

خطاب المفاهيم في النص وخطاب التأويل حول النص في كتاب نقد العقل السياسي العربي لمحمد عابد الجابري



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

أ. د. اسامة بوفريجة

نشر إلكترونيًا بتاريخ: ١٩ فبراير ٢٠٢٦ م

* مقدمة

من أجل ذلك كله، نعتبر أن الخطاب - باعتباره

ظل المعنى والمنهج في كتابات صاحبنا - منشدًا إلى تشكيل المفاهيم والتأويل، تأويل المفاهيم والوقائع السياسية ضمن قراءة توجيهية تحتكم إلى خلفيات الجابري المنهجية والفكرية. فبأي معنى يمكن الحديث عن لحظي تكون الخطاب في مدونة نقد العقل السياسي العربي؟ وكيف تشكل خطابا المفاهيم والتأويل؟ وفيه تمثل أهم الرهانات المنهجية والفكرية الصادرة عن هذين الخطابين؟

* خطاب المفاهيم

* نقد العقل السياسي العربي: الأصول النظرية للاختيارات المفهومية.

تقوم هذه المقاربة على تتبع المسارات المفهومية ودلالاتها التي تحكم التمشي العام لمسألة "نقد العقل السياسي العربي". وما يمكن تبينه من هذه البنية المفهومية العامة، أن المسألة المطروحة تقوم على ثلاثة أفانيم رئيسة هي "النقد" و"العقل" مرحلتين أولى وثانية و"نقد العقل السياسي" في

تفتتح مقاربة رباعية "نقد العقل العربي" عند محمد عابد الجابري على مسائل متميزة ترتبط أساسا بإشكالية المنهج في الفكر العربي المعاصر. والحق أن مشروع الجابري في مدونة "نقد العقل العربي" أو في غيره من المصنفات تضعنا أمام لحظتين متزامنتين يعقلهما خطاب الجابري: لحظة أولى ينشغل فيها صاحبنا بتشكيل شبكته المفهومية مستعيرا إياها من حقول علمية مختلفة، عاملا على مساءلة أسسها النظرية، ولحظة ثانية يصبو فيها الجابري إلى اختبار هذه المفاهيم وإجرائها على مسار تشكل التاريخ السياسي للإسلام، فيغدو هذا الإجراء فعل تأويل للممكنات العملية التطبيقية لمفضلياته المفهومية ضمن رؤية لا تنفصل بحال عن رغبته في تقديم رؤية نقدية لل"عقل العربي" مرحلة أولى قبل الشروع في تأصيل رؤية تحديثية للواقع العربي الذي تبدو السياسة فيه مشغلا هاما ضمن مشاغل هذا المفكر لتحقيق "النهضة" المنشودة مثلما استقرت في تصوّره.

مرحلة ثالثة مع ما ترشح به هذه المسارات المفهومية من مفاهيم جزئية تتعالق مع البنية المفهومية الرئيسة. سنعمل على تبين تجلياتها ووظائفها في مختلف مراحل التعريفات. إن هذه البنية المجردة "نقد العقل السياسي العربي" تنتظم ضمن مجموعة من المقطوعات الرحيمية (Des séquences matrices) التي تشكل منفردة حقلاً خصوصاً يقتضي ولوجه فُج مسارين معينين: مسار لغوي وآخر اصطلاحاً.

ونظراً إلى كثافة المواد المعرفية المفهومية المتعلقة بكلّ مقطوعة رحيمية، فإنه يصعب تقديم مفهوم دقيق وشامل في الآن نفسه بسبب تعدّد منطلقات تحديد هذا المفهوم واختلافها من ناحية وتواتر استخدام هذه المفاهيم في ميادين إنسانية كثيرة من ناحية أخرى.

وتشمل هذه الميادين الإنسانية على تنوعها والفلسفة قديمها وحديثها. وإذا كانت العلوم "الصحيحة" ترتبط بتلازم مبدئي الضرورة والحتمية، فإن مفاهيم كالعقل والسياسة ترتبط بالسلوك التّظري الإنساني، وهي قادرة على استيعاب كلّ المنجزات المفهومية الممكنة التي قام بها المفكرون والفلاسفة التي لا تخضع لمبدأ الحتمية.

لا بدّ أن نصرّح أنّ التعريفات الدقيقة قد تدخلنا في مآزق منهجية وفكرية يصعب الخروج منها. لهذا لا بدّ من الوعي بضرورة الاتجاه في قسمنا المفهومي إلى بناء تعريفات ممكنة تراعي طبيعة البحث وأهدافه. فكيف يمكن أن نتهدي إلى بناء لبؤرنا المفهومية؟ وإلام يتجه كلّ مفهوم في ارتباطه بمسألة البحث؟ وكيف تتنافذ هذه المفاهيم

لتشكل مجتمعة مسار نقد العقل السياسي العربي في مدونة محمد عابد الجابري؟

* العقل لغة واصطلاحاً

لقد أقررنا منذ دياجحة هذه الدراسة بتكوّن المسألة من مسارات مفهومية معينة. وهذه المسارات لن نعمل في مقاربتها المفهومية على النحوّ بما منحى خطياً "نقد، عقل، ..."، وإنما سنرتبها وفق منطلقات منهجية تقوم أساساً على النظر في درجة كلّ مفهوم الاعتبارية من حيث علاقته بالمبحث وبتشكّله في مدونة محمد عابد الجابري. والحقّ أنّنا نرى أنّ العقل يحتلّ المرتبة الأولى من حيث قيمته الاعتبارية ومن حيث مركزيته في التركيب النظري في المدونة. وهو ما سنلاحظه في مراحل لاحقة من تحليلنا للمستويات التعريفية من هذا القسم الأول وسنعمل على إثبات إجرائية مثل هذا التتبع "الاستباقي" لا الخطّي.

إذا قلّنا النظر في مادة (ع. ق. ل) من لسان العرب^١، فسنجدّها تدور على معنى الحبس أولاً "عقل له الشيء أي حبس عليه عقله وأيدّ وشُدّد"^٢، ومعنى الفهم ثانياً "وعقل الشيء يعقله عقلاً: فهمه"^٣، ومعنى الشدّ ثالثاً "وأصل العقل مصدر عقلت البعير بالعقل أعقله عقلاً وهو حبلٌ تُثني به يد البعير إلى ركبتيه فتشدّ به"^٤، ومعنى اللّي رابعاً: "وعقل الرجل يعقله عقلاً واعتقله: صرعه الشّعريّة، وهو أن يلوي رجله على رجله"^٥، ومعنى القبض خامساً "وعقل المصدّق الصدقة إذا قبضها"^٦. والنّاظم الدّلالِي لهذه المعاني هو "النهى": "العقل النهى ضدّ الحمق، والجمع عقول"^٧، بحيث تدور هذه المعاني على صفة وقد حسنت

^١ ابن منظور، لسان العرب، المجلّد الحادي عشر، دار الكتب العلميّة، بيروت- لبنان، ط ١، ٢٠٠٣، ص ٥٤٧ وما بعدها.

^٢ نفسه، ص ٥٤٧.

^٣ نفسه، ص ٥٤٨.

^٤ نفسه، ص ٥٥٠.

^٥ نفسه، ص ٥٥٤.

^٦ نفسه، ص ٥٥٤.

^٧ نفسه، ص ٥٥٤.

عند المرء تجنّبه الحُقم والغُفل وهي من الصّفات المستهجنّة في الثقافة العربيّة.

لقد أسلّمنا منهج اللّغة هذا إلى الوقوف على ماهيّة هذه المادّة اللغويّة في المجال الثقافي العربي وقد اتّصلت وجوبا بمعاني مُحيلة على عمليّات تسهم في تعطيل الطّواهر والدّوات من أجل غنم المنفعة ومنع العدول عن سواء السبيل كما يمنح العقل النّاقّة من الشّرود.

يتقاطع بعض هذه المداليل مع دالّ Raison في اللّسان الفرنسي الذي اشتقّ من الكلمة اللاتينيّة « Ratio » التي تفيد معنى الرّوابط والصّلات المتبادلة بين أمرين. فمن الممكن أن تكون كلمة العقل وهو الحبل الذي تُشدّ به النّاقّة، كما أسلفنا القول في ذلك، متماشية على المحور الاستبدالي مع هذا الجذر اللّاتيني الذي انحصر، في وجه من وجوهه، في معنى الرّبط، لتنعقد بذلك صلات متينة بين اللفظتين ويمكن صياغتها على المنوال المعجميّ¹ (Lexicologique) التالي: -

الوظيفة (س) = ص

الرّاداف (عقل) = Ratio

وهو ترادف، وإن كانت عناصره تنتمي إلى نظامين لسانيين متمايزين، فإنّه يتحقّق على مستوى الوظيفة الدّلاليّة.

أمّا على المستوى الاصطلاحي، فيحتاج مفهوم العقل إلى تحديد وتدقيق، فدلالته مترامية الأطراف ممّا

يستوجب تسييجها، فمهمّة التقييد والضبط من بين مطامح العقل نفسه.

واللّافت للنظر في هذا المستوى أن تحديد ماهية العقل واختبار قدراته ورسم حدوده ومجالاته يضعنا مباشرة إزاء العقل من حيث تفكّره في ذاته، فالعقل في حقل المعرفة الفلسفيّة على وجه الخصوص لا يفكّر في ما هو خارجه فقط، وإنّما يسائل ذاته مرتدّاً إلى الداخل.

نجد في المعجم الفلسفي² التعريفات التالية: -

١- " يُراد به ما يكتسبه الإنسان بالتّجارب من الأحكام الكلّيّة، فيكون حدّه أنّه معانٍ مجتمعة في الدّهن تكون مقدّمات تستنبط بها الأغراض والمصالح.

٢- يكون حدّه أنّه قوّة تدرك صفات الأشياء من حسنّها وقبحها وكما لها ونقصانها.

٣- إنّ العقل قوّة النّفس التي يحصل بها تصوّر المعاني، وتألّف القضايا والأقيسة... العقل إذن قوّة تجريد، تنتزع الصّور من المادّة وتدرك المعاني الكلّيّة كالخير والشرّ.

٤- إنّ "قوّة الإصابة في الحكم".

نفيد أيضاً من بعض المعاني الواردة في الموسوعة الفلسفيّة³: -

١- "إنّ العقل هو آلة الفكر وأداته يمكننا تدريبه على القيام بهذه العمليّات التي تُسمّى الفكر (Thinking) كما يحدث في الآلات (Machines).

٢- الوصول إلى المعرفة عن طريق التّفكير بالاستنتاج (Reasoning).

² - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، (من ط إلى ع)، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط ١، ١٩٧٣، ص ٨٤ وما بعدها.

³ Warnock, Y. J: "Reason" In: The Encyclopedia of Philosophy, Paul Edwards, Editor in chief, The Macmillan, New York, 1972.

¹ Igor A. Mel'Čuk/ André Clas/ Alain Polguère: Introduction à la lexicologie explicative et combinatoire, Ed Duculot. S. a. 1995, p p 129-131.

ويرتبط العقل كذلك بالسلوك الإنساني حيث "كلمة العقل تُستخدم على نحو آخر في علم النفس فتأتي مركبة بمعنى العوامل المفسرة للسلوك (Motive reason)^١".

نجد بالإضافة إلى ذلك في موسوعة "لاند" الفلسفية تمييزاً بين ماهيات مختلفة للعقل، إذ نجد تفرقاً واضحاً بين العقل النظري والعقل العملي ووظائفه. وقد يكون ثمة مجال للتفريق بين وظيفتين للعقل، طالما أن هناك تحليلين لنشاط الفكر: في مجال النظر العقلي، تنسيق المعرفة وتنظيمها. في المجال العملي، تنظيم السلوك. وهو تمييز يرتبط بمقولات "كانط" الفلسفية المميزة بين العقل المحض والعقل العملي: "يحدد العقل بأنه الملكة التي تمدنا بمبادئ المعرفة القبلية والعقل المحض بأنه ذلك الذي يتضمن المبادئ الآدنة بمعرفة شيء ما، معرفة قبلية حصراً يكون هذا العقل نظرياً (Theoretisch). ويكون عملياً (Praktisch) عندما يُعتبر كأنه يحتوي مبدأ الفعل المسبق، أي قاعدة الحياة الأخلاقية"^٢.

هناك أخيراً تمييز بين "العقل المُكوّن" (Raison constituante) و"العقل المُتكوّن" (Raison constituée)^٣، فيكون الأول بمعنى الملكة التي يستطيع بها كل إنسان أن يستخرج، عن طريق إدراك العلاقات، مبادئ كلية ضرورية، وهي واحدة عند جميع الناس. أما الثاني فهو مجموع المبادئ والقواعد التي نعتمدها في استدلالنا، وهي تتغير بتغير الزمان والأفراد، إلا أنها تتجه إلى الوحدة "فكأن العقل المُكوّن هو العاقل والعقل المُتكوّن

هو المعقول"^٤، وقد اعتبر لاند أن العقل المُتكوّن متّسم بـ "الروح النقدي"^٥.

نخلص من هذه التعريفات إلى أن العقل يمثل أداة المعرفة وموضوعها في آن بحيث يعقل الموجودات والوقائع في العالم، وهو إذ يعقد مثل هذه الصّلات مع الوجود، فإنه يعقل نفسه ضمن حركة استردادية تصير "عقل العقل" عملية رئيسة داخل المنظومة المعرفية الكونية.

نتهي مرحلياً إلى تمثّل لمفهوم العقل لغاً واصطلاحاً، فلا مناص من اعتبار أن المادة اللغوية عربية كانت أو لاتينية والحدود الفلسفية تضعنا أمام لحظتين رئيسيتين للبحث، لحظة "فهم" العقل للوقائع والموجودات مع ما يستدعيه ذاك من عمليات "ربط" و"قبض" على المعطيات المعرفية والتاريخية، لحظة استخلاص المقولات الناتجة عن اللحظة الأولى والعمل على الإصاغة في الحكم فيها حتى نميز "الحق" من "الباطل" فيها لا بالمعنى القيمي وإنما بالمعنى المعرفي. ترتبط اللحظة الأولى بالقسم الثاني من بحثنا حيث سننظر في الإستراتيجيات النظرية لعقل "العقل السياسي العربي" محدّدات وتحليلات، أما اللحظة الثانية فالرّهان فيها سيكون تدبر هذه الإستراتيجيات ذاتها وتقليب إمكاناتها النظرية.

ألا تشكّل هذه العمليات مقومات فعل النقد؟ أليست ماهيات العقل هذه تعبيرات مفهومية على صِناعة عملية قطبها النقد؟ كيف يمكن، إذن، أن نربط بين المفهومين وأن نجعل البرزخ يبغي بينهما؟

^٢ نفسه، ص ١١٦٨.

^٤ نفسه، ص ١١٦٩.

^٥ نفسه، ص ١١٦٩.

^١ Ibid, p. 83- 84.

^٢ موسوعة لاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، المجلد الثالث (مادة: عقل)، منشورات عويدات، بيروت- باريس، ط ١، ١٩٩٦، ص ١١٦٥.

السبيل المؤدّي إلى ذلك هو قصد الشّعاب اللغويّة والاصطلاحية لـ "النقد".

* النقد لغة واصطلاحاً

ترشح مادة (ن. ق. د) في لسان العرب^١ بمدلولات مختلفة تصيب الأغراض الدلالية التالية: -
١- التمييز: "تمييز الدراهم وإخراج الزيف منها".
٢- القبض: "نقدت له الدراهم أي أعطيته فانتقدتها أي قبضها".

٣- النقاش: "ناقدت فلانا إذا ناقشته في الأمر".
٤- النقر: "نقد الشيء ينقده نقداً إذ نقره بإصبعه كما تُنقرُ الجوزة".

٥- التآكل: النّقد: تَقَشَّرُ في الحافر وتَأْكُلُ في الأسنان، تقول منه: نَقَدَ الحافر، بالكسر، ونَقَدَتْ أسنانه ونَقَدَ الضرس والقرن نقداً، فهو نَقْدٌ اتَّكَلَ وتكسّر.

٦- اختلاس النظر: "نقد الرجلُ الشيء بنظره ينقده نقداً ونقدَ إليه: اختلس النظر نحوه".

