

الفلسفة العربية المعاصرة ومحاولات تجديد الفكر العربي

د. ريانى الحاج
-قسم الفلسفة- جامعة معسكر

Résumé

La pensée arabo – musulmane contemporaine à connu plusieurs nom dans l'espace de l'activité philosophique, l'objectif primordiale de ses chercheurs dans le champ de la philosophie est de trouvé des résolutions réelles et rationnels aux problèmes posés aux sociétés arabo-musulmane, tel que la modernité et la tradition, la renaissance et l'identité, et d'autres questions importantes pour eux, qui puissent participé au réalisation des projets de sécularisation et rationalisation et démocratisation considéré comme une nécessité pour la renaissance civilisationelle mais les penseurs arabe à l'âge contemporaine, trouvé eux devant une critique qui décide leurs étrangeté vis-à-vis ses société, alors ils sont attaqué dans leurs identités culturelle à cause de son homogénéité avec la culture étrangère, précisément européenne et occidental, enfin ils sont jugé incapable de donné la solution efficace aux problèmes posés par notre société arabo-musulmane, mais aux point de vue philosophique, le problème qui aborde la valeur des efforts de nos penseurs reste ouvert?

تقديم:

لقد خاض الفكر العربي المعاصر معارك متعددة سياسية وإيديولوجية ودينية ولغوية، كان الهدف منها هو الوصول إلى إرساء مبادئ فكرية على أسس فلسفية، تتميز بروح النقد والتساؤل والتفكير الواقعي، العقلاني

والمنطقي والتاريخي، ورغم الجهود الفكرية المكثفة والمتتالية التي بذلها المفكرون العرب، بقيت عقدة الحصول على لقب فيلسوف قائمة، ومندرجة في فضاء المسكوت عنه، لكن يبدو للمتأمل بروح حرة وموضوعية أن المفكرين العرب المعاصرين، لا يمكن أن نصف نتاجاتهم الفكرية إلا بالفلسفية، ومن ثم ومن دون أي مماراة لذاتيتها، نستطيع الحديث عن الفلسفة العربية المعاصرة، كثمرة جهود أجيال متتالية من الفلاسفة والمفكرين الذين طرحوا أسئلة تعكس روحا فلسفية عميقة نابغة من الرغبة في البحث عن موطأ قدم لهم في عالم الفكر والفلسفة، والعودة بالفلسفة العربية إلى لعب دورها الذي يجب عليها أن تلعبه، والمتمثل في العمل على نقد الفكر والواقع العربيين والعالميين على حد سواء، بغية تجديد الفكر العربي واستنهاض العقل المستقيل من سباته الطويل، من هنا، راهنت الفلسفة العربية المعاصرة على اتجاهات فلسفية مختلفة في منطلقاتها الفكرية، لكنها ظلت متحدة في استهدافها للبحث عن الطريق المؤدية إلى تجديد الخطاب الفكري العربي في مختلف جوانبه ومناحيه، النظرية والعملية، والمعرفية والأخلاقية، وما يبقى مطروحا للبحث هو مدى إسهام جهود الفلاسفة العرب المعاصرين في تجديد الفكر العربي المعاصر؟

يتساءل الباحث "بومدين بوزيد" في كتابه القيم "التراث ومجتمعات المعرفة" هل الفكر العربي المعاصر لا يزال يراوح مكانه بإعادته لطرح إشكاليات أصبحت في حكم المتجاوز؟ هل استطاع أن يطرق قضايا حيوية مستقبلية تمس قضايا الدولة والمواطن والطبيعة بشكل إبداعي خال من التقليد والصياغات التجميعية التلقيفية؟ لماذا هذه الانتكاسات في مسيرة الفكر العربي المعاصر رغم المجهودات النظرية التي أبدعها مفكرون عرب منذ بداية ما يسمى بـ "النهضة العربية"¹.

إنها مسائلات الفكر العربي المعاصر، تحاول النفاذ إلى طبيعة الخطابات والمضامين والقضايا والإشكاليات التي طرحها، يمكن تلخيصها في مدى وجود علاقة بين هذا الفكر وبين الواقع المعاصر، وبالتالي مدى وجود قدرة على النقد والإبداع والتجديد المستمر للمفاهيم والمناهج التي يتم على ضوءها قراءة ما يجري في الواقع المعاصر والعالم المعاصر؟

طه عبد الرحمن وتأصيل الإبداع:

الواقع أن هذا ما قصد إليه المفكرون العرب المعاصرون، على مختلف مشاربهم، سواء كانوا ماديّين أو مثاليّين أو غيرهم فهذا طه عبد الرحمن في كتابه "تجديد المنهج في تقويم التراث" ورغم منافحته عن التراث يضع شروطا يقصد من وراءها إلى تجديد المنهج في قراءته، ويقترح في ذلك منهجية قائمة على المناظرة وهي منهجية يراها منبثقة من الحقل التراثي نفسه، يقول "وليس معنى أخذنا بمنهجية المناظرة نقلا لها، إجمالا وتفصيلا، وإنما هو نقل حي لأركانها الأساسية، والشاهد على ذلك مراعاة هذا النقل لمقتضيين جوهريين: أحدهما، مقتضى تجدد المعرفة العلمية، والثاني، مقتضى خصوصية الموضوع المدروس. فإن كان أهل المناظرة قد أخذوا بآليات منطقية ولغوية محددة توافق معارف عصرهم في علوم الآلة، فإننا أخذنا من جانبنا، بطرق منطقية ولغوية تناسب النظريات المنطقية والحجاجية واللسانية المعاصرة".²

ينطلق طه عبد الرحمن من ضرورة الأخذ بروح التراث من أجل الوصول إلى تجديد المنهج، ذلك أن كل منهج يبقى مرتبطا بالموضوع الذي يدرسه، فأخذ خصوصية الموضوع المدروس في الحسبان شرط ضروري وجوهري لإرساء مناهج منتجة ومبدعة تتماشى مع علوم ومعارف العصر والخصوصية في هذا السياق، المقصود بها، ليس المضامين أو التفاصيل التراثية وإنما المبادئ الكبرى والأساسية التي قامت عليها العلوم والفلسفات، أي

