

الأرثوذكسية الدينية: السلفية أمودجا

عادل الطاهري
باحث مغربي



قسم الدراسات الدينية

جميع الحقوق محفوظة
مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

All rights reserved
Mominoun Without Borders

"لكي تتحرر من شيء ما ينبغي أن تكشف عن أصله أو جذره الأول – أي كيف تشكل وانبنى لأول مرة - ومن المعلوم أن الشيء يخفي أصله بكل الوسائل، وذلك لكي يقدم نفسه بشكل طبيعي بدهي لا يقبل النقاش، ثم لكي يقدم نفسه وكأنه كان دائما موجودا هكذا، وسوف يظل موجودا إلى الأبد؛ بمعنى آخر فإنه يفعل كل شيء لكي يغطي على لحظة انبثاقه التاريخي، لكي يخفي تاريخيته. هذا ما تفعله كافة العقائد والتصورات الدوغمائية في جميع الأديان"⁽¹⁾.

شاع عند الباحثين المعاصرين اعتقاد راسخ حول تحقيب الفكر العربي الإسلامي؛ فهذا الأخير بدأ منتعشا منفتحاً في الفترة الكلاسيكية، وعرف تعددية منقطعة النظير بالنظر إلى المناخ الثقافي المتشجع والمنغلق السائد في العصور القروسطاوية، وكاد يبلور مشروعا حدثيا تنويريا إنسيا لو قدر له الاستمرار، ولم يطله سيف السلطة الاستبدادية التي عملت على إيقاف زحفه، بعد ذلك جاءت الفترة الطويلة التي تسمى في هذه الأدبيات بعصر الانحطاط – على اختلاف بينهم، حول مدشن هذه المرحلة، وقد جاءت كثرة لانتصار التيارات السلفية المحافظة على القوى التقدمية العقلانية، وتعرض الكثير من أعلامها للتصفية الجسدية من قبل الاستبداد الأموي، وإغفال العقلانية الرشدية فيما بعد وإحراق تراثه، بعد أن صب عليه الكهنوت المقرب من السلطان لعناته، وقد اتسمت - مرحلة الانحطاط - بالاجترار والتكرار وإغلاق أبواب الاجتهاد والجمود على ما أنتجه الأوائل، ثم مع القرن التاسع عشر انبعثت حركات إصلاحية عملت على إيقاظ الفكر العربي، وإحياء الجانب المشرق منه، في إطار الجدل الذي أحدثته صدمة الاحتكاك مع غرب متقدم سياسيا واقتصاديا وتقنيا. لقد شكل كل من محمد عبده وجمال الدين الأفغاني بذورا أولى لهذه الحركة النهضوية، لكن يبدو أن التباسا ما حصل في توسيم هذا الفكر؛ فنعت الحركة النهضوية بالسلفية قد يوقنا في سوء الفهم الكبير وتختلط علينا الأوراق، فنظن أن نسقية سلفية الأفغاني وعبده هي نفسها تتفق مع براديجم السلفية المعاصرة، كما نجدها ممثلة في المغرب مثلا في فكر الفقيه محمد المغراوي وأتباعه، وأولئك الذين يدين لهم بالولاء من وهابية العالم الإسلامي.

إن ما نصبو إليه من هذه المقالة هو التمييز بين الحركة النهضوية التي شهدتها القرن التاسع عشر، والتي لم تنتكر رغم تقدميتها ووعيتها بضرورة الانخراط في المسار التاريخي العالمي - مع ما يمليه ذلك من تجديد الفكر - لأصولها الإسلامية، وبين ما يسمى في الأدبيات المعاصرة بالسلفية "العلمية" أو التقليدية التي تفرخت في السعودية، ولهذا ستكون مهمتنا هنا اكتشاف النسيج الفكري الذي يطبع المقاربات السلفية للأسئلة التي تجابهه، وتفكيك هذا النموذج الذهني (البراديجم)، آلياته ومنطلقاته الفكرية من أجل نفض ما علق في جسد الفكر العربي من مخلفات عصر الانحطاط، وما ترسب منه في أذهان البعض. إننا لن نناقش مواقف السلفيين

التقليديين من قضايا مختلفة، سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية، مع أن إضاءة جوانب من المواقف السلفية إزاء إشكالاتنا الراهنة مهمة جدا للوقوف على مدى تأخر هذا الفكر وبعده عن الواقعية والعقلانية والسداد في الرؤية، لنذكر مثالا على ذلك، النصائح التي قدمها الفقيه المغراوي لرئيس الحكومة الحالي، إن هو أراد أن يظل وحزبه على سدة الحكم إلى قيام الساعة - على حد قوله -، إن هذه الوصفة السحرية التي يقترحها السيد المغراوي على رئيس الحكومة هي نشر الإسلام وثقافة الكتاب والسنة، ويا ليت شعري كيف ينشر رئيس الحكومة الإسلام في مجتمع تشرب العقائد الإسلامية، لكن يبدو أن مثل هذه التصريحات النابعة من لاوعي غائر تسقط الأقفعة التي يتخفى وراءها خطاب التكفير، وتنزع تلك القشرة الرقيقة التي تعلو خطابه، فيبدو من خلال خطاب يحمل قسما وافرًا من "إلا أن نتقوا منهم تقاة" متسامحا ومتعايشا مع الوضع الاجتماعي بكل أطيافه المتنوعة. وهو فوق ذلك - وهذا هو الأهم - يعكس تخلفا مهولا في طريقة معالجة الفقيه السلفي للأسئلة الوضعية، التي تنهل من معجم طوباوي لا علاقة له بالإمام بالواقع، وهنا فليسمح لي المغراوي أن أقول له: إنه غير مؤهل للحديث في أمور العامة بشهادة إمامه أحمد بن حنبل؛ لأن المعرفة بالواقع أصل عظيم عنده لا بد من توفره في المتصدر لمجالس النصيح والإفتاء وإلا "كان ما يفسده أكثر مما يصلح"، والسيد المغراوي صفر في معرفته بالواقع.