ما يمكن أن نلاحظه في البداية أن هذه المعاني تبدو معقودة الصلة بمعاني سابقة كنّا قد أمطنا اللثام عنها في المرحلة السابقة من هذا القسم الأول. والشاهد على ذلك حضور مدلول "القبض" ضمن هذه المادة (ن. ق. د) فإذا بنا أمام دالّين مختلفين لمدلول واحد.

انطلاقاً من ذلك يمكن الإقرار بأنّ المفاهيم التي نعتمدها في بحثنا تتنافذ مُشكّلة أشباها لها ونظائر تساعد على إيجاد بنية داخلية تحكم "إيستمولوجية" مبحثنا.

لا يقتصر الأمر على ذلك، إذ يشمل أيضاً تفاوضاً بين دالّي "العقل" و"النقد" من خلال الوسائط الدلالية

المتبقية. وحتى لا نذهب إلى تكريس الجانب السردى على حساب البعد الوظيفي لهذا القسم المفهومي، فإننا سنقتصر على مدلول واحد لدالّ يحوي معنم التمييز، ذلك الذي توافق مع إحدى معانم مفهوم "العقل" الذي اعتبره الفلاسفة "قوة تدرك صفات الأشياء من حسناتها وقبحها وكماها ونقصاتها"^٢. فنجد العقل يحتكم إلى معايير تصنيفية ويقف على السمات التمييزية للوجود كلاً.

لا يمكن لنا أن نذهب أكثر في تأوّل مفهوم "النقد" من أجل فسح المجال لإجلاء الأبعاد الاصطلاحية الكفيلة بترجمة العلاقة الوطيدة بين "العقل" و"النقد".

تنصرف أغلب التعريفات المتعلقة بالنقد إلى اعتباره عملية قائمة على التحليل والتركيب والاستنتاج مؤداه بيان الحقيقة، بل يجعلها "الاند" "عقيدة ترى أن العقل يشكل المعرفة ويكونها بمقتضى أشكال أو مقولات خاصة به"^٣ وما يمكن أن يؤدّي إليه ذلك من "الحكم" في النقد فليس النقد، في حقيقة الأمر، سوى "فحص مبدأ أو ظاهرة للحكم عليه أو عليها حكماً تقويمياً تقديرياً... نقد الحقيقة (منطقي)"^٤.

إنّ هذه السمات المفهومية للنقد -على استغراقها لعمليات العقل الذهنية- تأتي إلّا أن تستدعي على المستوى الاستبدالي مفاهيم أخرى تندرج في بابها وتحويها.

من هذه المفاهيم، ما يشكل اللحظة المفهومية القصوى لجامع العقل والنقد ونقصد به مصطلح "العقل النقدي" وهو "الفكر الذي لا يأخذ بأيّ إقرار دون التساؤل أولاً عن قيمة هذا الإقرار، سواء من حيث مضمونه (نقد

^٢ نفسه، ص ٢٣٧.

^٤ نفسه، ص ٢٣٨.

^١ ابن منظور، لسان العرب، نفسه، ص ٥٢١ وما بعدها.

^٢ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الثاني (من ط إلى ي)، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط ١، ١٩٧٣، ص ٨٤.

داخلي) أو من حيث أصله (نقد خارجي). ومن الاستعمالات الخاصة به (نقد تاريخي)^١.

بهذا المعنى، يغدو العقل متّجها صوب النقد أو هي لحظة الإفاقة على التلازم الجدليّ بين العقل والنقد ضمن شبكيّة مكثّفة النّسج. فبحثنا يذهب إلى رصد ميكانيزمات النّقد التي تحتكم بدورها إلى مصادرات العقل. وهذه المقدّمات تعمل من جهتها على مدّ النّقد بنواميس تسمح له بأن يتوافق مع آليات العقل الماقبلية بحثا عن أسباب المنطق. إذا ما سلطنا هذه الطريق في تبيان العلاقات المعقّدة بين النّقد والعقل، فإنّه من الشّائك الوقوف أخيرا على "الصّخر والصّلبال". من أجل ذلك، فإنّنا نبغي الوقوف عند هذا الحدّ في تأويلنا رغبة عن ولوج مترلقات فلسفيّة من جهة، ورغبة في تأصيل هذه المفاهيم في المدوّنّة في المرحلة اللاحقة من جهة ثانية.

* نقد العقل السياسي: في أصوله الفلسفيّة وتأصيلها في المدوّنّة

لقد رأينا في القسم السّابق الأنظمة العلائقية القائمة بين النّقد والعقل مفاهيم إنّ على مستوى اللّسان أو على مستوى التعريفات. وهو أمر سنعمل على استدعائه في هذا المستوى من البحث كلّما دعت الضرورة إلى ذلك، لا من باب التّكرار وإنّما هي إستراتيجية نتّخذها لإنجاز تصوّر دقيق يتجاوز الحدّ إلى التحديد.

والحقّ أنّ هذه الرابطة المفهوميّة بين النّقد والعقل قد تجلّت في الدّارسات الفلسفيّة الحديثة وفي أجزاء عديدة

من الحقل الفلسفي، حيث يُعتبر Kant أوّل من استعمل مصطلح "نقد العقل" من خلال كتابه "نقد العقل المحض"^٢ و"نقد العقل العملي"^٣، وهي فلسفة نقدية كبرى كما يرى كثير من الباحثين. النّقد الكانطي الذي توجّه إلى العقل ذاته لفحص قدراته وإمكاناته فقام، إذّاك، بتحليل العقل نفسه ورسم صورة جديدة لطبيعته، الذي يقوم بنقد ذاته بذاته ووضع الشّروط القبليّة له. فالعقل كما يقول كانط في المدخل إلى نقد العقل المحض: "هو الملكة التي تمدّنا بمبادئ المعرفة [...]" وهذا العقل لن تكون وظيفته هي التوسّع في معرفتنا، بل سيقصر على تطهير عقلنا وتخليصه من الأخطاء".^٤

أليس هذا التّعيين الوظيفيّ للعقل أمانة دالة على الدّلالة المعرفيّة الواحدة بين النّقد والعقل؟

كنا قد ميّزنا في قسم التعريفات بين مفهومين مركزيّين في الفلسفة الكانطيّة وهما "العقل النظري" و"العقل العملي"، ولئن كان التمييز منخرطا في بُعد من الأبعاد الاصطلاحيّة لمفهوم العقل، فإنّ تشكّله الفلسفي قد تحقّق في عمليّة النّقد، تلك التي أسهمت في الانتقال من فكرة التعريف إلى فكرة التّعيين، أي تزييل العقل ضمن نسق نقديّ يحدّد مصادراته وتشكّلاته وإشكاليّاته، فقد رأى كانط في كتاب نقد العقل المحض أنّ عقل الإنسان قد "أُبتلي" ببحث في أسئلة لا يملك أدوات الإجابة عليها، فلا هو تحصّل على إجابة شافية لمسأّلاته ولا هو استطاع التخلّص من هذا التّفكير والانصراف عنه، بل إنّ تاريخه في هذا المجال هو

³ Immanuel Kant : « Critique de la raison pratique », traduit de l'Allemand par Luc Ferry, Ed Gallimard, Paris, 1989.

⁴ Immanuel Kant : « Critique de la raison pure », Ibid, p. 11.

^١ نفسه، ص ٢٣٨.

² Immanuel Kant : « Critique de la raison pure », traduit de l'Allemand par C-J. Tissot, Librairie de Ladrage, Paris, 1836.

مجموعة من التخبّطات في الموضوعات الميتافيزيقية. بهذا المعنى، يصبح العقل محضاً إذا كان سابقاً على كلّ تجربة ولا تحتاج مفاهيمه إلى التجربة لتتحقق كنهو مفهومي الزّمان والمكان ويصبح نقده إذن وضع خطوط مميزة لهذا العقل.

وكذا الأمر بالنسبة إلى المسألة "العملية"، فكان السؤال: هل الأخلاق تجريبية أم أنّ لها الأخرى مبادئ قبلية سابقة لكلّ تجربة. وقد توصل "كانط" إلى إثبات "مصادر العقل العملي" ففعل في "الأخلاق" و"الحرية" مثلما فعل في المعرفة.

نخلص من كلّ هذا، أنّ العقل قد خضع لمنهج نقدي سعى إلى: -

١- إيقاظ الوعي الإنساني عن طريق التمييز بين العقل قدرات وحدودا.

٢- إعمال الفكر في شروط المعرفة الممكنة.

٣- إصدار الحكم وجعل الظواهر في موضع تساؤل. أمّا عملية النقد فقد اتخذت أبعاداً عميقة تمثلت في ما يلي: -

١- النقد هو جزء من الثقافة والجماعة واستعدادها لتقبله. ٢- يشترط النقد وجود قدرة على معرفة مناحي "القوة" و"الضعف" في الموضوع المعروض للنقد وذلك بتفكيك الخطابات وتحليلها وتأويلها.

بهذا المعنى، يغدو رهان العقل رهانا "ابستيمياً" قادراً على احتواء مختلف الظواهر وإجرائها في أنساق معرفية تُعين على الفهم والتدبر.

فكيف يمكن أن تتزّل المسألة "السياسية" في المبحث الفلسفي عامّة وضمن رهانات نقد العقل بصفة

خاصّة؟ بأيّ معنى يكون العقل سياسياً؟ وما هي إوليات نقد هذا العقل؟ وكيف يتحدّد "نقد العقل السياسي" مفهومهما واشتغالهما؟ وهل هو مقولة كونية أم أنّه يخضع إلى مجال ثقافي مخصوص يستمدّ نقديته من معطياته ومناخاته المعرفية؟

إنّ الغرض من إثارة هذه الإشكاليات هو أن نتعقّب المنابت النظرية لمقولات السياسة الفلسفية. ويبدو أنّ الجمع بين هذين المجالين: "السياسة" و"الفلسفة" يتمّ على أساس وشائج منطقية وأخرى معرفية، فمن البديهي القول إنّ السياسة قد تأصّلت في المبحث الفلسفي قديمه وحديثه بما لا يدع مجالاً للشكّ في أصالة "الفلسفة السياسية" حقلاً اشتغال "وتعرّف الفلسفة السياسية منذ بداياتها في بلاد اليونان بأنّها محاولة فهم طبيعة الدولة (بنيتها الأساسية) من خلال الفكر"^١، وهي تجمع مفهوماً بين الدولة والسياسة "ففي هذا المعنى تبدو الدولة مثلها مثل السياسة المجموع المنظم للسلطة الموجهة نحو إزالة أو حلّ الصراعات الداخلية والخارجية"^٢.

تكمن أصالة المسألة السياسية في المقولات الفلسفية القديمة التي طرحت موضوعات السلطة والدولة وسياسة الناس بها، فأفلاطون، على سبيل المثال، اعتبر أنّ "الناس أنانيون بالفطرة [...]" من أجل ذلك يجب إرضائهم للدولة التي تحقّق الخير للجميع^٣. ولا يختلف الأمر كثيراً في الفلسفات الحديثة التي اهتمّت بالسياسة كلاً، فهذا هو هيغل يعتبر أنّه "يجب أن يُفكّر في المجتمع داخل الدولة"^٤.

هكذا إذن نرى أنّ الدولة مقولة "سياسية" قد اندرجت في المبحث الفلسفي في لحظاته التاريخية المختلفة، ولكنّها (السياسة) قد تكرّست في المدونات الفلسفية الحديثة

² Ibid, p 550.

³ Ibid, p 551.

⁴ Ibid, p 553.

¹ Eric Weil, « La philosophie politique », in « Politique », Encyclopédia Universalis, Vol 13, S. A, 1990, p. 550.

على نحو أكثر عمقا. فلم ينفك الفلاسفة أو المفكرون (تطور مفهوم الفلسفة) يتدبرون المسألة وخطاباتها وينهلون في ذلك من حقول معرفية شتى تساعد على مقارنة السياسة واقعا وخطابات فـ "كل فلسفة سياسية تتضمن الأنتروبولوجيا"¹. إن اعتماد علم الإناسة يبدو مقتضى معرفيا، لا قبل لنا لولوج القطاع السياسي من دونه. ونقف في هذا الإطار على "الأنثروبولوجيا السياسية" شعبة من شعاب علم الإناسة، ويُعتبر "جورج بالاندييه" من المنظرين البارزين لهذا المسلك ومن المشتغلين بأدواته، إذ لم يكتف بإجراء مقولات علم الإناسة على الواقع السياسي عند الشعوب الإفريقية (قبائل جنوب السودان على سبيل المثال)، بل اهتم بالتنظير لعلم الإناسة السياسي مدخلا في مدونته، وحددها بـ "أنها مشروع يترع إلى تأسيس علم للسياسة يفهم الإنسان في صيغته السياسية (Homo politicus) ويبحث عن الخصائص المشتركة لكل التنظيمات السياسية المعروفة في تنوعها التاريخي والجغرافي"². وهي لا تدرس السياسة في جانبها السطحي بل تذهب إلى الحفر في آليات التفكير والرموز التي تؤسسه"³.

وهذه المتصورات المعرفية تقتضي تحديد منهج كفيل بإصباح الطابع العلمي على مثل هذا البحث وقد حددها "بالندييه" في التمشي التالي: -

١- التمشي "الجيني" الذي يطرح مشكلات الأصل والتطور: الأصل السحري و/ أو الديني للممالك، حدثان

PROCESSUS تكوين الدولة، التحول من المجتمعات القائمة على النظام الأبوي إلى المجتمعات السياسية"⁴ (Génétique).

٢- التمشي الوظيفي "الذي يحدد المؤسسات السياسية في المجتمعات من خلال الوظائف المنوطة بعهدتها"⁵ (Fonctionnaliste).

٣- التمشي الصنّافي "الذي يهدف إلى تحديد طبيعة الأنظمة السياسية وإلى تصنيف صيغ تنظيم الحياة السياسية"⁶ (Typologique).

٤- التمشي المصطلحي: "وهو تعيين الظواهر والأنظمة السياسية وتبويبها، المؤدية بالضرورة إلى محاولة وضع المقولات الأساسية" وتتم هذه العملية عبر تكريس مجموعة من المتصورات التي "يجب أن تُشفع بدراسة نظامية للمقولات السياسية ونظرياتها"⁷ (Terminologique).

٥- التمشي النبوي: "وهي دراسة للسياسي انطلاقا من نماذج بنائية، إذ يُنظر إليه من جهة مظهر العلاقات الرسمية التي تفسر علاقات السلطة الواقعة بين الأفراد وبين الجماعات [...] إن الأبنية السياسية، مثل البنية الاجتماعية، هي الأنظمة المجردة محلية المبادئ التي توحد العناصر التكوينية للمجتمعات السياسية المحسوسة"⁸ (Structuraliste).

٦- التمشي الديناميكي "الذي يفهم دينامية الأبنية ونظام العلاقات الذي يكوّنها. وهذا يعني أن نأخذ بعين الاعتبار

⁵ Ibid, p 19.

⁶ Ibid, p 19.

⁷ Ibid, p 20.

⁸ Ibid, p 12.

¹ Georges Balandier, Anthropologie politique, Presses Universitaires de France, 1967.

² Ibid, p XII.

³ Ibid, p XII.

⁴ Ibid, p 18.

التناقضات والتضاربات والحركة المتوارثة عند كل مجتمع^١ (Dynamiste).

إن مثل هذه التوجهات المنهجية تشي بعلمية علم الإنسان السياسي وبخضوعه إلى تمش صارم يتراوح بين المقدمات والنتائج تارة، ويتزع إلى تحرير الوقائع من سياقها التاريخي وجعلها مصادرات تارة أخرى.

ومن هذه المنطلقات، يمكن القول إن السياسة تخضع، كغيرها من الظواهر الإنسانية، للدراسة والتحليل في إطار الإنسانيات التي ما فتئت تقبض على الظواهر لتتناولها بالدرس قصد فهمها واستخلاص قواعد عامة تمنح للعلم علميته.

هكذا إذن يمكن أن نعتبر أن السياسة والعلم قطاعان متلازمان.

