المرجعية التفكيكية في نقد العقل عند الجابري وأركون

أ. م. د. سامر فاضل عبد الكاظم الأسدي

جامعة بابل/ كلية الآداب

البريد الإلكتروني Email : Dr.Samer87.2016@gmail.com

الكلمات المفتاحية: التفكيك، الجابري، أركون.

كيفية اقتباس البحث

الأسدي ، سامر فاضل عبد الكاظم، المرجعية التفكيكية في نقد العقل عند الجابري وأركون، مجلة مركز بابل للدراسات الانسانية،٢٠٢٠، المجلد:١٠ ،العدد:٤ .

هذا البحث من نوع الوصول المفتوح مرخص بموجب رخصة المشاع الإبداعي لحقوق التأليف والنشر (Creative Commons Attribution) تتيح فقط للآخرين تحميل البحث ومشاركته مع الآخرين بشرط نَسب العمل الأصلي للمؤلف، ودون القيام بأي تعديل أو استخدامه لأغراض تجارية.

مفهرسة في Indexed
IASJ

مسجلة في Registered
ROAD

Deconstruction References in Mind Criticism of Al-Jabiri and Argon

Asst. Prof. Dr. Samir Fadhil Abdul Kadhim Al-Asadi
University of Babylon/ College of Arts

Keywords : Deconstruction, Al-Jabiri and Argon.

How To Cite This Article
Al-Asadi, Samir Fadhil Abdul Kadhim, Deconstruction References in Mind Criticism of Al-Jabiri and Argon, Journal Of Babylon Center For Humanities Studies, Year :2020,Volume:10,Issue 4.

This is an open access article under the CC BY-NC-ND license (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

Abstract

The study aims to know how much the intellectual activity benefits from dismantling finding, studying the critic concept described as a scientific speech and integrated project for two critics who tackled with the Arabian concept and mind under obvious critical title of (Criticizing the mind), they are (Mohammed Abid Aljabiry) and (Mohammed Arkon) because their project is basically a dismantling project, relies on destruction and anatomy, these are evidences work on dismantling speeches and mental systems, and discovering the directors of that speech and its structure, they relied on the a fact states that the critic is guilty, reviewing the concepts that Arabian mind was based on, consequently that pushed them to vacuuming all meanings that Arabian mind was based on and undermining its centralization internally.

الملخص

تهدف الدراسة الراهنة إلى الإجابة على مدى إفادة النشاط الفكري العربي من المعطى التفكيكي، ودراسة الفكر النقدي بوصفه خطاباً علمياً ومشروعاً متكاملاً عند ناقدَين تناولا الفكر والعقل

العربيين تحت عنوان نقدي واضح المعالم، هو (نقد العقل)، وهما (محمد عابد الجابري)، و(محمد أركون)، ذلك أن مشروعهما هو مشروع تفكيكي بالأساس، يستند إلى آليَّة الهدم والتشريح، وهي دلالات تعمل على تفكيك الخطابات والنظم العقلية، والكشف عن موجهات ذلك الخطاب، وبنية تشكّله، مستندين على أساس أنه خطاب غير بريء، وإعادة النظر في المفاهيم التي أُسِّس عليها العقل العربي، وهذا ما جعلهم يمارسون خلخلة لكلِّ المعاني التي أُسِّس عليها العقل العربي، وهدم تمركزه من داخله.

المقدّمة

مثَّلت تفكيكية (جاك دريدا) الإغراء النقدي لكثير من النقاد والمفكرين العرب، ولاسيما أنّ التفكيكية حقّقت إضافة نقدية في لا نهائية الدلالة، والتناص، والتشتت، والتمرد على كل فكر مركزي، كما أنَّها تهتم في نقد الخطابات النقدية والفكرية والفلسفية، أي إنَّ عملها يقوم على نقد النقد، وهذا ما منحها استراتيجيَّة الشمول النقدي للخطابات كافة.

ولأنَّ التفكيك يقوم على استثمار آلياته كـ(الاختلاف، والإرجاء، والتشتت، وعلم الكتابة، ونقد المركزية، ونقد العقل) فإنَّها أقرب المناهج النقدية إلى نقد العقل، وعند التأمّل في مشروع (محمد عابد الجابري)، و(محمد أركون) نجد أنَّهما يفيدان من المرجعية التفكيكية، بل إنَّهما بدءا بالانفتاح النقدي عليها دون تردد، ومارسا التقويض لخلخلة العقل العربي وخطاباته، ونقده من دون حرج، ومن هنا جاء هذا البحث لدراسة نقد النقد من خلال وضع تساؤلات نقدية، الغاية منها هو معرفة مدى فاعلية التفكيك في الحركة النقدية العربية التي مارست ذلك الأثر على الواقع والذات والتراث، وذلك من خلال محورَين:

المحور الأول: المرجعية التفكيكية عند (محمد عابد الجابري)

تبرز محاولة (نقد العقل العربي) عند (الجابري) بوصفه مشروعاً نقدياً يلبِّي حاجات راهنة، هي إعادة النظر في الذات بعامَّة، وفي التراث بخاصَّة، وإن تعدَّدت ردود الفعل والاستجابات تجاهها، أو تنوَّعت المواقف منها، فإنَّها محاولة جادَّة تدلُّ على رغبته في إرساء مشروع فكري يرمي إلى نقد العقل العربي، ولهذا فهو يرفض التنكُّر لأسئلة الحاضر، وهو يريد قراءة التراث قراءة قادرة على جعله موصولاً بالحاضر، بصورة محدَّدة، فلا نهضة– بحسب رأي الجابري – من دون وصل تاريخي يربط الماضي بالحاضر.

فمشروع (الجابري) يهتم بمفهومات تخصُّ صلب العقل العربي (التراثي)، و(القومي)، و(الإسلامي)، و(الحداثي). إنَّها مفاهيم تتمحور حول قضيَّة رئيسة، هي: كيف يمكن تعزيز وصل ما انقطع بماضٍ نموذجي، من خلال رموز حيَّة تمتلك القدرة على تقديم الإجابات على

أسئلة يطرحها الحاضر بكثافة، وفي الآن عينه، تساهم في إيجاد هويَّة مطلوبة في عالم يشهد انفجارات مفاهيميَّة حتى على صعيد التحولات الكبرى في مصائر الشعوب، وكيفية تعامل الأنظمة مع شعوبها، ومستجدات الأحداث في المنطقة، حيث يكون القول الفلسفي في مجمل ما استعطفه واستخلفه واستأنفه رهين الهمّ السياسي[١]، فالخطاب الفلسفي في الفكر العربي الحديث إذاً خطاب إيديولوجي، وبالتالي فهو يحمل معه أيديولوجيا عند صاحبها.

لقد أراد (الجابري) لكتابه (الخطاب العربي المعاصر) الصادر في العام ١٩٨٢، أن يكون تمهيداً لمشروعه النقدي، لنقد العقل العربي، إذ انصرف إلى تحليل الخطاب النهضوي العربي الحديث، من أجل إبراز ضعفه وتشخيص عيوبه استجلاء لصورته، وليس من أجل إعادة بنائه، وفيه يشخّص إشكالية مشروع النهضة من قبل، ومشروع الثورة من بعد، بغياب نقد العقل فيهما، وكأنه لا يرى ما أنتجه مشروع تنوير عربي أول ومشروع تثوير عربي تالٍ إلاّ غياب النقد[٢]. وما حضور النقد التقويضي، بآلياته المختلفة، إن لم يكن حضوراً مضمراً أو معلناً لنقد العقل، ومن هنا يتوقّف (الجابري) عند أضرب من الخطاب، كالخطاب النهضوي والسياسي، والخطاب القومي والخطاب الفلسفي، والقضية المهمة لديه هي نقد التمركز العقلي[٣]، ذلك أنَّ العقل الذي يتحدَّث بالنماذج الفكرية التي اشتغل عليها (الجابري) هو عقل عربي وليس عقل فئة أو جيل، لذا فإنَّ المنطق الليبرالي الذي تستهويه المبادئ الأوربية لا يختلف عن المنطق السلفي، أما المنطق التوفيقي فيحاول أن يجمع بين أحسن ما في النموذج العربي، وأحسن ما في النموذج الغربي، ولذلك نقد الجابري جميع الخطابات السائدة، فالخطاب النهضوي برأيه خطاب توفيقي، متناقض، محكوم بسلف، خطاب وعي مستلب، خطاب مأزوم، أمَّا الخطاب القومي فهو خطاب في الممكنات الذهنية، ما ورائي، والفكر العربي قبل حرب حزيران لم يكن يعبّر عن متطلبات الواقع، بل عن واقع آخر يعيشه العرب في الحلم، فهو خطاب وجدان، لا خطاب عقل، وإن نجح في بثّ الوعي القومي.

