وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد بوضياف بالمسيلة

كلية: العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم: التاريخ

الرقم التسلسلي: .....

رقم التسجيل: .....

دراسة تاريخية في فكر محمد عابد الجابري (2010-1936)

مقدمة لنيل شهادة الماستر LMD في تخصص: وطن عربي معاصر

إعداد الطالبين:

-أسامة لوبازيد

-يونس النية

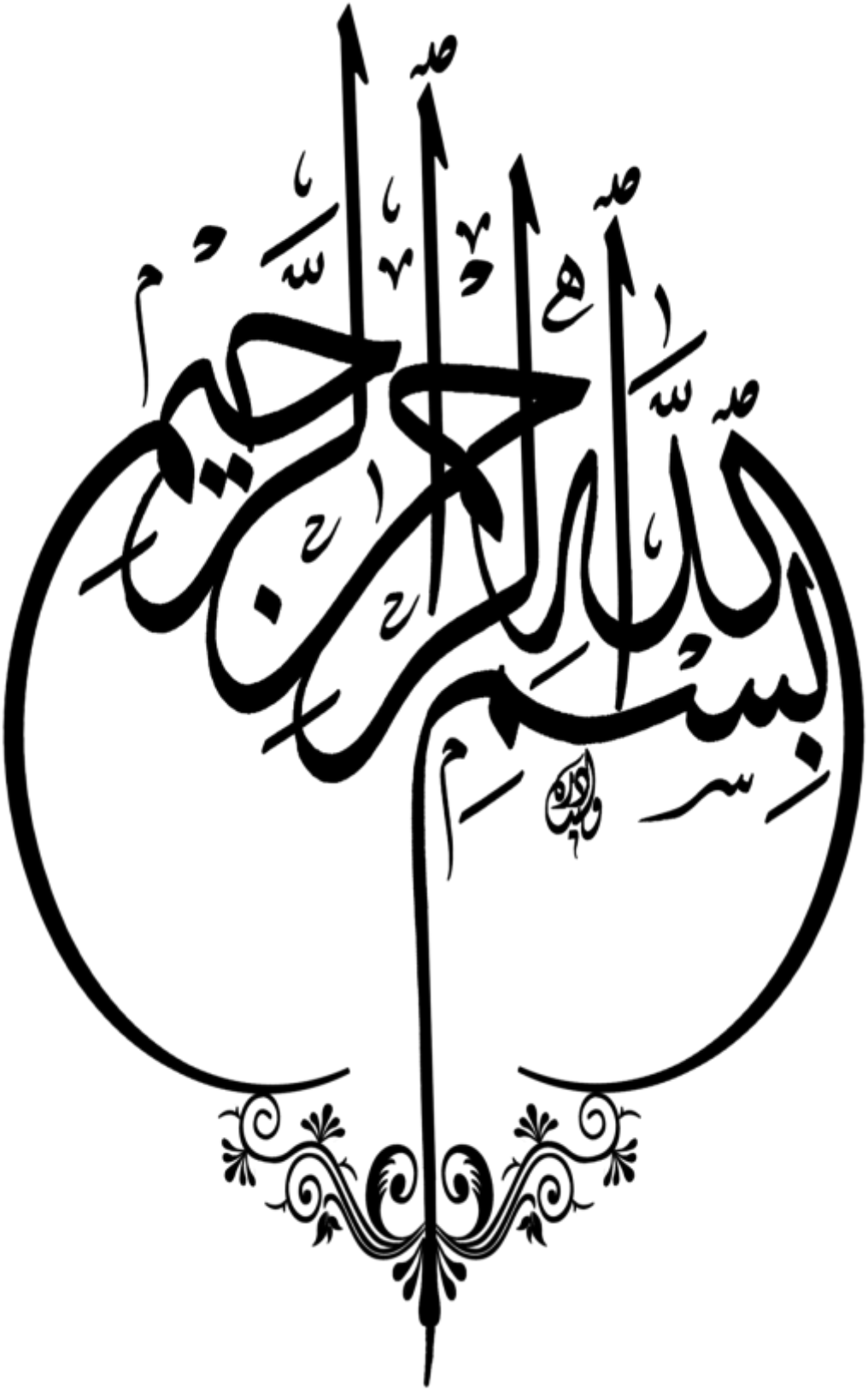
اشراف الأستاذ:

د/ اسماعيل تاحي

أمام لجنة المناقشة:

الرقم	الاسم واللقب	الرتبة العلمية	الجامعة	الصفة
1	.....	.....	محمد بوضياف المسيلة	رئيسا
2	إسماعيل تاحي	استاذ محاضر – أ–	محمد بوضياف المسيلة	مشرفا ومقررا
3	.....	.....	محمد بوضياف المسيلة	ممتحنا

السنة الجامعية: 2022/2021


بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وتقدير

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم" :*من لم يشكر الناس لم يشكر الله* " صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم

الحمد الله على إحسانه والشكر له على توفيقه وامتنانه ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له تعظيما لشأنه ونشهد أن سيدنا ونبينا محمد عبده ورسوله الداعي إلى رضوانه صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وأتباعه وسلم.

بعد شكر الله سبحانه وتعالى على توفيقه لنا لإتمام هذا البحث المتواضع أتقدم بجزيل الشكر إلى من شرفني بإشرافه على مذكرة بحثي الأستاذ الدكتور " *تاحي إسماعيل* "الذي لن تكفي حروف هذه المذكرة لإيفائه حقه بصبره الكبير علي، ولتوجيهاته العلمية التي لا تقدر بثمن؛ والتي ساهمت بشكل كبير في إتمام واستكمال هذا العمل؛ إلى كل أساتذة قسم التاريخ؛ كما أتوجه بخالص شكري وتقديري إلى كل من ساعدني من قريب أو من بعيد على إنجاز وإتمام هذا العمل.

"رب أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت علي و على والدي و أن أعمل صالحاً ترضاه و أدخلني برحمتك في عبادك الصالحي

إهداء

أحمد الله عز وجل على منه وعونه لإتمام هذا البحث.

إلى شهداء الجزائر

إلى والداي الكريمين

إلى كل إخوتي

الى أستاذنا المشرف تاحي اسماعيل

إلى جميع أصدقائي وزملاء الدراسة

إلى كل من مد لنا يد العون في انجاز هذا العمل

اهدي هذا العمل.

الطالب: أسامة لوبازيد

إهداء

إلى التي صبرت على كل شيء أمي

أبي الغالي على قلبي أطال الله في عمره؛

إلى إخوتي وأخواتي الذين تقاسموا معي عبء الحياة

إلى الذي منحنا جهده ووقته أستاذنا المشرف تاحي إسماعيل

اهدي هذا العمل

الطالب: يونس النية

فهرس المحتويات

العنوان	الصفحة
شكر وتقدير.....	
الإهداء.....	
قائمةالمحتويات.....	
مقدمة.....	أ
الفصل التمهيدي: حياة الجابري وأبرز إنجازاته	
المبحث الأول: نشأته ووفاته	05
المبحث الثاني: أشهر مؤلفاته والجوائز التي حاز عليها	06
الفصل الأول: اهم الطروحات التي وقف عليها الجابري	
المبحث الأول: نظرة الجابر للديمقراطية وحقوق الإنسان	12
المبحث الثاني: المسألة الثقافية في الوطن العربي	25
الفصل الثاني: بين مؤيدي ومعارضي الفكر الجابري	
المبحث الأول: الفكر العربي عند محمد أركون	43
المبحث الثاني: معارضي الجابري . جورج طرابيشي نموذجاً	49
خاتمة	55
قائمة المصادر والمراجع	58

مقدمة

مقدمة

مقدمـــــة:

مما يدعو للاهتمام بهذا المفكر وذلك لرصد لحظات أساسية من حياته وكذلك رصد مسلسل مشروعه وإذا كان الأستاذ محمد عابد الجابري قد اهتم بالتراث العربي الإسلامي ، فأننا بدورنا يجب أن نهتم بالمفكرين العرب ولم يكن اهتمامنا بالجابري محض صدفة وإنما إعجابا به وبناء على مكانته داخل الساحة الفكرية والثقافية، وجدية المشروع وأهمية المواضيع التي تناولها الذي قد لا يختلف فيه اثنان في أن الواقع السياسي العربي قد تردى إلى مستويات خطيرة أصبحت تعيق نهوض الأمة وتقدمها على كل المستويات الأمر الذي يجعل مهمة تحرير إرادة مجتمعاتنا العربية الإسلامية من مخالب الاستبداد السياسي الغاشم هي أولوية الأولويات في المشروع الإصلاحي الشامل في مجتمعاتنا المعاصرة.

ومن جملة الأسباب التي كانت وراء اختيارنا لهذه الشخصية – محمد عابد الجابري – والتي كان منها الموضوعي والذاتي وهي كالأتي:

1/ دوافع ذاتية:

- محاولة التعرف على أحد أهم المفكرين العرب والمعاصرين "محمد عابد الجابري وذلك بناء على مكانته داخل الساحة الفكرية والثقافية، والصدى الذي تركته مختلف كتاباته والقضايا التي راعت اهتمام الباحثين
- محاولة منا في إثراء رصيد زملائنا الطلبة في التعرف أكثر حول هذه الشخصية العربية وكذلك المساهمة ولو بالقليل في إثراء رصيد مكتبتنا الجامعية والوطنية

2/دوافع موضوعية:

- التعرف على القراءة النقدية والبنائية التي توصل بها الجابري إلى قراءة موضوعية وعقلانية في إعادة دراسة التاريخ الثقافي

- التعرف على كيفية تعامل الجابري مع المفاهيم الغربية والأخذ بها في التأسيس للعقل العربي ومحددات الفكر العربي كونه مفكر ومؤرخ عربي

وللإلمام بكل جوانب الموضوع وجب طرح الإشكال التالي: إلى أي مدى وصل إليه محمد عابد الجابري في دراسة الفكر العربي الإسلامي؟ وهل نجح في وضع الأسس التي سار عليها في دراسة مشروع الفكر العربي؟

متمخضا عن هذا الإشكال مجموعة من الأسئلة الفرعية نذكر منها:

- من هو محمد عابد الجابري؟
- كيف كانت رؤية الجابري لمسالة الديمقراطية وحقوق الإنسان في العالم العربي؟
- كيف كانت رؤية للجابري لمسالة التراث العربي والحداثة وإشكالية اللغة والفكر العربيين؟
- من هم أشهر معارضي الجابري؟

وللإجابة على هذه الإشكالية ارتأينا إلى وضع خطة متكونة من مقدمة وثلاث فصول وخاتمة

فالفصل الأول كان فصلا تمهيديا تطرقنا فيه إلى شخصية محمد عابد الجابري من خلال سرد نشأته ومسيرته العلمية ومؤلفاته بالإضافة إلى الجوائز التي حصل عليها طيلة مسيرته العلمية.

إما الفصل الأول عالجنا فيه أهم الطروحات التي وقف عليها الجابري والذي تضمن رؤيته إلى إشكالية الانتقال إلى الديمقراطية وكذا قضية عالمية حقوق الإنسان مقارنا بين المرجعية الأوروبية والإسلامية في مجال حقوق الإنسان كما عالجنا فيه رؤية الجابري الى المسألة الثقافية في الوطن العربي متضمنا ذلك لإشكالية الأصالة والتراث وخصوصية اللغة والفكر في العالم العربي.

أما الفصل الثاني فقد تطرقنا فيه إلى معارضي الجابري حيث وقع اختيارنا في ذلك على المفكر جورج طرابيشي كنموذج لمعارضي الجابري.

وفي آخر البحث وضعنا خاتمة لما عالجه البحث وكذا وضع إجابة للإشكالية المطروحة في المقدمة.

معتمدين في ذلك عي المنهجين التحليلي والمقارن حيث قمنا بتحليل اهم الطروحات التي وقف عليها الجابري وبالنسبة للمقارن فقد قارنا فيه بين المسائل الفكرية العربية مع نظيرتها الغربية كما قارنا فيه بين الأفكار التي طرحها الجابري مع أفكار معارضيه.

ولإعطاء بحثنا صبغة علمية اعتمدنا على مجموعة من المراجع كان في مقدمتها كتاب التراث، والحداثة دارسات للجابري وكذا التراث والحداثة وتكوين العقل العربي وبنية العقل العربي للجابري وكذلك كتاب نظرية العقل ووحدة العقل العربي الإسلامي لجورج طرابيشي.

وفي الأخير ما يسعنا إلا أن نحمد الله سبحانه وتعالى ان من علينا بفضله وكرمه إن وفقنا في إتمام عملنا والله ولي التوفيق.

الفصل التمهيدي: حياة الجابري وأبرز إنجازاته

المبحث الأول: نشأته ووفاته

المبحث الثاني: الجوائز التي حاز عليها

المبحث الأول: نشأته ووفاته

أبصر محمد عابد الجابري النور عام 1936 بمدينة فجيج أقصى شرق المغرب، في قلعة سكنية تدعى ''زناكة''. بعدما شاء الزمن أن ينفصل والداه، نشأ في كنف أمه، ومن ثم عند أخواله، فلقي عندهم ما فتح عينيه على مسار سيبصم حياته كلها.

نشأ الجابري في عائلة متدينة شغوفة بالمعرفة؛ وكان جده من أمه يعكف على تلقينه سور القرآن، ثم أدخله إلى كتّاب ليتعلم القراءة والكتابة حتى تمكن من حفظ ثلث القرآن، ثم ما لبث أن انتقل إلى كتاب آخر بعدما تزوجت أمه من الشيخ الذي يدرّس فيه، إلى أن ألحقه عمه بمدرسة فرنسية قضى بها عامين.[1]

كانت الدراسة في مدرسة فرنسية كانت خيانة بالنسبة للوطنيين. خيانة للدين وللوطن ...هكذا، كان البعض يدرس فيها في خفية إذا ضغطت عليهم السلطات الفرنسية ..استمر الحال على ذلك، إلى أن راودت أحدهم فكرة إنشاء مدرسة وطنية فجيج، وذلك ما حصل بعدما نال رخصة إنشائها، فانتقل إليها الجابري، ليحوز منها الشهادة الابتدائية عام 1949.

عام 1957 سيحصل الجابري على شهادة البكالوريا، ثم سافر إلى دمشق وحصل هناك في غضون عام واحد على شهادة ''الثقافة العامة''؛ ثم عاد إلى المغرب ليلتحق بقسم الفلسفة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط في غضون ذلك، اشتغل معلما وأستاذا، ونال، مع توالي السنوات، شهادة الإجازة وشهادة الدراسات المعمقة، ثم دكتوراه الدولة عام 1970 عن موضوع ''العصبية والدولة، معالم النظرية الخلدونية في التاريخ الإسلامي''، فعمل بها أستاذا للفلسفة والفكر العربي الإسلامي بذات الكلية.[2]

قبل أن يشتهر الجابري كفيلسوف أو مفكر، نشط في مجالات عديدة... وهو بعد صبي، كان منتسبا إلى خلايا العمل الوطني ضد الحماية الفرنسية، ثم انضم إلى حزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية، فكان عضوا بارزا

[1] عبد العالي كركوب، محمد عابد الجابري: حياته، مؤلفاته، مماته مجلة الحوار المتمدن الالكترونية: 2014/05/18 21:00

[2] عبد العالي كركوب، محمد عابد الجابري، مرجع نفسه.

في مكتبه السياسي لسنوات طويلة، مع أن المعطيات التاريخية تشهد بأنه لم يتفرغ للسياسة، بل نظر إلى العمل السياسي كالتزام نضالي وحسب.[1]

يقول الجابري عن هذه المرحلة من مسار حياته، رافضا أن تكون السياسة مدخلا لنيل المناصب:'' الامتزاج، بل الاندماج بين الوطنية والسياسة في وعيي، هو ما يفسر في نظري على الأقل، جوانب كثيرة من سلوكي الحزبي ومواقفي السياسية. ومن دون تواضع زائف أستطيع أن أؤكد أنني أقبل من نفسي الخطأ وجميع أنواع الضعف البشري في الميدان السياسي أو غيره، ولكنني لا أتصور أني أستطيع أن أسلك أي سلوك انتهازي كيفما كان''

في أثناء ذلك، اشتغل الجابري أحيانا كصحافي... صحافيا في يومية ''العلم ''لسان حزب الاستقلال، وجريدتي ''المحرر'' والاتحاد الاشتراكي'' الصادرتين عن حزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية، ثم بعد ذلك قلما في مجلتي ''أقلام ''والأهداف''.

الجابري كان أحد أكثر الأقلام المطلوبة في العالم العربي؛ ذلك أن ما من صحيفة أو مجلة إلا وخطبت ود كتاباته، فيما ظلت إجابته الشهيرة دائما ''سنرى ''مخرجا لكل إلحاح يواجه به، فاستقر به المقام كاتبا لمقال أسبوعي في مجلة ''المجلة''.

توفي في الثالث من شهر مايو سنة 2010 عن عمر ناهز 75 سنة بعد مسيرة حافلة بالعطاء ومثيرة للجدل، خصوصا في دراسة التراث ونقد العقل العربي.

المبحث الثاني: أشهر مؤلفاته والجوائز التي حاز عليها

أولا/ مؤلفاته

له العديد من الكتب المنشورة التي أحدثت قفزة في أسلوب نقد التراث العربي:

[1] عبد العالي كركوب، محمد عابد الجابري، المرجع السابق

1- العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي 1971. وهو نص أطروحتي لدكتوراه الدولة في الفلسفة والفكر الإسلامي، كلية الآداب جامعة محمد الخامس- الرباط 1970، وكانت بعنوان: "علم العمران الخلدوني: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي"

2- أضواء على مشكل التعليم بالمغرب 1973.

3- مدخل إلى فلسفة العلوم: جزآن 1976

- الأول: تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة.

- الثاني: المنهاج التجريبية وتطور الفكر العلمي).

4- من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية 1977.