إن التمشي الذي اعتمدناه في بداية المستوى الثالث من قسمنا الأول، قد يُحيل في الظاهر على حصرنا للظاهرة المدروسة "السياسة" في مجالات معينة فلسفة كانت أو علما (في معناها الكلاسيكي)، في حين أن المسألة تتعدى ذلك إلى مستويات أخرى تتغير فيها المفاهيم وتتحول، فلا انفصال اليوم بين الفلسفة والعلم بكل قطاعاته، من أجل ذلك نجد أن علم السياسة "تجاوز بين علوم متعددة"^٢، فإذا بنا في حاجة إلى علم التاريخ وكذلك علم الاجتماع وطرائقه وذلك في إطار توليفة معرفية كانت نبأ من أنباء

دور كهاتيم: "إنني على يقين أن يوما سيأتي حيث لن يختلف الفكر التاريخي والفكر السوسيولوجي إلا في فویرقات"^٣.

إن جماع هذه الأصول الفلسفية في تعددها المؤتلف قد أسهمت في انبثاق مناهج وضعت الظواهر الإنسانية على محك النقد حتى وصلنا إلى مستوى "نقد العقل السياسي" عند ريجيس دوبريه الذي تشكل في مدونته، وهو محور حديثنا في ما تبقى من مرحلة التفتيش عن الأصول الفلسفية لمدار بحثنا.

ينطلق "دوبريه" في مدونته من مصادرة رئيسة قوامها ضرورة تزييل السياسة ضمن المباحث العلمية قصد فهمها. ولا يعني ذلك، عنده، الإلمام بالجوانب المتعلقة بهذه المسألة بقدر محاولة تبين طرائق اشتغالها وقوانينها "الفيزيائية"^٤. من أجل ذلك جعل "الشعارات الإيديولوجية" ذات المظهر السياسي والاجتماعي حقلا تطلب معاول للحفر فيه، فإذا هذه "العبارات الجاهزة رواسب آلية لم يحصها تفكير وزوايا مهجورة في الخطاب الرسمي"^٥.

من هنا، يشرع الباحث للتأصيل العلمي للفعل السياسي، وقبل أن نقف على الآليات والمتصورات المعتمدة -التي يصبح بها العلم علما- ننظر في طبيعة الاختيارات المفهومية -الفلسفية عماد مشروع "دوبريه" النقدي للعقل السياسي. نجد في هذا المستوى تعريفات دقيقة عمل الباحث على إحلالها بعد أن أبرز أسباب إنشاء الكتاب وظروفه.

⁴ Régis Debray, Critique de la raison politique, éd Gallimard, Paris, 1981.

⁵ Ibid, p 48.

⁶ Ibid, p 15.

¹ Ibid, p 23.

² Marcel Prélôt, « La science politique », in « Politique », Encyclopedia Universalis, Vol 13, S A, 1990, p. 556.

³ Georges Balandier, Ibid, p 27.

يُعتبر النقد عنده "الفضة تفيد دراسة شروط إمكان وجود نظام معين من الظواهر، أي دراسة الأشكال والفئات التي بها يمكن أن تتم تجربته"، وهو منهاج يتطلب موضوعاً للدراسة حدده الكاتب في العقل باعتباره "نظاماً من القوانين القابلة للوصف بحكم تطور تجربة من التجارب"^٢. لكن مثل هذا التعريف قد يكون شاملاً ومنسحباً على مجالات ثقافية واسعة، لذلك نجده قد انفتح على مفهوم رئيس ينقل العقل من التحديد إلى التعيين، من العقل مقولةً نظريةً إلى العقل السياسي تجسيدا لها على المستويين النظري والعملي. والجمع بين النظري والعملي، هاهنا، عروة وثقى لا انفصام لها. فالفعل السياسي هو مشروع "تجريبي" باعتباره متشكلاً في الواقع الاجتماعي، في وجه من وجوهه، وهو بالإضافة إلى ذلك نظري لأنه سيحوي المقولات الواقعية وقد اندرجت في النسيج المجرد، فالسياسة "مخططة (نظري) لواقع (عملي) يحدده تكون مجموعة بشرية عريضة وانفراط عقدها"^٣. هكذا إذن تتبدى أبرز النقاط المرصودة بالبحث: وهي مرحلة أولى تسبق الإجراءات التطبيقية التي ستصير سرعة المفكر في بقية مدونته.

لقد استطاع أن يعين المجال الذي سيشتغل فيه فكان أن اعتبر أن "نقد العقل السياسي" هي "دراسة لشروط تنظيم الجماعات البشرية المستقرة وعملها"^٤، وعلى هذا فإن نقداً للعقل السياسي يستهدف معرفة الحدود الملازمة لكل عمل سياسي، وهو من هذه الناحية يتطابق مع المفهوم الكانطي لعملية رسم حدود العقل، وقد أشار "دوبريه" نفسه إلى هذا المسار الذي يشير إلى "انضباطية سياسية"

بالمعنى الذي أضفاه الفيلسوف كانط على الكلمة: تعيين الحدود التي يتم داخلها استعمال ملكة من الملكات. تهدف هذه العملية إلى وضع "قانون للعقل السياسي ومجموعة من المبادئ القبلية، تحدد للجماعات البشرية الاستخدام المشروع والممكن للعمل والتنظيم بشكل جماعي"^٥. فكما أن هناك من قوانين الطبيعة ما هو جائز ومحتمل، فإن هناك طبيعة لما هو سياسي، ذات قوانين هي الأخرى جائزة ومحتملة، ولا يمكن دراستها إلا من خلال "المؤسسات"^٦.

يبدو من خلال معينات مشروع "دوبريه"، أن تلك المقولات الفلسفية الكبرى مثل "العقل" ومتعلقاتها نحو "النقد" —وكنّا قد أشرنا إلى ذلك سلفاً— قد أخذت شكل المستعار منه في المنوال البلاغي حيث نجدها تتعاود في مثل هذا البحث استعارات مفهومية تتم عن رغبة في تأصيل مثل هذه المنجزات التصورية في حقل السياسة. وإذا ما عدنا إلى التعريفات الأولية لغةً واصطلاحاً، سنجدها لا تختلف من حيث المضمون عن هذا الوضع النظري المرتبط بحقل السياسة، فمعاني "القبض" و"الفهم" و"التمييز" ليست سوى أمارات نصية تدور على اسم واحد هو "نقد العقل السياسي" بفعل إجراءاتها على منوالات جديدة، تتراح بها عن المعاني الأصلية ووظائفها التي وضعت لها.

تدفعنا هذه المقاربة المفهومية مثلما برزت عند "ريجيس دوبريه" إلى البحث في أهم المسارات المنهجية التي اعتمدها نتاج توالد مصطلحي جعل المدونة متراوحة بين التّنظير والإجراء، لا كيفما جاء واتفق، وإنما في محاولة لاستكناه طبيعة البحث القائمة على انشداد "نقد العقل

⁴ Regis Debray, Ibid, p 43.

^٥ ريجيس دوبريه، نقد العقل السياسي، ترجمة: عفيف دمشقية، منشورات دار الآداب، بيروت، ط ١، ١٩٨٦، ص ٥٤.

^٦ نفسه، ص ٤٤.

¹ Ibid, p 43.

² Ibid, p 43.

³ Marcel Prélôt, « La science politique », in « Politique », Ibid, p. 562.

السياسي" إلى لخطتين متكاملتين: لحظة نظرية وأخرى عملية، فكان أن جرى منهج الكتاب إلى المنطلقات والغايات.

لقد صارت السياسة "بؤرة مفهومية" تستقطب مجموعة من المصطلحات ذات البعد الإجرائي مثل "اللاوعي السياسي" حيث يغدو الوجود الاجتماعي متحققاً عبر "مختلف الأشكال المؤسسية أو القانونية المتعلقة بكل نمط من أنماط البنية الاقتصادية التحتية، ولا ينتج الناس هذه العلاقات باتحادهم، طوعاً، بل تنتجهم هذه العلاقات. وتملك هذه الجماعات البشرية لاوعياً من نوع خاص أبرز أغراضه الديانات وبدائلها الإيديولوجية"^١.

وبذلك يمكن القول إن الوعي لا يشكل جوهر حياة الأفراد النفسية بقدر ما تشكله المؤسسات والتمثيلات السياسية جوهرًا للحياة السياسية للجماعات، وليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم السياسي، وإنما وجودهم الاجتماعي الذي يحدد هذا الوعي، هو الخاضع بالذات لنظام منطقي من العلاقات المادية الإكراهية.

من المعلوم أن كلا القطاعين "الدين" و"السياسة" يعبران عن درجة رفيعة من درجات عمل الوعي الإنساني، فبأي معنى يمكن لهما أن ينخرطا في "اللاوعي السياسي"؟ لفهم هذا التمشي لا بد من العودة إلى التحديدات التي وضعها ريجيس دوبريه لكلا القطاعين. يفهم الباحث الظاهرتين في المنوال الواحد الذي يسيّرهما. فالدين يُحيل على السياسة والسياسة بدورها تحيل على الدين. وبهذا يمكن أن نلاحظ حضور العديد من المصطلحات التي تتجلى في إطارها هذه النظمية العلائقية بين مجالي الدين والسياسة مثل

"الدين المسيس" حيث "أنّ التقديس الأعلى للسلطات في مادة السياسة لم يُمسّ. وفي حقل الإيديولوجيا السياسية يكون الوهج الديني أكثر فاعلية"^٢. وهذا "التواطؤ" بين المسلّكين يجد حقيقته في تعبيرة "الروح" الإيمانية فـ "ليست الدينامية التنظيمية التي شهد بها روح الحزب في هذا القرن بأقل من التي سجلها الروح القدس في ظروف أخرى"^٣.

لقد أجرى ريجيس دوبريه مثل هذه الاختيارات المفهومية على القطاع السياسي الحديث إجراء لا يخلو من طرافة، فنجد أن "الفداء" - وهو معنى ديني أساساً - قد وجد طريقاً إلى السياسة وقد عبّرت عن ذلك "صورة استعارية" على قدر من العمق "الماركسية صالحة لحمل وزر المشييعين المحدثين للعلمانية، ولكن اليهودية أيضاً صالحة لحمل وزر ماركس الشاب: لكل كبش فداؤه، وتحويل الذنب السياسي الذي يجري في القرن العشرين إلى وثن الإيديولوجيا، كان قد جرى تحويله في القرن التاسع عشر إلى الدين"^٤.

تظهر مثل هذه العلاقات في ما يسميه دوبريه بـ "الإيديولوجيا الجماعية" وهي لا تنفصل في الحقيقة عن المفهوم العام للإيديولوجيا كما حدّدها هذا الباحث فـ "في كلّ مرة تقدّم فيها السياسة حججها أو يُسلم فيها العقل نفسه للسياسة، نقول إنّنا في حضرة "إيديولوجيا" [...]. المنطقة الرمادية التي تتلاقى فيها وقائع السلطة ووقائع الخطاب وتتشابك"^٥.

وسمة التداخل هذه هي التي تُتيح مجموعة من الإمكانيات الجماعية التي تتفتّق داخل النسيج الاجتماعي

^٤ نفسه، ص ٣٤٤.

^٥ نفسه، ص ٧٣.

^١ نفسه، ص ٤٤.

^٢ نفسه، ص ٣٢٢.

^٣ نفسه، ص ٣٢٥.

"كالشعائر الدينية في مقابل المشهد السحري [...]" وداخل الشغف الجماعي وحده يتحرر اللاوعي السياسي".^١

إن هذه العمليات تشتغل وفق شبكة على قدر كبير من التعقيد تهدف في بعض أبعادها إلى التأطير الاجتماعي الدقيق للمقومات النفسية للفرد التي تمثل ضمانات سلوكيات المجموعة من خلال مجموعة من العمليات التنظيمية.

ضمن هذه الإستراتيجية "الإيديولوجية" يصح الحديث عن ميثولوجيات سياسية، تُعتبر استمراراً للتأثيرات السحر والخرافة والدين، وقد رصد دوبريه على سبيل المثال "الميثولوجيا القومية الحديثة التي تكشف عن ولعنا التلقائي بالأكاذيب والسرد الخرافي".^٢ وهذه المسارات القائمة على انفتاح المجال السياسي على المجال الديني هي جوهر الفعل السياسي بالنسبة إلى المفكر دوبريه حتى أنه اعتبر أن "كل لحظة من لحظات التاريخ السياسي للمجتمعات تمثل الدرجة الصفر، وكل جيل يمسك بالخيط من أوله، وبيتدع هيستيريّات تحقيق الذات والهلوسات الجماعية والفصامات الطائفية والهذيان الدفعية، والأخرى التفسيرية [...]" أفلا تكون هذه القربى المزدوجة بين السلطان السياسي والميثولوجيا والشبق الجنسي نابعة بالتحديد من أن زمن الخرافة وزمن الغريزة شريكان في البنية نفسها، بنية التكرار؟^٣

نخلص مرحلياً، إلى وظائفية مثل هذه التصورات في مقارنة المسألة السياسية وقد انطلقت من مقولات الفلسفة لنعمل من ثمة على الانفتاح على سائر حقول المعرفة الأخرى خاصة الأنثروبولوجيا التي أشار إليها دوبريه في غير

ما موقع من مدوّنته^٤، وهو انفتاح جاء نتاج تحوّل في مفاهيم الفلسفة ذاتها وفي مساءلتها لذاتها، فلا يمكن لنا بذلك أن نفصل هذه المعارف عن الحقل الفلسفي، بل هي أصل من أصوله لما تقوم عليه من مبادئ الفلسفة ومن مقولاتها المركزية التي تطوّرت بفعل الزمن وبتزعة العلوم نحو التخصص. لم يقتصر صاحب الكتاب على تزويد قارئه بجملة المعارف المحصّلة بل إنّه قدّم لمعاً منهجية لمن يرغب في ولوج البحث في مثل هذا المجال "علوم السياسة"، فراه يعمد، من حين إلى آخر، إلى عرض بعض الخبرات الأولية ذات الأبعاد المنهجية نحو ضرورة استخدام التاريخ في "المقاربات السياسية"، فلما كانت "السياسة" ممارسة تاريخية أساساً (تشكّل في المسار التاريخي وتطوّراته)، فإنّه من الضروري العمل على استدعاء معطيات التاريخ على نهج مخصوص يكون أبعد ما يكون عن مجرد التأريخ أو السرد، إنّ التاريخ السياسي عنده "للتلخيص المبرمج".^٥

* فكيف ستتمّ عملية الترجمة (القسم الثاني)؟

إنّ مثل هذه الرهانات المنهجية والفكرية التي تبلورت في عمل دوبريه "نقد العقل السياسي" قد فاضت على حدود الزمان والمكان، فكانت مهاداً لأعمال لاحقة سعت إلى رصد الحقل السياسي واقتفاء أثره نقداً. وفي هذا الإطار نقف على مدوّنة محمد عابد الجابري -مدار البحث- التي خضعت في مرحلة أولى، للمنوال الأسامي عند ريجيس دوبريه. فالمقطوعة المفهومية المركزية في كلتا المدوّنتين هي "نقد العقل السياسي"، هي استعارة مفهومية تطرح علينا مجموعة من الإشكاليات. هل اتّبع الجابري التمشّي المنهجي نفسه أم أنّه اكتفى باستعارة المفاهيم؟ ما هي دلالات هذه

^٤ نفسه، ص ١٩

^٥ نفسه، ص ٤٦٨.

^١ نفسه، ص ١٨٧.

^٢ نفسه، ص ٩٢.

^٣ نفسه، ص ٥١.

الاستعارات المعرفية؟ وما هو الحدثان (Le processus) المتحكم في تداول هذه المفاهيم؟ ما هي مظاهر التواصل بين المشروعين؟ وفيما تتمثل خصوصية المبحث السياسي عند الجابري؟

قبل الشروع في "تأصيل الأصول الفلسفية" في المدونة، لا بد لنا من التوثيق المادي للكتاب عتبة أصيلة لإمكان عقل (في معنى القبض) المادة المعرفية التي سنشتغل عليها.

