الإستشراق واستقلال السؤال الفلسفي

«قراءة في مشروع أركون»

زروخي الشريف(*)

«من نقد الاستشراق إلى استقلال السؤال الفلسفي»

استغلت المشاريع النهضوية الفكرية على بعض المفاهيم والمقولات كالإصلاح النهضة التجديد التغيير التحديث، فكانت أن اتحدت على مستوى الغايات واختلفت على مستوى المرجعيات الفكرية مما أدى إلى اختلاف المقاربات والتأويلات في التعامل مع مشكلات العالم العربي، لان كل تيار سيوظف أدوات ومناهج المذهب الذي تأثر به، وإذا كان القرن التاسع عشر قرن اللحظة التاريخية لانبثاق هذه المشاريع الفكرية، وكانت البداية على يد»الطهطاوي» (١٨٠١-١٨٧٣) و«الأفغاني» (١٨٣٨-١٨٩٧) و«محمد عبده» (١٨٤٩-١٩٠٥) و«الكواكبي» (١٨٥٢-١٩٠٢) و«شبلي شميل» (١٨٥٠-١٩١٧) و«طه حسين» (١٨٨٩-١٩٧٣)، فان القرن الواحد والعشرين نطلق عليه عصر ما بعد النهضة الأولى، إنها لحظة ضرورية لمراجعة المرجعيات الفكرية التي استندت عليها النهضة الأولى مراجعة نقدية بهدف التأسيس لسوسيولوجيا الإخفاق ثم التأسيس لسوسيولوجيا الانبثاق واستئناف القول الفلسفي وتعميق السؤال في عالمنا العربي.

تلك هي المهمة التي حاول ويحاول بعض المفكرين العرب المعاصرين انجازها أمثال زكي نجيب محمود (١٩٠٥-١٩٩٤) من خلال مشروعه الوضعي أو العلمي، و«ناصيف نصار» (ولد ١٩٤٠) صاحب مشروع «النهضة العربية الثانية»، و«حسن حنفي» في «نقد الاستشراق»

(*) أستاذ مساعد بقسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة سطيف ٢ - الجزائر.

و«محمد عابد الجابري» (١٩٣٦-٢٠١٠) في «نقد العقل العربي»، و«نصر حامد أبو زيد» (١٩٤٣-٢٠١٠) في «الهيرمينوطيقا» herméneutique وصولا إلى «محمد أركون» (١٩٢٨-٢٠١٠) في «نقد العقل الإسلامي» «critique de la raison islamique».

وإذا كان النقد الفلسفي السبيل فهذا يعني ضرورة نقد المفاهيم والتصورات لزحزحة المقولات والمسلمات التي إنبنت عليها المشاريع النهضوية في صورتها الأولى والاستعاضة عنها بمفاهيم ومقولات جديدة، في إطار أن الحقيقة كائن تاريخي وطبيعة نسبية هذا من جهة، ومن جهة ثانية عدم مصادرة المشكلات الحقيقة بالهروب إلى الأمام أو الرجوع إلى الماضي. وممارسة النقد على المرجعيات الفكرية في نظر أركون «ضرورة تفرض نفسها على أي مفكر إسلامي يعتبر نفسه مسؤول من الناحية الفكرية والابستيمولوجية»[١] وهذا بهدف تفكيك أنماط التفكير والكشف عن بنيتها الفاعلة لإنتاج المعرفة، لان تفكيك الأسس أهم عمل تقوم به الفلسفة لاكتشاف مدى انسجام فكر ما مع موضوعاته، وكشف أسباب العجز فيه وعدم قدرته على الإبداع، وإذا كان العقل العربي يعيش أزمة الأسس والمرجعيات وغياب السؤال الفلسفي، نتيجة اعتماده المرجعيات الغربية في التعامل مع مكوناته الحضارية ونقصد خاصة دور الاستشراق «l'orientalisme» السلبي في تعامله مع تراثنا، فإننا في أمس الحاجة اليوم إلى إعادة بعث التفكير الفلسفي من اجل استقلال السؤال الفلسفي من المرجعيات الغربية وهو ما سنعمل على توضيحه من خلال محمد أركون الذي يقول «إن الحاجة ملحة اليوم لضرورة إعادة التفكير جذريا في طرح المشاكل بشكل مختلف كليا بعد كل ما حصل من التحولات المؤلمة في العالم العربي والإسلامي»[٢].

فكيف تعامل أركون مع الاستشراق والمستشرقين هل بمنطق القطيعة والنقد والتجاوز أم بمنطق التوظيف والتواصل؟ وهل كان للاستشراق دور ايجابي أم سلبي في التعامل مع تراثنا؟ وهل استقلال السؤال الفلسفي يقتضي قطع الصلة مع الآخر في صورته الإستشراقية؟، أم الاستقلال يقتضي التواصل مع الاستشراق تواصلا نقديا؟، في ظل مقولة حوار الحضارات، ومنطق تبادل المنفعة والخبرات المعرفية؟، وهل العقل العربي اليوم قادر على التأسيس للقول الفلسفي؟ هل نحن بحاجة لثورة معرفية على الدراسات الإستشراقية نعيد فيها تصحيح المفاهيم في أذهاننا وأذهان الآخرين؟.

---

(١) محمد أركون: نزعة الانسية في الفكر العربي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط١، ١٩٩٧، ص ٨٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨٠.

أركون والتفكيك النقدي للاستشراق:

لا شك أركون لديه مقدرة على استيعاب المفاهيم المعاصرة من جهة وتاريخ الفكر الإسلامي وبنيته المعقدة من جهة ثانية، انه يحاول إحداث حركة نقدية في تاريخ الفكر الإسلامي بهذا يكون حلقة وصل بين التراثيين الإسلامي والغربي، وهو مؤمن بان إصلاح ثقافة ما لا بد أن يبدأ من نقد العقل الذي أنتجها، ولنقد العقل الإسلامي لا بد من نقد مرجعياته ليصبح قادرا على إنتاج مفاهيم جديدة للوجود والحياة، ومن أهم المرجعيات التي تحدث عنها أركون الاستشراق الحاضر بمفكريه ونصوصه بقوة في أعماله مما صعب المهمة أمام الكثير من الدارسين لمشروع أركون ونلمس ذلك في المواقف المتباينة من علاقة أركون بالاستشراق، فقد اعتبر الكثير من الدارسين أركون مستشرقا في ثوب جديد لأنه الأقدر على تمثل الخطاب الإسلامي من الداخل بذهنية غربية رغم الاختلافات، إلا انه يبقى في جغرافيتها يطورها من الداخل بحقل مفاهيمي جديد، فلقد تعامل مع التراث بذهنية استشراقية موظفا أدواته يقول عنه التونسي محمد المزوغي «إن أركون مؤمن ومستشرق ولا هو هذا ولا هو ذاك»[1] لكن أركون يصف مثل هذه المواقف بالسطحية غير النابعة من الدراسة المعمقة، لذلك نجده يدعو إلى التأني في إصدار الأحكام بهدف الوقوف على الحقيقة يقول «ربما ظن بعضهم أني تبنيت هذا الموقف المعرفي والمناهج التابعة له، تأثرا بالتيارات العلمية المتتابعة السائدة في الجامعات الغربية وبخاصة بباريس، وربما استنتجوا أني افرض على الإسلام والفكر الإسلامي إشكاليات، ومنهجيات، ومصطلحات، وتأويلات خاصة بالفكر الغربي أو الأوروبي...»[2].

لقد آمن أركون بانتمائه لأمته وللإنسانية وحاجته إليه يقول «أنا أقوم بهذا العمل أو تلك المهمة بصفتي عضوا من أعضاء الإسلام ومساهما في التجربة الإنسانية للوجود» لذلك نجده يحاول تصحيح التصورات وكشف ما فيها من مغالطات في ظل منطق حوار الحضارات وتبادل التجارب، ومن ثم يصبح رفض الاستشراق باعتباره دخيل على تراثنا رفض للآخر، والحكم على الذات بالانتحار يقول أركون» كم من مرة قصدت خيرا ونويت تحرير العقل العربي

(١) محمد المزوغي: العقل بين التاريخ والوحي، حول العدمية النظرية في إسلاميات محمد أركون (كولونيا-بغداد، دار الجمل)، ط١، ٢٠٠٧، ص٩٧.

