

النقد الفلسفي وامتداداته العربية



د. محمد نور الدين أفاية
د. نبيل فازيو
د. عبد الواحد آيت الزين

بمشاركة

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

قراءة في كتاب:
«في النقد الفلسفي المعاصر:
مصادره الغربية وتجلياته العربية»
للدكتور محمد نور الدين أفاية

صالون جدل الثقافي - الجمعة الموافق لـ 27 مايو 2016م

قسم الندوات

إشراف / د. مولاي أحمد صابر
التسييق العلمي للملف / د. عبد النبي الحري

تقرير تركيبيّ لندوة قراءة علميّة في كتاب محمّد نور الدّين أفاية، الموسوم بـ «في النّقد الفلسفيّ المعاصر؛ مصادره الغربيّة وتجليّاتها العربيّة»

شهد صالون جدل الثقافيّ الكائن في مقرّ مؤسّسة "مؤمنون بلا حدود" للدراسات والأبحاث في الرباط، ندوة علميّة من أجل مدارس كتاب "في النّقد الفلسفيّ المعاصر؛ مصادره الغربيّة وتجليّاتها العربيّة"، لكتابه الدكتور: محمّد نور الدّين أفاية، وذلك يوم الجمعة 27 مايو 2016م، شارك فيها كلّ من؛ مؤلّف الكتاب: الدكتور أفاية، والباحثين؛ نبيل فازيو، وعبد الواحد آيت الزّين.

عدّ الدكتور نبيل فازيو، في مداخلته، أنّ كتاب «في النّقد الفلسفيّ المعاصر»، أتى ليكرّس المنظور الفلسفيّ الذي ما انفكّ أفاية يصدر عنه، في تناوله لمختلف القضايا التي تؤثت مشهد منته الفكر، وهو؛ منظور الاستقلال الفلسفيّ، الذي يجد خير تعبير عنه، في التبرّم ممّا أسماه «نزعة نصيّة» تفسّي أمرها بين جلّ المشتغلين في الحقل الفلسفيّ العربيّ، وصيرت فعل التّفلسف، عندنا، قرين الشّرح والتّعليق والتّحشية على النّصوص الفلسفيّة الكبرى، سواء التي أنتجها التّراث الفلسفيّ الكلاسيكيّ القديم، أو تلك التي ما انفكّ الفكر الغربيّ المعاصر يطر بها الوعي العربيّ، منذ أن أدرك، هذا الأخير، حقيقة تأخره التاريخيّ إبان القرن التّاسع عشر.

إنّ الخطاب الفلسفيّ العربيّ، يقول الدكتور فازيو نقلاً عن مؤلّف الكتاب (أفاية)، يتّكئ دومًا على مرجع منفصل عن سياقه الثقافيّ، الأمر الذي جعله يعاني <غربة مزدوجة>؛ غربة عن الواقع الثقافيّ الذي كثيرًا ما يعاند كلّ تفكير عقلانيّ تنويريّ، وغربة عن الرّوح الفلسفيّة، من حيث هي قوة سلب، وميل نحو خلق المسافة مع المألوف، أو بما هي: (معرفة فرحة) تنشط بالسّؤال وفيه، وتصغي إلى تحولات المرحلة لالتقاط مكوّناتها وتفصيلها.

في الأحوال جميعها، يكون موضوع الفكر العربيّ موضوعًا يقع خارجه؛ فهو إمّا مستمدّ من التّراث وإشكاليّاته، أو من الفكر الغربيّ المعاصر ومداراته، يعني هذا؛ أنّ هوّة سحيقة ما انفكت تفصل الوعي عن واقعه في العالم العربيّ، وهذا ما انتبه إليه أفاية، في نظر نبيل فازيو، عندما دعا إلى الزّجّ بالفلسفة في معمعة الرّاهن، حتّى تمكّن الوعي من أن يصير وعيًا بالحاضر، ومشروطًا بمشكلاته، ولا ينبغي أن نفهم من هذا الموقف؛ أنّه إعراض من صاحبه عن دراسة التّراث الفلسفيّ، أو عن الإفادة من درس الفكر الفلسفيّ الحديث والمعاصر، بقدر ما ينبغي أن ننتبه، يقول فازيو، إلى دعوته إلى استثمار مكتسبات الفكر الفلسفيّ، برمّته، في بلورة فهم معقول للواقع وتحولاته.

ورغم عنايته بمفهوم النقد، وبصرف النظر عن الصورة البانورامية التي قدمها لقارئه عن مسار مفهوم النقد، وتشكلاته الحديثة والمعاصرة؛ فإن أفاية، حسب فازيو، لم يرد لكتابه أن يكون قولاً تعليمياً في مفهوم النقد وتاريخه، بقدر ما بسط فيه القول في إمكانية الإفادة من مفهوم النقد، في تحليل كثير من الأسئلة، التي ما تزال تستوقف الوعي العربي، من قبيل: سؤال الديمقراطية، والحرية، والسلطة، والمعنى، والاختلاف، والحق،... إلخ، وهي أسئلة ينضح بها متن أفاية برمته، وعلى مثال الجابري؛ الذي ظل مهووساً بمفعول الإيديولوجيا، وأثرها السلبي في التشويش على الوعي العربي، نبه أفاية، حسب فازيو أيضاً، إلى ما يضطلع به التضخم الإيديولوجي من دور في تعميق غربة الوعي العربي عن راهنه.

إن أفاية، حسب فازيو، يعول على النقد في مواجهة معضلة التضخم الإيديولوجي، التي يراها منبعاً لمختلف أشكال السلوك اللاعقلاني، وثقافة الانسحاب التي هيمنت على الوعي العربي، والملاحظ على أعماله لمفهوم النقد؛ إبقاؤه على حمولته وكثافته الفلسفية الحديثة؛ فهو يوظف المفهوم، دون أن يفصله عن سياقاته التأسيسية الكبرى؛ كفلسفة كانط، وشلينغ، والمثالية الألمانية، وصولاً إلى تجلياته الما بعد حداثة، عند مدرسة فرانكفورت وفلاسفة الاختلاف، إلا أنه في مقابل ذلك، يقول فازيو، يعمل على تطويع المفهوم، ليصبح قادراً على احتواء القضايا التي تواجه الفكر العربي اليوم، ولا أدل على ذلك من اهتمامه المزمّن بمسألة المتخيل، وعلاقتها بالعولمة التي خصص لها حيزاً مهماً من كتابه «التواصل الخلفي»، الأمر الذي يشي بأن الرجل لا يدرك النقد في معناه الأداتي الضيق؛ إنما يتخذ منه استراتيجية لخلخلة التشكلات، الإيديولوجية والدوغماتية، التي تكبل الوعي، وتحول بينه وبين الواقع.

على ضوء هذه المعطيات، يقول فازيو، يمكن أن نفهم كثيراً من المواقف، التي أعرب عنها أفاية في كتابه عن النقد الفلسفي، من قبيل؛ تشديده على حاجتنا الملحة إلى الفكر الفلسفي النقدي، على مستوى ترسيخ الديمقراطية، كما على مستوى التربية القائمة على الحرية، والجرأة، والنقد؛ بل يمكننا أن نفهم، أيضاً، مراجعته النقدية لأبرز المشاريع الفكرية، التي أفرزها تطوّر الفكر الفلسفي العربي المعاصر، من قبيل ما نجده عند مفكرين؛ كالعروي، والجابري، وناصر، وعبد الكبير الخطيبي؛ فالثابت في اختلاف هذه المحطات كلها، إلحاحه على ضرورة تأسيس وعي نقدي بالقضايا التي ما تزال تحثم بظلالها على الوعي والثقافة العربية.

وبعد مداخلة نبيل فازيو، جاء دور مداخلة الباحث «عبد الواحد أيت الزين»؛ التي اختار لها العنوان الآتي: «النقد فلسفياً: هوامل وشوامل، قراءة في كتاب «النقد الفلسفي المعاصر، أصوله الغربية وتجلياته العربية»»، استهلها بالقول: إن الفلسفة والنقد سيان، حضوره من حضورها، وغيابها من غيابها، لنقل بمبالغة واعية ذاتها: الفلسفة ليست إلا نقداً، ولن تكون إلا كذلك، سلّبها هذه الخصيصة، تنصيباً لمشانق إعدامها.

في البدء كان النقد، وفي "الختام"، ذاك عنوان ملازم للكتاب محط النظر، "النقد الفلسفي المعاصر: أصوله الغربية وتجلياته العربية"، محاولة من طرف محمد نور الدين أفاية؛ لتبيين هوامل وشوامل النقد الفلسفي.

رتق أفاية لحساسيات فلسفية مختلفة، يقول عبد الواحد أيت الزين، أضفى على كتابه بعداً حوارياً، بشأن ما يتعلق بالنقد من مفاهيم وأسئلة. بين وواضح حميمية العلاقة بين النقد وأسئلة الوجود، والقيم، والمعرفة، لذلك؛ ليس بمستغرب أن تشكل فرصة محاورة الكتاب، مناسبة للنش في قضايا الذات، والزمن، والجسد، والسلطة، والموت، والحياة، والديموقراطية،... إلخ، في علاقتها بعقل بشري، "كتب عليه أن يرهق بأسئلة، ليس بإمكانه ردّها؛ فهي قدره" كما صرح بذلك كانط، في مستفتح نقده للعقل الخالص.

النقد، بالأحرى الكتابة في النقد وحوله، يقول أيت الزين، شكّل لدى أفاية مدخلاً من مداخل تناول بعض هموم الإنسان المعاصر؛ فبعد حكاية نهاية المرويات الكبرى بصدد الخلاص الإنساني، وتساعد موضة الولع باغتيال الأبطال الكلاسيكيين للوجود (الله، الطبيعة، الفاعل،... إلخ)، ترسخ لدى المهتمين وعي بمسيس الحاجة إلى التفكير النقدي، لمساءلة ما ترتب عن ذلك من إشكاليات جديدة، اهتم بها الوضع البشري، في سياق تصفية الحسابات مع تركة "حقبة الفراغ"، التي خلفها موت "النسق"، وانسحاب "الثولوجيا"، وتساعد خطابات تهيج "ملكات الإدراك الحسي"، وللنقد الفلسفي دوره في إعادة ترتيب الأمور، لخروج من العالم أقل غباء مما ولجناه به، كما عبّر عن ذلك ميلان كونديرا.

النقد بالنسبة إلى أفاية، حسب أيت الزين، وعي بالمسؤولية التاريخية، التي يستشعرها الفيلسوف في لحظات "الأزمة"، وإيقاف للإنسان المعاصر على أوهامه، قصد حمله على الانفلات منها، بالمراهنة على قلق السؤال، وشغب الفكر، والجرأة على استعمال العقل الخاص، دون وصايات قبلية جاهزة.

للنقد بدايات، وعلى رأسها التبرم مما هو بدهي، ومراجعة لكل ما يتقدم إلينا باسم "الحقيقة واليقين"، وبكلمتين: إنه تشخيص وتأسيس، كما سيوضح أيت الزين في اللاحق من القول.

إنه يعتقد أن كتاب "النقد الفلسفي المعاصر"، هو: تنويع لجهود سابقة لصاحبه؛ حيث انشغل، منذ زمن، بالحفر في بعض مبهمات الفكر الإنساني من قبيل؛ بلاغة الهامش (المرأة، والاختلاف، والكتابة، والصمت، والمحذور،... إلخ)، إضافة إلى عمله على استنطاق المتخيل، بغية تجاوز حوار الطرشان بين تلك الثنائيات الميتافيزيقية، التي تسيدت الفكر العربي، من قبيل؛ العقل واللاعقل، والشرق والغرب، والذات والآخر، ويبدو أن للأمر، صلة بإيمانه العميق بجذوى "أخلاقيات المناقشة الهابرماسية"، في التأسيس لقواعد "العيش المشترك"، وتجنب العالم المزبد من الماسي؛ فيكفيه الرعب الذي يصيح من حوله في كل لحظة وحين.

هكذا سعى عبد الواحد أيت الزين، وهو يحاول استعادة بعض القضايا الرئيسية للكتاب، أن يقود بعض رؤاه إلى أقصاها بتدارس رهاناتها، موجّهاً لها ببعض الأسئلة الأساسية، التي يرتبط معظمها بإيماءاته الأنفة

الذكر؛ حيث ينوّه برغبة أفاية في استنبات فكر نقديّ قويّ في الفضاء العربيّ، يساعد على تخطّي الأحلام المجهضة، بالتّخلص من مستتبعات الوعود العربيّة المخدولة، ولعلّ هذا من مستوجبات كلّ حديث عن "النقد الفلسفيّ المعاصر، في تجلّياته العربيّة".

النقد والنزعة النقدية العربية، من خلال كتاب «في النقد الفلسفي المعاصر».

