آفاق النّقد في الفكر الفلسفي العربي الإسلامي المعاصر.
.Horizons of criticism in contemporary Arab Islamic philosophical thought

د.نعيمة بن صالح
جامعة الجزائر-02-

ملخص:
سنتناول في هذه الورقة بعض الآراء لمفكرين عرب من أمثال الجابري وزكي نجيب محمود حول التراث العربي الإسلامي وكيف أسسوا لموقف نقدي لمحتواه حتى يتسنى للعرب تحقيق الاستقلالية الفلسفية والفكرية ويتخلصوا من عبء الماضي وأسر التبعية الغربية.
الكلمات المفتاحية: النهضة، التراث، الحداثة، الفكر، النقد.

Abstract:
In this paper, we will discuss some opinions of Arab thinkers such as Al-Jabri and Zaki Najib Mahmoud on the Arab-Islamic heritage and how they established a critical stance for its content so that the Arabs can achieve philosophical and intellectual independence and rid themselves of the burden of the past and the families of Western dependence.
Keywords: Renaissance, heritage, modernity, thought, criticism.

مقدّمة:
بالنّظر إلى المشاريع الفكرية العربية المعاصرة المتمثلة في أعمال كل من: "زكي نجيب محمود"، و"محمد عابد الجابري"، برؤاهم النّقدية للتراث العربي الإسلامي، حلّا لإشكالية المشروع النهضوي في الفكر العربي المعاصر. سوف يتمّ التركيز في هذا المقال العلمي على إعطاء رؤية تقييمية لهذا المشروع النقدي في الفلسفة العربية الإسلامية المعاصرة، من خلال إبراز فيما إن كان هذا النّقد في الفلسفة العربية المعاصرة يمكنه أن يؤسّس لمشروع فلسفـي عربي يحقّق للذّات العربية الاستقلال الفلسفي أم لا؟ ومنه إمكانية تحقيق النّهضة العربية المنشودة؟

عرض:
لحلّ هذه الإشكالية سيتمّ التركيز على مسألتين اثنتين، ترتبط الأولى منهما بالربط الجدلي بين النمـــــــــــــــــاذج الفكرية العربية النقدية في علاقتها مع الواقع التاريخي الذي يمكن أن تعكسه. أما المسألة الثانية فتتمثّل في الإشارة إلى أهمّ الشروط الفكرية والواقعية الضرورية للإبداع الفكري العربي المعاصر، لمعرفة فيما إن كان التفكير النّقدي مع نماذج الفكر العربي المعاصر ترقى إلى مستوى الإبداع بالنظر إلى توفر هذه الشروط أم لا؟

1/علاقة الفكر العربي النقدي الإسلامي المعاصر بالواقع:
نظرا لارتباط المشاريع الفكرية النقدية في الفلسفة العربية المعاصرة (خاصة مع نموذجي "الجابري وزكي نجيب محمود") بالمحدّدات السّوسيو ثقافية، سواء بالنسبة إلى المجتمع المغربي أم المجتمع المصري، يبدو في نظرنا أنها لم تحقق استقلالية فلسفية. فكل ما هو

موجود تفكير في مشكلات ثقافية معينة –منها التراثية-تؤطّرها قيم إيديولوجية (سياسية واجتماعية)، حيث يتداخل ما هو فلسفي بما هو واقعي من دون التفكير في حلول إبداعية تخرج العالم العربي الإسلامي من الواقع المتخلّف إلى التقدم من جهة. أما من جهة أخرى، فإنّنا نرى ارتباط هذا الفكر النقدي بالخطابات السياسية والدينية (أي: بالخطاب الإيديولوجي)، فهو ليس منزّها عن المحدّدات السّياسية والإيدلوجية، بدليل أنّ "الجابري" في عمليته التحليلية والنقدية للتراث السياسي العربي، وهو يكشف عن بنى تشكّل هذا العقل إلى المرحلة التاريخية العربية المعاصرة ،لم يفصل الخطاب السياسي عن الخطاب الديني، وكأنّ العقيدة كانت حاضرة في تشكيل هذا العقل وهي عائق أمام تقدّمه، فهو بذلك لم يستطع أن ينشئ خطابا فلسفيا قائما بذاته يقوم على أسس عقلانية منفصلة عن الدين، وهذا بسبب الاستبداد السياسي. مقارنــة بالخطابات السياسية الغربية التي مثّلت مذهبا فلسفيا مبدعا نظرا لتوفّر شرط الديمقراطية.

