوضحنا . يحيل إلى الكلام المقنع (فصل الخطاب)، الخطاب الذي تمكن عن طريقه الرسول عليه الصلاة والسلام من مجادلة الكفار وإفحامهم، ومجادلة الله سبحانه وتعالى لإبليس، فالنصوص القرآنية هي في جوهرها خطابات، وفي الثقافة الغربية نجد السوفسطائيين اشتهروا أيضا بفن المجادلة، فقد كانوا يعلمون تقنيات الخطاب ويمتهنونها حيث كان وظيفة يسترزقون بها.

الخطاب من منظور " الجابري " هو مجموعة من النصوص . وإن كان هناك من اللغويين من يميّز بين النص والخطاب، وذلك على نحو ما يذهب إليه كل من " هودج " و " كريس " في تمييزهما بين الخطاب والنص، فالخطاب هو العملية الاجتماعية التي تكون النصوص متضمنة فيها، ويكون بذلك تحليل النص جزءا من تحليل الخطاب، بمعنى أن الخطاب أعم وأشمل من النص، وأن أسلوب تحليل النص لا يقف عند حد البنية السطحية للنصوص، إنما يتجاوزها إلى محاولته القراءة التأويلية للنص نحو استنطاق مختلف الرموز والإشارات التي يحيل إليها النص، أو ما يعبر عنه بما لم يقله النص أو يسكت عنه. اللَّفْظِيَّة المتعالية كونها حاملة للحقيقة، وهي الصورة ذاتها التي نجدها في الثقافة الغربية، ف " سقراط " ذلك الفيلسوف اليوناني الذي يرمز للخطاب الغربي في أصوله الأولى، الخطاب

¹ مجموعة مؤلفين : المعجم الوسيط ، مجمع اللغة العربية . القاهرة ، الطبعة 4 ، 1425 هـ . 2004م ، ص : 243

الفصل الأول: مدخل إلى الخطاب

اللفظي (سقراط ذلك الفيلسوف الذي تلفظ ولم يكتب)، لقد كانت خطابات " سقراط " تحمل تلك الحقيقة المتعالية التي كان يعلمها عبر خطابه للناس. وقد جاءت نظرة العالم اللغوي "بنفينست" للخطاب امتدادا لنظرة سقراط، لكن الواضح أن الخطاب سواء في الثقافات العربية أو الثقافات الغربية لم يقتصر على ما هو ملفوظ بقدر ما يتعداه لما هو مكتوب ومدون، كما حمل مفهوم الخطاب سواء في الثقافة العربية، أو الثقافة الغربية دلالة المقال، وذلك على نحو ما يطالعنا به " ابن رشد" في كتابه الشهير " فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال"، وهو بالمقابل أيضا ما نجده عند الفيلسوف الفرنسي " ديكارت" في كتابه " مقال في المنهج"، لذلك يمكن القول أن تحليل المعنى اللغوي للخطاب وتبعه في الثقافة العربية والثقافة الغربية يكشف على أن مفهومه يحمل دلالتين، فهو يقتصر على اللغة المنطوقة إذا اقتصر على المحاور، بينما يتعدى إلى اللغة المكتوبة في حالة المراسلة، وهو ما يعني أن الخطاب في نهاية المطاف يتخذ شكلين، خطاب لفظي منطوق شفوي، وخطاب مكتوب مدون.

المبحث الثاني: أنواع الخطاب العربي

إن الحديث عن أنواع الخطاب هو في الحقيقة حديث عن مجالات الخطاب وأنماطه وأشكاله والتي تبدو للوهلة الأولى أنها عملية فرز بسيطة تحدد هذه الأشكال والأنواع، لكن في الواقع أن هذا التحديد يحتاج إلى معايير قد تتقاطع وتتداخل فيما بينها إلى درجة صعوبة وضع فواصل بينها، وإن كان هناك من يرى من الباحثين أنه يكفي للنظر في طبيعة موضوع الخطاب حتى نحدد نوعه ومجاله وهو التصنيف الشائع للخطاب، وعلى هذا الأساس نتساءل: ما هي الأنواع التي يمكن أن تتمخض عن الخطاب بالنظر إليه من حيث طبيعة موضوعه؟

يحدد "الجابري" في مؤلفه "الخطاب العربي المعاصر" أنواعا رئيسة للخطاب العربي مع تحليلها تحليلًا إبستمولوجيا منتهيا إلى حصره في أنواع أربعة، يقول: ((لقد حللنا في كتاب صدر لنا مؤخرا أنواع الخطاب العربي الحديث والمعاصر، من خطاب نهضوي وخطاب سياسي وخطاب قومي وخطاب فلسفي، تحليلًا إبستمولوجيا - نقديا

الفصل الأول: مدخل إلى الخطاب

على المستوى المعرفي¹، والواقع أن الخطابات العربية أوسع من أن تختصر فيما ذكره " الجابري " إلا أن " الجابري " يحصر الخطاب العربي الحديث والمعاصر في الأنواع التالية:

الخطاب النهضوي (Le discours de la renaissance) : بداية نشير أنه

من الناحية الاصطلاحية ، أن مفهوم النهضة لا ينتمي إلى الحقل الدلالي العربي الأصيل ، كونه تعريفا للمصطلح الفرنسي Renaissance ، فهو مفهوم يحيل إلى التجربة الأوروبية التي انطلقت بالتحديد من إيطاليا كحركة إحياء للمدنية اليونانية ، من إحياء لفكر وفلسفة وفن ... بعدها عرفت ولادة ثانية جديدة بعد ما مرت به أوروبا من عصور ظلام إبان العصور الوسطى ، لينتقل هذا المصطلح بعدها إلى رحاب العالم العربي الإسلامي ومنه جاء مصطلح الخطاب النهضوي ، وهو خطاب يمتد تاريخيا من منتصف القرن 19م إلى يومنا هذا، وهو نوع من تلك الأنواع الخطابية السابقة ، وسمي بالخطاب النهضوي كونه ارتبط بسؤال النهضة ، أو سؤال الهوية ، والنهضة مفهوم إيديولوجي غامض طغت عليه العمومية، إذ يذكر " هشام جعيط " (1935 . 2021م) أنه رغم اطلاعه على مختلف ما قدم من مفاهيم للنهضة فإنه لم يجد مفهوما واحدا دقيقا ، وذلك لإيديولوجية المفهوم ، فكل مفكر يتصور النهضة تصورا خاصا تبعا لثقافته وإيديولوجيته ، خطاب النهضة ، هو ذلك الخطاب الذي حمل على عاتقه مشروع النهوض بالأمة العربية الإسلامية بعد سقوطها مع نهاية القرن 14 م.

الخطاب القومي (Le discours de nationaliste) : خطاب جاء نتاجا لمجموعة

من الأفكار والمبادئ المرتكزة بالأساس على المبادئ الأولية للقومية العربية، إذ سعى هذا الخطاب إلى توصيف مشكلات الواقع العربي الراهن مع تقديم حلول لتلك المشكلات، مع تركيزه بصورة عامة على قضايا العلاقة بين الوحدة والديمقراطية والتحرر والتخلف ، وقد تظاهر الخطاب القومي النهضوي في ثلاثة

¹محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر (مصدر سابق) ، ص: 55

الفصل الأول: مدخل إلى الخطاب

تيارات رئيسية، تيار مثله "ساطع الحصري" (1880 . 1968م) رفقة مجموعة من المفكرين ، خطاب جاء محملا بالدعوة إلى اللغة والتاريخ كمقومات أساسية لأي مشروع نهضوي، داعيا إلى فصل الدين عن الدولة لجل إشكالية الأديان والطوائف التي يزخر بها عالمنا العربي وأن معالجة التخلف تقتضي تحليل بني النظام الاجتماعي والسياسي والاقتصادي للمجتمع، التيار الثاني مثله بالخصوص " قسطنطين زريق " (1909 . 2000م) الذي ركز خطابه على عنصر الفكر الذاتي المتمثل بتكوين العقل في عملية بناء وتغيير المجتمع، وأن التخلف أساسه تخلف العقل، أما التيار الثالث الذي تبنت خطابه النظرية الاشتراكية، والذي مثله كل من " سمير أمين "(1931 . 2018م) و "حسين مروة " (1910 - 1987م) وغيرهما، هذا الخطاب قدّم تصورا شاملا ومتكاملا للإيديولوجية العربية المنشودة، اشتراكية تتناغم مع الواقع والتراث والقيم العربية ، اشتراكية مرتبطة بالتراث العربي الإسلامي ارتباطا عضويا، والهدف من ذلك بناء حضارة عربية متكاملة في جوانبها المادية والروحية.

الخطاب الفلسفي (Le discours philosophique): خطاب يتميز بالتحليل

والتفكيك لمختلف الموضوعات التي يعالجها وإن كان ينتهي عادة إلى المواقف التوفيقية ، فهي ليست تليفيقية قائمة على الجمع والتركيب بين المتناقضات، بقدر ما هو خطاب يقوم على بناء المفاهيم والتأليف بينهما وفقا لميزان التحليل والنقد العلمي (الإبستمولوجي)، من أهم الموضوع التي تناولها الخطاب الفلسفي المعاصر موضوع الأصالة والمعاصرة، الأصالة كفلسفة ماضوية أفرزها المنتصر التاريخي، والمعاصرة كفلسفة محسوبة على الفكر الغربي أنتجها المنتصر العصري.

الخطاب السياسي (Le discours politique)

قبل الوصول لمفهوم الخطاب السياسي باعتباره من الحدود المفتاحية لدراستنا هذه وجب الوقوف عند مفهوم السياسة أولاً لغة واصطلاحاً كون ذلك يضيف قيمة نوعية لما نحن قادمون عليه تحليلاً وتفكيكاً، فماذا عن السياسة داخل رواقها اللغوي والاصطلاحي؟

● السياسة لغة

السياسة مصدر الفعل الثلاثي: ساس، يسوس، سياسة، ((والسياسة: فعل السائس الذي يسوس الدواب سياسة؛ يقوم عليها ويروضها . والوالي: يسوس الرعية وأمرهم))¹، وهو مفهوم نجده يتماهى مع ما انتهى إليه "ابن منظور" (630 . 711 هـ) في "لسان العرب" ((السائس، يقال: هو يسوس الدواب إذا قام عليها وروضها ، والوالي يسوس رعيته . أبوزيد سوس فلان لفلان أمراً فركبه كما يقال سؤل له وزين له . وقال غيره : سوس له أمراً أي روضه وذلك))، فالسياسة إذن من ساس، يسوس، سياسة ، وتعني حسن القيام بالأمر، فإذا أحسن الراعي أمر الرعية قيل عنه ساسهم سياسة، وقد ورد في الصحاح ((سوس : سست الرعية سياسة. وسوس الرجل أمور الناس على ما لم يسم فاعله، إذا ملك أمرهم))²، ومثله ما جاء في القاموس ((سست الرعية سياسة: أمرتها ونهيتها))³، وهو المفهوم الذي انتهى إليه في زمننا المعاصر رئيس الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين "يوسف القرضاوي" (ت . م 1926 م) ، إذ يقول: ((السياسة في اللغة : مصدر ساس يسوس سياسة. فيقال: ساس الدابة أو الفرس: إذا قام على أمرها من العلف والسقي ، والترويض والتنظيف وغير ذلك . وأحسب أن هذا المعنى

¹ الخليل بن أحمد الفراهيدي : العين ، (باب السين) ، ج2 ، ترتيب وتحقيق الدكتور عبد الحميد هندراوي ، منشورات محمد علي بيضون ، دار الكتب العلمية ، بيروت . لبنان ، ط1 ، 1424 هـ . 2003م ، ص : 206

² الجوهري : الصحاح ، تاج اللغة وصحاح العربية ، (حرف السين) ، حققه الدكتور محمد تامر ، دار الحديث للطبع والنشر والتوزيع . القاهرة ، (د ط) ، 1430 هـ . 2009م ، ص : 571

³ الفيروز أبادي : القاموس المحيط (حرف السين) ، راجعه أنس محمد الشامي و زكريا جابر أحمد ، دار الحديث . القاهرة ، (د ط) ، 1429 هـ . 2008م ، ص : 822

الفصل الأول: مدخل إلى الخطاب

هو الأصل الذي أخذ منه سياسة البشر ، فكأن الإنسان بعد أن تمرس في سياسة الدواب ، ارتقى إلى سياسة الناس، وقيادتهم في تدبير أمورهم))¹ ، لكن حتى وإن لم نعثر على لفظ سياسة في القرآن الكريم بالتصريح ((لم ترد في القرآن الكريم لا في مكية ولا في مدنية كلمة سياسة ، ولا يعني ذلك أن القرآن لم يعن بالسياسة بالمعنى الاصطلاحي للسياسة " فن إدارة شؤون المجتمعات")²، فإن عدم ورودها في القرآن الكريم لا يعني برأي الشيخ " يوسف القرضاوي" خلو الدين من السياسة، من ذلك أيضا أن كلمة عقيدة لم ترد هي الأخرى في القرآن لكنها هي محوره، فكلمة (دين) تحمل من الدلالات ما يجعل السياسة متضمنة فيه، فكلمة (دين) لها معاني كثيرة ومختلفة، لكنها تعود في نهاية الأمر إلى ثلاثة معان تتضمن في جوانبها ما هو سياسي ((أن المعاني الكثيرة تعود في نهاية الأمر إلى ثلاثة معان تكاد تكون متلازمة ... أن كلمة (الدين) تؤخذ تارة من فعل متعد بنفسه (دانه يدينه)، وتارة من فعل متعد باللام: (دان له)، وتارة من فعل متعد بالباء (دان به)، وباختلاف الاشتقاق تختلف الصورة المعنوية التي تعطيها الصيغة . فإذا قلنا (دانه دينا)عنينا بذلك أنه ملكه، وحكمه، وساسه، ودبره ، وقهره، وحاسبه، وقضى في شأنه، وجازاه، وكافأه، فالدين في هذا الاستعمال يدور على معنى الملك والتصرف بما هو من شأن الملوك؛ من السياسة والتدبير ، والحكم والقهر، والمحاسبة والمجازاة . ومن ذلك " ملك يوم الدين" (الفاتحة 4)، أي يوم المحاسبة والجزاء))³ ، كما أنه في الحديث النبوي الشريف ورد ما يطابق دلالة سياسة ، فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي ، وإنه لا نبي بعدي ، وسيكون خلفاء فيكثرون "، قالوا: يا رسول الله ، فما تأمرونا قال: " أوفوا ببيعة الأول فالأول ، أعطوهم حقهم ، واسألوا الله الذي لكم، فإن الله

¹ يوسف القرضاوي : الدين والسياسة ، تأصيل ورد شبهات ، إصدارات المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث - دبلن . (د ط) ، 2007م ، ص : 18
² راشد الغنوشي: الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام، مطابع الدار العربية للعلوم ناشرون . بيروت، مركز الجزيرة للدراسات، ط 1 ، 2012 م ، ص : 29

³ يوسف القرضاوي : الدين والسياسة ، تأصيل ورد شبهات، ص : 10

الفصل الأول: مدخل إلى الخطاب

سائلهم عما استرعاهم"¹ (متفق عليه) ؛أي: يتولون أمورهم كما يفعل الأنبياء و الأمراء والولاة بالرعيّة ، والسياسة: القيام على الشيء بما يصلحه²، وقد جاء في مواضع أخرى مع ما يتعارض دلالة مع كل هذه الدلالات والمعاني، على نحو ما يورده "العسكري" بقوله: ((وذلك أن السياسة في النظر في الدقيق من أمور السّوس، مشتقة من السّوس هذا الحيوان المعروف))³. والسّوس كما هو معروف شيء نكير ينخر الأشياء ويفسدها، وقد دخل إلى اللّغات الأجنبية، فهو في الفرنسية (politique) ، وهي كلمة تردت في أصولها اللاتينية (politicus)، ومن معانيها الدولة والحكومة، وكلمة (politique) الفرنسية تفهم بمعنيين، أو قل تستعمل على مستويين، وذلك بحسب تذكيرها وتأنيتها، فنقول مثلا (Le politique) وذلك بالنظر إلى السياسة كظاهرة إنسانية، أي باعتبارها ظاهرة يختص بها الإنسان ويتفرّد عن باقي الكائنات الأخرى، كاللغة والأخلاق وغيرها، ونقول أيضا (La politique) وذلك للدلالة على ما يصدر من الإنسان من نشاط معرفي في مجاله السياسي، وكلمة معرفي هاهنا تفيد السلوك السياسي مع دراسته، وفي الإنجليزية تلفظ (Politics) وتدل بذلك على مختلف الشؤون السياسية العامة للمواطنين.

ما يمكن الوقوف عليه ونحن نتبع الدلالة اللغوية العربية خاصة للسياسة أنها حملت معنيين مختلفين، معنى يفيد الصلاح وحسن التدبير، ومعنى يفيد الخراب والفساد، وقد يكون هذا الاختلاف في النظر إلى السياسة بين الصلاح والفساد مردّه بالأساس إلى ربط هذه الأخيرة في علاقتها بالأخلاق، إذ من المعلوم أن الفلاسفة والعلماء والسياسيين اختلفوا بشأن هذه العلاقة، هناك من يعلي من قيمة الأخلاق ويقول بفساد السياسة في غياب الأخلاق على نحو ما نجده عند " ابن خلدون " (1332 - 1406م) في مقدمته الشهيرة الموسومة " العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر" 1377م، وهو الموقف الذي

¹ أخرجه البخاري : كتاب أحاديث الأنبياء ، باب ما ذكر عن بني إسرائيل ، ، برقم (3455) ، ومسلم : كتاب الإمارة ، باب الأمر بالوفاء ببيعة الخلفاء ، الأول فالأول ، برقم (1842)

² محي الدين يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2 ، 1392 هـ ، 12 / 231

³ أبو هلال الحسن العسكري، تحقيق محمد إبراهيم سليم، الفرق اللغوية، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (د ط) ، (د س) ، ص : 27

الفصل الأول: مدخل إلى الخطاب

يكاد يتبناه غالبا علماء وفلاسفة المسلمين، على نحو ما نبده أيضا عند "ابن تيمية" (1263 . 1328م) في مؤلفه " السياسة الشرعية في إصلاح الرّاعي والرّعيّة"، إضافة إلى عديد المفكرين في الحضارة الغربية أمثال " بيرتراند راسل" (1872 . 1970م) " المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة" حيث ينتهي " راسل" بالغاية الواحدة لكل من الأخلاق والسياسة ((إن هدف رجل الأخلاق ورجل السياسة يجب أن يكون إنتاج أكبر قدر ممكن من التطابق بين الإشباع الفرديّ والإشباع العام، بحيث تكون التصرفات التي يقوم بها الإنسان مدفوعة بسعيه في تحقيق الإشباع لنفسه هي نفسها ، بالقدر الممكن ، التصرفات التي تجلب الإشباع للآخرين))¹ وهو موقف يقترب منه كثيرا "جاك مارتان" (1882 . 1973م) " الفرد والدولة" حيث يقر بضرورة الأخلاق للسياسة ، هذه السياسة التي تتمظهر في الديمقراطية كأرقى صورها، فالديمقراطية هي السبيل الذي يمكننا من الاهتداء إلى الطريق السوي للحياة السياسية، كونها تجمع بين ما هو عقلي وبين ما هو أخلاقي في حياة الإنسان، يقول " جاك مارتان": ((إن الديمقراطية هي السبيل الوحيد للتمهيد للتدبير الأخلاقي للحياة السياسية لأنها تنظيم عقلي للحريات المستندة على القانون))²، فالديمقراطية ليست إلا الممارسات الاجتماعية التي تناط بها الحكومات داخل الدولة وهي تستند في أساسها إلى مثل أعلى يقوم على يقين أخلاقي وإن كنا في الحقيقة وخلافا لهذه المواقف نقف في الحضارة الغربية على مواقف كثيرة تحقّر الأخلاق وتعلي من شأن السياسة، وأن السياسة يجب أن تتعالى على الأخلاق، وأن هذه الأخيرة تستمد مشروعيتها من السياسة، حيثي ذهب "ميكافيللي" (1469.1527م) في كتابه " الأمير" إلى اعتبار الفعل المؤسس للنشاط السياسي هو فعل لا أخلاقي وأن على السياسة أن تبتعد وتتجرّد من كل فعل أخلاقي كونه يضر بنتائجها، فما تتطلبه الأخلاق وتدعو إليه يتعارض مع ما يهدف إلى تحقيقه الحاكم في ميدان السياسة ((فقد أخضع ماكيافيللي الإيمان لمصالح الأمير والجمهورية المدينة

¹آمال علاوشيش: جدلية العلاقة بين الأخلاق والسياسة عند بيرتراند راسل (الفلسفة الأخلاقية من سؤال المعنى إلى مأزق الإجراء ، مجموعة مؤلفين)،

منشورات الضفاف ، دار الأمان الرباط ، منشورات الاختلاف ط1 ، 2013 م ، ص : 362

²جاك مارتان ، الفرد والدولة ، ترجمة : عبد الله أمين، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت ، (د ط) ، 1962 ، ص : 78

الفصل الأول: مدخل إلى الخطاب

(وذلك) أحدث قطيعة مع العصور الوسطى ، وكذلك ألغى ما يسمى بالهدف السياسي المتعلق بتحقيق الخير الأسمى ، الذي فهم منذ أرسطو ، على أنه غاية الدولة والممارسة السياسية¹ ، وقد انتهى " ميكيافيللي " في مؤلفه السابق في نظرتة لعلاقة السياسة بالأخلاق إلى جملة من الأفكار:

- خضوع الدين والأخلاق لمعايير السلطة والسياسة
- الممارسة السياسية، تقوم على أساس المصلحة، ولا طموح للخير أو الفضيلة فيها
- إن المكر والدهاء والحرب والحظ والقوة، هي أدوات الحاكم في السيطرة على مجتمعه، والتعامل مع الدول

الأخرى²

وفي الاتجاه ذاته سار الفيلسوف السياسي الإنجليزي " توماس هوبز " (1588 . 1679 م) مستبدلاً فقط القوة الذاتية للحاكم التي قال بها " ميكيافيللي " بقوة الشرعية التي يخولها الشعب للحاكم ليمارس بها القوة حتى يحفظ الدولة بما يسمى بوسيلة " توازن الرعب " غير مبال بالقيم الأخلاقية ، التي هي بالأساس تابعة ونتيجة للقيم السياسية، لذلك يرى أن الخير والشر كقيمتين أخلاقيتين يجب أن تستمد من العدل والظلم كقيمتين سياسيتين، وقد انتهى كما انتهى في مؤلفه " الليفيثان " (Le viathan) كما انتهى " ميكيافيللي " من قبل إلى ضرورة إرساء قواعد للحكم المطلق بمنأى عن السلطة الدينية بما تمثله من أخلاق ، بل بالضد منها. لكن ماذا عن دلالتها

الاصطلاحية؟

¹علي عبود المخداوي : فكر الحداثة وتحولات أصل السلطة وشرعيتها في مدخلات وأصول الفلسفة السياسية (الفلسفة السياسية المعاصرة من الشموليات إلى السرديات الصغرى ، مجموعة مؤلفين) ، ابن الندم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية . ناشرون ، الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة ،

(د ب) ، ط 1 ، 2012 م ، ص : 22

²علي عبود المخداوي : المرجع نفسه ، ص ص : 23 - 24

تعرف السياسية على أنها ((فعل اجتماعي يعبر عن علاقة قوى بين طرفين يمارس أحدهما على الآخر نوعاً من السلطة خاصاً، هي سلطة الحاكم))¹، وهو ما يجعل السياسة محايدة للدولة ((ومن الواضح أن السياسة لا توجد خارج الدولة أو الصراع لتكوين الدولة ، فهي تفترض لا محالة وجود سلطة مركزية))²، وهو ما يعني استحالة تصور السياسة خارج الاجتماع البشري ومن غير وجود سلطة لها الصلاحيات على فرض القرارات ، فالفعل السياسي بهذا يقوم على أهم مقوم تقتضيه الممارسة السياسية في الدولة ، ألا وهو السلطة، سلطة يمارسها الحاكم على المحكوم ، وهي سلطة برأي العالم الألماني " ماكس فيبر " (1864 . 1920 م) تقتضي منطقتي السيطرة والعنف كون الدولة من منظوره تعني الاحتكار المنظم للعنف، هذه السيطرة ما يبرزها تاريخياً بحسب " فيبر " ما ظهر من نماذج في المجتمعات، وهي السلطة التقليدية، السلطة الدينية، وسلطة خادماً الدولة القائمة على احترام القوانين ، وعندها أمكن تعريف الخطاب السياسي .

الخطاب السياسي: يعرف على أنه ((الخطاب الذي يطرح مشكلة الدولة والمجتمع وتحديد العلاقة التي تربطهما، لكن من منظور يعالج بالأساس مسألة السلطة التي أرتقت شعوب العالم منذ زمن طويل، مما أدى إلى ضرورة البحث عن علاقة السلطة بالمواطن والمواطن بالسلطة))³ ، فالخطاب السياسي وإن كان يعد شكلاً من أشكال الخطاب المتعددة فهو يختلف عن تلك الخطابات من حيث هو ((مجموعة القواعد والأسس والمبادئ التي تنظم العلاقة بين الحاكم والمحكوم))⁴، وهو ما يجعل من الدولة والسلطة أركانه، ومن العدالة الاجتماعية، والمساواة،

¹ محمد عابد الجابري : نقد العقل العربي (3) العقل السياسي العربي محدداته وتحليلاته، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت . لبنان ، ط 4، 2000 م ، ص : 7

² راشد الغنوشي : الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام (مرجع سابق) ، ص : 28

³ مفتاح سعودي: الخطاب السياسي في فكر محمد عابد الجابري، نور للطباعة والنشر، NoorPublishing، ألمانيا ، ط 1 ، 2018 م ، ص : 27

⁴ حاكم المطيري: الخطاب السياسي للحركات الإسلامية، بلا حدود، برنامج حوار أسبوعي، قناة الجزيرة، www. Aljazeera.net . 2020 / 05 / 10 ، الساعة : 23 و 45 د

الفصل الأول: مدخل إلى الخطاب

والحرية، والديمقراطية موضوعات خطابه ، فقد ظل وما يزال موضوع الديمقراطية أشد الموضوعات ارتباطا بالخطاب السياسي المعاصر، بل هي ((أكثر مفردات الفكر السياسي العالمي))¹، كما كان للدين والتسامح حضورا في الخطاب السياسي باعتبارهما من الأسس التي بنيت عليها الأخلاق السياسية ((ومن خلال ذلك كان الدين والتسامح من بين الأسس التي بنيت عليها الأخلاق السياسية حيث حدّوا بخطاب سياسي أبرز مواطن التقهقر القيمي في الثقافة العربية والإسلامية))².

وهكذا يمكن القول إن الخطاب العربي الحديث والمعاصر تقاسمته أنواع، أجملها " الجابري " في خطابات أربعة: خطاب نهضوي وخطاب قومي فخطاب فلسفي، وأخيرا خطاب سياسي، وتصنيف الخطاب إلى هذه الأنواع مرده إلى اختلاف طبيعة الموضوعات التي يطرقها كل خطاب، إضافة إلى طبيعة التحليل الذي يختص به كل خطاب مما يجعل من كل خطاب يختلف ويتميز عن الآخر داخل رواق الخطاب ذاته.

لكن كيف تمثل هذا الخطاب وبالتحديد الخطاب السياسي في واقع الأمة العربية؟، كيف عكس هذا الخطاب العقل السياسي العربي على امتداداته التاريخية باعتباره الجانب الإجرائي للممارسة السياسية في الدولة العربية قديما وحديثا؟

هذه الأسئلة تنقلنا انتقالا منطقيًا حيث الفصل الثاني والذي عنوانه " العقل السياسي العربي " .

¹ عبد الرزاق عيد ومحمد عبد الجبار: الديمقراطية بين العلمانية والإسلام ، حوارات القرن ، دار الفكر . دمشق ، ط1 ، 1999 م ، ص : 11
² مفتاح سعودي : الخطاب السياسي لدى الجابري وتجلياته في الفكر العربي المعاصر ، مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات ، العدد التاسع والثلاثون (1) ، تشرين الأول (أكتوبر) 2016 م ، ص : 88

الفصل الثاني: العقل السياسي العربي

المبحث الأول : في مفهومية العقل السياسي العربي وأهمية دراسته

1. مفهوم العقل العربي (العقل السياسي)
2. أهمية دراسة "العقل السياسي العربي"

المبحث الثاني : قراءة في كتاب " العقل السياسي العربي "

1. المدخل العام
2. المحدّات
3. التجليات
4. الخاتمة

الفصل الثاني: العقل السياسي العربي

بحث الأول: في مفهومية العقل السياسي وأهمية دراسته

تمهيد

إن المشروع النهضوي العربي وإن كان قد حقق بعض النجاحات في مجال الإصلاح الديني واللغوي فإنه في المقابل لم يحقق ذلك في المجال السياسي، إن فشل مشروع النهضة العربية سياسيا معناه الإخفاق في الوصول إلى مشروع الدولة الحديثة في عالمنا العربي وامتداد هذا الإخفاق إلى المجال الاجتماعي والاقتصادي والذي بدوره لا يمكن بأيّة حال من الأحوال تحقيق التطور الذي يسمح بالارتقاء إلى مصاف الدول العصرية الحديثة. إن تعثر مشروع الدولة الحديثة في العالم العربي يفسح المجال لعودة منطق القبيلة والعشيرة كأحد أهم ركائز الممارسة السياسية في الدولة العربية وما انتهت إليه من صراعات طائفية وإثنية سواء داخل الدولة الواحدة أو صراعات بين الدول العربية فيما بينها أدت في النهاية إلى تفكيك أواصر الدولة العربية الوطنية والقومية وإضعافها وتراجعها الحضاري في التاريخ.

إن هذا الواقع السياسي العربي المتردي الذي أعاق نهوض الأمة وأجل مشاريعها النهضوية على مختلف جميع المستويات يضعنا أمام مواجهة موضوع محوري، الأمر يتعلق بموضوع العقل السياسي العربي باعتباره أساس تظاهرات هذه الحياة السياسية في الدولة العربية الحديثة، وذلك من خلال دراسة تحليلية لمسارات هذا العقل السياسي، وهي دراسة تجعلنا في مواجهة جملة من المشكلات المتناسلة عن بعضها البعض، بداية ما المقصود بالعقل السياسي العربي؟ ما أهم الخصوصيات التي ظلت تميزه على طول امتداداته التاريخية؟ ما الغاية من دراستنا للعقل السياسي العربي ومتابعة مسار تطوره في التاريخ؟ كيف تحدّدت وتجلت الممارسة السياسية للعقل العربي ماضيا وحاضرا في الدولة العربية؟ بادئ ببدء تجدر بنا الإشارة إلى أن الإجابة عن هذه المشكلات، وأن معرفة محدّدات فعل الممارسة السياسية وتحليلاتها في عالمنا العربي دفعتنا للاستئناس بما أفاد به " الجابري " من إنتاجات

الفصل الثاني: العقل السياسي العربي

في هذا الإطار بحكم طبيعة بحثه التي يرى فيها عديد الباحثين أنها دراسات تعكس حقيقة العقل السياسي العربي إلى حد بعيد، وذلك لما تتسم به من قدر كبير من روح موضوعية ونزعة علمية تفكيكية دقيقة ومعقدة.

1. مفهوم العقل العربي (العقل السياسي)

بداية يمكن القول أن " الجابري " أنتقد انتقاداً منهجياً نتيجة استعماله مصطلح عقل بدلا من استعماله مصطلح فكر ، لذلك كان عليه كما يرى " علي حرب " أن يكون عنوان مشروعه الحضاري " نقد الفكر العربي " عوضا عن " نقد العقل العربي " ، لذلك نلاحظ داخل الخطاب العربي أن هناك من يميز بين العقل وبين الفكر وأن هناك في المقابل من يستعملها بالمعنى ذاته لما بينهما من تداخل كبير، لذلك جاء استعمال مصطلح العقل السياسي العربي في بعض الخطابات العربية متماهيا مع الفكر السياسي العربي ، وقد جاء في تعريف هذا الأخير ((الفكر السياسي المعبر عنه باللغة العربية والمتفاعل طبعا مع الموضوعات التي تحيط بالدول العربية والمعطيات الداخلية لكل منها))¹ ، وهو مفهوم يجعل من العقل السياسي العربي ليس واحدا في مشكلاته وأهدافه ، فهو يختلف بحسب اختلاف خصوصيات كل دولة انطلاقا من خصوصية نظامها السياسي وتجارها الذاتية وتطلعاتها الخاصة ، فالدولة وفقا لهذا المفهوم أيّا كانت أصولها ، وأيّا كان وضعها تخلق لنفسها فكرا سياسيا يختص بها وتتمايز بفعله عن بقية الدول التي قد تتقاطع معها في بعض التقاطعات ، لكن هذا لا يمنع من الحديث عن فكر سياسي عام يتناول ما هو مشترك بين الأنظمة الإيديولوجية الرسمية وغير الرسمية في العالم العربي ((ولا نظن أننا نخالف الصواب إذا افترضنا وجود فكر سياسي عربي واحد من حيث

¹ ناصيف نصّار: مطارحات للعقل الملتزم ، في بعض مشكلات السياسة والدين والأيدولوجية ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت - لبنان . ط 1 ، أكتوبر 1986 م ، ص ص : 74 . 75

الفصل الثاني: العقل السياسي العربي

الوضع النظري أو الفلسفي العام))¹، والواقع أن النظر للفكر السياسي العربي بهذه المنظورية يجعله يختلف مع ما أراده " الجابري " بالعقل السياسي العربي، فما يقصده بالعقل ليس ذلك النظام الآلي الميكانيكي الدقيق الذي هو واحد عند الجميع، فهو ليس العقل الطبيعي الذي رأى فيه أبو الفيلسفة الحديثة ". رونييه ديكرت " (1596 . 1650 م) أنه أعدل قسمة وزعها الله بين البشر، ليس المقصود بالعقل هو الفكر ذاته كمعارف ينتجها إنما المقصود بالعقل العربي ((جملة المفاهيم والفاعليات الذهنية التي تحكم، بهذه الدرجة أو تلك من القوة والصرامة، رؤية الإنسان العربي إلى الأشياء وطريقة تعامله معها في مجال اكتساب المعرفة، مجال إنتاجها وإعادة إنتاجها))²، أي هو جملة الآليات المعرفية التي يفعلها ندرك الأشياء، لذلك فهو من جهة أخرى هو الفكر ذاته بوصفه أداة للإنتاج النظري ((إنه ليس شيئاً آخر غير هذا " الفكر " الذي نتحدث عنه : الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصياتها، هي الثقافة العربية بالذات، الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام، وتعكس واقعهم أو تعبر عنه وعن طموحاتهم المستقبلية كما تحمل وتعكس وتعبر، وفي ذات الوقت، عن عوائق تقدمهم وأسباب تخلفهم الراهن))³، فالعقل العربي بهذا المعنى ليس هو المعرفة ذاتها أو الفكر ذاته وإنما هو الأداة أو الطريقة المنتجة لهذه المعرفة، هو تلك الفاعلية التي تنتج نظام الأفكار وفقاً لتلك الفاعلية العقلية إذ تنتج منتجاً سياسياً، واجتماعياً واقتصادياً وأدبياً، فالعقل العربي لا يقصد به " الجابري " جملة المنتوج المعرفي المتحصّل في تاريخ الثقافة العربية، وإنما المقصود به هي تلك الآليات المعرفية الحاكمة للتفكير داخل هذه الثقافة، أو بعبارة أخرى هو منظومة المفاهيم والتصورات الخلفية التي يجري التفكير في الأشياء بفعلها، لذلك فاستعمال كلمة عقل ليس بمعنى نظاماً من الأفكار بل كأداة

¹ ناصيف نصّار : المرجع السابق، ص : 76

² محمد عابد الجابري : نقد العقل العربي (1) تكوين العقل العربي (مصدر سابق) ، ص : 70

³ محمد عابد الجابري : المصدر نفسه ، ص ص : 13 . 14

الفصل الثاني: العقل السياسي العربي

منتجة للأفكار، إنه العقل الثقافي تميزا له عن العقل الطبيعي ، فهو يستعمل العقل بمعنى القوة المنتجة لنظام معين من الأفكار ((ونحن عندما نتحدث عن " العقل العربي " في هذا الإطار إنما نعني به الفكر، أو القوة المفكرة بوصفها أداة للإنتاج النظري والفني والعلمي صنعتها ثقافة معينة لها خصوصياتها، هي الثقافة العربية بالذات))¹، وهو ما يعني أن العقل يكون نتيجة لثقافة بعينها هي التي تنتجه ثم هو يعمل فيما بعد على إعادة إنتاجها، لذلك وجب أن ننظر إلى هذا العقل نظرة مزدوجة ، فهو من جهة عقلا مكونا (raison constituante)، أي بوصفه فاعلية منتجة لثقافة ما، كما يجب النظر إليه من جهة أخرى كعقل مكون (raison constituée)، أي النظر إليه على أنه مجموع المبادئ والقواعد الفكرية التي تؤسس لتلك الفاعلية، وهنا يظهر حرص " الجابري " على الفصل والتمييز وهو يتحدث عن العقل بين مجالين : مجال الأفكار والنظريات والمذاهب (المجال الإيديولوجي)؛ وبين مجال الآليات والأدوات والمفاهيم والتصورات (المجال الإيستمولوجي)، أي الفصل بين الأداة المنتجة للمعرفة والمعرفة كمنتوج حاصل بفعل هذه الأداة.

مفهوم العقل السياسي العربي: العقل السياسي بمفهوم " الجابري " ليس هو العقل المعرفي، فإذا كانت وظيفة هذا الأخير إنتاج المعرفة فإن وظيفة العقل السياسي ممارسة السلطة أو بيان كيفية ممارستها وشتان بين الأمرين، فالعقل الأول عقل نظري بينما العقل الثاني (العقل السياسي) عقل عملي برغماتي لأن السياسة أساسها برغماتيا، لذلك يعرفه بقوله: ((محددات الفعل السياسي بوصفه سلطة تمارس في مجتمع، وتجلياته النظرية والتطبيقية، الاجتماعية الطابع، تشكل مجموعها قوام ما ندعوه هنا " العقل السياسي " ، هو " عقل " لأن محددات الفعل السياسي وتجلياته تخضع جميعا لمنطق داخلي يحكمها وينظم العلاقات بينها، منطلق قوامه " مبادئ و آليات قابلة للوصف والتحليل، وهو " سياسي " لأن وظيفته ليست إنتاج المعرفة بل ممارسة السلطة،

¹ محمد عابد الجابري : إشكاليات الفكر العربي المعاصر (مصدر سابق) ، ص : 58

الفصل الثاني: العقل السياسي العربي

سلطة الحاكم، أو بيان كيفية ممارستها))¹، فالسياسة بعد من أبعاد التجربة الإنسانية العملية ، لذلك صنفها " أرسطو " (384-322 ق.م) منذ العهد اليوناني على أنها علم تطبيقي وذلك لارتباطها بالممارسة العملية فـ " السياسة تدبير لأفعال الإنسان لبلوغ أهدافه وغاياته))². فموضوع العقل السياسي يكمن في ممارسة السياسة وليس في إنتاج المعرفة المعقدة المقننة ، لكن إذا كان هذا عن طبيعة ما هو سياسي ، فما المقصود بالعقل العربي؟

العقل العربي : يقصد الجابري بكلمة عربي ليس للدلالة عما هو عرقي، وليس لخاصية متفردة . سلبية أو إيجابية - في العرب، ولا لكون الأمر يتعلق بـ " ماهية " تميز الفكر عندهم ، لكن الأمر يتعلق بمحددات ذلك العقل التي تكونت داخل الثقافة العربية وفي نطاق شروطها المعرفية والتاريخية الخاصة ، وإنما المقصود بالعروبة الهوية الثقافية العربية التي تعدّ اللغة العربية أحد أهم محدداتها، فاللغة من منظور الجابري ليست وسيلة لنقل الأفكار فحسب بقدر ما هي نظام للتفكير قائم بذاته، فالإنسان يفكر كما يتكلم، ويتكلم كما يفكر، فاللغة والفكر متماهيان، فهي ليست مفارقة للفكر بقدر ما هي محايدة له. ويعدّ المخيال الاجتماعي المرجعية العامة للعقل السياسي العربي بحسب " الجابري " ، والذي يقصد به ((الصرح الخيالي المليء برأس مالنا من المآثر والبطولات وأنواع المعاناة ، الصرح الذي يسكنه عدد كبير من رموز الماضي مثل الشنفرى وامرئ القيس وعمرو بن كلثوم وحاتم الطائي وآل ياسر وعمر بن الخطاب وخالد بن الوليد والحسين وعمر بن عبد العزيز وهارون الرشيد وألف ليلة وليلة...وجمال عبد الناصر ... إضافة إلى رموز الحاضر و " المارد العربي " والغد المنشود))³ ، كما توجد إضافة إلى هذا المخيال الاجتماعي العربي العام المشترك مخايل اجتماعية جزئية متفرعة عنه مثل المخيال السني، والمخيال الشيعي، يقول " الجابري " : ((وإلى جانب هذا المخيال العربي الإسلامي المشترك تقوم مخايل متفرعة

¹محمد عابد الجابري : نقد العقل العربي (3) العقل السياسي العربي (مصدر سابق) ، ص : 7

² علي حرب : التأويل والحقيقة ، قراءات تأويلية في الثقافة العربية ، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع . بيروت ، (ط د) ، 2007 م ، ص : 11

³محمد عابد الجابري : نقد العقل العربي (3) العقل السياسي العربي، ص ص : 15 . 16

الفصل الثاني: العقل السياسي العربي

عنه كالمخيال الشيعي الذي يشكل الحسين بن علي الرمز المركزي فيه ، والمخيال السني الذي يسكنه " السلف الصالح" خاصة، والمخيال العشائري والطائفي (الحزبي)¹، إنها مكونات المخيال الاجتماعي العربي التي ترسم لنا العالم من خلال هذه الأفكار والتصورات عن هذه الرموز ، فالعقل العربي يتحرك سياسيا وفقا لتصوراته عن هذه الرموز ، لذلك فالعقل السياسي يجد مرجعيته في المخيال الاجتماعي وليس في النظام المعرفي.

إن العقل السياسي العربي بحسب المفهوم الذي أورده " الجابري" يتميز بجملة من الخصوصيات، من هذه الخصوصيات :

لكل عقل سياسي محددات وتجليات، أي أن العقل السياسي يمارس السلطة بدلا من أن ينتج المعرفة، فمادامت السياسة فعلا أو نشاطا فلا بد لهذا الفعل من محددات وتجليات، فالمحددات تتمثل في تلك الدوافع المختلفة (بيولوجية، سيكولوجية، شعورية، لا شعورية، داخلية كانت أو تنبيهات خارجية) والتي تدفع للفعل ، ولا بد له أيضا من تجليات ، والمقصود بالتجليات هي تلك المظاهر أو الكيفيات التي يتحقق الفعل بواسطتها، وأن الآليات التي يتحرك بفعلها هذا العقل (السياسي) ليست إنتاج المعرفة بقدر ما تكون وظيفته وظيفة عملية ، كيف يمارس السلطة ، وكيف يحكم ويخضع الآخرين.

العقل السياسي في أية حضارة يرتبط بضرورة بالنظام أو النظم المعرفية التي تحكم عملية التفكير في هذه الحضارة، ولكن بما هو عقل وليس بما هو سياسي ((وهو إذا ارتبط بها، بوصفه كذلك، أي بما هو سياسي، فإنه لا يخضع لها، بل يحاول إخضاعها لما يريد تقريره: يمارس السياسة فيها. العقل السياسي، إذن، ليس بيانيا فقط ولا عرفانيا فقط، ولا برهانيا فحسب، إنه يوظف مقولات وآليات مختلف النظم المعرفية حسب الحاجة، السياسة

¹محمد عابد الجابري : المصدر السابق ، ص : 16

الفصل الثاني: العقل السياسي العربي

تقوم على البرغماتية (= اعتبار المنفعة) ¹، فالعقل السياسي عقل برغماتي من حيث يحدّد للممارسة السياسية غايات قبلية يهدف إلى تحقيقها.

تعقيب

من الملاحظات التي استوقفتنا ونحن بصدد الحديث عن العقل العربي ، هو ذلك الاختلاف القائم بين المفكرين العرب حول التسمية ، فهناك ثلاثة مواقف، موقف يصطلح عليه بالعقل العربي، وموقف آخر يصطلح عليه بالفكر العربي بدلا من العقل العربي، بينما هناك موقف ثالث لا يفرق بين مصطلح العقل ومصطلح الفكر، فالعقل العربي مطابق في دلالاته للفكر العربي ، لكن الملاحظة التي تبدو أكثر أهمية بخصوص موضوع العقل العربي ، هل المقصود بهذا العقل الطريقة أو المنهجية التي يفكر بها الإنسان العربي أم أن المقصود بالعقل العربي نوعية الأفكار التي يجتشد بها هذا العقل ويمتألاً؟ بمعنى آخر: هل النظر للعقل العربي يكون من خلال طريقة ومنهجية تفكيره أم يكون من خلال ما علق بهذا العقل من أفكار وامتألاً بها ؟

هنا يظهر سؤال آخر يتناسل عن سؤالنا الأول : هل لما نتحدث عن مشكلة أو أزمة للعقل العربي ، هل هي أزمة ذاتية ملازمة له يحملها في ذاته من حيث هو عقل عربي، ويكون بذلك هو منتجها ومصدرها أم هي أزمة خارجة عنه تأتيه من مصادر أخرى ، ويكون بذلك العقل العربي ضحية بدلا من أن يكون سببا لهذه الأزمة ؟

الظاهر أن " الجابري " ينظر للعقل العربي انطلاقا من نوعية الأفكار والمفاهيم التي ترسبت لديه واحتشد بها وامتألاً بداية من عصر التدوين، لذلك فالعقل العربي من منظور " الجابري " عقل مفعول به ظل ضحية لأزمة مصادرها متعددة إلى يومنا هذا، وهي رؤية ترى بأن العقل لا يفكر في فراغ بقدر ما هو مرتبط بمجتمع يولد من رحمته يتأثر بظروفه وأوضاعه بشتى مناحيها ، لذلك تكون أزمته نتيجة لأزمات المجتمع السياسية، والدينية، والثقافية، والاجتماعية والاقتصادية ... وهو ما يعني أن " الجابري " يكتفي بالنظر إلى العقل على أنه انعكاس

¹محمد عابد الجابري : المصدر السابق، ص : 8

الفصل الثاني: العقل السياسي العربي

للظروف التي يوجد فيها، وهو ما يتعارض برأينا مع القول بالغاية " التغييرية " للعقل ، فالعقل غايته التغيير، والتغيير أفكار وتصورات تحمل في العقل قبل أن تنعكس وترجم في الواقع، فالأفكار الكبرى التي غيرت التاريخ ولدت في العقل بداية ثم تجسدت فيما بعد في الواقع الاجتماعي، وهو ما يعني - وخلاف لما اعتقده الجابري - أن العقل يتحدّد أولاً بمنهجية تفكيره وإن كانت تلك الظروف التي يوجد فيها تؤثر فيه إنما هي تؤثر بصورة نسبية، وتكون بذلك أزمة هذا العقل إن حدثت هو من يصنعها أكثر مما يكون ضحية لها.

2. أهمية دراسة " العقل السياسي العربي "

يعدّ كتاب " العقل السياسي العربي " لمؤلفه " محمد عابد الجابري " الكتاب الثالث من ضمن الكتب الأربعة التي جاءت في إطار نقد العقل العربي، والذي جاء كمشروع حضاري عربي إسلامي ضمن تلك المشاريع الحضارية الكبرى التي حاول تاريخياً عديد المفكرين العرب التأسيس لها بداية من " أحمد أمين " (1886 . 1954م) في ربايعياته " فجر الإسلام "، " ضحى الإسلام "، " ظهر الإسلام " وصولاً إلى " يوم الإسلام "، إلى عميد الأدب العربي " طه حسين " (1889 - 1973م) بمؤلفه الشهير " مستقبل الثقافة في مصر " (1938 م) إلى " زكي نجيب محمود " (1905 - 1993م) من خلال بعض مؤلفاته التراثية " تجديد الفكر العربي " 1971 م ، إلى " محمد أركون " (1928 - 2010م) " تاريخية الفكر العربي الإسلامي " أو " نقد الفكر الإسلامي " ، إلى " حسن حنفي " (1935 . 2021م) " التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم " إلى " حسين مروة " (1910 - 1987م) بمؤلفه الشهير " النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية " (1978 م) وغيرهم كثير، لكن يعدّ مشروع " محمد عابد الجابري " أهم هذه المشاريع الحضارية ، وهو مشروع للإشارة جاء في سياق هزيمة أو نكبة 1967م، وأن هذه الهزيمة بتوصيف " محمد حسنين هيكل " (1923 . 2016م) لم تكن هزيمة عسكرية وسياسية فحسب بقدر ما هي في جوهرها نكسة حضارية ، لذلك فأية قراءة لهذا المشروع وجب أن تراعي السياق الذي خرج المشروع من رحمة، فقد اعتبر " عبد الإله بلقزيز " مشروع

الفصل الثاني: العقل السياسي العربي

" الجابري " يضاف إليه مشروع " أحمد أمين " أهم هذه المشاريع العربية على الإطلاق ((مشروع نقد العقل العربي للدكتور محمد عابد الجابري من أمهات المشاريع الفكرية في مجاله (دراسات التراث) خلال القرن العشرين . لعله ثاني إثنين في القيمة والأهمية مع مشروع أحمد أمين : ثلاثية فجر الإسلام ، ضحى الإسلام ، ظهر الإسلام))¹ ، وتأتي أهمية مشروع " الجابري " لما اتسم به مشروع من شمولية وعمق الطرح وتلك الأدوات المنهجية التي استعملها في الهدم والبناء، لقد جاء مشروع " الجابري " كما سبق وأن أسلفنا في إطار نقد العقل العربي من خلال مؤلفات أربعة: مؤلفين نظريين، وهما " تكوين العقل العربي " (1984 م)، " بنية العقل العربي " (1986)، ومؤلفين آخرين عمليين ، وهما " العقل السياسي العربي " (1990 م)، و " العقل الأخلاقي العربي " (2001 م) .

إن نقد " الجابري " للعقل العربي ومن ورائه نقده للميراث الحضاري العربي الإسلامي يظهر تأثره الكبير بالفيلسوف الألماني " إيمانويل كانط " (1724 . 1804 م) لما توجه إلى نقد العقل الغربي على المستوى النظري " نقد العقل الخالص " (1781 م)، وعلى المستوى العملي " نقد العقل العملي " (1788 م) محدثا بذلك ثورة كوبرنيكية في تاريخ الفكر الأوروبي ومنعطفها فلسفيا هاما في تاريخ العقل الأوروبي، فعوض البحث عن المعرفة أصبح البحث في الآليات التي تمكن من المعرفة، وهو أيضا ما ظهر في مشروع " الجابري " إذ بدلا من البحث في التراث عن المعارف والأفكار راح يحدّد الآليات التي أنتجت تلك الأفكار والمعارف، فقد جاء كتابه " العقل السياسي العربي " كنقد للعقل العملي العربي، بعدما تم نقد هذا العقل نقدا نظريا من خلال كتابيه الأولين " تكوين العقل العربي " و " بنية العقل العربي " ، يقول " الجابري " : ((لم أكن في البداية أفكر إلا في كتاب واحد " نقد العقل العربي " يضم ما ورد في الجزء الأول والثاني لا غير ، لكنني عندما انتهيت منهما أخذت استعرض ما كتبت وأفكر من جديد في ما فعلت فتبين لي أنني قمت بنقد العقل النظري في الثقافة العربية

¹ عبد الإله بلقزيز : محمد عابد الجابري : صاحب المشروع ، صاحب المقالة ، (التراث والنهضة قراءات في أعمال محمد عابد الجابري) ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 1 ، 2004 م ، ص : 65

الفصل الثاني: العقل السياسي العربي

الإسلامية، وهو العقل النحوي والعقل البلاغي والعقل الكلامي والعقل الفلسفي، وتراءى لي حينذاك فقط

شيء آخر جديد وهو "العقل السياسي" الذي أتكلم عنه، فقلت "هذا موضوع آخر"¹

إن مشروع "الجابري" يقترب كثيرا في صورته النظرية والعملية من عمل مدرسة فرانكفورت الأمر الذي زاده قيمة

وأهمية، وجعله يختلف عن المشاريع العربية الأخرى سواء المتقدمة عليه أو تلك التي عاصرتة، لقد اهتم "الجابري

«في مشروعه وركز على نقد العقل إيمانا منه بأن أزمة الأمة الحقيقية هي أزمة في عقلها وأن كل ما تظاهرات فيه

الحضارة العربية الإسلامية هو نتاج لهذا العقل، لذلك عمل على تشريح هذا العقل من خلال الوقوف على بنيته

والأدوات التي يشتغل عليها معرفيا، سياسيا، وأخلاقيا. وتجدر الإشارة هاهنا إلى أن "مالك بن نبي" (1905

- 1973م)، صاحب مؤلف "شروط النهضة" (1949م) اعتبر هو الآخر أن مشكلة الأمة هي مشكلة

عقل، لذلك قسم المجتمع العربي الإسلامي إلى مجتمعين، المجتمع الأول يبدأ من بداية الدعوة إلى سقوط دولة

الموحدين (1269م)، و المجتمع الثاني يمثل ما بعد مجتمع الموحدين، فمجتمع ما بعد الموحدين لم يعد

العقل يشتغل فيه بشكل سليم، لذلك نلاحظ بأن كل من "مالك بن نبي" و "الجابري" شخصا أزمة الأمة في

إصابتها في عقلها، وإن كان "الجابري" يرجع أزمة هذا العقل إلى عصر التدوين (نهاية القرن 2، وبداية

القرن 3 هـ، أي في حدود 143 هـ)، فأزمة هذا العقل تأتيه من حيث أنه تكوّن ووضع أسسه الأولى والنهائية

والمستمرة خلال عصر التدوين، فقد اكتمل تكوينه دفعة واحدة ومنذ تلك اللحظة إلى غاية اليوم وهو يمارس

سلطته في ثقافتنا، وقد كان من مظاهر أو نواتج ذلك أننا أصبحنا اليوم ننتج المنتج ونكرّر المكرّر مادام وأن

العقل العربي عقلا مغلقا على نفسه، لذلك ف "العقل السياسي العربي" أراد "الجابري" من خلاله أن

يشخص أحد مظاهر هذه الأزمة ويؤسس في الوقت ذاته لمشروع عربي سياسي، وقد ساعده في ذلك ما وقف

عليه هو نفسه كما يذكر، لما كان أستاذا محاضرا بالجامعة المغربية تخصص فكر عربي معاصر بمختلف توجهاته

¹ محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، دراسات.. ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت. لبنان. ط1، 1991م، ص: 338

الفصل الثاني: العقل السياسي العربي

الثلاثة : فكر سلفي ديني، فكر حداثي ليبرالي، فكر وسطي تقدمي الذي مثله في " أحمد أمين " كأمؤذج والذي رأى فيه مرجعا لكل خطاب شمولي مبصر يرى بعينه الإثنين بدلا من عين واحدة ، إذ يذكر " الجابري " هاهنا أن الذي دعاه إلى مشروعه هذا ، هو ما وقف عليه من عجز هؤلاء المفكرين بمختلف توجهاتهم ومشاربهم الإيديولوجية طيلة قرن من الزمن من تقديم مشروع ناضج للأمة العربية الإسلامية، وقد ساعده على ذلك ولوجه ميدان السياسة مبكرا، حيث كان قياديا بارزا في " حزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية " ¹، وهو ما جعله أكثر قريبا من كوادر الحزب ، كما اشتغل بميدان الصحافة ، إذ كان يشرف على إدارة جريدتي " المحور " و " الاتحاد الاشتراكي " الصادرتين عن حزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية ، لقد ساعده عمله السياسي هذا باعترافه هو نفسه في دراسته للتراث ، و بالتحديد تأليفه لكتاب العقل الأخلاقي العربي و العقل السياسي العربي على وجه الخصوص قبل أن ينسحب من الحياة السياسية نهائيا ابتداء من عام 1981م ويتفرغ بصورة كاملة للكتابة والتأليف.

إن كتاب " العقل السياسي العربي " والذي جاء في إطار استكمال " الجابري " لمشروعه الفكر النهضوي يعدّ أهم المشاريع النهضوية العربية خلال (50) سنة الأخيرة ، الذي جاء تعبيرا عن هموم الأمة وجراحها عمقا وجدية وإحاطة موضوعا ومنهجيا، يقول بشأنه " محمد أمين العالم " : ((إن هذا المشروع ليس مشروعاً أكاديمياً متعاليا، بل هو مشروع مهموم بالواقع ، مهموم بجراح هذا الواقع وأشواقه ، وهو مشروع على مستوى رفيع من حيث العمق والجدية والإحاطة موضوعا ومنهجيا ... وما أجدر أمتنا العربية أن تحتفل بهذا المشروع الفكري

¹حزب مغربي وطني تقدمي ، ذو إيديولوجية اشتراكية ديمقراطية ، تأسس عام 1975 م بعد أن خرج عن حزب الاستقلال سنة 1959 م بسبب صراعات سياسية حادة ، كان حزبا معارضا للمخزن ، قبل أن يغير نوجه مع بداية التسعينيات ، حيث دخل الحكومة وشكل حكومة التناوب مع القصر.

الفصل الثاني: العقل السياسي العربي

الجليل في وقت تجهض فيه المشروعات ويسود القمع والتعسف والتسطح حياتنا على أن استكمال هذا المشروع

لا يعني نهايته، بل الجزء الثالث من كتابه حول نقد العقل العربي))¹

لذلك فأهمية دراستنا لهذا الكتاب واتخاذة أمودجا تأتي من حيث أن صاحبه بنقده للعقل العربي على مختلف مستوياته، منها مستواه السياسي يعدّ بحق لحظة تحوّل في تاريخ الفكر العربي بصفة عامة والفكر العربي المعاصر بصفة خاصة ((مثل محمد عابد الجابري نقطة تحول خاصة في الفكر العربي المعاصر، فقد شهد المواقف والمواقع كلها في المشرق والمغرب، وأطل على إشكالات الطرفين - يقصد الطرف السلفي الديني، الطرف الليبرالي الحداثي في الفكر والسياسة، وتحوّل إلى سلطة مرجعية في الفكر الفلسفي))². إن أهمية اختيارنا لمؤلف "العقل السياسي العربي" كأتمودج لم يكن اختيارا اعتباطيا وإنما يعود لما لهذا الكتاب ومن وراء ذلك صاحبه من قيمة مثلتها عمق تحليلاته وجديتها ومراحتها للواقع العربي ((و كتاب العقل السياسي للجابري يعد من أبرز وأنضج وأعمق هذه الدراسات، فضلا على أنه أحدثها))³. إن كتاب "العقل السياسي العربي" وهو يهدف إلى فهم محدّدات وتحليلات العقل السياسي العربي على امتداداته التاريخية خاصة وأنه يأتي في لحظات تاريخية مفصلية من تاريخ الأمة، تاريخ يشهد فشل وتعثر الدولة الوطنية بتعثر مشروع النهضة، وما تعانیه اليوم من صراعات ونزعات عشائرية وطائفية وعرقية ومذهبية، وتفكك في أواصر الدولة وانحيارها، لذلك فإن "العقل السياسي العربي" يعد تأريخا لمراحل التفكير السياسي العربي ومستوياته بدءا من لحظة بداية الدعوة الحمديّة إلى سقوط الدولة العباسية (1258 م)، وهي مرحلة مهمة وحاسمة في تاريخنا السياسي لما لها من امتدادات وتحليلات في تاريخنا

¹ محمد عابد الجابري: التراث والحداثة... دراسات ومناقشات، ندوة مركز دراسات الوحدة العربية حول كتاب العقل السياسي العربي، مكتب القاهرة، مجلة المستقبل العربي، العدد 140 أكتوبر 1990 م، ص: 341

² زهير توفيق، محمد عابد الجابري ومشروعه الفكري، فيلاد لفيّا الثقافية، <https://docplayer-ae.cdn.ampproject.org> يوم 13 / 10 / 2020 م، الساعة 23 و 25 د

³ محمد أمين العالم: مواقف نقدية من التراث، دار الفارابي، بيروت - لبنان. ط2، 2004 م، ص: 77

الفصل الثاني: العقل السياسي العربي

السياسي المعاصر الذي لم يستطع تجاوز تلك البناءات الكبرى التي ميزت هذا العقل ماضيا ، وظل على مر التاريخ يعيد إنتاج نفسه ليتجلى الماضي في حاضره ومستقبله.

المبحث الثاني : قراءة في كتاب " العقل السياسي العربي "

إنّ القراءة في عمومها أنواع ثلاثة، قراءة بسيطة ، قراءة موسعة ، وثالثا قراءة نقدية ، القراءة الأولى لا تتجاوز حدود الوقوف على مضمون الكتاب وتلخيصه وتقديمه في أسلوب مبسط، بينما القراءة الثانية، أعني القراءة الموسعة تتناول موضوع الكتاب ومقارنته بمختلف الدراسات التي تشاركه موضوعا ومنهجيا حتى ، وأخيرا القراءة النقدية ، هذه القراءة غالبا ما تنصب على مضمون الكتاب وتحاول انتقاده من مختلف الزوايا التي تتراءى أفكارها للنقاد تحليلا وتفكيكا، لذلك فقراءتنا هذه لكتاب " العقل السياسي العربي " في دراستنا هذه لا تتجاوز حدود القراءة البسيطة التي تقتضيها منهجية بحثنا، والتي نحاول أن نقدم فيها أفكار الكتاب كما أوردتها صاحبها حتى نأخذ فكرة واضحة ومستقيمة قبل أن انتقل في مراحلنا القادمة إلى القراءة الموسعة والقراءة النقدية، لذلك نقول أن كتاب " العقل السياسي العربي : محدداته وتجلياته " لمؤلفه " محمد عابد الجابري " وهو الكتاب الثالث من ضمن الكتب الأربعة المتعلقة بمشروعه حول " نقد العقل العربي " إضافة إلى " تكوين العقل العربي " ، " بنية العقل العربي " وأخيرا " العقل الأخلاقي العربي " ، كتاب العقل السياسي العربي ، كتاب صادر عن مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت - وهو يقع في طبعته الرابعة الصادرة شهر آب / أغسطس 2000 م، يقع في حوالي 392 صفحة موزعة على مدخل عام، وقسمين، وخاتمة .

قبل استعراض محطات هذا الكتاب يجدر بنا أن نتساءل التساؤل التالي: كيف قرأ " الجابري " العقل السياسي العربي عبر امتداداته التاريخية ، وكيف تجلّى له في الفكر السياسي المعاصر؟ كونه السؤال الذي يدور حوله مضمون كتابه هذا .

الفصل الثاني: العقل السياسي العربي

كما سبقت الإشارة قسّم " الجابري " كتابه " العقل السياسي العربي " إلى مدخل عام وقسمين وخاتمة ، القسم الأول خصصه للمحددات ، بينما القسم الثاني أفردته للتجليات وكل قسم تندرج تحته مجموعة من الفصول ليختتم بالمراجع والفهرس ، يقول " الجابري " عن كتابه هذا : ((لقد جعلت الكتاب يضم مدخلا عاما مطولا ، وعشرة فصول وخاتمة ، أما المدخل فهو يشرح الأدوات النظرية ، أي " المفاهيم " التي قرأت الموضوع بواسطتها ، وبما أنها ليست هي تلك الرائجة في الساحة الفكرية العربية المعاصرة بل لقد وضعتها كبديل عنها ، فقد جاء هذا المدخل بمثابة نقد العقل السياسي العربي المعاصر ، العقل الذي يقرأ به العرب تاريخهم " يفهمون " به حاضرهم ، فالمدخل إذا منهجي أساسا))¹ ، أما عن مادة الكتاب ، فهو يقسمه إلى قسمين ، يقول : ((قسم يتناول محددات العقل السياسي العربي كما تكوّن تاريخيا منذ الدعوة المحمدية إلى أن بدأت تجليات هذا العقل تعبر عن نفسها في " كلام " ، أي فيما يسمى " علم الكلام " كما ظهر في العصر الأموي مع قيام الفرق (أي الأحزاب) لتتنافس " القبيلة " كجماعة سياسية لتخترقها أو تتحدث باسمها ، وهذه المحددات الثلاثة : القبيلة والغنيمة والعقيدة (ويشغل الحديث عنها ستة فصول))² ، أما عن القسم الثاني الخاص بالتجليات ، يقول : ((وأما التجليات فكانت أربعة : الإيديولوجيا الأموية الخيرية ، ميشولوجيا الإمامة ، الإيديولوجية التنويرية ، ثم الإيديولوجيا السلطانية (أربعة فصول) . أما الخاتمة فهي تحاول أن تجمع شتات هذه الفصول العشرة في اتجاه تجاوزها إلى آفاق جديدة))³ ، فكيف توزعت هذه المحاور على صفحات الكتاب؟

مدخل عام: مقاربات في المنهج والرؤية

توزع المدخل على 46 صفحة ، يستهله بالحديث عن السياسة كفعل اجتماعي يعبر عن علاقة قوى بين طرفين (حاكم ومحكوم) ، هذا الفعل كأى نوع من أنواع الأفعال الإنسانية الأخرى له محددات وتجليات ، وهو

¹ محمد عابد الجابري : التراث والحداثة ... دراسات ومناقشات (مصدر سابق) ، ص : 340

² محمد عابد الجابري : المصدر نفسه ، ص : 340

³ محمد عابد الجابري : المصدر نفسه ، ص : 340

الفصل الثاني: العقل السياسي العربي

ما عكسه عنوان الكتاب، فالحدد هو تلك الدوافع الداخلية أو الخارجية التي تكون وراء الفعل (السياسي)، من دوافع بيولوجية أو سيكولوجية، شعورية أو لاشعورية أو تنبّهات وتأثيرات خارجية في حين أن التحليلات تتمثل في المظاهر والكيفيات التي يتحقق الفعل فيها أو من خلالها أو بواسطتها إن هذه المحددات والتحليلات في الفعل السياسي هي ما تشكل ما يسمى "بالعقل السياسي"، وهو عقل باعتبار محدداته وتحليلاته تخضع لمنطق داخلي (يفكر من داخل ثقافة بعينها، والمقصود هنا الثقافة العربية الإسلامية) يحكمها وينظم العلاقات بينها، منطق أساسه مبادئ وآليات قابلة للوصف والتحليل، وهو سياسي لأن وظيفته ليست إنتاج المعرفة بل ممارسة السلطة، وبهذه الديباجة يكون "الجابري" قد انتهى إلى ضبط مفهوم عنوان مؤلفه "العقل السياسي العربي: محدداته وتحليلاته" وباعتبار هذا الكتاب جزء من مشروعه النهضوي الكبير حول "نقد العقل العربي" يشير "الجابري" إلى ما يميّز هذا الكتاب عن "تكوين العقل العربي" و"بنية العقل العربي" حيث في هذين الجزأين الأخيرين خصص دراستهما للبحث في "عقل الفكر العربي"، أي بحث أسس الفعل المعرفي وآلياته وموجهاته في الثقافة العربية الإسلامية، بينما في "العقل السياسي العربي" درس "عقل الواقع العربي"، أي بحث في محددات الممارسة السياسية وتحليلاتها في الحضارة العربية الإسلامية وامتداداتها إلى غاية صدور كتابه هذا، وفيه ينتقل من البحث في إنتاج المعرفة كما كان في الجزأين الأولين إلى البحث في السياسة وبيان كيفية ممارستها، يقول "الجابري": ((كان موضوع البحث والدراسة في الجزأين، الأول والثاني، من هذا الكتاب هو "عقل الفكر العربي" ... أما موضوع هذا الجزء - الثالث - فهو "عقل الواقع العربي" ... طبيعة الموضوع هنا تختلف، إذن، عن طبيعة الموضوع هناك: إنتاج المعرفة شيء، وممارسة السياسة أو بيان كيفية ممارستها شيء آخر)).¹ ولما كان اختلاف طبيعة الموضوع يؤدي حتما إلى اختلاف طبيعة المنهج كان لزاما أن يختلف منهج دراسة "العقل السياسي العربي" عن دراسة "تكوين العقل العربي" و"بنية العقل العربي"، كون السياسة

¹ محمد عابد الجابري: نقد العقل العربي (3) العقل السياسي العربي (مصدر سابق) ص: 7

الفصل الثاني: العقل السياسي العربي

تختلف بالطبيعة والنوع عن " المعرفة"، لذلك وظف " الجابري " جهازا مفاهيميا خاصا، جهاز يتألف من صنفين من المفاهيم، صنف استعاره من الفكر العلمي الاجتماعي والسياسي المعاصر، والصنف الثاني استمدته من التراث العربي الإسلامي ((والمزاوجة بين توظيف هذين النوعين من المفاهيم ليست بالعملية السهلة، ونحن أول من يدرك " الأخطار" التي تنطوي عليها. لذلك حرصنا، من جهة، على تبيئة الأولى مع موضوعنا فلم نتقيد حرفيا بالمضمون الذي تحمله في مجالات استعمالها في حقول الثقافة الغربية ... واجتهدنا، من جهة أخرى، على بعث حياة جديدة في المفاهيم القديمة التي اخترناها من تراثنا، وذلك بهدف تحريرها من قيود الماضي وربطها باهتمامات الحاضر))¹

يصرح " الجابري " بأنه هدف في هذا المدخل إلى تحقيق وظيفتين متكاملتين : عرض المفاهيم والتصورات التي توطر رؤيته للعقل السياسي في الثقافة العربية الإسلامية، ومن خلال ذلك نقد " العقل السياسي " العربي الراهن عقل علماء السياسة والاجتماع المعاصرين.

المفاهيم التي وظفها في هذا المدخل، مفاهيم ثلاثة أساسية هي بمثابة مفاتيح لولوج " العقل السياسي العربي" والتي سيحاول أن يفسر بها في القسم الأول تشكل الدولة في الإسلام، وفي القسم الثاني يعود إلى هذه المفاهيم مرة أخرى ليفسر بها نشأة وتطور الدولة في تاريخنا العربي الإسلامي منذ بداية ظهورها إلى وقتنا المعاصر، هذه المفاهيم هي:

اللاشعور السياسي: يذكر " الجابري " بداية بأهمية اللاشعور الدراسات النفسية والاجتماعية منذ العقود الأولى من هذا القرن عائدا بهذا المفهوم إلى زعيم التحليل النفسي " سيجموند فرويد " (1856 - 1939 م) الذي أولى له أهمية خاصة في تفسير سلوكات الإنسان ((إذ جعل منه منطقة واسعة من الجهاز النفسي تضم الدوافع الغريزية والرغبات المكبوتة، واعتبره مسؤولا عن قسم كبير من سلوك الفرد البشري وهو يكشف عن نفسه من

¹ محمد عابد الجابري : المصدر السابق، ص ص : 8.9

الفصل الثاني: العقل السياسي العربي

خلال الأحلام وفتلات اللسان وغيرها من الأفعال غير الإرادية))¹، معرجا على تلميذه "كارل يونغ" (1875 – 1961م) الذي جعله يتعدى غرائز الفرد ومكبواته الطفولية بل هو يمتد إلى بقايا نزوعات وعواطف جمعية تنتمي إلى ماضي البشرية القريب والبعيد لتشكّل نوعا من اللاشعور المشترك ، والذي اسماه بـ "اللاشعور الجمعي" باعتبارها ((رواسب دفينية في النفس البشرية ترجع إلى تجارب وخبرات النوع الإنساني يمتد بعضها إلى الماضي السحيق ، إلى ما قبل نزول آدم إلى الأرض . وهكذا فما ورثته النفوس البشرية من تجربة الإنسان الأول في الجنة (آدم والخطيئة)، وما ورثه الناس من أصلهم الحيواني ومن الإنسان البدائي الأول، وما تركته فيهم حياتهم الاجتماعية في العشيرة والقبيلة والأمة وما ترسّب في نفوسهم من خلال تجاربهم الخاصة إضافة إلى مخايلهم المتعلقة بالمستقبل))²، وصولا إلى " ريجيس دوبري"³ في كتابه الشهير

" raison politique Critique de la " ⁴ والذي يقول بشأنه : ((فكما أن الشعور لا يشكل جوهر الحياة النفسية للفرد فإن المؤسسات والتصورات السياسية لا تؤسس جوهر الحياة السياسية للمجموعات البشرية، ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم السياسي ، بل إن وجودهم الاجتماعي ، الذي يحدد وعيهم ذلك ... إن اللاشعور ليس من طبيعة سيكولوجية إذ لا تتكون قاعدته من التصورات النموذجية }=خلافًا لمثل

¹ محمد عابد الجابري : المصدر السابق، ص : 10

² محمد عابد الجابري: المصدر نفسه، ص : 10

³ يذكره الجابري ذاته بقوله : ريجيس دوبري (ت. م 1940). مثقف فرنسي مرموق خريج المعهد العالي للأساتذة، بدأ حياته العملية مناضلا شيوعيا، ثم التحق " بشي غيفارا " لتنظيم الثورة في أمريكا اللاتينية، ولما فشلت المحاولة اعتقل و أدوع السجن هناك لمدة أربع سنوات لم يكن يزوره خلالها إلا راهب بدأ يزوّده بالكتب الدينية ، فدرس الكتاب المقدس والفكر الهيلينستي والفلسفة الدينية الهرمسية ، ثم تمكن بأساليب مختلفة من الحصول على المؤلفات الأصول في الماركسية ، فاجتمع في وعيه عالمان من المعرفة ، عالم الفكر الديني والفلسفي القديم وعالم الفكر الماركسي ، بالإضافة إلى الممارسة السياسية والنضالية، فاكتشف كما يقول هو نفسه وجود نوع من الاستمرارية بين العالمين وأن الماركسية لم تحقق قطيعة مع الدين وإنما حلت محله ، وأن ماركس نقد الدين كأفكار ولم ينقده كتنظيم، لذلك لم يشيّد نظرية في التنظيم الحربي ولا في السياسة.

⁴ يذكر الجابري بأهمية هذا الكتاب الذي يعود إليه أكثر من مرة ، دون أن يحدو حدوده ، ولا يتبنى أطروحاته، كون موضوعه وإشكاليته تختلف عن موضوعه وإشكاليته ، ويذكر " ريجيس دوبري " حول هذا الكتاب قوله بأنه جاء في إطار إعادة النظر بصورة جذرية في معتقداته الماركسية بداية كان ينوي تسميته " جوهر الماركسية " على غرار " جوهر المسيحية " لفيورباخ الذي انتقد فيه الدين ، لكن ما لبث أن غيّر عنوانه إلى " نقد الحمق النظري "، (والحمق بمعنى مخفف غياب العقل ، غياب الصرامة المنطقية) ، لكن في الأخير تراجع وأعطاه عنوانا إيجابيا كما يقول هو نفسه فسماه "نقد العقل السياسي " ، والعقل السياسي الذي ينتقد " دوبري " ليس العقل السياسي بإطلاق ، بل إنه فقط ذلك الذي يحكم تفكير وسلوك الأحزاب الشيوعية في الفترة الستالينية، لهذا الأساس كان يقول الجابري بأن كتابه يختلف عن كتاب دوبري موضوعا وإشكالية.

الفصل الثاني: العقل السياسي العربي

أفلاطون { ، وليس هو بالأحرى من طبيعة روحية ولا مما ينتمي إلى عالم الغيبيات { على الرغم من شؤم التشابه اللفظي مع اللاشعور الجمعي عند يونغ {¹، فاللاشعور السياسي بهذا يعدّ ((بنية قوامها علاقات مادية جمعية تمارس على الأفراد والجماعات ضغطاً لا يقاوم، علاقات من نوع العلاقات القبلية العشائرية والعلاقات الطائفية والعلاقات المذهبية والحزبية الضيقة التي تستمد قوتها المادية الضاغطة القسرية مما تقيمه من ترابطات بين الناس تؤطر ما يقوم بينهم، بفعل تلك العلاقات نفسها ، من نعمة وتناصر أو فرقة وتنافر. وهذه البنية من العلاقات اللاشعورية تبقى قائمة فاعلة رغم ما قد تتعرض له البنية الفوقية في المجتمع من تغيرات نتيجة التطور الذي يحدث في البنية التحتية المقابلة لها))²، إذ تبقى النعمة القبلية العشائرية والتعصب الطائفي، والطموح إلى الحصول على مغام... تبقى ظواهر كامنة في كيان الجماعات أياً كان المجتمع الذين يعيشون فيه ، نقول كيان الجماعات ، وليس فقط في نفوس الأفراد لأن اللاشعور السياسي يختلف عن اللاشعور عند علماء التحليل النفسي .

ويشير " الجابري " إلى أنه وإن يستعير مفهوم اللاشعور السياسي من " دوبري " فإنه لا يأخذه منه بكل حملته، بل يخضعه إلى التبيئة كون المجتمع الذي يتحدث عنه " دوبري " ليس هو المجتمع الذي يدرسه " الجابري "، والهدف الذي يسعى إليه " دوبري " ليس هو الهدف ذاته الذي يسعى إليه " الجابري " ، فالأول يسعى إلى إبراز ما هو عشائري وديني في السلوك السياسي في المجتمعات الغربية المعاصرة ، في حين يريد " الجابري " إبراز ما هو سياسي في السلوك الديني والعشائري في المجتمع العربي الإسلامي قديماً وحديثاً، كون السياسة عندنا بدأت تمارس باسم الدين والقبيلة .

¹ محمد عابد الجابري : المصدر السابق ، ص : 12

² محمد عابد الجابري : المصدر نفسه ، ص : 13

الفصل الثاني: العقل السياسي العربي

المخيال الاجتماعي: يعرفه على أنه ((جملة من التصورات والرموز والدلالات والمعايير والقيم التي تعطي للايديولوجيا السياسية، في فترة تاريخية ما، ولدى جماعة اجتماعية منظمة، بنيتها اللاشعورية))¹، ويقول عن المخيال العربي: ((إن مخيالنا الاجتماعي العربي هو الصرح الخيالي المليء برأس مالنا من المآثر والبطولات وأنواع المعاناة، الصرح الذي يسكنه عدد كبير من رموز الماضي مثل الشنفرى وأمير القيس وعمرو بن كلثوم وحاتم الطائي وآل ياسر وعمر بن الخطاب وخالد بن الوليد والحسين وعمر بن عبد العزيز وهارون الرشيد وألف ليلة وليلة وصالح الدين والأولياء الصالحين وأبي زيد الهلالي وجمال عبد الناصر ... إضافة إلى رموز الحاضر و " المارد العربي " والغد المنشود ...))²، وإضافة إلى هذا المخيال العربي العام توجد مخايل فرعية متفرعة عنه كالمخيال الشيعي الذي يشكل الحسين بن علي رمزه المركزي، والمخيال السني المسكون " بالسلف الصالح "، إضافة أيضا إلى المخيال العشائري والطائفي والحزبي ...

إن العقل السياسي كممارسة إيديولوجيا يجد برأي " الجابري " مرجعيته في المخيال الاجتماعي وليس في النظام المعرفي، فالعقل السياسي هو قبل كل شيء " عقل " مما يعني أنه يرتبط بنظام معرفي، لكن وبما أنه سياسي فهو لا يتقيد بآليات ومبادئ نظام معرفي محدد، بل وهو يمارس السياسة يوظف ما يحقق له هدفه من أنظمة معرفية (بيان - عرفان يرهان) كونه يعمل بمبدأ ((لكل مقام مقال))، إذ يوظف ما يناسب قضيته يخدم قناعته، فألية العقل السياسي هي " الاعتقاد " والاعتقاد يكون بالقلب (العاطفة)، ومن هنا كانت البطانة الوجدانية من تلازم الخطاب السياسي.

المجال السياسي: يستعير " الجابري " هذا المفهوم هو الآخر من الدراسات الاجتماعية الغربية المعاصرة، والغاية من توظيفه مقارنة الظاهرة السياسية في التجربة الحضارية العربية الإسلامية بنظيرتها في الحضارة الغربية متخذا في ذلك من كتاب " الدولتان: السلطة والمجتمع في الغرب وفي بلاد الإسلام " الصادر سنة (1996م) لعالم

¹ محمد عابد الجابري : المصدر السابق ، ص : 16

² محمد عابد الجابري : المصدر نفسه ، ص ص : 15 - 16

الفصل الثاني: العقل السياسي العربي

الاجتماع الفرنسي "برتراند بادى" (ت. م 1950 م) مرجعه في ذلك ، وقد ظهر هذا المجال في أوروبا نتيجة الصراع بين الكنيسة والأمير خلال القرون الوسطى إذ أدى هذا الصراع إلى ظهور " نظرية التعاقد " أو " نظرية العقد الاجتماعي " ¹ والتي تم بموجبها ظهور طرف ثالث في حلبة الصراع بين الكنيسة والأمير هو " الشعب " و " المصلحة العامة " وبناء شرعية السلطة على التعاقد بعد ما تمت الثورة على الكنيسة والأمير على حد سواء لتظهر بذلك دولة المؤسسات مكان دولة " الأمير "، إلا أن المجال السياسي في البلدان العربية الإسلامية برأي " الجابري " مازال كما كان في القرون الوسطى يحتله الأمير ويحتويه الدين، مما حال دون تحقيق حداثة سياسية ويرجع ذلك إلى عامل خارجي بالأساس، يتمثل برأي " الجابري " في الغزو المباشر والمدمر انطلقا من "هولاكو" إلى الحروب الصليبية وصولا إلى التوسع الغربي الحديث للعالم العربي الإسلامي. إن ما يميز المجال السياسي في العالم الغربي عن المجال السياسي في العالم العربي، هو أن المجال السياسي في العالم الأول نشأ بارتباط مع قيام النظام الرأسمالي، هذا النظام الذي يقوم على تقسيم المجتمع إلى بنيتين رئيسيتين، بنية تحتية (القاعدة الاقتصادية أساسها)، وبنية فوقية (أجهزة الدولة ومؤسساتها والإيديولوجيات المرتبطة بها)، أما المجتمعات غير الغربية - ومنها مجتمعنا العربي - والتي لم تتطور بعد إلى المرحلة الرأسمالية (مجتمعات ما قبل الرأسمالية) لم تعرف هذا التمايز الطبقي ، ويظل المجتمع بأكمله عبارة عن بنية كلية واحدة . كما يشير " الجابري " أثناء حديثه عن البنية التحتية والبنية الفوقية إلى ما يطرحه الفيلسوف المجري " جورج لوكاش " (1885. 1971 م) حول العلاقة بين هذه البنية التحتية والبنية الفوقية في المجتمعات السابقة للمرحلة الرأسمالية، وبكيفية أحص العلاقة بين الوعي الطبقي والتغيير التاريخي في هذه المجتمعات ، حيث لاحظ بأن الوعي في المجتمعات التي لم تنتقل بعد إلى النظام الرأسمالي ليس بمقدوره إحداث تأثير في الأحداث التاريخية ، وأنه إذا كنا

¹ واضح أن المؤلف يرى بان نظرية العقد الاجتماعي والتي ارتبطت في تاريخ الفكر السياسي بكل من الفيلسوفين الإنجليزيين "توماس هوبز ، وجون لوك " والفيلسوف الفرنسي " جان جاك روسو، بل يعد هذا الأخير من يكاد يرتبط اسمه بنظرية العقد الاجتماعي، وهي نظرية تبحث في أصل الدولة، وكيف تم الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة السياسية (الدولة) ، لكن الظاهر كما قلنا أن المؤلف يرى بأن نظرية العقد الاجتماعي سبقت هؤلاء الفلاسفة تاريخيا الذين يمثلون عصر الأنوار. (انظر الجابري : العقل السياسي العربي ، ص : 18)

الفصل الثاني: العقل السياسي العربي

نسجل انقساماً فعلياً في المجتمعات الأوروبية الرأسمالية إلى طبقات على شاكلة البروليتاريا وأصحاب رؤوس الأموال، وأن الوعي السياسي في هذه المجتمعات يرتبط بالانتماء الطبقي، في حين أن مجتمعات ما قبل الرأسمالية الانقسام فيها يكون انقساماً إلى جماعات لا طبقات على اعتبار أن الانقسام الطبقي يرتبط بالمجتمعات الاقتصادية المنتجة، فالطبقية مفهوم علمي - تمايز عن بعضها بالشرف، النسب، الجاه، المال ... وأن الوعي الذي يجر الصراع في هذه المجتمعات هو الوعي الفئوي القائم على العصبية والقبيلة، والتعصب الطائفي، وأن الإيديولوجيا الاجتماعية والسياسية التي تحكمهم لا علاقة لها بالواقع الاقتصادي الراهن واستكمالاً لهذه الصورة حول موضوع العلاقة بين البنية التحتية والبنية الفوقية بين الدولة والمجتمع، بين الفكر والواقع يعرض " الجابري " فكرة " ميشال فوكو (1926 - 1984م) حول مفهوم الراعي والرعية في الفكر الشرقي القديم وما يقابلها من مضمون في الفكر اليوناني، ويشير " فوكو " إلى أن لفظ الراعي في الفكر الشرقي القديم (الفراعنة - البابليين - والآشوريين ...) لم تطلق فقط على الملك بل أطلقه البابليون على الإله أيضاً، وأن الفرق بين " السلطة الرعوية " في الشرق القديم و الفكر السياسي عند اليونان تتمثل في جملة من النقاط :

- الراعي في الفكر الشرقي القديم يمارس سلطته على القطيع (الرعية)، فالراعي يملك الأرض والبشر معاً، فقد يعطيهم هذه الأرض أو يعدهم بها (أرض الميعاد عند بني إسرائيل)، بينما الآلهة عند اليونان يملكون الأرض، وبفعل هذه الملكية تتحدّد العلاقة بين الناس والآلهة، فامتلاك الآلهة للأرض يجعلها تتصرف في أقدار الناس من خلال تحكمها في الفصول.
- مهمة الراعي جمع شمل الرعية وقيادتها، وأن وحدة هذا القطيع (الرعية) يتوقف على الحضور المباشر للراعي وعمله المباشر فيهم، فإذا غاب الراعي تشتت الرعية من بعده، في حين تكون مهمة الرئيس السياسي عند اليونان أن يعمل على سيادة الأمن والهدوء داخل المدينة وإشاعة الوحدة فيها بين

الفصل الثاني: العقل السياسي العربي

الأفراد، وأن هذه الوحدة لا تتأثر بغياب الحاكم، الحكيم صالون مثلاً - حاكم أثينا - ذهب وترك وراءه مدينة (دولة) قوية مزودة بقوانين مكنتها من البقاء بعده .

الراعي يضمن الخلاص للرعية من خلال سهره على إطعامهم وإشباع جوعهم وإرواء ظمئهم (الحفظ الإلهي)، ويذكر حسب ما جاء في " سفر الخروج " أن " يهود " اضطر إلى ترك قطيعه لموسى حتى يتفرغ إلى البحث عن شاه واحدة ضالة، فإضافة إلى هذه الرعاية الفردية، فالراعي يقود قطيعه نحو غاية محددة، إما الذهاب به إلى المرعى وإما يعود به إلى الحظيرة، غير أن الآلهة عند اليونان وإن كانت غايتها حفظ المدينة فهي تجود بالأراضي الخصب والغلات الوفيرة من غير أن تعهد الناس يوماً كما يفعل الراعي.

من حيث ممارسة السلطة ودوافعها فهي عند الراعي أساسها الإخلاص، يخلص لرعيته ويسهر على قطيعه، والإخلاص يظهر في صورتين، الأولى في أنه يعمل لتدبير طعام قطيعه بينما قطيعه نائم، والثانية هو أنه يسهر عليه بعينه التي لا تنام، يعرف كل شاذة وفادة عن قطيعه، ويعود " فوكو " هاهنا إلى " موسى " عليه السلام لما كان راعياً، حيث كان يرعى كل شاه على حدة، وهو ما يعني برأي " فوكو " أن السلطة الرعوية تقوم على الانتباه إلى كل فرد من أفراد الرعية، ويقارن ذلك برئيس المدينة عند اليونان، حيث تكون قراراته لصالح الجميع، تكون صادرة عن فكرة الواجب أي واجبه كرئيس، وإذا حاد عن ذلك فهو رئيس سيء، أما إذا أداه على تلك الصورة فينال تخليد الشعب له .

ينتهي " الجابري " بعد هذا الولوج في الفكر السياسي في مقارنة الفكر السياسي الغربي بالفكر السياسي العربي إلى الوقوف عند أفكار ثلاث تم استخلاصها :

القول بوحدة البنيتين التحتية والفوقية في مجتمعات ما قبل الرأسمالية، أو على الأقل وجوب النظر إليهما كمجموع معقد تقوم بين عناصره علاقات جدلية قوامها تبادل التأثير وتبادل المواقع.

الفصل الثاني: العقل السياسي العربي

دور القرابة في مجتمعات ما قبل الرأسمالية، وبالتحديد دورها في النظام الاجتماعي والسياسي، إذ يشبه تأثيرها

تأثير بالبنية التحتية في البنية الفوقية في المجتمعات الرأسمالية

دور الدين كعقيدة وكتنظيم اجتماعي سياسي يحمل مضمونا سياسيا صريحا أو ضمنيا.

إن الحديث عن وحدة البنية التحتية والبنية الفوقية وتأثير كل من الدين والقرابة، إضافة إلى أهمية العامل الاقتصادي يعيدنا إلى " ابن خلدون، حيث يلاحظ " الجابري " حضور المحددات ذاتها التي حللها " ابن خلدون " وجعلها موضوعا لما سماه " العمران البشري " ، إذ يقدم مفاتيح أو محددات ثلاثة وظفها في قراءته للتجربة الحضارية العربية الإسلامية حتى إلى عهده ، هذه المفاتيح هي : " الاقتصاد الريعي " ¹ - السلوك العصبي العشائري - التطرف الديني، إذ رأى " الجابري " بأنه لا يمكن حل ألغاز الحاضر العربي بدون هذه المفاتيح الثلاثة التي أعاد توظيفها ، إنها :

- **القبيلة:** تقابل العصبية عند " ابن خلدون " وما يعبر عنه اليوم بالعشائرية، وهي طريقة في الحكم أو سلوك سياسي أو اجتماعي يعتمد على ذوي القرى ، ليست قرابة الدم وحدها، بل كل ما في معناها من القرابات ذات الشحنة العصبية، مثل الانتماء إلى مدينة أو جهة أو طائفة أو حزب، وذلك بدلا من الاعتماد على ذوي الخبرة والمقدرة والكفاءة ، والقبيلة بهذا المفهوم حاضرة في كل سلوك سياسي وبشكل كبير جدا في المجتمعات ما قبل الرأسمالية (المجتمعات الرعوية والفلاحية) .
- **الغنيمة:** كل ما تأخذه الدولة في الإسلام من المسلمين وغيرهم كجباية، فيدخل فيه ما كان يعرف اصطلاحا بالغنيمة والفيء (الفيء غنائم الحروب التي توزع على الجند وما يعود منها إلى بيت مال المسلمين) والجزية (ما يفرض على غير المسلمين من ضرائب نتيجة حمايتهم) والخراج (ما يدفع من

¹ المقصود بالريع الدخل النقدي أو العيني الذي يحصل عليه الشخص من ممتلكاته أو من الحاكم وبصفة منتظمة ، ويعيش منه دون الحاجة إلى القيام بعمل إنتاجي ، فكل دخل خام (هبات الطبيعة ، أعطيات الحاكم) لا يبذل فيه صاحبه جهدا إنتاجيا ولا هو نتيجة استثمار هو " ريع " .

الفصل الثاني: العقل السياسي العربي

ضريبة على الأرض الزراعية الخصبة المفتوحة، أرض السواد بالعراق مثلا)، وما أضيف إلى ذلك من ضرائب ومكوس عينا أو نقدا، وبعبارة أعم نقصد بالخراج كغنيمة ((ما يفرضه الغالب على المغلوب من شعائر وإتاوات وضرائب ، دائمة أو مؤقتة ، سواء أكان الغالب أميرا أم قبيلة أم دولة ، سواء كان يتولى أخذ ذلك بنفسه أم كان يحصل عليه بواسطة ملتزمين أو وسطاء من أي نوع كانوا ، سواء كان المغلوب إتباعا ورعايا للغالب أم كانوا أجنب، قبائل أو شعوبا أو دولا))¹، والفرق بين مفهوم الخراج ومفهوم الضريبة يكمن في كون الضريبة تؤخذ باسم المصلحة العامة وتتحدد بقانون ويدفعها الجميع حاكما كان أو محكوما، بينما الخراج مقدار مفروض يدفعه المغلوب للغالب إذعانا أو صلحا.

● **العقيدة:** ليس بالمفهوم الديني، بل بالمفهوم الاعتقادي باعتباره المنطق الذي يحرك الجماعة ليس على أسس معرفية، بل على رموز تؤسس للإيمان والاعتقاد، فالإنسان يؤمن بمعزل عن الاستدلال وعن اتخاذ القرار، فهو لا يتشدد في سبيل الدفاع عن صحة قضية معرفية لكن يقدم نفسه قربانا لأجل الدفاع عن اعتقاده، فالمهم في العقيدة ليس ما تقرره من معارف وحقائق، بل المهم في قوتها وقدرتها على تحريك الجماعة والأفراد وتأثيرهم داخل القبيلة الروحية، فهناك ارتباط عضوي بين العقيدة وبين الفعل الاجتماعي والسياسي.

وفي الأخير يرى " الجابري " بأن القبيلة والغنيمة والعقيدة هي الثلاثية التي حكمت العقل السياسي العربي في الماضي وما زالت تحكمه في الحاضر مما أدى إلى نكسات أدت إلى عودة المكبوت من عشائرية، وطائفية وتطرف ديني وعقائدي، وهو ما جعل حاضرنأ أشبه بماضينا، فأصبحت القبيلة محركا للسياسة، والريع جوهر الاقتصاد، والعقيدة دافعا للفعل ومبررا للقمع، وهو ما يسعى لترجمته في القسم الأول والثاني من هذا الكتاب.

¹ محمد عابد الجابري: المصدر السابق ، ص : 49

الفصل الثاني: العقل السياسي العربي

وخلاصة ما جاء في هذا المدخل النظري المنهجي العام الموسوم بمقاربات في المنهج والرؤية ، أنه حدّد ووضّح الآليات والمفاهيم الأساسية التي استعملها " الجابري " وفكّر بواسطتها في تحليله للعقل السياسي العربي ، وهي مفاهيم أساسية ثلاثة استمد مرجعياتها من الفكر السياسي الغربي، والدراسات الأنثروبولوجية الغربية، ألا وهي : اللاشعور السياسي، المخيال الاجتماعي، المجال السياسي، محاولا تبيئتها حتى يتسنى له توظيفها إجرائيا وجعلها تتطابق وتتماشى مع معطيات العقل السياسي العربي عبر امتداداته التاريخية، وذلك منذ بداية الدعوة المحمدية إلى وقتنا الراهن على اعتبار أن العقل العربي ظل يكرر إنتاج ذاته في التاريخ، هذا على مستوى المفاهيم الثلاثة الأولى، أما على مستوى المفاهيم الثلاثة الثانية ، وهي: القبيلة، والغنيمة، والعقيدة، فهي مفاهيم تراثية من ثوابت العقل السياسي العربي.

