

الحضور الفلسفي في الفكر العربي الحديث

الأستاذ الدكتور صالح شقير*

الملخص

لا نستطيع فهم طبيعة الحضور الفلسفي في الفكر العربي الحديث بمعزل عن الشروط التاريخية المؤطرة له، التي تمثلت بالظاهرة الإمبريالية ومستلزماتها التاريخية والفكرية، وباستمرار تخلف الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية العربية، وهيمنة الرؤية اللاهوتية بوصفها الرؤية الموجهة والمحددة للتعامل الفكري مع الطبيعة والتاريخ.

ثمانية قرون خلت والوطن العربي لم ينجب فيلسوفاً واحداً، إلا أننا لا نعدم وجود بعض الأفكار والاتجاهات الفلسفية التي أفرزتها الحقبة الحديثة. إذا كان الإبداع الفلسفي - إبداع المفاهيم النظرية - شرطاً ضرورياً لعالمية الفيلسوف، فإنه ليس شرطاً كافياً. فالفيلسوف لا يغدو عالمياً إلا إذا انتمى إلى أمة عالمية. وإذا كان بعضهم يعتقد أن العرب لم ينتجوا الفيلسوف العالمي، فهذا ليس بسبب أنه أقل شأناً من غيره بل لأن أمته لم تحمله إلى العالمية، من هنا كان الهاجس الأول للفيلسوف العربي أن يفكر بعالمية أمته التي لم تحتل مكانة بارزة بين الأمم.

* قسم الفلسفة - كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة دمشق.

إن حال الفلسفة في جامعاتنا العربية ليست بالمستوى المناط بها، فأصبحت تجميعاً لأقوال وعرضاً لمذاهب وشروحات على نصوص... الخ. فقد تحول قسم كبير من المفكرين والمدرسين والطلبة العرب إلى وكلاء حضاريين ممثلين لمذاهب غريبة عن بيئتنا، وذلك بسبب ريادة الغرب وغزوه الثقافي العولمي، وانتشاره خارج حدوده.

بالمقابل لا بد لنا من الاعتراف بوجود بحوث، ونصوص، ومفاهيم فلسفية، ظاهرة وباطنة في الفكر العربي الحديث، على الرغم من غياب المدارس الفلسفية بمعناها المعروف في تاريخ الفلسفة، ورغم غياب الإبداع الفلسفي.

لا بد للمشتغلين بالفكر الفلسفي من موقف مشترك يتيح لهم فرصة الإعلان عن الهوية الفلسفية بعد أن تزايدت الحاجة إلى ثوابت تيسر لنا القدرة على مواجهه التحديات التي تهدد المصير العربي برمته- فهل حان موعد إعلان وثيقة الحكمة العربية المعاصرة؟

ليس بمعنى الاستقلال الفلسفي الذي يقول به ناصيف نصار، والحياد الفلسفي عند يحيى هويدي، وإنما بمعنى المنطق الخاص لبنية التعبير الفلسفي.

الفلسفة هي أشد أنواع الفكر تجريباً نظرياً تعبر، بقوانين بنيتها المعرفية والمنهجية الخاصة، عن الممارسة العينية للفكر في الواقع، وهنا تكمن دلالتها التاريخية. على أن الفلسفة من ناحية أخرى تعيد إنتاج هذه الممارسة العينية للفكر دعماً وحفاظاً وتكريساً لهذا الواقع الاجتماعي المعين. وفي هذا تكمن وظيفتها الأيديولوجية. إن حقائقها المعرفية مشروطة دائماً تاريخياً، وموظفة دائماً أيديولوجياً.

إن الفلسفة على حد تعبير التوسير: "هي صراع طبقي في النظرية"¹، والتعبير عن هذا الصراع في الفلسفة لا يتم انعكاساً ألياً كما في الواقع الاجتماعي. فلكل مجال خصوصيته واستقلاله البنيوي، دون أن يعني هذا التعالي المطلق أو القطيعة والانفصال².

نتجه محاولتنا نحو رصد الحضور الفلسفي في الفكر العربي الحديث من خلال طرح بعض الأفكار، مشاركة منا في إثارة الحوار الذي نحن بأمس الحاجة إليه في هذه اللحظة التاريخية، ليرقى إلى مستوى المهام الموكلة إليه، ومن ثم ننطلق إلى تجاوز الواقع. ونحن لا ندعي في هذه المحاولة، أننا نمتلك أجوبة قاطعة عن الأسئلة التي أثرنا الجدل حولها، بل نمتلك فقط شجاعة إبداء الرأي في هذه الأجوبة، ومحاولة تقديم إجابات تحتاج هي الأخرى إلى إغناء مستمر.

قد لا نجد في الوطن العربي، منذ ثمانية قرون، فلاسفة (على وجه التحديد منذ وفاة الفيلسوف العربي ابن رشد) إلا أننا لا نعدم وجود بعض الأفكار والاتجاهات

¹ L. Althusser, Réponse a John Lewis (Paris: Maspero, 1973), p.41.

² ليس بمعنى الاستقلال الفلسفي الذي يقول به ناصيف نصار، والحياد الفلسفي عند يحيى هويدي، وإنما بمعنى المنطق الخاص لبنية التعبير الفلسفي

الفلسفة التي أفرزتها الحقبة الحديثة. لا بد لنا من الإقرار بوجود بحوث، ونصوص، ومفاهيم فلسفية، ظاهرة ومضمرة في الفكر العربي الحديث، على الرغم من غياب المدارس الفلسفية بمعناها المعروف في تاريخ الفلسفة، ورغم غياب الإبداع الفلسفي.

ولابد من الإشارة إلى أننا لا نريد الغوص في أعماق الفكر الفلسفي العربي، بل بحثاً في النصوص المنتجة في الحقبة التي اعتدنا تسميتها بعصر النهضة، أي النصوص التي أنتجت في المدة الزمنية الممتدة من منتصف القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين.

وحسبي أن هذا البحث يقدم للقراء العرب صورة نقدية عامة عن الحضور الفلسفي في الفكر العربي الحديث: حضور الفلسفة كمادة تدريسية، وحضور التفلسف كحاجة معرفية. ففي بحث متواضع، كهذا، لا يمكن أن يقال كل شيء، وأظن ما قيل فيه يدعو لمزيد من القول. وهذه عبرة كل فلسفة يدهشها شيء ما فتسعى إلى نقده وتفسيره.

سيحاول البحث معالجة النقاط الآتية:

- الظروف التاريخية المؤطرة للفكر العربي الحديث.
- بداية تشكل ملامح النصوص الفلسفية في الفكر العربي الحديث.
- صورة المشتغل بالنص الفلسفي العربي.
- طبيعة الحضور الفلسفي في الجامعات العربية.

أولاً - الظروف التاريخية المؤطرة للفكر العربي الحديث:

لا نستطيع فهم طبيعة الحضور الفلسفي في الفكر العربي الحديث بمعزل عن الشروط التاريخية المؤطرة له، التي تمثلت -أولاً- بالظاهرة الإمبريالية ومستلزماتها

التاريخية والفكرية، وثانياً- باستمرار تخلف الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية العربية وهيمنة الرؤية اللاهوتية بوصفها الرؤية الموجهة والمحددة للتعامل الفكري مع الطبيعة والتاريخ.

فقد شكّل ظهور الهيمنة الحضارية الغربية بداية هزة في ثقافتنا العربية، فولّدت لدينا حديثاً عن التراث والأصالة، والحدائث والتقليد، وجعلت من ثقافتنا العربية ثقافة هامشية غريبة عن الحضارة وعن الأصالة، وفرضت علينا ألوانها وأشكالها³... فقد وضع أسس الكونية (العالمية) الغربية كعلامة ملازمة للحاضر والمستقبل، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على مدى التأثير الذي مارسته الحضارة الأوروبية فينا.

أما المحدد الثاني المتعلق بالتخلف العربي وهيمنة الرؤية اللاهوتية، فجعل الممارسة الفلسفية في أفقها المتطور والتنويري غائبة، أو حاضرة في صور موقف يسعى إما إلى تبرير مشروعيته، وإما إلى دمج المنطق في الوحي. إن هذه المسألة لا تتعلق بعصورنا الوسطى وحدها، بل أيضاً بحاضرنا حيث يستمر صدى فتوى ابن الصلاح الشهرزوري⁴ القاضي بتكفير الفلاسفة والمبشر بأسبقية اللاهوت على كل فاعلية بشرية.

على الرغم من تحريم الفلسفة، بفتوى من ابن صلاح الشهرزوري، استأنف الوعي العربي المنسائل مغامراته العلمية والنقدية، في محاولة جادة لجعل التاريخ العربي معاشاً ومفتكراً، مقروءاً ومنتقداً، منتظماً ومفهوماً.

³ شقير، صالح، إشكاليه العقلانية بين الذات والآخر، مجله دراسات/الجامعة الأردنية، المجلد 26، العدد(1)، عمان 1999، ص 117.

⁴ عبد الرازق، مصطفى، تمهيد لدراسة الفلسفة الإسلامية، ص 84-86، ط3، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية [د.ت.].

فقد أحييت الفلسفة العربية ذاتها من داخل تاريخ بحث صانعه العرب عن هوية ثقافية قومية، قائمة وملتبسة، متحررة ومرتهنة، الأمر الذي جعل فلاسفة العرب يجتهدون النهوض الفكري، ويبرزون التفلسف العربي كمشروع عقلائي.

إلا أن هذا المشروع الذي ما زال يتكئ - في سماته ومنهجيته - على الموروث والمستورد، أخذ يبحث عن توليف علمي يتجاوز في وقت واحد الارتهان المزدوج للموروث غير المفسر علمياً، وللغريب الغربي والمتغرب غير المتجانس مع حضارة عربية.

شكل القرن التاسع عشر بؤرة حاسمة في تحول الوعي العربي، وتحول التاريخ العربي، وذلك من خلال المعطيات التاريخية العالمية، إذ يعدُّ هذا القرن، كما نعرف جميعاً، قرن انتقال الرأسمالية إلى عتبة الإمبريالية، ولهذا التحول الخطير تأثير كبير في بنية التاريخ العربي والعالمي، وقد أفرز بلورة بدايات الوعي الجديد وآفاقه في الفكر العربي المعاصر. وربما ما زلنا نعيش إلى تاريخنا الراهن جزءاً من إرادة القوة والهيمنة التي ولدها في التاريخ.

وأية ذلك أن تشكل الوعي العربي الجديد واكب تاريخاً محاصراً ومكبلاً بكل ما تفرضه مقتضيات الهيمنة الاستعمارية المضافة إلى قيود التاريخ الوسيط، المتمثلة أساساً في سيادة التقليد، وسيادة العقائد، ثم تجرر البنى الاقتصادية والاجتماعية نتيجة لعوامل تاريخية موضوعية.

أفرز ذلك الوضع تحديد نتائج مهمة برزت أساساً في تبلور مشاريع إصلاحية متعددة وظهورها. من هنا ارتبط الفكر الناشئ بالنزعة الإصلاحية، وإصلاح الأحوال العامة، ومواكبة تحولات التاريخ الغربي، وإصلاح العقائد وأنظمة الحكم، وإصلاح اللغة... وتمت مرادفة الإصلاح بالنهوض، والنهضة، واليقظة، والتقدم، والرقى، في الكتابة العربية المعاصرة، في منتصف القرن التاسع عشر، ونهايته بل حتى في بدايات

القرن العشرين. كما تم الحديث لاحقاً عن النهضة الجديدة، والنهضة الثانية في سياق أحداث تاريخية حاسمة من تاريخنا المعاصر، وبالضبط بعد هزيمة حزيران 1967، وما خلفته من نتائج في العقل والوجدان والتاريخ.

حري بالقول: إن الفكر الإصلاحي نشأ لمواجهة ما عدَّ حالاً وأحوالاً معتلة وفسادة. ومنذ البداية تداخلت الحناجر مع الأقلام في التعبير عن مدلول الإصلاح، ومظاهر الفساد والخلل الذي عرفه تاريخ يتلاشى، ودولة لم تعد قادرة على لملمة الأطراف^{5*}.

وبحكم احتكاك التاريخ بالتاريخ، تاريخ رجل أوروبا المريض والمختل، بتاريخ أوروبا الصاعدة والقوية، تحدث المصلحون عن النهضة والانحطاط، التأخر والتقدم، وباشروا التفكير بواسطة مفهوم الإصلاح وما يتكئ عليه من مفاهيم إسلامية وسيطة، وتتبيرية أوروبية بحكم المواجهة الحضارية المذكورة، باشروا التفكير في أحوال التاريخ العربي المعاصر ووقائعه حينئذٍ، ومستويات التأخر التي عرفها، ثم سبل الترقى والتقدم التي تكفل القوة اللازمة للحياة، والوعي المطابق للوجود.

ومن الأمور التي يمكن أن نلاحظها في هذا السياق، وعي المصلحين ضرورة إصلاح مظاهر الوجود التاريخي العربي كلها: إصلاح العقيدة واللغة، وتطوير وسائل

^{5*} وهذا الشاعر إبراهيم اليازجي ينظم قصيدته الشهيرة عن العرب للمرة الأولى سنة 1868 ونشرتها مجلة سركيس سنة 1913 فأتلا فيها بإحساس كبير ووصف دقيق (وعلى الرغم من مرور أكثر من قرن وربع على نظمها فمزالتمثل نداء تحفيزياً أشبه بصراخ يوحنا المعمدان على تلال عمان)

هَبِّوْا واسْتَفِيقُوا أيها العرب	فقد طمى الخطب حتى غاصت الركب
فيم التعلل بالأمال تخدعكم	وأنتم بين راحات القنا سلب
الله وأكبر ما هذا المنام فقد	شكاكم المهدي واشتاقتم الترب

إنتاج الخبرات الاقتصادية والمرافق العامة، وتجديد الفكر، وبناء الدولة القادرة على الوقوف في وجه التخلخل الاستعماري.

اتجه الوعي الإصلاحى الناشئ إذن نحو مختلف مظاهر الوجود التاريخي، محاولاً إصلاحه من أجل المساهمة في صياغة إيقاع جديد للتاريخ. ففي مستوى العقائد برز التيار الأصولي السلفي، وحاول دعائه الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد انطلاقاً من العودة إلى النصوص القديمة، من أجل توليد معانيها المناسبة لمتغيرات التاريخ، وقد شكل هؤلاء ملامح المعتقد السلفي. ومقابلهم برز نفر من المتقنين المتأثرين بمناخ الفلسفة الوضعية، فبلوروا دعوة إصلاحية تقتضي ضرورة تصفية الحساب مع الماضي في صورته اللاهوتية، وبناء عقيدة مطابقة لمتطلبات أحوال الراهن المستجد، في إطار محاولة التمكن من بناء حاضر ومستقبل يؤمن بالإنسان وقدرته على مجابهة المصير بسلاح العلم والعمل.

لم تكن المواقف الأولى السلفية، ولا المواقف الثانية ذات النفحة الليبرالية في صيغتها العربية معزولة عن شروط الفكر والسياسة والتاريخ المتولدة داخله، فقد كانت العقيدة عنواناً لاستمرار مرغوب فيه، للرد على دعاوي المسخ الإمبريالي لوجود الإنسان، وكانت ملامح التيار الليبرالي عنواناً للحظة انقطاع قسرية فرضتها ظرفية الهيمنة الخارجية، وملابسات انفعال متمرد على إحساس بالدونية. فاختلطت الأهداف، ولم يعد الحوار ممكناً، فأنتجت الثقافة العربية - كما نعرف - متقنين أمثال سلامة موسى وسيد قطب، ولطفي السيد ورشيد رضا، وقبلهم محمد عبده وفرح أنطون. وحصل سجال في الشعارات، وغالباً ما تم تناسي الأسس النظرية، فغابت أسئلة الجذور، وطال غيابها، أما تبرير ذلك فجاء بسبب متطلبات الدعوة التي تتطلب الاستعجال.

وما قلناه عن الإصلاح العقائدي، يمكن أن يقال عن الإصلاح السياسي، فقد تبلورت مواقف تنسم بالهشاشة في المفهوم، وفي الرؤية، والدعوة على وجه العموم، ومرد ذلك هو الاستمرار في مسابرة المسألة الدينية.

فقد كان مجال السياسي في الفلسفة العربية الحديثة قد تحدد في سياق الفصل بين السياسة والدين، والفصل بين السياسة والأخلاق، ثم الفصل بين السياسة واليوتوبيا، وهذه الانقطاعات كلها كانت تتأسس في سياق تشكل المجتمع البرجوازي، وبمواكبة نشأة العلم الحديث، أدركنا كيف أن المفاهيم المستعملة في ترجمة مفاهيم السياسة الليبرالية لم تنتج أكثر من لغة غريبة الدلالة. تجلّى ذلك واضحاً في كتابة الطهطاوي وخير الدين التونسي، رغم قبول هذين المصلحين لمبدأ إدخال التنظيمات الجديدة في الدولتين اللتين ينتميان إليهما (مصر وتونس)، بل وارتباطهما معاً بمشاريع دول حاول رجالها بناء سلطة جديدة وعصرية.

في ظني أن مشاريع الإصلاح السياسية المتوالية في فكر النهضة العربية بقيت دون فلسفة سياسية، رغم استعمال أغلبها لمفاهيم الفلسفة الليبرالية سواء في صيغتها الأصلية، أو في صيغتها المعربة. وبمقابل ذلك ظلت الدول العربية المستعمرة منذ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، والمستقلة بصورة شكلية لاحقاً، تتأرجح داخل تلك القوى الاستعمارية، وتتكلم أكثر من لغة سياسية، وتمارس القهر بأكثر من صورة. وفي مقابل التوجه الإصلاحية في العقائد والسياسة، تمت محاولات مماثلة في مجال اللغة والآداب، وقد عجلت مطالب الترجمة والصحافة ببلورة كتابة حاولت تفسير قوالب الأساليب القديمة، كما حاولت التخلص من طقوس السجع، واتجهت نحو إيجاز التعبير برفع الاستطراد، ومواجهة القصد الواحد المحدد. وقد كان لأسرتي اليازجي والبستاني جهوداً جبارة في ذلك، ثم خطا على منوالهما كل من فرح أنطون وجرجي زيدان وآخرين، وتجلّى ذلك في الأثر البارز في تطوير الأسلوب العربي والعبارة العربية. كما أسهمت الصحف والمجلات الناشئة والآداب الأجنبية في

تلوين الحساسية اللغوية، وكذلك أسهم الإحساس العربي عامة في إحداث نوع من التوازن بين الذات والمأثور، بين الذات وشفافية الآداب الغربية المنتجة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ولاسيما أدب الأنوار، والآداب الرومانسية. أدى شجون الذات العربية إلى هدم القواعد والأصول، وبناء قواعد وأصول حديثة، واستغلال مكونات الأنا، والتغني بلغة الحاضر والمستقبل، بدل التغني بلغة الماضي...