إن نقدنا هنا للأرثوذكسيات الدينية في الإسلام ممثلة في التيار السلفي، لن تقوم على تتبع زلاته وتصيد هناته، وهو بصدد التفاعل مع مجريات الحياة اليومية، وما ينبثق عنها من جدل حول المشاكل التي تعترضنا، لسبب يبدو لي وجيها؛ فالخلل ليس في فهمه للواقع فقط، ذلك الفهم الذي لا يتجاوز الإدراك الصيغاني الطفولي، ولكن في آليات التفكير السلفي ومنطقاته؛ فالميكانيزمات التي يوظفها الخطاب السلفي في بناء رؤاه، وتشبيد صرحه الفكري ليست علمية أبدا، وتفقر لأدنى مقومات الموضوعية، بل وتحول دون تقدم النظر العلمي واكتساب ذهنية نقدية تستطيع مواكبة التطور العلمي المهول الذي قطعه البشرية، نقدنا إذا للسلفية ليس إيديولوجيا، ولكنه نقد "تطهيري" و"تقويمي" بالأساس، يهدف إلى المساهمة في تقويم الخلل الفكري للأرثوذكسيات الإطلاقيه، من أجل هذا، فإننا سنبتدئ بمقدمة نعرف فيها بالدوغمائية (=الوثوقية)، وما يشكل ركائز ثابتة لهذا الفكر الإطلاقي، ومن ثمة سنقوم بإسقاط كليات وثوابت الفكر الإطلاقي على السلفية كنموذج يستحق الدراسة، باعتباره تجسيدا حيا لنموذج الفكر الدوغمائي الأرثوذكسي، وسنعقبها بنبذة حول تاريخية الفكر السلفي، وتبرير التشدد الذي طبع رؤى أئمة يشكلون مرجعيات أساسية عند هذا الفكر السلفي التقليدي، ثم سنخرج في عجالة على التحولات التي عرفها الفكر السلفي، وهو تحول له دلالات

عميقة بخصوص طبيعة الفكر السلفي المعاصر الذي يبدو غارقاً في تتيمة بلحظة من تاريخنا تفصلنا عنه قطائع عديدة.

الصرامة العقلية لدى السلفيين.. كيف ولماذا؟

قد يكون سابقاً لأوانه تجلية إحدى آليات الخطاب السلفي، إذ أننا سنتناول ذلك فيما سيأتي من فقرات هذا المقال، لكن طبيعة الموضوع الذي سنتصدى له، أقصد الأنماط التفكيرية للسلفية وطرائق اشتغالها، وهي تتعامل مع النصوص التأسيسية للتراث من جهة، والأنساق التأويلية الأخرى من جهة أخرى، تحتم علينا أن نعجل بذكرها، يتعلق الأمر بألية "التوحيد بين الفكر والدين"، إن الخطاب السلفي لا يقيم فصلاً بين الذات والموضوع، بل إنه يوحد بينهما عندما يتعلق الأمر بتأويله الخاص، ويعزل بينهما رافضاً أن يكون أي تأويل آخر مما يحتمله النص عندما يتعلق الأمر بفكر الآخر، إنه يرى نفسه - وحده - جديراً بتقديم فهمه للدين، في المقابل يرمي رؤى أخرى في سلة واحدة؛ فيراها مجرد تجديف وزندقة وهرطقة.

هكذا، وتبعاً لهذه الإقصائية والرغبة في احتكار المقالة الدينية (هذا هو لب الإكليروسية التي انتفض عليها مفكرو النهضة والأنوار في أوروبا) قد يرى الفكر السلفي في هذه المحاولة "ردة كبرى"، ونحن من البداية ننبه على أن عملنا هنا إبستمولوجياً بالأساس، إنه لا يُقيّم المضامين والمعتقدات السلفية، بل إنه يحاول استجلاء النسق الفكري والنموذج الذهني الذي يميز الفكري السلفي، إنه بعبارة أخرى "يحذف من دائرة بحثه مسألة المضامين والمحتويات لمصلحة الأشكال والوظائف والآليات وطرائق الاشتغال"⁽²⁾.

إن العقل الديني إذ يعرض صفحا عن التنظير العقلي، وباستشعاره لهزلة إمكانياته التنظيرية وضعف قدراته على التأسيس الفلسفي لبنائه الفكري، يعوض هذا الخصائص بجملة احتياطات تتخذ أشكالاً سيكولوجية-سوسولوجية تمنع المرید السلفي من إمكانية التحاور مع الآخر، فضلاً عن ترك هامش ومسافة ذهنية لاحتمال الاقتناع بأطروحة مغايرة. نقدنا ليس للدين، بل لموقف هذا العقل الدوغمائي الأرثوذكسي، وهو يحثك بالنص تأويلاً وفهماً، ثم للخطوات المنهجية والتأثيرات السيكولوجية التي تحمي الداخل وتسيج الحدود، هذه الصرامة العقلية *la rigidité mentale* هي التي سنبرز ميكانيزمات اشتغالها.

إن الصرامة العقلية مفهوم وظفه المفكر الأمريكي ذو الأصل البولوني ميلتون روكيتش، وقد عنى به: "عدم قدرة الشخص على تغيير جهازه الفكري أو العقلي عندما تتطلب الشروط الموضوعية ذلك، وعدم القدرة على إعادة ترتيب أو تركيب حقل ما تتواجد فيه عدة حلول لمشكلة واحدة، وذلك بهدف حل هذه المشكلة بفاعلية أكبر"⁽³⁾.

إننا عندما نقرأ هذا التعريف للصرامة العقلية أو التصلب العقلي أول ما يتبادر إلى أذهاننا موقف السلفيين من التغيير؛ فهم يرفضون ما يسمى "فقه الواقع"، تحت يافطة أن السلف لم يعرفوه، ويرفضون تغيير جهازهم المعرفي بدءاً من اللغة التي يوظفها، وصولاً إلى الأصول التي تشكل دعامة ينتج من خلالها معارفه وأفكاره. وفي الحقيقة، فإن الذي يرى بأن ما صلح به أول هذه الأمة هو الذي يصلح لآخرها، لاشك سيري في أية محاولة تغييرية بدعة وضلالة، وسيستكين لما هو كائن، أو بالأحرى سيعمل جاهداً على إحياء الماضي، وهو بهذا يقع في إحدى آليات الفكر السلفي التي سنناقش فيما بعد، ألا وهي "إهدار البعد التاريخي".

ولا نستبعد من حسابنا دور الحالة الوجدانية للإنسان في الوقوع فيما سماه "روكيتش": "عدم القدرة على إعادة تركيب حقل ما تتواجد فيه عدة حلول"؛ فقد كان الورع الذي ميز شخصية الإمام أحمد بن حنبل سبباً في عدم ترجيحه مثلاً بين الآراء الواردة عن السلف، حتى عدد رواياته في المسألة الواحدة قد تصل إلى سبع روايات، وبالموازاة مع هذه الحالة الوجدانية، كان ثمة أسباب موضوعية تاريخية، تتمثل في إغفال دور العقل كمرجح؛ فأحمد كان يفضل الحديث الضعيف على الرأي، وهو يرى في الترجيح مجرد رأي نابع عن هوى.