القسم الأول: محددات يتوزع هذا القسم على 140 صفحة تندرج ضمنه ستة (06) فصول، وهي كالآتي:

الفصل الأول: جاء هذا الفصل معنوناً ((من الدعوة إلى الدولة: العقيدة)) ، يهدف إلى إبراز المظهر السياسي في الدعوة المحمدية ، ومن ثمة دورها في تشكيل المخيال الاجتماعي والسياسي للجماعة الإسلامية الأولى من جهة، وما أثاره من ردود الفعل ذات الطابع السياسي لدى خصمها (الملأ من قريش) من جهة ثانية ((أن الدعوة المحمدية كانت تحمل منذ بدايتها مشروعاً سياسياً واضحاً هو القضاء على دولتي الفرس والروم و الاستلاء على " كنوز" هما))¹، إذ يؤكد " الجابري " في هذا الفصل على حضور ما هو سياسي في ما هو ديني كخاصية للدعوة المحمدية التي تنقسم بدورها إلى مرحلتين ، مرحلة مكية ومرحلة مدنية ، إذ تمثل هذه الأخيرة مرحلة تأسيس دولة المؤمنين ، تميزت بخطاب قرآني صيغته ((يا أيها الذين آمنوا)) ، أما المرحلة المكية كان صيغة خطابها ((يا أيها الناس)) ، وقد لعبت العقيدة في هذه المرحلة بالتحديد دوراً كبيراً في تكوين العقل السياسي العربي ، حيث أن الشيء الوحيد الذي كان يربط الناس بعضهم

¹محمد عابد الجابري : المصدر السابق ، ص : 57

الفصل الثاني: العقل السياسي العربي

ببعض هو الإيمان بالله ورسوله وما يوحى إليه ، فالذي كان يجمع أفراد الجماعة الإسلامية في المرحلة المكية بالخصوص العقيدة مع حضور نسبي للقبيلة و الغنيمة .

ويرى الجابري أن القرآن الكريم وهو يتحدث عن علاقة الآباء بالأبناء في الحاضر والماضي من خلال توظيف قصص الأنبياء والأقوام الماضية ، وهو أن الآباء ضالون أوثوا الضلال لأبنائهم من خلال عبادة الأصنام فإن القرآن يدعوهم أن " يقطعوا " مع آبائهم في هذه المسألة (عبادة الأصنام)، والدلالة السياسية لذلك هو أن الدعوة المحمدية وهي تتجه إلى الأبناء الشباب لأنهم رجال المستقبل ، ولتقدير هذه المسألة ودلالاتها السياسية .

ويطرح " الجابري " في نهاية هذا الفصل سؤالين: لماذا لم يكن خصوم الدعوة المحمدية قادرين على التخلص من صاحبها ولا على إيذاء وتعذيب أو قتل إتباعها من غير العبيد والموالي ؟ لماذا ربطت قريش محاربتها العنيفة للدعوة المحمدية بمحوم الرسول (ص) على آلهتهم وأصنامهم ؟. وهما سؤالان يدخل بهما إلى الفصل الثاني والفصل الثالث على التوالي حيث يبرز دور القبيلة ودور الغنيمة. وهو بهذا ينتقل إلى حيث

الفصل الثاني المعنون ((من الدعوة إلى الدولة: القبيلة)) يستهله بالحديث عن دور القبيلة سلبا وإيجابا قي الممارسة السياسية من بداية الدعوة إلى غاية تشكل الدولة ، لذلك فمجال الحديث عن القبيلة يكون محصورا في مكة أولا (القبائل القرشية)، وفي المدينة ثانيا (الفئات التي تسكنت فيها بعد هجرة النبي عليه الصلاة والسلام)، فالقبيلة في بدايتها الأولى كانت تقوم على النعمة و التناصر ، وكل ما يدخل في معناها ، كالنسب والولاء ، والحلف والجوار ، وبعدها ظهر المعنى الاعتقادي ((اعتقاد مجموعات من القبائل في انتمائها إلى جد أعلى مشترك ، انتماء يميزها عن مجموعات أخرى مماثلة ، ويفصلها عنها بحيث تكون العلاقات بين الطرفين علاقات تعارض وتنافس وصراع يحكمها مفعول القبيلة في معناها الصدامي ، وهو ما يمكن أن نطلق عليه " قانون الصراع القبلي " ، وفحواه " أنا وأخي ضد ابن عمي، وأنا وابن عمي على الغريب))¹ ، لقد لعبت القبيلة دورا

¹محمد عابد الجابري : المصدر السابق، ص : 79

الفصل الثاني: العقل السياسي العربي

كثيرا في حماية أفرادها إذ كانت ترى أن المس بفرد من أفرادها هو مس بشرفها ، وقد كانت الحروب تشتعل بين القبائل بسبب ذلك ، وهو ما يفسر كون خصوم الدعوة المحمدية من بني مخزوم وبني أمية وغيرهم ، لم يستطيعوا إيذاء أبناء القبائل القرشية من المسلمين ، مستندا في ذلك إلى عديد المعطيات ، من ذلك ما ورد عند الإمام " البخاري " وغيره أن النبي (ص) قال : ((ما بعث الله نبيا إلا في منعة من قومه))¹ فقد لعبت القبيلة دورا كبيرا سواء بالنسبة للطرف الحامي للرسول (ص) أو الطرف المعادي للدعوة ، وأن مفعول " القبيلة " يمارس تأثيره داخل القبيلة الواحدة . لقد قامت القبيلة بدور مزدوج ، سلمي وإيجابي معا مع بداية الدعوة ، وظل انتماء الأفراد إلى الأمة لم يمنع من أن يظل هؤلاء الأفراد مرتبطين بالقبيلة كإطار اجتماعي .

وينتهي " الجابري " في نهاية هذا الفصل إلى أن القبيلة قامت بالنسبة للدعوة المحمدية بدورين مختلفين ، فهي من جهة مكنت خصومها ، وهم المملأ من قريش من ضرب حصار ضدها ، وقد كان لهم ذلك (لم يتجاوز عدد من أسلموا في المرحلة المكية والتي دامت 13 سنة إلا 154 فردا ، منهم 83 كانوا هاجروا إلى الحبشة) ، وفي الجهة المقابلة وفرت القبيلة نفسها الحماية والمنعة للرسول (ص) أولا ، ولأصحاب العشائر والقبائل من المسلمين ثانيا. لكن يتساءل " الجابري " : أليست القبيلة في جوهرها إطارا اجتماعيا لكسب الغنيمة والدفاع عنها؟ أليست الغنيمة هي من تعطي في الأخير للقبيلة مضمونا وتجعل التاريخ يحمل المعنى والمعقولية ؟ - إنها الأسئلة التي تدخله **الفصل الثالث (من الدعوة إلى الدولة: الغنيمة)** ، يذكر " الجابري " تحت هذا

الفصل أن مكة كانت مركزا دينيا يستقطب القبائل العربية، وهي في المقابل محطة رئيسة في طريق التجارة الدولية ، من هنا كان الهجوم على الأصنام يعني المس بصورة مباشرة بعائدات الحج إليها وما يقتزن به من مكاسب التجارة العربية المحلية منها والدولية ، فالغنيمة هي التي جعلت المملأ من قريش يقاومون الدعوة المحمدية إذ رأوا فيها أنها تشكل خطرا على أموالهم وأملآكهم ، كما أن حصار الدعوة ، وهجرة النبي (ص) إلى المدينة

¹ محمد عابد الجابري: المصدر السابق، ص: 83

الفصل الثاني: العقل السياسي العربي

إنما كانت وراءه الغنيمة ، فليس هناك دليل على أن الذين وقفوا في وجه النبي (ص) وتصدوا لدعوته كانوا من رجال الدين ، وأن العرب كانوا في عمومهم مشركين ، يشركون في الألوهية مع الله ((وهكذا فوجود هؤلاء " اللادينيين " على رأس خصوم الدعوة المحمدية ، المناهضين لها بدعوى تحمها على الآلهة ، دليل على أن دفاعهم عن الآلهة لم يكن من أجلها ، بل من أجل مصالح ومكاسب كانت تجنى من ورائها ، ولم تكن هذه المصالح والمكاسب شيئا آخر غير عائدات الحج إلى مكة والتجارة المرتبطة بها محليا ودوليا))¹ ، إن حج القبائل العربية إلى مكة ، وهجوم " إبرهه " على الكعبة (عام 570 م) كان الهدف منه برأي " الجابري " القضاء على الكعبة كمركز تجاري ، وفهموا من الدعوة المحمدية فهما مبكرا على أنها مس بمصالحهم الاقتصادية ، وأن هجرة الرسول الكريم إلى الحبشة ذات أبعاد اقتصادية وسياسية ، ويذكر " الجابري " أيضا الجانب السلي للغنيمة في تاريخ الدعوة المحمدية، مشيرا إلى ما واجهه الرسول (ص) من صعوبة في إعداد الجيش بعد تحاذل عديد الجنود في مواجهة المشركين، تخوف بعض المسلمين من القطيعة مع المشركين ومنعهم من الحج لما يترتب عنه من نقصان عوائد الحج، وغيرها من المسائل الكثيرة التي أحالت إليها سورة التوبة ، وهي مسائل في غالبيتها ذات طبيعة مادية اقتصادية (غنيمة) . وينتهي هذا الفصل بما يذكره " الجابري " من أن القبائل بمجرد أن تناقلت خبر وفاة الرسول (ص) بدأت ترتد ، وبدأ ظهور الزنادقة والكهنة يدعون النبوة ويتزعمون الثورات مقلدين الرسول (ص) كنموذج أدت نبوته إلى سيطرت قريش على كل العرب ، فراحت كل قبيلة تلتف حول كاهن تنطلق في الغزو وتريد الانقضاض على قريش وملكها ، إنها الردة التي أخذت تنتشر كانتشار النار في الهشيم . ويتساءل " الجابري " في نهاية الفصل : لماذا هذا التحول؟ ما هي الأسس التي قام عليها؟

يتكفل " الجابري " بالإجابة عن هذين السؤالين في ما يأتي من فصول قادمة بدءا من الفصل الرابع.

¹ محمد عابد الجابري : المصدر السابق ، ص : 101

الفصل الثاني: العقل السياسي العربي

الفصل الرابع : (من الردّة إلى الفتنة: القبيلة)، يستهل هذا الفصل بالتذكير بأول مشكلة سياسية داخلية واجهها المسلمون ، إنها مشكلة الخلافة التي مثلت الخلاف بين المهاجرين والأنصار حول من يتولى أمر المسلمين بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام ، يضاف إلى ذلك دخول الغنيمة كعنصر في كيان الدولة ، وحضور القبيلة سواء عند الأنصار أو المهاجرين حتى ، والذي كان يطفو إلى السطح عند أدنى مناسبة ((فالتنافس بين الأوس والخزرج داخل صنف الأنصار يعبر عن نفسه عند أدنى مناسبة ، وشعور الأنصار ككل بـ " شيء " في نفوسهم إزاء المهاجرين شعور كشف عن نفسه مرارا زمن النبي نفسه ... أما في صفوف المهاجرين فلم يكن مفعول " القبيلة " قد صفي بصورة كاملة بل كان في حال كمون ، وبالتالي كان لا بد أن يعبر عن نفسه عند أقل تنبيه أو استشارة))¹ ، يضاف إلى هذه الأوضاع الداخلية التي أضعفت الشعور بالمواطنة بالمصطلح العصري ، ظروف خارجية تمثلت في حالات التمرد وإدعاء النبوة ورفض سلطة قريش، في ظل هذا الوضع المتأزم جاءت مبايعة " أبي بكر الصديق " كأول خليفة للمسلمين في ظل صراعات عنيفة بين الأنصار والمهاجرين كما تذكره عديد الروايات التاريخية² ، لكن ما يهم " الجابري " ليست هذه الروايات التاريخية في حد ذاتها ، وإنما " العقل السياسي العربي " : طريقة ممارسته العملية والنظرية للسياسة ، فما الذي تقدمه هذه الروايات من محدّدات للعقل السياسي العربي في عملية مبايعة أبي بكر الصديق، أو في قراءته لهذه العملية؟

إن هذه الروايات تؤكد أن الصحابة رضوان الله عليهم عاجلوا مسألة الخلافة معالجة سياسية ، حيث ساد منطق القبيلة من خلال توظيفهم توظيفا ضمنيا للحديث القائل ((الأئمة من قريش))، مع غياب منطق العقيدة والغنيمة، كون العقيدة يتساوى فيها الطرفان ، فكل من المهاجرين والأنصار قاموا بنصرة الإسلام ونشره ، والتضحية في سبيله، أما الغنيمة فلم يكن لها حضورا إطلاقا في هذا الصراع، فقد كان كل ذلك محكوما بمنطق القبيلة حيث كانت المرجعية في مختلف الصراعات ((المرجعية التي حكمت الكيفية التي جرت بها الأمور عند

¹ محمد عابد الجابري : المصدر السابق ، ص : 130

² أنظر الجابري : نقد العقل العربي (3) العقل السياسي العربي ، ص : 129 . 130 . 131

الفصل الثاني: العقل السياسي العربي

بيعة أبي بكر خليفة النبي - أو الكيفية التي قرئت بها مجريات ذلك التعيين - لم تكن لا " العقيدة " ولا " الغنيمة " ، وإنما كانت الكلمة الأولى والأخيرة لمنطق " القبيلة " ¹، فالأغلبية من المهاجرين والأنصار على حد سواء بايعت أبا بكر، وذلك لاعتبارين أساسيين ، كونه من قبيلة ضعيفة لم يكن يخشى منها أن تستبد أو تدخل في منافسة مع غيرها ، يضاف إلى ذلك خبرته في مجال ممارسة السياسة في إطار القبيلة. واستكمالاً لدور القبيلة فالفتنة الكبرى يذكر " الجابري " أن الثورة على الخليفة " عثمان بن عفان " حتى وإن كانت وراءها عوامل الغنيمة والعقيدة، فإن هذين العاملين ما كان ليكون لهما تأثيراً لولا وجود إطار قبلي قابل لأن يحتضن الثورة ويؤطرها ، هذه الثورة التي اكتسبت على مستوى القبيلة طابع ثورة العرب على قريش، وهو ما دعا " معاوية " يطالب بدم " الخليفة " عثمان بن عفان " على اعتبار أنه من عشيرته ، يضاف إلى ذلك انكسار معسكر " علي بن أبي طالب " بسبب حادثة التحكيم والتي ترد هي الأخرى إلى التناقضات القبلية . وهكذا كانت القبيلة حاضرة على امتداد الردّة والفتنة الكبرى، لقد انتصرت ورضي خصومها فيما يذكر " الجابري " بنصيبهم من الغنيمة، هذه الأخيرة التي ظلت تضيء المعقولية التاريخية على صراعات القبيلة. هذا ما يطرقه " الجابري " في الفصل الموالي .

الفصل الخامس: (من الردّة إلى الفتنة: الغنيمة) يذكر " الجابري " أن الأدبيات السياسية تجمع منذ العصور القديمة إلى غاية العصور الوسطى على أن الجند والمال الركنين الأساسيين لبناء أية دولة والمحافظة عليها ((الملك بالجند والجند بالمال)) إذ يعد ذلك من بديهيات الفكر السياسي ، إضافة إلى العدل والعمارة ، وما كان غير هذا فهو يتعلق بنوع " الملك " والدولة وليس بأساسه ، وهو أمر يسري على الدعوة المحمدية بعد أن تحولت إلى دولة بعد الهجرة إلى المدينة ، بعد أن تمّ تجنيد الرجال والحصول على المال ، حيث كان المهاجرون والأنصار الجند، وكانت المساهمات التطوعية والغنائم التي يحصلون عليها من عدوهم هي المال ، كما لعبت الزكاة

¹ محمد عابد الجابري : المصدر السابق، ص : 140

الفصل الثاني: العقل السياسي العربي

دورا كبيرا في تحصيل المال ، حيث كانت القبائل تدفع الزكاة تأكيدا لإسلامها ومن ثمة دخولها تحت سلطة الإسلام السياسية ، لكن كانت في المقابل عديد هذه القبائل تنظر إلى الزكاة على أنها " الإتاوة " التي كانت تفرض عليها قبل دخولها الإسلام ، باعتبار أنها مقدار من المال تأخذه القبيلة المنتصرة من القبيلة المنهزمة ، فهي بمنظورها ليست أكثر من ضريبة تدفعها القبيلة المسودة للقبيلة السيدة ، والواقع أن هذه " الإتاوة " لم ينظر إليها نظرة اقتصادية فحسب، بل كانت تحمل أيضا معنى الهيمنة والخضوع ، فكانت بذلك موضع تضايق عديد القبائل، فكان من المنطقي جدا، ومن المتوقع أن ترتد هذه القبائل بمجرد سماعها خبر وفاة الرسول (ص) ، فما كان لأبي بكر . خليفة المسلمين . أن يدخل في حرب شرسة مع هذه القبائل التي رفضت دفع الزكاة لبيت مال المسلمين، ولم تتوقف هذه الحرب حتى استرد للدولة الإسلامية سيادتها ، لأنه كان يعلم مدى تأثير ذلك على سيادة الدولة . وما إن استقام الأمر لأبي بكر حتى امتد سيفه لفتح العراق وفارس والروم محفزا الجند بما سيحصلون عليه من غنائم الروم ((كتب إلى أهل مكة والطائف واليمن وجميع العرب بنجد والحجاز يستنفرهم للجهاد ويرغبهم فيه وفي غنائم الروم، فتسارع الناس إليه بين محتسب وطامع وأتوا المدينة من كل صوب))¹، وإضافة إلى الجند الفاتحين المقيمين في الأطراف ، كان هناك نصيب من الغنيمة للمركز ، وهو الخمس الذي نص القرآن على أنه (لله ولرسوله ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل) ، فقد كان للغنيمة شأننا كبيرا ، ودورا أساسيا في الأحداث السياسية عصر الخلفاء الراشدين الذي يمثل في مخيلنا الديني والتاريخي " المدينة الفاضلة " ، فهل هناك أفضل من مدينة يتلقى أهلها رزقهم مما يأتيهم من غنائم ؟، لكنها من وجهة أخرى تظل مدينة تجري عليها وعلى أهلها السنن التي تجري على أية مدينة أخرى ، لكن يبقى عصر الخلفاء الراشدين المرجعية الأولى للعقل السياسي العربي.

¹محمد عابد الجابري : المصدر السابق ، ص : 168

الفصل الثاني: العقل السياسي العربي

تذكر المصادر التاريخية¹ أن عثمان بن عفان ربط بين القبيلة والغنيمة من خلال جعل معظم عماله من بني أمية ، وأن الربط بينهما معناه تعبئة المخيال القبلي للثورة على الخليفة، وهو ما حدث فعلا، حيث قدم الثوار من الكوفة والبصرة ومصر إلى المدينة حاصروا عثمان بن عفان أربعين يوما انتهى الأمر بقتله ، فكيف تمّ يا ترى الربط بين " القبيلة " و " الغنيمة " في الثورة على الخليفة عثمان بن عفان؟

يرى " الجابري " أن الحديث عن مسلسل الثورة على عثمان بن عفان ينبغي التمييز منهجيا بين مستويين في القبيلة ، مستوى دائرة المعارضة في المركز لبني أمية ، ومستوى دائرة قريش ككل، الأولى تتمثل في معارضة علي بن أبي طالب وطلحة والزبير ضد عثمان بن عفان لأسباب عدة في ظل ما عرف عن عثمان من ضعف في شخصية مع كثرة أخطائه، في ظل هذا الوضع من الحروب والفتن مثلت القبيلة إطارا اجتماعيا على صورة العرب ضد قريش كانت وقوده الغنيمة، ليست في صورة غنى وترف، بل في صورة فقر وحرمان نتيجة لتلك الفوارق الاجتماعية السابقة والتي أدت إلى تكديس الثروات في أيدي فئة قليلة جدا وحرمان العامة مفرزة طبقتين اجتماعيتين ، أغنياء مترفين وفقراء مدقعين، وهكذا التقت المعارضة في المركز التي كان رموزها طلحة والزبير باعتبارهما من كبار الأغنياء مع المعارضة في الأطراف التي كان يحركها الفقر والحرمان ، وبمجرد ما تولى علي بن أبي طالب الخلافة بعد مقتل عثمان كونه كان محاطا بالثوار لم يتردد طلحة والزبير في إعلان الحرب ضده باسم المطالبة بدم عثمان.

ما أن قتل عثمان وتولى علي بن أبي طالب خلافة المسلمين حتى شدد الخناق على عماله من أقاربه في شأن الخراج فضلا عن إمساكه يده عن العطاء ، وهو ما قاد إلى الثورة عليه ، سيّما من قبل الأغنياء ، فكانت حرب الجمل التي شنّها كل من طلحة والزبير ضد علي بن أبي طالب ، لقد انتصر علي على الأغنياء الذين قادوا الحرب ومموليها ، لكن هل سيتمكن من ضبط صفوف الفقراء الذين دخلوا تحت لوائه ليحقق بهم النصر على

¹ أنظر الجابري : نقد العقل العربي (3) العقل السياسي العربي ، ص : 181 . 182 . 183

الفصل الثاني: العقل السياسي العربي

الأمويين الذين خرجوا هذه المرة باسم القبيلة وعلى رأسهم معاوية؟.

تذكر المصادر التاريخية أن عليا كان معارضا لعثمان باسم العقيدة، لذلك بمجرد مبايعته عمل على إبطال مفعول القبيلة والغنيمة وجعل الأمر كله للعقيدة، وهو ما وصف من لدى البعض " بالممارسة اللاسياسية في السياسة" الأمر الذي أدى إلى زعزعة صفه وتحاذل الناس من حوله ، أراد أن يطبق العدل ، لكن العدل كان يراه غيره في كثرة العطاء، كان الظرف يقتضي من علي بن أبي طالب أن يحدث التوافق بين القبيلة والغنيمة والعقيدة ، لكن علي رآه في مجرد العقيدة ، ففشل فيما نجح فيه خصمه فكيف كان لمعاوية ذلك؟ هذا ما يطالعنا به .

الفصل السادس : الذي حملّه عنوانا (من الردّة إلى الفتنة: العقيدة) ، وفيه يتحدث " الجابري " عن دور

العقيدة في ظاهرة الردّة وفي ما عرف بالفتنة بدءا من الثورة على الخليفة عثمان بن عفان وصولا إلى الحرب بين علي بن أبي طالب ومعاوية باعتبارهما حدثين هامين كان لهما دور أساسي في تكوين العقل السياسي العربي وتحديد ثوابته ومرجعياته ، ويبدأ " الجابري " هذا الفصل متسائلا : كيف كان دور العقيدة في ظاهرة الردّة ؟. لقد كانت عديد القبائل العربية تنظر إلى الدعوة المحمدية بوصفها ظاهرة عادية شأنها شأن تلك الحركة الدينية سيّما حركة الحنفاء، لذلك بمجرد سماعهم خبر مرض النبي (ص) ووفاته ظهر مدعون للنبوة في مختلف جهات الجزيرة العربية، أمثال الأسود العنسي في اليمن، ومسيلمة الحنفي في اليمامة، وطلحة الأسدي في أسد وعطفان، وسجاح التميمية في بني تميم ، فقد شكلت ظاهرة إدعاء النبوة خطورة كبيرة على الدعوة المحمدية ، لذلك ينتهي " الجابري " في نهاية هذا الفصل إلى التساؤل : ما المضمون الديني الذي كانت تروج له هذه التيارات الدينية ، ثم ما عسى أن يكون قد تبقى منها على مستوى العقيدة وكان له حضورا ما في المراحل اللاحقة؟

خلاصة ما جاء في القسم الأول الخاص بالمحددات ، هو حصر هذه المحددات في ثلاثة : القبيلة ، الغنيمة، العقيدة ، وربط التفكير في هذه المحددات بقضيتين رئيسيتين ، " من الدعوة إلى الدولة " ومن " الدولة إلى الفتنة " ، وهي منطلقات حدّد من خلالها صيرورة الزمن السياسي والاجتماعي والاقتصادي

الفصل الثاني: العقل السياسي العربي

والعقائدي في تاريخنا العربي الإسلامي من بداية الدعوة المحمدية إلى غاية سقوط الدولة العباسية (1258م)، حيث تم التناول على مستوى القضية الأولى موضوع القبيلة، وصورة النمط الاجتماعي القبلي، كما تم التوقف عند الغنيمة وفحص بنيتها، وتبيان كيف كانت محركا لما يعرف اليوم بالعامل الاقتصادي، أما على مستوى محدّد العقيدة والتي تخص المجال الديني والمعارف الموصولة به، رأى أن دورها كان كبيرا في بداية الدعوة وفي عهد الخلفاء لبدأ دورها في التضاؤل فيما بعد، وأصبح عملها مرتبطا بعمل القبيلة والغنيمة، أما على مستوى القضية الثانية "من الدولة إلى الغنيمة" فتّم التطرق إلى المعطيات نفسها لكن بتسلسل تاريخي، قدم فيه قراءة للتاريخ السياسي العربي، وقد تجلّى ذلك في حديثه عن الدعوة، وحديثه عن الدولة من دولة الخلافة إلى دولة الملك (الدولة الأموية) إلى الدولة السلطانية (الدولة العباسية)، ثم حديثه عن الردة والفتنة.

القسم الثاني: تجليات

يتوزع هذا القسم على 132 صفحة تدرج ضمنه أربعة (04) فصول بداية من **الفصل السابع: (دولة الملك السياسي)**، يستهله " بحديث منسوب إلى النبي (ص) وإن كان ينتابه الشك في صحته ((الخلافة في أمّتي ثلاثون سنة تم تكون ملكا بعد ذلك))، ومع أن صيغة هذا الحديث تجعل منه وصفا نقديا لتطور الحكم في الإسلام من خلافة قائمة على الشورى طيلة حكم الصحابة يضاف إلى ذلك بحسب بعض الدارسين خلافة الحسن بن علي التي دامت خمسة أشهر ونيف وإن كانت لم تتجاوز حدود الكوفة، قلبت من خلافة قائمة على الشورى زمن هؤلاء إلى ملك قائم على القوة والغلبة، إلا أن المعنى السياسي الذي أراده بعض أهل السنة هو إضفاء الشرعية على حكم معاوية وكل من جاء بعده من الأمويين والعباسيين كونه حديث يؤكد على نبوة محمد (ص) باعتباره يجبر عن الغيب، وهكذا يصبح الملك العضوض الذي سنه معاوية يستمد مشروعيته من كونه تصديق لما أخبر به النبي الكريم من جهة، ومن البيعة التي كانت بإجماع حتى سمي بعام الجماعة، والسؤال

الفصل الثاني: العقل السياسي العربي

الذي يطرح هاهنا بغض النظر عن صحة الحديث من عدمه : لماذا يحرص أهل السنة على إثبات شرعية سياسة

الملك الذي أقامه معاوية بالرغم من أنهم يرون فيه انحرافا عن الخلافة كما كانت زمن الخلفاء الراشدين ؟

إن أهل السنة يرون في ملك معاوية البديل الذي جاء في وقته ليضع حدا للفتن والحروب التي كادت أن

تعصف بكيان الدولة الإسلامية، فمعاوية يعد برأيهم مؤسسا جديدا للدولة في الإسلام بعد أن كان التأسيس

الأول على يد النبي (ص) على إثر الهجرة إلى المدينة واستكملها أبو بكر بمحاربه لأهل الردة ، فالعقل السياسي

السني رغم تعاطفه مع علي بن أبي طالب ومنزلة هذا الأخير في المخيال السني ، فإنه نظر إلى ملك معاوية نظرة

إيجابية ((فلقد استطاع معاوية أن يلم شمل المسلمين وأن يبيّن دولة قوية ، وأكثر من ذلك كان حليما وقورا

رئيسا سيدا في الناس كريما عادلا شهما))¹، والواضح أن العقل السياسي السني وهو يحمل هذه الحمولات

على معاوية هو قياس بمن جاء بعده وليس بمن تقدمه كأبي بكر وعمر بن الخطاب بالخصوص.. إن النظر إلى

الدولة كظاهرة سياسية يعني أن ملك معاوية كان فعلا دولة السياسة في الإسلام ، وهو النموذج السائد إلى

يومنا هذا، والمقصود بدولة السياسة ليس دهاء معاوية وقدرته على المقايضة (شعرة معاوية) لأن هذا يدخل

ضمن سلوكه الشخصي ، وإنما المقصود ((أن معاوية قد أوجد بالفعل من خلال سلوكه الشخصي كسياسي

محنك وبفعل التطورات الاجتماعية التي حصلت في عهده ما يعبر عنه علماء الاجتماع والسياسة اليوم بـ " المجال

السياسي "))². إذ أسس لدولة لم تعد تتحدّد فيها الممارسة السياسية بثلاثية : القبيلة والعقيدة والغنيمة على

الأقل بصورة مباشرة كما كان من قبل - يقول " ابن العربي الفقيه الأندلسي المالكي المتشدد " : ((كان الأمراء

قبل هذا اليوم، وفي صدر الإسلام ، هم العلماء والرعية هم الجند، فاطرد النظام ، وكان العوام القواد فريقا

و الأمراء فريقا آخر ، ثم فصل الله الأمر ، بحكمته البالغة وفضله السابق ، فصار العلماء فريقا والأمراء آخرا،

¹محمد عابد الجابري : المصدر السابق، ص : 233

² محمد عابد الجابري : المصدر نفسه، ص : 234

الفصل الثاني: العقل السياسي العربي

وصارت الرعية صنفا وصار الجند آخر فتعارضت الأمور¹، يعلق " الجابري " على هذا القول بأنه انتقال من دولة بدون مجال سياسي إلى دولة انبثق فيها مجال خاص تمارس فيه السياسة كسياسة ، وإن كانت تبقى دائما ضمن المحددات الثلاثة السابقة.

إن انتصار معاوية على علي بن أبي طالب هو انتصار للقبيلة على العقيدة، فعلى مستوى القمة صار الأمراء فريقا والعلماء فريقا آخر، وعلى مستوى القاعدة التي كانت تؤطرها القبيلة انقسموا إلى جند (الذين قاتلوا إلى صفه) ورعية (وهم إما الذين قاتلوا ضده أو الذين اعتزلوا الحرب) ، إن هذا التحول الجذري الذي عرفته الدولة مع معاوية لم يحصل في الحقيقة تلقائيا بقدر ما كان محصلة لجملة من التحوّلات ولعدد من العوامل نذكر منها :
- إن قرار فصل معاوية في القمة بين الأمراء والعلماء يعد قرارا سياسيا يذشر قطيعة على المستوى السياسي مع ما كان سائدا (العمل بكتاب الله وسنة رسوله ، وسنة أبي بكر وعمر) ، لذلك طرح عقدا سياسيا يقوم على المنفعة، على المشاركة ليس في السلطة وإنما في ثمراتها (المشاركة في الغنيمة) ، إضافة إلى ذلك فإن هذا العقد السياسي يتضمن نوعا من الليبرالية ، وذلك من خلال فسح المجال لحرية التعبير لمعارضيه ، وأن تبقى العلاقات القبلية والسياسية قائمة بينه وبين خصومه، وقد صارت شعرة معاوية مثالا يضرب به في الدهاء ((لا أضع سيفي حيث يكفيني سوطي ، ولا أضع سوطي حيث يكفيني لساني ، ولو أن بيني وبين الناس شعرة ما انقطعت ، قيل وكيف ذلك؟ قال : كنت إذا مددها خليتها، وإذا خلوها مددتها))²، إن هذا العقد فتح الباب واسعا أمام قيام مجال سياسي تمارس فيه الحرب ضد الأمير بواسطة الكلام ، أو ما يعرف اليوم بالسجال الإيديولوجي وقد كانت ممارستهم السياسية داخل القبيلة ، ولما كان المجال السياسي لا يكون كذلك إلا إذا كان هناك اختراق للقبيلة ، وهو ما حصل فعلا ، لكن من قبل خصوم معاوية ومن هنا كان العامل الثاني في انبثاق المجال السياسي في الدولة الأموية.

¹ محمد عابد الجابري : المصدر السابق، ص : 234

² محمد عابد الجابري : المصدر نفسه، ص : 237

الفصل الثاني: العقل السياسي العربي

بالرغم من أن الثورة على عثمان حدثت في إطار القبيلة (عرب الجنوب ضد عرب الشمال، ربيعة ضد مضر) فكونها قبائل مختلفة ومتنافسة دفعهم ذلك إلى البحث عن رابطة تسمو فوق القبيلة ، ولما كانت المعارضة للأمويين رمزها علي بن أبي طالب وما لعلاقة هذا الأخير بالنبي (ص) ، فقد جعلوا من هذه العلاقة علاقة روحية تتجاوز النسب وتشكل الارتباط بعلي بن أبي طالب تشييعا له ليكون أول مظهر من مظاهر اختراق القبيلة ، وإذا أضفنا الدور الذي لعبه أصحاب علي الأولين من المستضعفين كعمار بن ياسر، وأبي ذر الغفاري وغيرهما كثيرين في خلق تيار من المعارضة يتحرك باسم العقيدة ، وجل العاملين فيه من القراء، لا منتمين ، أي من خارج القبيلة (موالى . وحلفاء) ، يضاف إلى ذلك ما لعبته فكرة الوصية التي نشرتها السبئية ، كل هذه المعطيات تؤكد كيف أن القبيلة كانت تتعرض لاختراق خاصة في معسكر علي سواء فترة حياته أو بعد موته حتى، ليتحول هذا المعسكر مع انتصار معاوية إلى رعية، وهكذا يمكن القول إن القبيلة وإن ظلت تمارس مفعولها كاملا على مستوى الأشراف ورجال الدولة، وبالتالي في المجتمع السياسي، فإن مفعولها في صفوف الرعية أخذ يضعف، وهو ما جعل المعارضة السياسية للأمويين تتلون بألوان المجتمع المدني المتنوع الناشئ وتتحرك في إطار سياسي بدلا من التحرك في إطار القبيلة.

من العوامل التي ساعدت أيضا على انبثاق المجال السياسي " جماعة الاعتزال " ، أي أولئك الصحابة الذين اعتزلوا الفتنة زمن عثمان، ووقفوا موقفا محايدا من الحرب الدائرة بين علي ومعاوية، وبين أبناء علي والأمويين فيما بعد ، واعتزال الصراع معناه ، اعتزال القبيلة ، واعتزال هذه الأخيرة يفتح المجال لرأي الفرد، وبالتالي نشوء مجال تناقش فيه القضايا السياسية والدينية خارج إطار القبيلة. ظهور فئة القراء والمحدثين والقصاص من ضمن أولئك الذين اعتزلوا الفتنة وانشغلوا بالعلم، هذه الفئة أصبحت تحظى باحترام الناس والخليفة حتى ، الذي راح يخصها بالعتاء، وكان أعضاء هذه الفئة يرتبطون فيما بينهم بروابط المهنة (قراءة القرآن . التعليم . الوعظ . القصص ...) التي تفرزها المصلحة (عطاء الخليفة) ، وهي روابط مستقلة عن إطار القبيلة، حيث لعبت فئة القراء دورا

الفصل الثاني: العقل السياسي العربي

سياسيا بارزا في عديد الأحداث بحكم أن موقفها كان مؤثرا ، وهو موقف يجيء خارج إطار القبيلة ، يضاف إلى ذلك استقلال القضاء ودوره الإيجابي زمن معاوية بعد أن صار الأمراء فريقا والعلماء فريقا آخر، كما تجدر الإشارة هنا أيضا إلى فئة العباد والزهاد إذ لعبت هذه الفئة دورا هاما في تشكيل مخيال العامة الديني والسياسي، خاصة وأن هؤلاء من كان مستقلا عن الدولة معارضا لها وهو يطبق مبدأ " الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر".

إن هذه العوامل مجتمعة لعبت دورا هاما في قيام مجال سياسي مارست فيه الحرب ضد الأمويين بفعل السياسة، وقد ساعدها في ذلك ظهور قوى اجتماعية جديدة نمت خارج مجتمع القبيلة كطبقة " الموالي"¹ التي تضخم حجمها بالفتوحات منذ أن صار الجند فريقا والرعية فريقا آخر، ، إن بروز " الموالي " بهذه القوة دفع الدولة الأموية إلى سلوك سياسة ليبرالية نسبيا، أي قبول المعارضة السياسية ما لم تتحول إلى فعل، وحسب ما تذكره المصادر التاريخية أنه قد برز داخل الموالي فئة من الخبراء في التجارة والصرافة والأعمال الحرة ، إضافة إلى علماء في مجال الفكر والسياسة والدين ، مما شكلوا حركة تنويرية عكست بوضوح ذلك الصراع الذي خاضته القوى الاجتماعية الصاعدة المضطهدة من الموالي ، إذ أصبحت تخترق سياج القبيلة بل باسم العقيدة، ثم الثورة على القبيلة (الثورة العباسية).

إن المجال السياسي الذي عرفه العصر الأموي ككل بقيت تلعب فيه القبيلة دورا أساسيا وأزداد تأثيرها مع بدء إحياء الآداب العربية القديمة من شعر وأخبار وقصص، ووضع سلاسل لنسب القبائل، الشيء الذي عزز حضور القبيلة في المخيال الاجتماعي، إلا أن هذه القبيلة ظلت تقوم بدورها المحدد للممارسة السياسية في العقل العربي

¹ اسم يطلق على الذين اسلموا من غير العرب، فقد كانت وضعيتهم من الناحية الشرعية أناسا أحرارا، ومن الناحية الفعلية هم في مرتبة دون العرب، فقد كان هناك تمييز اجتماعي وحواجر سياسية، كعدم السماح لهم بتقلد مناصب سامية كالقضاء مثلا، عدم السماح لهم بالتزاوج مع أصحاب الطبقة الأرستقراطية وغيرها، والمعروف حسب ما تذكره بعض المصادر التاريخية أن عدد الموالي كان آخذا في التزايد مما أدى إلى اصطباغ الحياة الاجتماعية بالتنوع والتعدد، فعرفت نوعا من الليبرالية في طرح المسائل الدينية (كترير السلوك الفاسد باسم القضاء والقدر، هل يكفي الإيمان مجرد المعرفة بالله)، أما على الصعيد السياسي فقد شارك " الموالي " بكثرة عددهم إلى صفوف الخوارج ضد الأمويين، حيث بدأوا يشكلون خطرا حقيقيا على الدولة الأموية ليضافوا إلى الشيعة (أنظر الجابري : نقد العقل العربي (3) العقل السياسي العربي، ص : 244 . 245 . 246 . 247)

الفصل الثاني: العقل السياسي العربي

وذلك بتحريك من الغنيمة وحضور من العقيدة، فكيف مارس معاوية والخلفاء الأمويون من بعده السياسة في القبيلة؟ كانت الدولة الأموية ذات بنية قبلية وإن كان ذلك على مستوى الأسرة الحاكمة وأهل القبائل الذين كانوا الجند الذي قامت عليهم الدولة باعتبارهم جندا غير محترف من القبائل، وهم من كان يمترس السياسة، أما أهل القرى كسكان أصليين في العراق والشام ومصر وفارس والمغرب... والذين يمثلون الأغلبية لم يكونوا يدخلون في عداد القبيلة، لذلك كانت المشكلة الأولى التي واجهت معاوية: كيف يمكن تثبيت الرئاسة والقيادة المدنية السياسية في هذا المجتمع القبلي العسكري؟. من الثابت التي حكمت الممارسة السياسية على مستوى العقيدة ما يذكره " ابن خلدون " في حديثه عن انقلاب الخلافة إلى ملك بعد عثمان وفقا لنظريته في العصبية، حيث فسّر هذا الانقلاب بالرؤية الجبرية للأمويين بدءا من معاوية في صيرورة الأحداث وبقاء الخلافة في الأمويين، إذ تبقى الأمور في القبيلة محكومة بعقيدة الجبر ، فإيديولوجية القبيلة إيديولوجية جبرية، لأن ما يجعل القبيلة كذلك هو ذوبان أفرادها فيها ، فالفرد لما يثار إنما هو يثار للقبيلة، فنشاطه الاجتماعي السياسي يظل محكوما بجبرية قبيلته، لذلك تراه ينسب فشله لذاته بمنأى عن القبيلة لأن فشل القبيلة معناه سقوط رموزه واختراق مخياله. إن الإيديولوجيا الجبرية التي كرسها الأمويون تعكس حالة استلاب حقيقي ، فهي مظهر من مظاهر وعي مستلب في مخيال القبيلة وظف فيه الدين في السياسة ، لقد استطاع معاوية قلب الخلافة إلى ملك باعتماد الشرعية القرشية إلى جانب المجالدة ، وبين الغنيمة باعتماد مبدأ المواكلة والمشاركة، وبين العقيدة باعتماد الجبر القبلي ، لذلك فليس من الغرابة أن تسقط الدولة الأموية إذا تطور المجال السياسي الحر وحدث توافق بين الأزمة في القبيلة والأزمة في الغنيمة وتخرق العقيدة ذات الجبر القبلي كما سيحدث فيما بعد ويتضح في ما تبقى من فصول .

الفصل الثامن: والذي جاء حاملا لعنوان (**ميثولوجيا الإمامة**)، إذ يستوقفنا فيه عند وفاة يزيد بن معاوية عام

64 هـ ورفض إبنه معاوية الثاني الخلافة من بعده - لم يبق في الخلافة أكثر من أربعين يوما - ودخول الدولة

الفصل الثاني: العقل السياسي العربي

الأموية في فتن واضطرابات وتفكك تحالفاتها ، وظهور فرقة الخوارج مما زاد في تأزم الوضع الداخلي للدولة ، فقد انقسمت على ذاتها قبليا وجغرافيا ، في ظل هذه الظروف أطل برأسه المختار بن أبي عبيد ، وهو من كبار أشراف العرب، كان المختار رجلا سياسيا طموحا، وقد ساعده في ذلك علاقاته مع كبار رجالات عصره عن طريق المصاهرة بالخصوص، هذه العلاقات جعلته يتمتع بامتيازات أشراف العرب في الكوفة والمدائن لتحقيق أحلامه السياسية هذه ، كان يتعامل مع أطراف عدة معارضة لحكم الأمويين، فقد انضم إلى الشيعة، اعتقل وأطلق سراحه ، لينظم بعدها إلى صف عبد الله بن الزبير لتحقيق مشروعه السياسي قبل أن يعود إلى الكوفة عام 64 هـ بعد أن كان قد خرج منها، عودته كانت بعد ما لاحظته من عودة لرؤوس الشيعة للمطالبة بالثأر للحسين بن علي ، توغل في وسطهم ، ودعا جماعة منهم إلى داره وخطب فيهم قائلا : ((أما بعد، فإن المهدي الوصي، محمد بن علي " ابن الحنفية " بعثني إليكم أمينا، ووزيرا منتخبا وأميرا، وأمرني بقتال الملحدين، والطلب بدماء أهل بيته، والدفع عن الضعفاء))¹ ، وهكذا خرج الشيعة تحت هذا الحماس لمقاتلة الأمويين فمنيوا بهزيمة نكراء، لكن المختار بقي يمارس نشاطه في الخفاء مستميلا إليه بقايا الشيعة باسم أنه المدافع عن " محمد بن الحنفية " إذ كان هذا الأخير متواطئا معه، فعاد شوكة الشيعة من جديد، فتمكن المختار تسليح من الجيش ما قدره 17 ألف جنديا، فوثبوا على عمال ابن الزبير بالكوفة فهزموهم فاستتب لهم الأمر هناك، لكن الحرب بقيت قائمة بين الشيعة برأس المختار الذي يقاتل باسم محمد بن الحنفية وبين مصعب بن الزبير الذي كان وليا على البصرة لأخيه عبد الله بن الزبير ، إذ جهز جيشا قويا وأجهز على الشيعة وعندها كانت نهاية المختار، كان ذلك عام 64 هـ .

¹ محمد عابد الجابري : المصدر السابق ، ص : 265

² ثالث أبناء علي بن أبي طالب المشهورين بعد الحسن والحسين لأم من قبيلة بني حنيفة التي ينحدر منها مسيلمة الكذاب الذي ادعى النبوة، وهي امرأة حسب ما تذكر المصادر التاريخية سبية ، سبها خالد بن الوليد أثناء حرب الردة ، وأهداها أبو بكر الصديق لعلي بن أبي طالب فتزوجها ، وأنجب منها محمد بن الحنفية.

الفصل الثاني: العقل السياسي العربي

يعد مقتل المختار ضعفت شوكة الشيعة بزعامة محمد بن الحنفية فما كان أمامه إلى مبايعة عبد الملك بن مروان تحت عطاءات وامتيازات كبيرة ، وبقي كذلك إلى حدود عام 81هـ حيث كانت وفاته، تولى الأمر بعده ابنه عبد الله المعروف بأبي هاشم، عمل على إنشاء تنظيمات سرية استعدادا للثورة على الأمويين، وبعد محاولة تسميمه سلم وثائق تنظيمه إلى ابن عمه علي بن عبد الله بن العباس وتنتقل بذلك قضية الشيعة إلى قضية الثورة على الأمويين إلى أبناء وإخوان علي بن عبد الله بن العباس ، إنها نقطة انطلاق الدعوة العباسية التي نجحت فيما بعد في إسقاط حكم الدولة الأموية.

لقد لعب المختار دورا كبيرا في ما سيحدث من تطورات على مستوى العقيدة بالتحديد نتيجة تحالفه مع الشيعة سواء رؤوسهم (آل البيت أو شيعة العبيد الموالي) ، فقد أنضم في الأخير إلى الشيعة العبيد الموالي ، حيث لم تكن وراء المختار قبيلة قوية تحقق له مشروعه السياسي، لذلك عمل على إنشاء قوة عسكرية خارج القبيلة وراح يلعب في إطار العقيدة من خلال اختياره لمحمد بن الحنفية ويشكل من ذلك الجند قبيلة روحية بعد مقتل الحسن والحسين أصبح محمد بن الحنفية يطلب الخلافة ويسعى إليها. إن هذا التحول في نظرة محمد بن الحنفية للخلافة يبرره " الجابري " بالدوافع اللاشعورية السياسية ، فقد كانت مرتبة ابن الحنفية وسمعته أدنى من مرتبة وسمعة أخويه الحسن والحسين حسبا ونسبا هذا من جهة، كما يمكن القول من جهة أخرى أن التقاليد السياسية العربية كانت لا تفتح باب الرئاسة لابن أمة إلا إذا كان مخصوصا بمقومات شخصية خارقة تعوض ذلك النقص في النسب والحسب، لذلك فالرجل قد يكون عاني نفسيا كثيرا، والإنسان الذي يعاني نقصا حسب منظور التحليل النفسي يسعى إلى تعويضه ، وقد ظهر هذا التعويض في تميزه بخاصيتين هامتين، شجاعته في الحرب الفائقة وقد أظهر ذلك في حرب الجمل وصفين، وتميزه بالعلم الخارق ، إذ يشهد له بأنه كان راية في رواية الأحاديث سيما عن أبيه ، وهو الجانب الذي استغله المختار ووظفه لإثبات أحقيته بالخلافة، لذلك فقد كانت " نظرية الإمامة الشيعية وما داخلها من ميثولوجيا "، إنما تعود إلى هذه الخصلة التي تميز بها (خصلة

الفصل الثاني: العقل السياسي العربي

العلم) وتتحول إلى " وراثته العلم " عن أبيه رواية وتأويلا ، وهنا تجدد السياسة سبيلا إلى إعطاء مضمون آخر لعلاقة ابن الحنفية بأبيه من علاقة البنوة الجسدية إلى " البنوة الروحية " ، وقد ركز أنصاره على هذا الجانب وأصبحوا يطلقون عليه " وارث علوم السر عن أبيه " ، لقد حمل ابن الحنفية أسماء عدة مثل " وارث العلم السري " من أبيه (العلم بأحوال الملاحم ومدارج المعالم) ، كما لقب " بالوصي " ، " المهدي " ، وهما ركنان أصبحا رئيسين في نظرية الإمامة عند الشيعة، لقد نجح المختار ولو مؤقتا في تنظيم حركة وسط مجتمع مختلط عرقيا وعقائديا من أجل تحقيق مشروعه السياسي من حيث جعل محمد بن الحنفية مظلة يستمد منها شرعية حركته أمام أشرف العرب من الشيعة متسترا وراء الطلب بدماء أهل البيت والدفن عن الضعفاء . لقد ازدهرت الميثولوجيا في أوساط الشيعة خاصة بعد أن أصبحت الوصية غير محصورة في ذرية علي بن أبي طالب ، كما كانت فكرة المهدي التي حملها المختار على ابن الحنفية إيديولوجية المساكين الذين ينتظرون الخلاص من شخص يبعثه الله ليملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا ، ولما كانت فكرة المهدي تفيد الرجعة، رجعة الغائب إما غيبية زمان على صورة غيبة المسيح أو غيبية مكان، كغيبية ابن الحنفية عن الكوفة ، وهو في المدينة أو مكة لذلك جاء المختار لينوب عنه أميرا أو وزيرا ليمهد لرجعته، وقد ازدادت فكرة المهدي رسوخا بعد موت محمد بن الحنفية في حدود 81هـ، إذ لم يعترفوا بوفاته وأنه مجرد غائب قد يعود في أي وقت. جاء العباسيون لكن بمجرد أن توطدت أركان دولتهم حتى ضربوا عرض الحائط ميثولوجيا الإمامة التي كان غرضها في الأصل الإبقاء على الأمل وتجنيب مخيال الضعفاء، لقد دشن العباسيون قطيعة مع ميثولوجيا الإمامة ليبدأ فقه السياسة، لكن عند أصحاب الدولة ، أما المعارضة الشيعية بقيت محتفظة بالعناصر المكونة لميثولوجيا الإمامة (الوصية ، العلم السري ، الغيبة، الرجعة ، المهدي...). لينتقل بعدها مباشرة إلى **الفصل التاسع** الذي أوسمه (حركة تنويرية) يستهله بالحديث عن الفرق التي ظهرت بالخصوص في العصر الأموي، وأن المصادر التي تتحدث عنها تعزلها عن المجال السياسي الذي تنتمي إليه ويهملون المضامين السياسية التي يحملها آراء أصحاب هذه الفرق، خاصة وأن هذه الفرق ما

الفصل الثاني: العقل السياسي العربي

هي في الأصل إلا أحزاب سياسية تمارس السياسة في الدين ، إن الفرق التي ظهرت في العصر الأموي كانت فرقا سياسية بامتياز وإن تلونت بلون ديني كانت في مواجهة الدولة الأموية ذات الإيديولوجيا الجبرية، لذلك كانت مسألة القدر والاختيار المسألة الكلامية التي خاضت فيها الفرق ومنه كان عرض إيديولوجيا الدولة الأموية شرطا ضروريا للوقوف على المضمون السياسي لخطابات هذه الفرق سيّما الخطابات التنويرية التي كانت وراء نجاح الثورة العباسية على الأمويين. لقد كرّس الأمويون بدءا من معاوية إيديولوجية الجبر والاستسلام بادعاء أن الماضي أفضل من الحاضر، وهذا الأخير أفضل من المستقبل على نحو ما جاء في كتاب يزيد بن الوليد إلى الأمصار يعلن فيه عن عقد البيعة لابنيه عثمان والحكم ((... فاحمدوا الله ربكم الرؤوف الصانع لكم في أموركم على الذي دلّم عليه من هذا العهد الذي جعله بكم سكنا ومعولا تظمئون إليه ... فأنتم حقيقيون بشكر الله فيما حفظ به دينكم وأمر جماعتكم))¹، في الوقت الذي كان خصومهم يقابلونهم بكل ما هو مضاد على نحو ما يروى عن عبد الله بن مسعود أن النبي (ص) قال: ((إذا رأيتم معاوية على منبري فاقتلوه))²، لذلك كان الحل الوحيد والحالة هذه الاحتكام إلى منطق العقل ، وتزداد الحاجة إلى هذا المنطق في ظل إيديولوجية التكفير التي تسلح بها الخوارج ، فقد كان هؤلاء أصحاب ثورة دائمة، ثورتهم على علي وعلى معاوية معا، وقد طرحت معهم مسألة الكفر والإيمان للنقاش، وأصبح الاختلاف حول تحديد مفهومهما ينطوي على موقف سياسي، فقد ربطوا موقفهم السياسي بالدين ونظروا للتحكيم كعملية سياسية سلوكا مخالفا للدين بحجة " لا حكم إلا الله "، فكفروا عليا ومعاوية وكل من شارك في التحكيم، وهكذا صار مفهوم الإيمان ضروريا، فهل الإيمان أن نؤمن بالله وملائكته ورسله وكتبه واليوم الآخر، أم أن الإيمان يتعدى ذلك إلى العمل بمختلف الأوامر الشرعية من إتيان الفرائض واجتناب المحرمات؟

¹ محمد عابد الجابري : المصدر السابق ، ص : 302

² محمد عابد الجابري : المصدر نفسه ، ص : 303

الفصل الثاني: العقل السياسي العربي

لقد تعالى الخوارج بالسياسة فحكموا عليها بالدين ، فكان لا بد من تسييس المتعالي للخروج من المأزق الذي أرادوا وضع الناس فيه، كما كانت أيضا إيديولوجية الجبر والاستسلام ، وميثولوجيا الإمامة تفرضان تسييس المتعالي، فكان اللجوء إلى تحكيم العقل لتعرية المضامين السياسية التي يراد تكريسها من وراء التعالي بالسياسة إلى مستوى الدين، وتذكر المصادر التاريخية أن الحسن البصري يعد من الأوائل في تعرية إيديولوجية الجبر والاستسلام التي كان يبرر بها الأمويون ظلهم وسطوهم على السلطة، حيث كان يقول بالقدر¹ ادعما لمعارضة سياسية وحاملا لخطاب تنويري ضد كل خطاب يصادر العقل ويلغيه بدءا من إيديولوجية الجبر والاستسلام التي كرسها الخلفاء الأمويون، إلى ميثولوجيا الإمامة التي فرضها أهل الشيعة إلى إيديولوجيا التكفير التي اعتقد بها الخوارج ، كما تعد فرقة القدرية بزعامة غيلان الدمشقي من الأوائل الذين نشروا الإيديولوجيا التنويرية ، رغم ذلك فقد كان مقربا من عبد الملك بن مروان ، وعمر بن عبد العزيز ، إلى أن أتى هشام بن عبد الملك فقام بإعدامه² ، وإضافة إلى فرقة القدرية هناك تياران آخران ، الأول يطلق عليه " المرجئة الخاصة " ، والثاني " مرجئة الجبرية " بالنسبة للأولى فهموا الإيمان على أنه حق المواطنة في الدولة الإسلامية وأن الطعن في إيمان العبد معناه إخراجهم من دائرة الإيمان إلى دار الكفر، كما أن الإرجاء لا يعني تبرير سلوك الأمويين وظلمهم وإنما إعطاء حق المواطنة لجميع المسلمين سيما أولئك الحديثي العهد بالإسلام الذين خضعوا للإسلام خضوعا سياسيا من غير أن تكون لهم معرفة جيدة بذلك ، أما فيما يتعلق بـ " مرجئة الجبرية " فإن أبرز زعمائها الجعد بن درهم ، وجهم بن صفوان ، الأول تذكره المصادر التاريخية على أنه كان معارضا للأمويين³ ، أما جهم بن صفوان فقد عني

¹ محمد عابد الجابري : المصدر السابق ، ص : 308

² يذكر حسين مروة في مؤلفه النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، الصادر سنة 1978م، أن هشام بن عبد الملك كان حاقدا على غيلان الدمشقي ، هذا الأخير الذي كان زمن عمر بن عبد العزيز على بيت مال المسلمين ، أن بمجرد وصوله إلى الحكم عقد له مناظرة مع الإمام الأوزاعي إمام الشام ، كانت تحمل من الغموض الشيء الكثير ، كون الأمور مبينة مسبقا ، انتهت بتمزيقه إربا إربا.

³ أنظر الجابري : نقد العقل العربي (3) العقل السياسي العربي ، ص : 318

الفصل الثاني: العقل السياسي العربي

باهتمام كبير من قبل المؤرخين ، فتذكر المصادر أنه من الموالي¹ ، كلها أفكار ذات إيديولوجيا سياسية معادية لحكم الأمويين ، فالإرجاء دعوة للاحتجاج على السياسة المالية للأمويين ، وهو مفهوم يتكامل مع الجبر من حيث يفيد بان الموالي وهو واحد منهم مجبرين على عدم أداء الفرائض الدينية كاملة بحكم عدم معرفتهم باللغة العربية ، وجهلهم لشعائر الدين بحكم أوضاعهم ، لذلك فلا يجوز مؤاخذتهم على وضعية ليسوا مسؤولين عنها ، كما تأتي فكرة نفي الصفات في السياق ذاته ، فجهم يرى من غير المنطقي أن يوصف الباربي تعالى بصفات تنسب هي الأخرى لمخلوقاته ، ويرى " الجابري " بأن هذا ليس معناه دعوة جهم للقول بالتعطيل بل أن للفكرة أبعاد إيديولوجية تنويرية تتعارض كلية وإيديولوجية الجبر الأموية التي تقول أن الله ساق إليهم الخلافة بسابق علمه قضاء وقدر ، أي أن الله كان يعلم منذ الأزل بأن الأمويين سيستولون على الحكم ، لذلك قال جهم بعدم جواز وصف الله بأنه يخلق الأشياء قبل وجودها ، لأن ذلك يفضي إلى الجبر وإسقاط المسؤولية والحساب ، وما يقال عن صفة العلم يقال عن باقي الصفات الأخرى . في هذه الأجواء الصراعية ظهرت فرقة المعتزلة بسبب مشكلة مرتكب الكبيرة التي خالف فيها " واصل بن عطاء " أستاذه حسن البصري ، إنه الإطار السياسي الإيديولوجي الذي ظهرت فيه المعتزلة ومن ورائها فكرة المنزلة بين المنزلتين ، فقد أراد " واصل بن عطاء " بموقفه من مرتكب الكبيرة الخروج عن منطق ثنائي القيمة فقال بقيمة ثالثة " منزلة الفسق " بين منزلتي " الإيمان " و"منزلة " الكفر" ، إن هذه الفكرة لا يمكن فهمها خارج بعدها السياسي والإيديولوجي ، فالأمويون ارتكبوا الكبائر لذلك فهو يدعوهم إلى التوبة بالعودة إلى مبدأ الشورى والمساواة في سياستهم ، فحكم مسألة مرتكب الكبيرة بعدها سياسي يقول أن شرعية حكم الأمويين معلقة بتوبتهم وإلا جازت الثورة عليهم ، هذا من جهة ، من جهة أخرى هو موقف يترجم رؤية المعتزلة للفتنة بدءا من مقتل عثمان إلى حرب الحمل إلى الفتنة الكبرى بين علي ومعاوية ، فهؤلاء جميعا وقعوا في شبهة ما لم يتوبوا وأن المعتزلة لا تنتصر لطرف على حساب الآخر . أما مسألة

¹ أنظر الجابري : المصدر السابق ، ص : 318

الفصل الثاني: العقل السياسي العربي

القدر فقد كان موقفه واضحا جليا ضد إيديولوجية الجبر الأموية من حيث يرى أن العبد يختار فعله بإرادة منه على النحو الذي يريد ، أمّا ما يتعلق بمسألة الصفات فقد نفت المعتزلة الصفات عن الله ، فالله لا يوصف بالعلم والقدرة والحياة ... على نحو ما يوصف به الإنسان ، - وهي ههنا تتقاطع مع موقف الجبرية - وهو ما عبرت عنه المعتزلة بالتوحيد والعدل : فالتوحيد هو تنزيه الله عن الصفات التي تنسب للبشر، والعدل معناه نفي الظلم عن الله ، وذلك بإثبات القدرة والاختيار وتحميل المسؤولية للإنسان . والواقع أن واصل بن عطاء لم يكن مناهضا لإيديولوجية الجبر الأموي فحسب، بل كان مناهضا أيضا لإيديولوجية تكفير الخوارج وميثولوجيا الإمامة الشيعية من خلال رفضه للوصية والقول بالشورى والمساواة كمبدأ يحتكم إليه النظام السياسي في الإسلام، وهكذا تكون الأصول الخمسة للمعتزلة : التوحيد . العدل الإلهي . المنزلة بين المنزلتين . الوعد والوعيد . الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كلها أصول ذات أبعاد سياسية إيديولوجية تنويرية من حيث تحمل الثورة على إيديولوجية الجبر والتكفير وميثولوجية الإمامة.

ما يمكن الانتهاء إليه في هذا الفصل أن فرقة القدرية والجهمية والمعتزلة قد ساهمت بشكل كبير في تطوير الفكر السياسي والديني في العهد الأموي فاستحق أن يكون رجال هذه الفرق مفكرين تنويريين عقلايين تسلحوا بالحرية والاختيار والمسؤولية والجزاء، وما يزيد هذه الأفكار التنويرية قيمة أنها كانت صاحبة القيادة الفكرية في الثورة العباسية، وما حضور المعتزلة كأصحاب حظوة في الدولة العباسية إلا تأكيد على دورهم البارز في الإعداد للثورة العباسية على الدولة الأموية. وهكذا يصل بنا " الجابري " إلى آخر فصل في كتاب العقل السياسي العربي الفصل إنه **الفصل العاشر المعنون (الإيديولوجيا السلطانية وفقه السياسة)**، يستهله بالحديث عن التطورات الاجتماعية والسياسية والفكرية التي صاحبت قيام الدولة العباسية وما أدت إليه من إعادة بناء لجهاز مفاهيمي بما يتماشى وتلك التحولات ، وذلك حتى تكتمل صورة محددات العقل السياسي العربي وتجلياته ، ولعل من أولى هذه المفاهيم ، مفهوم " الكتلة التاريخية " وتعني ((التحام القوى الفكرية المختلفة (الإيديولوجيات ...)

الفصل الثاني: العقل السياسي العربي

مع هذه القوى الاجتماعية وتحالفها من أجل قضية واحدة . إن الفكر يصبح هنا جزءا من بنية كلية وليس مجرد انعكاس أو تعبير عن بنية ما¹ ، فقد شاركت في الثورة العباسية جميع القوى الاجتماعية التي كانت لها مصلحة في ذلك : عرب، موال، زعماء قبائل عربية، فرس، فلاحون ، حرفيون ، تجار، ضعفاء الناس ... هؤلاء التحموا مع كل الإيديولوجيات المعارضة : ميثولوجيا الإمامة (العلوية والعباسية)، حركة التنوير، فقهاء ... وهكذا لم يتحقق داخل هذه الكتلة التاريخية التوافق الضروري بين القبيلة والغنيمة والعقيدة فحسب، بل بين العناصر المكونة لهذه المحددات أيضا، فالقبيلة أصبحت تمثل كل القبائل في مقابل الأمويين، والغنيمة لم تعد تعني التوزيع العادل للفيء والعطاء فقط بل إسقاط الجزية على كل من أسلم من العجم وإعفاء الكل من ضريبة الخراج، وقد حملت العقيدة شعار العمل بالكتاب والسنة مما جلب كل رجال الدين ومختلف الفرق كونه شعار جامع، إنها العوامل التي كانت وراء نجاح الثورة العباسية، لكن كيف تم ترتيب كل هذه القوى المتعددة المكونة للكتلة التاريخية داخل الدولة العباسية يتساءل الجابري لقد كان مجتمع دولة الدعوة المحمدية عهد الخلفاء الراشدين يكونه الأمراء والعلماء من جهة، والجنود والرعية من جهة أخرى، ومع دولة السياسة زمن معاوية أصبح الأمراء فريقا والعلماء فريقا آخر (القمة) ومن جهة القاعدة أصبح الجنود فريقا والرعية فريقا آخر، ثم تطور الوضع خلال العصر الأموي في اتجاه انقسام عمودي لهرم المجتمع من حيث أصبح الأمراء والجنود يمثلون المجتمع السياسي(الدولة)، والعلماء والرعية يمثلون المجتمع المدني (المعارضة)، وباندلاع الثورة العباسية أصبح كل من كان خارج الدولة الأموية يمثل فريقا، وكل من هو داخلها يمثل فريقا مقابلا، لكن مع قيام الدولة العباسية برز نموذج جديد للدولة في الإسلام لم يعد يستوعبه مفهوم القبيلة بمفهومه السابق بعدما أصبحنا نميز في الدولة بين دولة المركز (الدولة حيث تكون العاصمة بغداد مثلا) ودولة الأطراف، وهي أشبه بالمقاطعات التابعة للمركز، وأصبحت الدولة تتكون من بنيتين: بنية سطحية وبنية عميقة، هذه الأخيرة تبقى دائما محكومة بالمحددات

¹محمد عابد الجابري : المصدر السابق ، ص : 330

الفصل الثاني: العقل السياسي العربي

الثلاثة: القبيلة - الغنيمة - العقيدة، أما البنية السطحية دخل عليهما مفهومان جديدان، مفهوم الخاصة ومفهوم العامة، وهما مفهومان إجرائيان يعبران عن التطورات الحاصلة في الدولة، ولهما دور في إعادة بناء بنية العقل السياسي العربي: تدوينه وتثبيت مخايله ومرجعياته.

وقد برز هذان المفهومان على صعيد الخطاب السياسي وصعيد الواقع الاجتماعي كواقع أفرزته الثورة ليعبرا عن تطور جديد في واقع الهرم الاجتماعي، ويبينان كيف أن المجتمع أصبح منقسما إلى منازل ثلاث، هي عبارة عن مراتب اجتماعية/سياسية: الخليفة (في القمة)، الأمراء والوزراء، العلماء والفقهاء، رؤساء القبائل وكبار التجار (الخاصة)، ثم يأتي العامة في قاعدة الهرم، وتقوم بين هذه المنازل الثلاث شبكة من العلاقات الثابتة في إطار بعض التحولات، مما يجعل منها بنية هي "البنية السطحية" للهرم الاجتماعي، أي المعطى المباشر الذي يخفي وراءه ما ندعوه "البنية العميقة" للمجتمع التي إليها ينتمي "اللاشعور السياسي" والتي تتحدد العلاقات فيها بالمحددات الثلاثة: القبيلة، الغنيمة، العقيدة، ويبقى السؤال الذي يواجهنا هاهنا بعد إغناء الجهاز المفاهيمي بمذنين الزوجين "بنية سطحية" و "بنية عميقة" من جهة، ومفهوم "الخاصة" ومفهوم "العامة" من جهة أخرى: ما هي الآفاق الجديدة التي يفتحها أمامنا هذان الزوجان من المفاهيم على صعيد البحث في العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته؟

هناك معطيات أربعة تفرض نفسها كموضوعات للتفكير والبحث انطلاقا من المفاهيم السابقة: كيف يتميز الخليفة كمنزلة فوق منزلة الخاصة؟ ما دور الخاصة كمنزلة بين المنزلتين: الخليفة من جهة والعامة من جهة أخرى؟ كيف يتحدد وضع العامة داخل مخايلها هي نفسها من جهة وداخل إيديولوجيا الخاصة من جهة أخرى؟ كيف تتحدد العلاقة بين البنية السطحية والبنية العميقة خصوصا في فترات الصراع والتمرد والثورة؟ كان الخليفة زمن الراشدين وزمن الأمويين مجرد عضو في "الخاصة"، ففي الزمن الأول كان واحدا من الصحابة يعين بالبيعة، وفي الزمن الثاني كان وضعه أشبه بشيخ القبيلة يحظى بالاحترام من غير الظهور بمظهر التقديس، أما الخليفة في

الفصل الثاني: العقل السياسي العربي

العصر العباسي فوضعه مختلف تماما ، فقد كانت منزلته تقع خارج منزلة الخاصة وتعلو عليها، وذلك تحت تأثير " ميثولوجيا الإمامة " كثرات كان حاضرا بقوة في " الكتلة التاريخية " التي جاءت بالعباسيين إلى الحكم ، لكن مع إحلال الطابع السني مكان الطابع الشيعي وبما أن العلويين كانوا المنافسين الحقيقيين للعباسيين باعتبارهم أبناء عمومتهم وبحكم مبدأ إنزال الناس منازلهم فإنهم يتواجدون ضمن مقدمة فئة الخاصة ، لكن ولما كان على الخليفة في المقابل أن يظهر متفوقا منزلة عن منزلة العلويين وهم الذين ضحوا من أجلها تضحيات جسام " مأساة كربلاء " كان عليه أن يؤسس لخطاب جديد يتعالى بالسياسة ، خطاب يفوق إيديولوجية الجبر التي احتسى بها الأمويون ، خطاب جديد يكرس الشرعية لخلافة العباسيين ضد العلويين أبناء عمومتهم أولا ، ثم يبيّن سمو منزلة الخليفة على منزلة الخاصة بجميع شرائحها وفئاتها ثانيا، المهمة الأولى تكفل بها الخلفاء العباسيون أنفسهم ، والمهمة الثانية تكفل بها " إيديولوجيو الخاصة " من كتاب ومتكلمين وفقهاء. لقد كانت شرعية الدولة في الإسلام منذ سقيفة بني ساعدة تتحدّد انطلاقا من القبيلة والعقيدة ، وهو المعيار ذاته الذي بنى عليه معاوية شرعيته ، الشرعية القرشية (القبيلة)، وإيديولوجية الجبر ، القضاء والقدر (العقيدة)، وقد نهج العباسيون النهج ذاته من حيث زاوجوا بين منطق القبيلة والعقيدة ، فأبو العباس السفاح (721-754 م) ، مؤسس الدولة العباسية هو أقرب إلى الرسول (ص) من العلويين (القبيلة)، إضافة إلى الإرادة الإلهية التي تذهب الرجس على آل البيت (العقيدة)، خطاب جديد يجمع بين القبيلة والعقيدة على مختلف الأصعدة ، إذ يدمج الأولى في الثانية بتوسط الإرادة الإلهية : القرابة من النبي (ص) تركيها إرادة الله بتطهير أهل البيت من الرجس وتخصيصهم بشيء من الفيء والغنيمة ، لقد كان العباسيون يستندون في دفاعهم عن أحقيتهم بالخلافة ، كون العباس عم الرسول، والعم أحق من بنت في الميراث الإسلامي ، لذلك أصبحت منزلة الخليفة العباسي تنتمي إلى منزلة الله، فهي تعلو عن منزلة الخاصة ،وقد تكفل بحفظ هذه المنزلة والدفاع عنها"إيديولوجية الخاصة " وفقا لثلاثة

الفصل الثاني: العقل السياسي العربي

مستويات من الخطاب السياسي الإسلامي ، "الإيديولوجية السلطانية" ، "جليل الكلام" ففي مضمونه السياسي، فقه السياسة.

إن الإيديولوجيا السلطانية في الثقافة العربية منقولة في مجملها عن الأدبيات السلطانية الفارسية ، ونلاحظ هنا كيف تنقل إيديولوجيات بخصوصيات معينة إلى واقع مغاير في خصوصياته، وإذا كان هذا الذي حدث مع بداية العصر العباسي الأول في مجتمعنا العربي، فهو أيضا اليوم في مجتمعنا المعاصر من خلال نقل إيديولوجيات الطبقات الاجتماعية الأوروبية الحديثة والمعاصرة (الليبرالية، الاشتراكية، الماركسية)، لنجعلها تعبر عن مطامح الطبقات. هناك أمران إثنان يبرران عملية النقل هذه، الأمر الأول يتعلق بتشابه الظروف والأوضاع بين المجتمعين، فأوضاع المجتمع العربي في العصر العباسي الأول كانت تتطور في الاتجاه نفسه الذي تتطور فيه أوضاع المجتمع الفارسي من قبل، من خلال تطور الدعوة والخلافة إلى دولة سياسية والسلطان وما صاحبها من بروز الخاصة كمنزلة بين الخليفة والعامّة، الأمر الثاني يتمثل في انخراط المجتمع المنقول إليه في نموذج المجتمع المنقول منه بفعل التطور العام للتاريخ ، فأوضاع عالمنا العربي المعاصر كانت تتطور في اتجاه النموذج الأوروبي (مجتمع الطبقات) بالمعنى الحديث للمصطلح (برجوازية . عمال . فلاحون) فعالمنا اليوم يتجه نحو الاندماج في النظام العالمي، لقد لعبت الإيديولوجيا السلطانية الفارسية دورا كبيرا في إحداث صورة سياسية جديدة، فقد كانت إيديولوجيا من أجل الأمير ولفائدة الخاصة بدرجة أقل من غير الالتفات إلى العامة ، وقد كان " ابن المقفع " أول من دشن القول بالإيديولوجية السلطانية في الثقافة العربية الإسلامية ، كان كاتباً للأمرء والولاة بداية من نهاية الدولة الأموية، كانت رسائله توجه للخاصة يبيّن لهم ما يتعين عليهم تجاه الأمير ، ومما يذكره في مؤلفه " الأدب الكبير " في كيفية التعامل مع السلطان قوله ((لا تكونن صحبتك للملوك إلا بعد رياضة منك بنفسك على طاعتهم في المكروه عندك ، وموافقتهم فيما خالفك، وتقدير الأمور على أهوائهم دون هواك، وعلى ألا تكتنهم سرك ولا تستطلع ما كتموه، وتخفي ما أطلعوك عليه عن الناس كلهم حتى تحمي نفسك الحديث به،

الفصل الثاني: العقل السياسي العربي

وعلى الاجتهاد في رضاهم والتلطف لحاجتهم والتثبيت لحجتهم والتصديق لمقالتهم والتزيين لرأيهم وعلى قلة الاستقباح لما فعلوا إذا أسأؤوا... والرضا عنهم بالعمى، وقلة الرضا من نفسك لهم بالمجهود¹ إن الآداب السلطانية قوامها ثلاثة أنماط من السلوك قائمة على مبدأ إنزال الناس منازلهم: الترفع عن العامة، الانبساط مع الخاصة ومجاملتها والتودد إليها، الانصياع التام والمطلق للسلطان، وأن مهمة الخاصة حسب ما جاء في "الآداب السلطانية" هي حمل العامة على طاعة الأمير، فمهمتها تتقاطع مع مهمة الجند، فإذا كان هذا الأخير من مهامه قهر الأجسام بقوة السلاح، فإن مهمة الخاصة تطويع النفوس بقوة الكلمة، ويفصل في ذلك في "رسالة الصحابة"² التي قدمها للخليفة العباسي "أبي جعفر المنصور"، ومما جاء فيها: ((وحاجة الخواص إلى الإمام الذي يصلح الله به كحاجة العامة إلى خواصهم، وأعظم من ذلك، فبالإمام يصلح الله أمرهم ويكتب أهل الطعن من ذلك ويجمع رأيهم وكلمتهم ويبين لهم عند العامة منزلتهم، ويجعل لهم الحجة والأيد في المقال على من يكتب على سبيل حقهم))³، لقد توغلت الإيديولوجيا السلطانية إلى البنية العميقة للهرم الاجتماعي حيث تجتهد في تقديم النصح للأمير من أجل تنظيم العلاقات بين عناصر: القبيلة - الغنيمة - العقيدة، وبين عناصر البنية السطحية (الأمير - الخاصة - العامة).

إن الآداب السلطانية فيما تنص عليه: تحويل القبيلة إلى عسكر، والغنيمة إلى وظيفة (ضريبة محددة)، والعقيدة إلى طاعة عمياء للخليفة، هي الكيفية التي يقترحها ابن المقفع لترتيب العلاقة بين بنية الهرم الاجتماعي السطحية وبنيتها العميقة، بين الأمير والخاصة والعامة من جهة، والقبيلة والغنيمة والعقيدة من جهة أخرى، إن تحويل القبيلة إلى عسكر يفسح المجال لظهور الخاصة لتقوم مقام زعماء القبائل، وتحويل الغنيمة إلى وظيفة يفسح المجال لظهور الصحابة "خاصة الخاصة" ليتصرفوا في أموال الدولة، وتحويل العقيدة إلى طاعة عمياء للخليفة

¹محمد عابد الجابري: المصدر السابق، ص: 342

²الصحابة هم خاصة الخاصة التي تتكون من الكتاب والأشراف وأصحاب المشورة، والذي يأتي ابن المقفع على رأسهم

³محمد عابد الجابري: المصدر نفسه، ص: 342. 343

الفصل الثاني: العقل السياسي العربي

يهدف إلى ربط العامة ربطا مباشرا بالخليفة باسم الدين ، وهكذا يتحقق التوافق بين القبيلة والأمير ، وبين الغنيمة والخاصة ، وبين العقيدة والعامة. وهكذا وبفعل هذه الآداب السلطانية أصبح في الدولة العباسية الاتجاه إلى المماثلة بين الله والخليفة يسود المخيال الديني والسياسي ، ومن المفارقات الغريبة التي يلاحظها " الجابري " أن أطروحات التنوير التي جاءت ضد الجبر الأموي المدافعة عن قدرة الإنسان على إتيانه لأفعاله بمدف تحمله مسؤولية ذلك ، أصبحت هي الأطروحات ذاتها الموظفة لتكريس مضمون سياسي مناقض تماما في العصر العباسي ، إذ تحولت من أطروحات شجب الاستبداد وتجريمه في العصر الأموي ، إلى أطروحات تمجيد الاستبداد وإضفاء الشرعية الدينية عليه في العصر العباسي ، وأن إرادة الخليفة من إرادة الله ، وأن إرادة الله هي التي تتصرف فيه . وهكذا أصبح الفعل السياسي العربي مسكونا ببنية المماثلة بين الإله والأمير ، البنية التي تؤسس على مستوى اللاشعور السياسي إلى النموذج الأمثل للحكم الذي يجذب العقل السياسي العربي بنموذج " المستبد العادل " ، الكل يكاد يتفق على هذا ، سني أو معتزلي أو شيعي أو حنبلي .

وخلاصة ما انتهى إليه القسم الثاني الخاص بالتجليات ، والذي جاء كمظاهر فكرية وكممارسة سياسية للعقل العربي ، جاء هذا القسم مذكرا بالإيديولوجية الأموية الجبرية وتأثيراتها على الفعل السياسي ، ميثولوجيا الإمامة وما أدت إليه من لاعقلانية الفعل السياسي ، الإيديولوجية التنويرية من خلال ظهور حركات فكرية تنويرية لتجاوز إيديولوجيا الجبر التي كرسها الأمويون بدءا من معاوية بن أبي سفيان ، وذلك لما حوّل الحكم السياسي من نظام شورى إلى ملك ، وكذا الإيديولوجية السلطانية التي تكرست في الدولة العباسية بفعل تأثيرات الميراث السياسي الصفوي الذي أدى إلى قتل الفعل السياسي والتأسيس للاستبداد والديكتاتورية معلنا بذلك عن " موت السياسة " في العقل السياسي العربي على امتداداته التاريخية .

خاتمة: فاتحة: من أجل استئناف النظر: خلاصات وآفاق

خاتمة خرجت عن المؤلف وجاءت كاستئناف النظر فيما طرح من قضايا في الفصول السابقة، استهلها بما جاء في القسم الأول من هذا الكتاب، إعادة بناء المراحل الأولى من تاريخ تكوين العقل السياسي في الحضارة العربية الإسلامية : مرحلة الدعوة . مرحلة الردة . مرحلة الفتنة ، مركزا على المجال السياسي : مجال الصراعات الداخلية التي يستقطبها الصراع من أجل السلطة وثمراتها المادية والمعنوية ، فقد ركز المجال السياسي على الدعوة المحمدية وكيفية الانتقال إلى تأسيس الدولة، ثم تأتي المرحلة الثانية، هي وإن كانت مرحلة فتوحات فهي تمثل أيضا مرحلة إنهاء الردة وإعادة بناء الدولة، مع ما صاحبه سياسيا من أزمات وصراعات داخلية (عربية/ عربية) لتأتي أخيرا المرحلة الثالثة، إنها مرحلة الفتنة التي طرحت فيها مشكلة الحكم بكامل أبعادها ، ولم تحل هذه المشكلة إلا بعد انتصار معاوية على علي بن أبي طالب ، ليدشن بذلك معاوية ومن ورائه الأمويين مرحلة جديدة للعقل السياسي العربي ، حيث بدأ هذا العقل السياسي يعبر عن نفسه من خلال تجليات إيديولوجية ، بدأت بالتحالي بالسياسة وتسييس المتعالي لتنتهي إلى المماثلة بين رئيس المدينة الكونية (الله) وبين رئيس المدينة البشرية (الخليفة)، بين "العالي" في السياسة والمتعالي في الديني.

يستعير " الجابري " من الفيلسوف الألماني " هيغل " (1770-1831م) مراحل فينومينولوجيا الروح (= تاريخ ظهور العقل) ثلاثا : مرحلة الوعي الذاتي ، مرحلة الوعي الموضوعي، مرحلة الوعي المطلق، ليقول بأن العقل السياسي العربي بدأ هو الآخر بدوره بمرحلة الوعي الذاتي من خلال الدعوة المحمدية (الوعي بالأننا الإسلامي)، ومنه إلى مرحلة الوعي الموضوعي (قيام المجتمع الإسلامي ودخوله صراعات من خلال الردة والفتنة)، وصولا إلى مرحلة الوعي المطلق (أصبحت السياسة تؤسس نفسها على الدين والفلسفة ، من خلال

الفصل الثاني: العقل السياسي العربي

مداخل ثلاثة : ميثولوجيا الإمامة . إيديولوجية الجبر الأموية . الإيديولوجيا السلطانية والفلسفة السياسية وفقه الخلافة)، وهكذا فمن ((اقرأ باسم ربك الذي خلق ، بداية الدعوة (بداية الوعي الذاتي)، إلى إني قد وليت عليكم ولست بخيركم فإن رأيتُموني على حق فأعينوني وإن رأيتُموني على باطل فسدّدوني . أبو بكر (بداية الوعي الموضوعي)، إلى أيها الناس : إنما أنا سلطان الله في الأرض أسوسكم بتوفيقه ... وحارسه على ماله أعمل فيه بمشيئته وإرادته . أبو جعفر المنصور (الوعي المطلق)¹ . إنه مسار واحد لتطور طبيعي، ظل هذا المسار يكرر نفسه في الوطن العربي مع بعض الاختلافات الجزئية الطفيفة لا تغير في حركته ومسار اتجاهه العام لأن المحدّدات التي صنعته بقيت هي نفسها التي تعيد صناعته تاريخياً، ألا وهي : العقيدة . الغنيمة . القبيلة . يعترف " الجابري " بأن الكتابة في السياسة هي كتابة متحيزة ، لذلك كان تحيزه للديمقراطية مبرزا الوجه المشرف لها والتنبؤ به أولاً وتعرية الاستبداد والكشف عن مركزاته الإيديولوجية (الاجتماعية واللاهوتية والفلسفية) ثانياً، لقد هدف " الجابري " في " نقد العقل العربي " إلى تعرية أصول الاستبداد ومركزاته في هذا العقل ، ومع أن المسار العام الذي ساد في التجربة الحضارية العربية الإسلامية هو هذا، فإن ذلك لا ينسبنا النموذج الأمثل الذي ساد مرحلة الدعوة المحمدية، فالنبي (ص) رغم أنه كان المحور الذي يدور حوله الكل فإن كان يقول لأصحابه ما أنا إلا رسول الله إليكم أو انا نبي الله ولم يقبل أن يقال له ملكاً أو رئيساً، ولم يكن أحد من العرب أو غير العرب يحس بأن هناك رئيس ومرؤوس ، فعلى الرغم من أنه كان يتلقى الوحي من الله سبحانه وتعالى فإنه كان يستشير أصحابه في الأمر ((وأمرهم شورى بينهم))، ((كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته))، إنه النموذج الذي يمكن استخلاصه من مرحلة الدعوة المحمدية عن الحكم في الإسلام ، وأن هذه المعالم الأربعة التي ذكرناها كأصول تأسيسية تسد الباب أمام كل أنواع الاستبداد والتسلط ، وأن سقيفة " بني ساعدة " تعكس ذلك عكسا جلياً، حيث تبين كيف أن الرسول (ص) لم يعين خليفة من بعده ترك الأمر (وأمرهم شورى

¹ محمد عابد الجابري : المصدر السابق ، ص : 365

الفصل الثاني: العقل السياسي العربي

بينهم)، وذلك قبل الانقلاب على هذا النظام الشورى ، ولعل من الدروس السياسية التي يمكن استخلاصها من أحداث الفتنة الفراغ الدستوري الكبير في نظام الحكم الذي قام بعد وفاة النبي (ص) ويتجلى لنا هذا الفراغ اليوم في القضايا الثلاث الرئيسة التالية :

1. عدم إقرار طريقة واحدة مقننة لتعيين الخليفة: وهذا ما تجلّى واضحا في الطريقة التي وصل بها كل من أبي بكر وعمر وعثمان إلى الخلافة، ولعل ما حدث من ميوعة سياسية ومن فتن أواخر عهد عثمان ما كان ليحدث على الأقل بالصورة التي حدث بها لو كانت هناك طريقة مضبوطة لاختيار الخليفة، إضافة إلى سببين رئيسين آخرين:

2. عدم تحديد مدة ولاية الأمير ، كون اسم يرتبط بقيادة الجيش في المعركة، لذلك لم تكن مدة تعيينه محددة بحكم أن تقدير زمن المعركة لم يكن أيضا معلوما للتقدير ، يضاف إلى ذلك أن العرب لم تكن لديهم تقاليد في ميدان الحكم والدولة ، وبقي نموذج الأمير حاضرا في مخيال المسلمين بعد وفاة النبي (ص)

3. عدم تحديد اختصاصات الخليفة : لما تمت مبايعة أبي بكر وعمر وحتى عثمان بالخلافة لم تكن هناك اختصاصات واضحة كمهام يقوم بها الخليفة ، خاصة وأن عصر هؤلاء كان عصر فتوحات وغنائم وانتشار في الأرض ، لكن ما إن تحرك مفعول كل من القبيلة والغنيمة وتخلخت العقيدة في أواخر عثمان بن عفان حتى أصبحت مسألة الاختصاصات تفرض نفسها ، وهذا ما ظهر في لوائح الثوار كما أخذ على الخليفة عثمان تنص كلها على أن الخليفة تعدى اختصاصاته (تعيين أقاربه في مفاصل الدولة ، التصرف في خمس الغنائم ...)

والخلاصة أنه ليس هناك نظام في الحكم محدد شرع له الإسلام، فقد كان نظاما مفتوحا. فهو نظام شورى إلى زمن النبي وزمن الخلفاء ، إلى نموذج الأمير " أمير الحرب " ليتحول مع العباسيين إلى الشرعية الإلهية من

الفصل الثاني: العقل السياسي العربي

حيث أصبحت إرادة الخليفة من إرادة الله كما روجت إلى ذلك أطروحات الإيديولوجيا السلطانية الاستبدادية ، وأصبحت هذه المقولات والأطروحات تمثل الجانب " العقلي " في الفكر السياسي الإسلامي في الوقت الذي ظل فيه الجانب " النقلي " (فقه السياسة) ينقل من الواقع الماضي من الحاضر ما يبرر به الأمر الواقع الذي تفرضه قوة الحاكم ، وهكذا أصبح المبدأ القائم ((من اشتدت وطأته وجبت طاعته))، وهو مبدأ ينهي المسألة السياسية من أساسها. لذلك يدعو " الجابري " في نهاية خاتمته إلى إعادة بناء الفكر السياسي في الإسلام منطلقا من إعادة تأصيل الأصول التي يؤسس لنموذج الدعوة المحمدية .- تجديد محددات العقل السياسي العربي (القبيلة والغنيمة والعقيدة) شرط ضروري حتى نجعل منه يستجيب لمتطلبات النهضة والتقدم والراهن، وذلك بإحلال البدائل التاريخية المعاصرة من خلال المزاوجة بين نقد الحاضر ونقد الماضي . - إن هذه المحددات الثلاثة حكمت العقل السياسي العربي ماضيا ومازالت تحكمه حاضرا ، لكنما إن دخلت الحداثة بعض جوانب حياتنا والتي ظهرت معها التيارات الإيديولوجية النهضوية المعاصرة حتى تعرضت هذه المحددات إلى نوع من القمع والإبعاد فتحوّلت إلى مكبوت اجتماعي وسياسي ، وفشل بذلك المجتمع العربي الإسلامي بطموحه النهضوي تجاوز هذه المحددات الثلاثة ، بسبب الاستعمار من جهة والانخراط في الحداثة انخراطا فوقيا من جهة ثانية ، فكانت النتيجة عودة هذا المكبوت ، فعادت العشائرية والطائفية والتطرف الديني والعقدي ((لقد عاد " المكبوت " ليجعل حاضرنا مشابها لماضيها ويجعل عصرنا الإيديولوجي النهضوي و القومي وكأنه حلقة استثنائية في سلسلة تاريخنا ، فأصبحت " القبيلة " محركا للسياسة وأصبح " الربيع " جوهر الاقتصاد عندنا وأصبحت " العقيدة " : إما ريعية تبريرية وإما " خارجية " (نسبة إلى الخوارج))¹، لذلك كان المطلوب اليوم لتجديد العقل السياسي العربي : تحويل القبيلة إلى تنظيم مدني سياسي اجتماعي بمؤسسات دستورية ، أي بناء مجتمع بتمايز واضح بين المجتمع السياسي (الدولة وأجهزتها) والمجتمع المدني (التنظيمات الاجتماعية المستقلة

¹ محمد عابد الجابري : المصدر السابق ، ص ص: 374 . 373

الفصل الثاني: العقل السياسي العربي

عن أجهزة الدولة) حتى نؤسس لمجال سياسي حقيقي . تحويل الغنيمة إلى اقتصاد ضريبة، أي تحويل الاقتصاد الريعي إلى اقتصاد إنتاجي تحويل العقيدة إلى مجرد رأي، فعوضا من التفكير المذهبي الطائفي المتعصب الدوغمائي ، يجب فسخ المجال لحرية التفكير وحرية الاختلاف والمغايرة والتحرر من سلطة الجماعة المغلقة. وخلاصة ما جاء في الخاتمة أنها خرجت عن المؤلف، فهي أشبه ما تكون بالمحاكمة التي يستأنف فيها الحكم بدلا من الفصل في القضية ، إذ لم تقدم حلوها لما أثير من مشكلات سابقة خاصة لتلك البناءات المفاهيمية الكبرى التي ظلت توجه العقل السياسي العربي وتسيطر عليه عبر امتداداته التاريخية. خلاصة ما يمكن الانتهاء إليه من خلال استعراضنا لهذا الفصل بمختلف محتوياته ، بداية من تحديد مفهوم العقل السياسي العربي وصولا إلى أهمية دراسته ، وأخيرا قراءة تحليلية للعقل السياسي العربي . كأحد أهم رباعية الجابري في نقده للعقل العربي . كما تمثله " الجابري " . إن " الجابري " وهو بصدد حديثه عن العقل العربي يميز بين عديد المصطلحات، يميز بين العقل والفكر ، يميز بين العقل والثقافة وإن كان يرى العلاقة بينهما علاقة مآثرة (تأثير وتأثر)، فالعقل من حيث هو ((أداة الإنتاج النظري ، أو منظومة القواعد للنشاط الذهني المستخلصة من ثقافة خاصة))، فلما كان العقل هو الأداة النظرية المستخلصة من ثقافة بعينها ، كان العقل عقولا كون الثقافة التي تشكله ثقافات ، فنقول عقلا غربيا وعقلا عربيا، فعروبة العقل من عروبة الثقافة العربية التي شكلته ((فالعقل العربي هو نتاج الثقافة العربية)) هكذا يرى " الجابري " ، ولما كانت الثقافة الواحدة تتميز بالتعدد والتنوع جاء حديثنا عن العقل السياسي العربي بحكم طبيعة الثقافة التي شكلته ، فالثقافة السياسية وراء إنتاج العقل السياسي قبل أن يتحوّل فيما بعد إلى إنتاجها وتشكيلها (مادامت العلاقة جدلية كما سبق وأن أوضحنا)

الفصل الثاني: العقل السياسي العربي

لكن ولما كان الحديث عن الثقافة العربية هو حديث بالأساس عن التراث الحضاري للأمم العربية باعتباره المرجعية الأصلية والأصيلة للعقل العربي وجد سؤالنا التالي مبررات طرحه: كيف تجلى العقل السياسي العربي وتمظهر في ثقافتنا العربية التراثية؟

إنه السؤال الذي يربطنا وينقلنا انتقالاً منطقياً إلى الفصل الثالث الذي أوسمناه " تجليات العقل السياسي العربي في الظاهرة التراثية".

الفصل الثالث : تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

المبحث الأول : التراث موضوع للعقل السياسي

1. مفهوم التراث
2. ماهية التراث
3. مصادر التراث العربي الإسلامي
4. أنواع التراث

المبحث الثاني : الخطاب السياسي العربي عند " الجابري "

1. مصادر الخطاب السياسي " الجابري "
2. مراحل الخطاب السياسي " الجابري "
3. خصوصية الخطاب السياسي العربي المعاصر.

الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

تمهيد

لقد اختلفت المشاريع النهضوية في المحدد الذي يدخلها لمعالجة موضوع سؤال النهضة والتأخر الحضاري بدءاً من الطروحات الأولى، فقد كان المدخل في طروحات جمال الدين الأفغاني (1838-1897م) مدخلاً سياسياً، في حين كان في طروحات "محمد عبده" مدخلاً تربوياً ينطلق من إصلاح المناهج التعليمية، بينما هو مدخل حدثي من خلال وجود دولة قومية على صورة الدولة الأوروبية الحديثة، كما يرى ذلك "محمد أركون" و "عبد الله العروي" (ت. م 1933م) وغيرهما كثيرون، في حين هو مدخل ديني سلفي يغرف من التراث حلوله، إنهما رؤية "محمد عمارة" ومن هم على شاكلته، لكن للجابري تموقع آخر، ومنظور آخر غير هذه الطروحات جميعاً من حيث رأى أن المدخل الرئيس للإجابة عن سؤال النهضة يقتضي العودة إلى مصادر تكوين العقل العربي الذي هو المكوّن الأساس في صناعة النهضة أو صناعة التخلف، لذلك ينبغي إجراء حوار تحليلي نقدي للتراث ومعرفة دوافعه الرئيسة لفهم وتحليل العقل العربي، كون هذه الدوافع متعلقة بمصادر تكوّن العقل العربي، وهي مصادر تتحدّد بشكل جلي في التراث الذي يحكم هذا العقل بصفة عامة والعقل السياسي بصفة خاصة، وهو ما يعني في نهاية المطاف أن المحدد لسؤال النهضة والتخلف الحضاري وجب أن يمر حتماً عبر التراث كتجليات لهذا العقل، من هاهنا جاءت أهمية دراسة التراث العربي الإسلامي ((فإن موضوع التراث ينبغي أن يحتل موقعاً مميّزاً في الخطاب العربي المعاصر بحكم إستراتيجية المقام والمقال، مقام المعاصرة المرهون بتوازن للقوى في غير المنطقة العربية كحيز للتمايز الحضاري، ومقال أصالة الذات المغايرة لهوية حضارية تأبى إلاّ التواصل مع التمايز. التواصل مع الذات ومع الآخر))¹، من هاهنا تأتي أهمية أن يكون التراث موضوعاً للخطاب العربي المعاصر والذي يتجلى من خلاله العقل السياسي العربي، وعندها نتساءل: ما المقصود بالتراث؟ ما مصادر تكوينه؟ ما أهم الأنواع التي

¹ نصر محمد عارف: في مصادر التراث السياسي الإسلامي دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن. فيرجينيا. الولايات المتحدة الأمريكية، ط 1، 1994 م، ص ص: 31-32.

الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

تظهر فيها؟ ما المصادر التي استقى منها الجابري خطابه السياسي؟ ما المراحل التي تجسد فيها خطاب الجابري السياسي؟ ما أهم الخصوصيات التي ميّزت الخطاب السياسي العربي بصفة عامة وخطاب الجابري بصفة خاصة؟ كيف تجلّى العقل السياسي العربي من خلال هذا التراث؟

المبحث الأول : التراث موضوع للعقل السياسي

يحتل موضوع التراث في الخطاب العربي المعاصر بصفة عامة والخطاب السياسي بصفة خاصة قضية مركزية اهتماما ومعالجة ، لذلك رأى "طه عبد الرحمن " أنه ما اشتغل قوم بمسألة التراث أكثر مما اشتغلنا به نحن ، فقد كان التراث المادة الدسمة للخطاب النهضوي الكلاسيكي والمعاصر على حد سواء ((معظم رواد النهضة في القرن الماضي ودعاتها في هذا القرن نادوا . باختلاف اتجاهاتهم . بإحياء ما يعبر عنه بـ " الوجود المشرق من تراثنا " : بالعودة إلى " سيرة السلف الصالح " أو باستلهم " العصور الزاهرة من تاريخنا " ... فالذين جعلوا الهدف الأول من النهضة هو " النهوض " لمقاومة الهجوم الأوروبي ، العسكري منه والسياسي والاقتصادي والثقافي ، قد لجأوا إلى التراث ... أما الذين فهموا النهضة على أنها اقتباس لأسس " الحداثة " ومظاهرها من الغرب فلقد لجأوا إلى ما اعتبروه " الوجود المشرق " من التراث الفكري والحضاري))¹ ، كما يذهب " الطيب تيزيني " إلى اعتبار موضوع التراث هو اليوم الأكثر بروزا في الساحة الثقافية العربية والأكثر إثارة للاهتمام من قبل المفكرين والباحثين ، فهو بأبعاده المنهجية والتطبيقية يمثل واحدا من أكثر القضايا التي راحت تفصح عن نفسها بوصفها المنطلق الأساس في عديد مختلف التوجهات الفكرية والثقافية والسياسية الحاضرة ((فالمفكرون والباحثون والمثقفون العرب بأغليبتهم في المرحلة المعاصرة يقرون . على الرغم من منحدراتهم الاجتماعية الطبقية والفئوية وآفاقهم الإيديولوجية والسياسية المتمايزة كثيرا أو قليلا . بأن أهمية طرح قضية " التراث " القومي ليست متأتية من طبيعة تراثية تدخل في نطاق البحث العلمي والإخلاص للحقيقة العلمية فحسب ، إنهم ينظرون إليها ، بهذا الشكل أو بذاك وبهذه الدرجة أو

¹ طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط2 ، (د س) ، ص : 19

الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

بتلك، أيضا بالعلاقة مع الواقع السياسي والحضاري العام في الوطن العربي¹، من هاهنا جاءت أهمية دراسة التراث لما له علاقة بواقعنا العربي اليوم ((لقد اكتسبت قضية التراث العربي الفكري في الآونة الأخيرة . على الأقل منذ السنين العشر المنصرمة أهمية خاصة متميزة من حيث بروز علاقتها الجدلية العميقة بالواقع الاجتماعي الطبقي القومي والسياسي العملي ، وبالحياة الإيديولوجية في هذا الواقع))² ، لذلك ظل التراث ملازما لنا تاريخا وواقعا ، وهذا ما تعكسه الدراسات الكثيرة والتي لم يشهد مثيلا لها في مختلف المجالات الأخرى منذ عصر النهضة إلى يومنا هذا ((وليس تكاثر الأعمال المنشغلة بالتراث ، دراسة وتقويمها ، إلا دليلا قاطعا على الشعور بملازمة التراث لنا ، تاريخا وواقعا))³ فحتى وإن بدا التراث منفصلا عنا بحكم ارتباطه بالزمن الماضي ، فهو في جوهره ((حقيقة كائنة ومتصلة تحيط بنا من كل جانب وتنفذ فينا من كل جهة ، كما أنه لا سبيل إلى الانقطاع عن العمل بالتراث في واقعنا ، لأن أسبابه مشتغلة على الدوام فينا آخذة بأفكارنا وموجهة لأعمالنا ، متحركة في حاضرنا ومستشفرة لمستقبلنا ، سواء أقبلنا على التراث إقبال الواعي بآثاره التي لا تمنحي أم تظاهرننا بالإدبار عنه ، غافلين عن واقع استيلائه على وجودنا ومداركنا))⁴ ، وذلك خلافا للحضارة الغربية التي قامت أساسا على التنصل من تراثها واستبعاده ((الصحوة . النهضة . الأوروبية كانت تنادي بترك ما لديها من سطحية وتدعو إلى الاستفادة من ثقافة قوية هي غريبة عنها ، بينما الصحوة الإسلامية تنادي بالعودة إلى تراثها القديم ، الذي أثبت صلاحيته على مدى قرون في مجتمعات مختلفة ، لتستلهم منه إرشادات للحاضر))⁵، فالتراث من منظور عديد المفكرين العرب المعاصرين ، وأخص بالذكر " طه عبد الرحمن " يعدّ المنطلق الأساس لأي إصلاح فكري أو مشروع نهضوي خاصة إذا أحسننا التمكن من مناهج تقويمه، لأن ذلك يمكّن من الإحاطة بمضامينه المعرفية ووسائله المنهجية ((

¹ طيب تيزيني : من التراث إلى الثورة حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي ، دار ابن خلدون . بيروت ، ط 2 ، 1978 م ، ص : 10

² طيب تيزيني : المرجع نفسه ، ص : 10

³ طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث (مرجع سابق) ، ص : 19

⁴ طه عبد الرحمن : المرجع نفسه ، ص : 19

⁵ الشيخ شبر الفقيه: الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي المعاصر بين إشكالية المنهج وازدواجية التراث ، دار الهادي للطباعة والنشر ، بيروت . لبنان ،

ط 1 ، 2009 م ، ص : 92

الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

التعامل مع التراث الأصلي كان وسيبقى مطلوباً لنا كلما أردنا أن نجدد ثقافتنا بقدراتنا ونؤصل مصادر استلهامنا)¹، فالتراث يظل مرجعية توجيهية ، بفعله يتحقق التجديد والتطلع لأي تغيير ، فنجاح أي مشروع نهضوي مشروط باستثمار التراث من خلال التفاعل المبدع بين الماضي والحاضر ، فمن شأن ذلك الوصول إلى الحداثة ، حداثة ليس بمقوماتها الغربية وإنما حداثة إسلامي أصيلة ، من هاهنا جاءت أهمية دراستنا لتراثنا العربي الإسلامي في علاقته بمشاريعها النهضوية .

في مفهومية التراث العربي الإسلامي وماهيته

يذهب " الجابري " بداية إلى القول أن ((تداول كلمة " تراث " في اللغة العربية، لم يعرف في أي عصر من عصور التاريخ العربي من الازدهار ما عرفه في هذا القرن، بل يمكن القول، منذ البداية أن المضامين التي تحملها هذه الكلمة في أذهاننا اليوم نحن عرب القرن العشرين، لم تكن تحملها في أي وقت مضى))² ، الأمر الذي يقتضي ضرورة الوقوف على معرفة دلالة التراث وماهيته.

1- مفهوم التراث

كلمة " تراث " في اللغة العربية آتية من مادة (و. ر. ث)، وتجمع المعاجم القديمة على أن كلمة " تراث " مرادفة لـ ((للإرث " و " الورث " و " الميراث" ، وهي مصادر تدل، عندما تطلق اسماً على ما يرثه الإنسان عن والديه من مال وحسب. وقد فرّق بعض اللغويين القدامى بين " الورث " و " الميراث " على أنهما خاصان بالمال وبين " الإرث " على أساس أنه خاص بالحسب))³ يذهب " الجابري " إلى أن لفظ " تراث " هو أقل هذه المصادر استعمالاً وتداولاً عند العرب الذين جمعت منهم اللغة، ((و يلتمس اللغويون تفسيراً لحرف " التاء " في

¹ طه عبد الرحمن : حوارات من أجل المستقبل ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر . بيروت ، ط 1 ، 2011 م ، ص : 16

² محمد عابد الجابري : التراث والحداثة دراسات .. ومناقشات (مصدر سابق) ، ص : 21.

³ محمد عابد الجابري : المصدر نفسه ، ص ، 22

الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

لفظ " تراث " فيقولون أن أصله " واو " وعلى هذا يكون اللفظ في أصله الصّرفي " وراث " ثم قلبت الواو تاء لثقل الضمة على الواو كما جرى النحاة على القول))¹.

إن العائد إلى القرآن الكريم يجد أن كلمة " التراث " لم تذكر إلا مرة واحدة، وذلك في سورة الفجر قوله تعالى **وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلًا لَمًّا ﴿١٩﴾ وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا ﴿٢٠﴾**²، وقد فسرّ " الزمخشري " قوله تعالى (تأكلون التراث أكلا لما) أنهم كانوا يجمعون في الميراث بين نصيبهم ونصيب غيرهم ولا يبالون بالحلل والحرام، وهو ما يعني أن التراث هاهنا يقابله المال، أو ما يترك من عقارات، أما كلمة " ميراث " فقد وردت باللفظ ذاته في القرآن الكريم مرتين فقط، مرة في قوله تعالى **وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخَلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿١٨٠﴾**³ وأخرى في قوله **وَمَا لَكُمْ أَلَّا تُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُولَئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدُ وَقَاتَلُوا وَكَلَّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحُسْنَى وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿١٠﴾**⁴ والميراث ها هنا بمعنى أن الله هو الوارث كل شيء ولا يورث غيره شيئاً.

أما في الفقه الإسلامي فقد شاعت كلمة " ميراث "، ومنها كانت " وراث "، " يرث "، " وراث "، " توريث "، " الوارث "، " الورثة "، وكلها تعني توزيع ما يخلفه الميت من أموال وعقارات على من يكون لهم الحق في ذلك، أما كلمة " تراث " فلم تسجل حضورها في مختلف الحقول المعرفية من أدب، وعلم كلام وفلسفة ولم تحظ بأي وضع خاص، ولعل ما يمكن الوقوف عليه من تتبعنا لكلمة " تراث " أنها مرادفة لكلمة " ميراث " فقد استخدمتا

¹ محمد عابد الجابري : المصدر السابق ، ص ، 22

² القرآن الكريم : سورة الفجر، الآية : 19 - 20

³ القرآن الكريم : سورة آل عمران ، الآية : 180

⁴ القرآن الكريم : سورة الحديد ، الآية : 10

الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

بالمعنى نفسه، وقد اختزلت دلالتها كما سبق وأن رأينا في المال خاصة والحسب بدرجة أقل، وليس هناك ما يوحي برأي الأستاذ " الجابري " أن كلمة تراث قد استعملت قديما للدلالة على الموروث الثقافي والفكري، فلا علاقة لها بشؤون الثقافة والفكر، فهذا " الكندي " مثلا في رسالته الموسومة " كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى " يورد قائلًا ((ما أفادونا من ثمار فكرهم))، من غير أن يستعمل كلمة تراث، وهذا " ابن رشد " يذهب المذهب ذاته ولا نعثر عنده على لفظ تراث، يقول : ((فبيّن أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك))¹، وهو ما يعني أن لفظ " تراث " لم يسجل حضوره في الخطاب العربي القديم، خطاب ما قبل اليقظة العربية الحديثة التي عرفت مند بداية القرن الماضي، وأن كلمة تراث سجلت حضورها القوي في الخطابات العربية المعاصرة، خطابات ما بعد 1967م، على نحو ما نجده عند " الجابري " في كتابه " التراث والحداثة دراسات ... ونقاشات "، " إبراهيم بن عمر السكران " في كتابه " التأويل الحداثي للتراث التقنيّات والاستمدادات " وعند " جورج طرابيشي " في مؤلفه " مدبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة "، وغيره من المؤلفات التي لا تعدّ ولا تحصى والتي حملت بين ثناياها مصطلح التراث تصريحًا لا تلميحًا.

2- ماهية التراث

عرف التراث مفاهيم عديدة ، إلا أنها تكاد تتقاطع في النظر إليه على أنه يمثل ((ما هو مشترك بين العرب، أي إلى التركة الفكرية والروحية التي تجمع بينهم لتجعل منهم جميعا خلفا لسلف، وهكذا فإذا كان " الإرث " أو " الميراث " ، هو عنوان اختفاء الأب وحلول الابن محله ، فإن " التراث " قد أصبح، بالنسبة للوعي العربي المعاصر، عنوانا على حضور الأب في الابن، حضور السلف في الخلف، حضور الماضي في الحاضر))²، وهو الرأي ذاته الذي نقف عليه عند " أحمد محمد سالم " (ت . م 1969م) : ((ما ورثناه من أبائنا ، من

¹محمد عابد الجابري : التراث والحداثة دراسات .. ومناقشات (مصدر سابق) ، ص ، 23

²محمد عابد الجابري : المصدر نفسه ، ص : 24

الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

عقيدة ، وثقافة ، وقيم ، وآداب ، وفنون ، وفلسفات ، وصناعات ، وسائر المنجزات الأخرى ؛ المعنوية والمادية¹ ، لكن تختلف النظرة إلى ماهية التراث باختلاف الرؤى الإيديولوجية لكل مفكر ، من ذلك يرى الباحث الإسلامي " محمد عمارة " أن التراث هو كل موروث يخلفه لنا الأجداد والآباء ، وأن هذا التراث منه ما هو مقدس ، ومنه ما هو غير مقدس ، ((تراثنا الإسلامي : هو الميراث الذي امتلكته الأمة ، وعاشت عليه ، وأضافت إليه وطورته ، في مختلف ميادين العلم والمعرفة والفكر والآداب والفنون ، منذ ظهور الإسلام وحتى العصر الذي نعيش فيه ... وهذا التراث منه ما هو وحي إلهي ، مقدس ومعصوم ، وهو القرآن " ثم أوردنا الكتاب اللذين اصطفينا من عبادنا (فاطر 32) ، وتأتي السنة النبوية الصحيحة لتمثل البيان النبوي لهذا البلاغ القرآني ، ولتكسب العصمة إذا كانت (متواترة) قطعية الثبوت ، أو (علمية) تجسدت في أرض الواقع ، وشهدت عليها الأمة ، ومارستها جيلا بعد جيل))² ، فالتراث المقدس يتمثل برأي " محمد عمارة في القرآن الكريم ذاته والسنة النبوية الصحيحة ، وهذا ما نصت عليه عديد الآيات القرآنية ، من ذلك قوله سبحانه وتعالى :

" فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الْأَدْنَىٰ وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا وَإِنْ يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِثْلَهُ يَأْخُذُوهُ أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ وَالذَّارُ الْأَخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿١٦٩﴾ " ³ . وقوله في موضع

آخر : **وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْهُدَىٰ وَأَوْرَثْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ ﴿٥٣﴾** ⁴ ، بينما هناك نوع آخر من التراث يتمثل في كل ما يبدعه الإنسان سواء تعلق الأمر بالتفكير في مسائل الدين (الوحي الإلهي) أو التفكير في مسائل الوجود ((فالتراث المقدس علم إلهي مطلق ومحيط ، وهو مصدر الوجود ، بينما الفكر البشري هو معارف إنسانية ، منها

أحمد محمد سالم : إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر ، رؤية للنشر والتوزيع . القاهرة ، ط 1 ، 2010م ، ص : 321

² محمد عمارة : تهذيب التراث الإسلامي ، المجلس الإسلامي العالمي للدعوة والإغاثة ، iicdr.com/arwww الاثنين 09 كانون 2 / يناير 2017 م ، الساعة 12:24 ، يوم 13 / 09 / 2021 م ، الساعة 10 و 30 د

³ القرآن الكريم : سورة الأعراف ، الآية : 169

⁴ القرآن الكريم : سورة غافر ، الآية : 53

الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

الديني الذي هو ثمرة التفكير في الوحي الإلهي ، ومنها الديني الذي هو ثمرة التفكير في الوجود))¹ ، وعليه فإن كلمة تراث من منظور " محمد عمارة " تتمثل في نوعين من التراث ، تراث مقدس يتمثل في الوحي والبيان النبوي لهذا الوحي ، أي البلاغ القرآني والبيان النبوي للبلاغ القرآني ، ونوع غير مقدس من حيث هو إبداع وفكر واجتهاد إنساني حول ما جاء في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ، على نحو ما نقرأ مثلاً في أعمال " أبي حامد الغزالي " ، " ابن تيمية " ، " ابن رشد " وغيرهم كثيرين ، وهو موقف يتعارض كلية مع ما يذهب إليه " فهمي جدعان " من أن التراث صناعة بشرية ، فهو يقع خارج الدين ، فالدين (القرآن) ليس هو التراث ، إذ هناك فرق بين القرآن وعلوم القرآن ، وبينه وبين علم أصول الدين أو الفقه أو علوم أصول الفقه ... فكل هذه العلوم هي كلام تاريخي على الدين ، فالتراث بهذا هو علم إنساني تاريخي ، في حين القرآن فهو إلهي يتجاوز التاريخ ، لذلك وجب برأي " فهمي جدعان " إخراج الدين والسنة من دائرة التراث ((التراث هو في كل الأحوال عمل أو إنجاز إنساني خالص . فنحن لا نستطيع أن نتكلم على " التراث " إلا حين نكون بصدد مبدعات إنسانية ، الإنسان فيها هو الصانع وهو السيد ، وهو المتمثل وهو المورث للآتي من بعده . بتعبير آخر : لا تراث إلا ما هو عرضي إنساني ... ولا مورث إلا ويكون عرضياً ، إنسانياً ، زمانياً ، وهذا يعني أنه لا مدخل ذاتياً للأمر الإلهية في دائرة التراث))² ، إن التراث بهذا المفهوم يتمثل في كل مصنوعات الإنسان ((التراث الذي نتكلم عليه نحن . في دائرة العربية أو الإسلام أو الاثنين كليهما . يشتمل في نهاية التحليل على العناصر التالية : العلوم والمصنوعات والقيم))³ ، تستوي فيه كل مكونات ، يستوي فيه الشعر والنثر ، وعلوم اللغة بعلوم القرآن والحديث ، والتفسير ، والفقه وأصوله ، وعلم الكلام والفلسفة والتصوف ، وعلوم الطبيعة ، والطب والفلك والتنجيم ، وهو ما يجعل للتراث أبعاداً دينية وقومية وإنسانية ((امتداد ديني في الأزل ، وامتداد قومي في التاريخ ، وامتداد إنساني في الكوني

¹ محمد عمارة : تذيب التراث الإسلامي (مرجع سابق)

² فهمي جدعان : نظرية التراث ، دار الشروق للنشر والتوزيع . عمان . الأردن ، ط 1 ، 1985 م ، ص : 17

³ فهمي جدعان : المرجع نفسه ، ص : 17

الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

المباشر ، وكل واحد من هذه الامتدادات يمثل في ذاته التزاما محددًا: التزاما بالحقيقة ، والتزاما بالأمة ، والتزاما بالإنسان))¹ ، وهكذا تتنحى صفة المقدس عن التراث ، فعلاقة المقدس بالتراث علاقة مصطنعة مردّها توهم دخول القرآن والسنة النبوية كعناصر مكوّنة للتراث ((العلاقة بين " التراث " وبين " المقدس " علاقة مصطنعة تماما ، لكن لا بد أن ثمة سببا أو علة لدخول " المقدس " في التراث . بكل تأكيد وهذه العلة آتية لاشك من توهم دخول القرآن نفسه والسنة النبوية نفسها في التراث ... هذا الدخول المتوهم هو الذي أضفى على التراث طابع " المقدس "))² ، وإلى موقف يتقاطع في بعض جوانبه ويتوازى في جوانب أخرى من موقف " جدعان " يذهب " حسن حنفي " (1935-2021 م) ي تحديده لماهية التراث ((مجموعة التفاسير التي يعطيها كل جيل بناء على متطلباته ، خاصة وأن الأصول التي صدر منها التراث تسمح بهذا التعدّد لأن الواقع هو أساسها الذي تكوّنت عليه . ليس التراث مجموعة من العقائد النظرية الثابتة والحقائق الدائمة التي لا تتغير بل هو مجموع تحقيقات هذه النظرية في ظرف معين ، وفي موقف تاريخي محدد ، وعند جماعة خاصة تضع رؤيتها ، وتكوّن تصوراتها للعالم))³ فحقيقة التراث ليس عقائد نظرية ثابتة وحقائق مطلقة ، بل هو هذه النظريات التي أوجدها ظرف معين وموقف تاريخي محدّد ، وجماعة بعينها وفقا لرؤيتها وتصوراتها عن العالم ، إن التراث برأي " حنفي " وهو ينشطر إلى علم ديني عقلي (الفلسفة . علم الكلام . أصول الفقه . التصوف) ، وعلم طبيعي رياضي إنساني ، إنما هو تراث يعبر عن الواقع الذي هو جزء من مكوّناته ، وهي رؤية تجعلها انعكاسا للواقع وليس أساسا له ، مختلفا بذلك عن عديد المفكرين العرب ((إنّ ما عبّر عنه القدماء باسم " أسباب النزول " لهُو في الحقيقة أسبقية الواقع على الفكر . ومناداته له . كما أن ما عبّر عنه القدماء باسم " الناسخ والمنسوخ " ليبدّل على أن الفكر يتحدّد طبقا لقدرات الواقع وبناء على متطلباته ، إن تراخي الواقع تراخي الفكر وإن اشتد الواقع اشتد الفكر . فالتراث

¹ فهمي جدعان : المرجع السابق ، ص : 14

² فهمي جدعان : المرجع نفسه ، ص : 18

³ حسن حنفي : التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط4 ، 1412 هـ . 1992 م ،

الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

إذن ليس له وجود مستقل عن واقع حي يتغير ويتبدل . يعبر عن روح العصر ، وتكوين الجيل))¹ ، لذلك فهناك من المفكرين المسلمين من يفصلون بين النص القرآني والسنة النبوية وبين التراث ، ويضعون بذلك مساحة فاصلة بين النص الموحى وبين التراث ، وعدم جواز إطلاق مصطلح التراث على النص القرآني إلا بالمعنى اللغوي المحدد الذي جاء في قوله تعالى: **ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ ﴿٣٢﴾**² ، ومرد هذا الفصل والتمييز برأيهم ((تنزيها للقرآن الكريم من أن يسىء بينه وبين ثمرات العقول البشرية ، ونأيا به وبالسنة النبوية أن يدخلها في دائرة السجال الدائرة رحاه بين أهل التراث و أهل المعاصرة))³ ، في حين يذهب " محمد أركون " غير هذا المذهب ، فالتراث برأيه يحوي المقدس الذي يمثله النص القرآني ، ويحوي غير المقدس (الإنساني) ، أي ما يبدعه الإنسان من علوم وفنون ((فالتراث العربي الإسلامي حسب د. أركون ليس عملا إنسانيا خالصا على عكس ما ذهب إليه فهمي جدعان ، وإنما يحتلط المقدس فيه بالإنساني))⁴ ، لذلك وجب التعامل معه بفكر انتقادي ، وذلك انطلاقا من تفكيك بنيته ومكوناته ((إن على الفكر العربي الانتقادي أن يوجد وأن يغزو حقوقه ويفرض مساعيه بنضال دائم تماما كما حدث في الغرب وعلى نحو موصول منذ القرن السادس عشر))⁵ ، فموقف " أركون " من التراث موقف نقدي يسعى إلى خلخلة بنيته وتفكيكها على الطريقة " الانتشوية " ((إذ يمكن وصف مشروع أركون بـ " الانتشوي " لأنه يقوم على هز العقل الإسلامي التقليدي وإيقاظه من سباته الدوغمائي الذي استمر عليه منذ قرون))⁶ ، ومن هذا الاتجاه يقترب " الجابري " ، من حيث

¹حسن حنفي : المرجع السابق ، ص : 15

²القرآن الكريم : سورة فاطر، الآية : 32

³نصر محمد عارف: في مصادر التراث السياسي الإسلامي دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل (مرجع سابق) ، ص : 10

⁴محمد صالح المراكشي: في التراث العربي والحداثة، مطبعة التفسير الفتي صفاقس، ط1 ، 2006 م ، ص ص : 8.7

⁵محمد أركون : الفكر العربي ، ترجمة عادل العوا ، ديوان المطبوعات الجامعية . الجزائر ، ط2 ، 1989 م ، ص : 172

⁶Mohamed el Ayadi et autres : penseurs maghrébins contemporains , Cerès edition

2em edition , mai 1997 , pp 45,46

الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

يرى أن التراث يتمثل في مجموع الماديات والروحيات التي تصاحب الأمة عبر مدار تاريخها، إذ يعدّ محصلة ماضٍ أمة ما، أي ما يخلفه سلف هذه الأمة لخلفها من عقائد وفلسفة وعلوم وآداب وفنون وسلوك، ولغة. إنه ((الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني، وهو المضمون الذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر))¹، فالتراث بهذا المعنى هو ذلك الموروث المتعدد الجوانب الذي يخلفه سلف أمة ما لخلفها. أي ما يخلفه السلف للخلف من عقيدة وثقافة وعلوم وفنون، وقيم وآداب، بل قل ما يخلفه الأجداد للأحفاد من منجزات مادية كانت أو معنوية. فالتراث من منظور "الجابري" يمثل كل ما هو حاضر فينا أو معنا من الماضي، ويقصد بما هو حاضر فينا من التراث، هو اكتشاف الغائب عنا من الماضي، ما طوته السنون وأخفته، وظل كامنا في أعماق تاريخنا ينتظر إعادة بعثه واكتشافه، أو ذلك الذي تمّ اكتشافه لكن من غير فهمه واستيعابه بصورة جيّدة تجعله حاضرا فينا ومعنا حضورا إيجابيا، حضورا فاعلا، يساهم بشكل فعال في مسيرتنا نحو تحقيق آمالنا وأحلامنا النهضوية. لذلك كان هذا التراث في حاجة إلى إعادة دراسته، أو مساءلته، مساءلة إستراتيجية تجعلنا في النهاية نحتويه ولا نحتوى فيه. وهي فكرة جوهرية يتقاطع فيها مع " فهمي جدعان " لما يقول: ((مهمتنا الرئيسة هي أن نضع التراث في موضعه الطبيعي، لا أكثر ولا أقل، ونحن لو فعلنا ذلك لتهاوت من أمامنا جدران الوهم الكثيفة ولتحررت عقولنا من هواجس وأغاليط لا يكاد يحصر عددها ، ولبانت أمامنا بوضوح أكبر طبيعة العلائق المقدسة التي للتراث، فضلا عن حقيقة التراث نفسه))².

والواقع أنه مثلما اختلف هؤلاء المفكرون في مسألة إدراج المقدس في التراث من عدم إدراجه ، فإنهم اختلفوا أيضا في مسألة أخرى: هل هذا التراث يقتصر على ما هو مدوّن أم يتعداه إلى ما هو شعبي (شفهي غير مدوّن)؟ لتختلف الرؤى مرة أخرى في مسألة حقيقته ، فهناك من يرى في التراث على أنه كل الإنتاج الرمزي الذي ينتمي إلى ذاكرة جمعية لحضارة ما أو مجتمع معين بما في ذلك المدوّن وغير المدوّن ، في حين يرى طرف آخر أن التراث ما

¹محمد عابد الجابري: التراث والحداثة دراسات .. ومناقشات (مصدر سابق) ، ص ، 23

²فهمي جدعان : نظرية التراث (مرجع سابق) ، ص : 15

الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

كان مقتصرًا على ما هو مدوّن (مكتوب) ، ومن أنصار هذا الطرح " الجابري " ، بل حتى أنه بدأ يؤرخ للعقل العربي ومن ورائه التراث بعصر التدوين¹ ، وهو الطرح أيضا الذي أقرته " جمعية إحياء التراث الإسلامي " في الكويت ، إذ جاء تعريف التراث عندها على أنه ((الكتب الخطية وما فيها من قدم أصيل نافع في كل أبواب المعرفة)) ، كون التراث المكتوب هو وحده يمثل الوثيقة الرسمية التي يمكن أن تكون موضوعا للخطاب ، لذلك فنحن نتعامل مع التراث في دراستنا هذه من هذا المنظور ، وها هنا نتساءل : ما أهم المصادر التي كانت وراءه ؟ ما أهم الأنواع التي تظهر فيها ؟

3- مصادر التراث العربي الإسلامي

من الحقائق التاريخية التي لا يمكن تجاهلها أو القفز عليها، هو أنه ما من تراث حضاري لأية أمة من الأمم إلا وكان وراءه تراثات، كون الأمم تتواصل ثقافيا أي ما يعرف بظاهرة الانتشار الثقافي ، لذلك كان من المنطقي جدا أن تكون وراء التراث العربي الإسلامي ميراثات متعددة ومختلفة تعدّ مصادر أساسية ساهمت بشكل أو بآخر في بلورة صورته التي هو عليها اليوم، إذ يذهب " محمد عابد الجابري " إلى أن التراث العربي الإسلامي، هو في حقيقته محصّلة لميراثات ثقافية ثلاثة، الميراث العربي الإسلامي، الميراث الفارسي، وأخيرا الميراث اليوناني، مما يعني من منظوره وجود ثلاثة أنظمة معرفية شكّلت هذا الميراث الثقافي ، فما الدور الذي لعبه كل نظام معرفي من هذه الأنظمة في التأسيس والحضور لهذا الميراث الثقافي التاريخي الضخم ؟

¹ يعد عصر التدوين برأي الجابري الإطار المرجعي الحقيقي للعقل العربي ، ويبدأ التأريخ له بداية من 143 هـ ، مستبعدا بذلك العصر الجاهلي ، وكذا العصر الإسلامي الأول ، ويعتبر الجابري أن مختلف الصراعات والتناقضات التي عرفها عصر التدوين والتي تشكل هويته التاريخية هي المسؤولة عن تعدد الحقول الإيديولوجية والنظم المعرفية في الثقافة العربية كما وأنها هي المسؤولة عن تعدد المقولات وصراعتها في العقل العربي.

الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

المصدر العربي الإسلامي (الدين - اللغة)

إذا كان لكل أمة معجزة تفتخر بها وتباهى، وكان لليونان معجزة الفلسفة والرياضيات فإن معجزة الأمة العربية الإسلامية تمثلت في اللغة والدين اللذين أنتجا تراثا لغويا دينيا، فاللغة ترتبط بالدين ارتباطا لا يمكن فصله، فالدين الإسلامي دين عربي ((كتاب عربي مبین))، لذلك كانت اللغة العربية ((جزءا من ماهيته)) كما يقول علماء أصول الفقه، لذلك ربط الإمام " محمد عبده " بين فهم الدين على طريقة سلف الأمة بإصلاح أساليب اللغة العربية، وفي هذا السياق يقول " الجابري " : ((ولما كانت اللغة العربية مرتبطة بالدين لنزول القرآن بها، ولما كان التجديد في الدين والاجتهاد فيه يتطلب الرجوع للقرآن أولا، فإن تجديد اللغة، أي الرجوع بها إلى أساليبها الأولى في الفصاحة والبيان أمر ضروري للتجديد في الدين نفسه))¹، لذلك فقد لعبت اللغة العربية دورا بالغ الأهمية في مجال الأبحاث الدينية عقيدة وشرعية، فعلم أصول الفقه كأهم علم تفردت به الحضارة العربية الإسلامية عن سابقتها من الحضارات، هو في علاقة تفاعلية مع اللغة، وقل ذلك عن علم العقيدة، بل العلوم الدينية بمختلف فروعها تعدّ مثلا ونموذجا لعلوم اللغة، من هاهنا جاء الاهتمام باللغة العربية، ((ذلك أن الواقع التاريخي يؤكد بما لا مجال للطعن فيه أن أول عمل علمي منظم مارسه العقل العربي هو جمع اللغة العربية، ووضع قواعد لها))²، لذلك كانت الحاجة إلى تطوير اللغة وإثرائها حتى تستغرق ما تحويه النصوص القرآنية من أحكام وسحر وبيان، ((وكان أول من أسس العربية وفتح بابها، وأخرج سبيلها ووضع قيامها، أبو الأسود الدؤلي))³، وهو ما يذكره " ابن سلام الجمحي " (756 . 845 م) إذ يقول ((وكان أول من أسس العربية وفتح بابها وأخرج سبيلها ووضع قياسها أبو الأسود الدؤلي ... وكان رجل أهل البصرة وكان علوي الرأي وكان يونس يقول هم ثلاثة الدول من حنيفة ساكنة الواو والدليل في غبد القيس والدئل في كنانة رهط أبي الأسود وإنما قال ذلك حين اضطرب كلام

¹ محمد عابد الجابري : المشروع النهضوي العربي مراجعة نقدية ، (مصدر سابق) ، ص : 129

² محمد عابد الجابري : نقد العقل العربي (1) تكوين العقل العربي (مصدر سابق) ، ص : 76

³ السعيد الورقي : في مصادر التراث العربي ، دار المعرفة الجامعية للطبع والنشر والتوزيع ، الإسكندرية ، (د ط) ، 2000 م ، ص : 13

الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

العرب فغلبت السليقية ولم تكن نحوية فكان سراه الناس يلحنون ووجوه الناس فوضع باب الفاعل والمفعول به والمضاف وحروف الرفع والتّصب والجر والجزم))¹، وهكذا فقد قابل تطور اللغة في ألفاظها، ومعانيها، وتراكيبها، ونحوها تطورا في المذاهب الفقهية والكلامية والأخلاقية والسياسية، كون اللغة ليست في حدّ ذاتها تراثا فحسب بقدر ما هي أداة لصنع هذا التراث ونقله لمختلف الأجيال وحفظه.

المصدر الفارسي ("الغنوصية" * الهرمسية، التراث العرفاني: في المعرفة والسياسة والأخلاق)

يذهب " الجابري " إلى أن تأثير الثقافة الفارسية في صورتها الغنوصية و الهرمسية في تراثنا العربي الإسلامي كان تأثيرا كبيرا في مختلف مناحي حياتنا المعرفية والسياسية والأخلاقية، فعلى مستوى الصعيد المعرفي ظهرت تأثيراته فيما كتبه المشاركة، وهنا يقصد " الجابري " بالتحديد مؤلفات " الغزالي " و " ابن سينا "، فقد تبنى " الغزالي " النظرية الهرمسية " في مراتب الوجود، إذ يورد " الجابري " عن " الغزالي " قوله ((فاشرف المبدعات هو العقل) = الكلي) أبدعه (الله) ب " أمر " من غير سبق مادة أو زمان وما هو إلا مسبوق ب " الأمر " فقط ، ولا يقال في " الأمر " إنه مسبوق بالباري تعالى (...) والنفس سابقة على الزمان والزمانيات ولا يعتمدها الزمان، بل الزمان والدهر يبتدئ منها، أعني من شوقها إلى كمال العقل))²، و تحت تأثير التيار الهرمسي الفارسي تأسس النظام العرفاني، وهو النظام الذي غيّب العقل وساد بشكل كبير في المشرق العربي، فقد تبنى " الغزالي " برأي " الجابري "

¹ محمد بن سلام الجمحي : طبقات فحول الشعراء ، الناشر دار المدني . جدة ، (د ط) ، (د س) ، ص : 12
الغنوصية نسبة إلى الغنوصيين، والغنوصية " مدرسة فلسفية دينية ظهرت في القرون الأولى من المسيحية كانت تمزج اللاهوت المسيحي وديانات الشرق القديمة والأفلاطونية الجديدة والفيثاغورية ، وكان الغنوصيون يؤمنون بصلة أوحى روحية لا يمكن إدراكها تتبدى في الفيض وتتعارض مع العالم المادي، الذي هو مصدر الشر . وكان الزعيمان الغنوصيان المسيحيان هما " فالنتيوس " المصري (القرن الثاني) و " باسيليدس " السوري (القرن الثاني) (نقلا عن الموسوعة الفلسفية وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتين ، ترجمة سمير كرم ص : 321) والغنوصية معناها " معرفة " أو " حكمة "، أو " عرفان " وقد جاء في الغنوصية أيضا أنها من الكلمة اليونانية " gnosis " ، وهي حركة فلسفية وتعاليم دينية متنافرة ، أخذت شكل أنساق أسطورية، انتشرت في الشرق الأدنى القديم القرنين الثاني والثالث بعد الميلاد، حيث تدور هذه الأنساق ، في إطار الحلولية الكمونية ، وتنطلق الحلولية الغنوصية من رؤية ثنائية ترى أن هناك إلهين : إله خفيا خيرا (إله العهد الجديد) ، وإلها ظاهرا شريرا (إله العهد القديم)، إله الظاهر هو الإله الصانع الذي خلق هذا العالم المادي (نقلا عن محمد خالد الشيبان ، القراءة الإستمولوجية للتراث عند محمد عابد الجابري ، دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 39 ، العدد 3 ، 2012 م ، ص : 791)

² محمد عابد الجابري : نقد العقل العربي (1) تكوين العقل العربي (مصدر سابق) ، ص : 286

الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

دائما في الكتب التي ألفها، بعد " تهافت الفلاسفة " و " فضائح الباطنية " فكرا عرفانيا باطنيا يعكس حقيقة الفكر الغنوصي الهرمسي، وتظهر هذه النزعة العرفانية بشكل كبير وجلي في كيفية معرفة الله عند المدارس الصوفية و" الغزالي " واحد منها، من حيث ترى أن الطريق إلى معرفة الله النفس لا العقل ((وإذ يؤكدون بالتالي أن الله لا تدركه العقول ولا الأبصار ، يؤكدون من جهة أخرى أن الطريق لمعرفة الله هي النفس لأنها جزء من الإله. إنها تستطيع معرفته حق المعرفة عندما تتمكن من الاتصال به ، والعودة إليه. وأما العقل فهو في نظرهم يستمد مدركاته من الأجسام وما في حكم الأجسام، والأجسام لا يمكن أن تؤدي بأية صورة من الصور معرفة الله))¹، كم سجلت هذه الفكرة حضورا قويا عند " الحلاج " و " ابن عربي " أو ما بات يعرف في التراث الصوفي بفكرة الحلول ، وعلى نحو ما نسجله أيضا عند فرقة " إخوان الصفا وخلان الوفاء " إذ تظهر رسائلهم طابع تفكيرهم الهرمسي الغنوصي اللاعقلي. كما ارتبطت قيم الطاعة العمياء للسلطان، وقيم الاستبداد كقيم أخلاقية وسياسية بالتراث الفارسي، حيث تسلت منه إلى تراثنا العربي الإسلامي، وكان هدفها الرئيس تقوية السلطة ودوام الملك، إذ لعب الأديب الفارسي " عبد الله بن المقفع " (724 - 759 م) دور المروج لهذه القيم الاستبدادية في الثقافة العربية الإسلامية.

المصدر اليوناني (العقل وأخلاق السعادة)

لا أحد ينكر تأثير الفلسفة اليونانية بتراثها المتعدد في تراثنا العربي الإسلامي، خاصة بعدما أنشأ الخليفة العباسي "هارون الرشيد" (ت. ح 786 - 809 م) بيت الحكمة كأول مكتبة، و التي أصبحت فيما بعد مركزا للترجمة، ومنه مركزا للبحث العلمي والتأليف، قبل أن تتحول إلى دار للعلم تقام فيها الدروس، وتمنح فيها الإجازات العلمية، حيث تم جلب التراث اليوناني إلى بيت الحكمة وتمت ترجمته، و من ثمة تم الاطلاع عليه، فتأثروا بالعقلانية اليونانية مثلما تأثروا بالأخلاق اليونانية (أخلاق السعادة) ، وهي أخلاق تختلف عن أخلاق

¹محمد عابد الجابري : المصدر السابق، ص : 178

الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

الفرس كونها لا تتأسس على الطاعة وتشبيد إمبراطورية، بقدر ما هي أخلاق تنشُد السعادة كونها ارتبطت تاريخياً بالفلسفة التي قوامها العقل ، ارتبطت ببناء تصور للكون بعيداً عن أيّة إمبراطورية، غايتها مدينة فاضلة تكون في خدمة المواطن أكثر ما يكون الفرد في خدمتها، لذلك يعرف "أرسطو" الدولة بكونها وسيلة في خدمة مواطنيها ((إن الدولة وجدت لكي نعيش، لكنها استمرت في الوجود لكي نعيش حياة سعيدة)) ، إنها المدينة الفاضلة التي قال بها " الفارابي" على طريقة " الجمهورية الأفلاطونية" ، " ابن مسكويه" (932 - 1030 م) في " تهذيب الأخلاق" ، كما كان للمنطق الأرسطي تأثيره الكبير في الثقافة العربية، تجلّى ذلك في ظهور مناطق مسلمين كـ " الفارابي" ، " ابن سينا" ، "عمر بن سهلان الساوي" ، " ابن صلاح" ((إن منطق أرسطو كان أول ما عرفه المسلمون من العلوم القديمة))¹ ، كما أثر الميراث اليوناني بطابعه العقلي كأهم خاصية تجلّت بصماتها في موروثنا على نحو ما نجده في المشرق عند " الكندي" والمعتزلة، وتأثر هذه الأخيرة ليس في تقديسها للعقل فقط، بل حتى في غرف عديد الأفكار اليونانية كمبدأ الوسط الذهبي الأرسطي الذي تمثل عندها في " المنزلة بين المنزلتين" ، الأصل الثالث من ضمن أصولها الخمسة، كما كان تأثير هذه النزعة العقلانية بشكل كبير وجليّ بالخصوص في فلاسفة وعلماء المغرب العربي والأندلس، على نحو ما نجده عند " ابن باجه" ، " ابن طفيل" ، من خلال قصة " حي بن يقظان" ، التي أراد من خلالها أن يبرز قيمة العقل كأداة لتحصيل مختلف معارف الإنسان سواء أكانت معارف علمية أو تربوية، أو دينية، وهو النهج نفسه الذي سار عليه " ابن رشد" الذي يترجمه كتابه الشهير " فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال" ، كما تضاف إلى ذلك أعمال الإمام " الشاطبي" الفقهية ومؤلفه الشهير " الموافقات " و " ابن حزم الأندلسي" ومؤلفه الذائع الصيت " طوق الحمامة " ، انتهاء بـ "ابن خلدون" (1332- 1406 م) ومقدمته الشهيرة الموسومة بـ " العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر" خير دليل على ذلك. ويخلص " الجابري" إلى القول أن

¹محمد عابد الجابري : المصدر السابق ، ص : 221

الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

تتبع خطابات هؤلاء العلماء والمفكرين يكشف عن مدى تشرهم من التراث اليوناني، و "أرسطو" بالتحديد، أرسطو العالم، الفيلسوف المعلم الأول، يقول: ((نعم نلتقي في الخطاب "الباجي" - نسبة إلى ابن باجه - مع أفلاطون، ولكن لا كسلطة مرجعية، بل كصاحب رأي بذكر الاستئناس به، أو لدفعه والردّ عليه، كما نلتقي بالفارابي، ولكن لا الفارابي نظرية الفيض و"الجمع بين الحكيمين"، بل الفارابي المعلم الثاني وشارح أرسطو))¹

حقيقة أنّه من المسلمات التاريخية، أنه لا وجود لتراث حضاري لأمة من الأمم إلاّ وساهمت في تأسيسه تراثات أخرى، كون هذه الأمم لا توجد منعزلة في التاريخ، فالأمم والمجتمعات تتواصل فيما بينها بفعل ما يعرف بظاهرة الانتشار الثقافي، فحتى الحضارة اليونانية التي تعدّ من منظور العديد من المؤرخين والباحثين مرجعية لكل الحضارات التي جاءت بعدها قد استفادت هي الأخرى من حضارات الأمم التي سبقتها، سيّما الحضارة البابلية، و الفرعونية (المصرية)، والعائد إلى كتابات "جورج سارطون"، و "ول ديورانت" يمكنه الوقوف على هذه الحقيقة، أي أن اليونان أخذوا من غيرهم كما أخذ غيرهم منهم، فكل حضارة تخلف وراءها إرثا حضاريا تتلقفه، وتأخذ منه الحضارة التي تتبعها وتخلفها، يقول "ول ديورانت" (1885 . 1981م): ((ليس التاريخ إلاّ موكب الدّول والحضارات التي تنشأ وتزدهر، ثمّ تضمحل وتفنى، ولكن كلا منها تخلف وراءها تراثا من العادات والأخلاق والفنون، تتلقاه عنها الحضارات التي تأتي من بعدها، فهي كالعذائين في سباق يسلم كلّ منهم مصباح الحياة إلى غيره))²، لذلك كان من المنطقي جدا أن يأخذ التراث العربي الإسلامي من الميراثات الحضارية التي تقدمته تاريخيا، خاصة وأن الأمة الإسلامية ترامت حدودها واتسعت وامتدت جغرافيتها إلى عديد دول العالم بفعل ما عرفته من فتوحات إسلامية، فتواصلت مع ثقافة الهند والصين، والفرس واليونان وغيرها من أمم العالم، فمن المنطقي جدا أن نجد شيئا من الميراث الثقافي لهذه الأمم في تراثنا. كما أن الحديث عن هذه المصادر التي

¹محمد عابد الجابري: المصدر السابق، ص: 314

²ول و أرثيل ديورانت: فهارس قصة الحضارة، المجلد الأول، إعداد وترتيب محمد عبد الرحيم، دار الجيل للطبع والنشر. بيروت، ط1،

1412 هـ. 1992م، ص: 9

الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

كانت وراء ميلاد التراث العربي الإسلامي يقودنا بالضرورة إلى الحديث عن أنواع هذه التراث، فما هذه الأنواع بالتحديد التي تظهر فيها التراث العربي الإسلامي؟

4- أنواع التراث العربي الإسلامي:

إن الحديث عن المصادر الأساسية التي كانت وراء ميلاد هذا التراث الحضاري الهائل والتي اجمعها " الجابري " في مصادر ثلاثة رئيسة: مصدر عربي أصيل متمثل في اللغة والدين، ومصدر فارسي دخيل متمثل في العرفان والغنوصية ، ومصدر يوناني أخير متمثل في العقل وأخلاق السعادة، إن الحديث عن هذه المصادر يقود بالضرورة إلى الحديث عن أهم الأنواع التي أنتجتها هذه المصادر، والتي تمثل فيها التراث العربي الإسلامي وتظهر، فما أهم هذه التراثات يا ترى؟

التراث اللغوي الديني

الحديث عن التراث العربي الإسلامي في شقه اللغوي و الديني ، هو حديث في بدايته عن جمع اللغة العربية وتدوينها بصورة نظامية مرتبة في معاجم واستخراج قواعدها النحوية والصرفية ، والذي كان مع بداية (القرن 2 هـ) وظهور مدرستي الكوفة والبصرة ، ومن أشهر علماء اللغة " أبو الأسود الدؤلي " (603 . 688م) واضع علم النحو ، إذ يعدّ أول من أسسّ العربية وفتح بابها، وأتمج سبيلها ووضع قيامها، و "سيبويه" (760 . 796م) له كتاب أسماه " كتاب سيبويه " جمع فيه القواعد النحوية والصرفية ، كما أورد فيه أبواب أوزان الكلمات ، وأنواع الاشتقاق ، والتثنية ، والجمع ، والإعلال والإبدال والتصغير والنسب ، و " الخليل بن أحمد الفراهيدي " (718 - 791م) ، وهو أستاذ " سيبويه " ، يعد واضع علم العروض ، وصاحب كتاب " العين " ، أول معجم عربي وضعه " الخليل " بيّن فيه المفردات العربية الفصيحة وتمييزها عن المفردات الدخيلة (انطلق الخليل بن أحمد أستاذ سيبويه صاحب الكتاب في ضبط أصول اللغة العربية من حيث اشتقاق مفرداتها من الأصل الثلاثي وعن طريق

الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

الاستقراء اللغوي وأبرز عدم إمكانية ازدياد حروفها إلى أكثر من خمسة حروف (حروف الزيادة) ، والسامع أصبح يحدد معاني الكلمات ودلالاتها حسب صورتها السمعية " كقاتل " على وزن " فاعل " ورضيع (فاعل) وأحسن (أفعل) ...)¹، وأن الحديث عن اللغة يقودها إلى الحديث عن جانبها البلاغي كعلم نشأ في التراث اللغوي للكشف عن وجود الإعجاز البياني للنص القرآني ، وهنا يمكن الإشارة لـ " علم الكلام " ² ، وأخص بالذكر فرقة المعتزلة إضافة إلى بعض مشاهير علم البلاغة أمثال " ابن المعتز " و " الجرجاني " ((وأكمل علماء البلاغة مثل ابن المعتز (ت 296 هـ) أو الجرجاني (ت 471 هـ) ذلك العمل ببيان وجوه البلاغة من القرآن ثم في الشعر والأدب عموماً . وقد شرح الجرجاني خاصة مختلف مظاهر الإعجاز في التشبيه المحكم بمعناه الواسع والشامل (الاستعارة والكناية والتورية) إلخ ... عندما يجمع الكاتب بين جنسين مختلفين في الكلام أو الخطاب وينجح في التأليف السويّ بينهما عن طريق الخيال والتخييل وذلك هو سرّ حركية البيان في الخطاب العربي))³ ، وقد كانت لأفكار " الجرجاني " اللغوية صداها الكبير لدى علماء اللغة المحدثين ، وأخص بالذكر زعيم اللسانيات الكلاسيكية " دي سوسير " : ((فالجرجاني كان حدثاً قبل العصر في " نظره " ⁴ وذلك لأنه أبرز أن اللغة ليست مجموعة مفردات متحركة ومنفردة بل هي قبل كل شيء مجموعات من العلاقات بين الكلمات يستعملها الباحث لتحرك صوراً ذهنية مختلفة كامنة في نفوسنا المتقبلة بالقوة وليس مجرد تسمية أشياء وظواهر متفردة في الكون . وهو في هذا قد سبق العالم السويسري (فردنان دي سوسير) Saussuref.de (1857. 1913م) عالم اللسانيات الحديثة وكذلك أندري ميّاي (A.Meillet) اللغوي الفرنسي الذائع الصيت))⁵، كما أن الحديث عن التراث اللغوي يقتضي بالضرورة الحديث عن التراث الديني للعلاقة والوطيدة بينهما ، كون مصدرهما

¹ محمد صالح المراكشي : في التراث العربي والحداثة (مرجع سابق) ، ص : 95

² يذكره ابن خلدون بقوله ((وبالجملة فموضوع علم الكلام عند أهلنا هو العقائد الإيمانية بعد فروضها صحيحة من الشرع ، من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية ؛ فترفع البدع وتزال الشكوك والشبه عن تلك العقائد . أنظر مقدمة ابن خلدون ، ص : 836)

³ محمد صالح المراكشي : في التراث العربي والحداثة ، ص ص : 95 . 96

⁴ الكلام للأديب الناقد محمد مندور (1917 . 1965 م) صاحب كتاب " النقد المنهجي عند العرب "

⁵ محمد صالح المراكشي : في التراث العربي والحداثة ، ص : 97

الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

جد متداخل ، لذلك أدرج " الجابري " علم أصول الفقه واللغة ضمن النظام المعرفي البياني ، فقد كان لعلم أصول النحو أثره في نشأة علم أصول الفقه عند الإمام الشافعي (767 . 820م) لاعتماده على منجزات " الخليل بن أحمد الفراهيدي " ، ((علوم البيان من نحو وفقه وكلام وبلاغة يؤسسها نظام معرفي واحد يعتمد قياس الغائب على الشاهد كمنهاج في انتاج المعرفة))¹ ، ولا يسعنا هاهنا المجال إلا لذكر بعض الأعمال الشهيرة التي تعدّ من جواهر هذا التراث الديني كتلك التي ألفها الإمام " الشافعي " على نحو كتاب " الرسالة " الذي أسس به لعلم أصول الفقه و كتاب " الأم " الذي يعد من أبرز مصادر ومراجع المسلمين في الفقه الإسلامي و ما ألفه " ابن تيمية " (1263 . 1328 م) الذي يعد اليوم المرجع الأساس للشريحة الكبرى من المسلمين ، وأخص بالذكر كتاب " شرح العقيدة الأصفهانية " و " قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة " ، إضافة إلى فتاويه ، وكتاب " الأحكام السلطانية " للماوردي (972 . 1058 م) ، إذ تناول فيه موضوع الإمامة وكيفية عقدها وشروطها ، والوزارة وأنواعها ، ومؤهلاتها وضوابطها ، و " ابن قيم الجوزية " (1292 . 1350 م) في مؤلفه " زاد المعاد في هدي خير العباد " ، والإمام " الشاطبي " في مؤلفه " الموافقات " و " ابن حزم الأندلسي " (944 . 1064 م) في " الإحكام في أصول الأحكام " ، والمؤلفات النفيسة في هذا التراث لا يمكن عدّها وإحصاؤها.

التراث العلمي

يتمثل في مختلف الإنجازات العلمية التي خلفها العلماء العرب في مختلف فنون العلوم ، على نحو ما يطالعنا به " ابن سينا " و " ابن النفيس " و " ابن البيطار " و " ابن رشد " و " ابن طفيل " ... في الطب ، ومن أشهر الكتب في هذا المجال ، كتاب " القانون " " الشفاء " لابن سينا ، وكتاب " الحاوي في الطب " للرازي ، وغيرها من الكتب ، أو ما يطالعنا به " الخوارزمي " و " الحسن بن الهيثم " و " عمر الخيام " ... في الرياضيات ، على نحو " الجبر والمقابلة " للخوارزمي ، و " شرح أصول إقليدس في الهندسة والعدد " لابن الهيثم ، ناهيك عن مؤلفاته في

¹محمد عابد الجابري : نقد العقل العربي (1) تكوين العقل العربي (مصدر السابق) ، ص ص 333 . 334

الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

الفيزياء على نحو كتاب " علم الضوء " أو ما خلفه " جابر بن حيان " و " أبو بكر الرازي " و " يعقوب بن إسحاق الكندي " و " أبو القاسم الجريطي "... في الكيمياء ، ومن أشهر الكتب في ذلك " أسرار الكيمياء " لجابر بن حيان و " سر الأسرار " لأبي بكر الرازي. يضاف إلى ذلك أن هؤلاء العلماء العرب المسلمون هم من أسس وزرع بذور المنهج العلمي التجريبي الذي عرفته أوروبا فيما بعد على يد " فرانسيس بيكون " (1561 . 1626 م) " الأورغانون الجديد 1620 م ((فالكندي (ت 252 هـ) مثلا نادى بأهمية الملاحظة والاستقراء اعتمادا على التجربة المخبرية المحسوسة لتقرير الحقائق العلمية فلا يكفي بالنسبة إليه النظر العقلي أو مجرد السماع والنقل ، يقول . الكندي . : " إذا كان الشيء خيرا عن محسوس لم يكن نقضه إلا بخبر عن محسوس ولا تصديقه إلا بخبر عن محسوس))¹ ، كما يرجع الفضل لـ " ابن الهيثم " صاحب كتاب " المناظر " تصحيح نظرية الإبصار عن طريق المشاهدة والتجربة والقياس العقلي بتقريره صدور الإشعاع الضوئي من داخل شبكة العين لا من خارجها عن طريق الانعكاس المعكوس (La réfraction) ، لذلك فحتى المستشرقين الموضوعيين يعترفون بفضل التراث العلمي العربي على العلم الإنساني ((أما العلم العربي (التراث العربي العلمي) فقد كان بشهادة كثير من المستشرقين المنصفين أمثال Sedillot /carra de vaux / A.Mielli حلقة وسطى في تطوّر العلم الإنساني التقت فيه خاصّيات الهندسة والفلك والرياضيات اليونانية وبعض معطيات العلم الأوروبي ومنها اعتماد المشاهدة والتجربة المخبرية ، فقد وقع هذا العلم في طور وسط بينهما من حيث خاصّيات الفكر العلمي ومنهجه المتفرّد في البحث واستخراج القواعد العامة))² ، لذلك يمكن القول أن الحضارة العربية الإسلامية أنتجت تراثا علميا كان له الفضل الكبير على الحضارة الغربية فيما بعد . والواقع أن هذا التراث يزخر بمؤلفات ضخمة لا تقع تحت الحصر ألف فيها الباحثون العرب والمستشرقون ، ولا تزال هناك مخطوطات لم تخرج بعد كما يذهب إلى ذلك " الجابري " .

¹ محمد صالح المراكشي : في التراث العربي والحداثة (مرجع سابق) ، ص : 86

² محمد صالح المراكشي: المرجع نفسه، ص ص : 85 . 86

التراث الأخلاقي

لقد أفرد " الجابري " للتراث الأخلاقي مؤلفاً خاصاً سماه " العقل الأخلاقي العربي " (2001م) وتعدّ قيمة المروءة القيمة المركزية في الموروث العربي الخالص، فقد كانت حاضرة كقيمة أخلاقية واجتماعية منذ العصر الجاهلي وحتى اليوم، وبالأخص في العصر الأموي مع انتشار الموروث الفارسي وقيمه، إما بتأثير منه، وإما كرد فعل ضده، إن هذه القيم برأي " الجابري " تسربت إلى الموروث العربي من مصادر مثلتها الكتب الأدبية، والتي ميّز فيها بين ثلاثة أصناف رئيسة، هي:

- الصنف الأول يتركز على أدب النفس، ويجد تعبيره في " عيون الأخبار " لـ " ابن قتيبة "
- الصنف الثاني يجمع بين أدب النفس وأدب اللسان، ومثاله (المفضليات) للمفضل الضبي.
- الصنف الثالث يركز على أدب اللسان نثراً وشعراً، ويجد تعبيره في الكامل للمبرد.

كما يقف " الجابري " عند قيمة المروءة بوصفها قيمة مركزية في الأخلاق العربية الأرسطراطية، فقد كانت القيمة المركزية في أدب الدنيا عند العرب. وبما أن الأرسطراطية كانت عربية متعصبة لعروبيتها، فقد جعلت منها تراثاً عربياً سابقاً على الإسلام، يعبر عن الأخلاق العربية قبل الإسلام وبعده، بوصفها أخلاق الدنيا. والواضح أن " الجابري " يجعل من المروءة مفهوماً قومياً عربياً، متجاهلاً بذلك أن يكون منبعها مكارم الأخلاق وكونها الفضيلة العربية التي تشمل المظهر والجوهر معاً، هذه المروءة التي بقيت تمثل في الفكر العربي منذ العصر الأموي إلى اليوم القيمة العليا التي لا تتحقق (المدينة العربية الفاضلة) بدونها. كما أن الحديث عن التراث الأخلاقي في تراثنا العربي لا يمكن الحديث عنه من غير الإشارة إلى " ابن مسكويه " (932 . 1030 م) وكتابه الشهير " تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق)، وهو مساهمة قيمة في مجال الأخلاق، حيث يطرح فيه كيفية تحصيل السعادة والحياة الفاضلة بفعل الأخلاق على طريقة الأخلاق اليونانية القائمة على العقل متخذاً من أرسطو نموذجاً.

التراث السياسي

أفرد " الجابري " للتراث السياسي مؤلفا خاصا هو الآخر. على نحو ما فعله في التراث الأخلاقي سماه " العقل السياسي العربي " (1990 م) ، وما ينتهي إليه " الجابري " من خلال هذا المؤلف ، أن أهم القبي التي تميّز بها التراث العربي السياسي ، هي قيم الديمقراطية والشورى مع بداية الدعوة المحمدية واستمرت إلى عهد الصحابة رضوان الله عليهم ، لتتحول فيما بعد إلى قيم الطاعة العمياء للسلطان، وقيم الاستبداد مع بداية الدولة الأموية ، وهي قيم ارتبطت بالتراث الفارسي، تسللت إلى تراثنا العربي الإسلامي، وكان هدفها الرئيس تقوية السلطة ودوام الملك، إذ لعب الأديب الفارسي "عبد الله بن المقفع" (724 - 759 م) دور المروج لهذه القيم الاستبدادية في الثقافة العربية الإسلامية ، فمن المعروف في التاريخ الإسلامي أن ابن المقفع كان أكبر ناشر ومروج للقيم الكسروية وإيديولوجية الطاعة في الساحة الثقافية العربية، إذ يرى " الجابري " في " ابن المقفع " الأب الشرعي لآداب السلطانية في الثقافة العربية الإسلامية، باعتبارها خطابات كانت وراء انقلاب الخلافة في التاريخ الإسلامي إلى ملك، وقد تلقف هذه القيم ودافع عنها " ابن قتيبة " (828 - 899 م) في المشرق العربي من خلال كتابه الشهير " عيون الأخبار "، و " ابن عبد ربه " (860 - 940 م) في الأندلس في كتابه " العقد الفرد " الذي هو برأي " الجابري " إعادة صياغة لـ " عيون الأخبار "، كما تجسدت أيضا في الفكر الصوفي من خلال علاقة الشيخ بالمريد، وقد امتدت هذه الإيديولوجيا الاستبدادية حتى إلى الثقافة العربية المعاصرة ، تجسدت بالخصوص في الخطابات القومية الحاملة لشعار الزعيم البطل، والخطابات السلفية الحاملة لشعار المستبد العادل، وغيرها من الخطابات. وهكذا ينتهي " الجابري " إلى أن التراث الفارسي ممثلا في " ابن المقفع " استطاع أن يتغلغل في تراثنا العربي الإسلامي ((فإن فكره حقق انتشارا كبيرا في المشرق والمغرب، واستطاع أن يؤسس لمرحلة جديدة في الثقافة السياسية العربية، قوامها الاستبداد والتسلط، وهذا ما أثر بشكل سلمي على روح التعددية التي طبعت المراحل الأولى من تاريخ الإسلام، حيث حضرت مفاهيم الشورى والبيعة ... بدلالات كانت تسعى إلى الحد من

الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

سلطة الواحد المتفرد، عبر إشراك الفئات الشعبية... لكن الفكر السلطاني قضى على هذه الروح بشكل نهائي، ودشن لمفهوم جديد للسلطة، قوامه التقابل بين الراعي الذي يحتكر جميع السلطات، والرعية التي تتجاوز مرتبة المواشي، الإبل المقادة والمنقادة))¹، كما أن هناك قيمة سياسية أخرى جديدة بالتوقف عندها، ألا وهي قيمة ربط الدين بالدولة، وهذا ما ظهر جليا في مؤلفات فقهاء الإسلام، على نحو ما نحده عند "ابن تيمية" في مؤلفه "السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية" أو عند "الماوردي" في "الأحكام السلطانية"، فالدين للدولة برأي "الماوردي" أثبت قاعدة وأدومها مدة وأخلصها طاعة، بل حتى أن "ابن خلدون" رغم نزعته العقلية ينتهي إلى ضرورة الربط بين الدين والدولة، من حيث يرى أن الدول العظمى لدى العرب قامت على العصبية والدعوة الدينية، وأن أفضل شكل سياسي للخلافة الدينية، يقول "ابن خلدون": ((واعتبر ذلك إذا حالت صبغة الدين، وفسدت، كيف ينتقض الأمر ويصير الغلب على نسبة العصبية وحدها دون زيادة الدين، فتغلب الدولة من كان تحت يدها من العصائب المكافئة لها أو الزائدة القوّة عليها الذين غلبتهم بمضاعفة الدين لقوّتها، ولو كانوا أكثر عصبية منها وأشدّ بداوة))².

• تعقيب

يمكن القول إن تحليلنا للتراث العربي الإسلامي وقف بنا عند نظم معرفية ثلاثة، وذلك منذ بداية تشكل هذا التراث مع عصر التدوين. والنظام المعرفي "Épistémè" ((هو جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية. ويمكن اختزال هذا التعريف كما يلي: النظام المعرفي في ثقافة ما هو بنيتها اللاشعورية))³، فالبنية تعني وجود ثوابت ومتغيرات بحسب تلك الثقافة التي يشتغل داخلها العقل، وأقصد هاهنا العقل العربي، ويقدر ما كانت هذه النظم المعرفية متميزة مختلفة في طبيعتها بقدر ما كانت متصارعة

¹ إدريس جنداري: الديمقراطية في الثقافة العربية من المقاربة الإيديولوجية إلى المقاربة الإستراتيجية، قراءة في تصور الأستاذ محمد عابد الجابري،

مؤسسة مؤمنون بلا حدود، مؤسسة دراسات وأبحاث قسم العلوم الإنسانية والفلسفة، ص: 6

² عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة (تاريخ العلامة ابن خلدون)، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، بيروت. لبنان، (دط)، 1960م، ص: 279

³ محمد عابد الجابري: نقد العقل العربي (1) تكوين العقل العربي (مصدر سابق)، ص: 37

الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

في الثقافة العربية، فكان لكل نظام معرفي رؤيته الخاصة للعالم من خلال مفاهيمه وآلياته الخاصة به، وهذه النظم المعرفية الثلاثة هي:

النظام المعرفي البياني: نظام معرفي تحمله اللغة العربية، يرتبط بالنحو والفقه، والكلام والبلاغة، وقد كان على حد رؤية " الجابري " يؤسس وحده المجال التداولي والحقل المعرفي للفكر العربي على عهد الرسول، والخلفاء الراشدين والدولة الأموية، فهو يعادل عنده التراث الفقهي والأصولي وبقية علوم البيان المعبرة عن « ماهية العقل العربي » ، ويتأسس العقل البياني على ثلاثة مبادئ أساسية :

- **مبدأ الانفصال :** ترجمه بشكل جلي نظرية الجوهر الفرد التي قال بها كل من المعتزلة والأشاعرة ، وفحوى هذه النظرية ((ترجع أشياء العالم إلى " ذرات " متماثلة ومستقلة بعضها عن بعض ، يقوم بينها خلاء لا تمتلك طبعاً ولا ماهية خاصة بها ، ولا تؤثر في بعضها ، بل إنما هي مجرد " حوامل " يخلقها الله ويخلق فيها أعراضاً لا تدوم ولا تبقى زمانين ... فلا طبع ولا طبيعة ولا تأثير ولا سببية ، وإنما أفعال إلهية مبتدأة أو متولدة صادرة كلها عن القدرة الإلهية بما في ذلك ما ينسب إلى الإنسان))¹

- **مبدأ التجويز :** ما دام وأن كل شيء يصدر عن إرادة الله وقدرته ، وكانت إرادة الله وقدرته مطلقتين فإنه من الجائز في العقل أن يجمع الله بين الأشياء المتناقضة ، كاجتماع النار والقطن من غير حدوث أي احتراق (تعطيل مبدأ السببية) ، كما يحدث الشبع من غير أكل ، وقطع رقبة العبد من غير موته ، وهكذا

- **مبدأ القياس :** يقول عنه " الجابري " أنه مبدأ منهجي ، يقوم على قياس الفرع على الأصل في الفقه والنحو ، والاستدلال بالشاهد على الغائب في علم الكلام . وتتحدد الرؤية المنهجية للنظام المعرفي البياني

¹ محمد عابد الجابري : التراث والحداثة دراسات ... ومناقشات (مصدر سابق) ، ص : 189

الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

في كونه ((يكرس رؤية للعالم قائمة على الانفصال واللاسيبية، ومنهاجا في إنتاج المعرفة قوامه قياس

الغائب على الشاهد أو قياس الفرع على الأصل))¹

والواقع أن " الجابري " يرفض هذه المبادئ الثلاثة التي يتأسس عليها العقل البياني متبينا في ذلك فكرة " ابن حزم " ((ليس في العالم خلاء ألبتة وأنه كرة مصممة لا تخلل فيها ، كما يرفض القول بالتجويز الذي يترتب عنه إنكار الطبائع وإنكار السببية ، ويرى أن " هذا المذهب الفاسد " لا أصل له في الشرع ولا في العقل ... أما القياس فهو ، في نظره لا يصح ولا يجوز إلا داخل أفراد النوع الواحد ... أما عندما يتعلق الأمر بعناصر لمجموعات مختلفة لا تجمعها طبيعة مشتركة فلا يجوز قياس . ومن هنا كان القياس في الفقه والاستدلال بالشاهد على الغائب في علم الكلام منهجا فاسدا))².

النظام المعرفي العرفاني: العرفان ((نظام معرفي ومنهج في اكتساب المعرفة ورؤية العالم ، وأيضا نوقف منه ، انتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية من الثقافات التي كانت سائدة قبل الإسلام))³، فالعرفان هو صورة للمعرفة الكشفية الإشراقية التي يتقدم فيها القلب العقل وصوره الاستدلالية ، فالمعرفة الكشفية أرقى أنواع المعارف خاصة وأن العرفان يرتبط بالمعارف الدينية الروحية ((إن المعرفة الحقيقية بالله وبأمور الدين هي تلك التي تقوم على تعميق الحياة الروحية واعتماد الحكمة في السلوك ، مما يمنح القدرة على استعمال القوى التي هي من ميدان الإرادة . فالعرفان يقوم إذن على تجنيد الإرادة وليس على شحذ الفكر ، بل يمكن القول إنه يقوم على جعل الإرادة بديلا عن العقل))⁴ ، فالنظام العرفاني تمثله التصوف والفكر الشيعي والسحر والتنجيم والغنوصية ، فالعرفان نظام معرفي يقوم على تفسير الظواهر بعيدا عن العقل مما يفتح الباب للسحر والشعوذة والخرافة ومختلف صور

¹محمد عابد الجابري : إشكاليات الفكر العربي المعاصر (مصدر سابق) ، ص : 59

²محمد عابد الجابري : التراث والحداثة دراسات ... ومناقشات (مصدر سابق) ، ص : 190

³محمد عابد الجابري : نقد العقل العربي (2) بنية العقل العربي (دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية) . مركز دراسات الوحدة العربية،

بيروت، ط 9، 2009م ، ص : 253

⁴محمد عابد الجابري : المصدر نفسه ، ص : 253

الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

اللاعقلانية ، من نماذج العرفان النصوص التراثية للمفكرين المشاركة بالخصوص، كنصوص " السهرودري " (1154- 1191 م) الذي يفصل فصلا مطلقا بين " الحكمة البحثية " القائمة على الاستدلال والنظر والبرهان وبين " الحكمة الإشرافية " القائمة على الكشف والإشراق ، ويجعل الثانية أرقى وأسمى من الأولى ، إضافة إلى نصوص " الحلاج " (858- 922 م) و " ابن عربي " (1165- 1240 م) و " ابن سينا " (980- 1037 م) ، و " أبي حامد الغزالي " ... وهي نصوص يرى " الجابري " أنها تميّزت بالعرفانية اللاعقلانية، غابت عن حقائقها العلمية والعقلانية والموضوعية، وذلك خلافا لما اعتاده السابقون عن معارف هؤلاء العلماء.

أما فيما يتعلق برؤيته للعالم، فهو برأي " الجابري " ((يكسر رؤية خاصة للعالم قوامها المشاركة والاتصال والتعاطف ويعتمد منهجا في إنتاج المعرفة يقوم على العرفان أي الاتصال الروحاني المباشر بالموضوع والاندماج معه في وحدة كلية))¹

النظام المعرفي البرهاني: نظام دخل إلى رحاب الثقافة العربية الإسلامية من اليونان بفعل عملية الترجمة، وهو نظام يؤسس العلوم والفلسفة اليونانية كما رسمها " أرسطو " ، وهو يقوم على ((رؤية للعالم مبنية على الترابط السببي ويكسر منهجا في إنتاج المعرفة يقوم على الانتقال من مقدمات يضعها العقل إلى نتائج تلزم عنها منطقيا))².

هذه الأنظمة المعرفية الثلاثة (البيان . العرفان . البرهان) وإن تعايشت في ظاهرها داخل الثقافة العربية الإسلامية، فإنها كانت في حقيقتها تكرر صراعا سياسيا على امتداد التاريخ العربي الإسلامي، سيما بين السنة التي تتخذ

¹محمد عابد الجابري :: إشكاليات الفكر العربي المعاصر (مصدر سابق) ، ص : 59

²محمد عابد الجابري : المصدر نفسه ، ص : 59

الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

النظام المعرفي البياني أساسا لإيديولوجيتها السياسية والدينية، وبين الشيعة التي تتخذ في المقابل النظام المعرفي العرفاني أساسا لإيديولوجيتها السياسية والدينية.

انتهاء الصراع بين هذه الأنظمة المعرفية الثلاثة بانتصار النظام المعرفي العرفاني بعد المصالحة التي تمت بينه وبين النظام المعرفي البياني على حساب النظام المعرفي البرهاني ، انتصار العرفان ليس كنظام معرفي يؤسس لإيديولوجيا سياسية ودينية فحسب ، بل ((كبديل لكل نظام معرفي آخر ولكل إيديولوجيا تريد تبرير سياسة ما أو تكريس واقع سياسي معين))¹ ، ويبرّر " الجابري " هذه المصالحة بين العقل البياني والعقل العرفاني ، كون العقل البياني العربي بحكم طبيعته عقل يحتقر التجربة ، إذ لم يكن يقبل بالتجربة ، فهو يكتفي بالنصوص يستنبط منها الأحكام والقواعد ، لذلك توقفت البحوث ومن ورائها العلوم العربية ، لأن البحث كان هدفه خدمة الدين وليس درسا للطبيعة بهدف اكتشاف قوانينها ، فوفقا لهذه النصوص كانت الطبيعة معطى إلهي مسيرة من قبل خالقها لا دخل للإنسان فيها ولا ضرورة لمعرفة قوانينها ، وهكذا سجلنا استقالة للعقل العربي بما تحمله دلالة الاستقالة من حمولة التخلي عن وظيفته الإستنتاجية والاستنباطية ، والتحليلية والتفكيكية والتركييبية والاستقرائية والمقارنة ... ليحل محل المعقول اللامعقول بمختلف ألبسته خاصة اللباس الديني منه الذي حوّل عامة المجتمع العربي إلى قوة تقف في وجه العقل مانعة لأية نهضة فكرية وأية حركة إصلاحية حقيقية .

والواقع أن هذا التقسيم الثلاثي لبنية العقل العربي نجده كذلك حاضرا عند " محمد شحرور " (1938 . 2019م) ، وهو إن اختلف مع " الجابري " في التفاصيل فإنه يتقارب إلى حد ما في النتيجة ، إذ قسم " محمد شحرور " بدوره العقل العربي " العقل المكوّن " بحسب بنيته الفكرية الثقافية إلى بنيات ثلاث :

¹محمد عابد الجابري : المصدر السابق ، ص : 60

الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

- **عقل عربي ترادفي** : وهو يقابل إلى حد ما العقل البياني عند الجابري ، العقل الترادفي عقل ينظر

لوجود نظرة سطحية في الوقت الذي يكون فيه الوجود (العالم) في غاية الدقة نجد العقل الترادفي

يتعامل مع هذا الوجود بلغة الشعر (عقل شعري) لا لغة العلم ، فمقارنته للعالم غير دقيقة .

- **عقل قياسي** : عقل يتحرك استنادا إلى نسخة أصلية (نموذج الأصل) حيث يقيس عليها ، لذلك

كان العقل الفقهي العربي يستند في أحكامه انطلاقا من قياساته على القرن السابع للميلاد، ولا يمكنه

إصدار أي حكم إلا إذا كان عنده ما يقيس عليه من ذلك القرن.

- **عقل تواصلية** : عقل يسأل عن الحلال والحرام ، عن المسموح والممنوع قبل أن يسأل عن الموجود وغير

الموجود ، يسأل مثلا عن الجوال ، هل هو حرام أم حلال قبل أن يسأل عن الأسس العلمية للجوال ،

وكيف يعمل ، ومعرفة الفائدة منه من اللافائدة ، فهو يسأل مثلا ما هو المسموح استراده بدلا من أن

يسأل ما هو الممنوع استراده ، إن هذا العقل يتناسب في حقيقته مع السلطة المستبدة¹ .

لذلك كان العقل العربي وانطلاقا من هذه البنيات الثلاث (البنية الترادية . البنية القياسية . البنية التواصلية)

كان عاجزا عن إنتاج المعرفة.

إن التراث العربي الإسلامي لم يكن تراثا واحدا بقدر ما كان تراثات فتعدد أنظمتها المعرفية كان نتيجة لتعدد

مصادره، فمن هذه المصادر ما كان عربيا أصيلا، ومنها ما كان فارسيًا، ومنها ما كان يونانياً، وبتعدد مصادره

تعددت ألوانه وتنوعت، فكان منه ما هو لغوي وما هو علمي، وما هو أخلاقي وسياسي. لكن يبقى التساؤل

المحوري: ما هي المراحل التي مر بها الخطاب العربي في التراث ، سيما التراث السياسي منه؟

¹محمد شحرور: أسباب تخلف العقل العربي، YouTube، يوم 28 / 11 / 2021م ، الساعة 23 و 30

الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

المبحث الثاني: الخطاب السياسي العربي عند الجابري

يحتل الخطاب السياسي في فكر " الجابري " أهمية كبرى لما له من تأثير في واقع الدولة والأفراد ، ليس لكونه المحرك الأساس للمجتمعات والشعوب فحسب بل لكونه الأداة الأمثل لكل تغيير منشود ، من هاهنا جاءت أهمية الخطاب السياسي وتفردته بقيمة إضافية عند " الجابري " ، كون السياسي هو من صنع وما يزال يصنع اللحظات الفارقة والحاسمة في عالمنا العربي قديما وحديثا ومعاصرا ، يقول " الجابري " : ((ففي التجربة الثقافية العربية يجب أن نضع السياسة مكان العلم في التجريبتين اليونانية والأوروبية الحديثة ... فاللحظات الحاسمة في تطور الفكر الإسلامي لم يكن يحددها العلم ، وإنما كانت تحددها السياسة ، والواقع أن أي تحليل للفكر العربي الإسلامي ، سواء كان من منظور بنيوي أو من منظور تاريخي ، سيظل ناقصا وستكون نتائجه مضللة إذا لم يأخذ في حسابه دور السياسة في توجيه هذا الفكر وتحديد مساره ومنعرجاته))¹ ، إن هذا التوجيه والتحديد أساسه العلاقة بين الفكر السياسي كخطاب والواقع الذي يمارس فيه ، فقد مارس هذا الخطاب تأثيره القوي داخل الدولة العربية بأنظمتها والمجتمع بأفراده ماضيا وحاضرا ، فالواقع العربي لم يصنعه العلم بقوانينه بقدر ما صنعه السياسة بمبادئها وممارساتها ، من هنا جاءت أهمية وقيمتنا هذه عند حدود الخطاب السياسي العربي كما تمثله " الجابري " متسائلين : ما المرجعيات الفكرية التي استقى منها الجابري نظريته السياسية ؟ ما المراحل التي مر بها الخطاب السياسي عند الجابري ؟ ما أهم الخصوصيات التي تظهر بها الخطاب السياسي العربي المعاصر كما تمثل لنا عند الجابري كأنموذج مميز داخل هذا الخطاب ؟

¹ محمد عابد الجابري : نقد العقل العربي (1) تكوين العقل العربي (مصدر سابق) ، ص : 346

1- مصادر الخطاب السياسي " الجابري "

إن الحديث عن مصادر الخطاب السياسي عند " الجابري " هو حديث عن المرجعيات الفكرية السياسية بالتحديد التي نهل منها مبادئ خطابه، وهي مصادر . كما تبيننا لنا ونحن بصدد تحليلنا لمؤلفه " العقل السياسي العربي " . أنها مصادر مفتوحة تقاطع فيها ما هو عربي إسلامي أصيل مع ما هو غربي، فما أهم هذه المرجعيات الفكرية التي غرف منها " الجابري " لنظريته السياسية؟

المرجعية الرشدية

يمثل كتاب الجابري " نحن والتراث " 1980 م بداية اهتمامه بفكر " ابن رشد " حيث قدم فيه قراءة معاصرة لمن وصفه بمؤسس العقل في الفكر العربي ، إذ بلورت هذه القراءة بداية مشروعه لنقد العقل العربي والذي جسده كما سبق وأن رأينا في أربعة أجزاء " تكوين العقل العربي " . " بنية العقل العربي " . " العقل السياسي العربي " . " العقل الأخلاقي العربي " ، إذ مثل فكر " ابن رشد " اللبنة الأولى للخطاب السياسي " الجابري " خاصة مع ظهور كتابه الآخر " ابن رشد سيرة وفكر " 1998 م ، لقد تأثر " الجابري " بأفكار " ابن رشد " تأثراً كبيراً إلى درجة أن هناك من رأى من الدارسين أن الجابري أراد إنتاج نفسه عبر ابن رشد ، يقول " الجابري " متأثراً بالفكر الرشدي : ((ما تبقى من تراثنا الفلسفي أي ما يمكن أن يكون فيه قادراً على أن يعيش معنا عصرنا لا يمكن أن يكون إلاً رشدياً ، فلننظر الآن إلى ما تبقى من الرشدية كعناصر صالحة للتوظيف في حياتنا الفكرية المعاصرة))¹ ، وهو رأي يتقاطع فيه معه عديد المفكرين الغرب أمثال " آلان دوليبرا " Alain délibéra (1948 . 2020 م) و " روجر أرنلدز " Roger Armaldez (1911 . 2006م)، حيث يقول هذا الأخير بشأن القيمة الفكرية لابن رشد بالنسبة للمسلمين ((إن روح الانفتاح لديه وصرامة منهجه وتحليلاته الدقيقة ، إضافة إلى تخرجاته التي لا يزال لمجموعة منها أهمية بالنسبة إلينا ، أو التي تدفعنا إلى

¹ محمد عابد الجابري : نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي ، المركز الثقافي العربي . بيروت ، ط6 ، 1993 م ، ص : 49

الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

طرق بحث جديدة ، وأخيرا ، وبنوع خاص الكيفية الجريفة والمباشرة التي يتناول بها المصاعب ، ويحاول أن يصل إلى حلول تجنبه السفسطة ، إنما هي قضايا يصح التأمل فيها ، والاقتداء بها ، ويمكن استعمالها بامتياز في تعليم الفلسفة وفي تنشئة المفكرين الشبان في هذا الزمن¹، لقد رأى " الجابري " في عقلانية ابن رشد الضامن الوحيد لتجاوز عديد إشكالاتنا السياسية الراهنة سيّما مشكلة الديمقراطية والحرية ((بيّن أن البيت في هذه المدينة هو المقصد الأول . والمدينة إنما هي من أجله، ولذلك كانت المدينة أسروية (= تقوم على الحسب والنسب) في معناها الكامل، على عكس ما عليه الحال في المدينة الفاضلة. ولكل من أهل هذه المدينة، إذا أراد، أن يستمتع بجميع الطيبات. ولعل أغلب هذه المدن الموجودة اليوم هي جماعية. والرجل الذي هو فيها سيد حقا هو من كانت له قدرة تدبير، بها يمكن كل واحد من بلوغ شهوته ويحفظها له. وهذه المدينة هي التي ترى العامة فيها أنها أحق بالحرية ، لأن كل واحد منهم فيها يعتقد ببادئ الرأي ، أنه أحق بأن يكون حرا))²، إن المدن الجماعية التي يذكرها "ابن رشد" هي الدول الديمقراطية ، الدولة التي تكفل حرية الرأي للمواطن وكرامته، لذلك يقول " الجابري " ((وعندما يتحدث عن المدينة الجماعية (الديمقراطية) التي يستقل أهلها بأنفسهم ويديرون شؤونهم))³، هذه الديمقراطية التي دافع عنها " الجابري " مقابل العلمانية ورأى فيها السبيل الوحيد لتحقيق قومية عربية تتجاوز الاختلافات والصراعات والفتن في مجتمع عربي متعدد المذاهب والعريقات والإثنيات والمعتقدات. لقد آمن " الجابري " بأن فكر " ابن رشد " هو الأقرب إلينا اليوم كبلسم لعلاج مختلف جراحنا ((إن ابن رشد هو الآن أقرب منا من أي وقت مضى، ليس فقط بسبب حاجتنا إليه وتزايد عمق وعينا اليوم بهذه الحاجة

¹ حلول مقورة : فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر طه عبد الرحمن وناصيف نصار بين القومية والكونية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، سلسلة أطروحات الدكتوراه (116) ، بيروت ، ط 1 ، 2015 م ، ص ص : 212-213

² محمد عابد الجابري: ابن رشد سيرة وفكر. دراسة ونصوص ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت . لبنان ، ط 1 ، أكتوبر 1998 م ، ص : 253

³ محمد عابد الجابري : المصدر نفسه ، ص : 253

الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

وأبعادها، بل أيضا لأن وسائل العمل أصبحت الآن متوفرة... إن الجيل الصاعد إما أن يكون رشديا فيتقدم على مدارج الأصالة والمعاصرة معا، وإما أن لا يكون له كون ولا مكان في هذا العالم¹.

المرجعية الخلدونية

لقد اهتم " الجابري " بالفكر الخلدوني مبكرا ، وزاد اهتمامه أكثر أثناء الفترة التي قضاها بدمشق للدراسة ، وقد كلل هذا الاهتمام والشغف بأن تحوّل " ابن خلدون " موضوع أطروحته في الدكتوراه " العصبية والدولة . معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي " 1971 م ، هذا الاهتمام كشف له قصور النظريات والقراءات السابقة لفكر " ابن خلدون " ، يقول " الجابري " : ((فيني كنت أحسنّ في قرارة نفسي ، بعد أكثر من عشر سنوات قضيتها في صحبة مقدمة ابن خلدون ، متتبعا كل ما أمكنني من أنواع الدراسات الخلدونية هذه ، كنت أشعر أنه لا يزال هناك مجال للبحث ، وأنا مازلنا بعيدين عن " الكلمة الأخيرة " حول " ابن خلدون ، ومقدمة ابن خلدون . بل أن كثرة الشروح والتأويلات ، واختلافها وتناقضها ، قد ولّد في نفسي اعتقادا قويا ، بأن الدراسات الخلدونية قد أصبحت اليوم في حاجة ماسة إلى عملية " تصحيح " تعود بالفكر الخلدوني إلى إطاره الأصلي ، وتحتفظ له بكليته وهويته الحقيقية))² ، فالدراسات التي تعرضت لابن خلدون من منظور " الجابري " لم تف بحقيقة أفكاره إما جهلا بها وإما سوء فهم لها وتأويلها على غير مقاصدها سيّما ما تعلق منها بأفكاره السياسية والاجتماعية ، لذلك تكفل " الجابري " بإعادة قراءة فكر " ابن خلدون " لحملة على محمله الصحيح ، يقول : ((إننا نتوق ، أولا وقبل كل شيء ، إلى تقديم آراء ابن خلدون كما هي ، وكما فكر فيها هو ، انطلاقا من نظرة

¹محمد عابد الجابري : المصدر السابق ، ص : 265

²محمد عابد الجابري : فكر ابن خلدون : العصبية والدولة . معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت . لبنان ، ط6 ، أبريل 1994 م ، ص : 7

الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

شمولية ، تحرص على أن تجد للأجزاء مكانها في الكل ، حرصها على النظر إليها على ضوء مشاغلها الشخصية وتجربته الاجتماعية ، وعلى اعتبار أنها امتداد وتطور لمنازع الفكر العربي السياسي والاجتماعي منه خاصة))¹.

لقد تأثر " الجابري " تأثراً كبيراً بفكرة ربط " ابن خلدون " منطق التطور الداخلي للعلوم والصناعات بمنطق التطور الداخلي للدول وأفولها، أي ربط منطق الفكر بمنطق التاريخ، الربط بين العقل النظري (منطق العلوم) والعقل السياسي (منطق الكسب)، وذلك بالكشف عن المحددات والشروط الموضوعية السياسية والاجتماعية التي تحكم منطق حركية التاريخ، يقول " الجابري " : ((لقد اتخذ ابن خلدون . كما هو معروف . من "العصبية " المفتاح الوحيد الذي حل به جميع المشاكل التي يطرحها سير أحداث التاريخ الإسلامي إلى عهده . وإذا كان المفتاح الذي يفتح جميع الأبواب مفتاحاً مزيفاً ، كما يقال ، فإن قيمة آراء ابن خلدون . ليست في الدور ، أو في (الأدوار) الذي يعزوه للعصبية وفعاليتها ، بل إنها تكمن في الإشكالات العديدة التي تطرحها نظريته في العصبية والدولة والعلاقة القائمة بينهما ، هذه العلاقة التي تحدد ، في نظره ، شكل العمران وتجسم حركة التاريخ))²، ويقابل " الجابري " مصطلح العصبية عند " ابن خلدون " بمصطلح القبيلة كما ظهر ذلك جلياً في مؤلفه " العقل السياسي العربي " ورأى فيها المحرك الأساس والمفتاح الذي يمكن بفعله ولوج الظواهر السياسية في عامل في تطور الدولة وأفولها ((لماذا تتحول العصبية في لحظة من اللحظات من مجرد رابطة سيكولوجية اجتماعية إلى قوة " للمواجهة والمطالبة " ومن ثمة تأسيس الملك والدولة ؟ لماذا تضعف العصبية و " تنكسر شوكتها " بمجرد بلوغها غايتها من الملك والشروع في جني ثمراته؟ لماذا تفسد العصبية بالترف والنعيم وهي قائمة أصلاً على النسب أو ما في معناه؟ لماذا تسقط الدولة بفساد عصبيتها لتقوم عصبية جديدة بتأسيس دولة جديدة؟ ... تلك هي الإشكالات الرئيسة التي تطرحها فلسفة ابن خلدون التاريخية ، وهي الفلسفة التي نجد لها في الظاهرة الخلدونية ما يبررها ، كما نجد لها من أحداث ماضينا وبعض وقائع حاضرننا ما يساعدنا على تجلية غوامضها وبيان عمق أبعادها ، من ثمة يصبح في

¹محمد عابد الجابري: المصدر السابق، ص : 10

²محمد عابد الجابري: المصدر نفسه، ص : 12

الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

إمكانها تزويدنا بجملة من العناصر المهمة التي تمكننا من رسم المعالم الأساسية لنظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، نظرية تنطلق من اهتماماتنا الراهنة))¹، والحقيقة أن " الجابري " لم يأخذ فكرة العصبية من " ابن خلدون " فحسب بل أخذ أيضا فكرة الغنيمة والعقيدة والتي كان يعبر عنهما " ابن خلدون " بمصطلحي " الاقتصاد الريعي " و " التطرف الديني " على التوالي و جعلها مجتمعة محددات وبناءات ستاتيكية كبرى تحدّد اشتغال العقل السياسي العربي كما أظهرنا ذلك ونحن بصدد قراءة تحليلية لمؤلفه " العقل السياسي العربي "، إذ رأى " الجابري " بأنه لا يمكن فهم اشتغال العقل السياسي العربي حاضرا بدون الرجوع إلى هذه المفاتيح الثلاثة، لذلك عمل على توظيفها توظيفا جديدا يستجيب برأيه إلى مشاغلنا الفكرية المعاصرة.. لقد كان " ابن رشد " و " ابن خلدون " أهم المرجعيات الأصيلة التي استقى منها " الجابري " مصادر خطابه السياسي، فقد اعتبر الأول مؤسس العقل في الفكر العربي في حين اعتبر الثاني مؤسس العقل في التاريخ العربي، لكن ماذا عن مرجعياته السياسية خارج التراث العربي الإسلامي؟

المرجعية الماركسية " اللوكاتشية " ²

لقد نظر " الجابري " للمجتمعات العربية على أنها مجتمعات لا تزال بعد دون تحطّي مرحلة ما قبل الرأسمالية، فهي لا تزال مجتمعات إقطاعية مستعينة في هذا التشخيص بأدوات وآليات منهجية استقاها من " جورج لوكاتش "، هذه المنهجية تتمثل بالخصوص في المادية التاريخية الجدلية وصراعات الطبقات وحاول تطبيق ذلك على التاريخ العربي الإسلامي، يقول " الجابري " : ((وإذن فالسؤال عما إذا كان التاريخ الإسلامي يقبل التفسير المادي الجدلي سؤال لا معنى له، والشيء الوحيد الذي له معنى هو كيف نحلل التاريخ الإسلامي تحليلًا ماديًا

¹ محمد عابد الجابري: المصدر السابق، ص : 12

² تميّز لها عن الماركسية الكلاسيكية، وتسمى أيضا بالماركسية الاجتهادية، تميزت ببعض المفاهيم والتصورات الجديدة التي يمكن من خلالها فهم المادية التاريخية بتجاوز ثنائية البنية التحتية والبنية الفوقية التي تعتمدها الماركسية الكلاسيكية، والماركسية اللوكاتشية نسبة إلى جورج لوكاتش فيلسوف وأديب مجري (1885 . 1971 م)، اشتهر بفكرتي التشيؤ و الصراع الطبقي، من أهم مؤلفاته: الروح والأشكال. أنطولوجيا الوجود الاجتماعي.

الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

جدليا دون أن نمس خصوصية هذا التاريخ))¹ ، فكيف نظر " الجابري " للتاريخ العربي الإسلامي وفقا لهذه
المادية التاريخية الجدلية؟.

بداية يرى " الجابري " أن التفسير المادي الجدلي للتاريخ الإسلامي لا يتعارض مع الإسلام كعقيدة كون قواعد
البحث العلمي تقتضي التقييد بالمنهجية العلمية والمنهجية هاهنا المادية التاريخية هذا من جهة، وكون المسألة تتعلق
من جهة أخرى بالتصور الذي يقر الإسلام للتاريخ ((تنطلق المادية التاريخية في تفسيرها للتاريخ من هذا التصور
العام وهو: أن الناس هم الذين يصنعون تاريخهم، وأن القوي منهم يظلم الضعيف ويستغله، وأن هذا الضعيف
يثور لرفع الظلم عنه وجعل حد للاستغلال الذي يتعرض له. هذا الصراع بين الأغنياء والفقراء هو أصل السلطة
السياسية . ويتبع هذا الصراع الاجتماعي . الاقتصادي أو يرافقه، أو يحويه أحيانا، صراع على صعيد الفكر، صراع
بين المذاهب والنحل والفرق))²، فالعقيدة الإسلامية لا يتعارض معها القول بأن الناس هم الذين يصنعون تاريخهم
كون المسألة يمكن فهمها على المستوى الفلسفي أن الإنسان مسؤول عن أفعاله وهو مبدأ إسلامي صريح يعبر
عن جوهر العقيدة.

لقد وظف " الجابري " منهجية المادية التاريخية الجدلية بالتصورات التي قدمها " جورج لوكاتش " لتحليل العلاقة
بين البنية التحتية من اقتصاد وعلاقات إنتاج كعوامل محركة والبنية الفوقية من أشكال وعي و المتكونة من سياسة
ودين وفلسفة وفن وأدب كنواتج ، هي علاقة بين محددات وتجليات العقل السياسي العربي ، وإن كان " الجابري "
وخلافا للرؤية الماركسية لم ينظر إلى العلاقة بين البنية التحتية والبنية الفوقية علاقة علة بمعلول وإنما نظر إليها علاقة
تفاعل بين البنيتين ، هذا التفاعل أستمد منه فكرة ماركسية أخرى استقاها من " أنطونيو غرامشي " إنها فكرة
الكتلة التاريخية التي تقتضيها كل بنية ((كل بنية تمثل كتلة تاريخية يتحدد فيها نظام الخطاب السياسي بصورة معينة
وفق فترة محددة ، وهذا ما جعل البنية التحتية لأشكال الوعي لاشعورية تتداخل فيها محددات العقل السياسي

¹محمد عابد الجابري : التراث والحداثة دراسات .. ومناقشات (مصدر سابق) ، ص : 114

²محمد عابد الجابري : المصدر نفسه ، ص : 114

الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

العربي ، فالقبيلة تعبيرا عن البعد السياسي ، والغنيمة تعبيرا عن البعد الاقتصادي والعقيدة تعبيرا عن البعد الإيديولوجي))¹ ، وهي فعلا البناءات الكبرى التي مثلت محددات وتجليات العقل السياسي العربي والتي وقفنا عليها ونحن بصدد قراءتنا التحليلية لمؤلفة " العقل السياسي العربي " .