د. نبيل فازيو / المغرب

لم يكن كتاب «في النقد الفلسفي المعاصر» المناسبة الأولى، ولا الوحيدة، التي تناول فيها، محمد نور الدين أفاية، مسألة النقد ووضعيته في الفكر العربي الحديث والمعاصر، والشواهد على اهتمامه بسؤال النقد كثيرة، يمكن أن نسوقها من كتاباته كلها؛ التي انصرف فيها إلى التفكير في وضعيّة الفكر العربي «المأزوم»، انطلاقاً من علاقته المتوتّرة بالغرب، ونظمه الفكرية، والأخلاقية، والسياسية، والجمالية، وما طرحه عليه، وفيه، من أسئلة كرّست وعيه الشّقيّ بالبون التاريخيّ القائم بينه وبين الغرب، ويأتي كتاب الأستاذ أفاية ليستشكل، من جديد، علاقة الوعي العربيّ بالفكر الغربيّ، وذلك من خلال مساءلة وضعيّة مفهوم النقد وتجليّاته في الفكرين معاً، منتهجاً في ذلك طريقةً في المقارنة بين سياق نشأة المفهوم وتطوّره في الفكر العربيّ، وسياق تلقّفه من طرف الوعي العربيّ، الذي لم يتردّد في إعماله في فهم راهنه، والإجابة عن الأسئلة التي يطرحها عليه، منذ أن أدرك حقيقة تأخّره التاريخي في مرآة الغرب المتقدّم، وقد كان من الطّبيعيّ، والحال هاته، أن يقف أفاية على كثير من المشروعات الفكرية المؤنّثة لمشهد الفكر العربيّ المعاصر، وما تعلق منها بتلك التي أطلّت على إشكاليّات هذا الفكر من موقف الفكر الفلسفيّ؛ كمشروع الخطيبيّ والجابريّ ونصار، أو تلك التي حاولت التبرّم من هذا المنظور، تحت وطأة وعيها التاريخيّ، كما هو الشّأن بالنسبة إلى مشروع عبد الله العرويّ؛ الذي بوّاه أفاية مكانة خاصّة في كتابه، لا يعني هذا القول: (ودرءاً لكلّ سوء فهم)؛ أنّ عمل أفاية كان مجرد مسح لجغرافيا الفكر العربيّ المعاصر، ورصد لأبرز لحظاته الفكرية، طالما أن هاجس النقد دفعه، قسراً، إلى اتّخاذ المسافة النقدية اللازمة للتعامل مع أعلام هذا الفكر، وتشخيص أبرز أعطابه النظريّة، التي حالت دون تحقيق ما ينتظر منه، من ترسيخ لقيم العقلانية والحرية، والحقّ، والمواطنة،... إلخ، فكبرت، بالتّالي، الفجوة العميقة التي ما انفكت تفصل الفكر بالواقع في الفكر العربيّ، تلك الفجوة؛ التي حملت مفكراً كمحمّد عابد الجابريّ، على القول: إنّ ثقافتنا العربية، ما تزال منحصرة في دائرة ثقافة الإدراك، ولم تستطع بعد إدراك مستوى ثقافة الوعي.

واضح أن الغرض من استدعاء مفهوم النقد، لا يختزل في مجرد رغبة في التعريف الأكاديميّ بالمفهوم، وسياقات نشأته، وتلقّيه؛ إذ لا يتردّد المؤلّف في الإعراب عن تبرّمه من هذا التقليد، الذي فشا أمره في التّأليف الفلسفيّ العربيّ، مكرّساً فيه نزعة نصيّة قاتلة، حالت دون ربط علاقة نقدية بالنصوص الفكرية الكبرى، التي يتكئ عليها هذا الفكر العربيّ؛ بل إنّ الغاية من استدعاء المفهوم ذاك؛ هي إعماله في استشكل

وضعية الفكر العربي ومداراته الكبرى، الأمر الذي من شأنه أن يفتح أمام هذا الفكر دروباً جديدة، قد تسعفنا برؤية جديدة لفهم هذا الفكر ومعضلاته الكبرى، وليس في ذلك ما يثير الاستغراب، بالنسبة إلى الذين اعتادوا قراءة نصوص أفاية؛ فالرجل استطاع أن يشقّ درباً خاصة به، اتّسمت بإلحاحه على وصل الفكر بقضايا الواقع، رغبة منه في تبديد الغموض الذي تفرضه علينا علاقتنا به، وقد كتب أفاية في موضوعات المتخيل، والاختلاف، والتواصل، والسياسة، والمرأة، والجسد، والحرية، والديمقراطية، والشباب، والنخب الاقتصادية، والانتقال الديمقراطي، والإصلاح السياسي، والربيع العربي،... إلخ¹، وهذه كلها قضايا قد لا يتفق جميع الباحثين في الحقل الفلسفي، على الجمع بينها كلها في دائرة البحث الفلسفي؛ بل قد يرى البعض في الاهتمام بها، دليلاً على تملّص الفكر الفلسفي من وظيفته العتيقة، وهي: وظيفة البحث عن الحقيقة المطلقة، وتخلياً عن الموقع الفريد الذي شغلته الفلسفة، طيلة تاريخ نظرها في الوجود والإنسان؛ موقع الفيلسوف المطل على العالم من برجه العاجي، المتعطّش للكشف عن حقيقة الوجود، بما هو موجود حتى لو كلفه ذلك تدريب نفسه على الموت، على حدّ قول أفلاطون.

والكتاب، من هذه الجهة، يطرح تحدياً كبيراً أمام الفكر الفلسفي العربي، عندما يسأله عن معنى أن يتقدّم المرء اليوم، في هذه الشروط المؤطرة، للهنا والآن، في صورة الفيلسوف، وعن معنى أن ينتسب المفكر، اليوم، إلى دائرة الفلسفة والفلاسفة، أمام هذه المرجعات الجذرية، التي تعرّض لها مفهوم الفيلسوف نفسه في الفكر الغربي المعاصر، وأمام الجحود الذي تواجه به الثقافة العربية، والسياسة المعتملة بداخلها، فعل التفلسف، ولعلي لا أنزيد بالقول: إنّ تناول أفاية لعلاقة الفلسفة بالديمقراطية والمدرسة، كان خير تعبير عن حجم هوسه بهذه القضية، طالما أنّ كلّ تفكير في الحقّ في التفلسف، إنّما هو تفكير في الحقّ في الحرية والنقد، وهو ما يخرج السؤال من حيّزه الأكاديمي الضيق، ليزجّ به في أتون السياسة ومخاضاتها.

كان علينا أن نشير إلى هذه المعيطات كلّها، لننبه القارئ إلى مسألة رئيسية، هي أنّه: بقدر ما يركز أفاية، في كتابه، على عدّة معرفية وأكاديمية صارمة، ترجمت طبيعة تكوينه الفلسفي؛ فإنّه لا يحصر مقاصد كتابه في أغراض أكاديمية بحتة؛ فالكتاب أكاديمي المنطلق، لكنّه يروم أهدافاً على علاقة بالحدّات، والتّنوير، وصناعة الإنسان العربي القادر على تجسيدهما في وعيه وسلوكه؛ بل ويمكن أن نقول: إنّ الكتاب، ذاك، كان تفكيراً في حاجة النّهضة والتّحديث إلى الفكر الفلسفي النقدي²، انطلاقاً من القول: إنّ «التفلسف لا يمكن اختزاله في مجرد لعب تأملي؛ إنّما هو انخراط فكري ووجودي، لتغيير أحوال الذات، وتحسين ظروف العيش»³، وهو ما يعني؛ «أنّ ممارسة التأمّل الفلسفي، لا تُفهم بوصفها مقارنة لتاريخ الأفكار، بمقدار ما يفترض فيها المساعدة على تكوين المواطن، وتطوير حسّ النقدي التحليلي، وتقديره لتنوّع الحجج

1- M. N. Affaya, *Communication de l'adversité ; Identité, démocratie, création*, Rabat, Editions Az-zaman, 2015.

2- نور الدين أفاية، في النقد الفلسفي المعاصر، ص 117.

3- الصّفحة نفسها. (التشديد من عندي).

واختلافها، ووعيه بنسبية الأمور»¹، يتبدى هذا الأمر أكثر، متى انتبهنا إلى أن كتابة «في النقد الفلسفي المعاصر»، أتت مباشرة بعد تأليف كتاب «في الديمقراطية المنقوصة»؛ الذي يمكن أن نعدّه مقدّمة ضرورية لفهم مدارات الكتاب الأوّل وغاياته، وقد حاول أفاية في كتاب «عن الديمقراطية المنقوصة»، الإسهام، من منظور الفكر الفلسفي، في بلورة فهم معقول للأحداث السياسيّة، التي هزّت كيان العالم العربيّ منذ نهاية 2010م، وسواء اصطّلحنا على تلك الأحداث بـ «الرّبيع العربيّ» أو بـ «الحراك العربيّ»، أو بـ «الثّورات العربيّة»، أو بغير ذلك من المصطلحات، التي وجدت طريقها بسرعة إلى الاستهلاك الإعلاميّ والرّمزيّ؛ فإنّ الثّابت، في نهاية المطاف، أنّ أفاية انصرف، كغالبية أضرابه من المنتسبين إلى الفكر الفلسفيّ، إلى تفكيك بنى التسلّطية والاستبداد، التي عبّرت عن نفسها في معمعة تلك الأحداث²، وهو أمر ما كان ليحدث، دون توضيح الدّور الذي يمكن للفكر الفلسفيّ النّقديّ أن يضطلع به، في مسلسل التّفكيك ذاك، بذلك، يكون كتاب «في النّقد الفلسفيّ المعاصر» استمراريّة لهذا الحسّ النّقديّ، الذي حكم كلّ كتابات أفاية، وسيكون علينا أن نبيّن، في هذه الورقة، كيف استطاع هذا المفكر استلهاً مفهوم النّقد، وتطويعه مع الفكر العربيّ المعاصر، وهمومه الفكريّة والسياسيّة؟ وبأيّ معنى يكون الفكر العربيّ المعاصر في حاجة إلى النّقد؟ وكيف نفهم هذا الاقتران، الذي يدرك حدّ التّماهي والتّطابق، في كثير من الأحيان، بين الفلسفة والنّقد في كتاب أفاية؟ أين يمكن أن نموقع هذا الكتاب في جغرافيا الفكر العربيّ المعاصر؟

أولاً: في المنابع الفكريّة لمفهوم النّقد

أ- استطاعت كتابات أفاية أن تجد لنفسها موقعاً داخل المسار العامّ للفلسفة النّقديّة، ونهلت منه كثيراً من ملامح هويّتها، وسواء تعلّق الأمر بالفلسفة النّقديّة عند كانط؛ حيث يحضر النّقد كتفكير في حدود المعرفة، والفعل، والحرية، أو بالمثاليّة الألمانيّة وتصورها لمفهوم النّقد؛ الذي عبّدت به الطّريق أمام فلسفة هيجل وماركس، أو بالمعنى الذي أعطته له مدرسة فرانكفورت، عندما زجّت بالعقل في أتون المجتمع، وتشخيص أمراضه، ومظاهر أزمتته³؛ لتخرج الفلسفة، بذلك، من بعدها التأمليّ، وتزجّ بها في معمعة الواقع الاجتماعيّ، ومصير الإنسان الحديث... إلخ؛ فإنّ الثّابت، في نهاية المطاف، أنّ إعمال أفاية لفكرة النّقد، يختزن وعياً بكثافته الدلاليّة، وتقاطعاته الإشكاليّة، وهو ما يأذن لنا بالقول: إنّ الرّجل يستمدّ مفهوم النّقد من خلفيّاته الفلسفيّة الكبرى، قبل أن يقدّم على أقلمته أو إعماله في فهم معطيات الرّاهن العربيّ وقضاياه، وهذا القول يعني، في جملة ما يعنيه: أنّ النّقد عند أفاية، مفهوم فلسفيّ بقدر ما هو استراتيجيّة فهم، من شأنها أن تساعد الوعي على إدراك الواقع، والإمساك بتمفصلاته.

1- المصدر نفسه، ص 120.

2- نور الدين أفاية، الديمقراطيّة المنقوصة، ص 168.

3- علي عبود المحمداوي، الخطاب النّقديّ لمدرسة فرانكفورت؛ جدل النّظريّة والممارسة، ضمن مدرسة فرانكفورت النّقديّة؛ جدل التّحرّر والتّواصل والاعتراف، تنسيق: علي عبود المحمداوي، دار روافد ناشرون، بيروت، 2012م، ص 68.

إنّ ما يضيفي على هذا الاختيار القدر اللازم من المشروعية؛ انتباه أفاية، كما الجابري من قبل، إلى ما يطغى على علاقة الوعي العربي بالواقع، من قلق يجعله ينتطع من قبضة الإدراك والفهم معاً¹، تحت ضغط المرجعيات والرؤى الإيديولوجية، وتوغّلها في مساحات هذا الفكر، وهذا ما جعل الاشتغال الفلسفي يتعامل مع الفكر على أنّه مجالات تأسست خارجه²، لا أدلّ على ذلك من الارتباك؛ الذي تتسم به عملية تسمية الأحداث والأشياء في الفكر العربي، ولعلّ التردد الذي طغى على تعامل هذا الفكر مع الرجات السياسية، التي شهدت المنطقة العربية في مطلع العقد الحالي، تبقى العلامة الفارقة في ذلك؛ حيث عاد «الاختلاف تسمية هذا الذي يجري أماناً مرة أخرى، ليرز القلق الذي يسيطر على اللغة والفكر، منذ عقود؛ أي قلق تحديد الكلمات، والأشياء، والوقائع بناءً على نوع من الفهم المشترك للأحداث الجارية»³.

لم تكن مواجهة الوعي العربي لتلك الأحداث السياسية المناسبة؛ هي الوحيدة التي تبدّى فيها ارتبাকে في تسمية الأشياء والوقائع؛ إذ تلك سمة يمكن حسابها ظاهرة مزمنة، وسمة اشتغاله وسعيه إلى تملك معنى القضايا التي تورقه، من قبيل؛ تسميته لهويته، وللآخر⁴، وتحديد موقعه داخل عالم معلّم دائم التغير، وإذا كان الوعي، بالمعنى الفينومينولوجي، وعياً بشيء ما؛ فإن «الوعي العربي المعاصر، بمختلف مستنداته الفكرية وروافده، تشكّل في سياق علاقة مضطربة مع موضوعاته وأشياءه، إلى درجة يجوز فيها القول: إنّه وعيٌ بأشياء ليست هي المطالب بالوعي بها»⁵.

يُدرّك أفاية أن لشقاء الوعي العربي أسبابه التي تفسّره، وتدفعنا إلى التفكير في تشكّله وتكوينه التاريخي، خاصة، ما تعلّق منه بالتغلغل الأجنبي، والاصطدام بمظاهر الحداثة الغربية، وتجدر التسلّطية في ثنايا الاجتماع السياسي العربي، وما أفرزه ذلك من اضطراب في لغة التعبير عن الهوية وسؤالها، ولا يمكن أن نفهم وضعيّة العقل والعقلانية في العالم العربي، بمعزل عن الوعي بهذا التشكّل التاريخي للوعي وقضاياها، ورغم كلّ الجهود التي بُذلت من طرف أبرز المثقفين العرب؛ فإنّ العقلانية العربية، لا تزال تجد نفسها مكبّلة بالتضخّم الإيديولوجي، الذي لم يتردد أفاية في وصفه بـ «العائق التاريخي»⁶، بحكم المطلّية التي فرضها على الوعي، وعي النخب والأفراد والسلطة، نقرأ لأفاية في هذا المعرض، قوله: «هناك هوة سحيقة بين الفكرة والواقع في الوطن العربي، ويشكّل التضخّم الإيديولوجي <عائقاً>، يحول دون انتقال العقل العربي من الاستهلاك، إلى الفعل والخلق، وتجد كلّ فئة، أو سلطة، نفسها في إطار مرجعي يتّخذ صفة

1- نور الدين أفاية، في النقد الفلسفي المعاصر، ص 152.