وقد أخفق الخطاب السياسي العربي، على مدى قرون من الزمن، في تحقيق أي تقدُّم في قضية العلاقة بين الدين والدولة، ولا ينجو الخطاب الفلسفي عنده من تهمة الإخفاق أيضاً، فهو خطاب يتجاهل القطاع العقلاني في التراث، ويستنجد بما فيه من قطاع لا عقلاني، كما يرتبط بأكثر الجوانب لا عقلانية في الفكر الغربي الحديث[٤]، وهذه الخروقات قادته إلى تفكيك الخطابات السائدة، ليس من النقد فحسب، بل من أجل التحرر ممَّا هو مميت أو متخشّب في الكيان العقلي، والإرث الثقافي.

إنَّ نقد العقل جزء أساس وأولويّ من كلِّ مشروع للنهضة، ويتساءل (الجابري) عن إمكانية بناء نهضة بعقل غير ناهض، عقل لم يقحم بمراجعة شاملة لآلياته ومفاهيمه وتصوراته وآراؤه، ولهذا فإننا نراه أقرب إلى استراتيجيَّة (دريدا) في نقده للعقل الغربي، فنراه يقرّر بأنَّ أي تحليل للعقل العربي الإسلامي، سواء أكان من منظور بنيوي أم من منظور تاريخاني، سيظل ناقصاً، وستكون نتائجه مضللة إذا لم يأخذ في حسابه دور السياسة في توجيه هذا الفكر وتحديد منعرجاته. وقد قاده هذا التوظيف إلى مشروع فرعي ضمن مشروعه لنقد العقل العربي الكلي، ألا وهو نقد العقل السياسي، الذي يقترب بنقده من الاستراتيجية التفكيكية السياسية التي تبحث عن المسكوت عنه في الحكم السياسي العربي.

ولا بدَّ من الإشارة إلى قضية مهمة ذات مرمى في النقد، وهي صدور مؤلَّفين في موضوع نقد العقل العربي الإسلامي، في العام ١٩٨٤، فالأول كتاب (تكوين العقل العربي) لـ(الجابري)، وهو الجزء الأول من مشروعه نقد العقل العربي، والكتاب الثاني لـ(محمد أركون) وهو تحت عنوان (نحو نقد العقل الإسلامي)، فهذا التزامن في الصدور يؤثر على المسألة التي نحن بصددها، وهي الإفادة من نقد (اللوغوس) كما فعل (دريدا) بالعقل الغربي، ومن هنا، يمكن القول: إنَّ (الجابري)، و(أركون) يفكّران في موضوع واحد، ويهدف كل منهما إلى بلوغ أهداف محددة من وراء مشروعه، لكنهما– وقد وضع كل منهما كتابه ضمن دائرة الممارسة النقدية– ارتبطا سويَّة في مسعاهما النقدي، وشكَّلت الاستراتيجية النقدية التفكيكية هدفاً بعيداً لكل منهما.

في (تكوين العقل العربي) يرى (الجابري) أنَّ الثقافة العربية الإسلامية يتقاسمها نظامان معرفيَّان متباينان، يرتبطان بتيَّارين ايديولوجيَّين متصارعين تاريخياً، النظام البياني والايديولوجيَّة السنيَّة من جهة، والنظام العرفاني والايديولوجيَّة الشيعيَّة من جهة ثانية، ومن هنا سيكون النظام البرهاني محكوماً في طبيعته وتطوره بالصراع بين البيان والعرفان[٥]، ونتيجة لذلك الصراع المستمر كانت أطروحة (الجابري) بمثابة اليقظة التي تهدم كثير من الأوثان، كما أنَّها تبني بغناها النظري رؤية جديدة في الكتابة عن تاريخ الفكر الإسلامي، نقصد بذلك تأسيس مناطق نفوذ العقل الإسلامي في عصر التدوين، وتسمح هذه الفرضية بتجاوز التقسيمات المهيمنة في تاريخ الفكر العربي، وتجعل عصر التدوين منطلقاً لتكوين آليات التفكير العربي: القياس والكشف والبرهان[٦]، ولذلك، فإنَّه ينظر إلى العقل العربي بوصفه نتاجاً لثقافة إسلامية تأسَّست على نظم معرفية ثلاثة، نظام معرفي لغوي عربي الأصل، ونظام معرفي غنوصي فارسي هرمسي الأصل، ونظام معرفي عقلاني يوناني الأصل[٧]، هذا التنوّع جعله يتعامل مع التراث تعاملاً يقوم على مستويين: مستوى الفهم، ومستوى التوظيف أو الاستثمار[٨]، ولعل هذا الفهم والاستثمار تجليا في

قراءة خاصة (تفكيكية)، قدمت في التراث ما قدمته بوصفه الجدير بالإقامة في عصرنا الحاضر، ولمساعدتنا على فهم الكثير مما يعانيه الحاضر فكريّاً ودينياً، وكذلك فهي قراءة ايديولوجية منحازة، لأنه ينقل (ابن رشد) مثلاً إلى عصرنا، على أنَّه استهلك الطاقة الضامنة لبقائه واستمراره، يقول: "إنَّ الروح الرشدية يقبلها عصرنا؛ لأنها تلتقي مع روحه في أكثر من جانب، في العقلانية والواقعية الرشدية الأسيومية والتعامل النقدي، تبنِّي الروح الرشدية يعني القطيعة مع الروح السينوية (المشرقية) الغنوصية الظلامية"[٩]، فقراءته جعلت (ابن رشد) برهانياً ينتمي إلى الخانة المعرفية التي يقيم فيها فلاسفة الاختلاف، وفي هذا التحديد لا يعود (ابن رشد) منتمياً إلى الحقل التراثي العربي، لأن الباحث اختار القراءة التي تزكّيه ليكون رمزاً من رموز العقلانية المعاصرة، بالرغم من الفارق الزمني، خلاف (ابن سينا) المتقدم وفق قراءة مغايرة، تحيله إلى غنوصي يعيق النشاط العقلي، وهو الخارج عن دائرة الاختلاف التي يتموقع داخلها (ابن رشد).

وهنا، يمكن القول إنَّ (الجابري) يقع في قضية اصطفائية أو إنَّه يصدر عن نزعة عربية مركزية[١٠]. فبتقديم (ابن رشد) على (ابن سينا) يكون الباحث منحازاً لصالح جهة جغرافية محددة، أندلسياً، مغربياً، وفي الوقت ذاته، يكون وعي التراث عبر المعبر المغربي، للاتصال بالتاريخ الأقرب، وليس الأكثر منه قدماً، إذ إنَّ (ابن رشد) وغيره من متفلسفة المغرب، كانوا لاحقين لفلاسفة المشرق، بوصفهم أصلاً، والأصل لا يمكن حجبه، مهما كان الفرع فاعلاً قيمياً.