المرجعية الإبستمولوجية (البنوية)

إن الفكر المفتوح الذي يعدّ أهم ما يميّز " الجابري " من خصوصيات جعلته أكثر تفتحا على الثقافة الغربية وأكثر استفادة منها ، إضافة إلى استفادته من الفكر الماركسي فقد استفاد أيضا من الفكر الإبستمولوجي ، وقد ظهر ذلك جليا في مؤلفه " مدخل إلى فلسفة العلوم : العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي " 1976م حيث يظهر من خلال هذا الكتاب كيف أصبحت الإبستمولوجيا البنوية المنهج المميز للجابري سيّما في تعامله مع نقد العقل العربي خاصة في بنيته (بنية العقل العربي) و في العقل السياسي ((وقد تجلّى المنهج الإبستمولوجي البنوي في الخطاب السياسي عند الجابري في اعتباره أن النظام المعرفي هو جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية بنيتها اللاشعورية))² ، فقد أخذ " الجابري " من " ميشال فوكو " كما أخذ مفهوم القطيعة من " غاستون باشلار " وقد وظف المصطلح بعد تبنيته . كما فعل مع الماركسية من قبل . في قراءته للعقل السياسي العربي ، ظهر ذلك جليا في تحليله لخصوصية الخطاب السياسي العربي ((فالتجته قراءة الجابري للخطاب السياسي العربي الإسلامي صوب خصوصية النص ، والبحث عن القوانين المتحركة في تحليل الفوارق الموجودة بين صيغ الخطاب ووجوهه ، فتحليل الجابري لمحددات العقل السياسي وتجلياته كان من خلال اعتبار أن كل محدد إنّما يمثل أساسا مستقلا قائما بذاته يؤثّر بطريقة لا شعورية في أذهان أصحابه))³ . لقد وظف " الجابري " مفهوم القطيعة ليميّز بين الخطاب السياسي المشرقي والخطاب السياسي المغاربي ويفصل بينهما ، وبين

¹مفتاح سعودي : الخطاب السياسي في فكر محمد عابد الجابري (مرجع سابق) ، ص : 65

²مفتاح سعودي : المرجع نفسه ، ص : 65

³مفتاح سعودي : المرجع نفسه ، ص : 65

الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

الخطاب السياسي العربي الكلاسيكي والخطاب السياسي المعاصر ، وذلك من خلال التحليل الإستمولوجي للثقافة التراثية العربية باعتبار العقل العربي سواء في صورته المعرفية أو صورته السياسية أو الأخلاقية حتى ، هو نتيجة لهذه الثقافة ((تحليل الأساس الإستمولوجي للثقافة العربية التي أنتجت العقل العربي ... وتبيان مكونات الثقافة العربية الإسلامية وفحصها ونقدها وصولاً إلى إعادة بناء الثقافة العربية على أسس جديدة قوامها التخلص من رواسب النماذج السلبية الماضية، وذلك بالكشف عن أصولها، وبيان طبيعتها سواء قبل أو بعده))¹

المرجعية السيكلوجية والأنثروبولوجية

إن القارئ لكتاب " العقل السياسي العربي " للجابري تقابله مصطلحات أساسية على غرار مصطلح " اللاشعور السياسي " ، " المخيال الاجتماعي اللاشعوري " ، " اللاشعور المعرفي " ، " العقل المكوّن " ، " العقل المكوّن " وهي مفاتيح أخذها من علوم غربية واعتمدها كآليات في تحليله للعقل السياسي العربي ، فمفهوم اللاشعور السياسي استمده من " ريجيس دوبري " وإن كان قد أدخل عليه بعض التعديلات تماشياً مع منطق التبيئة كما كان يفعل دائماً مع مختلف الأفكار التي يتلقاها من الثقافة الغربية ، فقد اعتبر اللاشعور السياسي المؤسس للعقل السياسي العربي بما يتضمنه من عناصر دينية وعشائرية وقبلية ، فالعقل السياسي العربي تحدّد بناه ثلاث بنى ، بنية اقتصادية يمثلها نظام ريعي غنائمي ، وبنية سياسية تمثلها القبيلة ، وبنية إيديولوجية تمثلها العقيدة ، وقد رأى " الجابري " أن علاقة العقل السياسي العربي بالثقافة التي ينشأ بين أعضائها علاقة لا شعورية على اعتبار أن الأحداث والحوادث لا يمكنها أن تنزل من الذاكرة بصفة نهائية فهي تبقى محفوظة في المخيال الاجتماعي اللاشعوري ((إن بنية العقل ، الذي ينتمي إلى ثقافة ما ، تتشكل لاشعوريا داخل هذه الثقافة ومن خلالها وتعمل بدورها ، وبكيفية لاشعورية كذلك ، على إعادة إنتاج هذه الثقافة نفسها . فلنقل ، إذن ، أن العقل كجهاز

¹مفتاح سعودي : المرجع السابق ، ص : 66

الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

معرفي (فاعل و سائد) يتشكل وينتج في آن واحد ، وبكيفية لاشعورية))¹ ، وهو تصور استمد أصوله من زعيم مدرسة التحليل النفسي " سيجموند فرويد " (1856- 1939 م) ، كما استلّف اللاشعور المعرفي من عالم النفس السويسري " جون بياجي " (1896- 1980 م) ليكون منهجه في البحث في مجال الإبستمولوجيا الثقافية ، لقد استعان بهذا المنهج في تحديد الشروط الموضوعية التي تتحكم في الظاهرة الإنسانية والتاريخية ، وقد جعل من هذا اللاشعور المعرفي الغربي لاشعورا معرفيا عربيا ، إذ يقول فيه ((فاللاشعور المعرفي العربي هو جملة المفاهيم والتصورات والأنشطة الذهنية التي تحدد نظرة الإنسان العربي . أي الفرد البشري المنتمي للثقافة العربية . إلى الكون والإنسان والمجتمع والتاريخ... الخ . وإذن عندما نتحدث عن بنية العقل العربي فإننا نقصد أساسا هذه المفاهيم والأنشطة الفكرية التي تزود بها الثقافة العربية المنتمين إليها والتي تشكل لديهم اللاشعور المعرفي الذي يوجهه ، بكيفية لاشعورية ، رؤاهم الفكرية والأخلاقية ونظرتهم إلى أنفسهم وغيرهم))² . كما تأثر " الجابري " بمفهوم البنية الأنثروبولوجية لعالم الاجتماع الأنثروبولوجي الفرنسي " ليفي ستراوس " (1908 . 2009 م) ظهر ذلك جليا في تطبيق هذه البنية على محددات العقل السياسي العربي قديمة وحديثه ومعاصره من حيث جعل القبيلة والغنيمة والعقيدة بناءات ستاتيكية كبرى للعقل السياسي العربي على امتداد مراحل التاريخة منذ عصر التدوين إلى حدود زمننا المعاصر .

2- مراحل الخطاب العربي في التراث السياسي عند " الجابري "

يميز " الجابري " بين نوعين من الخطاب العربي داخل التراث السياسي ، أي بين نوعين من العقل السياسي العربي ، كونه يعتبر أولى هذه المراحل بداية اشتغال العقل العربي بالعمل السياسي ، واعتبار كل عقل منهما يمثل مرحلة تاريخية هامة في تاريخ هذا العقل ، فما هاتان المرحلتان؟ ما خصوصية كل مرحلة؟ ما علاقة كل مرحلة بالأخرى؟

¹ محمد عابد الجابري : (نقد العقل العربي 1) تكوين العقل العربي (مصدر سابق) ، ص : 40

² محمد عابد الجابري : المصدر نفسه ، ص ص : 40 . 41

- مرحلة الخطاب السياسي الأولى

تمتد هذه المرحلة التاريخية من بداية " الدعوة المحمدية " ¹ إلى غاية سقوط الدولة العباسية 1258 م ، وضمن هذه المرحلة التاريخية الكبرى يميّز بين ثلاث مراحل رئيسية :

✓ **مرحلة الدعوة (مرحلة الوعي الذاتي):** وهي مرحلة بداية الدعوة إلى نشر الإسلام بدءاً من مكة والمدينة وصولاً إلى مختلف أصقاع العالم، كانت القرارات تصدر من الرسول (ص) إلى المسلمين تبعاً لأوامر الله سبحانه وتعالى التي كان يتلقاها عن طريق الوحي، في هذه المرحلة كان العقل السياسي يعيش مرحلة الوعي الذاتي، أي الوعي بالأنا الإسلامي، وتجسد ذلك من خلال الآية القرآنية التي دعت إلى تعليم الذات القراءة والكتابة ((اقرأ باسم ربك الذي خلق)).

✓ **مرحلة الوعي الموضوعي:** تبدأ هذه المرحلة مع تأسيس الدولة وقيام المجتمع السياسي الإسلامي ودخوله في صراعات خلال ما عرف بحروب الردة والفتنة الكبرى، تميزت بالدعوة إلى التفكير واستعمال العقل من خلال الاجتهاد (قصة إرسال معاذ إلى اليمن). ويمثل " الجابري " مقولة " أبو بكر الصديق " عنواناً لهذه المرحلة ((إني قد وليت عليكم ولست بخيركم فإن رأيتموني على حق فأعينوني وإن رأيتموني على باطل فسدوني))²

ويمكن القول إن بداية المرحلة الأولى واستكمالاً بالمرحلة الثانية (مرحلة الرسول الكريم والخلفاء الراشدين من بعده) تمثل البداية الحقيقية للعقل السياسي العربي ، فقد كانت من أزهى وأفضل المراحل ، استخدم فيها العقل ، ومورست فيها السياسة بالشكل الصحيح ، حيث كان الرسول (ص) يجلس إلى أصحابه ويستشيرهم في الأمر ((وأمرهم شورى بينهم))، ويقول سبحانه وتعالى في موضع آخر ((وشاورهم في الأمر))، وهو النظام

¹ يعلق أبو يعرب المرزوقي على مصطلح الدعوة المحمدية بأنه مصطلح استشرافي ، وأن الجابري يستعمله إما عن قصد أو غير قصد، والمراد منه عند المستشرقين نفي صفة الألوهية عن الإسلام ، لذلك يفضل " أبو يعرب المرزوقي " استعمال مصطلح الدعوة الإسلامية بدلاً عن الدعوة المحمدية.
² محمد عابد الجابري : نقد العقل العربي (3) العقل السياسي العربي (مصدر سابق) ، ص : 365

الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

الديمقراطي الذي نهجه الصحابة من بعده (سقيفة بني ساعدة) في اختيار " أبي بكر الصديق " كأول خليفة للمسلمين ، إضافة إلى ديمقراطية الحياة السياسية ، كانت أيضا مرحلة المساواة بين الناس (لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى) ، مرحلة استخدام العقل بالشكل الصحيح ، ومن أمثلتنا في ذلك منع " عمر بن الخطاب " إعطاء الصدقات للمؤلفة قلوبهم الذين جاء ذكرهم في الآية الكريمة ، وذلك تحت مبرر عقلي .

وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا مَا آتَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ سَيُؤْتِينَا اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَرَسُولُهُ إِنَّا إِلَى اللَّهِ رَاغِبُونَ ﴿٥٩﴾ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (٦٠)¹ كما تميزت هاتان المرحلتان بالدمج بين الدين والسياسة في الدولة (الدعوة الإسلامية رافقها خطاب سياسي كان الهدف من ورائه بناء دولة إسلامية تقوم على نظام سياسي يستمد شرعيته من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة . وهذا ما أدى إلى تبلور الخطاب السياسي في المجتمع العربي للرد على المشركين الذين زعموا أنّ الدعوة الإسلامية خطر على سلطتهم ونفوذهم وممتلكاتهم)²، كما أن الجدل الذي كان يدور بين الرسول (ص) وبين قريش ومحاولتهم احتوائه وإغرائه مقابل التحلي عن الدعوة أدى برأي " الجابري " إلى ظهور وبلورة خطاب سياسي بمفاهيم ومصطلحات دينية

✓ **مرحلة الوعي المطلق:** تبدأ هذه المرحلة مع بداية حكم بني أمية وتنتهي بسقوط الدولة العباسية

(1258م) تميزت سياسيا بتحول نظام الحكم من نظام ديمقراطي شعوري إلى نظام حكم وراثي ملكي

(توريث معاوية الحكم لابنه يزيد)، ويضع " الجابري " خطبة الخليفة العباسي " أبي جعفر المنصور "

عنوانا لهذه المرحلة، حيث يقول في خطبته: ((أيها الناس: إنما أنا سلطان الله في الأرض أسوسكم

بتوقيفه ... وحارسه على ماله أعمل فيه بمشيئته وإرادته))³. لقد تميزت هذه المرحلة بحضور كل من

¹القرآن الكريم : سورة التوبة ، الآية : 59 - 60

²سعودي مفتاح : الخطاب السياسي في فكر محمد عابد الجابري (مرجع سابق) ، ص : 90

³محمد عابد الجابري : نقد العقل العربي (3) العقل السياسي العربي (مصدر سابق) ، ص : 365

الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

القبيلة والغنيمة والعقيدة كمحددات فاعلة ، خاصة مع بداية الدولة الأموية ، إضافة إلى عقيدة الجبر كميزات أساسية في الخطاب السياسي ((لقد قامت الدولة الأموية على منطق القبيلة من حيث سيادة العرب بصفة عامة على باقي الأجناس ، وسيادة قبيلة قريش على باقي القبائل ، إضافة إلى منطق الغنيمة والعقيدة ، وقد قام الخطاب السياسي على إيديولوجيا الجبر (إن حكم يزيد قضاء وقدر)، وتكريس فلسفة أن أفعال العباد مقدره عليهم من قبل الله سبحانه وتعالى ولا يجوز مخالفة ما جبلوا عليه ((وسار الخلفاء الأمويون وولاتهم على هذا المنهج يكرسون الجبر تكريسا))¹ ، ومن مظاهر هذا الجبر تلك الألقاب التي كان يلقب بها الحكام الأمويين ((وقد تكتفي الإشارة هنا إلى الألقاب ذات المضمون الجبري التي كانوا يخلعونها على ملوكهم مثل " خليفة الله في الأرض " و " أمين الله " و " الإمام المصطفى " ... وهكذا ... وكان معظم هذه الألقاب تكرر تكريسا على لسان خطباء الجمعة والشعراء والقصاص))² ، ومع العباسيين زاد حضور منطق القبيلة في الخطاب السياسي أكثر ، لكن هذه المرة منطق القرابة إلى الرسول (ص) ، ((انطلقوا من فكرة القرابة لتأسيس مشروعية سلطتهم (خلافتهم) ضد الأمويين والعلويين ، وأقروا السلطة بالقرابة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، وإلى إرادة الله تعالى بحجة أن الله تعالى أراد محمدا وأراد أن يكون وارثه هو عمه العباس ، وقد كان جوهر خطابهم فكرة أن الخليفة سلطان الله في أرضه ، وأنّ السلطان هو القوة المستمدة من الإرادة الإلهية))³ . كما أن أبرز ما يميز الخطاب السياسي في العهد العباسي بروز فكريتي ميثولوجيا الإمامة والإيديولوجيا السلطانية ((وقد احتفظوا . الخلفاء العباسيون . بصورة " الإمام " كما رسمتها ميثولوجيا الإمامة ولكن مع نزاع الطابع الشيعي عنها وإحلال الطابع السني محلها))⁴ ، وهكذا ففكريتي ميثولوجيا الإمامة و الإيديولوجيا

¹ محمد عابد الجابري : المصدر السابق، ص : 302

² محمد عابد الجابري : المصدر نفسه، ص : 302

³ سعودي مفتاح : الخطاب السياسي في فكر محمد عابد الجابري (مرجع سابق) ، ص : 91

⁴ محمد عابد الجابري : نقد العقل العربي (3) العقل السياسي العربي (مصدر سابق) ، ص : 335

الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

السلطانية كرستا لخطاب سياسي استبدادي من حيث يؤسس للولاء المطلق للحاكم ، بل ذهبت الآداب السلطانية إلى حد المماثلة بين الله والخليفة ، وأن الخروج عن الخليفة هو خروج عن الله ((الخليفة " سلطان الله في أرضه " والسلطان هو القوة ، إذن الخليفة هو القوة المنفذة عن الله ، وهو ليس مجرأ بل يتصرف بإرادة حرة ، وبما أن إرادته من إرادة الله ، فإن حرية إرادته تعكس حرية إرادة الله وتجسمها بين عباده . فمن أراد شيئاً من الخليفة فليدع الله))¹.

ما يمكن الانتهاء إليه أنّ الخطاب السياسي تميز في هذه المرحلة بأطوارها الثلاثة بحضور كل من القبيلة والغنيمة والعقيدة كمقومات أساسية ((" القبيلة " و " الغنيمة " و " العقيدة " محددات ثلاثة حكمت العقل السياسي العربي في الماضي ومازالت تحكمه بصورة أو بأخرى في الحاضر))²، فقد بقيت تفعل فعلها كإطار محدد ، وبقيت الغنيمة تقوم بدورها كمحدد حاسم ، كما كانت العقيدة تؤدي دورها تحت غطاء إيديولوجي ، ومع انتقال الخطاب السياسي في المرحلة الأولى والثانية من خطاب ديمقراطي شعوري إلى خطاب في المرحلة الثالثة يختلف عن سابقه ((أصبحت فيه السياسة تحاول تأسيس نفسها على الدين والفلسفة وذلك من خلال مداخل ثلاثة : ميثولوجيا الإمامة وإيديولوجيا الجبر الأموية ثم الإيديولوجيا السلطانية والفلسفة السياسية وفقه الخلافة))³، إنها خصوصيات الخطاب السياسي الذي جاء مع حكم بني أمية ، وذلك بعد ما تم التحول من مشروعية الاختيار السياسي إلى نظام التوريث. لذلك يرى " الجابري بأن هناك نموذجان أساسيان يقسمان العقل السياسي العربي، الإيديولوجيا السلطانية التي تطبع العالم السني ، و إيديولوجية الإمامة التي تخص العالم الشيعي . و إنّ أي محاولة

¹محمد عابد الجابري : المصدر السابق ، ص : 338

²محمد عابد الجابري : المصدر نفسه ، ص : 373

³محمد عابد الجابري : المصدر نفسه ، ص : 365

الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

لنقد العقل السياسي العربي يجب أن ينطلق من رفض و استبعاد للأيديولوجيتين معا¹ ، إن رفض " الجابري " للإيديولوجية السلطانية وإيديولوجية الإمامة هو رفض للاستبداد السياسي واستبداد الحكام وطغيانهم الذي جثم على صدر شعوب هذه الأمة لردح من الزمن . إن نقد العقل السياسي العربي يبدو تحديدا عند الجابري ينزع إلى تمديد عملية الفصل بين المقدس و المدنس وتعميقه على المستوى السياسي . هذا النقد من شأنه أن يكشف الآليات الفعلية التي تضبط الممارسات السياسية في العالم العربي و الإسلامي ، و يعري النمط الاستبدادي لنظام الحكم و الأسس التي يقوم عليها².

- مرحلة الخطاب السياسي الثانية: الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر

تعدّ المرحلة " الناصرية " ³ محطة تاريخية محورية ، يجعل منها " الجابري " معلما تاريخيا لتقسيم الخطاب العربي الحديث والمعاصر إلى ثلاث مراحل ، مرحلة ما قبل الناصرية ، والمرحلة الناصرية ، وأخيرا مرحلة ما بعد الناصرية ((لقد قسّم محمد عابد الجابري الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر إلى ثلاث حقب ، حيث تتمثل على وجه الخصوص في مرحلة ما قبل التجربة الناصرية ، والمرحلة الناصرية ، ومرحلة ما بعد الناصرية ، حيث أنّ لكل مرحلة خصوصيات تتفرد بها ، مما جعل الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر متباين المعالم))⁴ ، فما هذه الخصوصيات التي أفضت إلى تقسيم الخطاب السياسي إلى هذه الحقب التاريخية ؟

¹ El Mossadak El Hassan Mohamed Abed Al Jabri De la critique de la pensée arabe et la raison politique en islam Centre cultureldu livre Édition / Distribution Première édition 2019 Casablanca p 134

² Mohamed Allal El Fassi et autres ;Penseurs maghrebins contemporains(Opcit) pp166/167

³نسبة إلى جمال عبد الناصر (1918 . 1970 م) ثاني رؤساء مصر بعد سقوط النظام الملكي، اولى الحكم سنة 1956 إلى غاية 1970، يعد أحد أبرز الزعماء العرب القوميين

⁴سعودي مفتاح : الخطاب السياسي في فكر محمد عابد الجابري (مرجع سابق) ، ص : 93

الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

المرحلة الأولى (ما قبل الناصرية): يحدّد " الجابري " هذه المرحلة تاريخيا بداية عصر النهضة ، والتي جاءت مع حملة " نابليون " على مصر (1798-1801م) وصولا إلى خمسينيات القرن الماضي ، يركز الخطاب السياسي خلال هذه المرحلة بتمركزه حول مسألتين أساسيتين ، مسألة الدين والدولة كمسألة محورية ، ومسألة الديمقراطية والأهداف القومية كقضية لصيقة بها ، كانت مرجعيات هذا الخطاب السياسي التراث والحداثة ، وفي ظل الصراع القائم بين تياراته نتيجة اختلاف مرجعياته وتضاربها ، جاء الخطاب السياسي الذي مثل هذه المرحلة بعيدا عن تشخيص مشكلات الأمة مفارقا لهومومها وتطلعاتها ، فمن هذه التيارات (التيار السلفي الديني ، وهو تيار غارق في أحوال الماضي) إذ اتخذ من التراث معيارا لمعالجة مشاكل الأمة ، ومن هذه التيارات أيضا (التيار الليبرالي ، وهو التيار الذي يغرف مادته من الثقافة الغربية) متخذنا من الحداثة النموذج الأمثل لمعالجة مشاكل الأمة () والغالب على هذه المرحلة أنّ الخطاب السياسي لم يكن واقعيًا ، على اعتبار أنّه لم يعالج المشكلات السياسية المطروحة في وقتها بل اتخذ من التراث معيارا لمعالجتها وهذا ما أدى بالخطاب إلى ممارسة السياسة ، ليست كخطاب في الواقع الراهن ، بل هي كخطاب يبحث عن واقع آخر غير واقعه . كما أنّه لا يدعو إلى محاولة فهم وتحليل وتغيير وإصلاح الواقع السياسي وتحليله وتغييره ، بل يقفز عليه لي طرح واقعا بديلا عنه ، إمّا الواقع العربي الإسلامي الماضي الممجد له ، وإمّا الواقع الأوروبي الحاضر في ثوبه الليبرالي ()¹ ، لقد انشغل هذا الخطاب برأي " الجابري " بمختلف تياراته في ثنائيات الدين والدولة، الإسلام والعروبة ، الجامعة الإسلامية والوحدة العربية ، وحقوق الأغلبية وحقوق الأقلية وقد تميز في ذلك بخاصيتين أساسيتين ، التعميم ومفارقته لقضايا واقع أمته ، مما جعل منه خطابا فقيرا عاجزا عن الكشف عن المفاهيم والآليات وحتى في موضوعاته التي يطرحها () فإن اللجوء إلى التعميم والابتعاد عن مجابهة الواقع مجابهة مباشرة ، صفتان تطبعان الخطاب السياسي العربي ... مما جعل هذا الخطاب فقيرا ضحلا ليس فقط من حيث طبيعته كخطاب

¹ سعودي مفتاح : المرجع السابق ، ص : 93

الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

(مفاهيمه ، آلياته ...) بل أيضا من حيث الموضوعات التي حاول تسييسها ، أعني التي كان عليه أن يعمق الوعي السياسي بها))¹ ، ولما كان التيار السلفي الديني هو التيار الغالب والمهيمن على ما عاصره من تيارات كانت مسألة الدين والدولة المسألة المهيمنة على الخطاب ، ففي الوقت الذي يرى فيه التيار الليبرالي أن فصل الدين عن الدولة شرط التمدن والتحضر ، يذهب التيار السلفي إلى المزج بين الدين والدولة وربطهما بالهوية ((فالسلفية تقرأ التاريخ في الشرع وتقرأ الشرع في التاريخ تماما مثلما تقرأ الدولة في الدين والدين في الدولة ، وذلك في الحقيقة ما يشكل هويتها))² ، مما جعل الخطاب السياسي السلفي يرمي في أحضان الخطاب السياسي القديم ويقي سجين الماضي، وهو ما يفسر عجز هذا الخطاب وقصوره عن ممارسة السياسة ، حيث استعاد كل المحددات الإيديولوجية على مستوى المفاهيم والمعالجة للخطاب السياسي القديم ، إذ أعاد الأسئلة نفسها والإجابة نفسها ((تركز الخطاب السلفي ، إذن ، حول "سياسية" الماضي حول "الخلافة" و "حقيقية الإسلام وأصول الحكم" و "النظريات السياسية الإسلامية" و "نظام الحكم في الإسلام"))³ ، وهكذا وجد الخطاب السياسي السلفي نفسه يكرّر المكرّر وينتج المنتج .

المرحلة الثانية (التجربة الناصرية): ارتبطت هذه المرحلة تاريخيا بحكم جمال عبد الناصر (1956 . 1970م) ، لذلك تسمى بالمرحلة الناصرية ، اتجه الخطاب السياسي فيها إلى موضوع الثورة والعدالة الاجتماعية وظهرت كموضوعات طاغية ومهيمنة على هذا الخطاب ((لقد ابتعد الخطاب السياسي العربي نوعا ما عن فكرة النهضة في نظر الجابري ، متجها بعد ذلك إلى فكرة الثورة ليتبناها ، وقد تزامن ذلك مع بروز قضية العدالة الاجتماعية على مسرح الخطاب السياسي العربي))⁴ ، لذلك كان من المنطقي جيدا أن يهيمن في هذه المرحلة الخطاب السياسي القومي الذي تميز بشقاء الوعي وتمزقه بدل التنظير للحلول وهو يسعى إلى التوفيق بين معادلات

¹ محمد عابد الجابري : الخطاب العربي المعاصر ، دراسة تحليلية نقدية (مصدر سابق) ، ص : 67

² محمد عابد الجابري : المصدر نفسه ، ص : 72

³ محمد عابد الجابري : المصدر نفسه ، ص : 71

⁴ سعودي مفتاح : الخطاب السياسي في فكر محمد عابد الجابري (مرجع سابق) ، ص : 95

الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

ذات أطراف متناقضة ، " المستبد العادل " ، " الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية " ((واضح أن رائد الليبرالية الأسبق يعبر هنا عن نفس " التمزق " في الوعي الذي يفصح عنه شعار " المستبد العادل " ، وهو شعار يقوم على أساس تحقيق التوازن بين الطاعة والعدل ، وهو نموذج برأي " محمد عبده " مثله الخليفة " عمر بن الخطاب " : ((لقد استبد بالحق ففرض الطاعة على الناس ، وعدل بين الناس فكسب رضاهم واحترامهم ، فكان النموذج الفريد لـ " المستبد العادل " الذي استبد بتفكير محمد عبده في المجال السياسي إلى درجة أن الإصلاح السياسي والاجتماعي والاقتصادي يتلخص عنده في عبارة واحدة جعلها عنوانا لمقالة له مشهورة ، هي : " إنما ينهض بالشرق مستبد عادل "))¹ ، فالمستبد العادل حاكم بـ " إرادة واحدة " وليس بـ " إرادات متعددة " وهذا هو " المستبد " ولكن " ضمير " الحاكم وشعوره بالمسؤولية أمام الله وبضغط الرأي العام ... كل ذلك سيجعل منه " المستبد العادل " . أما البرلمان أو السلطة التشريعية " فليس من خصائصها إلا المذاكرات والمداولات وعمل القرارات على ما تستقر عليه أراء الأغلبية وتقديم ذلك لولي الأمر " ... إنها " الشورى " القديمة بعبارات " عصرية "))² ، كما أن الديمقراطية السياسية تبقى ديمقراطية مزيفة لا معنى ولا قيمة لها ما لم تقم على ديمقراطية الحياة الاقتصادية من خلال عدالة اجتماعية ((إن الحرية السياسية أي الديمقراطية ليست هي نقل واجهات دستورية شكلية ... إن واجهة الديمقراطية المزيفة لم تكن تمثل إلا ديمقراطية الرجعية ، والرجعية ليست على استعداد لأن تقطع صلتها بالاستعمار أو توقف تعاونها معه ... إن ذلك كله يمزق القناع عن الواجهة المزيفة ويفضح الخديعة الكبرى في ديمقراطية الرجعية ويؤكد عن يقين أنه لا معنى للديمقراطية السياسية أو للحرية في صورتها السياسية من غير الديمقراطية الاقتصادية أو الحرية في صورته الاجتماعية))³ .

¹ محمد عابد الجابري : المشروع النهضوي العربي مراجعة نقدية (مصدر سابق) ، ص : 130

² محمد عابد الجابري : الخطاب العربي المعاصر ، دراسة تحليلية نقدية (مصدر سابق) ، ص : 89

³ محمد عابد الجابري : المصدر نفسه ، ص : 91

الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

والواقع أن هذا الخطاب السياسي انتهى إلى حل هذا التناقض القائم بين حدود طرفي معادلة " المستبد العادل " و " الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية " باسم خطاب سياسي عربي قومي وإن كان هذا الأخير يرفض ديكتاتورية الديمقراطية السياسية كما يرفض في المقابل ديكتاتورية البروليتاريا ، فإنه انتهى به الأمر إلى مركب تلفيقي ، فكان خطابا سياسيا داعيا للديكتاتورية القومية ، حيث استباح الديكتاتورية تحت ذرائع الأهداف القومية ، لذلك يرى " الجابري " وبعيدا عن نوايا الخطاب السياسي القومي العربي . وإن كان ليس هناك في العالم العربي من هو أحسن نية من المفكر القومي - يرى بأن الوقوف عند البنية المنطقية لهذا الخطاب أن ممارسته الديكتاتورية هي الأعمى والأقسى ، إذ ((أكدت التجربة ... أنه من الممكن جدا أن تمارس الديكتاتورية باسم " الأهداف القومية " ، ديكتاتورية أقسى وأعمى من ديكتاتورية " الديمقراطية الرجعية " كما مورست في البلاد العربية))¹. كما أن ارتباط الخطاب السياسي القومي بالوحدة العربية والحاجيات الاجتماعية في إطار الديمقراطية الاجتماعية التي تستمد مشروعيتها من النظام الاشتراكي ، جعل منه خطابا سياسيا ثوريا ، إنها سمة الخطاب القومي " الناصري " ((تلك في الحقيقة هي إشكالية الفكر القومي المعاصر، إشكالية الثورة العربية))² ، والحقيقة أن الثورة تمثلت في تحقيق مشاريع النظام الاشتراكي ، الثورة على الأوضاع الاجتماعية ، الثورة العسكرية حيث ارتبطت هذه الفترة بصراع العالم العربي مع ما كان يوصف بالإمبريالية والكيان الصهيوني الغاصب للأراضي العربية (فلسطين) .

وهكذا انتهت المرحلة الناصرية من غير أن تجد حلا يفك التناقض القائم بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية، والتناقض بين دال المستبد ومدلول العادل، الأمر الذي اقتضى ضرورة مرحلة ثالثة.

¹محمد عابد الجابري : المصدر السابق ، ص : 94

²محمد عابد الجابري : نقد العقل العربي (3) العقل السياسي العربي (مصدر سابق) ، ص : 118

الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

المرحلة الثالثة (ما بعد التجربة الناصرية) : يبدأ التأريخ لهذه المرحلة مع نهاية "هزيمة" 1967م¹ وصولاً إلى زمننا المعاصر ، إنها المرحلة برأي عديد المفكرين والباحثين التي تؤرخ للخطاب السياسي العربي المعاصر ، وكان من المنطقي جداً أن يواصل الخطاب السياسي المعاصر في هذه المرحلة ما بذله الخطاب السياسي الحديث من جهود لحل تلك المتناقضات التي فشلت في حلها ، لذلك ((يرى الجابري أن هذه المرحلة قامت على أنقاض المرحلة التي سبقتها ، أي بدأت من نهاية التجربة الناصرية ، وقد تميّزت باستمرارية البحث عن الحلول للمعادلات السابقة والتي حملت في طياتها كثيراً من التناقض))² ، لذلك عادت مشكلة الديمقراطية في الوطن العربي إلى واجهة الخطاب السياسي المعاصر ، وقد سلك في ذلك مسلكاً مختلفاً ، إذ توجه إلى دراسة ما يجب أن يكون عليه الواقع بدلاً من التعامل مع ما هو قائم ، وذلك بهدف البحث عن مخرجات توافقية بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية ، وبين الاستبداد والعدل الذي ظهر في الخطاب السياسي الحديث باسم " المستبد العادل " ((أولم يكن الخطاب السياسي العربي حول " الديمقراطية " يدور بالفعل ، طوال ما ينيف عن قرن من الزمان ، وكما أوضحت ذلك في الصفحات الماضية ، حول ما عبّر عنه بلاغ الندوة المشار إليها في خاتمته بـ " البحث عن صيغة ديمقراطية جديدة تسعى للتوفيق ... " بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية ، لا بل بين الاستبداد والعدل في الشعر العربي " الأصيل " شعار المستبد العادل))³ ، كما عادت قضية العلاقة بين الدين والدولة ، الوحدة والتجزئة ، السلفية والتحديث ، العروبة والإسلام وإن كانت قضية فصل الدين عن الدولة ، وقضية العروبة والإسلام برأي " الجابري " ثنائيات مزيفة ، أو ثنائيات ذات بعد محلي طرحت في أقطار عربية محددة وبالأخص طرحت في سوريا الكبرى ولبنان نتيجة لأوضاع تاريخية معينة ، ناجمة عن سياسة التتريك التي مارسها العثمانيون في هذه الأقطار العربية ، كما ترتبط أيضاً بأقليات دينية معينة ، وبالتالي فهي قضية

¹تعرف أيضاً بنكسة حزيران 1967 ، أو حرب الأيام الستة (05 - 10 حزيران) شاركت فيها كل من مصر وسوريا والأردن ضد إسرائيل ، حيث ألحقت هذه الأخيرة بالدول العربية هزيمة نكراء كان من نواتجها احتلال إسرائيل لكل من لقطاع غزة والضفة الغربية ، وسيناء ، ومنطقة الجولان .

²سعودي مفتاح : الخطاب السياسي في فكر محمد عابد الجابري (مرجع سابق) ، ص : 96

³محمد عابد الجابري : الخطاب العربي المعاصر ، دراسة تحليلية نقدية (مصدر سابق) ، ص : 97

الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

لا تعبر عن هموم العالم العربي ككل وليست من أمهات قضاياها الراهنة، وقد ربطت مختلف هذه القضايا بعلاقتها بالتراث، وظهرت عديد التيارات الفكرية، دمجها " الجابري " في ثلاثة تيارات رئيسة، التيار السلفي الديني، والتيار الليبرالي، والتيار الاعتدالي، هذه التيارات اتخذت موقفا من التراث بين المقدس والمبخس والموفق، كما طرح الخطاب السياسي العربي المعاصر مشكلة العلمانية، وهي مشكلة في نظر " الجابري " زائفة، شأنها شأن مشكلة علاقة الدين بالدولة، وعلاقة العروبة بالإسلام، فموضوع العولمة له علاقة بالتراث الغربي لما له ارتباط بذلك الصراع التاريخي بين مؤسسة الكنيسة ومؤسسة السلطة السياسية (بين السلطة الدينية والسلطة السياسية)، في حين لا وجود في تراثنا العربي الإسلامي لهذه المؤسسة الكنسية، لذلك فمسألة العلمانية تظل مسألة دخيلة ومزيفة على واقعنا العربي، لذلك يرفض " الجابري " فكرة العلمانية ويرى بأنها فكرة دخيلة عن ثقافتنا العربية الإسلامية، وهو يتقاطع في هذا المنحى مع " طه عبد الرحمن " الذي يرفض هو الآخر العلمانية مهما كانت تبريراتها، والتشديد على طابع الوصل بين الشرع والعقل، وذلك خلافا للحدائثة الغربية التي تفصل بين العلم والأخلاق، بين الدين والدولة، إذ يرى " طه عبد الرحمن " بأنه لا يمكن الحديث عن عقل لا شرع فيه أو الحديث عن شرع لا عقل فيه، فالحقيقة الإلهية حقيقة في قمة انسجامها بمنأى عن أي تناقض، وهذا ما لا تراه الحدائثة الغربية التي تتأسس في جوهرها على الفصل بين العلم والدين ((يعتبر المشروع الحدائثي الإسلامي الطاهائي مشروعا أخلاقيا يروم إلى تجسيد قيم النظر المللكوتي في الجماعة والمجتمع الإنساني برتمته . وهذا ما يخالفه واقع الحدائثة الغربية التي تقوم على العلمانية، وعلى الفصل بين العلم والأخلاق، وإبعاد الغيب عن العقل. وهكذا فإن الحدائثة المؤيدة هي الحدائثة التي تشيد على أسوار التجربة الروحية من قيم ومبادئ، وعبادة، ومجاهدة، والكينونة المتصلة بالعوالم الأخرى))¹، و " الجابري " وهو يرفض العلمانية يستعيز عنها بموضوع الديمقراطية، كونها المشكلة الحقيقية التي يطرحها الخطاب السياسي العربي المعاصر ((المشكلة الحقيقية ليست

¹ حلول مقورة: فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر طه عبد الرحمن وناصيف نصار بين القومية والكونية (مرجع سابق)، ص: 248

الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

مشكلة " العلمانية " بل مشكلة " الديمقراطية " ... خصوصا عندما نفهم من الديمقراطية ما عبّر عنه نفس الكاتب بـ " نظام الحكم القادر على أن يضمن المساواة الفعلية في مجتمع تتعايش فيه البنى القديمة والحديثة ويفتقر إلى إجماع حقيقي فكري وعقلي " ¹، لكن إذا كان الخطاب السياسي العربي المعاصر برأي " الجابري " قد وفق في اختيار الديمقراطية كموضوع راهن للواقع العربي ، فإن المشكلة تظهر على مستوى معالجة هذا الخطاب لموضوعه ، حيث ينتهي " الجابري " إلى أن الخطاب السياسي العربي المعاصر بمختلف أوجهه الإيديولوجية فشل في معالجة موضوع الديمقراطية ، حتى تلك الخطابات السياسية التي كانت تدافع عنها وتقدها ، ولعل ما يبرّر هذا الفشل وجود عوائق إستراتيجية حالت دون معالجة موضوع الديمقراطية كنظام حكم في علاقته بتنظيم المجتمع ،، أولى هذه العوائق تعارض فكرة الديمقراطية مع الأهداف القومية الكبرى للدولة العربية ، وهي أهداف كانت تحدّد انطلاقا من تطلعات النظام الاقتصادي الاشتراكي - النظام الذي تبنته مختلف الدول العربية في تنظيمها الاقتصادي - الذي تتعارض مبادئه مع الحرية الفردية التي تقوم عليها الديمقراطية السياسية ، يضاف إلى ذلك عائقان أساسيان حالا دون أن تطرح الديمقراطية في عالمنا العربي طرحا سليما وصحيحا، فكرة "المستبد العادل " التي امتدت في تراثنا على امتداد مراحل التاريخ ، وفكرة " شعار اللامركزية " ((فكرة " المستبد العادل " الثاوية وراء الخطاب السياسي العربي هي التي تمنع هذا الخطاب من الكلام في الديمقراطية بوصفها نظاما للحكم أما ما يمنع نفس الخطاب من الكلام في الديمقراطية بوصفها نظاما للمجتمع فهو أن الديمقراطية في مجتمع متعدد الأقليات كالمجتمع العربي تقتضي ، ولابد ، نظام اللامركزية ، والخطاب السياسي العربي لا يقبل شعار " اللامركزية " لأنه محكوم بإشكالية الخطاب القومي ، إشكالية الوحدة والاشتراكية ²، ففكرة " المستبد العادل " التي ظلت تتجدد وتبعث بنفسها في تراثنا السياسي على امتداد مراحل التاريخ ، فكرة تتعارض مع ما تقتضيه الديمقراطية كنظام حكم يقوم على التعدد والاختلاف وحرية الرأي ، كما أن بنية المجتمع العربي القائم على الإثنيات وتعدد

¹محمد عابد الجابري : الخطاب العربي المعاصر ، دراسة تحليلية نقدية (مصدر سابق) ، ص : 98

²محمد عابد الجابري : المصدر نفسه، ص : 102

الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

الأفليات يقتضي نظاما لا مركزيا يعبر عن جوهر الديمقراطية ، وهذا غير مسموح به في مجتمع قومي يؤمن بالوحدة واللاتعدد.

ينتهي " الجابري " في الأخير وهو يستعرض مختلف مراحل تطور الخطاب السياسي العربي إلى أن الخطاب السياسي المعاصر فشل هو الآخر كما فشلت الخطابات السابقة له في إيجاد الحلول لتلك المشكلات التي عاجلها، إذ لم يستطع الدفع بها إلى المستقبل، إذ فشل في إيجاد صيغة عقلانية موضوعية وواقعية لصياغة القضايا ذات الاهتمام السياسي

• تعقيب

إن " الجابري " وإن كان يبدو متأثرا إلى حد ما في مراحل تطور خطابه السياسي سيما في مرحلته السياسية الأولى بالفيلسوف الألماني " هيغل " وبالتحديد في مؤلفه " فينومينولوجيا الروح " (1802 م) من حيث يقسم هذا المسار إلى مراحل ثلاث (مرحلة الوعي الذاتي . مرحلة الوعي الموضوعي . مرحلة الوعي المطلق) ، وهي مراحل ثلاث يخضع لها الفكر الإنساني في مساره التطوري وفقا لمنطق ديالكتيكي (القضية . النقيض . المركب) ، فإن تطور مسار هذا الخطاب السياسي يبدو أنه مسار طبيعي إذا راعينا الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية ومختلف الأحداث التي صنعتها ، فهو مسار يعكس تاريخ تشكل العقل السياسي العربي ، فمن مرحلة الوعي الذاتي التي جسدت حقيقة الوعي بالأنا الإسلامي وتمييزه عن ما كان قبله من الأنا ، إلى مرحلة الوعي الموضوعي التي تترجم حقيقة هذا الوعي كسلوك ديني يمارس في السياسة ، وصولا إلى مرحلة الوعي المطلق بعد أن ترفع فيه السياسي (الحاكم) عن الأرض وأصبح يقارب السماء ، حيث أصبح يمثل الله في الأرض ، ويبقى القاسم المشترك بين هذه المراحل الثلاث حضور كل من القبيلة والغنيمة والعقيدة كمحددات وراء حركية هذا الخطاب ومن وراء ذلك العقل السياسي العربي وإن كانت هذه المحددات تختلف نسبة التأثير والحضور في ما بينها من مرحلة لأخرى .

الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

ينظر " الجابري " إلى قضية العلاقة بين الدين والدولة ، والعلاقة بين العروبة والإسلام . علما أن هذه القضية هي امتداد للقضية الأولى . على أنها من الثنائيات الزائفة والمصطنعة في الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر ، والواقع أن هذه الإشكالية ، أعني إشكالية العلاقة بين الدين والدولة تعد من أمهات المشكلات التي يعيشها العالم العربي اليوم ، بل هي من المشاكل الكبرى التي تؤرق الدساتير العربية في ظل بنية المجتمع العربي المتعدد الطوائف والأقليات ، إن موضوع العلاقة بين الدين والدولة كان نتيجة حتمية لسؤال النهضة " الهوياتي " ، وزادت هيمنة هذا الموضوع على الخطاب السياسي العربي بعد انقلاب " كمال أتاتورك " (1881 . 1938 م) على الخلافة الإسلامية 1924 م التي كانت تحمل لواءها الدولة العثمانية ، حيث تزامن ذلك مع ظهور كتاب " علي عبد الرازق " (1888-1966 م) " الإسلام وأصول الحكم " ، والذي اعتبره " راشد الغنوشي " (ت . م 1941 م) قبلة العصر ، كونه يخرج من قلب أهم مؤسسة للعلم الإسلامي ، ألا وهو جامع الأزهر (ارتفع صوت يؤذن في الأمة المصدومة الحائرة في حمأة أثار زلزال سقوط الخلافة : أن أفيقوا وكفكفوا دموعكم على الخلافة الهالكة ، لا علاقة لخلافتكم هذه ، ولا لأمثالها على امتداد تاريخ الإسلام بالدين ، إن الإسلام مجرد ديانة ، ومحمد عليه السلام لم يكن يختلف عن إخوانه الخالين من الرسل ، لم يكن ملكا ولا أسس دولة ولا داعيا إلى ملك ، هيهات لم تكن حكومة ولا دولة ولا شيء من نزعات السياسية)¹ ، وفي الوقت الذي لقي فيه هذا الخطاب صدى كبيرا في أوساط العلمانيين ، فإنه تكفل بالرد عليه عديد العلماء والمفكرين من أمثال شيخ الأزهر " محمد الخضر حسين " و " محمد الطاهر بن عاشور " (1879-1973 م) ، ومن المفكرين المعاصرين " محمد عمارة " ، فكون الله سبحانه وتعالى تولى بنفسه حفظ القرآن الكريم ، لقوله إنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (٩)²، وذلك خلافا لبقية الديانات الأخرى يبره " محمد عمارة " بأن الدين الإسلامي الوحيد الذي أحصه الله بتأسيس دولة لذلك جاء حفظه من قبل الله سبحانه وتعالى، لذلك فهناك

¹ راشد الغنوشي : الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام (مرجع سابق) ، ص : 33

² القرآن الكريم : سورة الحجر ، الآية : 9

الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

أسباب موضوعية خلافا لما يقوله " الجابري " جعلت موضوع العلاقة بين الدين والدولة موضوعا محوريا في الخطاب السياسي العربي سواء الحديث أو المعاصر ، فمسألة العلاقة بين الدين والدولة ، هو موضوع هوية في جوهره استدعى التراث والحداثة لأن تكون موضوعات محورية في الخطاب السياسي العربي المعاصر، وقد يكون هروب " الجابري " من هذا الموضوع واعتباره موضوعا هامشيا في الخطاب السياسي ، بل موضوعا زائفا له علاقة بما سنسجله كتدخل آخر بخصوص موضوع العولمة.

لقد رأى " الجابري " أن موضوع العولمة ، يعدّ هو الآخر من الموضوعات الزائفة الدخيلة على الخطاب السياسي العربي ، لذلك كان يدعو إلى الاستعاضة عن فكرة العولمة بفكرة الديمقراطية ، ومبرره في ذلك أن العلمانية ارتبطت ببيئة غربية ، وتراث غربي قام تاريخيا على الفصل بين الكنيسة كسلطة دينية وبين الدولة كسلطة سياسية (صراع المقدس والدنيوي) ، ولما كان التراث العربي الإسلامي لم يعرف هذا الشكل من الصراع كونه لم يعرف الكنيسة بالأساس في تاريخه ، فما الداعي لأن يجعل الخطاب السياسي العربي من العولمة مشكلته الراهنة؟.

صحيح أنه لا يوجد في تراثنا العربي الإسلامي مكان للكنيسة كسلطة دينية ، لكن لا يمكن للجابري أن يلغي السلطة الدينية كسلطة حاضرة في تاريخ تراثنا حضورا قويا ، حقيقة فالسلطة الدينية في تراثنا العربي ليست سلطة نصية كما هو الحال في التراث الغربي (جسد المسيح في الأرض) ، لكنها سلطة تاريخية تمثلت بالخصوص في سلطة الفقيه ، فبداية الإسلام الأولى كانت تؤسس لهذه السلطة الدينية ، فرجل الدين هو صاحب عمامة ، هو من يفتي ، هو من يؤم الناس ، هو من يخطب ، هو من يعقد عقود الزواج ، هو من يفسر القرآن ، هو من يكتب السير عن الرسول (ص) والصحابة رضوان الله عليهم ، هو وحده من له الحق في الاجتهاد في الدين ... ومع مرور الوقت تشكلت سلطة دينية في غاية التعقيد ، ففي الوقت الذي عمل فيه التاريخ الأوروبي على إزالة الكنيسة كسلطة دينية من مجرى الأحداث ، عمل التاريخ العربي في المقابل على ترسيم السلطة الدينية كسلطة هي الأقوى اليوم حضورا ، لذلك أمكن القول أن إيمان " الجابري " بالوحدة العربية وتشبعه بما جعله يستبعد العلمانية

الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

حتى لا يصطدم بالتيار الديني السلفي القوي حضورا ، لذلك فقد سبب استبعاد العلمانية للجابري تحت مبررات غير مقنعة إرهاقا معرفي في منهجه ، خاصة وأن العلمانية اليوم تظل واقعا لا يمكن التغطية عليه.

فشل الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر على حد سواء، وعلى امتداد قرن من الزمن في معالجته لقضايا الأمة الراهنة ((غير أنّ الواقع أكد فشل الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر في إيجاد الحلول للمعادلات التي طرحها في هذه الحقبة))¹، إن هذا الفشل يحيلنا للبحث عن الخلل في هذا الخطاب السياسي العربي المعاصر وذلك بالتعرف على تلك الخصوصيات التي ميزته ، والتي قد تكون وراء هذا الفشل ؛ أعني أن لها علاقة بإخفاقات الخطاب السياسي ، فما هذه الخصوصيات بالتحديد التي ميّزت الخطاب السياسي العربي المعاصر؟

3- خصوصية الخطاب السياسي العربي المعاصر

لما كان الخطاب العربي سواء في صورته القومية أو النهضةية أو الفلسفية أو السياسية ليس خطابا واحدا بقدر ما هو خطابات تتعدد وتتعدد بحسب تعدد وتنوع مرجعيات أصحابها ، ويمكن أن نحدد داخل هذه المرجعيات سبعة نماذج أساسية: النموذج العلماني والنموذج السلفي الديني إلى النموذج الليبرالي والنموذج القومي، فالنموذج الماركسي إلى نموذج اليسار الإسلامي و صولا إلى النموذج النهضةي الاعتدالي ، وإن كانت هذه النماذج تختلف في خصوصياتها إلى حد التناقض فيما بينها ، فإنه يمكن أن نقف على خصوصيات مشتركة تتقاطع فيها نماذج هذه الخطابات على اختلافها ، خاصة وأن هذه الخطابات جميعا تكاد تلتقي في تطلعتها إلى النهضة بلهفة كبيرة ، كما أن هذه الخطابات مجتمعة فشلت في تحقيقها لمشاريع نهضوية حقيقية ، قد يكون تقاطعها في هذه الفكرة الأخيرة عاملا مساعدا في الكشف عما يقاطع بينهما رغم اختلافهما من خصوصيات ، فما هذه الخصوصيات التي تمثل قواسم مشتركة في الخطاب العربي المعاصر؟

¹ سعودي مفتاح : الخطاب السياسي في فكر محمد عابد الجابري (مرجع سابق) ، ص : 97

الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

- خطاب يفتقر إلى المعرفة النظرية بالمسألة السياسية ، فالخطابات السياسية على اختلاف مرجعياتها وإيديولوجياتها تشترك في عجزها وفقرها في التأسيس لنظرية سياسية حقيقية للدولة بمفهومها الحديث ، فلا الخطاب الديني ، ولا الخطاب القومي ، ولا الخطاب الليبرالي ... استطاع أن يؤسس لنظرية سياسية عصرية أصيلة تخرج من واقع العالم العربي وخصوصياته ، لذلك نرى أن الخطاب الديني انصرف ((إلى إعادة إنتاج منظومة السياسة الشرعية التقليدية ... وانغمس الخطاب القومي ... في إنتاج نظرية في الأمة لا في الدولة على قاعدة مماهة ملتبسة بين المفهومين (هي نفسها تعبر عن التباس المشكلة السياسية في الوعي القومي) . واستمرّ الخطاب الليبرالي عادته في ترداد مقولات الفكر الحديث في الدولة الوطنية دون جهد يذكر لتأصيلها ... أما الخطاب الماركسي فلم يبرح موقع التبشير بعموميات نظرية في مسألة الدولة والسلطة مستقاة من عقل تاريخي وسياسي آخر))¹ ، فكل هذه الخطابات السياسية على اختلافها أفرطت في الحديث في المسائل السياسية ، لكنها في المقابل فشلت في إنتاج نظريات سياسية من واقع الدولة العربية وذلك خلافاً للخطاب السياسي الغربي الذي أنتج منذ بداية عصر الأنوار إلى غاية وقتنا المعاصر نظريات سياسية كان لها دور كبير من تجاوز صورة الدولة التقليدية الإقطاعية إلى دولة حديثة عصرية، تقوم على قيم العدالة والديمقراطية والحرية والمساواة ...

- خطاب دائري مغلق، فهو خطاب لم يحقق تقدماً في كل ما درسه من قضايا، وذلك منذ أن ظهر كخطاب يحمل على عاتقه مشروع النهضة ، لقد بقي هذا الخطاب طوال هذه الفترة ومازال إلى اليوم سجين " بدائل " يدور في حلقة مفرغة ، إذ يظل ينتج المنتج ويكرر المكرر ، وهو ما انتهى إليه " الجابري " ذاته في " نقد العقل العربي " فما دامت الآليات التي يشتغل بها آليات سكونية تفتقر إلى الديناميكية ، فإن ما تنتجه يظل من باب تحصيل الحاصل ، بل حتى المشكلات التي ظل يشتغل عليها

¹ عبد الإله بلقزيز : الفكر السياسي العربي التكوين والعوائق ، (أزمة الفكر السياسي العربي) (مرجع سابق) ، ص: 83 . 84

الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

لم تتطور منذ بداية عصر النهضة إلى اليوم ، فكأن مشكلات الأمة العربية مشكلات ستاتيكية تعيد إحياء نفسها في التاريخ ، فهو خطاب ((يمارس نوعا من الارتداد والتكرار والدوران حول نفسه في شبه دورة كاملة ، فكل تلك القضايا التي شغلت العقل العربي في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ، هي عينها التي لم تنزل تشغله في نهاية القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين ، فيأي مراجعة للخطاب العربي منذ قرن تظهر . بما لا يدع مجالا للشك . أنه هو ذاته الخطاب نفسه الآن مع تغيير الأشخاص وضعف الوعاء اللغوي للخطاب . فما الفارق بين قاسم أمين ونوال السعداوي وفاطمة المرسيي ؟ وما الفارق بين علي عبد الرزاق ومحمد سعيد العشماوي ؟ وما الفارق بين فرج أنطوان ومحمد أركون ؟ وما الفارق بين سلامة موسى و رفعت السعيد ؟ وما الفارق بين طه حسين وصادق جلال العظم ؟ ... إلخ من قائمة تشتمل على مجمل القضايا التي يشتغل بها الخطاب العربي المعاصر))¹ ، فالحقيقة هناك فوارق بين خطابات هؤلاء المفكرين وغيرهم ، لكن هذه الفوارق لم ترتق لتلامس الجوهر الإبستمولوجي لقضايا هذه الخطابات ، فرغم أن التاريخ يتقدم إلى الأمام فإن المشكلات التي يطرحها الخطاب السياسي العربي تظل تحتفظ براهنتها الأمر الذي يؤكد على عمق أزمة هذا الخطاب ، في ظل هذا العقم والتقوقع سواء في المشكلات التي يطرحها أو الآليات التي يشتغل بها يبقى هذا الخطاب يدعي الشمولية والإطلاقية في امتلاكه للحقيقة ((فهو في تمذهب وانغلاق كل خطاب منها على نفسه ، وادعائه الإشباع الذاتي والاستكفاء والغناء عن غيره ، ففي هذا الادعاء تقبع نزعة شمولية تحتكر التاريخ والمستقبل))² ، ولعل ما نقف عليه اليوم من سجلات هامشية ، وصراعات عنيفة بلا جدوى بين هذه الخطابات مرده بالأساس إلى ما يتميز به هذا الخطاب من انغلاق ودوغمائية بعيدا عن الخطاب النقدي

¹ سعاد عبدي: الحركة النقدية في الفكر العربي المعاصر، مقارنة سوسيو ثقافية للنقد المغربي، محمد عابد الجابري نموذجاً، دراسة تحليلية نقدية، رسالة ماجستير في علم الاجتماع، تخصص ثقافي، جامعة بن يوسف بن خدة، الجزائر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم علم الاجتماع، السنة الجامعية، 2008. 2009 م ، ص : 83

² عبد الإله بلقزيز : الفكر السياسي العربي التكويني والعوائق ، (أزمة الفكر السياسي العربي) (مرجع سابق) ، ص : 102

الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

الحر المفتوح الذي من خصائصه أنه ((يتخذ من مبدأ القابلية للتفنيد أساس في التعاطي مع القضايا التي تؤثر على حياة الفرد والمجتمع))¹، والمقصود "بمبدأ القابلية للتنفيذ"²، أنه مبدأ يتخذ من آلية التحليل والتفكيك ونقد الخطاب بهدف تنقيته مما يلحقه من شوائب وأخطاء إذ يعدّ هذا المبدأ المعيار الذي يحدد مدى علمية الفكرة ، إذ يبقى الخطاب السياسي العربي بكل تلويناته الإيديولوجية سجين تفكير مغلق ((لا يسمح برؤية العالم إلا من زاوية واحدة ، هي زوايا الفهم الحرفي والتقليدي للنصوص التأسيسية غير مبال بتجديد هذا الفهم وفقا لمسألة الراهنية))³.

- خطاب مشبع إيديولوجيا: خطاب في جوهره يغذيه الصراع بين منظومتين أو سلطتين فكريتين متعارضتين (منظومة سلفية دينية، ومنظومة حداثة)، كل خطاب يقرّر حقيقته المسبقة طبقا لتلك المرجعية، لذلك كان خطابا يقوم بوظيفة التمويه والتضليل، فهو خطاب يغطي على النقص في الجانب المعرفي داخل الخطاب الذي يوظفه . ونتيجة لهذا اللون الإيديولوجي ظل خطابا لا يسائل المجتمع ومؤسساته ، خطاب خارج النقد ، وذلك خلافا للخطاب النهضوي الغربي الذي كان عاملا أساسيا في نهضة أوروبا وتطورها ، هذا الخطاب الذي بدأ بنقد المجتمع ومؤسساته لينتقل إلى نقد الفكر والعقل كما مثله " فرانسيس بيكون " (1561 . 1626 م) في الأوهام الأربعة ومع " ديكارت " (1596 . 1560م) في قواعد المنهج ، ليستمر مع "كانط" (1724 . 1804 م) في نقده للعقل النظري والعملي ، وصولا إلى "غاستون باشلار " (1884 . 1962 م) ، لكن هذه المساءلة لم تكن حاضرة في الخطاب السياسي العربي على امتداداته التاريخية مما فوت على نفسه فرصة تحقيقه لوثبة حضارية على غرارها

¹ هشام الراس : الخطاب الإسلامي بين سؤال الحداثة وتحدي الألفية ، إفريقيا الشرق . المغرب ، (د ط) ، 2016م ، ص : 95

² مبدأ القابلية للتنفيذ واحد من اجتهادات المفكر والفيلسوف النمساوي كارل بوبر (1902 . 1994م) المتخصص في فلسفة العلوم والمعروف بدفاعه عن الديمقراطية ودعوته للمجتمع المفتوح ، اهتم بوبر بفكرة التفكير المفتوح الذي سيسند إلى منهج العقلانية النقدية ، التي هي سمة التفكير العلمي (انظر هشام الرايس : الخطاب الإسلامي بين سؤال الحداثة وتحدي الألفية ، ص : 97)

³ هشام الراس : المرجع نفسه، ص : 95

الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

حدث في الغرب الأوروبي على اعتبار أن النقد والمساءلة شرط ضروري لأية نهضة حقيقية ((فمراجعة الفكر ونقده شيء أساسي وضروري لضمان شروط النجاح لأية نهضة كيفما كانت))¹ وقد يكون السبب الرئيس لغياب هذا النقد الإبستمولوجي في الخطاب السياسي العربي مرده إلى عاملين أساسيين ، النظرة القدسية للتراث وهيمنته على العقلية في العالم العربي ، والمقصود هاهنا بالتراث هو ذلك الذي ورثناه من القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين ((هذا التراث الذي لم نقم بعد بعملية إعادة تأسيسه ، وإعادة قراءته ، وإعادة نقده ، حتى نستطيع أن نؤسسه من جديد ، ونؤسس عليه نهضتنا الفكرية))² ، العامل الثاني يتمثل في حضور الآخر ، الآخر الغربي بشكل مكثف وقوي في واقعنا الفكري والسياسي ((ومن جملة العوامل أيضا عامل آخر يجب أن نوليه كامل الاهتمام ... حضور الغير بشكل مكثف في حياتنا الفكرية والسياسية ، الغير ، أي الغرب))³ ، لذلك فالخطاب السياسي العربي انقسم على نفسه في صراع يعبر عن أزمة حقيقية يتخبط فيها مغمضا عينيه ، إما متوجها إلى ماضيه مقدسا له بكل إنجازاته وإخفاقاته ، وإما متوجها إلى الغرب الذي رأى فيه صيدلية لكل جروح منبهرا بإنجازاته الفكرية والعلمية غير مميز بين محاسن ومساوئ هذا الغرب ، فالخطابات السياسية العربية نتيجة للونها الإيديولوجي هذا تميزت بطابع التوصيف والتقرير ، وكذا الاستنتاج الصوري بدلا من الطابع المعرفي (العلمي) لذلك يقول " عبد الإله بلقزيز " : ((لا نبالغ حين نقول : إن الخطاب السياسي العربي المعاصر : الإسلامي والقومي والماركسي ، خطاب سياسي يفتقر إلى أي نظام معرفي نظري))⁴ ، فالخطاب الليبرالي ممثلا في " عبد الله العروي " على سبيل المثال يتأخذ من التاريخانية الماركسية المعيار الذي يقيس به حقيقة صلاحية التراث وفساده ، وهو منهج " المنهج التاريخاني " يقوم حسب رأيه على

¹ محمد عابد الجابري : التراث والحداثة دراسات ... ومناقشات (مصدر سابق) ، ص : 247

² محمد عابد الجابري : المصدر نفسه ، ص : 247

³ محمد عابد الجابري : المصدر نفسه ، ص ص : 247 . 248

⁴ عبد الإله بلقزيز : الفكر السياسي العربي التكوين والعواقب ، (أزمة الفكر السياسي العربي) (مرجع سابق) ، ص : 94

الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

القطيعة المنهجية التي تقتضي قطع الصلة بالتراث بصورة كلية ثم العودة إليه بعد الدخول في الحداثة ، فمن شأن ذلك أن يحقق إغناء للتراث وتعميق الفهم به ، وواضح جليا من خلال هذه المنهج أن " العروي " يفترض مسبقا بأن الحقيقة هي الحداثة ، وهي المقياس الذي نحتكم إليه لمعرفة حقيقة التراث. وهكذا حال بقية الخطابات السياسية الأخرى إذ ترسم الحقيقة مسبقا انطلاقا من إيديولوجياتها تم تحدد فيما بعد المنهج الذي يحقق لها ذلك. وهكذا يكون الخطاب السياسي العربي قد فوّت على نفسه فرصة نقد تلك الميراثات الحضارية، فالتراث العربي الإسلامي تراثات ؛ منه ما يمكن التمسك به والاستفادة منه، ومنه ما يمكن إعادة قراءته عقلانية، والأمر نفسه يقال عن الغرب ؛ فهناك الغرب الأنواري، غرب العقلانية، وهناك غرب الاستعمار، غرب القمع السياسي والاقتصادي والثقافي، إن هذه الثنائية الإيديولوجية التي ميّزت الخطاب السياسي العربي بقدر ما عكست أزمة حقيقية يتخبط فيها بقدر ما فوّتت عليه تحقيق وثبة حضارية.

- خطاب إشكالي ما ورائي، بمعنى أنه يتحدث عن " ما بعد " الواقع العربي الراهن ، ولا يمكن التعرف على وجوده الموضوعي بأية طريقة ، فهو خطاب يتعامل مع الممكنات الذهنية كمعطيات واقعية ويكرس خطاب اللاعقل في مملكة العقل¹، وهي خاصية مترتبة حتميا على سابقتها، فالخطاب العربي المعاصر يظل سجين " براديجم " سلفي أعاق تطوره وتقدمه وحال دون أن يكون خطابا مبدعا، سواء أكان هذا " البراديجم السلفي " براديجما دينيا أو ليبراليا أو ماركسيا، إذ ظل هذا " البراديجم " يشكل إطارا ومرجعا لكل خطاب في ضوءه يفكر، وفي ضوءه يحكم ويقيس، وهو بهذا يخرج من المعقول إلى اللامعقول ، يقول " الجابري " : ((ف " النموذج / السلف " هو الذي يغذي عوائق التقدم والإبداع في الفكر العربي، فهو الذي يصرفه عن مواجهة الواقع ويدفع به إلى التعامل مع الممكنات الذهنية كمعطيات واقعية ، وأخيرا

¹محمد عابد الجابري : إشكاليات الفكر العربي المعاصر (مصدر سابق) ، ص ص : 55 - 56

الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

وليس آخرًا ، هو الذي يجعل الذاكرة ، وبالتالي العاطفة واللاعقل تنوب فيه عن العقل¹، إن مثل هذه الخطابات التي يغيب فيها العقل بفسح فيها المجال للعاطفة لتنوب عنه، والمعروف عند علماء المنطق أن " استدلال " العاطفة تحدّد نتيجته قبل مقدماته.

- خطاب يزواج بين الماضي العربي الإسلامي والحاضر الأوروبي ، منه ما يستدعي التراث ، ومنهما يستدعي الحداثة الغربية في استقاء مفاهيمه الموظفة في معالجة قضاياها، وهو ما يجعل منه خطابا يتعلق بواقع غير واقعه، فإما هو واقع مستنسخ من الماضي المقدس (الخطاب السلفي الديني)، وإما هو خطاب مقلد للحاضر الأوروبي المأمول (الخطاب الليبرالي الحداثي)، وفي كل الحالات هو خطاب منفصل ومفصول عن واقعه المعيش. لذلك فإن هذا الخطاب ((لم يتساءل بعمق فلسفي : أية سلطة ينبغي الخضوع لها : سلطة الحداثة أم سلطة التراث))²، فهو في كلتي الحالتين يبقى خطابا يغرد خارج واقعه كونه يتبنى نموذجًا جاهزًا ، إما نموذجًا عربيًا إسلاميًا موعلا في الماضي المقدس بالصورة التي تجعله يفتقد إلى الموضوعية ، وخير من يمثله أصحاب النزعة السلفية الدينية، وإما خطابًا " حداثيًا " غربيًا موعلا في حاضر ومستقبل مقدس له ، وإن لم يكن هو حاضره ولا هو مستقبله ، يمثله التيار الحداثي، يقول " عبد الإله بلقزيز " : ((لم تقدم المقاتلان الليبرالية والماركسية في المسألة السياسية في الوطن العربي غير عموميات نظرية: إسقاطية وبزائية على مسافة كبيرة مع الواقع))³، فالخطاب السياسي العربي المعاصر بمختلف أغلفته الإيديولوجية (السلفي الديني . القومي . الليبرالي . الماركسي ...) ظل برأي " الجابري " خطابًا مقطوعًا عن الواقع الذي يعيشه ، فهو ((خطاب " غير " مباشر ، خطاب لا يمارس السياسة في الواقع الراهن بل يمارسها في " واقع " آخر ، يقع إما " قبل " كفعل تحقق وإما " بعد "

¹محمد عابد الجابري : المصدر السابق ، ص : 56

²عزیز الحدادي : نهاية الفكر العربي ومولد السياسة المقدسة، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع . بيروت ، ط1 ، 2014م ، ص : 95

³عبد الإله بلقزيز : الفكر السياسي العربي التكويني والعوائق ، (أزمة الفكر السياسي العربي (مرجع سابق) ، ص : 89

الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

كإمكانية يرغب في تحقيقها أو يخاف منها))¹. وهي الفكرة ذاتها التي آمن بها " زكي نجيب محمود " نفسه ، وهو واحد من رواد هذا الخطاب إذ يرى أن الخطاب العربي المعاصر بمختلف أنواعه يفتقر إلى الأصالة والتأصيل وهو ما يظهره الإنتاج الفكري لهؤلاء المفكرين ((أن الجيل الراهن رجال الفكر فيه ذوو قامات قصيرة وقدرات متواضعة ، يصعب على المتعقب أن يجد لمعظمهم " فكرة " واحدة يعرف بها وتعرف به ، لأنهم على الأعم الأغلب عارضوا ثياب لا هم ناسجوها ، ولا هم بائعوها ، ولا هم لابسوها ، فواضح وضوح الشمس في السماء الصافية ، أنه لا رجال الفكر في الجيل الماضي ولا رجال الفكر في هذا الجيل ، قد اضطلعوا بالتصدي لمشكلات حياتنا الحقيقية))²

- خطاب يفتقر للإبداع : كون الخطاب السياسي العربي المعاصر يفتقر إلى الأصالة فهو بالضرورة خطاب فاقد إلى الإبداع لا يتعاط مع المشكلات الراهنة للأمة ، فهو إما يغرف موضوعاته من الماضي السلفي للأمة (التراث) وإما من الغرب ليظل بذلك خطابا مفارقا لواقع أمته ، لذلك يقول " زكي نجيب محمود " : ((ففي رحلتك التي تتعقب فيها " الفكر العربي " في يومنا هذا سيصادفك . بالطبع . كثيرون ممن شغلوا أنفسهم بعرض أفكار للسابقين صادفتهم في دراستهم أو مطالعاتهم الحرة ، وسيصادفك . بالطبع . كثيرون آخرون ممن شغلوا أنفسهم بأفكار قالها أصحابها في هذا البلد أو ذاك من بلاد الغرب ، وفي كلتا الحالتين فليس بين يديك إلا تعليق على فكرة سلفية أو تعليق على فكرة غريبة))³، فالخطاب العربي المعاصر اتجه برأي " زكي نجيب محمود " وجهتين إما وجهة ماضوية بالعودة إلى التراث وإحيائه إما بالتقديس وإما بالدعوة لإعادة قراءته بما يتماشى ومتغيرات العصر وذلك بحسب اختلاف هذه التيارات الفكرية ذاتها ، وإما بالانفتاح على الغرب وعرض منتوجاته تارة بهدف نقدها وتارة أخرى بهدف

¹محمد عابد الجابري : الخطاب العربي المعاصر ، دراسة تحليلية نقدية (مصدر سابق) ، ص : 99

²عزمي زكريا أبو العز : الفكر العربي الحديث والمعاصر (مرجع سابق) ، ص : 246

³زكي نجيب محمود : عربي بين ثقافتين (مقال : من مواطن الضعف) ، دار الشروق ، القاهرة ، ط2 ، 1993 م ، ص : 197

الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

تقديسها والانبهار بها تبعا أيضا لاختلاف هذه التيارات ذاتها . لكن في كل الحالات بقي سواء التياران الأول و التيار الثاني سجينين لرؤية ماضوية تراثية أو سجين لاستعراض منتوجات العقل الغربي ((في هذا السياق تبين لنا حقيقة موضوعية لا جدال فيها ، وهي أن معظم جهدهم المبذول قد انصب ، إما على عرض لمختارات من تراثنا حيناً ، أو عرض لمختارات من إنتاج العقل الغربي قديمة وحديثه ، وقد يكون هذا العرض في كلتا الحالتين مصحوباً بنقد وتعليق))¹ ، ويقدم لنا " زكي نجيب محمود " مثالا عن ذلك في تناول هذا الخطاب لموضوع الحرية السياسية حيث يلاحظ أنه لم يخرج في ذلك عن حدود ما يقال عن الحرية السياسية في بعض أقطار الغرب بعيداً عن أية تحليلات معمقة تبين مدى صلاحية الحرية السياسية كمفهوم غربي بتفصيلاته للجسم الثقافي القائم في حياتنا .

- خطاب تضمين لا خطاب مضمون: وذلك من خلال القطيعة بين الخطاب وموضوعه، ف ((مفاهيم النهضة والثورة والأصالة والمعاصرة والشورى والديمقراطية والعروبة والإسلام والحكومة الإسلامية والوحدة العربية والاشتراكية والبرجوازية والبروليتاريا والصراع الطبقي ... الخ مفاهيم غير محددة في الخطاب العربي، بمعنى أنها لا تحيل إلى شيء واضح ومحدد في الواقع العربي. ولذلك فهي عندما يوظفها هذا الخطاب تكون قابلة لأن تدخل مع بعضها في علاقات غير مضبوطة ، فتنبو عن بعضها أو تتحول إلى "بدائل" خطابية كلامية بدل أن تكون دوال على معطيات واقعية))²، لذلك يذكر " هشام جعيط " (1935 . 2021م) أنه اطلع على كل التحديدات لمفهوم النهضة فلم يجد مفهوما واحدا دقيقا ، فهو مفهوم ملتبس عائم في الغموض ، وهو ما يسجله " الجابري " ذاته عن مفهوم الهوية ، كما أن هناك خلط كبير في الخطاب بين مفهوم المواطنة ومفهوم الوطنية ، ومفهوم القومية ، فالخطاب العربي المعاصر لم يقدر على تفكيك هذه المفاهيم بالصورة التي تجعلها واضحة مفهومة سواء في عقل صاحب الخطاب أو في عقل

¹ زكي نجيب محمود : المرجع السابق ، ص : 294

² محمد عابد الجابري : إشكاليات الفكر العربي المعاصر (مصدر سابق) ، ص : 56

الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

القارئ المتلقي ، هذا في الوقت الذي يذكر فيه الدكتور "محمود إسماعيل" أن الخطاب الكلاسيكي، أعني خطاب المفكرين القدماء لم يكن خطاباً منعزلاً عن واقع مجتمعاتهم، فـ "الفارابي" (872 . 950م) مثلاً عبّر عن واقع مجتمعه السياسي والاجتماعي وإن اختلف مع مفكري عصره في رصد وفهم ذلك الواقع ((ذلك أن جل الفلاسفة والمفكرين المسلمين كانوا مهتمين بمشكلات مجتمعاتهم التي عانت من التشرذم السياسي والضائقات الاقتصادية والخلل الاجتماعي والفساد الخلقى والمصادرة على حرية الرأي))¹، لذلك نلاحظ من خلال هذه المقابلة الفرق بين خصوصية الخطاب العربي الإسلامي المعاصر وما يعرف بالخطاب الكلاسيكي الذي مثله قدماء المفكرين العرب المسلمين.

- من أهم ما يميز الخطاب السياسي العربي المعاصر أنه خطاب يستند إلى الممكن الذهني على حساب الممكن الواقعي مما جعله يفقد صلاحيته ومشروعيته الواقعية بين الجماهير ((يستند إلى الممكن الذهني، في صورته المثلى (المجردة) على حساب الممكن الواقعي ، أو لنقل : إنّه قد ظلّ يعقل الممكن الذهني في صورته المثلى ، بدل من أن يعقل الممكن الواقعي . لذلك فهو لا يزال يعاني . في عمومته . من الانفصام الحادّ بين الغايات والإمكانات ، أو بين الشعارات والممارسات))² ، والواقع أن هذه الخصوصية " الشعارية " وقفنا عليها أثناء تحليل وتفكيك هذه الخطابات السياسية (خطاب الجابري السابق) ، مما جعل هذه الخطابات عاجزة عن تحقيق غاياتها النهضوية وفشلها في تحقيق التوازن بين قضايا الواقع والممكنات الذهنية.

- خطاب انفعالي عاطفي في عمومته تغيب فيه العقلانية ، لذلك فهو خطاب اختل فيه التوازن بين الذاتي والموضوعي ؛ إذ نجد أحياناً يلغي الشروط الموضوعية للواقع المفكر فيه ، ومن ثمة فهو يجعل من الرغبة

¹محمود إسماعيل : التراث وقضايا العصر ، رؤية للنشر والتوزيع . القاهرة . ط 1 ، 2005 م ، ص : 82

²عبد الواسع الحميري : أزمة الخطاب السياسي العربي المعاصر ، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع . بيروت ، ط 1 ،

1435 هـ . 2014 م ، ص : 100

الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية

الذاتية الحقيقة المطلقة الوحيدة (خطاب طه عبد الرحمن كنموذج)، كما نجد في حالات أخرى خطابا معاكسا من حيث يتضاءل فيه العنصر الذاتي إلى درجة احتقار الذات وفقدان الثقة بالنفس أمام معطيات الواقع السلبي المريض (خطاب عبد الله العروي كنموذج) . ((لذلك نجد الخطاب السياسي المعبر عن هذا العقل لا يزال . في جملته . يعبر عن أحوال نفسية وجدانية (غير متوازنة) ، وليس عن حقائق موضوعية ، ولا عن تطلعات خاضعة للرقابة العقلية الصارمة))¹

إن ما يمكن استخلاصه من دراستنا لهذا الفصل الخاص بتجليات الخطاب السياسي العربي في الظاهرة التراثية أن للتراث أهمية في حياة الأمة ماضيا وحاضرا ((فالأمة العربية أمة تراثية)) ، ولا توجد أمة على مرّ الأزمان تدين بحاضرها ومستقبلها إلى تراثها كما تدين الأمة العربية الإسلامية ، وقد استوقفنا في هذا التراث شقه السياسي من خلال متابعة صورة الخطاب السياسي وهو يتخذ من التراث موضوعا له معرجين على مصادره ومراحلها كما تمثلها " الجابري " ، ولما كان من المنطقي ونحن نقف على خصوصية هذا الخطاب السياسي من تقويمه فقد وجدنا أنفسنا أمام حتمية مساءلته للكشف عن مكاسبه والقبض على مآخذه ، ذلك ما استوقفنا عنده الفصل الرابع الموسوم " مساءلة الخطاب السياسي الجابري " ، وهي مساءلة تقف عند حدوده الإبستمولوجية والإيديولوجية .

¹عبد الواسع الحميري: المرجع السابق ، ص : 101

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري "

المبحث الأول : في إستمولوجية الخطاب الجابري

1. مفهومية الإستموجيا وخصوصية خطابها

2. ابستمولوجية خطاب " الجابري " السياسي

المبحث الثاني : في إيدولوجية الخطاب الجابري

1. مفهومية الإيدولوجيا وخصوصية خطابها

2. إيدولوجية خطاب " الجابري " السياسي

تمهيد

يورد العالم الفيزيائي و الإستمولوجي الفرنسي " غاستون باشلار " في موضع حديثه عن كيفية تعاطي الباحث مع الخطابات العلمية سواء تلك الخطابات العلمية السابقة أو المعاصرة له بأنه على فلسفة العلوم ((أن تكون قلقة لأن مكتشفات العلم المعاصر ومكتسباته التي يعاد النظر فيها باستمرار تهمز خصائصها اليقينية وتجبرها بمرور الزمن على محاورة رجال العلم))¹، وتعد هذه المقولة القاعدة الأساسية للعلم المعاصر اليوم أيًا كان مجال هذا العلم وأيًا كان نوع تخصصه، إنها المقولة التي ترى بأن كل مقال في المنهج هو مقال مؤقت ، وأن تاريخ العلم إنما هو تاريخ العقل المنتصر والواثق في انتصاراته ، العقل النابذ للسكون والاستسلام ، النابذ للمنطق الأحادي الدوغمائي ، إنها القاعدة العلمية التي تميز لنا مساءلة الخطاب السياسي العربي المعاصر خاصة في ظل الإيمان العميق بأن هذا الخطاب على امتداداته التاريخية كان خطابا متخما بالإجابات الجاهزة والحلول القطعية لدى مختلف التيارات الفكرية سيّما في تناولها لإشكالية التراث بالخصوص ، وأن كل خطاب يأتي إلّا ويضيف رصيذا كميّا هائلا من غير أن يقف وقفة نقدية موضوعية عند الخطابات المتقابلة معه ، ليظل بذلك التراكم الكمي على حساب ما هو نوعي الميزة الأساسية لهذه الخطابات التراثية ، من هذه القاعدة جاءت قراءتنا النقدية التفكيكية للخطاب السياسي العربي وبالتحديد الخطاب " الجابري " لأجل الوقوف على مكان من قوته وضعفه، وذلك من خلال تحديد داخل هذا الخطاب حدود ما هو إستمولوجي (علمي) وما هو إيديولوجي، وعندها نتساءل: أين يتقاطع ما هو إستمولوجي وما هو إيديولوجي داخل الخطاب السياسي.

¹ باشلار غاستون : الفكر العلمي الجديد ، ترجمة الدكتور عادل العوا ، تقدم جيلالي اليابس ، الأنيس (سلسلة العلوم الإنسانية) تحت إشراف علي الكنز ، (د ط) ، موفم النشر 1990 م ، (تقدم) ، ص : XII

المبحث الأول: في إبستمولوجية الخطاب الجابري

إن الإجابة عن المشكلة السابقة والمتعلقة بتحديد ما هو إبستمولوجي وبين ما هو إيديولوجي داخل الخطاب السياسي " الجابري " تقتضي قراءة نقدية تفكيكية لهذا الخطاب، وهي قراءة تأتي لغاية وضع حدود فاصلة بينما هو إبستمولوجي في هذا الخطاب السياسي وبين ما هو إيديولوجي، لكن قبل الوصول إلى هذه النتيجة كحقيقة يقتضيها منطق النقد والتحليل وما يترتب عنها من نتائج وجب التوقف عند مفاهيم هذه الحدود، لنطرح جملة من الأسئلة: ما المقصود بالخطاب الإبستمولوجي بداية؟ ما خصوصية هذا النوع من الخطاب؟ ما المقصود في المقابل بالخطاب الإيديولوجي؟ ما خصوصيته مقارنة بالخطاب الإبستمولوجي؟

1. في مفهومية الإبستمولوجيا وخصوصية خطابها

الإبستمولوجيا *Épistémologie*: النقدية للعلوم مصطلح يوناني مركب ((صيغ من كلمتين يونانيتين *Epistème*، ومعناها، علم، و *Logos* ومن معانيها: علم، نقد، نظرية، دراسة ... فالإبستمولوجيا إذن من حيث الاشتقاق اللغوي، هي " علم العلوم " أو " الدراسة " ¹، و - يورد " لالاند " *Lalande* (1867 . 1963 م) في معجمه الفلسفي قوله :

Épistémologie : ce mot désigné la philosophie des sciences, mais avec un sens plus précis.

Ce n'est pas proprement l'étude des méthodes scientifiques, qui est l'objet de la méthodologie et fait partie de la logique.

¹ محمد عابد الجابري : مدخل إلى فلسفة العلوم ، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، ط 5، (د س) ، ص : 18

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري "

Ce n'est pas non plus une synthèse ou une anticipation conjecturale des lois scientifiques (à la manière du positivisme et de l'évolutionnisme); C'est essentiellement l'étude critique des principes, des hypothèses et des résultats des diverses sciences, destinée à déterminer leur origine logique (non psychologue),leur valeur et leur portée objective.

On doit donc distinguer l'épistémologie de la théorie de la connaissance¹

ويمكن ترجمة هذا المفهوم بقولنا:الإبستمولوجيا تعني فلسفة العلوم، ثم يضيف، لكن بمعنى أكثر خصوصية، فهي ليست بالضبط دراسة المناهج العلمية، هذه الدراسة التي هي موضوع الميتودولوجيا والتي تشكل جزءا من المنطق، وليست كذلك تركيبا أو استباقا للقوانين العلمية (على غرار ما يفعل المذهب الوضعي، أو المذهب التطوري)، وإنما هي أساسا الدراسة النقدية لمبادئ مختلف العلوم، وفروضها ونتائجها، بقصد تحديد أصلها المنطقي (لا السيكلوجي)، وبيان قيمتها وحصيلتها الموضوعية.

إن الإبستمولوجيا بهذا المعنى منهج نقدي تتخذ من النظرية العلمية موضوعا لها، حيث يتركز نقدها للنظرية على مستويات ثلاثة، نقد المبدأ الذي تتأسس عليه النظرية لمعرفة عما إذا كان هذا المبدأ الذي تقوم عليه النظرية مبدأ علميا أم مبدأ غير علمي، ثم معرفة ما مدى علمية الفروض من خلال الوقوف على طريقة بنائها، وأخيرا نقد النتائج في علاقتها بالواقع، ليصل الباحث في النهاية إلى معرفة أصول هذه النظرية من خلال التمييز فيها بين ما هو علمي وما هو سيكلوجي (نفسى) . لكن ماذا نعني بالخطاب الإبستمولوجي؟ بم يتميز الخطاب الذي يلبس لباسا إبستمولوجيا؟

¹ André Lalande .Vocabulaire technique et critique de la philosophie .Puf Quadrige.

2. خصوصية الخطاب الإستمولوجي

يتميّز الخطاب الإستمولوجي (المعرفي) بجملة من الخصائص تجعل منه كذلك ، أولى هذه الخصائص والميزات :

- خطاب قائم على منهج علمي موضوعي صارم، يبحث في بنية الأفكار ، وخلفياتها ، وكيفية تطورها، فالخطاب الإستمولوجي من منظور " الجابري " خطاب معرفي ((يجمع بين التحليل البنيوي القائم على تفكيك الأجزاء في علاقتها بالكل الذي ينظمها والمقاربة التاريخية المبنية أساسا على قانون التطور المناوئ لمبدأ الاستمرارية والطرح الإيديولوجي الذي يتعامل مع التراث ذاتا وموضوعا))¹، إن الخطاب الإستمولوجي بهذا ، هو ذلك الخطاب الذي يقوم على منهج نقدي خليق بتحديث العقل العربي، منهج ((منوط به تحقيق استقلال الذات العربية التاريخي وقراءة التراث وفهم بناه في ضوء مقتضيات الحاضر وتحدياته))².

- الخطاب الإستمولوجي خطاب عقلاني نقدي، خطاب يرفض البديهيات الأولية والمسلمات القبلية والدوافع الاعتقادية الذاتية ، لذلك يميز " كارل بوبر " (1902 . 1994 م) بين الخطاب الإستمولوجي (العلمي) والخطاب غير العلمي وذلك من خلال تأسيس معيار للتمييز بين ذلك ، إذ يجعل ميزة الخطاب الإستمولوجي في كونه ((المرجعية الأولى في حلّ مشكلات ... من خلال ترويض التجربة النقدية وتدجين منهج الشك في تلقي اليقين بالمسلمات والاعتقادات))³ ، فالخطاب الإستمولوجي يرفض اليقين المطلق مادام وأنّ المعرفة التي يتخذها موضوعا له هي في تطور مستمر ، لذلك أميز ما يميّزه ((إقراره بالمجازفة في تكرارية تنفيذ التجربة

¹ حاتم السالمي : في التنازع بين المعرفي والإيديولوجي في خطاب الفكر العربي المعاصر، محمد عابد الجابري وعزيز العظمة أمودجين مؤسسة مؤمنون

بلا حدود للدراسات والأبحاث ، ص : 8

² حاتم السالمي : المرجع نفسه : ص : 8

³ سعاد حمداش : إستمولوجية الفكر السياسي لـ " كارل بوبر " : قراءة في فلسفة الانفتاح والعقلانية النقدية (مرجع سابق)، ص ص : 142 . 143

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري " "

واستمرارية البحث وليس في الدوغماتيكية ، فيشترط أن يتخلى العلم عن حمله ثبات اليقين ، لأن المعرفة

تساؤل مستمر))¹

- الخطاب الإبستمولوجي، هو الخطاب الذي ينشد الحقيقة من غير التقيّد برؤية أو مذهب واحد بقدر ما يسعى في سبيل ذلك إلى تعداد أدواته وتنويع مذهبه ، لذلك فالباحث الإبستمولوجي قد يلجأ إلى مجموعة من المناهج ويحدث تعاوناً بينها كون الحقيقة الموضوعية تقتضي هذا التكامل ، لذلك فالجابري مثلاً لم يكتف بمنهج واحد في دراسته للعقل السياسي العربي ، فراح يزواج بين المنهج الماركسي والمنهج البنيوي توخياً منه للموضوعية التي ينشدها الخطاب الإبستمولوجي والتي تجعله محيطاً بالظاهرة ملماً بما.

- الخطاب الإبستمولوجي، خطاب يتنصل من الخلفيات الفكرية والمرجعيات العقائدية والإيديولوجية و يتنصل من الأحكام الجاهزة المسبقة، سواء أكانت هذه الأحكام متعمدة أو وقع فيها صاحبها من غير وعي منه، كون الخلفيات والأحكام المسبقة تحدد للباحث الحقيقة التي يجب أن ينتهي إليها مسبقاً بكل دوغمائية مع الحرص كل الحرص على التزام الحياد والموضوعية والصرامة العلمية.

- خطاب ينتصر للروح العلمية ويرسخ أدبيات الحوار وأخلاقياته، وذلك من مبدأ أنه حوار هدفه امتلاك الحقيقة والجرى وراء القبض عليها بلغة " هيدجر ". إذ يجعل من النسبانية أحد أهم مقومات هذه الروح العلمية ، فكل خطاب في المنهج كما ترى النزعة الإبستمولوجية هو خطاب مؤقت ، أي أنه لا يمتلك حقيقة موضوعه امتلاكاً مطلقاً ، من هنا جاءت أهمية النقد والمساءلة والحوار كأسس يقوم عليها الخطاب الإبستمولوجي.

- الخطاب الإبستمولوجي ، خطاب يحلل المفاهيم ويفككها ، إذ ينظر إلى هذه المفاهيم على اعتبار أنها ((وقائع تاريخية وتأخذ بنيتها بالنسبة لتفكير خاص وأحداث معينة في الزمان والمكان . وتندرج في

¹ سعاد حمداش : المرجع السابق ، ص : 143

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري "

كتابات لها منطقتها الخاص))¹، فعملية تحليل المفاهيم وتفكيكها أبرز ما يميز الخطاب الإستيمولوجي من خصوصيات أيا كان مجال اشتغال هذا الخطاب ، إذ بفعل هذه العملية العقلية يمكن الوقوف على الفكر الذي أنتجها وفقا لشروط اجتماعية وسياسية واقتصادية وثقافية ، إن الخطاب الإستيمولوجي وهو يفكك المفاهيم يهدف إلى معرفة مدى قدرة هذه المفاهيم على إعادة إنتاج الواقع الذي تتعاطى معه ، كما تؤدي عملية التفكك هذه مهمة أخرى برأي " محمد وقيدي " ف ((عملية تفكيك المفاهيم ... ومعرفتها ضمن تاريخيتها أي بإقصاء صفة الإطلاق عنها ... وتكون أيضا ... بمساءلة تلك المفاهيم ذاتها عن القدر الذي يمكن أن تفيدنا به في تحليل موضوعها أي المجتمع العربي))². فبفعل هذه المهمة التفكيكية للخطاب يكون الخطاب الإستيمولوجي خطابا قادرا على القبض على حقيقة موضوعه . يكون ((قادرا على إنجاز معرفة تجعله كذلك قادرا على الإمساك بموضوعه في خصوصيته أي في حقيقته))³

- الخطاب الإستيمولوجي، خطاب منهجي ، فالحقيقة وفقا لهذا الخطاب حقيقة تلزم عن ما قبلها من مقدمات، الأمر الذي يكسبها الطابع المنطقي العلمي لا الطابع الدّاتي العاطفي،"الجابري" يجعل هدف الخطاب الاستيمولوجي امتلاك الباحث للموضوع وليس امتلاك الموضوع للباحث، يظهر ذلك جليا من خلال دراسته للتراث العربي الإسلامي، حين يجعل هدف الباحث احتواء التراث، وليس احتواء التراث للباحث، كما يحدث في الخطابات الإيديولوجية التي تجعل العلم في خدمة الإيديولوجية، حيث تتخذ سلاحا لتبرير معتقداتها، عوض تصحيح تلك المعتقدات من خلال تلك الأفكار والحقائق العلمية، وهكذا يظهر جليا أن الخطاب الاستيمولوجي يخالف كل الاختلاف الخطاب الإيديولوجي، فإذا كان

¹ عبد الكبير الخطيبي : النقد المزدوج ، مطابع منشورات عكاظ . الرباط ، (د ط) ، 2000 م ، ص:187

² محمد وقيدي : النقد الإستيمولوجي ، ضرورته ومستوياته ، دراسات عربية ، العدد 10 ، أغسطس 1983م ، ص : 60

³ محمد وقيدي : المرجع نفسه ، ص : 59

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري "

هذا الأخير يهدف إلى ملء الفراغ وتوحيد المتباين، فإن الخطاب الاستمولوجي يهدف إلى معرفة الواقع الفعلي، والمقصود بالواقع الفعلي، الواقع العلمي ((الواقع العلمي إذن ليس هو الواقع المعطى، إنه واقع خفي . والإدراكات المباشرة هي خداعات يفرضها الوهم.¹)، لذلك يرى " غاستون باشلار " أحد رواد النزعة الإستمولوجية ومؤسسيها أن المعطى المباشر هو معطى خاطئ لا يمكن بناء المعرف عليه ، فالحقائق الأولى وفقاً للمبدأ الإستمولوجي " الباشلاري " هي أخطاء أولى ، وهي دعوة إلى قطع الصلة مع هذه المعارف الأولية المباشرة مع ضرورة نقدها وتفكيكها للوقوف على زيفها. لكن كيف تجلت هذه الإستمولوجية في الخطاب السياسي الجابري؟

3. إستمولوجية خطاب " الجابري " السياسي

إن النهضة الحقيقية في حياة الأمم والمجتمعات هي تلك التي تبدأ بثورات معرفية علمية ، ثورات تبدأ من فهم الذات وإعادة اكتشافها ونقدها ؛ وأن فشل الخطاب في حمل لواء هذه الثورة العلمية الإستمولوجية معناه الإبقاء على وضع الأمة الراهن في تحبط مزمن في أتون واقع مأزوم على مختلف أصعدته ، قد يكون " الجابري " وضع نصب أعينه الوصول إلى هذه الغاية من خلال نقده للعقل السياسي العربي ، هذا ما نسعى للوقوف عليه من خلال البحث في إستمولوجيا خطابه .

إن مساءلتنا للخطاب السياسي العربي من خلال مؤلف " العقل السياسي العربي " تقتضي أن نعرض له بمنهج نقدي عقلي كونه المنهج العام للمشروع الفكري النهضوي نفسه ، وأولى ما يمكن الوقوف عليه في مساءلتنا هذه ، هو ذلك العمل المنهجي الذي قدمه " الجابري " في المدخل العام " مقاربات في المنهج والرؤية " ، حيث عمل على تفكيك المفاهيم التي أوردها كأدوات وآليات نظرية مؤسسة للعقل السياسي العربي والتي قرأ بفعلها

¹عبد السلام بنعبد العالي : العلم و الإيديولوجيا عند ألتوسير، أوراق فلسفية، مجلة غير دورية ..علمية محكمة، مصر، العدد 32، 2012 م ،

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري "

هذا العقل العربي المعاصر، العقل الذي يقرأ به الإنسان العربي تاريخه ويفهم حاضره ، فقبل ولوجه للعقل السياسي العربي وحديثه عن محدداته وتحليلاته ، وقف عند تلك الأدوات والآليات بالتحليل والتفكيك ، يشرح فيه هذه الأدوات النظرية كمفهوم اللاشعور السياسي . المخيال الاجتماعي . المجال السياسي ، وذلك حتى يسهل على القارئ فهم ما سيرعرضه داخل فصول هذا الكتاب من نظريات وأفكار وأحداث تاريخية وهو عمل منهجي في غاية الأهمية ، حيث استعرض فيه المفاهيم والأدوات التي هو بصدد توظيفها أثناء عملية الدراسة والتي ستؤطر رؤيته للعقل السياسي العربي على امتداداته التاريخية.