وعلى الصّعيد الاجتماعي، يعاني الفكر العربي المعاصر –منه الفكر النقدي –من الاستبداد السلطوي والديني، ممّا لا يسمح بوجود حالات مفتوحة من الحوار العقلي النقدي وذي الطابع الشمولي حول مسائل الوجود والمعرفة والقيم باعتبارها موضوعات فلسفية بحتة قائمة بذاتها . وفي هذا يقول "طيب تيزيني": "إنّ الإنتاج الفلسفي العربي يعاني صعوبة تقديم رسالته النظرية على نحو صريح ومعلن عنه، خصوصا ما يتصّل منها بالعقلانية والنقدية والتنوير والاستقلال الفكري النسجي والمفتوح"[1].

إنّ الفلسفة – أيّة فلسفة-نبتة لا تزدهر إلّا في تربة العقل واستقلاليته. ومن الملاحظ أنّ العقلانية كشرط لتمخّض الفلسفة لتزال بعيدة عن أن تكون صاحبة الكلمة الأولى في الثقافة العربية المعاصرة خاصة وأنّ سلطان الثقافة العربية مازال يعتّم بعمامة الدين، فالملاحظ أنّ العقل السائد في الثقافة العربية ليس بالعقل الفلسفي، بل هو العقل الديني[2].

إنّنا نلاحظ في التجربة الفكرية العربية تداخل العقل الفلسفي العربي مع الدين، مثلما هو الحال مع محاولة قراءة الجابري (العقلية) للتراث بما فيها الجزء الديني. وحتى مشروع زكي نجيب محمود" و"محمد أركون" لم يتنزّه عن الموروث الدّيني، بما أنّه جزء من الثقافة العربية الإسلامية. والنهضة العربية على حدّ تعبير "ناصيف نصار" التي تسعى المجتمعات العربية إلى تحقيقها لا تكون متينة البنيان إلّا إذا تأسّست على استقلال فلسفي، ولا شيء يمنعها من تحقيق هذا الاستقلال إلّا إذا أرادت وعرفت الطريق[3].

في هذا السياق، يرى "ناصيف نصار" في عمليته التقييمية للفلسفة العربية المعاصرة تجاه تاريخ الفلسفة، أنّه من جهة وضعية الفلسفة في الثقافة العربية المعاصرة يمكن ردّ مختلف المواقف من تاريخ الفلسفة إلى موقفين: موقف التّبعية وموقف الاستقلال. والتابعون ينقسمون إلى قسمين: التابعين لتاريخ الفلسفة الوسطية والتابعين لتاريخ الفلسفة الغربية، وهم أهل اقتباس أكثر ممّا هم أهل ابتكار.

---

[1] أبو يعرب المرزوقي، طيب تيزيني، **آفاق فلسفة عربية معاصرة**، (دار الفكر المعاصر- بيروت لبنان، دار الفكر – دمشق سورية-، ط1، سنة - 2001م)، ص. 181

[2]-جورج طرابيشي، **هرطقات**، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2006)، ص.60-62

[3] -ناصيف نصار، **طريق الإستقلال الفلسفي**، (دار الطليعة للطباعة و النشر، ط3، سنة 1988م)، ص. 11

من الفلاسفة التابعين لتاريخ الفلسفة الغربية، نجد "زكي نجيب محمود" الذي تبنّى الفلسفة الوضعية المنطقية. لقد انطلق من واقع الحياة الفكرية في مصر، هذا الوقع الّذي لا يقوم على أساس التفكير بمنطق سليم والتعبير بكلام مضبوط ومفيد. وعليه، فواجب الفيلسوف هو أن يعمل من أجل تصحيح منهج التّفكير وتعيين شروط الكلام المفيد. والسبيل إلى ذلك يكون بالاعتماد على نظرة تجريبية مستمدّة من أفضل ما توصّل إليه الفلاسفة التجريبيون في الغرب[4].

يكمن فضل فلسفة "زكي نجيب محمود" التي تتميز بالعلمية وبالتجريبية في الثقافة العربية المعاصرة في كونه التزم فلسفيا، وحاول الانتقال من مستوى التأريخ للفلسفة إلى مستوى المشاركة فيها. ولكن المشاركة الحقيقية في الفلسفة تقتضي الاستقلال والإبداع.

