

الإنتاج الفلسفي بمنطقة المغرب العربي

بقلم الأستاذة نعيمة بن صالح

قسم الفلسفة ،جامعة الجزائر 2

RESUME

Le sujet de notre article se définit par l'étude de la présence de la pensée philosophique dans la région du Maghreb arabe en ce qui concerne la production philosophique dans cette région & dans l'époque historique des 20^{em} et 21^{em} siècle cette dernière a connu diversité et multiplicité de production philosophique comme dans les courants philosophiques rationalistes et critiques contemporaines exemple Mohamed Arkoun et Abed El djabiri .Ainsi notre problématique est : es-ce que la production philosophique arabe contemporaine dans la région du Maghreb arabe se distingue par l'originalité et l'innovation ou au contraire il s'agit d'une pensée idéologique semblable aux courants de pensées précédentes à savoir une simple copie ou imitation d'autres philosophies et méthodes ayant déjà existé ailleurs ?Es-ce que la production philosophique arabe contemporaine précédente est authentique (philosophique et scientifique) ou au contraire il s'agit d'une production subjective et idéologique ?

Pour l'analyse de cette problématique nous allons appliquer la méthode d'enquête pour observer les aspects les plus importants de la production philosophiques dans la région du Maghreb arabe en prenant pour exemple : le courant rationaliste chez Mohamed El djabiri à travers son utilisation du concept épistémologique dans la lecture le patrimoine culturel ,et le courant rationaliste critique chez Mohamed Arkoun qui a instrumentalisé les méthodes des sciences sociales dans sa lecture de la raison islamique,en plus nous avons adopté dans notre contribution la méthode analytique déductive pour savoir si la pensée islamique est une pensée authentique et originale innovatrice œuvrant démontrer ou définir les concepts et les méthodes scientifique contemporaines empruntée à une autre culture mais adaptées à la spécificité du patrimoine culturel islamique ou alors il ne s'agit que d'une production semblable aux autres courants qui ont déjà existés dans les autres pays arabes ,donc la philosophie et

les méthodes dans le Maghreb arabe est une simple imitation des philosophies et des méthodes d'autrui .. /

يتحدّد موضوع هذا المقال في حضور الفكر الفلسفي بمنطقة المغرب العربي من حيث مظاهر الإنتاج الفلسفي بهذه المنطقة في المرحلة التاريخية المعاصرة (القرن 20 و 21م)، التي عرفت تنوّعا وتعدّدا في الإنتاج الفلسفي، مثلما هو الحال مع الاتجاهات الفلسفية العقلانية النّقدية المعاصرة ("محمد أركون" و "عابد الجابري" مثلا). و تكون الإشكالية الفلسفية كما يلي:- هل الإنتاج الفلسفي العربي المعاصر في منطقة المغرب العربي هو إنتاج يتميّز بالأصالة و بالإبداع، أم أنه إنتاج فكري على غرار الاتجاهات الفكرية العربية السّابقة؟ ونقلنا عن فلسفات و مناهج الآخر؟ أي : هل الإنتاج الفلسفي بمنطقة المغرب العربي هو أصيل (فلسفي و علمي)، أم أنه ذاتي و إيديولوجي؟. لتحليلها، سنّتبّع المنهج الاستقصائي برصد أهمّ مظاهر الإنتاج الفلسفي بمنطقة المغرب العربي، آخذين ببعض النماذج حول ذلك: الاتجاه العقلاني النقدي مع نموذج "محمد عابد الجابري" (1936-2010م) من خلال توظيفه لمفهوم الإيبستيمولوجيا في قراءته للتراث، و الاتجاه العقلاني النقدي مع "نموذج محمد أركون" (1928-2010م)، الذي وظّف مناهج العلوم الاجتماعية في قراءته للعقل الإسلامي . بالإضافة إلى اعتمادنا على المنهج التحليلي الاستنتاجي لمعرفة فيما إذا كان هذا الفكر الفلسفي فكرا أصيلا مبدعا يعمل على تبيئة المفاهيم و المناهج العلمية المعاصرة المأخوذة عن ثقافة الآخر وفق خصوصية التراث، أم أنه ذاتي إيديولوجي مثله مثل الاتجاهات الفكرية العربية السّابقة، و فلسفته و مناهجه مأخوذة عن فلسفة و مناهج الآخر.

يتحدّد موضوع هذا المقال في حضور الفكر الفلسفي بمنطقة المغرب العربي، من حيث مظاهر الإنتاج الفلسفي بهذه المنطقة في المرحلة التاريخية المعاصرة (القرن العشرين للميلاد)، و التي عرفت تنوّعا وتعدّدا في الإنتاج الفلسفي (من العشرين و الواحد حيث الترجمة و التّأليف)، مثلما هو الحال مع الاتجاهات الفلسفية العقلانية النقدية المعاصرة، و التي تجاوزت تاريخيا وإيبستيمولوجيا الاتجاهات الفكرية ذات الطابع الإيديولوجي (الاتجاه الإصلاحية مثلا)، من خلال قراءاتها العلمية للتراث العربي الإسلامي، أو من خلال قراءاتها الفلسفية لقضايا العالم العربي المعاصر (مثل: قضية الديمقراطية)، و عليه: تكون الإشكالية الفلسفية لهذه المداخلة كما يلي:

هل الإنتاج الفلسفي العربي المعاصر هو أصيل (فلسفي و علمي) أم أنه ذاتي وإيديولوجي؟ أي: هل الإنتاج الفلسفي العربي المعاصر في منطقة المغرب العربي هو إنتاج يتميز بالأصالة و بالإبداع، أم أنه إنتاج فكري إيديولوجي على غرار الاتجاهات الفكرية العربية السابقة، و نقلا عن فلسفات و مناهج الآخر (الغرب)؟