لقد وظف " الجابري " جهازا مفاهيميا صارما في " العقل السياسي العربي " كما وظفه من قبل في " تكوين العقل العربي " و " بنية العقل العربي " (العقل العرفاني . العقل البياني . العقل البرهاني) ، وذلك بحسب ما تقتضيه خصوصية المنهج البنيوي ، كمفهوم اللاشعور السياسي، المخيال الاجتماعي، الكتلة التاريخية، القبيلة ، الغنيمة ، العقيدة وجعلها مفاتيح ومنطلقات لفهم الممارسة السياسية ، كما أنه وظف المخيال الاجتماعي بما يتماشى مع الاتجاهات المنهجية الجديدة في دراسة السلوك السياسي الاجتماعي منتهيا إلى أن الفكر السياسي العربي يجد مرجعيته في المخيال الاجتماعي وليس في النظام المعرفي ، فلا أحد يمكنه أن ينكر تأثير المخيال الاجتماعي في سلوكيات المجتمعات العربية بالخصوص، فهي فكرة غنية بعالم الرموز والدلالات الماورائية الكامنة في الإنسان العربي بما لها من دلالات تاريخية عميقة، فإذا كان العقل العربي يشغل اشتغالا علميا عقليا لما يتعلق الأمر بالمسائل العلمية والفكرية ، كالفلسفة، الطب ، الفيزياء ، فإنه بمجرد الانتقال إلى المجال السياسي فإنه يخرج عن النظام المعرفي لصالح مخيال اجتماعي حيث يكون مختلف تصوراته عن العالم من تلك الرموز التي ترسبت في مخياله من الماضي الأسطوري ، فتحضر التفاسير الخرافية والأسطورية على حساب التفاسير العقلانية (حضور علي بن أبي طالب مثلا في مخيالننا العربي وارتباطه بالبطولات والمعجزات في حروبه ضد الكفار)، كما يوظف مفهوم الكتلة التاريخية ، وإن كان هذا المفهوم استمدته من " انطونيو غرامشي " (1891 . 1937 م) فهو يوظفه في تفسيره

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري "

لثورة العباسية حيث انضمت مجموعة من التيارات الفكرية رغم اختلاف مشاربها الإيديولوجية وتوحدت في ثورتها على الجبرية الأموية، كما يمتد مفعول الكتلة التاريخية إلى الممارسة السياسية المعاصرة ، خاصة لما يدعو " الجابري " مختلف التيارات السياسية التقدمية أن تتكفل وتتوحد مادامت وأنها تتقاطع في الأهداف القومية الكبرى ، والواقع . وإن كانت هذه المفاهيم الكبرى استمدتها " الجابري " من الغرب لتفسير الممارسة السياسية في تاريخنا العربي الإسلامي . أنّ هنالك مفاهيم أصيلة استمدتها من خبرة التاريخ العربي الإسلامي ، كمفهوم القبيلة والغنيمة والعقيدة ، والتي راح انطلاقاً منها يحدّد ثوابت العقل السياسي العربي ، وهي مفاهيم استمدتها من ابن " خلدون " لكن برؤية أكثر حداثة ، فالقبيلة تظل ترتبط قديماً وحديثاً بطبيعة السلطة السياسية القائمة في العالم العربي ، والغنيمة تظل تعكس وتعبّر عن شكل محدّد من أشكال الحصول على الثروة ، وهو شكل من أشكال النظام الريعي الذي يظل قائماً إلى يومنا هذا، والعقيدة تعبّر عن دور الدين وحضوره في تحديد معالم العقل السياسي العربي الذي عمل فيه " الجابري " على التخلص من القوالب الجامدة في منهج البحث العلمي ، انطلاقاً من بناء مفاهيم عملية إجرائية ، وقد استفاد في ذلك مرة من الفكر السياسي الغربي كالعالم " دوبريه " ، " ميشال فوكو " ، " غرامشي " ، " جورج لوكاتش " ، ومستفيداً مرة أخرى من تراثنا العربي الإسلامي من " ابن خلدون " بالخصوص، كما أن إيراد " الجابري " لبعض المفاهيم المعرفية واعتبارها مفاتيح أساسية . أخص بالذكر اللاشعور السياسي ، المخيال الاجتماعي ، المجال السياسي . لولوج العقل السياسي والوقوف على محدّداته يؤكد على أن مشروع " الجابري " مشروعاً متسقاً ومتكاملاً يدمج السياسي بالفكري ، وأن المشكلة السياسية في العقل العربي تقع وراء مشكلة معرفية ، لذلك أمكن القول ((أننا أمام مشروع فكري متسق من حيث المنهج ، مكتمل من حيث الموضوع ، فضلاً على أنه يحمل في النهاية دعوة تنويرية لتغيير وتحديد العقل العربي نظرياً وعملياً))¹.

¹ محمد عابد الجابري : التراث والحداثة ... دراسات ومناقشات ، ص ص : 342 . 343 ، ندوة مركز دراسات الوحدة العربية حول كتاب العقل السياسي العربي (مصدر سابق)

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري "

إن " الجابري " بعمله هذا يقدم خطابا إبستمولوجيا يقوم على بناء المفاهيم والتأليف بينها وفقا لميزان التحليل والنقد العلمي (الإبستمولوجي) ((وقد تجلّى المنهج الإبستمولوجي البنيوي في الخطاب السياسي عند الجابري في اعتباره أن النظام المعرفي هو جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية بنيتها اللاشعورية))¹ ، وقد راح " الجابري " يزواج مزاجية توفيقية بين ذلك الجهاز المفاهيمي الضخم الذي استعار بعضه كما تم الإعلان عنه سابقا من الفكر العلمي الاجتماعي والسياسي الغربي المعاصر على نحو (اللاشعور السياسي . اللاشعور الجمعي - المخيال الاجتماعي . المجال السياسي . الكتلة التاريخية ...) ، كما استعار البعض الآخر من التراث العربي الإسلامي (القبيلة . الغنيمة . العقيدة) ، و " الجابري " وهو يستلف هذه المفاهيم الكبرى من الثقافة الغربية يعمل على تبيئتها ((يمكن اعتبار أن جهودات الجابري سعت إلى تحديث المجتمعات العربية الإسلامية وتجديد الفكر العربي بربطه منهجيا بأنساق وأنظمة الفكر الحديث مع الحرص على تبيئة مفاهيم إجرائية غربية))² ، وقد عمل في ذلك على تحليل وتفكيك تلك المفاهيم ، ثم إعادة بنائها حتى يضمني عليها الطابع التأصيلي ، وهي طريقة تفرد بها عن عديد المفكرين العرب ، حيث لم يتقيد " الجابري " حرفيا بما تحمله تلك المفاهيم الغربية من حمولة معرفية ، كما أنه لم يعرض هذه المفاهيم عرضا قاموسيا ومعجميا ، وإنما وظفها بما يتماشى وما طرحه من قضايا متعلقة بالعقل السياسي العربي ، جاعلا من هذه المفاهيم في علاقة وثيقة وارتباط يتماهى ومنهج دراسته ((وهي فكرة عالية الإيجابية في الكتابة السياسية و في عالم النظريات))³ ، إن " الجابري " بهذا يقدم قراءة إبستمولوجية انتهت إلى بناءات كبرى اعتبرت مفاتيح (نظريات) تتعلق بفهم تلك الظواهر .

¹مفتاح سعودي : الخطاب السياسي في فكر محمد عابد الجابري (مرجع سابق) ، ص : 65

² عبد الحليم بلوهم : التراث في الفكر العربي المعاصر بين المثالية والواقعية عثمان أمين وحسين مروة (أطروحة لنيل دكتوراه العلوم في فلسفة) ، جامعة عبد الحميد مهري . قسنطينة 2 ، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية . قسم الفلسفة . السنة الجامعية 2016 . 2017 م ، ص : 199

³ تركي بن رشود الشثري : العقل السياسي العربي مجدّاته وتجليّاته ، مطالعات ، العدد 64 ، 24 / 05 / 2012 م

Magazine,islamtoday.net / 10 / 06 / 2020 م ، الساعة 22 و 30 د

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري " "

إن " الجابري " وهو يوظف المنهج البنيوي في تحليل العقل السياسي العربي يكون قد صبغ دراسته بالصبغة الإبستمولوجية ، كون المنهج البنيوي يقوم في أساسه على إبعاد الذات الدارسة وفصلها عن الموضوع المدروس ، والاكتفاء بالتعامل مع الموروث الحضاري بصفة عامة والموروث السياسي بصفة خاصة كبنية داخلية معزولة عن المحيط الاجتماعي وذلك توخيا للموضوعية التي تقتضيها الدراسة العلمية ، لذلك عمل وفقا لهذا المنهج على تفكيك العقل السياسي العربي إلى ثلاثة محددات ، هي بمثابة مفاتيح تمكّن من قراءة هذا العقل والاطلاع على كيفية تكوّنه، وتحديد أطر اشتغاله، ويقصد بهذه المفاتيح أو المحدّات: القبيلة، الغنيمة، العقيدة، إذ يرى الجابري أنه ومن أجل فهم العقل السياسي العربي و إدراك أسسه و أسباب وجوده يتوجب علينا التدقيق في ثلاثة مفاهيم أساسية، هي في الحقيقة مفاتيح لا غنى عنها في الولوج إلى باطن العقل السياسي العربي وهي: دور القبيلة ، الغنيمة والعقيدة، تلك هي القواعد التي يبنى عليها العقل العربي¹ ، وقد تأثر في ذلك بعلم الأنثروبولوجيا ، وعلم الاجتماع السياسي ، وبفكر " ابن خلدون " في إبراز فعالية هذه المفاتيح في المسار التاريخي السياسي للأمة العربية ((دور القبيلة يلتقي مع الدور الذي أولاه علماء الأنثروبولوجيا للقرابة في المجتمعات البدائية، كما أن التشديد على دور الغنيمة ليس إلا إبرازا لأهمية العامل الاقتصادي في سياسة المجتمعات البدائية))² ، أما فيما يتعلق بمفتاح العقيدة فإن " الجابري " نظر إليه نظرة غير لاهوتية ، لذلك فهو لم يعمد إلى نقد العقل الديني الإسلامي كما فعل " محمد أركون " كون ذلك من مهام رجال الدين ((إننا نرى أنه يدخل إلى العقيدة من باب السياسة لكي يسلط الضوء على " المظهر السياسي " للدعوة المحمدية))³ ، والواقع أن " الجابري " وإن كان قد اقتطع مصطلحات هذه المحدّات من علم الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع السياسي . كما سبق وأن رأينا . فإنه قد نقب عنها ووقف عليها عند محطات التاريخ العربي الإسلامي، فهي ليست مصطلحات استقاها من العلوم المعاصرة

El Mossadak El Hassan . Mohamed Abed Al Jabri De lacritique de la pensée¹
arabe et laraison politique en islam(opcit)p97

² نايلة أبي نادر : التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت ، ط1 ، 2008 م ، ص : 399

³ نايلة أبي نادر : المرجع نفسه ، ص : 399

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري "

وأسقطها إسقاطا قريبا كما يفعل في الدراسات الإيديولوجية ، وإنما اكتشفها ثم ألبسها ذلك اللباس المصطلحي، مؤكداً بأن هذه المحددات قد شكلت بحق تاريخ العقل السياسي العربي ، بدءاً من فترة الدعوة إلى فترة الردة ، وصولاً إلى مرحلة الفتنة الكبرى ، أي من المرحلة التي بدأ فيها الرسول (ص) دعوته إلى مرحلة مرضه وموته وتولي " أبي بكر الصديق " الخلافة وصولاً أخيراً إلى مرحلة مقتل " عثمان بن عفان " والحرب بين علي ومعاوية، إن هذه المراحل الثلاث التي تظهرت فيها : القبيلة والغنيمة والعقيدة شكلت العقل السياسي العربي وظلت تشكله إلى يومنا هذا. فحضور القبيلة أو العشيرة بالمصطلح المعاصر كان بارزاً في تاريخ الممارسة السياسية منذ بداية الدعوة المحمدية إلى وقتنا هذا، فالإنسان العربي ظل ينزع وما يزال للتعصب إلى القبيلة ، فالانتماء القبلي ميزة سلوكه السياسي وهو في الحقيقة ميزة المجتمعات البدائية التي تقدم روابط الدم على روابط العمل كروابط مدنية ، فالمجتمعات الحديثة المتحضرة ترتبط أفرادها بروابط حضارية عوضاً عن الروابط القبلية ، فالأستاذ ، والطبيب، والمهندس والمحامي يرتبطون فيما بينهم بعلاقات وظيفية داخل سلك مهنتهم أكثر مما يرتبطون بقبيلتهم و عشيرتهم. لقد لعبت القبيلة دوراً إيجابياً مرة وسلبياً مرة أخرى في الماضي ، فهي قد ساعدت من جهة على انتشار الدعوة، كما عملت من جهة أخرى على ذلك لهيب الحروب وإثارة الفتن، وهي لا تزال اليوم حاضرة في الواقع السياسي، وأن قوة الشعور اليوم بالقرابة الدموية الذي يترجمه حضور القبيلة بشكل بارز في الممارسة السياسية هو عائد بالدرجة الأولى إلى غياب ثقافة الدولة في مجتمعنا العربي المعاصر، فغياب دولة المؤسسات يقوي الرابطة العرقية كخاصية للمجتمعات البدائية المتخلفة، إن الاحتماء برابطة القبيلة قد يكون نتيجة خوف الإنسان العربي . خاصة وهو يشعر بغياب ثقافة الدولة . من ضياع حقوقه أو حتى الحصول على حقوق ليست حقوقه مادام وأن القبيلة تمثل في عالمنا العربي سلطة معنوية وفعلية، لكن هذه السلطة جعلت منها مؤثراً سلبياً يحول دون الانتقال بالمجتمع العربي من حالة البداوة إلى حالة التحضر هذا زمن " ابن خلدون " وامتد إلى عصرنا هذا ، فالقبيلة لا تزال حاضرة بقوة في صناعة الأحداث والتأثير فيها في العالم العربي وهو ما تظهر الوقائع اليوم ((القبيلة

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري " "

شأنها ودورها التاريخي هي مكون أساسي في معاداة الدولة إلى جانب التخلف ولهذا مسار الصراع لم يخرج عن هذا الإطار الذي هو الوفاق بين بقاء القبيلة وإمكاناتها والحفاظ على مسرحها الجغرافي وأيضاً مصالحها ، وبين استمرار وجود الدولة الحديثة¹، إن ما تتميز به القبيلة العربية من حيث طبيعة نمط حياتها ، وثقافتها سلوكاً ومعتقداً جعل منها عائقاً تاريخياً حال دون الوصول في العالم العربي إلى دولة حديثة إن غياب الدولة العادلة في تاريخنا السياسي خاصة بعد حكم الخلفاء الراشدين هو ما أدى إلى تأجيج سعير الالتفاف حول القبيلة والاحتماء بها بعد ما أصبح ينظر إليها على أنها هي التي تعطي الشرعية للأفراد وتحمي وجودهم وتصون كرامتهم ، وقد يكون هذا من العوامل التي أدت إلى الانقلاب على الدولة التي أسسها الخلفاء الراشدون زمن بني أمية ، وقد كان للقبيلة دور حاسم في حسم الصراع حول الخلافة بعد مقتل الخليفة الثالث " عثمان بن عفان " .

ويبقى تأثير هذه القبيلة في مسار التاريخ السياسي المعاصر في العالم العربي إلى يومنا هذا في ظل البنية القبلية التي يميّز بها ، أما بالنسبة للغنيمة وإن كانت قد ساعدت على اتساع رقعة الدولة الإسلامية من حيث كانت محفزا على الفتوحات ، فقد حالت من جهة أخرى أن تكون الممارسة الاقتصادية قائمة على علاقات الإنتاج داخل المجتمع ، حيث خلقت نظاماً اقتصادياً ربيعياً أساسه المكوس والخراج قديماً ، وعوائد الأرض حديثاً من بتول ومعادن و " سياحة دينية " كما يحدث مثلاً في السعودية وقد كان لهذه العوامل المادية (الغنيمة) أثرها البالغ الأهمية في توجيه الحياة السياسية للدولة ، وما نظام المحاصصة الذي نشهده اليوم في عديد دولنا العربية إلا خير دليل على ذلك ، وهو يعكس بحق بداية الممارسة السياسية ومدى بعدها عن صورة الدولة الحديثة.

أما بالنسبة للعقيدة . والتي كانت مفتاحاً من مفاتيح العقل السياسي العربي . فقد لعبت هي الأخرى دوراً مماثلاً لسابقتها سيما مع بداية الدعوة وحكم الخلفاء الراشدين واستمرت ، فحتى أن توزيع الغنائم كان يراعى فيه دور العقيدة كالقراية من الرسول (ص) والسبق في الإسلام ، وحتى أن الفرق السياسية كانت مرتكزاتها فلسفة مذهبية

¹عبد الرحيم محسن: ندوة: القبيلة في البناء السياسي وتركيبية الدولة اليمنية، جريدة البيان بالتعاون مع مركز دراسات المستقبل، صنعاء . اليمن
www.albayan.ae/one-world/1999 ، يوم 27 / 05 / 2020 م ، الساعة 23 و 30 د

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري "

دينية ، وقد أخذت العقيدة اليوم وجهها آخر وظلت حاضرة في الممارسة السياسية من خلال الانتماء إلى أفكار بعينها أو حزب ما ، ليس الانتماء أساسه الأفكار العلمية والمشاريع النهضوية بقدر ما هو التعصب لفكرة ما بغض النظر عن صلاحيتها من عدمه ، إذ يصل الأمر بأصحابها حتى الموت من أجلها وهذا ما نعيشه اليوم ، الأمر الذي حال دون الانتقال ماضيا وحاضرا إلى دولة حديثة ديمقراطية عقلانية ، فقد أسست العقيدة للاستبداد السياسي بعدما تغطى السياسي بالديني ، ونحالف الديني مع السياسي في مواجهة ما هو فكري عقلائي، حيث يظل الخطاب الكهنوتي يمارس سلطته من خلال تأجيح الجماهير على حساب الخطاب الفكري العلمي الأكاديمي ، ولا يمكن لأي عاقل موضوعي إلا أن يقرّ كما أقرّ " الجابري " ولو بنسبة معينة بأن العقل السياسي العربي منذ عصر التدوين إلى يومنا هذا تظل تحكمه هذه المحدّات الثلاث ، فماضينا مازال حاضرا فينا، فالقبيلة مازالت إلى اليوم محركا علنيا للسياسة ، والاقتصاد مازال ريعيا قائما على الغنيمة ، والفكر والإيديولوجيا ليس أكثر من عقيدة طائفية ، وتبعاً لمقتضيات المنهج النبوي يجعل " الجابري " هذه المحدّات الثلاثة على اختلافها تعمل متفاعلة فيما بينها لتحديد . في النهاية . بنية كلية للعقل السياسي العربي . فالإنسان العربي اليوم لا يزال تحركه الدوافع الدينية والقبلية والمصلحة المادية ((إن القراءة الدقيقة لشخصية الإنسان العربي المعاصر تكشف إلى أي حد تكونت وفق التفسير المذكور للتراث . فالمتتبع للأحداث التي تجري بين الفينة والأخرى في هذا القطر العربي أو ذاك يكشف بوضوح كيف أن مواقف الناس وعواطفهم وانتماءاتهم تتحدد مسبقا تجاهها على أساس مواقفهم الدينية والقبلية والعشائرية التي تعتبر استمرارا للتقسيم التراثي الرجعي التاريخي العربي الذي صيغت شخصياتهم على أساسه))¹.

والواقع أن هذه المفاهيم أو المحددات كأسس تاريخية و أنثروبولوجية تمثل تاريخ العقل السياسي العربي ، لذلك وجب استبعاد كل قراءة تبسيطية ميكانيكية لها و النظر إليها كمبادئ بوصفها كتلة أو بنية . وبقدر ما هي

¹ حامد خليل : أزمة العقل العربي ، دار كنعان للدراسات و النشر - دمشق ، ط 1 ، 1993 م ، ص : 44

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري "

مترابطة و متشابكة بشكل وثيق فإن كل واحد منها ينتمي إلى حقل مفاهيمي يخصه ويميزه عن غيره¹، وذلك انطلاقاً من الدور الذي أنيط به كل مفهوم أو محدد من هذه المحددات ، القبيلة تمكنا من فهم طبيعة العلاقات الاجتماعية و السياسية ، فهي التي تحدد علاقة القرابة في مجتمع بدائي ، أما الغنيمة فإنها تتحلى بوصفها مفهوماً هيكلية تبنى على أساسه العلاقات و المبادلات الاقتصادية في تلك المجتمعات . في حين أنّ العقيدة لا يتناولها الجابري من جانبها اللاهوتي بقدر عنايته ببعدها السياسي أي بالنظر إلى مساهمتها الخالصة وتأثيرها الكبير في ظهور المجتمع الجديد الذي دافع عنه نبي الإسلام²

لقد انتهج " الجابري " الطريقة العلمية (الإستمولوجية) في تعامله مع موضوعه ، ألا وهو نقد العقل العربي سواء على مستوى العقل النظري أو على مستوى العقل العملي (العقل السياسي) ، فهو لم يمارس النقد للعقل السياسي العربي من أجل النقد لذاته ، وإنما من أجل التحرر مما هو ميت أو مخشب في هذا الميراث السياسي محققاً بذلك تحولا نوعياً في مشروعه الحضاري ((حقق المؤلف بهذا الإنجاز تحولا نوعياً في موضوع إعادة بناء نصوص ومعطيات تاريخ الفكر الإسلامي بطريقة أكسيومية ، حيث نعثر في أطروحة المشروع على بناء نظري يصوغ مقدمات وفرضيات ليمارس بعد ذلك عمليات البرهان))³، لذلك يتحدث " حسن حنفي " وهو بصدد مقارنة مؤلفه " التراث والتجديد " بمؤلف الجابري " نقد العقل العربي " برياعيته ، بما في ذلك العقل السياسي ، حيث يقول : ((نقد العقل العربي مشروع معرفي خالص ، أو بلغة الإخوة الأثيرة في المغرب والألفاظ العربية " إستمولوجي " . وحدة التحليل لديه هي " الإستمية " بلغة فوكو . وهو الطابع العام للمفكر المغربي))⁴.

El Mossadak El Hassan . Mohamed Abed Al Jabri De la critique de la pensée arabe et la raison¹
politique en islam (Opcit)P97

El Mossadak El Hassan . Mohamed Abed Al Jabri De la critique de la pensée arabe et la raison²
politique en islam (Ibid)P98

³كمال عبد اللطيف: مقدمات لقراءة أطروحة نقد العقل العربي، (التراث والنهضة: قراءات في أعمال محمد عابد الجابري) (مرجع سابق) ، ص: 27

⁴ حسن حنفي: نقد العقل العربي في مرآة " التراث والتجديد، (التراث والنهضة قراءات في أعمال محمد عابد الجابري) (المرجع نفسه)، ص: 222

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري " "

إن نقد " الجابري " للعقل العربي سواء في جانبه النظري (تكوين العقل العربي . بنية العقل العربي) ، أو في جانبه العملي (العقل السياسي العربي . العقل الأخلاقي العربي)بدلا من نقده التراث العربي الإسلامي مباشرة يعد نقدا علميا في أساسه ((والاتجاه إلى العقل مباشره لنقده ، هو كما يرى الجابري ، مدخل إبستمولوجي لا غنى عنه))¹ ، لذلك فإن نقد " الجابري " للعقل العربي (العقل السياسي العربي) يقاربه كثيرا بما قام به أبو الفلحة الحديثة " ديكارت " في تعامله مع التراث الأوروبي . تراث القرون الوسطى . فهو لم يتوجه لنقد التراث مباشره حتى لا يصطدم بالكنيسة بقدر ما توجه لإصلاح العقل من خلاله هدايته بوضع قواعد لتوجيه العقل أثناء عملية التفكير " قواعد لقيادة العقل " ، " مقال في المنهج " (1637 م) ، لذلك ظهر " الجابري " متأثرا بديكارت ، فنقده للعقل العربي يحيل إلى ((عقلانية فلسفة النهضة الأوروبية ، العقلانية الديكارتية في تجاوزها للإرث الأرسطي وإرث العصور الوسطى اللاهوتي))² ، لقد أدرك " الجابري " كما أدرك " ديكارت " من قبل أن لحظة الانتقال السوسولوجي تبدأ من التأسيس لمنهج جديد ينظم التفكير ويضبطه بدلا من الدخول في مواجهة مباشرة والارتطام بنتائج المنهج ، فقد أدركا كل من " ديكارت " و " الجابري " على حد سواء " بأن إصلاح المنهج الذي أنتج التراث أولى من إصلاح التراث ، فأنت مثلا إذا كنت أمام آلة تنتج ثيابا به خرق فمن السذاجة أن توظف عمالا لرتق الخرق بدلا من أن تصلح الآلة ، لقد لاحظ " ديكارت " كيف أحرق " جوردانو برونو " (1548 . 1600 م) حيا كونه ارتطم بنتائج الآلة عوض أن يعمل على إصلاح الآلة (المنهج) التي أنتجت ذلك النتائج ، وأدرك " الجابري " أن التقليد لا يمكن أن تنتصر عليه ، بل الانتصار عليه يأتي من خلال البحث في أساسه ، أي في المنهج الذي أنتجه، فانتهي إلى البحث في العقل بدلا من البحث في منتوجه ، من منطق أولوية العلة على المعلول.

¹ أحمد براقوي : من نقد الخطاب المعرفي إلى فكرة الاستقلال التام ، (التراث والنهضة: قراءات في أعمال محمد عابد الجابري) (المرجع السابق) ،

ص : 164

² كمال عبد اللطيف: مقدمات لقراءة أطروحة نقد العقل العربي، (التراث والنهضة: قراءات في أعمال محمد عابد الجابري) (المرجع نفسه) ، ص: 39

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري "

إن مزاجه " الجابري " في دراسته للتراث العربي الإسلامي بما يمثله من تراث سياسي بين المنهج البنيوي والمنهج التاريخي (البنيوية التكوينية)، مزاجه تقتضيها روح طبيعة الدراسة العلمية (الإبستمولوجية)، وذلك من حيث أن المنهج البنيوي يمكن من الوصول إلى مفاتيح الظواهر وقوانينها العامة (القبيلة . الغنيمة . العقيدة) ، فالبنيوية كمنهج تعنى ((باهتماماتها بالكل أكثر من اهتمامها بالأجزاء ، وبمنظرتها إلى الأجزاء في إطار الكل الذي ينتمي إليه ، ضرورة لاكتساب رؤية أشمل وأعمق))¹، كما يمكن المنهج التاريخي من متابعة صيرورة الأحداث وعلاقتها بالواقع لمعرفة الثابت والمتغير ، معرفة العوامل الموجهة للأحداث من غيرها ، إن التاريخية تسعى إلى ((تتبع الصيرورة وتعمل جاهدة على ربطها بالواقع لاكتشاف العوامل الفاعلة فيها الموجهة لها))²، وأن استخدام " الجابري " للمنهج البنيوي ، والمنهج التاريخي اقتضاه طبيعة الموضوع الذي يدرسه ، فحتى وإن كان هناك علاقة جدلية بين طبيعة الموضوع وخصوصية المنهج ، فإن " الجابري " وبحكم طابع دراسته الموضوعية العلمية لم يعمد في دراساته للتراث اصطناع منهج جاهز معين يحقق له حقيقة معدة من قبل ، الأمر يزيد من إضفاء الطابع الإبستمولوجي والموضوعية العلمية على دراساته ((ثمة تأثير متبادل بين المنهج والموضوع ، أو بعبارة أخرى : إن هناك جدلية قائمة بينهما . فكل واحد منها يؤثر في الآخر . وبالنسبة إلى الدكتور الجابري ، لا يتعلق الأمر " باصطناع منهج جاهز معين ، ولا تبني رؤية مسبقة جاهزة جامدة"))³. فالمنهج البنيوي يمكن من السيطرة على التاريخ والتحكم في فهمه بفعل الوقوف على ما يربط الأحداث ويفسرها حتى لا تتحول إلى شظايا متناثرة ، والمنهج التاريخي بفعله يتم استقصاء الأحداث ، والتنقيب والحفر حتى يتم الكشف عن البنية من أعماق التاريخ ، وهو ما يعني من جهة أخرى مدى تكامل المنهجين تكاملا علميا .

¹ محمد عابد الجابري : التراث والحداثة : دراسات ... ومناقشات (مصدر سابق) ، ص : 43

² محمد عابد الجابري : المصدر نفسه ، ص : 43

³ أحمد ماضي : غيض من فيض محمد عابد الجابري ، (التراث والنهضة : قراءة في أعمال محمد عابد الجابري) (مرجع سابق) ، ص : 80

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري "

إن " الجابري " وهو يزاوج بين المعالجة البنيوية والتحليل التاريخي في دراسته للتراث العربي الإسلامي ، يوظف بعض مفاهيم فلسفة الأنوار من قبيل النقد والتقدم والعقلانية ، إضافة إلى بعض المفاهيم العلمية على غرار " اللاشعور " الكتلة التاريخية " ، المخيال الاجتماعي " ، " القطيعة " ، وبعض مقولات الماركسية . وبعض مناحي الإبستمولوجيا على نحو المنحى الأكسيومي الرياضي ، وهي كلها في الحقيقة مقومات للدراسة العلمية الإبستمولوجية التي تنأى بنفسها عن كل ما هو إيديولوجي ((ولأن الجابري في قراءته التشخيصية للتعرف على " كيف " الخطاب ، أي الكيفية التي بها يقول ، فإنه اهتم من الخطاب بينته المنطقية وأسس الإبستمولوجية ... وكان هدفه الأول ، ونقده الأول في مشروعه الأساسي هو النقد الإبستمولوجي))¹، إن هذا الطابع الإبستمولوجي الذي يتمظهر بشكل خاص في المنحى الأكسيومي الرياضي ، يمكن الوقوف عليه في مختلف خطابات " الجابري " وبالتحديد في كتابه " نقد العقل العربي " الذي يعد " العقل السياسي العربي " أحد أهم مكُوناته كما ينتهي إلى ذلك " كمال عبد اللطيف "

إن تأثر " الجابري " بغيره من المفكرين سواء أكانوا من الغرب أم من العرب ليس معناه أنه بقي حبيس أفكارهم وتصوراتهم بل تجاوزها تأسيسا وتأصيلا وهو ما يزيد دراسته طابعا علميا أكثر ، فقد تأثر " الجابري " بالفيلسوف الألماني " كانط " وهو يقسم العقل العربي إلى عقل نظري (تكوين العقل العربي . بنية العقل العربي) ، وعقل عملي (العقل السياسي العربي . العقل الأخلاقي العربي) ، تأثر بالتقسيم الكانطي للعقل (العقل النظري والعقل العملي) ، وهو التقسيم الذي انتهى إليه " كانط " من نظرتة للمعرفة من خلال تلك الأسئلة التي طرحها : ما المعرفة ؟ ماذا يمكن للعقل أن يعرف ؟ لكن " الجابري " تجاوز الطرح الكانطي لمشكلة المعرفة ، إذ لم يكن هدفه كما كان هدف " كانط " الوصول إلى مفهوم المعرفة وحدودها ، وإنما كان يهدف للبحث في الآليات المنتجة للمعرفة ، ثم البحث في وظيفة المعرفة وكيف تمارس سلطتها على القارئ ، وهو ما تجلّى بوضوح في بحثه في

¹ جمال مفرج : نقد الجابري للخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر ، (التراث والنهضة : قراءة في أعمال محمد عابد الجابري)

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري " "

موضوع التراث ، إذ لم يتوجه كما فعل سابقوه ومعاصرون حتى إلى البحث عن حقيقة التراث وإنما توجه مباشرة للبحث في العقل العربي (العقل السياسي) كآلية منتجة لهذا التراث ، لذلك قسّم العقل العربي إلى بنيات ثلاث، عقل بياني ، وعقل عرفاني ، وعقل برهاني مع تحديد الآليات التي يشتغل بها كل عقل من هذه العقول الثلاثة، ثم كيف يتحول هذا التراث إلى حقيقة تمارس تأثيرها فينا لذلك طرح مشكلة كيفية التحرر من سلطة التراث، كما يظهر تأثير العالم الأركولوجي الفرنسي "ميشال فوكو" في تقسيمه العقل العربي إلى هذه البنيات الثلاث فيما أسماه " فوكو " " بالإبستيمات " إلا أن " الجابري " مرة أخرى يتجاوز الطرح " الفوكويابي " من حيث يرى هذا الأخير أن الإبستيمات تسير في شكل عمودي حيث أن كل "ابستيمة" تشكل قطعة مع سابقتها في حين يرى " الجابري " أن هذه البنيات يمكنها أن تتعايش فيما بينها وإن كانت بنيات متصارعة ، ففي الوقت الذي ازدهر فيه النظام البرهاني في المغرب كان النظام العرفاني في أشد قوته في المشرق ، كما أن تحالف النظام البياني والعرفاني لم يقض على النظام البرهاني وإن ضعفت سلطته فيما بعد إلا أنه ظل قائما. كما يعترف " الجابري " باستلاف مصطلح " هيجل " (1770-1831م) في مراحل " فينومينولوجيا الروح " من حيث يرى هذا الأخير أن الفكرة تكتمل عبر محطات تاريخية ثلاث ، من الفكرة إلى نقيضها إلى المركب بينهما ، وهي مراحل أخذ بها " الجابري " في موضع حديثه عن تطور العقل السياسي العربي في مرحلته الأولى كما سبق وأن رأينا ، من مرحلة الوعي الذاتي (الأنا الإسلامي) إلى مرحلة الوعي الموضوعي (قيام المجتمع السياسي الإسلامي) وأخيرا مرحلة الوعي المطلق (تأسيس السياسة على الدين والفلسفة) ، وفي هذا يظهر جليا كيف أن " الجابري " يحاول دائما بناء رؤية خاصة حتى وإن استلف بعض المفاهيم فإنه يحاول تجاوزها تأصيلا.

لقد استلف " الجابري " في نقده للعقل العربي ، سواء ما تعلق منه بالعقل النظري أو العقل العملي ترسانة من المفاهيم سيّما من علماء الغرب ومن مختلف التخصصات لما رأى بأن لها أهمية بالغة في تفكيك موضوعاته ودراستها ، وإن كان " الجابري " يصرح منذ البداية بأن هذه المفاهيم سيطوعها بهدف تبيئتها بما يتماشى

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري "

وخصوصيات المجتمع العربي ثقافيا وجغرافيا ، فقد أعطى لنفسه كامل الحرية في استعمال هذه المفاهيم على النحو الذي يراه مناسباً ويتمشى مع تحليله الإستيمولوجي لمختلف القضايا التي يطرحها ((سيلاحظ القارئ أننا 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 . ولا نشك في أن القارئ المتمرس بهذه الفلسفات والمنهجيات سيلاحظ ... أننا لا نتقيد في توظيفنا لتلك المفاهيم بنفس الحدود والقيود التي توطرها في أطارها المرجعي الأصلي ، بل كثيراً ما نتعامل معها بجرية واسعة . إننا واعون بهذا تمام الوعي ، ونمارس هذه الحرية بكل مسؤولية))¹ ، ولعل ما يبرر ذلك برأي " الجابري " أن هذه المفاهيم ليست قوالب نهائية بقدر ما هي أدوات للعمل يجب استعمالها في كل موضوع بالكيفية التي تجعلها فعالة ومنتجة ، ثم أن أصالة البحث تقتضي تبعية هذه المفاهيم ((نريد أن نحتفظ للمحاولات التي نستلهمها ونستفيد منها بأصالتها وحرمتها ، وفي نفس الوقت نحصر أشد الحرص على الاحتفاظ لموضوعنا بشخصيته ، بفقره وخصوبته ، وتعقيداته وبساطته . وإذن ، فإذا كان لا بد من إعطاء معنى للمفاهيم التي نوظفها هنا فيجب استخلاصه من السياق ، أي من الفضاء الفكري الذي نستعملها فيه . أما المعنى الذي يعطيه لها إطارها المرجعي الأصلي فيجب أن يؤخذ كدليل فقط وليس كمدلول))² ، لذلك نلاحظ كيف أن " الجابري " يستلج مصطلح النظام المعرفي من " ميشال فوكو " الذي وظفه في تحليل الثقافة الغربية في العصر الكلاسيكي لهذه الثقافة في القرنين السادس عشر والسابع عشر والإبستيمي الناظم لها ، والقطيعة الإستيمولوجية التي حصلت في القرن التاسع عشر وأنتجت نظاماً معرفياً جديداً تمثل في الحداثة ، لكن " الجابري " يستعمل كلمة " النظام المعرفي " ³ بدلالة غير مطابقة لما هو عليه عند " فوكو " ((لا يطابق هذا التعريف ما عناه به ميشال فوكو تمام

¹ محمد عابد الجابري : الخطاب العربي المعاصر (مصدر سابق) ، ص : 14

² محمد عابد الجابري : المصدر نفسه ، ص : 14

³ سبق التعريف بالنظام المعرفي في الفصل الثالث أثناء الحديث عن الأنظمة المعرفية (النظام المعرفي البياني - العرفاني - البرهاني)

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري " "

المطابقة وخاصة أثناء توظيف الجابري له في تحليل الثقافة والعقل العربيين¹، إن عدم التماهي هذا بين المفهومين عمل تقتضيه الدراسة الإستيمولوجية إذ تعطي للباحث استقلالية معرفية تسمح له بحرية التوظيف المفهومي و الإستفادة منه بحسب ما يتطلبه الموضوع ، وهو الأمر نفسه في تعامله مع مفهوم اللاشعور المعرفي الذي استلفه من " جان بياجى " ليخرجه من حيز التحليل النفسي الفردي إلى حيز التحليل النفسي الجماعي والتحليل الإستيمولوجي ، من حيث يجعل منه مفاهيم وتصورات تحدّد نظرة الإنسان العربي . باعتباره ينتمي إلى ثقافة عربية . إلى الكون والإنسان والمجتمع والتاريخ ... إن هذه المفاهيم والتصورات تشتغل في الوعي وتؤسّس النظر إلى الأشياء من دون أن تكون في نطاق الموعى به ، كما استلف مفهوم اللاشعور السياسي من الفرنسي " ريجيس دوبريه "² الذي يقصد به تلك التمثلات الرمزية وذلك المخيال الذي يتحكم بعمق وبصورة لا واعية في الأنظمة السياسية خاصة النظام الاشتراكي ((ولا يشكل الوعي جوهر حياة الأفراد النفسانية بأكثر مما تشكل المؤسسات و التمثلات السياسية جوهر الحياة السياسية للجماعات . وليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم السياسي ، وإنما وجودهم الاجتماعي الذي يحدد هذا الوعي هو الخاضع بالذات لنظام منطقي من العلاقات المادية الإكراهية . ويدوم وجود هذا الأخير عبر مختلف الأشكال المؤسسية أو القانونية أو الفلسفية المتعلقة بكل نمط من أنماط البنية الاقتصادية التحتية ، لأنه من طبيعة غير طبيعتها . ولا ينتج الناس هذه العلاقات باتحادهم "طوعا" بعضهم وبعض ، بل تنتجهم هذه العلاقات التي تتناسل داخلها اتحاداتهم . وتملك الجماعات البشرية المنظمة ، كالأفراد تماما وإن بطريقة أخرى ، لا وعيا من نوع خاص أبرز أعراضه الديانات وبدائلها الإيديولوجية ، ولسوف ندعوه " اللاوعي السياسي ")³، وقد توصل " دوبري " إلى ذلك بعد مقارنة بين المتن الماركسي والمتن

¹ عبد الإله بلقزيز : العرب والحداثة (3) نقد التراث ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط1 ، نوفمبر 2014 م ، ص : 343

² مفكر اشتراكي ماركسي فرنسي (ت . م 1940 م) عرف بنظريته في الميديولوجيا ، وهي نظرية نقدية في انتقال المعنى الثقافي في المجتمع البشري على المدى البعيد ، عرف بنضاله الثوري ، حيث شارك إلى جانب تشي غيفارا في ثورة عام 1967م وألقي عليه القبض وأدخل السجن ، من مؤلفاته : نقد العقل السياسي . حياة الصورة وموتها .

³ ريجيس دوبريه : نقد العقل السياسي ، ترجمة عفيف دمشقية ، منشورات دار الآداب ، بيروت ، ط1 ، 1986م ، ص : 44

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري " "

الديني المسيحي ، حيث لاحظ أن الماركسية التي أرادت أن تقضي على الدين تحوّلت هي الأخرى إلى دين ولا وجود لقطيعة بينهما كما تعتقد الماركسية ، هذه الأخيرة التي تحوّلت إلى دين من حيث لا شعر ، فواقع تطبيقات الماركسية كما يلاحظ " دوبريه " حوّلتها إلى دين وعبادة الشخصية سيّما في الحقبة " الستالينية " ، لذلك فقضية الدين والعبادة قضية متأصلة في الإنسان من غير الشعور بها و هو ما أكدته التجربة الماركسية السوفياتية ، من هاهنا جاء مصطلح اللاشعور السياسي ، لكن " الجابري " وهو يوظف مصطلح اللاشعور السياسي يحاول تبيئته ، كون " دوبريه " يرى أن التمذهب الديني والقبلي والاجتماعي موجود داخل المعطى السياسي ، فإن الأمر برأي " الجابري " خلافاً لذلك يرى أن في المجتمع العربي التمذهب الديني ، والقبلي والعشائري والاجتماعي يمتلك في أساسه بعدا سياسيا ، فمحددات العقل السياسي وتجلياته (القبيلة . الغنيمة . العقيدة) يتواجد داخلها البعد السياسي ، وما هذا الفرق بين " دوبري " و " الجابري " إلا تأكيد على أن هذا الأخير لا ينحت المفاهيم بقدر ما يعمل على تبيئتها ، كون المفهوم يصبح يتحرك في بيئة غير بيئته الأصلية ، فالجابري ووظف مفهوم اللاشعور السياسي في إشكالية تختلف عن إشكالية " دوبري " فهو يحلل به واقعا عكسيا للواقع الأوروبي ((والواقع العكسي هذا هو: " السياسي " الثاوي في البنى التقليدية ، وليس العلاقات التقليدية الثاوية في " السياسي " ، يقول " الجابري " : ((عندما نستعير مفهوم " اللاشعور السياسي " من دوبري لا نأخذه بكل حملته ولا بنفس مضمونه بل نتصرف فيه بالقدر الذي يفرضه موضوعنا الذي يختلف اختلافا غير قليل عن موضوعه))¹ ، وعن هذا الاختلاف الذي يميز موضوع " دوبري " عن موضوع " الجابري " ومن ثمة اختلاف توظيف مفهوم اللاشعور السياسي عند " الجابري " عن توظيفه عند " دوبري " ، يقول " الجابري " : ((ذلك لأن دوبري كان يكتب وهو يفكر في المجتمع الأوروبي المصنع الذي أصبحت فيه العلاقات الاجتماعية التي من نوع العلاقات العشائرية والطائفية تحتل مكانا يقع فعلا خلف الموقع الذي تحتله العلاقات الاقتصادية المتطورة ،

¹ محمد عابد الجابري : نقد العقل العربي (3) العقل السياسي العربي (مصدر سابق) ، ص : 13

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري "

علاقات الإنتاج . أما في مجتمعنا العربي ، قديما وحديثا ، فالأمر يكاد يكون العكس من ذلك تماما ... وهكذا فإذا كانت وظيفة مفهوم " اللاشعور السياسي " عند دوبري هي إبراز ما هو عشائري وديني في السلوك السياسي في المجتمعات الأوروبية المعاصرة : فإن وظيفته بالنسبة إلينا ستكون بالعكس من ذلك إبراز ما هو سياسي في السلوك الديني والعشائري داخل المجتمع العربي القديم منه والمعاصر))¹ ، إنها المبررات العلمية التي يستند إليها " الجابري " في تبيئة مختلف المفاهيم التي استقاها من الدراسات الغربية على غرار مفهوم المخيال الاجتماعي الذي استعاره من علم الاجتماع المعاصر ، ومفهوم " المجال السياسي " الذي استعاره من عالم الاجتماع الفرنسي " برتران باداي " وغيرها من المفاهيم التي اقتضت الدراسة الإبستمولوجية استدعائها وتوظيفها توظيفا خاصا بما تقتضيه خصوصية الموضوع وأصالته.

إن ما يضيفي الطابع العلمي (الإبستمولوجي) على الطرح " الجابري " هو كيفية تعامله مع موضوعات دراسته، من ذلك عدم توجهه للتعامل مع التراث مباشرة على غرار ما فعله معاصروه من أمثال " زكي نجيب محمود " ، " العروي " ، " أركون " ، " حسن حنفي " ، " نصر حامد أبو زيد " (1943 . 2010م) ، " حسين مروة " ، محمد عمارة " (1931 . 2020م) ... هؤلاء على اختلاف توجهاتهم توجهوا إلى التراث مباشرة من حيث رأوا فيه المشكلة الجوهرية وتساءلوا: هل التراث يشكل أزمة أمام التطور والتقدم أم أنه يمثل حلا ؟، هل التراث يعد تكييلا للحاضر وتحكم في مساره أم أنه من الضروري التواصل معه والانفتاح عليه؟ . إن مثل هذه المشكلات من منظور الجابري هي أعراض ونتائج لمسببات حقيقية كونها نتاج للعقل ، لذلك انصب اهتمام الجابري على نقد العقل الذي ينتج التراث بدلا من نقد التراث ذاته ، ويكون بذلك أكثر تسلحا بالنقد الإبستمولوجي ، وأكثر تحررا من الهاجس الإيديولوجي الذي غرقت فيه مختلف الدراسات الفكرية سواء تلك التي تقدمته أو تلك التي عاصرته ((فإن ما يميز مشروع الأستاذ الجابري هو أنه اتجه إلى الطريقة التي يتم بها إنتاج الأفكار وليس إلى

¹ محمد عابد الجابري : المصدر السابق ، ص : 13

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري "

الأفكار في حدّ ذاتها . وهذا يجب النظر إليه على أنه فرضية علمية جادة تحتاج إلى اختبار متواصل فهو بداية لمرحلة جديدة في ثقافتنا العربية الإسلامية لا حدود لها . مرحلة يجب التمييز فيها كما يقول "كارل بوبر" بين سيكولوجية المعرفة ومنطق المعرفة¹، وهذا ما يعكسه مشروعه الحضاري ككل من خلال "رباعيته العقلية" (تكوين العقل . بنية العقل . العقل السياسي . العقل الأخلاقي).

إن نقد " الجابري" للعقل السياسي بدلا من نقده للتراث السياسي هو برأي "عبد الإله بلقزيز" في جوهره مقارنة إبستمولوجية تشتغل على فحص العقل السياسي من الداخل والكشف عن الآليات المعرفية التي تؤسس ذلك العقل وتنتج معطياته ((ولسنا نبالغ حين نقول أن العمل الذي أنجزه الأستاذ الجابري في تحليل نظم المعرفة التي تؤسس الثقافة العربية الوسيطية شبيه بالعمل الذي قام به ميشيل فوكو في مجال تحليل نظم المعرفة التي تؤسس الثقافة الغربية في عصر النهضة ، سواء على صعيد نوعية اشتغاله المنهجي وطرائق أعماله أدوات المقاربة الإبستمولوجية ومفاهيمها أو على صعيد النتائج النظرية التي وصل إليها)². إن توجه " الجابري " إلى نقد العقل السياسي مباشرة بدلا من نقده للتراث السياسي يعد عملا منهجيا يتوفر على كل مقومات الفعل الإبستمولوجي، كونه فعل ((ينصرف إلى فحص الأداة التي بها يحصل إنتاج المعرفة في الثقافة الغربية : إن الانتقال من نقد التراث (العربي) إلى نقد العقل (العربي) ليس فعلا من أفعال التفرّيع أو التخصيص ، أو حتى التصويب المنهجي في النظر إلى الموضوع ، وإنما هي إعادة بناء الموضوع (= التراث) ولمفهومه ، إعادة بناء النقد: معنى ومفهوما وأدوات))³ ، فالتحليل الإبستمولوجي لا ينصب على الموضوع بقدر ما يتوجه إلى الأداة المنتجة للأفكار حول هذا الموضوع ((التحليل الإبستمولوجي ... هو تحليل لا يهتم فيه بالأفكار بل بالأداة المنتجة

¹عبد العزيز بن يوسف : محمد عابد الجابري ، (موسوعة الأبحاث الفلسفية للرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة . الفلسفة العربية المعاصرة : تحولات

الخطاب من الجمود التاريخي إلى مآزق الثقافة والإيديولوجيا) ، منشورات الاختلاف ، ط 1 ، 2014 م ، ص : 347

²عبد الإله بلقزيز : محمد عابد الجابري : صاحب المشروع ، صاحب المقالة (مرجع سابق) ، ص ص : 68 . 69

³عبد الإله بلقزيز : نقد التراث (مرجع سابق) ، ص : 333

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري "

لهذه الأفكار¹، كما أنه عمل يقاربه كثيرا بمدرسة فرانكفورت النقدية ، هذه المدرسة التي أعطت أهمية لمفهوم العقل ، من حيث سعت إلى تحليله وتفكيكه باعتباره مفتاح مشروع التنوير ((إن موضوع العقل في مدرسة فرانكفورت يعدّ موضوعا أساسيا))²، وقد تمثل ذلك في كتاب " جدل التنوير " (1944م) الذي اشترك في تأليفه كل من "ماكس هوركهايمر (1895 . 1973م) و"تيودور أدورنو" (1903- 1969م) ، أو "جدل العقل" "la dialectique de la raison" 1974م حسب الترجمة الفرنسية له ، والذي جاء خصيصا لمساءلة مشروع التنوير ((إن الغاية الأساسية من تأليف كتاب جدل التنوير هي إعادة مساءلة مشروع التنوير ، ووصفه أمام محكمة النقد ، بغرض تحليله وتفتيته وتقويمه من حيث منطلقاته وأدواته ومقولاته ونتائجه))³، إن نقد مشروع التنوير هو نقد للعقل ذاته الذي أنتج هذا المشروع ، حيث انتهت هذه المساءلة ((أن العقل التنويري قد أنجز نقيضه ، وعمل على تقويض مثله، وهذا هو المعنى المراد من جدل العقل، الذي يعني الجدل الذاتي للعقل، أي أن العقل يقوم بهدم أسسه التي بناها))⁴.

¹عبد الإله بلقزيز : المرجع السابق، ص : 328

² بغورة الزواوي : مابعد الحداثة والتنوير ، موقف الأنطولوجيا التاريخية . دراسة نقدية ، دار الطليعة ، بيروت ، ط1 ، 2009 م ، ص : 217

³ بشير رباح : مطارحات في العقل والتنوير، دار الفارابي . بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2012 م ، ص : 85

⁴ بشير رباح : المرجع نفسه، ص ص : 85 . 86

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري "

تظهر تطبيقات المنهج " البنيوي " ¹ في مشروع " الجابري " لنقد العقل العربي ، سواء أثناء تناوله لموضوع تكوين العقل العربي وبنيته، أو تناوله للعقل السياسي ، حيث ينتهي إلى مفاهيم أساسية حاكمة للعقل العربي : القبيلة ، الغنيمة ، العقيدة) بالنسبة للعقل السياسي ، و العقل البياني و العرفاني و البرهاني بالنسبة لبنية العقل العربي، فأثناء تناوله لبنية العقل البياني يجمع بين علوم اللغة وعلوم القرآن ، والعقيدة ، وأصول الفقه داخل بنية واحدة، إذ يسعى في تحليله إلى درء المختلف بين كافة الأعلام ، وذلك بحثاً عن السبب الداخلي للبنية الواحدة ، إذ يتجاوز التمايز الواضح الجلي داخل الثقافة العربية بين هذه العلوم المختلفة لأجل إقرار ثابت مشترك للحكم على بنية قائمة معرفية كاملة، وهو ما يقوم به أيضاً مع بنية العرفان ، حيث يجمع بين التصوف والرؤية الشيعية للعالم داخل بنية واحدة تقوم على الرؤية الهرمسية التي أساسها السحر والتنجيم والخرافة ، وبالمثل يفعل أيضاً مع بنية البرهان لما يجمع كل الفلاسفة داخل منظومة واحدة قائمة على التصور الأرسطي العقلي والمنطقي ، وأثر ثقافته في بناء البرهان داخل الثقافة العربية ، لذلك يقول " الطيب بوعزة " (ت م 1967م) : ((أن الجابري يشغل بعقل تركيبي نسقي، وذلك مكن قوته وضعفه في ذات الوقت ، فقوته تكمن في قدرته على اختصار الألوان المعرفية والصور التاريخية لتراثنا الثقافي في إطار خط عام تحكمه مفاهيم مركزية)) ²، إن هذه المفاهيم

¹ منهج فلسفي ظهر في الستينات من القرن العشرين، يهدف إلى تقديم تفسير موحد لعدد واسع من قضايا الفكر والمعرفة، امتد استعماله إلى مجالات عدة، مجال اللغويات " جاكوبسون " و " شومسكي "، مجال التحليل النفسي " لاكان "، النقد الأدبي " رولان بارت " الذي فتح عهداً جديداً في تفسير النصوص على أساس بنائي، في مجال الفلسفة " ميشال فوكو " كتاب "الكلمات والأشياء" ، كما طبقه " التوسير " في قراءة التراث الماركسي " رأس المال " قراءة بنائية جديدة، كما استعمله عالم الانتروبولوجيا " كلود ليفي شتراوس " في قراءة القرابة والأسطورة في المجتمعات التقليدية. أهم ما يميز البنيوية فلسفياً محاربتها للنزعة التحريبية من جهة، وللنزعة التاريخية من جهة أخرى، فهي تذهب إلى أن العقل ينمو نمواً عضوياً بحيث تظل فيه صور هي أشبه بالنواة الثابتة، وان كنا نزيدها على الدوام توسيعاً وتعميقاً. وهي بذلك تنطلق من تصور يقوم على أساس أن الأفكار الجديدة هي مجرد توسيع لأفكار سبق ظهورها من قبل، فالعقل الإنساني لا يسير بطريقة جيولوجية، أي انه لا يضيف طبقة من المعرفة فوق طبقة أخرى، وإنما يسير بطريقة عضوية، يعيد فيها تمثّل القديم بطريقة أصعب وأعمد، ويحتفظ فيها ببنائه القديم، فطريق التقدم في نظر البنيوية يتمثل في أن كل تقدم يظل محتفظاً بالنواة المركزية، وان طريق المستقبل يمر بالماضي، وإن طريق الوصول إلى الغد يتم من خلال مراجعة ما كان تم بالأمس. فالبدور القديمة موجودة دائماً، وكل ما يفعله الإنسان انه ينميها دائماً.

² الطيب بوعزة : منهج الجابري في النظر إلى التراث بين النجاح والقصور . الجزيرة نت 29 / 11 / 2006 م [aljazeera.net /news/cul](http://aljazeera.net/news/cul) م 2020/04/04 الساعة 16 و 30 د

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري "

المركزية التي كانت ينتهي إليها " الجابري " في كل دراساته كانت بمثابة مفاتيح كبرى حاكمة لما ينتهي إليه من ظواهر.

لقد توصل " الجابري " من خلال دراسته الإبستمولوجية إلى التأكيد على فعالية القبيلة والغنيمة والعقيدة واعتبارها مفاتيح لتفسير ما نقف عليه اليوم من أحداث وعوامل تمزق العالم العربي من نزاعات طائفية وعشائرية ، وأصولية دينية حتى ، فالعصبية باتت تهدد الهوية الوطنية داخل الدولة الواحدة ، والغنيمة تتضح اليوم بشكل واضح وجلي في النظام الاقتصادي الريعي من خلال تمركز الثروة وتوزيعها بين الحاكم وحاشيته ، الربيع الذي تتولاه الدولة وتعيد توزيعه على أهلها ورجلها ، وبفعله تعيد الدولة . كما هو ملاحظ اليوم في عالمنا العربي . تشكيل التركيب الطبقي للمجتمع ، إذ تخلق الغني والفقير بعيدا عن أي نشاط اقتصادي إنتاجي ، وإنما انطلاقا من علاقة بعد الفرد وقربه من الدولة . الدولة بالمفهوم العربي الذي يختزلها في الحاكم وحاشيته . ، فالدولة هي من يحتكر الربيع بدءا من احتكارها للثروات الطبيعية وشهادات التصدير والاستيراد والمناقصات ، وتقوم بتوزيعه داخل دائرتها.

إن هذه المحددات (القبيلة ، الغنيمة . العقيدة) تعمل مجتمعة على إنتاج نظام سياسي تعلن فيه "موت السياسة"، حيث تكون الدولة أداة لخدمة مصالح الحاكم (السلطان) ، والطريق المؤدي للثروة ، حيث تعمل العصبية هاهنا دورا فاعلا في استبداد الحاكم ، وقد تظهر في الدولة عصبية متعارضة وقودها المال والثروة الخاضعين بدورها للدولة ، الأمر الذي يحول دون إحداث أي تغيير سياسي ، وهذا ما يتأكد بحسب " الجابري " من خلال غياب ظهور دولة المؤسسات في التاريخ العربي الإسلامي ، حيث تتماهى الدولة مع الحاكم على طريقة مقولة " لويس 14 " ((الدولة هي أنا)) ، وهكذا استطاع " الجابري " بفعل دراسته العلمية (الإبستمولوجية) أن يقدم صورة دقيقة للعقل السياسي العربي ، العقل الذي تحكمت فيه وما زالت تتحكم بناءات كبرى ، هي القبيلة والغنيمة

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري " "

والعقيدة ، وهي المفاهيم التي تحرك آليات اشتغال العقل السياسي العربي الذي أنتج نتيجة لذلك الاستبداد السياسي عبر مختلف محطاته التاريخية .

المبحث الثاني: في إيديولوجية الخطاب الجابري

1. مفهومية الإيديولوجيا وخصوصية خطابها

يعرف " لالاند " الإيديولوجية بقوله ((L'idéologie : science qui a pour objet l'étude des idées (au sens général de faits de conscience) de leurs lois,de leurs rapports avec les signes qui les représentent et surtout de leurs origine))¹ ، فالإيديولوجيا بهذا المعنى ، هي : العلم الذي يتمثل هدفه في دراسة الأفكار (بالمعنى العام لوقائع الوعي) لقوانينها ، وعلاقتها بالعلامات التي تمثلها وخاصة بأصلها ، والواقع أن مصطلح الإيديولوجيا من المصطلحات الحديثة، بل هو أيضا من المصطلحات الدخيلة ليس على اللغة العربية فحسب، بل على مختلف اللغات الحية ((إن كلمة إيديولوجيا دخيلة على جميع اللغات الحية. تعني لغويا، في أصلها الفرنسي، علم الأفكار. لكنها لم تحتفظ بالمعنى اللغوي، إذ استعارها الألمان وضمّنها معنى آخر، ثم رجعت إلى الفرنسية، فأصبحت دخيلة حتى في لغتها الأصلية))²، ويعدّ الفيلسوف الفرنسي " أنطوان ديستو دي تراسي " Destut de TraciAntoine (1754 - 1836م) برأي عديد الباحثين ((أول من أرسى مصطلح الإيديولوجيا بصيغته المعروفة Ideologie وذلك في كتابه " تخطيط لعناصر الإيديولوجيا " عام 1801 م))³ جاعلا من الإيديولوجيا تنمهاى مع العلم، من حيث هي تدرس الأفكار دراسة علمية تتبع في ذلك خطوات المنهج التحريبي من ملاحظة وفرضية وتجربة انتهاء إلى قوانين علمية، فالإيديولوجيون مطالبون بحسب " دي تراسي " ((دراسة الأفكار كما يدرس غيرهم الدورة الدموية))⁴، إن الإيديولوجيا بهذا المعنى دراسة الأفكار الواقعية، التي لها الوجود الموضوعي بعيدا عن الأفكار الغيبية والأفكار

¹ André Lalande .Vocabulaire technique et critique de la philosophie ,p :458

² عبد الله العروي : مفهوم الإيديولوجيا ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 8 ، 2012 م ، ص : 9

³ عموري السعيد ، الإيديولوجيا : الخطاب، النص . نحو مقارنة مفاهيمية . مجلة الأثر، جامعة قاصدي مرباح ، ورقلة ، العدد 18، جوان 2013 م ،

⁴ عموري السعيد : المرجع نفسه ، ص : 138 .

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري "

الميتافيزيقية ، فقولنا على سبيل المثال أن هذا الشخص أو هذا الحزب يحمل إيديولوجيا معناه أنه يحمل قيما وأهدافا متشعبا بها ((يحمل أدلوجة و نعني بها مجموع القيم والأخلاق والأهداف التي ينوي تحقيقها على المدى القريب و البعيد . يكتسي هذا الحكم في استعمالنا الحالي صبغة إيجابية ، لأن الحزب الذي لا يملك أدلوجة هو في نظرنا حزب انتهازى ، ظرفي ، لا يهمله سوى استغلال النفوذ والسلطة ... أدلوجة عصر من العصور هي إذن الأفق الذهني الذي كان يحدّ فكر إنسان ذلك العصر))¹، لكن مع مجيء " نابليون بونابرت " Napoleon Bonaparte (1769_ 1821 م) اتخذت الإيديولوجيا مفهوما مغايرا ، لقد رأى " نابليون" في جماعة الإيديولوجيين خطرا على السلطة والمجتمع، لذلك عمل على القضاء عليها وحتف آثارها مستعملا كل أساليب التحقير و الإهانة والتهكم، منذ ذلك الحين انتقل المفهوم من صورة إيجابية إلى صورة سلبية، حيث أصبحت الإيديولوجية تقابل الأوهام والتستر على الحقائق، والنظرة الدونية التافهة ، وأصبح معها الفكر الإيديولوجي يقع في مقابل ما هو علمي مقابلة تعارضية ، ((فالإيديولوجيا IdeologyIdéologie مصطلح استخدمه لأول مرة ديستودى تراسي Tracy DeDestuu للدلالة التي تطرح جانبا للنظر الميتافيزيقي وتقصر همها على دراسة المعاني بالمعنى العام أي الظواهر النفسية ، لتبيّن خصائصها وقوانينها وعلاقتها بالإشارات المعبرة عنها ، محاولة بنوع خاص استكشاف أصلها . ثم اتجه هذا المصطلح بعد ذلك إلى معنى ينطوي على السخرية والتحقير ، فصار يعني التحليل الأجوف والمناقشة العقيمة والتفكير الخيالي))² ، وهكذا أصبح الفكر الإيديولوجي عدو الجدوى والقيمة كونه يتخير الأشياء ويؤوّلها حسب اعتقاداته الذاتية الخاصة في مقابل الفكر العلمي الذي يهدف إلى معرفة حقائق الموضوعات من خلال الوقوف على قوانينها المتحكمة فيها بعيدا عن أية ميولات شخصية ، من هاهنا جاء التعارض بين ما هو إيديولوجي وبين ما هو علمي ((يتعارض الفكر الأدلوجي مع الفكر الموضوعي الذي يخضع للمحيط الخارجي فيتشبع بقوانينه . إن عصرنا الذي يعبد العلوم الطبيعية يرى الفكر الإيديولوجي

¹ عبد الله العروي : مفهوم الإيديولوجيا (مرجع سابق) ، ص ص : 9 . 10

² مراد وهبة : المعجم الفلسفي ، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ط5 ، 2007م ، ص : 179

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري " "

بامتعاظ كبير ، إذ يعتقد أن الارتباط بمعتقدات مسبقة غير مبنية على تجربة شخصية علامة من علامات المراهقة الفكرية))¹، وهكذا فقد أصبح مفهوم الإيديولوجيا ما بعد " دي تراسي " مفهوما مغايرا تماما لمفهومها السابق، من حيث أصبحت الاعتقادات الشخصية كاعتقادات دوغمائية تزيّف الحقائق ، بل ترتبط بالنفعية والانتهازية حتى ، و التي تتخفى وراء أفكار لا يصرّح بمقاصدها ، لذلك رأى " كارل ياسبيرس " (1883 . 1969م) أن الهدف الجوهرى للإيديولوجيا هو الوصول إلى غاية تحدّد مسبقا عبر وسائل تخفي الحقيقة الموضوعية عن الذات المعتقد بها ، فالإيديولوجيا أضحت اليوم تعبر عن الوعي المزيف الذي يوجه الحقيقة توجيها مسبقا لغاية يحددها تحديدا قريبا)) (الإيديولوجيا منظومة من الأفكار المرتبطة اجتماعيا بمجموعة اقتصادية أو سياسية أو عرقية أو غيرها، منظومة تعبر بدون تبادل عن المصالح الواعية بهذا القدر أو ذاك لهذه المجموعة، على شكل نزعة مضادة للتاريخ ومقاومة للتغيير ومفككة للكليات. إنها تشكل إذن التبلور النظري لشكل من أشكال الوعي الخاطيء))²، وقد استقرت الإيديولوجيا اليوم على هذا المفهوم الذي تكرّس ما بعد " دي تراسي " ، وأصبح الخطاب الإيديولوجي هو ذلك الخطاب الذي يتميز بخصوصيات تباعد بينه وبين الخطاب العلمي ،فما هذه الخصوصيات التي يتحدّد بها الخطاب الإيديولوجي ؟

2. خصوصية الخطاب الإيديولوجي

يتميز الخطاب الإيديولوجي بجملة من الخصائص تميزه عن الخطاب الإستمولوجي،فما هذه الخصائص التي تجعل منه خطابا إيديولوجيا مختلفا ومتميزا عن الخطاب الإستمولوجي؟

- خطاب يفسر الحقيقة من منظور معيّن مع رفضه وعدم اعترافه بالمنظورات الأخرى، إذ يعمل على إقصاء المنظورات المختلفة معه ورؤية الموضوعات من وجهة نظر واحدة، أيّا كانت هذه الرؤية، وأيّا كان المنهج

¹ عبد الله العروي : مفهوم الإيديولوجيا (مرجع سابق) ، ص : 10

² محمد سيّلا وعبد السلام بنعبد العالي: الإيديولوجيا ، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط2 ، 2006 م ، ص : 19

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري " "

المتبع في ذلك ، فالخطاب الديني يقصي ما عداه من الخطابات، والخطاب الليبرالي يتنكر و يدعي امتلاك الحقيقة دون غيره من الخطابات، والخطاب الماركسي يفسر الظواهر وفقا لمنطق ديالكتيكي تاريخي مادي لا غير و لا يعترف بأي تفسير خارج هذا المنطق ... كل هذه الخطابات هي في حقيقتها خطابات إيديولوجية لا ترى الحقيقة إلا من خلال النافذة التي تطل منها مع غلق باقي النوافذ الأخرى .

- الخطاب الإيديولوجي خطاب يغيّر الأشياء ويعمل على تأويل الوقائع بكيفية تستجيب لما يعتقدده ويسعى إلى تحقيقه، فهو خطاب يرتبط بأفكار أو قل معتقدات سابقة غير مبنية على أي أساس علمي، فهو أشبه ما يكون بخطابات المراهقة الفكرية، لذلك كان الخطاب الإيديولوجي يحتلف ويتعارض مع الخطاب العلمي الذي يتعامل مع الأشياء كما هي في ذاتها، لذلك يقول " ميشال فوكو " : ((الإيديولوجيا شئنا أم أبينا، هي دوما في حالة تعارض ضمني مع شيء هو بمثابة الحقيقة))¹، فالخطاب الإيديولوجي يقرّر الحقيقة في الذات تبعا لأحكامها وميولاتها ومعتقداتها قبل أن تتقرّر في الواقع الموضوعي . فهو بذلك خطاب لا يهيمه معرفة الواقع بقدر ما يكون هدفه تشويه هذا الواقع والحيلولة دون معرفته ((فإذا كان العلم معرفة بالواقع ووسيلة لتحويله ... فإن الإيديولوجيا تعمل ضد نشوء المعرفة))²، والمقصود بالمعرفة هاهنا الحقيقة ، فالإيديولوجيا عادة ما يكون هدفها الحيلولة دون الوصول إلى الحقيقة كون هذه الأخيرة تتعارض مع ما يراد الوصول إليه .

- إن الخطاب الإيديولوجي هو أشبه ما يكون بالخطاب الانفعالي العاطفي الذي يجعل من النتيجة تتقدم المقدمات، من حيث هو خطاب يرسم الحقيقة أولا، ثم يسعى إلى تحقيقها فيما بعد وذلك خدمة لمشروع فكري أو سياسي، أو اجتماعي، فقد يؤمن الباحث إيمانا قريبا بأهمية الحداثة على التراث ، ثم يختار بعدها المقدمات التي توصل به إلى هذه الحقيقة ، فيوظف المنهج التاريخي ليعطي شرعية ما هو

¹ محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي: المرجع السابق ، ص: 30

² محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي: المرجع نفسه ، ص ص : 34 . 35

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري "

جديد على ما هو قديم. لذلك يرى "كارل بوبر" (1902 . 1994 م) في كتابه "بؤس الإيديولوجيا" أن أي خطاب يؤمن مسبقا بوجود قوانين يسير وفقها التطور التاريخي، فهو خطاب إيديولوجي قاتل ((فحاء كتابه بؤس الإيديولوجيا لنقد الآراء القاتلة بوجود قوانين يسير وفقها التطور التاريخي، أفكار الشموليين في إمكان التكهن بالمستقبل))¹. لذلك فالخطاب الماركسي الذي يخضع تطور الظواهر الاجتماعية لقوانين المنطق الجدلي المادي، هو خطاب إيديولوجي، يذهب زعيم مدرسة "فرانكفورت" "هابرماس" إلى تحديد خصوصيات الخطاب الإيديولوجي باعتباره خطابا يشوّه الحقيقة ويخفيها ويخادع بها، فهو ليس أكثر من قناع يخفي أكثر مما يظهر ويعلن، لذلك يرى المفكر المغربي "محمد عابد الجابري" أن ما تضمنه كتاب "تأفت الفلاسفة" "لأبي حامد الغزالي" من نصوص لا يعدو أن يكون مجرد ((خطابا مذهبيا إيديولوجيا، جاء للكشف عن فضائح الباطنية. فهو لم يأت عن قناعة فكرية خاصة بالغزالي بقدر ما كان تلبية لدعوة الخليفة المستظهري نظام الملك (حكم من 1072 - 1092م) الذي استقدمه إلى نظامية بغداد - التي أنشأها تزامنا مع نظامية نيسابور- ليكون الناطق الإيديولوجي باسم الدولة في مقابل دولة الفاطميين، التي صارت بدعوها تسعى لقيام الإمام المعصوم، فالكتاب كان في جوهره موجها لصد أخطار الإسماعيلية))²، بل أن خطاب "الجابري" ذاته في تشطيره للتراث العربي الإسلامي إلى مشرقي ومغربي كان يخفي وراءه برأي عدد الدارسين كسر مركزية المشرق على المغرب.

- خطاب يسعى إلى تغيير الواقع أو تكريسه قبل فهمه ومعرفته، وذلك خلافا للقاعدة الصحيحة التي تقول إن تغيير الواقع وتبديله تقتضي معرفته أولا، لذلك كثيرا ما يلجأ الباحث في مجال الدراسات الاجتماعية مثلا إلى إحلال الواقع الاجتماعي مكان الواقع السوسولوجي لتكريس إيديولوجية مسبقة على نحو ما

¹ سعاد حمداش : إستمولوجية الفكر السياسي لـ "كارل بوبر" : قراءة في فلسفة الانفتاح والعقلانية النقدية (مرجع سابق)، ص : 140
² محمد خالد الشيبان : القراءة الإستمولوجية للتراث عند محمد عابد الجابري، مجلة جامعة دمشق، المجلد 28، العدد 3 + 4، 2012 م، ص : 415

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري "

قام به "كارل ماركس" (1818. 1883 م) في دراسته للمجتمعات بهدف إعطاء مشروعية لمنهجه الديقاليكتيكي المادي ، والواقع أن هناك فرق بين أن يتعامل الباحث مع الواقع الاجتماعي والواقع السوسيولوجي ((فالواقع الاجتماعي هو الذي ينشأ عن فكرة أو تصور مسبق (نظن أن الظاهرة قائمة على الشكل أ وليس على الشكل ج مثلا دونما التأكد من واقع هذه الفكرة ميدانيا) ... أما الواقع السوسيولوجي فهو ، على الصعيد النظري ، نقيض الواقع الاجتماعي من حيث كونه الواقع عينه الذي تمّ قياسه واختباره من خلال التقنيات السوسيولوجية المعروفة))¹، فالواقع الاجتماعي يمثل مجموعة الأفكار الشخصية والمسبقة التي يمتلكها الباحث حول الموضوع ، في حين الواقع السوسيولوجي هو الواقع الحقيقي كونه يكون نتيجة تصوّر بعدي للباحث، تصوّر مركب من الناحية العلمية ، لذلك فمن الإيديولوجية أن يتصوّر الباحث الحقيقة تصوّرا قليلا ثم يأخذ في التأسيس لها .

- الخطاب الإيديولوجي غايته الهيمنة والسيطرة، لذلك كان ينطلق من نموذج جاهز ومعطى كامل ومغلق يعكسه أدبيات التعصب والتزمت، فهو خطاب برأي " ناصيف نصار " مغلق يقع خارج الحقيقة ، خطاب مصلحي نمطي يتأسس على التبرير حيث يكون الإنسان والحقيقة فيه على حد سواء وسيلة وليس غاية ، لذلك يظل خطابا بعيدا عن تحليل الواقع ووقائعه ، خطاب تحدّد غايته حقيقته، من ذلك يذكر " الجابري " أن انتصار "العقل العرفاني" على العقل البياني والعقل البرهاني هو انتصار لإيديولوجيا تريد تبرير سياسة أو تكريس واقع سياسي وديني معين، ((إنه التصوف الذي اكتسح الساحة، والساحة السنينة خاصة، فنقل خطاب اللاعقل ليس فقط إلى مملكة البيان والبرهان، مملكة النقل ومملكة العقل، بل أيضا إلى مملكة العامة، مملكة التقليد والتسليم، مملكة الجمهور الواسع الأمي . إنه الخطاب... الذي حول العامة إلى قوة مادية تقف بالمرصاد لكل نهضة عقلية أو حركة إصلاحية، ذلك هو عصر الانحطاط

¹فردريك معتوق: منهجية العلوم الاجتماعية عند العرب وفي الغرب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 1405 هـ،

الموافق 1985 م ، ص ص : 107 . 108

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري "

الذي سجل استقالة العقل العربي، البياني منه والبرهاني))¹. عادة ما يقيم الخطاب الإيديولوجي علاقة حميمة مع الماضي كما يحدث مثلاً مع الخطاب الديني السلفي ، فهو خطاب بمجد الماضي ويأبى أن يفارقه، فهو يتغذى منه، إذ يصبح هذا الماضي بلغة " الجابري " يحتوي هذا الكاتب، بدلاً من احتواء للكاتب لهذا الماضي، وهذا ما يمكن الوقوف عليه عند عديد خطابات الباحثين العرب في دراستهم للتراث العربي الإسلامي .

- إن الخطاب الإيديولوجي عادة ما يعكس وجهة نظر جماعة معينة، فهو لا يعكس قناعة فردية بقدر ما يعبر عن منظورية جماعة أو مذهب أو حزب ((هو خطاب لا يعبر عن رأي منتج، ولكنه يعبر عن رأي اتجاه الجماعة التي ينتمي إليها ذلك المنتج، فلا يتجاوز دوره دور المتكلم باسمها، والفاعل لفائدتها ضد جماعة أو جماعات أخرى))²، لذلك نرى في الواقع في خطابات الأفراد السياسية كيف هي تعكس وجهة نظر الحزب الذي ينتمون إليه وقد لا تعكس حتى قناعاتهم الفردية.

- الخطاب الإيديولوجي يجعل العلم في خدمة الإيديولوجي حيث يسخر الحقائق العلمية للدفاع أو تبرير ما يؤمن به من معتقدات قبلية، فالخطابات الإيديولوجية ((تنفذ إلى التفكير العلمي وتخلله بتصوراتها الإيديولوجية وعن طريق تنظيماتها تقوم الإيديولوجيات بتعزيز هذا النفوذ الذي أخذت تمارسه على العلوم))³.

- الخطاب الإيديولوجي لا يمكن أن ينتج سوى إيديولوجيا فهو ((غير قادر على تأسيس معرفة علمية. إنه لا يقدم لنا عن الإيديولوجيا ، إلاً بديلاً إيديولوجياً))⁴ ، فهو خطاب يؤسس لأنساق معرفية مغلقة غير قادرة على التعاطي مع معطيات الواقع، تحول المعرفي إلى ما هو سياسي إيديولوجي، خطاب يحتكر

¹ محمد عابد الجابري : إشكاليات الفكر العربي المعاصر (مصدر سابق) ، ص : 60

² محمد خالد الشيبان : القراءة الإستيمولوجية للتراث عند محمد عابد الجابري (مرجع سابق) ، ص : 422

³ محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي: الإيديولوجيا (مرجع سابق) ، ص : 15

⁴ محمد وقيدي: بناء النظرية الفلسفية: دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، ط 1 ، 1990 م ، ص : 193

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري "

الحقيقة وينفيها عن الآخر، فالعائد إلى الخطابات العربية المعاصرة حول قضية الأصالة والمعاصرة تتأكد له هذه الحقيقة جلياً، فالحدثيون تصف خطاباتهم دعاة الأصالة بالظلاميين ، الرجعيين، المتخلفين، الماضويين ، بل هم أعداء العلم والحضارة، كما تصف في المقابل خطابات أنصار الأصالة دعاة المعاصرة بعملاء الإمبريالية، مرتدين، كفره مارقين.. ((كل طرف يرى أنه هو الوحيد الذي يمتلك الحقيقة المطلقة والآخر ليس لديه منها شيء ولا يوجد في خطابه ما يستحق النظر.))¹، لذلك ينظر "كارل بوبر" مثل هذه النظريات على أنها نظريات إيديولوجية مغلقة تحافي الحقيقة وتعاديها ((إذا ما ظهرت لك نظرية على أنها الوحيدة الممكنة، فاعتبر ذلك مؤشراً على أنك لم تفهم النظرية ولم تفهم المشكلة التي يفترض أن تحلها هذه النظرية))²، فالخطاب الذي يدعي الحقيقة المطلقة ولا يقبل المساءلة والنقد المعرفي ، هو خطاب إيديولوجي صرف . لكن كيف تجلت هذه الإيديولوجيا في الخطاب السياسي " الجابري " ؟

3. إيديولوجية خطاب " الجابري " السياسي

إن السؤال الكبير الذي يضعنا في مواجهة " الجابري " ونحن بصدد مساءلة مؤلفه " العقل السياسي العربي ": هل يوجد حقيقة عقل سياسي عربي واحد في محدداته وتجلياته ؟ هل هذه المحددات والتجليات التي انتهى إليها " الجابري " كانت نتيجة لدراسة إستيمولوجية وفقاً لآليات علمية أم أنها لا تعدو أن تكون مجرد قناعات قبلية أملاها مزاج بتلوينة إيديولوجية؟

لعلّ أولى السقطات المنهجية التي نقف عليها ونحن نسائل العقل السياسي العربي هو التناقض بين الإشكالية الكبرى التي يطرحها في مؤلفه ويسعى إلى تبريرها وبين ما يورده في الفصل التاسع تحت اسم " حركة تنويرية "، وهي الحركة التي كانت من العوامل الرئيسة في سقوط الدولة الأموية والقضاء عليها وقيام الدولة العباسية،

¹ سعاد عبيدي: الحركة النقدية في الفكر العربي المعاصر، مقارنة سوسيو ثقافية للنقد المغربي، محمد عابد الجابري نموذجاً (مرجع سابق)، ص: 86
² سعاد حمداش : إستيمولوجية الفكر السياسي لـ "كارل بوبر" (الفلسفة السياسية المعاصرة من الشموليات إلى السرديات الصغرى) (مرجع سابق) ، ص : 141

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري "

وبالقضاء على الأولى وقيام الثانية يمكن القول أن هذه الحركة التنويرية شكلت قطيعة بين منظومتين سياسيتين، منظومة سياسية تم تجاوزها تمثلت في الدولة الأموية ، ومنظومة سياسية جديدة تمثلها الدولة العباسية، وأن القول بهذه القطيعة هو إقرار بالضرورة بتجاوز تلك المحدّات الكبرى التي حكمت العقل السياسي العربي، ألا وهي محدّد القبيلة والغنيمة والعقيدة إلى محدّات جديدة تعبر عن خصوصيات المنظومة السياسية الجديدة، إلا أن "الجابري" يظل محافظا على هذه المحدّات كقوانين كبرى تحكم صيرورة العقل السياسي العربي منذ بداية عصر التدوين إلى يومنا هذا، حيث يبقى عبر امتداده التاريخي هذا عقلا سكونيا يعيد إنتاج ذاته بالمحدّات ذاتها، وهو ما يتعارض تعارضا منطقيًا مع إشارات تلك الحركة التنويرية التي أحدثت نقلة نوعية على مستوى العقل السياسي العربي من حيث هي أحدثت قطيعة بين مرحلتين سياسيتين كبيرتين الأمر الذي يرسخ فكرة الطرح الإيديولوجي للعقل السياسي العربي في الخطاب الجابري ، حيث يظهر منذ البداية كيف أن " الجابري " يحدّد منذ البداية الحقيقة التي يريد الوصول إليها .

إن حديث " الجابري " عن عقل سياسي عربي واحد هو أشبه ما يكون بحديث علماء الفقه الأصولي عن الإجماع كأحد مصادر للتشريع الإسلامي، والأمة تاريخيا لم تعرف حقيقة هذا الإجماع اللهم إذا استثنينا الفترة الممتدة من (661 - 680 م) ، وهو ما عرف في التاريخ بعام الصلح أو " عام الجماعة " ¹ اللهم إذا اعتبرنا القدرية ، والمعتزلة والشيعة والمرجئة والخوارج، والمتصوفة ... ليسوا بمسلمين و إلا عن أي إجماع نتحدث؟، هذا التساؤل نفسه يمكن نقله للجابري ، فعن أي عقل سياسي عربي يتحدث الجابري، أليس هناك عقول سياسية عربية بدلا عن القول بعقل واحد؟

¹ يطلق على الفترة التي تمتد تاريخيا (861 . 880 م) والتي دامت قرابة 20 سنة من هدنة عرفتها الأمة الإسلامية والتي جاءت على خلفية المعاهدة أو الاتفاق الذي وقع بين الإمامين (الحسن والحسين أبناء علي بن أبي طالب) معاوية بن أبي سفيان يتم بموجبه حقن دماء المسلمين في صراعاتهم على السلطة مقابل تولي معاوية خلافة أمر المسلمين ، ليكون الأمر بعده إلى الحسن بن علي ، إلا أن معاوية قام بتوريث ابنه يزيد (680 . 683 م) من بعده لتعود الأمة من جديد إلى حروبها وانقساماتها إلى أحزاب وطوائف وفرق ، ومذاهب تتقاتل وتتطاحن وتظل إلى يومنا هذا.

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري "

إن العقل السياسي العربي الذي يتحدث عنه " الجابري " لا يستغرق العقل العربي بمفهومه الكلي ، لا يستغرق العقل السياسي العربي المسيحي ، فالمحدّات والتحليلات التي يحتكم إليها العقل السياسي كما يظهرها مؤلفه " العقل السياسي العربي " إنما هي مستخلصة من عقل ينهل من ثقافة عربية إسلامية ، وهو ما يتعارض مع ما كان " الجابري " يهدف إليه من خلال مشروعه النهضوي لنقد العقل العربي ، ألا وهو مشروع قومي عربي يدخل تحت طائلته المسلم والمسيحي على حد سواء ، لذلك قد يكون " محمد أركون " أقرب إلى التعاطي مع الواقع من " الجابري " لما يتحدث عن عقل إسلامي بدلا من عقل عربي " من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي " .

إن تحليل " الجابري " للعقل السياسي العربي حتى وإن كان تحليله يستبعد العقل السياسي العربي المسيحي فإنه يكشف عن وجود عقول ، العقل السني ، العقل الشيعي ، العقل المعتزلي ، العقل الصوفي ، وهي عقول ملونة بألوان إيديولوجية متعارضة ومتصارعة فيما بينها، فأى من هذه العقول يمكن اعتمادها مرجعا للتأسيس للعقل العربي السياسي ، وأي منها في المقابل يمكن استبعاده؟، لذلك كان من غير المنطقي أن نساير " الجابري " في طرحه والقول معه بأن العقل بصفة عامة والعقل السياسي بصفة خاصة تتحدّد معالمه من خلال تجل واحد من تجلياته، وإنما هو في الواقع عقل تتحدّد تجلياته من خلال تضاريس عملياته الصراعية المختلفة ، ليس بين هذه الفرق والطوائف فحسب ، بل حتى بين عقل المشرق وعقل المغرب على اعتبار - بحسب تشطير الجابري . أن الأول عقل عرفاني ، والثاني عقل برهاني .

إن قراءة " الجابري " للتراث السياسي لم تكن قراءة علمية بريئة بقدر ما كانت قراءة إيديولوجية أراد توظيفها في مواجهة معارك الحاضر السياسية والثقافية سيما في ظل الأوضاع المثقلة بالصراعات الفكرية والتجاذبات السياسية التي كان يعيشها المغرب والعالم العربي ككل ((أن قراءة الجابري للتراث ليست قراءة بريئة، وهي ليست محاولة في فهم بعض الظواهر النصية بمبضع التحليل الموضوعي الصرف. إنها عبارة عن مسعى يروم تعيين محدودية الآثار

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري "

التراثية في ضوء إشكالات ومنجزات عمليات التحول الجارية في الواقع وفي الفكر العربي))¹، مما يعني أن قراءة " الجابري " للتراث كانت قراءة إيديولوجية أكثر مما هي قراءة علمية هدفها توكي الحقيقة لذاتها . فالجابري برأي " جورج طرايشي " وتبعاً لنزعتة الإيديولوجية كان يزيغ الحقائق حتى ينتهي بقارئه إلى الوصول إلى ما كان يرسمه مسبقاً ويحدده ((اكتشفت، وربما من قبيل الصدفة البحتة، أن الجابري يصوغ إشكالياته ، التي بدت لي في أول الأمر أسرة، انطلاقاً من شواهد مزيفة، بل انطلاقاً من شواهد يزيغها عن عمد لتخدم ما يصوغه من إشكاليات بحيث يجبر قارئه على أن يغطي لهذه الإشكاليات الأجوبة التي يريد له أن يعطيها إياها انطلاقاً من موقف إيديولوجي محدد ومسبق))².

لقد كان " الجابري " يرسم الحقيقة مسبقاً ثم يجدد المنهج الذي يحقق له ذلك ، بمعنى أنه كان يوظف المنهج توظيفاً إيديولوجياً ، فقد كان يوظف المنهج البنيوي لما يريد التأسيس للثابت في ظل المتغير وفقاً لما يقتضيه المنهج البنيوي من ثبات ، فقد نظر للقبيلة والغنيمة والعقيدة كبنى ثابتة على امتدادها التاريخي في المجتمع العربي الإسلامي، وهنا نتساءل : هل صورة وشكل القبيلة والغنيمة والعقيدة التي عرفها عهد النبوة والخلفاء الراشدين هي نفسها الصورة التي استمرت عليها زمن الأمويين والعباسيين وصولاً إلى زمننا هذا؟ . فإذا أخذنا القبيلة على سبيل المثال كبنية اجتماعية فإن دلالتها الاجتماعية تختلف من مجتمع عربي إلى آخر ، ومن مرحلة تاريخية إلى مرحلة أخرى، فالقبيلة قبل الدعوة تختلف في شكلها ودلالاتها عن القبيلة زمن الدعوة ، وتختلف عنها أيضاً زمن الدولة الأموية ، والدولة العباسية وزمننا هذا، كما أن وجود القبيلة في مجتمعاتنا العربية المعاصرة لا يعني بالضرورة أننا مجتمعات تحكمنا ثقافة القبيلة ((وقد تسود عقلية قبلية دون أن يكون ذلك تعبيراً عن سيادة بنية اجتماعية قبلية، هناك إذا اختلافات وتمايزات لا بدّ من وضعها في الحسبان ، وقد انعكست الرؤية التماثلية للتاريخ على تناول

¹ كمال عبد اللطيف : مقدمات لقراءة أطروحة نقد العقل العربي (مرجع سابق) ، ص : 25

² جورج طرايشي : المفكر في حالة جدل دائم (مقال الكتروني) ، السبت 26 مارس 2016 م .

http://www.alarabiya.net/ar/culture-and-art ، يوم 27 / 06 / 2020 ، الساعة 16 و 30 د

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري " "

الجابري لبعض الظواهر بما أفضى أحيانا إلى تقليص دلالتها وإفراغها من مضمونها الاجتماعي المعقد¹، وما يقال عن القبيلة يقال أيضا عن الغنيمة والعقيدة فقد عرفت هي الأخرى تطورات وتغيرات على مستوى صورتها ودلالاتها تاريخيا، لكن التوجه البنيوي للجابري هو من جعل منها مقولات ومفاهيم ثابتة في التاريخ العربي الإسلامي.

إن " الجابري " وهو يجعل من القبيلة والغنيمة والعقيدة مفاتيح كبرى لا يمكن ولوج العقل السياسي العربي إلا بتشريح هذه المفاهيم وفهمها ، إنما هو في الحقيقة يختزل آليات التفاعل بين الواقع والفكر في نطاق نظري مغلق ، فمهما كان تحليله للعقل السياسي العربي تحليلا جيدا فإنه من اللا علمية القول بثبات هذه البنيات وانطباقها على العقل السياسي العربي دون غيره من العقول الأخرى ، فليس العقل السياسي العربي العقل الوحيد الذي تحكمه هذه المحددات الثلاثة . فالجابري لم يحدد إلى أي مدى تكون هذه المحددات الثلاثة محددات خاصة بالحضارة العربية سواء في الماضي أو في الوقت الحاضر ، أليست كل المجتمعات البشرية تحكمها بدرجات متفاوتة التحالفات الاجتماعية والمصالح الاقتصادية والتيارات الإيديولوجية ؟² ، لذلك لا يمكن اعتبار ما انتهى إليه الجابري في تحليله ونقده للعقل السياسي العربي قانونا يسري على المجتمعات العربية حتى وإن كان موضوع اشتغاله موضوعا عربيا ، ومن هنا تأتي عدم الدقة في وصف هذه العوامل بأنها عربية وربطها ببنية لا شعورية خاصة بالعقل الإسلامي³ . كما يمكن من جانب آخر التساؤل عن مدى أهمية تلك المفاتيح الثلاثة ، والأمر يتعلق بـ " اللاوعي السياسي " ، " المخيال الاجتماعي " ، " المجال السياسي " ، أهميتها في تشريح فكر وواقع سياسي نشأ على مدى أربعة عشر

¹ محمد أمين العالم : مواقف نقدية من التراث (مرجع سابق) ، ص : 84

² Nejmeddine khalfallah : Mohamed Abed al- jabri – la raison politique en Islam : Hier et aujourd’hui samedi 27juillet 2013 Google .com /amp/s/www.lescahiersdelisal.fr 20/12/2021 H 22 :40

³ Nejmeddine khalfallah : Mohamed Abed al- jabri – la raison politique en Islam : Hier et aujourd’hui

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري "

قرنا؛ خاصة وأن هذه المفاهيم الثلاثة لم تحقق الاجماع بين علماء الأنثروبولوجيا وعلماء الاجتماع ، وتم استغلالها ليس فقط تجريبيا، ولكن أيضا في أماكن أخرى مختلفة بشكل ملحوظ¹

إن العقل السياسي العربي الذي يعد الكتاب الثالث ضمن كتبه الأربعة التي جاءت في إطار نقده للعقل العربي في إطار مشروعه النهضوي إضافة إلى كتاب تكوين العقل العربي ، وبنية العقل العربي ، والعقل الأخلاقي، هو في الواقع كان تحليلا لهذا العقل على امتدادات تاريخه الطويل ، إذ لم يرتق الخطاب السياسي فيه إلى مستوى المشروع الذي من خصوصيته عدم الاكتفاء بالتشخيص بل يتعداه إلى طرح الحلول والبدائل ، ثم كيف يمكن لهذا الكتاب أن يجعل منه صاحبه مشروعاً فكرياً نهضوياً من غير أن يرسم فيه الأهداف والغايات التي يريد من القارئ الوصول إليها، يقول: ((واعتقد أن الكتاب مكتوب بطريقة تبرئ الكاتب وتحمل القارئ مسؤوليته في فهم ما يريد ... اعتقد أن هذا الكتاب هو حامل أقوال، ولكل أن يفسره كما يشاء ... وقد حاولت فعلاً أن أجعله بهذه الطريقة حتى يكون مقبولاً عند جميع التيارات الفكرية لأن جميع تيارات الفكر العربي ستجد فيه شيئاً يعبر عن مطامحها أو عن إشكالياتها، ومن هنا نستطيع أن نقول إن آراء القارئ لا تلزمني))²، حتى وإن كنا لا نوافق " الجابري " فيما يقوله، كونه يصرح بمدى عداوته الشديد للشريعة وثقافة الفرس التي مثلها في الآداب السلطانية لابن المقفع، وانحيازه في المقابل واصطفاه وراء المدرسة العقلانية ، والظاهرية البرهانية الأندلسية ، هذا من جهة ، ومن جهة ثانية يدعو إلى الاصطفاف وراء مرحلة الدعوة المحمدية ، وذلك بالعودة إلى النموذج الذي مثلته ما عرف بمرحلة " تأصيل الأصول " ((ففي نهاية الجزء الثاني يدعو الجابري إلى الاصطفاف في المدرسة العقلانية . الظاهرية البرهانية الأندلسية . المغربية (ابن حزم، ابن رشد، ابن خلدون)، أما في نهاية الجزء الثالث فهو يدعو إلى الاصطفاف أو

Nejmeddine khalfallah : Mohamed Abed al- jabri – la raison politique en Islam : Hier et ¹
) Ibid (aujourd’hui

²محمد عابد الجابري : التراث والحداثة ، دراسات .. ومناقشات (مصدر سابق) ، ص : 339

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري " "

على الأقل استلهم مرحلة الدعوة المحمدية¹، لذلك فما يتذرع به " الجابري " من عدم تدخل توخيا للموضوعية لا يمكن تحمله علميا ، ناهيك على أن التذرع بعدم التدخل وإفساح المجال لتأويلات القارئ يعدّ تحريا من المسؤولية فيما يطرحه من أفكار، فهو ليس بكتابة رواية مفتوحة على طريقة " المنفلوطي"²

رغم أن " الجابري " كان يهدف إلى أن يكون مشروعه النهضوي مشروعا إبداعيا إلا أن توظيف المنهج داخل هذا المشروع كان توظيفا إيديولوجيا، فهو يوظف المنهج البنيوي لما يحتاج إلى تثبيت بناءات كبرى حاکمة داخل الثقافة العربية الإسلامية (القبيلة، الغنيمة، العقيدة - العقل البياني ، العقل العرفاني، العقل البرهاني) إذ يتجاوز كل الاختلافات والتميزات بين العناصر المشكلة لهذه المفاهيم الكبرى، إذ يذيب على سبيل المثال ما يمايز بين علوم اللغة، وعلوم القرآن وعلم الأصول وعلم العقيدة لصالح بنية معرفية كلية ثابتة ألا وهي بنية البيان، والأمر نفسه يمارسه وهو يجمع بين التصوف بخصوصياته المختلفة والتصور الشيعي للعالم المشتت هو الآخر في بنية واحدة هي بنية العرفان ، كما أن إدراج الصوفية بمختلف طوائفها ضمن بنية العرفان الغنوصية التي يستقيل فيها العقل ، فهو بذلك لا يفرق بين الصوفية كترعة طريقية وبين التصوف النظري (الفلسفي) كما مثله صاحب " الفتوحات الملكية " " محي الدين بن عربي " (1165-1240م) ، و" جلال الدين الرومي " (1207-1273 م) وغيرهما ، إن هذا النوع من التصوف هو أقرب إلى العقل البرهاني منه إلى العقل العرفاني ، وما إعداد عديد المتصوفين يعد دليلا على أن التصوف عند هؤلاء أدى وظيفة تعرية تحالف السياسي بالديني بطريقة عقلانية فائقة، لذلك يرى " طه عبد الرحمن " بأن العقل الصوفي ليس عقلا عرفانيا بالتوصيف الجابري له بقدر ما هو عقل برهاني يسجل فيه العقل حضوره بدل استقالته ((يعتقد طه عبد الرحمن بأن التجربة الصوفية والروحية لا

¹ محمد أمين العالم : مواقف نقدية من التراث (مرجع سابق) ، ص : 78

² أديب وشاعر مصري (1876 . 1924 م) أشتهر بكتابة الرواية المفتوحة ، والمقصود بالرواية المفتوحة هي التي لا يضع لها حلا بل يترك الحل مفتوحا للقارئ ، من مؤلفاته الشهيرة " العبرات " ، " في سبيل التاج " ، " ماجدولين " .