2- المصدر نفسه، ص 124.

3- نور الدين أفاية، الديمقراطية المنقوصة، ص 21.

4- "تبقى تسمية الآخر رهاناً ثقافياً وسياسياً، ومن المؤكد؛ أنّ تناول موضوع على قدر كبير من الإشكالية والزئبقية، كصورة الآخر، ليس بالأمر السهل".

Affaya, communication de l'adversité, op, cit, p 74

5- أفاية، في النقد الفلسفي، ص 151.

6- المصدر نفسه، ص 152.

المطلق، الأمر الذي حوّل الوجود العربيّ إلى وجود إيديولوجيّ بامتياز، يسعف في ازدهار اللاعقلانيّة، والتّصوف، والانسحاب، ويعاند كلّ إرادة للمعرفة، أو الرّغبة في صوغ فهم مختلف¹، وهذا يعني؛ «أنّ التّضخّم الإيديولوجيّ في الفكر العربيّ الحديث والمعاصر، يلغي العقل، أو يعمل جاهداً من أجل احتواء نتائجه، وإقصاء تساؤلاته المزعجة، الأمر الذي يساعد على انتعاش التّدين السّطحيّ، أو السّلك السّحريّ في مجالات الحياة العربيّة كافة؛ في السياسة، والاقتصاد، والمجتمع، والفكر، ويلغي الحركة الصّميّة للواقع العينيّ»²، ومتى أشرنا إلى العامل الإيديولوجيّ، لزمنا أن نشير، بالتّبع، إلى السّلطة، ودورها في تكريس انسداد الوعي، بسبب تدبيرها للمستوى الإيديولوجيّ في الوطن العربيّ، وقد كانت النّتيجة: تكريس ثقافة اللاّعقل والانسحاب، وهذا يعني: أنّ مظاهر اللاّعقل، التي ما انفكت تقلق بال المثقّقين العرب، لم تكن وليدة العامل الثقافيّ وحده؛ إنّما هي نتيجة لتجذر التّسلطيّة في أمشاج الاجتماع السّياسيّ العربيّ³.

ب- إلى هذا المسار النّقديّ، يمكن أن نضيف رافداً آخر لفكر أفاية؛ فلسفة الاختلاف الفرنسيّة، مع كلّ من؛ فوكو، ودلوز، ودريدا، ليس حضور هذه الأسماء، وخلافاً لسابقتها، بالجليّ في كتابة الرّجل، وهذا أمرٌ يمكن تفهّمه بالنّظر إلى تيرمه من كلّ نزعة نصيّة، تُعلن تبعيتها إلى هذه المرجعيّة أو تلك، دون أن تلاحظ حاجة الفكر إلى تعدّد المواقع، وتغيّرها، وبالنّظر، كذلك، إلى وعيه بما يفرضه الواقع العربيّ من اختيارات، على مستوى المرجعيّات الفكرية والفلسفيّة، لاسيّما أمام تضخّم الحاجة إلى الحداثة والتّحديث⁴، وفي ظلّ التوجّس ممّا تثيره فكرة ما بعد الحداثة، أو النّقد الجذريّ للحداثة، إن نحن شئنا الدّقة أكثر، من شكوك على مستوى التّأثير في الاختيار الحداثيّ، أو التّشويش عليه بدعوى نقد الغرب للحداثة، وخروجه منها.

إنّ إدراك هذا الأفق التّأويليّ؛ الذي يفرضه الواقع العربيّ على تلقّي الفلسفة المعاصرة، وخاصّة، فلسفة الاختلاف: هو الذي يقف وراء هذا التّعامل المنهجيّ مع نصوصها الكُبرى، من طرف أفاية؛ إذ لم يقده اضطلاعه الواسع على متونها، إلى الغفلة عمّا وُجّه إليها من انتقادات من طرف هابرماس، باسم حاجة المجتمع والسياسة إلى التّوافق والإجماع، أو باسم حاجتنا إلى العقل والعقلانيّة الأنوارية، بصرف النّظر عن كلّ المواقف، المتشائمة منها والدّاعية إلى الرّدّة عليها، وبرأيي: أنّ هذا الاختيار ينمّ عن وعي الفيلسوف المغربيّ، بضرورة مراعاة مقتضيات الرّاهن العربيّ، وقيام الحاجة فيه إلى مطلب العقل والعقلانيّة، أمام ردود الفعل غير العقلانيّة، التي يدفعنا إليها تفاعلنا مع الحداثة والعقل الغربيّين من جهة، وأمام تضخّم منسوب اللاّعقل في ظلّ هيمنة ثقافة الإدراك على الوعي العربيّ المعاصر، تحت وطأة قوّة العولمة الجارفة،

1- الصّفحة نفسها.

2- المصدر نفسه، ص 153.

3- سبق لعبد الله العروي أن حلّ دور العامل السّياسيّ في ظهور التّصوف، وغيره من مظاهر الانسحاب من المجال السّياسيّ في الثقافة العربيّة، عندما عدّ العودة إلى الذات، والانصهار في المطلق؛ إنّما كان تعبيراً عن انسداد أفق الحرّيّة في التجربة السّياسيّة العربيّة. انظر، في هذا الشّأن: عبد الله العروي، مفهوم الحرّيّة، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت، الطّبعة السّادسة، 2002م، ص 24.

4- Abdallah Laroui, *Islamisme, Modernisme, Libéralisme*, Casablanca, centre culturel arabe, 1997, p. 38.

وما تناسل منها من تصاعد خطابات الهوية والصراع¹، انطلاقاً من القول: «إنه لا يمكن أن ننظر إلى العولمة بحسبانها، فقط، مرحلة جديدة من مراحل اشتغال الاقتصاد والسياسة؛ إنما هي، بالأحرى، حاملة لباراديغم جديد على مستوى الفكر، ولمنظورات جديدة في مجالات الثقافة؛ إذ تستلزم، بفضل مركزاتها التواصلية، حساً مختلفاً وجذرياً بالزمان والمكان، كما بالأبعاد اللامحدودة للمتحيل»².

يمكن أن نعدّ أفاية، إلى جانب عبد الله العروي، ومحمد عابد الجابري، وناصر نصار، ومحمد المصباحي، وعبد الإله بلقزيز، من جملة المدافعين عن الاختيار العقلاني في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، ويقصد بالعقلانية: «تحدياً يومياً يواجه العربي، كيفما كان موقعه؛ سواء في علاقاته الاجتماعية، أو في تعامله مع الزمن والتاريخ، أو في تبادله اللامتكافئ مع عالم التقنية والحداثة، لاسيما وأن الشروط العربية الراهنة، تطالب مفكرها وفعاليتها السياسية والعلمية، بوعي ممكن بتفاصيل الواقع العربي المتموج»³.

واضح أننا أمام خطاب فلسفي يعي مطلب العقل والعقلانية، في الواقع الذي ينتمي إليه، ولا يجازف بمسايرة موجة الردّة على العقلانية، التي وسمت خطاب ما بعد الحداثة، رغم إدراكه لقيمتها النقدية؛ إذ إنّ رفض العقلانية، والتشجيع عليها باسم نقد ما بعد الحداثة⁴، في مناخ ثقافي واجتماعي كالمناخ العربي، يبقى مغامرة لا تخدم الرهان الثقافي والحضاري للعالم العربي؛ لأنها تتركس واقع اللاعقل والتسلطية، باسم نبذ النتائج السلبية، التي أفرزتها عقلنة المجتمع الحديث، ومن دون المرور بمرحلة التحديث والتشبع بالعقلانية على مستوى الفكر، كما على مستوى الفعل والسلوك⁵، وهذا ما يُفسّر حرص أفاية على إظهار السياقات الفكرية، التي نشأ فيها النقد على أنه مفهوم فلسفي، مع التنبيه إلى تمايزها عن السياق السياسي، والثقافي، والاجتماعي؛ الذي يحكم عملية تلقّيه في الثقافة العربية المعاصرة؛ إذ إنّ الوعي، وحده، بالتّمايز بين تلك السياقات، يجنبنا الخلط بين موقفنا، نحن، من العقل والعقلانية، وموقف الغرب المتشبع بالحداثة، والراغب في الإفلات من قبضة عقلانيّتها.

بيد أن هذا الموقف الحذر من موجة نقد الحداثة، لم يحل دون الاستفادة من المكتسبات والفتوحات الفكرية، التي أنجزتها فلسفة الاختلاف في مضمار نقدها لتركيزات العقل الغربي، خاصة، وأنّ جلّ ممثلي تلك الفلسفة، كانوا سليلي ثورة معرفية، قادت إلى إعادة اكتشاف مساحات اللامفكر فيه، في تاريخ المعرفة والعقل والوجود، ليس فقط على مستوى تاريخ الفلسفة منذ نيتشه وهيدجر؛ إنّما، أيضاً، على مستوى

1- M. N. Affaya, *Communication de l'adversité*, op, cit. p. 30.

2- id.

3- أفاية، في النقد الفلسفي المعاصر، ص 153.

4- يقول طه عبد الرحمن، وهو: نموذج لهذا الموقف السلبي من العقل الحديث، ونقده باسم ما بعد الحداثة، ما يلي: "وهكذا، تكون الحداثة قد ورّثت أهل الغرب، ضعفاً روحياً فاحشاً، على قدر هذه القوة المادية الساحقة، وعندئذٍ، لا نستغرب أن يحدث هذا التخلف المعنوي، ردة فعل في أوساط المجتمع الغربي، ويتخذ صورة ما أسماه تارة: "عودة الديني"، وتارة "عودة اللامعقول"، وتارة "عودة الروحية"، وتارة "عودة المقدس". طه عبد الرحمن، روح الحداثة؛ المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 2013م، ص 57.

5- عبد الله العروي، عوائق التحديث، منشورات اتحاد كتاب المغرب، الرباط، 2006م، ص 23.

دراسة الإنسان بعد إنجازات كلود ليفي ستروس، في مجال الأنثروبولوجيا، واستثمار مكتسبات التحليل النفسي والمدرسة البنيوية في مجال الدراسات اللغوية، وإعادة النظر في مفهوم الزمن التاريخي مع مدرسة الحوليات، (برودل)، ... إلخ.

إننا أمام ثورة معرفية، أعادت ترتيب أوضاع العقل الغربي، بأن حملته على مراجعة كثير من مفاهيمه ومقولاته الكبرى، كما هي الحال بالنسبة إلى مفهوم التقدم¹، والعقل، والحقيقة، والزمن، والتاريخ، واللغة، والمعنى، .. إلخ، وليس صدفة أن تحمل فلسفة الاختلاف، في طياتها، معالم هذا الهوس بتفسير مركزيات العقل، والتفكير في اللامفكر فيه، والمنسي في ثناياه²؛ بل ويجهد فيلسوف، كميثيل فوكو، للكشف عن علاقة الحقيقة بالسلطة، وبالجنون، والجنس، وليس صدفة، كذلك، أن يعمد فيلسوف، كجاك دريدا، إلى خلخلة مركزيات العقل الغربي، من حيث هو عقل الميتافيزيقا نفسه³، وأن يعيد النظر في الحدود التي ظلت تفصل مجالات المعرفة، وإنتاج الحقيقة في تاريخ الفكر الغربي، ليفتح باب القول الفلسفي على مصراعيه أمام الأدب⁴، والفن، والشعر، والأنثروبولوجيا⁵، والملاحظة، عينها، يمكن أن تقال عن غيره من ممثلي هذه الموجة الفكرية؛ التي هيمنت على الفكر الفرنسي منذ أعمال فوكو التأسيسية في هذا الباب.

ما يعنينا من هذا كله؛ علاقة أفاية بهذا التيار الفلسفي؛ حيث نلاحظ أن عنايته به أتت عن طريق اهتمامه الفريد بعبد الكبير الخطيبي؛ ممثل فلسفة الاختلاف بامتياز في العالم العربي، وقد شكّلت كتابات هذا الفيلسوف خير ترجمة لنصوص تلك الفلسفة، وخاصة فلسفة دريدا، كما عبّرت عن قدرته الخاصة على تطويع مفاهيم فلسفية، على قدر هائل من الرسوخ في التراث (التقليد) الفلسفي الغربي، مع قضايا العالم العربي، وهوموم الرئيسية، وما انصرفه إلى التفكير في أسئلة الكتابة، والهامش، والآخر، والاختلاف، إلا علامة، من بين أخرى، على قوة استفادته من استراتيجيات دريدا في خلخلة المركز وتحريك الفكر، على مستوى هوامش الميتافيزيقا.

من يقرأ ما كتب عن الخطيبي في العالم العربي، يدرك أن أفاية كان من أبرز المهتمين به؛ بل، إنصافاً له كذلك، ولعلّ من أمارات ذلك؛ أنه خصّص فصلاً كاملاً، من كتابه «في النقد الفلسفي المعاصر»، لفكر الخطيبي؛ بل وختم حديثه عن مسارات النقد في الفكر العربي بالحديث عن هذا المفكر، مبيّناً قيمة إسهامه في توجيه الفكر الفلسفي المغربي، صوب قضايا ظلت مغيبة في مشاريعه الفكرية الكبرى، وهذه مسألة تؤشّر، في نظري، على إيمانه بالقيمة الفكرية لكتابات الخطيبي، وقدرتها على احتضان مسارات النقد بمختلف

1- C. L. Strauss, *Race et histoire*, Paris, Denoël, 1987, p 62.

2- Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p 262.

3- Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p 151.

4- Jean Luc Nancy, *Demande ; littérature et philosophie*, Paris, Galilée, 2015.

5- Derrida, *L'écriture et la différence*, op, cit. p. 99.

مشاربها؛ بل بقدرتها على تقديم فهم معقول للواقع، انطلاقاً من مرجعية الاختلاف والأسئلة الكبرى التي عجت بها.