مما لا شك فيه أن الحديث عن النهضة العربية والمشاريع الإصلاحية العربية هو مجرد حديث عن وعي تاريخي يتجه نحو مرمى وهدف لم يصبه بعد. وفي هذا الإطار ودخل دائرة الوعي ما نزال نعاني من استمرار تأخرنا التاريخي. نحن مدعوون اليوم لمباشرة إعادة التفكير في مشروع النهضة العربية المرتقبة: الوحدة والتقدم وصناعة التاريخ. إننا نريد أن نسهم في قراءة جديدة للكتابة النهضوية وطموحات المصلحين العرب، ولا يتعلق الأمر بإنجاز قراءة تاريخية محددة، أو فحص إبستمولوجي راكم، بقدر ما يتعلق في نظرنا بمباشرة حوار مع واقعنا وتاريخنا القريب، وذلك بما يقتضيه الحوار من الوصل والفصل، من الإثراء والابتعاد...

وبهذا نحن نفكر في مقارنة الأسس والخلفيات النظرية والتاريخية، التي ولدت مفاهيم النهضة وأطروحاتها، وذلك بما يسمح لنا بكشف أنظمة الكتابة، ومفارقات المكتوب، وعوائق تجاوز الموروث. وإذا كنا نسلم بشقاء الفكر داخل التيار الإصلاحي النهوضي في الفكر العربي الحديث، أدركنا أهمية النقد الفلسفي الذي يضع بين مهامه التفكير في الكلية، وإعادة التفكير في المسلمات، من أجل بناء الأسس والمفاهيم التي تغني ضرورة الفكر وصياغته، وتسعفه بتحقيق التوافق مع التاريخ.

ثانياً - بداية تشكل ملامح النصوص الفلسفية في الفكر العربي الحديث:

من المعروف تاريخياً أن الوطن العربي كان يعيش في القرن التاسع عشر مرحلة تأخر تاريخي شاملة، شملت جميع البنى الاقتصادية والاجتماعية وجمود البنى

الفكرية على قوالب تقليديه وسيطة. ومن المعروف أيضاً أن الوطن العربي دخل في المرحلة الزمنية نفسها في علاقة اصطدام مع أوربا الإمبريالية، وهذا يعني حصول صدام مع بنية تاريخية مغايرة، بنية تتسم بدينامكية تاريخية مختلفة عن الحركية البطيئة التي كانت تشكل الملمح البارز في المجتمعات العربية الإسلامية. وقد ولد هذا التقابل صراعاً تاريخياً شكل مختلف أصعدة الوجود التاريخي العربي في المجتمع والفكر والوجدان.

ومن بين أهم نتائج الاصطدام التاريخي بين الإمبريالية الغربية وبلاد العروبة والإسلام، حصول وعي بالفارق الحضاري بين الذات (دار الإسلام الممزقة) لم يكن الوطن العربي قد تبلور بعد، وبين الآخر، (أوربا القوية والمتقدمة والمستعمرة...).

أدرك محمد علي في مصر، كما أدرك بايات تونس في القرن التاسع عشر، وقبلها أدرك المتأخرون من سلاطين الدولة العثمانية، أدرك كل أولئك، أنه لا يمكن للعالم الإسلامي أن يمتلك القوة اللازمة لأي وجود تاريخي فاعل، دون التسلح بأسلحة العصر، وأول هذه الأسلحة هو بناء الدولة العصرية القادرة على تحقيق النهضة المرجوة، فلا تقدم دون تنظيمات. وداخل هذا الوعي السياسي كتب الطهطاوي (1801-1874)، وخير الدين التونسي (1822-1889) في باب الأدبيات السياسية الإصلاحية ذات الروح النهضوية. وقد اشتملت كتابتهما بنفحة توفيقية، اتجهت نحو محاولة دمج المفاهيم السياسية الشرعية المشكّلة للذاكرة التراثية، عنوان تواصل لحظة تاريخية مع ماضيها البعيد. وفي السياق نفسه، وفي نهاية القرن التاسع عشر، كانت ملامح الوعي الإصلاحي قد اتخذت صورة مشاريع في التقدم والترقي واليقظة مواكبة للزمانية الدينامكية التاريخية الجديدة التي بعثها المد الليبرالي في جغرافية المنطقة العربية، ولاسيما مصر وبلاد الشام، حيث ظهرت بشكل واضح ملامح الأفكار السياسية الإصلاحية الكبرى في التاريخ العربي الحديث، وعبرت عن حركية فكرية ذات نزوع نهضوي شامل.

كان سؤال النهضة الكبير هو: كيف يمكن تجاوز التأخر السائد في المجتمعات العربية الإسلامية؟ وقد تفرع عنه سؤال أساسي يتعلق بكيفية مواجهة القيم الغربية التي حملتها رياح التغريب الاستعمارية. وقد تمت صياغة محاولات في الإجابة عن السؤالين السابقين والأسئلة الجزئية التي كانا يتضمنانها، وهو أمر كان يعني بناء منظومات إيديولوجية نهضوية، للتعبير عن النخب المصلحة بمتغيرات وثوابت اللحظة التاريخية الملازمة لوجودهم التاريخي.

داخل دائرة هذا الوعي الجديد، نشأ التيار الأيديولوجي السلفي كمحاولة لإبراز أهمية الإسلام في تحقيق النهضة. وقد دافع جمال الدين الأفغاني (1838-1897) ومحمد عبده (1849-1905) وهما الشيخان المؤسسان لمفاهيم الخطاب السلفي ومقدماته، دافعاً عن الاختيار الإسلامي كاختيار يسهم ويساعد على ترسيخ ملامح الشخصية الإسلامية في التاريخ، في مواجهة حملات التغريب الحاصلة بفعل التغلغل الاستعماري في المجال الحضاري الإسلامي. وقد قدما معاً في العروة الوثقى - الصحيفة التي قدمت خطابهما السياسي المباشر - موقفهما من الاستعمار، والتفرقة السائدة في العالم الإسلامي، وحاولا الدفاع عن أهمية "الجامعة الإسلامية" بوصفها الوسيلة الممهدة لامتلاك القوة السياسية اللازمة للاستمرار في الوجود. كما حاولا في نصوصهما الأخرى إبراز أهمية الإسلام كقاعدة لكل نهضة منشودة. فلا سبيل في نظرهما لتجاوز الانحطاط والتأخر السائدين في المجتمعات الإسلامية، إلا بالعودة إلى أصول الإسلام، ومحاولة التعلم من تجربته الأولى، تجربة الخلفاء الراشدين، وهي التجربة التي تحدد في قراءتها لتاريخ الإسلام بوصفها تجربة سابقة على ظهور الخلاف والفرقة داخل الجماعة الإسلامية.

وفي مقابل هذه الدعوة إلى النهضة بواسطة اعتماد أصول الإسلام عن طريق بعثها وتجديدها، نشأت نزعة إصلاحية أخرى تميزت بطابعها التغريبي الليبرالي، حيث دعا أعلامها إلى محاولة التعلم من النهضة الأوروبية، درس الحداثة والتقدم.

ويتعلق الأمر بالخطاب الذي قدمه كل من شبلي الشميل (1850-1917) وفرح أنطون (1874-1922)، فقد عبر هذان المصلحان عن وعيهما أيضاً بالفارق التاريخي بين التأخر الإسلامي والنقد الأوربي ودافعاً عن الطروحات النهضوية التي ترى أن لا سبيل لتجاوز التأخر إلا بالاستفادة من تجربة النهضة الأوربية ودروسها. فلم يعد بإمكان المجتمعات البشرية في نظرهما بلوغ التقدم دون المرور بالطريق الذي عرفته أوربا، ويتعلق الأمر بالذات بإصلاح المؤسسات السياسية، وتعميم المعارف العلمية، وفصل الدين عن الدولة... إلى غير ذلك من المفاهيم والشعارات التي بلورها الخطاب السياسي الليبرالي ووجدت لها صدى واستمرارية في الوعي العربي.

يتضح مما سبق أن التأخر التاريخي والهيمنة الاستعمارية ولدا في الوعي العربي نماذج فكرية نهضوية من قبيل النموذجين اللذين أشرنا إليهما، النموذج السلفي، والنموذج التغريبي الليبرالي، وقد نشأ بينهما صراع وجدل في خطاب النهضة العربية. وقد ترجم شبلي الشميل مقالات بوخنر Bouchner في فلسفة النشوء والارتقاء كمحاولة منه لتعميم معرفة فلسفية وعلمية بنظرية التطور الداروينية، بغية المساهمة في خلخلة الركود المعرفي المستند إلى معارف قائمة على فرضيات ومسلمات متعالية. وكتب الأفغاني في المرحلة الزمنية نفسها رسالة في الرد على الدهريين، لمجادلة أصحاب دعاوى الفلسفية والعلمية والأخلاقية المناقضة لأوليات المعتقد الإسلامي.

ونستطيع أن نلاحظ استمرار حضور طبيعة الجدل المذكور نفسها في النصف الأول من القرن العشرين. فقد استمر السجال النهضوي بين الأطروحة السلفية والأطروحة التغريبية الليبرالية مهيمناً على مناخ الوعي العربي، ومعبراً عن آلية فكرية متزامنة مع حقبة التطلع نحو تحقيق النهضة العربية. أما نماذج هذا الصراع المتواصل فقد برزت في كتابات كل من رشيد رضا (1865-1935) وسلامة موسى (1887-1958).

قد دعا رشيد رضا إلى إحياء الخلافة الإسلامية لحماية عقيدة الإسلام، و دعا سلامة موسى إلى النهضة بوصفها نهضة أوربية، (كتب سلامة موسى في بداية حياته الفكرية كتاباً بعنوان النهضة الأوربية، وأعاد نشره في طبعة لاحقة بعنوان ما هي النهضة؟).

ومن الجدير ذكره أن الوعي العربي قد تغير في النصف الثاني من القرن العشرين، وأن محاولات نهضوية أخرى حاولت نقد الوعي الإسلامي الناشئ في القرن التاسع عشر، كما حاولت نقد امتداداته، وإبراز حدوده وتناقضاته، ودعت إلى التفكير عن بدائل ثورية قادرة على تمكين العرب والمسلمين من تحقيق نهضتهم المنشودة. إلا أن هذه المشاريع ظلت مجرد برامج وافدة لحركية الوعي، دون أن يتمكن العرب من الإنجاز الفعلي لنهضة مافتتوا يتجهون نحوها.

غني عن القول أن مشاريع النهضة ظلت إلى حدود منتصف القرن العشرين مجرد محاولات في التقليد، دون أن تحرز أي تقدم في التأصيل الفكري، ودون أي تغلغل في بنى المجتمع. إلا أن هذه الانتقادات لا تنفي عن الإيديولوجية النهضوية صفة محاولة البحث في السبل الفكرية التي تكفل إمكانية تحقيق الوعي الممهّد لوجود تاريخي قوي ومتقدم. فقد صاغت هذه الإيديولوجية البرنامج السياسي، برنامج الدعوة ولم تهتم بصياغة المنظومة أو العقيدة في صورتها النظرية الخالصة.

يوضح عبد الله العروي، بوصفه أحد المختصين في نقد الإيديولوجية العربية المعاصرة، ما نحن بصدده: " نلاحظ في عالم العروبة في القرن التاسع عشر حركات سياسية تهدف إلى تحرير المسلمين من الأوربيين، أو العرب من الأتراك، وحركات دستورية تهدف إلى الاعتناق من الاستبداد، وحركات أدبية لتحرير الوجدان من القوالب الموروثة، وحركات نسائية لتحرير المرأة من التقاليد الفاسدة، وحركات تربوية لتحرير العقول من الخرافات... الخ. ونلاحظ كذلك أن تلك الحركات تستعير

مفاهيمها من مدارس مختلفة: أوربية وعربية وإسلامية، دون اهتمام بالتماسك الفكري والتناسق المنطقي. تستعير تحليلات ليبرالية غربية، وتركيبها بأخرى فقهية سنية، وأخرى كلامية اعتزالية، وأخرى فلسفية إشراقية. إن قيمة تلك الحركات تكمن في فعاليتها الإصلاحية لا في عمقها الفكري⁶.

1- العروي، عبد الله ، مفهوم الحرية ، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي 1981، ص36.

وإذا كان بعض المثقفين العرب يتحدثون في السنوات الأخيرة عن النهضة الثانية في دائرة تطور الإيديولوجية العربية المعاصرة، نشير في هذا السياق إلى بعض ملاحظات أنور عبد الملك في كتابه "الفكر العربي في معركة النهضة"⁷ وكذلك (عبد الله العروي في كتابه "أزمة المثقفين العرب"⁸)، وبعضهم الآخر يتحدث عن المشروع الحضاري العربي⁽³⁾ كبدل لمفهوم النهضة العربية، فإن هذه التسميات الجديدة لا تتجاوز روح التسمية الأولى وغايتها.

ولاشك في أن هذه التسميات الجديدة ترتبط بمحاولات في نقد وإعادة بناء أطروحات النهضة التي تأسست في مناخ تاريخي اختفت كثير من شروطه.

نستنتج مما سبق أن مفهوم " النهضة العربية " يعبر عن الوعي الذي صاحب الحركة الاجتماعية والتاريخية التي عرفتھا المجتمعات العربية، داخل خيمة المجتمعات الإسلامية في القرن التاسع عشر، وهو يشير إلى بدايات تشكل وعي ذاتي

⁶ عبد الملك، أنور ، الفكر العربي في معركة النهضة ، بيروت دار الآداب 1979، ص166

⁷ العروي، عبد الله ، أزمة المثقفين العرب ، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي 1984، ص115.

⁸ راجع في هذا الصدد: أعمال مشروع استشراف المستقبل العربي الذي صورھ مركز دراسات الوحدة العربية في مجموعه من المجلدات.

ممزق بين أصوله الذاتية، والأصول التي انتقلت إليه ضمن دائرة تاريخ جديد، هو تاريخ الهيمنة الأوروبية على العالم.

لا يتعلق الأمر في مفهوم " النهضة العربية "، بوجود فعلي حقيقي لنهضة عربية تماثل الوجود التاريخي الفعلي للنهضة الأوروبية. فعندما نذكر النهضة الأوروبية نشير إلى تاريخ فعلي متحقق، ونتحدث عن جدلية تاريخية انتجت علامات ورموزاً اقتصادية وسياسية واجتماعية ومعرفية، وقد شكلت الدلالات المذكورة في مجموعها حدث النهضة.

جاءت النهضة الأوروبية في القرن السادس عشر بوصفها محصلة للإصلاح الديني، والكشوف الجغرافية، والثورة الكوبرنيقية في مجال الطبيعة، وتحولات الفكر الفلسفي والسياسي من ميكافيلي إلى ديكارت ثم هوبز، ثم النزعة الإنسانية الممثلة في إحياء الآداب اليونانية، والنمو المجتمعي والاقتصادي للتجارة والمدن. فمن خلال تلك المعطيات تشكل حدث النهضة كقطيعة مفصولة عن العصر الوسيط وموصولة بكل ما كان بإمكانه أن يدعم إمكانية الابتكار والإبداع. وقد نتج عن هذا الفعل التاريخي النهضوي كما هو معروف نتائج معرفية وتاريخية وسياسية شملت أغلب مظاهر الحياة في أوروبا في حين أن الحديث عن النهضة العربية يتعلق كما بينا، بمشروع بدايات تحول معرفي تاريخي اجتماعي في المحيط العربي.

ربما من غير المفيد مماثلة النهضة الأوروبية، الحدث التاريخي الفعلي، بالنهضة العربية، المشروع الذي ما فتئ العرب يحالون بلوغه، ويجاهدون من أجل تحقيقه.

لكن يحق لنا في أي مرحلة من مراحل التاريخ الاستعانة بالتاريخ من أجل الفهم، وأن بعضاً منهم اعتقد أن يمارس الأدوار نفسها التي كان يمارسها رواد النهضة الأوروبية.

ومن أجل تحقيق أي إنجاز تاريخي إنها مسألة مشروعة، وبديهي أيضاً أن مصلحي عصر النهضة العربية مارسوا بدورهم هذه المماثلة، وحسي أن أقول: إن التعلم من الآخر وسيلة وليس غاية، ومرحلة وليس تاريخاً، ومجرد باعث ومحرك وليس بديلاً عن الشيء ذاته. لقد تعلم القدماء قرناً واحداً هو القرن الثاني وما إن أتى القرن الثالث حتى ظهر الكندي أول الحكماء بادناً علوم الحكمة. فكانت الدعوة إلى الانفتاح على الغرب لها ما يبررها في أوائل القرن التاسع عشر نظراً إلى التحدي الحضاري الذي كان يمثله الغرب علماً وصناعة وحرية وديمقراطية، ودستوراً ونظماً برلمانية، ونهضة وتقدماً وعمراناً. ولكن نظراً إلى طول المدة انقلب الانفتاح إلى الضد وهو التقليد، والتعلم إلى تبعية فنشأت ظاهرة "التغريب" في حياتنا الثقافية وفي وعينا القومي⁹.