إن للفكر الدوغمائي الوثوقي سمات مجملّة تنطبق انطباقاً تاماً على الفكري السلفي، ويمكن إجمالها فيما يلي:

1- الفكر الدوغمائي يضع حاجزاً كثيفاً معتماً بين منظومته الإيمانية (المعتقدات) ومنظومة المخالفين (اللامعتقدات)، إن هذا الفصل الحاسم بين نظام الإيمان واللا إيمان يطعم من خلال خطوات منهجية دقيقة ينطوي عليها الفكر السلفي، وهي أربعة: أولاً التشديد التكتيكي على أهمية الخلافات القائمة، من خلال التهويل في وصف الاختلافات القائمة؛ ثانياً رفض المحاجة التي تعمل على التقريب بين الأفكار التي تبدو مختلفة، ومعلوم أن السلفيين هم من أكثر الفرق رفضاً للتقريب بين الأديان التوحيدية أو حتى بين المذاهب الإسلامية؛ ثالثاً إخفاء واحتقار ما قد يثبت تعارض الفكر السلفي مع الواقع؛ ثم أخيراً القبول بالتعايش مع التناقضات التي يعرفها البنيان الفكري للسلفية.

2- تكون تشكيلة ما دوغمائية، عندما لا تميز بين معتقدات المخالفين، بل ترميهم جميعاً في سلة واحدة، دون تمييز بين ما فيها من صواب وما فيها من خطأ، هكذا نجد أن الصرامة العقلية للفكر السلفي مثلاً، لا تترك مجالاً لإمكانية الثناء على الآخر الذي يختلف معه في بعض الفروع، بل الواجب عدم الموازنة بين المحاسن والمثالب، وكنماذج على ما نحن بصدد بيانه، يقول الفقيه المغربي في الشهيد سيد قطب: "قطب هو أحد المنحرفين الذين خرجتهم مدرسة الإخوان ما بين داعية على تكفير المسلمين، وما بين داعية على التقريب بين

الكفر والإسلام، وما بين داعية إلى التقريب بين الرفض والسنة، وكلهم أجمعوا على محاربة المنهج السلفي المبارك⁽⁴⁾، هكذا يتبين من كلام الفقيه السلفي أن رفض كل معتقدات الآخرين نابع عن وهم رفض هذا الآخر - كله كذلك- للمنهج السلفي، وهكذا يتبين أن في الأمر مساومات ولا علاقة له باستحضار الهيبة الإلهية أثناء الكلام، ويقول شيخ سعودي آخر من المرجعيات لدى الفكر السلفي: لا يجب ذكر محاسن أحد من أهل المبادئ الهدامة والمشبوهة من مضلين وبدعيين وحرفيين وحزبيين؛ لأننا إذا ذكرناها فإن هذا يغرر بالناس..⁽⁵⁾، نعم، في الفكر السلفي لا فرق بين مبتدع وحرفي وحزبي، كلهم يجب أن يوضعوا في خانة المنحرفين، هذا هو التصلب العقلي والإفلا.

وفي رفض الموازنة بين محاسن "الرجال" ومثالبهم، نجد الفكر السلفي يرفض هذا المنهج رفضاً باتاً، ويراه مخالفاً لما كان عليه السلف، يقول أحد غلاة السلفيين: ثم إن أئمة الإسلام تكلموا في أهل البدع وفي الرواة، ولم يشيروا من قريب ولا من بعيد إلى وجوب أو اشتراط هذه الموازنة، وألفوا كتباً في الجرح والتعديل⁽⁶⁾، ورغم أننا لسنا بصدد مناقشة رأي ربيع المدخلي في هذه المسألة لا بد من التنبيه من باب الأمانة العلمية أنه وصم علماء الجرح والتعديل بما لا يليق بهم، وقد كذب على السلف في هذه المسألة بالذات، بل كان معظم السلف منصفين مع "أهل البدع"؛ فنجد مثلاً، أسماء لمبتدعة في الصحاح، وهو ما تجاهله هذا الشيخ السلفي.

3- ومن خصائص الفكر الدوغمائي، تمطيط نظام الإيمان، ليشمل بالإضافة إلى المعتقدات المركزية، أفكاراً أخرى هامشية فرعية، وهكذا تصير هذه الأخيرة هي الأخرى يقينات لا بد من الأخذ بها، يوالى ويعادى عليها تبعاً للرؤية السلفية في الولاء والبراء. ومن النماذج على تمديد محيط العقائد ليشمل أفكاراً غير ذات موضوع، ما نجده في المتون السلفية التي تتناول قضايا العقيدة والتوحيد من معتقدات تبدو هامشية فرعية، مثل الإيمان بخروج الدجال، يقول أحدهم: "و نؤمن بأن الدجال خارج في هذه الأمة لا محالة، كما أخبر الرسول (ص) وصح عنه"⁽⁷⁾، ومن أغرب ما ورد في متون العقيدة، ما نقرأه في العقيدة الطحاوية: "ونرى المسح على الخفين، في السفر والحضر، كما في الأثر"، فالمسح على الخفين عقيدة عند السلفيين، من أنكرها كان بلاشك من المنحرفين عن العقيدة الصحيحة.

4- كل فكر دوغمائي أرثوذكسي هو من جهة فكر طوباوي غير واقعي، إنه لا يعير اهتماماً للحاضر، ولكنه فكر إما أن يتوجه نحو الماضي، أو إلى المستقبل، والفكر السلفي كما يتبين من اسمه يختزل مشروعه في إيقاف عقارب الساعة، بل وإعادتها إلى الوراء، وسنرى فيما يأتي آليات "إهدار البعد التاريخي"، و"الاستناد إلى سلطة التراث"، فيما سيأتي من فقرات هذا المقال.