الرؤية العامة للكون والإنسان والطبيعة والواقع والفكر، هذه الرؤية التي يميزها طه عبد الرحمن عن ماهو واقع في الغرب، لكن يبدو لنا في هذا تناقض يؤدي إلى الانفصال بين الفكر والواقع، إذ كيف يمكننا الفصل بين روح الأشياء وواقع الأشياء، أليس هذا إلغاء للواقع، وانغلاق للفكر على ذاته بدل انسجامة وجدله مع صيرورته الواقعية، وإذا كان طه عبد الرحمن يعيب على المفكرين العرب وفي مقدمتهم الجابري تعاملهم مع التراث بشكل تجزيئي انتقائي أليس هذا هو ما يقوم به ويمارسه هو نفسه، فهو يقرر أنه "لئن سلمنا بأن هذه القراءات تتضمن عناصر من الابتكار، فلا نسلم بأن هذا الابتكار إبداع حقيقي، لأن من شأن الإبداع الحقيقي أن يكون موصولا، وهذا إبداع مفصول، إذ قطع صلته بتراثه، تقليدا للغير، لا اجتهدا من الذات، وكل إبداع هذا وصفه لا يكون إلا بدعة، لذا يتعين أن نبدأ بالنظر في هذه القراءات المفصلة- أو إن شئت قلت «القراءات البدعية» - فنوضح كيف أن هذه القراءات تمارس تقليد التطبيق الغربي لركن الإبداع، متوصلة إلى نتائج تمحو خصوصية النص القرآني³.

محمد عابد الجابري والنقد الإستمولوجي للعقل العربي؛

إن النص الفلسفي العربي، بقي وبشكل كبير حبيس هذا التجاذب الثنائي بين الحداثة والتراث، ومع ذلك فالأرضية الفكرية واحدة وهي إشكالية تجديد الفكر العربي، سواء بالعودة إلى التراث أو بالانطلاق من المقتضيات الفكرية للحداثة، كالذاتية والعقلانية، والروح النقدية والوعي المنهجي والتاريخي، الذي يسمح باتخاذ موقف موضوعي من الفكر والواقع، فإذا كان طه عبد الرحمن يرى أن تجديد الفكر العربي مشروط بالعودة إلى التراث والوقوف عند حدوده وخصوصيته لا بغرض نقده وتجاوزه وإنما بغرض بعثه وإحياءه من جديد، فإن الجابري يرى أنه لا مفر لنا من الإقبال على تراثنا إقبالا نقديا بغرض تجاوزه والتخلص من مناهجه القديمة

ومضامينه التي تجاوزها الزمن، مما يجعل "عملية دراسة التراث عملية نهضوية حديثة، فما يميز الثقافة العربية منذ عصر التدوين، في نظره، هو أن حركتها: «لا تنتظم في إنتاج الجديد، بل في إعادة إنتاج القديم» وهذه فكرة محورية في تحليلات الجابري للتراث، وأحد المنطلقات الأساسية في فهمه للتاريخ والعملية التاريخية وإمكانية حصول تقدم أو توقف في الثقافة العربية منذ عصر التدوين الذي يشكل المرجعية النظرية في نقد الجابري⁴.

يهدف الخطاب الفلسفي عند الجابري إلى إنتاج رؤى وتصورات جديدة بدل البقاء على المرجعيات القديمة أو التقليدية، لذي يدعو إلى تجاوز القراءات التراثية أو السلفية للتراث، هذا التراث الذي يربطه الجابري بعصر التدوين، وبذلك يكون تراثا مدونا أو مكتوبا، وبما أنه كذلك فإنه متوقف عند ذلك العصر أو المرحلة من تطور الثقافة العربية الإسلامية، وهو في الوقت ذاته محدد لما كان قبله وما جاء بعده إلى اليوم، مما يعني عدم تجاوزه من جهة والانقطاع عنه من جهة أخرى، وهكذا تتحدد مهمة الجابري في حدود الصلة بين عدم التجاوز والانقطاع، وذلك بواسطة خطوات منهجية أساسية هي :

1 - "المعالجة البنيوية أو دراسة النصوص دراسة بنيوية.

2 - التحليل التاريخي أو وضع النص في إطاره التاريخي والاجتماعي والسياسي.

3 - الطرح الإيديولوجي أو دراسة مختلف التوظيفات التي خضع لها النص⁵.

حاول الجابري أن يخضع التراث لمناهج متعددة، من المنهج البنيوي إلى المنهج التاريخي إلى المنهج الوظيفي ، ساعيا من وراء ذلك إلى تجديد الخطاب الفكري المعاصر ونقله إلى ساحة الفكر العالمي المعاصر، وقد اعتمد

في ذلك على توظيف مفاهيم، الخطاب، الإبستمي، السلطة، الذات، التكوين، البنية، العقل، القطيعة الايستمولوجية، وهي جميعها ذات وظيفة نقدية تجديدية للفكر العربي المعاصر، فدرس العقل العربي من ناحية تكوينه ومن حيث بنيته وفي علاقته بالسلطة وبمنظومة القيم، فكشف عن آليات تفكيره وعن طرائق عمله بتجاوز المقولات السجالية التي كرستها الماركسية والسلفية والليبرالية التي تحاول تفسير التاريخ بعامل واحد كالمادية والدين والحرية الفكرية، ويقول الجابري " من فوائد المنهجية الحديثة في قراءة النصوص أنها تعلمنا الانتباه ليس فقط إلى ما ينطق به النص والكيفية التي بها ينطق، بل توجه اهتمامنا أيضا إلى النظر في «ما سكت عنه» النص والكيفية التي بها سكت⁶.