مما لاشك فيه أن الإصلاح الديني السلفي يماثل الإصلاح البروتستنتي للكنيسة المسيحية، ولطفي السيد (1872-1963) وطه حسين (1889-1973) يعتنقان بالتراث اليوناني، فيترجم الأول كتاب أرسطو (الأخلاق) لنيقوماخوس، ويترجم الثاني نظام الأثينيين للمؤلف نفسه، وكل ذلك في إطار محاولات لبعث النزعة الإنسانية الإغريقية في فضاء الفكر العربي الحديث والمعاصر، مثلما حصل في أوروبا، عندما تمت محاولات لتخطي اللاهوت القرووسطي، في اتجاه إحياء البعد الإنساني للفلسفة والآداب الإغريقية. وقد كان المشرفون على مجلة المقتطف (تأسست سنة 1876) عند مباشرتهم إنجاز ترجمات بعض البحوث والكشوف العلمية، يعلمون أيضاً بأهمية البعد العلمي في الاستعداد للنهضة العربية المنشودة. إلا أن كل المماثلات والتماهيات التي ذكرنا، لا تسمح بالقول بوجود تماثل بين ما حصل فعلاً في أوروبا الحديثة، وما حصل ويحصل في الوطن العربي، في القرن التاسع عشر والقرن العشرين. فالتاريخ لا يعيد

⁹ انظر: حسن حنفي، موقفنا من التراث الغربي، في قضايا معاصرة 2: الفكر العربي المعاصر، القاهرة، دار الفكر العربي 1977.

نفسه، ولو فعل لدار حول نفسه، فلا يكون هناك ارتقاء وتقدم. التاريخ قد يعيد المشكلات التي تشبه المشكلات القديمة، ويقدم لها الحلول التي قد تشبه أو لا تشبه الحلول القديمة، ولكنها لا تطابقها.

ونحن في هذه المرحلة التاريخية نعاني مشكلات فلسفية عديدة، كتلك التي عانتها أوروبا في نهضتها الأولى في إيطاليا، ونهضتها الثانية في فرنسا. إننا نعيش أزمة فلسفية من حيث أسلوب الحياة، ومن حيث نظام المجتمع¹⁰، ونعيش تنازع بقاء مع النظام العالمي العولمي الجديد... ولا نزال في حيرة وارتباك وتردد، لا نعرف هل نأخذ بالقيم القديمة أم بالقيم الجديدة أم نأخذ بهما معاً؟

أعتقد أن التوفيق بين القيم القديمة والأفكار الحديثة يأتي ليعرقل الحل، لأنه يسقط من حساباته ضرورة الإبداع والتجديد والتجاوز والظروف التاريخية.

فقد اعتقد رجال النهضة الأوائل أن تراثنا لا يختلف في قيمه عن تراث الحضارة الأوروبية. فتأويل التراث يعني استيراد الحلول الغربية الجاهزة دون جهد وعناء، وتفصيل الواقع العربي على قدها، وهذا يدل على الهرب من الواقع ومشاكله، والافتتاح بأن مجتمعنا لم يستطع أن يهضم الحضارة الوافدة، لأن ثقافتنا وتراثنا تقليديان، وهذا إجهاض جديد لطابع النهضة الاجتماعي والتاريخي والتقالي. فالظروف التاريخية والاجتماعية والاقتصادية التي مرت بها أوروبا عبر نهضتها تختلف عن ظروف واقعا العربي بكل أبعادها ومعطياتها. لذلك جاء الحل النهضوي بثوبه التوفيق التلقائي بعيداً عن الرؤية الشمولية الثاقبة، ومصدراً للاستلاب والقطيعة.

والتساؤل المطروح الآن - كيف عادت الفلسفة بعد انقطاع استمر سبعة قرون (من القرن الثاني عشر حتى القرن التاسع عشر؟) فقد ترافقت عودة الفلسفة مع تحليل

¹⁰ غليون، برهان، اغتيال العقل، ط6، بيروت: المؤسسة العربية للدراسة والنشر، 1992، ص222-

الدولة العثمانية ودخولها في حالة تبعية للرأسمالية الأوروبية. وظهور المثقف العربي المنتمي إلى طبقات تجارية جديدة نشأت بفعل هذا التغلغل. وتحول سؤال النهضة ذاته إلى سؤال فلسفي ينتمي بمعنى من المعاني إلى فلسفة التاريخ. وأصبح السؤال الرئيسي: كيف السبيل إلى تقدم تاريخي على غرار التقدم الأوروبي؟

وجد المفكر النهضوي الجواب في أوروبا بمعنى أن أوروبا هي العلم والعقل والديمقراطية، ومن خلال علاقة آلية (ميكانيكية) تقليدية مع الغرب، صار الشرق يحتاج إلى العقل والعلم والديمقراطية. وما غير الفلسفة بقادرة على أن تحدث هزة في الوعي لإنجاز التقدم المنشود؟. ولهذا عادت الفلسفة مرة أخرى وعاد ديكارت وبيكون وروسو وكونت، وماركس ونييتشه، كما عاد ابن رشد¹¹.

نتساءل مرة أخرى، بأي معنى يمكننا أن نتحدث عن فلسفة وفيلسوف داخل دائرة الوعي الإصلاحية النهضوي؟

تدفقت بحوث كثيرة تكاد لا تحصى في تحليل التيارات الفكرية المتصارعة في نطاق الفكر العربي الحديث، وركزَ في معظمها على المستويات الأيدلوجية والإصلاحية، وقد خلت في معظمها من التركيز على مستويات الفكر الفلسفي. فمن الصعب أن نعثر على نصوص تتناول بداية تشكل الخطاب الفلسفي في الفكر العربي الحديث. ترى لماذا؟

إذا كان التقاطع التاريخي الوسيط بين الفلسفة اليونانية والفكر العربي الإسلامي قد أنتج الفلسفة الإسلامية الوسيطة¹²، فإن التقاطع التاريخي العنيف الذي حصل في الوطن العربي ضمن محددات تاريخية جديدة في نهاية القرن التاسع عشر أنتج بدوره

¹¹ برقاوي، أحمد، العرب وعوده الفلسفة، دمشق دار طلاس 2000، ص20.

¹² الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، ط4، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية 1989، ص220-225.

ردود فعل فلسفية متعددة في الفكر العربي الحديث، وقد اتسمت بسمات غلب عليها طابع رجحان الصدى، أكثر من طابع المشاركة الندية في الابتكار والمساهمة في إغناء تاريخ الفلسفة.

ولابد في هذا الصدد من أن نشير إلى مسألة أساسية توضح خصوصية الحضور الفلسفي في الفكر العربي الحديث، وذلك بحكم الظروف التاريخية والمنظومات المرجعية المؤطرة لهذا الحضور. ومرد ذلك هو عدم وجود أنساق فلسفية (بالمعنى التقليدي الفلسفي)¹³، وكذلك عدم وجود تيار فلسفي ومذهب فلسفي. فلم تنتج النهضة العربية مدارس فلسفية من قبيل الديكارتية والكانطية والهيغلية... إلخ.

أدت المثاقفة العسيرة بين المشرق العربي والغرب الأوربي، في مرحلته الاستعمارية، إلى تعريف المتقنين العرب، في مرحلة أولى بالمنظومة الفلسفية الفرنسية، المواكبة لفلسفة الأنوار، ثم تعرفوا، في مرحلة ثانية، الليبرالية الإنكليزية، والفلسفة الوضعية، مما جعل الفكر الفلسفي العربي يتلون بالطابع السياسي التاريخي، دون أن يتمكن من صياغة هيكلية في فلسفة السياسة. فسادت النزعات الليبرالية الداعية إلى الحرية والتقدم، والنزعات الوضعية المواكبة لطموحات العلم. ويستطيع المنتبع للنصوص ذات الصبغة الفلسفية في الفكر العربي الحديث أن يلمس ثقل المرجعية التاريخية، الناظمة للنزعتين السابقتين، التي تجلت في زمن التأخر العربي الشامل، في تلوين الترجمة والتأويل¹⁴ وفي توجيه الفكر الفلسفي نحو قضايا ذات مسحة تاريخية، ونحو سياسة محددة.

¹³ - ربما يكون، من بين عوامل غياب البحوث الميتافيزيقية في مرحلة النهضة العربية، الانحسار الذي عرفته البحوث في تاريخ الفلسفة العربية نتيجة للانتقادات التي وجهتها الفلسفة الوضعية والماركسية والفلسفات التحليلية للميتافيزيقا، ولجميع البحوث الفلسفية في تاريخ الفلسفة.

¹⁴ عبد اللطيف، كمال، التأويل والمفارقة، بيروت المركز الثقافي العربي، 1987، ص 37-46.

من المثالب التي وقع بها المفكر النهضوي أنه جعل من العلم أساساً لصحة معارفه، بدلاً من أن يجعل الانخراط في التجربة العلمية ومعاينة الواقع بآلياته أساساً لصحة معارفه، وبهذا اكتفى بالاستهلاك العلمي بدل أن يمارس الفعل العلمي النقدي للواقع، وتحول بذلك إلى علموية أي أيديولوجية يبشر بالعلم ويمتدحه، إلى أن أصبحت قاعدة تحطيم المسعى العلمي الحقيقي من خلال اعتقاده بأن العلم موجود، جاهز ومتطور، وليس علينا إلا أن نأتي به لذلك نجد أن كثيرين من النهضويين العرب تنفق أفكارهم وتتسجم مع أفكار المستشرقين¹⁵.

بعد هذه العجالة يستوقفنا التساؤل الآتي: كيف تشكلت ملامح النصوص الفلسفية ومظاهره في الفكر العربي الحديث؟

تبلورت في الفكر العربي الحديث قضايا فلسفية تنتمي إلى دائرة الفلسفة السياسية. ومنذ بدايات تشكل الوعي العربي الحديث، لاحظنا محاوراً مستمرة للفلسفة السياسية الليبرالية ومفاهيمها الرئيسية، كما لاحظنا المنحى التأويلي الذي ارتضته هذه المحاور في الفكر السياسي العربي الحديث. فقد انتقلت إلى الفكر العربي الحديث بعض مفاهيم الفكر السياسي الليبرالي (العقل، الحرية، الدستور..)، كما انتقل مفهوم التقدم التنويري الغربي، وتم تعرّف العقلانية الوضعية المتحمسة للعلم التجريبي¹⁶، ومن هذه المصادر صاغ بعض المتقنين العرب ملامح مرهفة للفكر الفلسفي النهضوي، وقد حصل ذلك مع غياب كلي لطقوس الفكر الفلسفي. فلم تكن مثلاً في المحيط العربي حينئذٍ مدارس ولا جامعات ترعى أصول الفلسفة وتاريخها، ناهيك عن

¹⁵ غليون، برهان، العقلانية ونقد العقل، سلسلة ندوات العقلانية العربية والمشروع القومي، الرباط، المجلس القومي للثقافة العربية، ط1، 1992، ص35.

¹⁶ انظر: ملحق كتاب شبلي الشميل، فلسفة النشوء والارتقاء، مصر 1910.

سيادة النهضة الوثوقية في مجال الفكر، وقد كانت الأفكار السائدة تكتفي بنظم الموروث، ونقل القديم.

وما نريد قوله هنا - هو هيمنة السياسي والإصلاح السياسي على مظاهر الفكر الفلسفي الأخرى كلها. على سبيل المثال وليس الحصر: لم تتمكن رسالة التوحيد لمحمد عبده من إنجاز مشروع علم كلام جديد في الفكر العربي الحديث. ولم تتمكن ترجمة شبلي الشميل لمقالات بوختر في فلسفة النشوء والارتقاء، ولا مواد مجلة المقتطف، من دعم التوجه الفلسفي الوضعي في نظرية المعرفة¹⁷ وذلك لأن نمو المعارف الفلسفية في تاريخ الفلسفة يجسده التاريخ العام بصراعاته المختلفة، كما تجسده المعارف والثورات العلمية، ونظراً إلى غياب البحوث العلمية من الفكر العربي النهضوي، غابت البحوث والتأملات التي تدور في فلك الأبيستولوجية.

ويمكن أن نشير في السياق نفسه إلى أن الحديث عن الرشدية مع فرح أنطون ومحمد عبده¹⁸،

والعناية اللاحقة بابن خلدون داخل الأزهر، ثم داخل الجامعات العربية، لم يولدا تجديداً في الفكر الفلسفي المؤطر لمصادر الفلسفة الإسلامية الوسيطة وأصولها¹⁹. إذا ما استثنينا الاهتمام الملحوظ بالنص السياسي الليبرالي، والمفاهيم السياسية المحددة له (التسامح، الحرية، العلمانية، التقدم)²⁰، تظل الكتابات الأخرى المتعلقة بتاريخ الفلسفة

¹⁷ ماضي، أحمد، نظرية المعرفة لدى شبلي الشميل، مجلة الفكر العربي المعاصر، 95، ع، 1981/16، ص 88-95.

¹⁸ أنطون، فرح، الأعمال الكاملة، ج 2، بيروت، دار الطليعة 1981، ص 97.

¹⁹ نلاحظ في فترة لاحقة اهتماما مكثفا بالخلدونية من خلال إعداد الأطروحات الجامعية حول فلسفة ابن خلدون، ولهذه المسألة أكثر من اعتبار.

²⁰ إسحاق، أديب، الكتابات السياسية والاجتماعية، جمع وتحقيق ناجي علوش، بيروت، دار الطليعة 1978، ص 67-74.

كلّها، عبارة عن محاولات خجولة، لم تغتن في سياق تطوري لاحق، ولم تسهم في تطوير تاريخ الفلسفة.

هناك مسألة فلسفية أخرى ظهرت في نواحي الفكر الفلسفي النهضوي الأخرى، هي المسألة السياسية. وتركز البحث في الجانب العلمي المتعلق بالإصلاح السياسي، دون أن تتاح للفكر فرصة إعادة إنتاج الأسس الفلسفية الليبرالية. وهذا هو السبب الذي جعل المفاهيم السياسية النهضوية دون فلسفة سياسية، أي دون تعديل أو تطوير للأسس الفلسفية المشكّلة للمعتقد الليبرالي²¹. نستنتج من ذلك مساهمة علي عبد الرزاق (1888-1966) في بحثه "الإسلام وأصول الحكم" وكذلك نصوص الطهطاوي (1801-1873)، وفرح أنطون (1874-1922)، وأديب إسحاق (1856-1885)، ولطفي السيد (1872-1963) في صياغة أكثر من تأويل للمفاهيم السياسية، ومساهماتها في بلورة لغة احتجاج جديدة في الفكر العربي الحديث.

من المعروف أن للاضطدام التاريخي الحضاري بين الغرب والشرق، تأثيراً قوياً في الحساسية والعقل، فنشأت مفاهيم الذات والهوية والأصالة، وكان لهذه النشأة مبررات قوية في المجتمع العربي. فمقابل الشعور بالدونية أمام جيروت أوروبا الإمبريالية تبلورت ثنائيات مفهومية حادة، مثل الإسلام والنصرانية، التسامح والاضطهاد، التأخر والتقدم، الخرافة والعلم، القوة والضعف، الأصالة والمعاصرة... إلخ. اتسمت تلك الثنائيات بالفقر الفلسفي البارز من جهة، ومعاداة أغلب منتجها للفكر الفلسفي. نشير هنا إلى "كتابات الأفغاني، وعبد، ورشيد رضا المتعلقة بالرد على دعاوي بعض المستشرقين الذين تناولوا بعض مراحل أو مظاهر الفكر الإسلامي

²¹ عبد اللطيف، كمال، في الفلسفة العربية المعاصرة، الكويت دار سعاد الصباح، 1992، ص

بالدراسة والتحليل²². لقد اتسمت تلك النصوص بالطابع العلمي، ومرد ذلك يعود إلى متطلبات المرحلة المعاشة آنذاك، وشروط الفكر المواكبة لتلك المرحلة.

من خلال هذه العوامل مجتمعة نستطيع تفسير الانتقال من الفلسفة إلى السياسة ومن الفلسفة السياسية إلى الإصلاح السياسي، وهذا يعني نقص في عملية التأمل، والتنظير، والمساءلة ثم بناء الأنساق، وطغيان آليات الدعوة، ومقتضيات الإصلاح.

وقد نتج عن الآليات المذكورة سيادة النقل والعرض، وتحويل المفاهيم إلى شعارات، فأنجبت السياسة في الفكر العربي الحديث التعليقات الانتقالية، والشروح التبسيطية، والمماثلات العمياء، ثم المفارقات النظرية الكبيرة²³.

من الجدير ذكره في هذا السياق، أنّ الحركات التي ذكرنا لم تغتن بالتأصيل الفلسفي، ولم تتمكن من ترسيخ قواعد التأسيس الفلسفي في الفكر العربي الحديث.

ثالثاً - صورة المشتغل بالنص الفلسفي العربي:

لا نجانب الصواب إذا ما قلنا إنّنا لا نعثر على ما يماثل صورة أرسطو وديكارت وهوبز وكانط وهيغل في دائرة المشتغلين بالفكر العربي الحديث، وأغلب الذين اهتموا بالقول الفلسفي على الساحة العربية، منذ نهاية القرن التاسع عشر، إلى حدود منتصف القرن العشرين، يندرجون في دائرة الأدب، والصحافة، والإصلاح السياسي، والتعليم. فالفيلسوف هنا مجرد أديب، صحافي، مصلح، ومعلم، مفكر، وهو في النهاية مجرد كاتب. ما السبب؟

²² عبد اللطيف، كمال ، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر ، ط1، بيروت، دار الطليعة 1992، ص9-16.

²³ راجع: علي أومليل، الإصلاحات العربية والدولة الوطنية، المركز الثقافي العربي، بيروت 1985 ، ص87-106.

"أعتقد أن عدم الاشتغال بمشكلات الفلسفة الكلاسيكية مرده إلى الوعي العربي الذي تكون منذ عصر النهضة العربية، وهو وعي كان وما زال شديد الارتباط بهاجس أساسي هو: ما يجب أن يكون عليه عالمانا. ولتحقيق ذلك في حقل الفلسفة لابد من استحضار بل الاقتداء بالغرب. ثم إنَّ (ما يجب أن يكون) مشكلة تنتمي إلى فلسفة التاريخ، إلى مسألة المصير. إنها البحث عن بديل للعالم المعيش، من هنا نشأت جملة أسئلة مقلقة، وعندما أُجيب عنها بالاتكاء على فلسفة الغرب، صار من الصعب الفصل بين ما هو غربي وما هو عربي.

فقد تحولت الفلسفة الغربية في النسق الفلسفي العربي إلى طريقة (ميثودولوجيا) أكثر من تبنٍ لآراء جاهزة. هنا تبرز خصوصية الفيلسوف العربي المعاصر، إنه حتى هذه اللحظة منشغل بمشكلات الأمة، ولهذا، فإن الصفة الغالبة عليه هي المفكر، ونادراً ما يستخدم مفهوم الفيلسوف للدلالة على الفيلسوف العربي وكأن مفهوم المفكر يميل إلى حقل أوسع من خلال علاقته بمهام لابد من إنجازها على مستوى الواقع²⁴.