ومن هنا، فإنَّ أغلب النتاج النظري- بحسب الجابري- الذي بلوره مفكّرو الإسلام، ينحلّ في نهاية تفكيك أسسه وقواعده العامة إلى واحد من الأنظمة المعرفية المهيمنة على بنية العقل العربي، وهي (البيان)، و(العرفان)، و(البرهان)، تحكمه هذه الأنظمة في تفاعل وتجاوب مع مستلزمات التاريخ، بل في ترابط أكيد مع الممارسة السياسية، لكن هذه الأنظمة رسمت لهذا العقل حدوده، فأصبح يفكر بواسطتها وداخلها، وتحوَّل الزمن الثقافي إلى زمن تقليد وتكرار، لم يعرف الانقطاعات والاختلافات، وإنَّما ظلَّ أسير آليَّة القياس، آليَّة العرفان والكشف، وآليَّة البرهان المحاصرة، ومن أجل نقد هذه المركزية لا بدَّ من اتّباع الاستراتيجية التفكيكية، ذلك لأنَّ "العقل العربي الذي نعنيه هنا [والقول للجابري] هو العقل الذي تكوَّن وتشكَّل داخل الثقافة العربية، وفي نفس الوقت الذي عمل هو على إنتاجها وإعادة إنتاجها، فإنَّ عملية النقد المطلوبة، أو على الأقل، كما نريدها أن تكون، تتطلَّب التحرر من أسار القراءات السائدة، واستئناف النظر في معطيات الثقافية العربية الإسلامية بمختلف فروعها، دون التقيّد بوجهات النظر السائدة"[١١]، ومن هنا، فهو يختار مساراً نقدياً تقويضياً خاصاً به، يعمل على تفكيك الأنظمة الفكرية التي مثَّلت بنية العقل العربي.

العقل العربي إذن في نظر (الجابري) عقل فقهي، والتوتر بين القياس والعرفان، والبرهان عبر تاريخ الثقافة الإسلامية، عرف كثيراً من أشكال الهدنة، ممَّا أدى إلى خلل معرفي بارز في بنية العقل العربي، تجلَّى هذا الخلل في غياب التقدّم، وشكَّل العقل العربي في النهاية لحظة معرفية تكرارية[١٢]. لقد تأسس الكتاب الأُنموذج، وتتابعت النسخ والأشباه، لحظة اكتفت داخل زمانيتها المغلقة باستعادة الأوليات والآليات القديمة، من دون أن تشكك في أسسها، أو تحاول تفكيك قوالبها، فالأمر لا يتعلّق بعصورنا الوسطى وحدها، وإنَّما تعدَّى الأمر حاضرنا الراهن، بوصفه حضوراً (مكرَّراً) للأنظمة التي تأسَّست في عصر التدوين[١٣]. والغاية من نقد العقل العربي، كما نفهما من (الجابري)، هي تدشين عصر تدوين جديد، يتيح لنا تفكيك البنية الفقهية المهيمنة، كما يمكِّننا من خلخلة التقليد وإزاحته، وكلّ ذلك من أجل استقلال الذات العربية، وجعلها ذات مشاركة في كتابة التاريخ والفكر بشكل مختلف ومغاير عمَّا كان شائعاً.

إن النظم المعرفية الثلاثة التي حدَّدها (الجابري) يقدِّم كل منها رؤية خاصة للعالم، ويوظِّف مفاهيم معيَّنة، وآليات في إنتاج معرفة معيَّنة كذلك، لهذا، فقد تعايشت هذه النظم في إطار من التداخل والتصادم داخل الثقافة العربية الإسلامية، ابتداءً من عصر التدوين، وقد كرَّسها الصراع السياسي على امتداد حكمه الإسلامي بين الشيعة بمختلف فرقها، التي كانت تعتمد النظام العرفاني أساساً لأيديولوجيَّتها السياسية والدينية، وبين أهل السنَّة من معتزلة وأشاعرة وغيرهم، الذين استندوا إلى النظام البياني، بوصفه النظام المناسب فكرياً، وسياسياً، ودينياً، مع الاستنجاد أحياناً بعناصر من النظام البرهاني، الشيء ذاته فعلته الشيعة، ولاسيما الإسماعيليون والإشراقيون، الذين قاموا بتأسيس العرفان على البرهان، ما أدَّى إلى إحداث عمليات التوافق بين العقل والنقل، والفلسفة والدين، تلك العمليات التي تبدو ظاهرياً أنَّها محاولات ترمي إلى إيجاد ثقافة موحَّدة، توحِّد تصورات الإنسان، غير أنَّها في الحقيقة– بحسب الجابري– محاولات تلفيق، تعمل على تكريس مقولات وتصورات ومفاهيم متناقضة داخل ساحة ثقافية واحدة، ما تؤدي في النهاية إلى تشكُّل بنية عقلية مفتوحة مطَّاطة، أخذت تفقد رقابتها الذاتية بالتدريج، على نحو جعلها في نهاية المطاف تستجيب لكل التطورات اللاعقلانية[١٤].

ونتيجة لذلك، انتصر العرفان على النظم المعرفية الأخرى، لا من حيث هو نظام معرفي مؤسس لايديولوجيا سياسية أو دينية، بل بوصفه نظاماً بديلاً لكل ايديولوجيا[١٥] تريد تسويغ سياستها، وتحقيق شعبية تمكّنها من السيطرة على دفَّة الحكم، فنقل خطاب اللاعقل إلى العامَّة، وأصبح التقليد والتسليم أمراً طبيعياً، بل إنَّ هذه العامَّة تحارب كل تيار يعتمد العقل في نهضته وهدفه.

و(الجابري) في تصوّره هذا، يقع أسير موقف ايديولوجي يحجب الموضوع المراد تحليله، أي الجانب اللامعقول في العقل العربي الإسلامي، ذلك أنَّ هذا الجانب لم يأتِ من خارج العقل العربي، بل هو نابع من بنيته، والعقل العربي لا يختلف عن جميع العقول، فجانب اللامعقول موجود بوصفه نشاطاً باطنياً يدور في داخل العقل العربي، ولا بد من تفكيكه، والكشف عنه[١٦].

ومن الواضح أن (الجابري) يبرز فلسفته التي يتحرك داخل عباءتها بتلك العقلانية التي لم تتبلور داخل التاريخ الذي يعنيه، ولا الفلسفة التي يبني باسمها مشروعه النقدي، فالعقلانية المشدّد عليها هي حداثية، تنتمي نسبياً إلى الفلسفة الغربية من جهة التكوين، ومن هنا، يمكن القول إنَّ لـ(دريدا) الحق في نقد عقل عقلانيَّة ثقافته بمختلف مجالاتها النقدية والسياسية.

ينصبُّ اهتمام (الجابري) بالفكرة ذات الطابع الفلسفي، أكثر من عنايته بالتاريخ، كما أنَّه حريص على نظرته الخاصة إلى العقلانية، أكثر من حرصه على مفهومه الفلسفي الذي لا يمكن اعتماده خارج الحراك التاريخي، لذلك فهو متشدّد في التعامل مع العقل المدوَّن بوصفه العقل العربي، وليس العقل العربي الإسلامي، على الرغم من كل ما أورده من مسوّغات بخصوص صفة العقل الأخيرة، إذ إنَّ إيراد الصفة هذه كان سيغيّر في طبيعة نظرته إلى العقل نفسه، ناهيك عن الأنظمة المعرفية التي تشكّل العقل العربي قبل البدء بتفكيكه، وهو إذ يتعامل مع العقل المقدَّم– بحسب مفهومه– تبرز المسافة المعرفية الواسعة بينه كمنتمٍ إلى ثقافة وعقل مغاير لمجمل ما ذهب وشدَّد عليه[١٧].

ومن هنا، فهو يفكّك التاريخ المتأخر عن ركب التواريخ الأخرى، يقول: "وأكاد أقرّر أنَّ الحركة في الثقافة العربية كانت وما تزال حركة اعتماد لا حركة نقلة، وبالتالي فزمنها مدة يعدّها (السكون) لا الحركة، وهذا على الرغم من جميع التحركات والاهتزازات والهزَّات التي عرفتها"[١٨]، و(الجابري) هنا، يقيم في موضوعه، بغية زحزحته وكشف خاصيَّة الثبات، التي دائماً ما يراها لخدمة مصالح سياسية، على اعتبار أنَّ الثقافة/العقل جزء من مفردات السلطة وفي خدمتها، ذلك أنَّ البناء المعرفي تحوَّل من أدوات لإنتاج المعرفة إلى ضرورة تاريخية أفرزتها صراعات المشهد السياسي.