(٢) محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط١، ١٩٩٩، ص١٣.

من التصورات الخاطئة والتقليد المدرسي والشعارات الباطلة فلاقيت الرفض والهجوم العنيف ضد العلوم الدخيلة والمناهج الغربية البعيدة عن روح العلم الإسلامي»[١].

في هذا النص تعبير عن قلق معرفي، ناتج عن سوء فهم وقراءة إيديولوجية «idéologie»، لان أعمال أركون تختلف عن المستشرقين فهو ينظر للتراث من الداخل أما المستشرق فمن الخارج يقول «أنا لا أتحدث عن الفكر العربي الإسلامي من الخارج بل أدرسه من الداخل وبمصطلحاته نفسها، ولذلك ليس لأحد أن يقول بأني أخلع عليه صفات من الخارج من الغرب، وأني أتعامل معه بغير أدواته ومفهوما ته»[٢].

إن الدراسة الأركونية دراسة ابستيمية épistémè تأخذ بعين الاعتبار البعد ألزماني الذي تشكلت فيه الأنظمة المعرفية وعلاقتها بكل العلوم التي تتعايش في زمن معرفي واحد لتشكيل بنية عقلية واحدة، وهذا غائب في الدراسات الإستشراقية التي تعتمد التاريخ الخطي للأفكار، يقول «أن هذا البرنامج الضخم من التفحص والبحث والمتمثل في فهم كل المنتجات الثقافية العربية، ووضعها في إطار رؤية اجتماعية وانتروبولوجية وفلسفية، هو ما أحاول القيام به، إن هذا البرنامج يختلف عن برنامجي بروكلمان g.Prockelman وفؤاد سيزكين f.sezgin المتمثلين في جرد المؤلفات و إحصائها، إنه برنامج نقدي بمعنى دراسة شروط صلاحية كل المعارف التي أنتجها العقل ضمن الإطار الميتافيزيقي والمؤسساتي والسياسي الذي فرض عن طريق ما كنت قد دعوته بالظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية»[٣].

بهذا يكون أركون قد تجاوز الطريقة الإستشراقية وأخطائها وأحكامها المتعسفة، لأنها خضعت للمركزية الأوروبية والعقلانية الديكارتية، ومن ثم يكون قد وضع العقل الإسلامي خارج الممارسة الإستشراقية، التي تعود إلى مجال معرفي كلاسيكي، ونقد أركون لا يلغي المخيال باسم العقلانية، ولا الشفوي باسم المكتوب، ولا الديني باسم الوضعية العلمية، انه ممارسة إناسية تشمل جميع أبعاد الإنسان، ممارسة منفتحة على كل حقول المعرفة والمناهج

(١) محمد أركون: التراث محتواه وهويته، إيجابياته وسلبياته (ضمن أعمال ندوة التراث وتحديات العصر)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، ١٩٨٧، ص٢٠٦.

(٢) محمد أركون: التراث والموقف النقدي – حوار- (مواقف)، العدد ٤٠، بيروت، ١٩٨١، ص٥٥.

(3) Mohamed Arkoun. Pour une critique de la raison islamique. Paris. Maison eue et larose. 1984. P 66..

العلمية، بعيدا عن التوظيفات الأيديولوجية، باعتماده الدراسة الابستيمية لكل ما أنتجه العقل الاستشراقي والإسلامي على حد سواء.

وقد اعترف حسن حنفي بجهد أركون قائلا «ينتظر منه الغرب مفكرا غربيا إنسلخ من تراثه ولكنه يكتشف فيه محاورا نديا له ينقد الذات كما ينقد الغير فريد في بحثه أصيل في منهجه أصيل في مذهبه قاس في نتائجه، بين بحثه والبحوث الأخرى فرق نوعي يتكلم كأنه يخاطب المستمعين كما يفعل كبار الدعاة بل والأنبياء، يريد إبلاغ رسالته يؤثر في الكل بل ويقنع الكل بقوة حججه ووضوحها يتكلم ببطئ حتى يطلب المستمعون المزيد (...) هو نموذج لمفكر عربي حمل همه في عقله واجتهد حتى ولو اغضب دعاة الاجتهاد»[1] إن موقف حسن حنفي تعبير عن نظرة فاحصة ومدققة لأعمال أركون وللحظة التاريخية الحرجة التي أنجزت فيها، لان هذا النص يحيلنا إلى إشكال هام ومحوري لتعلقه بالتراث والأخر.

فإذا وجدنا دعوة للقطيعة مع التراث يعني ضرورة التواصل مع الآخر، أما إذا تحدثنا عن التواصل مع التراث فيعني التصادم مع الآخر وثقافته، لكن أركون له تصور مختلف فهو يدعو إلى الاستفادة من الآخر وما ينتجه من مناهج وأدوات معرفية تمكننا من إعادة النظر في تراثنا، و إعادة تأهيله من جديد بالنقد ليصبح راهنيا، ومن ثم يصبح استقلال السؤال الفلسفي لا يعني الانغلاق على الذات والتصادم مع الآخر، وهنا يلتقي أركون مع «ناصيف نصار» في تصوره للاستقلال الفلسفي يقول «الاستقلال الذي نقصده ليس بالطبع انطواء على الذات وانقطاعا عن الغير واكتفاء بالنفس، استقلال من هذا النوع في هذا العصر يعني الانتحار، و إنما المقصود هو الاستقلال السليم الذي يقوم على الانفتاح والتفاعل الدائم والمشاركة الايجابية، لكن انطلاقا من الذات»[2] والمطلوب من الفكر العربي استيعاب مشكلات المجتمع التاريخية التي تعيشها الشعوب العربية في وضعيتها الحضارية المتميزة، انطلاقا من الذات وهذا لا يعني قطع الصلة نهائيا مع تاريخ الفلسفة.

هذا ما حاول أركون إنجازه لان جوهر مشروعه يتأسس على إعادة بناء التراث الإسلامي بإعادة قراءته قراءة علمية، وتحريره من التصورات الايدولوجية، وقد عبر نصر حامد أبو

(١) حسن حنفي: مفكر الحي اللاتيني، شهادة رفيق (الجزائر نيوز)، العدد ٢٠٤٠، ٢١-٠٩-٢٠١٠، ص١٥.

(٢) ناصيف نصار: التفكير والهجرة، (من التراث الى النهضة العربية الثانية)، دار النهار، بيروت، ط١، ١٩٩٧، ص١٠-١١.