نستنتج من خلال ذلك، أنَّ الشروط النظرية والتاريخية، المؤطرة للإنتاج النظري في الفكر العربي الحديث، لم تتمكن من توليد النص الفلسفي الفاعل في تاريخ الفلسفة، إلا أن هذه المسألة يجب ألا تفهم في ذاتها، أو تفهم بوصفها قصوراً ذاتياً من الكاتب-المفكر - الفيلسوف، وفي النص الذي أنتجه، بل علينا محاولة فهمها عن طريق ربطها بشروطها العامة، الشروط التاريخية والنظرية²⁵، التي رافقت عملية توليدها العسير في الثقافة العربية.

²⁴ برقاوي، أحمد، العرب وعودة الفلسفة، ص36-37.

²⁵ عبد اللطيف، كمال، فلسفة النهضة، في الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الثاني، بيروت معهد الإنماء العربي، 1988، ص1004-1044.

وهناك مسألة أخرى شخصها الدكتور أحمد برقواوي، في كتابه (العرب وعودة الفلسفة)، "إن الفيلسوف العربي الذي لم يقدر له أن يعيش مناخ انتصار طبقة تاريخية حاملة لروح الثورة والتجاوز ظل أسير الدعوة للتصالح بين الدين والفلسفة، أسير المنظومة التراثية أو الحداثوية أو التوفيقية التلغيفية دون أن يحقق إنجازاً يذكر في أي من هذه المنظومات"²⁶.

من هنا ندرك ندرة وجود الفيلسوف الميتافيزيقي الكلاسيكي، لأن الفيلسوف العربي عندما يتناول ظاهرة ما، لم يبرز إلا ذلك الجانب المتعلق بالراهن العربي بمعزل عن تقويمه الفلسفي، وإذا ما تناول مشكلة الحرية لم ينظر إليها في علاقة الإنسان بالمجتمع، والأمة بالتاريخ. وتفسير ذلك يعود إلى أن الفلسفة العربية تسعى أولاً وقبل كل شيء إلى تغيير العالم وكل فلسفة ساعية إلى تغيير العالم مرتبطة بالإيديولوجية. "وكل فلسفة حقلها التاريخ تجد نفسها مدعوة لتحديد المستقبل المأمول"²⁷.

بهذا المعنى لم تكن عملية تكون النص الفلسفي في الفكر العربي الحديث، مجرد عملية نظرية مدعاه بمرجعية مزدوجة، وسياق تاريخي معين، بقدر ما كانت عملية معقدة ومركبة. ناهيك عن أنها عاصرت مرحلة الفلسفة الأوربية التي أنتجت نزعات ومذاهب فلسفية مرتبطة بصيرورة تاريخية معرفية تميزت بمنعطفها الإمبريالي، وبكل متطلبات هذا المنعطف التاريخي والفكرية، "مما أفرز في نهاية التحليل كتابة فلسفية ملكت من الخصوصيات ما جعلها تتأرجح بين دوائر معرفية متعددة، ودوائر عقائدية تاريخية متناقضة"²⁸. إن ما فرغت منه الفلسفة الغربية عاد ليظهر في إهاب جديد في

²⁶ برقواوي، أحمد ، العرب وعودة الفلسفة، ص73.

²⁷ المرجع نفسه، ص34.

²⁸ العروي، عبد الله ، مفهوم الحرية، ص 41-42.

الفلسفة العربية المعاصرة. ولكن المسألة كما طرحت في أوروبا لم تكن أكثر من نتيجة لظاهرتين أساسيتين: الأولى هو أن العلم الأوروبي راح يشق طريقه في قراءة الطبيعية بوصفها كتاباً مفتوحاً خاضعاً لقوانين موضوعية. أما الظاهرة الثانية فقد تجلت في الصراع الذي خاضه العلم والذي وقفت وراءه قوى طبقية صاعدة هي البرجوازية الوليدة والفئات الوسطى، فكان بهذا المعنى تعبيراً عن نزوعها لتغيير العالم. "وكان العلم والوعي العلمي سلاحاً أيديولوجياً في الوقت نفسه من أجل السيطرة في حين أن الكفاح من أجل تأكيد العلم ودوره الذي يقوم فيه في تقدم المجتمع العربي كان بفعل الاعتقاد بأن العلم هو سبيل التقدم وسببه دون أن تشهد المنطقية العربية حركة علمية ناهضة فاعلة على مستوى العالم، أنتج الاعتقاد بأهميته في تجاوز التخلف الذي أحد مظاهره سيطرة الوعي الديني، ما قبل العلمي"²⁹.

حقاً إن الفيلسوف في الوطن العربي - حسب زعم أنور عبد الملك - هو ملك، غالباً ما صلب، غير أنه ليس حاكماً كما أنه ليس إدارياً جهازياً³⁰.
إذا كان الإبداع الفلسفي - إبداع المفاهيم النظرية - شرطاً ضرورياً لعالمية الفيلسوف، فإنه ليس شرطاً كافياً. فالفيلسوف لا يغدو عالمياً إلا إذا انتمى إلى أمة عالمية. "وإذا كان بعضهم يعتقد أن العرب لم ينتجوا الفيلسوف العالمي، فهذا ليس بسبب أنه أقل شأناً من غيره بل لأن أمته لم تحمله إلى العالمية، من هنا كان الهاجس الأول للفيلسوف العربي أن يفكر بعالمية أمته التي لم تحتل مكانة بارزة بين الأمم"³¹.
تري ما التيارات الفلسفية التي عزف على أوتارها مفكروننا في العصر الحديث؟

²⁹ برقواوي، أحمد، العرب وعودة الفلسفة، ص48.

³⁰ عبد الملك، أنور، الفكر العربي في معركة النهضة، ص44.

³¹ برقواوي، أحمد، العرب وعودة الفلسفة، ص165-166.

منذ ما يقارب على نصف قرن خلا، حاول جميل صليبا أن يقدم جدولاً إحصائياً عاماً للفكر الفلسفي العربي الحديث والمعاصر، وقد بدا له أنه يمكن أن نميز في ذلك

32

الفكر بين سبعة اتجاهات رئيسية هي على النحو الآتي:

- 1- الاتجاه المادي الظاهر في فلسفة شبلي شميل.
- 2- الاتجاه العقلي البارز في فلسفة محمد عبده ويوسف كرم.
- 3- الاتجاه الروحي البادي في وجدانية العقاد وجوانية عثمان أمين.
- 4- الاتجاه التكاملي في آراء يوسف مراد.
- 5- الاتجاه الشخصي في كتب رينيه حبش ومحمد عزيز الحباني.
- 6- الاتجاه الوجودي في آراء عبد الرحمن بدوي.
- 7- الاتجاه العلمي في كتابات يعقوب صروف وإسماعيل مظهر وغيرهم³³.

ومن الملاحظ أن هذا التصنيف - حتى في مستواه الوصفي - لا يحدد أشكال الحضور الفلسفي كلها في الفكر العربي الحديث، فضلاً عن ذلك فإنه لا يفسر ظاهرة غياب الإبداع الفلسفي، إذ من المعروف أن زمن الغياب في تاريخنا أطول من زمن الحضور مع أن الحضور لا يعني بالضرورة توفر الإبداع.

يمكن لنا أن نضيف إلى الاتجاهات التي أشار إليها جميل صليبا ما يأتي:

- التيار الهيجلي كما ظهر عند علي العناني وعبد الله مجاهد.
- الديكارتية في كتابات طه حسين.
- البراغماتية في صفحات الصحافة المصرية، ومجلة السياسة الدولية (زمن السادات).

³² سعيد، سعيد، التيارات الفلسفية في الفكر العربي المعاصر والموقف من التراث، من أعمال المؤتمر الفلسفي العربي الأول، بيروت 1985، ص 93.

³³ صليبا، جميل، الفكر الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة، بيروت 1967، ص 105.

- يتناسى التصنيف أيضاً الفلسفة الماركسية والتيارات الفكرية الاشتراكية.

وقدم ناصيف نصار - في الربع الأخير من القرن المنصرم - جملة ملاحظات على نهضة الفلسفة في الثقافة العربية الحديثة، عقب فيها على محاولة صليبا المشار إليها، فلاحظ أن "لهذا التصنيف قيمة تاريخية ووصفية جلية"³⁴. بيد أنه ذكر أن التصنيف المذكور "ليس شاملاً ولا نقدياً بما فيه الكفاية فقد كانت تلزم الإشارة إلى تيار الفكر القومي، وإلى الأهمية التاريخية والفلسفية لكل واحد من هذه التيارات"³⁵.

إن حضور هذه التيارات لا يدفعنا إلى القول بسيادة الممارسة الفلسفية في محيط الثقافة العربية المعاصرة، بل إن هذا الحضور لا يفهم إلا ضمن أفق التبعية (إما للزمن الإمبريالي وإما لزمن سيادة اللاهوت والعودة إلى الماضي). ينتج إذاً الحقل الفلسفي العربي، الخطاب الفلسفي التوفيقي من جهة، والخطاب الفلسفي التابع من جهة ثانية، ويؤسس هذان الخطابان ممارسات فلسفية تابعة لهما تتجلى في التلخيص والعرض، والتناقص والتراجع.

وهكذا نلاحظ أن الأساليب لا تفهم في نظرنا إلا بوصفها أدوات دفاعية حيث لا مكان للفكر الفلسفي إلا عندما يحتمي بهذه الوسائل مبرراً مشروعيتها وصلاحية وجوده واستمراره، إن هذا ما يحدد ضحالة الفكر الفلسفي وبؤسه في محيط الثقافة العربية الحديثة.

ترى كيف تجلت علاقة النهضويين العرب مع فلسفات معينة في تاريخ الفلسفة؟ ثم على ماذا تم تركيز النهضويين عند اتصالهم بفلسفة الأنوار؟ بمعنى ما المقاربات التي اعتمدها هؤلاء في التفلسف؟.

³⁴ Colloque Inter-arab de Louvain, (1970), Renaissance du Mond Arab (Braxeles: edition duclot,1970).

³⁵ المصدر نفسه، ص334.

سنعرض لعدد من النماذج والمواقف التي حاورت جوانب من فكر الأنوار، وذلك في إطار محاولة أعم وأشمل هي التفكير في علاقة الفكر العربي بتاريخ الفلسفة، من أجل أن نتمكن من معاينة أنماط التأويل التي مارسها الفكر العربي مع فلسفات معينة. (لا ندعي أن هذه النماذج جامعة مانعة، ولا تمثل لحظات متتابعة في تاريخ علاقة الفكر العربي بفلسفة الأنوار). واجه الفكر العربي صعوبات جمة لدى تمتلته فلسفة الأنوار.

ومرد ذلك هو الملايسات التاريخية والفكرية التي أحاطت بالفكر الفلسفي في محيط الثقافة العربية الإسلامية منذ عصورها الوسطى إلى يومنا هذا.

يشكل فكر الأنوار واحداً من الأطر المرجعية للأيدولوجية العربية المعاصرة. وقد بلور المصلحون السوريون والمصريون في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين خيارات فكرية تدعو إلى قيم التنوير، وتسلم بأهمية عصر الأنوار ومبادئه، في تطوير الفكر والواقع العربيين.

ولعل من أبرز المتقنين المتأثرين بفكر الأنوار يمكن أن نذكر على سبيل المثال لا الحصر: فرح أنطون، شبلي شمیل، سلامة موسى، لطفي السيد، علي عبد الرازق، طه حسين... الخ. وقد أسهم هؤلاء كلهم بدرجات متفاوتة في إنجاز تأويل إيجابي لفكر الأنوار داخل فسحة الفكر العربي المعاصر.

فقد دعا فرح أنطون إلى العلمانية، ودعا إلى التساهل³⁶، وتميزت دعوته بنزعة معلنة ومبررة. والفقرة التالية توضح موقفه من التنوير الأوربي: "فمعنى التساهل عندهم وهو المعنى الذي استعملناه له، أن الإنسان يجب ألا يدين أخاه الإنسان، لأن الدين علاقة خصوصية بين الخالق والمخلوق... والإنسان من حيث هو إنسان فقط،

³⁶ أنطون، فرح، ابن رشد وفلسفته، ضمن مؤلفاته الفلسفية، بيروت، دار الطليعة 1981، ص 141.

أي بقطع النظر عن دينه ومذهبه صاحب حق في كل خيرات الأمة ومصالحها ووظائفها الكبرى والصغرى، حتى رئاسة الأمة نفسها. وهذا الحق لا يكون له من يوم يدين بهذا الدين أو بذلك. بل من يوم يولد. فالإنسانية هي الإخاء العام الذي يجب أن يشمل البشر جميعهم ويقصر دونه كل إخاء"³⁷.

وفي فقرة أخرى يدعو إلى التمدن الأوربي بوصفه ضرورة تاريخية لا مناص منها، وقد وضعها في صورة إهداء في مقدمة كتابة "ابن رشد وفلسفته". "لا نعلم كيف يستقبل أبناء العصر هذا الكتاب في هذا الزمان. ولكننا نعلم أن "النبت الجديد" في الشرق الذين عرفوا مضار مزج الدنيا بالدين في عصر كهذا العصر، فصاروا يطلبون وضع أديانهم جانباً في مكان مقدس محترم ليتمكنوا من الاتحاد، اتحاداً حقيقياً، ومجاراة تيار التمدن الأوربي الجديد، لمزاحمة أهله، وإلا جرفهم جميعاً وجعلهم مسخرين لغيرهم"³⁸.

نلاحظ مما تضمنه الشاهدان المذكوران، أن هناك دعوة معلننة وصريحة إلى التغريب، والاعتصام بقيم التنوير بوصفها نموذجاً فكرياً قابلاً للاقتداء بالنسخ والاستعادة، من أجل تجاوز مظاهر التخلف الثقافي السائدة. وفي الحماسة نفسها يكتب سلامة موسى عن أعلام التنوير - عن فولتير وديرو ورسو وغيرهم- ويشر بالقيم التي دافع عنها هؤلاء من خلال فلسفة الأنوار في النصف الثاني من القرن الثامن عشر فقد مجد موسى فلسفة الأنوار، وبيّن دورها في تحرير الفكر العربي من قيوده الوسيطة، وقيوده الأخرى. يقول: "يهفو الذهن إلى ذكرى فولتير كلما هبت على الأمة عواصف الظلام التي تقيد

³⁷ المرجع نفسه، ص 141-142.

³⁸ المرجع نفسه، ص 131.

الحرية، وتسوغ الاعتقال، وتمنع الكتب، وتراقب الصحف، وتضع الحدود والسدود للعقول، وتنتهك النفوس البشرية بأفطع مما ينتهك الفاسق الأجسام البشرية، ذلك لأن فولتير عاش من أجل الحرية"³⁹.

نستنتج من فحوى النصوص السابقة أنها تضمنت كثيراً من الحماسة الأيديولوجية، وقليلاً من الفكر النقدي المؤصل للفكر الفلسفي. إن انشغال أصحاب النصوص بمتطلبات الدعوة الأيديولوجية المعتمدة على قاعدة الأنوار، أسهم في تقليص متطلبات الفكر الفلسفي في أعمالهم. كما نستطيع أن نبرر أطروحات التيار المسيحي في المشرق العربي داخل دائرة المثقفين الليبراليين. فقد كان الدعاة الممتنون أمثال فرح أنطون وسلامة موسى ينظرون إلى الأنوار كعقيدة. إنها في نظرهما بديل للعقائد والحقائق المطلقة السائدة. إن الأنوار في فكرهما عقيدة جديدة قادرة على زحزحة وإزاحة الظلمات كلها، بفعل الدعوة لا بفعل التفكير، ومن هنا نلاحظ طغيان الشعاراتية والتكرار في نصوص هذين المفكرين ومن يفكر على شاكلتهم.

وجاء سجالهما مع ممثلي الدعوة السلفية محبباً لهما، فلم يساعدهما على تأصيل الفكر التنويري، قدر ما دفعهما إلى استعادة أطروحته دون أي حس تاريخي نقدي يفضي إلى إعادة إنتاج التنوير بالفكر. ولاسيما أن المنظومة التنويرية الغربية ترتبط بنظام الحدائث الأوربي الذي تؤطره ثورات علمية وسياسية واجتماعية لم تظهر حتى اللحظة في أحداث التاريخ العربي الحديث والمعاصر، فكيف تستعاد الأنوار دون التفكير في أولياتها عبر صيرورة الفكر في الواقع؟

مقابل الحماسة للأنوار، نعثر في الفكر العربي الحديث على صور فكرية متعددة اتسمت في رفضها ومعاداتها لفكر الأنوار، ففي نصوص النزعة الإصلاحية السلفية نجد رفضاً عميقاً للأطروحات التنويرية، ونقداً للدهريين وفلاسفة الدين الطبيعي،

³⁹ سلامة، موسى، هؤلاء علموني، سلامة موسى للنشر والتوزيع 1965، ص23.

ومختلف النزعات المادية والوضعية، كما نعث في النصوص السلفية المتأخرة على كثير من النقد للنظريات السياسية التي تدور في فلك الأنوار. ومن الجدير ذكره أن النقد السلفي لفكر الأنوار يندرج في إطار الموقف السلفي من الغرب، وتؤطره ملابسات تاريخية ظرفية تبرز معاداة الغرب بوصفه قوة استعمارية مهيمنة. فإثبات الهوية الذاتية في التاريخ والسياسية والثقافة، دفع بعض النخب المثقفة العربية، إلى إبراز مقومات تراثية ضد فكر الآخر المستعمر والمهيمن، فنظر إلى فكره بوصفه فكراً هداماً، ولم يتمكن دعاة الحركة السلفية من إدراك تعددية الغرب في التاريخ والثقافة والسياسة، فوضعوا سهام نقدهم للأنوار في سياق نقد الفكر الغربي، دون أن يعوا الأبعاد التحررية والعقلانية الكافية في فلسفة الأنوار. لذلك اتسمت نصوص السلفيين بمسحة الهجاء للأنوار أكثر من النقد الفلسفي، وهذا ما نلمسه في نصوص الأفغاني⁴⁰ وسيد قطب⁴¹ وأمثالهما. إن هجاء الأنوار من منظور أخلاقي يكشف عن عدم تكافؤ الحجج في الخطاب، وهذه مسألة واضحة في الرد على الدهريين. ولم يخف الأفغاني رفضه لمسألة التقدم الأنواري، ففي خطابه بعنوان "المستقبل لهذا الدين" يقول: "والأضاليل التي بثها هذان الدهريان (فولتير وروسو) هي التي أضمرت نار الثورة الفرنسية المشهورة، ثم فرقت بعد ذلك أهواء الأمة، وأفسدت أخلاق كثير من أبنائها"⁴².