لتحليل هذه الإشكالية الفلسفية التاريخية سنطبق منهجين: المنهج الاستقصائي برصد أهم مظاهر الإنتاج الفلسفي بمنطقة المغرب العربي، آخذين ببعض النماذج حول ذلك: الاتجاه العقلاني النقدي مع نموذج " محمد عابد الجابري " (من المملكة المغربية) من خلال توظيفه لمفهوم الإبيستيمولوجيا في قراءته العلمية للتراث العربي الإسلامي. والاتجاه العقلاني النقدي مع نموذج " محمد أركون " من الجزائر الذي وظف مناهج العلوم الاجتماعية في قراءته العلمية للتراث الإسلامي. كما سنطبق المنهج التحليلي الاستنتاجي لمعرفة فيما إذا كان هذا الفكر الفلسفي فكرا أصيلا مبدعا يعمل على تبيئة مختلف المفاهيم و المناهج العلمية المعاصرة المأخوذة عن فلسفة وثقافة الآخر (الغرب) وفق خصوصية التراث، أم أنه فكر ذاتي و إيديولوجي مثله مثل الاتجاهات الفكرية العربية السابقة عنه (الاتجاه الإصلاح، الاتجاه العلماني، الاتجاه القومي...)، وفلسفته ومناهجه مأخوذة عن فلسفة ومناهج الآخر؟

أولا: رصد أهم مظاهر الإنتاج الفلسفي بمنطقة المغرب العربي:

عندما نستقرئ الإنتاج الفلسفي العربي المعاصر بمنطقة المغرب العربي (تونس، الجزائر، والمملكة المغربية، وتحديدًا في المرحلة التاريخية المعاصرة) (القرن العشرين و الواحد و العشرين)، نجد متنوعا ومتعددا، مثله مختلف الاتجاهات الفكرية العربية المعاصرة، كما هو الحال مع الاتجاه الإصلاح مع نموذج " مالك بن نبي " (1905 - 1973 م) - من الجزائر - في مشروعه الحضاري الذي تجسد في مؤلفات متعددة عالجت مشكلات الحضارة في العالم العربي الإسلامي عامة وفي الجزائر خاصة، بمن فيها أزمة هذا العالم التاريخية، منها: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي (1)، مشكلة الثقافة (2)، شروط النهضة (3)، و وجهة العالم الإسلامي (4). وكانت رؤيته الإصلاحية بدءا بإصلاح عقيدة الإنسان المسلم لما اعتراها من بدع وخرافات، ثم تأتي ضرورة الإصلاح التعليمي، الاجتماعي والسياسي، على اعتبار أن الأسباب الاجتماعية والسياسية كانت من عوامل انحطاط العالم العربي الإسلامي!.

وبالمنطقة نفسها (أي: الجزائر)، نجد المفكر الجزائري "محمد أركون" (1928 م - 2010 م) الذي كان مقيما بفرنسا و يكتب باللّغة وبالثقافة الفرنسية عن الثقافة الإسلامية، قد عمل على تطبيق مناهج العلوم الاجتماعية في قراءته العلمية للتراث، ممثلا بذلك الاتجاه

العقلاني النّقدي في الفكر العربي المعاصر، و الذي تجسّد في معظم كتبه المترجمة إلى اللّغة العربية، منها: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر (5)، تاريخية الفكر العربي الإسلامي (6)، قضايا في نقد العقل الدّيني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ (7)، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني (8).

-Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au quatrième siècle (9).

-Lecture du coran (10)

- pour une critique de la raison Islamique (11).

لقد كان " أركون " في مشروعه الفكري ساعيا إلى نقد العقل الإسلامي منذ أن تشكّل في القرن (07 م- 01 هـ) إلى القرن 20 م، فاصلا بذلك بين إسلام كلاسيكي إيديولوجي عن الإسلام الحقيقي كما تجسّد زمن الوحي الإلهي للرسول محمّد صلّى الله عليه و سلّم . فلئن كانت المجتمعات الغربية قد أحدثت قطيعة إيبستيمولوجية فكرية وتاريخية (اجتماعيا، اقتصاديا و سياسيا) مع الفكر القروسطي، عندما قام مفكروها (ديكارت، كانط، روسو...) بنقد العقل الأوروبي عامة ونقد العقل الدّيني المسيحي خاصة، فإنّ المجتمعات العربية هي بحاجة أكثر إلى نقد العقل الإسلامي للدخول في عالم الحداثة وما بعد الحداثة.

أمّا عندما نستقرئ حضور الفكر الفلسفي العربي المعاصر بالمملكة المغربية في مرحلة القرن العشرين والعقد الأوّل من القرن الواحد والعشرين، نجده متنوّعا مقارنة بالجزائر و تونس، ومتعدّدا بالنظر إلى الإنتاج الفلسفي ذا الطابع العلمي / الإيبستيمولوجي، مثلما هو الحال مع كتابات د/ سعيد بن سعيد، د/ محمود أمين العالم، د/ محمّد وقّيدي، ود/ محمّد عابد الجابري. هذا الأخير ألف العديد من الكتب ذات الطابع الإيبستيمولوجي في مشروعه الرّامي إلى نقد العقل العربي الشرط الضروري لتحقيق النهضة العربية، سواء النظري منه (المجرّد) أو العملي (السّياسي و الأخلاقي)، يتجلّى هذا في مؤلفاته الفلسفية العربية المعاصرة، مثل: الخطاب العربي المعاصر (12)، إشكاليات الفكر العربي المعاصر (13)، التراث والحداثة (14)، تكوين العقل العربي (15)، نحن والتراث (16)، المشروع النهضةوي العربي (17)، بنية العقل العربي – دراسة تحليلية ونقدية – (18)، العقل السّياسي العربي (19)، والعقل الأخلاقي العربي (20). في هذه المؤلّفات، طبّق عدّة مفاهيم ومناهج علمية معاصرة منها: مفهوم الإيبستيمولوجيا، مفهوم البنية، مفهوم اللاشعور المعرفي، مفهوم اللاشعور السّياسي في قراءته للتراث العربي الإسلامي. بالإضافة إلى توظيف المنهج البنيوي والمنهج التاريخي، ساعيا بذلك إلى الكشف عن أهمّ العوائق الإيبستيمولوجية (المعرفية، السّياسية والأخلاقية) التي منعت تقدّم العقل العربي منذ عصر الانحطاط إلى اليوم، ولوضع قطيعة إيبستيمولوجية كلّية عن هذه العوائق، تجديدا

للعقل العربي، وتحقيقاً لنهضة العرب المنشودة، خاصة فيما يتعلّق بالقواعد العرفانية غير المعقولة المناقضة للتجديد وللإبداع، بما أنها تتأسّس على ما هو ذاتي / إيديولوجي وليس على ما هو علمي وفلسفي!.