زيد عن مشروع أركون قائلا «إن المشروع الفكري الآركوني ينبني داخل منظومة الفكر الديني بصفة عامة والفكر الإسلامي بصفة خاصة، وهذا ما يحدد نقط الاختلاف بين منهجه وبين المنهجية الوصفية الإستشراقية»[١] والاختلاف لا يعني عدم توظيف أركون لمناهج الاستشراق وأدواته لانجاز قراءته، بل يجب أن يصاحب التوظيف الوعي النقدي كشكل من أشكال التواصل، والانفتاح الحضاري بين العقل العربي والعقل الغربي تاريخيا، لكن الانفتاح على الآخر لا يعني الاستغراق فيه، لان الإبداع الفلسفي يعني الاستقلال من التبعية، يقول أبو يعرب المرزوقي «لا يمكن لأمة أن تصبح عظمى إذا ظلت تفاخر بعمل لم يتجاوز فيه التلميذ الأستاذ في فعله وان فاقه أحيانا في المضمون، فمحاكاة الشكل غير محاكاة المضمون (...) أحاكي الإبداعات لأتعلم الإبداع، وأصعب أنواع الإبداع إبداع النظريات فهو جوهر العقل، ومن دونه يصبح الفكر مجرد طحن للكلام الخالي من المعنى، كما هو الشأن فيما يسمى فكرا عندنا».[٢]

إن منطق المنفعة يقتضي منا التواصل مع الآخر تواصلا نقديا، ثم العودة إلى مشكلات واقعنا الراهنة يقول الجابري يجب: «الدخول مع ثقافته (الغرب)، التي تزداد عالمية، في حوار نقدي، وذلك بقراءتها في تاريخيتها وفهم مقوماتها في نسبيتها، وأيضا التعرف على أسس تقدمه والعمل على غرسها أو ما يماثلها داخل ثقافتنا وفكرنا»[٣]، وهذه الدعوة تأتي بعد قراءة في الفكر العربي وكيفية تعامله مع الأخر في صورته الإستشراقية، قراءة كشفت لنا أن التعامل مع الفكر الاستشراقي لم يكن دائما تعاملا علميا صارما موضوعيا، ففي الكثير من الأحيان كان ايدولوجيا انفعاليا، مما خلق التصادم بين الثقافات والأطروحات، فنجد من ينظر للاستشراق وأطروحاته على أنها استعمار ثقافي وتغريب للذات وتشويه للحقيقة، فقد جعل مثلا «إدوارد سعيد» (١٩٣٥-٢٠٠٣) الاستشراق مظهر من مظاهر الاستعمار الثقافي والمعرفي يقول «ينتابني شك في أن انجلترا كانت ستحتل مصر تلك الفترة الطويلة من الزمن وبذلك الأسلوب شديد التنظيم، لو لم تكن مدفوعة بالاستثمار القوي في المعرفة المشرقية»[٤] ولا ينكر أركون البعد

(١) حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٠، ص ص ١٠٧-١٠٨.

(٢) أبو يعرب المرزوقي- حسن حنفي: العمل والنظر، دمشق، بيروت، دار الفكر المعاصر، ط١، ٢٠٠٣، ص٢١٨.

(٣) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، دار الطليعة، بيروت، ط١، ص١٨٩.

(٤) ادوارد سعيد: الإسلام في عيون الغرب، ترجمة، حيان غربي، دمشق، دار الهدى، ط١، ٢٠٠٥، ص٠٨.

الإيديولوجي في الدراسات الإستشراقية لخدمة النزعات الاستعمارية، خاصة في القرن التاسع عشر يقول «إذ نجد أن القائمين على نشر الاستعمار في البلدان الإسلامية، يتوجهون للمختصين في الدراسات الإستشراقية ليستمدوا من كتبهم ما لا بد منه لتسيير شؤون الأهالي»[١]. ونفس اللغة يعتمدها بعض المستشرقين في تعاملهم مع النتاج الإسلامي فقد خضع مثلا كتاب «إدوارد سعيد» «الاستشراق» لمراجعات من قبل العديد من المستشرقين أمثال «بيرنارد لويس»، و« كلود كاهين»، و«ماكسيم رودنسون»، لكنها في الغالب محاكمات إيديولوجية، كما تناول مفكري الأمة العربية أعمال المستشرقين كل من زاويته الايدولوجية، مما دفع «بحسن حنفي» أن يدعو إلى البديل المعرفي في كتابه «علم الاستغراب» في مقابل الاستشراق، وكذلك «عبد الله العروي» تعامل مع الاستشراق تعاملا نقديا. لأن الحضارة الغربية تأسست على مقولة النقد، وهو ما تناوله «هيدجر» M. Heidegger (١٨٨٩-١٩٧٦) في أعماله لتفكيك العقل الحداثي يقول «يمكن أن نعتبر أن النقد هو العلامة الفارقة للوعي الحداثي، ومبدأ كل المبادئ الحداثية كالتقدم والعقلانية والتقنية والعلم وغيرها»[٢].

وقد إلتزم أركون ممارسة النقد الموضوعي على مناهج المستشرقين بهدف تجاوز آلياتهم ومناهجهم، لكن حضور الاستشراق بمقولاته ومفكريه ومناهجه بقوة في أعماله، جعل البعض يصر على أن أعمال أركون متشبعة بايدولوجية الاستشراق، وهو ما عبر عنه «خالد كبير علال» قائلا «لا يحتاج الباحث إلى عناء كبير ليدرك أن أركون متأثر بالمستشرقين تأثرا كبيرا، لان كتبه مليئة بذلك»[٣] ويقول مؤكدا انتماء أركون إلى الدراسات الإستشراقية: «أركون كثير المدح للمستشرقين والالتزام بمنهجهم والاعتماد على تراثهم، أما انتقاداته، فبعضها انتقادات شكلية سطحية وبعضها الآخر انتقادات مشبوهة ماكرة تتعلق بحثهم أكثر على التركيز على طرق هدم الإسلام وإثارة الشبهات حوله»[٤] هذا عن بعض المواقف العربية اتجاه مشروع أركون.

---

(١) محمد أركون: الدراسات العربية الإسلامية في أوروبا (الأصالة، ع، ٤٤)، الجزائر، منشورات وزارة الشؤون الدينية، ١٩٧٧، ص٩٨.

(٢) محمد الشكير: هيدجر وسؤال الحداثة، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ٢٠٠٦، ص١٦.

(٣) خالد كبير علال: الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون ومحمد عابد الجابري، الجزائر، دار المحب، ط١، ٢٠٠٨، ص٣٥٥.

(٤) المرجع نفسه، ص٥٠٨.

كما تعرض أركون للنقد من قبل المستشرقين أنفسهم فمثلا نجد «رون هاليبر» يقول عنه «إن مشروع أركون النقدي دعوة إلى الاجتهاد والتجديد، ولكن ليس في الفكر الإسلامي كما يدعي، بل في الفكر الاستشراقي، فهو يقوم بدور الاستشراق من الداخل لإثبات ما أثبته المستشرقون من الخارج»[١]، مثل هذه المواقف ساهمت في تشويه حقيقة المشروع الآركوني مما دفعه إلى الرد على كل المشككين سواء كانوا من المسلمين أو المستشرقين يقول «أما انا فأرى الإسلام مفتوحا، اعتبر نفسي مسلما وانسانويا في آن، لقد اكتشفت ذلك مع مسكويه»[٢].

أي إن اهتمام أركون بالاستشراق كان مبكرا لأنه إحدى المرجعيات المهمة في المشاريع النهضوية يقول عن الاستشراق إنه «شهد تنوعا اختلافيا وتعميقا لخطه الذي انتهجه، وقد اعتبر في البداية كعلم واحد متكامل، لكن سرعان ما انقسم إلى فروع وتخصصات مستقلة بعضها عن بعض ومتعلقة بمختلف الحضارات الخاصة بالشرق الإفريقي – الأسيوي، وهكذا شهدنا ظهور الاستشراق الصيني والهندي والدراسات الإيرانية والتركية والعالم السامي والإسلاميات والدراسات المصرية القديمة دراسة إفريقيا (...) كل هذه التخصصات راحت تحتل محل التسمية العامة والمشتركة للاستشراق»[٣] فالدراسات الإستشراقية تتطور بتطور الحضارة الغربية وما تبدعه من مناهج علمية، وأدوات معرفية، ففي لحظة تاريخية كان يعبر عن مظهر من مظاهر الاستعمار وسلب الآخر حق قراءة تراثه بفرض تصورات ومفاهيم وقراءات إيديولوجية على تراث المجتمعات المستعمرة، أما اليوم فلم يعد هناك مبرر لمثل هذه الدراسات فلابد من تغيير طبيعة أهدافها ومناهجها وأدواتها تماشيا مع مفاهيم البشرية الراهنة كالحوار والتواصل والإنسانية، وقد شعر المستشرق «كلود كاهين» Cl. Cahen (١٩٠٩-١٩٩١) بضرورة التغيير لتفادي الإحراج الثقافي يقول: «في الحالة التي وصلنا إليها ينبغي علينا أن نحذف كلمة «استشراق» من قاموسنا، فليس هناك نوعان من البشر الأول شرقي والثاني غربي، وإنما البشرية هي واحدة في جوهرها العلم واحد للشرقي والغربي»[٤].