يمكن أن يلاحظ المرء، في الموقفين السابقين، أسلوبين مختلفين في التعامل مع التنوير الأوربي، الأسلوب التغريبي الداعي إلى استيعاب فكر الأنوار بوصفه فكراً

⁴⁰ انظر: جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم محمد عماره، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر [د.ت.]، ص 161.

⁴¹ انظر: سيد قطب، المستقبل لهذا الدين، وهو كتاب أشبه ما يكون ببيان موجه بحماس لإثبات جاهلية القرن العشرين.

⁴² الأفغاني، جمال الدين، الأعمال الكاملة، ص 162.

مطابقاً لظروف لحظتنا التاريخية الراهنة، وبوصفه جسراً نعبّر عليه لبلوغ ضفة الحداثة⁴³. وجاء الأسلوب الثاني بصيغة الرفض القطعي لأفكار التنوير الغربية. وفي كلا الأسلوبين نستطيع أن نتبين الطابع السجالي الجدلي المؤطر بحقبة تاريخية تميزت بعدم التكافؤ بين الأطراف المتجادلة. ناهيك عن أن كلا التصورين، على الرغم من التباين بينهما، جاء قاصراً، حيث عدّوا أن النهضة مشروع للماضي سواء من أجل إحيائه أم إغائه، بدلاً من أن ينطلق من الحاضر ومكوناته الفعلية، فنستج عن ذلك التصور القاصر ليس غياب الحاضر فقط بل استمرار القديم في جسد التصور الجديد، يضايقه ويكبّله، بدلاً من أن يعمل على إغنائه وتأصيله.

نلاحظ من خلال ما تقدم أن المفاهيم النظرية والأدوات المعرفية التي استعملها السلفي العربي هي الأدوات والمفاهيم المعرفية الإسلامية الوسيطة نفسها. فإن السلفي يعتقد أن قيام الخلافة الإسلامية لم يكن ممكناً تاريخياً إلا بزوال الآخر المنافس (زوال الإمبراطوريتين الفارسية والرومانية). ولما كان سقوط الآخر شرطاً ضرورياً في مسلسل التطور التاريخي الإسلامي، فإن الخطاب السلفي الذي وقف جهده على إعادة بعث الإسلام وتسلم قيادة الإنسانية⁴⁴ لا يمكن أن يكون معقولاً على الأقل بينه وبين نفسه إلا بإلغاء هذا الشرط، وهل ثمة من سبيل إلى ذلك سوى اعتماد القياس والتشبيه؟ تشبيه الحاضر بالماضي ليأتي تغييره والثورة عليه.

إن القول بإعادة بعث الإسلام وتسلم قيادة الإنسانية، انطلاقاً من أن ما تمّ بالأمس يمكن صنعه اليوم، لهو في رأيي قول منافٍ للعلم وللمنطق، ويكشف عن مغالطة وسذاجة في فهم التاريخ، لأن حركة التطور عبر مسيرة التاريخ البشري لا تسير دوماً في المستوى نفسه من التطور، إنما تسير عبر أشكال من القطع

⁴³ عابد، محمد، الخطاب العربي المعاصر، ط3، بيروت، دار الطليعة 1988، ص173-177.

⁴⁴ انظر: برهان غليون، العقلانية ونقد العقل، ص196.

والاستمرارية تختلف باختلاف الظروف الاجتماعية والاقتصادية والثقافية... وهي كما يبدو لا تتماثل في مجتمعين، ولا حتى في المجتمع الواحد ضمن مرحلتين تاريخيتين متباعدتين.

وإذا تفحصنا الخطاب السلفي نجد أنه كان خطاباً من أجل العقل يدعو إلى الاحتكام إليه، غير أن نظرتة إلى العقل تجد إطارها المرجعي في الاشتقاق اللغوي الذي يُعدُّ العقل مأخوذاً من "عقلت البعير"⁴⁵ أي إذا جمعت قوائمه ومنعته عن الحركة. كما تستمد وظيفتها من كونها تعقل عن الله إما بفكر ونظر أو ببصيرة ومعرفة. إنه في الواقع لا يختلف من ناحية مضمونه وطبيعته عن العقل الأشعري، الذي عرفه الغزالي تعريفاً جامعاً، مانعاً، عندما وصفه بأنه العقل الذي يدل على صدق النبي ثم يعزل نفسه⁴⁶. وهذا ما نجده عند رائد السلفية الحديثة محمد عبده في "تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة السلف قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى، ووصفه ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لتردد من شططه وتقل من خبطه وخالطه... وإنه على هذا الوجه يعدُّ صديقاً للعلم"⁴⁷. نلاحظ أن الإصلاحية النهضوية ينطلق من ضرورة تلاؤم النص مع الواقع، ويجعل الإنسان فاعلاً يبحث في شؤون دنياه بواسطة عقله، باحثاً عن التلاؤم مع الواقع الجديد. ويحاول الإصلاحية أن يفض التناقض بين الدين والمجتمع عبر جسور التأويل التي تفرضها ضرورات الواقع المتجدد، يكاد يصل حدَّ التناقض مع القديم. فتغدو حرية الاعتقاد لديه مبدأ من مبادئ الدين، والدعوة إلى العلم دعوة صريح بلا حدود. ونشير بهذا الخصوص إلى كتاب طه حسين (في الشعر الجاهلي) الذي أسس من خلاله لكل قراءة بتحريرها من الجانب الديني، وأحمد أمين أسس بدوره لقراءة جديدة

⁴⁵ الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، ص45.

⁴⁶ ملكاوي، ثابت، إشكالية العقل العربي، بيروت: دار الطليعة، 1995، ص12-13.

⁴⁷ الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة، بيروت: دار الطليعة، 1980، ص116.

للمذهب الكلامية الإسلامية، ولطفي السيد نظر نظرةً جديدةً إلى الحرية والدستور والاستقلال والمرأة والأخلاق... وعلي عبد الرازق الذي يُعد كتابه في مصافِ الكتب لأنه ثمرة فقيهٍ أزهري، دَلَّ بالنص والحديث على أن الإسلام دين وليس دولة، ومن ثمَّ فإن الدولة مدنية من الوجوه جميعها، وهذا ما دعا إليه محمد عبده وفرح أنطوان بشكل مضمَر.

نلاحظ إذاً أن المصلحين النهضويين في غالبية أعمالهم ابتعدوا عن التفسير والتأويل القديمين، وسعوا إلى تفصيل اللاهوت على قد الواقع، وهذا هو مضمون الإصلاح الديني الإسلامي - من الأفغاني مروراً بمحمد عبده وعلي عبد الرازق وطه حسين وانتهاءً بخالد محمد خالد وآخرين⁴⁸.

وإذا انتقلنا إلى مسألة الحداثة التي يدافع عنها الليبراليون العرب نلاحظ رفضهم منذ البداية دعوة السلفي الإصلاحية لأنها محكومة - في نظرهم - برؤية غيبية للحياة، ويرون أن النهضة الصحيحة يجب أن تنطلق من خلال تجاوزها لتلك الآراء، وتؤسس مبادئ ثقافة علمية بديلة عنها، ولكن ما البديل الثقافي العلمي الذي يقترحه الليبراليون العرب أساساً للنهضة المنشودة؟. "إنهم يريدون بناء الرجل العصري العربي بالفعل، ولكن ليس بطرد القدماء كما كانوا يدعون، بل بأن يستبدل بهم فريق من القدماء الغربيين، بحيث نتحول من هيمنة الشافعي وابن رشد وسيبويه والأصمعي... إلى هيمنة إيسن وروسو وماركس ودارون... إمّا إعادة بناء الذات العربية الحاضرة، وإمّا تحقيق استقلالها التاريخي التام عن النماذج كلّها فذلك ما لم يعه الليبراليون⁴⁹.

⁴⁸ سلام، محمد شكري، وظائف المتقف وأدواره بين الثابت والمتغير، المستقبل العربي، العدد 200، 1995/10، ص 71.

⁴⁹ غليون، برهان، اغتيال العقل، بيروت: المؤسسة العربية للدراسة والنشر، ط6، 1992، ص 222-223.

عند هذه النقطة بالذات انكشف انفصام الليبرالي وتهاافت أطروحاته. وجاء خطابه مكتظاً بالمفارقات والمتناقضات، حيث اتخذ الليبراليون النهضويون (خصوصاً في بلاد الشام) من السلطنة العثمانية موقف المعارضة من نظامها السياسي ومن شرعية حكمها - موقفاً سلبياً من الإسلام" بوصفه شريعة السلطنة "هكذا أصبح الإسلام، بموجب هذه المماهة، يعني الاستبداد والانحطاط. وسيفرز هذا الموقف المستند إلى المماثلة، في مرحلة زمنية لاحقة أيضاً، مماثلة جديدة بين الإسلام والمسيحية. فقد شن فرح أنطون وشبلي شميلي وسلامة موسى، هجومهم على الإسلام مماثلة للصراع الذي دار بين التنويريين الأوروبيين والكنيسة. كذلك تجلت المفارقة عندهم في فهمهم لمسألة التقدم، فقد عبّر عنها الطهطاوي بالتمدن، والكواكبي بالترقي، ولم ينظروا إلى مسألة التقدم بوصفها مسألة تاريخية أو حاجة تاريخية تقرضها أوضاع المجتمع العربي الإسلامي ونتائج صدامه بأوروبا، بل تحول التقدم إلى قيمة من القيم الاجتماعية تُطلب بحد ذاتها⁵⁰، وبصرف النظر عن العوامل الموضوعية التي قد تملئها أو تلغي الحاجة إليها. أصبح التقدم - كما قال عبد الإله بلقزيز - رأسماً أيدولوجياً للتوظيف في السلم الاجتماعي والفكري في المجتمع الحديث، ومادة لتعزيز الموقع الفردي والجماعي وتميمته في الساحة الاجتماعية والسياسية والثقافية⁵¹.

ولعل سبب انحطاط مفهوم التقدم العربي راجع إلى الأزمة التي عاشها مشروع التقدم كما تبلور في القرن التاسع عشر، حيث تحول من مفهوم النهضة الحضارية إلى مفهوم الحداثة البسيط والمباشر، أي المماثلة، أو المشابهة. بذلك فإن مفهوم الحداثة حذف من التقدم أبعاده التاريخية (الصراع بين الثقافات والأمم)، والاجتماعية (إخضاع التحديث لمبادئ العدالة والمساواة والوحدة)، وتراجع عالم العرب من عالم مستقل وسائد وقائم بنفسه إلى عالم خاضع وتابع.

⁵⁰ المصدر السابق، ص 259.

⁵¹ خليل، حامد، قراءات في الفكر السياسي العربي، دمشق، دار الينابيع 1996، ص 98.

وننتج عن هذه الأزمة نوعان من الهروب إلى الأمام: أحدهما يقول بالتغريب الكامل، والثاني يقول بالانسحاب الكامل والعودة إلى الأصول، ومن سمات مفهوم التقدم الليبرالي إنه رد مسألة التغير الاجتماعي إلى مساندة الحضارة الغربية واستيراد الحداثة كموضوعات استهلاك جاهزة. "وتحوّل مشروع النهضة القومية إلى مشروعات لإثراء الطبقة الوسطى (وبشكل خاص الريفية التي أعطاها تعاضم الريع النفطي دفعة قوية ومكّنها من استيراد الحداثة)، وتخلّي النظم العربية عن مشاريع التنمية والتصنيع"⁵².

بعد هذه العجالة في تحليل الخطاب الليبرالي النهضوي - التي تفرضها مساحة البحث المحدودة- يستوقفنا سؤال مهم: هل الواقع العربي هو الذي أنتج الليبرالية النهضوية... أم اليوتوبيا؟. في ظني أنّ الواقع العربي ظلّ غريباً ومهمشاً، لأن الليبرالية نشأت خارج مناخها الفكري والاجتماعي، وخارج تاريخها الخاص، فبرزت مستهلكة غير منتجة، واغتربت عن واقعها وعن تاريخها، وبقيت تُردّد الشعارات الرنانة - حداثة - ثورة - تغيير... على امتداد قرن ونيف من الزمن. وقد كان من المفترض أن تعزّز حركاتنا التحديثية المتصلة بالغرب شيئاً يحقق كسباً ما في دائرة الحضارة العالمية الجديدة، غير أنها وقعت في مطبات التآزم، وعادت تكرر من وقت إلى آخر طروحاتها الفكرية، بعد أن يئست من تحقيق كسب حضاري عالمي، على الرغم من أن حركات الحداثة سعت منذ زمن انطلاقتها لأن تغير واقعنا العربي الراكد المتخلف إلى واقع حديث يساير حداثة الغرب بمنظومتها الفكرية والعالمية.

من مثالب الليبرالية العربية إذاً إخفاق مفكرها في إنتاج فكر عربي مطابق للواقع، لذلك جاء خطابها مرتبكاً غير واضح المعالم، يفقد إلى التماسك في نظامه الداخلي، لأنه استند إلى الفكر الأوربي الذي استند بدوره إلى حلقات من التطور

⁵² المصدر السابق، ص 89-99.

متعددة ومتباينة وملبنة بالعناصر المتناقضة. وقد انعكس هذا بدوره على الخطاب الليبرالي العربي ضبابية وعدم تجانس فكري وفقر معرفي ألمّ به. وإذا أمعنا النظر في نصوص النهضويين نلاحظ أنها نصوص سلفية المحتوى، فهم ينشدون المعرفة بالعودة إلى الأصول من منطق إيماني وثوقي حيث يتحوّل التفكير من وظيفته الإبداعية إلى تفكير معياري (ما يجب أن يكون)، ويتحوّل العقل من وظيفته النقدية إلى عقل قياسي فقهي (أي قياس الفرع على الأصل). فيغترب العقل عن واقعه وعن تاريخه وعن معارفه. فكان من الأجدى على العقل النهضوي أن يعيد

بناء العلاقة التي تربطه بالمرجع النصّي عبر جسور الواقع، أي قراءة النص قراءة واقعية من خلال آلية الواقع. بذلك ابتعد العقل النهضوي عن مرجعه الحقيقي (الواقع) ليعيش في صحراء الماضي خارج تاريخه الفعلي. إنّ المتأمل في ذلك العقل، بتأريه الليبرالي والسلفي، يلاحظ تغييب المسائل الحقيقية، والقفز عن الواقع، والخلط بين قضايا ومطالب ليست واحدة، والإيمان الثابت بعقائد متناقضة، والتمسك بقيم ومواقف لا يمكن أن تتعايش مع قيم الآخر وهذا ما يسمى بالمنهج السجالي. فالليبرالي العربي لم يقبل أن يحاور الأصولي أو التراثي على أرضية المفاهيم التقليدية (الدينية أو القومية) التي يتمسك بها. والتراثي السلفي ينظر إلى المفاهيم الحديثة على أنها تبطن سيطرة ثقافية تهدف إلى إحداث قطيعة جوهرية بين وعي الإنسان العربي المعاصر وتراثه وفصله عن تاريخه.

من سمات هذه التصادمية رفض كل مناقشة أو مراجعة ذاتية، لأنّ ذلك يهدد بإضعاف الصف وإضفاء الحق والشرعية على قضية الطرف الآخر، لذلك لا بد من تسعير نار العداة على الخصم على الدوام. من هنا يعدّ الأصوليون فكر الحدائة امتداداً لفكر الغرب، وقد وصموهم بالنقل عن المستشرقين، والضلوع معهم في التآمر على الفكر العربي وعلى الأرض العربية. بينما ذهب المحدثون - في انتقاد خصومهم الأصوليين - إلى اتهامهم بالدفاع عن الماضي، وعن السلطة العثمانية الجائرة،

والتأمر في الحاضر مع الأنظمة المستبدة أو المطلقة ضد القوى الوطنية والتقدمية. الذي كان يوجب نار الاتهامات لدى الطرفين أن كل طرف يتصور أنه يخوض معركة حاسمة يتوقف عليها مصير الأمة، ونظرته الخاصة، ومفهومه للتاريخ، والنقطة الحضارية. فقد كان التحديثي يعتقد أن تيار الحضارة العصرية في تقدم مستمر ولا يمكن مقاومته أو الوقوف في وجهه ، ولا بد له من أن يقضي على كل ما خلفته العصور الوسطى من بنى اجتماعية وعقلية. في حين يعتقد التراثي أن نهضة العرب أو المسلمين كامنة كالبذرة الحية في ثقافتهم وأخلاقهم وتراثهم⁵³، وأن المستقبل ينتظر عودتهم. وقد استطاع التياران في الحقيقة إفراغ الممارسة النظرية من المنهج العلمي وشروطه، وبقي الواقع العملي بعيداً عن التفكير الموضوعي السليم. ويمكن القول بشكل عام: إن المنهج السجالي بقدر ما يبعد الفكر عن فهم الواقع، وفهم الممارسة الاجتماعية فهماً موضوعياً ، فإنه يساعده على التحكم بهما والسيطرة عليهما، فإنه يفرض عليه استمرار النزاع الدائم الذي لا مخرج منه، وتصبح وظيفة السجالي الإيديولوجي الأساسية تعميق هذا الشقاق في الوعي والمجتمع. وقد هرب المتفقون إلى الأمام باسم العقل ونقد العقل، وأصبح الصراع الفكري بينهم حاداً، وأصبحت المزاوَدات والتنافس فيما بينهم تنافساً على مواقع السلطة الثقافية المرتبطة بإرادة السلطان وحاشيته. ومع ذلك لم يستطع هذا الصراع الفكري أن يترجم حقيقة النزاعات الثقافية التي تشل جسد الوعي والمجتمع العربيين، بقدر ما بقي انعكاساً لصراعات المتفقين وتنافسهم. إن أهم ما أفرزه هذا الصراع هو حجب قوانين التغيير الثقافي، ومسائل النزاع الحقيقية بين منظومتي قيم حديثة وقديمة. وأعطى للنخبة الحديثة مكانتها التاريخية والاجتماعية أمام النخبة التقليدية. وسمح للنخبة التقليدية بالاحتفاظ بمكانتها وصية على تراث الأجداد، وعاشته كلتا النخبتين في تنافس لنيل رضا السلطة

⁵³ - الجابري، محمد عابد ، بنية العقل العربي، ط3، مركز دراسات الوحدة العربية 1990 ، ص511.