ثانياً: الإنتاج الفلسفي بمنطقة المغرب العربي بين الطابع العلمي والطابع الإيديولوجي:

عند تحليلنا للإنتاج الفلسفي بمنطقة المغرب العربي، نجده يتميز ببعض الخصائص الفلسفية مثل: الخاصية العلمية والعقلانية، مثلما هو الحال مع مشروع الدكتور "محمد عابد الجابري" (1936-2010م) الذي مارس النقد الإيبستيمولوجي للعقل العربي موظفاً في ذلك بعض المفاهيم العلمية، مثل: مفهوم الإيبستيمولوجيا الذي أخذه عن المفكر الفرنسي "غاستون باشلار" (1884 - 1962 م)، كيف ذلك؟.

1/ لقد صَنَّفَ "الجابري" بنية العقل العربي إلى تصنيف ثلاثي: النظام المعرفي البياني، النظام المعرفي العرفاني، والنظام المعرفي البرهاني (*). وهو تصنيف إيبستيمولوجي يقوم على أساس القواعد الإيبستيمولوجية من إشكاليات و موضوعات و مناهج، ورؤى التي شكّلت كلّ نظام معرفي معيّن. في هذا السياق، وظّف بعض مهام الإيبستيمولوجيا منها: مفهوم العوائق الإيبستيمولوجية ومعها مفهوم القطيعة الإيبستيمولوجية في قراءته التحليلية والنقدية للثقافة العربية الإسلامية.

بهذه الرؤية العقلانية للتراث، بيّن أنّ المعرفة العربية البيانية (علوم اللغة العربية، علم أصول الفقه، و علم الكلام) حدّتها قواعد إيبستيمولوجية معيّنة، جعلتها تتميز بالاتّصال وبالوحدة على تنوّع مباحثها، فما يؤسّسها من الناحية الإيبستيمولوجية هو فعل عقلي واحد (التشبيه)، إته آلية ذهنية واحدة تقوم على ربط فرع بأصل لمناسبة بينهما، وفي هذا هناك قاعدة إيبستيمولوجية واحدة، ولنقل نظاماً -يقول: "الجابري" " إنّ هذا يعني أنّ معرفياً واحداً، تؤسّس الإنتاج النظري في العلوم العربية الإسلامية" (21)، فما يجمع هذه العلوم هو وحدة النصّ الديني (الموضوع): النصّ عند علماء النحو هو النص اللغوي (المنقول و السماع) سواء في الخطاب القرآني أو من استقراء كلام العرب. بينما النص عند علماء أصول الفقه و علماء الكلام فهو الكلام، إنه الكتاب و السّنة. و كانت الوحدة في المنهج المتّبع في تأسيس العلوم البيانية، و المتمثّل في القياس البياني - لا المنطقي-.، إنه قياس الفرع على الأصل لدى علماء أصول الفقه، الشاهد على الغائب لدى علماء الكلام، و القياس النحوي لدى علماء اللغة (النحاة و البلاغيين). و ما يجمع العلوم البيانية كذلك، هو وحدة إشكالية الموضوع، هي إشكالية الإعجاز القرآني و ما ارتبط بها من مشكلة اللفظ (النقل) و المعنى (العقل). كما تشترك في الرؤية المؤسّسة على جملة من المفاهيم منها: اللفظ/ المعنى، العرض/ الجوهر، الفرع/ الأصل، و هي رؤية دينية و علمية معا تقوم

على قاعدة الانفصال و ليس الاتصال، تحصل بالمنهج العقلي الذي لا يتعارض مع المعقولية الدينية العربية، و ليس بالمنهج الكشفي.

أما العلوم العرفانية (التصوّف الشيعي، الطب، الكيمياء، التنجيم، السّحر، الطلسمات...)، فهي الأخرى تتميز بالاتصال و بالوحدة بين مباحثها المعرفية، فما يجمع بينها هو وحدة الموضوع : النص الديني (الخطاب القرآني) و موضوع الطبيعة خاصة و الوجود عامة (العالم السّماوي و العالم الحسّي) و الذي يدرس دراسة فلسفية روحانية و ليست دراسة علمية لإثبات الحقائق الدينية. كما تشترك في وحدة المناهج منها: منهج التأويل العرفاني- لا البياني- و منهج الشطح (***) و في وحدة الرؤية و هي الرؤية الكشفية الغنوصية للحقيقة الدينية، و في وحدة إشكالية النقل و العقل، حيث يتم إقصاء دور العقل في إثبات الحقيقة الدينية و الاعتماد على دور اللاعقل (الكشف و الإلهام) في الكشف عن عنها.

في حين أنّ العلوم البرهانية (الشريعة ، الفلسفة، الطّبيعات، الإلهيات، المنطق، و التاريخ)، تشترك هي الأخرى في وحدة المنهج: البرهان المنطقي الأرسطي الذي وظّفه علماء البرهان (ابن رشد و ابن خلدون...) في تأسيس المعرفة البرهانية، و تشترك في وحدة إشكالية العلاقة بين الدّين و الفلسفة (الفصل المنهجي بين الخطاب الديني و الخطاب الفلسفي) و في وحدة الرّؤية العقلانية و المنطقية سواء في عملية فهم الخطاب القرآني، أو في تفسير الطبيعة الخارجية، أو في تفسير الحوادث التاريخية و الاجتماعية.