5- نحوا التراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي 1980. (ترجم إلى الإسبانية). الطبعة العاشرة مع إضافة 2006

6- الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية 1982 (ترجم إلى التركية)

7- تكوين العقل العربي. 1984. (ترجم إلى التركية، وإلى الفرنسية).

8- بنية العقل العربي: 1986. (ترجم إلى التركية وإلى الفرنسية).

9- السياسات التعليمية في المغرب العربي 1988. *

10- إشكاليات الفكر العربي المعاصر 1988.

11- المغرب المعاصر: الخصوصية والهوية.. الحداثة والتنمية 1988. *

12- العقل السياسي العربي: 1990 (ترجم إلى التركية والفرنسية والإندونيسية).

13- حوار المغرب والمشرق: حوار معد. حسن حنفي 1990 *

14- التراث والحداثة: دراسات ومناقشات 1991.

15- مقدمة لنقد العقل العربي نصوص مترجمة إلى اللغة الفرنسية تحت عنوان:

Introduction à la critique de la Raison arabe* : traduit de l'arabe et présenté par Ahmed Mahfoud et Marc Geoffroy, éd. La Découverte. 1994Paris.

(ترجم إلى الإيطالية والإنجليزية والبرتغالية، والإسبانية وإلى اليابانية والإندونيسية).

16- المسألة الثقافية 1994.

17- المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد 1995.

18- مسألة الهوية: العروبة والإسلام ... والغرب 1995.

19- الدين والدولة وتطبيق الشريعة 1996. (ترجم إلى الكردية، كردستان العراق. الترجمة الإنجليزية تحت الطبع).

20- المشروع النهضوي العربي 1996.

21- الديمقراطية وحقوق الإنسان 1997.

22- قضايا في الفكر المعاصر 1997:(العولمة، صراع الحضارات، العودة إلى الأخلاق، التسامح، الديموقراطية ونظام القيم، الفلسفة والمدينة)

23- التنمية البشرية والخصوصية السوسيوثقافية: العالم العربي نموذجا. 1997 (نشر الأمم المتحدة، الإسكوا، ترجم إلى الإنجليزية)

24- وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر 1997.

25- حفريات في الذاكرة، من بعيد (سيرة ذاتية من الصبا إلى سن العشرين) 1997.

26- الإشراف على نشر جديد لأعمال ابن رشد الأصيلة مع مداخل ومقدمات تحليلية وشروح 1997 / 1998

- فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال.

- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة.

- تهافت التهافت.

-كتاب الكليات في الطب.

- الضروري في السياسة: مختصر سياسة أفلاطون

27- ابن رشد: سيرة وفكر 1998.

28- العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية. 2001.

29- سلسلة مواقف * (سلسلة كتب في حجم كتاب الجيب)

30 – فينقد الحاجة إلى الإصلاح سبتمبر 2005

31- مدخل إلى القرآن. سبتمبر 2006

32- فهم القرآن: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول القسم الأول مارس 2008، القسم الثاني أكتوبر من نفس السنة.

ثانيا /الجوائز التي حاز عليها

حاز الجابري طيلة مسيرته العلمية على العديد من الجوائز نذكر منها [1]:

– جائزة بغداد للثقافة العربية، اليونسكو، يونيو/حزيران 1988.

– الجائزة المغاربية للثقافة، مايو/أيار 1999.

– جائزة الدراسات الفكرية في العالم العربي، نوفمبر/تشرين الثاني 2005.

– جائزة الرواد، مؤسسة الفكر العربي، ديسمبر/كانون الأول 2005.

– ميدالية ابن سينا من اليونسكو بمناسبة اليوم العالمي للفلسفة، نوفمبر/تشرين الثاني 2006.

– جائزة ابن رشد للفكر الحر، أكتوبر/تشرين الأول 2008.

[1] محمد عابد الجابري.. سيرة مفكر: www.aljazeera.net , **10:00, 2022/01/22**.

كما اعتذر عن البعض منها[1] :

- اعتذر في أواخر الثمانينات عن الترشيح لجائزة الرئيس صدام حسين (100 ألف دولار).
- اعتذر عن جائزة المغرب مرارا.
- اعتذر سنة 2001 عن الشارقة التي تمنحها اليونسكو (25 ألف دولار).
- اعتذر سنة 2002 عن جائزة العقيد القذافي لحقوق الإنسان(32ألف دولار).

اعتذر عن العضوية في المغربية مرتين مع تأكيده في المرة الأولى على تفضيله البقاء ضمن موقعه في المعارضة، وكل كاتب بهذه الصفة.

[1]ar.wikipedia.org.10:00 ،2022/01/22 .

الفصل الاول: اهم الطروحات التي وقف عليها الجابري

المبحث الاول: نظرة الجابر للديمقراطية وحقوق الإنسان

المبحث الثاني: المسألة الثقافية في الوطن العربي

المبحث الأول نظرة الجابر للديمقراطية وحقوق الإنسان

المطلب الأول: مشكل الانتقال إلى الديمقراطية في العالم العربي

إن مشكلة الانتقال الديمقراطي في أوطاننا العربية تحكمها العديد من العوامل (الجهل، والفقر، والتخلف، والفساد، والاستبداد...)، وقد حاول الكثير من المفكرين في أبحاثهم ودراساتهم إيجاد صيغة مناسبة لحل قضية "الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي"، ومن أبرزهم المفكر المغربي محمد عابد الجابري، والذي حاول تقديم دراسة متكاملة عن هذا الموضوع من خلال كتابه "الديمقراطية وحقوق الإنسان". والسؤال الذي يطرح نفسه: كيف عالج محمد عابد الجابري مفهوم "الديمقراطية"؟ وهل محاولة الجابري قدمت إجابة شافية لقضية الديمقراطية والانتقال الديمقراطي؟

مما هو معلوم أن الديمقراطية كلمة يونانية الأصل وتعني حكم الشعب نفسه بنفسه، وقد ترجم الفارابي لفظ الديمقراطية بهذا المعنى اليوناني الأصيل للكلمة بـ"الجماعية"، ونظام الحكم الديمقراطي بـ"المدينة الجماعية"، والجابري لم يعثر لهذه العبارة، عبارة "الحكم الجماعي" أو "المدينة الجماعية"، على أي أثر في الثقافة العربية خارج النصوص الفلسفية (فلسفة الفارابي) التي كانت تعرض أو تلخص آراء أفلاطون السياسية (كتاب الجمهورية، ومحاوراته مع سقراط...)، هذا ما يدل على أن الديمقراطية كانت لدى العامة والنخبة السياسية في العالم العربي الإسلامي من اللامفكر فيه، وهذا لا يعني أن غياب المعنى السياسي لكلمة "ديمقراطية" في نظام القيم السائد في الثقافة العربية الإسلامية يلغي أو يغيب مضمونها كقيمة أخلاقية عليا بوصفها الهدف الأسمى الذي يراد بلوغه من خلال تطبيقاتها السياسية.[1]

فأفلاطون حينما نظر لمفهوم "الديمقراطية"، الذي هو نظام الحكم في "المدينة الفاضلة"، التي شكك في قيامها، والتي اشترط أن يرأسها فيلسوف، ظل مطلب العدالة مع ذلك قائماً، فأفلاطون يعتبر نظام الحكم الأرستقراطي الذي

[1] مجاهد، حورية توفق: الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، ط7 مكتبة الأنجلو المصرية مصر 2019 ص88

يتولى أصحاب الشأن وعلاة القوم السلطة فيه، هو الأقرب إلى تحقيق العدالة من غيره من الأنظمة التي كانت سائدة قبل، ويعلق الجابري على ذلك بقوله "إننا، نحن في القرن العشرين، نرى أن الديمقراطية، وبالتالي العدالة، إنما تتحقق من خلال نظام حكم يقوم على أساس "حكم الشعب نفسه بنفسه" بواسطة ممثلين يختارهم بكل حرية. إذن فما كان مطلوب من جمهورية أفلاطون وما هو مطلوب في الفكر السياسي المعاصر هو في نهاية المطاف "العدالة"، ويمكن قول الشيء نفسه بالنسبة لنظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية، حيث يحتل "العدل" مكانة سامية في سلم القيم، بل هو إحدى القيمتين الرئيسيتين، في نظام القيم عند المعتزلة الذين أطلقوا على أنفسهم اسم "أهل العدل والتوحيد."[1]

ويرى الجابري أن العدل في الصيغة الفقهية الكلامية لنظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية من القيم الأساسية التي أجمعت جميع المذاهب والفرق الإسلامية على التمسك بها والمطالبة بوضعها في أسمى مقام، ومع ذلك فالمفهوم السياسي للعدالة الذي تلبسه الديمقراطية بمعناها المعاصر لم يطرح في خطاب المتكلمين والفقهاء بصورة مباشرة، فلم يكن موضوع نقاش أو اجتهاد تماماً كما هو الحال لمرادفه في هذا المجال، وهو مفهوم "الشورى"، الذي نوه به القرآن والسنة. أما العدل عند المؤلفين في الأدبيات السلطانية ونصائح الملوك فليس له قيمة مستقلة بنفسها، بل هم يربطون بينه وبين قيمة أخرى وهي "الطاعة"، بوصفهما "حقين" متلازمين يستدعي الواحد منهما الآخر، أي حق الأمير في طاعة الرعية له، وحق الرعية في عدل الأمير، إن على الرعية أن تطيع مقابل أن يعدل الراعي، وواضح أن طاعة الرعية تسبق عدل الأمير، إذ بها يصير أميراً أولاً، ثم بعد ذلك يكون عادلاً أو لا يكون، ودون التنقيص من النوايا الحسنة التي لا شك أنها كانت وراء إشادة كثير من المؤلفين في الأدبيات السلطانية بـ"العدل" فإن موقعه في نظام القيم الذي تشيده هذه الأدبيات يجعل منها قيمة لا في ذاتها، بل من أجل قيمة أخرى هي "الطاعة."[2]

ويعتبر الجابري أن تعريف العدل كونه "إنزال الناس منازلهم" تعريف يوناني الأصل كرسه أفلاطون في جمهوريته، ولكن في إطار نظري يختلف عن الإطار الذي نجده في الصبغة الأولى، ولقد كان المجتمع اليوناني مجتمعاً طبقياً كما هو

[1] مجاهد، حورية توفق: المرجع السابق ص 89

[2] محمد عابد الجابري: الديمقراطية وحقوق الإنسان، كتاب في جريدة العدد 95 منظمة اليونيسكو ص6

معروف: طبقة المنتجين (تجار، وحرفيين، وعبيد...) وغير المنتجين (الأسياد(، لذلك كان لا بد من قيمة أخرى فوق القيم الثلاث، وهي العفة والشجاعة والحكمة، ومهمتها إقامة التوازن بينها، وهذه القيمة العليا هي العدالة، ومن هذه القيم الأربع (وضماداتها) تتفرع جميع القيم الأخرى في الصيغة اليونانية لنظام القيم الأخلاقية، وليس السياسة في الثقافة العربية الإسلامية، ولعل أحسن كتاب يعرض هذه الصيغة بصورة منهجية مبوبة ومنظمة هو كتاب "تهذيب الأخلاق" لمسكويه، وعنه أخذت المؤلفات الأخرى في الأخلاق بما في ذلك تلك التي ترتدي ثوباً إسلامياً مثل كتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة للراغب الأصفهاني.[1]

من خلال ما سبق يخلص الجابري إلى أن "الديمقراطية" كما نفهمها الآن، كانت غائبة تماما عن نظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية بصيغه الثلاث، وبعبارة أخرى إنها لم تكن حاضرة في حقل تفكير مفكري الإسلام وكانت في حيز اللامفكر فيه عند المتكلمين والفقهاء والفلاسفة، فقد كان أفق تفكير النخب في ذلك الوقت يتحدد بمعطيات مرحلة تاريخية حضارية معينة، حيث كانت الديمقراطية في مجال ما لا يقبل التفكير فيه.[2]

وفي الأخير الجابري يؤكد أن غياب مفهوم "الديمقراطية" في الفكر العربي القديم وحتى النهضوي، لا يعني استحالة إمكانية تأسيسها وتثبيتها اليوم في الثقافة العربية الإسلامية، لذلك يقول الجابري "إن ما تردد في المرجعية الأولى للثقافة العربية الإسلامية، أعني القرآن والسنة، من تنويه بالشورى والعدل وحث على العمل بهما يمكن أن يجد اليوم آذاناً أخرى تجعل منهما (وبالتالي من الديمقراطية بمعناها المعاصر)، قيمة القيم فتؤسس عليها فقهاً سياسياً جديداً يجعل الشورى ملزمة – وليس معلمة فقط – وينقل "العدل" من الآخرة إلى الدنيا ويحجره من قيود الطاعة للأمير ومن هاجس المماثلة بين نظام الطبيعة ونظام المجتمع ويقطع الصلة بين النظامين، باعتبار أن الطبيعة ميدان للحتمية وأن المجتمع ميدان للحرية."[3]

[1] محمد عابد الجابري: الديمقراطية وحقوق الإنسان ص، 12.

[2] محمد عابد الجابري، نفس المرجع، ص 13.

[3] محمد عابد الجابري، نفس المرجع، ص13.

المطلب الثاني: حقوق الإنسان بين الخصوصية والعالمية

اختلف الباحثون في تعريفاتهم لحقوق الإنسان وفقا لرؤيتهم وتخصصاتهم، فنجد السيد **فوده** يعرفها بأنها: تلك الحقوق التي يتمتع بها الإنسان لمجرد كونه إنسانا أي بشرا، وهذه الحقوق يعترف بها للإنسان بصرف النظر عن جنسيته وديانته أو أصله العرقي أو القومي أو وضعه الاجتماعي أو الاجتماعي أو الاقتصادي، وهي حقوق يملكها الإنسان حتى قبل أن يكون عضوا في مجتمع معين؛ فهي تسبق الدولة وتسمو عليها: كما عرفها **ليا ليفين** :بأنها مطالب أخلاقية أصلية وغير قابلة للتصرف مكفولة لجميع بني البشر بفضل إنسانيتهم وحدها.يمكن إعطاء تعريف محدد لحقوق الإنسان نظرا لشموليته وعالميته، وهو مستمد من تعريف الأمم المتحدة (حقوق الإنسان هي تلك الحقوق المتأصلة في طبيعتها، والتي تكرس مبادئ وقيم العدالة والحرية والمساواة، والتي تهدف إلى ترقية وتنمية الإنسان وتكريمه، والتي بدونها لا يمكن أن يعيش كإنسان).

إن تعدد الأسس والمرجعيات الفكرية بالنسبة إلى حقوق الإنسان، تعطي منذ البداية انطباعا بالاختلاف حول الأساس الحقيقي للحق كفكرة لازمت الإنسان والمجتمعات، بالرغم من تباين السياقات والاعتبارات واختلاف المرجعيات؛ ذلك أنها وإن تنوعت، فهي لا تتناقض ولا تتعارض مع ثبوت هذا الحق للإنسان، وهي بذلك تسهم في توضيح صيرورة الحقوق لا التشكيك في حقيقتها، سواء تعلق الأمر بالمرجعيات الدينية أو النظرية أو القانونية[1]

لذلك، فقد شغلت قضية حقوق الإنسان على مرّ العصور حيزا مهما من النقاشات الفكرية والسياسية والثقافية، سواء في إطارها القانوني أو الاجتماعي، باعتبار أن احترامها أصبح أحد المعايير التي يقاس من خلالها مدى تقدم الدول والأمم والشعوب والجماعات أو حتى الأفراد، فهناك تقريبا شبه إجماع على مسألة حقوق الإنسان، ولم يعد بإمكان أحد التنكر لها صراحة أو علنا، حتى من الناحية الشكلية أو النظرية [2]ولقد تعاظم الاهتمام الدولي بمسألة

[1] إدريس جردان، مبادئ أساسية في حقوق الإنسان، (مع آخر المستجدات وفق دستور 2011) 2015، ص 11.

[2] معزوز على، حقوق الإنسان بين العالمية والخصوصية، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه في العلوم تخصص: قانون جامعة مولود معمري –تيزي وزو –كلية الحقوق والعلوم السياسية 2016/12/01، ص22.

حقوق الإنسان، خاصة في الفترة الأخيرة التي كثرت فيها انتهاكات هذه الحقوق؛ فبعدما كانت مجرد قضية داخلية تتكفل بها الدولة في حدود قوانينها وأنظمتها، أصبحت ذات قيمة عالمية تتجاوز كل الحدود الجغرافية والخلافات الإيديولوجية، ومن تم التمسك بها من طرف جميع البشر بغض النظر عن الجنس أو الديانة أو الأصل القومي أو العرقي أو الوضع الاقتصادي الاجتماعي أو أي وضع آخر.[1]

فالنصوص الأساسية (المواثيق – المعاهدات – القرارات) لحقوق الإنسان، سواء منها ما هو صادر عن هيئات دولية كالأمم المتحدة أو المنظمات التابعة لها، أو عن هيئات إقليمية لميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان – الميثاق العربي لحقوق الإنسان–الميثاقان الإسلاميان ....تقدم هذه الحقوق على أنها حقوق شمولية للنوع البشري، وأنها على الرغم من تجذرها في الثقافات الخاصة أو المحلية، موجهة إلى كل البشر بغض النظر، عن اللون والجنس أو العرق أو اللغة أو الوطن ومن هنا، ظهرت عالمية حقوق الإنسان في عالم يتميز باختلاف وتنوع ثقافيين، حيث برزت اتجاهات متباينة حول إشكالية العالمية والخصوصية الثقافية؛ أولها الاتجاه الذي يدعو إلى عالمية الحقوق وتوحيد تطبيقها على جميع الأسر البشرية دون استثناء أو تمييز، وثانيها الاتجاه المتمسك بالخصوصيات الثقافية، والذي يدعو إلى تطبيق حقوق الإنسان على نحو يتوافق ويضمن احترام الخصوصيات التي تميز كل الشعوب والمجتمعات، وأخيرا الاتجاه الذي ينادي بالتوفيق بين عالمية حقوق الإنسان والخصوصية الثقافية[2]

إن مفهوم عالمية حقوق الإنسان في أبسط معانيه، يقتضي وجوب تطبيقها في كافة المجتمعات الإنسانية أيا كان موقعها، أي كانت المتمايزات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تميز كل مجتمع عن الآخر؛ ذلك أن خطاب العالمية يرتكز على فكرة العمومية، ويطال الجميع بغض النظر عن أماكن تواجدهم، ويجد هذا الطرح تفسيره بوضوح في الصياغة المعتمدة داخل مواثيق الشرعة الدولية لحقوق الإنسان؛ فالإعلان العالمي لحقوق الإنسان يستعمل عبارات من

[1] صوفي كهينة– روني نذير، حقوق الإنسان بين العالمية والخصوصية الثقافية، رسالة لنيل شهادة الماستر في الحقوق فرع القانون العام تخصص القانون الدولي الإنساني وحقوق الإنسان، 2013 -2014، ص6.