ورعايتها. لذلك "عمل كل فريق جاهداً على أن يُظهر ضعف الفريق الآخر، وخواء تفكيره، وضحالة تمثليته الشعبية، وتهاافت مرتكزا ته التاريخية"⁵⁴.

من الملاحظ أن الفكر العربي قد اتجه في العقود الثلاثة الأخيرة إلى إعادة إنتاج فلسفة الأنوار بطريقة تتميز عن المواقف (الانتقائية والازدواجية) السابقة، وذلك بعد إخماد لهيب المعارك التاريخية التي أشعلتها نصوص علي عبد الرزاق وطه حسين في العقد الثالث من القرن العشرين.⁵⁵ ولابد من الإشارة هنا، إلى أن جوانب متعددة من فكر الأنوار تستعاد اليوم في إطار تدعيم العقلانية والحرية والتقدم في الفكر العربي والواقع العربي، إلا أن الاستعادة الجديدة تتسم بمحاولات بارزة في تقليص المحتوى الأيديولوجي التاريخي لمصلحة قراءة - تتوخى - ما أمكن الوقوف على الروح الفلسفية الثاوية خلف البيانات السياسية المتأثرة بفلسفة الأنوار. يمكن للقارئ أن يتبين (من ملامح هذه الاستعادة) من خلال الاهتمام الخاص الذي يوليه الفكر العربي اليوم لمفهوم النقد، كما نستطيع أن نلاحظ ذلك أيضاً في الجدل السياسي المؤسس لمفاهيم الديمقراطية والحرية والعلمانية وحقوق الإنسان... الخ.

بعد هذه العجالة في السرد المقتضب لمسألة الحضور الفلسفي في الفكر العربي الحديث، يبرز سؤال مهم، هو، هل ينطوي الفكر الفلسفي العربي على أفكار قابلة للدفع إلى الأمام والانطلاق منه لقول فلسفي جديد؟

نعم هناك إمكانية كهذه، لكنها لم تظهر بعد عند أولئك الذين انبروا لاستعادة التراث الفلسفي العربي. لا يمكن تأسيس العقلانية الجديدة إلا بتطيفها من شوائب

⁵⁴ حجازي، مصطفى، شروط التفكير الابتكاري ومقوماته، مجلة الفكر العربي، السنة الثالثة، العدد 21، 1981، ص36.

⁵⁵ موسى، سلامه، ما هي النهضة ومختارات أخرى، تقديم مصطفى ماضي، الجزائر، موقم للنشر 1987، ص108.

الخطاب الفلسفي التراثي. وإن تحرير الفلسفة من اللاهوت لا يتم بالعودة إلى ثنائية الحقيقة بل عبر تجاوز هذه الثنائية.

"وعندي أن تجاوز الخطاب الفلسفي العربي - الإسلامي مقدمة ضرورية لمن يريد أن يتفلسف انطلاقاً من التراث، فالفلسفة لا تعرف الهوية والمكان والزمان، لأن الأصل في التفلسف هو التجاوز والاختلاف"⁵⁶. وإذا ما تفحصنا الثنائية المقلقة (التي ينظر إليها عادة بوصفها الإشكالية الرئيسية للفكر العربي الحديث والمعاصر) التراث والحداثة، الأصالة والتجديد، أو الموروث والوفاة... نلاحظ أنها ثنائيات لها أسسها الموضوعية والتاريخية، رغم ما أفرزته من تمزق قومي وتخلف اجتماعي وتبعية سياسية واجتماعية... الخ. "وقد لاحظنا أن محاولات النخب المتأوربة جميعها منذ عصر النهضة حتى الآن، قد أخفقت في تغريبنا، فضلاً عن إخفاق الدعوات التشريقية، فلا التغريب أوربنا ولا التشريق شرقنا، وآية ذلك أن المسألة طرحت على نحو خاطئ، فالواقع يرفض أن يفرض عليه خياران محالان من الخارج لأن الخيارات الحقيقية هي التي ينجبها الواقع ذاته"⁵⁷.

ونحن نعتقد أن هذين الموقفين (الخيارين) اغتراب وانتحار حضاري وتعميق للتبعية، رغم اختلافهما وتناقضهما. ليست الازدواجية المتناقضة في الفكر العربي مرضاً يجب التخلص منه، بل نعدّها محرك هذا الفكر ومصدر حيويته. وفكرة إبطال هذا الصراع بالحيلة أو بالقوة، تقود إلى تدمير الثقافة والعقل، أي التدمير المتبادل. ولو كانت الحلول التي نحتاجها موجودة في التراث أو في الحداثة كما سبقنا، لكانت المشكلة حسمت منذ زمن طويل. ولو كانت الحلول موجودة في إلغاء التراث، أو إلغاء الحداثة لما بقينا أسرى التناقض والصراع الدائم بينهما. ولو كانت الحلول موجودة في

⁵⁶ برقاوي، أحمد، العرب وعودة الفلسفة، ص92.

⁵⁷ برقاوي، أحمد، محاولة في قراءة عصر النهضة، مطبعة الرواد، دمشق 1988، ص15 - 37.

إمكانية التوفيق بينهما لما انتظر دعاة التوفيق طويلاً حتى يقدموا حلولهم. إنها ليست موجودة هنا أو هناك، وإنما هي عمق لنا، ولا مخرج منها، ولا بديل عنها - وبين الحضارة كعمق آخر، وشرط من شروط وجودنا ومستقبلنا. إذاً: موقفنا هو القبول بهذا التناقض، بل تعميقه. ومن هذا التناقض الثر سوف تتبع حلول حقيقية، تسهم في فهم الواقع ثم تجاوزه.

من هنا علينا أن نتجاوز الشعور بهذا التناقض كتمزق وانقسام، ونعيشه بصفته أصل التاريخ وجوهره، وأساس الوحدة، ومصدر الحرية، ومنبع التقدم. بهذا نحول انقسامنا الفكري إلى مصدر لتطوير ذاتيتنا، ولإغناء ثقافتنا، بدل أن يكون مصدراً للاستلاب والقطيعة.

إن المرحلة الحالية، بكل ما تحمله من تحديات، هي إحدى الفرص التاريخية أمام الوعي العربي لكي يعيد حساباته الفكرية على أسس نابعة من حاجة تاريخية ماسة، تتطلب من المفكرين العرب الاتفاق -ولو بالحد الأدنى- على النموذج العربي المطلوب، وعلى هوية الإنسان العربي، وتحديد الملامح الفكرية والحضارية لهذه الهوية. ولا سبيل إلى ذلك سوى الارتفاع بالوعي إلى الوعي الموضوعي، من خلال الاعتراف بشرعية المرجعيات الفكرية المتصارعة. والاعتراف المتبادل بين أطراف الصراع الفكري لهو المدخل الرئيسي لإعادة بناء الوعي العربي بصورة موضوعية. إن في الاعتراف المتبادل من منظور حق الاختلاف في الرأي دعماً للعطاء النظري. وفي رأينا أن ذلك لا يحل المشكلة جذرياً، لكنه يخلق مساحات للتفكير الحر، أي يحرر التفكير من مرحلة التصادم، ويفتح أمامه إمكانية التأمل العقلي السليم، والانتقال بالخلاف من دائرة الأيديولوجية إلى دائرة المعرفة.

أرجو ألا يفهم من كلامنا هذا أننا نقف مع فكرة التوفيق بين الحضارة والتراث، وهي الإشكالية السائدة اليوم لدى فئة كبيرة من المثقفين⁵⁸. فنحن نعتقد أن لا مكان للتوفيق بين أفكار، وليس لهذا التوفيق أي قيمة حقيقية. فالقول: إن تراثنا لا يختلف في قيمه عن تراث الحضارة الغربية أو: إن هذه الحضارة موجودة في تراثنا، لا يغير شيئاً من حقيقة التناقض القائم، بل إن التراث لا يأخذ قيمته، ويصبح مصدراً لحركات سياسية واجتماعية إلا لأنه يبدو مختلفاً عن تراث الحضارة الراهنة، ومغايراً لها. وقد يؤدي التوفيق إلى مطابقة أوضاع قديمة وقياسها على أوضاع راهنة. فهل لو طبقنا في بلادنا القوانين الليبرالية مثلاً، أصبح لدينا بالضرورة صناعة حديثة؟ إذا عكسنا هذا الافتراض، أي لو طبقنا الحلول التي طبقتها المجتمعات الغربية نفسها، دون الأخذ بالحسبان الظروف التاريخية والاجتماعية والسياسية التي مرت بها تلك المجتمعات، لوصلنا إلى ما نحن عليه اليوم، أي زيادة في التأخر والتبعية.

في تقديري أن الموقف التوفيق بين القيم والأفكار القديمة والحديثة لا يحل المشكلة، بل يطمسها، لأنه يلغي الشعور بضرورة الإبداع والتجديد. إن الموقف التوفيق هو تجميد والتباس وتعميق كذلك للتبعية⁵⁹، والموقف الصحيح يتجلى في الامتلاك المعرفي النقدي لكلا الطرفين، عن طريق تعميق الهوية الذاتية والخصوصية القومية، في سبيل استيعاب الواقع ثم تجاوزه.

لم ينتج التعامل القديم - كما حددنا سابقاً - إلا مواقف تابعة وأخرى توفيقية، فالغاء العمى الفلسفي لن يتم إلا بمغامرة الإبداع، أي بمباشرة رؤية الوجود، مباشرة إنتاج النظر في الوجود (الكون والمجتمع) وفي زعمي، لن يتحقق هذا النظر إلا انطلاقاً من شرطين اثنين:

⁵⁸ انظر: كتابنا، مقدمة في الفلسفة العامة، جامعة دمشق 2004، ص 88-102.

⁵⁹ العالم، محمود أمين، مجلة الحوار الفكري، العدد 4 نوفمبر الجزائر 2002، ص 14-25.

أولهما- التخلي عن الرؤية اللاهوتية.

وثانيهما- التسلح برؤية تاريخية ومنهج نقدي.

إن الشرط الأول مسألة تهم الوطن (عندما يكون موطناً للإنسان)، تهم أوليات ودرجات الصراع التاريخي في الوطن العربي، أما الشرط الثاني فيشتمل التعامل التاريخي النقدي مع تاريخ الفلسفة يجب أن لا يتحدد بالتعامل العاطفي أو التقليدي، بل تعاملًا يعي متطلبات المتأقفة الواعية والخلافة. لعل من أبرز سمات الفكر اللاهوتي، والمتجسد في الإنتاج الثقافي العربي جميعه، هو ندرة الممارسة النظرية الفلسفية في حقل هذا الإنتاج. ناهيك عن استمرار التبعية التي لا تنتج إلا فكراً غريباً، فكراً يستمد جذوره من تاريخ مغاير لتاريخنا. فالممارسة النظرية الفلسفية - بناء على ما سبق - لا تمتلك أي حضور تاريخي واسع في مجال الفكر العربي الحديث، فهي فكر نخبوي.

أما الخطاب الفلسفي الناشئ هنا وهناك، رغم كل الحواجز والعقبات، فعبارة عن خطاب انتقائي، حيث نلاحظ طغيان الشروح المبسطة، والنقل الاستعراضية على حساب البناء والتعامل النقدي،

والمساهمة في التأسيس النظري، يعود سبب طغيان هذه الظاهرة إلى غياب التعامل التاريخي النقدي مع الفلسفات التي تنتج عبر صيرورة تاريخ الفلسفة... ولذلك إننا لا ندعو إلى استقلال فلسفي بديل للمواقف الاتباعية بل ندعو إلى تعامل نقدي، تعامل يتفهم فعالية التأسيس ويستلهم بوعي المنجزات النظرية لتاريخ الفلسفة، ويهتم بقيم الإنسان، دون أن يغفل متناقضات اللحظة التاريخية الراهنة⁶⁰ (في الداخل والخارج)، ويتطلع في الوقت نفسه إلى بناء فكر فلسفي شامل ومتعدد وصياغته.

⁶⁰ انظر: كمال عبد اللطيف، في الفلسفة العربية المعاصرة، ص44-46.

تري لماذا الفلسفة في وطننا العربي اليوم في وادٍ وواقعا في وادٍ؟ ولماذا ظلت أحوالنا الثقافية، على الرغم من عشرات أقسام الفلسفة في جامعاتنا، على ما هي عليه؟ ثم لماذا لم تؤثر كتاباتنا الفكرية بعد في حياتنا القومية..؟.

لم يستطع الواقع العربي أن يأخذ بيد الباحث (المفكر) في مجال الفلسفة ليرقيه إلى مرتبة الفيلسوف، بمعنى أرسطو، ديكارت، كانط، هيكل، ماركس.. فهذه المذاهب قد نشأت في ظروف تاريخية خاصة، وبعد تعرية العالم من أغطيته النظرية الموروثة. إننا لم نمر بعد بهذه الظروف، ولم تحدث عندنا بعد عملية التعرية المشار إليها. وما نزال نحاول الخروج من عالم الميتافيزيقا إلى عالم العقل، ومن نطاق الغموض إلى نطاق الوضوح⁶¹. وقد كان الجديد أو الحديث الغربي يعني لمفكرينا بعث الحضارة العربية وإحياءها في مقابل المدينة الغربية الصاعدة. فتحول مفهوم النهضة الحضارية عندهم إلى مفهوم الحداثة أي المماثلة أو المشابهة والتقليد. فإذا كان الكاتب الفيلسوف هو نموذج للفيلسوف الجديد في القرن الثامن عشر: أمثال- فولتير، ديدرو، روسو... ويمائل هذا الفيلسوف في الفكر العربي كتاب أمثال: فرح انطون، ولطفي السيد، وعلى عبد الرازق وآخرون، وقد كان هؤلاء الكتاب يستعيدون بعض مفاهيم فلسفة الأنوار، وبعض ملامح الفلسفة الوضعية، من أجل محاولة تفسير مظاهر التأخر العربي، ومحاولة إصلاحها. ومن المعروف أن قراءة الكتاب للنصوص التنويرية، وللنصوص السياسية الليبرالية، واقتناع بعضهم بمبادئ الفلسفة الوضعية، لم ينتج البناء النظري المطابق لتاريخه الذاتي، ولم تتمكن من إنتاج مفاهيم جديدة، وظلت على الأغلب شرحاً على الشرح، نسخاً لنموذج، وتبسيطاً لأصل. فلم يتمكن الكاتب (المشتغل بالفلسفة) من قراءة تاريخ الفلسفة في ضوء المفارقة التاريخية، ولم يمتلك فراسة الفكر، رغم امتلاكه، في معظم ما كتب، حماسة المفكر المتثور.

⁶¹ حجازي، مصطفى، شروط التفكير الابتكاري ومقوماته، ص36.

هناك إشكالية أخرى نعاني منها جميعاً بما في ذلك الفيلسوف ورجل الدين، والباحث والعالم، والأستاذ والطالب، والمفكر والمواطن... ألا وهي غياب الحرية والديمقراطية غياباً كبيراً عن مجتمعاتنا، حتى أصبح الخوف والترقب بوصفهما البناء النفسي للمجتمع (والجميع مدان وتحت الطلب)*. يفشل درس الفلسفة بسبب الخوف: خوف الأستاذ الذي يتحول إلى جبن، وخوف الطالب الذي يتحول إلى خشية. كلهم يريد العيش وعدم فقد الوظيفة لتربية الأطفال ورعاية الأسرة. "وهكذا نشأت الازدواجية في حياتنا القومية، وظهر الظاهر والباطن بين الحديث الخاص والحديث العام، بين لغة حلقات الأصدقاء ولغة الاجتماعات الرسمية، بين همسات حجات النوم وصراخ الأحزاب، وصخب أجهزة الإعلام، حتى أصبحت السلطة كالجنس والدين محرمان لا يجوز الاقتراب منها"⁶².

ومقابل هذا نعتقد أن الفلسفة ليس لها موضوع جدير بالاهتمام أكثر من موضوع الحرية، ولا غاية أهم من التحرير. وقد شغل موضوع الحرية مفكرينا القداماء متكلمين وفقهاء، فدافع المعتزلة عن خلق الأفعال وأثبتوا حرية الاختيار، وأكد الفقهاء ضرورة كلمة الحق في وجه السلطان الجائر. وفي الفلسفة الغربية لا يوجد نسق فلسفي إلا الحرية أحد مظاهره، فالتاريخ كله (حسب زعم كروتشة) هو قصة الحرية. "إن ثوراتنا الحديثة قامت دفاعاً عن الحرية، كما قامت حركات استقلالنا الوطني تحقيقاً للحرية، ومازال للكلمة رنين في قلوب الناس جميعاً"⁶³.

السؤال الذي يفرض نفسه الآن هو: كيف ينظر المشتغلون بالفلسفة إلى أم العلوم (الفلسفة)؟ بمعنى هل تنطوي ممارستهم على النظرة التي يعلنون عنها؟ البون

* من مقولات الطيب تيزيني.

⁶² حنفي، حسن، موقفنا الحضاري، بيروت، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، 1958، ص38.

⁶³ المرجع السابق، ص39.

شاسع بين النظر والعمل، بين ما يعلنون عنه وبين ما يمارسونه. وقد اتسمت ممارساتهم بالسّمات الآتية:

أولاً: إنّها نظرة ترى في الفلسفة نشاطاً تجريبياً يدخل ضمن إطار الانطولوجيا الوصفية أو ضمن إطار التحليل، بمعنى من معانيه، نشاطاً يلتزم، عن وعي، الحياد في الشؤون كلها التي لها مساس بحياة الناس، بتطلعاتهم وأهدافهم.

ثانياً: إنّها نظرة لا توجه نحو دراسة الدور الايدولوجي للفلسفة، ولا يشجع هذا التصور أي ميل للنظر إلى الخلافات، الفلسفية على أنها تتطوي على خلافات ايدولوجية، على العكس، فإنه لا يشجع على النظر إلى الخلافات الأخيرة سوى أنها كالخلافات العلمية.