هكذا بقدر ما كشف الجابري بنية العقل المعرفية، كبنية بيانية وبرهانية وعرفانية، كشف عن بنية الواقع العربي في صورتها السياسية فكشف لنا عن دور العوامل المتحركة فيها أو المحددة لها وهي العقيدة والقبيلة والغنيمة عندما تدخل فيما بينها في علاقات معقدة ومركبة وليس في علاقة آلية ميكانيكية وتبسيطة، كما توهمت التصورات الكلاسيكية، وما يصل إليه الجابري في هذا الصدد هو ضرورة "تحويل «القبيلة» في مجتمعنا إلى لا قبيلة، أي إلى تنظيم مدني سياسي اجتماعي، وتحويل «الغنيمة» إلى اقتصاد «ضرية» أي تحويل الاقتصاد الريعي إلى اقتصاد إنتاجي، وتحويل «العقيدة» إلى مجرد رأي، أي بدل التفكير المنهججي الطائفي المتعصب الذي يدعي امتلاك الحقيقة يجب فسخ المجال لحرية التفكير، لحرية المخاطرة والاختلاف، وبالتالي التحرر من سلطة الجماعة المغلقة، دينية كانت أو جزئية أو إثنية، إن تحويل «العقيدة» إلى رأي معناه : التحرر من سلطة عقل الطائفة والعقل الدوغمائي، دينيا كان أو علمانيا، وبالتالي التعامل بعقل اجتهادي نقدي⁷.

يختتم الجابري كتابه «العقل السياسي العربي» بالقول "الفكر العربي المعاصر مطالب بنقد المجتمع ونقد الاقتصاد ونقد العقل، العقل «المجرد» و العقل السياسي... إنه بدون ممارسة هذه الأنواع من النقد بروح علمية سيبقى كل حديث عن النهضة والتقدم والوحدة في الوطن العربي حديث أمان وأحلام 8.

لا تجديد بدون نقد، هذا ما دفع الجابري إلى ضرورة غرس بذور العقلانية والديمقراطية في الفكر العربي المعاصر، وذلك بواسطة نقد العقل قبل نقد ما ينتجه من أفكار ونظريات في مختلف المجالات التي ينشط فيها، وهكذا عمل على ترسيخ حقوق الإنسان في الوعي العربي المعاصر، وسلط الضوء على إشكاليات الديمقراطية والمجتمع المدني وحقوق الإنسان، فميز بين الحرية السياسية والردة الدينية، وأصل للشورى وجعلها ملزمة وليست معلمة كما قال الأوائل، لأن أسباب التحفظ حولها قد زالت منذ زمن بعيد، " فإذا نظرنا إلى الحاضر والمستقبل وتركنا الماضي جانبا، فإنه لا شيء يمكن أن ينزع عن الشورى كونها حقا للأمة بنص القرآن والسنة، وأن للأمة الحق في أن تمارسها بالطريقة المناسبة للعصر. 9

محمد أركون والقراءة الأنثروبولوجية للفكر الإسلامي؛

وهكذا فتجديد الفكر العربي الإسلامي مرهون بنقد الرؤى والتصورات والمضامين التي لم يعد بإمكانها تفسير ما يجري في الواقع العربي الحديث والمعاصر، وإذا كان الجابري قد سلط الضوء على العقل العربي ينقد آلياته ومرجعياته، فإن أركون سيتجه بالنقد إلى العقل الإسلامي بنقد خطاباته والكشف عن آلياته وطريقة اشتغاله فأدخل على الفكر العربي المعاصر، مفاهيم ومناهج وتصورات حديثة، كان يسعى من وراءها إلى هدم البنى المعرقة لنشاط هذا العقل وفعاليته. يحث أركون المسلمين على نقد تراثهم

الفكري من أجل التحرر من سياجه المغلق، ولا يتم لهم ذلك إلا إذا رفعوا عنه صفة القداسة واستبدلوها بصفة التاريخية، ويتساءل كعادته حول المفاهيم التي يستعملها، "ماذا تعني التاريخية؟ إنها تعني أساساً أن حدثاً ما قد حصل بالفعل وليس مجرد تصور ذهني كما هي الحال في الأساطير، أو القصص الخيالية، أو التركيبات الإيديولوجية. ومن الناحية الفلسفية يمكن لهذا التحديد أن يقودنا إلى ممارستين عمليتين مختلفتين. إنه يقودنا إما إلى التاريخوية الوضعية، وإما إلى القول بالتاريخية الراديكالية للعقل البشري نفسه، أي العقل البشري الذي لا يمكن فصله عن تأسيسه الاجتماعي - التاريخي (أو عن جذوره الاجتماعية - التاريخية).¹⁰

ينتقد أركون النزعة التاريخوية الوضعية، لأنه يميل إلى نقد كل فلسفة تحاول تسييج الحقيقة في إطار مغلق، وهو لذلك ينتقد هذه النزعات سواء كانت دينية أو عقلية، بحيث يقول "إن النمط الوضعي للعقل قد تجاهل أو أساء فهم المكانة الأنثروبولوجية للخيال. أقصد الخيال بصفته ملكة شغالة في كل النشاطات الفنية، والرؤى السياسية، وأيضاً الخيال بصفته وعاء لاحتواء المعتقدات والتصورات الجماعية، التي تمارس دورها كمخيال اجتماعي. وقد فعل التفسير الحرفي الإسلامي واللاهوت الدوغمائي شيئاً مشابهاً للتاريخ الوضعي عندما رفض المجاز والوظيفة الرمزية. نقول ذلك على الرغم من أنهما يمثلان الأدوات اللغوية الأكثر إبداعية وديناميكية، والتي هي مستخدمة بشكل خاص في الخطاب الديني".¹¹