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري " "

تعارض أبدا مع المعارف العقلية ، بل تكون علة من علل إثرائها ، وإغنائها))¹ ، والأمر نفسه يسلكه " الجابري " في بنية العقل البرهاني، حيث يذيب كل الفوارق والاختلافات بين مختلف الفلاسفة من أجل تأسيس بنية البرهان، هذا ما قام به الجابري في مشروعه لنقد العقل العربي على مستوى تكوين العقل وبنيته، والأمر نفسه يفعله وهو ينتقل إلى العقل السياسي، حين يجعل من القبيلة والغنيمة والعقيدة مفاهيم أساسية ذات بنية واحدة ثابتة لا تتغير، فمن عهد النبي (ص) إلى عهد الخلفاء الراشدين إلى عهد الأمويين فالعباسيين إلى يومنا هذا وصورة القبيلة والغنيمة والعقيدة تظل محافظة على بنيتها وتبقى محددات وجهت العقل السياسي قديما ولا تزال توجهه حاضرا بالصورة ذاتها، يقول " الطيب بوعزة " : ((أن الجابري يشتغل بعقل تركيبي نسقي، وذلك مكمّن قوته وضعفه ... أما ضعفه فيكمن في إهمال رؤى فكرية لا يخدم استحضارها بقاء الانسجام وانتظام النسق ؛ لأن ادخالها سيؤدي إلى خلخلة الأحكام التي أحيانا كثيرة تبدو عند الرجل ، ولكنه في سبيل إبقائها يقوم باستبعاد كل ما لا ينسجم مع تثبيتها ، وأن العقلية النسقية والتركيبية للجابري تقصر عن رؤية التفاصيل والتقاطها ، والحرص على توثيقها، فهو سيكولوجيا رجل بانورامي يجب أن يمسك بالأطر والخطوط العامة ولا يرتاح للنظر في تفاصيل الصورة وتفاريق أجزائها))²، لذلك فإن توظيف الجابري للمنهج البنيوي كان توظيفا إيديولوجيا أراد من ورائه تثبيت معوقات أساسية للعقل العربي على مستواه النظري والعملي على حد سواء جاعلا منها معوقات مطلقة أزلية تتجاوز حركية التاريخ وفاء لمقتضيات المنهج البنيوي، في حين يعود إلى المنهج الماركسي . وإن كان ينتقد الماركسية . لما يريد تخليق فكرة في التاريخ ولبسها ثوبا جديدا، ففكرة التوحيد والعدل مثلا قد أخذت معنى التنوير في مقاومتها للجبرية الأموية لتتحول في التاريخ ومع مجيء الدولة العباسية إلى فكرة تكرر الاستبداد وطغيان الحاكم وهكذا. لذلك يرى " الطيب تيزيني " أن جمع " الجابري " بين المنهج البنيوي القائم على الثبات ، والمنهج "

¹ حلول مقورة : فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر طه عبد الرحمن وناصيف نصار بين القومية والكونية (مرجع سابق) ، ص : 248

² الطيب بوعزة : منهج الجابري في النظر إلى التراث بين النجاح والقصور . الجزيرة نت 29 / 11 / 2006 م ، www.aljazeera.net/

يوم 25 / 03 / 2020 م ، الساعة 22 و 20 د

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري "

التاريخي " ¹الذي يؤسس للتغير والتطور هو تناقض في منهج بحثه ((جمع ناقد العقل العربي بين مناهج متناقضة مثل المنهج البنيوي القائم على الثبات والمنهج التاريخي المؤسس على التغير)) ² ، وهو جمع في الحقيقة يبطن أبعادا إيديولوجية لا يصريح بها " الجابري " ، فاستعمال المناهج الغربية وتوظيفها في دراسة مشكلاتنا العربية هو في حد ذاته عمل إيديولوجي برأي " تيزيني " ((أن مشروع الجابري المعرفي ما هو إلا انعكاس للأيديولوجيا الغربية وذلك باستيراد مناهج غربية كالبنائية)) ³

لقد رأى " طه عبد الرحمن " أن مختلف الدراسات العربية التي تناولت موضوع التراث تعاملت مع هذا التراث من الخارج ، وذلك من خلال المناهج والآليات التي وظفتها في دراسة التراث، فقد كان " الجابري " يعتمد مرة المنهج الماركسي ، ومرة أخرى يعتمد المنهج البنيوي ، وهما من منظور " طه عبد الرحمن " منهجان مفارقان لحقيقة التراث تمّ توظيفهما توظيفا إيديولوجيا ، كون الدراسة العلمية للتراث تقتضي أن يدرس بالآليات نفسها التي أنتج بها هذا التراث، أي الرجوع إلى المنهج ذاته الذي اعتمد في إنتاج المعارف ، واستخراج الآليات التي تؤسس وفقا لها الدراسة، لذلك كان العائد إلى التراث العربي الإسلامي يرى بأنه كان نتاجا للجدل والمنطق والمناظرة ، وأن أكمل علم فيه هو علم أصول الفقه ، وذلك لسببين رئيسيين، الأول كونه يجمع بين ما هو نظري وبين ما هو عملي، والثاني يعود إلى كونه علم كثير الإحكام ، ولما كانت دراسة " الجابري " تتجاوز هذه الحقيقة وتأخذ بالمناهج والنظريات الغربية الحديثة الخارجة عن أصالة التراث تبقى هذه الدراسة لا تفي بحقيقته ، يقول " طه عبد الرحمن " : ((غلب على نقاد التراث التوسل بأدوات البحث التي اصطنعها المحدثون من مفاهيم ومناهج

¹ يميز بعض المفكرين عادة بين المنهج التاريخي والمنهج التاريخاني ، في الوقت الذي يستعملهما آخرون بالمعنى ذاته كما هو مستعمل عندنا هاهنا ، ومن المفكرين الذين يستعملون مصطلح المنهج التاريخاني المفكر المغربي عبد الله العروي ، وهو منهج ماركسي يدرس الوقائع والأحداث في سياقها الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي ، فالمنهج التاريخاني بذلك منهج يؤمن بالتطور وأن الكمال يتحقق بفعل هذا التطور والتخلق في الزمن .

² حوري بديع الزمان : نقد جورج طرايشي لنقد العقل العربي عند محمد عابد الجابري (أطروحة مقدمة لنيل دكتوراه العلوم تخصص فلسفة) ، جامعة باتنة 1 ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية . قسم الفلسفة . السنة الجامعية 2017 . 2018 م ، ص : 74

³ حوري بديع الزمان : المرجع نفسه ، ص : 75

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري "

ونظريات، معتقدين أنهم بهذا التقليد، قد استوفوا شرائط النظر العلمي الصحيح ؛ أو لم يدروا أنه ليس كل ما نقل عن المحدثين بأولى بالثقة مما نقل عن المتقدمين ؛ ولا كل ما نسب إلى العلم الحديث بأقرب إلى الصواب مما نسب إلى العلم المتقدم))¹، بل أن أية دراسة تستأنس بمناهج غربية في دراستها للتراث تبقئها خارج الدراسة العلمية ((لم يتحرج القارئ الحداثي في الاستعانة بكل النظريات النقدية التي تسارع ظهورها في الساحة الفكرية والأدبية في النصف الثاني من القرن الماضي ، غير مكترث بمآلات هذه النظريات ولا بتجاوز بعضها لبعض ولا بأقول بعضها ؛ نخص بالذكر منها ... " البنيويات " و " التأويليات " و " الحفريات " و " التفكيكيات "))². فحتى لو سلمنا جدلا برأي " طه عبد الرحمن " بأن هذه المناهج الحديثة التي طبقت في دراسة التراث لا يضاهيها غيرها، ولا يبطلها مرور يسير الزمن عليها وأن هؤلاء الدارسين يمتلكون ناصية تقنيات هذه المناهج ، فإن عدم أصالة هذه المناهج والنظريات يخرج التراث عن مقتضياته والحيلولة دون الوقوف على حقيقته .

إن تطبيق المناهج الغربية في دراسة التراث . كما فعل " الجابري " وهو يطبق المنهج البنيوي والمنهج الماركسي في دراسته للتراث السياسي . لا يمكن له أن يقدم أية مساهمة لا هي تفيد التراث ولا هي في المقابل تفيد صاحبها فما دامت هذه المناهج جاءت خصيصا لمعالجة قضايا غير قضايانا فإن إبداعات أصحابها . وإن حصلت . تبقى إبداعات تخص غيرنا ، ومن ثمة فهي ليست ذات قيمة بالنسبة إلينا ، إن استعمال المناهج الغربية في دراسة تراثنا تبقى ((محاولة إبداعية تخص أهل الغرب لا تلزم غيرهم من الأمم ؛ وإذا نحن تأملنا هذه القراءات في ضوء هذه الحقيقة ، تبين لنا أن أصحابها لم يمارسوا فيها الفعل الحداثي في إبداعاته، ولا انطلقوا فيه من خصوصية تاريخهم ، بقدر ما أعادوا إنتاج الفعل الحداثي كما حصل في تاريخ غيرهم ، مقلدين أطواره وأدواره))³ ، يضاف إلى ذلك أن هذه المنهجيات التي نقلها هؤلاء المفكرون لم يتمكنوا منها ، ولم يفهموا الأسباب والقرارات المنهجية التي

¹ طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث (مرجع سابق) ، ص : 10

² طه عبد الرحمن: روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء. المغرب، ط1، 2006 م، ص: 182

³ طه عبد الرحمن : المرجع نفسه ، ص ص: 188 . 189

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري "

أثبتت عليها، مما يجعل تحليلاتهم تفقد قيمتها ، ونتائجهم تفقد مصداقيتها، لذلك يقول " طه عبد الرحمن": ((الأعمال التي تولت تقويم التراث بمنهجية غير حوارية لا تتسع لمقتضيات التراث النظرية والعملية . والملاحظ أن هذه الأعمال، وإن اختلفت في تحليلاتها وتنظيراتها واستنتاجاتها بحسب اختلاف واعتقادات وتقارير وفرضيات أصحابها، فإنها تكاد تجنح جميعها إلى الأخذ بنظرة انتقائية تجزئ التراث تجزئاً))¹. وقد أفضت هذه النظرة التجزيئية واقعيًا إلى تقسيم المضامين التراثية إلى نماذج متميزة فيما بينها، فكان النموذج البرهاني ، والنموذج البياني، والنموذج العرفاني ، ثم تفضيل هذه النماذج بعضها على بعض ، فانتصر " الجابري " للنموذج البرهاني على حساب النموذجين البياني والعرفاني ، والمذهل في نظر " جورج طرابيشي " أن هذا التقسيم ينم عن نزعة عرقية مفضوحة لا علاقة لها بتحليلات علمية كما يدعي ذلك " الجابري " وهو يجعل النموذج البرهاني خصوصية يونانية شعبا وعرقا في حين أن النموذج العرفاني هو خصوصية للمجتمعات المشرقية ، وهي رؤية تكسر النظرة الدونية لكل ما هو مشرقى ((ثمّة "طريقة يونانية" للتفكير والاستدلال تكسر اليونانيين شعبا أو عرقا من العقلانيين البرهانين بقدر ما تكسر " المشرقية " المشرقيين عرفانيين لا عقلانيين))².

إن تقسيم " الجابري " العقل العربي إلى هذه البناءات الثلاثة (العرفان . البيان . البرهان) وتحديد خصوصيات يتماهى بها كل نظام أو بناء معرفي عن البناء الآخر ينم عن قصور في إدراكه لبنية العقل العربي وكيفية اشتغاله ، فكون العقل يشتغل وفقا للنظام المعرفي العرفاني فإن هذا لا يحول دون أن يكون طابعه برهاني ، وكونه يشتغل وفقا لنظام معرفي برهاني فإن هذا كذلك لا يستبعد بالضرورة أن يكون بعيدا كل البعد عن الطابع البياني ، فهناك تقاطعات كبيرة وقواسم مشتركة بين هذه الأنظمة المعرفية الثلاثة ، الأمر الذي دفع بالباحث " كمال القصير " في كتابه " بناء المفاهيم في النظام المعرفي الإسلامي . بحث في محاضن المفاهيم " أن يضيف بناء رابعا أسماه " التلاقي المفاهيمي " يقدم من خلاله رؤية نقدية واخلخله لبنية العقل العربي التي قدمها " الجابري " ((يظهر أن

¹ طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث (مرجع سابق) ، ص : 21

² جورج طرابيشي : نقد نقد العقل العربي (نظرية العقل)، دار الساقى، بيروت . لبنان، ط 2، 1999 م، ص: 291

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري "

فعل النقد والخلخلة لبنية العقل العربي الذي قام به المفكر العربي الراحل محمد عابد الجابري وقسمه إلى العقل البياني و العرفاني و البرهاني امتد إلى هذه البنيات الثلاث نفسها ، حيث أضاف لها كمال القصير قسما رابعا .
يضيف دائرة رابعة أطلق عليها اسم " دائرة التلاقي المفاهيمي))¹، وهو بناء يعبر عن التداخل الكبير بين الأبنية المعرفية الثلاث ، فالتصوف كنظام معرفي عرفاني يمتزج بالنظام المعرفي البرهاني (الغزالي . ابن سينا ...) ، وأن النظام المعرفي البياني وهو يتضمن علم الكلام يمتزج بالبرهان (المعتزلة كنموذج) ، كما أن النحو وهو يصنفه " الجابري " ضمن علوم البيان يتقاطع صوريا مع علم المنطق المصنف ضمن علوم البرهان ، الأمر الذي ينتهي بنا في النهاية إلى القول بنقص وقصور البناء المعرفي الذي أسسه " الجابري " والذي أراد من ورائه أن يكون مفتاحا لفهم تركيبه العقل العربي وكيفية اشتغاله على موضوعاته . كما أن ما يزيد في التراجع الإستيمولوجي لفكرة هذا التقسيم ما انتهى إليه " طه عبد الرحمن " بتقسيم ثلاثي آخر للعقل يتعارض كلية مع تقسيم " الجابري " يتحدث فيه عن العقل المجرد ، والعقل المسدّد ، والعقل المؤيد ((وأقام طه فلسفته تلك على عقلانيّة عمليّة ؛ مؤيّدّة بالوحي أولا ، ومسدّدة بالشرع الإلهي ثانيا ، مع استيعاب كل إمكانات العقل المجرد ثالثا))²، وهو ما جعل المفكر التونسي " أبو يعرب المرزوقي " (ت . م 1947م) يعلق على مثل هذه الدراسات بعد أن شرّح نواقص النقد الإستيمولوجية " الجابرية " ، ونواقص النقد الأكسيولوجية عند " طه عبد الرحمن " ، يعلق ساخرا بأن البرهان الممدوح عند الجابري ما هو إلا المجرد المذموم عند طه عبد الرحمن ، المادح لـ " المؤيد " الذي هو العرفان المذموم عند الجابري ، وهو ما يجعل برأي " المرزوقي " دراسة " الجابري " "المفاضلانية " يطغى عليها ما هو إيديولوجي أكثر من طغيان ما هو علمي (إستيمولوجي). في سياق مماثل لما ذهب إليه " طه عبد الرحمن " بخصوصية عدم صلاحية تطبيق المناهج الغربية في القضايا العربية ، يذهب " عبد الوهاب المسيري "

¹ عبد الحكيم أمين : كتاب جديد يعيد بناء المفاهيم في النظام المعرفي ... بنيات الجابري للعقل العربي غير مكتملة www.aljazeera.net ،

22019 / 12 / 01 م ، يوم 04 / 09 / 2021 م ، الساعة 15 و 30 د

² عباس أحمد أرحيلة : بين الأتمنائية والدّهرائية بين طه عبد الرحمن وعبد الله العروي ، المؤسسة العربية للفكر و الإبداع ، بيروت . لبنان ، ط 1 ،

2016 م ، ص : 23

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري " "

(2008.1938م) في ردّه على " الجابري " في الاتجاه ذاته لما يرى أن المناهج الغربية وإن اتسمت بعلميتها فإنها ليست بمنأى عن إيديولوجيا أبحاثها ، لذلك يطرح "المسيري «فكرة» فقه التحيز" ¹ التي يرى فيها أن المناهج الغربية ليست بريئة ، فهي تحمل إيديولوجيا مبطنة ، ومن ثمة فهي توجه الباحث نحو حقائق معينة مسبقا وتستبعد حقائق أخرى ، فقيمتها العلمية تختلف بين أن تكون داخل تربتها ، وبين أن تكون خارجها ((قضية التحيز أو قضية المنهج قضية عامة لدى الباحثين في العلوم الإنسانية والاجتماعية ، الذين يستخدمون مفاهيم ومصطلحات ومناهج غربية، وهي متمثلة في نماذج حضارية أصبح لها السيادة والنفع العملي في البلدان الغربية في بعض المجالات ، إلا أنها غريبة عن مجتمعات العالم الثالث التي تستخدم نفس المناهج دون أن تدرك تحيزاتها ... لذا ، يجد الباحث نفسه متحيزا لبعض الظواهر والأفكار ، ويهمل أو يستبعد تماما بعضها الآخر ، مما يقع خارج الاستعارات والنماذج الكامنة . وكثير من هذه الاستعارات المعرفية الكامنة تأتي جاهزة من الغرب ، وهي بالطبع لا تتسم بالبراءة والحياد)) ² ، لذلك كان من الضروري . برأي المسيري . على كل مفكر عربي وهو يتعامل بهذه المناهج الغربية أن يكشف عن تحيزها أولا حتى لا يقع في إيديولوجيتها المبطنة ، مع سعيه لإيجاد مناهج عربية إسلامية أصيلة في مقابل تلك المناهج الغربية المفارقة لواقعنا، ((ضرورة البحث في نماذج حضارية عربية إسلامية مقابل النماذج السائدة والمهيمنة التي لا تعبر ولا تنبع من واقع الشعوب والمجتمعات العربية الإسلامية)) ³ ، لذلك فالجابري من منظورية " المسيري " وهو يوظف هذه المناهج الغربية في دراسته للقضايا العربية يكون قد طغى على دراسته ما هو إيديولوجي على ما هو إبستمولوجي كون هذه المناهج والآليات التي يستعملها تفترض حقائق مسبقة تقتضي الانتهاء إليها .

¹ رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد في المنهج وفي المصطلح ، وهي قضية تواجه العالم أو المفكر خاصة في دول العالم الثالث ، حيث ينشأ في بيئة حضارية و ثقافة لها نماذجها المعرفية الخاصة ، فإذا به يواجه مناهج ومصطلحات غربية تفرض حضورها على وعيه وتهمين عليه ، إذ تعمل على المسخ والتشويه وحتى التدمير كونها متحيزة ومبطنة بإيديولوجيا ، لذلك كان لزاما على المفكر العربي تفكيك هذه الإيديولوجيا وتجاوزها

² أحمد عبد الحليم عطية : عبد الوهاب المسيري : دراسة في سيرته المعرفية ونقده لقيم الحداثة الغربية ، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (العتبة

العباسية المقدّسة) ، ط1 ، 2018 م ، ص ص : 20 . 21

³ أحمد عبد الحليم عطية : المرجع نفسه ، ص : 21

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري " "

إن كتاب " العقل السياسي العربي " وهو يعرض في تحليلاته المختلفة للمجتمع العربي الإسلامي على امتداده التاريخي منذ بداية الدعوة الحمديّة وصولاً إلى زمننا الراهن ، وإن كان يتوقف مطولاً عند العصر العباسي ، ويعرج في فصله الختامي على الواقع العربي الراهن معتبراً إياه امتداداً في بنيته وثوابته للمسار العام السابق للفكر العربي في تحليلاته السياسية، لكن ما يلاحظه " أبو يعرب المرزوقي " من خلال قراءة في مشروع نقد العقل العربي أن " الجابري " سيطر عنده الأسلوب التاريخي السردى ، فتراكمت المعلومات وتكدست إلى درجة أفقدته الربط المنطقي بين الأفكار ، كما أنه يتعد أحياناً عن المحايدة ويتبع الأسلوب الانتقائي تحت دواعي إيديولوجية ، إذ أظهرت جولتنا في " العقل السياسي العربي " أن " الجابري " ينتقي من الأحداث السياسية ما يحقق له الغايات والأهداف التي رسمها من قبل وسعى إلى تحقيقها ، وحجته في هذه الانتقائية هو أنه يتبع المسار العام ، لذلك كنا نجده يركز على الأحداث الرسمية السائدة التي تكرر الديكتاتورية والاستبداد السياسي ، ويتجاهل الأحداث الثورية الراضية لهذا الواقع والناقمة عليه ، كثورة القرامطة و ثورة الزنج ((فهو يغفل هذه الحركات والنظريات عامداً متعمداً مبرراً ذلك بأنها لم تكن لها وجود حقيقي؛ ونتساءل: ألم تكن هذه الحركات والنظريات تحليلات كذلك من تحليلات العقل السياسي العربي؟ لماذا يقف طويلاً عند المرجئة والخوارج مثلاً ولا يهتم بثورة الزنج أو القرامطة أو الحركة الشيعية أو المعتزلة أو دولة الموحدين (ابن تومرت) أو الدولة الفاطمية؟ لقد كانت حركات ذات وجود حقيقي وشكلت مراحل صراعية بالغة الأهمية في التاريخ السياسي والاجتماعي العربي))¹، إن هذه الثورات والحركات التنويرية الراضية للنظام السياسي القائم تتعارض وتلك الثوابت السلبيّة التي رسمها " الجابري " كإعاقات لصيقة بالعقل السياسي العربي ، لذلك كان عليه أن يتجاهلها، وها هنا يظهر طغيان ما هو إيديولوجي على قراءة " الجابري " للعقل السياسي العربي .

¹ محمد أمين العالم : مواقف نقدية من التراث (مرجع سابق) ، ص : 83

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري "

إن ما استوقفنا ونحن بصدد قراءة كتاب " العقل السياسي العربي " القسم الثاني " تجليات " كيف أن الجابري " يوظف مفاهيم كعناوين معاصرة لقضايا وأحداث من عمق تاريخ الأمة القديم ، أي يضع عناوين بمصطلحات عصرية لمادة قديمة على نحو " دولة الملك السياسي " أثناء حديثه عن الدولة الأموية ، و " ميثولوجيا الإمامة " ويعني بها دولة الشيعة ، الكتلة التاريخية ، كما يستعمل مصطلح " حركة تنويرية " ليشير بها إلى المعتزلة ، وغيرها من المصطلحات الأخرى ، وهي الفكرة ذاتها التي أشار إليها " حسن حنفي " وهو بصدد المقابلة بين مؤلفه " التراث والتجديد " ومؤلف " الجابري " " العقل السياسي العربي " يظهر الحاضر على استحياء في العقل السياسي العربي ، القسم الثاني " تجليات " ، العناوين معاصرة والمادة قديمة : " دولة الملك السياسي " تعني الدولة الأموية الأشعرية ، و " ميثولوجيا الإمامة " تعني دولة الشيعة ، و " حركة تنويرية " تشير إلى الاعتزال ، و " الأيديولوجيا السلطانية وفقه السياسة " تشير إلى التراث الفقهي السياسي من الماوردي والفراء حتى ابن الأزرق ¹ ، إن " الجابري " بهذا يريد إسقاط الماضي على الحاضر ، وغايته من وراء ذلك الوصول إلى حقيقة رسمها لنفسه من قبل آمن بها منذ إصداره الأول في نقده للعقل العربي (تكوين العقل العربي) ، حقيقة أن العقل العربي (العقل السياسي العربي) عقل سكوني ظل يكرر إنتاج نفسه على امتداده التاريخي ، ((والثقافة العربية بهذا المعنى ، وبالتالي العقل العربي ذاته ، إنما تشكلت ككيان ثبتت أركانه وتعينت حدوده واتجاهاته خلال الفترة المعروفة في تاريخ هذه الثقافة بـ " عصر التدوين " الفترة التي رسمت خلالها في الوعي العربي ... و " الثقافة العربية " بوصفها الإطار المرجعي للعقل العربي ، نعتبرها ذات زمن واحد منذ أن تشكلت إلى اليوم ، زمن راكد يعيشه الإنسان العربي اليوم مثلما عاشه أجداده في القرون الماضية)) ² ، فالعقل العربي برأي " الجابري " تكوّن ووضع أسسه الأولى والنهائية والمستمرة خلال عصر التدوين ، أي في حدود 143 هـ ، فقد اكتمل تكوين هذا العقل منذ ذلك الوقت ولم يتغير ومازال سائدا إلى يومنا هذا ، ومن ثمة فإن منتوجات هذا العقل الثقافية بما في ذلك ما هو سياسي زمن واحد ، زمن راكد يظل يبعث

¹ حسن حنفي : نقد العقل العربي في مرآة " التراث والتجديد " (مرجع سابق) ، ص : 224

² محمد عابد الجابري : نقد العقل العربي (1) تكوين العقل العربي (مصدر سابق) ، ص : 70

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري " "

نفسه من غير تجديد على امتداد محطاته التاريخية، فبحثنا عن هذه المشروعية راح يظهر " وحدة التاريخي الثقافي السياسي " للمجتمع العربي الإسلامي من خلال هذا الإسقاط الإيديولوجي.

وفي السياق ذاته يرى " عبد الإله بلقزيز " أن " الجابري " أفرط في إسقاط مفاهيم حديثة عصرية استقاها من مختلف ميادين العلوم العصرية مطبقا إياها على النص التراثي القطيعة الإبستمولوجية ، اللاشعور السياسي ، المخيال الاجتماعي ، الكتلة التاريخية ، الحركات التنويرية ... إذ انتهى به الأمر إلى إعطاء الأهمية للمصطلح المشتغل به على حساب الموضوع المشتغل عليه ، مما يجعل مقارنته يطغى عليها الطابع الإيديولوجي أكثر من طغيان الطابع الإبستمولوجي، من حيث يكون همه اختبار نجاعة المصطلح أكثر من القبض على حقيقة الموضوع الذي يشتغل عليه ((إن إسقاط المفاهيم الحديثة، المستقاة من الفلسفة المعاصرة والعلوم الإنسانية ، على النص التراثي وفيه ومفرد في كتابات محمد عابد الجابري، . وأحيانا . لمقدار ينوء النصّ ذاك بحمله ، ويتحوّل معه إلى حقل تجارب لإثبات نجاعة المفهوم المستخدم لا النص المشتغل عليه . والأهم من ذلك أن استخداماته تلك المفاهيم . منتزعة من سياقاتها المعرفية . لا يأتي، في الغالب ، متناسبا و الحاجة إلى الإضاءة والتحليل ، بل يبدو أقرب ما يكون إلى الإقحام القسري والتعسف في الاستخدام))¹، وهو في الحقيقة ما يخرج الدراسة عن طابعها العلمي، ولعل الدارس لفكر " الجابري " سيلاحظ هذه الحقيقة جلية ((استخدامه لمفهوم القطيعة الإبستمولوجية، المستعار من لوي ألتوسير في قراءة الأخير فكر ماركس (= وهو ، أيضا ، استعاره من غاستون باشلار) ، قصد تشغيله في قراءة الصلة بين الفكر الفلسفي في المغرب العربي (= المغرب والأندلس) ونظيره في المشرق الإسلامي))² ، وهو ما يعني استخدام " الجابري " للمصطلح الواحد بمدلولات مختلفة بل يصل الأمر حتى إلى حد التعارض ، فالمصطلح يرّوم بحسب الغاية التي يقصدها.

¹ عبد الإله بلقزيز : نقد التراث (مرجع سابق) ، ص : 353

² عبد الإله بلقزيز : المرجع نفسه ، ص : 353

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري " "

إن نقد الجابري للعقل العربي بدلا من نقده للثقافة العربية الإسلامية مباشرة (نقد التراث) وإن كان يعد من منظور البعض عملا منهجيا، فإنه من منظور مفكرين آخرين يعد ممارسة لما هو إيديولوجي داخل ما هو معرفي، فالجابري لم يتوجه لنقد التراث مباشرة لمعرفته بمدى قدسية هذا الأخير في أوساط المجتمع العربي الإسلامي حتى يتجنب ما حدث لزملائه من أمثال " حسين مروة " الذي قتل في وضوح النهار أمام بيته عام 1987 م ، أو ما حدث لنصر حامد أبو زيد (1943. 2010 م) الذي صدرت بشأنه فتوى بتكفيره وتطبيقه من زوجه الدكتورة " ابتهاج يونس " أستاذة الأدب الفرنسي مما اضطرهما إلى مغادرة مصر باتجاه هولندا ، أو ما حدث مع محمد أركون وتلك المواقف الساخطة عليه المدينة له، لذلك رأى هذا الأخير ذاته أن " الجابري " يقدم نوعا من الاستهلاك الإيديولوجي للتراث. لذلك يرى " الطيب تيزيني " ((أن خطاب الجابري خطاب إيديولوجي سياسي وكذلك معرفي ، وإذا كان في بنيته السطحية يظهر بمثابة معرفي أو حتى معرفي نقدي ، فإنه في بنيته الخفية خطاب إيديولوجي معرفي وخطاب معرفي مؤدلج ، مشيرا إلى أنه من خلال وضعه لمنهجية تفكيكية تاريخانية تتكشف لنا عملية التسلسل الأيديولوجي السياسي بقوة في نسيجه المعرفي ، بحيث أننا نرى في المعرفي منزعا من منازع التلبس الأيديولوجي السياسي))¹

إن المتتبع حقيقة لقراءة الجابري للتاريخ السياسي للمجتمع العربي الإسلامي منذ بداية الدولة إلى غاية سقوط الدولة العباسية يلاحظ كيف أن الجابري يتجاوز المعرفي في الأحداث لصالح السياسي خدمة لنتائج وأهداف مسبقة يريد الوصول إليها ، ففي العقل السياسي العربي يتداخل الإيديولوجي بالمعرفي تداخلا واضحا ، يظهر ذلك من خلال انتقاء الأحداث بحسب ما يريد الوصول إليه ، وهذا باعترافه شخصيا ، هذا من جهة ، كما يظهر أيضا نزوعه الإيديولوجي في قراءته للأحداث السياسية التي كان يوردها، فمنهج " الجابري " منهج انتقائي ، وهذا باعترافه هو ذاته ، من ذلك ما كان يقوله من أن معركتنا معركة انتقاء ، انتقاء ما يخدمنا من أحداث ، وقد رأى "

¹ جيهان خليفة : رهان التنوير عند الجابري : محددات العقل السياسي العربي ، 22 / 11 / 2020 م ، www.ida2at.com ،

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري " "

جورج طرايشي " في هذا المنهج " مدبحة للتراث " . فالجابري برأي " طرايشي " قدم قراءة في غاية الأدلجة للتراث، وذلك عكس ما كان يتظاهر ويصرخ به في مختلف مؤلفاته ، من أن دراسته للتراث دراسة إبستمولوجية تنأى بنفسها عن كل ما هو إبديولوجي ، إلا أن ممارسة " الجابري " في الواقع برأي " طرايشي " كانت غير ذلك ، لقد قسم التراث إلى مغربي عقلاني ومشرقي عرفاني غنوصي وفي ذلك تجن منه على الواقع وكذبا عليه وتلفيقا، فـ " ابن سينا " لم يكن غنوصيا هرمسيا وأن الكثير من نصوصه برأي عديد الدارسين تؤكد على أنه مناضل أرسطي من الدرجة الأولى، وأحد رواد الخطاب العلمي والفلسفي ((ابن سينا أضاف أنماطا جديدة للخطاب العلمي والفلسفي، وبتاريخية تحليل صياغات الوعي المعرفي وفق دلالة الحقيقة))¹، كما أن " ابن رشد " تقاطعت أفكاره في عديد المسائل مع الصوفية التي اعتبرها " الجابري " ذات عقل عرفاني غنوصي ، وهذا ما انتهى إليه صاحب كتاب " نقد العقل العربي في الميزان " الباحث " يحيى محمد " ، أي التأكيد على ما يشترك فيه " ابن رشد " في مسائل عدة مع الصوفية، وأن اخوان الصفا وخیلان الوفاء " لم يكونوا ضد المنطق بقدر ما أنهم اشتغلوا عليه في رسائلهم ((الرسائل برنامج عملي كامل في الحياة والمجتمع ... (وقالوا أن الشريعة دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة ، لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية ، وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال))²، وهو ما يعني وخلافا لما قال به " الجابري " أن إخوان الصفا يطرحون موضوعا متكاملا بمنهج عقلي (برهاني) ، كما أن " ابن حزم الأندلسي " لم يكن عقلانيا كما يروج إلى ذلك " الجابري " ويحتفي به ، بل هو من معطي العقل والقائلين بسلطة النص، ورفضه للقياس ، لذلك يقول " طرايشي " : ((لم يحدث قط في تاريخ الفكر في الإسلام أن أشاد أحد بسؤدد العقل كما أشاد به ابن حزم ولكن لم يحدث قط في تاريخ الفكر في الإسلام أن

¹ علاء هاشم مناف : نظرية العقل العربي الرؤية والمنهج " في سلم الحضارات " ، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت . لبنان ، (د ط) ،

2011م ، ص : 80

² علاء هاشم مناف : المرجع نفسه ، ص : 134

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري " "

أقال أحد العقل كما أقاله ابن حزم))¹، لذلك إدراج " الجابري " لابن حزم ومن قبل " ابن رشد " وباقي فلاسفة المغرب والأندلس ضمن المدرسة العقلانية لا يعدو ان يكون توظيفاً إيديولوجياً ينتصر فيه للمغرب على حساب المشرق ((لا يجد صاحب مشروع نقد العقل العربي . الجابري . حرجاً ولا يبدي تردداً في أن يدرج ابن حزم في عداد " المدرسة العقلانية النقدية " . بطبيعتها المغربية ! . وفي أن يتبنى ظاهريته إيديولوجياً وإبستمولوجياً بما بوصفهما " مشروعاً فكرياً فلسفياً الأبعاد يطمح إلى إعادة تأسيس " البيان " وإعادة ترتيب العلاقات بينه وبين " البرهان "))²، كما يذهب " عبد الإله بلقزيز " مسجلاً ملاحظة التناقض على " الجابري " حينما ينطلق من وحدة العقل العربي وجعل إطاره المرجعي واحد ، ثم ينتهي فيما بعد إلى تشطيره إلى مغربي عقلاني ومشرق عرفاني منتصراً انتصاراً إيديولوجياً إلى جغرافيا المغرب على حساب جغرافيا المشرق ((يكشف الباحث عبد الإله بلقزيز تناقض الجابري حينما انطلق من وحدة العقل العربي وجعل إطاره المرجعي واحداً ثم انتهائه إلى تشطيره إلى ثلاث مراتب ليخص الجغرافيا المغربية بأعلى أصنافها))³

يرى " طرايشي " أن البناء الإبستمولوجي الذي أقامه " الجابري " هو بناء غير محكم النسق ، أي وجود خلل في بنائه الإبستمولوجي خاصة لما يجعل من " ابن رشد " مدخلاً للحدث ، إن الانتقال إلى عصر الحدث برأي " طرايشي " يشترط الخروج من عقل العصر الوسيط بصورة مطلقة ونهائية وبدون انتقاء ، إن خلل الجابري الإبستمولوجي يمكن في انتقاده لتفاصيل جزئية وأخذه في المقابل بتفاصيل جزئية أخرى يجعل منها مشروعاً تبشيراً ومدخلاً لعصر الحدث ، في الوقت الذي كان عليه أن ينتقد عقل العصر الوسيط في شموليته ، ف " ابن رشد " بحكم خصوصية عقل العصر الوسيط لا يمكن أن يكون برأي " طرايشي " النموذج العقلاني والثورة والنهوض كونه لم يتجاوز حدود إحياء الفكر الأرسطي ، وبالتالي لا يصح أن يحمل " لقب ووسام مؤسس العقل

¹ جورج طرايشي: من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث: النشأة المستأنفة، دار الساقى بالاشتراك مع رابطة العقلايين العرب . بيروت، لبنان، ط 1، 2010 م، ص: 295

² جورج طرايشي: المرجع نفسه ، ص ص : 298 . 299

³ حوري بديع الزمان : نقد جورج طرايشي لنقد العقل العربي عند محمد عابد الجابري (مرجع سابق) ، ص : 140

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري "

في الفكر العربي الذي قلده إياه الجابري. إن الرؤية النقدية الإبستمولوجية ترفض أن تكون رؤية إبستمولوجية غير شاملة لعقل العصر الوسيط الذي يمثل " ابن رشد " أحد أهم معامله.

يرى " الجابري " أن استقالة العقل العربي ، سواء ما تعلق بنوعه النظري (المعرفي) أو العقل العملي (السياسي) إنما يعود إلى عوامل خارجية ، مثلها بالخصوص في الميراث الفارسي الغنوصي الهرمسي الذي عطل العقل وشل حركته ، وهي فكرة يؤاخذ فيها " طرابيشي " " الجابري " إذ يذكر في مؤلفه " إسلام القرآن وإسلام الحديث : النشأة المستأنفة " ¹ أن استقالة العقل العربي لا يعود إلى تلك العوامل الخارجية التي حددها " الجابري " بقدر ما هو يرجع بالأساس إلى عوامل داخلية تتمثل في انقلاب العقل السني على العقل القرآني ، فبداية الانحطاط كانت مع بداية هيمنة العقل السني ، وأن مكانة الحديث بدأت تتقوى على حساب القرآن ، وبدأ ذلك يتضح بشكل جيد مع مجيء " أحمد بن حنبل " (780 . 855م) واستمر ، إذ انتقل مركز الثقل من الخطاب القرآني إلى خطاب الحديث ((إن تغييب القرآن وتغييب العقل و و تغييب التعددية في الإيديولوجيا الحديثية المنتصرة هو المسؤول الأول عن أفول العقلانية العربية الإسلامية ، وعماد قاد إليه هذا الأفول من انغلاق ذهني و حضاري أنهى العصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية ليدخلها في ليل الانحطاط الطويل . ونحن لا نجهل أن التفسير بعامل واحد ليس مما يمكن الاكتفاء به في تحليل جدلية التقدم / التأخر الحضاري . ومن دون أن نستبعد من شبكة السببيات في هذه الجدلية أي عامل آخر، فقد قادنا بحثنا إلى التوقف عند العامل العقلي بما هو كذلك. ذلك أن الفرض الذي ننطلق منه وننتهي إليه هو أنه ، في حضارات النص المقدس التي تقدم الحضارة العربية الإسلامية نموذجها الأكثر نموذجية ، قد يكون العقل أول ما يقدم كما أول ما يتأخر)) ²، وهكذا يبرر "

¹ هو الكتاب الخامس ضمن كتبه الواردة في نقد العقل العربي ، والذي خصص للرد على نقد العقل العربي للجابري ، وإن كان كتاب من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث مستقلا عن رباعية العقل النقدية (نظرية العقل . إشكاليات العقل العربي . وحدة العقل العربي الإسلامي . العقل المستقل في الإسلام) ، ويذكر الدكتور المغربي سعيد ناشيد أن كتاب من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث كان ليتخذ عنوانا آخر أكثر دلالة ألا وهو " الانقلاب السني " أي انقلاب العقل السني على العقل القرآني ، لكن طرابيشي اختار العنوان الأول خوفا مما قد يثيره من فتن بسبب المشاكل الطائفية.

² جورج طرابيشي : من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث: النشأة المستأنفة (مرجع سابق) ، ص ص : 630 . 631

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري " "

طرايشي " تراجع العقلانية العربية تحت انقلاب العقل السني ، بإعطاء دور المركز لخطاب الحديث الذي يفرض العقل على حساب الخطاب القرآني ، ومن الأمثلة التي يوردها " طرايشي " إعلاء الخطاب القرآني من قيمة العقل في حين يأتي الحديث ليفرمله ويقوضه ، من ذلك . على سبيل المثال لا الحصر . نظرة الخطاب القرآني للمرأة ومقارنة ذلك مع ما جاء في الخطابات الدينية ، فقد جاء في الحديث ((لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة))¹، وقد ذكر في بعض الروايات ((لعن الله قوما ولّوا أمرهم امرأة))، في حين أن الله سبحانه وتعالى أخبر نبيه الكريم بأنه يقص عليه أحسن القصص ، وأن أحسن هذا القصص كما يذكر عديد الدارسين لا تحمل الملاعن ، من هذا القصص ما ذكر في سورة النمل بشأن ملكة سبأ " بلقيس " ، هذه المرأة التي يصورها الخطاب القرآني بالحكمة أكثر من رجال البلاط الذين كانوا حولها ، إذ جنبت قومها حرب سليمان عليه السلام ، كما أخرجتهم من عبادة الشمس إلى عبادة الله الواحد ، والأمثلة لا تعدّ ولا تحصى بشأن عديد القضايا ، وهو ما يعني تقدم الخطاب القرآني في تقديره للعقل عن الخطاب الحديثي ، كما يمكن الإشارة أيضا أن فكرة انقلاب العقل السني على العقل القرآني والتي عطلت العقل وأخرجته من السباق الحضاري قال بها أيضا " محمد أركون " لما ميّز بين النص القرآني الأول والنص الثاني (نص الحديث) ، وأن إسلام الفقهاء تغلب على إسلام القرآن ، و أن النصوص التأويلية للنص الأول (القرآن) أصبحت بمقام النص الأول .

هذه الفكرة ذاتها تناولها باهتمام كبير " نصر حامد أبو زيد " في مؤلفه الشهير " مفهوم النص دراسة في علوم القرآن " وهو يوجه انتقادات لاذعة للإمام " الشافعي " (767- 820 م) وهو يماهي بين الوحي والسنة ، حيث رفع مستوى الحديث إلى مرتبة القرآن الكريم على طريقة الفكر اليهودي الذي حمل التلمود إلى تورا شفهوية والتي جاءت في سياقات مختلفة، وقالوا إن الله أنزلها على موسى عليه السلام إلى جانب التوراة الكتابية ، لذلك دعوا إلى إعادة نسخ هذه النصوص وتقديسها إلى جانب تلك النصوص الواردة في التلمود ، وفي هذا التماهي بين

¹ الحديث النبوي : ابن حجر العسقلاني : شرح صحيح البخاري، كتاب المغازي ، باب كتاب النبي (ص) إلى كسرى وقبصر ، المجلد 8 ، دار المعرفة ، بيروت . لبنان ، (دط) ، (دس) ، رقم الحديث 4425 ، ص : 126

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري " "

السنة والوحي تحجيم لدور العقل ، ويزداد تحجيم دور العقل برأي " نصر حامد أبو زيد " بالانتقال إلى علم الأصول كما تناوله الشافعي و" أبو حامد الغزالي (1059-1111 م) من بعد حيث يظهر علم الأصول عندهما تحجيم منطقة العقل لصالح النص ((أبرز الأسباب الأساسية التي جعلت النص الديني يغمر الحياة يتمثل في " العقل الفقهي " الذي دشّنه الإمام الشافعي من خلال تأسيس سلطة النصوص ، تشمل نطاقاتها سائر مجالات الحياة الاجتماعية والمعرفية ، بعد ما قام الشافعي بتحويل النص الشارح إلى الأصلي))¹ ، وقد أضفى الإمام " الشافعي " و " الغزالي " من بعده . باعتباره أن الفكر الأصولي للثاني هو امتداد للأول . المشروعية نفسها على النصين ، من حيث ما هي بين النص الأصلي والنص الشارح ((ثم وسّع مفهوم السنّة بأن ألحق به الإجماع ، كما ألحق به العادات ، وقام بربط الاجتهاد - القياس بكل ما سبق ربطاً محكماً ، ما يعني في التحليل النهائي ... تكبير الإنسان بإلغاء فعاليته وإهدار خبرته ، والسعي إلى المحافظة على المستقر الثابت))² ، ولتوضيح الفكرة أكثر يقدم " نصر حامد أبو زيد " الملاحظات التالية :

- إذا كان النص القرآني نصاً محكماً واضحاً لا غموض فيه، فهو نص غير قابل للتأويل، وهنا لا يجد العقل مكاناً للاشتغال عليه (استقالة العقل في النصوص المحكمة الواضحة).
- إن رفع مستوى السنة إلى مستوى درجة الوحي يجعل السنة نصاً ثانياً متماهياً مع النص الأول (النص القرآني)، الأمر الذي يزيد في تحجيم دور العقل.
- إن الإجماع الذي هو مصدر من مصادر التشريع ليس هو إجماع رأي بين الصحابة كما يقول " الشافعي " و " الغزالي " بل هو إجماع على أساس نص، وهنا يتحول الإجماع إلى نص ثالث.
- إذا كان القياس في التصور القديم يعني الاجتهاد، فإنه غير ذلك في مفهوم " الشافعي " و " الغزالي " فهو تعطيل للعقل على اعتبار أنه لا يمكن أن نقيس إلا على أصل سابق يوجد فيه النص ولا يجوز تحويل فرع

¹ نصر حامد أبو زيد : مفهوم النص دراسة في علوم القرآن ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء . المغرب ، ط 1 ، 2014 م ، ص : د

² نصر حامد أبو زيد : المرجع نفسه ، ص : ه

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري "

القياس إلى أصل نقيس عليه شيئا جديدا، لذلك ينبغي أن يوجد أصل نصي للقياس، وهكذا يلاحظ " نصر حامد أبو زيد " أنه إذا كانت مصادر التشريع أربعة مصادر: القرآن، السنة، الإجماع، القياس فإنها هي في حقيقتها نص واحد تتفرع عنه نصوص لنكون أمام أربعة نصوص مما يزيد في تحجيم منطقة العقل لصالح النص.

- إن تبرير الجابري لحضور منطق القبيلة في تعيين أبي بكر الصديق كخليفة للمسلمين تبرير غير مقنع ، بل يظهر أنه يتعارض كلياً مع المبدأ الذي انطلق منه منذ البداية في كون قوة القبيلة التي كانت وراء الرسول (ص) ساهمت في نجاح دعوته ، والأمر نفسه حدث مع الدولة الأموية والعباسية فيما بعد ، فقد كان لشوكة القبيلة حضوراً قوياً في صناعة الأحداث ، فكيف يكون هذه المرة لصغر قبيلة " أبي بكر " دور في أن يكون خليفة المسلمين ؟ كيف يمكن للجابري أن يقنع وهو يتعارض مع منطلقاته بأن أبا بكر وهو ينحدر من قبيلة ضعيفة وصغيرة أن يكون الرجل الأول في دولة لم يعرف التاريخ دولة امتدت جغرافياً مثلها ، في الوقت الذي كانت هناك قبائل أقوى وأكبر ؟ ، قد يكون التفسير هاهنا بعامل العقيدة الأقرب من عامل القبيلة ، وهنا نتساءل مرة أخرى لماذا أختار " الجابري " في قراءته لأحداث سقيفة بني ساعدة منطق القبيلة على حساب منطق العقيدة ؟

- إن توزيع الغنيمة على أساس معيار القرابة من النبي عليه الصلاة والسلام يطرح مشكلة كبيرة، ألا وهي كيف يمكن تقديم أنساب الرسول (ص) سيما أولئك الذين كان دخولهم متأخراً في الإسلام عن غير أنسابه الذين كانت لهم سابقة بالإسلام، صحيح أن عمر بن الخطاب أضاف معياراً آخر إلى معيار القبيلة، ألا وهو العقيدة، لكن الظاهر أنهما طرحا مشاكل أخرى وعلى مستوى الآخر، ألا وهي مشكلة تمركز الثروة في يد فئة بعينها، ليظهر المجتمع منقسماً إلى طبقية في الوقت الذي جاء فيه الدين لإحداث مساواة بين الأفراد.

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري " "

- إن استخدام " الجابري " لمصطلح الغنى والترف بالمفهوم ذاته وهو بصدد الحديث عن الخلفاء الراشدين يظهر موقفا إيديولوجيا في قراءته للأحداث التاريخية السياسية وموقفه من تلك " الفتوحات " التي كان يقوم بها سواء الصحابة رضوان الله عليهم أم من جاء بعدهم من الخلفاء الأمويين والعباسيين ، كون الترف يختلف في معناه عن الغنى، فالترف قد يفيد الحصول على المال بطريقة غير مشروعة وتوظيفه أيضا في قنوات غير مشروعة على عكس الغنى، لذلك جاء في الآية الكريمة قوله تعالى :

وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا (١٦) ¹

فالفسق والتدمير ربطهما الله سبحانه وتعالى بأصحاب الترف، وهم أصحاب المال الحرام بلغتنا اليوم، وهي في الحقيقة رؤية لا يمكن فصلها عن نظرة " الجابري " لمصدر تلك الغنائم التي كان يحصل عليها المسلمون بداية من غزوات النبي عليه الصلاة والسلام مروراً بالصحابة بمن فيهم المبشرين بالجنة وصولاً إلى الحكام الأمويين والعباسيين وهو ما يدفعنا إلى التساؤل، هل كان الجابري حقيقة يتعامل مع الأحداث التاريخية بكل موضوعية وبعيدا عن إيديولوجية مسبقة؟

- إن تفسير وتبرير ظاهرة شجاعة وعلم " محمد بن الحنفية " بدافع عقد نفسية ، عقدة نقص يبدو أنه أمر لا يمكن تحمله علميا، فهو لا يعدو أن يكون مجرد افتراض أملاه موقفه الإيديولوجي من الشيعة كفرقة سبق وأن أعلن موقفه الرفض لها عقائديا ومعرفيا ، إذ صنفها ضمن النمط المعرفي العرفاني ، وهو نمط خرافي معاد للعلم والعقل، لذلك يقول : محمود أمين العالم " : ((التفسير اللاشعوري لموقف ابن الحنفية الذي يقول به الكاتب - يقصد الجابري - هو مجرد تفسير سيكولوجي خارجي ، ولا يصلح تفسيراً عميقاً

¹ القرآن الكريم : سورة الإسراء ، الآية 16

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري "

لهذا الموقف¹، والواقع أن هذا التفسير بفكرة اللاشعور يتقاطع كثيرا مع تفسير عميد الأدب العربي " طه حسين " لخروج " أبي الحسن الأشعري " (874- 936 م) عن شيخه الإمام " أبيعلي الجبائي " (849- 915 م) إمام المعتزلة في مسألة " وجوب الأصلح لله تعالى " ²، إذ فسر هذا الخروج تحت دافع عقدة أديب النفسية، كون هذا الأخير كان زوج أمه، ومثل هذه التفسير هي أقرب إلى الميثولوجيا منها إلى التفسير العلمية، ومما يزيدنا في عدم الاقتناع إلى ما انتهى إليه الجابري في تبريره لشجاعة ابن الحنفية وعلمه أن أحد كبار علماء الإسلام، ألا وهو الشهرستاني يعترف لمحمد بن الحنفية بتلك الصفات التي كانت تطلق عليه، يقول الشهرستاني : ((والسيد محمد بن الحنفية كان كثير العلم غزير المعرفة وقاد الفكر مصيب الخاطر في العواقب قد أخبره أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه عن أخبار الملاحم وأطلعه على مدارج المعالم، وقد اختار العزلة فآثر الخمول على الشهرة . وقد قيل إنه كان مستودعا علم الإمامة حتى سلم الأمانة إلى أهلها وما فارق الدنيا إلا وقد أقرها في مستقرها))³، والواقع وإن كان الجابري ذاته يورد هذا القول في كتابه " العقل السياسي العربي " ص : 275، فإن هذا حجة عليه وليست له، إن جعل " الجابري " من فكرة اللاشعور السياسي مبدأ عاما في تفسير الظواهر السياسية على طريقة مبدأ اللاشعور " الفرويدية " في تفسير الظواهر السيكولوجية يعد من الأمور المبالغ فيها، كونه يضيف الطابع اللاعقلاني على ما هو عقلاني، وفي ذلك تجاهل لمختلف العوامل الأخرى كمحركات للأحداث التاريخية السياسية من صراع طبقي، وصراع المصالح التي كانت عادة وراء مختلف هذه الأحداث (عديد الحروب والفتن، ك مقتل عثمان، حرب الجمل ...)

¹ محمد عابد الجابري : التراث والحداثة، ... دراسات و مناقشات، ص : 347، ندوة مركز دراسات الوحدة العربية حول كتاب العقل السياسي العربي (مصدر سابق)

² محمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، دار الفكر العربي، (د ب) / (د ط) / (د س)، ص : 172

³ أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، 3 ج، القاهرة : مؤسسة الحلبي، ج 1، (د ط)، 1968 م، ص : 150

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري " "

إن فكرة المخيال الاجتماعي تعد هي الأخرى مقولة من مقولات العقل السياسي العربي التي تفسر الممارسة السياسية ، وهي مقولة تأتي مكتملة لمقوله اللاشعور السياسي ، التي تجعل من العقل العربي عقلا آليا يفتقر إلى المستندات العلمية في تفسيره للظواهر السياسية.. الكتلة التاريخية : لقد وظف " الجابري " هذه المقولة توظيفا إيديولوجيا طاغيا ، محاولا تخليق مفهومها في التاريخ وفقا لما يقتضيه المنهج الماركسي ، الذي ظل يزواج بينه وبين المنهج البنيوي ، وذلك بحسب الحقيقة التي يريد الوصول إليها ، فالكتلة التاريخية تختلف وظيفتها وتتطور في الدولة الأموية عن الدولة العباسية. يذكر الجابري في تصنيفه للفرق " مرجئة الجبرية " التي يتزعمها كل من " الجعد بن درهم " (724.666 م) و " الجهم بن صفوان " (745.696 م) ، وأن هذه الفرقة لعبت دورا تنويريا من خلال وقوفها ضد حكم الأمويين ، فقد كان جهم بن صفوان كما هو أستاذه " جعد بن درهم " أصحاب إيديولوجية تحمل الثورة على الأمويين ، والواقع ما يذهب إليه " الجابري " يتعارض مع ما ينتهي إليه الإمام " محمد أبو زهرة " في كتابه الشهير " تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية " من أن جهم بن صفوان بعقيدته الجبرية كان مدافعا عن إيديولوجية الجبر والاستسلام التي اعتنقتها ودافعت عنها الدولة الأموية منذ معاوية إلى غاية آخر خليفة أموي ، خاصة وأن غيلان الدمشقي الذي كان يحمل إيديولوجيا التحرر والقول بالقدر قتل من قبل الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك شر قتله ، بعد مناظرة رتبها له مع الإمام الأوزاعي ، وما يزيد من الإيمان بهذا الطرح ما نجده من تأييد عند صاحب " الفرق بين الفرق " البغدادي وما ذكره أيضا صاحب " الملل والنحل " " عبد الكريم الشهرستاني " .

- إن قراءة الجابري وتفسيره لمشكلة مرتكب الكبيرة هو إفراغ لها من مضمونها الديني ، وتحميلها حمولة سياسية لا تحتملها ، فلا يمكن حتى تحمل هذه القراءة تحملا علميا ، مما يعني حضور القراءة الإيديولوجية المفرطة من قبل " الجابري " ، ثم كيف يقنع " الجابري " بأن فرقة الجبرية فرقة تنويرية كانت مناهضة لإيديولوجية الجبر الأموية ، بل تكاد تجمع المصادر التاريخية بأنها كانت الغطاء والمرجعية لتبرير إيديولوجية

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري " "

الجبرية السياسية التي انتهجها الأمويون ، فقوام المذهب الجبري أساسه الجبر ((نفي الفعل حقيقة عن العبد ، وإضافته إلى الرب تعالى : إذ العبد لا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور في أفعاله لا قدرة ولا إرادة ولا اختيار ، وإنما يخلق الله سبحانه وتعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات ، وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب إلى الجمادات))¹، إن هذه الفلسفة وجد فيها الحكام الأمويون مرجعيتهم السياسية لتبرير إيديولوجياتهم الجبرية ((ولكن الذي امتاز به العصر الأموي بالنسبة لها أن صارت نحلة ، ومذهبا . يقصد الجبرية . له ناس يعتنقونه ويدعون إليه ، ويدرسونه ويبيّنونه للناس))²، وهنا نتساءل : ما الذي يريده " الجابري " من إدراج الجبرية ضمن الحركات التنويرية رفقة المعتزلة و التي ساهمت فيما عرف بالكتلة التاريخية في إنهاء حكم الأمويين لصالح بني العباس؟

يعود الجابري ليتحدث عن تقسيم المجتمع العربي الإسلامي إلى طبقات ، بعد ما سبق وأن صرح في المدخل العام منتصرا لوجهة نظر " جورج لوكاتش " في حديث عن المجال السياسي واستبعاد أن يكون العالم العربي قد عرف الطبقيّة ، كون هذه الأخيرة مرتبطة بالمجتمعات التي انتقلت إلى النظام الاقتصادي الرأسمالي ، فالطبقيّة ترتبط بالإنتاج الاقتصادي الذي يظل العالم العربي بمنأى عنه، فالطبقيّة مفهوم علمي ، فالتقسيم في عالمنا العربي تقسيم اجتماعي فتوي قائم على الحسب والنسب ، والمال والجاه، هذا المنطق يعود الجابري ليتناقض معه ، وهو بصدد الحديث عن النظام السياسي للدولة العباسية.

يستعمل الجابري في دراسته لنقد العقل العربي سواء في تكوينه أو بنيته أو في عقله السياسي أو الأخلاقي منهجا بنويا يتأسس على جملة من الآليات ، أهمها " القطيعة " وهي آلية استمدتها من ابستمولوجية الفيلسوف والعالم الفيزيائي الفرنسي " غاستون باشلار " (1864 - 1962 م) ، ومصطلح القطيعة استخدمه " باشلار " في

¹ محمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية (مرجع سابق) ، ص : 104

² محمد أبو زهرة : المرجع نفسه ، ص : 105

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري "

مستويين: ((من أجل التمييز أولاً بين موضوع الواقع أو المعرفة العامية، وموضوع المعرفة العلمية، ومن أجل التأكيد ثانياً على أن تاريخ المعرفة العلمية ليس تاريخاً متصلًا يحكمه منطق التراكم، بل هو تاريخ الانفصال والتقطع))¹، وهنا نطرح سؤالاً محورياً هل يمكن تطبيق القطيعة على تاريخ العلم مثلما يمكن تطبيقها على تاريخ الأفكار الفلسفية سيما لما يتعلق الأمر بتراث حضاري لأمة ما؟، الإجابة بطبيعة الحال تكون بالنفي كون القطيعة في العلم تعني انتصار الجديد على القديم، فقد انتصرت نظرية " كوبرنيكس " (1473 . 1543 م) الفلكية على نظيرتها " الباطليموسية "، فالقطيعة في العلم تؤكد على مدى أهمية ما هو جديد في العلم عما هو قديم الذي يفقد عادةً صلاحيته بمجرد ظهور هذا الجديد، لذلك كنا نرى الالتفاف والإجماع حول هذه النظرية الجديدة، لكن على مستوى الأفكار الفلسفية فالأمر غير ذلك، فقد تنتصر فكرة على أخرى لكن انتصارها يبقى مؤقتاً، فقد يعود المهزوم لينتصر من جديد، كون الانهزام والانتصار على هذا المستوى عادةً ما يكون محكوماً بظروف سياسية وثقافية واجتماعية ودينية، ألم ينتصر العقل البرهاني على العقل البياني والعرفاني هذا باعتراف الجابري ذاته؟ لنعود وننظر اليوم في واقعنا العربي أيًا من هذه العقول الثلاثة منتصراً، أليس هو العقل العرفاني بالتوصيف الجابري؟ ثم أليس هذا الصراع ظل قائماً تاريخياً بين هذه العقول الثلاثة إلى يومنا هذا؟ لذلك يمكن القول أنه من الخطأ أن نتحدث عن جدل النفي والدحض مثلما يحدث في مجال العلوم الفيزيائية، سيما إذا تعلق الأمر بموضوعات يمكن الحديث فيها عن الثابت والمتغير. ما أردناه من وراء هذا أن المنهج الإستمولوجي ذا الهوية الغربية قد لا يكون هو المنهج الأمثل للتعامل مع قضايا ذات هوية وخصوصيات تختلف وتتمايز.

إن " الجابري " وهو يقسم العقل العربي إلى عقل بياني وعرفاني وبرهاني كنظم معرفية إنما هو يكرس إلى تجزئة هذا العقل وخلق صراعات بين السنة والشيعية بالخصوص على ما هو قائم من خصوصيات صراعية بين العقل البياني الذي تمثله السنة، والعقل العرفاني الذي تمثله الشيعة، وهو ما يتناقض مع المشروع الذي يؤسس له "

¹ سالم نفوت : الجانب المنهجي في كتابه الجابري ، (التراث والنهضة : قراءات في أعمال محمد عابد الجابري) (مرجع سابق) ، ص : 45

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري "

الجابري " ، ألا وهو مشروع الوحدة القومية العربية ، فهذه النظم المعرفية التي يؤسس لها " الجابري " ، يرى فيها " جورج طرابيشي " تكريس للحرب الأهلية وإثارة للطائفية بأسلحة إبستيمية ((إن ناقد العقل العربي يخفي لنا هنا واحدة أخرى من مفاجآته . فهو بدلا من أن يضع حدا لاقتتال " الإخوة الأعداء " ، ما كان لهم أن ينعثقوا من إسار تاريخهم ليدركوا أن " اختلافهم في الرأي " هو الدليل الأسطع على صدورهم عن منظومة مرجعية واحدة ، يجول الحرب المتنقلة فيما بينهم ... والإغارات الإيديولوجية المتبادلة إلى حرب مواقع وخنادق ثابتة ودائمة ، إلى حرب لا صلح فيها ولا حتى هدنة بين الأطراف المتحاربة بأسلحة إبستيمية ... تلك هي الحرب الأهلية التي يديرها ناقد العقل العربي بين ثلاثة نظم معرفية ... وهذه النظم الثلاثة ، البيان والعرفان والبرهان))¹ ، وإذا كان " الجابري " قد اقتبس مفهوم النظام المعرفي من " ميشال فوكو " كما يحيلنا هو ذاته إلى ذلك ، ويعرفه بقوله ((النظام المعرفي هو جملة من المفاهيم والمبادئ والاجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية))² ، فإن " طرابيشي " يرى أن إبستيمية " الجابري " لا تمت بصلة إلى إبستيمية " فوكو " ، بل هي تتعارض معها كلية ((فإن الإبستيمية الجابرية لا تمت بصلة إلى الإبستيمية الفوكوية ، بل هي تنقضها نقضا عنيفا إلى حد يصبح معه الحديث لا عن " حذو النعل بالنعل " ، بل عن " حذو النعل بعكس النعل " ، فالإبستيمية عند فوكو . من حيث هي بالتعريف سلك ناظم لجماع المعرفة في عصر معين . ممتدة في المكان متحولة في الزمان . أما عند " الجابري " ، الذي يقلب وظيفتها من توحيد المعرفة إلى تشطيرها وتبضيعها ، فهي على العكس متغيرة في المكان ثابتة في الزمان))³ ، لذلك نجد " فوكو " يقسّم الثقافة الغربية إلى ثلاثة انقطاعات Discontinuités هي إبستيمية عصر النهضة القائمة على مبدأ المشاهدة ، وإبستيمية العصر الكلاسيكي (أواسط القرن 17 م) القائمة على مبدأ التمثيل ، وأخيرا إبستيمية عصر الحداثة (ابتداء من القرن 19 م) الذي تميز بظهور مفهوم الإنسان ، وأن ما

¹ جورج طرابيشي : إشكاليات العقل العربي ، دار الساقى ، بيروت . لبنان ، ط1 ، 1998 م ، ص : 278

² محمد عابد الجابري : نقد العقل العربي (1) تكوين العقل العربي (مصدر سابق) ، ص : 37

³ جورج طرابيشي : إشكاليات العقل العربي ، ص : 280

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري "

يقابل هذا التغيير على مستوى الزمان والتاريخ الأوروبي هو ثابت ووحدة مستوى الجغرافيا والمكان ، من غير تقسيم أوروبا إلى شرق وغرب ، وشمال وجنوب ، ولا حتى تغيير على مستوى حقول المعرفة في العصر الواحد ، وذلك خلافا لما قام به " الجابري " وحاول التأسيس له وذلك من خلال تحقيب التاريخ العربي على أساس ثقافي ، من حيث جعل التاريخ ساكنا يعيد فيه العقل العربي انتاج نفسه على امتدادات حقبه التاريخية ، فلا شيء تغير في الثقافة العربية منذ الجاهلية إلى اليوم ((آية ذلك أننا نشعر جميعا بأن امرئ القيس وعمرو بن كلثوم وعنزة... وابن عباس وعلي بن أبي طالب ومالك وسيبويه والشافعي وابن حنبل ... والأشعري والغزالي والجنيد وابن تيمية ... والفارابي وابن سينا وابن رشد وابن خلدون ... ومن بعد جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا والعقاد والقائمة طويلة ... نشعر هؤلاء جميعا يعيشون معنا هنا ، أو يقفون هناك أمامنا على خشبة مسرح واحد))¹ ، ويقترب كثيرا " عبد الإله بلقزيز " من فكرة " طرايشي " في نقده لإبستيمية " الجابري " ، إذ يرى أن النظام المعرفي (الإبستيمي) الذي اقتبسه " الجابري " من " ميشال فوكو " لا يطابقه في مفهومه ، فهو عند " فوكو " ((نظام واحد حاكم للثقافة الغربية ، أما عند الجابري فقسّمه إلى ثلاثة نظم شبيها بالتقسيم الذي جاء به القشيري وأحمد أمين))² ، بل حتى أن عديد المفاهيم التي استقاها " الجابري " من الثقافة الغربية على نحو : تحليل الخطاب ، الأنثروبولوجيا ، علم الاجتماع السياسي ، علم النفس التربوي ، النظام المعرفي ، وغيرها من المفاهيم لم يلتزم بها كما وردت عند أصحابها ، فهو يغيّرها ويعدّل فيها إلى الحد الذي يمس من تماسك تلك المفاهيم والنظريات ، والواقع أن تدخل " الجابري " بهذا النحو في إخراج هذه المفاهيم عن إطارها ومقاصدها يهدف من ورائه تطويعها بحسب ما يريد الوصول إليه من أهداف يحددها مسبقا بأدوات تبدو في ظاهرها علمية قبل أن يتم تقويضها وتشويهها.

¹ محمد عابد الجابري : نقد العقل العربي (1) تكوين العقل العربي (مصدر سابق) ، ص ص : 38 . 39

² حوري بدیع الزمان : نقد جورج طرايشي لنقد العقل العربي عند محمد عابد الجابري (مرجع سابق) ، ص : 133

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري " "

إن توظيف " الجابري " للقطيعة الإبستمولوجية التي تعد قوام الدراسة العلمية يعدّ توظيفاً غير بريء كونه يتعارض مع المبدأ العام الذي كان ينطلق منه ويؤمن به " الجابري " ذاته ، ألا وهو تبيئة المفاهيم ، والمقصود بتبيئة المفاهيم هو البحث لأي مفهوم غربي يدخل الثقافة العربية و أصبح ينطق بالعربية لا بد أن نجد له بديلاً يتمشى وخصوصية المجتمع العربي ، لذلك وانطلاقاً من هذا المبدأ رفض " الجابري " العلمانية على اعتبار أنها وليدة البيئة الغربية ولا يمكن إسقاطها على بيئتنا العربية الإسلامية ، فالعلمانية من حيث هي تعني فصل الدين عن الدولة ، أي فصل الكنيسة عن المؤسسة السياسية . فإننا في ثقافتنا العربية الإسلامية لا وجود لمؤسسة الكنيسة ، فكيف يمكن الحديث عن فصل الدين عن الدولة ونحن لم نعرف في تاريخنا أصلاً الكنيسة في حين عرفنا الديمقراطية ، مبادئها موجودة في القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة ، وكذا سلوكات وتصرفات النبي عليه الصلاة والسلام ، فالديمقراطية مبدأ أصيل متجذر في التراث العربي الإسلامي . مبدأ الشورى مبدأ قرآني . الأمر الذي يغني عن استيرادها من الغرب¹ ، لذلك استعاض " الجابري " عن العلمانية وتم استبدالها بالديمقراطية والعقلانية النهضوية ((مسألة العلمانية في العالم العربي مسألة مزيفة ، بمعنى أنها تعبر عن حاجات بمضامين غير متطابقة مع تلك الحاجات : إن الحاجة إلى الديمقراطية التي تحترم حقوق الأقليات والحاجة إلى الممارسة العقلانية للسياسة هي حاجات موضوعية فعلاً ، إنها مطالب معقولة وضرورية في عالمنا العربي ... وفي رأبي إنه من الواجب استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر العربي وتعويضه بشعاري الديمقراطية والعقلانية))²، فالديمقراطية برأيه تؤدي إلى الفصل بين السلط ، والعقلانية تقوي المؤسسات ، ولهذا ظلّ الجابري وفي اتجاه تجاوز أزمة العقل العربي يناظر لصالح العقل التشاوري بالدعوة إلى التخلص من العقل الاستبدادي و انتهاج سبل الحوكمة الحديثة التي تقوم على إعادة توزيع السلطات وفق مبادئ دستورية ، الأمر الذي من شأنه أن يفسح المجال للممارسات الديمقراطية المبنية

Fred Dallmayr : Mohamed Abed el-djabri's new averroism, Reset dialogues¹
resetdoc.org/story/ 15/12/2021 , H 22 : 45

² محمد عابد الجابري : الإسلام ليس كنيسة كي يفصله عن الدولة (حوار المشرق والمغرب : حسن حنفي و محمد عابد الجابري) ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط 1 ، 1990 م ، ص : 39

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري " "

على الشورى و المشاركة في إدارة الشؤون العامة¹ ، فالديمقراطية إضافة إلى ذلك تحقق هدف الأمة الأول ، ألا وهو وحدتها القومية العربية ، وذلك خلافا للعلمانية ، فهي عامل تفرقة نظرا لخصوصية المجتمع العربي (مسلم .

مسيحي) ، وهنا نسجل ملاحظتين :

الملاحظة الأولى: إن " الجابري " يصرح من حيث المبدأ بأنه يتصدى لكل القراءات السلفية الإيديولوجية منتصرا للمنهج الإيستمولوجي ، إلا أن ما يلاحظه " طرابيشي " ((أن ثمة إيديولوجيا جابرية جاثمة وراء الإيستمولوجيا بل أنها تقوم مقامها ، تتجلى تلك الإيديولوجيا عندما يطلق الجابري مقولته الشهيرة : العلمانية فصل الدولة عن الكنيسة ؛ رغم أنه يشتغل على الفكر العربي الإسلامي ومعلوم أنه ليس في الإسلام كنيسة ، إذن فالعلمانية مسألة لا تعني الإسلام وبناء على ذلك فقد طلب بسحب كلمة العلمانية من قاموس الفكر العربي ، فتعريف العلمانية بأنها فصل الدولة عن الكنيسة، لا فصل الدين عن الدولة هو تعريف مؤدج ينطلق من موقف مسبق))².

الملاحظة الثانية : إذا كان " الجابري " يرفض فكرة العلمانية باعتبارها فكرة دخيلة وغريبة على المجتمع العربي الإسلامي فلماذا لم يفعل ذلك مع مفهوم القطيعة وهي غريبة الأصل ولا تتماهى في أبعادها مع تراثنا العربي الإسلامي؟ لقد طبق مفهوم القطيعة على التراث العربي كما طبق في الغرب على تاريخ العلم ، فالجابري بهذا لم يعمل على تبيئة مفهوم القطيعة ، فقد أخرجه من تربته الغربية الأصيلة ، ومن ميدانه العلمي الأصيل ليقحمه في تربة مختلفة تماما ومغايرة ، ألا وهي التربة العربية الإسلامية ، وفي مجال يتعارض كلية مع مجال العلم الغربي ، ألا

¹ El Mossadak El Hassan .: Mohamed Abed Al Jabri De lacritique de la pensée arabe et laraison

136P) Opcit(politique en islam

²عبد الحليم بلواهم : التراث في الفكر العربي المعاصر بين المثالية والواقعية عثمان أمين وحسين مروة (أطروحة لنيل دكتوراه العلوم في فلسفة)

(مرجع سابق) ، ص : 203

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري " "

وهو مجال التراث العربي الإسلامي (القطيعة بين التراث المغربي والتراث المشرقي - القطيعة بين نظم المعرفة : النظام

البياني . النظام العرفاني . النظام البرهاني) ، فما الذي كان " الجابري " يهدف إليه بفعل هذه القطيعة التي كان

الواقع العربي الإسلامي يشهد على بطلانها ويؤكد في المقابل على عدم صحة أفكار صاحبها ؟ ، يقول " سالم

يفوت " : ((إن ما ورد في كتاب تكوين العقل العربي لا يؤكد ذلك . صراعا بين النظم المعرفية الثلاثة، والذي هو

صراع من أجل الهيمنة. إنه صراع لا يحسم نهائيا ولصالح نظام ما على حساب نظام آخر. فقد تأتي فترة ينتصر

فيها البرهان، لكن تعقبها فترة تعود فيها الغلبة للعرفان. فكل شيء رهين بتقلبات السياسة في الحضارة العربية

الإسلامية))¹، وبالفعل هذا الذي حدث وما زال يحدث في تاريخنا السياسي. كما أن " الجابري " دعا إلى القطيعة

مع التراث ككل، لقد جعل " القطيعة الإستمولوجية أهم الخطوات التي يتأسس عليه المنهج البنيوي في دراسته

للتراث (التراث السياسي) ، وهو الأمر الذي يرفضه المفكر " محمد عمارة " كل الرفض ، فالقطيعة وإن كان

يمكن تطبيقها في التراث الغربي ، البيئة التي ظهرت فيها بحكم طبيعة تراثها ، فإنها غير ذلك في التراث العربي

الإسلامي ، وذلك للاختلاف الجوهرى القائم بين التراثين ((إن تراثنا غير تراثهم ، ومن ثمة التجديد لتراثنا غير

التجديد لتراثهم ، هم التجديد لتراثهم تأويل هذا التراث بالحدث التي هي قطيعة معرفية مع الموروث الديني ، أما

التجديد عندنا فهو استلهام الأصول وتفعيل هذه الأصول في الواقع الجديد والمستجدات التي نعيشها))²، فإذا

كان من حق الغرب أن يحدث قطيعة مع تراثه لأنه تراث خرافي مزيف ومحرف ، فإن تراثنا غير ذلك ، لذلك

فعوض التعامل مع تراثنا بمنطق القطيعة وجب التعامل معه بمنطق الإحياء ، إحياء الشورى والعدل والتكافل

الاجتماعي في مواجهة ما نعيشه اليوم من ألوان الاستبداد والظلم . إحياء العقلانية الإسلامية المؤمنة في مواجهة

الخرافة والمادية الملحدة، كما أن تنكر الجابري للكنيسة لا يعني غياب ظلالها عن الواقع الإسلامي ، فالسلطة

الدينية ظلت وما تزال تفرض نفسها في الواقع إلى غاية اليوم ، فإذا كانت سلطة الكنيسة في الغرب سلطة نصية

¹ سالم يفوت : الجانب المنهجي في كتابة الجابري (مرجع سابق) ، ص ص : 46 . 47

² محمد عمارة : محاضرة (مشروع التراث والتجديد) (10 / 31 / 2017) ، YOUTUBE ، يوم 2020/03/25 ، الساعة 23 و 20 د

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري "

فإن تاريخ الغرب كان تاريخ زحزحة هذه السلطة من الواقع الغربي لصالح الحداثة ، وذلك خلافا للسلطة الدينية في تاريخنا الإسلامي ، هي وإن كانت غير نصية فهي سلطة تاريخية ، وأن تاريخنا العربي الإسلامي هو تاريخ ترسيم هذه السلطة الدينية في كل مجال حياتنا اليوم ، لذلك فتتكر الجابري للعلمانية بحجة أن ترتبط بالتححرر من السلطة الكهنوتية المسيحية لا يعني إطلاقا غياب هذه السلطة الكهنوتية وتأثيراتها في توجيه الأحداث في التاريخ العربي الإسلامي بل هي حاضرة وبقوة ، هذا من جهة ، كما يمكن القول من جهة ثانية كيف يمكن الاستعاضة عن العلمانية بالديمقراطية ، هل يمكن الحديث حقيقة عن ديمقراطية في غياب العلمانية؟

- إن العلمانية تمثل المبادئ في حين أن الديمقراطية تمثل الجانب العملي الإجرائي، لذلك أمكن القول أنه من الصعب جدا أن نؤمن مع الجابري بفكرة الديمقراطية من غير علمانية ، فالديمقراطية كجانب إجرائي تقتضي العلمانية كجانب نظيري ، ولتوضيح الصورة أكثر ، نأخذ على سبيل المثال النظام الإيراني ، فهو إجرائيا نظام ديمقراطي لكن هذه الديمقراطية تظل ديمقراطية شكلية كونه من ناحية المبدأ نظام غير علماني لأنه قائم على الولي الفقيه، الأمر الذي يجعله في النهاية نظام غير ديمقراطي ، فالديمقراطية الحقيقية تستحيل في غياب العلمانية .)

- إن دعوة " الجابري " لتبني النظام الديمقراطي في " الدولة القطرية " ¹ العربية ، هذه الدولة التي يوصفها " جورج طرابيشي " بأنها ((محض كيانات " كرتونية " مرشحة للتداعي والانهيار ، حالما ترفع القوى الاستعمارية حمايتها عنها))²، يعدّ من المفارقات ومن القضايا التي لا يمكن هضمها ، إذ كيف يقنعنا " الجابري " بدولة عربية ديمقراطية وهو ذاته يعترف بأن الدولة في علمنا العربي بمفهومها الحدائي لم نصل

¹ ليس من السهولة بمكان ضبط مفهوم الدولة القطرية ، كون هذا المفهوم تتنازع تيارات فكرية مختلفة الألوان الإيديولوجية ، فكل تيار يريد أن يجدد مفهوم الدولة القطرية انطلاقا من رؤيته الخاصة ، لذلك ارتبنا أن نقدم مفهوما للدولة القطرية انطلاقا من تتبعنا لتشكّلها التاريخي وواقعها الحالي ((هي الإطار الاجتماعي والسياسي والاقتصادي للدولة الحديثة في العالم العربي ، وهو الشكل الذي استقرت عليه بعد الاستعمار الأوروبي ، حيث تم الانتقال إلى صورة اجتماع الدولة القطرية بعد اجتماع العشيرة والقبيلة ، أو بعد الخروج من كيان إمبراطوري أو ديني))

² جورج طرابيشي : الدولة القطرية والنظرية القومية ، دار الطليعة للطباعة والنشر . بيروت ، ط 1 ، 1982م ، ص : 8

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري "

إليها بعد؟ فالتنظيم السياسي القائم في عالمنا العربي باعتراف عديد المفكرين السياسيين لم يتجاوز بعد مرحلة السلطة، وهي مرحلة متقدمة عن تنظيم الدولة بمفهومها الحدائي ((أما الدولة القائمة في البلدان العربية فهي مجرد سلطة لا دولة ، والسلطة مختصرة بسلطة الحاكم الفرد . أو ذاك الذي يمثل أسرة تتوارث الحكم لذا يتعطل قيام الدولة المدنية))¹، فالعقل السياسي العربي لا يزال مأزوما حتى في مفهوميته للدولة، فهو لا يزال دون تملك ثقافة الدولة بمفهومها الحدائي، لذلك كيف يمكن الحديث عن الدولة الديمقراطية ونحن لا نزال ((لا نملك تصورا حول بنية الدولة ومؤسساتها وأنظمتها في السياسة والإدارة والاقتصاد والإعلام والثقافة والتقنية الحديثة))²، إن وصول الدولة إلى تبني نظام ديمقراطي يعد آخر مرحلة يمكن الوصول إليها بعد أن تكون الدولة قد مرت ((بالمرحلة الضريبية والمرحلة الإدارية والمرحلة القانونية وصولا أخيرا إلى المرحلة الديمقراطية كآخر مرحلة من مراحل تطور الدولة))³ في عالمنا العربي لم تتجاوز بعد المرحلة الضريبية والمرحلة الإدارية، كما أن " الجابري " وهو يدعو إلى ديمقراطية الدولة بدلا من علمنتها كان يسعى إلى تحقيق مشروعه القومي العربي الوحدوي ، وهو مشروع يقتضي حتى في حالة ديمقراطية الدولة العربية القطرية توحيد الديمقراطيات بينهما وهي مهمة أشبه بالخيال في ظل ما يحكم هذه الدول من أنظمة سياسية يصل اختلافها إلى حد التناقض بينهما ، فالدول الغربية التي حققت اتحادا أوروبا (1992 م) فيما بينها وحدت من خلاله اقتصادها وسوقها وعملتها وجمركتها وبنكها لم تستطع بعد توحيد ديمقراطياتها ، وذلك لخصوصية كل دولة . من المفارقات المنهجية التي استوقفتنا ونحن بصدد تقديم قراءة لكتاب " العقل السياسي العربي " هو ما تضمنته الخاتمة شكلا ومضمونا المعنونة: " خاتمة / فاتحة. من أجل استئناف النظر: خلاصات وآفاق " حيث جعل من الخاتمة بداية لاستئناف تحليل ما ورد

¹ السيد حسين : ندوة ((أزمة الدولة في الوطن العربي)) ، 10 . 11 جانفي 2011 م ، مركز دراسات الوحدة العربية ومركز كارنيغي للشرق الأوسط والجمعية العربية للعلوم السياسية Carnegie-mec.org ، يوم 31 / 10 / 2021 م ، الساعة 23 و 55د

² السيد حسين : المرجع نفسه

³ مجدي ممدوح : إشكالية الدولة العربية ومستقبل الدولة القطرية ، YouTube / 15 / 10 / 2021 م ، الساعة 22 و 45 د

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري " "

من أفكار في فصوله السابقة، وهو خروج عن المؤلف نرى فيه عيبا نسقيا، وقد يكون ذلك هروبا من الجابري في تقديم حلول لما أتى عليه من توصيف لمشكلات العقل السياسي العربي، إذ لم يبين لنا كيف يتم الانتقال من القبيلة إلى حزب سياسي عصري، وكيف يمكن الانتقال من الغنيمة إلى نظام اقتصادي منتج، وكيف يكون الانتقال من العقيدة إلى دين متفتح على الآخر يضمن العيش المشترك بين الجميع، فهذا الذي كان الجابري مطالباً به من طرف قرائه. فالجابري اكتفى بالتوصيف ولم يقدم الآليات التي يمكن أن يشتغل العقل العربي وفقا لها لتحقيق تلك النقلة النوعية من خلال تجاوز كل من القبيلة والعقيدة والغنيمة. ثم أليس من التناقض أن يقرّ " الجابري " بأن القبيلة والغنيمة والعقيدة بنات كبرى تتجاوز حركية التاريخ، فهي أشبه ما تكون " بالمبادئ العقلية المنطقية الأرسطية " ¹ التي يحتكم إليها العقل أثناء عملية التفكير، ثم يتحدث ولو بطريقة التوصيف على ضرورة استبدال هذه البنات والانتقال إلى مجتمع سياسي عصري، وإلى ونظام اقتصادي منتج وإلى دين متفتح في مقابل العقيدة المغلقة؟

إن هذه البدائل الثلاثة (تنظيم مدني سياسي اجتماعي بمؤسسات دستوري . اقتصاد إنتاجي . الرأي الحر) التي طرحها " الجابري " لتكون بديلا عن محددات العقل السياسي العربي ، والمتمثلة في القبيلة ، والغنيمة ، والعقيدة يعترف " الجابري " ذاته بأنها لا يمكن تحقيقها ، ومن ثمة تجاوز هذه العوائق الثلاثة إلا إذا أمكن الوصول إلى نظام سياسي ليبرالي مطبوعا بطابع المجتمع المدني ، حيث تمارس فيه حرية الرأي والاعتقاد والاقتصاد العصري ، أي أن تحقيق هذه البدائل مشروط بالانتقال بالمجتمع إلى دولة حديثة عصرية ((إن هذه البدائل الثلاثة التي اختارها الجابري لتحل محل محددات العقل السياسي العربي لا يمكن أن توجد إلا في ظل دولة تمارس نظاما ليبراليا مطبوعا بطابع المجتمع المدني الذي يمارس حرية الرأي والعقيدة ، واقتصاده اقتصاد عصري . وهذا ما يشير إلى دولة الحديثة ... لأن المحددات التقليدية (القبيلة والعقيدة والغنيمة) تتنافى مع أساليب الممارسة الديمقراطية ، وتحول

¹ أقصد تلك المبادئ المنطقية القبلية السكنوية الثابتة التي تنظم حركة التفكير، والمتمثلة في مبدأ الهوية، والذي بدوره اشتق منه مبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع والتي اعتبرها أرسطو قوانين التفكير، إضافة إلى مبدأ السببية ومبدأ الغائية

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري " "

دون بلوغ الحدّثة السياسية في الدولة التي تتطلب تجديد محدّداته ، وذلك بالنفي التاريخي لها وتعويضها بمحدّدات حديثة ومعاصرة¹، وهنا يظهر لنا " الجابري " يقع في نوع من العجز والقصور في تمييزه بين العلة والمعول ، فوضع آليات عملية تمكّن من تجاوز تلك المحدّدات التي شكّلت تاريخيا عائقا أمام تطور العقل السياسي العربي وصولا إلى تلك البدائل كفيل بالانتقال إلى الدولة الحدّثية العصرية ، فإصلاح المحدّدات سابق زمنيا للوصول إلى الدولة الحدّثية .

إن " الجابري " في نقده للعقل العربي في رباعياته والذي أراد من خلاله أن يقدم مشروعا نهضويا يختلف عن سابقه ومعاصره حتى ، لم يستطع في الحقيقة أن يتجاوز بمؤلفاته هذه حدود تشخيص الأزمة التي تعيشها الأمة ، فالعائد إلى كتاب " العقل السياسي العربي " يلاحظ هذا بشكل جلي ، وكيف أنه انتهى في الخاتمة بعد توصيف امتد على حوالي (12)صفحة إلى عدم تقديم حلول فعليه لتلك العوائق التي حدّدها ثم أبرز تجلياتها في الممارسة السياسية على امتداد تاريخ طويل ، لذلك يرى الدكتور " أحمد سالم " أستاذ الفقه الإسلامي بجامعة طنطا المصرية في ندوة بالقاهرة حول " نقد العقل العربي عند المفكر محمد عابد الجابري " في معرض القاهرة الدولي للكتاب أن الجابري ركز في مشروعه النهضوي على تشخيص الأزمة الحقيقية التي تتخبط فيها الأمة ، وذلك من خلال نقده لآليات عمل العقل العربي (العقل السياسي) ، لكنه لم يقدم السبيل لإمكانية تفكيك جمود هذا العقل ، وإمكانية تفكيك ما هو مستقر وساكن ومتجاوز للتاريخ الإنساني ، لأنه كان يبحث عن الثوابت التي حكمت العقل العربي السياسي (القبيلة - الغنيمة - العقيدة) خارج دائرة التاريخ ، وهو في الحقيقة تأكيد مرة أخرى على أن " الجابري " يكون قد رسم الهدف الذي يريد الوصول إليه مسبقا قبل أن يباشر دراسته ، ليبقى بذلك سجين نزعة إيديولوجية لم يستطع التحرر منها لصالح ما كان يتبناه ويصرح به من دراسة إستيمولوجية.

¹ سعودي مفتاح : الخطاب السياسي لدى الجابري وتجلياته في الفكر العربي المعاصر (مرجع سابق) ، ص ص : 107 . 108

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري " "

إن هذه البناءات الكبرى التي جعلها " الجابري " من الخصوصيات الماهوية للعقل العربي ، سواء على مستوى بنيتها (العرفان . البيان . البرهان) ، أو على مستوى اشتغال العقل السياسي (القبيلة . الغنيمة . العقيدة) ، ومن ثمة فهي معوقات ثابتة تظل تتخلق بانتاج ذاتها على امتداد تاريخ الدولة العربية تعيق تطور العقل السياسي العربي ومن ثمة تحول دون الوصول إلى دولة قومية متطورة سياسيا ، أو دولة حديثة بالمفهوم الغربي ، إن مثل هذه الأحكام القطعية تحافي روح الدراسة العلمية ، فهي أبعد ما تكون عن منهجية العلم ، يقول " محمد جابر الأنصاري " (ت . م 1939م) : ((الحديث عن طبيعة أبدية ثابتة في العرب تحتم تخلفهم السياسي ، فمثل هذه الأحكام القطعية أبعد ما تكون عن منهجية العلم وإنما هي بنية كونتها وساعدت على استمرارها . حتى الآن . عوامل وظروف مجتمعية وتاريخية وجغرافية معينة))¹، صحيح أن القبيلة والغنيمة والعقيدة قد تظل عوائق كبرى تعيق تطور العقل السياسي العربي وتحول بينه وبين تحقيق حلم الدولة الحديثة لفترة تاريخية قد تطول ، لكن ليس من منطلق العلم أن تظل هذه العوائق صفات ماهوية لهذا العقل السياسي فمادام وأن هذه البناءات ارتبطت بتشكلها بظروف وعوامل موضوعية فإن تبدل هذه الظروف وتغيرها يقتضي بالضرورة تغير وتبدل تلك البناءات وزوالها وفقا لما يقتضيه منطق التطور التاريخي .

إن " الجابري " وهو يقترح في خاتمة مؤلفه " العقل السياسي العربي " حلولا . وإن كانت تبقى نظرية غير إجرائية . عن كيفية تحويل تلك البناءات الكبرى (القبيلة . الغنيمة . العقيدة) والتي تجلت كعوائق داخلية تعيق الممارسة السياسية من الانتقال من مجتمع ذي خصوصيات بدوية رعوية إلى مجتمع الدولة الحديثة ، وقد أظهرت رؤية " الجابري " لهذا الانتقال ، من خلال دعوته إلى تحويل القبيلة إلى تنظيم مدني سياسي اجتماعي بمؤسسات دستورية كيف أنه يراهن على عملية الإصلاح الداخلي عوضا عن الإصلاح الخارجي ، أي أن الانتقال من مجتمع قبلي إلى مجتمع الدولة الحديثة يمر عبر إصلاح مؤسسات الدولة ، وهي في الحقيقة رؤية أملتتها نزعتة الإيديولوجية

¹ محمد جابر الأنصاري : تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية مدخل إلى إعادة فهم الواقع العربي مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت .

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري "

بعيدا عن قراءته لمعطيات الواقع الموضوعي ، فالجابري رجل سياسي ، فهو منحرف في النظام السياسي القائم ، إذ ينتمي حزبيا إلى حزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية ، لذلك كان يريد إصلاح النظام من الداخل من خلال دعوته مختلف الأحزاب للمشاركة في الحياة السياسية تحت ما اصطُح عليه بالكتلة التاريخية ، فبفعل هذه الكتلة التاريخية يتحقق النظام الديمقراطي ، لكن العائد إلى الواقع و العائد إلى التاريخ سواء عربيا أو عالميا يتأكد له أن الانتقال الديمقراطي وإصلاح مؤسسات الدول كان بفعل إصلاح خارجي ، أي إصلاح يفرضه الشارع ، فانتقال فرنسا مثلا - والتي تمثل النموذج الأمثل لعديد الدول العربية - من نظام ملكي ديكتاتوري إلى دولة ديمقراطية لم يكن نتيجة إصلاح لمؤسساتها السياسية بقدر ما كان نتيجة لثورة الشارع (1789 م) التي أدت إلى إصلاح مؤسسات الدولة ، والأمر نفسه يقال عن بريطانيا وعديد الدول الديمقراطية اليوم في العالم ، كما أن العائد إلى الممارسة السياسية في واقع دول العالم العربي يتأكد له ، فهذه الأنظمة الديكتاتورية الجاثمة على صدور شعوبها لردح من الزمن لا يمكن إصلاحها من الداخل ، ولا يمكن أن يحدث فيها انتقال ديمقراطي سلس إلا بثورات شعبية ولعل التجربة التونسية وإن كانت في بداية مهدها تسير في صالح هذه الرؤية .

لقد استخدم " الجابري " مفهوم الكتلة التاريخية ووظفها تاريخيا توظيفا انتقائيا بعد أن أصّل لها في التراث العربي الإسلامي من خلال تكتل تلك الفرق والمذاهب التي ساهمت في إنهاء حكم الأمويين وبداية تأسيس الدولة العباسية ، هنا بالتحديد يبدأ ظهور الكتلة التاريخية مع " الجابري " ، هذه الكتلة ((ليست فكرة وحدوية تسعى إلى توحيد الطاقات والجهود للنهوض بالأمة وإغلاق كل الثغرات التي ينفذ منه أعداء أمتنا ، بل هي فكرة ديمقراطية تقوم على احترام التنوع الفكري والتعددية السياسية بل احترام الآخر رأيا أم تيارا أم حزبا أم جماعة أم مكونا من مكونات مجتمعنا))¹ ، إذ يعوّل " الجابري " على الكتلة التاريخية في الانتقال الديمقراطي والتحوّل إلى الدولة الحداثية في العالم العربي ، وكذا بفعلها تتحقق الوحدة العربية المنشودة كأحد رهانات ونزوعات الأمة نحو

¹معن بشور : محمد عابد الجابري والحاجة إلى الكتلة التاريخية 11 / 05 / 2020 م ، الساعة 02 و 30 د بتوقيت غرينيتش ، m.arabi21.com/story/1269330 ، يوم 24 / 06 / 2020 م ، الساعة 23 و 26 د

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري " "

مشروعها الحضاري الوجودي الذي ظل يسكن في اللاوعي العربي ، والذي بدأ مع الفتوحات الإسلامية الأولى ولكنه اصطدم بواقع التعدد بعد سقوط الدولة الأموية ، لكن العقل السياسي العربي ظل مشدودا إلى تلك الوحدة منذ " سقيفة بني ساعدة " واجتماع الأمة على خليفة واحد ، ورفض في المقابل فكرة منّا وزير ومنكم وزير ، والتي تشير إلى تقاسم الحكم بين المهاجرين والأنصار ، لكن الواقع وإن كان " الجابري " يؤصل لهذه الكتلة التاريخية بتبنيها من خلال ما حدث تاريخيا وأدى إلى قيام الدولة العباسية ، فإنها واقعا وفعليا لم تظهر إلا مع " انطونيو غرامشي " إذ طرحها كفكرة لتوحيد فيدراليات إيطاليا ، فمفهوم الكتلة التاريخية التي طرحها " غرامشي " تختلف في جوهرها عن الكتلة التاريخية التي يتحدث عنها " الجابري " ، فهما لا يتقطعان إلا في مصطلحيهما ، فالكتلة التاريخية التي يتحدث عنها " الجابري " كتلة غير تاريخية بالنسبة للعقل السياسي العربي ، فهي منتج الحداثة الغربية ، وبالتالي فهي لا تستجيب لواقع العالم العربي الذي لم ينتقل بعد إلى الحداثة سيما الحداثة السياسية ، فقد فشلت هذه الكتلة التاريخية واقعا في تحقيق دورها التاريخي ولم تستطع أن تأخذ بيد أية دولة من دول العالم العربي إلى الانتقال إلى النظام الديمقراطي الحقيقي ، ولنا في تجارب المغرب ذاته ، " حركة 20 فيفري 2011 م " ¹ مثلا التي انضمت إليها مجموعة من الأحزاب والهيئات المغربية في كتلة واحدة لتحقيق مكاسب اجتماعية ومطالب سياسية إلا أنها باءت بالفشل ، وتجارب الجزائر فيما عرف بالائتلاف الحزبي قبل أن يتطور إلى تحالف رئاسي مع بداية 2004 م ، وصوره " الكتلة التاريخية " في لبنان والعراق وغيرها ، والتي لم تخرج في حقيقتها عن محاصصة ، فهذه الكتلة تكون غايتها اقتسام الربيع من خلال توزيع المناصب وفقا لنظام " الكوطة " ولا توحيدها الأهداف الكبرى للدولة ، وما يشهده العالم العربي اليوم من حالات انقسام وفتن وحروب أهلية طائفية وعرقية وجهوية حتى أحرقت الأمة وفككت وشائجها إلا دليل على شكلانية هذه الكتلة التاريخية ، كون

¹ حركة شبانية مغربية تشكلت بعد نجاح الثورة التونسية والإطاحة بنظام زين العابدين بن علي ، انضمت إليها مجموعة من الأحزاب السياسية وعلى رأسها جماعة العدل والإحسان ، إضافة إلى حوالي 20 هيئة حقوقية مغربية توحدت في كتلة واحدة للمطالبة بحقوق سياسية واجتماعية تحت مطلب كبير : العيش بكرامة في مغرب ديمقراطي

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري "

الاختلاف بينها يبدأ بداية في تحديد نوعية النظام السياسي القائم في الدولة، وذلك للاختلافات المذهبية والإيديولوجية بين الأحزاب السياسية ومنظمات المجتمع المدني المشكلة لهذه الكتلة ، وهو ما يفضي في النهاية إلى اختلاف الرؤى بين هذه الأحزاب و هذه المنظمات في رسمها للأهداف الكبرى للأمة لتظل في الأخير الكتلة التاريخية مجرد نظير إيديولوجي أكثر منه عمل إجرائي يتقاطع حول الأهداف القومية الكبرى للأمة سواء تحدثنا عن هذه الأمة بمفهومها المصغر (الدولة) أو مفهومها الموسع.