[2] صوفي كهينة، المرجع السابق، ص ص 6-7.

قبيل الإقرار بما لجميع أعضاء الأسرة البشرية من كرامة أصيلة فيهم، من حقوق متساوية وثابتة، يشكل أساس الحرية والعدل والسلام في العالم[1]

إن قضية عالمية أو خصوصية مبادئ حقوق الإنسان ليست بالقضية التي تحسم بالترجيح النظري لأحد الطرحين، وإنما تتطلب تدبيرا توفيقيا، شاملا وموضوعيا للإشكالية من خلال التأكيد على عالمية حقوق الإنسان مع الأخذ بعين الاعتبار الخصوصيات الوطنية والإقليمية بكل تجلياتها الاجتماعية والتاريخية والاقتصادية والدينية والسياسية، وهو السياق ذاته الذي اعتمدته ديباجة قرار الجمعية العامة القاضي بإحداث مجلس حقوق الإنسان، بتأكيدها على عالمية وترابط وتشابك حقوق الإنسان، وعدم قابليتها للتجزئة مع الأخذ بعين الاعتبار الخصوصيات الوطنية والإقليمية بغض النظر عن الأنظمة السياسية والاقتصادية والثقافية المختلفة للدول[2]

وفي هذا الصدد ينطلق الجابري من تفسيره لعالمية حقوق الإنسان حيث اعتبر أن العالمية تعني بالانفتاح على كل ما هو عالميّ بعكس العولمة التي تعني الهيمنة والعمل على إقصاء كل ماله علاقة بالخصوصيّة عن طريق احتواءه وإحلال الأمركة والثقافة الأمريكية بدلاً منه من خلال السيطرة على الإدراك وتشويه القيم من خلال وسائل التكنولوجيا الحديثة مثل وسائل الإعلام والتأثير المختلفة. وهذا كله سيعزز من ثقافة الاختراق التي غالباً ما يكون هدفها الافتقاد للهوية الجماعاتية من خلال التشتيت والتفتيت لربط الناس بعالم اللاوطن واللا دولة واللا أمة وصولاً لحالات الاحتراب الأهلي بالتالي ترمي مباشرة إلى سياسة الغالب والمغلوب والغني والفقير ومن يملك هذه الوسائل والقدرات ومن لا يملكها[3]

ويرى الجابري في هذا الصدد أن حقوق الإنسان يتم توظيفها كسلاح أيديولوجيّ ضد الخصم مستغلين في ذلك وسائل الإعلام المختلفة، وبالتالي أصبحت حقوق الإنسان أداة من أدوات السياسة الخارجية لتحقيق مصالح

[1] ديباجة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

[2] عبد العزيز لعروسي، حقوق الإنسان بالمغرب: ملائمات دستورية وقانونية المجلة المغربية للإدارة المحلية والتنمية، عدد 103، 2018، ص 184.

[3] محمد عابد الجابري: الديمقراطية وحقوق الإنسان، مرجع سابق، ص141.

اقتصادية وإستراتيجية خاصة بهم فضلا عن شرعتهم التدخل لأغراض إنسانية. فأصبحت الأمم المتحدة –التي قامت على أساس حظر التدخل في الشؤون الداخلية للدول الأعضاء – بوابة شرعيّة للتأثير على سياسات الدول أو غزوها في بعض الأحوال فقط لهدم نظام قائم دون التفكير مستقبلاً في النظام الجديد الذي سيحقق الهدف من هذا التدخل وهذا كان جلياً في حالات مثل العراق 2003، وليبيا 2011[1].

المطلب الثالث: حقوق الإنسان في المرجعية الأوروبية

إنّ ما يلفت النظر حقا في التاريخ الأوروبي الحديث أنّ انتصاراته الكبرى، وتهميشه لكلّ الثقافات القديمة، وهيمنته عليها لا يرجع إلى القوة العسكرية وحدها، ولا إلى امتلاك الثروات الطبيعية وتحويلها، وتسخير التكنولوجيا في المواصلات والنقل والاستثمار للطبيعة فقط، وإنّما يرجع هذا الانتصار في جوهره إلى الأفكار التي صنعت أوروبا الحديثة، وظلّت تمدّها بالقوة المتجدّدة، حتى أصبحت عالمية بعلومها، وعالمية بأنظمتها، وعالمية بقيمها البراغماتية والنفعية. ومن هذه القيم التي أعلنت عنها قيم حقوق الإنسان.[2]

ولا يمكن تجاهل هذه الحقيقة التاريخية؛ فقد نشأت نواة حقوق الإنسان من مُناهضة الأوروبيين لمبدأ الدولة ذات السيادة المطلقة في القرنين السابع عشر والثامن عشر. والأخذ بمبدأ تحرّر الإنسان من كلّ سلطة خارجية، تقمع حقوقه الطبيعية في التفكير والتعبير والاعتقاد. وهي مبادئ ظهرت في أوروبا في العصر الحديث، وأعطاها فلاسفة عصر الأنوار أبعادها الفكرية والروحية.

وبذلك أخذت حقوق الإنسان صورة مطلب سياسي، ظلّ يتطوّر مع تفاعل الشعوب الأوروبية مع حركة التنوير، ولاسيّما من خلال التجارب القاسية التي خاضتها هذه الشعوب من أجل نقل السلطة السياسية من يد الحكّام إلى يد الشعب. وهذا ما عبّر عنه بجلاء البند الأول من ميثاق الأمم المتّحدة سنة 1966 بقوله" :لكلّ

[1] محمد عابد الجابري، مرجع نفسه. ص142.

[2] محمد عابد الجابري، مرجع نفسه. ص143.

الشعوب الحق في تقرير المصير، وهي بهذا الحق تقرّر وضعها السياسي بحرية، وتتابع تطوّرها الاقتصادي والاجتماعي والثقافي[1]

وبما أنّ هذا الحق يجب أن يعزّز بكلّ الضمانات الضرورية لصيانته وتفعيله كانت الدساتير التي اعتمدتها العديد من الدول الأوروبية بمثابة القانون الأسمى لديها، ونصّت على الفصل بين السلطات الثلاث للدولة، وعلى اختصاصات كلّ منها، كما حدّدت آليات تمثيل سيادة الأمة، عن طريق اختيار ممثليها بكامل الحرية والشفافية. وقد جعلت هذه الدساتير من حقوق الإنسان القاعدة الصلبة لبناء الدولة الديمقراطية، دولة القانون والمؤسّسات.[2]

تأسيس مبادئ حقوق الإنسان التي نادى بها فلاسفة أوروبا بالقرنين 17و18 يتجاوز الخصوصية الثقافية . ويقصد بعالمية الحقوق، الشمولية، أي أنها للناس كافة لا فرق بين ابيض واسود ولا ذكر وانثى .وقد بنى الفلاسفة بأوروبا نظريتهم على أساس حق الحرية وحق المساواة. وهذه كانت ثقافة جديدة عما كان سائدة بعصرهم آنذاك. مرجعية فلسفة الفلاسفة، كانت خارج نطاق ثقافتهم السائدة والمستبدة، ورغم إعلان حقوق الإنسان الأمريكي والفرنسي، قد وظفا عبارات ومفاهيم دينية صريحة، فأن الدين لم يكن المرجعية الأساسية لهما. وإنما المرجعية تستند على مرجعية عقلية متجاوزة سلطة الكنيسة وتعلو عليها.[3]

فلقد استند الفلاسفة على 3 فرضيات أولهما فرضية التطابق بين نظام الطبيعة ونظام العقل، حيث كان لوصول نيوتن إلى قانون الجاذبية، أثر بجعل نظام الطبيعة ونظام العقل مظهرين لحقيقة واحدة، وان مهمة العقل هو الكشف عن الجانب الطبيعي .وثانيهما، فرضية حالة الطبيعة، ويقصد بها عما يمكن ان يكون الإنسان إذا لم يخضع لتربية أو لسلطة قانونية أو حكومة، والناس في نظر هذه الفرضية سواسية وأحرار تجاه بعضهم البعض .أما أخر الفرضيات فهي العقد الاجتماعي، فحالة الطبيعة لا تعني الفوضى، بل بها قانون الطبيعة، فخوفاً من حدوث نزاعات، كان لابد أن يحكم العلاقة بين الأفراد قانون، ومن هنا جاءت فرضية العقد الاجتماعي (جان جاك روسو) وتنازل

[1] حقوق الإنسان، المجلّد الأول، الوثائق العالمية والإقليمية، ط1، دار العلم للملايين، 1988، ص31.

[2] حقوق الإنسان، نفس المرجع، ص32.

الناس عن حقوقهم، تنازل شكلي، لصالح الدولة، التي تنظم الحقوق الطبيعية، التي تصبح مدنية. والدولة لا تكتسب شرعيتها إلا لأنها تعبر عن إرادة الدولة. من هنا يتضح للكاتب إن تأسيس حقوق الإنسان الذي قام به الفلاسفة في أوروبا قد تجاوز الخصوصيات الثقافية الأخرى.

المطلب الرابع: عالمية حقوق الإنسان في المرجعية الإسلامية

المقصود بعالمية حقوق الإنسان عند بعض الفقهاء أن كل الحقوق الواردة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ومختلف وثائق القانون الدولي لحقوق الإنسان، تتجاوز وتفوق الحدود السياسية، الجغرافية، اللغوية وحتى الدينية والثقافية؛ فيصبح المجتمع الدولي ساحة لتطبيق تلك الحقوق وترجع تسمية أول وثيقة دولية تُعنى بحقوق الإنسان بـ " الإعلان العالمي لحقوق الإنسان"، إلى الفكرة التي مفادها أن الإنسان هو نفسه حيثما كان وحيثما وجد، فبالتالي يجب أن يتمتع بالحقوق نفسها والحريات وفي هذا المعنى تنص المادة الأولى من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان يولد جميع الناس أحرارا متساوين في الكرامة والحقوق، وقد وهبوا عقلا وضميرا وعليهم أن يعامل بعضهم بعضا بروح الإخاء، وحسب René Cassin أحد واضعي هذا الإعلان فإن الحقوق المضمونة فيه هي عالمية من حيث الوحي، الامتداد، المحتوى، مجال التطبيق، القوة... فهي تهتم مباشرة بحقوق الكائن البشري مهما كان المجتمع الذي يعيش فيه[1]." ويقول Jean Riveraفي عمق مفهوم حقوق الإنسان، هناك حدس بعدم إمكانية الانتقاص من الكائن البشري في أي بيئة اجتماعية كان." فالعالمية تحث على أنه في أي مكان وجدنا يجب النظر إلى الإنسان كإنسان، وعلى هذا الأساس يقول Frederic Sudreإن الإعلان الفرنسي لسنة 1789 ليس إعلانا موجها للمواطنين الفرنسيين فقط، وإنما لكل إنسان مهما كانت جنسيته، أو الرقعة الجغرافية التي يعيش فيه.

وفي هذا السياق كذلك، تنص الفقرة 6 من اتفاقية فيينا لقانون المعاهدات إن الدول الأطراف في هذه الاتفاقية، وإذ تضع نصب عينيها مبادئ القانون الدولي التي يتضمنها ميثاق الأمم المتحدة، والجدير بالذكر، هو أن

[1] عمر عبد النافع خليل: نظرة سريعة على أهم الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، مجلة الجنان لحقوق الإنسان، العدد الأول، جوان2010، ص ص 52 ـ 64.

عالمية حقوق الإنسان قد أخذت دفعة كبيرة من خلال المؤتمر العالمي الثاني لحقوق الإنسان الذي انعقد في فيينا في الفترة من 14 إلى 15 يونيو/تموز 1993، بحيث دافعت الدول الغربية عن عمومية وعالمية مفهوم حقوق الإنسان، ونجحت في الحصول على موافقة المؤتمر على مبدأ العالمية، فينص الجزء الثاني /الفقرة الأولى من الحصيلة النهائية لهذا المؤتمر، على أنهلا تقبل الطبيعة العالمية لهذه الحقوق والحريات أي نقاش. ويفهم من هذه الفقرة أنه مهما كان هناك تمايز بين لغات وتقاليد وثقافات مختلف الأجناس، فإن عالمية حقوق الإنسان هي ضرورة توضع فوق كل الاعتبارات لأن حقوق الإنسان، كما يقول أنصار عالمية حقوق الإنسان "ليست من اختصاص دولة معينة وإنما من اختصاص مجموعة الدول.

الدول الإسلامية بصفة عامة في عالمية حقوق الإنسان، لأن الأساس القانوني لهذه العالمية والمتمثل في الوثائق الدولية لحقوق الإنسان، يحتوي على بعض المبادئ المناقضة للمبادئ وللقوانين وللأعراف الإسلامية.

ولقد دفع ذلك بهذه الدول إلى عدم الشعور بارتباطها بهذه الوثائق خاصة وأنها لم تشارك في وضعها من جهة، ولأنها ليس عليها أي وقعة أو سلطة بحكم وفائها للإسلام من جهة أخرى. وفي عدة مناسبات عبر ممثلو الدول الإسلامية أمام الأمم المتحدة عن الاختلافات القائمة بين النظرة الغربية والنظرة الإسلامية لحقوق الإنسان. ففي هذا المقام، يقول ممثل إيران في سنة 1982، أمام لجنة حقوق الإنسان:

إن الإعلان العالمي والعهدين الدوليين، هما نتاج الدول الغربية الليبرالية بالدرجة الأولى، ففي تاريخ تبنيهم كانت الأنظمة الاستعمارية الامبريالية الغربية، تشكل أغلبية المجتمع الدولي، ولكن الأغلبية الحالية مشكلة من دول حديثة النشأة من القارة الإفريقية والآسيوية تتمتع بمخزون وإرث فلسفي إيديولوجي وثقافي عريق، وعلى هذا الأساس، يجب تعديل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان؛ لأنه وثيقة علمانية وغربية، وإحلال محله وثيقة دولية أخرى تكون مقبولة عالميا، وبالتالي يسهل تطبيقها عالميا، وعلى الدول الغربية التخلي عن تشبثها بالثقافة التقليدية والسعي من أجل وضع نظرة جديدة في مجال حقوق الإنسان أما الدول العربية، فقد كانت منقسمة فيما يخص الإعلان العالمي لحقوق

الإنسان، ثم اتفقت شيئا فشيئا على العهدين الدوليين وعلى العالمية التي تناشد بها وثائق الأمم المتحدة لحقوق الإنسان، ولكن مع هذا بقي عندهم نوعا من الممانعة والحذر، ويرجع السبب في ذلك إلى نص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في حد ذاته، بحيث تبين لهذه الدول في بداية الأمر ، أن هذه الوثيقة متعارضة مع تعاليم الإسلام؛ لأن مصدر وجود الحقوق المنصوص عليها فيها ليس إلهيا وإنما هو منبثق عن إرادة الجمعية العامة للأمم المتحدة. ولكن في المقابل، إن الكرامة المطلقة التي كرستها هذه الوثيقة، اعترف بها الإسلام للإنسان مند عصور قديمة، ما جعل هذه الدول تقبل بها تدريجيا بغض النظر عن مصدرها الإسلامي أم لا.

في هذا السياق يرى الجابري إن هذه المواد التي تكون منها القانون العالمي لحقوق الإنسان لم يكن شيئا اخترعه فلاسفة أوروبا في القرن السابع والثامن عشر بل إن التعالي بالقيم الإنسانية والدعوة إليها كانت أحد مضامين دعوة الإسلام حيث عمل على رفع قيمة الإنسان كانسان[1]

لقد كان العقل احد الركائز التي بني عليها ميثاق عالمية حقوق الإنسان حيث سعى فلاسفة أوروبا في جعل العقل هو المرجعية الأولى فوق كل المرجعيات وهذا ما يمكن قراءته في مرجعية الإسلام حيث دعا القرآن الكريم مرارا وتكرارا الى تأمل نظام الطبيعة واستخلاص النتيجة منه أي وجود خالق يجب الارتباط به وحده والتحرر من جميع السلطات الأخرى ليقول إن نظام الطبيعة هو نظام العقل وهذا ما دلت الآيات القرآنية في كثير من المواضع {**إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون**}[2]فنظام الطبيعة هنا (السموات والأرض والليل والنهار ....الخ) دعا القران إلى التأمل في نظام الطبيعة لفهم مغزاه ولو يكن العقل مطابقا لهذا النظام لما فهم مغزاه وذا ما دعت إليه أوروبا في القرن

[1] محمد عابد الجابري: الديمقراطية وحقوق الإنسان، كتاب في جريدة، العدد95، لبنان،2005، ص 15.

[2] سورة البقرة، الآية 164.