---

(١) رون هاليبر: العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، الجهود الفلسفية عند محمد أركون، ترجمة، جمال شحيد، دمشق، دار الأهالي، ط١، ٢٠٠١، ص٠٨.

(٢) نقلا عن رون هاليبر: العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، الجهود الفلسفية عند محمد أركون، مرجع سابق، ص ١١٨.

(٣) محمد أركون وآخرون: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ط٢، ٢٠٠٠، ص ص ٢١-٢٢.

(٤) المصدر نفسه: ص٣٦.

كما دعا «ماكسيم رودنسون» M. Rodenson (١٩١٥-٢٠٠٤) إلى تغيير هذا المصطلح «فنحن لم نعد نستطيع ان نستخدم مصطلحي «استشراق» و« مستشرقين» بشكل طبيعي بعد أن أصبحا أسطوريين، ولذلك فسوف ندعوهما بالدراسات العالمة أو العلمية حول تاريخ الشعوب المتموضعة شرقي أوروبا، وهذا تحديد جغرافي حيادي خال من أي حكم مسبق»[١]. وقد لقيت هذه الدعوات صدى في باريس سنة (١٩٧٣) أين تم التخلي عن مصطلح الاستشراق بمناسبة انعقاد المؤتمر الدولي التاسع والعشرون للمستشرقين، وتم استبدال تسمية المؤتمر بـ: «المؤتمر الدولي للعلوم الإنسانية في أسيا و إفريقيا الشمالية»[٢].

وتغيير التسمية صاحبه تغيير في المواقف والأطروحات، لكن على مستوى الشكل فقط دون المضمون فظلت الدراسات تحتكم لتصورات إيديولوجية حول الشرق، كما لم يساهم في تغيير مواقف المفكرين العرب من نظرتهم السلبية للدراسات الإستشراقية، واعتقد أن الصدام قد زاد واشتد نتيجة الممارسات اللاموضوعية من قبل وسائل الإعلام الغربية وتشويهها للإسلام والمسلمين. وهو ما دفع «بأركون» إلى محاولة إنجاز مقاربة علمية حول الاستشراق ترتكز على النقد من الداخل بدل الخارج، لأنه مستوعب لأدواتهم ومناهجهم. وهذا ما نجده في دراسته لأعمال « كلود كاهين»، و«وغوستاف فون غرونباوم» G.E.Von Grunebaum (١٩٠٩-١٩٧٢)، و« ويلفريد كانتويل سميث» w.c. Smith (١٩١٦-٢٠٠٠).

لقد حاول أركون التموضع داخل منظومة الاستشراق ليبين ايجابياتها وسلبياتها، ويرى أنه لا يمكن أن نحكم على التراث الاستشراقي بالسلب، لان في ذلك جحد لما قدمه للحضارة الإسلامية، على اعتبار أن الاهتمام بالثقافة العربية ومنجزاتها كان قبل الحركة الاستعمارية بكثير، كما أن اغلب المستشرقين كانوا من ألمانيا ولا علاقة لهم بالاستعمار، وهو ما أكده برنارد لويس B. Lewis (١٩١٦) «إنها لحقيقة واقعة أن بعض المستشرقين قد خدموا الهيمنة الامبريالية أو استفادوا منها بشكل مباشر آو غير مباشر، ولكن هذا التفسير للمشروع الاستشراقي في مجمله يبدوا ناقصا إلى درجة العبثية»[٣].

وإذا أردنا الاستفادة من الدراسات الإستشراقية فلابد من التخلي عن الأحكام العامة،

(١) المصدر نفسه: ص١١٣.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٦٤.

(٣) محمد أركون وآخرون: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، مصدر سابق، ص١٧٩.

ويجب التعامل معها بعلمية وبالروح النقدية، ومن ثم تبادل المنفعة وهذا ما حاول أركون القيام به وهو خلق حوار بين العالمين عن طريق التواصل النقدي، وفق مبدأ الاحترام المتبادل بدل الإقصاء والتهميش يقول «لا يحق للعرب ولا للمسلمين أن يهاجموا المستشرقين، إلا إذا قدموا عن تراثهم دراسات علمية بالمستوى نفسه الذي يقدمه كبار المستشرقين، فالمسالة ليست مسالة عواطف وانفعالات ذاتية وشعارات إيديولوجية أو تبجيلية، إنما هي مسالة بحث علمي أو ارتفاع إلى مستوى البحث العلمي»[١].

ولا شك يعود الفضل للمستشرقين في إعادة بعث التراث الإسلامي كما حدث مع أعمال ابن رشد «فصل المقال» الذي حققه «المستشرق م، ج سولير (M.j.Moller) الذي نشره لأول مرة عام ١٨٥٩ معتمدا على مخطوط واحد، ثم أعاد تحقيقه الأستاذ ف حوراني بعد قرن من الطبعة الأولى أي سنة ١٩٥٩»[٢].

وقد أشار الباحث نديم نجدي إلى التناقض في مواقف المسلمين يقول: «المفارقة الأكثر غرابة: هو أننا مازلنا نتعلم تراثنا العربي الإسلامي إلى الآن من مصادر غربية، أي كما حققه المستشرقون المتهمون بالانحياز ضد امتنا، من غير أن نوفر جهدا يذكر لتحقيق أصول معارفنا المتروكة في عهدة باحثين الغرب، فبدلا من أن يسعى الباحثون العرب المسلمون لإعادة تحقيق ما حققه العلماء الغربيون عن تراثهم، تكرس جل اهتماماتهم للرد على الاستشراق والمستشرقين بطريقة أتهامية رائجة في أوساط المثقفين العرب المحدثين، الذين لو بذلوا الجهد ذاته للتدقيق والبحث عن معارفهم التراثية لكان حال مجتمعهم أفضل بكثير»[٣].أي أننا مطالبون اليوم أكثر من أي وقت مضى بالعودة إلى ذواتنا، والانطلاق منها في عملية النهضة، والكف عن اتهام الآخرين وتحميلهم مسؤولية فشلنا الحضاري، تحت مسميات عديدة لا تخرج عن إطار التبرير بدل الاستقلال، وهذا ما نادي به «محمد عابد الجابري» الذي يؤكد على ضرورة موضعة الذات عن طريق السؤال عن الماهية لتجاوز الوضعية الراهنة إلى وضعية أفضل يقول

(١) محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة، هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، ط١، ١٩٩٨، ص٣٠٧.

(٢) محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ترجمة، هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ط١، ١٩٩٥، ٠٢.

(٣) نديم نجدي: اثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر، بيروت، دار الفارابي، ط١، ٢٠٠٥، ص٦٨.

يقتضي» التفكيك الواعي الهادف للوضعية القائمة المأزومة في عملية بناء جديدة، بمنطلقات واستشرافات جديدة»[١].

وقد رد المستشرق «كلود كاهين» على المشككين في الدراسات الإستشراقية قائلا «ينبغي أن يعترفوا (المسلمين) أيضا أن الاستشراق الأوروبي هو الذي اخذ المبادرة في العصور الحديثة لدراسة تاريخهم الخاص، وأنه لولاه لكانوا عاجزين عن أن يقولوا عن ماضيهم نصف ما يستطيعون قوله اليوم بطريقتهم الخاصة»[٢]. فما هي الآليات التي يقدمها أركون للتحرر من الاستشراق وتحقيق الاستقلال الفلسفي؟.