إن تشطير " الجابري " للتراث ، تراث مشرقى وتراث مغربي لم يكن تشطيرا علميا بقدر ما هو تشطير " شوفيني " إيديولوجي على حد تعبير " محمد عزيز الجبائي " (1922 . 1993 م) في تحليله لمشروع " الجابري " قابل فيه شوفونية المشرق بشوفونية المغرب ، قابل فيه عصبية المشرق بعصبية المغرب وهذا على حساب الموضوعية التي طالما أدعاها في دراساته، إن هذا التقدّم ليس هدفه إحداث قطيعة إجرائية مع التراث ، بل هدفه استبدال تراث مشرقى بتراث مغربي أساسه عقلانية " ابن رشد " و تاريخية " ابن خلدون " ومقاصدية " الشاطبي " و ظاهرية " ابن حزم " ، إن تشطير التراث إلى مشرقى ومغربي لا يعدو أن يكون إلا ((رؤية شوفينية تنتصر للثقافة المغربية الأندلسية ضدا على الثقافة المشرقية ، بناء على مفهوم القطيعة الإستيمولوجية الذي عمق الهوة بين الثقافتين إلى حد جعل إمكانية التواصل بينهما مستحيلة ، والواقع أن مسار الثقافتين . المغربية والمشرقية . لقي المصير ذاته ألا وهو استقالة العقل))¹، لذلك يرفض " محمد المصباحي " فكرة التشطير على أساس أن المغرب برهاني والمشرق عرفاني ، فالبرهان حالة عامة في بعض أصناف العلوم في التراث العربي الإسلامي ككل، وهي الفكرة ذاتها التي لم يستصغها علميا " إدريس هاني " فهذا التشطير بين المشرق والمغربي والقائم أساسا على قطيعة بين الأنظمة المعرفية ، سيّما النظام المعرفي العرفاني كخصوصية للمشرق والنظام المعرفي البرهاني كخصوصية للمغرب ، هو ليس أكثر من آفة اسقاط تجعل للمعرفة المعاصرة سلطة تبريرية لا سلطة تأسيسية ، وهي رؤية تتغذى مما هو

¹حسام أبو حامد : عابد الجابري : النقد في سبيل إعادة بناء حضارية الذات ، ضفة ثالثة ، منبر ثقافي عربي ، 15 يناير 2017/04/04 ، <https://ueimag.blogspot.com/2017/04/04> ، يوم 04 / 04 / 2020 الساعة 23 و 45 د

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري "

إيديولوجي وتظل بمنأى عن كل ما هو إبستمولوجي ((وهذا الإسقاط الإيديولوجي الزائف للنظم المعرفية على وقائع تطور المعرفة التراثية ، ليس مجرد إسقاط معيب من الناحية المنهجية ، بل إنه حكم قائم على ضروب خفية وغير خفية من المماثلة المذمومة جابريا ... كما لا نرى الوقوف المفيد عند كل هذا الادعاء العريض حول التشكيلة الجيو. معرفية التي انتزع شظاياها كرها وبترا ليحبكها في صورة مدرسة قائمة))¹، فهذا التشطير والقطيعة بين المشرقي والمغربي من خلال أنظمتها المعرفية لا يستند برأي " إدريس هاني " إلى أي أساس علمي بقدر ما هو محاكاة غير موفقة ، وإسقاط غير سليم للقطيعة " الباشلارية " ، فالتراث تراث واحد ، وهذه الأنظمة المعرفية الثلاثة مثلما هي موجودة في المغرب فهي أيضا موجودة بالمشرق ((وإن اتسعت لها الجغرافيا ، ووحدت هويتها الأندلسية . المغربية ، فهي عوالم تجد مصادرها ونماذجها المعرفية في المشرق العربي الإسلامي . فبينما كان من الصعوبة بمكان انتزاع ابن طفيل من الإرث السينوي ، أو انتزاع الشاطبي من الإرث الغزالي ، أو انتزاع ابن حزم من الإرث الظاهري المشرقي ، أو انتزاع ابن رشد نفسه من الإرث المشرقي ، فإننا تجدنا أمام محاولة كبيرة لصياغة متخيل تراثي يكون فيه الشاطبي الأصولي المناصر للتعليل الشرعي أقرب إلى ابن حزم، كبير المناهضين للتعليل الشرعي منه إلى الغزالي المقاصدي. وهكذا))² ، كما أن هذا التشطير للعقل العربي، إلى " عقل بياني " و " عقل عرفاني " و " عقل برهاتي " ليس هو من إبداعات " الجابري " فهو تقسيم تمت الإشارة إليه في كتب تتعلق بتاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، فهو أخذه من سابقه ((فإن التقسيم التبسيطي والاختزالي الذي جاء به الجابري لخارطة الفكر العربي بين " بيان " و " برهان " و " عرفان " لم يكن سوى تسميات أخرى لما أطلق عليه " المنحى الفقهي " و " المنحى الفلسفي " و " المنحى الصوفي " في تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ أمد بعيد))³،

¹ إدريس هاني : المعرفة والاعتقاد مقارنة " عبر . مناهجية " في أنساق الفكر الإسلامي ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي . بيروت ، ط 1 ، 2012 م ، ص : 266

² إدريس هاني : المرجع نفسه ، ص ص : 266 . 267

³ سليمان بن صالح الخراشي : رأي إثني من (المفكرين العرب) في مشروع " الجابري " .. وبيان طريقته في " المروغة " <http://www.quran> radio.ps/wmonly10.htm / 05 / 05 / 2020 الساعة 17 و 15 د

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري " "

كما يرى " طه عبد الرحمن " أن هذا التقسيم الثلاثي للعقل العربي قد يكون " الجابري " استقاه من صاحب كتاب " الصوفية وإلهامهم " " حسن كامل الملطوي " ، إذ يقول هذا الأخير: ((فالمعرفة ثلاث درجات : عقلية ونورها البرهان أو علم اليقين وقلبية ونورها البيان أو عين اليقين وكشفية ونورها العرفان أو حق اليقين))¹، وهو برأيه فاسد من أساسه بحكم ازدواجية معاييرها ، يقول: ((فإن التقسيم الثلاثي: " البرهان " و " البيان " و " العرفان " تقسيم فاسد ؛ ودليل فساده ازدواج المعايير المتبعة في وضعه ، هذا الازدواج الذي لا يؤدي إليه إلا عدم تحصيل الملكة في العلوم الصورية والمنهجية))²، فالتقسيم وفقا للعقلانية المجردة التي يؤمن بها " الجابري " يقتضي أن يكون تقسيمه بحسب " الصورة الاستدلالية " ³ التي يقتضيها منطق (البرهان الحجاج . والتحاج) ، فيكون " البرهان " هو نظام الآلية الاستنباطية و " الحجاج " نظام الآلية القياسية و " التحاج " هو نظام الآلية المتناقضة، وإلى الفكرة ذاتها . فساد تشطير العقل العربي " يذهب " جورج طرابيشي " لما يرجع هذا التشطير إلى اقتباس " الجابري " لمصطلحي " العقل المكون " و"العقل المكوّن " وقد أخذهما عن " لالاند " (1867 - 1963 م) في كتابه "العقل والمعايير " مع جهله بدلالاتهما ووظيفتهما ((والحال أن تجاهل الجابري للوظيفة التوحيدية للعقل المكوّن قد جعله يبني تحليله للعقل العربي على أساس قسمة هذا العقل، لا على أساس وحدته ، وبدلا من أن يرّد مختلف تجليات هذا العقل في مجالات الفقه وعلم الكلام والتصوف والفلسفة إلى البنية العضوية الواحدة التي تصدر عنها، فإنه سيعتمد على تشطير هذا العقل تشطيرا ثلاثيا وقطعيا إلى عقل بياني وعرفاني وبرهاني))⁴، كما أن هذا التشطير برأي " طرابيشي " لا يخلو من عيبين ، هو من جهة تشطير إيديولوجي ينتصر للعقل السني على حساب العقل الشيعي هذا من جهة ، كما أنه لو كان هذا التشطير للعقل نظاما معرفيا ثابتا للعقل العربي لكان

¹ طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث (مرجع سابق) ، ص : 52

² طه عبد الرحمن : المرجع نفسه ، ص : 55

³ يرى طه عبد الرحمن أن هناك ثلاث تقسيمات أساسية كان على الجابري أن يقسم وفقا لها تجنباً لما وقع فيه من تناقض ، وهذه التقسيمات هي : التقسيم بحسب المضمون (العقل والعلم والمعرفة مثلا) والتقسيم بحسب الصيغة اللفظية (القول والعبارة والإشارة مثلا) ، والتقسيم بحسب الصورة الاستدلالية (البرهان والحجاج والتحاج)

⁴ جورج طرابيشي : نقد نقد العقل العربي (نظرية العقل) (مرجع سابق) ، ص ص 19 . 20

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري " "

العقل السياسي العربي يخضع لهذا النظام بالضرورة ، لذلك فإما نحن لسنا أمام تحليل إبستمولوجي قادر على الوصول إلى الثوابت البنيوية ، وإما نحن لسنا أمام بنية ثابتة لعقل عربي كلي تتكرر في جميع العقول الجزئية التي يتمظهر بها ، يقول " طراييشي " : ((فلو كان البيان أو العرفان أو البرهان نظاما معرفيا ثابتا للعقل العربي ، لكان العقل السياسي العربي خاضعا للتحديد نفسه ، إما الانتقال من مستوى البيان والعرفان والبرهان في تفسير بنية العقل العربي إلى مستوى القبيلة والغنيمة والعقيدة في تفسير بنية العقل السياسي فيعني إما أننا لسنا أمام تحليل إبستمولوجي قادر على الوصول إلى الثوابت البنيوية ، وإما أننا لسنا أمام بني ثابتة لعقل عربي كلي تتكرر في جميع العقول الجزئية التي يتمظهر بها))¹ ، لذلك كانت النظرة الإبستمولوجية بنظر " طراييشي " هي تلك النظرة التي تنظر إلى العقل العربي الإسلامي كإناء من نظام إبستيمي واحد تتحد فيه جميع الأنظمة المعرفية من بيان وعرفان وبرهان ((إن دوائر العقل العربي الإسلامي موحدة المركز ، سواء أكانت بيانية أم برهانية أم عرفانية ، فهذا معناه أن النظام الإبستيمي لهذا العقل واحد. وبالتالي ما كان لهذا العقل أن يشهد أي قطيعة إبستمولوجية مهما تمايزت عبقریات الأشخاص عبقریات الأماكن. وإذا أخذنا بصورة سمعية بدلا من الصورة البصرية، فلنقل إن سنفونية العقل العربي الإسلامي واحدة مهما تنوعت الآلات وتفنن العازفون وتمايز الأداء. وعلى أي حال ، فإن القانون المعرفي الذي حكم المسيرة التاريخية لهذا العقل هو قانون التراكم الكمي))² ، إن العقل العربي واحد ولا يمكن النظر إليه إبستمولوجيا بغير هذه النظرة ، كون دوائر العقل العربي الإسلامي مهما اتسعت فما كان لها أن تستقل عن نقطة مركزها وترتبط بمراكز أخرى ، إنه المبدأ الناظم لكل إحداثيات العقل العربي الإسلامي القابلة للارتسام بدءا من نقطة مركزه ، وبحكم هذه المركزية كما يرى " طراييشي " فإن العقل العربي الإسلامي ما كان له أن يقطع مع نفسه، لذلك يرى " طراييشي " أن قراءة " الجابري " للعقل السياسي كانت قراءة خارج ما هو إبستمولوجي لما انبثت عليه من هفوة منهجية وإبستمولوجية وهي تقسم العقل العربي إلى عقليين ، عقل تحكمه

¹ جورج طراييشي : مذبح التراث في الثقافة العربية المعاصرة ، دار الساقى ، بيروت . لبنان ، ط 2 ، 2006 م ، ص : 76

² جورج طراييشي : وحدة العقل العربي الإسلامي ، دار الساقى ، بيروت . لبنان ، ط 1 ، 2002 م ، ص : 405

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري "

أنظمة معرفية (بيان . عرفان . برهان) ، وعقل تحكمه محددات (القبيلة . الغنيمة العقيدة) إذ لم يحترم الثوابت التي تتحكم في العقل العربي باعتباره وحدة واحدة لا تقبل التقسيم والتجزئة . بل أن " الجابري " تجاوز أكثر حدود الدراسة الإستمولوجية لما راح يفاضل بين هذه الأنظمة المعرفية مفاضلة منطلقها إيديولوجيا بعيدا عن أية قراءة موضوعية تقتضيها الإستمولوجيا كمنهج علمي ((فالبيان والعرفان والبرهان ليست مفاتيح للعقل العربي بقدر ماهي عند مؤلفنا أحكام قيمة لا يجمع بينها سوى تضادها ، ذي الطبيعة المانوية ، فالعرفان رحس رجيم والبرهان خير عميم ، أما البيان فهو فرس الرهان))¹، وهو ما يظهر حقيقة برأي " طرايشي " تخلي " الجابري " عن التزاماته المنهجية التي كان يصرح بها أثناء كل دراسة متجاهلا في ذلك القيمة المنهجية التي تتطلبها الدراسة الإستمولوجية. وهو الرأي الذي انتهى إليه " طيب تيزيني " من خلال دراسته للخطاب السياسي الجابري، إذ اعتبر خطاب هذا الأخير خطابا سياسيا إيديولوجيا ((إن الخطاب الجابري، المقدم هنا، هو خطاب إيديولوجي سياسي وكذلك معرفي. وإن كان . في بنيته السطحية . يظهر (ويسهم في ذلك رهط من الكتاب والنقاد) بمثابة خطاب معرفي أو حتى معرفي نقدي، فإنه . في بنيته الخفية وما يقترّب من بنيته السطحية . خطاب إيديولوجي معرّف وخطاب معرفي مؤدج. ولذا، كان من مهمات البحث النقدي الذي ننجزه هنا، أن نخضع ذلك الخطاب بوجهيه المتضايقين لمبضع تفكيكي جدلي تاريخي صارم يفك الارتباط . تجريدا . بين البنيتين المذكورتين، ويضع يده على عملية تسلّل الإيديولوجي السياسي بقوة . في نسيج المعرفي؛ بحيث أننا قد نرى في المعرفي الجابري هنا منزعا من منازع التلبّس الإيديولوجي السياسي))²

¹ جورج طرايشي : مذبح التراث في الثقافة العربية المعاصرة (مرجع سابق) ، ص : 77

² طيب تيزيني : من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي : بحث في القراءة الجابرية للفكر العربي وفي آفاقها التاريخية ، دار الذاكرة . حمص / سورية . دار المجد . دمشق ، سورية ، ط 1 : 1000 / 1996 م ، ص : 49

الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري " "

وخلاصة ما يمكن الانتهاء إليه في فصلنا هذا أننا سهرنا على أن تكون مساءلتنا هذه للخطاب السياسي العربي ، وخطاب " الجابري " بالتحديد كأهم عينة لهذه الخطابات السياسية النهضوية ، سواء ما تعلق منها بالخطابات الكلاسيكية أو الخطابات المعاصرة ، لقد سهرنا على أن تكون دراستنا النقدية هذه أكثر موضوعية ، إذ حاولنا من خلالها الوقوف على مكان قوة ومكان ضعف ونقص هذا الخطاب ، وعملا بالقاعدة المنطقية ((تصور الشيء سابق للحكم عليه)) ، ونظرا لما تم تحصيله من تصورات حول هذا الخطاب السياسي انتهينا بالحكم على أزمة هذا الخطاب السياسي ومن ثمة فشله في التعاطي مع مشكلاته.

إن الخطابات السياسية العربية بمختلف تياراتها وتلّوناتها الإيديولوجية وإن استطاعت في مجملها تشخيص مشكلات الراهن العربي فإنها فشلت في المقابل في تفكيك هذه المشكلات ومعالجتها، وقد يكون غرقها في أتون الإيديولوجيا من العوامل الرئيسة التي كانت وراء فشلها وإخفاقاتها، ولعلّ ما تشهده الأمة العربية اليوم من تخلف وتراجعها الحضاري في التاريخ وإخفاقها سياسيا في التأسيس لدولة حديثة خير دليل على ذلك. إن هذا الإخفاق والفشل اقتضى منا بحثيا تجاوز هذا الخطاب من خلال البحث عن خطاب جديد بديل يمكن أن ينوب منابه ويسد ثغراته وإخفاقاته، هذا ما انتهينا إليه في فصلنا الأخير " تجديد الخطاب السياسي أو « خطاب الزمن السياسي الراهن ، فماذا عن هذا الخطاب السياسي الجديد؟ ماذا عن خصوصياته؟ ماذا عن مشكلاته وكيفية تفكيكها ومعالجتها؟

هذا ما يطالنا به الفصل الخامس والأخير كآخر محطة أرسدت دراستنا عندها.

الفصل الخامس: تجديد الخطاب السياسي / خطاب الزمن السياسي

الراهن أو خطاب هارعد الجابري

المبحث الأول : خطاب الزمن السياسي الراهن: المفهوم، الخصائص

1. مفهوم تجديد الخطاب
2. خصائص الخطاب السياسي الجديد / خصائص خطاب الزمن السياسي الراهن

المبحث الثاني : رهانات خطاب الزمن السياسي الراهن

1. المواطنة
2. الهوية
3. العيش المشترك
4. الديمقراطية التشاورية / التوافقية

المبحث الأول: خطاب الزمن السياسي الراهن¹: المفهوم، الخصائص

تمهيد

سبق وأن تحدثنا عن سبب اختيارنا لـ " الجابري " كأ نموذج للعقل السياسي، ليس لأنه ملء سمع الفكر وبصره على الأقل في وقتنا المعاصر، وليس لأنه قامه فكرية تتربع على خريطة الفكر العربي المعاصر على الأقل طيلة (50) سنة الأخيرة فحسب ، وإنما لما امتازت به طروحاته من عمق تحليل وتفكيك لمشكلات الراهن العربي برؤية نقدية أقرب من غيرها موضوعية ، فالخطاب السياسي النهضوي "الجابري" لم يكن خطابا تاريخيا إيديولوجيا لتسوية مسائل ماضوية في الحاضر كما فعل العديد من معاصريه ، بقدر ما سعى صاحبه لأن يكون خطابا إستمولوجيا ما استطاع إلى ذلك سبيلا، فهو يعود إلى الماضي لمساءلة الراهن العربي ، لذلك فإن اختيارنا للخطاب السياسي الجابري لم يكن اختيارا اعتباطيا بقدر ما هو اختيار قصدي رأينا فيه خير من تختزل فيه صورة الخطاب السياسي الموضوعي الاعتدالي نسبيا، وهو رأي يقاطعنا فيه " عبد الإله بلقزيز " ((فمنسوب الإيديولوجيا أقل عند الرجل ممّا عند غيره ممّن تناولوا التراث وقاسموه الانتماء إلى الموقع التقديمي نفسه... فاختار لنفسه أن يؤسس لقراءة أخرى جديدة لا تساوم على محتواها العلمي))²، لذلك جاء الاشتغال عليه كونه يمثل من منظورنا صورة الخطابات الفضلى إن هو قورن بغيره من الخطابات ، لكن هذا الاشتغال انتهى بنا في الأخير ورغم ما انطوى عليه من إيجابيات إلى الإقرار بفشله النسبي شأنه في ذلك شأن من تقدمه أو من عاصره من مشاريع نهضوية بدءا من مشروع " جمال الدين الأفغاني " السياسي إلى مشروع " محمد عبده " التربوي ، وصولا إلى

¹اعتمدنا مصطلح خطاب الزمن السياسي الراهن . و في حدود علمي اعتقد أننا أول من يستعمل هذا المصطلح في مثل هذا الخطاب . قياسا على تاريخ الزمن الراهن الذي أصبح حقلا معرفيا يدرس في عديد الجامعات العربية (المغرب . تونس . مصر . لبنان ...) ، حيث أن هناك بلدان عربية استأنفت البحث في هذا الحقل المعرفي ، ويأتي استعمالنا لهذا المصطلح تمييزا له من جهة عن الخطاب السياسي العربي الذي جاء إثر نكسة حزيران 1967 م ، ونتيجة للتطورات السياسية الراهنة التي تشهدها الساحة العربية من جهة أخرى ، فخطاب الزمن الراهن ، خطاب سياسي يرتبط أكثر بظهور ما يعرف بعودة الحدث من خلال عودة الفاعل السياسي وكل ما هو مستجد من تطورات وأحداث .

²عبد الإله بلقزيز : نقد التراث (مرجع سابق) ، ص : 327

الفصل الخامس: تجديد الخطاب السياسي: خطاب الزمن السياسي الراهن

مختلف المشاريع الحديثة أو المشاريع السلفية المتراجعة في التاريخ ثقافيا ، يضاف إليها مشروع " الجابري " التنويري هذا ، قد تكون وراء هذا الفشل أسباب عديدة ومتنوعة لعب فيها العامل الإيديولوجي المحدد الأكبر مما حال دون أن تكون هذه الخطابات خطابات سياسية قادرة على أن تحمل على عاتقها هم الحضاري النهضوي للأمة، وهو ما يقتضي تجديد الخطاب السياسي، أي توخي خطابا سياسيا معاصرا جديدا أو ما أسميناه بـ " خطاب الزمن السياسي الراهن " ، خطاب يكون أكثر قوة في التعاطي مع القضايا الراهنة للأمة ، كونه أكثر معاصرة وتشابكا مع القضايا، وهنا نتساءل :ما الذي نقصده بالخطاب السياسي الجديد ، أقصد خطاب الزمن السياسي الراهن؟ ما خصوصية هذا النوع من الخطاب السياسي؟ ما أهم المشكلات والقضايا التي يشتغل عليها؟ ما هي رهاناته المعاصرة في ظل ما يشهده العالم العربي من تراجع حضاري رهيب؟ ما آلياته في التعاطي مع هذه الموضوعات كرهانات حقيقية تقتضي التفكيك والمعالجة ؟

1. مفهوم تجديد الخطاب

يعدّ موضوع التجديد Innovation أحد أهم مقولات الفكر العربي المعاصر في مختلف مجالاته، السياسية، الدينية، الفلسفية، الاجتماعية ... ويكاد يجمع دعاة التجديد أن هذا الأخير عبارة عن فاعلية تقوم على مبارحة وضعية الجمود والخمول والثبات، ويأخذ في المقابل بالمبادرة إلى التغيير والتطوير والإصلاح، وذلك من خلال توخي الوصول لما هو مأمول ومفقود، لذلك جاء في تعريف التجديد عند "لالاند" قوله(1867. 1963م) ((Innovation : Production de quelque chose nouveau. Terme particulièrement employé par V.Egger. (Voir dans la Revue des cours et l'innovation psychique.))¹ conférences, année 1901.les cours intitulées فالتجديد بهذا المفهوم يفيد إنتاج شيء جديد . هذا المصطلح المستخدم بشكل خاص من قبل " فيكتور إيغير "

¹ André Lalande .Vocabulaire technique et critique de la philosophie , pp : 516-517

الفصل الخامس: تجديد الخطاب السياسي: خطاب الزمن السياسي الراهن

(أنظر في مرجع دروس ومحاضرات ، عام 1901 ، المحاضرات بعنوان التجديد النفسي)، هكذا نظر " لالاند " للتجديد ، فهو مفهوم يتداخل كثيرا مع الابتكار والاختراع، فالتجديد أساسه الإبداع من حيث يعني إعادة قراءة الموضوع وتفسيره طبقا لما تقتضيه تحولات العصر وتطوّراته، أي إعادة فهم الموضوع بما يميّن من رؤية الواقع ومكوناته من خلاله ، وعطفا على ما سبق جاء في تجديد الخطاب التراثي القول : ((إعادة تفسير التراث طبقا لحاجيات العصر. وهو إعادة فهم التراث حتى يمكن رؤية الواقع ومكوناته من خلاله))¹، وقد جاء عند " محمد عمارة " قوله في تجديد التراث ((هو إحياء الأصول الثابتة وتفعيلها في المستجدات المعاصرة))² ، ومنه وقياسا على ذلك أمكن القول أن تجديد الخطاب السياسي العربي معناه : إعادة إنتاج خطاب سياسي جديد يختلف في خصوصياته ، فهو خطاب يتجاوز تجاوزا إبستمولوجيا الخطابات السياسية العربية السابقة التي فشلت في معالجة المشكلات الراهنة للأمة ، إما بدافع قدسيتهما لماضويتها أو انبهارها بالمنتصر العصري الغربي، فتجديد الخطاب، يعني إعادة إنتاج خطاب سياسي جديد على مستوى خصوصياته . قراءة ، وتحليلا وتفكيكا و على مستوى موضوعاته في علاقته براهن الأمة. فما هذه الرهانات التي يراهن عليها للخروج بالأمة من وضعها الحضاري المأزوم؟

2. خصائص الخطاب السياسي الجديد: خطاب الزمن السياسي الراهن

سبق وأن تحدثنا في الفصل الثالث عن خصوصية الخطاب السياسي المعاصر، وقد أوردنا جملة من الخصوصيات، ولعل العائد إليها يلاحظ بأنها كانت في الحقيقة خصوصيات سلبية، إذ مثلت عوائق وعقبات حالت دون نجاح هذه الخطابات السياسية على اختلاف مرجعياتها وإيديولوجياتها في تحقيق المشروع النهضوي الذي كانت تسعى إليه ، لذلك كان من المنطقي جدا أن يكون الخطاب السياسي الجديد، وهو الخطاب الذي أدرجنا على تسميته

¹ رفعت سلام: بحثا عن التراث العربي، (نظرة نقدية منهجية) ، دار الفارابي - بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1989م ، ص ص: 97 . 98

² محمد عمارة : مشروع التراث والتجديد (مرجع سابق) YOUTUBE

الفصل الخامس: تجديد الخطاب السياسي: خطاب الزمن السياسي الراهن

بـ " خطاب الزمن السياسي الراهن " ليس مطالباً فحسب بتجاوز تلك العوائق ، بل هو مطالب أيضاً بأن يختص بجملة من الخصائص تؤهله لأن يكون في مستوى المشروع النهضوي الذي يأمله ، فما أهم هذه الخصائص التي تجعل من خطاب الزمن السياسي الراهن خطاب مشروع؟

بداية تجدر الإشارة إلى أن المفكر المغربي "عبد الإله بلقزيز" قد دعا بعد قراءته النقدية للخطابات السياسية العربية المعاصرة إلى ضرورة إعادة إنتاج خطابات سياسية جديدة ، وذلك من خلال دعوته إلى إعادة بناء الفكر السياسي العربي جاعلاً المطالب المعرفية أولى أولويات هذا الخطاب الجديد ، إذ يقول: ((في صدارة أولويات إعادة البناء مطالب معرفية حيوية ، لعلنا نكتفي منها بثلاث رئيسية : تنمية المنزع العلمي النظري ، تمرين الذات على ممارسة النقد والمراجعة ، ثم بناء علاقة متوازنة مع الغرب والموروث))¹ ، إن تحليلنا لهذه القولة الرؤوية يقف بنا عند جملة من الخصائص التي ينبغي أن يتميز بها هذا الخطاب السياسي الجديد ليكون أولاً خطاباً متميزاً عن سابقه ، وليكون ثانياً خطاباً مؤهلاً لحمل على عاتقه مسؤولية النهضة والنهوض التي فشل فيها الخطاب السابق فما هذه الخصائص التي تجعل منه كذلك ؟

أن يكون خطاباً سياسياً علمياً (معرفياً) : لقد غلب على الخطابات السياسية العربية كما سبق وأن رأينا الطابع الإيديولوجي في مقابل افتقارها إلى الخصوصية العلمية ، الأمر الذي حال دون أن تتمكن هذه الخطابات من بناء نظريات حقيقية في موضوعات بحثها ، كما كان من نواتج افتقار هذه الخطابات السياسية إلى المنزع العلمي هامشيتها وهشاشتها فأضحت غير قادرة على مواجهة متغيرات المعرفة والواقع ، يضاف إلى مفاقمة أزمته الداخلية ((إن ما يدخل تحت عنوان الفكر السياسي من هذه النصوص قليل جداً ، لأن التي اشتغلت منها على مسائل السياسية اشتغالا فكرياً نعني نظرياً معدودة ومحدودة !، إن المطلب المعرفي الأول المطروح على النخب المثقفة ، المشتغلة في حقل التأليف السياسي ، هو إنتاج فكر سياسي عربي له من المواصفات المعرفية والنظرية ما

¹عبد الإله بلقزيز: الفكر السياسي العربي التكوين والعوائق، (أزمة الفكر السياسي العربي) (مرجع سابق) ، ص: 105

الفصل الخامس: تجديد الخطاب السياسي: خطاب الزمن السياسي الراهن

يجعله فكراً وليس فقط إيديولوجيا سياسية. ولن يبدأ التاريخ العلمي الحقيقي للفكر السياسي العربي، إلا بالانتقال من لحظة الإيديولوجيا السياسية إلى لحظة المعرفة السياسية¹

أن يكون خطابا سياسيا له القابلية لمبدأ المراجعة والمساءلة : إن أهم ما يميز الخطابات السياسية العربية المعاصرة على اختلاف مرجعياتها وإيديولوجياتها الطابع الشمولي والدوغمائية واحتكارها للحقيقة ، ولم يرض أي خطاب من هذه الخطابات بعرض نفسه للمراجعة والمساءلة ، ولعل هذا ما يفسر الصراعات العنيفة والصدمات بين هذه الخطابات إلى درجة أن من أصحاب هذه الخطابات من تمت متابعتها قضائيا ، وأن هناك من أصحاب هذه الخطابات من ماتوا على خصومة ولم يقبل أي طرف بنقده من قبل الآخر ، وأن من هذه الخطابات من نصبت نفسها الوحيدة الوصية على الأمة الممثلة لها ، وهي المخولة الوحيدة بالتعبير عن ألامها وأحلامها و مصالحها، وهو ما يترجم حقيقة طابعها الشمولي الدوغمائي، لذلك فالخطاب السياسي الجديد مطالب بالتحرر من هذا العائق الإيستمولوجي المستحكم في نظام اشتغاله، مطالب بالتحلي بروح علمية قوامها النقد الموضوعي للذات قبل الآخر، وترويضها على فحص أدوات وآليات اشتغالها، من خلال مراجعة منطلقاتها من بديهيات ومسلمات وفروض (الخطاب الإيستمولوجي العلمي المعاصر) ، فلا يمكن لأي خطاب أن يتقدم ويتطور ويحقق مبتغاه من غير إيمانه بمبدأ القابلية للمراجعة والمساءلة وأن ما يقدمه من حقيقة إنما هي إضافة نوعية لما تقدمه من حقائق، وأن الزاوية التي رصد منها تلك الحقيقة ليس هي الزاوية الوحيدة التي يمكن أن نطل على الحقيقة من عليها ، فالرؤية الدوغمائية كما يرى " أوجيست كونط " (1798 . 1857 م) رؤية ميتافيزيقية أبطل مفعولها التفكير الوضعي .

ضرورة توطين مقولة النسبانية في الخطاب السياسي: تعدّ هذه الخاصية نتيجة حتمية لازمة عن

الخاصيتين السابقتين، فعلمية الخطاب السياسي، وتحليه بالروح النقدية يفضي بالضرورة إلى إيمانه بالنسبانية، هذه

¹عبد الإله بلقزيز: المرجع السابق ، ص: 106

الفصل الخامس: تجديد الخطاب السياسي: خطاب الزمن السياسي الراهن

النسبانية التي تؤسس لعلاقة معرفية متوازية في علاقتها بموضوعاتها ، علاقة تنأى بنفسها عن منطق " التقديس والتبخيس " في تعاطيها مع الأشياء ، مع بعدها عن إضفاء الأحكام القيمية المعيارية العارية من الروح العلمية ، ولأدل على ذلك ما نشهده اليوم في تناول موضوع التراث على سبيل المثال بين هذه الخطابات ، إذ تميزها صورتان ، خطابات متحيزة للتراث متحيزة إليه معادية في المقابل للغرب ، لا ترى فيما هو غربي إلا مصدرا لكل الشرور، وخطابات في المقابل متحيزة للغرب منسلخة فيه منصهرة في نتونه ، ومن ثمّ فهي لا ترى في التراث إلا مصدرا لكل ما تراكم من أزمات الأمة ، والواقع أن توطين مقولة النسبانية في الخطاب السياسي المعاصر تلخصه من هذه النظرة الضيقة المغلقة ، فالتراث العربي تراثات ، أعني أنه تراث متعدد فيه نقائص و "كمالات" ، والحادثة الغربية هي الأخرى حداثات فيها مساوئ مثلما فيها أشياء مما نحن في حاجة إليه ، فتوطين النسبانية يجعل الخطاب ينظر للحادثة الغربية على أنها وجهان ، وجه تنويري حداثي لا يمكن تجاوزه والقفز عليه ، لكن في المقابل أيضا هناك وجه استعماري امبريالي سياسي واقتصادي وثقافي حتى ((ولن تفيد الفكر العربي في شيء تلك النظرة العدمية أو الإنبهارية المطلقة ، لأنها مغلقة وغير واقعية ولا تاريخية ، ولن يكون من نتائجها سوى ضخ الأوهام والمشكلات في الوعي !!))¹ ، حقيقة لقد ظل الخطاب السياسي العربي سجين هذه الثنائية ، العدمية في نظره للآخر والإنبهارية المطلقة لما يتعلق الأمر بنظرته لذاته ، مما فوت على نفسه الوعي تحقيق مشاريع نهضوية حقيقية تخرج الأمة من تراجعها الحضاري الذي ظلت ترزخ تحت نيره لردح من الزمن.

ضرورة أن يكون الخطاب السياسي خطابا توفيقيا لا تلفيقيا: العائد إلى الخطابات السياسية العربية المعاصرة يلاحظ بأنها خطابات لا تخرج عن ثلاث صور ، إما خطابات مقدسة للذات العربية بكل ما تنتجه من أفكار ومعارف وفي مقابل ذلك تبخيس كل ما هو غير عربي ، أقصد ما يصدر عن الآخر الغربي ، وإما هي خطابات مقدسة للغرب محتقرة لكل ما هو عربي ، بل وصل الأمر بإحدى هذه الخطابات أن ترى في الغرب "

¹عبد الإله بلقزيز: المرجع السابق ، ص : 109

الفصل الخامس: تجديد الخطاب السياسي: خطاب الزمن السياسي الراهن

صيدلانية "لداواة كل أمراض أمتنا ، فالأمة العربية كمال يقول " عبد الله العروي " ((محتاجة في ظروفها الحالية إلى تلك الماركسية بالذات، لتكوّن نخبة مثقفة قادرة على تحديثها ثقافيا وسياسيا واقتصاديا))¹ ، في حين يوجد خطاب ثالث ، وهو الخطاب الذي راح يوفق بين النموذجين السابقين ، لكن بطريقة تلفيقية على طريقة " مسك العصا من الوسط " (النزعة التوفيقية)، أو ما يسميه " الطيب تيزيني " بـ " التلقياوية " ((فهي تزعم لنفسها أنها قادرة على تجاوز الإشكاليات التي وقعت فيها السلفية والعصوية في آن معا . فهي كما تقول، لا تتحدد لا بالماضي ولا بالحاضر ولا بالمستقبل، وإنما تأخذ من هذه الأبعاد الوجودية ما يسمح لها بتحقيق الوجود المعاصر. ولكنها بحسب هذه النظرة تقع في معادلة زائفة معرفيا))²، فهي نزعة تأخذ من الماضي ما تراه قيما مطلقة ، وتأخذ من الحاضر الغربي ما تراه قيما حدثية فعالة ، وتتلخص أطروحة الموقف التوفيقى التلقياوي في العبارة القائلة ((نأخذ من الفكر الأوروبي المعاصر ما هو ضروري لنهضتنا وتقدمنا ولا يتناقض مع قيمنا وأصالتنا ونأخذ من تراثنا تلك الوجوه المشرقة التي جعلت من حضارتنا أزهى الحضارات في عصرها والتي لا تتعارض مع متطلبات التقدم في عصرنا))³، فالموقف التوفيقى حاضر عند الحدائين والتراثيين على حد سواء ، فهو موقف إبهامي يحاول الجمع والتركيب بين ما هو ثابت مطلق ، وبين ما هو متطور متغير. إن تأسيس الخطاب السياسي الجديد على مقولة النسبانية يقتضي بالضرورة الأخذ من الخطابات السابقة مادام وأنه ليس بمقدور أي خطاب أن يصيب الحقيقة في " مصارينها " ، لكن ليس بطريقة التلفيق ، يقول " عبد الإله بلقزيز " : ((إن البديل الفكري الحقيقي الذي نشده هو قيام خطاب فكري عربي تركيبي جديد ، يجمع بين هذه المساهمات ويؤلف بينها في مقولة جديدة واحدة))⁴ لكن التركيب الذي نأمله في الخطاب السياسي الجديد ليس على طريقة الجمع بين المتناقضات كما

¹عبد الله العروي : العرب والفكر التاريخي، دارا لحقيقة بيروت، لبنان، (د ط) ، 1973 م ، ص : 71

²محمد نور الدين جباب : إشكالية الهوية والمغايرة في الفكر العربي المعاصر (أطروحة دكتوراه دولة في الفلسفة). جامعة الجزائر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية ، قسم الفلسفة، السنة الجامعية 2005 / 2006 م، ص: 221

³محمد عابد الجابري: المشروع النهضوي العربي مراجعة نقدية (مصدر سابق) ، ص : 133

⁴عبد الإله بلقزيز: الفكر السياسي العربي التكويني والعوائق، (أزمة الفكر السياسي العربي) (مرجع سابق)، ص : 111

الفصل الخامس: تجديد الخطاب السياسي: خطاب الزمن السياسي الراهن

ذهبت إلى ذلك عديد الخطابات في جمعها بين المفهوم التراثي وما يقابله من المفاهيم الحداثية دون الاكتراث لما ينتجه ذلك من مآزق وتوترات ، كون هذا الجمع عادة ما يكون إيديولوجيا يأتي تلفيقيا مزيفا يقود لإضفاء نوع من المسكنات على المشكلات التي تواجهها الأمة بدلا من معالجتها من جذورها ، بل نقصد تركيبا على طريقة التوفيق القائمة على منطق بناء المفاهيم وتبيئتها انطلاقا من التحليل والنقد العلمي اللذين تقتضيهما النظرة الشاملة للمشكلات.

المبحث الثاني: رهانات خطاب الزمن السياسي الراهن

إذا كان " الجابري " في خاتمة كتابه " العقل السياسي العربي " يقترح حلولاً يتجاوز من خلالها ذلك العقل السكوتي الذي ظل يكرر نفسه في التاريخ ويعيد إنتاجها وتخليقها ، وذلك بتحويل القبيلة إلى تنظيم مدني سياسي اجتماعي بمؤسسات دستورية، وتحويل الغنيمة إلى اقتصاد ضريبة، وتحويل العقيدة إلى مجرد رأي، وسؤالنا الكبير: لماذا لم يحدث هذا التطور الذي دعا إليه " الجابري " وتحل تلك البدائل محل سابقتها؟، هل يمكن لأي خطاب سياسي تحقيق هذه البدائل في ظل النظام السياسي العربي القائم؟، ما الرهانات التي يراهن عليها الخطاب السياسي الجديد، أقصد خطاب الزمن السياسي الراهن للخروج بالأمة من هذا الوضع السياسي العربي المأزوم على مختلف الأصعدة؟

كتب الدكتور " عبد الواسع الحميري " في مؤلفه الأخير " أزمة الخطاب السياسي العربي المعاصر " ، وذلك بعد تشريح هذا الخطاب وتفكيكه، كتب يقول ((من يتأمل العقل السياسي العربي بعامة ... يجد أنه لا يزال يعاني للأسف جملة من الأمراض والعلل التي أعاقت ولا تزال تعيق مسيرة تطوره ، وتحول دون قدرته على مواكبة التطورات الحاصلة في عالم اليوم، ومقاربة قضايا الواقع الحي ، بوعي ومسؤولية))¹ ، وهو قول يجسد حقيقة ما انتهت إليه هذه الخطابات، فهذه العلل والأمراض التي تعكس حقيقة مأزومية الخطاب السياسي العربي تبدأ من طبيعة الموضوعات التي اشتغل عليها هذا الخطاب، وصولاً إلى آليات التعاطي معها، لذلك فالمتتبع لمختلف المشاريع الفكرية النهضوية العربية يرى كملاحظة أولى كيف أن كل هذه المشاريع على اختلاف توجهاتها تهاوت وتساقتت، فهي وإن كانت قد نجحت في حمل لواء النهضة فإنها فشلت في التأسيس لعملية النهوض ، كون الفرق واضح بين النهضة والنهوض، مثل الفرق بين الأنوار والتنوير ، بين الحداثة والتحديث ، أي فرق بين البعد النظري العام الاستشراقي وبين التنزيل العملي من خلال ترجمة تلك القيم والأفكار ترجمة عملية ، ويسجل

¹عبد الواسع الحميري: أزمة الخطاب السياسي العربي المعاصر (مرجع سابق) ، ص : 98

الفصل الخامس: تجديد الخطاب السياسي: خطاب الزمن السياسي الراهن

كملاحظة ثانية أيضا كيف أن جميع هذه المشاريع اتخذت من موضوع التراث موضوعها الرئيس، وأن هذا الموضوع كان العامل الأول الذي أدى إلى انقسام الأمة وتفرقها وتطاحنها، ولعل وضعنا الراهن اليوم خير دليل على ذلك، كون سؤال النهضة فهم من قبل المفكرين والعلماء والباحثين على أنه سؤال هوية بامتياز فشكل بذلك التراث حلبة صراع، لأن الكل وظفه في مشروعه توظيفا إيديولوجيا، فكانت مذبحة التراث بتعبير " طرابيشي " ومن وراء ذلك مذبحة الأمة، لذلك كان من المنطقي جدا أن يعمل هذا الخطاب السياسي للزمن الراهن على تجاوز هذا التراث بعد ما بينت الدراسات السابقة استحالة التعامل معه تعاملًا موضوعيًا والإبقاء عليه كإرث مشترك لا يمكن التعلل به أو بدونه لركب قطار النهضة، ودليلنا في ذلك اليوم أن الولايات المتحدة الأمريكية دولة نزقة ليس لها أي ميراث تاريخي وهي اليوم الدولة الأولى عالميا تقدا وتطورا وحضارة في حين الدولة اليونانية أكثر دول العالم امتلاكا للإرث التاريخي في حين أنها أكثر دول العالم اليوم تخلفا، هذا الكلام لا يفهم منه دعوة لاستبعاد التراث بقدر ما هو دعوة للمحافظة عليه وعدم توظيفه لتأجيج الصراع وإثارة الفتن وتمزيق أكثر لروابط الأمة، لذلك كان أولى أولويات الخطاب السياسي الجديد تجاوز التراث وعدم الغرق منه موضوع خطباته حتى يمكنه أن يتحرر من رواسب الماضي المقدسة وكوابل الغرب العصري المفارقة لمشكلاته الراهنة، ويغرف مادته من الواقع العربي الراهن باعتبارها مشكلاته الحقيقية، فما هذه القضايا التي يمكن لخطاب الزمن السياسي الراهن أن يراهن عليها؟

1. موضوع المواطنة: يعد موضوع المواطنة من المقولات العالمية الحاضرة بقوة في الخطابات السياسية

المعاصرة بما في ذلك الخطاب السياسي العربي، وينتمي مفهوم المواطنة في الخطاب السياسي العربي المعاصر إلى الجيل الثالث ((ينتمي مفهوم المواطنة إلى الجيل الثالث، من مفاهيم الإصلاح السياسي في الفكر العربي المعاصر، وقد انتعشت هذه المفاهيم في نهايات القرن الماضي في إطار حركات وجهود في النظر تروم توطین المشروع السياسي الليبرالي في فكرنا السياسي، وذلك بعد فشل التجارب التي وضعت

الفصل الخامس: تجديد الخطاب السياسي: خطاب الزمن السياسي الراهن

نفسها في خانة الثورة العربية والتجربة الاشتراكية))¹ ، فخطاب المواطنة جاء مع المرحلة الثالثة (ما بعد التجربة الناصرية) التي شهدت فشل التجربة القومية والنظام الاشتراكي في عالمنا العربي ، وتغلغل في المقابل قيم الحداثة الغربية ، وقد توفرت في المقابل عوامل مساعدة جعلت من خطاب المواطنة يتربع على عرش الخطاب السياسي العربي المعاصر، من هذه العوامل ، طبيعة سؤال النهضة في حد ذاته ذي الطبيعة " الهوياتية "، يضاف إلى ذلك ضغوطات المنظمات الدولية بخصوص مسألة حقوق الإنسان ، هما عاملان أساسيان أديان إلى انتعاش خطاب المواطنة ((انتعش الحديث عن المواطنة في الخطابات السياسية العربية ، وفي فضاءات المجتمع المدني بفعل عاملين إثنين متداخلين ، يرتبط أولهما بأسئلة النهضة والتنمية والإصلاح . وهي أسئلة تمتلك اليوم، كما امتلكت بالأمس شرعية تاريخية كبرى. إضافة إلى ذلك ، نلاحظ أن بعض جوانب هذا الانتعاش ، تعود إلى المبادرات التي تصدر عن بعض المنظمات الدولية))² ، وهما في الحقيقة عاملان متكاملان ، أحدهما داخلي والآخر خارجي ساهما بقدر كبير في تنشيط حركية الخطاب السياسي العربي بخصوص مسألة المواطنة ، لذلك كان على الخطاب السياسي الجديد أن يجعل من هذا الموضوع أولى أولوياته والتعاطي معه برؤية مغايرة لما كان من قبل ، نظرا لما تعيشه الأمة العربية اليوم من توترات وتمزقات وصدامات ، وهي كلها نتائج لها علاقة بموضوع المواطنة في علاقتها بخصوصية بنية المجتمع العربي القائم على التعددية الإثنية ، مما جعله بؤرة لعديد المشاكل السياسية والثقافية والاجتماعية ، بل أضحي هذا التعدد الإثني يشكل في العالم العربي ((مكبوتات يتم بين الحين والآخر نفث الغبار عنها، وتوظيفها في سياقات محددة، بهدف بلوغ غايات

¹كمال عبد اللطيف: مجتمع المواطنة ودولة المؤسسات في صعوبات التحديث السياسي العربي، دار أبي رقرق للنشر والتوزيع، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: أبحاث ودراسات، رقم 54، ط 1، 2012 م ، ص: 53

²كمال عبد اللطيف: المرجع نفسه ، ص: 47

الفصل الخامس: تجديد الخطاب السياسي: خطاب الزمن السياسي الراهن

مرسومة مسبقاً))¹، لقد وظفت هذه الإثنيات في الخطاب العربي المعاصر توظيفاً سياسياً بهدف تعزيز حضور لطوائف اجتماعية وحصار طوائف أخرى في المشهد السياسي وتثار معها مشكلة المواطنة، هذه المشكلة وإن كانت قديمة تمتد في أصولها إلى اليونان فإنه أعيد إحيائها وبعثها مع الدولة القومية الحديثة ((مع بروز دولة المدينة اليونانية التي كانت قائمة على أساس التمييز بين الأفراد))²، لقد برزت بشكل واضح بظهور الدولة القومية الحديثة في أوروبا من حيث أصبحت ((تعبير عن حركة المواطنين في اتجاه إثبات وجودهم في إطار جماعة بعينها بحيث تتجاوز هذه الحركة الانتماء الأرحب، أي تتجاوز الانتماء للأشكال الأولية للمجتمع البشري: الطائفية، القبلية، العشيرة، إلى الجماعة الوطنية، من ثمة تحقيق دولة المواطنة))³، فمقولة المواطنة كمقولة سياسية ارتبطت في أوروبا بالدولة الحديثة، بينما ارتبطت في عالمنا العربي بظهور الدولة القومية، والمواطنة في شكلها الأكثر اكتمالاً في الفلسفة السياسية المعاصرة، تعني الانتماء إلى الوطن من خلال التمتع بالعضوية الكاملة الأهلية، يتساوى فيها المواطنون مساواة غير منقوصة في الحقوق والواجبات من غير أي اعتبار لألوانهم، ودينهم، وعرقهم، ولغتهم، وانتمائهم السياسي والإيديولوجي، أن تعطى لهم ((فرصاً من التكافؤ السياسي والاجتماعي والثقافي، وذلك بإشراكهم على سبيل المثال في تدبير جوانب من الشأن العام، وتحقيق بعض مطالبهم في مجال الاعتراف بلغاتهم وثقافتهم المحلية وطقوسهم الرمزية))⁴، بمعنى أن يقف الجميع أمام القانون سواسية فيما يمنح لهم من حقوق، وفيما يفرض عليهم من واجبات، كون المواطنة ليست حقوقاً تخول بمقتضى القوانين للأفراد فحسب من حقوق مدنية، وسياسية، واجتماعية، واقتصادية، وقانونية. بل هي واجبات أيضاً

¹كمال عبد اللطيف: الثورات العربية تحديات جديدة ومعارك مرتقبة، دار أبي رقرق للطباعة والنشر، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة بحوث ودراسات، رقم 61، ط1، 2013 م، ص: 51

²ناهدة محمد زبون: مفهوم المواطنة في الفكر السياسي المعاصر. دراسة في المفهوم والأبعاد. جامعة بغداد، كلية العلوم السياسية، (دط) / (دس)، ص: 367

³ناهدة محمد زبون: المرجع نفسه، ص: 367

⁴كمال عبد اللطيف: الثورات العربية تحديات جديدة ومعارك مرتقبة، ص: 52

الفصل الخامس: تجديد الخطاب السياسي: خطاب الزمن السياسي الراهن

يناطون بها . كواجب الولاء للدولة دون غيرها ، واجب أداء المهام على أحسن وجه ، واجب دفع الضرائب ، واجب الدفاع عن الدولة ضد كل ما يهددها من مخاطر ، لذلك كان العائد إلى الخطابات السياسية العربية على مختلف مراحلها التاريخية ، وبمختلف ألوانها الإيديولوجية يلاحظ بأنها لم تستطع تفكيك هذه المقولة وقراءتها بما يتماشى وواقع دولنا العربية وما يطرحه هذا الواقع من إكراهات تحول دون الوصول إلى مواطنة كبرى يتقاطع فيها الجميع ، فلا تكاد توجد دولة عربية تخلو من تنازع الولاءات والتي تنتج بالضرورة مواطنات صغيرة ، كمواطنة القبيلة ، وفيها يكون الفرد حاملا لولاء قبيلته على حساب الولاء للدولة ، ومواطنة العقيدة ، كالولاء للشيخ سواء أكان هذا الشيخ من داخل تلك الدولة أو حتى من خارجها دائما على حساب الدولة القطرية ، مواطنة الطائفة ، سواء أكانت طائفة ثقافية أو إيديولوجية أو حزبية ، إن هذه المواطنات الصغيرة ونظرا لقصور الخطابات السياسية السالفة الذكر في التعاطي معها حالت دون تحقيق مواطنة كبرى تحافظ على تماسك الدولة القومية ، ومنه تماسك العالم العربي ككل نتيجة لولائها الضيق المحدود للقبيلة والعشيرة على حساب الولاء للوطن ، لذلك فعلى الخطاب السياسي كل المسؤولية بالارتقاء بهذه الولاءات والمواطنات (مواطنة القبيلة . مواطنة العقيدة . مواطنة الطائفة) كونها مواطنات تصنع بلغة الأديب والسياسي السوداني " محمد أحمد المحجوب " العنف الاجتماعي البارد الذي يعمل على تفكك أواصر الدولة ويحول دون أن يكون المواطنين أمامها سواسية ، فتكون أمام مواطنين من درجات مختلفة ، وهذا هو السر فيما يعيشه العالم العربي اليوم من أزمت تصل في بعض الدولة إلى درجة الحروب الأهلية . يتقاتل فيها أبناء الوطن الواحد نظرا لما يعيشونه من اختلافات وتميزات بينهم فيما يحصلون عليه من حقوق وفيما يؤذونه من واجبات .

لقد أظهر ما يعرف بالربيع العربي مدى هشاشة فكرة المواطنة في عالمنا العربي ، فقد ظهرت مسألة الأقليات والطوائف في قلب الحدث ، وبات المجتمع منقسما على نفسه ، بل أن هناك من الشرائح الاجتماعية داخل

الفصل الخامس: تجديد الخطاب السياسي: خطاب الزمن السياسي الراهن

بعض هذه الدولة تعرف بـ " البدون " ، أي بدون هوية ولا تملك حتى حق الانتماء للدولة مما يجعلها محرومة من أي حق ، لقد عرّى الربيع العربي مدى زيف فكرة المواطنة في العالم العربي الإسلامي ، وأكد في المقابل مدى الحاجة إلى خطاب سياسي جديد يرتفع بالمواطنة من الطرح الفلسفي والقانوني إلى الطرح القيمي الإنساني ، لذلك يدعو " توماس مارشال " " المواطنة والطبقة الاجتماعية " 1950م إلى خطاب يتجاوز المفهوم الصوري للمواطنة الذي أضفاه عليها عصر الأنوار ، خطاب يتماشى مع المتغيرات الاجتماعية والسياسية وذلك لاستيعاب مختلف الصراعات على مستوى هذه الأصعدة بالخصوص ((يلح مبدأ المواطنة ... على ضرورة التقليل من البعد الإثني والديني دون نفيهما . لكنه يتطلع إلى منح الاعتبار الأول للرابطة المدنية، وذلك بالإعلاء من شأن القيم الصانعة لها، والقادرة في الآن نفسه على استيعاب الاختلافات العنصرية والإثنية، دون أن يعني هذا ... نفي الأبعاد الأخرى المعززة للمواطنة الثقافية والقيمية))¹، من شأن هذا الخطاب أن يدفع بتحرير الأفراد ((ودفعهم للعمل بفعالية ، للتمكين من تركيب تاريخهم ، والمساهمة في بناء مجتمع ديمقراطي ، يضمن مختلف حقوقهم . كما يضمن حريتهم وكرامتهم))²، وهكذا يكون الخطاب السياسي الجديد في المواطنة يقوم على التعاقد الإرادي العقلاني والتاريخي عوضاً عن خطاب ينشئ في الأصول العرقية ليقسم المجتمع إلى طبقات متميزة بحسب خرافة " العرق الصافي النقي " الذي أوصل الأمة لما هي عليه من حالات التفكك والتشردم ، فمن مزايا هذا الخطاب الجديد تحقيق ((الحوار والتوافق المساعدين على إنجاز ما يحقق تبادل المنافع والخيرات ، والانخراط في بناء الحاضر المشترك ، وفق معايير سياسية ، عوض هذا الاختيار التعاقدية عملية الاستنتاج بالأصول العرقية ، فلم تعد آلية الانتماء الدموي الوسيلة الوحيدة لتحقيق الأهداف والمصالح التاريخية والأمنية ، بل أصبح التعاقد الإرادي التاريخي ، من أفضل السبل المساعدة على

¹كمال عبد اللطيف: مجتمع المواطنة ودولة المؤسسات في صعوبات التحديث السياسي العربي (مرجع سابق) ، ص: 51

²كمال عبد اللطيف : المرجع نفسه ، ص : 50

الفصل الخامس: تجديد الخطاب السياسي: خطاب الزمن السياسي الراهن

بناء تاريخ مشترك¹، إن الخطاب السياسي الذي ظل يشغل على مفاهيم الأصول العرقية أثبت فشله تاريخيا في معالجة موضوع المواطنة كونه يغذي الصراعات القبلية ، ويكون بذلك خطاب السياسي الجديد ، خطاب التعاقد الإرادي التاريخي هو خيار المجتمع في تحقيق صورة فضلى للمواطنة ، وتحليص المجتمع من الصراع الإثني وحل كثير من مشاكله الراهنة.

2. موضوع الهوية : لكل فرد مثلما لكل جماعة بشرية سمات تختص بها و تمايز عن باقي الجماعات

الأخرى، هذه السمات والخصائص المميزة للأفراد والجماعات هي ما تعرف بلغة الفلسفة " الهوية". ولعل العائد إلى المنطق الأرسطي ، يلاحظ بأنه منطوق أساسه " مبدأ الهوية "، أو "مبدأ الذاتية" كما عرف عند مناطقة المسلمين فيما بعد ، وقد تفرع عن مبدأ الهوية " مبدأ عدم التناقض ، ومبدأ الثالث المرفوع"²، ويعرّف مبدأ الهوية منطوقا على أنه ((مطابقة الشيء لذاته))، أي أن الشيء متى اتصف بحقيقة يظل متصفا بها ، فالإنسان هو الإنسان ، وصيغته الرمزية (أ هو أ) ، وقد جاء في تعريف الهوية : ((حقيقة الشيء أو الشخص المطلقة المشتملة على صفاته الجوهرية))³ ، فالهوية تتحدّد بالصفات الجوهرية ، وهي الصفات التي يكون الشيء موجودا بوجودها وينعدم بانعدامها ، وقد مثل صاحب " التعريفات " " الشريف علي بن محمد الجرجاني " (1340- 1413 م) الهوية بعلاقة الشجرة بنواتها ، فالشجرة لا تكون كذلك ، أعني لا تكون شجرة إلا إذا كانت تحمل أوراقا وأزهارا وثمارا ... وذلك عبر ما تمر به من لحظات ، زيادة على ذلك أن الزهرة تتحول إلى ثمرة ، والثمرة تنبت

¹كمال عبد اللطيف: الثورات العربية تحديات جديدة ومعارك مرتقبة (مرجع سابق) ، ص : 53

²مبدأ عدم التناقض هو تعبير عن مبدأ الهوية بصورة سلبية، إذا كنا نقول في مبدأ الهوية محمد هو محمد، فإن في مبدأ التناقض نقول أن محمد لا يكون غير محمد، وقد عرفه أرسطو ((من المحال حمل صفة ونقيضها على موضوع بعينه في الوقت ذاته)) ثم يأتي مبدأ الثالث المرفوع ليعبر عن مبدأ عدم التناقض في صورة شرطية كقولنا إما أن يكون محمدا وإما أن يكون غير محمد ، وقد عرفه أرسطو بقوله ((لا وسط بين نقيضين)) ، وقد اعتبر أرسطو هذه المبادئ الثلاثة قوانين الفكر الأساسية.

³مجموعة من الباحثين: المنجد في اللغة والإعلام، دار المشرق . بيروت . ط38، 2000 م ، ص : 875

الفصل الخامس: تجديد الخطاب السياسي: خطاب الزمن السياسي الراهن

شجرة مرة أخرى ، والواضح من خلال هذا التمثيل أن الهوية ليست شيئاً ستاتيكيًا ثابتاً ، بقدر ما هي تتفاعل لتجدد نفسها حتى لا تفقد صلاحيتها ، ويكون بمقدورها مواكبة التطورات والتغيرات ، مع بقاء عنصر دائم أصيل في ماهية الشيء دالاً على كينونة مطلقة.

وإذا ما خرجنا بالهوية من المفهوم المنطقي إلى المجال الاجتماعي ، فإن الهوية تعني انتماء الكائن الإنساني إلى وطن ما أو مجتمع ما ، وتكون وسيلته في ذلك لإدراك ذاته ووعيها في مقابل الآخر المختلف ، إن هذه الهوية يمكن التعرف عليها ، والتعبير عنها من خلال مكونات ثلاثة ، بداية بالمكون الاجتماعي ، وهو مكوّن يتحدّد هو الآخر بالطبقة والمكانة والوظيفة ، ثانياً ، المكوّن الثقافي ، يتحدّد من خلال الدين ، واللغة ، والعادات والتقاليد والعرف (القيم الاجتماعية المشتركة) ، وأخيراً المكوّن السياسي ، يتحدّد بالدولة الوطنية أو القومية ، ونظام الحكم وشكل الدولة ، والجنسية ، والإيديولوجيا الموجهة للبناء السياسي . فالهوية بالمفهوم الثقافي الاجتماعي ليست نتاجاً آنياً ، بقدر ما هي نتاج عملية تاريخية طويلة أسهمت في تشكيلها عبر مراحل عوامل تاريخية و ثقافية و فكرية ودينية ، وسياسية وبيئية واجتماعية واقتصادية ... هذه العوامل تعبر عن كيان تنصهر فيه هذه الجماعة ، ويتأثير من هذه العوامل يتولد لديهم شعور بانتمائهم بعضهم لبعض .

لقد شكلت الهوية بهذا المفهوم مقولة من مقولات الخطاب السياسي العالمي بصفة عامة والخطاب السياسي العربي بصفة خاصة ، إذ انقسم بشأنها الخطاب السياسي العربي المعاصر على نفسه وهو يقدم خطاباً لموضوع الهوية ، كون هذا الخطاب ليس واحداً بقدر ما هو خطابات متلونة بألوان إيديولوجية متصارعة ، مما زاد في تعميق أزمة الهوية ، لقد كان لهذا الخطاب أسباباً موضوعية ، بداية بحملة " نابليون بونابرت " على مصر وما تبعها من استعمار أوروبي لبلدان العالم العربي ، إضافة إلى ذلك الأحداث والتطورات التي شهدتها الساحات العالمية بصفة عامة ، والساحة العربية بصفة خاصة ، كانت بدايتها مع سقوط جدار برلين (1989 م) ، وتفكك الإتحاد السوفييتي مباشرة (1991 م) ، وحرب الخليج الثانية (1991 م) والثالثة (2003 م) التي

الفصل الخامس: تجديد الخطاب السياسي: خطاب الزمن السياسي الراهن

قادها التحالف الغربي بقيادة أمريكا والتي أفضت إلى احتلال العراق وتفكيكه ، إذ يقول " حميد الهاشمي " بشأن هذه الحرب ((خلّف احتلال العراق هزّة كبيرة للمجتمع العراقي ، لا تقف عند إسقاط النظام وما ترتّب عليه من انهيار النظام الأمنيّ والمؤسسيّ والاقتصاديّ والقضائيّ والعسكريّ فحسب، بل في تفكيك اللحمة الوطنية وتشطّي الهوية الوطنية إلى هويّات فرعية تبنى ركائزها على حساب تلك الهوية التي يعتقد دوماً أنّها صمّام أمان ومركب مشترك لجميع الهويات الفرعية))¹، والواقع أنّ شظايا هذه الأزمة لم تقتصر على العراق ، بل امتدت إلى عديد الدول العربية ، وذلك لخصوصية بنية المجتمع العربي في حد ذاته ، القائم على التعدد الإثني، والاختلاف العرقي والذي يمتد حتى لاختلاف الديانات والمذاهب ، فهو مجتمع متعدد الثقافات والأقليات ، ليضاف كعامل آخر عطفاً على ما ذكر من عوامل سابقة ، لذلك جاءت الخطابات العربية الحديثة والمعاصرة متماشية مع هذا الاختلاف ، ليس لتعبر عنه فحسب وإنما لتنتصر لطائفة من هذه الطوائف وتحارب أخرى ، وذلك بحسب قربها وبعدها منها ، وانطلاقاً من ذلك انشطر الخطاب السياسي العربي في تناوله لموضوع الهوية ومعالجتها إلى تيارات، أهم هذه التيارات، التيار القومي العربي ، ينظر للهوية على أنّها هوية عربية واحدة ، فالأمة العربية أمة واحدة، واحدة الأصل ، والثقافة واللغة، وكل ما يظهر من فوارق بينها هي مجرد فوارق عرضية تزول لمجرّد يقظة الوجدان العربي، وقد جسّد هذا الفكرة "جمال عبد الناصر " في إحدى خطباته ((إن الأمة العربية ليست في حاجة إلى أن تثبت حقيقة الوحدة بين شعوبها، يكفي أن الأمة العربية تمتلك وحدة اللغة التي تصنع وحدة الفكر))، فالخطاب القومي يضرب عرض الحائط ما يبني عليه المجتمع العربي من تعدد في الهويات، كونه قائم على القبيلة والعشيرة والجماعات الإثنية، واختلاف الأديان وتعدد المذاهب والطوائف ، إن الخطاب القومي العربي يستنسخ

¹حميد الهاشمي: ميكانيزمات العيش المشترك وأزمة الهوية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ، الدوحة . قطر، 10 . 11 نيسان/ أبريل

الفصل الخامس: تجديد الخطاب السياسي: خطاب الزمن السياسي الراهن

النسخة " اليعقوبية " ¹ ، فهو خطاب حال دون الوصول بالمتجمع إلى الدولة الأمة دولة المواطنة ، كونه يماهي بين الدولة والهوية العربية مختزلا بقية الهويات المشكلة للمجتمع ، إذ يرى " برهان غليون " (ت . م 1945م) في هذه الخطابات القومية أنها ((رسّخت لديهم فكرة المطابقة بين الدولة الحديثة في مؤسساتها والهوية القومية أو الإثنية ، وهو ما أنتج شعورا قوميا يتغذى من المواجهة مع الخارج والآخر ، بدلا من أن يتمهي مع تعميق شروط ممارسة السلطة والمشاركة السياسية ، وما يتطلبه من تأمين شروط الحرية والمسؤولية الفردية وحكم القانون والمساواة بين الجميع ورعاية شؤون الجماعة الحية)) ² ، وإضافة إلى خطاب التيار القومي ، هناك خطاب التيار الديني الذي يوجد هو الآخر الأمة تحت لواء هوية واحدة ، ألا وهي الهوية الإسلامية وليست الهوية العربية التي تتحدّد باللغة والجغرافيا ، فالهوية لا يمكن بناؤها على أساس القومية ، كون هذه الأخيرة من منظور الخطاب الديني مقولة من مقولات العلمانية التي تقع على طرف نقيض من الدين ، وهكذا فإن المتتبع لمختلف الخطابات السياسية العربية " الهوياتية " يرى كيف أنها خطابات اتخذت من موضوع الهوية موضوعا رئيسا لتصفية حساباتها.

إن خطاب الهوية لا يمكن فصله عن خطاب المواطنة والعيش المشترك كونها مفاهيم جد متداخلة ، فشل الخطاب المعاصر في التعاطي معها مما زاد من تعميق أزمتها ، إن الخطاب المعاصر ظل يتعامل مع موضوع الهوية ببراديجم كلاسيكي ، حيث ارتبط خطاب الهوية عنده بالمقابلة بين ثنائيات مكررة بلغة " علي حرب " كالعلاقة بين الماضي والحداثة ، الأصالة والمعاصرة ، الأنا والآخر، الشرق والغرب ... لذلك جاء خطاب الهوية منطلقا من " ليست " ، فالهوية في الخطاب العربي تتعيّن باعتبارها ماهية ليست ، فهي لا تتحدّد انطلاقا من واقعها ومستقبلها ، بقدر ما تتعين بالاختلاف عن الآخر الذي يقابلها ، وقد كان الصراع بين هذه الثنائيات صراعا

¹ يطلق على الدولة الفرنسية بالدولة اليعقوبية ، نسبة إلى نادي سياسي تأسس إبان الثورة الفرنسية 1789 م في دير سابق للهبان اليعاقبة في باريس ، ومبدأ الدولة اليعقوبية يقوم على نظرية فلسفية تؤمن بدولة المركز المستندة إلى مؤسسة إدارية قوية و متماسكة ، ومتنافية مع فكرة الفيدرالية القائمة على أساس تجمع ثقافات أو ديانات أو مجتمعات متعددة الهويات ضمن إطار الدولة .

² برهان غليون : المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات ، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ، الدوحة . قطر ، ط 2 ، كانون الثاني/ يناير 2012م ،

الفصل الخامس: تجديد الخطاب السياسي: خطاب الزمن السياسي الراهن

إيديولوجيا بامتياز ، ينطلق من دوغمائية تنتصر مسبقا للحد الذي تمثله وتنتمي إليه، مما أبعدها عن حقيقة فهم موضوعها فهما واقعيًا ، فالهوية ليست حقيقة قبلية سكونية سابقة في تشكلها للأفراد الذين يحملونها ، بقدر ما هي نتاج عملية تاريخية تتقاطع في تشكيلها عوامل سياسية وثقافية واجتماعية واقتصادية حتى ((تحيل الهوية إلى كيان ليس معطى جاهزا أو نهائيا ، وإنما إلى أمة ما تفتأ تتكون وهي تعني بتجارب أهلها ، ومعاناتهم ، وانتصاراتهم ، وتطلعاتهم ، وأيضا بسبب احتكاكها سلبا أو إيجابا بالهويات الأخرى التي تدخل معها في تغاير من نوع ما ، دون فرض نمط ثقافي على الأنماط الثقافية المتعددة القائمة والمتعايشة عبر تاريخها الطويل))¹، لذلك فالخطاب السياسي الجديد من مهامه اليوم إعادة طرح مشكلة الهوية طرحا موضوعيا خارج أية إيديولوجيا وأن يتجاوز ذلك الطرح الكلاسيكي لمشكلة الهوية ، والذي اختزلها في معايير تمظهرت عادة في الدين واللغة والجغرافيا، وهي معايير لم تعد قادرة على حفظ الهوية وتقويتها، بل تم تجاوزها بعد أن تحول العالم اليوم إلى قرية صغيرة أو إلى بيت صغير حتى، وأعلن فيه نهاية الجغرافيا بعد ما انتهى التاريخ من قبل كأقوى أساس تأسست عليه الهوية العربية، وأصبحت هناك تكتلات بشرية تتشكل خارج حدود الجغرافيا والدين واللغة ، مكوّنها الأساس المصالح المشتركة بين هذه الجماعات .

إن مسألة الهوية كما أظهرتها الخطابات السياسية السابقة ، هوية ارتكاسية تعود إلى الماضي لتجعل من القبيلة والعشيرة والطائفة أهم ما تقوم عليه ، فأسست هوية قبل ظهور الدولة بمفهومها الحداثي ، فعبدت التاريخ وتأسست عليه فزادت في فرقة الأمة وصراعاتها ، فتشتت وانقسمت على نفسها حتى داخل الدولة الواحدة ، وها نحن نعيش اليوم نعرات وفتن ، وحروب أهلية نتيجة صراع هذه الهويات التاريخي ، لذلك فالخطاب السياسي العربي الذي ننشده اليوم مدعو لأن يقرأ موضوع الهوية قراءة مختلفة عن سابقه من الخطابات ، فالهوية بناء اجتماعي في حالة تشكل دائم ، وليست معطى ماضوي جاهز ، هوية تتشكل من خلال استغراقها للزمن بأبعاده

¹ حامد خليل: مشكلة الهوية في الفكر العربي المعاصر، (دب) (دط)/ (دس) ، ص: 93

الفصل الخامس: تجديد الخطاب السياسي: خطاب الزمن السياسي الراهن

الثلاثة حتى تستغرق مختلف مكونات وتشكلات المجتمع ، فلماذا يتم عبادة الماضي والإنسان يتشكل في الزمن بدلالة الماضي والحاضر والمستقبل ؟ فلا يمكن اختزال الهوية في ماضوية بعينها تزيد في شقاق الأمة وانقسامها ، فتجارب غيرنا تؤكد على أن الهوية الأمريكية ، والبرازيلية ، والأورجونتينية وغيرها لم تتشكل على أساس ماضوي ، حتى أن هذه الدول ليس لها عمقا تاريخيا ، وهي أكثر المجتمعات والدول انسجاما وتماسكا ، لذلك فعلى الخطاب الجديد أن يتجاوز الخطاب السابق في تفكيكه لموضوع الهوية في عالمنا العربي نحو التأسيس لمعايير جديدة تتأسس عليها الهوية يكون منطلقها دور الفرد داخل الدولة بعيدا عن عبادة التاريخ كما يقول " دوران " وهذا ما تفتنت إليه الدول الأوروبية لما جعلت من الهوية ، هوية تداولية بحيث تمنح الدولة الجنسية لأي مواطن من خارج إقليمها الجغرافي إذا رأت أنه سيقدم مصلحة للدولة.

على الخطاب السياسي الجديد أن يتخلص من التصور الكلاسيكي لمفهوم الهوية، والذي يجعل منها حقيقة قبلية مطلقة ويتعاطى معها كمعطى واقعي، وينظر إليها نظرة حاضر ومستقبل ((النظر إلى الهوية ليس من موقع ما كانت عليه، وإنما من موقع ما تطمح إلى تكوينه، أي من موقع المسؤوليات التاريخية الحاضرة والمستقبلية التي يتعين علينا حملها، والوفاء بالتزاماتها))¹، إنه الخطاب " الهوياتي " الذي يكون كفيلا بإخراج مسألة الهوية من مأزق الصراعات لخطابات ظلت تحتكم إلى " براديجمات " دوغمائية جاهزة .

أن يتعاطى الخطاب السياسي الجديد مع التعدد الإثني ، والاختلاف الديني والمذهبي ، والتنوع الثقافي في المجتمع العربي حقيقة قائمة لا يمكن تجاوزها ولا القفز فوقها ، وعندها يكون النظر للهويات الفرعية التي تشكل ذلك التنوع والتعدد ، كتشجيع انسجام ، وإثراء نوعي يسمح لها بأن تتفاعل مع الهوية الأم للدولة (الهوية الوطنية)، وذلك من خلال السماح لها بالمساهمة الفعالة في كل ما يتعلق بالشأن العام للدولة ، من غير إقصاء أو توظيف سياسي لهوية لضرب هوية أخرى ، والذي من شأنه أن يسرع لهيب الفتنة الداخلية ويفكك أو يصر كيان الدولة.

1 حامد خليل : المرجع السابق ، ص : 94

الفصل الخامس: تجديد الخطاب السياسي: خطاب الزمن السياسي الراهن

ضرورة أن يميّز الخطاب السياسي الجديد تمييزاً منهجياً بين نوعين من الهويات ، هوية معطاة ، وهوية مبنية ؛ الأولى كما أظهرها التاريخ والواقع هوية سلبية تؤسس للصراع والتفكك كونها تأتي عادة محملة بكل أنواع الجراح ، هذا النوع من الهوية عادة ما يغذيه فينا الآخر، بل يسميه فينا الآخر أحياناً لإخراج تلك الجراح إلى السطح ، وهي نموذج لما يمثله الخطاب السياسي العربي اليوم في تناوله لمشكلة الهوية في العالم العربي (هل هويتنا أمازيغية أم هوية عربية) وهو طرح زاد في تعميق الجراح لأبعاده الإيديولوجية وعطل مشروع الدولة الحديثة ، الهوية الثانية هوية مبنية ، وهي الهوية التي يجب أن يتعاطى معها الخطاب السياسي الجديد والنظر للهوية على أنها هوية بعدية يؤسسها المواطنون وفقاً لمصالحهم المشتركة كونهم منحرفين في مشروع وطني حضاري يؤسس الكل لصالح الكل، فالهوية المبنية هي وحدها الهوية التي تقدر على أن تقاطع بين أبناء الوطن الواحد فهي تتسع لاحتضان كل ما هو مختلف ومتنوع ، إنها الهوية التي ينشدها الخطاب السياسي المعاصر الجديد ، إذ يورد " عبد الحق لبيض في رؤيته لمشكلة الهوية في العالم العربي " قائلاً : ((الهوية ، بحسب ابن سينا ، هي " معرفة الذات بالذات " والإقرار بمبدأ الهوية إقرار بارتباطاتها بالتاريخ والمجتمع ؛ وهو ما يقودنا إلى الإقرار بمبدأ التنوع والتعددية على اعتبار أنّ التاريخ دائم المدّ والجزر ، وقائم على الانصهار وإعادة البناء و " التهجين ")¹، وهي رؤية تؤسس لهوية عربية ديناميكية فاعلة ، لا يمكن النظر للهوية على أنها موضوع حدّدت ماهيته تحديداً قبلياً ، بقدر ما أن خصائصها متخلقة في التاريخ قابلة للتجدد والتطور بحسب منطق التاريخ ، وذلك حتى تستوعب الكل وتواكب مختلف التطورات والتحوّلات المستجدة. وهكذا فالخطاب السياسي الجديد مدعو لأن يؤسس لهوية مبنية قادرة على أن تقاطع بين أبناء الوطن الواحد في المشتركات الإنسانية ومن ثمة هوية حاضنة للعيش المشترك بين أبناء الوطن الواحد .

¹عبد الحق لبيض: ندوة الهوية المغربية وقضايا العيش المشترك (1 من 2) ، 17 / 04 / 24 ، www.al-adab.com/article/ ، يوم 06 / 11 / 2020 م ، الساعة 21 و 30 د

الفصل الخامس: تجديد الخطاب السياسي: خطاب الزمن السياسي الراهن

3. موضوع العيش المشترك: تكاد تتقاطع مختلف الخطابات السياسية المعاصرة في مفهوميتها للعيش المشترك في صورته العامة على أنه احترام للآخرين والاعتراف بهم والتعامل معهم كند في الإنسانية ، أي التعامل معهم على مسافة واحدة في الاعتراف بمختلف أبعادهم الإنسانية وإشراكهم في المسؤولية والحقوق سيّما في كل ما يتعلق بدinاميات العيش اليومي ، وقد أصبح موضوع العيش المشترك يعد اليوم في الخطابات السياسية المعاصرة أحد أهم المقولات العالمية باعتباره نتيجة حتمية لموضوع المواطنة والهوية ((إن العيش المشترك بين أبناء المجتمع وبين الشعوب الإنسانية هو غاية نبيلة تسعى لها سائر الأديان والشرائع الدينية ، ويدعو لها العقلاء والحكماء في سائر العالم . وإنه لمن المهم أمام المشكلات والتحديات التي تعيشها البشرية في علاقات الناس بعضهم ببعض أن يتم التأكيد على أهمية العيش المشترك ومقتضياته))¹ ، والمقصود بالعيش المشترك هو اجتماع لجماعة بشرية في مكان معين بحيث ترتبط فيما بينها بوسائل عيش مشتركة من مأكّل وملبس ومشرب . بل ترتبط في أساسيات الحياة ، وذلك بغض النظر عن الانتماءات الدينية والمذهبية والثقافية والسياسية والعرقية ... لهذه الجماعة ، حيث يتفاعل أفرادها فيما بينهم لأجل تحقيق حياة كريمة ومستقرة داخل مجتمع واحد ، فالعيش المشترك يعني بالمحصلة أن تتعايش مختلف الهويات الفرعية وتتفاعل داخل الهوية الوطنية ، فما هي العناصر الضامنة التي يشتغل عليها الخطاب السياسي الجديد لتحقيق العيش المشترك بين الهويات الفرعية لصالح هوية وطنية قوية؟

- عنصر العدالة الاجتماعية : لم يكن موضوع العدالة الاجتماعية موضوعا جديدا كل الجدة على الخطاب السياسي العربي المعاصر شأنه في ذلك شأن الموضوعات السياسية الأخرى كالمواطنة والهوية والديمقراطية وغيرها ، وإنما الجديد في كيفية التعاطي معه بدءا من إعادة قراءة محمولات حدوده وصولا إلى منهجية

¹ وثيقة مبادئ العيش المشترك: قرارات الدورة العادية الخامسة والعشرين للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، قرار 1/25، المنعقد من 6.10 أكتوبر

الفصل الخامس: تجديد الخطاب السياسي: خطاب الزمن السياسي الراهن

تفكيكه ومعالجته ، إذ كان موضوع العدالة الاجتماعية حاضرا في الخطاب السياسي العربي بما في ذلك الخطاب العربي الكلاسيكي ، فقد كان " رفاة رافع الطهطاوي " من المفكرين الأوائل الذين طرقتوا موضوع العدالة الاجتماعية في مؤلفه الشهير "مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية " (1889 م) ، حيث يقول متسائلا : ((هل منبع الغنى والثروة وأساس الخير والرزق هو الأرض وإنما الشغل مجرد آلة وواسطة لا قيمة له إلا بتطبيقه على الفلاحة أو أن الشغل هو أساس الغنى والسعادة ومنبع الأموال المستفادة وأنه هو الأصل الأولى للملة والأمة يعني أن الناس يكتسبون سعادتهم باستخراج ما يحتاجون إليه لمنفعتهم من الأرض أو لراحة المعيشة والفضل للعمل وأما فضل الأرض فهو ثانوي))¹ ، وهو تصور للعدالة الاجتماعية في إطار رؤية المذاهب الاشتراكية التي طغت على القرن 19 م ، وقد أصبح موضوع العدالة الاجتماعية من أولى أولويات الخطاب السياسي الجديد ، لكن بتعاطي مختلف ، فقد تجاوز مفهوم العدالة الاجتماعية الحديث عن تعايش بين الهويات الفرعية كما حمل لواءها الخطاب السياسي المعاصر ، التعايش الذي يقتضي إحلال العيش المشترك بين مختلف أفراد المجتمع تكون فيها المساواة التامة بين الأفراد في الحقوق والواجبات من غير النظر إلى عرقهم ، ودينهم ، وانتماءاتهم الإيديولوجية واختلافاتهم الثقافية ، فمن شأن العدالة الاجتماعية بهذا المفهوم أن تنمي الشعور بالانتماء إلى الوطن ، والانضواء تحت راية هوية وطنية واحدة ((إن العدالة الاجتماعية هي أحد أهم ميكنيزمات العيش المشترك وعناصر بناء الهوية الوطنية التي تعتبر مظلة لجميع المواطنين . إن الإخلال بمبدأ العدالة الاجتماعية من خلال عدم تكافؤ الفرص ، وغياب القانون أو ضعفه ، وسيادة المحسوبية لحساب طرف على حساب آخر ، وامتيازات لطبقات وفئات معينة على حساب غيرها ، كلّها تصب في منحى إضعاف الهوية الوطنية ومفهوم المواطنة))² ، حقيقة إن تقوية الهوية الوطنية وتعزيزها

¹ رفاة بك رافع: مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية، مطبعة شركة الرغائب . مصر، ط2، 1330 هـ / 1912 م، ص: 84

² حميد الهاشمي : ميكنيزمات العيش المشترك وأزمة الهوية (مرجع سابق) ، ص : 4

الفصل الخامس: تجديد الخطاب السياسي: خطاب الزمن السياسي الراهن

يمر حتما عبر هذه العدالة التي تتيح لمختلف أفراد المجتمع على اختلاف انتماءاتهم مبدأ تكافؤ الفرص أمامهم ووقوفهم أمام القانون على قدم المساواة. إلا أن مفهوم العدالة الاجتماعية لا يمكن اختزاله في هذا التصور إذ خضع هو الآخر لتطور في دلالات حدوده ولم يعد يتحدّد داخل هذا البراديجم فحسب.

لقد تطور مفهوم العدالة الاجتماعية في الخطاب السياسي الجديد من " البراديجم " الذي يرى فيها توزيعا لثروات الدولة وخيراتها بالتساوي بين المواطنين إلى تصور وفقا لبراديجم جديد ، إنه "براديجم الاعتراف " (Die Anerkennung) ((أهم براديجم عرفه الفكر الفلسفي السياسي في السنوات العشر الأخيرة ، ولعلّ المكانة المركزية والمهمة لهذا المفهوم تكمن في كونه قدّم إطارا فكريا وجهازا مفاهيميا جديدا يمكن أن يكون أساس مقارنة وتحليل كبريات المسائل والقضايا والمعضلات السياسية والاجتماعية والأخلاقية المطروحة بجدّة في السنوات الأخيرة في عالمنا المعاصر كمعضلة العدالة الاجتماعية))¹ ، لقد كان البراديجم الكلاسيكي الذي قدّمه الفيلسوف الأمريكي "جون راولس " (1921 . 2002 م) في كتابه " نظرية العدالة " 1971 م يركز الخطاب السياسي في موضوع العدالة الاجتماعية على التوزيع العادل والمتساوي للمواد الأولية بين مختلف المواطنين الذين يعيشون تحت سقف دولة واحدة ((قدّم راولس نظريته في العدالة قصد تجاوز هذه الأزمات ، وهي نظرية قامت على جملة من المبادئ والإجراءات التي يمكن أن تضمن في رأيه توزيعا عادلا ومتساويا للموارد الأولية بين مختلف الأفراد ضمن تصوّر أسماه العدالة بوصفها إنصافا (Justice as fairness))² ، إلا أن هذا البراديجم لم يعد كافيا للإلمام بموضوع العدالة ، فمع الفيلسوف الألماني " أكسل هونيت " (ت . م 1949 م) ، والذي يعد أحد كبار ممثلي الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت ، مع هذا الفيلسوف ظهر براديجم جديد لإقرار العدالة الاجتماعية بين المواطنين ، إنه براديجم " الاعتراف التداوتي " الذي تضمنه كتابه " الصراع من أجل الاعتراف " 2015 م ،

¹ كمال بومنيير : من أزمة العدالة إلى أفق الاعتراف ، نحو مقارنة جديدة لنظرية العدالة (الأخلاقيات التطبيقية والرهانات المعاصرة للفكر الفلسفي ، مجموعة من الأكاديميين) ، إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، أعمال ملتقى 2016 م ، ص : 129

² كمال بومنيير : المرجع نفسه ، ص : 129

الفصل الخامس: تجديد الخطاب السياسي: خطاب الزمن السياسي الراهن

إذ لم تعد العدالة الاجتماعية من منظوره مجرد توزيع عادل متساو ومنصف للثروات والخيرات بين المواطنين ((إنَّ العدالة كما يرى " هونيت " لا تفهم بمعناها الكلاسيكي، أي عدالة التوزيع أو إعادة التوزيع للخيرات والثروات، التي تقوم على علاقة المساواة ... وإنما تشترط الاعتراف الشخصي الإنساني وبكرامته وقيمته . فبالنسبة إلى الشخص فإن الحصول على علاقة إيجابية مع الذات مرتبط بالاعتراف المتبادل بين الذات))¹، والواقع أن الخطاب السياسي العربي المعاصر لم يعرف هذا النوع من البراديجم في تعاطيه مع موضوع العدالة الاجتماعية ، إذ اكتفى عند بعض المفكرين بخطاب التوزيع العادل للثروات ، لذلك فالخطاب السياسي الجديد وهو يؤسس للعيش المشترك بين أفراد المجتمع الواحد مطالب بأن يتبنى خطابا يدعو فيه إلى ضرورة تقاسم ثروة الدولة بالتساوي بين أفراد المجتمع من غير إقصاء لأية جهة تحت أي مبرر كان . إضافة إلى تبنيه لـ " براديجم الاعتراف " الذي يعيد الاعتبار للأفراد ويحفظ كرامتهم ((تأسيس العدالة على الاعتراف يسمح بأن نأخذ بعين الاعتبار أشكال رفض الاعتراف والاحتقار الاجتماعي، وبالتالي فإنَّ العناصر الأساسية لهذا التمثل الجديد للعدالة ... الكرامة الإنسانية ونزاهة الأفراد واستقامتهم، بهذا تقاس العدالة الاجتماعية بدرجة قدرتها على ضمان شروط اعتراف متبادل))²، إنه البراديجم الذي يؤسس للعيش المشترك بين مختلف الهويات انطلاقا من عدالة اجتماعية تضع قيمة الإنسان أولى أولوياتها .

. عنصر التنمية الاجتماعية : إن الخطاب السياسي الذي ينشد العدالة الاجتماعية بين مختلف أفراد المجتمع ، هو خطاب بالضرورة ينشد تنمية اجتماعية عادلة من خلال التوزيع العادل للمنتجات الاجتماعية ، وإرساء حماية اجتماعية توفر الحق في إشراك الجميع في الاستفادة من الضروريات الاجتماعية الكماليات حتى على حد سواء دون تمييز بينهم تحت أية طائلة ، تنمية اجتماعية يسان الجميع فيها برعاية صحية ملائمة ، ووضع تعليمي يساعد على عملية التعلم والتمكين من التعبير عن المواهب وتفجير الطاقات ، وتوفير العمل والسكن المحترم ...

¹كمال بومنيير: المرجع السابق ، ص : 130

²كمال بومنيير : المرجع نفسه ، ص : 130

الفصل الخامس: تجديد الخطاب السياسي: خطاب الزمن السياسي الراهن

فمن شأن كل هذا أن يعزز روح الانتماء والولاء للوطن ((إن التنمية الاجتماعية تهدف غالباً إلى تحسين الواقع الصحي والتعليمي والثقافي والترفيهي والإداري . إضافة إلى الجانب الاقتصادي. وإن تحقّق مثل هذه الأهداف سيرفع من درجات الرضا عن الإدارة السياسية عامّة وبالتالي يعزّز روح الانتماء والولاء للهوية الوطنية))¹، إن تحقيق هذه المتطلبات الاجتماعية للأفراد كمشاركات إنسانية هو توحيد لهم تحت راية واحدة.

- عنصر احترام الحقوق السياسية : إن المساواة بين الأفراد في الحقوق السياسية يعدّ أحد أهم الركائز التي يبنى عليها العيش المشترك بينهم، كون تحويل هذه الحقوق هو إعلاء من قيمة الفرد وتأهيله لتحمل مسؤولية إدارة الشأن العام من خلال مشاركة الجميع وبدون استثناء في صناعة القرارات المتعلقة بمصير الدولة، إن منح هذه الحقوق للأفراد والجماعات هو ترسيخ لروح الانتماء والولاء للوطن، وشعور الجميع تحت مظلة وطنية واحدة ((إن المشاركة السياسية هي الأخرى واحدة من ركائز العيش المشترك وإقرار الهوية الوطنية. فالممارسة السياسية تعني ممارسة الحقّ في الإدارة السياسية وصنع القرار ... وهي تعبير صادق عن حقوق المواطنة التي ترسخ الانتماء والولاء للوطن والانضواء تحت هويته الوطنية. وبخلاف ذلك ، فإنّ الأمر يعني بالضرورة تمييزاً وإقصاءً وعزلاً ، بل حرماناً لفئات من أبناء الوطن الواحد))²، إن عدم المساواة بين الأفراد والجماعات في الحقوق السياسية يفضي بالضرورة إلى تمتع فئات اجتماعية أو أفراد بحقوق على حساب أفراد وفئات أخرى ، وهنا يظهر ما يعرف في العلوم السياسية بمصطلح " الحرمان النسبي " Relative Deprivation ، أي شعور أفراد أو جماعات أنهم محرومون بالنسبة لأفراد أو جماعات أخرى ، من هاهنا يبدأ التشرذم وانقسام المجتمع على نفسه وتسود معه الفوضى والاضطرابات وهو واقع العالم العربي اليوم.

¹حميد الهاشمي : ميكانيزمات العيش المشترك وأزمة الهوية (مرجع سابق)، ص : 5

²حميد الهاشمي : المرجع نفسه ، ص ص : 4 . 5

الفصل الخامس: تجديد الخطاب السياسي: خطاب الزمن السياسي الراهن

. عنصر احترام الحقوق الثقافية : لقد برزت أهمية التعددية الثقافية بظهور الاتجاه التعددي في الفكر الليبرالي

الذي يعدّ " فيكو " (1668 . 1744 م) ، و " مونتيسكيو " (1689 . 1755 م) و " هيدر " (1744

. 1803 م) أهم رواده ، فقد سعى هؤلاء لإقامة الأسس للبدل التعددي ((إذ أدرك هؤلاء مقارنة بأسلافهم ،

أنّ البشر يولدون ضمن إطار مجتمعاتهم الثقافية التي تعمل على تشكيل شخصياتهم وتطبيعهم بطابعها الخاص

بصورة جد فاعلة . وكذلك تعمل مختلف الثقافات على إعادة تشكيل الطبيعة الإنسانية المشتركة بطرق متباينة ،

ولهذا يظهر البشر إلى الوجود وهم متشابهون ومختلفون في آن واحد))¹ ، ومع هذه الرؤية بدأ توجه جديد في

الفكر السياسي ينظر للمكونات الاجتماعية بمنظار التعددية وليس الأحادية الفكرية ، وقد كانت أمريكا الأرضية

الخصبة لمثل هذه الأفكار وذلك لطبيعة مجتمعتها ، يقول " وليام جيمس " (1842 . 1910 م) : ((إن من

الثابت والمسلّم به أن العالم ذو نزعة تعددية . وأن وحدة وانسجام هذا العالم تبدو ظاهرة في أي تجمع

(collection) مهما كان نوعه))² ، وقد زاد الاعتراف أكثر بهذه الحقوق الثقافية مع صدور كتاب " "

هوراس كولين " (1882 . 1974 م) المعنون " الديمقراطية في مواجهة الصهر " الصادر عام 1915 م ، إذ يقول

فيه ((ليست الجماعة هي التي تنزع وحسب إلى المحافظة على لغتها ومؤسساتها وموروثها الثقافي ، بل إن

الديمقراطية هي الأخرى تمنح كل جماعة الحق في الاحتفاظ بخصوصياتها))³

لذلك كان لا يمكن الحديث عن عيش مشتركين الجماعات و الأمم من غير الحديث عن أحقية هذه الجماعات

أو هذه الأمة بالتمتع بحقوقها الثقافية، وأن خطاب الحقوق الثقافية هو خطاب الهويات الثقافية الذي يتخذ بدوره

منحنيين، منحى يتعلق بعلاقة الهوية الثقافية الوطنية في علاقتها بالآخر لأجل عيش مشترك إنساني عالمي ،

ومنحى آخر يتعلق بعلاقة الهويات الثقافية الفرعية بالهوية الثقافية الوطنية لأجل عيش مشترك بين أفراد الأمة أو

¹ حسام الدين على مجيد : إشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر جدلية الاندماج والتنوع ، مركز دراسات الوحدة العربية (سلسلة

أطروحات الدكتوراه) ، بيروت ، ط1 ، يوليو 2010 م ، ص : 137

² حسام الدين على مجيد : المرجع نفسه ، ص : 139

³ حسام الدين على مجيد : المرجع نفسه ، ص : 141

الفصل الخامس: تجديد الخطاب السياسي: خطاب الزمن السياسي الراهن

المجتمع الواحد ، على اعتبار أن الثقافة تمثل تلك السمات والخصائص التي تتفرد بها جماعة أو أمة عن غيرها ، وتمثل هذه السمات والخصائص في الدين ، اللغة ، العرق ، التاريخ ، الإيديولوجيات ، العادات ، التقاليد والأعراف ، وغيرها من المكوّنات الثقافية ، فالهوية الثقافية بهذا هي تلك الأصول والجذور التاريخية والدينية والعقائدية والتربوية والمعرفية التي تجعل هذه الأمة أو الجماعة تختلف وتتمايز عن غيرها ((فهي تعبر عن هويتها وشخصيتها وذاتيتها))¹ ، لذلك الهوية الثقافية بمثابة بطاقة هوية تحدد خصوصية الجماعة وتميزها عما يختلف عنها ، ومن ثمة أمكن القول أن الهوية الثقافية تمثل ((العامل الموحد للجماعات التي تنتمي إليها ، كما أنها عالم مميز للجماعات التي تختلف عنها ، وعليه إذا زالت الهوية زالت معها المجتمعات التي تنتمي إليها))² ، لذلك كان على الخطاب السياسي بعد أن أصبحت الثقافة تتربع على السياسة ((إن الثقافة هي التي أصبحت تشكل السياسي))³ ، كان عليه أن يدعو إلى خطاب احترام الخصوصيات الثقافية لكل هوية فرعية ، والابتعاد عن خطاب التسلط واحتواء الآخر .