واضح، على ضوء ما تقدّم، أننا أمام فكر يضرب بجذوره في تاريخ الفلسفة الغربية، ليزج بمفاهيمها في معمعة راهنه، ومتى تذكرنا أن الرجل أنفق وقتاً طويلاً على الاشتغال على مفهوم المتخيل، فهنا مقدار إفادته من مكتسبات الفكر الفلسفي المعاصر، كما فهمنا، بالضرورة، استراتيجيته في التعامل مع تلك المكتسبات؛ إذ إنه سرعان ما استمدّ المفهوم ذاك من مصادره وسياقاته الغربية، ليعمله في فهم إشكالية تراثية على قدر كبير من الأهمية والتعقيد، هي: إشكالية تمثل الوعي الإسلامي الوسيط للغرب وصورته؛ بل وتعقب تلك الصورة، حتى في ثنانيا العلاقة الجدلية التي تربط الوعي العربي المعاصر بالغرب، في زمن العولمة²، وأعتقد أن استراتيجيته هاته، تنم عن تصور للاشتغال على الفلسفة، في ظلّ وعيه بمهمته كمتقف ملتزم بقضايا مجتمعه، ودائم القلق إزاءها، بعيداً عن أي منزع نصّي تجاه نصوص الحداثة والتراث، طالما أن «الخطاب الفلسفي العربي، يقول مثقفنا، يتكئ، دوماً، على مرجع منفصل عن سياقه الثقافي، الأمر الذي جعله يعاني «غربة مزدوجة»؛ هي غربة عن الواقع الثقافي؛ الذي كثيراً ما يعاند كل تفكير عقلائي، تنويري، وغربة عن الروح الفلسفية، من حيث هي؛ قوة سلب وميل نحو خلق المسافة مع المؤلف، أو بما هي «معرفة فرحة» تنشط بالسؤال وفيه، وتصغي إلى تحولات المرحلة لالتقاط مكوناتها وتفصيلها»³، وليس بالعسير أن يلحظ القارئ المعنى الموسّع الذي يعطيه أفاية لمفهوم النقد؛ فهو لا يحصره في تيار فلسفي بعينه؛ إنما يبحث في تشكلاته، عبر «مسار» تكوينه على مستوى تاريخ الأفكار؛ فالنقد «لا يمثل جزءاً من الفلسفة، أو جزءاً خاصاً منها فحسب؛ إنما يتدخل في مستويات الفكر الفلسفي كافة؛ بل وفي كل عمل مبدع يمتلك ما يلزم من القدرة على كشف المسبقات، وسداجة التفكير، والارتهان إلى النقل، وعلى تخطي المستويات الإدراكية في النظر إلى الواقع والتاريخ، وفضح الآراء غير المعللة، فضلاً عن أن الفكر النقدي، يسكنه قلق التاريخ، والإرادة اللامتوقفة لمنح معنى مختلف للوجود، ويحثّ على سمو الفكر الحر»⁴.

إننا، إذن، في حاجة إلى الخروج من ميتافيزيقا النصّ، والتمرس على الإنصات للواقع، وضخّ النقد في شرايين الوعي والإبداع⁵؛ فكيف يُسعدنا الخروج من هذه النزعة النصّية الاجترارية لتاريخ الفلسفة، من امتلاك الروح الفلسفية والتحرر من قبضة تلك الغربة المزدوجة؟ وكيف يكون الإسهام في بلورة وعي بالديمقراطية محدداً من محددات شرعية القول الفلسفي في الوطن العربي؟ إن التفكير في علاقة الفلسفة بالديمقراطية والشرط السياسي للفكر العربي، يبقى خير مدخل للإجابة عن هذا السؤال، وفيما يأتي بيان ذلك.

1- نور الدين أفاية، الغرب المتخيل؛ صورة الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2000م.

2- Affaya, communication de l'adversité, op, cit. p 38.

3- أفاية، في النقد الفلسفي المعاصر، ص 121.

4- المصدر نفسه، ص ص 271- 272.

5- المصدر نفسه، ص 123.

ثانيًا: في علاقة الديمقراطية بالنقد الفلسفي.

أ- «آن الأوان، في سياق التحديات الكبرى التي تواجه العرب، أن يبتعد الاشتغال الفلسفي، قليلاً، عن التعامل مع الفكر كمجالات تأسست خارجه؛ بل يتعين على <المفكرين>، أن يفكروا مع تقدير استراتيجيات القول، وإرادة القوة السياسية الساعية إلى ترتيب فضاءات الناس، انطلاقاً من تصورات تخدم حسابات الغير، والمطلوب: اكتساب اللغة الحديثة لفهم ما يجري، والمساهمة في خلق قنوات تواصلية، تنسج مجالاً عمومياً متفتحاً، وأكثر إنسانية»، وبصرف النظر عما يتضمنه هذا القول، من دعوة للمفكرين العرب إلى إعادة النظر في طريقة تعاملهم مع الفكر وموضوعاته؛ فإن ما يعنينا منه: إشارته إلى وجود إرادات قوة سياسية، ينبغي الانتباه إلى مفعولها في الاجتماع السياسي العربي؛ بل ومواجهته بالوعي النقدي؛ الذي يتأتى عن طريق ترسيخ الممارسة الفلسفية في الثقافة العربية المعاصرة.

إننا أمام إشارة صريحة إلى مركزية العامل السياسي، وحاجتنا إلى الفكر الفلسفي لمواجهة ما، يضطلع به من أدوار في تضخم الإيديولوجي، وانسحاب الفكر النقدي من مشهد الثقافة العربية، وقد خصص أفاية جانباً من كتابه «في النقد الفلسفي المعاصر» للنظر في العلاقة الإشكالية، التي ما انفكت تربط القول الفلسفي بالديمقراطية، متسائلاً: «هل يمكن القول بمجتمع منفتح، دون تعلم ملكة النقد وممارستها والتصريح بها؟»¹ هذا السؤال وحده يكفي، مبدئياً، لفهم تشديده على ضرورة «دعم الدرس الفلسفي داخل المؤسسات وترسيخه، بدلاً من ترك الميدان حراً للنزعات اللاعقلانية؛ حيث ينتعش التجبر، واللاتسامح، وإعدام التاريخ»².

يمكن للباحث أن يتفهم هذا الهوس بالمسألة، التربوية والتعليمية، عند أفاية؛ وهو ما يؤكد أن «المراقب العربي معرّض لأشكال مختلفة من الفكر الجاهز، ومحكوم عليه بالاجترار أو بالصمت»³، وهذا ما يطرح على الفكر الفلسفي، عندنا، مسألة التفكير في مفهوم الاعتراف، على اعتباره خير قاعدة نقيم عليها تربية وتعليمًا، يستجيبان لمتطلبات المجتمع الحديث المنفتح الذي نرنو إليه⁴، ويكاد هذا الضرب من التربية، أن يكون منعدماً في الوطن العربي؛ حيث تنتشر ثقافة الجحود والإقصاء، وحيث استطاعت التسلطية فرض رؤيتها الأحادية على المجتمع، والتراتبية الحاكمة له، وقد بين أفاية أن التسلطية قامت على ترسيخ سياسة الإذلال الممنهج، والحرط من قيمة الإنسان العربي، وإفراغه من هويته السياسية، بما هو مواطن يتحدد بالانتماء والمبادرة؛ فكان من نتائج ذلك: انسحابه من الفضاء السياسي، وكفره المطلق بالسياسة، وهذا ما جعله يتقدم إلى مشهد الأحداث، في صورة ضحية لظلم تاريخي أو أصلي⁵.

1- الصفحة نفسها.

2- المصدر نفسه، ص 122.

3- المصدر نفسه، ص 123.

4- الصفحة نفسها.

5- أفاية، الديمقراطية المنقوصة، ص 64.

في مثل هذا الجو من الانحباس السياسي والتسلطي، تنسد كل الأبواب أمام التربية على المواطنة والحق، ويغدو التعليم آلية لتكريس هذا الوضع؛ فيخلو من كل ما يمكن أن يزرع في المتعلم القدرة على التفكير، ليقتل فيه، في صمت، قدرته على المساءلة والنقد².

لا يستقيم التساؤل عن مقدار حاجتنا إلى الفكر الفلسفي، دون استحضار هذا الهاجس، التربوي والتنويري، في كتابات أفاية؛ إذ به تتجلى الوظيفة التي ينبغي على الفلسفة أن تنهض بها، في مجتمع لا يزال يروح تحت أشكال التسلطية والقمع، وهي: وظيفة تنويرية، ترمي إلى تفكيك القواعد النظرية للتسلطية، وتغيب تجلياتها في أدق تفاصيل الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية.

ليست الفلسفة، هنا، بحثاً عن الحقيقة؛ إنما هي: جراءة على قولها، في جو ثقافي يمنع القول، ويحاصر الرغبة في البحث عن الحقيقة، أو لنقل: إنها «سياسة للحقيقة»، على حدّ تعبير فوكو¹، وهذا ما يستلزم «الابتعاد عن التمسك المطلق بالحقيقة الواحدة، لاسيما في المجتمع الحديث، الذي أفرز فئة المراهقين التي تطرح كل أنواع الأسئلة والشكوك»². فالفلسفة، وفق هذا المنظور، مطلب مشروع، وحاجة ملحة، بالنظر إلى ما تضحّه في أمشاج العملية التعليمية، من مفاهيم نقدية، وما ترسخه من قدرة على المساءلة والنقد، وهي تشقّ، بذلك، درباً نحو خلخلة بني التسلطية، على مستوى تمثّل الإنسان العربي لنفسه، ووعيه النقدي بوضعه؛ كمواطن قادر على الانسلاخ من وضعية الرعية، بما يستدعيه ذلك من تحقيق شرط الحرية، بحسبانها؛ المجال الذي ينتعش فيه الوعي النقدي.

نقرأ لأفاية قوله: «لا يمكن للعقل، بوصفه عملية ذهنية، أن يغتني ويتطور، إلا ضمن مناخ اجتماعي وثقافي، يسمح بهوامش للحرية، ونحن لم نعتد، في تنشئتنا العامة، الاستئناس بالعقل، على اعتباره قدرة على التفكير والتقييم والحكم؛ لأنّ أنظمتنا التعليمية تلقينية، تطالب بالحفظ، وإعادة الإنتاج، ولا تسمح بالاختلاف، وسلوك سبيل السؤال، وإحكام العقل»³.

إنّ ما يزيد حاجتنا إلى الفلسفة في مجال التربية، كثافة الهزات العنيفة التي شهدتها العالم العربي، منذ مطلع هذا العقد، التي عجّلت ببروز دور الشباب في تحريك الحشود؛ بل وأعدت طرح السؤال حول قدرة هذه الفئة، على تحقيق تغيير عززت الفئات الاجتماعية الأخرى، وما تحويه من مثقفين تقليديين، عن تحقيقها، وهذا ما حمل المراقبين على التساؤل؛ عن علاقة الشباب بالمجال السياسي والفاعلين فيه، وعن دور تكوين وعيهم وتأهيله، للاضطلاع بدور في توجيه حقل السياسة في العالم العربي، على أنها الفئة التي

1- M. Foucault, *Sécurité, Territoire, Population* ; cours au collège de France, 1977-1978. Paris, Gallimard, Seuil, 2004, p 5.

2- أفاية، في النقد الفلسفي المعاصر، ص 123.

3- المصدر نفسه، ص 153.

عملت التسلطية على تهميشها¹، لاسيما في ظل نظام تعليمي لا يحفز على التفكير، ويرسخ ثقافة الاجترار والتسليم. ”والمأساة، يقول أفاية: هي أن هؤلاء الشباب، يعدمون القاعدة الاجتماعية الحاضنة، ولا جذور عميقة لهم في المجتمع، ولم يكن لهم لا الوقت، ولا الاقتدار التنظيمي، لخلق أطر كفيلة بالدخول في حلبة المنافسة الانتخابية“²، وتتضح علاقة الفكر النقدي بوضعية فئة الشباب، إن نحن أخذنا بعين الاعتبار المعنى الذي يُعطيه أفاية للديمقراطية، وشروط الانتقال الديمقراطي، من حيث هو خروج من التسلطية؛ إذ لم يختزل الديمقراطية في بعدها التمثيلي الضيق؛ أي في، ما يسميه عبد الإله بلقزيز ”الداروينية السياسية“³؛ إنما ينظر إليها على أنها عملية تتجاوز البعد السياسي والمؤسسي، إلى البنية الثقافية والاجتماعية الحاضنة للاجتماع السياسي ككل؛ ”إذ ينهض تفاعل دائم، في مسار الانتقال، بين إرادة التغيير، وقدرة الفاعلين الاجتماعيين على صياغة مقتضيات الثقافة والممارسة الديمقراطية، وبناء أسسها، وتحقيق أهدافها“⁴.

ب- ليس من شك في أن تصاعد دور الشباب في أحداث ”الثورات العربية“، خلخل كثيرا من بديهيات الوعي العربي المعاصر، ولعل دور المثقفين العرب، كان في جملة تلك القنوات، لاسيما وأن تلك الأحداث قد فاجأت الجميع، ”وتجاوزت، في منطلقاتها وخطاباتها ومقاصدها، (الإيديولوجيات)؛ التي اعتاد المثقفون العرب التموّج داخلها، وإعادة إنتاج مفرداتها، طيلة العقود الخمسة الأخيرة“⁵، وسرعان ما أخذ التساؤل عن جاهزية المثقفين، وعن قدرة مشاريعهم الفكرية على احتواء ما حدث، وتقديم فهم معقول له، يفرض نفسه على الوعي العربي، خاصة، أمام ظهور ”مُثَقَّفٍ جديد“ خرج من جوف الأحداث، وأينع وعيه في تربة ثقافتها التواصلية؛ فاستطاع، بذلك، تحقيق ما عجز المثقف التقليدي، المُطل على العالم من برجه العاجي، وذلك بأن أفلح في إنتاج خطاب ”شوارعي، مفتوح على المجموع المنخرط في الفعل الجماهيري“⁶، وهذا ما دفع البعض إلى التبشير بنهاية المثقف التقليدي، وانحسار دوره.