إنَّ الفرضية التي ينطلق منها (الجابري) لتفكيك العقل العربي من حيث بنيته وتكوينه، هي فرضية أنَّه عقل مأسور بالممارسات النظرية النحوية والفقهية، ومن ثمَّ ينتج من الماضي الجاهز للحاضر، ذلك "أنَّ العقل العربي الراهن بنية ساهمت في تشكيلها عناصر متعدّدة، على رأسها أسلوب (الممارسة النظرية) (النحوية الفقهية الكلامية) التي سادت عصر الانحطاط"[١٩].

ومن هنا، يجد الباحث المسوّغ لتفكيك هذا العقل، ويصرّح بذلك: "إنَّنا نعتقد أنَّ الدعوة إلى (تجديد

الفكر العربي) أو (تحديث العقل العربي) ستظل كلاماً فارغاً ما لم تستهدف أولاً قبل كل شيء، كسر بنية العقل المنحدر إلينا من عصر الانحطاط، أوَّل ما- يجب كسره- عن طريق النقد الدقيق الصارم- هو ثباتها البنيوي"[٢٠]. فـ(الجابري) يعتمد التحليل التقويضي من أجل إحداث قطيعة مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط الممتد إلى فكرنا الحديث والمعاصر، وبذلك يكون قد عمل على إحداث هزَّة معرفية في أطر هذا الفكر.

لكن مفهوم العقل العربي سواء من حيث فكرة البنية أو التكوين، يعدُّ مغالطة نقدية ومعرفية، ذلك أنَّنا نؤمن بوجود عقل إنساني واحد، ولا يمكن أن يكون هناك عقل عربي، وآخر يمكن أن يسمّيه أي باحث، فالعقل من حيث بنيته العامة هو عقل كوني، يحتكم للمبادئ نفسها التي تنظِّم عملية التفكير.

ومعظم الفلاسفة والمفكرين نظروا إليه، بوصفه ملكة إنسانية مشاعة، لكن الاختلاف يمكن فقط في عملية تنظيم العقل وآلية التفكير، وبهذا يمكن القول إنَّ هناك فكر عربي وآخر غربي، بحسبان أنَّ الفكر نمط من الأنساق التي تحدّد نظرتنا إلى موضوع المعرفة الدائم التحول. وإذا أردنا أن نبرهن على ما نذهب إليه، يمكن أن ننظر إلى الفكر الغربي وعلى امتداده التاريخي، فهو لم يقع في مشكل العقل الغربي وآخر غير غربي، حتى وإن كان هناك اختلاف وتباين بين شعوبها، إلاّ أنَّ فلاسفتهم قالوا بوحدة العقل الإنساني، ولعل أكثر هؤلاء الفلاسفة تشدداً في انتمائه الشعبي- إن صحَّ التعبير- (هيدجر)، بوصفه من دعاة المركزية الغربية، لم يصنف العقل، وإنما نراه يتَّخذ من مقولة الفلسفة غاية للتصنيف، فالفلسفة في اعتقاده لم تكن غير غربية[٢١]، ولم يتعدَّ إلى تصنيف العقل.

إنَّ مفهوم العقل العربي لو صحَّ من حيث المعالجة التفكيكية التي وظَّفها (الجابري)، فإنَّه ينتج عنه سوء فهم، ذلك أنَّ الفكر العربي، والفكر العربي الإسلامي على امتداد التاريخ، لم يكن فكراً عربياً صرفاً، ولعل المؤلفات المتنوعة اللغات خير دليل لذلك، فهي توزعت بين عربية وفارسية وعبرية، وفي هذه الحالة هل يمكن لـ(الجابري)، أو أي باحث آخر أن يطلق على هذا النتاج بأنَّه من عقل عربي؟ أما إذا كان (الجابري) كما يريد أن يقدّم مفهومه على أساس فكرة العقل المكوَّن وليس المكوِّن بحسب ما نصَّ عليه (أندريه لالاند)، فذلك غير متطابق مع اصطلاحه، ذلك أنَّ (لالاند) ذهب إلى القول بالعقلَين، كون العقل المؤلَّف (المكوَّن) هو تلك الملكة التي يستطيع بها الإنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات مبادئ كلية وضرورية، وهي واحدة عند جميع الناس[٢٢]، وحتى العقل المكوِّن فهو مجموع المبادئ والقواعد التي تتحوَّل وتتبدَّل بفعل الزمان والمكان، إلاّ أنَّها تتَّجه بالرغم من ذلك إلى الوحدة.

وقد انتُقدت مقولة (الجابري) من قبل بعض النقاد الذين يطرحون العقل ضمن بعده الكوني والكلّي، فهذا (فتحي التريكي) ينتقد مشروع (الجابري)، ويدحض مقولته وتجلياته البيانية والعرفانية والبرهانية، يقول (التريكي): "فترانا تارةً نجد (عقلاً عربياً) فيه من البيان والعرفان والبرهان ما شاء الله، وتارّة أخرى (عقلاً إسلامياً) يصارع عقلاً غربياً مهيمناً، وفي كلّ ذلك نقيم احتفالات تمجيدية لتراثنا المجيد ولعقلنا العكاظي، ولكننا في حقيقة الأمر نؤبِّن المفاهيم ونهيّئ جنازة العقل والعلم"[٢٣]. وللأسف، فإنَّنا نجد هذا الباحث المنتقد يقع في فخ التصنيف، بالرغم من رفضه للتصنيف، فهو يسمي العقل العربي (عقلنا) بالعقل العكاظي، ومن المعلوم أنَّ (عكاظ) مفردة لها خصوصيتها ومكانتها ضمن الثقافة العربية.

وتتجلى النزعة التفكيكية بصورة أكثر صراحة في المشروع (الجابري) في نقده للعقل السياسي العربي، ذلك أنَّ الاستراتيجية التفكيكية هدفها، وإن كان يصبّ في المجال النقدي، لكن غايتها سياسية، هذا من جانب. وفي موطن التفكيك والعالم الغربي هناك دمج في الممارسة النظرية بين مختلف المعارف، ومن ضمنها النقد والسياسة، من جانب آخر. أمَّا في عالمنا العربي فإنَّ الأمر يبدو مختلفاً ومغايراً عن النقود الانطباعية، لذلك، فقد شكَّل نقد العقل السياسي في مشروع (الجابري) موضوعاً من الموضوعات الحيَّة والمهمَّة في الوقت نفسه. إنَّه يكتسب أهمية بالغة في إطار ملابسات الصراع السياسي والديني القائمة اليوم في مجال الفكر السياسي العربي، وفي مجال الممارسة السياسية العربية، ومن هنا، كان هذا العمل يكتسب أهميَّة خاصة في الحقل التفكيكي، والممارسة الاختلافية، خاصَّةً إذا علمنا أنَّ سنة صدوره عام ١٩٩٠، والتي تشير إلى أنَّ (الجابري) كان راصداً للصراعات السياسية التي تشهدها الساحة العربية في مصر، وفي تونس، وفي الجزائر والسودان، و... الخ، حيث يطرح أشكال الدين والسياسة، وعلاقة الدولة بالدين، بصيغ مختلفة ومتباينة.

ولذا فإنَّنا نجده قد أصاب حين يربط السياسة في الفكر الإسلامي بسياسات الماضي، وإنَّ فعل استكانة العقل السياسي الإسلامي كانت بفعل فكرة الماضي، ذلك "أنَّ العلاقة بين الفكر والسياسة في (دولة الإسلام) لم تكن تتحدَّد بسياسة الحاضر وحده، كما هو الشأن في المجتمعات المعاصرة، بل كانت تتحدَّد أيضاً بالماضي"[٢٤]، ولأجل إثبات ذلك، راح (الجابري) يستشهد بالمفاهيم التراثية، كالقبيلة والغنيمة والعقيدة، بوصفها ثوابت العقل السياسي العربي، ويوجّه لها نقده التقويضي من أجل إنجاز مهمة تفكيك ذلك العقل السياسي المهيمن، ولذلك قدَّم الباحث ثلاث واجهات تمكّنه من تلك المهمة:

١.واجهة تجاوز بقايا القبيلة في الواقع العربي، وذلك ببناء مؤسسات المجتمع المدني، إذ لا يمكن أن نتجاوز قيود الماضي العرفية إلاّ بتفكيكها وكشف بطلانها.