نقد أركون للمناهج الإستشراقية والتأسيس لإستقلال السؤال الفلسفي

تناول أركون الأعمال الإستشراقية بالنقد على مستوى المفاهيم والمناهج، إذ يصف مناهجها بالتخلف مقارنة بمناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، لان الاستشراق لا يزال يعتمد مناهج القرن التاسع عشر كالمنهج الفللوجيla Philologie والتاريخ التقليدي السردي يقول إن دارسيهم «لا ينخرطون في المراجعات والتجديدات المنهجية والابستيمولوجية، التي أصبحت ضرورية بسبب ازدهار علوم الإنسان والمجتمع ونجاحاتها»[٣] إن عدم انفتاح الدراسات الإستشراقية على الثورات العلمية، التي أبدعتها العلوم الإنسانية جعلهم عاجزين وبعيدين عن تقديم تصور عقلاني وموضوعي وعلمي للتراث الإسلامي، فلا يزال المستشرقين مرتبطين ذهنيا بالماضي دون الانخراط في مشكلات الحاضر، لذلك يدعو أركون المستشرقين إلى تجاوز المرحلة الكلاسيكية ابستيمولوجيا والتأسيس لمرحلة ما بعد الاستشراق التقليدي، وتقديم حلول عملية وعلمية لمشكلات المسلمين الحاضرة، على غرار لكن البعض يعتقد أن مهمة الاستشراق تنصب على الماضي لا الحاضر وهو ما نلمسه في قول كلود كاهين» نحن لا ندعو إلى إهمال دراسة التاريخ المعاصر للشعوب الشرقية، ولكن هل ينبغي أن يتم على يد

(١) محمد عابد الجابري: وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٣، ٢٠٠٤، ص٠٩.

(٢) محمد أركون وآخرون: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، مصدر سابق، ص ٣٦.

(٣) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، بيروت، مركز الانماء، القومي، ط١، ١٩٨٧، ص ١١٠.

الأشخاص أنفسهم؟. إني اشك في ذلك وبالتالي فان مفهوم الاستشراق لا يزال يحتفظ بمبرره التاريخي أو التسلسلي الزمني (أي إعطاء الأولوية لدراسة الماضي)»[١].

وفي هذا النص يلقي كلود كاهين مسؤولية النهضة على الفكر العربي لأنه عجز عن تقديم خطاب عقلاني حول مشكلات الواقع، وهو ما يؤكده محمد عابد الجابري في قوله «الثغرة الخطيرة التي تعاني منها النخبة العصرية في كثير من البلدان العربية، إن لم نقل كلها، هي غياب العلاقة العضوية بينها وبين جماهير الشعب»[٢] ورغم المبررات التي يقدمها بعض المستشرقين فهذا لا يمنع أركون من مواصلة ذكر أخطائهم ومنها الدراسة الانتقائية للتراث الإسلامي بالتركيز على فترة دون أخرى، وعلى مفكرين دون الكل، فقد اهتموا بعصر الازدهار (٥٧) وأهملوا عصر الانحطاط، كما أهملوا إسلام السلطة والهيمنة، و إسلام الشيعة والجانب العملي والتعبير الشفهي للإسلام، ومن ثم إهمال كل ما هو غير مكتوب، كما أهملوا الأنظمة السيميائية غير اللغوية المرتبطة بالدين كالميثولوجيا والموسيقى والعادات، واقتصرت على الفلسفة والشريعة.

ومن هذا المنطلق فاركون يدعوا إلى إعادة دراسة التراث الإسلامي دون اعتماد التجزئة، والدراسة يجب أن تعتمد مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، وتوظف أدواتها المعرفية مثل الأنتروبولوجيا، وعلم الاجتماع، وتاريخ الأفكار، واللسانيات، بهدف استنطاق التراث من الداخل لا من الخارج، وقد لقيت هذه الدعوة اهتمام المستشرق «ماكسيم رودنسون» فنجده يقول « كل هذه المسارات والمنهجيات الجديدة الصاعدة حاليا تثير الحماسة، وليس لنا أي اعتراض عليها سوى أنها تنطوي على نوع من التشبث بالرأي والديكتاتورية، فكل واحدة منها تزعم أنها قادرة غلى تفسير كلية الظواهر، وهذا الزعم لا يقل خداعا من مزاعم المنهجيات القديمة»[٣].

إن هذا الموقف تعبير عن مدى إدراك ووعي المفكر بضرورة الانفتاح على المناهج المعاصرة مع الحذر المعرفي، لأنها لم تنضج بعد فيجب التعامل معها نقديا، ونفس الموقف يذهب إليه المستشرق «برنار لويس» يقول «حصل تحسن في هذا المجال مؤخرا، فقد اخذ

(١) محمد أركون وآخرون: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، مصدر سابق، ص ٣٨.
(٢) محمد عابد الجابري: وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص١١٣.
(٣) محمد أركون وآخرون: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، مصدر سابق، ص ٧٧.

بعض المستشرقين يعترفون بضرورة الاهتمام بالمناهج الدراسية والمقاربات الجديدة»[١].

ويعتقد «أركون» بان» الاستشراق قد فشل في مهمته، فهو شبه غائب عن الساحة وحضوره ضعيف جدا أو منقطع لا يشفي الغليل، وإذا ما تدخل لتصحيح النظرة عن المجتمعات العربية الإسلامية، فان تدخلاته تظل سطحية أو موجهة (...) وظل إنتاجه محصورا بفئة ضيقة من الاختصاصيين، وبالتالي فلم يؤثر في نظرة الجمهور الأوروبي (أو الغربي) إلى الإسلام أو العرب، وهي نظرة سلبية جدا بشكل عام»[٢] لأنها لم تتمكن من تغيير التصورات المغلوطة عن المسلمين لدى الجمهور الغربي، حتى أصبح لدى متخيل الغرب أن الإسلام جزء من مشكلاتهم الأمنية المعاصرة، وهذا اعتقاد لا تاريخي للإسلام، ومن بين المقولات التي تم الترويج لها هو أن المجتمعات الإسلامية لا يمكن أن تتحول إلى مجتمعات علمانية، بدعوى أن الإسلام لا يميز بين الدين والدولة، كما ترسخت هذه المقولة لدى عامة المسلمين أنفسهم، وهذا فيه تجاهل لحركية المجتمعات الإسلامية والعربية، واختزال التجارب والنماذج الحضارية، فلدينا تجربة تركيا مثلا استطاعت أن تعلمن المجتمع بمعناه العلمي لا الديني.

امتلك «أركون» جرأة فكرية في نقده للمستشرقين بعدما أن موضع ذاته في داخل مسلماتهم ومنطلقاتهم، لكن هذا النقد لا يعني إنكار الدور الذي أدوه بل أكثر من ذلك أركون متأسف على تراجع دور المستشرقين اليوم، ليترك المجال لوسائل الإعلام والصحافيين يؤدون دور الباحثين والعلماء متشبعين بإيديولوجيات عدائية، تسهم في تأزيم الواقع وخلق التوتر والصراع بين الثقافات، نتيجة الدراسات السطحية يقول «إن الكتب التي تملا السوق الأوروبية اليوم عن «الإسلام الراديكالي» و« التطرف الإسلامي» و« الأصولية» و« السلفية... إلخ تبدو لي قصيرة النظر (وهي عموما من إنتاج باحثين في العلوم السياسية)، فهي لا تعود إلى الوراء كثيرا لفهم الظاهرة الأصولية، وإنما تتوقف في تحقيقها الزمني عند الخمسينات أو الستينات»[٣].

إن الاستشراق اليوم يعيد إنتاج الصور والمفاهيم القديمة عن الإسلام، موظفا في ذلك وسائل الإعلام، ومن ثم فهو يقدم نفسه على انه المتفوق الحداثوي ويقدم الإسلام على انه الضعيف

(١) المصدر نفسه، ص ١٨٦.

(2) Mohammed Arkoun et joseph Mayla. De Manhattan a Bagdad .au delà du Bien et du mal. Paris. Ed. Descelle de Borower. 2003. P.141.

(٣) محمد أركون: الإسلام، أوروبا، الغرب، ترجمة، هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ط٢، ٢٠٠١، ص٥٥.