من مهام الإبيستيمولوجيا التي وظّفها "الجابري" في قراءته التحليلية و النقدية للتراث العربي الإسلامي، هو الكشف عن القطيعة الإبيستيمولوجية بين نظم المعرفة العربية: البيانية، العرفانية و البرهانية. لقد أخذ هذا المفهوم عن "غاستون باشلار" الذي وظّفه في مجال تاريخ العلوم، بينما وظفه هو – أي الجابري – توظيفاً إجرائياً في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، و في هذا يقول:

>> ... القطيعة الإبيستيمولوجية مفهوم باشلار، استعمله باشلار في تاريخ العلم، حيث أعطاه معنى محدوداً بحدود هذا التاريخ، و لكنني أخذت هذا المفهوم و استعملته في مجال آخر هو تاريخ الفلسفة... هكذا وظّفت المفهوم توظيفاً جديداً في مجال آخر، و هو بالنسبة لي مفهوم إجرائي مكّني من أن ألاحظ أشياء لم أكن ألاحظها من قبل طرحه كأداة للعمل... << (22).

عندما وظّف "الجابري" مفهوم القطيعة الإبيستيمولوجية في تحليله النقدي للثقافة العربية الإسلامية، خلص إلى أنّ القطيعة ليست بين المحتوى الفكري لهذه الثقافة، بل

هي قطيعة بيّن أدوات التفكير التي أنتج بها العقل العربي ثقافته، هي قطيعة معرفية بين إشكاليات ، مفاهيم، مناهج و رؤى قديمة، مع إشكاليات، مفاهيم، مناهج و رؤى جديدة. و انتهى إلى أنّ الثقافة العربية الإسلامية عرفت نقلة إبيستيمولوجية من نظام معرفي معيّن إلى نظام معرفي آخر، فكانت القطيعة الكلّية بين النظام المعرفي البياني و النظام المعرفي العرفاني من جهة، و بين النظام البرهاني و النظامين المعرفيين الآخرين من جهة أخرى : البياني و العرفاني معا. ففي هذا المستوى من القطيعة، نجد أنه على الرغم من تطوّر الثقافة العربية الإسلامية من المعرفة البيانية إلى المعرفة العرفانية إلى المعرفة البرهانية، إلا أنّه يوجد انقطاع و لا استمرارية بين هذه الأنواع من المعارف، إذ توجد نقلة إبيستيمولوجية كلّية بين القواعد المعرفية التي أنتج بها العقل العربي معارفه البرهانية عن تلك التي أنشأ بها معارفه البيانية و البرهانية، هي نقلة على مستوى الإشكاليات، المفاهيم، المناهج و الرؤى. ففي عمليته التأسيسية للعلوم البرهانية وظّف أصولا عقلانية (فلسفة و مناهج أرسطو) ، حيث تجاوز العقل العربي تفسير النصّ الديني إلى تفسير الطبيعة و التاريخ بمنهجية الاستنتاج البرهاني. نظّر لإشكالية طبيعة العلاقة بين الدين و الفلسفة تأكيدا على اختلاف مباحثهما و عدم تعارضهما في الهدف " الفضيلة- السعادة". ما يؤسّس العلوم البرهانية أيضا و يميّزها عن قواعد التفكير البياني و العرفاني، هو أنّ الفلاسفة عملوا على تأسيس البيان (الشريعة) على البرهان (المنطق)، إذ تمّ تطبيق مناهج الاستقراء ، الاستنتاج، و منهجية المقاصد في تفسير الشريعة، و ليس القياس الأصولي الذي أنشأ المعارف العرفانية.

و كان يهدف العقل العربي البرهاني إلى تأسيس معارف حسية أو عقلية أو دينية يقينية، و ليست معارف ظنيّة كما هو الحال مع المعارف البيانية و العرفانية. هذا يتجلّى في القطيعة الإبيستيمولوجية بين الفلسفة بالشرق و الفلسفة بالمغرب و الأندلس مثلا على حدّ تعبير " الجابري": >>الروح السّنيوية و الروح الرّشدية، و بكيفية أعمّ: الفكر النظري في المشرق و الفكر النظري في المغرب، و أنّه داخل الاتصال الظاهري بينهما كان هناك انفصال نرفعه إلى درجة >>القطيعة الإبيستيمولوجية>> بين الاثنين: قطيعة تمسّ في آن واحد: المنهج و المفاهيم و الإشكالية>>(23).

لقد طبّق " الجابري" مفهوم القطيعة الإبيستيمولوجية في تحليله النّقدي للثقافة العربية الإسلامية، و كان يهدف بذلك إلى الكشف عن العوائق الإبيستيمولوجية التي عرقلت تقدّم العقل العربي القديم و امتدادها التاريخي و الفكري إلى عرقلة تقدم العقل العربي المعاصر، و هي تلك القواعد المعرفية التي أنتج بها العقل معارفه البيانية و العرفانية. ففي النظام المعرفي البياني، كانت اللغة العربية مثلا من أهمّ العوائق الإبيستيمولوجية التي عرقلت تقدّم العلوم البيانية: علم أصول الفقه و علمي النحو و البلاغة، و هذا لعدّة أسباب منها: إنها لغة لاتاريخية لا تتماشى مع تطوّر العصر، فهي لا

تعبّر عن أسماء الأشياء الطبيعيّة والصنّاعية و المفاهيم النظرية و أنــــواع
المصطلحات المتجدّدة في كل فترة تاريخية، فقد: << بقيت اللّغة العربيّة و مازالت منذ
زمن الخليل على الأقل لم تتغيّر لا في نحوها و لا في صرفها و لا في معاني ألفاظها و
كلماتها و لا في طريقة تداولها الذاتي.>>(24)

أما في النظام المعرفي العرفاني، فلا تزال القواعد التي أنتج بها العقل العربي علومه
العرفانية في مجال الشريعة، الفلسفة، وبعض العلوم الطبيعيّة (المرتبطة بالعقيدة وليس بالعقل
وبالتجربة) ثابتة، بسبب نظرة هذا العقل الغيبية الروحية للطبيعة وليست النظرة العقلية
العلمية لها، وهو يلغي مبادئ العلم الطبيعي (***) . بالإضافة إلى عائق ذاتي آخر يتمثّل في
قراءة الدّين بواسطة الفلسفة، والفلسفة بواسطة الدّين مثلما هو الحال مع مشروع "ابن
سينا" في فلسفته المشرقية!.