أن يقوم الخطاب السياسي وهو يؤسس للعيش المشترك على ثقافة الحوار بين مختلف الهويات الثقافية كون ((ضرورة الحياة فوق هذه الأرض ، وضرورة العيش في أمن وسلام ، تفرضان تعايش الثقافات والحضارات والأديان ، وإقامة حوار جدي وهادف فيما بينها))⁴ ، وأن يكون هذا الحوار عقلانيا قوامه التسامح بين هذه الهويات الثقافية فيما بينها ((فالتسامح يطرح لنا عدة تشكيلات تتعلق في مضمونه وحدوده ومجالاته وتاريخه ، وعلاقاته الدينية والسياسية والفلسفية والأخلاقية ، ومشكلة حرية الاعتقاد ، وحرية التعبير ، والإقرار بالاختلاف

¹ عبد الغني بوالسكك : فلسفة الثقافة ورهان الانتقال من الصدام إلى الحوار (فلسفة الثقافة : السياقات . الأبعاد . الرهانات) ، إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية بالتعاون مع جامعة ابن خلدون . تيارت ، أعمال ملتقى 2015 م ، ص : 137

² عبد الغني بوالسكك : المرجع نفسه ، ص : 138

³ عبد الغني بوالسكك : المرجع نفسه ، ص : 137

⁴ بلعز كريمة : فلسفة التعايش ودورها في التنوع الثقافي ، مجلة آفاق علمية ، المجلد 11 ، العدد 3 ، issin 1112 . 9336 رقم العدد التسلسلي 20 ،

2019 م ، ص : 611

الفصل الخامس: تجديد الخطاب السياسي: خطاب الزمن السياسي الراهن

الموجود بين الديانات والتنوع ، وضرورة التعايش والتعاون مع كل هذا التداخل الاجتماعي))¹ ، وقد اعتبر " إدغار موران " (ت.م 1921م) خطاب التسامح بين الهويات الثقافية الخطاب الذي يكرس لفلسفة العيش المشترك سواء بين لأفراد المجتمع الواحد ، أو بين شعوب العالم ، فهو يرى في التعايش اتيقا وفلسفة إيجابية ((التعايش ما هو إلا اتيقا وفلسفة إيجابية بين المجتمعات . واعتبر (إدغار موران) أن المجتمع في ظل الذكاء الأعمى على حد تعبيره ، أدى بالإنسان المعاصر إلى منحى الضوضاء والأسلحة والنزاعات وأنماط تحريرية زائلة وانقلابية ومضايقات فظيعة وتخويف سياسي وقسوة بشرية تمزق القلب والحل هو انتهاج فلسفة التعايش ... فتقبل الآخر والاعتراف به لعرقه أو دينه أو سياسته هو، في حقيقة الأمر، العيش معه تحت وفاق التسامح معه))².

إن الخطاب السياسي وهو يحدد هذه المقتضيات، وينشد هذه القضايا ويجعلها أولى أولوياته، وذلك من خلال استلهاهم القواسم المشتركة، والعناصر الجامعة بين الإنسان مع مراعاة المشتركات الكبرى الإنسانية والدينية والأخلاقية والثقافية والجغرافية التي تؤسس بين الأفراد لتكريس العيش المشترك بين المواطنين والتي تذيب معها الاختلافات الإيديولوجية والعرقية والثقافية، لذلك جاءت وثيقة مبادئ العيش المشترك للتأكيد على مبادئ عشرة أساسية ضامنة لهذا العيش المشترك، تأتي في مقدمتها:

➤ الإيمان بوحدة الأصل الإنساني، فالناس جميعا من أصل واحد مما يقتضي المساواة التامة بينهم في الحقوق والواجبات.

➤ احترام الكرامة الإنسانية: إن الحرص على تلك الحقوق وإعطائها إلى أصحابها من غير تمييز بين المواطنين يعبر عن مدى احترام كرامة الإنسان، وفي ذلك تفعيل لدور الفرد في الدولة وتوطيد لعلاقات الأفراد فيما بينهم.

¹ بلعز كريمة : المرجع السابق ، ص : 611

² بلعز كريمة : المرجع نفسه ، ص : 612

الفصل الخامس: تجديد الخطاب السياسي: خطاب الزمن السياسي الراهن

➤ التعاون الإيجابي لتحقيق المواطنة السليمة، ففعالية الأفراد في تواصلهم فيما بينهم كفيل بشعورهم بروح الانتماء للوطن الواحد.

➤ التعددية وحرية الاعتقاد: إن البيئة العربية الجغرافية والاجتماعية على حد سواء تؤسس للاختلاف والتنوع، لذلك يكون من المنطقي جدا أن تتعدد الثقافات سواء داخل الأمة ككل أو حتى داخل الدولة الواحدة، وهو الواقع الذي نعيشه اليوم، فلا يمكن أن يحدث تعايش بين هؤلاء المواطنين المختلفين في ثقافتهم ومعتقداتهم وإيديولوجياتهم من غير الاعتراف بذلك الاختلاف وحمايته.

➤ التصالح وتحقيق السلم الاجتماعي ، ودرء المخاطر عن المجتمع : إن التواصل الإيجابي والرفق والاحترام المتبادل من قبل أطراف المجتمع بعضهم لبعض ، ونبذ العنف والتشدد ، وعدم الإدعاء بامتلاك الحقيقة من قبل جماعة دون أخرى كفيل بتوطيد شبكة العلاقات الاجتماعية وخلق الانسجام والتناغم بين مختلف أفراد المجتمع . لذلك يدعو زعيم مدرسة فرانكفورت " هابرماس " إلى خطاب " التفاعلية التواصلية " الذي يراه كفيلا بتحقيق فكرة العيش المشترك بين مختلف الهويات الفرعية ((العقلنة السلوكية هي وحدها المنتجة لمظاهر سلوكية هاضمة لفكرة العيش المشترك ومقتضياتها ، وذلك أن العقلانية تعني احترام حقوق الغير الدينية والثقافية والسياسية والمدنية ، وأن تحترم الغير في كل خصوصياته وفي حريته ومواقفه))¹ . فالخطاب السياسي الجديد وفقا لهذه الرؤية يتعاطى مع هذه الهويات الفرعية كاختلاف وتنوع بين الجماعات البشرية، ويرى فيها فطرة فطر الله الكائنات البشرية عليها لقوله تعالى: وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي

¹ آمال موسى : هل العيش المشترك ممكن في بلداننا ؟ (مقال بجريدة الشرق الأوسط)، الثلاثاء 12 جمادى الآخرة 1437 هـ ، الموافق لـ 22 مارس 2016 م ، رقم العدد 13629 ، <https://aawsat.com/home/article/>، يوم 25 / 05 / 2020 ، الساعة 23 و 45 د

الفصل الخامس: تجديد الخطاب السياسي: خطاب الزمن السياسي الراهن

ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ (٢٢)١، فالاختلاف في التكوين البشري يؤسس لتكامل العطاء الإنساني

وتكون بالحصلة الهويات الفرعية في خدمة الهوية الوطنية.

خطاب الزمن السياسي الراهن مدعو لتبني هذه المبادئ بالخصوص لضمان عيش مشترك متين خاصة في ظل ما يشهده العالم العربي اليوم من انقسامات وصراعات إثنية، إن هذه المبادئ وأخرى كفيلة بضمان مختلف الحقوق المدنية والسياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية للمواطن وجعلها شعارات كبرى له، إن الدعوة إلى هذه المبادئ وتحقيقها فعليا كفيل بأن يغرس في المواطنين روح الانتماء والولاء للوطن والتفاعل الإيجابي فيما بينهم. فالأمم والمجتمعات الإنسانية التي استطاعت أن تتطور حقا في التاريخ هي الأمم والمجتمعات التي نهجت نهج العيش المشترك لكونه يعبر عن رؤية باتجاه خلق الحقائق وتعزيز متطلبات التقاطع والتلاقي بين مختلف مكونات المجتمع ((إن العيش المشترك يقتضي من كل المكونات والتعبيرات ، العمل على إعادة صياغة علاقتها بأفكارها وقناعاتها العامة . فالعيش المشترك لا يعني أن تنحس كل فئة في إطارها الفكري الضيق ، بل يعني الانفتاح والتواصل المستديم مع بقية المكونات ، وذلك من أجل نسج العلاقات الإيجابية ، وتجاوز كل الأوهام والهواجس تجاه بعضها البعض . وهذا بطبيعة الحال يتطلب إعادة صياغة العلاقة مع الأفكار والقناعات الخاصة بكل مكون وفئة ، بحيث تصبح العلاقة حيوية ومرنة وفعالة))² . فالعيش المشترك في أية تجربة إنسانية مرحلة لا يمكن بلوغها إلا بعدما يتم تفريش أرضية تتلاقح فوقها مختلف المكونات .

4. موضوع الديمقراطية التشاورية أو التوافقية: بداية تجدر الإشارة إلى أن ((مفهوم الديمقراطية

يرجع في الأصل إلى الفلاسفة الإغريق ، إلا أن الاستخدام الحديث له يرجع إلى الاضطرابات الثورية التي

¹القرآن الكريم : سورة الروم ، الآية : 22

²محمد محفوظ : التسامح وقضايا العيش المشترك ، المركز الإسلامي الثقافي - لبنان ، ط 2 ، 1433 هـ ، الموافق لـ 2012 م ، ص : 41

الفصل الخامس: تجديد الخطاب السياسي: خطاب الزمن السياسي الراهن

حدثت في المجتمعات الغربية في نهاية القرن الثامن عشر ، وفي منتصف القرن العشرين¹ ، هذه الاضطرابات الثورية أدت إلى اضطرابات على مستوى مفهوم الديمقراطية ، وتعددت الاتجاهات بشأن هذا المفهوم ((تم تعريفها باعتبارها شكلا من أشكال الحكم من حيث مصادر السلطة اللازمة للحكم والأعراض التي تؤديها الحكومة والإجراءات المتبعة لتكوين الحكومة ، وتبرز أماننا مشكلات عدم الدقة والغموض عندما يتم تحديد الديمقراطية من حيث مصدر السلطة أو الأغراض²)) ، لذلك فقد انتقد هذا المفهوم انتقادا لاذعا من قبل " جوزيف شومبيتر " ³ كون هذا المفهوم مفهوما كلاسيكيا يحدد المفهوم بالمصدر (إرادة الشعب) والأغراض (المصلحة) ، لي طرح بذلك مفهوما يتجاوز هذا المفهوم الكلاسيكي للديمقراطية ((النهج الديمقراطي هي اتخاذ التدابير المؤسساتية من أجل التوصل إلى القرارات السياسية التي يكتسب من خلالها الأفراد سلطة اتخاذ القرار عن طريق التنافس على الأصوات))⁴ ، وهو مفهوم إجرائي تم الانتصار له واعتماده على حساب مفاهيم أخرى باعتباره تعريفا واقعا دقيقا يمكن من فهم طبيعة المؤسسات الديمقراطية وكيفية توظيفها ، ومعرفة أسباب نموها وسقوطها ، حيث أصبح يعتمد مفهوم " جوزيف شومبيتر " في معرفة طبيعة أي نظام سياسي في القرن العشرين عمّا إذا كان نظاما سياسيا ديمقراطيا أم نظاما غير ديمقراطي .

لكن بالعودة إلى موضوع الديمقراطية في علاقته بعالمنا العربي الإسلامي ، يمكن القول أن موضوع الديمقراطية يعد أحد أهم الموضوعات التي تمت المراهنة عليها مع بداية تشكل الدولة الإسلامية، لكن

¹صامويل هانتنتون : الموجة الثالثة : التحول الديمقراطي في أواخر القرن العشرين ، ترجمة عبد الوهاب غلوب ، مركز ابن خلدون للدراسات

الإيمائية ، دار سعاد الصباح ، (د . ط) ، (د . س) ، ص : 64

²صامويل هانتنتون : المرجع السابق ، ص : 64

³عالم أمريكي من أصل نمساوي (1883 . 1950 م) ، اشتهر بأبحاثه في الاقتصاد والسياسة ، وترويجه لنظرية الفوضى الخلاقة في الاقتصاد ، من مؤلفاته " الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية " ، " تاريخ التحليل الاقتصادي "

⁴Joseph schumpeter , capitalism , socialism and democracy , 2nd ed.(New York),chap.21 and

الفصل الخامس: تجديد الخطاب السياسي: خطاب الزمن السياسي الراهن

هذا الموضوع تمّ اغتياله في مهده، وقد شكل برأي " الجابري " انتكاسة سياسية تضاف إلى انتكاسة التمدن الناتجة عن غزو التتار وبعده الإفرنج لأهم الحواضر الإسلامية من خلال سقوط مدينة بغداد (1258م) وما تلاها من حواضر بالأندلس ، وكذا الانتكاسة الثقافية الناجمة عن الاستعمار الغربي لبلدان العالم العربي الإسلامي ، إن الأزمة الحضارية التي يعيشها العالم العربي اليوم سببها هذه الانتكاسات الثلاث ، وأن أزمة العقل السياسي العربي بالتحديد بدأت مع هذه الانتكاسة السياسية ، وذلك بعد الانقلاب على الحكم الشورى الذي كان مبدأ الرسول (ص) والخلفاء الراشدين من بعده في تسيير شؤون الدولة الإسلامية إلى حكم ملكي وراثي استبدادي سنه " معاوية " بتوريث ابنه " يزيد " ، تمّ التحوّل من مشروعية الاختيار السياسي إلى توريث الحاكم مما فتح الباب على مصراعيه للاستبداد السياسي ، منذ ذلك الحين والأمة غارقة في استبدادها، عاجزة عن تأسيس دولة حديثة يكون فيها الشعب مصدرا للسلطة ، ويكون فيها القانون سيّدا ، هكذا كان مضمون الخطاب السياسي العربي في مجمله ، وهو يجعل من الديمقراطية أكثر الموضوعات حضورا في الخطابات السياسية ، يقول " الجابري " : ((شعار " الديمقراطية " هو أكثر الشعارات الرائجة اليوم في ساحة " المطالب الشعبية " في الوطن العربي ، إنها المطلب الذي يحظى اليوم " بالإجماع " في الأقطار العربية كافة : فالكل يطال بما وينادي بضرورتها))¹ ، وواضح جدا أن الديمقراطية التي تبناها الخطاب السياسي العربي ، ديمقراطية ذات " براديجم " كلاسيكي تمتد مرجعيته إلى بداية تشكل الدولة الإسلامية حيث كان الحكم السياسي يقوم على مبدأ الشورى ، لذلك أريد للخطاب الديمقراطي تبيئته وبقي في صورته التقليدية كما تمثل في الصراع القائم بين مختلف التيارات السلفية والاشتراكية والليبرالية ولم يتجاوز حدود المفاهيم الكلاسيكية للديمقراطية ، مثل السيادة ، القانون والعدالة كمفاهيم جوفاء ظل يتغنى بها ، ولم يجدد هذا الخطاب نفسه

¹ محمد عابد الجابري : الديمقراطية وحقوق الإنسان ، مركز دراسات الوحدة العربية . بيروت . لبنان ، ط2 ، 1997 م ، ص ص : 31 . 32

الفصل الخامس: تجديد الخطاب السياسي: خطاب الزمن السياسي الراهن

تماشياً مع التطورات والتغيرات الحاصلة في العالم ، خاصة وأن الخطاب الديمقراطي اصطدم بجملة من العوائق حالت دون تحقيقه للديمقراطية الحقيقية ، من هذه العوائق ما هو اجتماعي ثقافي يتعلق بحياة الإنسان العربي ونسق الثقافة والقيم السائدة في بيئته العربية ، وإن كانت هذه القيم والثقافة تتفاوت نسبياً بين بلد وآخر ، ومنها ما هو اقتصادي يرتبط مباشرة بمستوى معيشة الفرد المتدني نتيجة مستوى الدخل الضعيف مقارنة بالفرد الأوروبي ، وكان هاهنا أيضاً نشير إلى الاختلاف والتفاوت النسبي بين مستوى معيشة الفرد العربي بحسب الدولة التي ينتمي إليها بسبب اختلاف الإمكانيات المادية لكل دولة ، وأخيراً منها ما هو يتعلق أساساً بالنخب العربية في حد ذاتها التي لا تزال دون مستوى الفكر الديمقراطي الذي يفترض ثقافة الانفتاح على الآخر بكل خصوصياته ومكوناته ((الديمقراطية ليست تكريساً لثقافة الواقع كما هو ، دون تطوير أو تغيير ؛ ولا هي تكريس لثقافة الممكن فقط ؛ لأنّ من شأن ذلك أن يعمينا عن رؤية الواقع كما هو ، والعمل على تغييره وفق شروط التغيير الواقعيّة والموضوعيّة))¹ ، ولعل من بين دلائل تأثير هذه المعوّقات في فشل الخطاب السياسي المعاصر ، والخطاب " الجابري " بالتحديد في التعاطي مع موضوع الديمقراطية ما نقرأه عند " الجابري " ذاته ((والانتقال إلى الديمقراطية في أقطار ينبنى الحكم فيها على أسس غير ديمقراطية يطرح مشكلة عملية يمكن التعبير عنها كما يلي : إن الانتقال من الحكم اللاديمقراطي إلى حكم ديمقراطي يفترض ، إما أن يتولى الحكام أنفسهم القيام بعملية الانتقال هذه ، وفي هذه الحالة سيكون عليهم أن يتنازلوا عن سلطاتهم وامتيازاتهم " بطيب خاطر " وهذا إذا حدث مرة أو مرتين) فهو استثناء وليس قاعدة ، وإما إجبارهم بوسيلة من الوسائل على التنازل))² ، وهو كلام ينم عن فشل الخطاب السياسي العربي سواء عند " الجابري " أو معاصريه في إيجاد آليات عملية تنقل المجتمعات العربية من أنظمة سياسية شمولية إلى أنظمة ديمقراطية . لذلك

¹عبد الواسع الحميريّ : أزمة الخطاب السياسي العربي المعاصر (مرجع سابق) ، ص ص : 96 . 97

²محمد عابد الجابري : الديمقراطية وحقوق الإنسان (مصدر السابق) ، ص : 82

الفصل الخامس: تجديد الخطاب السياسي: خطاب الزمن السياسي الراهن

فالخطاب السياسي للزمن الراهن مدعو بتجاوز هذه العوائق بمختلف أبعادها والثورة على التصور الكلاسيكي للديمقراطية ، التصور الذي يقدمها على أساس صناديق تجرى داخلها عملية القرعة لتحديد الفائز في الانتخابات والمنهزم ، فالديمقراطية أبعد من أن تتمثل في صندوق ، فهي ((ليست مجرد تقنية تختزل في صناديق الاقتراع بمختلف أشكالها ، أهل قبل ذلك ، مسار مركب في التاريخ))¹ ، فالديمقراطية أبعد من أن تتمثل في ورقة توضع في صندوق بغض النظر عن نزاهة العملية من عدمها ، فالديمقراطية هي فكرة في أساسها تحققت في أوروبا من خلال ثورة سياسية حولت بنية الدولة من علاقة عمودية بين الحاكم والمحكوم إلى علاقة أفقية ، فالديمقراطية ثورة فكرية غيرت صورة الدولة في أوروبا من خلال تجاوز علاقة الحاكم بالمحكوم من علاقة تسلطية قهرية إلى نظام سياسي تعاقدية يؤمن بالآخر ، ويؤمن معه بفكرة التداول على السلطة ، تكون وظيفة الحاكم في النظام الديمقراطي عكس الإرادة الشعبية والتعبير عنها ، فالحاكم ليس أكثر من موظف عند الشعب يختار على أساس مشروع يعرضه على الشعب ويرتبط حكمه زمنيا بهذا المشروع . إن الديمقراطية التي تمثلها الخطاب السياسي العربي هي ديمقراطية الصندوق التي تحتكم إلى أغلبية المصوتين ، هذا على مستوى الخطاب الديمقراطي ، أما على مستوى الممارسة السياسية فحتى هذا الأمر غير متاح ، نبقى على صعيد هذا المستوى ، هنا يطرح "كارل بوبر" ما يسمى بـ "المفارقة الديمقراطية" عبر الافتراض قائلًا . وكأني به يسأل الخطاب السياسي العربي - ((هب أن الديمقراطية هي مجرد تصويت الأغلبية ، فماذا لو صوتت الأغلبية لصالح حزب ، كالحزب النازي أو الشيوعي الذين لا يؤمنان بالنظم الحرة الجديدة بالقبض على زمام الأمور والإطاحة بها بعدها ؟ إننا هنا أمام معضلة حقيقية : فإذا منعنا مثل هذا الحزب من نيل السلطة نكون قد نبذنا الديمقراطية ، وإذا تركناه فإنه سيتكفل بالقضاء على الديمقراطية ، وفي الحالتين . تكون الديمقراطية إذا ما اقتصر على تصويت

¹كمال عبد اللطيف : الثورات العربية تحديات جديدة ومعارك مرتقبة (مرجع سابق) ، ص : 65

الفصل الخامس: تجديد الخطاب السياسي: خطاب الزمن السياسي الراهن

الأغلبية . قد عملت جرثومة فإنها تكون مفهوما انتحاريا))¹، والواقع أن هذا الافتراض " البويري " قد تجسد حقيقة كأحداث سياسية معاصرة في العالم العربي كتلك التي الأحداث التي وقعت في الجزائر في انتخابات 1991م التشريعية ، وكذا انتخابات مصر الرئاسية 2012م ، لذلك يمكن القول أن الديمقراطية أبعد من أن تحتزل في صندوق ، فهي محصلة لثورة ثقافية تحدث في العقول قبل الصناديق ، ثورة تعبر عن درجة كبيرة من الوعي السياسي المطعم برؤية فلسفية سلاحها العقل والحرية ((يحتل فيها العقل والتاريخ والحرية مكانة المركز ، المرتب لكيفيات بناء المجتمعات قادرة على جعل الإرادة والقانون والمؤسسات ، مبادئ محورية في عمليات بناء نظام في الحكم يروم تخليص المجتمعات البشرية ، من كثير من ويلات العنف والقتال والتسلط))²، إنه الخطاب الذي يجعل من الديمقراطية ديمقراطية تشاورية حقيقية بمفهوم " يورغن هابرماس " (ت . م 1929 م) أو ديمقراطية توافقية بتصور العالم الهولندي الأمريكي " ليهارت " (ت . م 1937 م) أحد كبار المنظرين للديمقراطية التوافقية ، وإن كان بين المصطلحين اختلاف في الآليات ، فبينهما تقاطع في الغاية، فالديمقراطية التشاروية Démocratie Consultative ، أو الديمقراطية التوافقية Consociational Democracy ، فهذا النوع من الخطاب الديمقراطي كفيل بضمان حق المنافسة و حق النقد والإدلاء بالرأي في الفضاءات العمومية الديمقراطية ((في ظل هذه الصيرورة الخطابية المؤسسة على المناقشة العقلانية النقدية يتكون الرأي العام والإرادة السياسية ، والديمقراطية التشارورية بصفتها ديمقراطية إجرائية لا تحتزل في المصالح الخاصة لشخص بعينه ولا تلك التي يحصل الاتفاق حولها في إطار جماعة بعينها ، بل الديمقراطية تكمن قوتها في الدفاع عن المصالح العامة للمجتمع بأكمله))³، هذا النوع من الخطاب يقوم على ثقافة الربط بين الفرد والجماعة فلا

¹عادل مصطفى: كارل بوبر، مائة عام من التنوير ونصرة العقل، دار النهضة العربية. بيروت، ط 1، (دس)، ص: 141

²كمال عبد اللطيف: الثورات العربية تحديات جديدة ومعارك مرتقبة (مرجع سابق)، ص: 65

³علي عبود المحمداوي: فكر الحدائث وتحولات أصل السلطة وشرعيتها في مدخلات وأصول الفلسفة السياسية (الفلسفة السياسية المعاصرة من الشموليات إلى السرديات الصغرى (مرجع سابق)، ص: 242

الفصل الخامس: تجديد الخطاب السياسي: خطاب الزمن السياسي الراهن

أسبقية الفرد للجماعة، ولا أسبقية الجماعة للفرد ((ففي ظل الديمقراطية " التداولية"¹، ستكون المرجعية مزدوجة بين الفرد كاستقلالية خاصة والجماعة كاستقلالية عامة، إذ لا أسبقية للفرد على الجماعة ولا للجماعة على الفرد، فهما ثنائية أصيلة إذا أردنا تجنب متاهات الليبرالية المتوحشة والماركسية الدوغمائية))²

إن الخطاب الديمقراطي التشاوري خطاب كفيل بإيجاد الحلول لمختلف القضايا المطروحة حتى خارج الإطار السياسي، كونه خطاب يلح على ضرورة حضور الفرد ومشاركته الفعالة في إدارة ما يظهر من مشكلات أو أزمات جمعية الآخرين، مستفيدين من اختلاف ثقافتهم ومعارفهم وتوجهاتهم،، إن الخطاب الديمقراطي التشاوري خطاب "بيداتي" Intersubjective أساسه الاعتراف المتبادل بين مختلف الأطراف، سواء أكانوا أفراداً فيما بينهم، أو أفراداً في علاقاتهم بالدولة، إن الخطاب الديمقراطي التشاوري هو من يؤسس لثقافة حقوق الإنسان الفعلية، حقوق تضمن حق المشاركة الفعلية في السلطة السياسية من غير أن تنحصر في انتخاب ممثلين أو مراقبة ممارسة الحاكمين كما عهدنا ذلك في الديمقراطيات الكلاسيكية. فالخطاب الديمقراطي التشاوري يركز على ((قضايا العدالة التي لا ترتبط بجماعة بعينها، بل تتعدى حدود الجماعة، فالحق المؤسس بواسطة السلطة السياسية لكي يكون شرعياً يجب على الأقل أن يكون متطابقاً مع مبادئ أخلاقية تدعي الصلاحية الكونية))³ فللخطاب التشاوري بعد كوني، لذلك فهو لا يوحد بين أفراد الجماعة فحسب، بل بين أفراد المجتمع الإنساني ككل، إن الخطاب السياسي التشاوري هو الخطاب الأمثل سيّما في الوقت الراهن لحل مشكلات أمتنا السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية حتى، كونه خطاباً يحاول أن يجمع بين محاسن التصور الليبرالي للديمقراطية

¹ يستعمل حسن مصدق مصطلح الديمقراطية التداولية عوض الديمقراطية التشاورية، وإن كنا نفضل استعمال هذا المصطلح الأخير تفادياً للخلط بينها وبين التداولية اللسانية

² حسن مصدق: بورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2005 م، ص: 20

³ علي عبود المحمداوي: فكر الحدائنة وتحولات أصل السلطة وشرعيتها في مدخلات وأصول الفلسفة السياسية (الفلسفة السياسية المعاصرة من الشموليات إلى السرديات الصغرى (مرجع سابق)، ص ص: 247 . 248

الفصل الخامس: تجديد الخطاب السياسي: خطاب الزمن السياسي الراهن

والتصور الاجتماعي مع استبعاد ما أنبنى عليه التصوران من مساوئ. كما أن الخطاب بالديمقراطي التوافقي يعد النموذج القادر على تحقيق تقاطع مختلف مصالح فئات المجتمع بمكوناته ((تمثل فكرة التوافقية نقطة تقاطع الحلول السياسية التي تأخذ تمثيل الهويات في الحسبان على مستوى طريقة الانتخابات والائتلافات، وأحيانا على مستوى النظام السياسي بمجمله من أجل تحقيق الاستقرار وتجنب الصراعات والحروب الأهلية))¹

إن الديمقراطية التوافقية تعد النموذج الأمثل لحل قضايا الصراع سيما داخل المجتمعات القائمة على الانقسامات، والطائفية، وتعدد الهويات والقوميات، من خلال ضمان مواطنة متساوية يسود فيها القانون، وقد أكد "ليبهارت" على أن الديمقراطية التوافقية قادرة على تحقيق الاستقرار السياسي، بعد نجاح هذا النموذج في هولندا ودول أوروبية أخرى، إن مجتمعاتنا العربية تعد أكثر دول العالم انقساما وطائفية وإثنية، وأكثر المجتمعات اليوم التي لا تعرف استقرارا، مجتمعات مهتة لحروب أهلية بين الفينة والأخرى، لذلك نرى في هذا النموذج وما حققه من تجارب عالمية نموذجاً يمكن تبيئته بما ينسجم وخصوصية مجتمعاتنا العربية، والحالة اللبنانية خير مثال على ذلك، كما لاحظنا كذلك هذا الأمر جليا في تونس فيما غاب في مصر، فتحقق في تونس ما لم يتحقق في مصر ((وهو ما توصل إليه قادة حركتي النهضة و نداء تونس لتمرير المرحلة الانتقالية عندما شارفت تونس أوضاعا من الاستقطاب واعدن الاستقرار هدّدت تجربة الانتقال الديمقراطي، وهو ما لم تتمكن من فعله القيادات السياسية الحزبية المصرية قبل انقلاب 3 تموز / يوليو 2013 الذي أطاح تجربة الانتقال الديمقراطي))²

وخلاصة ما يمكن الانتهاء إليه أن هذه الرهانات التي براهن عليها الخطاب السياسي الجديد، أو ما سميناه بخطاب الزمن السياسي الراهن قد يقول قائل بشأنها أنها موضوعات إن لم نقل كلها فجلها قد تم طرقها في الخطابات النهضة السابقة، قد يكون هذا الكلام صحيحا، لكن المسألة هاهنا تتعلق بكيفية التعاطي مع هذه

¹عزمي بشارة: دراسات: مفهوم الديمقراطية التوافقية وملاءمتها لحل الصراعات الطائفية: نموذجا لإيرلندا ولبنان، سياسات عربية، العدد 30، يناير 2018 م، ص: 8

²عزمي بشارة: المرجع نفسه، ص: 12

الفصل الخامس: تجديد الخطاب السياسي: خطاب الزمن السياسي الراهن

الموضوعات بدءاً من إدراك مضمونها وصولاً إلى آليات تفكيكها ومعالجتها ، وهذا ما ظهر واضحاً في الخطاب الجديد الذي طرحناه كبديل كون الأفكار كما يقول " زكي نجيب محمود " من شأنها أن تنمو مضمونها وتتطور دلالاتها تاريخياً ، من ذلك مثلاً أن فكرة الحرية والمساواة على حد قوله وإن كانت معروفة للناس منذ القدم فإن معانيها تظل تتسع وتحمل محمولات جديدة مما يجعل صورتها الماضية ليست هي صورتها الحاضرة والمستقبلية حتى ((فقد تكون " الحرية " أو " المساواة " معروفة للناس منذ القدم ، لكن معانيها تتسع مع الزمن وتفترز ، ولكي تتبين ذلك يكفيك أن تراجع فكرة " الحرية " في حياتنا العربية ، ماذا كانت حدودها في أوائل القرن الماضي ، وما حدودها اليوم ؟))¹ ، وهو فعلاً ما وقفنا عليه في تحليلنا لموضوعاتنا ولأدل على ذلك مفهوم العدالة وكيف تطور مفهومها ودلالاتها ، وما بقاء هذه الموضوعات لروح من الزمن رهانات حقيقية يؤكد على فشل خطابات مشاريع النهضة السابقة في التعاطي مع هذه الموضوعات لتبقى بذلك رهانات حقيقية تسجل حضورها بقوة في واقع الأمة العربية اليوم ، إذ تبقى تؤثر إيجاباً وسلباً في هذا الواقع ، وهنا نسجل ثلاث ملاحظات أساسية:

الملاحظة الأولى : إن هذه الرهانات هي مقولات في الخطاب السياسي المعاصر العالمي والعربي على حد سواء ، وهي مقولات جد متداخلة ومتعلقة ، بحيث أن الإخلال برهان واحد يؤثر في بقية الرهانات الأخرى ، فخطاب المواطنة على سبيل المثال يستدعي بالضرورة خطاب الهوية ، فلا مواطنة من غير الاعتراف بحقوق الهويات الفرعية، الاعتراف الذي يجعلها في انسجام وتناغم مع الهوية الأم (الهوية الوطنية) ، فالهوية هويات وليست هوية واحدة ثابتة ، هوية ذات تعدد متفتحة على غيرها من الهويات ، يقول " بشير رباح " (1967.2019م) في محاضرة له ضمن ملتقى الثلاثاء الفكري للجمعية الفلسفية الأردنية عن " إدوار سعيد " (1935 . 2003م) يقول : ((إنَّ سعيد يرفض في الهوية انغلاقها أو يرفض التواجد داخل هويات منغلقة ، لأنَّ مآلها في النهاية الموت ، فالهوية عنده ليست هوية واحدة نقيّة مبنية على الأصل أو الثبات ، إنّما يقول بهويّة ذات تعدد لا يمكن قياس مصداقيتها إلاّ

¹ زكي نجيب محمود : عربي بين ثقافتين (مرجع سابق) ، ص ص : 203 . 204

الفصل الخامس: تجديد الخطاب السياسي: خطاب الزمن السياسي الراهن

بوجود الهجنة (التعدد) . يتشارك سعيد مع محمد أركون في نظرتهم لسؤال الهوية في أنه منجز تاريخي يتعرض للاضمحلال والبقاء ويرتبط " بالحامل الاجتماعي " ¹ ، كما أن خطاب الهوية هو الآخر يستحضر ضرورة خطاب العيش المشترك الذي يبحث في المشترك الإنساني حتى يؤسس للتعايش بين مختلف هذه الهويات في وفاق وتناغم ، وأن خطاب العيش المشترك يستدعي حضوريا خطاب الديمقراطية ، كون هذه الأخيرة تعد إحدى أهم عناصر المشترك الإنساني بين هذه الهويات كجماعات بشرية مختلفة في معتقداتها الدينية ومذاهبها الفكرية وميولاتها الإيديولوجية، ومتنوعة في ثقافتها وأجناسها العرقية، حيث يقتضي خطاب الديمقراطية أن تتساوى مختلف هذه الهويات في حقوقها السياسية والثقافية والدينية

الملاحظة الثانية : إن المجتمع الإنساني بصفة عامة والمجتمع العربي بصفة خاصة أضحي اليوم في حاجة إلى خطاب سياسي " ببراغماتية " جديد ، أضحي في حاجة إلى خطاب يقدر منظومة القيم الإنسانية سيما تلك القيم التي تحترم التعدد الديني والمذهبي والعربي ، وتحترم التنوع الحضاري والثقافي حتى تخلق الانسجام داخل المجتمع وتؤسس لعيش مشترك يجمع هذا التعدد والتنوع من خلال البحث عن تقاطعاته في المشترك الإنساني ، لأن مظاهر العنف والتشرد والافتتال الذي يعيشه العالم العربي اليوم ليس هو عائد إلى تداعيات هذا التنوع والتعدد الإثني والاختلاف الديني والمذهبي ، كون ذلك خاصية مميزة لخصوصية بنية المجتمعات العربية ، وإنما مرجعه بالأساس غياب خطاب سياسي مرجعه صيغة حضارية قادرة على استيعاب هذا التنوع والاختلاف بدلا من طمسه وقهره ، لأن ذلك لن يزيد تلك الهويات الفرعية إلا صراعات وتشبث بخصوصياتها الذاتية على حساب الهوية الوطنية ((فالأوطان فضاء مشترك لكل الخصوصيات والمكونات ، ولا تبنى هذه الأوطان إلا بإعادة صياغة طبيعة العلاقة بين هذه المكونات والتعابير . بحيث تخرج من سياق الاستعداد والتحريض على الكراهية والمفاصلة

¹ أعمار فارس: دعوة لقراءة إدوارد سعيد بمدخل أخرى، ضفة نالمة (منبر ثقافي عربي)، 1 أكتوبر 2017م، diffah.alaraby.co.uk/dif، يوم 2020/09/18. الساعة 11 و30 د

الفصل الخامس: تجديد الخطاب السياسي: خطاب الزمن السياسي الراهن

الشعورية والعملية ، إلى حقائق التفاهم والتقارب والاحترام المتبادل))¹، إن إرغام الآخر وقهره على فكرة ما أو إيديولوجيا ما لا ينتج إلا التصادم والصراع داخل المجتمع ، فالتنوع والاختلاف داخل المجتمع وجل النظر إلي كإضافة ولا يمكن أن يتخذ وسيلة لإثارة الفتن وزعزعة المجتمع ((فالاختلاف الديني والمذهبي ، الفكري والسياسي، لا يشرّع لأحد انتهاك حقوق الطرف الآخر بدعوى الاختلاف والتباين في العقيدة أو المذهب أو الفكر أو السياسة . فالاختلافات بكلّ مستوياتها ، لا تشرّع الظلم والعدوان وانتهاك الحقوق ، بل على العكس من ذلك تماما ، إذ أنّ المختلف ... له حقوق كاملة على الطرف الآخر أن يصونها ويحترمها . وهذه المسألة هي حجر الزاوية في مشروع خلق السلم الأهلي والعيش المشترك في مجتمع متعدّد ومتنوّع))²

الملاحظة الثالثة : إن هذه الموضوعات التي اعتبرناها جديدة بأن تكون رهانات للخطاب السياسي الجديد ، ليست هي بموضوعات جديدة كل الجدة من حيث طرحها في الخطابات السياسية العربية ، حتى وإن كان بعضها ظل موضوعا ثانويا أحيانا بحسب تبعنا لها. لكن المشكلة كانت على مستوى معالجتها والتعاطي معها ، إذ لم تفيها الخطابات السابقة حقها ، ولم تقرأها قراءة مستفيضة إذ بقيت سحينة لبراديجم كلاسيكي في تفكيك هذه الموضوعات وإعادة تشكيلها وبنائها ، وما فشل هذه الخطابات في معالجة هذه الموضوعات إلا دليل على ذلك، فشل كان وراءه هذا الواقع العربي السياسي المأزوم الذي نعيشه اليوم ، فتجديد الخطاب السياسي ونجاحه في التعاطي مع هذه الموضوعات الحساسة مشروط بتبنيه لآليات نراها كفيلة بذلك.

أولى هذه الآليات إصلاح المناهج التربوية بما يجعلها تنشد الاستقلال الذاتي وتعكس كل اللحظات التاريخية للمجتمع من غير انتقائية أو إقصاء ، مناهج تعكس تعدد المجتمع وتنوعه بكل مكوناته وأطيافه . وقد سعت عديد الدول العربية اليوم إلى تعزيز قيم المواطنة والعيش المشترك والانتماء الهوياتي في مناهجها التربوية لدى

¹محمد محفوظ : التسامح وقضايا العيش المشترك (مرجع سابق) ، ص : 37

²محمد محفوظ : المرجع السابق، ص: 39

الفصل الخامس: تجديد الخطاب السياسي: خطاب الزمن السياسي الراهن

الناشئة ، لذلك كان بناء المنهاج الدراسي حسب ما تنص عليه وثيقة وزارة التربية الوطنية الجزائرية تحدده مجموعة من المعايير ، المعيار الفلسفي ، المعيار الاجتماعي ، المعيار السيكولوجي ، المعيار الثقافي ، وهي معايير تصب كلها في تعزيز الوحدة الوطنية من خلال إرساء تلك القيم " المواطنانية " والتي تراعي خصوصية المجتمع الجزائري ومرجعياته الدينية والثقافية والعرقية ، والأمر نفسه نسجله على المنهاج التربوي المغربي الذي تضمنه الميثاق الوطني للتربية والتكوين الذي يمثل دستور المنظومة التربوية المغربية ، والذي شكل جسر العبور من نظام المقاربة بالأهداف إلى نظام المقاربة بالكفاءات ، على غرار ما حدث أيضا في الجزائر فيما بعد ، إذ سعى المنهاج التربوي في ضوء هذا الميثاق إلى ((تزويد المتعلم بكل ما يحفز على قبول الاختلاف ، والتشبع بروح الحوار ، وتبني الممارسة الديمقراطية))¹ ، وهي في الحقيقة آليات لضمان عيش مشترك ليس بين المغاربة فحسب ، بل بينهم وبين مختلف شعوب العالم ، من حيث أن قبول الآخر من خلال قبول الاختلاف وإتباع أسلوب الحوار يؤسس للتجانس والتناغم عوضا عن الصراع والصدام ، كما عملت المملكة العربية السعودية هي الأخرى على ترسيخ قيم المواطنة لدى الناشئة السعودية ((نظرا لأهمية المواطنة قامت وزارة المعارف (وزارة التعليم حاليا) منذ العام الدراسي (1417 . 1418 هـ) بتضمين مادة مستقلة للتربية والوطنية في التعليم العام تشمل المراحل التعليمية الثلاث ، تستند في ذلك إلى وجود ثلاث ضرورات وطنية ملحة تتناول العديد من الجوانب الهامة في تطوير شخصية الطالب لمواطن صالح في مجتمعه))² ، من هذه الضرورات تم التركيز بالخصوص على ثلاث :

- ضرورة وطنية لتنمية الإحساس بالانتماء والهوية
- ضرورة اجتماعية لتنمية المعارف والقدرات والقيم والاتجاهات ، والمشاركة في خدمة المجتمع ، ومعرفة الحقوق والواجبات .

¹ محمد الداوي : التربية على القيم في المدرسة ، الحوار المتمدن ، www.m.ahewar.org/s.asp ، 29 / 7 / 2019 م ، الساعة 23 و 30 د
² عبد الرحمن بن محمد عسييري : التجارب العربية والعالمية لتعزيز قيم المواطنة (ورقة عمل مقدمة لندوة تعزيز قيم المواطنة ودورها في مكافحة الإرهاب) ، ص : 5

الفصل الخامس: تجديد الخطاب السياسي: خطاب الزمن السياسي الراهن

- ضرورة وطنية لإعداد المواطن وفقاً للظروف والمتغيرات الدولية¹

وقد سارت دولة الكويت على النهج ذاته للم شمل الانتماءات الإثنية والمعتقدات الدينية المكونة للنسيج الاجتماعي الكويتي ((وقد تبنت دولة الكويت نماذج مقارنة لتلك التي استخدمت في المملكة العربية السعودية خاصة البرامج التعليمية وتوظيفها في تعزيز قيم المواطنة ، حيث قامت وزارة التربية والتعليم في الكويت بإعداد إستراتيجية تكريس مفاهيم المواطنة والولاء والانتماء لدى النشء في المناهج الدراسية عام 2010))²، إذ أكدت (إستراتيجية المواطنة 2010 م) على أن تربية المواطنة تتحمل مسؤوليتها الرئيسية المؤسسات التربوية الرسمية التي تعتبر المنطلق الحضاري لإعداد الفرد وبناء المجتمع وأداة للتغيير ، ومن الأهداف التي تسعى إلى تحقيقها :

✓ إكساب الأفراد المعرفة المدنية من خلال التعلم عن مبادئ الديمقراطية، وحقوق الإنسان ... والتنوع الثقافي والتاريخي.

✓ تنمية القيم والاتجاهات التي يحتاجها الفرد ليكون مسئولاً وصالحاً وتتم من خلال إكساب الفرد احترام الذات واحترام الآخرين والمساواة والكرامة والمشاركة المسؤولة³

كما جاءت المناهج التربوية لدولة الإمارات (البرنامج الوطني 2005 م) حاملاً لجملة من الأهداف، منها:

- تعزيز الانتماء الوطني وممارسات المواطنة الصالحة لدى كافة شرائح المجتمع.
- تعزيز سياسة الانفتاح والتعايش الأمثل بين مختلف الجنسيات والأعراق.
- تشجيع الحوار المشترك بين مختلف فئات المجتمع.
- تشجيع ثقافة الانفتاح على الحضارات الأخرى والتسامح الديني والاندماج الاجتماعي⁴

¹ عبد الرحمن بن محمد عسيري : المرجع السابق ، ص : 5

² عبد الرحمن بن محمد عسيري : المرجع نفسه ، ص : 6

³ عبد الرحمن بن محمد عسيري : المرجع نفسه، ص : 6

⁴ عبد الرحمن بن محمد عسيري : المرجع نفسه ، ص : 8

الفصل الخامس: تجديد الخطاب السياسي: خطاب الزمن السياسي الراهن

وهكذا فكل المناهج التربوية في العالم العربي كان هدفها الرئيس تعزيز الهوية الوطنية من خلال تكريس مجموعة من القيم الحضارية (المواطنة . الديمقراطية . العيش المشترك ...) خاصة في ظل ما يشهده العالم اليوم من تحولات وتطورات كانت لها أثارها السلبية على الواقع العربي ، فسعت كل دولة عربية على إعادة ترتيب بيتها من الداخل من خلال تكريس هذه القيم في المناهج التعليمية ، وإن كانت في الحقيقة تبقى هذه الأهداف والغايات التي تضمنتها هذه المناهج التربوية أقرب إلى الشعارات النظرية منها إلى الممارسات الواقعية في ظل تحبط هذه المناهج وعدم أصالتها.

- تفعيل دور القبيلة والعقيدة والعشيرة والطائفية كمكونات للمجتمعات العربية الإسلامية بما يحقق تفاعلها في أداء أدوارها الإيجابية داخل المجتمع، فالخصوصية الجغرافية والثقافية للفرد العربي تؤسس للاختلاف والتنوع، فلا يمكن القفز على هذه الحقيقة، فالله سبحانه وتعالى لم يخلق المجتمعات على شاكلة قبائل عبثا، قال تعالى:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (١٣) 1 ، فالمجتمعات العربية الأصل فيها أنها مجتمعات قبلية ، لذلك فعلى الخطاب السياسي أن يقوي دور هذه القبيلة فيما يتماشى مع المصلحة العليا للدولة وليس تجاوزهها أو تفزييمها، كما أن الطائفية بنيات متأصلة في المجتمعات العربية لا يمكن بأي حال من الأحوال تجاوزهها والقضاء عليها ، بل يمكن تفعيل دورها بما يجعلها في خدمة الدولة ، فهل يمكن مثلا إلغاء الطائفية من المجتمع اللبناني دون تفكيك المجتمع ؟ لا أعتقد ذلك بكل تأكيد ((فكرة إلغاء الطائفية في لبنان فكرة إيديولوجية مغامرة تفضي غالبا إلى زيادة الطائفية باستنفار قواعدها الاجتماعية))²، لا يمكن تجاوز حقيقة أن القبيلة تشكل أساس البنية الاجتماعية في العالم

¹القرآن الكريم : سورة الحجرات ، الآية : 13

²عزمي بشارة : دراسات: مفهوم الديمقراطية التوافقية وملاءمتها لحل الصراعات الطائفية: نموذجا إيرلندا ولبنان ، سياسات عربية (مرجع سابق)،

الفصل الخامس: تجديد الخطاب السياسي: خطاب الزمن السياسي الراهن

العربي، ويختلف حضورها من دولة لأخرى (اليمن . لبنان . سوريا . السودان . الجزائر ...)، ففي اليمن على سبيل المثال حضور القبيلة مواز لحضور الدولة ((فللمجتمع اليمني سماته الخاصة به فيما يتعلق بتركيبية القبيلة التي ارتبطت تاريخيا بشخصيته السياسية لدرجة توحد القبيلة بالدولة وهو ما يعادل اختصارا لمعادلة (الكل في واحد) . ومن هنا يصبح الدفاع عن القبيلة دفاعا عن الدولة ... فعندما ننظر إلى البناء القبلي كظاهرة اجتماعية عريقة نجد أن هذا البناء الاجتماعي المتماسك إنما يمثل اللبنة الأساسية لتكوين المجتمع والدولة¹، فالدولة في العالم العربي ولدت من أحشاء القبيلة ، لذلك فقوة الدولة وضعفها يتوقف على مدى تفاعل القبيلة كمكوّن أساسي في نسيجها الاجتماعي .

¹ فضل أبو غانم : ندوة : القبيلة في البناء السياسي وتركيبية الدولة اليمنية (مرجع سابق)

لقد آمن " الجابري " كما تجلّى ذلك في ((العقل السياسي العربي)) بأن للخطاب السياسي دورا كبيرا الأهمية في تحريك الفكر وتنشيطه وتخليصه من أوهام الماضي والاحتكام إلى القوانين التي يتحكم فيها وازع القبيلة والغنيمة والعقيدة كبناءات كبرى حكمت العقل العربي ماضيا ومازالت تحكمه حاضرا ، وإن كان " الجابري " قد طرح بدائل لتجاوز هذه المحدّات ، وذلك من خلال القضاء على النسيج الاجتماعي العربي الكلاسيكي القائم على القبيلة والقرابة وذلك بتحويل القبيلة إلى تنظيم سياسي مدني (مؤسسات المجتمع المدني) ، وتحويل العقيدة إلى مجرّد رأي حتى يمكن التحرر من سلطة عقل الطائفة والعقل الدوغمائي وذلك لتحرير العقل من سلطة الجماعة المغلقة أيّا كان نمط تفكير هذه الجماعة ، وتحويل الغنيمة من نظام ريعي إلى نظام اقتصادي منتج .

إن " الجابري " وهو يطرح في خطابه السياسي هذه البدائل لتجاوز تلك المحدّات يريد من وراء ذلك الدعوة إلى نظام ديمقراطي ليبرالي يؤسس لدولة حديثة تضع حدا للاستبداد السياسي الذي تغذت منه الأنظمة العربية قديما وحديثا مستلهما ذلك من دولة الرسول (ص) وحكم الخلفاء الراشدين من بعده (الشورى والعدل) ، لذلك وجب على الخطاب السياسي العربي إعادة تأصيل التراث السياسي من خلال تجديد الفقه السياسي فيه ، وتأصيل أصول الحكم وفتح باب الاجتهاد كون مبدأ الشورى الذي أسس لبداية دولة إسلامية قد يكون مرجعا أساسيا كفيلا بتحقيق هذه المطالب .

لقد راهن " الجابري " من خلال خطابه السياسي هذا على تحقيق فكرة الوحدة والقومية العربية ، وقد سعى إلى ذلك ما استطاع سبيلا داعيا إلى إنشاء سوق عربية مشتركة، وإقامة كتلة تاريخية تنضوي تحت لوائها مختلف القوى الفكرية والأطراف الإيديولوجية والشرائح الاجتماعية وذلك من أجل نظام ديمقراطي حاضن للجميع ، فقد كانت هذه المطالب أهم الرهانات التي راهن عليها الخطاب السياسي العربي المعاصر ، سواء في صورته " الجابرية "

الخاتمة

أو حتى عند عديد الخطابات السياسية المعاصرة الأخرى سيّما تلك التي تقاسمت معه الهم الحضاري ، إلا أن قراءتنا الإبستمولوجية النقدية هذه لمختلف الخطابات السياسية حتى وإن اتخذنا من الخطاب السياسي العربي للجابري أمودجا ، فهي دراسة أو قراءة تأتي في إطار قراءة الجزء في ضوء الكل ، أي أنها وإن كانت تتمركز حول الخطاب السياسي الجابري فهي قراءة تحصيلية تختزل أهم الخطابات المعاصرة الحاملة للمشروع السياسي العربي ، فالخطاب السياسي العربي حمل على عاتقه في عمومهم مشروع نهضة الأمة متخذنا من موضوع التراث مدخله الرئيس لهذا المشروع ، كون عمق سؤال النهضة كان سؤالاً متناسلاً عن سؤال الهوية ، وهو سؤال طرح طرحاً إيديولوجياً في الخطابات السياسية العربية فكان سؤالاً ملتبساً تبدى في ثنائيات متعددة ، الدين والدولة ، الأنا والآخر ، العروبة والإسلام ، التراث والحداثة ، إن هذا الطابع الهوياتي لسؤال النهضة وضع الأمة في مواجهة حقيقية أمام تحدي الآخر المتميز عنها في هويته ، وضعها أمام تحدي هذا المنتصر الحضاري الغربي في مقابل المنتصر التاريخي الذي لم يعد منتصراً بعد أن فقد كل مبررات تواجده الحضاري اليوم . وكان من نواتج هذا التراجع الحضاري أزمة هذا الخطاب وانقسامه على نفسه بسبب خلافاته الإيديولوجية التي أفقدته قوة تأثيره في واقع الأمة فضيّع على نفسه فرصة تشخيصه لمشكلات الأمة الراهنة وتفكيكها ومعالجتها.

لقد أظهرت قراءتنا التفكيكية النقدية هذه أن مشكلات الأمة التي حملتها الخطابات السياسية العربية الكلاسيكية والمعاصرة على حد سواء منذ بداية عصر النهضة إلى يومنا هذا ، إنما هي مشكلات ستاتيكية بقيت تجدد طرح نفسها وتتخلّق عبر مختلف المحطات التاريخية ، وهو ما يعكس مدى عمق أزمة هذه الخطابات وعدم قدرتها في التعاطي مع هذه المشكلات تشخيصاً وفهماً ومعالجة ، وهذا ما تم الوقوف عليه من خلال مساءلة هذه الخطابات السياسية من خلال خطاب " الجابري " والذي قادنا في الأخير إلى طرح خطاب جديد ، ألا وهو الخطاب الذي وسمناه بخطاب الزمن السياسي الراهن ، خطاب يكون بديلاً عن سابقه ، وذلك من خلال الدعوة إلى تجديده على مستوى خصائصه و رهاناته وأدوات التحليل برؤية أكثر عقلانية وانفتاحية وموضوعية. وقد

الخاتمة

اقترحنا لناج هذا الخطاب الجديد الذي يمثل خطاب الما بعد ، اقصد خطاب ما بعد المشاريع النهضوية المعاصرة ، اقترحنا جملة من الآليات قد تساعده في التعاطي مع تلك المشكلات التي جعل منها رهانات حقيقية (المواطنة . الهوية . العيش المشترك . الديمقراطية التوافقية أو التشاورية) ، حيث يأتي اصلاح المناهج التعليمية كأولى هذه الآليات وأهمها ، اصلاح المناهج التربوية بما يجعلها تحقق الاستقلال الذاتي من جهة ، وتحتزل كل المحطات التاريخية للمجتمع من غير انتقائية أو إقصاء لمرحلة تاريخية دون أخرى ، مناهج تستغرق تعدد المجتمع وتنوعه بكل مكوناته وأطيافه . خاصة وأن المناهج الدراسية ، بما في ذلك المنهاج التربوي الجزائري تحدده مجموعة من المعايير ، كالمعيار الفلسفي ، المعيار الاجتماعي ، المعيار الثقافي ، المعيار السيكولوجي ، وهي كلها معايير تصب في تعزيز الوحدة الوطنية من خلال إرساء تلك القيم " المواطنانية " والتي تراعي خصوصية المجتمع الجزائري ومرجعياته الدينية والثقافية والعرقية ، فالمنهاج في ضوء هذا يكون من مساعيه الكبرى تزويد المتعلم بكل ما يحفز على قبول الاختلاف ، والتشبع بروح الحوار ، وتبني الممارسة الديمقراطية ، والأمر نفسه نسجله على المنهاج التربوي المغربي الذي تضمنه الميثاق الوطني للتربية والتكوين الذي يمثل دستور المنظومة التربوية المغربية ، والذي شكل جسر العبور من نظام المقاربة بالأهداف إلى نظام المقاربة بالكفاءات . كما على الخطاب السياسي الجديد تفعيل دور القبيلة والعقيدة والعشيرة وهي مكونات حقيقية للمجتمعات العربية الإسلامية لا يمكن تجاوزها والقفز عليها ، تفعيلها بما يحقق تفاعلها في أداء أدوارها الإيجابية داخل المجتمع ، فالخصوصية الجغرافية والثقافية للفرد العربي تؤسس للاختلاف والتنوع ، فالدولة في العالم العربي ولدت من أحشاء القبيلة ، والعشيرة وملونة بالعقيدة لذلك فقوة الدولة وضعفها يتوقف على مدى تفاعل هذه المكونات في النسيج الاجتماعي . لذلك يمكن القول أن خطاب الزمن السياسي الراهن الذي انتهينا إليه كخطاب بديل ، نجاحه مشروط بمدى قدرته على تعزيز قيم المواطنة والعيش المشترك والانتماء الهوياتي بين أفراد المجتمع داخل الدولة.

ملخص الرسالة

تضمنت دراستنا هذه الموسومة بـ " الخطاب السياسي العربي المعاصر " الجابري أمودجا " . دراسة تحليلية نقدية- تضمنت مساءلة لإشكالية محورية كبرى تعد من أمهات إشكاليات الراهن السياسي العربي، والتي تم صياغتها على النحو التالي: هل استطاع الخطاب السياسي العربي المعاصر خطاب الجابري بالتحديد باعتباره أمودج دراستنا أن يؤسس لخطاب إبستمولوجي (علمي) يشخص و يحلل ويفكك مفاصل الأزمة السياسية في العالم العربي بتاريخنايتها أم أنه كان مجرد خطاب إيديولوجي دوغمائي يكرس واقعا عربيا مأزوما؟هل استطاع خطاب" الجابري" من خلال قراءته للعقل السياسي العربي . بصفة خاصة ومختلف الخطابات السياسية العربية بصفة عامة تفكيك مفاصل أزمة الأمة العربية السياسية وإعادة بنائها وتشكيلها بما يتماشى وصورة الدولة الحداثية أم أننا في حاجة إلى إعادة تجديد الخطاب السياسي العربي موضوعا وقراءة بما يقتضيه راهن الأمة من متغيرات وتطورات سيما في ظل تراجعها الحضاري الرهيب اليوم.

لقد جاءت هذه الإشكالية في إطار دراسة الجزء في ضوء الكل، فهي وإن كانت تنطلق من خطاب الجابري وتعود إليه إنما هي في الواقع تبلور مشروعاً نهضوياً عربياً يعدّ صاحبه قامة فكرية تتربع على خريطة الفكر العربي المعاصر على الأقل طيلة الخمسة عقود الأخيرة ، ويعدّ مشروعه الفكري أكثر المشاريع العربية شهرة وصيتاً لما امتازت به طروحاته من عمق تحليل وتفكيك لمشكلات الراهن العربي برؤية نقدية أقرب من غيرها موضوعية ، مشروع حمل على عاتقه هم نهضة الأمة منذ أن بدأ تراجعها الحضاري في التاريخ ، وذلك تفكيكا وبناء ، لقد جاءت هذه الإشكالية ناظمة أفقياً لمشكلات جزئية ارتبطت عمودياً بخمسة (05) فصول غطتها مضمونا ، وهي فصول تناسقت تناسقا منطقياً لينتج كل فصل سابق الفصل اللاحق به، إذ جاء الفصل الأول إطاراً نظرياً في مفهومية الخطاب وأنواعه، وجاء الفصل الثاني في العقل السياسي العربي مفهوماً وتحليلاً، في حين حظ بنا الفصل الثالث عند تحليلات هذا العقل السياسي من خلال ظاهرة التراث باعتبار هذا الأخير يعدّ المدخل الرئيس للإجابة عن سؤال النهضة كمشروع لمختلف الخطابات العربية ، وعطفاً على ذلك يعد أحد أهم مصادر تكوين العقل العربي

ملخص الرسالة

سيّما السياسي منه الذي نحن بصدد دراسته . في حين انتهى بنا الفصل الرابع عند مساءلة الخطاب السياسي العربي . خطاب الجابري . كما تجلّى في التراث لمعرفة قوته وضعفه من خلال تحديد حدوده الإستمولوجية والإيدولوجية ، وقد قادتنا هذه المسألة وما أفضت إليه من حقائق إلى نتيجة حتمية حطت بنا عند الفصل الخامس والأخير ، وهو فصل جاء في الدعوة إلى ضرورة تجديد الخطاب السياسي العربي بدءا من تجديد موضوعاته وصولا إلى آليات قراءة تلك الموضوعات وتفكيكها بعد ما كشفت تلك القراءة " المسألانية " عن فشل هذا الخطاب في كيفية التعاطي مع مشكلات الأمة بدءا من إدراك مضمونها وصولا إلى آليات تفكيكها وإعادة بنائها وما بقاء هذه الموضوعات لردح من الزمن تحتفظ براهنيتها إلا تأكيد على أزمة هذا الخطاب السياسي النهضوي و فشله في التعاطي مع هذه الموضوعات لتبقى بذلك تتخلق في التاريخ وتسجل حضورها بقوة في واقع الأمة العربية إلى غاية يومنا هذا ، حيث ظلت هذه القضايا التي حملها الخطاب السياسي العربي المعاصر قضايا ستاتيكية تعيد إنتاج نفسها في الخطاب السياسي العربي مع كل مرحلة تاريخية ، لذلك كانت الضرورة إلى خطاب سياسي جديد يعيد تشخيص قضايا الأمة بحسب أولوياتها و كيفية إدراك مضمونها بما يتماشى وتطوراتها وتخلقاتها في العصر وصولا إلى آليات تفكيكها ومعالجتها.

Résumé :

Le discours politique arabe contemporain Al-Jabri comme modèle

Cette étude intitulée « Le discours politique arabe contemporain Al-Jabri comme modèle » Est une étude analytique critique qui comprenait une remise en question d'un problème central majeur qui est l'un des problèmes les plus importants du courant politique arabe, qui a été formulé comme suit : le discours politique arabe contemporain – en particulier le discours d'Al-Jabri – est-il un discours épistémologique (scientifique) capable d'établir un diagnostic de la crise politique dans le monde arabe, ou ce n'est qu'un discours idéologique dogmatique qui perpétue une réalité d'un monde arabe en crise ?

Le discours d'Al-Jabri – à travers sa lecture de l'esprit politique arabe en particulier et des différents discours politiques arabes en général – a-t-il pu démanteler la crise politique de la nation arabe, la reconstruire et la former à l'image de l'État moderne, ou faut-il renouveler le discours politique arabe comme sujet et lecture comme il l'exige ? La nation parie sur des changements et des évolutions à la lumière de son déclin civilisationnel actuel ?

Ce problème s'inscrivait dans le cadre de l'étude de la partie dans le cadre du tout. Bien qu'il découle du discours d'Al-Jabri et y retourne, il cristallise en fait un projet de renaissance arabe dont le propriétaire est considéré comme une sommité dans pensée arabe, au moins depuis cinq décennies.

Son projet intellectuel est considéré comme le projet arabe le plus connu en raison de sa profondeur d'analyse et de démantèlement des problèmes du courant arabe avec une vision critique objective.

En fait, il s'agit d'un projet consacré à la question de la renaissance de la nation depuis le début de son déclin civilisationnel dans l'histoire. Ce problème est venu organiser des problèmes partiels qui ont été abordés à travers cinq chapitres :

Le premier chapitre était une introduction théorique au concept de discours et de ses types, le deuxième chapitre est venu à l'esprit politique arabe, tandis que nous avons consacré le troisième chapitre à discuter des manifestations de cet esprit politique à travers le phénomène du patrimoine, considérant que ce dernier est l'entrée principale pour répondre à la question de la Renaissance comme projet pour divers discours arabes. C'est aussi l'une des sources les plus importantes de formation de l'esprit arabe, notamment l'esprit politique, qui est le sujet principal de notre étude.

Alors que le quatrième chapitre nous l'avons consacré à questionner le discours politique arabe tel qu'il s'est manifesté dans le patrimoine, dans le but d'en connaître ses forces et ses faiblesses en définissant ses limites épistémologiques et idéologiques.

Le cinquième et dernier chapitre est venu en appelant à la nécessité de renouveler le discours politique arabe, en commençant par le renouvellement de ses sujets et

en terminant par les mécanismes de lecture de ces sujets, après que cette lecture « thématique » a révélé l'échec de ce discours dans la façon de traiter les problèmes de la nation, en partant de la réalisation de son contenu et en terminant par les mécanismes de son démantèlement et de sa reconstitution. Sa construction, et la survie de ces enjeux viennent témoigner de la crise profonde de ce discours politique et de son échec à traiter ces questions, de sorte qu'il persiste toujours dans la réalité arabe actuelle

Comme ces enjeux portés par le discours politique arabe contemporain restaient des enjeux statiques qui se reproduisaient dans le discours politique arabe à chaque étape historique, il était donc nécessaire qu'un nouveau discours politique ré-diagnostique les enjeux de la nation en fonction de leurs priorités ; et comment percevoir son contenu d'une manière appropriée à ses évolutions à l'heure actuelle afin d'accéder aux mécanismes de son démantèlement et de son traitement.

ABSTRACT

Contemporary Arab Political Discourse Al-Jabri as a Model

This study entitled "Contemporary Arab Political Discourse Al-Jabri as a Model" it is a critical analytical study which is included a questioning of a major central problem which is one of the most important problems of the Arab political current, which has been formulated as follows: is contemporary Arab political discourse - in particular Al-Jabri's discourse - an epistemological (scientific) discourse capable of establishing a diagnosis of the political crisis in the Arab world, or is it only a dogmatic ideological discourse that perpetuates a reality of an Arab world in crisis?

Al-Jabri's speech - through his reading of the Arab political spirit in particular and of the various Arab political speeches in general - was it able to dismantle the political crisis of the Arab nation? To rebuild it and to train it to the image of the modern state, or should we renew the Arab political discourse as a subject and reading as it demands? The nation is betting on changes and developments in the light of its current civilization decline?

This problem is part of the study of the part within the whole. Although it derives from and returns to Al-Jabri's speech, it actually crystallizes an Arab renaissance project whose owner is considered a luminary in Arab thoughts, at least for five decades.

His intellectual project is considered the best known Arab project because of its depth of analysis and dismantling of the problems of the Arab current with an objective critical vision.

In fact, it is a project devoted to the question of the rebirth of the nation since the beginning of its civilization decline in history. This problem comes to organize partial problems which is tackled through five chapters:

The first chapter is a theoretical introduction to the concept of discourse and its types, the second chapter comes to the Arab political mind, while we devote the third chapter to discussing the manifestations of this political spirit through the phenomenon of heritage. , considering that the latter is the main entrance to answer the question of the Renaissance as a project for various Arab speeches It is also one of the most important sources of formation of the Arab spirit, especially the political spirit, which is the main subject of our study. While the fourth chapter is devoted to questioning the Arab political discourse as it manifested itself in heritage, with the aim of knowing its strengths and weaknesses by defining its epistemological and ideological limits.

The fifth and final chapter comes by calling for the need to renew the Arab political discourse, starting with the renewal of its subjects and ending with the mechanisms of reading these subjects, after this "thematic" reading revealed the failure of this discourse in the way of

dealing with the nation's problems, starting from the realization of its content and ending with the mechanisms of its dismantling and reconstitution. Its construction, and the survival of these issues bear witness to the deep crisis of this political discourse and its failure to deal with these questions, so that it still persists in the current Arab reality.

As these issues carried by contemporary Arab political discourse remained static issues that recurred in Arab political discourse at each historical stage, it was therefore necessary for a new political discourse to re-diagnose the issues of the nation according to their priorities. And how to perceive its content in appropriate way to its current evolutions in order to access the mechanisms of its dismantling and its treatment.

As these issues carried by contemporary Arab political discourse remained static issues that recurred in Arab political discourse at each historical stage, it was therefore necessary for a new political discourse to re-diagnose the issues of the nation according to their priorities. And how to perceive its content in a way appropriate to its current evolutions in order to access the mechanisms of its dismantling and its treatment.

السورة ورقم الآية	الآية	
الفرقان (63)	وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما	01
النبأ (37)	رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمَنِ لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا	02
هود (37)	وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُعْرِضُونَ	03
الفجر (19 . 20)	وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلًا لَمًّا وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا	04
آل عمران (180)	وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخُلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ	05
الحديد (10)	وَمَا لَكُمْ أَلَّا تُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُولَئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدِ وَقَاتَلُوا وَكُلًّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحُسْنَى وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ	06
الأعراف (169)	فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الْأَدْنَى وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا وَإِنْ يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِثْلَهُ يَأْخُذُوهُ أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ وَالِدَارُ الْأَخْرَى خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ	07
غافر (53)	وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْهُدَى وَأَوْرَثْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ	08
فاطر (32)	ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذِنَ اللَّهُ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ	09
التوبة (59 . 60)	وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا مَا آتَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ سَيُؤْتِينَا اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَرَسُولُهُ إِنَّا إِلَى اللَّهِ رَاغِبُونَ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ	10
الحجر (9)	إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ	11
الإسراء (16)	وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا	12
الروم (22)	وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ	13

قائمة المصادر و المراجع

الحجرات (13)	يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ	14
----------------	--	----

الحديث النبوي

1 - الحديث : أخرجه البخاري : كتاب أحاديث الأنبياء ، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، برقم (3455) ،

ومسلم : كتاب الإمارة ، باب الأمر بالوفاء ببيعة الخلفاء ، الأول فالأول، برقم (1842)

2 - الحديث : ابن حجر العسقلاني شرح صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب كتاب النبي (ص) إلى كسرى

وقيصر ، مجلد 8 ، دار المعرفة ، بيروت - لبنان ، (دط) ، (دس) ، رقم الحديث 4425 ، ص : 126

1. محمد عابد الجابري : إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان . بيروت ، ط 2 ، أيلول / سبتمبر 1990م
2. محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 5 ، مارس 1994م
3. محمد عابد الجابري : نقد العقل العربي (1) تكوين العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية . بيروت . ط 10 ، 2009م
4. محمد عابد الجابري : نحن والتراث ، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط 6 ، 1993م
5. محمد عابد الجابري : نقد العقل العربي (2) بنية العقل العربي (دراسة تحليلية نقدية لتنظيم المعرفة في الثقافة العربية) . مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 9 ، 2009م
6. محمد عابد الجابري : نقد العقل العربي (3) العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت . لبنان ، ط 4 ، 2000م
7. محمد عابد الجابري : التراث والحداثة ، دراسات .. ومناقشات ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت . لبنان . ط 1 ، 1991م
8. محمد عابد الجابري : التراث والحداثة ... دراسات ومناقشات ، ندوة مركز دراسات الوحدة العربية حول كتاب العقل السياسي العربي ، مكتب القاهرة ، مجلة المستقبل العربي ، العدد 140 أكتوبر 1990م
9. محمد عابد الجابري : مدخل إلى فلسفة العلوم ، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، ط 5 ، (د س)

قائمة المصادر و المراجع

10. محمد عابد الجابري : الإسلام ليس كنيسة كي يفصله عن الدولة (حوار المشرق والمغرب : حسن حنفيو محمد عابد الجابري) ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط1 ، 1990م
11. محمد عابد الجابري : الديمقراطية وحقوق الإنسان ، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت . لبنان ، ط2 ، 1997م
12. محمد عابد الجابري : المشروع النهضوي العربي مراجعة نقدية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت . لبنان ، ط4 ، مارس 2013م
13. محمد عابد الجابري : ابن رشد سيرة وفكر- دراسة ونصوص، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت . لبنان ، ط1 ، أكتوبر 1998م
14. محمد عابد الجابري : فكر ابن خلدون : العصبية والدولة - معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت . لبنان ، ط6 ، أبريل 1994م

قائمة المراجع

قائمة الكتب

1. أحمد عبد الحليم عطية : عبد الوهاب المسيري : دراسة في سيرته المعرفية ونقده لقيم الحداثة الغربية ، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية (العتبة العباسية المقدسة) ، ط1 ، 2018م
2. أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ، الملل والنحل، 3 ج ، القاهرة : مؤسسة الحلبي ، ج1 ، (د ط) ، 1968م
3. أحمد محمد سالم : إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر ، رؤية للنشر والتوزيع . القاهرة ، ط1 ، 2010م

قائمة المصادر و المراجع

4. إدريس هاني : المعرفة والاعتقاد مقارنة " عبر - مناهجيّة " في أنساق الفكر الإسلامي ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي . بيروت ، ط 1 ، 2012م
5. آمال علاوشيش : جدلية العلاقة بين الأخلاق والسياسة عند بيرتراند راسل (الفلسفة الأخلاقية من سؤال المعنى إلى مآزق الإجراء ، مجموعة مؤلفين)، منشورات الضفاف ، دار الأمان الرباط ، منشورات الاختلاف ، ط 1 ، 2013م
6. أبو هلال الحسن العسكري ، تحقيق محمد إبراهيم سليم، الفروق اللغوية ، دار العلم والثقافة للنشر و التوزيع ، القاهرة ، (دط) ، (د س)
7. باشلار غاستون : الفكر العلمي الجديد ، ترجمة الدكتور عادل العوا ، تقديم جيلالي اليابس ، الأنيس (سلسلة العلوم الإنسانية) تحت إشراف علي الكنز، (د ط) ، موفم النشر 1990 م.
8. بغورة الزاوي : مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، المجلس الأعلى للثقافة ، (د ط)، 2000م
9. بغورة الزاوي : مابعد الحداثة والتنوير ، موقف الأنطولوجيا التاريخية . دراسة نقدية ، دار الطليعة ، بيروت ، ط 1 ، 2009 م .
10. برهان غليون : المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات ، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ، الدوحة . قطر، ط 2 ، كانون الثاني / يناير 2012م
11. بشير ربح : مطارحات في العقل والتنوير، دار الفارابي . بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2012م
12. جاك ماريتمان ، الفرد والدولة ، ترجمة : عبد الله أمين، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت ، (د ط) ، 1962م.

قائمة المصادر و المراجع

13. جلول مقورة : فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر طه عبد الرحمن وناصيف نصار بين القومية والكونية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، سلسلة أطروحات الدكتوراه (116) ، بيروت ، ط 1 ، 2015 م
14. جورج طرايشي : من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث : النشأة المستأنفة ، دار الساقى بالاشتراك مع رابطة العقلايين العرب . بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2010م
15. جورج طرايشي : إشكاليات العقل العربي ، دار الساقى ، بيروت . لبنان ، ط 1 ، 1998م
16. جورج طرايشي : نقد نقد العقل العربي (نظرية العقل) ، دار الساقى ، بيروت . لبنان ، ط 2 ، 1999م
17. جورج طرايشي : وحدة العقل العربي الإسلامي ، دار الساقى ، بيروت . لبنان ، ط 1 ، 2002م
18. جورج طرايشي : الدولة القطرية والنظرية القومية ، دار الطليعة للطباعة والنشر . بيروت ، ط 1 ، 1982م
19. جورج طرايشي : مذبح التراث في الثقافة العربية المعاصرة ، دار الساقى ، بيروت لبنان ، ط 2 ، 2006م
20. حسام الدين على مجيد : إشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر جدلية الاندماج والتنوع ، مركز دراسات الوحدة العربية (سلسلة أطروحات الدكتوراه) ، بيروت ، ط 1 ، يوليو 2010م
21. حسن مصدق : يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت النظرية النقدية التواصلية ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء المغرب ، ط 1 ، 2005م

قائمة المصادر و المراجع

22. حسن حنفي : التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط4 ، 1412 هـ . 1992م
23. حامد خليل : أزمة العقل العربي ، دار كنعان للدراسات و النشر - دمشق ، ط 1 ، 1993م
24. حامد خليل : مشكلة الهوية في الفكر العربي المعاصر (دب) / (د ط) / (د س)
25. راشد الغنوشي : الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام ، مطابع الدار العربية للعلوم ناشرون . بيروت ، مركز الجزيرة للدراسات ، ط 1 ، 2012م
26. رفعت سلام : بحثا عن التراث العربي (نظرة نقدية منهجية) ، دار الفارابي - بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1989م
27. ريجيس دوبريه : نقد العقل السياسي ، ترجمة عفيف دمشقية ، منشورات دار الآداب ، بيروت ، ط1 ، 1986م
28. رفاعة بك رافع: مناهج الأبواب المصرية في مباحج الآداب العصرية، مطبعة شركة الرغائب -مصر، ط2 ، 1330 هـ / 1912م
29. زكي نجيب محمود: عربي بين ثقافتين (مقال: من مواطن الضعف)، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1993م
30. سمير شريف استيتية ، اللغة وسيكولوجية الخطاب المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1 ، 2002م
31. صامويل هانتنتون : الموجة الثالثة : التحول الديمقراطي في أواخر القرن العشرين ، ترجمة عبد الوهاب علوب ، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية ، دار سعاد الصباح ، (د . ط) ، (د س)

قائمة المصادر و المراجع

32. طه عبد الرحمن: روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء . المغرب، ط1، 2006م
33. طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، (دس).
34. طه عبد الرحمن : حوارات من أجل المستقبل ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر . بيروت ، ط1 ، 2011م
35. طيب تيزيني : من التراث إلى الثورة حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي ، دار ابن خلدون بيروت ، ط2 ، 1978 م
36. طيب تيزيني: من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي: بحث في القراءة الجاهليّة للفكر العربيّ وفي آفاقها التاريخيّة، دار الذاكرة . حمص / سورية . دار المجد . دمشق، سورية، ط1: 1000/ 1996م
37. عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة (تاريخ العلامة ابن خلدون)، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، بيروت . لبنان، (دط)، 1960م
38. علي حرب: التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع . بيروت ، (دط) ، 2007 م.
39. عزمي زكريا أبو العز: الفكر العربي الحديث والمعاصر، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان الأردن، ط1، 2012 م30.
40. عبد الكبير الخطيبي : النقد المزدوج ، مطابع منشورات عكاظ . الرباط ، (د ط) ، 2000م
41. عبد الإله بلقزيز: الفكر السياسي العربي التكوين والعوائق، (أزمة الفكر السياسي العربي) ، دار الفكر . دمشق . ط1، 2000م.

قائمة المصادر و المراجع

42. عبد الإله بلقزيز : العرب والحداثة (3) نقد التراث ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط1 ، نوفمبر 2014م
43. عبد العزيز بن يوسف: محمد عابد الجابري،(موسوعة الأبحاث الفلسفية للرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة ، الفلسفة العربية المعاصرة: تحولات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مآزق الثقافة والإيديولوجيا)، منشورات الاختلاف، ط1، 2014م
44. عبد الله العروي: مفهوم الإيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 8، 2012م
45. عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة بيروت، لبنان،(دط)، 1973م
46. عباس أحمد أرحيلة: بين الأثماتية والدّهرايتية بين طه عبد الرحمن وعبد الله العروي ، المؤسسة العربية للفكر والإبداع ، بيروت . لبنان ، ط 1 ، 2016م
47. علاء هاشم مناف : نظرية العقل العربي الرؤية والمنهج " في سلم الحضارات " ، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت . لبنان ، (د ط) ، 2011م
48. عزيز الحدادي :نهایة الفكر العربيّ ومولد السّیاسة المقدّسة،دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع . بيروت ، ط 1 ، 2014م
49. عبد الواسع الحميريّ : أزمة الخطاب السياسي العربي المعاصر ، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع . بيروت ، ط 1 ، 1435 هـ . 2014م
50. عادل مصطفى : كارل بوبر ، مائة عام من التنوير ونصرة العقل ، دار النهضة العربية . بيروت ، ط 1 ، (د س) .

قائمة المصادر و المراجع

51. عبد الرزاق عيّد ومحمد عبد الجبار: الديمقراطية بين العلمانية والإسلام ، حوارات القرن ، دار الفكر . دمشق ، ط 1 ، 1999م
52. فهمي جدعان : نظرية التراث، دار الشروق للنشر والتوزيع . عمان . الأردن ، ط 1 ، 1985م
53. فردريك معتوق : منهجية العلوم الاجتماعية عند العرب وفي الغرب ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط 1 ، 1405 هـ ، الموافق ل 1985م
54. كمال عبد اللطيف : مجتمع المواطنة ودولة المؤسسات في صعوبات التحديث السياسي العربي ، دار أبي رقرق للنشر والتوزيع ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط ، سلسلة : أبحاث ودراسات ، رقم 54 ، ط 1 ، 2012م
55. كمال عبد اللطيف: الثورات العربية تحديات جديدة ومعارك مرتقبة، دار أبي رقرق للطباعة والنشر ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط ، سلسلة بحوث ودراسات ، رقم 61 ، ط 1، 2013م
56. السعيد الورقي: في مصادر التراث العربي، دار المعرفة الجامعية للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية، (د ط) ، 2000م
57. الشيخ شبر الفقيه: الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي المعاصر بين إشكالية المنهج وازدواجية التراث، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت . لبنان ، ط 1 ، 2009 م
58. محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، دار الفكر العربي (د ب) / (د ط) / (د س) .
59. محمد جابر الأنصاري : تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية مدخل إلى إعادة فهم الواقع العربي مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت . لبنان ، ط 2 ، 1995م

قائمة المصادر و المراجع

60. مالك بن نبي : مشكلات الحضارة ، وجهة العالم الإسلامي ، ترجمة عبد الصابور شاهين ، دار الفكر المعاصر، بيروت . لبنان ، دار الفكر دمشق . سوريا ، ط 1 ، 1986م
61. محمد أمين العالم : مواقف نقدية من التراث ، دار الفارابي ، بيروت . لبنان . ط 2 ، 2004 م
62. محمد صالح المراكشي : في التراث العربي والحداثة ، مطبعة التسفير الفني صفاقس ، ط 1 ، 2006م
63. محمد أركون : الفكر العربي ، ترجمة عادل العوّا ، ديوان المطبوعات الجامعية . الجزائر ، ط 2 ، 1989م
64. محمد بن سلام الجمحي : طبقات فحول الشعراء ، الناشر دار المدني ، جدة ، (د ط) ، (د س)
65. محمود إسماعيل : التراث وقضايا العصر ، رؤية للنشر والتوزيع . القاهرة . ط 1 ، 2005م
66. محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي : الإيديولوجيا ، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط 2 ، 2006م
67. محمد وقيددي : بناء النظرية الفلسفية: دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ، ط 1 ، 1990م
68. محمد محفوظ : التسامح وقضايا العيش المشترك ، المركز الإسلامي الثقافي - لبنان ، ط 2 ، 1433 هـ ، الموافق ل 2012م
69. محي الدين يحيى بن شرف النووي ، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 2 ، 1392 هـ ، 12 / 231.

قائمة المصادر و المراجع

70. مفتاح سعودي : الخطاب السياسي في فكر محمد عابد الجابري ، نور للطباعة والنشر noorpublishing ، ألمانيا ، ط 1 ، 2018م
71. مجموعة مؤلفين: الفلسفة السياسية المعاصرة من الشموليات إلى السرديات الصغرى ، ابن الندم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية . ناشرون، الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة،(دب)، ط 1، 2012م
72. مجموعة مؤلفين: التراث والنهضة قراءات في أعمال محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2004م
73. مجموعة من الباحثين: المنجد في اللغة والإعلام، دار المشرق . بيروت . ط38 ، 2000م
74. ناصيف نصّار: مطارحات للعقل الملتزم ، في بعض مشكلات السياسة والدين والأيدولوجية ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت . لبنان . ط 1 ، أكتوبر 1986م
75. نصر حامد أبو زيد : مفهوم النص دراسة في علوم القرآن ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء . المغرب ، ط 1 ، 2014م
76. نصر محمد عارف : في مصادر التراث السياسي الإسلامي دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، هيرنندن . فيرجينيا . الولايات المتحدة الأمريكية، ط 1 ، 1994م
77. نايلة أبي نادر : التراث والمنهج بين أركون والجابري ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت ، ط 1، 2008م
78. ناهدة محمد زبون: مفهوم المواطنة في الفكر السياسي المعاصر - دراسة في المفهوم والأبعاد . جامعة بغداد ، كلية العلوم السياسية ، (د ط) / (د س)

قائمة المصادر و المراجع

79. هشام الراس : الخطاب الإسلامي بين سؤال الحداثة وتحدي الألفية ، إفريقيا الشرق . المغرب ،

(د ط) ، 2016م

80. ول و أرثيل ديورانت : فهارس قصة الحضارة ، المجلد الأول ، إعداد وترتيب محمد عبد الرحيم ،

دار الجيل للطبع والنشر . بيروت ، ط 1 ، 1412 هـ . 1992م

81. يوسف القرضاوي : الدين والسياسة ، تأصيل ورد شبهات ، إصدارات المجلس الأوروبي للإفتاء

والبحوث - دبلن . (د ط) ، 2007م

المراجع الأجنبية

1 . El Mossadak El Hassan Mohamed Abed Al Jabri De la critique de la

pensée arabe et la raison politique en islam Centre culturel

du livre Édition / Distribution Première édition 2019 Casablanca

2 . Mohamed el Ayadi et autres : penseurs maghrébins contemporains ,

Cerèsédition 2em edition , mai 1997

3-Zaidayatet autres : Islam, état et modernité : Mohamed Abed el-

djabri et l'avenir du monde arabe , 1ere édition, palgrave Macmillan

2018

4-Joseph schumpeter , capitalism , socialism and democracy , 2nd

ed.(New York),chap.21 and p.269

المعاجم والقواميس باللغة العربية

1. ابن منظور : لسان العرب (باب السين) ، ج6 ، صححها أمين محمد عبد الوهاب و محمد الصادق العبيدي ، دار إحياء التراث العربي ، موسوعة التاريخ العربي ، بيروت . لبنان ، ط3 ، 1419 هـ . 1999م
2. الخليل بن أحمد الفراهيدي : العين ، (باب السين) ، ج2 ، ترتيب وتحقيق الدكتور عبد الحميد هنداي ، منشورات محمد علي بيضون ، دار الكتب العلمية ، بيروت . لبنان ، ط1 ، 1424 هـ . 2003م
3. الجوهري : الصّحاح ، تاج اللّغة وصحاح العربيّة ، (حرف السين) ، حققه الدكتور محمّد تامر ، دار الحديث للطبع والنشر والتوزيع . القاهرة ، (د ط) ، 1430 هـ . 2009م
4. الفيروز أبادي : القاموس المحيط (حرف السين) ، راجعه أنس محمد الشامي و زكريا جابر أحمد ، دار الحديث . القاهرة ، (د ط) ، 1429 هـ . 2008م
5. مجموعة مؤلفين : المعجم الوسيط ، مجمع اللغة العربية . القاهرة ، الطبعة 4 ، 1425 هـ . 2004م
6. محمود بن عمر الزمخشري : أساس البلاغة، تحقيق محمد باسل عيون السود ، منشورات محمد علي بيضون ، دار الكتب العلمية ، بيروت . لبنان ، (د ط) ، 2007م
7. مراد وهبة : المعجم الفلسفي ، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع . القاهرة ، ط5 ، 2007م

André Lalande .Vocabulaire technique et critique de la philosophie .Puf

Quadrige. Dix- septième édition .Presse Universitaire de France,1991

قائمة الدراسات الأكاديمية

1. إدريس جنداري: الديمقراطية في الثقافة العربية من المقاربة الإيديولوجية إلى المقاربة الإستمولوجية،

قراءة في تصور الأستاذ محمد عابد الجابري، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، مؤسسة دراسات وأبحاث

قسم العلوم الإنسانية والفلسفة.

2. حاتم السالمي: في التنازع بين المعرفي والإيديولوجي في خطاب الفكر العربي المعاصر، محمد عابد

الجابري وعزيز العظمة أمودجين مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

3. عزمي بشارة: دراسات: مفهوم الديمقراطية التوافقية وملاءمتها لحل الصراعات الطائفية: نموذجاً إيرلندا

ولبنان، سياسات عربية، العدد 30، يناير 2018م.

4. محمد وقيدي: النقد الإستمولوجي، ضرورته ومستوياته، دراسات عربية، العدد 10، أغسطس

1983م

قائمة الرسائل الجامعية

1. حوري بديع الزمان: نقد جورج طرايشي لنقد العقل العربي عند محمد عابد الجابري (أطروحة مقدمة

لنيل دكتوراه العلوم تخصص فلسفة)، جامعة باتنة 1، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - قسم

الفلسفة. السنة الجامعية 2017. 2018 م.

قائمة المصادر و المراجع

2. سعاد عبيدي: الحركة النقدية في الفكر العربي المعاصر، مقارنة سوسيو ثقافية للنقد المغاربي، محمد عابد الجابري نموذجاً، دراسة تحليلية نقدية، رسالة ماجستير في علم الاجتماع، تخصص ثقافي، جامعة بن يوسف بن خدة، الجزائر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم علم الاجتماع، السنة الجامعية، 2008 . 2009 م.
3. عبد الحليم بلوهم: التراث في الفكر العربي المعاصر بين المثالية والواقعية عثمان أمين وحسين مروة (أطروحة لنيل دكتوراه العلوم في فلسفة)، جامعة عبد الحميد مهري -قسنطينة2، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية . قسم الفلسفة . السنة الجامعية 2016 . 2017 م.
4. محمد نور الدين جباب: إشكالية الهوية والمغايرة في الفكر العربي المعاصر (أطروحة دكتوراه دولة في الفلسفة) -جامعة الجزائر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، السنة الجامعية 2005 / 2006م.

قائمة الملتقيات والندوات الدولية والوطنية

1. حميد الهاشمي : ميكانيزمات العيش المشترك وأزمة الهوية ، المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات ، الدوحة . قطر ، 10 . 11 نيسان / أبريل 2013 م (ورقة عمل مقدمة لمؤتمر).
2. عبد الغني بوالسكك: فلسفة الثقافة ورهان الانتقال من الصدام إلى الحوار (فلسفة الثقافة: السياقات . الأبعاد . الرهانات)، إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية بالتعاون مع جامعة ابن خلدون . تيارت، أعمال ملتقى 2015 م.
3. عبد الرحمن بن محمد عسييري: التجارب العربية والعالمية لتعزيز قيم المواطنة (ورقة عمل مقدمة لندوة تعزيز قيم المواطنة ودورها في مكافحة الإرهاب).

قائمة المصادر و المراجع

4. كمال بومنيير: من أزمة العدالة إلى أفق الاعتراف، نحو مقارنة جديدة لنظرية العدالة (الأخلاقيات التطبيقية والرهانات المعاصرة للفكر الفلسفي، مجموعة من الأكاديميين)، إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، أعمال ملتقى 2016 م.
5. وثيقة مبادئ العيش المشترك: قرارات الدورة العادية الخامسة والعشرين للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، قرار 1/25، المنعقد من 10 أكتوبر 2015 م.

قائمة المجلات والجرائد

1. إكرام بن سلامة ، الخلفية اللغوية لتحليل الخطاب الشعري في كتاب الموشح للمرزياني : قراءة تداولية . مجلة الأثر، العدد 10
2. بلعز كريمة : فلسفة التعايش ودورها في التنوع الثقافي ، مجلة آفاق علمية، المجلد 11، العدد 3، 9336 . issin رقم العدد التسلسلي 20 ، 2019 م
3. مفتاح سعودي: الخطاب السياسي لدى الجابري وتجلياته في الفكر العربي المعاصر، مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات، العدد التاسع والثلاثون (1)، تشرين الأول (أكتوبر) 2016 م
4. عبد السلام بنعبد العالي : العلم والإيديولوجيا عند ألتوسير، أوراق فلسفية، مجلة غير دورية .. علمية محكمة، مصر، العدد 32، 2012 م
5. عموري السعيد، الإيديولوجيا: الخطاب، النص . نحو مقارنة مفاهيمية . مجلة الأثر، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة ، العدد 18، جوان 2013 م ، bboujam@gmail.com
6. محمد خالد الشيباب : القراءة الإستيمولوجية للتراث عند محمد عابد الجابري ، مجلة جامعة دمشق ، المجلد 28 ، العدد 3 + 4 ، 2012 م

1. محمد الدخاخي : الجابري وفينومينولوجيا العقل السياسي العربي ، alwani.org/www. ، يوم 19 / 12 / 2021 م ، الساعة 21 و 25 د
2. آمال موسى : هل العيش المشترك ممكن في بلداننا ؟ (مقال بجريدة الشرق الأوسط) ، الثلاثاء 12 جمادى الآخرة 1437 هـ ، الموافق لـ 22 مارس 2016 م ، رقم العدد 13629 ، <https://aawsat.com/home/article/>
3. تركي بن رشود الشثري : العقل السياسي العربي مجدداته وتحليلاته ، مطالعات ، العدد 64 ، 24 / 05 / 2012 م ، Magazine.islamtoday.net
4. جورج طرابيشي : المفكر في حالة جدل دائم (مقال الكتروني) ، السبت 26 مارس 2016 م . <http://www.alarabiya.net/ar/culture-and-art>
5. جيهان خليفة : رهان التنوير عند الجابري : محددات العقل السياسي العربي ، 22 / 11 / 2020 م ، www.ida2at.com ، يوم 19 / 03 / 2021 م
6. حسام أبو حامد : عابد الجابري : النقد في سبيل إعادة بناء حضارية الذات ، ضفة ثالثة ، منبر ثقافي عربي ، 15 يناير 2017 ، <https://ueimag.blogspot.com/2017>
7. حاكم المطيري : الخطاب السياسي للحركات الإسلامية ، بلا حدود ، برنامج حوارى أسبوعي ، قناة الجزيرة ، [www. Aljazeera.net](http://www.Aljazeera.net)
8. زهير توفيق ، محمد عابد الجابري ومشروعه الفكري ، فيلاد لفيثا الثقافية ، <https://docplayer-> ae.cdn.ampproject.org ، يوم 13 / 10 / 2020 م ، الساعة 23 و 25 د

قائمة المصادر و المراجع

9. سليمان بن صالح الخراشي : رأي إثنين من (المفكرين العرب) في مشروع " الجابري " ... وبيان طريقته في " المراوغة " <http://www.quran.radio.ps/wmonly10.htm> ,
10. عمار فارس: دعوة لقراءة إدوارد سعيد بمدخل أخرى، ضفة ثالثة (منبر ثقافي عربي)، 1 أكتوبر 2017م، diffah.alaraby.co.uk/dif
11. عبد الرحيم محسن : ندوة : القبيلة في البناء السياسي وتركيبه الدولة اليمنية ، جريدة البيان بالتعاون مع مركز دراسات المستقبل ، صنعاء . اليمن www.albayan.ae/one-world/1999
12. عبد الحكيم أحمين : كتاب جديد يعيد بناء المفاهيم في النظام المعرفي ... بنيات الجابري للعقل العربي غير مكتملة www.aljazeera.net ، 01 / 12 / 2019 م ، يوم 04 / 09 / 2021 م ، الساعة 15 و 30 د
13. عبد الحق لبيض : ندوة الهوية المغربية وقضايا العيش المشترك (1 من 2) ، 24 / 04 / 17 www.al-adab.com/article/
14. الطيب بوعزة : منهج الجابري في النظر إلى التراث بين النجاح والقصور . الجزيرة نت 29 / 11 / 2006م [aljazeera.net /news/cul](http://aljazeera.net/news/cul)
15. السيد حسين : ندوة ((أزمة الدولة في الوطن العربي)) ، 10 . 11 جانفي 2011م ، مركز دراسات الوحدة العربية ومركز كارنيغي للشرق الأوسط والجمعية العربية للعلوم السياسية Carnegie-mec.org ، يوم 31 / 10 / 2021 م ، الساعة 23 و 55
16. معن بشور : محمد عابد الجابري والحاجة إلى الكتلة التاريخية 11 / 05 / 2020 م ، الساعة 02 و 30 د بتوقيت غرينيتش ، m.arabi21.com/story/1269330
17. محمد الداوي ، التربية على القيم في المدرسة ، الحوار المتمدن، www.m.ahewar.org/s.asp

قائمة المصادر و المراجع

18. محمد عمارة : محاضرة (مشروع التراث والتجديد) 31 / 10 / 2017 YOUTUBE
19. محمد عمارة : تهذيب التراث الإسلامي ، المجلس الإسلامي العالمي للدعوة والإغاثة ،
iicdr.com/arwww. الإثنين 09 كانون 2 / يناير 2017 م ، الساعة 12:24 ،
يوم 13 / 09 / 2021 م ، الساعة 10 و 30 د
20. محمد شحرور : أسباب تخلف العقل العربي ، YouTube ، يوم 28 / 11 / 2021 م ، الساعة
23 و 30 د
21. مجدي ممدوح : إشكالية الدولة العربية ومستقبل الدولة القطرية YouTube ، يوم 15 / 10 /
2021 م ، الساعة 22 و 45 د

المواقع الإلكترونية باللغة الأجنبية

- 1-Fred Dallmayr : Mohamed Abed el-djabri's new averroism, Reset et dialogues resetdoc.org/story/
- 2-Nejmeddinekhalfallah : Mohamed Abed al- jabri – la raison politique en Islam : Hier et aujourd'hui samedi 27juillet 2013 Google
.com /amp/s/www.lescahiersdelisal.fr

فهرس الموضوعات

فهرست الموضوعات

الإهداء

شكر وعرهان

أ - ي المقدمة
25 -1 الفصل الأول: مدخل إلى الخطاب
84 -26 الفصل الثاني: العقل السياسي العربي
150 -85 الفصل الثالث: تجليات العقل السياسي العربي من خلال الظاهرة التراثية ...
232 -151 الفصل الرابع: مساءلة الخطاب السياسي " الجابري "
278 -233 الفصل الخامس: تجديد الخطاب السياسي / خطاب الزمن السياسي الراهن
282 -279 الخاتمة
285 -284 ملخص الرسالة باللغة العربية
289 -286 ملخص الرسالة باللغة الفرنسية
291 -290 ملخص الرسالة باللغة الإنجليزية
312 -292 قائمة المصادر والمراجع