يوجه أركون انتقاداته لنمطيتين أساسيتين في التفكير، هما نمطية العقل الوضعي ونمطية التفسير الحرفي الإسلامي المرتبط بعقائد إيمانية مغلقة، لأن كل من هاتين النمطيتين تحكمها آلية الإقصاء والاستحواذ، فكل منهما تقصي ما يخرج عن تصوراتها النمطية وتستحوذ على الحقيقة وتحصرها في

نطاقها الخاص، وبذلك فهي لا تقبل النقد أو التأويل أو التجديد، ويرى أركون أن "إعادة التفكير في مسألة الوحي من خلال المنظورات الفلسفية التي فتحتها التاريخية ضد التاريخوية الوضعية الضيقة سوف تجعل بالتأكيد الفكر الإسلامي قادرا على المساهمة في إعادة التقييم الحديثة الجارية حاليا للمعرفة".¹²

وهكذا، فالتفكير أو بالأحرى إعادة التفكير في التراث الإسلامي ، يعني، "أن نخرق أو ننتهك (Transgressor) المحرمات والممنوعات السائدة أمس واليوم، وننتهك الرقابة الاجتماعية التي تريد أن تبقى في دائرة المستحيل التفكير فيه (L'impensable)

كل الأسئلة التي كانت قد طرحت في المرحلة الأولية والبدائية للإسلام. ثم سكوت وأغلق عليها بالرتاج منذ أن انتصرت الأرثوذكسية الرسمية المستندة على النصوص الكلاسيكية"¹³

يرى أركون أن التراث ليس مجرد نصوص جامدة وإنما هو صورة حية ننظر من خلالها إلى وجودنا، فهي مرجعيتنا في الفكر وفي السلوك، وذلك يعني أننا ستحمل عبأ ثقيلًا بانتقادنا لهذا التراث، على المستوى الوجودي العقائدي، وعلى المستوى النفسي الاجتماعي والقيمي الأخلاقي، فهذا النقد هو عبارة عن هدم وتقويض ليس لسلطة مفروضة علينا من الخارج وإنما لكيثونة راسخة في خيالنا الثقافي ورمزيتنا الجماعية، وقبل أن يكشف أركون عن آلياته التفسيرية للتراث ومن ثم جعله حدثًا في مناهجه ومضامينه، يكشف لنا عن آليات القراءة التفسيرية الكلاسيكية، باعتبارها مبادئ تمارس دورها أو فعلها كمسلمات ضمنية أو صريحة، ويحصرها في ثمانية مبادئ هي :

1- الله موجود. إنه هو الذي هو. ولا أستطيع أن أتحدث عنه بشكل مطابق أو صحيح إلا من خلال الكلمات التي اختارها هو نفسه واستخدمها في كلامه.

2- لقد تكلم إلى جميع البشر باللغة العربية لآخر مرة ومن خلال محمد (أو بواسطته).

3- لقد استقبل كلامه أو جمع في مدونة صحيحة موثوقة هي: القرآن.

4- إن كلامه يقول كل شيء عن كينونتي أو وجودي، وعن كينونة العالم أو وجوده، وعن وضعي في العالم، وعن وجودي، وقدرتي، ومصيري،... الخ. ولا يمكنني أرفضه في أي شيء، ولا في أية لحظة.

5- كل ما يقوله هو الحقيقة الوحيدة، وكل الحقيقة.

6- يمكنني أن أحدد (أو أعرف) هذه الحقيقة، بل وينبغي علي أن أعرفها عن طريق الاستعانة بأقوال الجيل -الشاهد عليها. (صحابة النبي).

7- إن موت النبي سجن جميع المؤمنين أو بالأحرى وضعهم داخل إطار الدائرة التأويلية. بمعنى أن كل واحد منهم أصبح منذ الآن فصاعدا في مواجهة نص يمثل (وبالأحرى يجسد) الكلام المطلق. وكل واحد منهم ينبغي أن (يؤمن لكي يفهم، وأن يفهم لكي يؤمن).

8- إن علم النحو، وعلم اللغة التاريخي (الفيلولوجيا)، وعلم البلاغة، وعلم المنطق، كلها تعلمني تقنيات الوصول إلى المعنى وتقنيات إنتاج المعنى. وبالتالي، فهي تتيح لنا أن نستخلص من النص -الذي يمثل كلام الله- الحقيقة التي تضيء عقلي، وإرادتي وأعمالي.¹⁴

يرى أركون أن هذه المبادئ هي التي أطرت الفكر العربي -الإسلامي في جميع مجالاته، واستمرت تتحكم في هذا الفكر إلى غاية المرحلة التي دخلت

فيها الماركسية ساحته الثقافية والسياسية، في ظل الإيديولوجيا الاشتراكية، واليوم يرى أركون أن هناك قطيعة فعلية مع هذه المبادئ الكلاسيكية على المستوى المعرفي النظري، وكأنه يشير إلى تأخر الفكر الإسلامي عن التفاعل مع واقعه المعاصر، وهو نفس ما أشار إليه عبد الله العروي في كتاباته، أي أن هذه المبادئ النظرية التفسيرية الكلاسيكية مازالت تفرض رؤيتها ومنطقها المفهومي والتصوري على الفكر الإسلامي إلى يومنا هذا، رغم عدم توفر الأرضية الاجتماعية والتاريخية التي تقوم عليها، وبالتالي فهذه المبادئ لم تتعرض للنقد المنهجي الكافي الذي يسمح بتجاوزها إلى تنظير مبادئ جديدة تسمح بقراءة جديدة، أي تسمح بإحداث قطيعة على مستوى الفهم، وهو ما يريد أركون القيام به، عنما يقول، لقد آن الأوان لكي نعدد المبادئ التوجيهية التي ستحكم بقراءتنا. وهي خمسة مبادئ يمكن أن ننص عليها كما يلي:

1- إن الإنسان يمثل مشكلة محسوسة بالإنسان.

2- إن معرفة الواقع بشكل صحيح أو مطابق هي مسؤوليتي، ومسؤوليتي وحدي (نقصد بالواقع: العالم، الكائن الحي، المعنى... إلخ).