صدر الكتاب في طبعته الأولى عن المركز الثقافي العربي بالدار البيضاء سنة تسعين وتسعمائة وألف وهي السنة الرابعة على صدور كتاب دوبريه (سنة ست وثمانين وتسعمائة وألف)، ويمتد ورقياً على ستة عشر وأربعمئة صفحة مما نعد. وإذا كانت المقاربة التاريخية محدودة من حيث الوظيفة في تبيان خصوصيات المباحث، فإنها في بحثنا، تتخذ شكل السمة التمييزية. ونقصد بالسمة التمييزية العلامات المؤثرة في إنشائية مدونة الجابري النقدية. فالمسافة الفاصلة بين كلا الكتائين (أربع سنوات) تبدو قصيرة جداً من حيث مفهوم الزمن في المعرفة الذي تتكون فيه المعارف وتتطور ضمن تراكمات تتشكل في فترات متباعدة. والحق أن إنزال عمل الجابري في منزلته الزمنية هذه، يجعله وطيده الصلة بمبحث صاحب نقد العقل السياسي (دوبريه) أو كأن مؤلف الجابري هو بمثابة البديل من اجتماع علامتين لسانيتين في مركب البديل.

ولا يعني ذلك الإقرار بمفهوم "النسخ" أو "التقليد" باعتبار أن كلاً من المبدل منه والبديل ينهضان بنفس الوظيفة النحوية والدلالية، بقدر ما يعني هذا التوافق الأسمائي مُل

الجابري المباشر من مدونة دوبريه. وقد أشار هو نفسه إلى ذلك عندما تحدث منذ فاتحة مشروعه عن اقتباس المفاهيم من مكتسبات الغرب الحديثة "إن ريجيس دوبريه الذي نقتبس منه توظيفه لهذا المفهوم في دراسة العقل السياسي يحرص على التمييز بينهما (اللاشعور الجمعي واللاشعور السياسي) تمييزاً يجعل من اللاشعور السياسي مفهوماً خاصاً ومستقلاً"^١.

وقد أفرد الجابري، إضافة إلى ذلك، قسماً كبيراً من هوامش مدخله للتعريف بدوبريه وبطروحاته مركزاً على مشروعه في نقد العقل السياسي^٢.

من هذه الجهة إذن يبدو تعالق كتاب "العقل السياسي العربي" مع "نقد العقل السياسي" لدوبريه واضحاً من حيث رصد المشاغل المفهومية المشتركة. أما بالنسبة إلى الاختيارات المنهجية وتشكلها النصي فهو مبحث آخر سنعود إليه في القسم اللاحق.

لا بد من الإشارة، ونحن في هذه اللحظة من "التأصيل الاسمائي" بين المدونتين، إلى ملاحظة قد تكون شكلية، ولكنها على قدر كبير من الأهمية لما يؤدي إليه تجاهلها من إحداث الظن في عملنا خاصة من جهة الخطاطة المنهجية التي نسير وفق أجدياتها كما ضبطناها سلفاً. وتقوم هذه الملاحظة على اعتبار أن الكتاب الذي نتعقبه بالبحث موسوم بـ "العقل السياسي العربي: محدّداته وتجليّاته"، ولكن هذا العنوان وهو حال وسط الغلاف الخارجي بخط بارز، لا يمكن أن يحجب عنا عنواناً مركزياً أعلى الصفحة ذاتها "نقد العقل العربي ٣". وكنا قد أشرنا من قبل إلى منزلة الكتاب من مشروع الجابري "نقد العقل العربي"، وهو بهذا

^٢ نفسه، ص ٥٣.

^١ محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي: محدّداته وتجليّاته، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠، ص ٩.

المعنى يغدو، في حقيقته، نقدا للعقل السياسي العربي، وهو جوهر عملية التوزيع البصري للعناوين في غلاف المدونة وفي تضاعيفها مثلما سنرى ذلك في مراحل لاحقة من البحث. ولكننا نبرّر في هذه المرحلة استعمالنا لعبارتين تخيلان على معنى واحد، فنراوح في عملنا بين صيغتي "العقل السياسي العربي" و"نقد العقل السياسي العربي": الأولى هي العنوان البصري المركزي، والثانية هي ماهية المشروع ورهاناته ضمن منظومة الجابري الفكرية.

ينطلق الجابري من مفهوم مركزي هو "التبئية"، ولئن لم يتناوله بالحدّ كما يجري عادة في أغلب البحوث، فإنّه عرفه إجراءً من خلال تحديده في مجالات اشتغاله. ونحن سنعمل، هاهنا، على تتبّع هذا النهج حتّى نصل أخيراً إلى مفهوم عام لهذا المتصور.

نلاحظ أنّ الجابري في هذا المستوى ينطلق من حدّ لمفاهيم "نقد العقل السياسي العربي" وهي مهمة أولية يقوم بها الباحث في أيّ مجال من المجالات المعرفية. لكنّ دقّة مثل هذه العملية تكمن، في هذه المدونة، في استعاراتها المفهومية "الغريبة"، فنجد أنفسنا مضطرينّ، ونحن نقبّل هذه المفاهيم، أنّ نعقد مقارنة بين هذه المفاهيم وأشباهها في الحقول الفلسفية التي وقفنا عندها.

يعرّف الكاتب العقل السياسي بكونه "محددات الفعل السياسي بوصفه سلطة تُمارس في مجتمع وتجلياته النظرية والتطبيقية، الاجتماعية الطابع"^١. وقد أشار إلى علل استعمال مفهوم العقل في هذا المستوى، إذ "هو عقل لأنّ محدّدات الفعل السياسي وتجلياتها تخضع جميعاً لمنطق داخليّ يحكمها وينظّم العلاقات بينها، منطق قوامه مبادئ وآليات

قابلة للوصف والتحليل"^٢، ووضّح خصائص مجاله السياسية فـ "هو سياسيّ لأنّ وظيفته ليست إنتاج المعرفة بل ممارسة السلطنة، سلطة الحكم أو بيان كيفية ممارستها"^٣.

مثل هذه التّحديدات، لا تدع مجالاً للشكّ في أنّ الجابري قد أقام منهجه المفهومي على ما رأيناه سابقاً من أصول فلسفية لها. وألفاظ مثل "آليات" و"وصف" و"منطق" و"علاقات" تتعاود هنا مع ما أفرزته الفلسفة من مقولات كبرى تأخذ تجسّدها المركزي مع كانط صاحب هذه المصادر المعرفية.

لكنّا لا نعدم بعض التّعينات التي بها نميّز مقولات الجابري من سابقتها الكانطية أو الفلسفية عموماً، فهو يكرّس مقولتين إضافيتين هما "المحددات" و"التجليات". وقد اعتبر الأولى "القواعد السابقة للفعل السياسي، تؤسّسه وتمدّه بالطاقة الضرورية [...]" إنّها عبارة عن لاشعور سياسيّ يحركّ هذا المخيال الذي يحركّ بدوره الفعل السياسي لدى الجماعات والأفراد^٤، أمّا ما يصحبها من مظاهر "نظرية (الإيديولوجيا السياسية) وعملية الأحداث السياسية"^٥، فهي تجلّيات العقل السياسي، وهذه المقولات تشقّ طريقها داخل مجال ثقافيّ مخصوص هو فضاء الحضارة العربية الإسلامية دون غيره إذ أنّ عملية النّقد تدور حول "عقل الواقع العربي ونقصه به محدّدات الممارسة السياسية وتجلياتها في الحضارة العربية الإسلامية وامتداداتها إلى اليوم"^٦.

هذه المعطيات مجتمعة تشكّل مفهوم النّقد الذي حدّد الجابري مجالاته، فهذا التّمييز بين لحظتيّ المحدّدات والتجليات داخل الثقافة العربية الإسلامية هو جوهر عملية النّقد عنده وهو بذلك يبدو وفيّاً لروح المشروع الكانطي

^٤ نفسه، ص ٥٠.

^٥ نفسه، ص ٥٠.

^٦ نفسه، ص ٥١.

^١ نفسه، ص ٥.

^٢ نفسه، ص ٥.

^٣ نفسه، ص ٥.

القائم على رسم حدود الخارطة المعرفية للعقل وتبيان فعالية
الميادين التي يمكن البحث فيها.

ومفكرنا الجابري يلتزم بهذا المنهاج الكانطي لا
على صعيد الإجراء الصارم بل على صعيد التمثّل لجوهر
مشروع نقد العقل كما تبلور عند كانط.

وكعادته، لم يقتصر على مجرد "الاستدعاء
الاستعاري" وإنما تجاوزه نحو توظيفات أخرى شكّلت
خصوصية مشروعه مقارنة ببقية المشاريع حتّى أنّه اعتبر أنّ
التشخيص الذي يُمارس على العقل السياسي العربي لا يقف
عند حدود الماضي، وإنما يحوّز إلى الحاضر "ذلك لأنّ
الماضي إنّما يُدرس هنا من خلال ما تبقى منه في الظاهرة
الحاضرة، وهو لا يُدرس للوقوف على جوهره وحقيقته
بقطع النظر عن الحاضر، بل بالعكس هو يُدرس بالكيفية
التي تجعل نتائج الدراسة تعزّز التفسير الذي يقدمه الباحث
للحاضر، حاضر الظاهرة المدروسة".^١

انطلاقاً من ذلك، يكون النقد عند هذا الدّرس
عملية مفتوحة على مسارات "تاريخية" دالة تتحقّق مدلولاتها
في ذلك الاستدعاء المتواصل لهواجس الماضي والحاضر للعمل
على نقدهما في الآن نفسه.

نستخلص، مرحلياً، الأبعاد التأصيلية للمقولات
المعرفية التي اعتمدها الجابري، إذ لا يكتفي باسترجاعها
بقدر ما يتزلّها من عليائها المفهومية ويصيرها "مبيّاة" أي
فاعلة في قراءة البيئة الثقافية العربية. وهي صورة من صور
محاولة استيعاب المكاسب الفلسفية وما يشكّله سؤال
التأصيل من حوافز منشّطة لآلية الإنتاج المعرفي، هذا الإنتاج
الذي يرادف التعبير عن الخصوصيات المجتمعية، ويمنح

الباحث جدارة المشاركة في إنتاج معرفة علمية بظواهرنا
الإنسانية.

يستحيل النقد إذن تطويعاً للمفهوم وذلك يجعله
يستجيبُ لإمكانية استيعاب معطيات جديدة وظواهر
مستحدّة ضمن تاريخ مغاير، وهو، في الحقيقة، تاريخ لا
يفصل عن تاريخ البشرية، ولكنّه يمتلك مجرى آخر ويتّخذ
وجهات أخرى ضمن ملابسات حصلت وتحصل في
سيرورة التاريخ، ولا يمكن معرفتها علمياً دون محاولة تملّكها
في سياقاتها المتنوّعة والمختلفة. لكنّ الطّريف في عملية النقد
هذه، أنّها تتّخذ مسارات تتماشى مع "العقل المنهجي" عند
الجابري وتصبو إلى تكريس "النّبيّة" مفهومها وإجراء.
ونقصد هنا نقد الدّارس لمفاهيم مكتسبات المعارف الحديثة
التي لم تنفصل، مثلما أكّدنا ذلك سابقاً، عن مستخلصات
الفلسفة وتوسّع مجالاتها.

إنّ نقد "عقل علماء السياسة والاجتماع
المعاصرين" هي المهمة التي يضطلع بها الجابري في المرحلة
الأولى من مدوّنته، فهو منوال ينسحب على مجموعة من
الموضوعات العلمية نحو "اللاشعور السياسي". وبعد أن يقوم
بعرض مراحل تطوّر هذا المفهوم انطلاقاً من فرويد ومرورا
ببيونغ ووصولاً إلى دوبريه، نراه يعمل على مساءلته لتأصيله
في مجال الثقافة العربية الإسلامية: "نحن عندما نستعير مفهوم
اللاشعور السياسي من دوبريه لا نأخذ به بكلّ حمولته ولا
بنفس مضمونه بل نتصرّف فيه بالقدر الذي يفرضه
موضوعنا [...] فإذا كانت وظيفة مفهوم اللاشعور السياسي
عند دوبريه هي إبراز ما هو عشائري وديني في السلوك
السياسي في المجتمعات الأوروبية المعاصرة، فإنّ وظيفته
بالنسبة إلينا ستكون بالعكس من ذلك إبراز ما هو سياسي

^١ نفسه، ص ١٧.

في السلوك الديني والسلوك العشائري داخل المجتمع العربي القديم منه والمعاصر"^١.

وكذا الأمر بالنسبة إلى مفهوم "المخيال الاجتماعي" الذي يجد مرجعيته عند ماكس فيبر وهو أحد علماء الاجتماع المعاصرين حيث يغدو الفعل الاجتماعي عنده نشاطا يشدّ إليه الفاعلين الاجتماعيين فينظمون سلوكهم، بعضهم إزاء بعض، على أساسه. فالمجتمع، بالنسبة إليه، ينشئ لنفسه مجموعة منظمة من التصورات والتمثلات أي مخيالا من خلاله يُعيد المجتمع إنتاج نفسه وتتعرف المجموعة بواسطته على نفسها إذ "يوزع الأدوار والهويات ويعبر عن الحاجات الجماعية والأهداف المنشودة"^٢. ويقرّ الجابري بضرورة البدء في "تبيئته" قصد توظيفه في المدونة حتى أننا نقف على التعريف التالي، قطب الرّحى لعملية التمثيل للمفاهيم "الغريبة" "إنّ مخيالنا الاجتماعي العربي هو الصّرح الخيالي المليء برأس مالنا من المآثر والبطولات وأنواع المعاناة، الصّرح الذي يسكنه عدد كبير من رموز الماضي مثل الشّنفري وعمر بن الخطّاب وهارون الرّشيد والأولياء الصّالحين وجمال عبد الناصر"^٣. وهو مفهوم جامع لمفاهيم صغرى مثل "المخيال الشيعي" و"المخيال السنّي" و"المخيال الطائفي" و"المخيال الحزبي"^٤. إنّ وظيفة مثل هذه التّحديدات تتمثّل في الإحالة على طبيعة بحث الجابري الذي لن يتعلّق بالأنظمة المعرفية بقدر ما سيبتّر موضوعات العقل السياسي ممارسةً وإيديولوجيا، أي احتكام هذا العقل إلى "جملة من التصورات والرموز والدلالات والمعايير والقيم التي تعطي

للإيديولوجيا السياسيّة، في فترة تاريخيّة ما، بنيتها اللاشعوريّة"^٥.

كلّ هذه الميكانيزمات الجماعية تظهر في ميدان مخصوص عمل الكاتب على تبيان معالنه ورصد متغيّراته من مجتمع إلى آخر وهو "المجال السياسي" الذي اقتبس من كتاب برتراند بادي "الدولتان: السّلطة والمجتمع في الغرب وفي بلاد الإسلام"^٦. وغاية هذا البحث تجري على سؤال واحد: لماذا تطوّرت الدولة في أوروبا من صيغتها "الأميرية" (الإمبراطور، الملك) إلى بنيتها الحديثة، دولة "الحداثة السياسيّة" و"دولة القانون والمؤسّسات"، وفي المقابل لماذا لم تتطوّر الدولة في بلاد المسلمين من بنيتها الأولى "الأميرية" ولم تجلب الحداثة السياسيّة؟

وقد أسفرت هذه الأسئلة المتعدّدة عن نشوء مجالين مختلفين: مجال المصلحة العامة وبناء السّلطة على التعاقد... [هو مجال الحداثة السياسيّة، ومجال ثانٍ حافظت فيه "الدولة" على طابعها الأميري والطائفي. إلّا أنّ الجابري قد عمد بدوره إلى مساءلة هذه الإشكالية وهذه النّتائج المتوصّل إليها محمّلا "العامل الخارجي" جانبا من مسؤوليّة فشل الدولة الحديثة عند المسلمين خلافا لوضعية أوروبا التي وقع فيها الصّراع بين قوى داخلية اجتماعية دونما تدخّل أو تأثير من أية قوّة خارجية من شأنها أن تعوق مسلسل التطوّر: و"هكذا يبدو واضحا أنّ غياب الحداثة السياسيّة في العالم العربي المعاصر لا يفسّره ماضيه وحده، بل لا بدّ من أن ندخل في الحساب حضور الغرب الاستعماري قوّة عالمية

^٤ نفسه، ص ١٣.

^٥ نفسه، ص ١٣.