براديجم الفكر السلفي:

تحدثنا في الفقرة السابقة عن مميزات الفكر الأرثوذكسي، وقلنا إن صرامته العقلية تحمله على الحسم القاطع بصحة رؤاه، وبالحسم نفسه يقطع ببطلان الفكر الآخر جملة وتفصيلا، فما هي آليات الفكر السلفي؟ وما هو البراديجم السلفي؟

قد يكون من اللازم التنبيه على تشابك آليات الفكر السلفي وتقاطعها؛ حيث يكون أحدها نتيجة للآخر، بالضبط كما قد تكون آلية علة أخرى. ومن الضروري الوقوف هنا على خطأ بعض الباحثين الذين رأوا أن البراديجم السلفي يتحدد من خلال صدوره عن محددتين: النص والشكلانية (8)، وفي الواقع لا يمكن حصر البراديجم السلفي بما هو قالب تنتج على مقاسه وطبقا لتفاصيله المعرفية في هذين المحددين؛ فالشكلانية مظهر من مظاهر هذا النموذج الذهني الذي لم يكشف عنه. أما النص، فهو المادة التي يوظف معها الفكر السلفي صرامته العقلية، أو لنقل آلياته التي تشكل في مجملها براديجم الفكر السلفي، والتي من خلالها يتم التعامل مع النص؛ فالباحث إذا كان بعيدا كل البعد عن التوصل إلى النسق الفكري الناظم للرؤى السلفية إلى مختلف القضايا.

إن للخطاب السلفي آليات فكرية يوظفها بطريقة لاشعورية، أهمها كما سبق أن أشرنا "التوحيد بين الفكر والدين"⁽⁹⁾، إن هذا الفكر الذي يجاهر أحيانا بعصمته، بادعاء انتمائه لعموم الأمة التي وصفت بأنها لا تجتمع على ضلالة، ينطلق من مسلمة صدق تأويلاته وفهمه للدين، ويتفرع عن هذا بحكم ثبات هذا الفكر كنتيجة مباشرة ثبات الدين الإسلامي، وبالتالي فهو يقوض أركان شعار آخر طالما أشهره في وجه مخالفيه، أقصد صلاحية الدين الإسلامي لكل زمان ومكان، كما أن التوحيد بين الفكر السلفي، باعتباره الفهم الصحيح الوحيد؛ والدين تنبني عليه نتائج خطيرة، أولها ادعاء القدرة على قطع كل الفواصل الوجودية بين المطلق والنسبي؛ حيث يصير هؤلاء بمثابة "سوبرمانات" متحدئين باسم الله، وتجربنا هذه الفكرة الأخيرة إلى نتيجة ثانية خطيرة ينفبها الخطاب الديني عن نفسه، حتى لا يتيح الفرصة للآخر للحديث عن علمنة الفكر، للقضاء على الطبقة الإكليروسية التي تحتكر المقالة الدينية. إن الحديث عن امتلاك طائفة لمملكة فهم القصد الإلهي، ستقودنا مباشرة للحديث عن وجود كهنوت إسلامي، وبالتالي يصير تحرير المعرفة من قيودهم أحد الأسباب الحاملة على العلمنة، يقول أحد الباحثين عن نتائج التوحيد بين الفكر والدين: "وهكذا ينتهي الخطاب الديني إلى إيجاد كهنوت يمثل سلطة ومرجعا أخيرا في شؤون الدين والعقيدة، بل يصل إلى حد الإصرار على ضرورة التلقي الشفاهي المباشر في هذا المجال من العلماء"⁽¹⁰⁾.

الآلية الثانية "رد الظواهر إلى مبدأ واحد"، إن الخطاب السلفي يرى أن كل المصائب التي تعترى المجتمع الإسلامي نتيجة ترك تأويله للدين الإسلامي؛ فالجفاف والفقر والبطالة والفساد السياسي والاقتصادي، وفشل البرامج التعليمية وهزلة المحاصيل وغياب البركة.. هي نوع من الانتقام الإلهي لهذا المجتمع الذي تخلى عن منهج السلف في فهم الدين. ولاشك أن هذه الرؤية للقضايا لها انعكاسات سلبية على العقل الإسلامي، إنها ستؤدي في آخر المطاف إلى الإعراض عن دراسة الظواهر الطبيعية والاجتماعية، وهذا كذلك سيؤدي إلى ضعف التحصيل العلمي، ولعل هذا التصور "امتداد للموقف الأشعري القديم، الذي ينكر قوانين السببية في الطبيعة والعالم لحساب جبرية شاملة، تمثل غطاء إيديولوجيا للجبرية الاجتماعية والسياسية في الواقع".⁽¹¹⁾

الآلية الثالثة هي "الاعتماد على سلطة السلف والتراث"، وهي السمة الماهوية للفكر السلفي؛ فهذا الأخير لا يعتمد فقط على سلطة السلف والتراث، ولكن مشروعه هو إحياء هذا الماضي وهذا التراث؛ من هنا، فهو يتعارض على طول الخط مع الفكر الحدائني المتقدم؛ فالحادثة إذا كانت ترى في الحاضر لحظة ضاغطة عابرة نحو المستقبل، فإن الحاضر والمستقبل في الفكر السلفي يكرسان لخدمة إحياء الماضي.

والاعتماد على سلطة التراث تتخذ شكل رفض بات ومطلق لطرحة وأعلامه للمساءلة والاستشكال، وإضفاء هالة من القداسة عليه، وأي استدراك عليهم هو خروج عن الدين ووقاحة، يقول المغراوي: "فماذا يستدرك المتأخرون مما عساهم أن يفعلوا، ألم يبين أولئك المنهاج، واستكملوا الطريق وعبدوها؛ فالاستدراك عليهم وقاحة وبدعة وضلال وانحراف وغرور عظيم وخروج عن دين الله".⁽¹²⁾

كما أن السلفية تتعامل مع التراث بانتقائية؛ فتختار منه المتزمت والرجعي، وتقصي التراث الآخر العقلاني والمنفتح، ولا تتباهى بهذا الأخير إلا عندما تكون بصدد الجدل مع الغرب، وفي إطار تبرير الأخذ بالتقنيات والآلات التكنولوجية التي اكتشفها الأوروبيون؛ فالفكر السلفي يتباهى عندئذ ويفتخر بالعقلانيين المسلمين الذين سبقوا الغرب في توظيف المنهج التجريبي، ومعلوم أن الغرب إنما توصل إلى هذه الإنجازات من خلال اعتماد هذا المنهج، وبهذا يكون الأخذ عنه عبارة عن "بضاعتنا ردت إلينا"، أما عندما يكون الجدل داخليا بين المسلمين، فلا مديح ولا إطراء لهؤلاء العقلانيين، وإنما لهم الوصم بالبدعة والضلالة، يقول نصر حامد: "لا يتورع الخطاب الديني عن التفاخر بالجانب العقلاني الذي يرفضه من التراث. ولكن هذا التفاخر ينحصر في مجال المقارنة بين أوروبا القرون الوسطى وبين حضارة المسلمين، وكيف تأثرت أوروبا بمنهج التفكير العقلي عند المسلمين، خاصة في مجال العلوم الطبيعية".⁽¹³⁾