3- إن هذه المعرفة تشكل (في اللحظة الراهنة من التاريخ ومن وجود الجنس البشري) جهدا متواصلا من أجل تجاوز الإكراهات البيولوجية-الفيزيائية، والاقتصادية، والسياسية، واللغوية. وهي الإكراهات أو (القيود) التي تحد من شرطي الوجودي بصفتي كائنا حيا (وإذن قابلا للموت)، ومتكلما، وسياسيا، وتاريخيا، واقتصاديا، (وإذن عاملا ومشتغلا).

4- هذه المعرفة هي عبارة عن خروج متكرر-وبالتالي مجازفة مستمرة-خارج حدود السياج المغلق الذي يميل كل تراث ثقافي إلى تشكيله بعد أن يعيش مرحلة من البلورة المكثفة.

5- هذا الخروج يتوافق مع مسارين في آن معا: مسار الصوفي الذي يقوم بحركة روحية لا تستقر في أي مرحلة من مراحل السلوك نحو الله،

ومسار الباحث الذي يتخذ البحث العلمي كممارسة فضائية. بمعنى أنه يرفض إستمولوجيا التوقف عند حل معين مهما حقق من نتائج. فهو يعتبر الخطاب العلمي بمثابة حل تقريبي مؤقت، أي أنه مدعو إلى تجاوزه في مرحلة لاحقة.¹⁵

يحاول أركون تجديد أو تغيير نقطة الارتكاز في الفكر الإسلامي، إذ ينتقل به من التمحور حول مشكلة الله، إلى التمحور حول مشكلة الإنسان، ومن التماسس حول مشكلة الإيمان إلى التماسس حول مشكلة المعرفة، وهو بهذا يريد أنسنة الفكر الإسلامي أي اعتبارها متوجا إنسانيا أولا وقبل كل شيء، وبالتالي الانطلاق من مفاهيمنا حول الوجود الإنساني ككينونة لغوية وثقافية وتاريخية، لهذا فهم أن الإنسان في التصور الأركوني " مؤطر في النسبوية ومأسور في اللاحقية، ودينه التي يعيش فيها ولغته ومؤسساته هي سجن مؤبد لا تترك له فرجة للنظر إلى العالم بموضوعية، ولا تمكنه من استمداد أي نوع من اليقينيات.¹⁶

ربما يكون هذا الفهم لمساعي أركون التجديدية غير دقيق، وقد ينطلق من فكرة تشطر الفكر إلى قسمين، علموي وديني، وضعي ولاهوتي، وبالتالي تعترف بالنقد الفلسفي في هذا الإطار ولا تقبل به خارجه، لكن أركون يتحرك في إطار أوسع وأشمل من هذا الإطار، ويدّوا له أن النقد التاريخي ينبغي أن يتحرر من كل التزام إيديولوجي، (طبعاً الإيديولوجيا بالمعنى الضيق) ويلتزم فقط بما هو معرفي، فلسفي وعلمي، ونحن في عصر تخضع فيه جميع المعارف الفلسفية والعلمية للنقد والمراجعة والمساءلة على ضوء المستجدات البحثية، لكن نستغرب عندما نجد من يهاجم أركون متغاضياً عن منطلقاته الفكرية ومبتعداً عن إطارها المعرفي، قائلاً، "على كل حال، أرى أنهم لم يجانبوا الصواب أولئك الذين اعتبروا فكر أركون ومشروعه النظري من باب الطوباوية، بل إن أركون ذاته اعترف بأن

مشروعه ليس إلا أمنية طوباوية، ولكنه برر طوباويته تلك، وعدم تحقق أهدافه بسبب غياب "قاعدة سوسيولوجية عريضة و... جماهير".¹⁷

بل أكثر من ذلك يطلب منه أن يختار بين العلم والإيمان، بحيث «كان عليه أن يختار: إما الإيمان الصرف أو العلم، فالجمع بينهما مستحيل كاستحالة أن نحصل في الوقت نفسه على طاولة مربعة ومستديرة».¹⁸

هذا ما سماه أركون بالسياج الدوغمائي أو بالنزعة الأرثوذكسية، التي عمل على تحرير الفكر الإسلامي منها قديما وحديثا، والاتجاه بهذا الفكر وجهة نقدية تدفع نحو الانفتاح على ما يجري بداخله وما يدور خارجه، حتى يعي حدود طرائقه البحثية، ومكان عوائقه الداخلية والخارجية، والكشف عن تحدياته التاريخية حاضرا ومستقبلا، وهذا لا يعني بأية حال من الأحوال أننا نجاري أركون في جميع ما يذهب إليه، ومع ذلك علينا أن نحترم منطقته، فليس من الممكن، إلغاء جهوده التنويرية والتحديثية بسهولة، بل علينا أن نعتبرها حلقة من حلقات النقد الفلسفي من أجل التجديد في الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر، الذي أضاف إليه مشروع نقد العقل الإسلامي، خطابا مفاهيميا وإشكاليا قويا، تحت عنوان منهجية الإسلاميات التطبيقية.

لم يقف الفكر الفلسفي العربي -الإسلامي هنا، بل أثرته خطابات فلسفية عديدة، على غرار أدونيس في كتابه الأساسي والتأسيسي، الذي يسعى فيه إلى تجديد الوعي الثقافي العربي والإسلامي، بنقله من من صرامة الإلتباع إلى حرية النقد والإبداع، إنه كتاب الثابت والمتحول، بحث في الإلتباع والإبداع عند العرب، الأصول، وتأصيل الأصول، وصدمة الحداثة.