ثالثاً: إنّ النظرية المعينة للفلسفة تتم عن نزعة علموية، أي نزعة تتخذ من المعرفة العلمية نموذجاً لكل أنواع المعرفة، ولا تقف من ثم، من العلم موقفاً نقدياً، بل إنّ العلم يصير المعيار لكل نقد.

رابعاً: إنّها نظرة تجرد العقلانية من شروطها السياسية والاجتماعية، فلا تتعرض -إلا في النادر- لكيفية ارتباط نشأة المعرفة والعقلانية وتطورهما، بعامّة، بما يسميه مان هايم "الشروط الوجودية"⁶⁴.

خامساً: إنّ هذه النظرة، تنزلق بالفيلسوف نحو مزلق التخارجية، فتستبعد من دائرة اهتمام الفيلسوف حقولاً معرفية كثيرة، ولاسيّما علم الاجتماع والاقتصاد وعلم النفس، مما يجعل فلاسفتنا يتعاملون مع المفهومات التي تعنيهم تعاملاتاً تجريبياً خالصاً، وكأن مضامينها ومدلولاتها الاقتصادية أو الاجتماعية أو النفسية هي،

⁶⁴ Reading in Karl Manhein, «the Sociology of Knowledge» in: Brodbeck May, ed. the Philosophy of the Social Sciences (London 1968).

وفي كل الأحوال، إضافات خارجية إلى هذه المفهومات يمكن تجريبها من دون المساس بدلالاتها الأساسية.

سأداساً: إن النظرة المعنية إلى الفلسفة تحول الفلسفة إلى شأن احترافي وأكاديمي بصورة خالصة، أي تجعل الفلسفة شأنًا من اختصاص فئة محدودة من المحترفين الذين لا يشعرون إلا باللامبالاة، وغالباً بالازدراء، تجاه حاجة البشر إلى نظرية أو رؤية شاملة متماسكة للكون والفن والحياة.

إن هذه الفلسفة التي تتطوي عليها ممارسات الفلاسفة عندنا تحتوي على مفارقة هائلة. إنها من جهة، توحى بأن ليس للفلسفة - أو الأصح - لا يجوز أن يكون للفلسفة دور أيديولوجي. على الفيلسوف، بما هو فيلسوف، أن يتبنى الحياد فيما يخص الأيديولوجيات المتصارعة. إن القضايا الأساسية التي يجب أن تستأثر باهتمامه والتي هي القضايا المحورية للفلسفة هي من النوع الإستمولوجي أو الانطولوجي أو المنطقي بعامّة. ولكن هذه النظرة إلى لفلسفة، من جهة ثانية، تشكل وعلى الرغم من إعلان أصحابها تمسكهم التام بالحياد الأيديولوجي، تشكل ترسيخاً للأيدولوجيا السائدة.

إن الخيار أمام الفلاسفة العرب ليس بين تسييس الفلسفة وعدم تسييسها بل بين جعلها سلاحاً في أيدي القوى المحافظة وجعلها سلاحاً في أيدي قوى التغيير، أي بين "أدلجتها" على نحو يسهم في ترسيخ الوضع القائم و"أدلجتها" على نحو يسهم في تجاوز هذا الوضع القائم. "على الفلاسفة أن يختاروا إما الاستمرار في تجريد الفلسفة من وظيفتها النقدية - التقويمية، فتظل سلاحاً طبعاً في أيدي القوى المحافظة أو إعادة هذه الوظيفة إليها لتعود فتؤدي دورها التحريري والتنويري"⁶⁵. لا بد في هذا السياق من موقف مشترك يتيح لمفكري هذه الأمة فرصة الإعلان عن الهوية الفلسفية بعد أن

⁶⁵ - ضاهر، عادل، دور الفلسفة في المجتمع العربي، من أعمال المؤتمر الفلسفي العربي الأول - الأردن - عمان 1983، ص 91.

تزايدت الحاجة إلى ثوابت تيسر لنا القدرة على مواجهة التحديات التي تهدد المصير العربي برمته- فهل حان موعد إعلان وثيقة الحكمة العربية المعاصرة⁶⁶.

لنكون دليلاً للأجيال القادمة وهي تعيش القرن الحادي والعشرين؟ إنَّه مجرد سؤال مطروح على رجال الفكر الفلسفي العربي المعاصر.

رابعاً: طبيعة الحضور الفلسفي في الجامعات العربية:

بعد غياب استمر سبعة قرون عادت الفلسفة من جديد مع تأسيس جامعة القاهرة 1908، وحتى في تلك الجامعة لم يكن يوجد أستاذ عربي محترف للفلسفة قبل الثلاثينيات من القرن المنصرم، مع أن تدريس المنطق استمر في جامعه الأزهر عبر تاريخ طويل. ثم أسست في أكثر الجامعات العربية المعاصرة أقسام خاصة بالدراسات الفلسفية، تتبع في العادة كليات الآداب. وكان بعض هذه الأقسام يشترك إلى عهد قريب مع العلوم الاجتماعية والنفسية في قسم واحد. من ناحية أخرى، دأبت الجامعات السبع في السعودية على استثناء الفلسفة من مناهجها، وهذا الاستثناء ينسجم مع موقف المدرسة الحنبلية- الوهابية الرافض للفلسفة وعلم الكلام. ترى ما حال الفلسفة في جامعاتنا العربية؟ هل أنتجت لنا فلسفة عربية جديدة، وأخرجت لنا فلاسفة....؟

مما لا شك فيه أن الفلسفة في جامعاتنا وفي حياتنا العامة في أزمة. وجوهر هذه الأزمة أننا بعد أن أنشأنا جامعاتنا الحديثة منذ نحو ثمانية عقود، لا نستطيع القول: إنَّ لدينا فلاسفة أو إنَّ أخرجنا فلاسفة. وفي الحياة العامة بدأنا حركة الترجمة منذ نحو قرنين من الزمن (منذ رجوع الطهطاوي) وتأسيس ديوان الحكمة الثاني أعني مدرسة الألسن- ونحن حتى اللحظة التاريخية ما زلنا نترجم، ونشكو من ندرة الترجمات، وإن

⁶⁶ الجابري، علي حسين، فلسفة التاريخ والحضارة، الأردن/ إربد دار الكتاب الثقافي، 2005، ص426.

مشروعنا القومي المتمثل -حتى الآن- في خطط دور النشر، وبرامج وزارات الثقافة والتربية والتعليم يتلخص في معظمة في مزيد من الترجمات. وحتى اليوم لم تفعل هذه الترجمات فعلها، ولم تنتج منها إبداعات، وكأن الترجمة غاية لا وسيلة، وكأن التحصيل هدف في ذاته⁶⁷.

من جهة أخرى، لم يكن موقع مدرّس الفلسفة موقعاً مريحاً في الجامعات العربية- وإن لم تتعرض كتبه ومؤلفاته للحرق بعد- فهو يواجه اعتراضات عابرة من زملائه في مجال العلوم الإنسانية مفادها أن الفكر الفلسفي يدور على مفاهيم تجريدية لا ينتفع بها في تفسير حياتنا المعيشة وتوجيهها. ويقال أحياناً: إن مدرّس الفلسفة يخرج عن حدود تخصصه حين يعالج جانباً من تاريخ الفكر، أو حين يكتب في فلسفة العلم أو فلسفة الجمال والفن... وربما يكون مرد ذلك إلى أن إحساس كثير من البشر بوطأة الإحباط واليأس من إمكانية النهوض السريع في المجتمع العربي يدفعهم إلى شجب الفلسفة وكل فكر نظري آخر لا يظهر تأثيره واضحاً في عالم الواقع.

إن حال الفلسفة في جامعاتنا العربية ليست بالمستوى المناط بها، حيث ننتج في أحسن الحالات، مؤلفات (مراجع وكتباً ونوطات...) تعرض لمذاهب الآخرين اعتماداً على نصوص أصلية (تراثية غربية وعربية).

فأصبحت الفلسفة في جامعاتنا جميعاً لأقوال وعرضاً لمذاهب وشروحات على نصوص... الخ. وكأننا استبدلنا بالمحدثين القدماء، فإذا ما تحسس المدرس أو الطالب والتزم فإنه يدافع عن المذهب المعروف ويهاجم خصومه في معركة ليس طرفاً كاشفاً بذلك عن موقفنا الفكري- الثقافي الحالي، الذي يتلخص في الخطابة والجدل وليس في القياس والمنطق والبرهان. لقد تحول قسم كبير من المفكرين والمدرسين والطلبة العرب إلى وكلاء حضاريين ممثلين لمذاهب غربية - في غالبيتها- عن بيئتنا، وذلك

⁶⁷ حنفي، حسن، موقفنا الحضاري، ص14

بسبب ريادة الغرب وغزوه الثقافي العولمي، وانتشاره خارج حدوده، على عكس الشرق الذي لم نجد له ممثلين لثقافته وفلسفاته⁶⁸. وهذا ما نلاحظه في مناهجنا من غياب شبه تام لفلسفة الهند والصين والفلسفة الشرقية.

إذا نظرنا إلى الدراسات التي تقدمها أقسام الفلسفة في الجامعات العربية نجدها تنتظم في ثلاثة محاور رئيسية:

المحور الأول: دراسة التراث الفلسفي العربي الكلاسيكي ويشمل هذا التراث الفلسفة الاختصاصية المتأثرة بأرسطو والأفلاطونية المحدثة والفكر الهلنستي بشكل عام. وتتسع دائرة هذا التراث فتشمل فضلاً عن ذلك علم الكلام والتصوف الإسلامي وأصول الفقه. وقد أضحت إجماع الدارسين على أن فهم الفلسفة اليونانية يشكل خطوة تمهيدية لا يستغنى عنها في فهم الفلسفة الإسلامية بمشاربها المختلفة.

المحور الثاني: الاطلاع على الفلسفة الغربية من خلال ترجمة بعض كتب الفلاسفة البارزين في مجالها، وبعض كتب الباحثين التي تتناول تاريخ هذه الفلسفة وتطور فروعها مثل فلسفة التاريخ وفلسفة الأخلاق، وفلسفة الفن، وفلسفة العلم.... الخ. وثمة نفر من الدارسين العرب اختصوا بتقديم دراسات تتناول شخصيات أو جوانب في تاريخ الفلسفة الغربية، أو تتناول مشكلات مما تعالجه فروعها. ورغم أن هذه الدراسات وتلك الترجمات لا تزال قليلة إذا قيست بجملة تراث الفلسفة الغربية، فإن أثرها قد امتد إلى قطاع واسع من المثقفين والمربين والآباء. وهذه النقطة نلتمسها فيما نراه من شيوع فكر جون ديوي، وجان بول سارتر، في الخمسينيات والستينيات ثم شيوع كتب هربرت ماركوز، وايريك فرم في السبعينات، وقد تم هذا التأثير في معظم من ترجمة أبرز كتب هؤلاء المفكرين.

⁶⁸ المصدر السابق، ص14.

المحور الثالث: بحث المشكلات الحضارية والاجتماعية في الوطن العربي (الحديث والمعاصر) بحثاً فيه مسحة من التحليل الفلسفي. وقد استقطب هذا المجال جهود عدد من أساتذة الفلسفة والمشتغلين بها، نذكر منهم: زكي نجيب محمود، حسين حنفي، عبد الله العروي، عابد الجابري، الطيب تيزيني، أحمد برقواوي، محمود أمين العالم، فؤاد زكريا، ناصف نصار ... الخ. وهذه الجهود وما يماثلها تتدرج في ميدان ثالث هو ما نسميه بالفكر العربي الحديث، الذي يبدأ برفاعة الطهطاوي، ويدور على بحث إمكان نهوض الأمة العربية من كبوتها وخلاصتها مأزقها التاريخي. ونلاحظ هنا أن الإسهامات المعاصرة في هذا النطاق لا تقتصر على الفلاسفة إنما يشترك فيها الأدباء وأساتذة التاريخ والسياسيون ... ونفر غير قليل من رجال الدين. إنه ميدان الإصلاح الاجتماعي والتوجيه الثقافي وعلى سطحه يطفو قلق المنقذين العميق بصدده مستقبل هذه الأمة.

1- المحور الأول الفلسفة العربية الإسلامية، إذا ما تفحصنا محصلة دراساتنا الأكاديمية في هذه المحاور الثلاثة (الفلسفة الإسلامية، والفلسفة الغربية، والفكر العربي الحديث) يلفت الانتباه أن تاريخ الفلسفة لا يزال يحتل مركزاً مهماً في المحورين الأول والثاني. وإذا ما جاز للعلوم الطبيعية أن تهمل مسار تطورها التاريخي، ولكن الفلسفة لا تملك إلا أن تلتصق بتراتها الطويل، فتمتد بحوثها الأكاديمية إلى إرهاباته الأولى. ومن الملاحظ أن اهتمام مدرسي الفلسفة في الجامعات العربية بتاريخ الفلسفة يتسع على غير المؤلف فيشمل علم الكلام والتصوف وأصول الفقه. ومن المعروف أن للموضوع والمنهج في هذه الفروع صلة وثيقة بالتجربة الفلسفية في عمومها. وفيها من الشمول ما يجعلها قريبة من البحث الفلسفي، لكنها تعتمد في الوقت نفسه على مفاهيم وخصوصيات إسلامية

لها جذورها في القرآن الكريم والسنة النبوية⁶⁹. إن علم الكلام والتصوف وأصول الفقه وجوه ثلاثة لعقلانية الإسلام وروحانيته وأسس أحكامه القانونية على الترتيب، وتشكل مجموعها فلسفة الدين الإسلامي. وكان الأفضل والأنسب أن يتوفر على دراستها أساتذة كلية الشريعة في الجامعات العربية، وهذا ما قامت بتطبيقه جامعة الأزهر منذ عهد قريب. ومن المؤسف أن عدداً كبيراً من علماء الشريعة لا يزال ينبذ دراسة فكر المتكلمين والصوفية، وينظر إليه نظرة اتهام وشك، ويدعو إلى تجاهل هذا الجانب من التراث.

غني عن البيان اتساع مساحة التراث الفلسفي الإسلامي وتأثير الثقافات الأخرى فيه، فإن التقاليد المنهجية المتبعة في دراسته لم تتخذ بعد طابعاً راسخاً متيناً. قد يُطلق مثلاً مفاهيم - الإيجابية والسلبية، التقدمية والرجعية ... الخ. على أشخاص المفكرين دون أن نوضح ما نقصده بهذه الأحكام وما تحويه من مفاهيم غائمة. ونجد على سبيل المثال باحثاً يرى ابن رشد مفكراً رجعياً لا أصالة فيه، ونجد دارساً آخر يرى في ابن رشد نفسه مصلحاً عقلانياً تقيماً، وصاحب فلسفة رصينة. ومثل هذه الأحكام المتناقضة تجد في مؤلف عزيز الإنتاج كابن رشد ما يدعمها من اقتباسات. المقصود من هذا أن الباحث في كلتا الحالتين يجتري شذرات معزولة عن سياقها العام في تأليف ابن رشد ويصطنعها في الشهادة لحكم مسبق ذاتي.

وقد نظرنا إلى التراث القديم نظرة المستشرقين وكأننا حياديون اتجاهه، ولسنا أصحابه ومسؤولين عنه. نكرر ما قيل، ونجمع بين أجزاءه، وأقصى ما نفعله نشر المخطوطات دون تغيير أو تطوير أو إعادة اختيار، في حين أن التراث القديم ليس منفصلاً عنا، بل هو جزء منا، ونحن جزء منه، فلنكن مسؤوليننا عنه بقراءتنا له مثل

⁶⁹ انظر: مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ط2، القاهرة 1959، ص27، 74-

مسؤولية القدماء الذين أبدعوه⁷⁰. نكرر (نجتر) الاختبارات القديمة، والمذاهب السالفة ولا نعرف كيف نشأت وأي أعراض خدمت. والسؤال الذي يطرح نفسه، هل لهذه الكتب المحققة من مخطوطات التراث القدرة على توجيه وعينا المعاصر؟ وهل من المجدي أن نتوسم فيها أسس نهضتنا وفلسفتنا العربية المقبلة؟ قد لا نوفق في تقديم جواب متسق عن هذا السؤال الذي يشغل مفكرينا المعاصرين⁷¹، إلا إذ قصرنا الكلام على التراث الفلسفي (الفلسفة الاختصاصية وعلم الكلام والتصوف). ولا أعتقد أننا نخاطر بشيء كثير إذا عزلنا الفكر الفلسفي مبدئياً عن دائرة العلوم اللسانية والدينية والأعمال الكلاسيكية في الأدب والتاريخ. فالفكر الفلسفي يبدو متخارجاً عن هذه الدوائر من حيث كونه أكثر شمولاً وتجريداً واتصالاً بالفكر اليوناني الهلنستي) بوجه خاص، في حين الواقع الثقافي العلمي يتجاوز هذا الفكر فتزداد الهوة بينهما مع مرور الزمن. وعلى الرغم من تغيير الظروف القديمة ونشأة ظروف جديدة تتطلب اختيارات بديلة، فإننا نكرر الاختيارات النمطية القديمة التي تعارض في أهدافها ومنطقاتها الظروف الجديدة. وعندما يتخرج الطلاب في جامعاتنا نجدهم منفصلين عنه، يتصورونه " كتباً صفراء عتيقة" لا أمل فيه، ولا يقدم حلاً. فيتوجهون إلى الثقافات المعاصرة حيث يجدون فيها أنفسهم، فيزداد شعورهم بالقطيعة مع التراث القديم كلما ازداد التغريب، مما يجعلهم يقومون برد فعل على ذلك فيتمسكون بالقديم كله، ويرفضون المعاصر كله، فتتقسم الأمة إلى فريقين، فريق يرى صلته بالتراث صلة انقطاع ثم قطيعة، وفريق آخر يرى صلته بالتراث صلة اتصال ثم وصال. الأول يرى في التراث كل شيء والثاني لا يرى في التراث أي شيء. لكننا لا نستطيع أن نمثّل لمفاهيم الفلسفة الكلاسيكية ومناهجها ونُدعي أن فيها حلولاً لمشاكل هذا العصر.

⁷⁰ حنفي، حسن، موقفنا الحضاري، ص16.

⁷¹ انظر: زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، بيروت دار الشروق 1971، وثقافتنا في مواجهه العصر، دار الشروق 1976، وكذلك- الجابري، نحن والتراث، بيروت دار الطليعة 1980.