هنا، نتساءل: إلى أي حدّ كان مشروع "الجابري" علميا وعقلانيا، يتميز بالتجديد
وبالإبــــداع الفلسفيين؟.

إذا كان "غاستون باشلار" قد وظّف مفهوم الإيبستيمولوجيا في دراسته التحليلية والنقدية
لتاريخ العلوم الغربية: الفيزيائية والمنطقية والرياضية، لإبراز القيم الإيبستيمولوجية، القيم
العلمية التي أنشأتها النظريات العلمية المعاصرة في فترة تاريخية معيّنة، والتي تحوّلت
إلى قيم فلسفية فــــي الوقت نفسه (منها: مفهوم العقل)، للبحث عن أثر المعارف العلمية
في بنية الفكر المتحوّلة، وللتحليل النفسي للمعرفة العلمية الموضوعية للكشف عن
القطيعة الإيبستيمولوجية الموجودة في التراث العلمي من جهة ، وعن العوائق
الإيبستيمولوجية التي تفسّر العلم ذاتيا وتمنعه من التقدّم من جهة أخرى.

فمن مهام الإيبستيمولوجيا التي وظّفها هذا الفيلسوف الفرنسي في قراءته للتراث
العلمي الأوروبي، هو الكشف عن القطيعة الإيبستيمولوجية التي تتّم على
مستويين:- (أ) القطيعة الإيبستيمولوجية بين المعرفة العامية والمعرفة العلمية، على
اعتبار أنّ النظريات العلمية المعاصرة قطعت معرفيا – وبشكل كلي – مع كلّ تفسير ذاتي
غير موضوعي، إذ: << توجد قطيعة بين المعرفة الحسيّة والمعرفة
العلمية...>>(25). (ب) قطيعة إيبستيمولوجية بين معرفة علمية قديمة وأخرى جديدة، على
اعتبار أنّ النظريات العلمية المعاصرة أحدثت قطيعة إيبستيمولوجية كلّية على النظريات
العلمية الحديثة على مستوى المفاهيم، المناهج والنتائج.

ومن مهام الإيبستيمولوجيا التي وظّفها في تحليله النقدي للتراث العلمي الأوروبي هو
وضع قطيعة إيبستيمولوجية على العوائق المعرفية التي تمنع التفسير العلمي الموضوعي
للظواهر وللنتائج، باعتبارها شروطا نفسية ذاتية وليست شروطا علمية موضوعية.

هذه العوائق، استقاهها "باشلار" من العلوم الدّقيقة المعاصرة له (العلوم الفيزيائية، الرّياضية والكيميائية)، وهي عوائق توجد في صميم المعرفة العلمية ذاتها (مثل: عائق الذاتية).

وكان يهدف بذلك إلى إعطاء تصوّر جديد للفلسفة، التي لم تعد بحثا عن القضايا الميتافيزيقية والأخلاقية، أو تركيبا وتنسيقا لنتائج العلوم المختلفة، بل هي الدّراسة التحليلية والنقدية للعلم، إنها العلم الذي يتّخذ من نتائج العلوم المختلفة موضوعات للدّراسة الفلسفية: للنقد، للتحليل وللتّجاوز. هكذا، أنشأ موقفا فلسفيا جديدا مقارنة بالفلسفات السابقة عنه.

لكنّه بمقارنتنا المنهجية بين النّقد الإيبستيمولوجي الذي مارسه "الجابري" في قراءته لبنية العقل العربي، مع النقد الإيبستيمولوجي الذي مارسه "باشلار" في قراءته للتراث العلمي الأوروبي، نجد فيه إسقاطا لمفاهيم علمية (مفهوم الإيبستيمولوجيا، مفهوم العائق الإيبستيمولوجي ومعه مفهوم القطيعة الإيبستيمولوجية) في الثقافة العربية الإسلامية. وبهذا فهو لم ينشئ موقفا فلسفيا علميا جديدا والملاحظات التالية تؤكد لنا ذلك:-

(1) حكم "الجابري" على قواعد التّفكير البياني بأنّها محدودة جدا ولم تطوّر العقل العربي!، فاللّغة العربية مثلا أسّست وطوّرت العلوم العربية (علم أصول الفقه، علم الكلام وعلوم البرهان)، فلم تكن عائقا معرفيا مع تقدّم العقل العربي البياني.

(2) حكم "الجابري" على قواعد التفكير العرفاني بأنها لا علمية ولا عقلانية ولم تطوّر العقل العربي ولكنها أسّس أنشأ بها هذا العقل معارفه: العلم، الفلسفة والعقيدة بما فيها النبوة والإلهام، وهي قضايا معرفية تمّت البرهنة العقلية عليها، توجد في صميم المعقول الدّيني العربي وليست خارجة عنه.

(3) أقرّ "الجابري" بوجود قطيعة إيبستيمولوجية كلّية بين الفلسفة بالشرق والأخرى بالمغرب وبالأندلس. لكننا نلاحظ أنها قطيعة جزئية وليست كلّية، إذ نجد الإشكالية الفلسفية نفسها في المنطقتين، وهي طبيعة العلاقة بين الدّين والفلسفة، على الرّغم من اختلاف معالجتها بين فلاسفة المشرق و فلاسفة المغرب.