ويشكل الحسم الذهني واليقين الفكري ركنا أساسيا في البراديعم السلفي، وهذه الآلية تتلاحم تلاحما عضويا مع آلية التوحيد بين الفكر والدين؛ فلاشك أن الذي يظن في امتلاكه للحقيقة المطلقة كما هو الشأن مع السلفيين،

وتمكن من بلوغ مقصد الله من خطابه، وإسقاط كل الحواجب التي توصله إلى هذا، سيتسم بغير قليل من الأرثوذكسية والثوقية، وفي المقابل سيتسم الحوار مع الآخر - إن وجد- بالعنف المعنوي والمادي، من خلال التجهيل والتكفير، وإلا فإن الحوار مرفوض عند أصحاب الأدبيات السلفية؛ لأن الأمر محسوم، والمناظرة إنما تتم بين حملة أفكار يؤمنون بنسبية المعتقدات، يقول الله عز وجل: "وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين".

ومن القضايا الشائكة التي تطفو فيها هذه الآلية، مقاربتهم لتطبيق الإسلام، يقول الفكر الديني السلفي في حسم قاطع وقطع حاسم، إن الإسلام تم عزله في لحظة ما من تاريخنا، وسراحنا وانعتاقنا رهين بإعادة تطبيقه. قد لا نختلف مع الفكر السلفي في أهمية تطبيق الإسلام، لكن المشكل يتجلى في طبيعة المقاربة التي يقدمها، إنه بسبب هذا القطع واليقين لا يترك مداخل تتسرب منها الأسئلة التي تضعنا أمام الظروف التاريخية لإقصاء الدين الإسلامي، لا يناقش لم ومتى وكيف تحولت الخلافة الراشدة إلى ملك عضود؟ لأنه يعلم عندئذ باصطدام هذا البحث التاريخي مع إحدى خصوصيات الفكر السلفي، أقصد الطعن في أولئك "السلف" الذين أسقطوا الخلافة الراشدة. كما لا يقدم السلفيون خططا وبرامج لإعادة تطبيق الإسلام، بل يحصرون ذلك في الجانب الجنائي؛ أي التبشير بالرجم وقطع الأيدي وسلخ الجلود.. هذا هو الإسلام الذي يبشرون به، وعلينا أن نصدقهم بجذواه على نحو هذا الفهم الذي يقدمونه رغم تلك الهلامية والضبابية التي تحلق فوق مقارباتهم لمشروعهم.. يقول أحدهم: "كان بيدنا سلاح استخدمناه مرة للانتصار ثم ألقيناه فمضينا على طريق الهزيمة والاندثار.. وعندما يطلق سراح القرآن يطلق سراح هذه الأمة.."⁽¹⁴⁾ كيف تم "أسر القرآن" حتى نفكر في فك أسره؟ لا جواب داخل هذه الإيديولوجيا.

ومن آليات البراديعم السلفي "إهدار البعد التاريخي"، وهي نتيجة مباشرة ومنطقية للآليات الأخرى، من الاعتماد على سلطة السلف، والتوحيد بين الفكر والدين، والحسم الفكري واليقين الذهني.. إن النظر إلى السلف كمنظرين لا يمكن الاستدراك عليهم، وحلولهم لا مجال لمناقشتها على الرغم من الاختلاف الزمكاني، سيؤدي إلى تأزم الوعي التاريخي، وسينتهي بإهدار ككل. وإغفال البعد التاريخي طال كذلك سيرورة المفاهيم؛ فلاشك أن السيرورة الزمانية تسهم في نحت المفاهيم وتغيير دلالتها، غير أن الفكر السلفي لا يلقي بالألهاذا الأمر، من هنا نفهم سر زلاته في توظيف الأصول، يقول السلفي مثلا: "لا اجتهاد مع النص"، ويعتقد أن مقصود السلف بالنص ينطبق مع المعاني التي نضيفها عليه، وينسى أن المقصود بالنص داخل النسق الأصولي هو البين بذاته الذي لا يحتمل تأويل، وهو قليل جدا في النصوص التأسيسية (بالمعنى الحديث لكلمة نص) كما يقول الأصوليون.

السلفية فكر تاريخي

يحاول الفكر السلفي إقناع من يتبناه والآخر أن إيديولوجيته ليست غريبة على الجو الثقافي الإسلامي، وإنما تشكلت في اللحظة التأسيسية الأولى للإسلام؛ فهي الامتداد الطبيعي للإسلام "الصحيح"، ويبدو هذا الكلام مفهوم الأغراض؛ فالسلفية تحاول إثبات أصالتها، وجدارتها - وحدها - لحيازة الثناء النبوي على الفرقة الناجية التي قال عنها محمد صلى الله عليه وسلم بأنها "ما أنا عليه وأصحابي"، وفي الحقيقة، فإن هذا التسابق المحموم على وصل المذهب بالبؤرة التاريخية التي انبثقت عنها التعاليم الإسلامية ديدن كل التيارات الأيديولوجية؛ فهي تخفي تاريخيتها، وتسدل ستارا على الملابس التي لامست الظروف الموضوعية لانبثاقها وتشكلها، حتى تضفي الشرعية على ديمومتها، وتصله مباشرة بلحظة الرسول الكريم (ص)، ورغم كل محاولة لحصار النص وتطويقه لكي يخدم شرعية هذا الفكر أذاك، فإن هذه العملية القهرية ستبوء بالفشل، بل وستؤدي إلى فوضى تنظيرية عارمة؛ فالشيعة سيرون في "التشيع" سنة نبوية بفهم آل البيت (وهم سلف كذلك أثنى عليهم الرسول)، كما يرى السلفيون في النبي عليه السلام سلفهم، اعتمادا على حديث، يقول فيه لفاطمة عليهما السلام: "إنه نعم السلف أنا لك"، وكذلك ستفعل كل الفرق الإسلامية؛ حيث سيعمل كل تيار على البحث عن المفاهيم المحورية، والمرتكزات الأساسية في فكرها، وظفها الرسول - عليه السلام - ثم تعرضها كتزكية نبوية وإشادة بهذا الفكر (15)

إذا كان الفكر السلفي غير أصيل في الثقافة الإسلامية؛ أي أنه فكر ظهر في لحظة غير لحظة التأسيس، فما هي الظروف التي ولدت لنا السلفية كتيار فكري قائم على النصوصية؟

يقول أحد الباحثين: "السلفية ظاهرة عباسية" (16)؛ أي أنها تيار فكري ظهر أول مرة على صيغته المكتملة في الحقبة العباسية. في الحقيقة مستندات هذا الرأي قوية جدا، ولعلها المحاولة الرائدة لتفسير الظاهرة السلفية واستجلاء تاريخيتها، وارتباطها بمحيط سوسيوثقافي معين، وهي لا تتسجم مع ما انتشر في الأبحاث السوسيولوجية من التنصيص على انتشار السلفية في المناطق الهامشية؛ حيث الثقافة المحدودة والفقير المدقع، ولكن ظروفًا أخرى ثقافية اجتماعية أدت إلى تشكل هذا الفكر السلفي.