الثامن عشر حيث قال فلاسفتها ان الله هو الذي جعل نظام الطبيعة ونظام العقل على ما هما عليه من التطابق والتناسق. [1]

لطالما جعل القران العقل سلطة وحكما داعيا الى نبذ كل من يخدع للتقليد داعيا إياه الى حكام العقل كقوله تعالى {**قالوا نعبد أصناما نظل لها عاكفين قال هل يسمعونكم إذ تدعون أو ينفعونكم أو يضرون قالوا بل وجدنا آباءنا كذالك يفعلون**}[2]بحيث يدعوا إلى حرية التفكير والاعتقاد والابتعاد عن التقليد الذي يقتل العقل ويجعل من الإنسان آلة وجب عليها التنفيذ فقط

كما أن الإسلام قد أعطى الكثير من الحريات للإنسان في مجالات شتى قبل أن تكون لدى الدول الأوروبية فقد أعطى حق الشورى حيث يرى الجابري في هذا المجال أن الشورى تمثل احد روابط العقد الاجتماعي الواقعي لما تكتسيه من أهمية في الربط بين فئات المجتمع وتنظيم العلاقات داخله حيث ربطها مع الإيمان في قوله {**فما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش وإذا ما غضبوا ا هم يغفرون والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم هم يغفرون** }[3]

أما في قضية الارتداد في الدين فيرى الجابري أن حرية المعتقد شيء والردة شيء آخر حيث يوضح الجابري أن المرتد لم يكن شخص بدل عقيدته فقط بل إن المرتد يعتبر في العصر الدولة الإسلامية خارج عن الدين والمجتمع والدولة فهو خيانة للوطن في وقت حروب كان يعيشها الإسلام مع المشركين العرب والروم والفرس إن الحكم عليه بقتل للحديث الصحيح { **من بدل دينه فاقتلوه** } ما هي إلا كعقوبة الخائن للوطن الذي يجب قتله أما حرية المعتقد فقد جعلها الإسلام مفتوحة أمام كل البشر فالإسلام لم يأتي بالإكراه لقوله تعالى { **لا إكراه في الدين**

[1] محمد عابد الجابري: المرجع السابق، ص 15.

[2] سورة الشعراء، الآية 74 ـ 76.

[3] سورة الشورى، الآية 36 ـ 39.

}[1]وقوله { **من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر** }[2] فصل الجابري بين هاتين القضيتين ودعا من ينادون بان الإسلام يقيد من الحريات بان يعيدوا النظر في فهم معاني الإسلام.[3]

قضية حرية المرأة هي الأخرى من القضايا التي دائما ما تثير اللوم على الإسلام فيها من قبل المنظرين الغربيين لحقوق الإنسان خاصة فيما يتعلق بقضية الميراث والتعدد ف الزوجات كان للجابري رأي في هذا حيث فسر الجابري في حق المرأة إن ترث نصف ما يرث الرجل بان هذا النص جاء في وقت كان المجتمع قبليا بحيث لم يكن هناك زواج بين لرجل وامرأة فقط بل كانت مصاهرة بين قبيلة وأخرى جعل الإسلام المرأة ترث نص ما يرث الرجل للحفاظ على موارد القبيلة من أراضي وأموال فلو كانت المرأة ترث مثل الرجل لحدث إخلال باقتصاد القبيلة وبالتالي اقتصاد الدولة القائمة على النظام القبلي أما في قضية تعدد الزوجات والطلاق فيرى أن الإسلام لم يسهل هذين الأمرين عكس ما يراه الغرب حيث قال إن الإسلام قد أجاز التعدد والطلاق بشروط ليس من السهل تطبيقها ففي التعدد فقد اشترط العدل وأشار إلى أن تطبيقه مستحيل أما الطلاق فقوله صلى الله عليه وسلم " إن ابغض الحلال عند الله الطلاق " كان كافيا للابتعاد عنه حيث إن المؤمن لن يفعل شيئا يبغض الله ولو كان حلالا [4]

[1] سورة البقرة، الآية 256.

[2] سورة الكهف، الآية 29.

[3] محمد عابد الجابري: المرجع السابق، ص 17.

[4] محمد عابد الجابري، نفس المرجع، ص 18.

المبحث الثاني: المسألة الثقافية في الوطن العربي

المطلب الأول: التراث والفكر العالمي المعاصر

1/ تعريف التراث:

يعتبر التراث من أهم الإشكاليات التي انشغل بها الفكر العربي الحديث والمعاصر منذ أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، وما يزال النقاش حول التراث مستمرا إلى يومنا هذا، من خلال طرح مفاهيمه ومصطلحاته الإجرائية وإبراز إشكالياته رؤية ورصد قضاياه الفكرية والمنهجية، وموضوعاً ومنهجاً. ويتمظهر ذلك بشكل واضح في مختلف حقول العلوم الإنسانية ومجالات المعرفة الأدبية والفنية والفكرية[1] نظرا لأهمية التراث العربي الإسلامي في بناء الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة معرفياً وفكريا وتصوريا، ومدى دوره الكبير في الحفاظ على الهوية والذات والكينونة الوجودية، وكذلكً نظر البعد الاستراتيجي في تحديد الانطلاقة الصحيحة من أجل تحقيق المشروع المستقبلي، وذلك بتشييد حداثة عقلانية متنورة وذلك عبر ترسيخ ثقافة عربية أصيلة ومعاصرة. والآتي، أنه لن يتحقق ذلك إلا بالعودة إلى التراث العربي الإسلامي لغربلته من جديد، ونقد مواقفه فهماً وتفسيراً، بغية استكشاف المواقف الإيديولوجية الإيجابية لمواجهة الاستعمار من جهة، ومحارب التخلف من جهة ثانية، وتقويض النزعة المركزية الأوروبية من جهة ثالثة.[2]

"التراث" اسم من الفعل «وَرِثَ». فنقول «ورِثَ فلاناً، ومنه وعنه: صار إليه ماله أو مجده بعد موته [3]«فالتراث ما يخلّفه الميت لورثته من تركة سواء أكانت تلك التركة مالا أو مجدا أو عقيدة أو علما أو فكرا. وقد ورد هذا اللفظ

[1]أحمد فايز العجارمة، محمد عابد الجابري والتراث، المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية المجلد 11 العدد 3 الأردن 2018، ص 363.

[2]أحمد فايز العجارمة، مرجع نفسه، ص363.

[3]بن منظور، لسان العرب، م 15مادة ورث، دار صادر، بيروت، لبنان،2004، ص3.

بهذا المعنى في القرآن الكريم: ﴿وتأكلون التراث أكلاً لماً﴾[1]، فهنا يعني التراث التركة المادية، وكذلك ﴿يرثني ويرث من آل يعقوب﴾[2]وهنا يعني التراث تركة النبوة والفضيلة والمعرفة وليس المال.

كما ورد هذا اللفظ بمعنييه، التركة المادية والتركة المعنوية، في الحديث الشريف، فقال الرسول (صلى الله عليه وسلم) يصف المؤمن العابد الزاهد بالدنيا: «وكان عيشه كفافاً، فعجلت منيته، وقلّت بواكيه، وقلّ تراثه.» وفي حديث آخر: «إنّ الأنبياء لم يورّثوا ديناراً ولا درهماً، وإنما ورّثوا العلم، فمن أخذه أخذ بحظٍّ وافر» وورد لفظ «التراث» كثيراً في الشعر العربي كذلك، ومنه قول المتنبي:

ولستُ أبالي بعد إدراكي العُلا أكان تراثاً ما تناولتُ أم كسبا

كما يمكننا أن نعرف التراث بصورة عامة بأنه جملة ما خلفه السلف للخلف من أمور مادية ومعنوية[3]

كما قد نجد ان هناك مجموعة من مفكري اهتمت بهذه الإشكالية وسعو الى التعريف بالتراث فهذا محمد اركون يرى فيه "انه تراث الاهي لا يمكن للبشر ان يغيروا فيه "[4]، اما مجدي وهبة فير في التراث انه ما خلف لنا السلف من آثار علمية وأدبية مما يعتبر نفيسا بالنسبة لتقاليد العصر الحاضر وروحه"[5]اما عابد الجابري فيرى في التراث انه "العقيدة والشريعة واللغة والأدب والعقل والذهنية والحنين والتطلعات"[6]

2/ منهجية الجابري في قراءة التراث:

يرى محمّد عابد الجابري في دراساته الفكريّة والفلسفيّة المختلفة أنّ التراث العربيّ الإسلاميّ يتمظهر بشكل جليّ في العقيدة، والشريعة، واللغة، والأدب، وعلم الكلام، والفلسفة، والتصوّف... ويمتد من القرن الأوّل حتّى قبل عصر الانحطاط، بدون تحديد دقيق لبداية هذا العصر، نظرا لاختلاف العلماء حول بداية تراجع المسلمين

[1]سورة الفجر الآية 9.

[2]سورة مريم الآية 6.

[3]حسين محمد سليمان: التراث العربي الإسلامي، دراسة تاريخية ومقارنة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1988، ص 13.

[4]علي أبطاش، مفهوم الت ارث في الخطاب العربي المعاصر، محمد أركون أنموذج، مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب،2015، ص4.

[5]مجدي وهبة، معجم مصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، ط2، 1984، ص93.

[6]محمد عابد الجابري، التراث، والحداثة دارسات... ومناقشات، ط1، مركز دارسات الوحد العربية، بيروت، لبنان،1991، ص 24.

وانحطاطهم. ولكن ما يهمّنا ـ يقول الجابري: «هو اتفاق الجميع على أنّ التراث هو من إنتاج فترةٍ زمنيّةٍ تقع في الماضي، وتفصلها عن الحاضر مسافة زمنيّة ما، تشكّلت خلالها هوّة حضاريّة فصلتنا، ومازالت تفصلنا عن الحضارة المعاصرة، الحضارة الغربيّة الحديثة. ومن هنا، يُنظر إلى التراث على أنّه شيء يقع هناك فعلا.

إنّ ما يميّز التراث العربيّ الإسلاميّ في نظرنا هو أنّه مجموعة عقائد ومعارف وتشريعات ورؤى، بالإضافة إلى اللغة التي تحملها وتؤطّرها، تجد إطارها المرجعيّ التاريخيّ والإبستمولوجي في عصر التدوين (القرن الثاني والثالث للهجرة) وامتداداته التي توقّفت آخر تموّجاتها مع قيام الإمبراطوريّة العثمانيّة في القرن العاشر للهجرة (السادس عشر للميلاديّ)، أي: مع انطلاق النهضة الأوروبيّة الحديثة، وإذاً فالتراث العربيّ الإسلاميّ ـ منظوراً إليه من داخل منظومة مرجعيّة تتّخذ الحضارة الراهنة، حضارة القرن العشرين، نقاط إسناد لها، هو إنتاج فكريّ وقِيَم روحيّة دينيّة وأخلاقيّة وجماليّة...إلخ تقع خارج الحضارة الحديثة، ليس فقط بوصفها منجزات ماديّة وصناعيّة، بل أيضاً بوصفها نُظُماً معرفيّة ومنظومات فكريّة وأخلاقيّة وجمالية...إلخ. وبما أنّنا نعيش هذه الحضارة ـ على الأقلّ منفعلين إن لم نكن مستلبين ـ ونحلم بالانخراط الواعي الفاعل فيها، فإنّه لابدّ من أن نشعر –وهذا ما هو حاصل فعلاً –أنّنا نزداد بُعداً عن تراثنا بازدياد ارتباطنا مع هذه الحضارة، وإنّ المسافة بين هناك وهنا تزداد اتّساعاً وعمقاً، وهذا الشعور يغذّي في فريق منّا الحنين الرومانسيّ إليه، وفي الوقت نفسه، ينمّي في فريق آخر منّا الرغبة في القطيعة معه، والانفصال التامّ عنه

ونظرا لأهمية التراث لدى الجابري جعله يرى أنّه من المستحيل تحقيق نهضة عربيّة إسلاميّة معاصرة، بدون أن ننطلق من تراثنا العربيّ الإسلامي، أو ننتظم داخل تراث غيرنا، بل علينا أن نقرأ تراثنا بأدوات جديدة، وبعقليّة معاصرة، تنطلق من تصوّرات بنيويّة داخليّة، واستقراء لحيثيّات الموروث مرجعياً وتاريخيّاً، قصد استقراء أبعاده الأيديولوجيّة لمحاربة التخلّف، ومواجهة طغيان الاستعمار، وتقويض النزعة المركزيّة الأوروبيّة فضحاً وتعريةً وتفكيكاً. وكلّ هذا من أجل تشييد ثقافة عربيّة أصيلة مستقبليّة، تكون أرضيّة ممهدة لانطلاقنا حيال المستقبل، فلابدّ ـ إذاً ـ من خطوة إلى الوراء من أجل خطوتين إلى الأمام، بشرط أن تكون قراءتنا موضوعيّة قائمة على الاستمرارية والتأويل

المعقلن، وذلك في ضوء تصوّرات معاصرة متجدّدة. علاوةً على ذلك، لا يمكن أن تتحقّق النهضة الفكريّة إلّا بالتعامل مع التراث داخل الثقافة نفسها، بممارسة نقد الماضي والحاضر معاً: «إنّه بممارسة العقلانيّة النقديّة في تراثنا وبالمعطيات المنهجيّة لعصرنا، وبهذه الممارسة وحدها، يمكن أن نزرع في ثقافتنا الراهنة روحاً نقديّة جديدة وعقلانيّة مطابقة، وهما: الشرطان الضروريّان لكلّ نهضة»[1]

يقسم الجابري منهجية قراءة التراث الى ثلاث طرق رئيسة تكتمل معهم القراءة الكاملة والفهم الصحيح للتراث فالأولى تهتم بالطرح البنيوي الداخلي للتراث حيث ننطلق في قراءة النص كألفاظ أوّلا، ومعانٍ ثانياً، وقضايا وإشكاليّات ثالثاً بمعنى أن نتعامل مع النصّ كمعطى، ولا نهتمّ بالأحكام الخارجيّة المسبَّقة حول التراث، أو الانسياق شعوريّاً أو لا شعوريّاً وراء الرغبات الحاضرة و في هذا النطاق يقول الجابري: «ضرورة وضع جميع أنواع الفهم السابقة لقضايا التراث بين قوسين، والاقتصار على التعامل مع النصوص، كمدوّنة، ككلّ تتحكّم فيه ثوابت، ويغتني بالتغيّرات التي تجري عليه حول محور واحد هذا يقتضي محورة فكر صاحب النصّ حول إشكاليّة واضحة قادرة على استيعاب جميع التحولات التي يتحرّك بها ومن خلالها فكر صاحب النصّ، بحيث تجد كلَّ فكرةٍ من أفكاره مكانها الطبيعيّ داخل الكلّ. إنّ القاعدة الذهبيّة في هذه الخطوة الأولى هي تجنّب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ بل يجب التحرّر من الفهم الذي تؤسّسه المسبَّقات التراثية أو الرغبات الحاضرة. يجب وضع كل ذلك بين قوسين، والانصراف إلى مهمّة واحدة هي استخلاص معنى النصّ من النص نفسه. أي: من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه»[2]

اما الثانية فيرى الجابري ان قراءة التراث توجب قراءة فكر صاحب النص قراءة تاريخية تتكئ على استقراء الظروف التاريخية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية فيفهم اطروحاته وفي هذا يقول الجابري: «ضروريّ لفهم تاريخيّة الفكر المدروس، وضروريّ لاختبار صحّة نموذج القراءة البنيوية الذي قدَّمته المعالجة السابقة. والمقصود بالصحّة هنا

[1] محمد عابد الجابري التراث ومشكل المنهج... المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، ص 87.
[2] محمد عابد الجابري التراث ومشكل المنهج، المرجع السابق، ص 85.

ليس الصدق المنطقيّ، فذلك ما يجب الحرص عليه في المعالجة البنيويّة، بل المقصود الإمكان التاريخيّ: الإمكان الذي يجعلنا نتعرّف على ما يمكن أن يقوله النص، وما لا يمكن أن يقوله، وما كان يمكن أن يقوله، ولكن سكت عنه»[1]

اما الثالثة فأطلق عليها الجابري عملية الطرح الأيديولوجي فهي البحث عن الوظيفة أو الوظائف الأيديولوجيّة التي يؤدّيها الفكر المعني داخل سياقه الدلاليّ والتاريخيّ والمرجعيّ، أو داخل المنظومة المعرفيّة التي يشتغل فيها صاحب النص حيث يقول: «المضمون الإيديولوجيّ للنصّ التراثيّ هو الوسيلة الوحيدة لجعله معاصرا لنفسه، لإعادة التاريخيّة إليه»[2]

المطلب الثاني: ملاحظات حول إشكالية الأصالة والمعاصرة

الأصالة في اللغة:

أصل: "منشأ الشيء وبدايته، وقد يكون سببا له ومبدأ عام. فهو بدية أو منشأ أو مبدأ بحسب سياق العبارة"

أصلي:"Originalما ينتمي إلى الأصل يختص أو يصدر عنه وهو بعكس المزيف. أصلي: صفة الشيء الأقدم من حيث الزمن، والذي لم يسبقه آخر من نوعه".

أصيل: "ما يتصف بالأصالة على معنى لتفرد والابتكار. أصالة: مصداقية"[3]

الأصالة:"أصالة الرأي: جودته، أصالة الشخص: حسبه الجيد"[4]

الأصالة:"في الرأي جودته وفي الأسلوب ابتكاره وفي النسب عراقته "[5]

الأصالة في الاصطلاح:

[1] محمد عابد الجابري التراث ومشكل المنهج، المرجع السابق، ص 86.

[2] محمد عابد الجابري التراث ومشكل المنهج، المرجع السابق، ص86

[3] عبده الحلو، معجم المصطلحات الفلسفية فرنسي-عربي، ط1، مكتبة المركز التربوي للبحوث والإنماء، 1994، ص 13.

[4] يوسف محمد البقاعي، قاموس الطالب عربي، مراجعة وتدقيق شهاب الدين أبو عمرو، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، المادة: اصدأ، 2001، ص 60.

[5] مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ط4، مكتبة الشروق الدولية للطباعة، جمهورية مصر العربية، 2004، ص 20.