(4) والعوائق الإيبستيمولوجية التي عرقلت تقدّم العقل العربي لم تكن في صميم المعرفة التراثية العربية، بل كانت خارجة عنها، تعود في جذورها التاريخية إلى أصول غير معقولة (الهرمسية، الغنوصية، و الأفلاطونية المحدثة ...).

على الرّغم من ذلك، تبين لنا أنّ "الجابري" حاول إنشاء موقف فلسفي علمي بمفاهيم وبمناهج علمية معاصرة، لكنه لا يخلو من طابع إيديولوجي، ومن الأخذ عن فلسفة وعن ثقافة الآخر.

كما نجد بعض الخصائص الفلسفية (العلمية والعقلانية والحدائية) مع مشروع المفكر الجزائري "محمد أركون" الذي مارس هو الآخر النقد الإيبستيمولوجي للعقل الديني عامة وللعقل الإسلامي خاصة، موظفاً في ذلك بعض المفاهيم والمناهج العلمية المعاصرة المأخوذة عن الثقافة الفرنسية خاصة، فكيف ذلك؟

يتحدّد المشروع الفكري "لأركون" في عملية نقد العقل الإسلامي في إطار الإجابة عن إشكالية طبيعة العلاقة بين الإسلام والحداثة، الأصالة والمعاصرة، التراث والتجديد، الأنا والآخر، هادفاً إلى تجديد الفكر الإسلامي وجعله مسابراً لما يقتضيه العصر من حداثة فكرية (الحداثة وما بعدها).

بهذا، تعدّ عملية نقد العقل الإسلامي، العمل على تجاوز طريقتيه في التفكير والاستدلال بإثبات مرجعيتها القروسطية والتي قطعت معها الحداثة نهائياً، وضرورة إعادة قراءة التراث الإسلامي، من معالم الحداثة كما يفهمها وينظر لها "أركون". والمقصود بالنقد كما يفهمه ويمارسه ليس معناه التقليدي السلبي، بل معناه الحديث: "الذي لا يقوم على فحص المعارف و الأفكار بقدر ما يبحث في قليات المعرفة، وشروط إمكان الفكر، فهو قراءة في النصوص والتجارب لسبر إمكانياتها، واستنطاقها عن مجهولاتها، إنّه لا يكتفي بقراءة المعلوم وفضحه والحكم عليه، وإنما يستقصي المجهول، والمغيب والمستبعد". (25)، والهدف النهائي هو: "البحث عن الأسس الإيبستيمولوجية لتشكيل فكر ديني جدير باللحظة الراهنة، أي اليوم". (26)

ما يقصده "أركون" بالعقل الإسلامي ليس العقل بصفته الأبدية والأزلية (العقل بإطلاق)، وإنما هو عقل تاريخي له نقطة تشكّل وبداية ونهاية، مثله مثل أي عقل في التاريخ. وعن بداية تشكّله يحدّد نص "رسالة الشافعي" (767 – 820 م) في القرن 3 هـ، وأهميّة اعتبار هذه الرسالة حقلاً لتحديد العقل الإسلامي تكمن في كون الفكر الإسلامي حسب "أركون": "اعتمد ولا يزال يعتمد على عملية التأصيل، أي البحث عن أقوم الطرق الاستدلالية للرّبط بين الأحكام الشرعية والأصول التي تتفرّع عنها (..) وتعتبر رسالة الشافعي المحاولة الأولى لتأسيس ما ازدهر بعده باسم <<أصول الفقه>>". (27).

من خصائص العقل الإسلامي خاصّة والعقل الديني عامّة، أنّه عقل تابع، يأتي بالدرجة الثانية بعد النص، مهمته توليد النصوص من نصوص سابقة، فهو بذلك تابع وخاضع للوحي الإلهي. وهو

عقل (Raison dogmatique) يرتبط بمجموعة من المبادئ العقائدية ترفض ما عداها دوغمائي (اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه). لهذا العقل إيبستيميته المتمثلة في جملة

المبادئ والمسلّمات التي يخضع لها إنتاج المعرفة في نمط التفكير الإسلامي،
والمقصود بالإبستمية

في أعمال أركون هو النظام الفكري الشامل الذي يتحكم ضمناً أو عمقياً
(épistémé)

أو أركيولوجيا بفترة معرفية ما، أي أنها: "تعني مجمل المسلّمات الضمنية التي تتحكّم
بكلّ الإنتاج الفكري في فترة معينة دون أن تظهر إلى السطح، أي أنها اللاوعي
المعرفي لفترة بأسرها" (28)، تتحدّد مكوّنات وعناصر هذه البنية المأخوذة عن
رسالة الشافعي والمؤطّرة للفكر الإسلامي إلى اليوم فيما يلي:-

أ) عدم التمييز بين الناحية الأسطورية والناحية التاريخية .

ب/ التأكيد على تفوقية المؤمن على غيره و المسلم على غيره.

ج) تقديس اللّغة والمعنى الوحيد المرسل من قبل الله، يظهر ذلك في التوحيد بطريقة آلية بين
الدين والفكر أو بين النص وقراءة العقل أو فهمه له.

د) يشكّل صحابة النبي جيلاً ممتازاً ومتميّزاً، وهم مزوّدون بمقدرة عقلية تؤهّلهم لأن ينقلوا
الآيات القرآنية والأحاديث بكل إخلاص ودقّة وأمانة.