إن بروز فكر يطمط فاعلية النص، ويلغي دور العقل في المساهمة في حل إشكالات الإنسان والمجتمع، تيار غريب على الجو الثقافي الإسلامي الأصيل، على الأقل في عصر الصحابة؛ فهؤلاء عرف عنهم التساؤل حول مصدر المعرفة النبوية هل هي الوحي أم الرأي؟ والنبي عليه السلام كان يتفهم هذه التفرقة بين حقل يخضع لفاعلية النص، وآخر يتصدى العقل لحل مشاكله وتذليل صعابه، يقول أحدهم، وهو يعبر عن هذه الحقيقة: "كان المسلمون يفرقون بين مجالات الممارسة الدينية التي يكون الكتاب إطارها المرجعي، وبين

مجالات الحياة التي تكون التجربة والخبرة هما إطارها المرجعي، وهو ما تجلى في مبدأ "أنتم أدرى بشؤون دنياكم"⁽¹⁷⁾، وفي موضع آخر يقول: "منذ اللحظات الأولى في التاريخ الإسلامي - وخلال فترة نزول الوحي وتشكل النصوص- كان ثمة إدراك مستقر أن للنصوص الدينية مجالات فاعليتها الخاصة، وأن ثمة مجالات أخرى تخضع لفاعلية العقل البشري والخبرة الإنسانية، ولا تتعلق بها فاعلية النصوص وكان المسلمون الأوائل كثيراً ما يسألون إزاء موقف بعينه ما إذا كان تصرف النبي محكوماً بالوحي أم محكوماً بالخبرة والعقل.." ⁽¹⁸⁾

وإذا كان الباحث محمد عمارة يذهب إلى أن تبلور الفكر السلفي المتسم بغلوه في النص، قد تبلور بالتزامن مع فترة حكم العباسيين (فترة المأمون)، فإنني أعتقد أن الظاهرة السلفية لها جذور في أواخر الخلافة الراشدة كذلك، وإن كان على شكل تمظهر فردي غير مؤسس على قاعدة تنظيرية متينة كما كان في الفترة العباسية، إن التنصيص على تقاطع الديني والدنيوي خدعة أموية مآكرة وظفها معاوية وعمرو بن العاص لما استشعرا دنو لحظة الانهزام في موقعة صفين الأليمة التي بغى فيها معاوية على أمير المؤمنين علي عليه السلام اشتهاه لكرسي الخلافة؛ فأمر أتباعهما من الشاميين برفع القرآن الكريم على أسنة الرماح، وقد رفض علي عليه السلام في بادئ الأمر مقترح الأمويين، ودعا إلى مواصلة القتال، لإيمانه بأن القرآن كتاب صامت ينطق به الرجال؛ أي أنه كتاب حمال أوجه كل قد يؤوله لما يخدم قضيته، من هنا فمبدأ الحاكمية ليس مبدأ خارجياً كما درج معظم الباحثين على القول، بل إنه كان يندرج تحت مخطط أموي مآكر، إنه كما قال علي: "حق أريد به باطل".

أما التشكل الرسمي لهذا الفكر، فقد كان ردة فعل على خطر كان يتهدد الأسس المعرفية للفكر الإسلامي كما اعتقد مؤسسوه، وقد كانت ردة الفعل هذه في الحقيقة ردة عن العقلانية التي كانت تزدهر حينئذ وتتشكل على قدم وساق، وتخطو خطى حثيثة نحو بناء المجتمع الحدائثي المؤمن بالتعددية ومركزية الإنسان، لولا الانقلاب الذي قاده القوى الرجعية. لقد عمل المأمون كما هو معروف في مصادرنا التاريخية على ترجمة الموروث اليوناني، العقلاني منه خاصة، ليؤدي دور المنافح الإيديولوجي عن الفكر الإسلامي ضداً على الغنوص والعرفان، يقول أحد المستشرقين: "لقد كان الغنوص يحارب الإسلام دينياً وسياسياً، وفي هذا النضال استعان الإسلام بالفلسفة اليونانية، وعني بإيجاد عالم من العلوم الدينية العقلية.. فكأن الإسلام الرسمي قد تحالف إذا مع التفكير اليوناني والفلسفة اليونانية ضد الغنوص الذي كان خليطاً من المذاهب القائمة على النظر والمنطق، وعلى مذاهب الخلاص، ومن هنا نستطيع أن نفسر حماسة الخليفة المأمون للعمل على ترجمة أكبر عدد ممكن من مؤلفات الفلاسفة اليونانيين إلى العربية"⁽¹⁹⁾.

وحتى تقرب حيثيات ترجمة مؤلفات أرسطو من قبل المأمون، نذكر هنا بالحلم الذي رآه في منامه.

طالعنا ابن النديم في فهرسته تحت عنوان: "ذكر السبب الذي من أجله كثرت كتب الفلسفة وغيرها من العلوم القديمة في هذه البلاد"، فكتب يقول: "أحد الأسباب في ذلك أن المأمون رأى في منامه كأن رجلاً أبيض اللون مشرباً حمرة واسع الجبهة مقرون الحاجب أُلجج الرأس أشهل العينين حسن الشمائل، جالس على سريره، قال المأمون: كأني بين يديه قد ملئت له هيبة فقلت: من أنت؟ قال: أنا أرسطاليس. فسرتت به فقلت: أيها الحكيم أسألك؟ قال: سل، قلت: ما الحسن؟ قال ما حسن في العقل، قلت ثم ماذا؟ قال: ما حسن في الشرع، قلت ثم ماذا؟ قال: ما حسن عند الجمهور، قلت ثم ماذا؟ قال: لا ثم لا. فكان هذا من أوكذ الأسباب في إخراج الكتب، فإن المأمون كان بينه وبين ملك الروم مراسلات، وقد استظهر عليه المأمون، فكتب إلى ملك الروم يسأله الإذن في إنفاذ ما عنده من مختار العلوم القديمة المخزونة المدخرة ببلاد الروم.."