^٦ نفسه، ص ١٤.

^١ نفسه، ص ١١.

^٢ نفسه، ص ٨.

^٣ نفسه، ص ١٣.

يتوقف استمرار نموها واطّراد تقدّمها على إعاقه العالم العربي الإسلامي ونموه^١.

يتولّد "النقد التبسيّي" عند الجابري من خلال تناوله للمناهج والتوسّع في إبراز هناكها المنهجية والفكرية في صورة الأخذ بعلمها دونما تمحيص أو تدقيق. وقد جعل كلاً من "الماركسيّة" و"الأنثروبولوجيا" غرضين لإصابتها في إطار منهج تحليلي نقدي، من أجل ذلك وجدناه قد أفرد لهما ما يقارب خمسا وثلاثين صفحة، وهي مساحة ورقية هامة احتضنت عمليّات قيافة لأثر هذه المناهج في مجالها المتشعبة وفي تراوحها بين التقليديّة وبين محاولات الاجتهاد. وهدف الباحث من كلّ ذلك هو رغبته في توظيف هذه المقولات وإجرائيّتها في إطار بنية مغايرة تبتعد عن أن تكون "عوائق إبستمولوجيّة"^٢، ف"إنّ تعاملنا معها (نتائج التحليل المادّي للتاريخ) على أساس أنّها علم بهذا المعنى (قوالب المادية التاريخية الستالينية)، فإنّنا سنكون قد أقمنا بيننا وبين موضوعنا جملة من العوائق الإبستمولوجيّة تجعل المعرفة العلميّة الصحيحة مستحيّة"^٣. ومن هذه العوائق اعتبار أنّ المجتمعات العربيّة قد شهدت المرحلة الرأسمالية حتّى تنطبق عليها مصادرات التحليل المادّي للتاريخ، إذ وحده المجتمع الرأسمالي قادر على أن يكون ميدان تطبيق المقاربة الماركسيّة، أو كذلك اعتبار أنّ الروابط الاجتماعيّة القائمة على القرابة والنسب قد انحلت وفقدت قوّتها علاقاتٍ تفوق جميع علاقات الإنتاج.

هذه "الإحداثيّات" الجديدة التي يستعملها الجابري تلغي بقيّة المقولات الماركسيّة مثل انقسام المجتمع إلى بنية فوقيّة وأخرى تحتيّة باعتبار أنّ "مؤسّسة الدولة في

المجتمعات السّابقة على الرأسماليّة مثل القبيلة والطّائفة والمذهب الديني[...]. كلّ ذلك لا يشكّل بنية فوقيّة متميّزة عن القاعدة الاقتصاديّة للمجتمع، بل إنّ هذه المؤسّسات جميعها الدّولة والقبيلة والطّائفة والنّقابات والفرق الدينيّة، جزء من بنية كليّة يتداخل فيها الاقتصادي والاجتماعي والديني والإيديولوجي^٤، ويحدّدها "الوعي الفتوي".

ولكن رغم وضع الجابري الماركسيّة والأنثروبولوجيا على محكّ النقد معتبرا أنّ ما تؤكّده الماركسيّة، الرّسميّة منها والمتفتّحة، وما تؤكّده الأنثروبولوجيا، البنيويّة منها وغير البنيويّة، يجب أن ننظر إليها لا على أساس أنّها حقائق عامّة ونهائيّة بل حقائق تعبّر عن معطيات واقع يمتلك خصوصيّة تختلف عن "خصوصيّة" "واقعنا العربي"، رغم ذلك كلّه فقد باعد بين الماركسيّة والأنثروبولوجيا جاعلا الثّانية أكثر فاعليّة في مقاربة "الواقع العربي الإسلامي" وفهمه فـ "أهميّة درس الأنثروبولوجيا المعاصرة بالنّسبة إلينا كأمّة أساسا في كونها تخفّف من مفعول العوائق المعرفيّة التي نشرتها الإيديولوجيات المعاصرة بين صفوفنا"^٥.

ونراه قد استحضر العديد من مفاتيح علم الإناسة نحو "القرابة" لإبراز التّداخل بين الاجتماعي والديني والسياسي في لحظة الاجتماع الإنساني.

ننتهي إذن إلى فهم عمليّة "التّبيّة" عند محمّد عابد الجابري نسقاً نقدياً يسائل المفاهيم ليراقب إمكاناتها الإجرائيّة. وقد جعل التّمايز بين "الغرب" و"العرب" عياراً أشكّلة للمؤشّرات المفهوميّة الفلسفيّة/ المعرفيّة. وهي إجراءات طريفة تنمّ عن مستوى من مستويات النقد

^٤ نفسه، ص ٢٧.

^٥ نفسه، ص ٣٢.

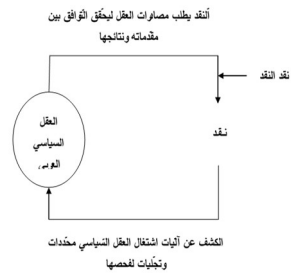
^١ نفسه، ص ١٧.

^٢ نفسه، ص ٢٠.

^٣ نفسه، ص ٢٠.

الجابري الذي لا يركز على العقل السياسي الغربي فحسب بل يحوي أدوات النقد وشروطه "الإبستمولوجية" دفعاً للإسقاط المعرفي وطلباً لفهم سليم للظاهرة السياسية العربية قديمها وحديثها بعيداً عن الإكراهات المفهومية.

إجمالاً، يمكن أن نعتبر أن نهج الدارس قد جعل "العقل" الميدان الرئيس لعملية النقد مع ما تعنيه هذه الكلمة من تحديد للترسيمات المتعلقة بالسياسة محددات وتحليلات ومن "حفر" لإثبات هذه النظمية النقدية. ويمكن أن نبرز ذلك في الرسم التالي: -



فكيف تمت عملية النقد هذه؟ وما هي أهم "إبداعاتها" المنهجية والفكرية؟

* خطاب التأويل

* إستراتيجيا الجابري النقدية: التركيب النظري وإنجازه النصي.

سنعمل في هذا العنصر على تقصي آليات الجابري النقدية في مدونته وكيهيات اشتغالها ورهاناتها الرئيسة. ننتقل في ذلك من النظر في طرائق توزيع المادة المعرفية في الكتاب إذ نلاحظ قيامه على عشرة فصول تُبَوَّب وفق توزعها على قسمين: قسم المحددات الذي توزع بدوره على ستة فصول (من الدعوة إلى الدولة: ١- العقيدة/ ٢- القبيلة/ ٣- الغنime/ ، من الردة إلى الفتنة: ٤- القبيلة/ ٥- الغنime/ ٦- العقيدة). نجد كذلك قسم التحليلات الذي يشتمل على أربعة فصول (٧- دولة الملك السياسي/ ٨-

ميثولوجيا الإمامة/ ٩- التّعالى بالسياسة وتسييس المتعالى/ ١٠- الإيديولوجيا السلطانية وفقه السياسة).

هذان القسمان يمتدّان على مساحات ورقية شاسعة (من الصفحة السابعة والخمسين إلى الصفحة الثانية والتسعين بعد الثلاثمائة) ويُسبقان بمدخل عامّ وسمه بـ "مقاربات في المنهج والرؤية" وبخاتمة/فاتحة كانت من أجل "استئناف النظر: خلاصات وآفاق".

لعلّ هذه البنية التوزيعية تخضع إلى تصوّر مخصوص قوامه رغبة الجابري في تسييج موضوعات بحثه والتمهيد لها منهجياً ليقوم من ثمة بإبراز النتائج.

يقدم الباحث في المدخل أهمّ المفاهيم التي فكّر بواسطتها ومن خلالها في العقل السياسي العربي. وهي مفاهيم كنّا قد أشرنا إليها سابقاً ضمن عملية "التبينة" جوهر هذا المدخل النظري.

نجد أنه قد تحدّث عن مفاهيم مختلفة مثل "المجال السياسي، واللاشعور السياسي، المخيال الاجتماعي، الكتلة التاريخية". ويستعمل أيضاً مفاهيم مستمدة من التراث، المفاهيم الأولى مرجعيتها غربية وقد استعملت في الفلسفة والفكر السياسي والعلوم السياسية المعاصرة. لكنّه يوظّفها بكثير من الاستقلالية والفهم الرامي إلى مطابقة التاريخ العربي والإسلامي. أمّا المفاهيم المستخلصة من التراث، فهي "القبيلة، الغنime، العقيدة" التي يعتبرها من ثوابت العقل السياسي العربي.

انغلق البحث بخاتمة جاءت في صورة مقالة فلسفية في روح النص المنجز، إنّها خاتمة مكثفة.

لقد عمدنا إلى مثل هذا العرض لغايتين: أمّا الأولى فتتعلّق بالاهتمام ببنية الكتاب باعتبارها جزء من

"الإستراتيجية النَّقدية" التي أزمعنا دراستها في هذا القسم الثاني من بحثنا. أمّا الوظيفة الثانية، فمرتكزة إلى التمهيد لدراسة تحاليل الجابري في قسمي كتابه الرئيسين (المحددات والتجليات) حتى نميز العلاقات القائمة بين عناصر هذه الخطاطة المنهجية، وهو تمييز يدفعا إلى استكناه طبيعة المنهج التحليلي- النقدي الذي اعتمده الجابري في علاقته بمقدماته (المدخل العام) وبالنتائج المتوصل إليها (الخاتمة/ الفاتحة).

*** الشبكة المفهومية (العقيدة- الغنيمة- القبيلة) وتطوراتها:**
محددات العقل السياسي العربي.

نشعر بداية في الوقوف على تعريف لكل مفهوم من هذه المفاهيم. تتضمن "القبيلة" معاني القرابة والعصبية المؤثرة في السلوكين الاجتماعي والسياسي. "ما عبر عنه ابن خلدون إجمالاً بالعصبية وما نعبر عنه نحن اليوم العشائرية حين نتحدث عن طريقة في الحكم أو سلوك اجتماعي أو سياسي يعتمد ذوي القربى [...] كل ما في معناها من القربايات ذات الشحنة العصبية مثل الانتماء إلى طائفة أو حزب".^١

أمّا "الغنيمة" فهي ما تمثله الاقتصاديات القائمة على الخراج أي على العلاقات الربعية لا على العلاقات الإنتاجية و"المقصود بها ثلاثة أشياء متلازمة: نوعاً خاصاً من الدخل (خراج أو ريع) وطريقة في صرف هذا الدخل (العطاء بأنواعه) وعقلية ملازمة لها".^٢

والمقصود بـ"العقيدة" نظام التّذهب في منطق الجماعة استناداً إلى رموز خيالية تؤسس الاعتقاد والإيمان، "تنهض الإيديولوجيا، هنا، بدور تشكيل الجماعة وبقدورها على تأطير الأفراد والجماعات.

يظهر أنّ هذه المفاهيم تجد مرجعيتها في التراث المتعلق بالتاريخ الإسلامي في مختلف وجوهه. وقد برهن الجابري، من هذه الناحية، على إمكانية إجراء المنجزات الحديثة على التاريخ الإسلامي إذ أنّه اعتمد، في اكتناز هذه المحددات، المفاهيم الحديثة مثل اللاشعور السياسي: "إنّها عبارة عن لاشعور سياسي يحرك هذا المخيال الذي يحرك بدوره الفعل السياسي لدى الجماعات والأفراد".^٣

كيف تشكّلت هذه الشبكة؟ وما هي التحوّلات التي طرأت عليها في إطار تمايز هذه المحددات بتطور السياقات الواردة فيها؟

أ- من الدّعوة إلى الدّولة (العقيدة- القبيلة- الغنيمة).

لقد خضعت المفاهيم السابقة إلى بناء انتظامي مخصوص ورُتبت وفق المرحلة التاريخية المدروسة وبرز هذا المحدد أو ذاك في رسم ملامحها.

وقد تعلق كلّ من هذه المفاهيم بفصل من فصول الكتاب العشرة جعل الجابري الواحدة منها بمثابة النّواة اللسانية التي "تفجر" في المتن. وفي هذا التّراوح بين تكريس هذه النّواتات وتفتيقها في متن الكتاب تكمن الحركة المنهجية في محاولة لبنينة كلّ مرحلة.

لا عجب أن نجد العقيدة تحتلّ صدارة البناء المفهومي في هذه المرحلة كونها مثّلت الوقع الإسلامي. فالجماعة الناشئة جماعة روحية أساساً وتمّ التركيز آنذاك على التشبّع بالعقيدة. لقد اعتبر الجابري أنّ الدّعوة المحمدية خالصة من حيث جوهرها الروحي والديني ولكن ذلك لا يمنع من البحث في "المظهر السياسي"^٤ لهذه الدّعوة.

^١ محمّد عابد الجابري، نفسه، ص ٤٧.

^٢ نفسه، ص ٤٨.

^٣ نفسه، ص ٥١.

^٤ نفسه، ص ٥٩.

لقد اهتمّ الكاتب بالدعوة المحمّدية باعتبارها محدّداً، من أجل ذلك سارع إلى بيان طرائق تحدّد هذا المحدّد الروحي. ويبدو أنّ مفهوم "الجماعة الروحية"^١ هو المظهر الرئيس لذلك، إذ أسهمت العقيدة في صدور مجموعة من التصورات المشتركة بين أفرادها مكوّنة بذلك نواة "الأمة". وقد اتخذ في ذلك منهج القراءة "السياسية" للنصّ القرآني محاولاً القبض على المعاني السياسية التي يرشح بها هذا النصّ المؤسّس. وتبلغ هذه القراءة أوجها من خلال دراسة نظام التّواصل (بالمعنى الجكسبوني) المتحقق بين النصّ القرآني والمرسل إليهم. يقوم المرسل (الله) من خلال قناة التّواصل (القرآن) بإرسال شفرة فحوها ضرورة القطع مع من أشرك من الآباء. وهي عملية إرسالية تهدف إلى التّواصل مع الأبناء وسيلة "ضغط سياسي" على آبائهم و"الدلالة السياسية" لذلك هو أنّ الدعوة المحمّدية كانت تتّجه إلى الأبناء خاصة إلى الشباب لأنّهم رجال المستقبل^٢.

وقد لا يختلف الأمر كثيراً بالنسبة إلى محدّد "القبيلة". فقد أوضح الكاتب أهمية التحالفات القبليّة وقوّة شبكاتها الجوارية وأسسها "الإيديولوجيّة" وفعاليتها السياسيّة في تشكيل "الدولة الإسلامية". فقدّم تصوّراً للخارطة القبليّة في مكّة: "بنو هاشم والمطلّب ومعهم تيم وزهرة وعدي والحارث بن فهر من جهة، وبنو عبد شمس ونوفل وأسّد وعامر من جهة أخرى، وبنو مخزوم وسهم وجمح وعبد الدار من جهة ثالثة. وكان بين المجموعة الثانية والثالثة مصالح تجاريّة ممّا جعل بني مخزوم وبني عبد شمس يقفون في صفّ واحد ضدّ النبيّ وأهله بني هاشم"^٣.

هذه الشّبكة من العلاقات كان لها مفعول في مسار "دولة الدّعوة": مفعول سلبيّ تمثّل في تعاهد القبائل القرشيّة على اكتتاب صحيفة ائتمروا فيها على بني هاشم وبني عبد المطلّب وما صاحبها من قهر وتعذيب مورسا في حقّ المستضعفين "الذين لا قبائل لهم تحميهم"^٤. أمّا المفعول الإيجابي فتمثّل في التحالفات السياسيّة التي أقامها محمّد في سبيل ضرب مصالح قريش. ففاوضته القبائل على أساس أنّ الأمر يتعلّق بـ "مشروع سياسي، ففاوضته انطلاقاً من حساباتها السياسيّة"^٥. كلّ ذلك سيساعد الدّعوة المحمّدية على أن تشقّ طريقها نحو "الدولة" خاصّة مع استسلام قريش نتيجة هذه الضّغوطات القبليّة.

أصبحت القبيلة تحتكم إلى معاني جديدة تقوم على اعتبار أنّ "الأخوة في الدّين تقوم مقام الأخوة في النسب وبذلك حلّت الأمة والملة محلّ القبيلة والعشيرة"^٦.