تصدى أفاية، بالنقد، لهذا الموقف المتسرع من فهم دور المثقف التقليدي، والحكم عليه على ضوء ”الثورات العربية“، معتقدا أن الحاجة إليه ما تزال قائمة؛ إذ ”لا يجوز، في نظره، محو كل هذا العطاء، الفكري والثقافي، الذي أنتجه المثقفون العرب، فقط، لأن هناك فاعلا تواصليا جديدا، له ما له من اقتدار، وعليه ما عليه من حدود وعوائق“⁷، ويضعنا هذا الموقف في صلب العلاقة الإشكالية، التي ما انفكت تجمع

1- driss Guerraoui et Nourddine Affaya, **Les jeunes et l'engagement ; Désenchantement et espoir**, Paris, L'harmattan, 2013, p.69.

2- أفاية، الديمقراطية المنقوصة، ص 114.

3- عبد الإله بلقزيز، الدولة والسلطة والشرعية، منتدى المعارف، بيروت، 2013م، ص 197.

4- أفاية، الديمقراطية المنقوصة، ص 115.

5- المصدر نفسه، ص 22.

6- المصدر نفسه، ص 23.

7- المصدر نفسه، ص 24.

المثقف العربي بالسياسة ومجالها؛ أي من حيث: هو إنسان ملتزم بقضايا المجتمع ومنخرط في مواجهتها، وهذا يعني؛ أنه على المثقف العربي، أن ينخرط في فهم الأحداث السياسية، والانشغال بالشروط السياسي للراهن العربي، بعد إفلاته من قبضة الفهم، جرّاء تسارع أحداث الربيع العربي، غير أن أفاية، وعند حديثه عن الجابري كنموذج للمثقف المغربي، لم يتردد في القول: إن جزءاً كبيراً من شخصية الجابري، المثقف، ارتبط بدفاعه عن استقلال المثقف عن السياسة، متسائلاً: "لو لم يتحرّر الجابري من هواجس السياسة، ومن همومها وأوهامها؛ هل كان بإمكاننا أن نربحه كمثقف مغربي، يتقدم إلى الساحة الفكرية العربية، بوصفه أحد النهضويين العرب في نهاية القرن العشرين، وبداية هذا القرن؟"² فهل يعني هذا: أن الاستقلال عن هموم السياسة وهواجسها، يبقى شرطاً قليلاً لاستقلال المثقف؟ ألا يقود هذا إلى القول، قسراً: إن ماهية المثقف لا تتحقق إلا باستقلاله عن السياسة ومجالها؟ ألا يكرّس هذا الموقف نزعة انسحابية من الشأن العمومي لدى المثقفين العرب، ويعضد، بالتبعية، رأي المشنّعين عليه والدّاعين إلى صمته، وفسح المجال أمام الفاعلين الجدد، الذين أفرزتهم الاحتجاجات والثورات العربية الأخيرة؟

ج- إن الوضع السياسي القائم في العالم العربي، يستدعي الدور النقدي للمثقف، قصد جبّه "خطاب السلطة العربية وخياراتها النابذة للسؤال والحرية"، والتي "حوّلت الإنسان العربي إلى كائن نسي ذاته، كلياً، وارتدى في لحظته الآنية الوقتية، بسبب ضغط اليومي، وبسبب النزعة التواكلية، والتعامل غير المنتج مع الزمن، أو لجأ إلى ماض متخيل"³. يمكن القول، عموماً: إن أفاية يخلص، هنا، إلى كثافة ما ستصّدّي له أعمال المثقفين العرب ومشاريعهم الفكرية؛ نقد السلطة والتراث والعقل، ومن يقرأ ما كتبه مثقفون؛ كمحمد أركون، وعبد الله العروي، وهشام جعيط، ومحمد عابد الجابري، وحسن حنفي، يدرك أن مشاريعهم الفكرية كانت مشغولة بتلك الهواجس، رغم الاختلاف القائم بينهم، من حيث الرؤية والمنهج.

يصف أفاية مجهودات هؤلاء؛ "أنّها وعي عربي ذو طبيعة نقدية"، أخذ في التحرك وخلخلة الفهم المشترك؛ الذي تعود عليه الإنسان العربي⁴، وقد كان للتراث حظّه من التحليل والنقد، كما هو بين من متن هؤلاء المثقفين، حتى عند أكثرهم دعوة إلى القطع معه، والخروج من أفقه التاريخي والنظري، كعبد الله العروي⁵. ليس نقد التراث، هنا، غاية في ذاته؛ إنّما توسّلت به تلك المشروعات الفكرية النظرية، قصد وضع اليد على العقل الثاوي في تضاعيفه، إيماناً من أصحابها بأنّ العقل التراثي، ما يزال يجثم على الوعي العربي المعاصر، ويفرض عليه رؤيته الخاصة للوجود والتاريخ، فيكون استدعاء التراث، كما بينّ الجابري، خطوةً للتفكير في الحاضر، والإجابة عن أسئلته، ويكفي استحضار العناوين الكبرى التي

1- Sartre, *Plaidoyer pour les intellectuels*, Paris, Gallimard, 1972, p 41-42.

2- أفاية، في النقد الفلسفي المعاصر، ص 177.

3- المصدر نفسه، ص 152.

4- المصدر نفسه، ص 151.

5- عبد الله العروي، في النقد الإيديولوجي، حوار مع مجلة النهضة، العدد الثامن، 2014م، ص 20.

اختارها المفكرون العرب لمشاريع دراستهم، للتراث والعقل، حتى نتبين كثافة النزعة النقدية عندهم؛ إذ يتحدث أركون عن نقد العقل الإسلامي، والجابري عن نقد العقل العربي، وهذا ما يدل على نضج فكرة النقد عند هؤلاء، وارتفاعهم بها لأن تصوير مرتكزاً من مرتكزات المشروع الحضاري العربي. فما المعنى الذي يعطيه المثقفون العرب لمفهوم النقد عند تحليلهم للتراث والعقل؟ وبأي معنى يتماهى النقد مع الفلسفة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر؟

ثالثاً: النقد وسؤال الحداثة والتراث.

لم يكن اكتشاف الذات العربية في مرآة الغرب، مجرد تفصيل عادي بالنسبة إلى الوعي العربي؛ إذ كان عليه أن يجترع حقيقة تأخره التاريخي، كلما أقدم على عقد مقارنة بين حاضره وحاضر الغرب المتقدم، بما استلزمه ذلك من وعي ملحمي بالزمن، والتاريخ، والتراث، ومن شقاء على مستوى الوعي بالوضع التاريخي، وسبل تحصيل أسباب التقدم¹، ويمكن القول: "إن فكر النهضة: هو وعي بواقع الانحطاط العربي-الإسلامي، ومحاولة لمقاربة سؤال؛ لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟"²، وأن الغرب ارتقى إلى المفهوم الذي يستدعيه الوعي العربي، كلما أراد التفكير في راهنه، أو البحث عن "هويته"³.

ما كان للفكر العربي أن يتحرك خارج مدار أسئلته النهضوية، وسرعان ما بات الانشغال بها ضماناً لمشروعية كل إنتاج فكري يرمي إلى فهم الراهن العربي، قصد الخروج من وضعية التأخر التاريخي، وما كان الخطاب الفلسفي العربي بمعزل عن تلك الأسئلة؛ إذ سرعان ما أدرك المشتغلون فيه، أن عملهم لا ينبغي أن يظل حبيس تاريخ الفلسفة، وأنهم مطالبون بالانخراط في فهم معضلات النهضة، انطلاقاً من مرجعياتهم الفلسفية، وسواء تعلّق الأمر بالتراث الفلسفي العربي-الإسلامي، أو بالتراث الفلسفي الغربي؛ فإن الملاحظ على المشروعات الفكرية التي أنتجها المنتمون إلى حقل الفلسفة، رغبتها في تطويع تلك المرجعيات مع مقتضيات النهضة وأسئلتها، اعتقاداً منهم بقدرة الفلسفة على إمدادنا بفهم معقول للراهن وتحولاته، وتلك كانت حال عبد الرحمن بدوي مع الوجودية، ومحمد عزيز الحبابي مع الشخصية، وزكي نجيب محمود مع الوضعانية، وعبد الله العروي مع التاريخانية... إلخ⁴، وهذا ما يفيدنا في القول: إن استدعاء هذه المرجعية أو تلك، عند هؤلاء، لم يكن غاية في حد ذاته، بقدر ما راموا البحث فيها عن أجوبة لأسئلتهم النهضوية.

يركز أفاية، في تحليله لمسار النقد في المشاريع الفكرية العربية، على كل من العروي، والجابري، والخطيب، ويضع إسهاماتهم في سياق النزعة النقدية العربية، التي أخذت في التشكل منذ عصر النهضة،

1- عبد الله العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1999م، ص 35.

2- أفاية، في النقد الفلسفي المعاصر، ص 155.

3- عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة، دراسات في مقالات الحداثيين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007م، ص 29.

4- انظر: مقارنة نقدية للخطاب الفلسفي العربي، خاصة، في تعاطيه مع أسئلة النهضة العربية، في: محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر؛ دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة السادسة، 1999م.

وهو ما يعني؛ أننا أمام استمرارية فكرية على مستوى الإشكالية الحاكمة للوعي العربي، منذ النهضة إلى اليوم، مما يجعل الحديث عن نزعة نقدية أمراً ممكناً، ويتعلق الأمر باتجاه فكري، طغى على حيز كبير من ممثلي الفكر العربي، منذ لحظاته التأسيسية مع مفكري النهضة، وتوجه بظهور مشروعات ترمي إلى نقد العقل التراثي، في ظل موقف معين من الفكر الغربي، وهذا ما نبه إليه أفاية، عندما أشار، مثلاً، إلى أن عبد الله العروي، "يحدد جهوده النظرية، ضمن تطور الفكر العقلاني؛ العالمي والعربي"¹، وإلى أن "مطلب النقد، عند الجابري، مرتبط، عضوياً، بمشروع النهضة"²، وأن "[فكر الخطيبي] يعبر عن تفاصيله، من خلال نصّ جسور في محاوراته، سواء مع التراث، أو الغرب، أو الواقع"³.

لا حاجة لنا إلى القول: إن أفاية يقارب مشروعات أولئك المثقفين، من خلال مواقفهم من ثنائية التراث والحداثة، مع استحضار الصعوبات التي واجهت تفتح النقد العربي، في ظل تضخم العامل الإيديولوجي، ونبذه لكل وعي نقدي، وكان التلقي العربي للماركسية، وهي التي مثلت نمطاً تأسيسياً في تاريخ النقد، على حدّ تعبير أفاية⁴، في جملة الأسباب التي زادت التضخم ذاك حدة؛ إذ غلب على التعامل معها، النظر إليها على أنها منظومة فكرية، صالحة لكل زمان ومكان، "وبدلاً عن أن تبرز الماركسية، على أنها نظرية نقدية، تعلم السؤال الفعلي، وتساعد على صوغ أشكال حياتية، تعاند المكرر، وتتخطى ما يحول دون الإبداع، سقط الماركسيون العرب في نزعة من الاجترار رهيب، وتحول النقد، في هذه المنظومة، إلى جمود اختلطت فيه المعرفة بالسياسة، وهيمنت الإيديولوجيا على الأشياء والأفكار والناس"⁵؛ فهل يمكن القول: إن ما ميز المشروعات الفكرية النقدية العربية، قدرتها على جبهه إعضال التراث والحداثة، وعلى الإفلات من قبضة الإيديولوجيا؟

ب- بوا أفاية مشروع الجابري مكانة مركزية في تشكّل النزعة النقدية العربية؛ بل عدّ مشروعه في نقد العقل العربي، إلى جانب أعمال محمد أركون، محاولة "تستهدف تأسيس نظرية في النقد"⁶.

لا شكّ في أن رغبة الجابري في نقد العقل: هي التي تقف وراء هذا الاعتبار؛ إذ كان عليه أن يخوض مرافعة نقدية ضد ممثلي الفكر العربي المعاصر، بمختلف مستوياته وتياراته، لتشخيص أعطاب العقل المنتج لذلك الخطاب، والمُضيّ نحو إنجاز مشروع في نقد العقل العربي، انطلاقاً من البحث في عملية تشكّله النبوي والتاريخي، لذلك؛ أعلن الجابري، في خاتمة كتابه "الخطاب العربي المعاصر"، عن حاجة المشروع

1- أفاية، في النقد الفلسفي المعاصر، ص 165.

2- المصدر نفسه، ص 160.

3- المصدر نفسه، ص 208.

4- المصدر نفسه، ص 271.

5- المصدر نفسه، ص 157.

6- المصدر نفسه، ص 161.

النّهضويّ العربيّ إلى نقد العقل، قصد التحرّر من سلطة التراث والآخر، "وتدشين عصر تدوين جديد، تكون البداية فيه نقد السلاح...، نقد العقل العربيّ"¹.

لا يستقيم النقد، إذن، إلا إذا تصدّى للعقل التراثي، وعمل على تفكيك بنيانه النظري، وهذا هو العمل عينه، الذي أنجزه محمد أركون في مشروع نقد العقل الإسلامي، عندما انصرف إلى البحث في البنية القياسية للعقل، مبيّناً مركزيّة الظاهرة القرآنيّة، وأثرها في تشكّل مكونات العقل التراثي؛ بل وامتداداته في الوعي الإسلامي المعاصر أيضاً²؛ بل إن هذا التعامل النقديّ مع العقل، هو ما يفسر استدعاء اسم العروبي، رغم موقفه السلبيّ من التراث، ودعوته الصريحة إلى القطع معه³، رغم أنّ هذا المفكر، لم يدعم مشروعاً في نقد التراث العربيّ الإسلامي، ورغم كل ما قيل عنه، من موقفه العدميّ من التراث⁴، فإنّ القارئ في أعماله، لا سيّما، تلك التي تبعت كتابة "مفهوم الإيديولوجيا"، يلحظ حضوراً قوياً للتراث وقضاياها في متنه، وليس في ذلك ما يدعو إلى الاستغراب، طالما أنّه أقرّ، في أكثر من مناسبة، بأنّ "القطيعة مع التراث؛ أي التحرّر من هيمنته، [لا تتم] إلا بدراسته دراسة تاريخية نقدية"⁵، وعند عبد الكبير الخطيبي، المسألة أوضح؛ إذ إنّ الكتابة السوسولوجيّة عنده "استراتيجية واقتصاد"، ومتى تذكّرنا الكثافة التفكيكيّة، التي تنضح بها هاتين العبارتين، ومتى تذكّرنا تعويل دريدا عليهما في خلخلة أسس الميتافيزيقا الغربيّة، وزحزحتها عن مرتكزاتها الكبرى، أمكننا القول: إنّ ما يرومه صاحب "النقد المزدوج" من فعل الكتابة: هو تصفية الحساب مع الميتافيزيقا الغربيّة، والتقليد الفكريّ العربيّ الإسلامي⁶، وتقتضي هذه الاستراتيجية إعادة النظر في التشكّل التاريخيّ للفكر، الإسلاميّ والغربيّ، وللعقل المنتج للمعنى في ذلك التاريخ، قصد الوقوف على المراكز التي شيدها العقل الميتافيزيقيّ، بما يقتضيه ذلك من فضح للهوامش، واللامفكر فيه، والمسكوت عنه في الفكر الميتافيزيقيّ، لذلك؛ يمكن للمرء أن يتفهّم دعوة الخطيبيّ إلى تأسيس "علم اجتماع يفكر ذاته بمقتضى فكر متعدد للاختلاف"⁷.