لا يهمننا كثيراً الإمام بمدى صحة وصدق هذه الرواية، ليس من ناحية التوثيق؛ أي صحة السند، بل صدق رؤية المأمون لأرسطو في منامه، إذ حتى إن كانت كاذبة، فإن ذلك لا ينقص من قيمتها كوثيقة تاريخية مهمة، تعبر عن الانشغالات الفكرية للعرب في حقبة معينة، وبالأخص عن دواعي حضور أرسطو - أقصد فلسفته - في بلاد الإسلام. إن المأمون كخليفة مسلم كان بإمكانه أن يدعي رؤية الرسول محمد، غير أن سلطة الرسول كانت في تضائل رهيب عندئذ لغلبة سلطة التأويل؛ فالنص الديني لم يغيب هكذا بإطلاقية واختزالية، إلا أنه كان عرضة لتلاعب أمواج التأويل الذي رفعت لواءه "الباطنية" من الفرس، لذا احتاج المأمون، ومعه الفرقة الحاكمة عندئذ - المعتزلة - لسلطة تأويلية جديدة لرد الغزو الباطني الذي يهدد أركان الدولة العباسية، فاستجد المأمون بأرسطو، ولأنه فيلسوف العقل والمنطق، فإنه الأنسب لمقاومة الباطنية القائمة على العرفان، والتي تعتقد في نبات العلم في القلب، ما يعني استقالة العقل واغتيال الشرع معاً، إن أرسطو إذن، جاء لتضميد الجراح التي أحدثها الفكر الباطني، والغاية من الفلسفة الأرسطوية هي تقديمها كبديل للتأويلات الباطنية في قراءة النص الديني، وبالتالي الحفاظ على الدولة الإسلامية ضداً على الغزو الثقافي المانوي والهرمسي خاصة.⁽²⁰⁾

لذا مع تنامي الثقافة العقلانية في الفكر الإسلامي، كانت ردة الفعل من أحمد بن حنبل وغيره من رجال الحديث والفقهاء؛ حيث دعوا إلى العودة لإسلام السلف، المعتمد على النصوص والمأثورات، ضداً على الفكر العقلاني الذي أعمل العقل والتأويل في فهم النص، ولم يتوقف عند ظاهرها الذي يوحي أحياناً في مسألة الصفات مثلاً بالتشبيه والتجسيم، ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد، بل تعسف كذلك على المجال الآخر الذي يخضع لفاعلية العقل، فأخضعه هو الآخر لسلطة النص حاجزاً على حرية التفكير، رافضاً للقياس والرأي الذي

كان منهج متكلمي المعتزلة، ورافعا من شأن النصوص المأثورة، حتى وإن كان فيها ضعف، لذا نجد منهج أحمد يقوم على خمسة أسس لا تخرج عن نطاق النص، وهي كما قال ابن قيم الجوزية:

- النصوص.

- أقوال الصحابة.

- في حال اختلاف فتاوي الصحابة، انتقاء أقربها إلى الكتاب والسنة.

- الحديث المرسل، والأحاديث الضعيفة عموما، وهو يقدمها على الرأي والقياس.

- القياس للضرورة.

و يبدو أن للقياس دلالة خاصة في الفكر السلفي، فهو لا يعني سوى استنباط ما هو موجود بالفعل في الشرع؛ فالاجتهاد في الفكر السلفي يقوم دائما على مثال سابق، ولا يكاد العقل يتحرر داخل هذا الفكر من سلطة النص، ولو تطلب ذلك لي أعناق النصوص لجعلها تطاوع قضايا ما لا يوجد في الشرع جوابها المفصل، لهذا لا يفتأ الإمام الشافعي يستدل في التمثيل لعملية القياس باكتشاف اتجاه القبلة⁽²¹⁾.

إن هذا التشدد والغلو في النصوص الدينية، وإنكار أن يكون في الشريعة عفو، ومساحات فارغة يتطلب ملؤها إعمال العقل والاجتهاد، ظاهرة تاريخية زمنية جاءت كرد فعل على تقديم العقل على النقل داخل أنساق فكرية أخرى، ومن خلال الوقوف على الروايات التي يسأل فيها الصحابة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن مصدر كلامه، هل هو الوحي أو الرأي؟ نعلم يقينا عدم أصالة الفكر السلفي التي تتوسع في فاعلية النص، ونقف كذلك عند كيفية تزييف وعي المسلمين من خلال مبدأ الحاكمية، الذي يرى أنه لا حكم إلا لله في كل القضايا التي تعترض الإنسان، دون أن تسترعيهم مفارقة احتواء الثابت للمتغير. ولعل الفكر السلفي مع ابن تيمية وابن قيم الجوزية رحمهما الله استشعرا هذا النقص التنظيري لدى أعلام السلف، فإذا كان الشافعي لا يرى الاطلاع على كتب علم الكلام بحسم فكري وقطع ذهني، متشدد للغاية، فعلى العكس من ذلك نجد الإمام ابن تيمية ألف كتبا موسوعية في الرد على الفرق الأخرى بعد أن اطلع على أفكارهم ورؤاهم، والأسس التي قامت عليها هذه المذاهب الإسلامية، وكذلك نجد عند ابن قيم آراء في السياسة الشرعية متقدمة جدا، لا بالمقارنة مع ما وصل إليه الوعي السياسي في ذلك العصر، بل إنه فكر متقدم بمعايير عصرنا، ولا يمت بصلة للفكر السلفي المعاصر الجامد، ويكفي أن نقف عند هذه الكلمة المضينة التي لم يستطع استيعابها السلفيون المعاصرون، يقول

ابن القيم في تعريف السياسة الشرعية العادلة: "ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يشرعه الرسول ولا نزل به وحي".