أمّا الغنيمة فيظهر دورها في الاهتمام باقتصاد الجماعة وفي الإجراءات المتعلّقة بمقاومة الخصوم وتنظيم الصفوف، ومن هنا نهض "الفّيء والعطاءات والإقطاعات والغنائم بدور مهمّ في حياة "الدّعوة المحمّدية" [...] تحوّلت إلى دولة يوم غداً في إمكانها تجنيد الرّجال والحصول على المال"^٧.

تظهر أهميّة الغنيمة في الموقف الحادّ الذي اتّخذته قريش من الدّعوة المحمّدية، إذ يعتبر الجابري أنّ المسألة تنشّد إلى رغبة قريش في الدّفاع عن مصالحها التجاريّة والاقتصاديّة. بهذا المعنى يصبح المحدّد الاقتصادي الفاعل في اتّخاذ قريش للإجراءات "القمعيّة" ضدّ الدّعوة المحمّدية

^٥ نفسه، ص ٩٣.

^٦ نفسه، ص ٩٦.

^٧ نفسه، ص ٩٧.

^١ نفسه، ص ٦٢.

^٢ نفسه، ص ٧٣.

^٣ نفسه، ص ٨٦.

^٤ نفسه، ص ٨٨.

وأنصارها. وهو موقف يترع عَنَّا التصوّرات المثاليّة التي جعلت اضطهاد المسلمين من قبل المأ من قريش خاضعا لعلل دينيّة ترفض الإسلام ديناً. يستدلّ الجابري على ذلك من خلال اعتباره أنّ مكّة قد خلت من رجال الدين الذين كان عليهم الدّفاع عن حياض آلهتهم فنحن "في أخبار مكّة وفي أخبار الدّعوة الإسلاميّة لا نسمع ذكرا لرجال الدّين مطلقاً"^١. ولا نجد فعلاً ما يدلّنا على أنّ مناهضي الرّسول قد كانوا من رجال الدّين، دُع عنك بعض الأخبار المتعلّقة بالمنظرات الحاصلة بين الرّسول وأخبار اليهود وقسيسيّ النّصاري.

استدعت الغنيمة إجراءات مختلفة تدلّ في كليتها على أثر هذا العامل "الاقتصادي" في تحديد العقل السياسي العربي لتشكيل "الدولة". فقد أصبحت تمثّل جملة الخوافر التي تحرّك المسلمين وتحرّضهم على "القتال في سبيل الله"، فتشكّل إذاك "تخيال اقتصادي" جعل "التأسلم" قائماً على مطالب السياسة دون العقيدة في الأغلب.

نستخلص مرحلياً طبيعة هذه المحدّدات وبنيتها التّراتبيّة التي شكّلت مجتمعة العقل السياسي العربي. وطرافة عمليّة النّقد في هذه المرحلة تكمن في انزياح الجابري عن المعطيات المعرفيّة السّائدة نحو فعل قرائيّ تتحدّد مرجعيّته في فهم ميكانيزمات الحدث الإسلامي وتعدّد شبكاته السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة.

ولكنّ مزية الباحث الرّئيسة تكمن في كيفيّات وصله بين هذه المفاهيم ودلالاتها السياسيّة. يتّضح ذلك من خلال تركيبه للفصول التي لم تكن سوى نظم للأفكار في تجاوزها وانفتاحها على بعضها البعض من خلال آليتين: أمّا

الأولى فتتعلّق بمجموعة الأسئلة التي يطرحها الباحث في خاتمة فصوله قصد التمهيد للفصول اللاحقة، والشّاهد على ذلك أسئلته التّالية: "لماذا لم يكن خصوم الدّعوة المحمّدية قادرين على التخلّص من صاحبها ولا على إيذاء وتعذيب وقتل أتباعها من غير العبيد والموالي؟ ولماذا ربطوا محاربتهم العنيفة للدّعوة المحمّدية بهجوم الرّسول على آلهتهم وأصنامهم؟"^٢ نجد الإجابات التحليليّة كامنة في الفصول اللاحقة.

ونجد الباحث نفسه مقرّاً بذلك وممهّداً له: "السّؤال الأوّل ينقلنا مباشرة إلى "القبيلة" فهي موضوع الفصل التّالي. أمّا السّؤال الثّاني فينقلنا إلى "الغنيمة" الفصل الذي يليه"^٣.

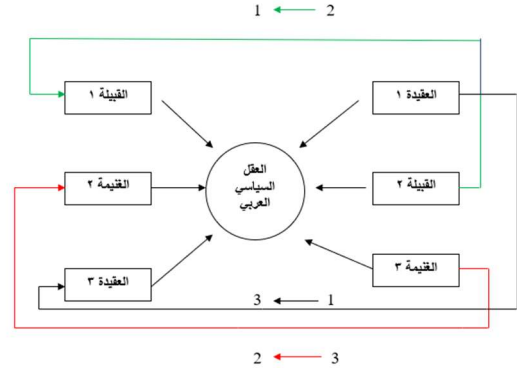
نجد إذن تركيباً نظرياً دقيقاً يقوم على مجموعة من المؤشّرات السيّاقية التي تلحم مقاطع المدوّنة خاصّة وأنّ المعطيات التّاريخيّة فيها متشابكة ومتكاثرة. تتعلّق هذه الغاية المنهجية بالآلية الثّانية القائمة على الوصل بين المحدّدات في الفصل الواحد الجابري إلى تحليل المحدّد المرتبط به. ففي سياق حديثه مثلاً عن مدى فعاليّة القبيلة سياسياً زمن الدّعوة نراه يستدعي محدّد "الغنيمة" الذي كان عائقاً أمام تكريس "القبيلة الرّوحيّة" فـ "القبيلة بقيت حيّة في النّفوس والأمر يتطلّب قيام نظام اجتماعي على أسس مختلفة تماماً عن تلك التي تكرّسها الغنيمة"^٤.

^١ نفسه، ص ١٠٦.

^٢ نفسه، ص ٩٧.

^٣ نفسه، ص ٧٩.

^٤ نفسه، ص ١٠١.



يظهر هذا الرسم المرحلة الأولى (من الدعوة إلى الدولة) مثبتة ضمن تراتبية كنا قد حللناها في المستوى السابق، إلا أنها لا تكتسب أهميتها إلا بتحوّلها ضمن الشبكة المفهومية.

إنّ وظائفية هذه المرحلة (من الردّة إلى الفتنة) تكمن في إظهار هذه المحدّدات (الغنيمة- العقيدة- القبيلة) في سياقها العلائقي. فنحن لم نتمكن من استخلاص هذا الشكل إلا باستحضار كلتا المرحلتين التي لا يمكن فهم إحداها دون الأخرى. ويبدو أنّ هذه المحدّدات تخضع لمقولات التبدّل والتحوّل بديلاً عن مقولة الثبات التي يسقطها الخطاب التمجيدي على المسار التكويني للحضارة العربية الإسلامية.

انطلق الباحث في تبيان مفعول "القبيلة" من خلال الوقوف على روايات الإسلاميين^١ من مبايعة أبي بكر خليفة للرّسول. وهذا الحدث قد ارتقى عند الجابري إلى مصافّ الأحداث الفاصلة في تكوين العقل العربي فـ"جميع الأخبار التي تنقلها مختلف الروايات حول الطريقة التي بويع بها أبو بكر تجعل القبيلة المحدّد الأوّل لجميع المواقف"^٢.

إنّها مواقف تندقّ في مفهوم "اللاشعور السياسي" اندقاقاً، إذ أنّ تعيين أبا بكر خليفة كان خاضعاً إلى

ملاسات "لا قبليّة" في الظاهر، ولكنّ "لا قبليّتها" هذه مترسّخة في معطى "القبيلة" خاصّة إذا ما علمنا أنّ الاختيار تمّ على أساس أنّ أبا بكر "من قبيلة تيم الصّغيرة التي لم تكن في المستوى الذي يجعل القبائل تخاف من استبدالها"^٣. إنّ اختيار الخليفة الأوّل وما صاحبه من وقائع وملاسات، يرتكز على ما استقرّ عند الجماعة الإسلامية في مخيالها الجماعي. واستبعاد عليّ من دائرة الخلافة وقت المبايعة شاهد على ذلك. لقد كان "بالفعل من قرابة النبيّ وأحد المسلمين الأوائل الذين رافقوا الدعوة المحمدية [...] ولكن هذه أمور لم يكن ينفرد بها ولم يكن العرب يولون القرابة كبير وزن في مجال الكفاءة السياسيّة"^٤.

يرى الجابري، إذن، أنّ مفعول القبيلة لا يتحدّد بعنصر القرابة من الرّسول ولا يمكنه أن يعتمد الوراثة أصلاً من أصول السياسة في مقام الخلافة بل وحدها صورة أبي بكر تتطابق مع أوّليات المخيال الإسلامي ذي الأفق القبلي. هذا الصراع الداخلي ليس سوى مرحلة من صراع أكبر سيعمل على تغطية الصراع الأوّل ردها من الزّمن، ونعني بذلك حركة "الردّة" التي كانت في جوهرها صراعاً قبلياً اتّسع لمختلف القبائل العربيّة. واتّخذت ثنائيات مثل مضر/ ربيعة- عدنان/ قحطان مرجعاً لها ضمن شبكة من العلاقات القبليّة المتشابكة التي قامت على اعتبار أنّ قريشاً وبني عمومتهما من قيس بن غيلان أصبحت تحكم العرب"^٥.

مثّلت حركة مسيلمة - شكلاً من أشكال الردّة- ردّ فعل ضدّ قريش بعد أن فشل مسيلمة في الحصول على مكاسب كان قد اقترحها على النبيّ "من ذلك مارواه البخاري عن ابن عباس قال: قدم مسيلمة الكذاب على عهد

^٤ نفسه، ص ١٥٠.

^٥ نفسه، ص ١٦١.

^١ نفسه، ص ص ١٤١-١٤٦.

^٢ نفسه، ص ١٤١.

^٣ نفسه، ص ١٤١.

رسول الله (ص) فجعل يقول إن جعل لي محمد الأمر من بعده تبعته"^١.

من الواضح أن الردة ليست مفهوما عقدياً يقدر ما هي أمارة دالة على الصراعات السياسية الواقعة بين القبائل العربية. أخذت تتشكل في إطار ثنائية جامعة قوامها قريش من جهة وبقية العرب من جهة أخرى في مختلف مراحل دولة الخلافة حتى أن ثورة الأمصار على عثمان لم تخرج على هذا السياق القبلي. فالكوفة والبصرة ومصر كانت مكونة من معسكرات للعرب الذين شعروا بأنهم مسوسون بقريش.

وكذلك الشأن في الصراع الذي دار بين علي ومعاوية فقد كان معاوية على رأس قريش، أما بقية العرب فشكّلت صفوف علي.

لقد حدّدت "القبيلة" الخارطة "الجغرافية" ودفعت الفعل السياسي إلى منتهاه (قتل الخلفاء) ووجهته. أهمية هذا المحدّد ترتبط وجوبا بمحدّد الغنيمة التي لم تعد تقتصر على بعض الأسهم والأسلحة وما وراء ذلك، فالتوسّع الذي شهدته "دولة الخلافة" ارتبط بتزايد متطلبات الحرب مما أدّى إلى حدوث تغييرات عميقة في أبنية الدولة وفي مخايل الناس المالية.

وقد أفضت السياسة المختلفة للخلفاء إلى إنشاء "طبقات" ساهمت السياسات الاقتصادية في تكريس الثروة في أيدي مجموعة على حساب البقية إذ "أنّ ترتيب الناس في العطاء حسب القرابة من الرسول والسابقة في الإسلام لا بدّ من أن يؤدّي إلى تكديس الثروة في أيدي مجموعة معينة،

وبالتالي كان لابدّ أن يورث فوارق كبيرة بين المسلمين في الثروة"^٢.

يظهر أثر هذه السياسات الاقتصادية في الفعل السياسي عبر مقتل عثمان الذي لم يكن - حسب الجابري - سوى نتاج للتوزيع غير العادل الذي مارسه عثمان فاتسعت الهوة بين الأغنياء والفقراء وزاد في اتساعها توقّف "الفتح" وهجرة الأعراب إلى الأمصار.

في هذا المستوى من التحليل نقف على آلية من آليات الجابري في صياغة شبكته المفهومية، فرغم السرد التاريخي الذي يجعل انفراط حبل مناهجه وارداً، سرعان ما نجد الدّارس يطلّ علينا من قيعان التاريخ. فيضعنا في سياق الشبكة المفهومية من خلال ربطه بين المحدّد المفكّر فيه (وهو الغنيمة) بـ "القبيلة" في قضية مقتل عثمان، "لقد اتخذت القبيلة إطاراً تنظيمياً / اجتماعياً طبعياً صورة العرب ضدّ قريش ولكنّ هذا الإطار [...] تحرّكه الغنيمة، والغنيمة هذه المرّة لن تكون الثروة الفاحشة، بل الفقر والحاجة"^٣.

يقوم التركيب النظريّ، إذن، لا على تداول المفاهيم وإجرائها في سياقها المتمايزة فقط، بل على توسيع آفاقها بربطها "بتجاورياً" مع بدائلها من المفاهيم الأخرى.

تتحدّد العقيدة في هذا المستوى بـ "جماعة العقيدة" وهم الجماعة الأولى من الصحابة الذين لم تكن لهم قبائل فتعرّضوا لأشدّ أنواع التعذيب. كان عمّار بن ياسر من أبرزهم.

تأثير هذه الشريحة من الصحابة يظهر في جملة من المواقف التي اتخذها أصحابها من عثمان بن عفّان. وقد

^٢ نفسه، ص ١٩٧.

^١ نفسه، ص ٢١٧.

^٢ نفسه، ص ١٩٠.

أسهمت في تأليب "الرأي العام" ضده. فكان تصوُّرها يستند إلى الإخلاص للعقيدة، من أجل ذلك اتخذت مواقف صارمة من سياسات عثمان "القبلية" (تعيين أقربائه في مناصب رفيعة) والاقتصادية (عطاءاته لذويه والمقرَّين منه). من ذلك ما نسب إلى عمَّار بن ياسر الذي كانت معارضته "معارضة سياسية راديكالية..." [تنسب إليه الروايات دوراً رئيساً في تحريك الثورة ضدَّ عثمان]^١. وسبب هذه الصرامة يعود إلى ما ترسَّخ في مخيالهم أثناء الفترة الدعوية وما ساهم فيه العذاب الذي لقيوه من قريش من الاعتصام المتواصل بجبل العقيدة الإسلامية وانعكس ذلك على مراحل مختلفة فـ"المعارضة التي قامت ضدَّ عثمان والتي تطوَّرت إلى حرب الجمل وحرب صفين إنما هي امتداد لذلك النوع من الوعي الديني الذي تكوَّن زمن الدَّعوة خاصَّة في صفوف المستضعفين"^٢.

تطرق الباحث غير مرَّة إلى صورة علي بن أبي طالب وأحال على السبئية وإشكالاتها المتمثلة في شخصية عبد الله بن سبأ وهو ما سيفصل فيه القول لاحقاً خاصَّة إذا ما علمنا أنَّ مسألة الإمامة ستشكِّل فصلاً مستقلاً في القسم المتعلِّق بتجليات العقل السياسي العربي.

الهمَّ المنهجي حاضر ويتمثَّل في الإحالة على التعلُّق الحاصل بين قسمي الكتاب. فبين المحدِّدات والتحليلات روابط منطقية وأخرى فكرية أو هو العقل السياسي العربي في كليته، وما عملية الفصل هذه إلاَّ أمانة على فعل النقد ودوره في تمييز مستويات متداخلة من بعضها البعض.

فما هي تجليات العقل السياسي العربي؟ وكيف تتدخل المحدِّدات في صياغة هذه التحليلات؟

*** حفريات في الخطاب السياسي العربي: التحليلات الأيديولوجية للعقل السياسي العربي.**

أ- حدَّ مفهومي "الحفر" و "الأيديولوجيا"

نزع في هذا القسم إلى رصد التحليلات من حيث أبنيتها السياسية. ولكنَّ السؤال الذي يُطرح: بأي معنى نستعمل مفهومي "الحفريات" و "الأيديولوجيا" مداخل في هذا المستوى من بحثنا.