يرى مارتن هيدجر (HAIDEGER MARTEN)أن الأصالة هي:« الأفكار والعواطف الصادرة حقا عن صاحبها فكل من كان تفكيره صدى للبيئة، أو للرأي العام، وكلامه غير صادر عن ذاته، وغير متصل بالواقع، لم يكن إنسانا أصيل[1]»

كما يمكن تعريف الأصالة على أنها:« الجدة أو الابتداع وهو امتياز الشيء أو الشخص على غيره بصفات جديدة صادرة عنه، فالأصالة في الإنسان إبداعه، وفي الرأي جودته، وفي الأسلوب ابتكاره، وفي النسب عراقته. والأصالة بهذا المعنى ضد السخف، والإسفاف، والابتذال، وهي أن يأتي المرء بشيء جديد مبتكر لم يسبقه إليه غيره، فإذا قلد غيره أو أتى بشيء مبتذل، أو سخيف، لم يكن أصيلا» [2]

المعاصرة في اللغة:

عاصر:"فلانا لجأ إليه وألذ به وعاش معه في عصر واحد"[3]

عصرنه:")مفرد) جعل الشيء عصريا متماشيا مع روح العصر، لتطوير مؤسسة أو منظمة يجب علينا عصرنة أفكارنا".[4]

.**المعاصرة**: "معايشة الحاضر بالوجدان والسلوك والإفادة في كل منجزاته العلمية والفكرية، وتسخيرها لخدمة الإنسان ورقيه

ونقول تدعو أفكار الكاتب إلى المعاصرة :أي التكيف مع أفكار العصر الذي نعيشه"

المعاصرة في الاصطلاح:

-[1]جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة ، لبنان ، الجزء الأول ، 1982 ص96.

[2] جميل صليبا، مرجع نفسه.

[3] معجم اللغة العربية، المعجم الوسيط، المادة: عصد، ص 604.

[4]أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، المادة: عصرنه.

المعاصرة: هي كلمة نابعة في الوقت ذاته من كلمة الأصالة وعموما فلا ينبغي أن تحمل كلمة الأصالة جمودا لم تبنى عليه بقدر اعتمادها بشكل أساسي على التطوير الذي يساير متطلبات العصر. في اتساق مع المنهج الإسلامي والعقيدة، ويتعايش مع أعراف وتقاليد الأجداد والسلف، ولهذا كانت المعاصرة نابعة من الأصالة[1]

المقصود هنا من المعاصرة هو مواكبة العصر الذي نعيش فيه بكل ما يحمله من تحولات وتطورات في مختلف المجالات، والتعايش معها. إضافة إلى أن المعاصرة هي عملية التغيير التي تحصل في المجتمعات المتخلفة على الصفات والخصائص التي تتميز بها المجتمعات المتقدمة وهذه الأخيرة هي التي تكوِن إنسانا لديه مجموعة من الاتجاهات والقيم التي تميزه عن غيره، إضافة إلى مشاركته الفعالة داخل المجتمع وبهذا يكون إنسان عصري يواكب العصر بأسلوبه في التفكير والقيم التي يحملها وكذا إبداعه وابتكاره في مختلف المجالات

رؤية الجابري للأصالة والمعاصرة:

يقول الجابري :"**الأصالة تعني الدعوة إلى التمسك بالأصول واستلهامها، و تعني المعاصرة مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي "هذا ما صرح به المفكر العربي في قوله هذا و الذي يتمثل في مفهوم "الأصالة و المعاصرة"**[2]، فالأولى هي التشبث و التمسك بالأصول و الجذور التي تركها لنا أجدادنا، أما الثانية فهي مواكبة و معايشة التقدم الهائل الذي يحصل في العالم ككل، و يضيف قائلا: " إن الأصالة –مثلها مثل المعاصرة –لا تدل على شيء فهي ليست ذاتا ولا واقعا بل إنها صفة أو سمة لكل عمل يدوي أو فكري يبرز فيه جانب الإبداع بشكل من الأشكال. فالإنتاج الأصيل قد يكون قديم وقد يكون معاصر الأصالة فوق ذلك لا تعدم أصولا، بل هي في الغالب صياغة جديدة معبرة. لجملة من العناصر أو الأصول المعروفة، إنها عملية دمج. هي ما يميز الإنتاج الأصيل من الإنتاج المقتبس أو التوفيقي"[3]

-[1]جميل صليبا، المرجع السابق، ص96.

[2]محمد عابد الجابري، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، ط1 مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ،1991، ص 16.

[3] محمد عابد الجابري: المصدر السابق، ص ص 40، 41.

يرى " الجابري" من خلال قوله هذا أن الأصالة تمثل كل ما هو أصيل مستوحى من ثقافتنا وتراثنا الفكري والعادات والتقاليد والقيم. والهوية التي تميزنا ونبتعد عن كل ما هو مقتبس ونأتي بشيء جديد يخصنا نحن. فهذا الأصيل قد يكون قديماً أو معاصراً، أما بالنسبة إلى المعاصرة فهي كل ما يسهل الحياة على الإنسان في مختلف مجالاتها وجوانبها. ويساعده في حل مختلف المشاكل التي يواجهها، وذلك عن طريق الاتصال والتواصل المتبادل بين الأفراد بشتى الطرق والأساليب للوصول إلى المبتغى. والمساهمة بشكل كبير في حل مختلف القضايا التي تواجهنا نحن العرب وبذل مجهود كبير في تحقيق كل ما يواكب العصر بالحفاظ على الأصيل. وتكون رؤيتنا"للأصالة والمعاصرة " رؤية واضحة[1]

وهذا الذي يعني حسب " الجابري" في قوله هذا: **"إن الرؤية الصحيحة لقضية "الأصالة والمعاصرة" هي تلك التي تأخذ بحسبانها تاريخية الثقافة والفكر "**[2]والمقصود من قوله هذا أن قضية "الأصالة والمعاصرة" هي قضية شغلت التاريخ. فقد تحدث عنها الكثير من المفكرين سواء العرب منهم وغير العرب. أما بالنسبة إلى العرب فقد حملت هذه القضية الجانب الأصيل للتراث العربي والمتمثل في: الأصول والجذور التاريخية للحضارة العربية الأصيلة لأجدادنا وأسلافنا السابقين. وتراثهم المختلف والمتعلق بالعادات والتقاليد والقيم، أما فيما يتعلق بالجانب المعاصر فهو يخص الثقافة المعاصرة. التي تحمل معها التطورات والإنجازات الضخمة في مختلف المجالات كالتطور التكنولوجي الحاصل، وبالتالي يمكن القول إن رؤيته لقضية "الأصالة والمعاصرة" من منظور تاريخي تتعلق بتاريخ الأسلاف والأجداد والتاريخ الحالي . ومنظور فكري متعلق بطريقة التفكير التي كانت سابقا مقارنة بطريقة التفكير المعاصرة. ومنظور ثقافي يتحدد في الثقافة السائدة آنذاك مع ثقافة اليوم

وفي هذا الصدد يقول " الجابري": **الثقافة الأصيلة هي التي يتحد فيها الحاضر مكاناً فيما تحكيه عن الماضي. دون أن تحجب آفاق المستقبل، إنها تساعد على تأسيس الحاضر في اتجاه المستقبل، لا في الماضي،**

[1] المرجع نفسه

[2]المرجع نفسه.

فالمعاصرة بالنسبة لنا يجب أن تتحدد لا بالزمان بل بالعواطف. والتواصل هو معاصر لنا ويمكن أن يساعدنا على حل مشاكلنا أو على اكتساب رؤية واعية صحيحة"[1]

يمكن القول إن الثقافة الأصيلة هي أساس تكوين المجتمع بدليل أننا نجد فيها حاضرنا يعبر عن ماضينا دون إلغائه. وهذا الحاضر هو طريق التطلع نحو المستقبل، ومثال ذلك ما نجده في واقعنا. أما فيما يتعلق بالمعاصرة فالا يمكن ربطها لا بالزمان ولا بالمكان بل بالتعاطف والتواصل الذي يشكل رابط بين الأفراد، ويمكنهم من حل مختلف المشاكل التي يواجهونها في ظل الظروف الراهنة. وكذا اكتساب رؤية واضحة للعالم الذي يشكل الكل المتكامل الذي لا يمكن الاستغناء عنه[2].

المطلب الثالث: الصراع الأيديولوجي والثقافة القومية ـ عقل عربي أم إسلامي ـ

مبدئياً، وقبل الدخول في تحديد دقيق للمسألة، قد يقصد بالعقل العربي الإسلامي ما يمثل النتاج الفكري لكافة نواحي العلوم العربية والإسلامية كالفقه والكلام والتفسير وغيرها. كما قد يقصد به ما يمثل الطريقة التي تتشكل عليها عملية الإنتاج المعرفي لتلك العلوم. وواضح أن الموقف الأخير ليس منفصلاً عن الموقف الأول، فهما مربوطان برباط التوليد والإنتاج

ولأول وهلة، قد يرى الناظر أن التساؤل عما إذا كان العقل الخاص بتراثنا عربياً أو إسلامياً، هو تساؤل ليس له معنى ولا جدوى، فهو عقل عربي إسلامي، لاستحالة التفكيك بينهما مثلما يستحيل التفكيك بين الماهية والوجود في الفلسفة. إذ الثقافة العربية هي في غالبها ثقافة إسلامية، والثقافة الإسلامية غالباً ما تكون ثقافة عربية هي الأخرى، وبالتالي فإن العربية بما تكنّه من خصوصية لغوية وثقافية هي بمثابة الإسلام كشريعة. حتى أن بعض القدماء صوّر هذه العلاقة كما هو الحال مع أبي عمرو بن العلاء بقوله: علم العربية هو الدين بعينه[3]

[1] محمد عابد الجابري: المصدر السابق، ص 41.

[2] المرجع نفسه، ص 41.

[3] زيدان حرجي، تاريخ آداب اللغة العربية، ج 2 دار مكتبة الحياة، بيروت، ص17.

لكن بالرغم من الصورة التي تشهدها حقيقة عدم التفكيك بين طبيعة الزوج الثقافي الديني العربي؛ فان معرفتنا لطبيعة العامل الذي يتحكم في العقل العربي الإسلامي ويشكّل بنيته العامة، إن كان يعود إلى الحقل الديني أو إلى الحقل العربي، كواقع أو لغة أو جنس.. كل ذلك سيحدد لنا حقيقة هذا العقل، لا بما يعبّر عما يحمله من ثقافة التراث التي سبق أن انتهى تكوينها، بل والأهم من ذلك بما يشكل من أداة فاعلة؛ لها القابلية على إنتاج الفكر حاضراً ومستقبلاً، مثلما كان لها القابلية على عملية الإنتاج المعرفي لتكوين التراث ذاته[1].

لقد كان من المفروغ منه، أن العقل العربي الإسلامي يستمد روح موضوعه الأساس من النص المقدس كمادة خام، فأداته تنهج نحو توظيف النص في تشكيل الثقافة العلمية وإنتاجها. وحيث أن النص المقدس يمتلك في حد ذاته اعتبارين أساسيين، فهو من جهة يمثل ذات اللغة العربية، لكنه من جهة أُخرى له قدسية شرعية خاصة أضفاها الشارع الإسلامي عليه، وبالتالي فهو ليس كأي لغة ولا كأي نص كان، بل هو نص لغوي محمّل ومشحون بالقدسية الدينية.. لذا فإن العقل العربي الإسلامي يصبح ذاته حاملاً لمادة ذات طبيعة مزدوجة، فهي من جهة مادة لغوية قد تساهم بدرجة ما في حمل صورة الواقع العربي وعكسه على صعيد العقل، لكنها من جهة أُخرى عبارة عن مادة دينية ذات صبغة معيارية قائمة في الأساس على نظرية التكليف بما تعبّر عن علاقة المكلِّف بالمكلَّف. فإذا كان هذا الازدواج قائماً في ذات النص والذي ينعكس بدوره على العقل الذي يستمد غذاءه من النص؛ لذا يصبح من الواضح ضرورة التمييز والكشف عن حقيقة البنية الأساسية للعقل وطبيعة العامل الفاعل في النشاط الأبستمولوجيا الذي يقوم به في عملية الإنتاج المعرفي[2]

لا شك أن هناك بعض المبررات التي فرضت نفسها على المفكر محمد عابد الجابري لجعل مشروعه موسوماً بـ (العقل العربي) بدلاً عن (العقل الإسلامي). وهو وإن لم يتعرض صراحة إلى علة هذا الترجيح والتفضيل ضمن طيّات مشروعه الضخم، إلا أن كثرة إلحاح السائلين عن ذلك حدتْ به إلى أن يقدّم لنا عدة مبررات. فذكر في بعض

[1] يحي محمد: نقد العقل العربي في الميزان، ص33.
[2] يحي محمد، المرجع السابق، ص 34.

المناسبات أن ذلك يعود إلى ما في اللغة العربية وعلومها من دور كبير وحاسم في تشكيل آليات المعرفة وبناء أُسسها. كذلك فلأن عبارة (العقل الإسلامي) لا يمكن أن تدل في حقل الثقافة العربية إلا على مثل ما تدل عليه عبارة (العقل المسيحي) في الثقافة الأوروبية، مع أنه ـ كما يذكر ـ ليس من اهتمامه ولا من اختصاصه التحرك في إطار (العقل الديني) إسلامياً كان أو مسيحياً[1]

وفي مناسبة أُخرى أوضح أن اختياره هو اختيار استراتيجي، مبدئي ومنهجي، وذلك لاعتبارين؛ أحدهما يتعلق بحدود إمكاناته الخاصة، إذ يتصور أن عبارة (العقل الإسلامي) من المفروض أن تضم كل ما كتبه المسلمون أو فكروا فيه، سواء باللغة العربية أو غيرها، مع أنه ـ كما ذكر ـ لا يتقن في هذا المجال إلا اللغة العربية. أما الاعتبار الآخر فيتعلق بطموحاته، ذلك لأنه لا يطمح إلى إحياء وإنشاء علم كلام جديد، وعبارة (العقل الإسلامي) لا تتجرد من المضمون اللاهوتي، في حين أن مشروعه قائم على البحث الابستمولوجي في أدوات المعرفة وآلياتها، وهو متوفر في اللغة العربية ذاتها، خاصة وأن هذه اللغة وعلومها لها الدور الكبير والحاسم في تشكيل آلية المعرفة ورسم صورة العالم، بعيداً عن مجال الدراسات اللاهوتية الكلامية وغيرها[2]

على أن الاعتبار الأول غير مقنع تماماً. إذ لو آمنا به لكان من الصعب أن نجد شخصاً يحق له التحدث باسم (العقل الإسلامي) والثقافة الإسلامية بما هي ثقافة علمية، مادام ليس بقدرته معرفة جميع اللغات التي تتناول الفكر الإسلامي، وهو الأمر الذي يفضي إلى تضييع الثقافة الإسلامية والخصوصية التي تحملها، أما الاعتبار الثاني فصحيح أن الاستناد إلى آلية اللغة العربية كأساس للبحث الابستمولوجي يجعل من التفكير دائراً في حدود (العقل العربي)، لكن ليس من الصحيح أن البحث في إطار (العقل الإسلامي) يتضمن بالضرورة الطابع اللاهوتي، مثلما لا يصح أن يقال أن البحث في إطار (العقل العربي) يتضمن الطابع العرقي بالضرورة. فلا مانع من أن يكون أساس البحث في (العقل الإسلامي) هو البحث الابستمولوجي بعيداً عن اللاهوت، مثلما هو الحال في دائرة التفكير اللغوية. ومع ذلك

[1] محمد عابد الجابري التراث والحداثة، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، 1991، ص131.
[2] محمد عابد الجابري، مرجع نفسه، ص 320.

فإنه لا توجد حدود فاصلة بين الأمرين، إذ البحث الابستمولوجي يؤثر على البحث اللاهوتي، والعكس صحيح. كما أن البحث في حدود العلاقات اللغوية له مداخل في المضامين اللاهوتية، والعكس صحيح أيضاً.[1]

تكاد النتائج الرئيسية التي توصل إليها الجابري في اعتبار تفاوت العقول المعرفية وتفاضلها واعتبار العقلية العربية (البيانية) عقلية فصلية تجزيئية؛ تتشابه تماماً مع النظرية العرقية التي نظّر لها رينان وأتباعه. مع هذا فمن الخطأ الفاحش اتهام نظرية الجابري بالعرقية استناداً إلى وحدة النتائج، ذلك أن طرحه لا يتعالى على الحقيقة الإنسانية، فلا يذهب إلى صياغة العقل بالارتداد إلى الجنس كجنس، بل يربط بنية العقل وتكوينه بالجغرافية أساساً، ومن ثم باللغة كجهاز استلام وإرسال يضمر في داخله حقائق البيئة ذاتها. لهذا كانت مفاهيم اللفظ والأعرابي والصحراء والنحو والبلاغة وغيرها هي من أهم المفاهيم الموظّفة في مشروعه للتعرف على كنْه العقل العربي. فالجغرافية هي أهم ما في المشروع من أساس لتحليل تكوين العقل وبنيته، منهجاً ورؤية

يرى الجابري أن أداة المعرفة العربية التي يطلق عليها (العقل العربي) هي نتاج الثقافة العربية حتى في مظهرها الفاعل[2]. فهي عبارة عما خلّفته وتخلفه الثقافة العربية في الإنسان العربي بعد أن ينسى ما يتعلمه في هذه الثقافة من الآراء والمعتقدات والأيديولوجيات. فما يبقى هو (الثابت)، وما ينسى هو (المتغير). فما يبقى هو ذات العقل أو الأداة بعد نسيان ما أفرزته من آراء ومذاهب، مستلهماً ذلك من التعريف المشهور للثقافة بأنها عبارة عن «ما يبقى عندما يتم نسيان كل شيء»[3]. واستناداً إلى بعض الغربيين اعتقد الجابري أن التعريف العلمي المعاصر للعقل هو عبارة عن «القدرة على القيام بإجراءات حسب مبادئ»، أو هو «لعب حسب قواعد»، مؤكداً أن «العلم لا يؤمن بمصدر آخر للعقل وقواعده غير الواقع»، وبالتالي فإن العقل هو جملة قواعد مستخلصة من موضوع ما، أي من الموضوع الذي يتعامل معه الإنسان، فتعدد أنواع المنطق والقواعد العقلية يأتي من تعدد أنماط الحياة الاجتماعية

[1] يحي محمد، المرجع السابق، ص 35.