أدونيس (علي أحمد سعيد) والقراءة الفينومينولوجية الإبداعية للتراث:

عندما نتطرق لأدونيس في هذا المقام من المقال، فإننا نريد القول بأن تجديد الفكر العربي الإسلامي لم يبق فقط في دائرة الخطاب النظري المجرد، الذي يهتم بتجديد العقل النظري المفهومي التصوري المجرد والمنهجي الإجرائي أو ما يمكننا تسميته بعقل الثقافة العالمة، بل تجاوزه إلى مجالات ثقافية وإبداعية وفنية أكثر وجودية ووجدانية، إنسانية وإيمانية أخلاقية، أي مجالات ذات صلة مباشرة بتجربتنا الحياتية، إنها تجربة المعيش، التي يقرأ أدونيس على ضوءها نصوص التراث ليكشف فيها عن الجمر والرماد، في موضوعات اجتماعية مرتبطة بالحس الجمالي والأخلاقي في الثقافة العربية الإسلامية.

يعود أدونيس أدراجه ليحط الرحال عند الشعر الجاهلي الذي وصف دائما بديوان العرب، فيجد في شعراء ذلك العصر، التعبير الملائم عن التصور المادي للمرأة، بحيث تصبح مصدر لذة حسية مباشرة تخلوها من أي معنى رمزي أو أخلاقي، ورغم تحرير الإسلام للمرأة من قيود كثيرة، اجتماعية وإنسانية في الجاهلية إلا أنه:

لَمْ يغير طبيعة النظرة إلى المرأة كما كانت في الجاهلية، أو طبيعة العلاقة بين المرأة والرجل، واكتفى بأن نظم هذه العلاقة فوضع لها قانونا وجعلها تتم وفقا لطقوس معينة. فالحب في الإسلام بقي حسيا -إيروسيا. ولذلك من الأفضل الاقتصار على استخدام لفظة الجنس، دون الحب. فالحب في الإسلام جنس، في الدرجة الأولى.¹⁹

يذهب أدونيس في هذا الاتجاه، فيرى أن الفارق بين نصوص الشعر الجاهلي ونصوص القرآن لم يكن كافيا ولا كفيًا، لتغيير هذه العلاقة اللاإنسانية بين الجنسين، ويوجز أدونيس خصائص الحب في الإسلام، كما تظهر في القرآن كما يلي:

1- ليس في العلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة حب، بالمعنى الذي نقصده الآن، بهذه الكلمة. والآية الوحيدة التي تشير إلى شيء من الحب هي التي وردت في سورة الروم، آية 21، وهي القائلة: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ الروم: ٢١ .

2- الإنسان في الإسلام مجزأ، إلى جسد وروح وعقل. ومن هنا يصعب فهم وحدته، وفهم الوحدة بعامة.

3- الحب في القرآن نقيض الحب الأفلاطوني: لا حنين ولا بحث، لا وعد بالمستقبل، لا تطلع، ولا هاجس علو ولا هاجس إتحاد.

4- الحب في القرآن، قرار أو علاقة يقررها الرجل، وعلى المرأة أن تخضع، فليست الغاية الحب، بل التيه الجنسي. وهذا مما فصل الحب عن العمل واللغة. 20.

الإنسان كائن مجزأ، والمرأة كائن بيولوجي خالص، بلا إرادة ولا عقل ولا روح ولا لغة، والحب هنا يراه أدونيس "مجرد حب طبيعي- بيولوجي. المرأة فيه لا تعرف الرجل، وهي لا تأمل بأن تصير الآخر، أو تتخطاه. والواقع ليس هناك امرأة بل نساء. النساء بالنسبة للعربي تجسيدات مختلفة للمرأة: عذراء- زوجة- أما. لا مجال للغانية أو الزانية. العربي المسلم لا تهمة المرأة، بل تهمة النساء. وهو لا يههم أن يحبهن، بل يههم أن يملكهن. 21

يستخلص أدونيس، أن النفس في القرآن ماهي إلا كتلة من الغرائز والأهواء، فيضع لها قانونا لتصنيفتها والارتقاء بها، وهو نفس ما كان حاصلًا في الجاهلية، فليس هناك حبيبة في القرآن، بل زوجة. وليس فيه حب بل جنس. وصورة المرأة في القرآن هي صورة الزوجة. والزواج متعة جسدية، من جهة، وإنجاب، من جهة ثانية. ومن هنا تقترن صورة الزوجة بصورة الأم²².

ينحو هذا التحليل إلى القول بأن المرأة في السياق التاريخي العربي الإسلامي انتقلت من المرحلة الإباحية في الشعر الجاهلي إلى المرحلة الزوجية الإنجابية في القرآن أين اختصرت قيمة المرأة في كونها زوجة أولاً لتصبح أما ثانياً، والحقيقة حتى وإن اعترفنا لأدونيس بهذا التشخيص الدقيق لوضع المرأة، فإننا إذا وافقناه على صعوبة تقبل المرأة لوضعها وتقبل الآخرين لها في ثقافتنا العربية الإسلامية عندما تصبح زوجة دون أن تصير أما، إلا أننا لا نوافقه على أن الإنجاب وبالتالي الأمومة مناقضة للحب، وبالتالي لا نوافقه أن الزواج ما هو إلا علاقة جسدية، ومنه فإن الأمر يحتاج إلى تدقيق في سيكولوجية القيم في المجتمع العربي الإسلامي، نقول هذا في الوقت الذي ندرك فيه مدى أهمية المناحي الجمالية التي يلح عليها أدونيس، ودورها الكبير في التأثير على حياتنا المعاصرة.

يخلص أدونيس إلى أن النظرة إلى المرأة في القرآن، هي نظرة تجعلها وسيلة للرجل وآلة للإنجاب، إذ أن الرجل المسلم في نظره، حين كان يتزوج امرأة ثانية، لم يكن يشعر أنه يتخلى عن زوجته الأولى، ذلك أنه كان يراها وسيلة، وكان ينظر إليها كشيء مما يملكه. فصورة العلاقة بين الرجل والمرأة في القرآن هي علاقة زواج، أي علاقة ارتباط تعاقدية، دينية، وليست علاقة حب يرى أن الزوجين شخص واحد، وأن الرجل حين يتخلى عن زوجته يتخلى عن جزء من كيانه.²³

تبدوا العلاقة بين المرأة والرجل لأدونيس خاضعة لقوانين المجتمع ونصوص الشريعة، ومن ثم فهي تخلوا من كل ذاتية، فهي علاقة خارجية لا تصل بينهما بقدر ما تفصل بينهما، لكن يجد أدونيس في شعر جميل بشينة ما يعوض عن ذلك فهو يرى أنه "يقدم لنا صورة عن الحب تغاير الصورة القرآنية.