إنَّ هذا المفهوم ينتمي إلى منظومة "ميشال فوكو" الفلسفية وهو يستدعي الانفتاح على مفهومين آخرين هما "الخطاب" و "السُّلطة" مثلما استقرَّ في مباحث فوكو^٣.

يتشكَّل الخطاب عنده من وحدات سمَّاها منطوقات أو ملفوظات تشكِّل منظومات منطقية تعرف بالتشكيلات الخطابية محكومة بقوانين التكوين والتَّحويل. نقف هنا على التَّحليل الخطابي الذي يربط بالوصف الأركيولوجي والتَّأويل الجينيولوجي من أجل الكشف عن ندرة الخطابات وتراكميتها وقبليتها (المحدِّدات بالمعنى الجابري). ومن هنا يرتبط الخطاب بالسُّلطة بوصفها الممارسات الخطابية أو "المعرفة". فالخطاب لا يتشكَّل إلاَّ في السُّلطة عبر آلياتها المتحكِّمة فيه. ويرى فوكو في هذا السياق أنَّ "السُّلطة تنتج نوعاً من المعرفة وتؤدِّي إلى تراكم المعلومات والمعارف، واستخدام كلِّ ذلك من أجل المزيد من ممارسة السُّلطة، وفي المقابل، فإنَّ كلَّ معرفة هي بحدِّ ذاتها سلطنة"^٤.

^٤ Michel Foucault, la grise dans la tête in: L'ARC, n°70, p25.

^١ نفسه، ص ٢٨٣.

^٢ نفسه، ص ٢٣٦.

^٣ Michel Foucault, l'archéologie du savoir, Gallimard, Paris, 1969.

أما الإيدولوجيا فيمكن اعتبارها- من منظور الماركسيّة- مجموع الأفكار وطبيعتها التي تعكس مصالح الطبقة الحاكمة التي تتناقض مع طموحات الطبقة المحكومة وأهدافها، وهي تعبّر عن الفئة السائدة وعلاقتها بشروط وجودها وظروف وجود "أعدائها الطبقيين". وفي هذه الحالة تؤدي الإيدولوجيا الحاكمة وظيفة مزدوجة، إذ تعمل على تأمين مصالحها وتحجب، في الآن نفسه، الحقيقة عن الطبقة الأخرى.

يصبح الفكر الإيديولوجي، داخل المجتمعات مائلا إلى تغليب موقف فئة على الفئة الأخرى. ولكن يجب التمييز بين الإيديولوجيا العلميّة (إيديولوجيا الطبقة العاملة المعبّرة عن الرسالة التاريخيّة للعمال في تغيير المجتمع) ، والإيديولوجيا غير العلميّة (زائفة ومضلّلة لأنها تسوّغ قهر مجموعة لمجموعة أخرى كنحو العنصريّة حديثا والعشيرة أو القبيلة في المجتمعات القديمة).

نتلخّص الإيديولوجيا إذن في النّقاط التّالية: -

١- هناك إيديولوجيا الجماعات الحاكمة التي تريد فرض تصوّراتها وأفكارها على باقي أفراد المجتمع وهي إيديولوجيا وهميّة^١.

٢- هناك إيديولوجيا الجماعات الخاضعة التي تحاول تغيير هذه الأوضاع لصالحها لا من باب الاقتصاد فقط. فلتن كان العامل الاقتصادي يمثّل المحدّد الحاسم في تغيير القوى الاجتماعيّة، فإنّ البنية الفوقيّة (السياسيّة والثقافيّة) يمكن أن تمثّل عائقا أمام ذلك، فتكون التغيّرات السياسيّة والثقافيّة حاسمة أيضا.

^١ راجع خاصّة:

Karel Marx Et Friedrich Engels, l'idéologie allemande (Trad. fr.), Gallimard, Paris, 1952, pp12-18.

٣- الإيدولوجيا نسق من الأفكار، يحدّد السلوك السياسي والاجتماعي.

٤- الإيدولوجيا هي معرفة شاملة ورؤية للكون ذات قدرة فائقة على الاستخدام في عمليّة الإصلاح الاجتماعي والسياسي.

ب- تحديد المفهومين في المدوّنة: تجلّيات العقل السياسي العربي

* إيديولوجيا الجبر الأموي

يعتبر الجابري أنّ معاوية بن أبي سفيان هو الذي أوجد "المجال السياسي"^٢، والمقصود بذلك النّظر في الإجراءات الخطّابية (rhétoriques) والخطّابية (discursifs) التي مارسها معاوية حتّى استقرّت نموذجاً في الحكم الأموي. وهو أمر لا يمكن فهمه إلّا بتوضيح الوضعيّة الجديدة التي شملت الشّبكة المفهوميّة ومحدّداتها، إذ يعتبر أنّ الدّولة الأمويّة "لا تتحدّد فيها الممارسة السياسيّة بالمحدّدات الثلاثة (القبيلة، الغنيمة، العقيدة) بصورة مباشرة، بل تتميز بممارسة السياسة في هذه المحدّدات"^٣.

إنّ ما يمكن أن يستوقفنا من هذه الملاحظة أمران: أمّا الأول فمتّصل بعمق التّركيب النظري- النّقدي عند الجابري، إذ أنّ إنجاز النصّي، وإن بدا في ظاهره متعدّد الحقول المعرفيّة مشتتّها، فإنّه يشير إلى كلّية الرّؤية النّقديّة، وحدّتها. فما كان التّقسيم إلى "محدّدات" و"تجلّيات" إلّا فصلا منهجيا يصل المفكر بين عناصره من خلال روابط مفهومية دقيقة. أمّا الأمر الثّاني، فهو لا ينفصل عن سابقه إلّا من حيث التّخصيص. فالجهاز المفهومي- ولئن تعاودت

^٢ محمّد عابد الجابري، نفسه، ص ٢٣٥.

^٣ نفسه، ص ٢٥٢.

عناصره (القبيلة- الغنيمة- العقيدة)- فهو إلى التحوّل والتبدّل لأميل. والتحوّل من المحدّدات إلى التجلّيات لا يمكن أن يكون آلياً، من أجل ذلك بحث الجابري عن وسائل متعدّدة قوامها النّظر في الممارسة الأمويّة في المحدّدات بتوسّط السياسة وذلك في إطار التحوّل من "دولة الخلافة" إلى "الملك العضوض" أو الانتقال من دولة لا تمتلك مجالاً سياسياً إلى دولة انبثق فيها مجال خاصّ تُمارس فيه السياسة كسياسة".^١

تمّ ذلك من خلال إجراءات حاسمة اتخذها معاوية وهو ما أشار إليه الجابري عبر عرض خطبة^٢ مؤسس الدولة الأمويّة. حيث أثبت، اعتماداً على "تحليل خطابي" لها، أنّ معاوية قد أسّس بذلك "عقد سياسياً" قوامه المواكلة الحسنة والمشاركة الجميلة قاطعاً بذلك مع شعار "العمل بكتاب الله وسنة رسوله وسنة أبي بكر وعمر"، ليؤسّس بذلك "الإيديولوجيا الرسميّة لدولة معاوية والدولة السنيّة عموماً"^٣. وهي إيديولوجيا فسحت المجال أمام المعارضين للكلام "من باب التنفيس" ويقيم هؤلاء إذا اتخذ عملهم شكلاً "تورياً" مسلّحاً وهو ما أسماه الجابري "الخطاب المضاد"^٤.

ما يهمّنا من تحليل الجابري هو تمثّل فعل السياسة في محدّدات العقل السياسي العربي حتّى استحالت تجلّيات له. وقد أسلمنا تتبّع مقاربة الجابري إلى القول إنّ ثلاثة ثوابت بنى عليها معاوية دولته: المجالدة والمواكلة والشرعيّة القرشيّة.

تدخل المواكلة في باب الغنيمة عن طريق "العطاء السياسي"، أمّا تأكيد الشرعيّة القرشيّة فيدخل في باب القبيلة (بني أمية) وقد صاحب هذه الإجراءات انبثاق مقالة "القضاء والقدر". أورد الجابري خطباً عديدة أدلّة على ذلك كقول معاوية "وقد كان من قضاء الله أن ساقطنا المقادير إلى هذه البقعة من الأرض".^٥

ننتهي إلى جملة من الملاحظات المرحليّة: -

١- إنّ حدّ الإيديولوجيا يتماشى مع الظاهرة المدروسة، فهي باعتبارها ترتكز على محمولات سياسيّة قوامها "الوهم" و"التزييف" (مقالة القضاء والقدر)، تتجسّد في الخطاب السياسي الأموي الذي راهن على "إيديولوجيا الجبر"^٦ لإضفاء الشرعيّة على حكمه.

٢- اعتمد الباحث أسلوباً العرض والتحليل، فاختار من الروايات ما أراد ليعمل على جرد مقولات نقدية تساعد على فهم الظاهرة ونقدها في الآن نفسه. وهو بهذا المعنى يتّبع نهجاً "حفرياً" يكشف من خلاله عن خطاب السّلطة الأمويّة وآليّاته وسلطته. فهو خطاب "لم يفصح عن معارك أو أنظمة من السيطرة بل هو الأداة التي بها ومن أجلها يقع الصّراع"^٧.

٣- لا يمكن للإيديولوجيا أن تتحقّق إلا بحضور خطابات مضادّة وهو مسار يصدّق على مدارات النّقد الجابري.

١ نفسه، ص ٢٥٢.

٢ نفسه، ص ٢٥٤.

٣ نفسه، ص ٢٥٠.

٤ نفسه، ص ٢٥٣.

٥ نفسه، ص ٢٧٧.

٦ نفسه، ص ٢٧٧.

٧ Michel Foucault, l'archéologie du savoir, Gallimard, Paris, 1969.p.36.

* إيديولوجيا الإمامة ومكوّناتها الميثولوجية

إنّ تشكّل منطق الجبر الأموي قد أدّى إلى ظهور مقالات مضادة له ذات علاقات تقابلية تتكامل من حيث صياغة النّسق الإيديولوجي العامّ في الممارسة السّياسية القديمة. وقد كان الفكر الإمامي "الخصم التاريخي للفكر السنّي"^١.

لم يعتمد الباحث في هذا القسم الموسوم بـ"ميثولوجيا الإمامة" إلى استعمال كلمة "الإيديولوجيا" عنواناً محيلاً على تشكّل الفكر الشّيعي بمختلف فرقته. ولكنّا نجد المفهوم مبثوثاً بين تضاعيف الكلّم^٢، محيلاً على تداخل العقدي والسّياسي في تشكيل المقالة الشّيعية وتطوّراتها ووظائفها وقد تجسّدت هذه النزعة الحفريّة في ثلاث عمليّات رئيسية: -

١- قراءة الجابري لمصنّفات الفرق الإسلامية وحصر رواياتها في مجال إيديولوجي واحد ارتبط بحركة المختار الثّقفي ومولاته لمحمّد بن الحنفية.

٢- إجراء مفهوم "اللاّشعور السّياسي" على الشّيعية ومقالاتهم وطرائق تجنيد خيال العامّة بعد واقعة كربلاء وما أسهمت فيه من تكوين "وعي مأساوي" عند هذه المجموعة التي طوّرت مقالاتها حتى استوت مذهباً له تصوّراته ومصنّفات وطبقاته.

وقد تناول شخصيّة محمّد بن الحنفية أنموذجاً على ذلك. فقد اعتبره في مرتبة أدنى، من حيث القيمة القبلية، من الحسن والحسين وهما أخواه لأبيهم علي بن أبي طالب، وذلك لأنّ أمّ محمّد بن الحنفية - وهي خولة بنت جعفر بن قيس - أمة في حين أنّ الحسن والحسين ولدا فاطمة بنت

محمّد. وقد توصّل الجابري إلى نتيجة تتوافق والحفر السيكولوجي الذي اعتمده، تمثّلت في اعتبار أنّه "لا بد أن يكون [محمّد بن الحنفية] قد عانى نفسياً ما لا بدّ أن يعانيه كلّ إنسان في مثل وضعيته^٣، ممّا جعله يبحث عن التّعويض الذي تمثّل في "العلم" وقد عُرف بروايته الحديث عن أبيه وسيتحوّل ذلك إلى وراثة العلم عنه.

٣- استعمال الجابري لـ"علم الأديان المقارن" حيث سيعتمده في دراسة مقالة "المهدية".

أصل الباحث أولاً هذا المفهوم من حيث تشكّله في الأديان السابقة على الإسلام والتحوّلات اللاّحقة الطّارئة عليه فـ"فكرة المهديّ هذه من أصل يهودي ترجمة لكلمة المسيح باللّغات الأجنبية Messiah و Messie ومعناها المسحوق [...] والمسيح في التّوراة معناه الهداية ومهمّة المسيح المهدي أن يقضي بالعدل للمساكين"^٤.

هذا التّأصيل يتساق مع ما قامت به حركة المختار الثّقفي من إنشاء لخطابات تستجيب لحاجات المساكين الرّاعبين في مستقبل أفضل، الذين لا يملكون القدرة على رفع الظلم الواقع عليهم فينتظرون الخلاص، وهي فكرة متلازمة مع فكرة الرّجعة التي تعني رجوع الإمام الغائب لإنصاف النّاس وإقامة العدل.

يُرجع الجابري مقالات الشّيعية إلى إطارها السّياسي الذي تشكّلت فيه. فلم تعد هذه المقالات سوى "تعبيرات سياسية" تجد حقل اشتغالها في صفوف الفئات الضّعيفة، وبهذا المعنى أيضاً يتحقّق طابعها الإيديولوجي، هي "إيديولوجيا العلم بالغيب [...]" هي إيديولوجيا المحرومين، الإيديولوجيا التي تجعلهم يتمسّكون بالأمل وتبشّرهم

^٢ نفسه، ص ٢٩٣.

^٤ نفسه، ص ٣٠٦.

^١ محمد عابد الجابري، نفسه، ص ٢٧٨.

^٢ نفسه، ص ٣٠٣.

بالفرج"¹. وهم في حاجة إلى تقديم توضيحات جسام خدمةً "للمستقبل المنشود"، من أجل ذلك قال الجابري بطابعها الميثولوجي خاصّة عند "الغلاة". وقد استعرض أغلب مقالهم، نسوق منها على سبيل المثال فرقة "المنصورية" التي تبلور فيها مفهوما الرجعة والمهدية في معناهما التوراتي التليد: "وهكذا زعم أنه عُرِج به إلى السماء [...] وقال إنّ النبوة قد انتقلت إليه [...] سيكون القائم (المهدي)"².

تغدو كلّ مقالات الشيعة - حسب الجابري - صدى لهواجس سياسية ترتبط بالحكم وبالرغبة في إقامة الرئاسة. إنه "اللاهوت السياسي" الباحث عن الشرعية، فتتنافذ المجالات الدينية والسياسية.

* إيديولوجيا التنوير

"العقل المنهجي" الذي يصدر عنه الجابري يتبلور من خلال إقامة علاقة تقابلية بين فصول قسم التحليلات، تحلّيات العقل السياسي العربي. فالفصل الموسوم بـ "التعالّي بالسياسة وتسييس المتعالي: حركة تنويرية"، إذا ما وضعناه في علاقة سياقية مع الفصل الأول من تحلّيات العقل السياسي العربي "دولة الملك السياسي"، سنجدّه منخرطاً ضمن علاقات تقابلية بين إيديولوجيتين: إيديولوجيا الجبر الأموي وإيديولوجيا التنوير خطاباً مضاداً للإيديولوجيا الأموية، ولئن كانت إيديولوجيا الإمامة هي الخصم بالمعنى المذهبي لإيديولوجيا الجبر، فإنّ حركة التنوير هذه ستمثّل الخطاب المضادّ لمختلف الخطابات السائدة. يتعلّق الأمر بمسألة الحكم وتشكّل عقائد الإسلاميين والسبيل إلى ذلك البحث في نوااميس بنية المصطلحات عند الفرق الإسلامية طالما كان "المصطلح السياسي هو نفسه المصطلح الديني"³. وقد

اعتبرها الجابري "أحزاباً سياسية"⁴ تمارس السياسة في العقيدة عبر تشكيل المتكلمين الإسلاميين لمقالاتهم نتيجة الصراعات السياسية القائمة آنذاك.