[2] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، 1988، ص15.

[3] محمد عابد الجابري، مرجع نفسه، ص38.

طبقاً لمشروع (نقد العقل العربي) لو حاولنا التعرف على التكوينات الأولية لـ (العقل العربي) لتطلب الأمر أولاً السفر عبر التاريخ لنشرف على كيفية خضوع الثقافة العامية للبيئة العربية الصحراوية. فـ «إذا نحن فحصنا بيئة الأعرابي الجغرافية والاجتماعية والفكرية من زاوية الاتصال والانفصال، وجدنا الانفصال يطبع جل معطياتها: فالطبيعة رملية، والرمل حبّات منفصلة مستقلة، مثلها مثل الحصى والأحجار والطوب المؤلف منها.. كل الأجسام في الصحراء وحدات مستقلة والعلاقات التي قد تربطها هي علاقات المجاورة لا التداخل، وهذا يصدق على النبات والحيوان أيضاً. هكذا إن دراسة (العقل العربي) إنما هي دراسة اللغة العربية، باعتبارها الأساس للتكوين والبناء، سواء من حيث اعتماد اللغويين على أعراب البادية في جمع الكلمات الفصحى، أو من حيث التقنين النحوي واللغوي، إذ العلماء قننوا الكلام وقعّدوه ضمن قوالب مطلقة ونهائية، أو من حيث البلاغة التي تعطي للعلوم العربية الإسلامية طابعها الاستدلالي[1]

لا شك أن هناك دافعاً هاماً يقف خلف مشروع الجابري ككل. فلقد سبق أن ذكر أن إضفاء وسام (العروبة) على مشروعه في العقل، أو العقل في العروبة؛ كان لبعض الدواعي، وليس المهم فيما ذكره من هذه الدواعي، بل الأهم هو ما سكت عنه بالذات، حيث هناك الدافع الأيديولوجي كهدف واضح في المشروع. إذ المشروع يهدف إلى نهضة، وهذه النهضة تريد أن تتكئ على نموذج صالح للانطلاق منبعث من نفس التاريخ العربي، ولما كان النظام البياني لا يفي بهذا الشرط من الصلاحية، وأن ما يراه المشروع كنموذج صالح للنهضة إنما هو الاعتماد على طريقة البرهان (العقلانية)؛ لذا فمن غير المعقول أن يكون المشروع يهدف إلى نهضة عربية من خلال عقل غير عربي، في الوقت الذي يطرد النموذج العربي البياني الأصيل.[2]

المطلب الرابع: خصوصية العلاقة بين اللغة والفكر

[1] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، 1987م، ص 241 -242.
[2] يحي محمد المرجع السابق، ص 49.

اللُّغة هي وسيلة للتعبير والتبليغ، وهي عبارة عن نسقٍ من الإشارات التي يمكن أن تستعمل للتواصل، ولا شكَّ أنَّ العامل الأساسي في نشأة اللُّغة الإنسانيَّة يرجع إلى المجتمع نفسِه وإلى الحياة الاجتماعية؛ فلولا اجتماع الأفراد فيما بينهم وحاجتهم للتفاهم والتواصُل والتعبير عمَّا يجول بخواطرهم ما وُجدَت لغة، فهي ظاهرةٌ اجتماعيَّة تَنشأ كما يَنشأ غيرها من الظَّواهر الاجتماعيَّة، فتنشأ بصورة طبيعية تلقائيَّة، تنبعث عن الحياة الجماعيَّة وما تقتضيه من شؤون إلا أنَّ هناك سؤالاً يطرح نفسَه باستمرار :ما هو أصل اللغة؟ وكيف وُضعَت الكلمات؟ وما هي العلاقة بين الكلمة والشيء أو المعنى الذي تدل عليه؟[1]

إنَّ الإجابة على هذه الأسئلة يَجعلنا نفكِّر في علاقة الكلمة وما تدلُّ عليه، وبمعنًى أوضح علاقة اللُّغة بالفِكر: "اللغة والفِكر وجهانِ لعملةٍ واحدة، فلا بدَّ للفكر من لغة يعبِّر بها الإنسان عن أفكاره ورغباته، ولا بد للُّغة من فكرٍ حتى يطوِّرها ويَسمو بها"[2]

إنَّ الله سبحانه وتعالى منح الإنسان عقلاً يفكِّر به، ولسانًا يعبِّر به؛ لهذا ما يزال موضوع الفِكر واللغة وتحديد الرَّوابط بينهما من أشدِّ المباحث تعقيدًا، وقد شغل هذا الموضوع الباحثين على اختلاف فنونِهم وعلومهم؛ إذ لم تقتَصر دراسةُ العلاقة بين اللُّغة والفِكر على العلوم الحياتيَّة؛ بل امتدَّت لتشمل العلومَ الاجتماعيَّة وفي مقدِّمتها علم النفس والفلسفة وعلم الاجتماع وقد تنازع الباحثين فيها اللغويُّون والفلاسفة، كلٌّ يحاول تحديدَ العلاقة التي تربط بين اللغة والفكر؛ فاللغة هي الوسيلة التي يعبِّر بها الإنسان عن أفكاره وما يلِج بداخله، وهي أيضًا وسيلة للتفاهم والتواصل بين الأفراد، فاللُّغة تعبِّر عن الفِكر، وبما أنَّ الفكر في تغيُّر مستمرٍّ نتيجة العوامل والتغيُّرات الخارجيَّة والتطورات العلميَّة، فلا بدَّ للغة أن تساير هذا الفِكرَ بكلِّ تغيُّراته وتطوراته؛ لهذا فعلاقة اللُّغة بالفِكر هي علاقة وطيدة، يقول العالِم دولا كروا:

[1] علي عبدا لواحد وافي: نشأة اللغة عند الإنسان والطفل، دار النشر: نهضة مصر، يونيو، 2002، ص: 29.

[2] أحمد عبد الرحمن حماد: العلاقة بين اللغة والفكر، دراسة للعلاقة اللزومية بين الفكر واللغة، 1985، دار المعرفة الجامعية ص: 7.

"إنَّ الفِكر يصنع اللُّغة في نفس الوقت الذي يُصنَع فيه من طرف اللغة"[1]فاللُّغة هي التي تعبِّر عن الفِكر؛ لذا فالبحث في هذا الجانب من جوانب الدَّرس اللُّغوي لا بدَّ أن يكون بحثًا لغويًّا فلسفيًّا.

لهذا نشير أنَّ البحث في هذه المسألة يَقتضي التعرُّف على بعض مناهِج عِلم النَّفس؛ إذ يَلعب هذا العلم دورًا هامًّا في الكَشف عن حقيقة العلاقة بين اللُّغة والفِكر؛ لأنَّ الفِكر يتَّصل اتصالاً وثيقًا بعمليات شعوريَّة وعقليَّة تتم داخل عقل الإنسان الواعي واللاوعي أيضًا؛ ومن ثمَّ فإنَّ علم النَّفس يساعد على الكَشف عن طبيعة هذه العلاقة[2]

تناول الجابريُّ بُنيةَ تلك الإشكاليةِ من عدّةِ أوجهٍ، وهي كما ذكرها في كتابه ''تكوين العقل العربيّ :''اللغة العربية يرفعها العربي إلى درجة التقديس، وبالنسبة له فكلما كان أكثر تمكناً منها كان أكثر قرباً لما به الإنسان هو إنسان.

1. فالعربي ''إنسان فصيح'' لا مجرد ناطق و. ليس بمجرد ''العقل'' تتحدد ماهيّته .''ذلك ما تسبب فيه، من وجهة نظر الجابري، وهو الأمر الذي جعله يعطي له الأولية لنقد العقل العربيّ، أمران:

- أولهما، كون النص القرآني عربياً مما أوجد ترابطاً غير منفصم بين الدين واللغة: ذلك أنّه، أي: القرآن ''لا يمكن نقله إلى لغة أخرى دون المساس به .فالعربية جزء ماهيّته'' كما يقول علماء أصول الفقه.''[3]

ولما كان للعربيّة من تأثير وتداخل نسيجيّ في قماشه الحضارة العربية الإسلاميّة بالإضافة إلى ''ما يتوفر عليه اللفظ العربي من فائض في المعنى وما تتميّز به التراكيب العربية من تنوع'' كان لها أن تكون أحد عوامل ''الخلافات المذهبية، الكلامية والفقهية'' كذا الخلافات السياسية التي ''وجدت هي الأخرى في النص الديني العربيّ، بفضل مطاوعة اللغة العربية وانفتاحها، ما تتّخذ منه غطاء وسنداً.''[4]

[1]مرجع نفسه، ص: 17.

[2] أحمد عبد الرحمن حماد: المرجع السابق،1985، ص18.

[3]محمد عابد الجابري تكوين العقل العربي المركز الثقافي العربي، طبعة الرابعة 1999، ص64.

[4]مرجع نفس، ص71.

- وثانيهما، أنّ الاشتغال بجمع اللغة العربية وتنظيمها ووضعها في قواعد كان أول ما اشتغل به العقل العربيّ كعمل منظّم في بداية حضارته الوليدة.

ولما كان الأمر كذلك كانت تلك العلوم (النحو وخلافه) مثالاً ونموذجاً، بل أصلاً يحتذي به بالنّسبة للأعمالِ العلميةِ التي تَلَتْهُ من حيث ''المنهجيّة التي اتبعها اللغويون والنحاة الأوائل، وكذلك المفاهيم التي استعملوها، والآليّات الذهنية التي اعتمدوها.''[1]

2. في سبيل التأسيس النظريّ لوجهة نظر الجابريّ، يستشهد المفكّر الراحل برأي الفيلسوف واللاهوتي الألماني والناقد الأدبيّ ''هردر'' الذي وكما يشير الجابريّ ''يمكن اعتباره الرائد الأوّل للنظريّة التي تعزو دوراً أساسيّاً للّغة في تشكيل نظرة الإنسان للكوْنِ'' فيذهب ''هردر'' إلى الربط بين خصائص اللغة وخصائص الأمّة التي تتكلمها.

وبالتالي فإنّ أمّةً ما ''تتكلّمُ كما تُفكّرُ وتُفكّرُ كما تتكلّم''، بل الأدهى والأكثر من هذا أن مفاهيم يتم التحدّث عنها كأشياء مجرّدة متعالية عن الزمان والمكان ''الحقيقة والجمال والفضيلة'' تصبح مقيّدة بالقيود التي تضعها فيها اللغة التي من خلالها يتم تناولها فاللغةُ حينئذٍ ووفقاً للمفكّر الألمانيّ ''ترسمُ الحدودَ وتخطّ المحيطَ لكلِّ معرفةٍ بشريّةٍ.''

فعلى سبيل المثال، نجدُ أنّ لغة العرب فقيرةٌ فيما يتعلّق بأنواع الثلج ووصف البيئة الشديدة البرودة على العكس من لغة أهل الإسكيمو مثلاً والّذين سنجدُ في لغتهم فقراً إذا ما تعلّق الأمرُ بمصطلحات وكلمات تصف بيئة البداوة والصحراء القاحلة شديدة الحرارة. يسارع الجابريّ إلى التعقيب على ما سبق بقوله: ''صحيحٌ أنّ المسألةَ ترجعُ في نهايةِ الأمرِ إلى اختلاف الظروفِ الطبيعيّةِ... ولكن صحيحٌ أيضاً أنّ المتكلّمينَ باللغة العربية اليومَ وقبلَ اليومِ سواء سكنوا

[1] تكوين العقل العربي، المرجع السابق، ص 61.

المناطق الحارّة أو المناطق المعتدلة، ظلّوا وما زالوا سجناء العالمِ الفقيرِ جدّاً الذي تقدّمه اللغةُ العربيّةُ لهم عن عالمِ الثّلجِ.''[1]

3. مما ساهم في حبس المفكّر العربي داخل قيد اللغة، حسبما يرى الجابريّ، هو اعتماد واضعي المعاجم العربية القديمة والمعاصرةِ، والتي لا يرى الجابريُّ أيَّ فرقٍ بينهما، على ''... حياة ذلك ((الأعرابيّ)) الذي كان بطل عصر التدوين، حياة ((خشونة البداوة)) بتعبير ابن خلدون'' وعلى الرغم من دخول الكثير من المصطلحات الجديدة والتعابير الفلسفية العديدة منذ عصر المأمون إلى ما يقارب القرن السابع والثامن للهجرة ، إلا أنّ العقل العربي يأبي إلا أن يتخذ من تلك اللغة الرسمية ''الفصحى'' مرجعاً له جاعلاً كل ما زاد، من تطوّر ناتج عما سبق من تراجمٍ أو نقلٍ للعلوم، عن ذلك دخيلاً على العربية ''لغة (الأعراب الأقحاح).[2]

حينئذٍ يقول الجابريّ، ونختم بقوله هذا الجزء الأوّل من هذه السلسلة ''وهنا تكمن المفارقةُ الخطيرةُ، بل التمزّق الرهيب الذي عانى ويعاني منه الإنسان العربيّ إلى اليوم: ذلك أنّه من جهة، يتوفر على لغة للكتابة والتفكير على درجة عالية من الرُّقيّ من حيث آلياتها الداخلية، ولكن هذه اللغة ذاتها لا تسعفه بالكلمات الضرورية عندما يريد التعبير عن أشياء العالم المعاصر، عالم القرن العشرين الذي يعيش فيه ويفرض نفسه عليه في كل مجال. [3]

[1] المرجع سابق، ص62.

[2] تكوين العقل العربي، المرجع السابق، ص62.

[3] المرجع نفس، ص64.

الفصل الثاني: بين مؤيدي ومعارضي الفكر الجابري

المبحث الأول: الفكر العربي عند محمد أركون

المبحث الثاني: معارضي الجابري . جورج طرابيشي أنموذجاً

المبحث الأول: الفكر العربي عند محمد أركون

المطلب الأول: التعريف بشخصية محمد أركون[1]

ولد محمد أركون في 1 فبراير عام 1928 م في تاوريرت ميمون في الجزائر وعاش في أسرة أمازيغية فقيرة. بدأ تعليمه الابتدائي في تاوريرت ميمون، والتحق بوالده في محافظة عين تموشنت بالغرب الجزائري وهو في التاسعة من العمر، فتعلم العربية والفرنسية.

وبسبب الظروف الاقتصادية الصعبة لعائلته لم يتمكن من السفر إلى العاصمة الجزائر لمواصلة تعليمه الثانوي، فدرس في ثانوية يشرف عليها الآباء البيض (نخبة من المعلمين ذوي النزعة التبشيرية) بولاية وهران ما بين (1941-1945).

استكشف في تلك المرحلة الثقافة والأدب اللاتينيين، وتعرف على القيم المسيحية وآباء الكنيسة الأفريقية تور توليان وسوبريانوس وأوغسطينوس.

التحق بكلية الأدب في جامعة الجزائر ما بين (1950-1954) ولم يكتف بدراسة الأدب بل انخرط أيضا في دراسة الفلسفة والقانون والجغرافيا، وفي منتصف الخمسينيات التحق بجامعة السوربون بتوصية من المستشرق لويس ماسينيون، وفيها حصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة في يونيو 1969.

متزوج من ثريا اليعقوبي وعرف من أبنائه ابنته سيلفي أركون.

شغل أركون العديد من الوظائف وكتب العديد من المؤلفات بلغات متعددة. من 1961-1991 كان أستاذاً جامعياً في جامعة السوربون وأستاذا زائراً في برلين 1977- 1979 وسنة 1990 ضيفاً باحثاً في Wissenschaftskolleg، وفي برنستون 1992-1993 في معهد الدراسات المتقدمة.

[1] موقع إراجيك arqgeec 2022/03/22 22:00.

كما عمل أستاذا زائراً في جامعات: لوس أنجلوس 1969، برنستون 1985، لوفان لانيف 1977-1979، روما في معهد Pontificial d' Etudes Arabes، وفي فيلادلفيا 1988-1990، أمستردام 1991-1993.

وكذلك في جامعة نيويورك لشهري مارس وأبريل في سنة 2001 وسنة 2003، في جامعة أدنبرة Gifford Lectures نوفمبر 2001، ومنذ سنة 2000 مستشاراً علمياً للدراسات الإسلامية في مكتبة الكونجرس في واشنطن العاصمة.

ألقى محاضرات وشارك بمؤتمرات في كل من: الرباط، فاس، الدار البيضاء، الجديدة، صافي، الجزائر، عنابة، تلمسان، غرداية، وهران، تونس، القاهرة، طبرق، طرابلس، بيروت، دمشق، حلب، عمّان، بغداد، المدينة المنوّرة، الرياض، صنعاء، مسقط (عُمان)، المنامة (البحرين)، الكويت، زنجبار، مامباسا، داكار، طهران، نيودلهي، بومباي، بكين، داكار، جاكرتا والعديد من المدن أيضاً.

ومن الوظائف والنشاطات التي قام بها: أستاذ متقاعد في السوربون، أستاذ زائر وعضو في مجلس إدارة معاهد الدراسات الإسلامية في لندن منذ 1993، المدير العلمي لمجلة Arabica منذ سنة 1980.

عضو إدارة ثم عضو لجنة تحكيم في هيئة لإدارة جائزة أغاخان للهندسة 1989-1998، عضو في الهيئة العليا للعائلة والسكّان 1995-1998، عضو في اللجنة القومية للأخلاق والرؤيا العالمية والصحة 1990-1998 م.