٢.الواجهة الثانية، وتتعلّق بالغنيمة، ويدافع الباحث عن ضرورة ولوج باب الحداثة الاقتصادية، من أجل بلوغ اقتصاد عربي متقدّم، يستطيع مواكبة الحداثة الاقتصادية.

٣.أما الواجهة الأخيرة فهي تخصّ العقيدة، وذلك عن طريق تحويلها إلى مجرَّد رأي، تقبل الاختلاف والتعدّد داخل المجتمع الواحد[٢٥].

وبهذه النقودات الثلاث يكون الباحث صاحب أطروحة لها شأنها في مجال نقد العقل العربي، معتمداً على عمليات التفكيك النقدية للخطابات السياسية السائدة والمهيمنة على العقل العربي.

المحور الثاني: المرجعية التفكيكية عند (محمد اركون)

يمارس (محمد اركون) عملية التفكيك لمنتوج العقل الإسلامي في الفقه والفلسفة والسياسة والتصوف والكلام، ويرسم مشروعه أفقاً متميزاً، باعتماده مرجعية (دريدا) الهادفة إلى تجاوز قيود التراث الوسيطة، ومن هنا، كانت قراءته تتّصف بتقليصها لمساحة المحدّد السياسي أثناء النقد، لمصلحة تحقيب وتفكيك لا يعيران الاهتمام المناسب لمبدأ الاستمرارية والتواصل، وخداع التاريخ، وخاصة في لحظات اختلاط الأزمنة وتداخلها، هذا الاختلاط والتشابك جعل استراتيجيته محكمة، تختلط فيها الانشغالات المعرفية والمنهجية، إلاّ أنَّها تتَّكئ على ثابتين اثنين، هما التفكيك والتأويل، ولهذا كانت استراتيجيَّته تذهب بعيداً في استشفاف ما وراء النص واللغة، لاستكشاف الفكر والمرجعيات التي تقف وراء هذا الفكر، وكذلك فهو يقترب من (دريدا) في بحثه عن المسكوت عنه، والهامشي في العقل العربي الإسلامي.

إنَّ التأويل والتفكيك اللذين يعتمدهما (أركون) يمثِّلان في اعتقادنا صُلب المشروع النقدي عنده، ذلك أنَّ التأويل هو أفضل طريقة لفهم القرآن، فالتأويل بالمعنى العربي هو إذن طريقة عامة تعتمد قاعدة أساسية، هي المنهج الفلسفي الأصيل الذي يؤدي بدوره إلى قواعد أخرى هي التفسير والتحليل والتركيب بالمعنى العام[٢٦]، واستراتيجية التأويل عند (أركون) تتَّسع لتشمل مواقع أخرى في الممارسة العقلية والنقدية المعاصرة، وبذلك يتحوّل التأويل إلى تقنية الحفر والنبش في الوثائق والنصوص، والكشف عن مكنوناتها ومكبوتاتها.

أما اعتماده على التفكيك، فذلك لأنَّها استراتيجيَّة في المنهج والنقد، ذلك أنَّ مشروع (أركون) هو مشروع تفكيكي بالأساس، فهو يعمل على تفكيك العقل الديني، أو ما يسمّيه هو بـ(العقل الميتافيزيقي في الماضي)[٢٧]، الذي يعيد النظر في جميع ما ورثناه، ولا يزال مهيمناً في حياتنا المعاصرة، وفي إنتاج مستقبلنا، ولا بدَّ من الإشارة أيضاً إلى أنَّ المجهود النقدي الذي يبذله

(أركون) يتَّجه إلى عدَّة مواقع في البنية العقلية الإسلامية، وعلى رأس الصدارة التأويل والتفسير للنصوص، وخصوصاً للنص القرآني، وهي جهود تأخذ طابعاً تفكيكياً من الناحية الإجرائية، فهو يقول: "إنَّ كل هذه الأدبيات التأويلية والتفسيرية قد أُنتجت من قبل العقل البشري، وبالتالي فينبغي أن نعلم، هنا، أنَّه عقل تعدّدي؛ لأنَّ كل مدرسة أو كل مذهب، راح يعتمد مجموعة من المسلَّمات والمرجعيَّات الثقافية التي تجعل العقل يشتغل ويمارس آليته ضمن حدود مؤطرة ومضبوطة جيداً"[٢٨]. من هنا، تأتي مشروعية المزاوجة المنهجية، أعني التأويل مع التفكيك في مشروعه النقدي، ذلك أنَّه يمكن أن نتيقَّن من أنَّ هذه المزاوجة، لا يمكن أن تسيء إلى الاستراتيجية النقدية، ما دامت تعمل على إضفاء طابع الاختلاف والمجاوزة.

يتحدَّث (أركون) عن ثلاث مراحل في تاريخ تكوّن العقل الإسلامي:

-المرحلة الكلاسيكية، وهي مرحلة التأسيس والبدايات.

-المرحلة المدرسية، وهي مرحلة التقليد، وتكريس التقليد والاجترار.

-المرحلة الحديثة، وهي مرحلة ما يعرف اليوم بالنهضة والثورة[٢٩].

وتتداخل هذه المراحل، وتتبعثر، وتتقطع في فضاء العقل الإسلامي، لكنها لا تنفصل، وذلك بفعل لحمتها الدينية العميقة، وفي هذا التداخل تشكلت المنظومة العقلية، الإسلامية، ويعاد إنتاجها في صورة نفعية تواكب مستلزمات السيادة، والسلطة السياسية، ويختلط فيها العقل بالأسطورة والخيال، وينتج عن ذلك- بحسب أركون- "نمط إنتاج مجتمعات الكتاب"[٣٠]، والحقيقة أنَّ هذا التكرار يخدم ايديولوجيا تتَّخذ من الدين مرتكزاً للحفاظ على سلطتها، ولهذا، كان مشروع (أركون) يرمي إلى تحرير الإسلام من الهموم السلطوية والمادية والدنيوية المباشرة، وحتى يتسنَّى له ذلك، لا بدَّ من إجراء فعل التفكيك النقدي الذي يتناول ذلك العقل السياسي (الإسلامي) بالنقد والهدم، فالإسلام في العصر الحديث لم يعد ديناً صافياً- بحسب أركون- وإنَّما "أصبح ايديولوجيا سياسية تزايد عليها قوى السلطة والمعارضة في آن معاً. لقد فقد بُعده الديني والروحي المتعالي على عكس ما يظن الكثيرون، ولذلك أقول بأنَّ العلمنة التي أدعو إليها في العالم الإسلامي ليست مضادة للدين، وإنَّما هي فقط مضادة لاستخدام الدين لأغراض سلطوية أو انتهازية أو منفعية، ينبغي تنقية الدين الإسلامي من كل الشوائب التي علقت به على مرّ العصور"[٣١]. وهنا، يربط الباحث التغيير والاختلاف، باتّباع المنهجية العلمية الفاحصة للتراث، والمشخّصة لعيوبه، وفقاً لرؤية ممنهجة، لا رؤية تبجيلية تعتمد التكرار للنموذج المهيمن، وعليه، يصبح من أولى الأولويات في المشروع (الأركوني) هو تفكيك الماضي بكلّ تجليّاته، قصد فهمه وإعادة تقييمه على وفق العصر الحديث ومتطلَّباته، وإذا "لم تحصل مراجعة لكافة التراثات التاريخية،

فلن تحصل مواجهات خصبة ومفيدة بين كافة تراثات البشرية، وبخاصة بين التراث العربي/ الإسلامي/ والتراث الأوربي. وإذا لم يحصل ذلك فسوف يحصل (صِدام الحضارات) بدلاً عنه كما يقول صموئيل هنتغتون، وسوف يستمر العداء بين الإسلام/ والغرب أو بين العرب/ الغرب إلى ما لا نهاية"[٣٢]. هذه المراجعة، هي قراءة تفكيكية للتراث الذي صنعه العقل الإسلامي، والتي ينتج عنها خطاب جديد في دراسة الفكر الإسلامي، وفي التفكير في نقد العقل العربي الإسلامي، كما أنَّها تتيح كشف اللعبة الحقيقية، وفضح آليات المعرفة المعمول بها في صناعة هذا العقل.