فإذا كان للفلسفة دور في الواقع المجتمعي التاريخي، فإنّ تحديد هذا الدور يتمّ على الوجه الصحيح بالنظر في أعماق ذلك الواقع المتعيّن في شروط زمانية ومكانية. فعندما يقول "زكي نجيب محمود": "هذا عصر يسوده العلم"، وعندما يحدّد مهمة الفلسفة بخدمة سيد العصر، فإنّه لا ينطلق من واقع سيادة العلم في العالم العربي، بل من واقع سيادته في المجتمعات المتقدّمة"[5].

إنّ الموقف الاستقلالي من تاريخ الفلسفة شرط للمشاركة الإبداعية في الفلسفة للمساهمة الثورية في تغيير حياة الإنسان العربي من الداخل. والاستقلال الفلسفي يقوم على الانفتاح والتفاعل الدائم والمشاركة الإيجابية انطلاقا من الذات[6]. وبما أنّ المجتمعات العربية هي مجتمعات أخلاقية ودينية، فعلى الفيلسوف العربي أن يثير قضايا الدين والأخلاق لا أن يستثنيها من عملية التفلسف -كما فعل "زكي نجيب محمود"- خاصة وأنّ هذه المجتمعات ليست مشاركة في إنتاج العلم إلّا بقدر ضئيل.

لا يعني الاستقلال الفلسفي الانطواء على الذات وانقطاعا عن الغير، واكتفاء بالنفس، بل يعني استقلالا يقوم على الانفتاح والتفاعل الدائم والمشاركة الإيجابية انطلاقا من الذات. والفيلسوف العربي باستطاعته أن يقف موقف الاستقلال من تاريخ الفلسفة، بقدر ما يستوعب عقله أصول المشكلات المجتمعية التاريخية التي تعيشها الشعوب العربية في وضعيتها الحضارية المتميّزة عن سائر الوضعيات الحضارية، وبقدر ما يتفهّم جدلية التّفاعل بين التاريخ الحضاري العالمي وتاريخ الفلسفة، من حيث ارتباطها العميق بالمشكلة الأساسية في الوجود الإنساني، ألا وهو مشكلة العمل[7].

يكمن طريق الإبداع الفلسفي إذن في إبداع نظرية فلسفية من الوجود التاريخي، هذه هي مهمة الفيلسوف الاجتماعي الذي ينطلق من واقعه، لكنه كفيلسوف يسعى نحو الانطلاق من الجزئي إلى الكلّي، ومن الخصوصية إلى الكونية.

نلاحظ كذلك عن ارتباط الفكر العربي (الحديث منه والمعاصر) بالأصول الفلسفية الغربية، اتّساع في الموقف الفلسفي العربي نزعة إيديولوجية تطرح نفسها في موقف مضادّ ومسند إلى المناهج الغربية (المنهج الوضعي المنطقي والمنهج البنيوي مثلا). فالجهود الفكرية التي

---

[4]-زكي نجيب محمود، **المنطق الوضعي**، ج1، (القاهرة، ط4، 1965)، ص.ل من المقدمة.

[5]-ناصيف نصار، **طريق الإستقلال الفلسفي**، مرجع سابق، ص. 28

[6]-ناصيف نصار، **طريق الإستقلال الفلسفي**، المرجع السابق، ص.31

[7]-**المرجع نفسه**، الصفحة نفسها.

أنجزها "زكي نجيب محمود" من موقع الوضعية المنطقية، و"محمد عابد الجابري" من موقع البنيوية، و"حسن حنفي" من موقع الفينومينولوجيا، تمكّنت تلك الجهود من إدخال الفلسفة في أوساط واسعة من المجتمع العربي. ولكنها مع ذلك ظلّت عموما عاجزة عن أن تحفّز على الإنتاج الفلسفي المحلّي بمستويات متقدّمة في العمق ومتوجّهة وذات تأثير شمولي[8].

2/ الشروط المنتجة للإبداع الفلسفي في الفكر النقدي العربي الإسلامي:

في هذا السياق، سنبيّن أهمّ الشروط الفكرية والواقعية، الداخلية منها والخارجية، الضرورية لإمكانية الإبداع الفلسفي في الفكر العربي المعاصر. لمعرفة فيما إن كان هذا النوع من التفكير مع النماذج الفكرية النقدية التي تمّ رصدها (زكي نجيب محمود، محمد عابد الجابري) يرقى إلى مستوى الاستقلال الفلسفي بالنظر إلى توفر هذه الشروط، أم أنّ الأمر يبقى مجرّد ترديد للفلسفة العربية الإسلامية (الكلاسيكية) أو للفلسفة الغربية؟