إن السلفية فكر تاريخي متموج كغيره من الطوائف والتيارات التي تشكلت من داخل الفكر الإسلامي، ووكما راجع ابن تيمية وابن قيم وابن عقيل⁽²²⁾ الموروث السلفي، وأدخلوا عليه تعديلات لكي تستجيب لتحديات وإكراهات عصرهم؛ فعلى الفكر السلفي كذلك أن يتخلى عما يشكل أسس الدوغمائية والأرثوذكسية، وأن يتطعم بأليات الفكر العلمي النسبي، ويسقط آخر ما توصل إليه العقل العلمي من نظريات إبستمولوجية على ميكانيزماته المنهجية، إن برادغيم الفكر المعاصر الذي يشهد لها الواقع الغربي بالنجاعة والنفع يختزله عبد الله العروي في الجملة التالية: "إن الأمر الإلهي ليس حاضرا في الكون منذ البدء ولا غائبا إلى أبد الدهر، أو بعبارة أقل ارتباطا بعلم الكلام إن الحقيقة المطلقة ليست معروفة منذ القدم، ولا هي خارج متناول البشر أبد الأبد، لأنه في كلتا الحالتين يفقد التاريخ إيجابيته ويعود مسرحا لخيال الظل"⁽²³⁾، إن هذا المنهج الفكري هو الكفيل بإخراج الفكر السلفي من أسر الأرثوذكسية ليعانق رحاب الفكر النسبي المنفتح.

هوامش:

- (1) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم. ترجمة: هاشم صالح. دار الطليعة. بيروت، 2009. ط4. ص 280
- (2) هاشم صالح، بين مفهوم الأرثوذكسية والعقلية الدوغمائية. مقال (مقدمة) ضمن: محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية. مركز الإنماء القومي. بيروت، 1987. ص 5
- (3) انظر:

Jean pierre deconchy: milton rokeach et la notion de dogmatisme. in archives de sociologie des religions, No 30, 1970. p 6.

يمكن الاطلاع عليه في الشبكة [هنا](#)

- (4) محمد المغراوي، أهل الإفك والبهتان الرادون عن السنة والقرآن (مراكش، مكتبة دار القرآن، 2001) ص 37 نقلا عن: عبد الحكيم أبو اللوز، الحركات السلفية في المغرب (1971-2004): بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي. (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009). ص 89
- (5) صالح الفوزان، الأجوبة المفيدة عن أسئلة المنهج الجديدة (الرياض، دار السلف، 1997) ص 29، نقلا عن: عبد الحكيم أبو اللوز، الحركات السلفية في المغرب، ص 89
- (6) أبو بلال عبد القادر منير، الكشف الجلي عن ظلمات ربيع المدخلي: نقد لكتاب أضواء إسلامية على عقيدة سيد قطب وفكره للدكتور ربيع بن هادي عمير المدخلي. (الرباط، طوب بريس. 2002). ص 14
- (7) عبد الغني المقدسي، الاقتصاد في الاعتقاد، في: متون التوحيد والعقيدة (القاهرة، دار المستقبل، 2005). ص 205
- (8) انظر فصل "نظام الحجاج والإحالة" في، عبد الحكيم أبو اللوز، الحركات السلفية في المغرب، ص 129-145

- (9) نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**. (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2007، ط 3). ص 29
- (10) نفسه، ص 32
- (11) نفسه، ص 34
- (12) محمد عبد الرحمن المغراوي، **عقيدة الإمام مالك**، سلسلة العقائد السلفية (الرياض، مكتبة التراث الإسلامي، [د.ت.]). ص 22
- (13) نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**، ص 43
- (14) فهمي هويدي، **القرآن والسلطان**، دار الشروق، القاهرة، ط 2، 1982. ص ص 18-19
- (15) انظر مقال: محمد عابد الجابري، الفرقة الناجية.. وثقافة الفتنة (موجود في الشبكة).
- (16) محمد عمارة، **السلفية: واحدة؟.. أم سلفيات؟** (القاهرة، نهضة مصر، 2008). ص ص 14-22
- (17) نصر حامد أبو زيد، **الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية**، (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط 1) ص 102
- (18) نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**، ص 29
- (19) بكر كارل هينرش – بحث منشور بكتاب "التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية" ص ص 7-11، 9 ترجمة د. عبد الرحمن بدوي. طبعة القاهرة سنة 1965
- (20) حول استراتيجية المأمون في ترجمة الفلسفة اليونانية العقلانية، انظر فصل "تنصيب العقل في الإسلام". محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**. (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2009، ط 10). ص 222 وما يليها.
- (21) نصر حامد أبو زيد، **الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية**، ص 172
- (22) انظر فصل: تطور السلفية في: محمد عمارة، **السلفية واحدة أم سلفيات**، ص ص 23-66
- (23) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**. (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي ط 4). ص 93
- الفيلسوف المغربي الدكتور طه عبد الرحمن له تصور آخر؛ فهو يرى أن هذه النسبية التي تغطي في مجال التفكير العلمي، والقطنع الأبيستمولوجية التي تعرض لها، من مثالب العقلانية المجردة التي تؤخذ على الحدائثة الغربية، ويصف واقع الفكر العلمي بالفوضوي، يقول معبرا عن ذلك: "إذا كان من المقاصد النافعة أن يؤدي المنهج العلمي إلى الترتيب والنظام والترتيب والوصل، فإن النظر في تاريخ العلم يبين أن النظريات العلمية لا تنمو مطردا ولا يركب بعضها بعضا ركوب الطبقات بعضها فوق بعض، متجها خطوة خطوة إلى تحقيق كمال المعرفة، وإنما أن بعضها قاطع عن بعض؛ حيث تقوم بينها علاقات تباين وتهادم، لا علاقة تكامل وتساند (نحو التباين بين نظرية التكوين ونظرية التطور، وكذا بين الميكانيكا العقلية والميكانيكا الذرية، والتباين بين نظرية أينشايين ونظرية نيوتن.."
- طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**. (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط 3). ص 66
- وفي اعتقادي أن ما أورده الدكتور خطأ نابع من طغيان الجانب الصوري في مقارباته الفكرية، وعدم النظر إلى الجانب الإجرائي للمعرفة العلمية، وثمارها على أرض الواقع، صحيح أننا لا نختلف حول مساوئ الحدائثة الأخلاقية، لكن التفكير العلمي كما يبين الواقع الغربي كانت له نتائج إيجابية جدا، وهذا الجدل القائم بين النظريات هو الذي أسهم في الدفع بها إلى ما وصلت إليه الآن. النسبية في الفكر داخل نسق فلسفي طامح بنفحة تبشيرية تؤمن بإمكانية الوصول إلى الحقيقة إطار فكري ناجع فعلا للسير قدما نحو التقدم.



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية
ص.ب : 10569
هاتف: 00212537779954
فاكس: 00212537778827
info@mominoun.com
www.mominoun.com