المرأة الحبيبة في هذا الشعر ليست النساء كلهن وحسب، وإنما هي، كذلك، الوجود كله.

يقول جميل:

رفعت عن الدنيا المنى، غير ودها فما أسأل الدنيا ولا أستزيدها

ويقول:

وددت، ولا تغني الودادة، أنها نصبي من الدنيا وأني نصيها

ويقول:

أقلب طرفي في السماء لعله يوافق طرفي طرفها حين تنظر

هذا التعلق ببشينة في أثناء الحياة يكشف عن تعلق بها قديم، أقدم منهما كليهما²⁴.

يرفع هذا التعلق الغطاء عن حب سرمدي من نوع خاص، حب آت من أبعاد الكون السحيق، وليس مجرد علاقة عابرة، هكذا يبدو حب جميل لبشينة "حبا فيما وراء الزواج، حبا في مستوى الكون لا في مستوى الزواج، وتبدوا فيه بشينة صورة أو رمزا للأنثى الكونية الخالقة. يبدو هذا الحب، بتعبير آخر، حبا صوفيا. وموقف جميل من بشينة يذكرنا بموقف المتصوفين من الأنثى.

المتصوف يدرك في صورة الأنثى التجلي الأسمى للألوهية الخالقة²⁵.

ومع هذا يرى أدونيس أنه من شعر امرئ القيس وعمر بن أبي ربيعة في الحب، وشعر جميل والأشعار المنسوبة إلى قيس المجنون، ولد شعر الحب العربي، اليوم. فمفهوم العلاقة بين الجنسين، والتعبير عن هذه العلاقة لا يزالان اليوم كما كانا في الماضي. ولئن كانت هناك بعض الاستثناءات، فإنها مازالت قليلة الفعالية بالنسبة إلى الراسخ العام السائد. وهذا يعني أن العلاقة بين المرأة والرجل في المجتمع العربي لا تزال كما كانت في الجاهلية والحياة الإسلامية الأولى، لم تتغير لا في وجودها ولا في بنيتها ولا في غايتها²⁶.

مازالت روح الإبداع على روح الإبداع في نظر أدونيس،
فحتى عصر النهضة، لم يغير شيئاً على مستوى البنى العميقة للفكر والثقافة
العربية، بل على النقيض من ذلك، كان "عصر انحطاط مزدوج: عودة آلية
للماضي، من جهة، ودخولاً آلياً في آلية الاستعمار من جهة ثانية.
(الاستهلاك والتنميط)".²⁷ وعليه لم يعد التغير السياسي في المجتمع العربي
وحده كافياً، وإنما يلزمه أيضاً التغير الثقافي الشامل".²⁸ تلك هي المشكلة
فأين هو الحل؟

عبد الله العروي والقراءة النقدية التاريخية للتراث:

يوضح العروي هذه المسألة قائلاً "أولا يبدو لنا الآن أن السبب أقرب
وأوضح مما يدعيه الكثيرون؟ لم نحسم في أي مشكلة من المشكلات المطروحة
لأن الحسم يتطلب الاعتياد والتمرن على منطق الفعل، في حين أننا نطبق
على الفعل باستمرار منطق الإسم لأننا نؤمن ونقول منذ قرون أن الموروث
من ثقافتنا مبني على العقل إطلاقاً. هذا التعميم والإطلاق في المفهوم يقلب
عند التطبيق العقل إلى لاعقل. تنعكس العلائق والأسباب في ممارساتنا
اليومية"²⁹ جوهر المشكلة، هو في علاقتنا بمفاهيمنا وتصوراتنا. من جهة،
وبأهدافنا وغاياتنا، من جهة أخرى، إذ "نود شيئاً، نراه صالحاً مفيداً، ثم نتبع
سيلاً يبعدنا عنه، ظناً منا أننا نتوسط في أمرنا ولا نغلو، أو أننا نوافق بين
المعقول والمنقول. وعندما نرغم إرغاماً على الاعتراف بالخطأ نصيح: هذه
مفارقة! هيهات أن تكون ليست مفارقة، بل هي عين الموافقة إذ نخضع مسبقاً
الفعل للقول ... موافقة وإن بدت لنا في شكل مفارقة لأن العلاقة الأصلية
عندنا مقلوبة ... لا يكون العقل عقلانية، لا يجسد في السلوك، إلا إذا
انطلقنا من الفعل، وخضعنا لمنطقه ثم بعد عملية تجريد وتوضيح وتعقيل
أبدلنا به المنطق الموروث، منطق القول والكون، منطق العقل بإطلاق"³⁰.

يرى العروي أن التغيير التاريخي المطلوب لن يحصل ما لم نقلب منطق النظر، فنقيم منطق الفكر على منطق السلوك، ومنطق الاسم على منطق الفعل، أي أن كل نهضة وتحديث للمجتمع العربي مرهونة بتغيير منطق التفكير ومن ثم تجديد المفاهيم، كالحرية والدولة والإيديولوجيا والعقل والدولة والتاريخ، وهو ما حاول المفكرين العرب المعاصرين بناء فلسفاتهم عليه، إلا أن العروي تجاوز ذلك إلى الحد الذي رأى فيه أن النقد وحده غير كاف، بل يجب تبني مواقف حاسمة للانخراط في حاضرنا ومستقبلنا التاريخي أي الانتقال من النقد إلى النظرية .