يرى "طيب تيزيني" أنّه يستحيل الحديث عن إنتاج فلسفي عربي سواء في المؤسّسات الجامعية المتخصّصة أم في الحياة الفكرية – منها الفكرية النقدية- والثقافية ضمن المجتمع العربي المعاصر. لذلك حاول البحث عن شروط إنتاج فلسفي عربي راهن . فمن المعلوم أنّ الإنتاج الفلسفي في أيّ مجتمع يرتبط بوجود فلسفة، بوجود موقف فلسفي قائم بذاته – مستقلّ - يخصّ شعبا معيّنا بمقوّماته اللّغوية والعقائدية والفكرية .لكن هذا لا ينطبق على المشاريع الفكرية العربية النقدية التي تعكس مواقف الآخر (فلسفات الغرب)، مع محاولة تبيئتها في ثقافة عربية إسلامية لها خصوصياتها (الوضعية المنطقية مع زكي نجيب محمود والبنيوية مع الجابري) والتي لم تستطع أن تنشئ موقفا فلسفيا قائما بذاته.

فمن الناحية المنهجية حدث ارتباط الفلسفة المحلّية بما هو فلسفي عالمي (الربط بين العالمية والخصوصية)، بالنظر إلى محاولة مزج "الجابري" البنيوية بالتراث، ومحاولة مزج زكي نجيب محمود" الوضعية المنطقية بالتراث، ولكنه من الناحية العملية، نجد هذه الرؤى النقدية لم تنتج فلسفة عربية متميّزة قادرة على تغيير الواقع.

من الأسباب المسؤولة عن ذلك، هو غياب شرط الحرّية في التفكير الفلسفي، فالأحداث الكبرى والصغرى التي تمرّ في أوساط الفكر العربي الراهن، منذ العقود الثلاثة الأخيرة، من تكفير وتشهير وزندقة، ومن ملاحقة وسلب الحرّية والإعتقال السياسي والتهجير، تقدّم أدلّة على ذلك[9].

لذا، تعدّ **الحرّية** أهمّ شرط لبناء فلسفة عربية متقدّمة (الآن ومستقبلا) إنّها حرّية الإنتاج الفلسفي المبدع، وهذا غائب في المجتمعات العربية الإسلامية بسبب الإكراهات المنحدرة من الأطر السّياسية والمجتمعية بما فيها الثقافية، مثلما حصل مع زكي نجيب محمود" من ملاحقة لفكره واتّهامه بالزندقة والكفر من طرف بعض الفقهاء المتزمّتين.

وتعدّ **الديمقراطية** إلى جانب الحرّية شرطا ضروريا للتفلسف الإبداعي في الفكر العربي النقدي المعاصر، وهذا شبه غائبة في الوطن العربي، بسبب الديمقراطية الشكلية (الصّورية) لا الحقيقية القائمة على حرّية الرأي والتفكير، حرّية تأسيس الجمعيات الثقافية والمجلّات الفكرية التي يكشف حضورها عن أطرها السياسية المنظّمة، ولا تعبّـــــــــر بالضرورة

---

[8]-أبو يعرب المرزوقي، طيب تيزيني، **آفاق فلسفية عربية معاصرة**، مرجع سابق، ص-ص.115،116

[9]-طيب تيزيني، **آفاق فلسفية عربية معاصرة**، مرجع سابق، ص.181

عن حرّية آراء أصحابها الفكرية. والنتيجة التي تترتّب عن ذلك، هو تداخل الخطاب الفكري مـــــــــــــــــــع الخطاب الإيديولوجي (السّياسي والديني).

لو قارنا بين التجربة الحضارية الغربية والعربية، لأمكن القول: أنّه إذا كان العقل النقدي لعصر التنوير في المجتمعات الغربية، قد أخضع كلّ شيء للنقد والمساءلة، في الفكر، في العقيدة، في المجتمع والدولة والسلطة، وتحوّل النقد من نقد الفكر إلى نقد المجتمع، وقد تعدّى ذلك إلى نقد العقل نفسه. لقد أسهمت هذه الروح النقدية في إيصال المجتمعات الغربية إلى التقدم (العلمي والاجتماعي والسياسي) وهو انجاز حضاري أثبت تقدّمه وتفوّقه على الحضارات الأخرى في العصر الحديث[10].