هـ) إنّ الشريعة الإسلامية مستمدّة بصورة كلّية وبشكل صحيح وموثوق تماماً من
القرآن والسنة. (29)

في هذا السّياق، دعا "أركون" إلى تحرير العقل الإسلامي من هذه الأطر، و قام
بقراءة نقدية و تاريخية للتراث الإسلامي الذي يحتوي على طبقات ثلاث هي: أ/
المستوى العميق(يمثل التراث بالمعنى العام و العتيق أو القديم ، يشمل كل العادات و التقاليد
السائدة قبل الإسلام، و التي استمرت بشكل أو بآخر حتى بعد الإسلام). ب/ المستوى الثاني:
الطبقة الإسلامية، يتمثل في:

" التراث الإسلامي المقدّس و المثالي كما تراه كلّ جماعة أو فرقة من الفرق الإسلامية ،
فهناك تراث سنّي، تراث شيعي، تراث خارجي- نسبة إلى الخوارج- ترسّخت هذه التراثات
بواسطة

11-مجموعات الحديث التي أنتجتها كلّ جماعة، و التي ترى في تراثها الخط الصّحيح أو
الإسلام الصّحيح". (30).

ج/ المستوى الثالث: يضمّ الطبقة الأكثر حداثة، و هي الطبقة الناتجة عن التّدخل الاستعماري الغربي، لأنّ للاستعمار تأثيرات ثقافية و ليس فقط اقتصادية و سياسية. و هو ما يتجلّى في القوانين التشريعية الحديثة، و كلّ الأفكار و المؤسّسات القادمة من أوروبا و المتداخلة مع التراث عن طريق الآلية التي يدعوها "أركون" بالتّريث، أي جعل ما ليس من التراث يدخل ضمن هذا الأخير بإضفاء حلّة إسلامية عليه. إذن : فالتراث هو ظاهرة معقّدة جداً، لأنّ الطبقات المشكّلة له تداخلت مع بعضها و شكّلت مزيجاً معقّداً، و هي في تفاعل و تبادل للأدوار و تنافس مستمرّ، منذ العصر التّأسيسي للإسلام.

و نشير إلى أنّ " أركون" يستهدف في دراسته النقدية الطبقة الثانية من التراث، أو مستوى التراث الإسلامي المقدّس، (Tradition) للدلالة على ما يدعو به بالسّنّة مستعملاً كلمة سنّة الإسلامية الشاملة أو الكلية. و في ذلك، يأخذ بما هو مكتوب من النصوص و بمـا هو كلام (التراث الشعبي الشفوي أو المحكي).

لقد عمل " أركون" و هو يمارس النقد للعقل الإسلامي، على نقد الإسلاميات الكلاسيكية

(Islamologie classique)- هي الاستشراق في صورته الحديثة-، ساعياً بذلك إلى تجاوزها،

و إلى ضرورة القراءة العلمية الموضوعية لا الذاتية و الإيديولوجية للتراث الإسلامي، على اعتبار أنّ القراءة الإستشرافية له لم تكن عقلانية و علمية ، و لم تطبّق مناهج العلوم الإنسانيّة و الاجتماعية في تفسيره، ثم إنّها لم تأخذ بعين الاعتبار مختلف الانقلابات الاجتماعية و الاقتصادية و السّياسية التي حصلت في المجتمعات العربية و الإسلامية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية.

و البديل الذي قدّمه في قراءته العلمية و النقدية للتراث، هو تأسيس استراتيجية منسّقة و منظّمة لاستكشاف التراث الإسلامي، تمثّلت في الإسلاميات التطبيقية و آلياتها المنهجية ، و التي عرّفها بما يلي: " ممارسة علمية متعدّدة الاختصاصات ، و هذا ناتج عن اهتماماتنا المعاصرة و مخاطرها، و كذا المتطلبات الخاصة بموضوع دراستها" (31)، هذا الموضوع يتمثّل في التراث الإسلامي الكلّي كما تمّ تحديده مسبقاً (فكر سني، شيعي، خوارج، ...).

و عن الآليات المنهجية التي اقترحها " أركون" لإنجاز مهام الإسلاميات التطبيقية، أو لإعادة قراءة التراث الإسلامي في كليّته، فقد استخدم مفاهيم و مناهج علمية معاصرة مثل: مفهوم رأس المال الرمزي، الزمن الطويل، الأسطورة، التاريخيّة ، اللامفكر فيه، المكبوت، البنية، الإستيم...، فهو يستعين بذلك بالعلوم الإنسانية الغربية و مناهجها

التي يمكن تجميعها ضمن ثلاث مقاربات: 1/ المقاربة السيميائية- الألسنية (بمعنى التحليل اللغوي للنصوص التراثية). 2/ المقاربة التاريخية ، الأنثروبولوجية و السوسيولوجية (أي التحليل التاريخي و الأنثروبولوجي و السوسيولوجي). 3/ و المقاربة الثيولوجية للنص الديني عامة و للقرآن الكريم خاصة.

و لكن، إلى أي حدّ كان مشروع " أركون " علميا و موضوعيا؟. نلاحظ، أن أركون حاول تحرير العقل الإسلامي من أطر إيديولوجية حدّته منذ العصر التأسيسي للإسلام إلى اليوم، موظّفا في ذلك مفاهيم و مناهج علمية معاصرة أخذها عن ثقافة المجتمع الفرنسي عامة و فلسفته خاصة، لنقد العقل الإسلامي من جهة و لدخول المجتمعات الإسلامية في الحداثة الغربية من جهة أخرى. فنلمس بذلك نزعة العلمية في تجديده للتراث الإسلامي موضوع دراسته الفلسفية، و في تطبيقه لمناهج العلوم الإنسانية و الاجتماعية (المنهج الألسني، الأنثروبولوجي، علم النفس التاريخي...).

ومع ذلك، لا يخلو مشروعه العلمي من الطابع الإيديولوجي يحدّده تأثره بالعقلانية و بالحدثة في المجتمعات الغربية. بالإضافة إلى نزعة الاستشراقية في قراءته التراث الإسلامي على غرار بعض الدّراسات الاستشراقية الغربية له.