هكذا حاول الفكر العربي المعاصر أن يفلسف النظرة إلى الفكر والواقع والدين والمرأة والمجتمع والدولة، بهدف تحريك المجتمع العربي وإخراجه من التناقضات والمفارقات التي تتحكم فيه، في الوقت الذي يبدو فيه عاجزا عن كل فعل أو مبادرة تاريخية حاسمة تدخله في عصر جديد وأفق حضاري وتاريخي جديد، ومهما كانت نتائج هذه المحاولات فإن الشيء الأكيد هو أنها استجابة لهموم حضارية وتاريخية والعمل على تنظيرها من منطلقات نظرية ومنهجية متباينة، أثرت الثقافة العربية المعاصرة بمفاهيم ومصطلحات وأساليب نقدية متعددة، تم إجراؤها على جميع مناحي الحياة العربية والإنسانية، أما الازدواجية والتوفيقية وغيرها من الانتقادات الموجهة للفكر العربي المعاصر، فهي عائدة إلى تعقيدات الواقع العربي والإنساني المعاصر والتضارب بين الأولويات في الحياة المعاصرة، كما أن التركيز على هذه الازدواجية في قراءتنا للفكر العربي المعاصر هو في ذاته مسألة مبالغ فيها ويمكننا أن نعيد فيها النظر، لأن تركيزنا على تلك الازدواجية، يقلص جهود المفكرين الفلاسفة العرب إلى مجرد انخراط إيديولوجي مذهبي دون أية أصالة ولا إضافة تستحق الاعتبار وهو ما قد يؤدي إلى إفراغ الفكر الفلسفي العربي المعاصر من كل مضمون أو محتوى يستحق العودة إليه بشكل نقدي جدلي .

الهوامش :

- 1 - بوزيد بومدين، التراث ومجتمعات المعرفة، دار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009، ص 11 .
- 2 - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، بيروت، ص 21 .
- 3 - طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ط 1، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، 2006، ص 176 .
- 4 - مجلة عالم الفكر، التنوير، العدد 29، ص ص 227 - 250 .
- 5 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها .
- 6 - الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، ط4، بيروت، الدار البيضاء، 1991، ص 65 .
- 7 - الجابري، محمد عابد، العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2007، ص 374 .
- 8 - الجابري، محمد عابد، المرجع نفسه، ص 374 .
- 9 - الجابري، محمد عابد، قضايا الفكر العربي، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت، لبنان، 1997، ص 224 .
- 10 - أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، ط2، دار الطليعة، بيروت، 2005، ص ص 48 - 49 .
- 11 - أركون، محمد، المرجع نفسه، ص 49 .
- 12 - أركون، محمد، المرجع نفسه، ص 49 .
- 13 - أركون، محمد، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، ط2، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1996، ص 31 .

- 14 - أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع السابق، ص ص 121 - 122 .
- 15 - أركون، محمد، المرجع نفسه، ص 123 .
- 16 - المزوغي، محمد، العقل والتاريخ، منابع إسلاميات محمد أركون، مجلة المستقبل العربي، العدد 342، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ص ص 36 - 71 .
- 17 - المرجع نفسه، ص 69 .
- 18 - المرجع نفسه، ص 69 .
- 19 - أدونيس، الثابت والمتحول، بحث في الإبداع والإبداع عند العرب، ج2، تأصيل الأصول، ط5، دار الفكر بيروت، 1996، ص 226 .
- 20 - أدونيس، المرجع نفسه، ص ص 226 - 227 .
- 21 - أدونيس، المرجع نفسه، ص 227 .
- 22 - أدونيس، المرجع نفسه، ص 227 .
- 23 - أدونيس، المرجع نفسه، ص 228 .
- 24 - أدونيس، المرجع نفسه، ص 229 .
- 25 - أدونيس، المرجع نفسه، ص 232 .
- 26 - أدونيس، المرجع نفسه، ص ص 251 - 252 .
- 27 - أدونيس، الثابت والمتحول، بحث في الإبداع والإبداع عند العرب، ج3، صدمة الحداثة، ط5، دار الفكر، بيروت، 1996، ص 215 .
- 28 - أدونيس، المرجع نفسه، ص 221 .
- 29 - العروي، عبد الله، مفهوم العقل ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 1997، ص 364 .
- 30 - العروي، عبد الله، المرجع نفسه، ص 364 .

السلفية في الفكر الفلسفي المعاصر

د. بن خيرة بوعلام

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
جامعة خميس مليانة

Abstract :

The Salafī ideology is unable to look to the future, it is unable to cope with more on the present, and the inability to absorb the history, it will lose the present and the future together.

Hence, the Salafī ideology in the present must be moving quickly to an average of Islam and the capacity and flexibility and tolerance and make the Arab-Islamic society reconciled with itself, and live with the same, and coexist with others, and make the Arab people recognized a better life.

يجب أن نميز هنا بين "السلفية" و"السلف"، وهذا المصطلح الأخير هو مصطلح تاريخي لأناس عاشوا مرحلة تاريخية من حياة أمة ما، فمنهم من كان ذا نزعة وثوقية، ومنهم من كان ذا رؤية إبداعية لا يرى في أفكاره إلزاما لمن يأتي بعده ، وبهذا المعنى يدل مصطلح "السلف" على مفهوم تراثي تاريخي يندرج تحته أولئك الذين عاشوا في مرحلة منصرمة من مراحل تاريخ أمة ما - دون أن يكونوا بالضرورة ذوي نزعة سلفية ، ولعله من المفيد أن نشير هنا إلى مصطلح "السلف الصالح" الذي يحمل معنى العلماء والأئمة وأصحاب الفكر والمذاهب والآراء الاجتهادية.

يعد مصطلح السلفية من أكثر وأهم المصطلحات حضورا وتأثيرا في قضايا الفكر العربي الحديث والمعاصر، وهو مصطلح يطرح نفسه برداء