نعمد في هذا السياق مفهوم الخطاب (في معناه الفوكوي) باعتبار أنّ البحث في الخطاب هو بحث في سلطة هذا الخطاب. وبالتالي يكون البحث في مقالات "التنويريين" هو بحث في سلطة خطابهم، وهو إجراء يقتضي "التحرّر من السلطة التي يفرضها المؤلّف في الفرق على قارئه بواسطة تصنيفاته وتأويلاته [...] وقراءة آراء كل فرقة على ضوء آراء الخصم الذي يتّجه إليه بالخطاب"⁵.

يقصد الجابري بحركة التنوير مجموع المقالات عند القدرية والمعتزلة المضادة لمقالة الجبر من جهة ولمقالات الشيعة والخوارج من جهة ثانية واحتكامها إلى العقل ومعايير من جهة ثالثة. يُعتبر مفهوما "الإيمان" و"الكفر" مجال صراع هذه الخطابات. فكان تعريفهما يصدر بالضرورة عن موقف سياسي. فضرب مثال "غيلان الدمشقي" باعتباره من المتكلمين الأوائل في القدر ولارتباط مشروعه الكلامي بالمفاتيح الثلاثة (العقيدة، القبيلة، الغنيمة). نجده يقول، في مستوى العقيدة، بالقدر ترسيخاً لمبدأ حرية الإنسان. والإيمان عنده هو اجتماع الخصال المكوّنة له أي المعرفة بالله الصادرة عن اقتناع تامّ والخضوع له والإقرار بالكتاب والسنة. وهذا ما يتنافى مع مقولة الجبر التي تبرّر الخير أو الشرّ "المقدّرين الله سلفاً. وإذا كان مقدراً عليهم أن يقتروا كلّ تلك الأفعال وأنهم بذلك لن يدخلوا النار، فإنّه لا بدّ أن يفعل الله ذلك مع كلّ الناس" وإنّ أخرج

⁴ نفسه، ص ٣٢٢.

⁵ نفسه، ص ٣٢٢.

¹ نفسه، ص ٣٠٣.

² نفسه، ص ٣١٤.

³ نفسه، ص ٣٢٢.

واحدًا من النار، أخرج من هو في مثل حاله^١، ممّا ينفي تمّنع بني أُميّة بأية امتيازات.

لا يجعل غيلان العمل مقومًا ضروريًا من مقومات الإيمان مثلما فعل الخوارج الذين جعلوا "العمل" (بمعناه السياسي: الخروج على الحاكم) شرطًا للإيمان. أمّا الأمويون فقد جعلوا الإيمان هو الإقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله فقط، أمّا اجتناب نواهيه فليس من شروط الإيمان. فيبقى، إذًا، المرء على إسلامه حتّى وإن ارتكب الكبائر، وهو الموقف السّاعي إلى تأييد خلافتهم ومنع الثورة عليهم. نلاحظ أنّ غيلان قد جابه إيديولوجيا الجبر وإيديولوجيا "التكفير" عند الخوارج على حدّ السواء.

أمّا على مستوى القبيلة فقد تبنّى غيلان موقفًا مناهضًا للقرشيّة ورأى أنّها "تصلح لغير قريش ولكلّ من كان قائما بكتاب الله والسنة وكان مستحقًا لها وهي لا تثبت إلّا بإجماع الأمة"^٢. وهو موقف يرُدّ على الخوارج الذين لا يعترفون بالإجماع، وعلى الشيعة الذين يجعلون الحكم في عليّ وذريته. إنّ موقف يخرج عن محددي القبيلة (قريش) والعقيدة (الجبر والوصيّة).

نرى إذن كيف يتمّ استخدام مقولتيّ الإيمان والكفر في مجال السياسة سبيلًا إلى التّعالي بها.

ضمن هذا المسار يرى الجابري أنّ هذه الخطابات قد دشّنت حركة تنويريّة من خلال "انتلجنسيا"^٣ مهّدت للثورة العباسيّة. وتتحدّد إيديولوجيتها في تسييس المتعالي ردّا على التّعالي بالسياسة. وقد حقّقت بذلك وظيفة من وظائف الإيديولوجيا متمثلة في الرغبة في تغيير الأوضاع السّائدة عبر التشهير باستبداد الفئة الحاكمة.

* الإيديولوجيا السلطانية وابدالها الفقهيّة

قد كان البناء الاجتماعي زمن الثورة العباسيّة نتاج تحولات جديدة حاصلة من التحام العناصر البشريّة والسياسية والفكرية المختلفة المكوّنة لنسيج جديد قامت عليه الدّعوة العباسيّة، ولذلك نجد الجابري يستخدم مفهوم "الكتلة التّاريخيّة"^٤ ويعتبره مفهومًا له من القدرة التّعبيريّة ما يستوعب حركة الثورة العباسيّة، بما عبّر عنه من انقلاب تاريخيّ في الدّولة والمجتمع. تمثّل هذا الانقلاب في تحالف مختلف القوى الاجتماعية (عرب، موالي، زعماء قبائل عربيّة، فلاّحون، حرفيون، تجّار،...) والقوى الفكرية المتنوّعة (الإيديولوجيات) من أجل قضية واحدة.

أضحى مضمون القبيلة يتحدّد في الدولة الأمويّة التي عارضها العرب والعجم. وكذلك الشّأن بالنّسبة إلى الغنيمة التي لم تعد تعني التّوزيع العادل للفيء والعطاء، بل باتت تعني إسقاط الجزية عنّ أسلم من العجم وبصفة عامّة أصبحت تعني المصلحة الاقتصادية لكلّ فئة من فئات المجتمع التي تضرّرت جرّاء السياسات الماليّة الأمويّة.

أمّا جانب العقيدة فقد عمد فيه العباسيون إلى الجمع بين إيديولوجيتيّ الإمامة أي حصر الخلافة في "آل محمّد" والشّرعيّة القرشيّة (الأئمة من قريش)، إضافة إلى الشّورى التي تُعتبر سبيل المسلمين لاختيار من يرضونه خليفة. وقد تجسّد ذلك في الشّعار الذي رفعه بنو العبّاس وهو "الرّضا من آل محمّد" دون إقصاء الشّعار الآخر أي "العمل بالكتاب والسّنة".

تمّ ذلك عبر آليتين: إثبات الخلافة لبني العبّاس دون العلويّين من ناحية وبيان منزلة الخليفة وسموها على منزلة

^٢ محمّد عابد الجابري، نفسه، ص ٣٥٠.

^٤ نفسه، ص ٣٥٥.

^١ أبو الفتح محمّد عبد الكريم الشّهريّ، الملل والنحل، تح، عبد العزيز محمّد الوكيل، دار الفكر بيروت، د.ت، ص ١٤٨.

^٢ نفسه، ص ١٤٧.

الخاصة ذاتها. تجسّدت الآلية الأولى في خطاب خلفاء بني العباس أنفسهم، أمّا الآلية الثانية فقد تبنّاها "إيديولوجيو الخاصة" كتابا ومتكلمين وفقهاء. فنتج عن ذلك بروز خطابات اثلفت في ما بينها ترتبت عنها الإيديولوجيا السلطانية في مستويات بنائية مختلفة.

وإذن فنحن أمام تدشين خطاب جديد لمسألة الشرعية دون اعتماد "الوصية" التي استندت إليها إيديولوجيا الإمامة، بل التوسّط يكون بـ "إرادة الله" الذي أراد النبوة في محمد وأراد أن يكون عمه العباس وارثه. كانت فاطمة حية ولكن لا يمكنها أن تحجب دور العم، بل تكفي بأخذ نصيبها المقرر لها فرضا، إنّه السّلم الترتيبي لاستحقاق الوراثة الذي يردّ حجة العلويين في احتجاجهم بفاطمة.

هذا بالنسبة إلى خطاب الحكماء، أمّا الخطاب الثاني فلم يكن في الحقيقة سوى خطابات متنافرة من حيث الشكل، متألّفة من حيث نزوعها إلى تكريس الإيديولوجيا السلطانية ضمن ثلاثة مسارات: مسار أوّل يتمّ فيه توظيف الأدبيات السياسية المنقولة عن الفرس (الإيديولوجيا السلطانية)، مسار ثانٍ يواصل عملية تسييس المتعالي (جليل الكلام في السياسة)، مسار ثالث يجري إلى التشريع للسياسة ضمن أطر فقهية. اعتبر "ابن المقفع" من الذين دشنوا القول في الإيديولوجيا السلطانية من خلال رسائله "الأدب الكبير" و"الأدب الصغير" أو كذلك "رسالة الصّحابة".

انتهى الباحث إلى بيان دور ابن المقفع باعتباره من الخاصة "حمل العامة على طاعة الأمير [...] بالكلمة"^١. انفتحت هذه المسائل زمن الدولة العباسية على الإيديولوجيات الكلامية التي كرّست الماثلة بين "الخليفة" و"الله"، وهي المفارقة التي عمل الباحث على الكشف عنها.

تتعمّق الإيديولوجيا السلطانية من خلال البحث عن أشباه لها ونظائر في الفقه من خلال إسقاط طموحات الفقهاء "السياسية" على النصوص المؤسسة. ومن البدائل العقدية التي وجدها الفقهاء واعتمدها في خطاباتهم الأحاديث النبوية التي وجدها "تتمحور حول موضوعين رئيسين: ضرورة وجود الإمام ولزوم الطاعة له"^٢. وقد وُظفت في الأدبيات السياسية ذات الخطاطة الفقهية نحو كتاب "الأحكام السلطانية والولايات الدينية" للمواردي الذي تتمحور حول الوظائف الإدارية والدينية داخل المجال السياسي العباسي. وهي معطيات لم تسهم إلّا في توكيد "الأمر الواقع" الذي يقوم على قاعدة "من اشتدّت وطأته وجبت طاعته" التي استقرّت في المخيال الجمعي.

* خاتمة

أسلمنا تقليب بصرنا في مدونة الجابري النقدية إلى فقه عملية النقد عنده بماهي بناء لموضوع الخطاب مفاهيم وفرضيات وإشكالات وتأويلات واستنتاجات، عملت على اضفاء المعقولة على تركيب المشروع النظري وسبل انجازه. قامت أولى الرّهانات عند صاحبنا على رغبة ملحة في التأصيل النظري للمبحث السياسي الذي يتمّ حتما عبر الانفتاح على أجهزة مفهومية مختلفة للعمل من ثمة على استيعابها نقدياً دون تنكّر للإشكاليات الكبرى التي تنتظمها داخل الفكر العربي المعاصر. لقد استأنس الجابري بآليات في المقاربة طريفة في فضاء الثقافة العربية وساهم في انفتاحها على التحريب والتنظيم والبناء لتشكيل خطاب يقوم على "معقولة منهجية". وقد تمّ له ذلك رغم الهيمنة الكبيرة للمعارف التقليدية ومفاهيمها على الذهنية العامة في المجتمعات العربية المعاصرة. فتحوّلت هذه المقاربة إلى

^١ نفسه، ص ٣٦٨.

^٢ نفسه، ص ٣٨٤.

مسارات كاشفة داخل مجاهل الفكر العربي قديمه وحديثه ومعاصره.

إنّ التفكير في مثل هذا المبحث السياسي القديم وفق اجراءات حديثة يندرج ضمن قناعة راسخة عند الجابري بضرورة الكلام في السياسة رغم اشكالات هذا الموضوع ومازقه النظرية والتجريبية. وهو يُعدّ وسيلة من وسائل تطوير البحث في المستوى المعرفي والخطابي- خطاب المفاهيم ومناهجه وآليات عمله في فضاء الثقافة العربية- وذلك باعتباره حاجة موضوعية لا تستدعيها الحاجة إلى المعرفة فقط، بل تطلبها الحاجة إلى تجاوز التأخر التاريخي والاستبداد السياسي.

بناء على ما سبق، يمكن القول إن الحوار (الخطاب) الذي أقامه الجابري مع مفاهيمه يتحوّل الى نوع من المسألة القادرة على إعادة بناء المعطيات وتكييفها مع الواقع والأطر المعتمدة. وهو ما يهيئ لإمكانية المشاركة في إعادة انتاج المفاهيم والنظريات بإدخال المتغير الذاتي ويشكّل محضنا لتنشيط آليات الإنتاج المعرفي مثلما يمكننا خطاب التأويل من فهم أعمق لمسار الممارسة السياسية داخل الفضاء العربي الإسلامي. وقد غدت السياسة بهذا المعنى مجموع الاستراتيجيات التي تفعل فيها القوى فعلها، يتجسّد مرامها العام ويتبلور في جهاز الدولة وفي صيغها الخطابية وفي أشكال هيمنتها على المجتمع.

إنّ رغبة الجابري في فهم التراث السياسي وتأوله (خطابات وممارسات) لا بدّ أن يحمل مشروعاً، بمعنى أنّ هذه المقاربة النقدية تفترض في العمق مشروعاً تحديثياً يستلزم في البداية إعادة بناء تاريخية عالم الماضي.

وإذن التراث الذي باشره الجابري من حيث هو مجال يمكن دراسته، يمثّل سلطة على المعرفة الحاضرة. وبهذا يمكن القول إنّ القراءة وما تحمله من تأويلات ليست سوى تجلّيات لخطاب تراثي ظلّ مهيمناً باستمرار، وأنّ قراءته هي محاولة لإجلاء حدوده ومرتكزات سلطته خطاباً .

تأسيساً على هذا النّظر بكامله، فإنّ مقصدية المؤلّف لن تنفصل عن مدار استراتيجيته النقدية الرّامية إلى غرس الحداثة التي أضحت حداثات، حادثة المنهج في التعامل مع التراث والحداثة السياسية التي يُزمع توطينها في فضاء الثقافة العربية الإسلامية.

إنّ الحديث عن حادثة سياسية لا يمكن أن ينفصل عن الحداثة في معناها الشمولي لإحلال البدائل العصرية المتماشية مع الاستحقاقات الحضارية الرّاهنة انطلاقاً من الوعي بتاريخية التراث عبر مجموعة من الاستراتيجيات التأويلية.

رغم ذلك كلّ تبقى المساهمة في مناقشة الكتاب من أجل تعميق الجدل النقدي والإسهام في تطوير النظر السياسي أمراً هاماً.

* المراجع

أولاً- المراجع العربية

محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي: محدّداته وتجلّياته، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠.

أبو الفتح محمد عبد الكريم الشّهستاني، الملل والنحل، تح، عبد العزيز محمد الوكيل، دار الفكر بيروت، د.ت
ريجيس دوبريه، نقد العقل السياسي، ترجمة: عفيف دمشقية، منشورات دار الآداب، بيروت، ط ١،

١٩٨٦.

- lexicologie explicative et combinatoire, Ed Duculot. S. a. 1995.
- The Encyclopedia of Philosophy, Paul Edwards, Editor in chief, The Macmillan, New York, 1972.
- Encyclopédia Universalis, Vol 13, S. A, 1990.
- (صليبا) جميل ، المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، (من ط إلى ع)، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط ١، ١٩٧٣.
- (ابن منظور)، أبو الفضل جمال الدين ، لسان العرب، المجلد الحادي عشر، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط ١، ٢٠٠٣.
- موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت- باريس، ط ١، ١٩٩٦.
- ثانياً- المراجع الأجنبية
- (Balandier) Georges, Anthropologie politique, Presses Universitaires de France, 1967.
- (Debray) Régis, Critique de la raison politique, éd Gallimard, Paris, 1981.
- L'archéologie du savoir, Gallimard, Paris, 1969.
- La grise dans la tête in: L'ARC, n°70 .
- « Critique de la raison pure », traduit de l'Allemand par C-J. Tissot, Librairie de Ladrage, Paris, 1836.
- « Critique de la raison pratique », traduit de l'Allemand par Luc Ferry, Ed Gallimard, Paris, 1989.
- (Karl) Marx Et Friedrich Engels, l'idéologie allemande (Trad. fr.), Gallimard, Paris, 1952.
- (Mel'Čuk) Igor A/ André Clas/ Alain Polguère: Introduction à la