اللماقبل حداثوي، فنجده يقلل من شان الدين الإسلامي في دراساته مقارنة بدراسة الديانات الأخرى التي حظيت بدراسة علمية موضوعية نقدية، في حين الدين الإسلامي لا يخرج عن إطار الوصف بتوظيف مقولات التضاد (إسلامي- علماني، ديني دنيوي)، أي أن الاستشراق في نظر أركون ما يزال متأثرا بالتصورات الاثنوغرافية. هذه النظرة الاثنوغرافية ما هي إلا تعبير عن النزعة المركزية الأوروبية في نظرتها للشعوب الغير أوروبية.

رغم أن الفكر الغربي قد أنتج العقلانية ووظفها في الحياة الاجتماعية كما وظفها في إعادة قراءة تراثه، وهو ما عبر عنه الفرنسي «ألان توران» في قوله «ما يميز الفكر الغربي، في أقوى لحظات تماهيه مع الحداثة هو إرادة الانتقال من الدور المحدود لعملية العقلنة إلى فكرة المجتمع العقلاني الأكثر شمولا، والذي لا يقوم العقل فيه بتوجيه النشاط العلمي والنفسي فحسب ولكنه أيضا يوجه حكم البشر وإدارة الأشياء»[1]، إلا أن المستشرقين لا يتعاملون مع التراث الإسلامي تعاملهم مع التراث الغربي لأنهم لم يوظفوا المنهج الانتروبولوجي في دراساتهم للتراث الإسلامي، وهو ما يبرر خلطهم بين الإسلام كدين وعقيدة وبعض الظواهر الاجتماعية كخصوصية تاريخية، ومن ثم الوقوع في عائق إبيسيمولوجي، وهو التعميم غير العلمي يقول أركون» بعض المستشرقين ينشرون كتبا ويعنونونها بشكل مضلل على النحو التالي تاريخ المجتمعات الإسلامية ل»ايرا لابيدوس» حضارة الإسلام الكلاسيكي ل (جانيس ودومنيك سورديل) الإسلام وحضارته ل (اندليه ميكل) الإسلام القروسطي ل (دومنيك سورديل) ... إلخ وهكذا انتشرت هذه الممارسة في التآليف وانتهى بها الأمر إلى حد فرض موضوع «الإسلام» وكأنه يعبر عن مجال موحد من الدراسات والتفسيرات العلمية، وانا أتساءل لماذا لا يقوم المؤرخون الغربيون بالتعميم نفسه عندما يتحدثون عن المسيحية أو العالم المسيحي؟. فبحسب معرفتي لا توجد كتب معنونة على الشكل التالي في أوروبا: تاريخ الحضارات المسيحية»[2].

هذه المقاربة لتراثنا الإسلامي ساهمت في إضعاف فرص البحث العلمي لفهم مكونات الهوية وصيرورتها التاريخية، كما تحرمنا من فهم أسباب إخفاقنا، ومن ثم تعطيل محاولة النهوض.

(١) ألان توران، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٧، ص٣٠.

(٢) محمد أركون: الإسلام، أوروبا، الغرب، مصدر سابق، ص١٢١.

ومن عيوب التعميم اختزال التنوع الحاصل في العالم الإسلامي يقول أركون «إن هذا المنظور الشمولي والتضليلي للأمور، يعني أن كل ذلك الفضاء الشاسع الواسع المليء باللغات المختلفة واللهجات والعادات والتقاليد والعقائد والأعراف والاثنية الثقافية والبنى الاجتماعية والممارسات الاقتصادية والتجارب التاريخية... إلخ، أقول كل هذا العالم أصبح منظورا إليه فقط من خلال اسطنبول»[١]. ويمكن تحديد أخطاء الدراسات الإستشراقية من منظار أركون في النقاط التالية:

١- تمسك الدراسات الإستشراقية بالبنية الداخلية للنصوص: تعتمد الدراسات الإستشراقية المقاربات اللغوية للكشف عن الحقيقة الكامنة في النصوص، لكن أركون يرى في المقاربة اللغوية فشل معرفي لان العقل ليس نتاج نص لغوي فحسب.

٢- التمسك بتاريخ الأفكار الخطي: فهو معضلة في الدراسات الإستشراقية بسبب محدوديتها في النقد، لان هذا التمسك يمنعها من تجديد بنيتها المعرفية والانتقال إلى بنية ابستيمية جديدة، إنها تظل في مستوى السطح يقول أركون: «إن المستشرقين التقليديين لا يعدوا عملهم النقل عن النصوص القديمة التقليدية، مختارين للمفكرين البارزين مقلدين لقولهم دون أن يبحثوا عن الروابط بين الأشكال الفكرية والتيارات الفكرانية والقوى الاجتماعية المتصارعة في سبيل التغلب واستلام السلطة»[٢].

٣- تجاهلها للمقاربة الاناسية: بسبب انطلاق المستشرقين من مرجعيات نقدية خاضعة لسلطة المكتوب دون وعي الفروقات بين المجتمعات الكتابية والمجتمعات الشفوية، ومن ثم افتقارها للنظرة الشمولية واكتفائها بالنظرة التجزيئية والشكلية.

٤- عدم اعتمادها لآليات النقد المنهجي والعلمي وعجزها عن توظيف مناهج العلوم الإنسانية المعاصرة.

---

(١) المصدر نفسه، ص١٢٢.

(٢) محمد أركون: نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع ٢٩، ص٣٩.

شروط استقلال السؤال الفلسفي في المشروع النصاري

١- مفهوم الاستقلال الفلسفي:

تناول «ناصيف» شروط النهضة العربية في عدة أعمال منطلقا من وضعية الفلسفة العربية المعاصرة، فلسفة تكاد تكون غائبة، لأنها لم تستطع التحرر من تاريخ الفلسفة، وهيمنة المذاهب الكبرى، والتحرر في نظر «ناصيف» يتم عن طريق الاستقلال الفلسفي وهو شرط ضروري يمكن المفكر العربي المعاصر من المشاركة الفعالة في الفعل الفلسفي وتجاوز بذلك التبعية لتاريخ الفلسفة، وهذا لا يعني الانغلاق على الذات، وإنما يعني التفاعل والانفتاح والمشاركة الايجابية انطلاقا من الذات، واستيعاب مشكلات المجتمع التاريخية التي تعيشها الشعوب العربية، في وضعيتها الحضارية المتميزة. يقول: «الموقف الاستقلالي من تاريخ الفلسفة شرط للمشاركة الإبداعية في الفلسفة والمساهمة الثورية في تغيير حياة الإنسان العربي من الداخل».[1] ويحدد «ناصيف» مفهوم الاستقلال بمعنيين:

أ- المفهوم العام: إن الاستقلال الفلسفي لا يعني قطع الصلة نهائيا مع تاريخ الفلسفة أو الانطلاق من الصفر يقول ناصيف: «الاستقلال الذي نقصده ليس بالطبع انطواء على الذات وانقطاعا عن الغير واكتفاء بالنفس، استقلال من هذا النوع في هذا العصر يعني الانتحار، وإنما المقصود هو الاستقلال السليم الذي يقوم على الانفتاح والتفاعل الدائم والمشاركة الايجابية، لكن انطلاقا من الذات»، إن الاستقلال بمعناه «النصاري» يرادف مصطلح الإبداع، والإبداع (création) ضروري للاستقلال وقد تأثر فيه «بزرادشت» و«نتشه» (١٨٤٤-١٩٠٠) في قدرتهم على الإبداع، وهذا ما نجده في كتابه «الفلسفة في معركة الأيديولوجية» يؤكد على أن الإبداع أساس الحداثة الفلسفية وفي رسالته «معنى الحداثة في الفلسفة» يشير انه يتجاوز معنى الحداثة كما هو في الفكر العربي المعاصر (إحياء تجديد، توفيق، إصلاح)، والحداثة التي يقصدها «ناصيف» تعني القدرة على الإبداع الفلسفي، وبدون إبداع فلا حديث عن حداثة.