عضو اللجنة الدولية لتحكيم جائزة اليونسكو لأصول تربية السلام لسنة 2002، عضو في لجنة تحكيم الجائزة العربية الفرنسية لسنة 2002 التي أنشأها السفراء العرب في فرنسا. عضو لجنة العلْمَنة في فرنسا لسنة 2003 م.

ومن مؤلفات محمد أركون باللغة العربية: الفكر العربي سلسلة زدني علماً 1979 م، الإسلام بين الأمس والغد – تاريخية الفكر العربي الإسلامي 1986م، الفكر الإسلامي: قراءة علمية 1987 م. الإسلام، الأخلاق والسياسة:

1986 م. الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد 1995 م، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر 1993 م، الإسلام- أوروبا- الغرب 1995 م.

وكذلك كتاب الفكر الأصولي واستحالة التأصيل 1999 م، نزعة الأنْسَنَة في الفكر العربي 1997 م. من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي 1991 م، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية 2001 م، قضايا في نقد العقل الديني 1998 م، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب 2001م، الإسلام، أصالة وممارسة، 1990 م.

أما كتبه باللغة الإنجليزية: – Arab Thought, éd. S. Chand, New-Delhi 1988; Rethinking Islam: Common questions, uncommon answers, today, Westview Press, Boulder 1994. – The concept of Revelation: from Ahl al-Kitâb to the Societies of the Book-book, Claremont Graduate School, Ca.,1988; – The Unthought in Contemporary Islamic Thought, London 2002.

توفي محمد أركون يوم 14 سبتمبر عام 2010 في مدينة باريس في فرنسا وتم دفنه في مقبرة الشهداء في العاصمة المغربية الرباط تنفيذاً لما جاء في وصيته. وجرى تشييع جثمانه بحضور حشد غفير تتقدمه زوجته السيدة ثريا اليعقوبي وكريمته سيلفي أركون، والعديد من الشخصيات من عالم الفكر والثقافة والسياسة والإعلام، وجمع من أصدقائه ومعارفه.

المطلب الثاني: إشكاليات بين أركون والجابري

ازدادت أهمية إعادة طرح المقاربة الأركونية للتراث، في مقابل المقاربة الجابرية، أو المقاربة بين "نقد العقل العربي" التي جعلها محمد عابد الجاري، هدفا له من أجل (إنقاذ هذا العقل العربي) من سطوة التخلف، وبين "نقد العقل الإسلامي"، التي ربما أراد من خلالها محمد أركون، أن (يغرق هذا العقل الإسلامي) في ظلام الإلغاء، بغرض التجديد

وفق أدوات الآخر، تزداد هذه الأهمية كلما مضى زمن على رحيلهما، وقد شاءت الأقدار، أن يكون رحيل المفكرين العربيين في فترة زمنية متقاربة، علاوة على كونهما من جيل واحد تقريبا، بعد أن تمكنا كل على طريقته ومنهجيته الفلسفية أن يكونا ظاهرة فكرية مغاربية ضخمة، وأن يتربعا على عرش ريادة الفكر العربي المعاصر، كل بأدواته الخاصة ومنطلقاته وخلاصاته وأهدافه، وقد برز بشكل واضح مجال الخلاف بين المفكرين في موقف الرجلين من التراث الإسلامي وآليات التعامل معه أو الاستفادة منه.[1]

لقد أصر محمد أركون على اتخاذ مناهج البحث الغربية، وسيلته للوصول إلى ما يراها حقيقة، وقد اتخذ لذلك مراحل مختلفة مثل النقد الألسني والتاريخي الأنثربولوجي والفلسفي.. من دون أن يمايز بين النصوص / فالقرآن كما أي منتج ثقافي في عصره، يخضع لنفس منهجية البحث التفكيكي لبنية النص، بغرض استنباط سر تكون سلطة التراث.. وهو ما يحيل إلى مخاطر جمة، لعل أبرزها الضرب في أسس العقيدة والخلط بين ماهو إيماني وما هو علمي.

ويعتقد أركون أن العقل الإسلامي الحالي هو نتاج فهم الأوائل/ السلف للنص القرآني، وأنه لا توجد طريقة أخرى لتغيير وجهة هذا العقل إلا بتغيير معنى النص وفهمه حداثيا.

في حين يغرف الجابري من المنهج "الابستمولوجي"، رافضا التعرض للنص المقدس بالطريقة الأركونية الصادمة، فالعقل عنده لم يكن جوهرا في حد ذاته، ولذلك فهو ارتأى أن يعمل على إعادة تشكيل العقل العربي عبر انتقاء العناصر الجيدة من التراث، في حين يرى أركون أن التراث بمجمله، متهافتا ومشوها وقاصرا على مواكبة الحداثة.[2]

وبينما ينحو الجابري نحو تأصيل الأصول واستنباط الجوانب المضيئة في تاريخنا الإسلامي، من خلال إعادة فهمه، يظل قلب المشروع الأركوني هو الحضارة الغربية المسيحية باعتبارها "حتمية تاريخية"، ومحاولة إخضاع الثقافة والحضارة الإسلامية لهذه "الحتمية"، وتطبيق جميع شروطها عليها.[3]

---

[1] مسرحي، فارح. الحداثة في فكر محمّد أركون – مقاربة أوّليّة، الجزائر: الدّار العربيّة للعلوم،2006، ص 73.

[2] مسرحي، فارح. الحداثة في فكر محمّد أركون – مقاربة أوّليّة، المرجع السابق، ص 74.

[3] نصر الله، حسين. التّراث والحداثة بين الجابري أركون، صحيفة هسبريس، 20فبراير 2009:

لقد ظل الموقف من التراث نقطة الخلاف الجوهرية بين المفكرين العرب عموما، وبين أركون والجابري تحديدا، من حيث كونه إما ميراثا بائدا يعترض عمليات التجديد والنهوض، بما يمثله من سلطة تدمير للعقل العربي، أو كونه موروثا حضاريا يشكل الارتكاز عليه ضمانة حقيقية لصون الهوية الإسلامية وحمايتها من الاغتراب والتفسخ.[1]

وبدا جليا، أن المشروع الأركوني بطابعه التاريخي الأنثربولوجي، يرتكز على أرضية علمانية، ورفض حدي للأديان، بمنطلقات لغوية فرنسية (معظم كتبه باللغة الفرنسية أو الإنجليزية)، بل بمفردات دينية مسيحية أحيانا (اعتباره أهل السنة والجماعة بالأرثوذوكسية الإسلامية).. الأمر الذي أدى به إلى الاعتراف صراحة إلى وجود مصاعب ثقافية ومعرفية تعقد من عملية تواصله مع الجمهور الإسلامي، بينما يرتكز المشروع الجابري على أرضية إسلامية، من منطلق التسليم الكامل بوجود هوية عربية ذاتية، قادرة على النهوض دون الحاجة إلى مرجعية الآخر.[2]

النقد التاريخي للنص من القضايا الأكثر إثارة للجدل عند المفكرين، موضوع النقد التاريخي للنص القرآني، وقد جلب أركون لنفسه خصومات هائلة في الجزائر كما باقي العالم العربي، منذ أن جهر بأن القرآن محرف بسبب أن النقل غير مؤتمن، محاولا التمييز بين ما هو نص إلهي وهو النص الشفاهي أثناء نزوله على النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وما هو نص مدون (المصحف)، والذي هو برأيه نتاج للبيئة الثقافية.. وهو لذلك يقول صراحة "كنت قد حاولت أن أزحزح مسألة الوحي من أرضية الإيمان العقائدي (الأرثوذكسي) والخطاب الطائفي التبجيلي الذي يستبعد الآخرين من نعمة النجاة في الدار الآخرة لكي يحتكرها لجماعته فقط[3]."

في حين لا يتلفت الجابري لمثل هذه الأمور، لاعتقاده أن النص الإسلامي (القرآن)، يختلف كلية عن النص المسيحي أو اليهودي (الإنجيل والتوراة)، التي تفاوتت فيها الفترات الزمنية التي كتبت فيها، واختلفت فيها المصادر والأيادي التي كتبت تلك النصوص.[4]

---

[1] مرجع نفسه.

[2] نصر الله، حسين. التّراث والحداثة بين الجابري أركون المرجع السابق

[3] حسان زهار، الجابري جزائريا وأركون مغربيا ... جدل بين التراث والسياسة، موقع عربي21، 12/ مايو /2020، 20:00

[4] مرجع نفسه.

إن محاولة إثبات تاريخية النص التراثي عند أركون، وتحديدا النص القرآني، وجعله خاضعا للشروط التاريخية، بغرض نقده أو نفيه بالأساس، هي نفسها عملية النقد العميق والعرفي التي قادها حول مفهوم التأصيل بحد ذاته، مسجلا على الحركات الأصولية عجزها على تجديد الفكر والتأويل المبتكر كما حصل مع الشافعي والشاطبي، بينما الهدف الأكبر . ربما بتأثير الفكر الاستشراقي . هو إثبات فشل ومشروعية القوانين الإلهية، بغرض تحرير العقل الإسلامي منها ومن سلطة التراث برمته، واستبدالها بمشروعية بشرية أرضية علمانية صرفه.[1]

بينما يعتمد الجابري النقد بطابعه الكانطي، عندما يتوجه لنقد التراث، عبر تحرير قارئ النص المعاصر من قيود التأويلات التقليدية القديمة، بحيث لا تكون هنالك هذه الهوة الواسعة بين قراءة النص وقراءة الواقع، والتي يجسدها عادة حفظ القرآن الكريم عن ظهر قلب، في غياب أي شكل من أشكال الاستيعاب الحداثي الذي يمكنه أن يجعل النص عامل تحريك في واقعنا وليس عامل تثبيط وخمول.[2]

[1] مرجع نفسه.

[2] حسان زهار، الجابري جزائريا وأركون مغربيا ... جدل بين التراث والسياسة، المرجع السابق.

المبحث الثاني: معارضي الجابري ـ جورج طرابيشي نموذجاً ـ

المطلب الأول: موقف طرابيشي من العقل العربي عند الجابري

يعتبر طرابيشي من أهم من نقد الجابي في مشروعه نقد العقل العربي حيث انه أفنى أكثر من خمسة عشر سنة في عملية نقد واستقصاء مشروع الجابري " نقد العقل العربي " لتخرج هذه السلسلة النقدية في أربع مؤلفات: نظرية العقل، وحدة العقل العربي الإسلامي، إشكاليات العقل العربي، العقل المستقيل في الإسلام

يحاور جورج طرابيشي في كتابه: الجزء الأول "نظرية العقل" مشروع الجابري في خمسة عناوين لا يسميها أقساما أو فصولا، بل هي إشكالات أغلقها الجابري بإجاباته، فأراد طرابيشي أن يفتحها من جديد بأسئلته، فبدأ بمناقشة التأصيل النظري الذي يضعه الجابري للعقل، وذلك لأنّ جزءا من الشهرة التي حازتها كتابات الجابري، في جزء منها تعود إلى توظيفه مفهوم العقل، كما هو كذلك[1]

وهنا يشير طرابيشي إلى أنّ استخدام مصطلح "العقل" سبق وإن استخدمه "زكي نجيب محمود" سنة1977م، ويربط سبب صعود نجم الجابري –من منظور علم اجتماع المعرفة–، إلى أنه أعاد الاعتبار لمفهوم العقل والعقلانية" بعد هيمنة الإيديولوجية (الوعي غير الواعي)بعد هزيمة 1967م، وعلى مستوى منظور علم النفس نستطيع أن نربط رواج كتابات الجابري بظاهرة (العصاب الجماعي) الذي لحق بالنخب العربية، بعد هزيمة حزيران ونكوصها للبحث عن أب أو أم كلية القدرة ،1أي النكوص إلى التراث، وذلك لأن العقل الذي تداوله الجابري بالتحديد حسب طرابيشي هو (العقل التراثي) وامتداداته في اللاعقل العربي الحديث والمعاصر

كما حاول جورج طرابيشي أن يبين إلى أي مدى كان الجابري (لالاندیا) فعلا، لا في توظيفه لتمييز (لالاند André Leland) فحسب، بل حتى في فهمه له وفي رجوعه الفعلي لشواهده بالذات، إلى مؤلف (العقل والمعايير)، ومن هنا يعتبر طرابيشي أن تعريف العقل المكوِّن بأنه "الملكة التي يستطيعا كل إنسان أن يستخرج من

[1] جورج طرابيشي: نقد العقل العربي، نظرية العقل، ط 1 دار الساقي، بيروت، 1996م، ص11.

إدراكا لعلاقات بين الأشياء مبادئ كلية وضرورية، وهي واحدة عند جميع الناس". فحسب طرابيشي لا وجود لهذا التعريف في كتب (لالاند) ولا في كتابه (العقل والمعايير) الذي اعتمده الجابري أصلا، وإنما صاحب هذا التعريف هو "بول فوكييه"، مؤلف معجم "اللغة الفرنسية"

أما بالنسبة لتعريف العقل المكون فهو "مجموع المبادئ والقواعد التي نعتمدها في استدلالاتنا، وهي على الرغم من كونها تميل إلى الوحدة فإنها تختلف من عصر إلى آخر، كما قد تختلف من فرد لآخر «كذلك لا وجود لهذه التعاريف لدى لالاند، وإنما هما معتمدان عن فوكييه.[1]

وهكذا يلاحظ طرابيشي أن معظم شواهد الجابري مأخوذة من معجم فوكييه "معجم اللغة الفرنسية"وليس من مصادرها الأصلية، متهما إياه بعدم اطلاعه على المصادر الأصلية أي اعتماده على مصادر ثانية وعدم اطلاعه على نظرية "لالاند" في مصدرها الأم، أوقعاه في التباسات من حيث الترجمة والتأويل فحسب، بل حالا أيضا بينه وبين إدراك غائية القسمة اللالاندية للعقل إلى عقل مشكّل للعقل وعقل متشكل بالعقل وتوظيفها توظيفا مثمرا في مشروعه لنقد العقل العربي وإذا كان الجابري وفق طرابيشي لم يقرأ النص الأصلي لـ"لالاند"، فمن باب أولى فإنّ أي نقد يقوم به الجابري اتجاه أفكار "لالاند" والتي لا يثبت بنقده لها سوى المزيد من الجهل بها[2]

وعلى الرغم من أنّ "لالاند" يقدم في القيمة والمرتبة العقل المكوِّن من حيث هو فاعلية ذهنية محضة وملكة تأسيسية للنشاط العقلي، فإنه يقر بالمقابل للعقل المكون بدور كبير في تحقيق تلاحم الجماعة التي تنتمي إليه، والتي تضعه، بقدر ما يوحدها (على أنه مطلق)، وهكذا يفسر تجاهل الجابري للوظيفة التوحيدية للعقل المكون الذي جعله يبني تحليله للعقل العربي على أساس قسمة هذا العقل، لا على أساس وحدته، حيث يشطره تشطيرا ثلاثيا وقطعيا إلى عقل بياني وعرفاني وبرهاني. وفي هذا الصدد يقول طرابيشي:" والحال أنّ تجاهل الجابري للوظيفة التوحيدية للعقل المكون قد جعله يبني تحليله للعقل العربي على أساس قسمة هذا العقل لا على أساس وحدته وبدلا من أن يرد مختلف

[1] جورج طرابيشي: نظرية العقل، مرجع سابق ص ص.13. 14.

[2] جورج طرابيشي: نظرية العقل، مرجع نفيه، ص ص15 . 19

تجليات هذا العقل في مجالات الفقه وعلم الكلام والتصوف والفلسفة إلى البنية العضوية الواحدة، التي تصدر عنها، فإنه سيعمد إلى تشطير هذا العقل تشطيرا ثلاثيا وقطعيا إلى عقل بياني وعرفاني وبرهاني".[1]

المطلب الثاني: موقف طرابيشي من إشكاليات الفكر العربي عند الجابري

يذكر جورج طرابيشي أن الجابري في تحديده للعقل العربي ومقارنته مع العقول الثقافية الأخرى، عمد إلى الكشف عن ضده أو أضداده من العقول الثقافية، وتفاجأ بقول الجابري أن كلمة "ضد" هنا لا تعني التعارض والتنافر بل مجرد "الاختلاف"، والضد في هذه الحالة هو العقل اليوناني والعقل الأوربي الحديث[2]

كما يذكر طرابيشي أن العقل بما فيه "العقل الكوني" اليوناني وغير اليوناني، هو دوما عقل نسبي، وإن يكن من أمر مطلق فهو ضرورة "نسيبه". ولئن يكن مفهوم "العقل" لم يتطور بما كذلك في الفكر الهندي، فهذا لا يعني وكما كان يسود الاعتقاد لدى مؤرخي الفلسفة الأوربيين في القرن التاسع عشر وأن الفكر الهندي يطور مقولات عقلانية.[3]

والحال أن التداخل بين إشكالية العقل الفعال وإشكالية الوحي هو ما يجعلنا نقيم بين العقل اليوناني والعقل الوسطي الإسلامي أو المسحي تلك القطيعة التي نقيمها بين هذه العقول الثلاثة، وعقل الحداثة، ولكن ذلك التداخل هو ما يجعلنا نمتنع عن إقامة علاقة استمرارية أو مطابقة مطلقة. والإشكالية المركزية التي تحرك العقل العربي الإسلامي في أفقها هي إشكالية النقل والعقل.[4]

هنا يحيلنا طرابيشي أننا إذا أردنا إيجاد صلة نسب ما بين العقل العربي وبين الحداثة، فليس الطريق إلى ذلك التعالي على عقول "الحضارات القديمة"، ولا بالاستناد إلى استدلال عقلي لا يستوفي حتى الشروط الشكلية للقياس البرهاني، ولا بالخلط غير المشروع منطقيا بين حكم القيمة وحكم الواقع، ولا بانتحال مقدمة كبرى دائرة على نفسها وغير مسلما في أوائل العقل. وإنما السبيل إلى ذلك وضع العقل العربي في سياقه المعرفي وإخضاعه في بنيته الماضية

[1] مرجع نفسه، ص 19 .20.