التنقيب في التراث عن ملامح العقلانيّة؛ هو خلخلة مرتكزاتها، وإظهار محدوديّتها على ضوء مكتسبات العقل الحديث، ضخّ عدّة مفاهيميّة ومنهجية جديدة في حقل الدّراسات التراثيّة؛ كشقّ دروب تساؤلية في ثناياها، وربط نقد العقل بهاجس الحداثّة، كلها سمات اختصّت بها مساءلة أركون، والعروبي،

1- محمد عابد الجابري، الخطاب العربيّ المعاصر، ص 207.

2- M, Arkoun, **Pour une critique de la raison islamique**, Paris, Edition Maisonneuve, 1984, p 116

3- عبد الله العروبي، مفهوم العقل؛ مقالة في المفارقات، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت، الطبعة الثانية، 1997م، ص 18.

4- عبد المجيد الصّغير، في البدء كانت السياسة، إشكالية التّأصيل للنّهضة والديمقراطية في المجتمع المغربيّ، سلسلة المعرفة للجميع، الرّباط، العدد السابع، 1999م، ص 136.

5- عبد الله العروبي، في النقد الإيديولوجيّ، ص 20.

6- أفاية، في النقد الفلسفيّ المعاصر، ص 225.

7- المصدر نفسه، ص 226.

والجبري، والخطيبي للتراث؛ فكان من الطبيعي أن يجمعها أفاية ضمن خانة واحدة، مثل لها تيار النزعة النقدية العربية¹.

واضح أننا لسنا أمام استنساخ للنقد بمعناه الغربي؛ إذ إن الأمر لا يتعلق باستدعاء نظريات في النقد، وتنزيلها على مجال الزاين العربي والتراث الإسلامي؛ بل إننا، بالأحرى، أمام فكر يرتكس صوب تراثه وذهنه، مشدوداً إلى راهنه، وإلى سؤال الحادثة الذي اخترق كيانه، وفرض نفسه على أدق مكونات الوعي العربي المعاصر.

إلى هذه الأسماء، يُمكن أن نضيف مفكرين آخرين، كان لهم سهمهم البارز في بناء الفكر النقدي العربي المعاصر؛ كحسن صعب، وحسن حنفي، وناصر نصار، ونصر حامد أبو زيد، وعبد الله الغدامي، وزكي نجيب محمود،... إلخ، لذلك؛ يمكن القول: إن الحديث عن نزعة نقدية، لم يكن من قبيل التزديد والمبالغة في توصيف وضعية الفكر الفلسفي العربي؛ فنحن أمام عمل نقدي متواصل، سعى إلى إعادة ترتيب أوضاع الوعي بالتراث، وامتدّ جهده النظري، ليمس أكثر البديهيات والمسلّمات صلابة وثباتاً فيه².

إن نقد العقل، يبقى مقوّمًا من مقومات الفكر النقدي العربي المعاصر، وليس المقصود بالعقل، هنا، كياناً ميتافيزيقياً متعالياً عن الوجود والتاريخ؛ إنّما الآليات الذهنية المنتجة للحقيقة والمعنى، في الماضي كما في الحاضر، التي تقف عاجزة عن فهم المفارقات التي يعيشها الإنسان العربي، على مستوى علاقة وعيه بفعله؛ أي على مستوى علاقة عقل الإسلام بعقل الفعل، على حدّ تعبير العروي³.

إن مطلب نقد العقل، كما تُقدّمه أدبيات الفكر العربي النقدي، ليس مجرد ترف أكاديمي، بمقدار ما يمثل حاجة ثقافية وذهنية؛ بل ومهمة، على الفكر الفلسفي العربي أن يضطلع بها، لجبه واقع تأخره التاريخي.

1- المصدر نفسه، ص 157.

2- اهتمام المشروع النقدي العربي بالإسلام المبكر، وبالخطاب القرآني، يبقى العلامة الفارقة على ذلك؛ إذ استطاع مفكرون؛ كمحمد أركون، وهشام جعيط، وطيب تيزيني، ومحمد عابد الجبري، وعبد الله العروي، ونصر حامد أبو زيد، وعبد الإله بلقزيز، إعادة النظر في الصورة الأورثوذكسية؛ التي ما انفك الوعي التقليدي يرسمها عن تاريخ الإسلام المبكر؛ بل إن قيمة عمل هؤلاء، لا تنحصر في أنهم منعوا الخطاب السلفي من احتكار حقيقة تاريخ الإسلام وتراثه؛ بل وفي أنهم صدروا عن معرفة واسعة بالمعرفة الاستشرافية، ومواقف المستشرقين من تاريخ الإسلام؛ فراجعوا تلك المواقف، دون السقوط في نزعة تبجيلية من التراث، أو في نزعة عدمية تشنيعية من الخطاب الغربي عن الإسلام.

3- Laroui, *Islamisme, Modernisme, libéralisme*, op, cit. p.39.

النقد فلسفيًا: هوامل وشوامل، قراءة في كتاب «النقد الفلسفي المعاصر» مصادره الغريبة وتجلياته العربية»

د. عبد الواحد أيت الزين / المغرب

ملخص المداخلة:

الفلسفة والنقد سيان؛ حضوره من حضورها، وغيابها من غيابها، ولنقل، بمبالغة واعية بذاتها: الفلسفة ليست إلا نقدًا، ولن تكون إلا كذلك، سلُبها هذه الخصيصة: هو تنصيبٌ لمشائق إعدامها.

في البدء كان النقد وفي «الختام»، ذاك عنوان ملازم للكتاب محطّ النظر: «النقد الفلسفي المعاصر: أصوله الغريبة وتجلياته العربية»، محاولة من طرف محمد نور الدين أفاية، لتبيين هوامل وشوامل النقد الفلسفي.

رتقه لحساسيات فلسفية مختلفة، أضفى على كتابه بعدًا حواريًا، بشأن ما يتعالق بالنقد من مفاهيم وأسئلة، بين واضحٍ حميمية العلاقة بين؛ النقد، وأسئلة الوجود، والقيم، والمعرفة، لذلك؛ ليس بمستغرب أن تشكّل فرصة محاورة الكتاب، مناسبة للنّيش في قضايا؛ الذات، والزّمن، والجسد، والسلطة، والموت، والحياة،... إلخ، في علاقتها بعقل بشري، «كتب عليه أن يرهق بأسئلة، ليس بإمكانه ردّها؛ فهي قدره المقدّر»، كما صرّح، بذلك، كانط في مستفتح نقده للعقل الخالص.

النقد، بالأحرى الكتابة في النقد، شكّل لدى أفاية مدخلًا من مداخل تناول بعض هموم الإنسان المعاصر؛ فبعد حكاية نهاية السرديات الكبرى، بصدد الخلاص الإنساني، وتساعد موضة الولع باغتيال الأبطال الكلاسيكيين للوجود (الله، الطبيعة، الفاعل،... إلخ)، ترسخ لدى المهتمين وعي بمسيس الحاجة إلى التفكير النقدي، لمساءلة ما ترتّب عن ذلك من إشكاليات جديدة، اهتمّ بها الوضع البشري، في سياق تصفية الحساب مع تركة «حقبة الفراغ»، التي خلفها موت «النسق»، وانسحاب «الثيولوجيا»، وتساعد خطابات تهيبج «ملكات الإدراك الحسي»، وللنقد الفلسفي دوره في إعادة ترتيب الأمور، ومقاومة مختلف أشكال التّفاهة والبلاهة.

النقد بالنسبة إلى أفاية: وعي بالمسؤولية التاريخية؛ التي يستشعرها الفيلسوف في لحظات «الأزمة»، وإيقاف للإنسان المعاصر على أوهامه، قصد حمله على الانفلات منها، (أو على الأقل، محاولة فعل

ذلك)، بالمرآة على قلق السؤال، وشغب الفكر، والجرأة على استعمال العقل الخاص، دون وصايات قبلية جاهزة.

للقد بدايات، وعلى رأسها؛ التبرم مما هو بدهي، ومراجعة كل ما يتقدم إلينا باسم «الحقيقة واليقين»، وبكلمتين؛ إنه تشخيص وتأسيس.

كتاب «النقد الفلسفي المعاصر»: هو تتويج لجهود سابقة لصاحبه؛ حيث انشغل، منذ زمن، بالحفر في بعض مبهمات الفكر الإنساني، من قبيل بلاغة الهامش (المرأة، والاختلاف، والكتابة، والصمت، والمحذور،... إلخ)، وعمله على كشف مفارقات الديمقراطية والليبرالية، واحتفاؤه بلقاء العشاق بين الفلسفة والحياة، وأشكال تحايلهما على المتربصين بهما من سلطات، يستفزهما أمر زواجهما المبارك بكتاب مبين، عنوانه: «النقد الفلسفي المعاصر: مصادره الغربية وتجلياته العربية»، هذا دون إغفال الإشارة إلى اهتمامه المبكر باستنطاق المتخيل، والارتكاز إلى جماليات الفن، بغية تجاوز حوار الطرشان بين تلك الثنائيات الميتافيزيقية؛ التي تسيدت الفكر المعاصر، غربيّه وعربيّه، من قبيل العقل واللاعقل، والشرق والغرب، والذات والآخر، ويبدو أن الأمر صلة بإيمانه العميق بجدوى «أخلاقيات المناقشة الهابرماسية»، في التأسيس لقواعد «العيش المشترك»، لتجنب العالم المزيد من المآسي؛ فيكفيه الرعب الذي يصيح من حوله في كل لحظة وحين.

يقود الباحث أفاية تأملاته الفلسفية، في كتابه هذا، إلى أقصاها، بندارس رهانات الحاضر، وترصد إشاراته، متنقلاً بين نصوص ومتون، مختلفة المنطلقات والغايات، متباعدة، أحياناً، من حيث تاريخ الفكر أو جغرافيته، لكنها مقاربة من جهة الوعي بالنقد، كشرط لكل مسار فلسفي.

ولأنه ابن حاضره وزمانه؛ فإنه ما فتئ يتطلع إلى استنبات فكر نقدي قوي في الفضاء العربي، يساعد على تخطي الأحلام المجهضة، بالتخلص من مستتبعات الوعود العربية المخدولة، ولعل هذا من مستوجبات كل حديث عن «النقد الفلسفي المعاصر في تجلياته العربية»، بعد أن استنبت نور الدين أفاية «مصادره الغربية»، وتصدى لانتقالاته المفاهيمية والاستشكالية، في صلتها ببعض الانفتاحات الفلسفية الأخرى الجديرة بالنظر والتفكير، من قبيل؛ إشكاليات القيم، والاختلاف، والمعنى،... إلخ.

ملاحظات منهجية:

بما أننا بصدد مفكر يتميز بأسلوبه المتفرد في ملاعبة اللغة، وتكثيف العبارة، حتى عندما يكون الموضوع المطروق موضوع هروب منفلت، كما هو حال «النقد»؛ فإننا لا نزع أننا سنقدم قراءة أفاية، لمجمل القضايا التي شغلت بال محمد نور الدين أفاية، في مؤلفه قيد الدراسة، لكننا سنجتهد لبلورة بعض النقاط المفتاحية؛ التي نعدّها مداخل أساسية لقراءة «النقد الفلسفي المعاصر»، على اعتباره قد أمسى مرجعاً أساسياً للباحثين في موضوع النقد؛ لاختصاصه بالنظر الفلسفي، أولاً، ولجهد صاحبه في جمع هوامله وشوامله، ثانياً.

وفي إشارتنا أعلاه، بعض من مبررات انتقاء عنوان «النقد فلسفياً: هوامل وشوامل»، للخوض في قراءة الكتاب؛ حيث يعكس رغبتنا في الإحالة إلى لحظة مشرقة، من لحظات «الجدل الفلسفي»؛ الذي طبع الفضاء العربي الإسلامي من ناحية¹، وللدلالة على اقتدار صاحب الكتاب على التفكير الهادئ في «هوامل النقد الفلسفي»، مدققاً في معانيه، ومتتبعاً لحركاته وسكناته، من ناحية ثانية.

النقد الفلسفي المعاصر والحال هذه، محاولة في تبين ما علق بمفهوم النقد من أسئلة وإشكاليات، رصد لمشمولياته ومهملاته، رغم أن صاحبه يعترف، بتواضع فلسفي جدير بالإشادة؛ أنه لم يرم «الإحاطة الشاملة بأصول النقد»، بقدر ما عمل «جهد المستطاع، على عرض أهم المقدمات التي تمثل المرجعيات الفلسفية، الضرورية للنظر النقدي في التاريخ الحديث والمعاصر، سواء تعلق الأمر بالسياق الفلسفي الأوروبي، أو في ما يهيم السياق الفكري العربي»².