إن الإبداع نقيض التقليد والتقوقع في الأصل والماضي ويختلف عن معناه الأدبي والفني والعلمي، خاصة على مستوى العلاقة بالتراث،[2] لان الفيلسوف المبدع لا ينقطع عن تاريخ

---

(١) ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، ص١٠-١١

الفلسفة، والفعل الفلسفي يستوعب ماضي الفلسفة كله ويتجاوزه، في حركية تشكيل ذاته التي هي جزء من حركية تشكيل الحياة الاجتماعية العامة. وهذا يعني أن الاستقلال ليس موقفا سلبيا فهو: «لا يعني الانعزال ولا يؤدي إليه بالضرورة، انه يتميز سلبا برفض التبعية والخضوع والاتكالية، ويتميز إيجابا بالحرية والسيادة والمسؤولية».[١]

إذن فعل التفلسف الحقيقي يتميز بالحرية والقدرة على التواصل مع تاريخ الفلسفة تواصلا نقديا، مسئولا والنقد يبدأ بالذات ثم يتجه للآخر ثانيا، الاستقلال الحقيقي «يستلزم التفاعل، والتفاعل يعني احتفاظ الأطراف بكيانها الخاص (...) فالاستقلال يقتضي المشاركة والإبداع، والإبداع لا يكون دون استقلال ومشاركة».[٢]

ب- المفهوم الخاص: (الفلسفي) : إن الاستقلال الفلسفي يتطلب: «تحديد الغير الذي ينبغي أن يتم التفاعل معه، والشروط الخاصة للتفاعل معه، فالغير الذي نعنيه هو تاريخ الفلسفة بالمعنى الواسع، أي التفكير العقلي النظامي في الوجود والمعرفة والعمل في إطار حضارات ثلاث هي: الحضارة اليونانية والحضارة العربية الإسلامية والحضارة الأوربية الحديثة المعاصرة ».[٣] لابد من الانفتاح على تاريخ الفلسفة بهدف تجاوزه عن طريق النقد العقلاني والمنطقي يقول: «الاستقلال في الفلسفة يعني عندنا تقبل النظريات الفلسفية، أيا كان عصره بالنقد المنطقي والسوسيولوجي، وهضم عناصرها الصالحة وتحويلها في عملية إبداعية أصيلة، انطلاقا من الوعي بدور الفعل الفلسفي في الواقع الثقافي المجتمعي المتعين في الزمان والمكان».[٤] وهنا يتقاطع مفهوم «ناصيف» للاستقلال مع تصور «الجابري» للاستقلال الذي يعني عنده، محاولة التحرر من الغرب عن طريق التواصل النقدي: «أي الدخول مع ثقافته، التي تزداد عالمية، في حوار نقدي، وذلك بقراءتها في تاريخيتها وفهم مقوماتها في نسبيتها، وأيضا التعرف على أسس تقدمه والعمل على غرسها أو ما يماثلها داخل ثقافتنا وفكرنا».[٥] وإذا كان «ناصيف» يهدف إلى تحرير العقل العربي من تاريخ الفلسفة وهيمنته، فانه يقدم شروط إنتاج فلسفة ولا يطرح إطار الفلسفة الجديدة.

---

(١) ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، ص ٢٠٩.

(٢) المصدر نفسه، ص٢١٠.

(٣) ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق ص ٢١٠.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٥) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ص١٨٩.

٢- شروط الاستقلال الفلسفي:

▪ الشرط الأول: رفض الانتماء إلى أي مذهب فلسفي غير نابع من داخل الوضعية الحضارية الجديدة.[١] لأن الاستقلال يعني المشاركة والإبداع وليس تعبيرا عن التبني، ولا يعني قطع الصلة مع المذاهب الفلسفية. وإنما العمل على التجديد والإضافة وفق مقولة الاتصال والانفصال، ومنطق الجدل وهذا ما يعرف بالحداثة الفلسفية، والفيلسوف الحقيقي هو الذي يدخل في علاقة جدلية مع تاريخ الفلسفة، بهدف استيعابه ومحاولة تجاوزه لتشكيل ذاته، وأي محاولة لتقديس أية فلسفة محاولة تؤدي إلى قتل الإبداع.

أما العقل المبدع فهو القادر على التعامل مع نصوص الفلاسفة الكبار دون النظر إليها على أنها نصوص كاملة ومقدسة، يقول: «**إن الوعي الفلسفي الحقيقي يعرف أن يتعامل مع نصوص العظماء من الفلاسفة دون أن يعتبرها أصلا كاملا تاما من جميع الوجوه**».[٢] إن «ناصيف» يرى أنه لا يوجد معيار مطلق، في مسالة تفاضل النظريات الفلسفية ويدعو إلى التفاعل مع المذاهب الفكرية بعقلانية، تكون قادرة على تجاوز مقولة الثبات والمطلق والتحرر من المذاهب الفلسفية لأنها ترجمة لتجارب شعوب يصعب كشف قوانينها وآلية تأثيرها.

▪ الشرط الثاني: تعيين المشكلة الرئيسية وتحديد طريقة معالجتها في علاقتها مع مشكلات رئيسية أخرى، ومع المشكلات الفرعية التي تقع تحتها.[٣] لان كل وضعية حضارية لها مشكلاتها المغايرة عن وضعيات سابقة، وهذه المشكلات الجديدة تحتاج إلى طريقة جديدة تتناسب والمشكلات الجديدة، لذلك لابد من معاينة المشكلة لمعرفة الطريقة والأدوات اللازمة لحلها، أي عدم التعامل مع مشكلات الحاضر، بمذاهب فلسفية جاهزة.

وهذا الشرط في رأي «ناصيف» يجنب الفكر العربي مشكلة خطيرة وهي مشكلة الانتقاء والاصطفاء، ومن بين المشكلات التي يراها «ناصيف» مطروحة أمام العقل العربي المعاصر التي يجب التركيز عليها هي مشكلة الوجود التاريخي يقول: «**نحن كائنات تاريخية، هذه الحقيقة التي ينبغي أن نتعمق فيها إلى ابعد الحدود الممكنة، كل شيء في وجودنا متعلق بها، وكل**

(١) ناصيف نصار، طريق الاستقلال، مصدر سابق،، ص٢١١.

(٢) ناصيف نصار، الأيديولوجية على المحك، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٤، ص١٣٩.

(٣) ـــــ، طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، ٢١٢.

حركة من حركاتنا تعبير عنها. التاريخ هو الوسيط الأكبر بين وجودنا الشخصي ووجودنا الطبيعي. لينا إذن أن نبذل من الجهد للإحاطة بمشكلاته وكشف رموزه وأسراره بقدر ما نبذل على صعيد علوم الطبيعة. لقد زال ذلك الانسجام القديم بين الإنسان والطبيعة وأصبح الإنسان كائنا متصارعا مع الطبيعة ومع نفسه أي مع الطبيعة والتاريخ».[١] وهذا في الوقت الذي عبرت فيها حركة النهضة حتى الآن عن المستوى الأيديولوجي، فإنها بحاجة إلى التعبير عن أبعادها على المستوي الفلسفي،[٢] والنظر إلى مشكلة الوجود التاريخي بوصفه الوجود الإنساني لا ينفصل عن النظر في نظام الحياة مباشرة ولا عن النظر في مستويات الوجود الإنساني الاجتماعي والشخصي.

وعندما يكون موضوع الفلسفة قضايا الإنسان كانسان: «الفلسفة نظر عقلي منهجي، في قضايا الإنسان بما هو إنسان وفي الوجود بما هو موجود».[٣] إذن ناصيف يرى أن الحقيقة الفلسفية، حقيقة تاريخية لأنها حقيقة تقدمية تتفاعل مع كل الأنشطة الإنسانية، وهنا تطرح إشكالية كون الحقيقة الفلسفية حقيقة نسبية، وهذا هو المبدأ الذي تأخذ به عقلانية «ناصيف»، ولا يعني رفض التراكم المعرفي والتواصل في مجال الفلسفة كما لا يعني هذا الطرح الدعوة إلى الذاتية، لان هذا يناقض روح الفلسفة الحقيقي، باعتبار العقل الفلسفي عقل واحد يقول: «الفلسفة كما أتصورها مبنية على وحدة العقل الفلسفي وعلي تكامل نموه في التاريخ بكيفية تجمع بين التواصل والطفرة، بين الاستمرار والانقطاع، بين الإكمال والنفي»[٤] إن العقل الفلسفي في تفاعل مع مختلف النشاطات الإنسانية، وهي لا تعرف الجمود بل في تجديد وحركية مستمرة معا.