وبعد أن يفكك (أركون) أركان العقل الإسلامي المهيمن، ينقلنا إلى قضية مهمَّة تمثّل الحافة المنهجية التي على أساسها يُقيم الباحث صرح خطواته التفكيكية الإجرائية، فهو يحاول تأسيس مقارنة علمية ومنهجية يدعوها بـ(الإسلاميات التطبيقية)، ليواجه بها ما يسمّيه أيضاً بـ(الإسلاميات الكلاسيكية)، يقول: "لنلاحظ فقط أنَّ الإسلاميات الكلاسيكية الممارسة في عهد المستعمرات، كانت قد خضعت، قليلاً أو كثيراً، للنموذج الديكارتي الذي يدعو للمعادلة التالية: (أن تفهم أو أن تعرف = أن تتأهَّب للشيء من أجل السيطرة عليه). إنَّ الإسلاميات التطبيقية تريد أن تصحّح هذا الوضع"[٣٣]، والقراءة المقوضة لنقد العقل العربي الإسلامي، وحدها، قادرة على كشف المحجوب والمخفي عن الحقيقة، وبالتالي، فهي قراءة تعمل على ممارسة الإسلام الحقيقي غير المتداول– للأسف– في العقل العربي.

ولكن ما هي (الإسلاميَّات التطبيقية)، ما هي مهامها بوصفها منهجاً وطريقةً؟ يقول صاحبها: "إنَّ الإسلاميات التطبيقية هي ممارسة علمية متعدّدة الاختصاصات وهذا ناتج عن اهتماماتها المعاصرة، (فهي تريد أن تكون متضامنة مع نجاحات الفكر المعاصر ومخاطره)، والمتطلبات الخاصة بموضوع دراستها، من وجهة نظر ابستيمولوجية (معرفية)، فإنَّ الإسلاميات التطبيقية تعلم بأنَّه ليس هناك من خطاب أو منهج بريء. إنَّها ترجّح في كلّ مساراتها وخططها نقد الخطاب (أي خطاب كان)، كما ترجّح تعدّدية المناهج الفاحصة من أجل تجنّب أي اختزال للمادة المدروسة"[٣٤]. وبتطبيق ذلك، يتم تجاوز الإسلاميات الكلاسيكية؛ لأنَّها تهدف إلى إرساء العقلانية في دراسة الإسلام، بل بإعادة صيغة القراءة التي تقرأ النصوص الإسلامية، برؤى نقدية جديدة، تتَّسم بالموضوعية والعلمية، بعيداً عن التعصّب الايديولوجي الذي أنتج خطاباً خاصاً ومنغلقاً.

ونتيجة لتعدد الخطابات الإسلامية المذهبية، رأى أحد الباحثين أنَّ مشروع (أركون) الهادف لتفكيك التراث العربي الإسلامي لن يتحقَّق، فمن الصعب مراجعة تراث بحجم الفكر العربي الإسلامي، ولعلَّ هذا ما جعل أحكامه تقع رهينة الأحكام العامة، فهو يتناول موضوعة

ما، دون الوقوف عند موضوع بعينه والإحاطة به من كلّ الجوانب، وهذا ما اتَّسم به عمله، وكأنَّه يقدِّم خطاطة عامَّة لهذا الموضوع، ولهذا كانت قراءته قاصرة، أبعد ما تكون عن الموضوعيَّة، فهو لا يكاد يلامس الموضوع حتى يتحوَّل إلى آخر، وهكذا. ممَّا جعل مشروعه يقع في الإسقاط والتلفيق[٣٥].

والواقع أنَّ مشروع (أركون) ليس سهلاً، فهو يحاول الاعتماد على آليات الاستراتيجيَّة التفكيكية، التي تقضي بالحفر والنقد من الداخل، وتفكيك كلّ السجون العقلية الإسلامية الدوغمائية التي باتت دون رقيب، بوصفها سلطة عليا. ومن هنا، كان (أركون) واعياً بهذه السلطة، فكانت أعماله تتأرجح بين المعلن الذي يهدف إلى تجديد الدراسات الإسلامية في العصر الراهن، والمكنون، المنصب في نقد شامل للعقل الإسلامي، وتحقيق الاختلاف في فهم الظاهرة الدينية، مع معرفة مستويات تربطها وتفاعلها وتلاحمها مع الوجود التاريخي للإنسان، وبهذا يمكن القول إنَّ مشروعه التفكيكي جاء في زمن يسود فيه التكرار والضياع المعرفي، الذي ابتليَ به العقل العربي الإسلامي منذ قرون.

يتبيَّن ممَّا سبق مدى تقبّل نقادنا ومفكّرينا لهذا المعطى التفكيكي، فوجدنا نقَّاد الحداثة العربية بالمعنى الأدبي لم يفيدوا منه إجرائياً وتطبيقياً، كما مارسه نقاد الفكر والعقل العرب، ولعلَّ ذلك عائد إلى طبيعة المعطى وأصله، فهو في الأصل فكري، غير أنَّه ببراعة (دريدا) تمَّ تحويله إلى حقل النقد، وجعله مفهوماً يصبّ في مجال إعادة قراءتنا للتراث أو للتاريخ أو للواقع، وذلك ما لم يتحقَّق لدى نقاد الحداثة الأدبية العرب، بل وجدناه يتجلَّى بصورة إجرائية في حقل الفكر والفلسفة.

الخاتمة

كشف لنا البحث عن حقائق أهمها:

*مثَّلت التفكيكية أداة نقدية تعمد الكشف عن الأنساق الثقافية التي يتَّكئ عليها العقل العربي.

*على الرغم من إفادة (الجابري) و(أركون) من التفكيكية، إلَّا أنَّهما اعتمدا مصطلحات نقدية مأخوذة من البيت الثقافي العربي ونصوصه، ما حقَّقا من خلاله غاية التفكيك، وهو عدم الوقوع في المطابقة، وحقَّقا الاختلاف.

*كشف لنا البحث عن مقدرة النقاد العرب على قراءة النصوص وإفادتها على نحو تداولي، ما منح النص التجريب، وتحوّل المنهج من مجرد وسيلة إلى غاية نقدية إجرائية.

*تبين لنا من خلال الاشتغال النقدي لكل من (الجابري) و(أركون) أنَّ النقد معرفة غير قابلة للاختزال في نص معين وعقل معين.

*كشف لنا البحث أنَّ المرجعية التفكيكية عند (الجابري) تظهر من خلال إعادة تشييد أنساق الثقافة العربية، والعمل على خلخلة مركزها، ونقد العقل الذي أنتج هذه الأنساق، وهذا بدوره يؤدي إلى مساءلة نصوص الماضي كإجراء نقدي يمنح النصوص القديمة سمة التكيّف مع الواقع الراهن، لا سمة الركود.

*استطاع (الجابري) تقويض الأنظمة الثقافية من داخل بنيتها سواء أكانت دينية أو سياسية أو نقدية، وهذا ما جعله يفكك مقولات التاريخ الجامدة.