هذا الإنجاز الحضاري حصل بفضل **الحرّية** و**العقلانية** و**استقلالية** الفرد و**تحديثه**. لكنّنا، نرى غياب هذه الشروط الفكرية والواقعية بالنظر إلى التجربة العربية الحديثة منها والمعاصرة . فالمشروع النهضوي العربي في طابعه النقدي لم يرق إلى ما وصل إليه المشروع النهضوي الغربي من مساءلة الذات ومن نقد العقل إلى تحقيق النهضة والتقدم، في ظلّ غياب الحرّية والعقلانية واستقلالية الفرد وتحديثه، وهي شروط ضرورية للإبداع الفلسفي.

إنّه لتحقيق النّهضة والتّقدم بالمجتمعات العربية الإسلامية لا بدّ من إذكاء روح النّقد والتّساؤل والإبداع، هذا النقد لا بدّ من أن يكون مشروعا متكاملا لنقد الفكر والمجتمع. لكن هذا النقد كما يتصوّر "طرابيشي" لا ينبت ولا ينمو إلّا في تربة العقل واستقلاليته، فالعقلانية هي شرط لتمخّض النقد، وتعني أنه لا يجوز أن تعلو على سلطة العقل أية سلطة أخرى وخاصة سلطة المؤدلجين بالدين.

هذا النقد لا بد له أن ينصب على الثقافة والسياسة والدين، والمجتمع ككلّ. لكن العقل العربي سواء في مرحلة القرن 19 أو 20م لم يحقّق مشروعه النهضوي، فهو لم يحدث ثورة لاهوتية، فالثورة اللاهوتية التي من شروطها إعادة بناء المعقولية القرآنية التي صادرتها التيارات الأصولية المغالية، أولت العودة إلى أصل أوّل على أنّها محض عودة إلى السلف الصالح، أو على أنّها رجعة إلى إسلام الصدر الأول، ولكن مؤوّلا بابن تيمية مجدّد السلفية في نهاية القرن السابع الهجري[11].

خاتمة:

بالنظر إلى شروط الإبداع في الفكر الفلسفي النقدي العربي المعاصر، ومن بينها: الواقعية والاجتماعية، فقد لاحظنا أنّ الأولى غير متوفّرة لوجود تداخل بين ما هو فلسفي وما هو واقعي.

أما الثانية، فشملت ظاهرة التسلّط السياسي والديني، إلى درجة تداخل العقل مع الدين. ثمّ إنه برغم تحقّق جزء من المشروع النهضوي الحداثي الذي تطلّع إليه الفكر الفلسفي النقدي العربي الإسلامي المعاصر والذي بدأ التفكير فيه منذ مرحلة السبعينات، فإننا لاحظنا ظاهرة

---

[10]-محمد حيدري، **نقد الحداثة وما بعد الحداثة**، (دار الساقي، بيروت، ط 1، سنة 2012م)، ص.13
جورج طرابيشي، **نقد العقل العربي**، إشكاليات العقل العربي، (بيروت لبنان، 1988م)، ص-ص.68،
[11]-69

تكبيل السلطة لهذا العقل، سيطرة المفاهيم الدينية والإيديولوجية وتأطيرهما لكل حركة نقدية لأجل خنقها وحصارها.

وبالنظر إلى هذه المعطيات الفكرية والواقعية، نستنتج أنّ العقل الفلسفي الإسلامي لم يأت بمعرفة جديدة ولم يؤسّس لما يمكن اعتباره إسهاما كبيرا في المشروع النهضوي الحداثي، ولا يرقى إلى المشروع المعرفي المستقلّ ولا هو نجح بصورة مطلقة في إرساء فكر إيبستيمولوجي قوامه النقد البنّاء القادر على إنشاء عقلانية منفتحة ومتحرّرة، على غرار عقلانية ابن رشد وعقلانية الغرب.

قائمة المراجع:

[1]- جورج طرابيشي، **نقد العقل العربي**، إشكاليات العقل العربي، (بيروت لبنان، 1988م).

[2]- جورج طرابيشي، **هرطقات**، (دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2006).

-3 محمد حيدري، **نقد الحداثة وما بعد الحداثة**، (دار الساقي، بيروت، ط 1، سنة 2012م)

[4]-زكي نجيب محمود، **المنطق الوضعي**، ج1، (القاهرة ، ط4، 1965)

[5]- أبو يعرب المرزوقي، طيب تيزيني، **آفاق فلسفة عربية معاصرة**، (دار الفكر المعاصر- بيروت لبنان، دار الفكر – دمشق سورية-، ط1، سنة 2001م).

[6]- ناصيف نصار، **طريق الإستقلال الفلسفي**، (دار الطليعة للطباعة والنشر، ط3، سنة 1988م).