■ الشرط الثالث: ممارسة النقد والنقد يتطلب علما وافيا بمفاهيم الفلسفة ومبادئها واستدلالاتها ونظرياتها ومعرفة بكل الشروط والأسباب المحيطة بها[٥] ولا يعني النقد السطحي المبني علي الجهل، وهناك ثلاث مستويات للنقد يقول: «هكذا يتبين لنا مقدار حاجة

(١) ـــــ، نحو مجتمع جديد، (مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط٥، ١٩٩٥، ص٩.

(٢) ـــــ، طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، ص٢١٩.

(٣) ا ناصيف نصار: الفلسفة في معركة الأيديولوجية، مصدر سابقص١٤٧.

(٤) المصدر نفسه، ص١٢٠.

(٥) ـــــ، طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، ص٢١٤.

(...) النقد. النقد العقلاني المسؤول والخلاق، نقد الذات ونقد الآخرين...»[١] وهذا ما أكده «الجابري» في قوله: «إن نقد الآخر شرط لوعي الذات بنفسه، ولكن وعي الذات هو نفسه شرط لاكتساب القدرة على التعامل النقدي الواعي مع الآخر».[٢]

أ- النقد المنطقي: ويعني عدم النظر للمذاهب الفلسفية على أنها بناءات رياضية دقيقة، لذلك لابد من إدراك ما فيها من نقص وتناقض وعدم التماسك الداخلي، والحكم عليها بالرجوع إلى معيار الحقيقة سواء باعتماد المقارنة أو النظر في مبادئها ومنطلقاتها، أو إخضاعها للشروط العلمية الثقافية والوضعية التاريخية الاجتماعية التي تحكمت بها عند تكوينها.

ب- النقد الفلسفي: ويتم من خلال تحديد الإشكالية التي انطلق منها المفكر، ثم تحديد الطريقة أو الطرق التي اعتمدها لتحقيق مشروعه، ثم تأتي مرحلة تحليل النظرية العامة، والنظريات الفرعية التي توصل إليها، والكشف عن الأسباب الأيديولوجية في كل فكر، مع مراعاة التطور والتغير في فكر كل فيلسوف يقول «ناصيف»: «النقد في الفلسفة محايث لتاريخها، فمن يدرس تاريخ المذاهب الفلسفية من دون الانتباه الدقيق إلى النقد الذي يمارسه بعضها على بعضها الأخر، بصورة صريحة أو غير صريحة، لا يفهم شيئا من المنطق الداخلي لحركته الإبداعية. إننا لا نتحدث ههنا عن الوظيفة النقدية للفلسفة، بل عن ممارسة النقد في ما بين المذاهب الفلسفية »،[٣] وبهذه الطريقة يمكن فهم المذاهب الفلسفية فهما موضوعيا دقيقا والتفاعل معها، واستيعاب مضامينها والسيطرة عليها.

ج- النقد التاريخي الحضاري: يتم بإدراك العلاقة بين تاريخ الفلسفة والتاريخ الحي. والذي يعد عامل من عوامل تكوينه يقول: «المهمة الأولى للنقد الفلسفي هي التنبيه إلى تاريخية هذا الواقع وإمكانية تغييره وشروطها النظرية».[٤] أي أن النقد الفلسفي

(١) المصدر نفسه، ص٢١٥.

(٢) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص١٩٠.

(٣) ناصيف نصار، التواصل الفلسفي والمجال التداولي، مجلة المستقبل العربي، العدد (٣٤٧)، شهر كانون الثاني، يناير، ٢٠٠٨،، ص٣٣.

(٤) ـــــ،، التفكير والهجرة (من التراث إلى النهضة العربية الثانية)، بيروت، ١٩٩٧ص١٢٤

ينصب على السياق التاريخي لفهم مضامين المذاهب الفلسفية وأي مشكلة فلسفية هي مشكلة تاريخية.

■ الشرط الرابع: ضرورة استيعاب كل العناصر التي تقدمها كل المصادر المتصلة بالمشكلة المطروحة للبحث،[١] وهذا الشرط لا يتعلق بتاريخ الفلسفة فقط بل يتعداه إلى مختلف العلوم والأيديولوجية المؤثرة في الفكر الفلسفي.

■ الشرط الخامس: ضرورة الاستعداد الدائم للمراجعة والنقد الذاتي لان الحقيقة الفلسفية حقيقة نسبية.[٢]: «فالمراجعة والتعديل والتجاوز أمور واردة على الدوام عند العقل، لان شروط اكتشاف الحقيقة، النظرية والعملية، تتغير (...) ولذلك ليست سلطة العقل سلطة دوغمائية، وليست سلطة قطعية مطلقة، بل هي سلطة منفتحة، حذرة...».[٣]

هذه أهم الشروط التي وضعها «ناصيف» لتحقيق الاستقلال الفلسفي، وهي استجابة للوضعية الراهنة كما يقول محمد عابد الجابري «إن تجديد العقل العربي يعني في المنظور الذي نتحدث فيه إحداث قطيعة ابستيمولوجية تامة مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط وامتداداتها إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر»[٤].

كما نجد «طه عبد الرحمان» دعا إلى التأسيس لحداثة إسلامية تكون مغايرة لحداثة الآخر، حداثة تكون نابعة من روح الأمة الإسلامية ومكوناتها الحضارية، حداثة تنبع من الداخل لتكون قادرة على الإبداع والاستقلال، ولإبداع هذا النوع من الحداثة «الداخلية يستلزم إبطال المسلمات التي صاحبت تطبيق الغرب لروح الحداثة، وأدخلت عليه آفات تختلف باختلاف أركان هذه الروح»[٥] ومن المسلمات التي وضعها طه عبد الرحمان للحداثة الإسلامية واستقلال السؤال الفلسفي نذكر[٦]:

---

(١) ـــــ التواصل الفلسفي والمجال التداولي، مصدر سابق، ص٣٥.

(٢) المصدر نفسه، ص٢١٥.

(٣) ـــــ، منطق السلطة، (مدخل إلى فلسفة الأمر)، دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٥، ص ٢٩٥.

(٤) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ١٩٩١، ص١٩.

(٥) طه عبد الرحمان: روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠٠٦، ص٦٨.

(٦) المصدر نفسه، ص٦٧.

- إحداث القطيعة والاستقلال عن الوصايا الغربية لأنها تحمل ثقافة استعمارية.

- عدم تقديس العقل ويجب إخضاعه للنقد.

- يجب الربط بين الحداثة والدين.

- الإيمان بالنزعة الإنسانية العالمية.

- من المفاهيم التي يجب ان تقوم عليها الحداثة الإسلامية (الاستقلال، الإبداع، التفعيل، التفصيل، التوسع، التعميم، الرشد، النقد، الشمول) .

من خلال هذه المقاربة نستنتج إن استقلال السؤال الفلسفي من الدراسات الإستشراقية أو الفكر الغربي سواء عند «محمد أركون» أومحمد عابد الجابري، أو ناصيف نصار، أو طه عبد الرحمان مرهون بممارسة النقد على التراث الاستشراقي والتزام الموضوعية العلمية في إصدار الأحكام، والابتعاد عن الرؤى الأيديولوجية، والدخول مع الأخر في حوار نقدي بناء، وفق منطق المنفعة العامة، كما يجب توظيف مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة واستيعاب مناهجها، فيجب العودة إلى الذات والانطلاق منها.