[2] هشام غصيب: هل هناك عقل عربي؟، قراءة نقدية لمشروع محمد عابد الجابري، دار التنوير العلمي، بيروت، ص ص 47 . 48.

[3] جورج طرابيشي: نظرية العقل، مرجع سابق، ص 61.

[4] جورج طرابيشي: نظرية العقل، مرجع سابق، ص97.

والحاضرة لعملية نقد ذاتي مماثلة لتلك التي أخضعت أوربا الحديثة نفسها لها عندما انتفض عقلها المكوّن تكرارا مع عقلها المكون، مع كل ما يعنيه هذا الشغل المؤلم للذات على الذات من تفعيل جديد للجرح النرجسي. ويذكر جورج طرابيشي بخصوص ذلك: أننا نجد أنفسنا مدعوين إلى أن نقوم بعملية مقارنة ضدية بين العقل والنقل العربي، والعقلين اليوناني والأوربي الحديث وعندما نقول ضدية فإننا نعني ما نصه الجابري بقوله "عندما نتحدث عن "العقل العربي"، أو عن "الثقافة العربية"، فإننا نصدر سواء صرحنا بذلك أملم نصرح عن موقف يسلم بوجود "عقل" و"ثقافة" أو "عقول" و"ثقافات" أخرى يتحدد بالمقارنة معها العقل والثقافة اللذين نتحدث عنهما"[1]

يذكر طرابيشي أن طريقة الجابري في استخدامه لمعنى "العقلية" دون مفهومها تذكرنا أحيانا بتلك السيكولوجيات الجمعية البدائية التي كان اعتمدها أرسطو عندما قسم شعوب الأرض إلى أوربية باردة تملك الشجاعة ولا تملك العقل، وآسيوية حارة تملك العقل ولا تملك الشجاعة، ويونانية معتدلة تملك العقل والشجاعة معا وتستهل لهذا السبب، ولتوسطها بين الشعوب، أن تحكم العالم.[2]

وعلى هذا النحو يذكر طرابيشي بأن الغرب والشرق لا يمثل في مشروع الجابري مقولتين جغرافيتين، بل هما مرفوعتان عنده إلى مقولتين إبستيمولوجيتين، أي مقولتين تحددان النظام المعرفي للعقل بما هو كذلك، فما ينتمي إلى الغرب يمثل مبدأ المعقولية في أعلى أشكاله (البرهان)، أما ما ينتمي إلى الشرق فنصيبه من مبدأ المعقولية مخفوض إلى مرتبة البيان، هذا إن لم يتردد إلى مرتبة أكثر تدنيا، هي مرتبة العرفان أي المملكة اللامعقولية. وفي هذا الصدد يقول طرابيشي: "وعلى هذا النحو يكرر الكلام مثنى وثلاث ورباع عن "عرفانية مشرقية غنوصية وظلامية " وعن "عقلانية مغربية"، أو عن "مدرسة مشرقية إشراقية ومدرسة مغربية برهانيه"[3] هذا الخلل الذي وقع فيه الجابري جاء نتيجة

[1] جورج طرابيشي: نظرية العقل، مصدر سابق، 98 . 99.
[2] مرجع نفسه، ص 291.
[3] مرجع نفسه، ص 292.

تشطيره العقل العربي وتجاهله في هذا الصدد يقول طرابيشي:" إن دوائر العقل العربي الإسلامي متحدة المركز، سواء أكانت بيانية أم برهانيه أم عرفانية، فهذا معناه أن النظام الإبستيمي لهذا العقل واحد"[1]

[1]جورج طرابيشي: وحدة العقل العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص405.

خاتمة

خـــــاتمة:

وفي الأخير خلصنا إلى مجموعة من النتائج نذكر منها:

- يعتبر محمد عابد الجابري من المفكرين الذين اشتغلوا على قضية التراث العربي والحداثة الغربية حيث تراوحت مواقفه بين الدعوة إلى لقطيعة مع التراث وبين ضرورة الوصل به وإن كان قد انتهى به المطاف بحتمية ضرورة الربط بين التراث والحداثة يشيرا في ذلك أن الحضارة الغربية تمتلك مقومات الحضارة ونحن العرب يجب أن نستفيد من هاته المقومات وال يكون ذلك عن طريق الوصل بين الحضارة الغربية والحضارة العربية الإسلامية.

- كما أنه استفاد من خلال دراسته للتراث العربي الإسلامي القطيعة الابستمولوجية التي وظفها الفيلسوف الفرنسي غاستون باشالر غير أن الجابري وظف مفهوم القطيعة في دراسة التراث العربي مشيرا في ذلك أنه يريد إحداث قطيعة كلية مع تراثنا العربي وإنما إحداث قطيعة جزئية تحولنا من كائنات تراثية إلى كائنات لها تراث.

- كما يعتبر محمد عابد الجابري أن عملية فصل الذات عن الموضوع وفصل الموضوع عن الذات مرحلتان مهمتان من أجل الوصول إلى إعادة ترتيب العالقة بينهما على أساس جديد، من هنا نجده يركز بقدر كبير على الموضوعية عند معالجته لمشكلة المنهج، كونه يرى الاندماج أن التراث العربي الإسلامي حاضرا بقوة في نفس الإنسان العربي المسلم إلى حد بينهما لكي يشكل ذاتا واحدة متكاملة.

- كما إن الكلام الموضوعية أدي بالجابري إلى تحديد خطواته المنهجية بثالث عمليات هي :المعالجة البنيوية، التحليل التاريخي، والطرح الإيديولوجي كونها تساهم في فصل التراث لنا لكي نعيده إلينا فيصبح لذلك معاصرا لنا، حيث إن هاته الخطوات المنهجية الثالثة جعلت الجابري أن يميز بين المحتوى المعرفي وبين المضمون الإيديولوجي.

- عرف الجابري العقل السياسي بكونه توظيف النظم المعرفية البرهانية والبيانية والعرفانية في الحكم والسلطة، وحد هذا العقل بالمحددات الثلاثة: القبيلة والغنيمة والعقيدة، أما مجال الإشكالية الزمني فحدده بالدعوة المحمدية أولا

ثم مرحلة الردة فالفتنة، وبين تأثير ذلك على المجال السياسي على صعيد الفكر والممارسة من العصر الأموي إلى العباسي وهي الفترة الكافية لتنشيط الفكر والممارسة السياسة في الحضارة العربية الإسلامية.

- أما تجليات العقل السياسي فكانت أيديولوجيا الجبر في العصر الأموي لتسويغ اغتصاب السلطة والخلافة وتحولها إلى ملك عضوض ومن العصر الأموي إلى العباسي حيث تحولت الخلافة إلى وحدانية أي تفرد الخليفة بالسلطة والمهام والامتيازات، وفي تلك الفترة وأمام انسداد أفق التغيير كان لابد من تبرير الأمر الواقع، فظهرت الآداب السلطانية وفقه السياسة لتسويغ السلطان القائم وقطع الطريق على التغيير بتخويف الناس من الفتنة وتأويل النصوص أو تحريفها.

- لذلك يعتقد الجابري أن علينا أن نجدد العقل السياسي وذلك بالدعوة إلى ضرورة تحويل القبيلة إلى مجتمع سياسي مدني حديث، مجتمع محكوم بالقانون والعدالة الاجتماعية وتكافؤ الفرص تحت مظلة الديمقراطية إضافة لذلك ضرورة تحويل الغنيمة إلى اقتصاد إنتاجي بفرض الضرائب على الإنتاج والاستهلاك كما هو الشأن في الرأسمالية الحديثة، وقد يساعد في ذلك إنتاج سوق عربية تكاملية مشتركة، وفي سبيل ذلك فقد رأى أن استعادة العقلانية الرشدية كفيل بأن يخرج بنا من مطبات التعصب والتسلط والريع ويفتح لنا أبواب الديمقراطية، وهو رأي يبدو أن الجابري قد انخرط فيما حذر منه حين دعا إلى ضرورة تجاوز القراءة التراثية للتراث والأخذ بالشرط الإبيستميو التاريخي الذي يجعل من الديمقراطية تجربة تصنع وتعاش بدلا من أن تستورد من الغرب أو السلف.والحق أنه ليس بابن رشد فقط نعيد بناء صرحنا الحضاري بل بكل صوت عقلاني نطق به التراث. لذلك فإن ضرورات المرحلة وسنن النجاح عندنا يحتمان علينا محاربة الأفكار الجزيئية والدعوة إلى الكلي والشمولي الذي يجمعنا وهو كثير. وإذا كان للجابري عذره وهو يدرس التراث لينتهي إلى هكذا خواتيم، فإن لنا أعذارا كثيرة تدعونا إلى لملمة تلك الجوانب من التراث ومحاولة الارتكاز عليها لولوج الحداثة، ولعل كشف النقاب عن العقل السياسي، بنيته وتجلياته كان مقصودا، فتجاربنا من مرحلة ما بعد الكولونيالية تتمخض بالتدريج إلى الاهتمام بالشأن السياسي.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

اولا: المصادر:

1. القرآن الكريم
2. بن منظور، لسان العرب، م 15مادة ورث، دار صادر، بيروت، لبنان،2004
3. جورج طرابيشي: نقد العقل العربي، نظرية العقل، ط 1 دار الساقي، بيروت، 1996م
4. جورج طرابيشي: وحدة العقل العربي الإسلامي
5. محمد عابد الجابري: الديمقراطية وحقوق الإنسان، كتاب في جريدة العدد 95 منظمة اليونسكو
6. محمد عابد الجابري، التراث، والحداثة دارسات... ومناقشات، ط1، مركز دارسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان،1991.
7. محمد عابد الجابري التراث ومشكل المنهج... المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، الدار البيضاء.
8. محمد عابد الجابري تكوين العقل العربي المركز الثقافي العربي، طبعة الرابعة 1999.
9. محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، 1987م.
10. محمد عابد الجابري تكوين العقل العربي، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، 1988.

ثانيا: المراجع:

11. أحمد فايز العجارمة محمد عابد الجابري والتراث المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية المجلد 11 العدد 3 الأردن 2018.
12. أحمد عبد الرحمن حماد: العلاقة بين اللغة والفكر، دراسة للعلاقة اللزومية بين الفكر واللغة، 1985، دار المعرفة الجامعية.

13. إدريس جردان، مبادئ أساسية في حقوق الإنسان (مع آخر المستجدات وفق دستور 2011) 2015.

14. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، لبنان، الجزء الأول، 1982.

15. حسان زهار، الجابري جزائريا وأركون مغربيا ... جدل بين التراث والسياسة، موقع عربي21، 12/ مايو /2020.

16. حسين محمد سليمان: التراث العربي الإسلامي، دراسة تاريخية ومقارنة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1988.

17. حقوق الإنسان"، المجلّد الأول، الوثائق العالمية والإقليمية، ط/دار العلم للملايين، 1988.

18. زيدان، حرجي: تاريخ آداب اللغة العربية، ج 2 دار مكتبة الحياة، بيروت صوفي كهينة- روني نذير، حقوق الإنسان بين العالمية والخصوصية الثقافية، رسالة لنيل شهادة الماستر في الحقوق فرع القانون العام تخصص.

19. مجاهد، حورية توفق: الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، ط7، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، 2019.

20. مجدي وهبة، معجم مصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، ط2، 1984.

21. مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ط4، مكتبة الشروق الدولية للطباعة، جمهورية مصر العربية، 2004.

22. مسرحي، فارح. الحداثة في فكر محمّد أركون – مقاربة أوّليّة، الجزائر: الدّار العربيّة للعلوم،2006.

23. معزوز على، حقوق الإنسان بين العالمية والخصوصية، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه في العلوم تخصص: قانون جامعة مولود معمري –تيزي وزو –كلية الحقوق والعلوم السياسية 2016/12/01

24. عبده الحلو، معجم المصطلحات الفلسفية فرنسي–عربي، ط1، مكتبة المركز التربوي للبحوث والإنماء، 1994.

25. علي عبدا لواحد وافي: نشأة اللغة عند الإنسان والطفل، دار النشر: نهضة مصر، يونيو، 2002.

26. هشام غصيب: هل هناك عقل عربي؟، قراءة نقدية لمشروع محمد عابد الجابري، دار التنوير العلمي، بيروت.

27. يحي محمد: نقد العقل العربي في الميزان

ثالثا: المجلات:

28. حسين. نصر الله، التّراث والحداثة بين الجابري أركون، صحيفة هسبريس، 20فبراير 2009.

29. عبد العالي كركوب محمد عابد الجابري: حياته، مؤلفاته، مماته مجلة الحوار المتمدن الالكترونية 2014/05/18.

30. عبد العزيز لعروسي حقوق الإنسان بالمغرب: ملائمات دستورية وقانونية المجلة المغربية للإدارة المحلية والتنمية، عدد 103، 2018.

31. عمر عبد النافع خليل: نظرة سريعة على أهم الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، مجلة الجنان لحقوق الإنسان، العدد الأول، جوان2010.

32. علي أبطاش، مفهوم التراث في الخطاب العربي المعاصر، محمد أركون أنموذج، مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب،2015.

33. يوسف محمد البقاعي، قاموس الطالب عربي، مراجعة وتدقيق شهاب الدين أبو عمرو، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، المادة: اصدأ، 2001.القانون الدولي الإنساني وحقوق الإنسان 2013 -2014.

رابعا: المعاجم:

34. أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، المادة: عصرنه.

خامسا: المواقع:

35. محمد عابد الجابري.. سيرة مفكر: www.aljazeera.net .

36. موقع اراجيك arqgeec.

37. ar.wikipedia.org.

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
People'sDemocraticRepublic of Algeria
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
Ministry of Higher Education and Scientific Research
جامعة محمد بوضياف بالمسيلة
University Mohamed Boudiaf of M'sila
Faculty of Humanities and Social Sciences
Vice-Deanship of the College for Studies and Student Issues
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
نيابة العمادة للدراسات والمسائل المرتبطة بالطلبة

وثيقة ايداع مذكرة ماستر

الموضوع: دراسة تاريخية في فكر عابد الجابري (1936 - 2010)

إعداد الطلبة: الطالبتين
- أ- لوباز يزيد أسامة رقم التسجيل: 163510382
- ب- السبتي يونس رقم التسجيل: 163510211

القسم: الشعبة: التخصص: وطن عربي معاصر

إشراف: أ. محمد عاشور الرتبة: أستاذ محاضر أ

أقر بأنني تابعت العمل المذكور أعلاه في جلسات إشرافية طيلة الموسم الجامعي: 2021-2022 وأسمح بإيداعه على مستوى ادارة القسم للمناقشة والتقييم.

موافقة وإمضاء الاستاذ(ة) المشرف(ة): أوافق

رئيس فريق الاختصاص

رئيس القسم
أ. عباس قحي

لتحميل الوثيقة يرجى نسخ الرمز

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
People's Democratic Republic of Algeria
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
Ministry of Higher Education and Scientific Research
جامعة محمد بوضياف بالمسيلة
University Mohamed Boudiaf of M'sila

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
نيابة العمادة للدراسات والمسائل المرتبطة بالطلبة
الرقم: /2021

Faculty of Humanities and Social Sciences
Vice-Deanship of the College for Studies and Student Issues

تصريح شرفي خاص بالالتزام بقواعد النزاهة العلمية لإنجاز بحث

انا الممضى ادناه :

السيد(ة): لوباز يد أسامة

الصفة(طالب، استاذ باحث، باحث دائم): طالب

الحامل لبطاقة التعريف الوطنية رقم: 207006098

الصادرة بتاريخ: 2021 09 28 عن دائرة: بوسعادة

المسجل بكلية: العلوم الانسانية والاجتماعية قسم: التاريخ

تخصص: موطن ماستر تحت رقم التسجيل: 163510388

والمكلف بإنجاز اعمال بحث(مذكرة التخرج، مذكرة ماستر، مذكرة ماجستير، اطروحة دكتوراه) .

عنوانها: دراسة تاريخية في فكر محمد عابد الجابري

اصرح بشرفي بانني التزم بالمعايير العلمية والمنهجية ومعايير الاخلاقيات المهنية والنزاهة الاكاديمية المطلوبة في انجاز البحث المذكور اعلاه

المسيلة في: 2022/06/06

امضاء المعني (ة):

المرجع: القرار الوزاري رقم 933 المؤرخ في: 28-07-2016 المحدد للقواعد المتعلقة بالوقاية من السرقات العلمية ومكافحتها.

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
People's Democratic Republic of Algeria
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
Ministry of Higher Education and Scientific Research
جامعة محمد بوضياف بالمسيلة
University Mohamed Boudiaf of M'sila
Faculty of Humanities and Social Sciences
The Deanship of the College for Studies and Student Issues
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
نيابة العمادة للدراسات والمسائل المرتبطة بالطلبة
الرقم: /2021

تصريح شرفي خاص بالالتزام بقواعد النزاهة العلمية لإنجاز بحث

انا الممضي ادناه :

السيد(ة): النية يونس

الصفة(طالب، استاذ باحث، باحث دائم): طالب

الحامل لبطاقة التعريف الوطنية رقم: 200444221

الصادرة بتاريخ: 2016.05.22 عن دائرة:

المسجل بكلية: العلوم الانسانية والاجتماعية قسم: التاريخ

تخصص: وطني حربي معاصر تحت رقم التسجيل: 163510218220

والمكلف بإنجاز اعمال بحث(مذكرة التخرج، مذكرة ماستر/ مذكرة ماجستير/ اطروحة دكتوراه)

عنوانها: دراسات تاريخية في فكر محمد عابد الجابري

اصرح بشرفي بانني التزم بالمعايير العلمية والمنهجية ومعايير الاخلاقيات المهنية والنزاهة الاكاديمية المطلوبة في انجاز البحث المذكور اعلاه

المسيلة في: 2022/06/06

امضاء المعني (ة):

المرجع: القرار الوزاري رقم: 933 المؤرخ في: 28-07-2016 المحدد للقواعد المتعلقة بالوقاية من السرقات العلمية ومكافحتها.