*ظهرت المرجعية التفكيكية عند (أركون) من خلال قراءته العلمية التي تعمل على تحرير التراث من أصوليَّته، وإعادة قراءته على نحو جديد خاضع للصيرورة والتحديث، وذلك من خلال مساءلته للتراث مساءلة تشريحية، كاشفاً عن جوانبه الإيجابية والسلبية، وهذا ما جعله يبحث عن الخطابات المسكوت عنها، معتمداً آلية النبش والتفكيك، كاشفاً الأنساق المعرفية التي أسهمت في تشكيل العقل.

*بيَّن لنا البحث أن الاشتغال النقدي عند (أركون) يعتمد اعتماداً كبيراً على تفكيكية (جاك دريدا)، وذلك من خلال أعماله النقديَّة المتمركزة على تحليل العقل، والكشف عن الإيديولوجيات السلطوية التي لحقت بالعقل، وجعلته غير بريء، والعمل على قراءته قراءة علمية بعيداً عن التبجيل، وهذا هو ما تدعو إليه التفكيكية في إعادة تقويض العقل والخطاب.

*كشف لنا البحث أنَّ للمرجعية التفكيكية الأثر الواضح في مراجعة العقل ومقولاته، والكشف عن بينته وتكوينه، وهذا ما جعلها منهجية تفرز ما هو عربي صرف عمَّا هو دخيل، فالفكر العربي الإسلامي لم يكن فكراً عربياً خالصاً، وإنَّما هو نتاج تشترك فيه العربية والفارسية والعبرية، وهذا ما دعا كُلّاً من (الجابري) و(أركون) إلى كسر بنية العقل وتقويضها، عن طريق النقد التفكيكي الإجرائي.

هوامش البحث

(١) يُنظر: الخطاب العربي المعاصر– دراسة تحليلية نقدية، د. محمد عابد الجابري: ١٦٥.
(٢) يُنظر: النقد والخطاب: محاولة قراءة في مراجعة نقدية عربية معاصرة، مصطفى خضر: ٤٠، والنقد والرغبة في القول الفلسفي المعاصر، إبراهيم محمود: ١٤٠ و٣٩٦–٣٩٧.
(٣) يُنظر: نقد النص، علي حرب: ١١٥.
(٤) يُنظر: الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية: ١٤، ٣٠–٣١، ٥٥–٥٦، ١٣١–١٣٤، ٢١٧.
(٥) يُنظر: تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري: ٥ و٧–٨، ٢٤٦ و٢٤٩، وبنية العقل العربي– دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، د. محمد عابد الجابري: ١٣–٤١، ٢٥١ و٣١٧.
(٦) يُنظر: بنية العقل العربي...: ٥٥٥–٥٥٨، والإسلام والحداثة والاجتماع السياسي– حوارات فكرية– حوار مع محمد عابد الجابري وآخرون، حاورهم: عبد الإله بلقزيز: ١٣.
(٧) يُنظر: التراث والحداثة– دراسات ومناقشات، د. محمد عابد الجابري: ١١، ١٨ و٣٣و٣٨، ونقد النص: ١١٨.
(٨) يُنظر: التراث والحداثة– دراسات ومناقشات: ١١.

(٩) م. ن: ١٨.
(١٠) يُنظر: نقد نقد العقل العربي، جورج طرابيشي: ٢٤و١٦٣-١٦٤، ونقد النص: ١١٩، وقراءة نقدية في الفكر العربي المعاصر-دروس في الهرمينوطيقا التاريخية، محمود إسماعيل: ١١.
(١١) تكوين العقل العربي: ٥.
(١٢) يُنظر: م. ن: ٤٣، والنقد والخطاب- محاولة قراءة في مراجعة نقدية عربية معاصرة: ٤١.
(١٣) يُنظر: نقد العقل أم عقل التوافق، كمال عبد اللطيف: ٤٣-٤٤، والعربي بين أسمه وحقيقته أو نقد العقل الوحدوي، علي حرب: ١٥٨.
(١٤) يُنظر: بنية العقل العربي...: ٥٥٩، وأزمة الإبداع في الفكر العربي المعاصر- أزمة ثقافية... أم أزمة عقل؟ محمد عابد الجابري: ١١١.
(١٥) يُنظر: أزمة الإبداع في الفكر العربي المعاصر- أزمة ثقافية... أم أزمة عقل؟: ١١١-١١٢.
(١٦) يُنظر: نقد النص: ١١٨-١٢٠.
(١٧) يُنظر: إشكالية المنهج في الثقافة العربية -القراءات المعاصرة، بحث ضمن: كتابة تاريخ الفلسفة العربية المعاصرة، أعمال المؤتمر الفلسفي العربي الثالث لبيت الحكمة، د. عبد الأمير كاظم زاهد: ٦٨-٦٩، والنقد والرغبة في القول الفلسفي المعاصر: ٣١٠.
(١٨) تكوين العقل العربي: ٤٢.
(١٩) نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، د. محمد عابد الجابري: ٢٠.
(٢٠) م. ن: ٢٠.
(٢١) يُنظر: إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة: ١٩٢-١٩٦، ومارتن هايدغر (نقد العقل الميتافيزيقي)- قراءة أنطولوجية للتراث الغربي: ١٦١.
(٢٢) يُنظر: المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية: ٨٩/٢.
(٢٣) العقل والحرية، فتحي التريكي: ٦.
(٢٤) تكوين العقل العربي: ٣٤٦.
(٢٥) يُنظر: العقل السياسي العربي- محدداته وتجلياته، د. محمد عابد الجابري: ٥٦.
(٢٦) يُنظر: المعاني الفلسفية للفظ العربي (تأويل)، د. عبد القادر بشته: ٧٤-٨٤.
(٢٧) الفكر الأصولي واستحاله التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، محمد أركون: ١٣-١٤.
(٢٨) الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، محمد أركون: ٢٣٥.
(٢٩) يُنظر: نقد العقل أم عقل التوافق: ٣٧-٣٨.
(٣٠) م. ن: ٣٨، ويتظر: مصدره هناك.
(٣١) الإسلام، أوربا، الغرب (رهانات المعنى وإرادات الهيمنة)، محمد أركون: ٢٠١.
(٣٢) قضايا في نقد العقل الديني (كيف نفهم الإسلام اليوم؟)، محمد أركون: ٢٢٥-٢٢٦.
(٣٣) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون: ٥٤-٥٥.
(٣٤) م. ن: ٥٧.
(٣٥) يُنظر: الخطاب والتأويل، نصر حامد أبو زيد: ١١٤، والهيرمينوطيقا والفلسفة- نحو مشروع عقل تأويلي، عبد الغني بارة: ٥٤٤.

المصادر والمراجع

١.أزمة الإبداع في الفكر العربي المعاصر- أزمة ثقافية... أم أزمة عقل؟ محمد عابد الجابري، فصول، مج٤، ع٣، أبريل- مايو- يونيه، ١٩٨٤.
٢.الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي- حوارات فكرية- حوار مع محمد عابد الجابري وآخرون، حاورهم: عبد الإله بلقزيز، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠٠٤.
٣.الإسلام، أوربا، الغرب (رهانات المعنى وإرادات الهيمنة)، محمد أركون، ترجمة وإسهام هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط٢، ٢٠٠١.
٤.إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الجزائر، ٢٠٠٨.
٥.إشكالية المنهج في الثقافة العربية- القراءات المعاصرة، بحث ضمن: كتابة تاريخ الفلسفة العربية المعاصرة، أعمال المؤتمر الفلسفي العربي الثالث لبيت الحكمة، د. عبد الأمير كاظم زاهد، ٣٠ آذار-١ نيسان ٢٠٠٢، بغداد، ٢٠٠٣.
٦.بنية العقل العربي- دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٣، ١٩٩٠.
٧.تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ترجمة مركز الإنماء القومي، بيروت، ط٢، ١٩٩٦.
٨.التراث والحداثة- دراسات ومناقشات، د. محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، بيروت، والدار البيضاء، ط١، ١٩٩١.