ما نستنتجه من التّحليل السّابق، أنّ الإنتاج الفلسفي بمنطقة المغرب العربي كان متنوّعا و متعدّدا في مرحلة القرن العشرين خاصّة. مثلما هو الحال مع بعض المشاريع الفكرية ذات الطابع العلمي و العقلاني و الممثلة في المشروع الفكري لكلّ من " الجابري " و " أركون ". و لكن هذا ، لاينفي الطابع الإيديولوجي و الأخذ عن ثقافة و فلسفة و مناهج الآخر المحدّدة لكلّ نهضة في الفكر العربي المعاصر، و في واقع المجتمعات العربية المعاصرة.

الهوامش:

- (1)- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة: بسّام بركة وأحمد شعبو، (دار الفكر - دمشق - ، دار الفكر - لبنان-، ط 1 ، سنة 1992 م).
- (2)- _____، مشكلة الثقافة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، (دار الفكر، ط 2، سنة 1959م).
- (3)- _____، شروط النهضة، ترجمة: عمر مسقاوي، عبد الصبور شاهين، (دار الفكر - الجزائر- دار الفكر - دمشق -).

- (4) - _____، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة: عبد الصّبور شاهين، (دار الفكر الجزائر - دار الفكر - دمشق ط 5، سنة 1986م).
- (5) - أركون محمد، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ترجمة وتعليق: هاشم صالح، (ط 2، بيروت، دار الساقى، 1995م).
- (6) - _____، تاريخية الفكر العربى الإسلامى، (ط 3، بيروت، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، 1998م).
- (7) - _____، الفكر الإسلامى، نقد واجتهاد، ترجمة: هاشم صالح، (المؤسسة الوطنية للكتاب، لافوميك، الجزائر، 1993م).
- (8) - _____، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ترجمة: هاشم صالح، (ط 1، بيروت، دار الطليعة، 2001 م).
- (9) - Mohamed Arkoun, Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au quatrième siècle, (Paris libr. Philosophie, J. Vrin, 1970)
- (10) - _____، Lectures du coran, (Paris ed. G.P maisonneuve et larose, 1986)
- (11) - _____، Pour une critique de la raison Islamique, (Paris, maisonneuve et larose, 1984).
- (12) - محمد عابد الجابري، الخطاب العربى المعاصر - دراسة تحليلية نقدية - (مركز دراسات الوحدة العربية، ط 4، بيروت، مارس، 1994 م).
- (13) - _____، إشكاليات الفكر العربى المعاصر، (ط 4، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000م).
- (14) - _____، التراث والحداثة، (مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، بيروت، جويلية، 1991 م).

-14-

- (15) - _____، نقد العقل العربى (1)، تكوين العقل العربى، (مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2، بيروت، 1994م).

(16)-_____، نحن و التراث- قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي-، (مركز دراسات الوحدة العربية-، ط2، مزينة و منقحة، بيروت، ماي 2006م).

(17)-_____، المشروع النهضوي العربي، (مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، ديسمبر 1997م).

(18)- _____، نقد العقل العربي (2)، بنية العقل العربي- دراسة تحليلية و نقدية لنظم المعرفة العربية، (ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1997م).

(19)-_____، نقد العقل العربي (3)، العقل السياسي العربي، محدّداته و تجلّياته، (مركز دراسات الوحدة العربية، ط6، بيروت، أفريل 2007م).

(20)- _____، نقد العقل العربي (4)- العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية- (ط1، دار النشر المغربية- الدار البيضاء، 2001م).

(*)- النّظام المعرفي البياني: الذي يدعوه "الجابري" بالمعقول الدّيني العربي، و هو ما تعكسه علوم النّحو و البلاغة و الفقه و الكلام، و هي علوم تؤسس المكوّن العربي الصّرف باعتبارها تمثل الموروث الثقافي الدّيني الأصيل.

-النّظام المعرفي العرفاني: و هو ما يسمّيه " باللامعقول العقلي" يبلوره الكيمياء و التنجيم و التّصوّف و التّشيع و الإسماعيلية.

-النّظام المعرفي البرهاني: و هو نظام يسمّيه " الجابري" بالمعقول العقلي، و يتجلّى في المنطق و الفلسفة و الرّياضيات و الطّبيعيّات. و هو نظام يشكّل الموروث الثقافي الكوني الذي افتتحه اليونان. تكتسب المعرفة فيه عن طريق الحسّ و العقل و ليس الكشف و الإلهام. و هو نظام له رؤية إلى العالم الطّبيعيّ تبنى على مبادئ عقلية- طبعية، مثل: مبدأ السببية الطّبيعية.

(21)- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص. 131.

(**) - منهج التّأويل: هو الإفصاح بلغة واضحة عما تشير إليه الآية الكريمة في نفس العارف من معان و أفكار يستدعي بعضها بعضا.

- منهج الشطح: هو انتقال العارف من الباطن " الحق" إلى الظاهر " التعبير عنه"، حيث يحاول العارف الإفصاح عما يستشعره و يجده في قلبه من أفكار متلاطمة و أحاسيس متدافعة، إفصاحا حرّا غير منظم.

(22)- محمد عابد الجابري، التّراث و الحداثة، ص. 262.

(23) - _____، نحن و التّراث، ص. 305.

-15-

(24)- _____، تكوين العقل العربي، ص. 86.

(25)-Guaston Bachelard, Philosophie du non, (3^{ème} édition, Press universitaires de France, Paris ,1962.),p.10

(25)- علي حرب، نقد النص، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 2، 1995م)، ص 201، 202.

(26)- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص. 112.

(27)- _____، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، (دار الساقى، بيروت، ط 1، 1999م)، ص. 12.

(28)- _____، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص. 44 - على الهامش.

(29)- نقلا عن: فارح مسرحي، الحدائث في فكر محمد أركون، (منشورات الاختلاف، 2006، الجزائر العاصمة)، ص. 72، 73، 74

(30)- محمد أركون، الإسلام، الأخلاق والسياسة، ص. 116

(31)- _____، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص. 57.