من الواضح؛ أن الأمر أبعد ما يكون عن حسابات التأريخ والمؤرخين؛ فالكتاب ليس كتاباً في «النقد وتاريخه»، وهنا، محدوديّة كلّ قراءة تحاول مساواة الكتاب بهواجس «الماقبل» و«المابعد»، ويبدو أن أفاية، لم يكن منشغلاً بهاجس التحقيق الزمني لموضوعه، حتى إن وجدت إشارات عابرة، في خاتمة الكتاب، إلى «سؤال النشأة» مع اللحظة السقراطية الأفلاطونية، وسجلاتها مع السفسطائية، أو امتدادات النقد في الفكر العربي الإسلامي مع ابن رشد، خاصة، وفي الفكر الفلسفي الحديث، مع ديكرت، وسبينوزا، وفلسفة التعاقد الاجتماعي، على الرغم من هذه الإشارات؛ ف«الظاهر أن هذا الكتاب، لم يكن يشغله البحث عن «جينالوجيا» النقد في تاريخ الفلسفة»³.

إنّ كلّ اقتصار على العنوان، من شأنه تضليل القارئ؛ فالحديث عن «المصادر الغربية»، ليس خوضاً في قضايا البدايات والنّهائيات، ورغم أن مفكرنا ينفي عن نفسه «الانشغال الجينالوجي» بمسألة النقد؛ فإننا لا نعدم بعض ملامحه في كتابه، خاصة، عندما نفهم «الجينالوجيا» بمعزل عن سؤالي؛ الأصل والنشأة، ونتوجّه إليها وفقاً للفهم الننتشي، الدال على «شكل تشكّل» الموضوع المطروق، وهناك شكل من أشكال «التتبع الجينالوجي» لأمر النقد، من جهة الانهمام بـ «انتشاءات حلقاته»، في علاقاتها بمفاهيم أخرى، بالانطلاق من مقارنة سؤالي: كيف...؟ ولماذا...؟، وتجاوز سؤال ما...؟ لهذا؛ سيكون من المفيد تناوله،

1- المقصود: كتاب «الهوامل والشوامل»؛ الذي احتفظ لنا بذاك القلق الفكري؛ الذي عبّر عنه التوحيد على شكل أسئلة، سمّاها بـ«الهوامل»، والتمس جوابها من عند ابن مسكويه؛ فاختار الأخير لأجوبته عنها اسم «الشوامل». والهوامل: تدلّ في اللغة على النفاق السائبة، يقول ابن منظور: «إبل هملي؛ مهمل، وإبل هوامل؛ مسيئة لا راعي لها (...)، والهمل: ضوال الإبل (...)، ولنا نَعَمْ هَمَلٌ؛ أي مهمل لا رعاء لها، ولا فيها من يصلحها ويهدها؛ فهي كالضلالة»، و«يقال: إبل همل، وهاملة، وهمال، وهوامل، وتركتها هملًا؛ أي سدى، إذا أرسلتها ترعى ليلاً بلا راع». انظر: ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، بدون طبعة وبدون تاريخ، ص ص 4701-4702.

أما الشوامل؛ فيمكن ردّها إلى الأصل الثلاثي: «شمل»؛ الذي يدلّ، من ضمن معانيه، على التّم والاجتماع، يقول ابن منظور: «شملت إلكم لنا بغيراً؛ أخفته، ودخل في شملها»، و«جمع الله شملهم؛ أي ما تشئت من أمرهم». (المرجع نفسه، ص 2332).

2- محمّد نور الدين أفاية؛ في النقد الفلسفي المعاصر: مصادره الغربية وتجلياته العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2014م، ص 269.

3- المصدر نفسه، ص 270.

الكتاب، على ضوء طرقه لجماليات النقد ومفاعيله، وما يسعى إلى توطينه من قيم سامية، صرف الفلاسفة زمناً طويلاً في التفكير فيها، والمرافعة، النظرية والعملية، عنها.

إن أردنا، اختصار بعض الأسئلة التي تشكّل مدار الكتاب، في تقديرنا؛ فإننا نوجزها في توضيح المقصود من النقد وماهيته، بعيداً عن أي تصوّر ماهويّ للماهية، من جهة أولى، والتنبيه إلى الأهمية الحاسمة للنقد الفلسفي في الانفلات من رتابة الجاهز، والانفكاك من وحل السائد والمألوف من جهة ثانية؛ فمقاربة سؤال «هوية الفيلسوف (الفلسفة)» في الزمن المعاصر، وعلاقته بمعنى أن نتفلسف اليوم، في ظلّ إلحاح التأمل المتعلّق في قضايا الحاضر، وما يطرحه من تحديات أمام الفكر الفلسفي من جهة ثالثة، وهو ما سنسعى إلى النظر فيه، من خلال عدد من إشارات النقد الفلسفي المعاصر، وتنبهاته.

الكتاب ابن زمانه.

حدّد نتشه مهمة الفيلسوف، من ضمن مهام أخرى، في رصد أمراض الحضارة، وتشخيصها، ويقتضي، ذلك، القدرة على قراءة العلامات؛ فالعالم لا يتقدّم إلينا شفّافاً نظيفاً، بقدر ما هو ملتبس وغامض، ولقراءته؛ لا بدّ من وضع اليد على بعض إيماءاته، ولعلّ أبرزها في الفكر المعاصر، تضخّم الحديث عن «حكايا النهايات».

عصرنا عصر الجنائز المهيبة، وعصر تأبين العديد من الأبطال، والتلذّد بقتلهم، لننظر إلى مرويّات موت الإله، والإنسان، والتاريخ، والإيديولوجيا، حتّى الفلسفة نفسها، لم تسلم من الإماتة، وقد عبر عن ذلك، محمّد سبيلا، بعبارات بليغة، حين قال: «لقد قتلت الفلسفة أكثر من مرّة، لكنّها لم تمت، كم مرّة قتلت؛ إمّا باسم الدين، أو العلم، أو التقنيّة، أو المنهج، أو اللّغة، أو الذات، لكنّ تاريخ الفكر، لم يشهد وفاتها، ولم يسجّل نهايتها»¹.

العصر: هو عصر ولادات جديدة أيضاً؛ فموت البطل، والبطولة كانت امتيازاً لدى الأغارقة، صاحبه صعود مدوّ للنجم، النجم يباب البطل في عالم الكيتش والساندويتش (عالم الأذواق الفاسدة، والوجبات الفكرية السريعة)، عالم السرعة في الإنجاز على كافة الأصعدة، بما فيها القراءة والكتابة الفلسفيّتين.

المأسوف عليه: هو غزو «ظاهرة النجومية»² للفلسفة، في اللحظة التي تستلزم فيها «انسيابية الواقع»، الكثير من الاحتياط، والتّوّد في التّفكير، وقد قال نتشه يوماً: «إنّ الكلمات الأكثر هدوءاً؛ هي التي تستدرج قدوم الإعصار، وإنّ كلمات تتقدم على أرجل حمام؛ لهي التي توجّه العالم»³.

1- محمد سبيلا، في الشّروط الفلسفيّ المعاصر.

2- حتّى إنّنا نصادف بعض المتابعات الصحفية لبعض التّأليف المعاصرة في الفكر المغربي، التي تجعل من "الفيلسوف" نجماً غير عاديّ، كما هو الشأن، على سبيل المثال، لما يخصّص للأستاذ طه عبد الرّحمن، من نزوع مدحيّ، مبالغ فيه في غالب الأحيان.

3- فريدريك نتشه، "هذا هو الإنسان"، ترجمة: علي مصباح، منشورات الجمل، بدون تاريخ، ص 10.

مات البطل، عاش النجم، شعار من شعارات الحاضر، وبعد تجريد الآلهة من نياشينها على الأرض في العصر الحديث، اعتلت المنصة آلهة جديدة؛ معبودات «واعدة» في صورة «المخلص» من أزمت العالم، وبتعبير بول فيريلو: «آلهة آلات أنتجت «وحدانية عقائدية»، تتميز بلا تسامح نادر، وبعنف غير مسبوق»¹، وقد زادت المشهد قتامة، حين تحولت إلى أصوليات بشعة، اختصرها محمد نور الدين أفاية في؛ أصولية السوق، وأصولية التقنية، وأصولية الدين، مبيناً مختلف أشكال استثمارها للمستجدات، التقنية والعلمية، المعاصرة، في حشد الحشود، والتعظيم على الفكر الجاد اليقظ، مما ينعكس سلبيًا على «هوية الفيلسوف»، نتيجة الالتباس الناشئ عن الخلط الرهيب، بينه وبين الخبير والداعية. ولنلفت النظر إلى تراجع أدوار الفيلسوف في التأثير على المجتمع، مقابل انتشاء خطباء المنابر، خاصة، حين يتعلق الأمر بالمنبر الديني والمنبر التقني.

انسحاب الفيلسوف، إن اضطرارًا أو اختيارًا، واكبه اختراق لفظ «الخبير» للفضاء العام، والهيمنة على الوسائط الإعلامية، ذات التأثير على التوجهات المجتمعية، و«الخبير» ليس إلا تجلٍّ من تجليات «النقد المزيف»؛ الذي يعمل وسعه لتقديم «وصفات علاجية جاهزة»، على شكل خطاطات آلية، تصلح لكل الأمراض، وفي ذلك عقمها.

في سياق استحضاره لتفاوتات الحضور النقدي، مجتمعيًا وتاريخيًا وثقافيًا، يتحدث أفاية عن سببين رئيسيين؛ أولهما: «انعزال المفكر» عن هموم المجتمع، وثانيهما: «الضجيج النيوليبرالي»؛ الذي يغذي الرؤى الاختزالية لقضية التفكير، ويستحضر مثال «مراكز التفكير»؛ التي تشوّش على «النقد الفلسفي اليقظ»، لكونها «كثيرًا ما تقدّم فكرًا نقديًا «مزيفًا»، تصوغه في أساليب، وأشكال، ولغة، تختزن عناصر الإبهام والإثارة، وتعتزل لها على قنوات ومسالك تواصل مضمونة، بحكم ارتباطها بمؤسسات مالية ضخمة، وذلك لتبرير سياسات تحكمية، لا تكفّ عن تعميق الفوارق، وتوسيع دوائر الفقر، وخلق أسباب الاستلاب، وضياح الكائن»²، بهذا الشكل، يمكن الحديث عن وجود شكل من أشكال إيهام الناس بالتفكير والإبداع، في الوقت الذي يُلجأ فيه إلى التمني، بتمجيد بعض «الكليشيهات الفلسفية»، ولو كـ عبارات أخاذة، تخاطب الحس المشترك، أكثر من أي شيء آخر.

النقد: راهنه ورهانه.

لهذه الاعتبارات؛ يُنظر إلى النقد الفلسفي على أنه: مدخل من مداخل تخطي الكائن نحو ممكن حضاري يُلبيق بالإنسان المعاصر؛ «فالفيلسوف صانع إمكانات جديدة»، كما يرى نتشه، وللتقد راهنيته في التملص من مختلف الوصايات، وتحفيز الذات على التفكير الحرّ، دون أي توجيه من الغير.

1 - نقلا عن محمد نور الدين أفاية، النقد الفلسفي المعاصر، ص ص 138-139.

2- المصدر نفسه، ص 11.

علمنا كائن: أن التفكير فعل ذاتي، وله مقتضيات ومستلزمات، من بينها؛ إعادة النظر في العلاقة بالبداية، أو بما يبدو أنه كذلك، على حدّ تعبير أفاية، والبداية قد لا تكون بداية، وعندما يربط ديكارت التفلسف بالتخلص منها؛ فإنه يغفل أنها تتطلب التفكير فيها بداية؛ فقد يتخفى ما هو غير بدهي في بدهيتها، ولعلّ ذلك من جملة الأفكار الوجيهة لهايدغر، عندما أشار إلى جدوى النظر، في ما نزن أننا نعرفه، بشكل بدهي.

كثيرة «المعارف» التي يعتقد الإنسان أنه يعرفها، ولكن بمجرد التأمل فيها، قد يكشف جهله بها؛ فديكارت وهو ينتقد البدايات، رام التأسيس الفلسفي لبدايات جديدة، لنتذكر أن أول قاعدة من قواعده في المنهج؛ هي قاعدة الوضوح والبداية، «ألا نقبل شيئاً ما على أنه حقيقي، ما لم يكن يقيناً كذلك»، وكم هي كثيرة الأفكار التي تتقدم إلينا على شكل «يقينيات»، حتى يبدو معها أنها «حقائق»، وهي ليست على ماهي عليه.

في البداية التباسات جديرة بالنظر والاعتبار، ولما يتحدث المفكر محمد نور الدين أفاية عن البداية؛ فإنه يردفها باستدراك لطيف، يشي ببليغ عنايته بانتقاء المفاهيم والعبارات¹.

ومادام فعل التفكير فعلاً ذاتياً؛ فإننا بحاجة إلى ما يمكن أن نصلح عليه بـ«تمجيد أخلاق اليتيم»، اليتيم علامة على شقاوة تحمل مسؤولية الذات؛ ولأن الأنظمة الأبوية تدع في تبرير «الوصاية على التفكير»؛ فإن المصالحة مع الذات، يمكن أن تمرّ بفعل أوديسي، يضمّد جراح مخلفات الحادثة الإبراهيمية؛ التي أراد فيها الخليل التضحية بالابن، لضمان بقاء الأب، مجاز الأب دليل على التحكم والاستبداد والرعاية، بالأحرى الرعي، والإبداع يمرّ عبر «قتل الآباء، والاحتفاء بالأبناء»، الأوائل مشدودون إلى الماضي والتراث، والتوالي مرتبطون بالحاضر والمستقبل، يقول نور الدين أفاية، برهان مختلف، في معرض حديثه عن الإسهامات الرفيعة لعبد الكبير الخطيبي: «إنّ «الأب» عند الخطيبي؛ سلطة لا متناهية، يتعين العمل على تأزيمها وخلختها؛ لأنّ الأب في المجتمع البطريكي، يلد الذكر / الابن؛ الذي هو امتداد لوجود حاسم للأب»²، ويبقى النقد الفلسفي شرطاً من شروط ضمان الخروج من التسلطية، ذات الطابع الأبوي الذكوري، إلى فضاء الإبداع والتفكير، كما يلمح أفاية في غير موضع من الكتاب محطّ النظر، خاصة، عند لفته انتباه القراء إلى التّضخم الاستلابي؛ الذي يتعرض له الإنسان المعاصر، بمشروعات متعددة، الجامع بينها؛ سرقة الإنسان من ذاته، وإجهاض أحلامه في الحياة، والعيش، والإحساس، خاصة، إذا ما تجرّأ الإنسان على أن يحيا بشكل مختلف عن الجماعة، إذ تشتدّ حرارة الرّفص، حينئذ، ويتضاعف الهيجان الجمعي، لمنع التّفرد

1- يقول: "تتمثل المهمة النظرية والتاريخية؛ بل والسياسية، للفكر النقدي بـ"مسألة البدايات"، أو ما يبدو كذلك، وكشف تداعيات الدوكسا السائدة، وخلخلة أطر التفكير والمناقشة؛ التي تستهدف تعليب عقول الناشئة، واستلاب الإرادات، والتشويش على حرية الكائن، وإلهائه بمظاهر الأمور، وإغراءات الاستهلاك، وإخضاعه لما يستقر الإدراك والانفعال". المصدر نفسه، الموضع عينه.