٩.تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٣، ١٩٨٨.
١٠.الخطاب العربي المعاصر– دراسة تحليلية نقدية، د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٤، ١٩٩٢.
١١.الخطاب والتأويل، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٠.
١٢.العربي بين أسمه وحقيقته أو نقد العقل الوحدوي، علي حرب، عالم الفكر مج٢٦، ع٣–٤، يناير– مارس– أبريل، ١٩٩٨.
١٣.العقل السياسي العربي– محدداته وتجلياته، د. محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٢، ١٩٩١.
١٤.العقل والحرية، فتحي التريكي، دار تبر الزمان، تونس، ط١، ١٩٩٨.
١٥.الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار لافوميك، الجزائر، ١٩٩٣.
١٦.الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، محمد أركون، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار السافي، بيروت، ط٣، ٢٠٠٧.
١٧.قراءة نقدية في الفكر العربي المعاصر– دروس في الهرمينيطيقا التاريخية، محمود إسماعيل، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ١٩٩٨.
١٨.قضايا في نقد العقل الديني (كيف نفهم الإسلام اليوم؟)، محمد أركون، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط٣، ٢٠٠٤.
١٩.مارتن هايدغر (نقد العقل الميتافيزيقي)– قراءة أنطولوجية للتراث الغربي، د. علي الحبيب الغريوي، دار الفارابي، بيروت، ط١، ٢٠٠٨.
٢٠.المعاني الفلسفية للفظ العربي (تأويل)، د. عبد القادر بشته، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، ع٤، جوان ١٩٨٥.
٢١.المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، د. جميل صليبا، دار ذوي القربى، ط١، ١٣٨٥هـ.
٢٢.نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، د. محمد عابد الجابري، دار التنوير، بيروت، ط٤، ١٩٨٦.
٢٣.نقد العقل أم عقل التوافق، كمال عبد اللطيف، كمال عبد اللطيف، دار الحوار، سوريا، ط١، ٢٠٠٢.
٢٤.نقد النص، علي حرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٤، ٢٠٠٥.
٢٥.نقد نقد العقل العربي– إشكاليات العقل العربي، جورج طرابيشي، دار الساقي للطباعة والنشر، بيروت، ط٤، ٢٠١١.
٢٦.النقد والخطاب: محاولة قراءة في مراجعة نقدية عربية معاصرة، مصطفى خضر، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠١.
٢٧.النقد والرغبة في القول الفلسفي المعاصر، إبراهيم محمود، دار الحوار، وريا، ط١، ٢٠٠٧.
٢٨.الهيرمينوطيقا والفلسفة– نحو مشروع عقل تأويلي، عبد الغني بارة، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ٢٠٠٨.

References:

1.'Azmat al'iibdae fi alfikr alearabii almaeasira- 'azmat thuqafiat... 'am 'azmat eaql? muhamad eabid aljabiri, fusul, mj4, e3, abril- mayw- yunih, 1984.
2.Al'islam walhadathat walaijtimae alsyasy- hawarat fikriat- hiwar mae muhamad eabid aljabiri wakharuna, hawarahim: eabd alalah bilaqziz, markaz dirasat alwahdat alearabiati, bayrut, t1, 2004.
3.Al'iislamu, 'uwrba, algharb (rhanat almaenaa wa'iiradat alhimnata), muhamad 'arkun, tarjamat wa'iisham hashim salih, dar alsaqi, bayrut, t2, 2001.
4.'Iishkaliat altawasul fi alfalsifat algharbiat almueasirati, eumar muhibil, manshurat alaikhtilafi, aljazayiri, 2008.
5.'Iishkaliat almunahaj fi althaqafat alearabiati- alqara'at almueasirati, bahath damn: kitabat tarikh alfalsifat alearabiat almueasirat, 'aemal almutamar alfilasafii alearabii alththalith libayt alhakmati, di. eabd al'amir kazim zahid, 30 adhar-1 nisan 2002, bighadad, 2003.

6.Binyat aleaql alearabii- dirasat tahliliat naqdiatan linazam almaerifat fi althaqafat alearabiati, da. muhamad eabid aljabiri, markaz dirasat alwahdat alearabiati, bayrut, t3, 1990.
7.Tarikhiat alfikr alearabii al'iislami, muhamad 'arkun, tarjamat markaz al'iinma' alqawmii, birut, t2, 1996.
8.Alturath walhadatht- dirasat wamunaqashat, da. muhamad eabid aljabiri, almarkaz althaqafiu alearabii, bayruat, waldaar albayda', t1, 1991.
9.Takwin aleaql alearabii, muhamad eabid aljabiri, markaz dirasat alwahdat alearabiati, bayrut, t3, 1988.
10.Alkhitab alearabiu almeasr- dirasat tahliliat naqdiat, da. muhamad eabid aljabiri, markaz dirasat alwahdat alearabiati, bayrut, t4, 1992.
11.Alkhitab waltaawil, nasr hamid 'abu zayd, almarkaz althaqafiu alearabi, bayrut, aldaar albaydu', t1, 2000.
12.Alearabiu bayn 'asamah wahaqiqatih 'aw naqid aleaql alwahdawy, ealia harb, ealam alfikr mj26, ea3-4, yanayr- mars- 'abril, 1998.
13.Aleaql alsiyasiu alearabii- muhadadatuh watajaliyatuhu, da. muhamad eabid aljabiri, almarkaz althaqafii alearabii, bayrut, t2, 1991.
14.Aleaql walhuriatu, fathi altariki, dar tibir alzaman, tunis, t1, 1998.
15.Alfikr al'iislami, naqd waijtihad, muhamad 'arkun, tarjamat hashim salih, dar liafawmik, aljazayir, 1993.
16.Alfikr al'usuliu waistihalat altaasilu, nahw tarikh akhar lilfikr al'iislamii, muhamad 'arkun, tarjamat wataeliq hashim salih, dar alsafi, bayrut, t3, 2007.
17.Qara'at naqdiat fi alfikr alearabii almeasr- durus fi alhirminaytiqa altaarikhiati, mahmud 'iismaeil, misr alearabiat lilnashr waltawziei, alqahirat, t1, 1998.
18.Qadaya fi naqd aleaql aldiynii (kif nafham al'islam alyawma?), muhamad 'arkun, tarjamat wataeliq hashim salih, dar altaliet, bayrut, t3, 2004.
19.Martin haydghir (nqad aleaql almytafyzyqy)- qara'at 'untulujiatan liltarath algharbii, da. ealia alhabib alghariawi, dar alfarabi, bayrut, t1, 2008.
20.Almaeani alfilasfiat lilafazi alearabii (t'awila), di. eabd alqadir bishath, almajalat altuwnisiat lildirasat alfilisfiati, ea4, jawan 1985.
21.Almaejam alfilasafiu bial'alfaz alearabiat walfaransiat wal'iinkaliziat wallaatiniati, da. jamil saliba, dar dhwy alqaraba, t1, 1385h.
22.Nahn waltarathu: qara'at mueasarat fi tarathina alfalisfi, da. muhamad eabid aljabiri, dar altanwir, bayruut, t4, 1986.
23.Naqid aleaql 'am eaql altawafuq, kamal eabd allatifi, kamal eabd allatifi, dar alhawari, sawarya, t1, 2002.
24.Naqid alnas, ealia hurb, almarkaz althaqafi alearabi, bayruut, t4, 2005.
25.Naqad naqad aleaql alearabii- 'iishkaliaat aleaql alearabii, jurj tarabishi, dar alsaaqi liltabaeat walnashri, bayrut, t4, 2011.
26.Alnaqd walkhtab: muhawalat qara'at fi murajaeat naqdiat earabiat mueasirati, mustafaa khudr, manshurat aitihad alkuttab alearabi, dimashq, 2001.
27.Alnaqd walraghbat fi alqawl alfilisafii almaeasiri, 'iibrahim mahmawad, dar alhawar, waraya, t1, 2007.
28.Alhirminawtiqa walfilsfat- nahw mashrue eaql tawili, eabd alghaniu bart, aldaar alearabiat lileulum nashiruna, manshurat alaikhtilafi, aljazayir, t1, 2008.