2- المصدر نفسه، ص 222.

والاختلاف، ولعل ذلك ما دعا الأستاذ أفاية إلى النّش في فلسفة القيم، منتقدًا بداياتها، ومعرّيًا بعض أفتعتها، قصد الارتقاء بها إلى فضاء التّفلسف الجدّي، بعيدًا عن خطابات المراثي البكاءة.

ومن مستلزمات مقاومة ثقافة الاستلاب، بكافة تلويناتها: الوعي بضرورة النّقد في فضح أو هام السّعادة، كما تقدّم نفسها في وسائل السّمعّي البصريّ؛ حيث تهيج ملكات الإدراك بـ«مفرقات بصريّة»، تعتمد إلى سلب الإنسان لحيّته في الاختيار، بتوجيه حواسّه نحو التّلذّذ بثقافة استهلاك «صّيحات الموضة»، وتسفيه كلّ ما هو جدّي ومبدع، انطلاقًا من توجيهات مضبوطة للزّمن، بغاية إغواء المستهلك (الإنسان)، والتّحكم بحواسّه بدغدغتها، لهذا؛ نرى في استعادة أفاية لمقولة الخطيبّي، حول «تثقيف الحواسّ» أهميّة بالغة؛ لتأسيس ما يمكن تسميته بـ«فلسفة الحواسّ»، تعنى ببحث شكل التّكامل بين الحواسّ الأساسيّة؛ التي يتعرّف من خلالها الإنسان على العالم، ويتواصل معه بواسطتها، ومن شأن هذا أن يطرح، من جديد، جماليّات سؤال العناية بالذّات، وخلخلة الموازين بين الأذهان والأبدان، وبين العقل والجسد. ولإغريق شرف هذا الاكتشاف/ الانكشاف؛ سواء من جهة الرّفع من قيمة العقل، وعدم الانجرار وراء حمق الجسد (النّموذج الأفلاطوني)، أو من جهة الإعلاء من شأن الشّجاعة؛ التي ترتبط بالحروب، والمنافحة عن الثّغور (النّموذج الإسبرطي)، ويبدو أنّ عالمنا اليوم: «عالم تائه، بدون بوصلة»، يقول أفاية على لسان سبونفيل، حتّى من حيث العلاقة المتشجّة بين «العقل» و«الجسد»، وإن كان يظهر أنّ حجم الاستثمار في «الأبدان»، (وليس الأجساد)، وبكرم واضح، يفوق كثيرًا ما يصرف على الأذهان، خاصّة في المجتمعات التي ما زالت دولها متردّدة في الاختيارات الاستراتيجية العامّة؛ فالجسد، والعقل أيضًا، سؤال سياسيّ بامتياز، وآليّة من آليّات الضّبط، السّياسي والمجتمعيّ، كما بيّن فوكو في تشرّحاته، وكما وضّح أفاية في معرض تناوله لتناول فوكو لعلاقة المعرفة بالسلطة²، فما معنى أن نتفلسف اليوم؟ والسلطة بمفهومها الواسع، كما رأى فوكو، لا تكاد تغيب، إلّا لتحضر في أقنعة مختلفة، قصد المحافظة على المألوف، أو تغييره حسب مزاج منافعها ومصالحها.

1- ولنشير إلى مفارقات هيمنة حاسة السّمع في مجتمعاتنا، كما هي بادية، في ما دأبت العامّة على استعماله في "سوق الكلام"؛ فكثيرًا ما تتردّد كلمة "سمعت، وقيل لي،... إلخ"، إضافة إلى "العنونة الذّنيّة"، التي تعدّ سلطة معرفيّة في المجتمعات الإسلاميّة؛ فمجرد مبادرة أحدهم بالقول عن فلان، أو قال فلان؛ فإنّه يقلل أمامك أبواب الاعتراض والنّقاش، حتّى لو كان القول مضطّعًا متهافًا؛ إذ لا يهتمّ المتحاورون بالبناء، الاستدلاليّ والحجائيّ، للقول، بقدر أهميّة "سلطة المنبر" الصّادرة عنه.

في مقابل حاسة السّمع؛ نجد أنّ حاسة العين: حاسة مسافاتيّة؛ فإذا استعصى تمييز الأصوات، إذا ابتعدت عن الأذن؛ فإنّ الرّؤية تصير مستعصية، كلما تلاشت المسافة بين العين وموضوع الرّؤية. يقول روجيه بول دروا، متسائلًا: "ما الذي تفتوّنا رؤيته ممّا هو تحت أعيننا؟ وما الذي لم نره بعد؟ نحن متعودون على العالم، والأشياء، وعلى أنفسنا، وإدراكاتنا، ورغباتنا، وجمالنا،... إلخ، ومع ذلك، نرتاب من أنّ ثمة، في قلب هذه الألفه، عناصر أساسيّة تبقى غير مرئيّة، وغير مفهومة، لكن ماذا؟ كيف نهتدي إليها؟ كيف نحيط بما تخطئه النظرة، وما تجهله المعرفة؟ روجيه بول دروا، أساطين الفكر في القرن العشرين، ترجمة: علي نجيب إبراهيم، دار الكتاب الجديد، بيروت، 2012م، ص 25.

العين: حاسة علم، ونظر، وتبصر، وفحص، وتمحيص، والأذن: حاسة التقاط، وسماع، وشعر. «هل يجب علينا أن نحطّم أذانهم، حتّى يتعلّموا الاستماع بأعينهم» صرخ ننتشه ذات مرّة، (أوردها هايدغر في «ما الذي نعيه بالتّفكير»)، ترجمة: نادية بونفقه، ديوان المطبوعات الجامعيّة، الجزائر، 2008م، ص 69.

وما دمنا قد استحضرنّا ننشّه؛ فلنؤكد على وجهة التّفكير في حاسة الشّم، حاسة المؤرّخين اليقطين، وحاسة الكلاب المدرّبة، قليلًا ما تميّز بين الرّوائح، وتصنيفاتها بعديّة، في أحايين كثيرة؛ حيث لا تتمّ إلا بعد الشّم، هي حاسة بولييسيّة، والبوليس وحده من يعرف الحقيقة، كما يقال. للاستزادة حول موضوع الحواسّ: يمكن الرجوع، في هذا الإطار، إلى: المقال الرّفيّع لعبد السلام بنعبد العالي، حول ثقافة الأذن وثقافة العين، ضمن كتابه «شذرات فلسفيّة»، الجزء الأوّل من أعماله الكاملة، دار توبقال، البيضاء، الطبعة الأولى، 2014م.

2- انظر: محمد نور الذّين أفاية، النّقد الفلسفيّ المعاصر، ص 84.

في هوية الفيلسوف:

لا يخلو الكتاب من إشارات حول ما يمكن تسميته بـ«أزمة هوية الفلسفة»، وقد صارت (الفلسفة) مطالبة بالدفاع عن نفسها ضد خصومها، بما فيهم؛ العلم، والدين، والأدب، وغيرهم، ويلاحظ روجيه بول دروا؛ أن حملات التشكيك أدت إلى مطالبة الفلسفة بإعادة صوغ تعريف لنفسها، تبعاً للعلم،¹ وهو ما عبّر عنه كتاب «النقد الفلسفي المعاصر»، بالقول: «إن من بين المشاكل التي تواجه الفلسفة: أنه في الوقت الذي امتلكت فيه العلوم، التجريبية والإنسانية، موضوعاتها، بقيت الفلسفة دون موضوع، ذلك أن القول: إن الفلسفة؛ هي تساؤل عن الإنسان، والمجتمع، والطبيعة، والتاريخ، قول لا يصمد أمام الملاحظة؛ لأنّ للإنسان علومه، والمجتمع علومه، والطبيعة علومها، وللتاريخ مباحثه. ماذا بقي للفلسفة إذن؟².

يصعب القول: إننا نجد جواباً مباشراً عن السؤال أعلاه؛ إذ إن الكتاب، في نظرنا، من مبتدئه إلى منتهاه، محاولة للاضطلاع بمسؤولية التفكير في «هذا الذي بقي للفلسفة»؛ الذي ليس إلا قدرتها على الفهم والتفكير، وبرجوعه إلى فلاسفة الحدود والممكنات، وطرقه لانعطافات «سلالة الهوامش»، وقد بين أفاية وجهة التفكير الفلسفي، في التوغل في أعماق/ سطوح الإشكاليات التي تعترض طريقه، حتى لو تعلّق الأمر بإشكالية «الفقدان»؛ فقدان الفلسفة لمواضيعها، خاصّة، بعد تخليها عن قصص مصارعة الثيولوجيا في «العلم بالكلّيات»، وتوجّوها إلى الحفر في العرضي والعاير.

فلنتوجّه رأساً إلى قول فرانسوا شاتلي، شرّح فيه الفلسفة الفرنسية المعاصرة، بما هي: فلسفة رافضة للتّذهب، ومنتفعة عن أحلام «النسق والانتظام في منظومات كبرى»؛ حيث يقول: «هل ذلك تعبير عن نقص في الطّموح؟ وهل هو رفض لتحمل المسؤولية؟ يبدو، على العكس من ذلك، أن من باب الطّموح العظيم، والمسؤولية الكبرى، في هذا العصر الذي قويت فيه شوكة السلطات، وتعدّدت فيه الإكراهات التقنيّة، وتلاحقت فيه مظاهر التّزمت والتعصّب، أن يقوم المرء بجمع النّقاط، وتنسيق الحقائق المتعدّدة، الصّادرة عن النّشاطات، العلميّة والتقنيّة، وعن الممارسات الاجتماعيّة، وتعميق تلك الحقائق؛ التي تبرز قوّة التّفرد التي لا تقهر، وهي، دائماً، محطّ خطر وتهديد»³.

الفيلسوف: هو الذي بإمكانه التّنبّه إلى المتعذّر التفكير فيه من طرف «خبراء الفكر ومدّعو»، وما تطلّع صاحب النقد الفلسفي المعاصر، إلى جعل التفكير في النقد موضوعاً للكتابة، إلّا وعياً بالحاجة إلى فكر نقديّ، يصفه أفاية بكونه: «فكراً سامياً وراقياً»، لا يكتف بإعلان التّمرد، والانتشاء بالهدم؛ فهو «فكر مبدع، ومبادر، ومتيقّظ للسيّاقات التي يتحرك داخلها، ثمّ إنّه، الفكر النقديّ، يختزن، في مستوى ثانٍ، أبعاداً،

1- روجيه بول دروا، أساطين الفكر، ص 18.

2- محمّد نور الدين أفاية، النقد الفلسفي المعاصر، ص 64.

3- فرانسوا شاتلي، الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ترجمة: محمّد سبيلا، ضمن كتاب «إشكاليات الفكر المعاصر»، منشورات الرّمن، الرّباط، الكتاب 15، 2009م، ص 188.

اجتماعية وسياسية وتاريخية؛ إذ يقترح، باستمرار، انفتاحات متجددة للتربية على التفكير والسؤال، ويحث على المشاركة في الفعل الجماعي بأخذ الكلمة، ليس من زاوية احترام مبدأ المواطنة، إذا كان المرء يتحرك داخل حقل سياسي يعترف له بها؛ إنما، أيضاً، من منظور واجب التعبير، ومواجهة الحجة بالحجة¹.

وفقاً لهذه المقدمات؛ يمكننا أن نعدّ «النقد الفلسفي المعاصر»، بدايةً جديدةً في الكتابة الفلسفية العربية، بدايةً تحاول أن تؤسس لفهم مختلف، بشأن «النقد الفلسفي»، وتتأى به عن ثقافة «الانفعال اللحظي»، و«السرد التاريخي»، وليحدث ذلك؛ كان لزاماً الإلمام بمعظم الاشتغالات النقدية الفلسفية، لتبين ضرورة التفكير النقدي في تقدم المجتمعات، وإصلاح أعطابها، وقد دفع ذلك أفاية إلى طرق كل لحظة نقدية، في علاقتها بروح عصرها، مستبيناً الوشائج الرابطة بين التفكير والمجتمع، والفلسفة والسياسة، والفيلسوف والحياة، ومستشكلاً جملة من الموضوعات؛ التي ما برحت تستبد بالقلق الإنساني منذ زمن قديم، معيداً قراءتها، وفق مستجدات العالم المعاصر.

تبعاً للمقدمات، نفسها، يبدو واضحاً، انشغال أفاية بحاضره، على ضوء «إرث النقد»، لعله، بذلك، يؤسس لتجربة نقدية أصيلة في الفكر العربي المعاصر، خاصة، أنه يمثل جيلاً جديداً من المفكرين العرب، الذين، وبالإضافة إلى إحاطتهم بالأصول الفلسفية الغربية، يمتلكون رؤية واضحة حول الإرث الفلسفي العربي من ناحية، ولهم إلمام واسع بالإشكاليات الخليقة بالتأمل والنظر، في الفضاء العربي الإسلامي، من ناحية ثانية، وكلها صفات ستساهم، لا محالة، في تدعيم بنیان فلسفة مبدعة، تضاهي الإنتاج الفلسفي العالمي، بعيداً عن آفات التضييق الهوياتي للفكر الفلسفي، كما هي متجلية في بعض الإنتاجات الفلسفية المغربية المعاصرة، التي ضيّقت أفق التفكير الفلسفي، باسم «خصوصية ثقافية ما»، حتى وإن وجدت؛ فإنها ليست مبرراً قوياً لحصر الفلسفة في وهم نقاء الذات، وتربص الآخر.

1- محمد نور الدين أفاية، النقد الفلسفي المعاصر، ص 273.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com