فالأصالة الفلسفية بشكل عام تقف ضد التقليد والامتثال وتتعترف بخصوصية الحاضر وتعترف بجدة الجوانب والظروف التي تشكل أزمته المعقدة. وتصيح هذه الأصالة الفلسفية مفهوماً متناقضاً إذا ادعت التحيز للفكر القديم وعدته صادقاً ومشروعاً بالإطلاق وصالحاً لكل زمان ومكان.

فقد نقلنا التراث كله، الصالح منه والطالح. عممنا الأشعرية، ودرّسنا الفلسفة الإشرافية واجترنا فقه العبادات، وعرجنا على المحبة والفناء، ودعونا إلى التخلي عن العالم في مجتمع مهزوم، أزمة الفقر والتخلف ومأساته الاحتلال والإذلال. "وعممنا على طلابنا إن النقل أساس العقل، وأنّ العقل قاصر في حاجة إلى وحي، وإن هذا الوحي هو النبي"⁷²، وإن أقصى ما للإنسان من فعله هو الكسب هو في نهاية الأمر تعليق لحرية الإنسان وإرادته بإرادة الآخر وإن مستقبل الإنسان خارج العلم... الخ. تساءلنا في الفقه: ما حكم رجل أقسم أن امرأته طالق أن هو جامعها في هذا الثوب وإن لم يجامعها في هذا الثوب؟ هل يجوز أكل بيضة ولدتها فرخة نكحها إنسان؟ ما أحكام الاستنجاء والغائط وما حجم الحجر وشكله واتجاه الغائط وكيفية الجلوس...؟ وما أحكام حلق عانة الميت؟ أما فقه العدالة الاجتماعية، فقه التحرر من الاستعباد والقهر والظلم... أي المشاكل الحقيقية التي تمس هموم البشر وحاضرهم ومستقبلهم، فليس أساساً للاختيار أو موضوعاً للتساؤل، فمظاهر المجتمع المتخلف هي التي فرضت ألوان ثقافته.

ولما كان هذا الموروث هو السائد، بعد أن صممت الأفواه عن كل تراث مناهض، مما قدم خدمة للسلطة القائمة في سندها الشرعي وطاعة الناس لها، فقد عممناه ودرّسناه واعتبرناه هو الصواب دونما سواه، وأصبح ذلك في كثير من الأحيان عاملاً مكوناً من ثقافة الطلاب، فاستمرت المحافظة واستمر تراث السلطة⁷³.

⁷² راجع، محمد عبده، رسالة التوحيد، تحقيق محمد رشيد رضا، القاهرة، مطبعة المنار [د.ت.].

⁷³ حنفي، حسن، موقفنا الحضاري، ص 16-17

ثمة طائفة كبرى من المسائل الفلسفية مازالت تفرض دراستها على الطلاب، فرضاً، لا لشيء إلا انسياقاً مع تيار الاستمرار. نذكر على سبيل المثال: مسألة التوفيق بين الحكمة والشريعة، ومسألة قدم العالم، ونظرية العدل والحرية لدى المعتزلة، ونظرية وحده النفس عند ابن سينا، ونظرية كرامة الإنسان "الصوفية" وهي مبنية على أسس القرآن الكريم، ومسألة العقل الفعال وما يتصل بها من قضايا كونية أو فلكية وما شابه. فإذا استثنينا فحواها التاريخية، البحتة، فهذه المسائل الميتافيزيقية تخرج عن الإطار الإنساني، كما تخرج عن إطار الموضوعات الفلسفية التي يشتغل بها الفلاسفة والمفكرون اليوم. فلم يعد للتوفر على دراستها اليوم أدنى جدوى. ومن الأجدى بالمدرسين المحدثين والمفكرين الخوض في قضايا تمس جوهر الفلسفة، أو الدخول في المساجلات الدائرة اليوم في الأوساط الفلسفية في العالم من جهة ثانية. من هذه القضايا أو المشاغل تحليل الألفاظ اللغوية والمنطقية، ومذاهب المعرفة والمنهج العلمي، ومسائل الأخلاق وما وراء الأخلاق، والمنطق والفكر السياسي. وما يتفرع عنهما جميعاً. إن بعض هذه العلوم الفلسفية التي نطرحها، سواء لطابعها الإنساني أو لاتصالها بالشجون الفلسفية المعاصرة⁷⁴، لم تكن دخيلة على التراث العربي الفلسفي، نود أن نبيّن أنه لا محيد لنا عن معالجة إرثنا الثقافي العربي معالجة نقدية لتمييز ما هو حق مما هو باطل، وما هو أساسي مما هو عارض، وتمييز الأفكار القابلة للتعديل والتطوير عن الأفكار التي لم يعد لها أكثر من القيمة التاريخية. " لا بد من

البحث عن نظام توازن جديد بين الفلسفة والعلم والأيدولوجية وبين الواقع العربي الذي يعاني من التجزئة والتخلف والاستلاب"⁷⁵، مما يفرض على المتخصص في الفكر العربي أن يواجه واقعه مواجهة تحليلية نقدية للنظريات التاريخية

⁷⁴ فخري، ماجد، الفلسفة كمنحى إنساني، ص 239-250، ندوة الفلسفة في الوطن العربي-الأردن- عمان 1983

⁷⁵ نصار، ناصيف، الفلسفة في معركة الأيدولوجية، ص 215.

والأيديولوجية السائدة في الأطوار العربية جميعها ليصار إلى صياغة نظرية شمولية تعتمد جدل الوطني والقومي⁷⁶. وندعو إلى ضرورة وجود رؤية جديدة للعرب، ومنهج جديد ومتميز في النظر إلى التاريخ وكتابه كيلا يضيع دارس هذا الفكر بين مختلف النظريات والآراء، ويقع فريسة للقلق والحيرة تجاه الفلسفات المتناقضة في تفسير التاريخ⁷⁷، فليس هناك من سبيل إلا بالبحث الفلسفي لاستيعاب السياق العام للأحداث التاريخية على ضوء المتغيرات المعرفية في إطار المرحلة التاريخية جميعها، "لأن الفلسفة في جوهرها تعنى بدراسة القوانين الأكثر شمولية لتطور الطبيعة والمجتمع والتفكير البشري"⁷⁸. من هنا نرى ضرورة استكمال جهود العرب الفلسفية المعاصرة الهادفة إلى خلق الوعي التاريخي الذي يؤكد وجودهم الحضاري الفاعل، تعبر عنه فلسفة عربية تستفيد من حوارها مع التراث استفادتها من إنجازات الفكر المعاصرة.

2- المحور الثاني المعتمد في مناهج التدريس في أقسام الفلسفة في الجامعات العربية - الفلسفة الغربية - بفروعها القديمة كالمتافيزيقا والأخلاق وفلسفة السياسة - مازال النظر فيها يتجدد ويتعمق، فضلاً عن الفروع الحديثة (ولبعضها أصول ضاربة في الفلسفة الكلاسيكية) التي يتسارع نموها في أيامنا هذه مثل المنطق ونظرية المعرفة وفلسفة الفن وفلسفة العلم والأنثروبولوجيا الفلسفية الخ.

يواجه مدرس الفلسفة الغربية صعوبات عديدة حين التعامل معها، منها أن الفكر الغربي-كما هو معلوم- يتسع مداه وتتنوع لغاته، ويتطلب تدريس الفلسفة الغربية، لهذا السبب، محاضرين يتقنون لغة أو لغتين أجنبيتين فضلاً عن إتقان التعبير باللغة العربية. وهناك مشكلة أعم في هذا المجال هي جزء من أزمة أشمل هي أزمة العلوم الإنسانية في الجامعات العربية. وملخص هذه الأزمة هي عجز نسبي في أطر

⁷⁶ المرجع السابق، ص 162-164.

⁷⁷ الملاح، هاشم (وآخرون)، دراسات في فلسفة التاريخ، الموصل 1988، ص 8.

⁷⁸ الجوهري، عمار، دراسات في فلسفة التاريخ، مكتبة الحرية، بغداد 1982، ص 22.

التدريس في جامعاتنا عن متابعة هذا السيل الجارف من الكتب والمقالات الجديدة والمنشورة في الغرب، وبعضها كما هو معروف، يحوي نظريات أو وجهات نظر جديدة. ونلاحظ في كثير من الأحيان، أن أقسام الدراسات الإنسانية، بوجه خاص، تحصر فعاليتها في دائرة المراجع المترجمة السهلة أو تعتمد على كتب تعليمية عفا عليها الزمان وتجاوزت مناهجها مناهج جديدة لا نعرف منها في وطننا العربي إلا النزر اليسير الذي لا يغني عن إقامة البحث.

وهناك ثمة ظاهرة، غير صحية، في تعاملنا مع التراث الغربي، تتجلى في تدريسنا للفلسفة الغربية، حيث ننتزعا من بيئتها وكأن أرسطو وديكارت وكانط وهيغل، وهوسرل وبرغسون وسارتر وماركس وهيدغر... نجوم لامعة نتأملها ونعجب بها ونحكم عليها، على صدقها أو بطلانها بحجج الذوق السليم أو العقل الصريح، وربما أيضاً بالأخلاق الكريمة والقيم الفاضلة والنظم السياسية وأحياناً الاجتماعية القائمة... ولما تشتت المذاهب وتباينت الآراء وقعت الحيرة في الاختيار هذا مثالي، وذاك واقعي، هذا عقلي وذاك حسي، هذا ماركسي وذاك برجماتي.... الخ. فالمحافظون يختارون المثالية، والتقدميون يختارون الواقعية، وينشأ الخلاف بيننا. "الصراع على المذاهب في ظاهره غربي وفي حقيقته يكشف عن موقف فكري اجتماعي خاص بنا والمتمثل في أن المثالية وريث طبيعي للمحافظة والتقليد الديني، والواقعية هي التطور الطبيعي للدين المثالي والأكثر قدرة عن حياة الناس ومصالح الشعوب"⁷⁹.

مما لا شك فيه أن المذاهب الغربية وليدة بيئتها، وقد نشأت بعد تعرية الواقع الأوربي تماماً من أعطيته النظرية القديم⁸⁰. وجاء الوعي الأوربي بوصفه تطوراً

⁷⁹ انظر: حسن حنفي، موقفنا الحضاري، ص18.

⁸⁰ انظر: حسن حنفي، نسخ تربية الجنس البشري، القاهرة، دار الثقافة الجديدة 1977.

وبناء، له بداية وتطور ونهاية، له ظروف تاريخية واجتماعية وسياسية خاصة به ومغايرة لظروفنا وواقعنا.

هناك صعوبة أخرى تكمن في الفلسفة الغربية ذاتها ولاسيما اتجاهاتها المعاصرة التي تهمنا في هذا البحث. إذ يعاني الفكر الغربي عموماً من تجزئة المواضيع التقليدية وتفتيتها إلى أبعد حد ممكن بحيث يمكن القول إنَّ هذا الفكر لم يعد يهدف إلى توحيد الوعي الإنساني وبناء نظرية المعرفة. وما ينشر في اللغات الغربية من فكر فلسفي يتزايد في أيامنا ويتراكم بشكل مذهل مع تعقيد في منهج المعالجة وفي اصطلاح المصطلحات. ومع هذا فإنَّ الفيلسوف الغربي المعاصر لا يعنى بإقامة مذهب شامل أو متكامل يفسر به الوجود ومناحي الخبرة الإنسانية، إنما يطمح إلى تطوير النقاش في موضوعات ذات صلة بفرع أو بفرعين من فروع الفلسفة. إنَّه مفكر حذر يتحرى أن يتجنب المشاكل الزائفة فيصرف وقتاً كبيراً في تحليل المصطلحات ابتغاء الوقوف على معانيها الممكنة⁸¹. وحين تحاول الفلسفة المعاصرة توسيع ميدانها، (وهذا ما فعله فلاسفة مدرسة فرانكفورت: ماركوز وفروم وهيرماس) فإنها لا تخرج عن محاولة تشخيص وضع الإنسان في ظل المجتمع الصناعي العولمي المتقدم تشخيصاً نقدياً يستمد مرتكزاته من كتابات ماركس وفرويد⁸². فقد أصبح التخصص ضرورة تفرض نفسها بقوة على فاعلية الفيلسوف وطموحه. وربما يكون هذا أحد الأسباب في انصراف الأكثرية من الفلاسفة المعاصرين عن محاولة تفسير العالم، وقد أقروا، صراحةً أو ضمناً، بعجزهم عن تغييره، ومن المعروف أن تغيير العالم كان هدف ماركس من فلسفته.

وآية ذلك أن المذاهب الفلسفية لا تزرع خارج بيئاتها الأساسية. فإذا ما تشابهت المذاهب واختلفت الهيئات فذلك مرده أن الأبنية الذهنية والنفسية والمواقف الحضارية

⁸¹ إبراهيم، زكريا، دراسات في الفلسفة العربية، القاهرة، مكتبة مصر 1968، ص 14-24.

⁸² انظر: عزمي إسلام، اتجاهات في الفلسفة المعاصر، الكويت، وكالة المطبوعات 1981، ص 17-20.

والمراحل التاريخية قد تكون أيضاً واحدة. لكن التاريخ لا يعيد نفسه. وما دام المذهب الفلسفي قد اجتث من جذوره فلا يمكن فهمه وهضمه، وسحبه على واقع غير واقعه. ومن ثم لا يتعلم الطالب أو يفهم شيئاً باستثناء مجموعة من المعلومات المتراكمة، يحفظها للامتحان وينساها بعده. لا تؤثر فيه ولا يؤثر هو فيها، فقد تم الفصل بين المذهب والموقف، بين الفكرة والتكوين، ومن ثم "لم ينشأ عندنا فكر تكويني يدل على موقف، بل أصبحت ثقافتنا أكواماً متراسة من المعلومات سرعان ما تتهاوى في أول مواجهة ثقافية علمية"⁸³.

نصل بعد هذا السرد والاستطراد، إلى سؤال مهم الآن، كيف ننتفع في برامجنا الدراسية من الفلسفة الغربية المعاصرة (في جامعاتنا) مع كونها مدارس متنافرة ومع الاعتراف بالصعوبات الفنية التي تجعل اتصالنا بها مهمة صعبة؟ ربما يكون من المناسب أن نقترح تشكيل لجنة من أساتذة الفلسفة العرب المختصين بالفكر الغربي المعاصر وتكون مهمة هذه اللجنة تسمية عدد من الكتب الفلسفية المهمة كل سنة، وترتيب أمر ترجمتها ونشرها في وقت واحد محدد. وثمة طريقة تقوم على انتخاب مقولات أو أجزاء مهمة من كتب فلسفية بارزة وذات فائدة ولاسيماً بعد الانتشار العالمي للشابكة "الإنترنت"، وتصنف هذه المنتخبات حسب الموضوعات أو الحقول، ويقوم أستاذ أو أكثر بالتقديم لها وتلخيص فحوى الحجج في المقالات وتقويمها. تتيح مثل هذه المجموعات المنشورة فرصاً أفضل للطلاب في تعمق النتائج الفلسفية في صميم تكوينه الأصلي، أي بلغة الفيلسوف نفسه. وتيسر عملية الفهم والمناقشة أكثر مما تفعل المراجع التي توجز وتؤرخ للفلسفة فتختزل التجارب الفلسفية إلى قضايا غامضة أو مبسطة. إن فهم الطالب للمراجع الفلسفية أو التعليمية يجب أن يمر

⁸³ حنفي، حسن، موقفنا الحضاري، ص19.

بنصوص الفلسفة الأصلية لكي يكون هذا الفهم عميقاً نافعاً في نقل الخبرة من الخصوص إلى العموم.

"ولا يفوتنا أن نتخذ موقفاً من التراث الأوربي من خلال دراسة الوعي الأوربي بوصفة تاريخاً وليس خارج التاريخ. إنّه ليس التجربة الوحيدة أو المسار الحضاري الأوحد، بل هو إحدى مراحل تاريخ الوعي الإنساني الطويل ابتداء من مصر والصين وحضارات الشرق القديم"⁸⁴. من هنا تأتي أهمية الدعوة إلى تحجيم الغرب وردّه إلى حدوده الطبيعية، والقضاء على أسطورة عالميته، وبيان محليته مثل أي تراث آخر، وإن عصر الهيمنة الأوربية هو الذي أفرز الهيمنة الثقافية العولمية... يجب ألا يفهم من كلامنا أننا ندعو إلى الانغلاق أو رفض تعرّف الآخر والانفتاح عليه، بل يعنى أن مدة التعلم قد طالّت، ومدة المحاكاة والتقليد والاجترار قد امتدت، مضى قرنان من الزمن ومرحلة الإبداع بعيدة في الأفق.

لذا ندعو إلى تكوين الباحثين الوطنيين الملتزمين بواقعهم الذين يدرسون حضارتهم الخاصة من منظور وطني⁸⁵، وحضارات الغرب بطريقة أكثر حياداً وإنصافاً من فعل الغرب مع غيره، مثل هذه الخطوة تمكّننا من المحافظة على الهوية دون الوقوع في مخاطر الانغلاق على الذات، ورفض مساهمة الآخر، وتساعدنا على مواجهة واستيعاب ثقافات العصر وتجاوزها دون الوقوع في مخاطر التقليد والتبعية.

3- المحور الثالث ما ندعوه بالفكر العربي الحديث والمعاصر ومجاله مشاكلنا الاجتماعية السياسية. وهو ليس فلسفة بالمعنى الاختصاصي لأنه يختص ببحث مآزقنا الحضاري الراهن. ثمة تيار من المناظرات الفكرية مستمر ويبشر بولادة فلسفة عربية في المستقبل ويحمل في طياته اليوم بذورها. ولهذا السبب يكتسب

⁸⁴ انظر: حسن حنفي، قضايا معاصرة 2: في الفكر العربي المعاصر، بيروت، دار التنوير 1983.

⁸⁵ حنفي، حسن، موقفنا الحضاري، 35-36.

الفكر العربي الحديث أهمية خاصة على الرغم من طراوة عوده ومحدودية مجاله. يهتم الفكر العربي الحديث (في أقسام الفلسفة الجامعية) بتناول نماذج من المصلحين والنهضويين والمتقنين وبحركات اجتماعية سياسية وبمواقف فكرية ايدولوجية من الواقع العربي في المرحلة الحديثة والمعاصرة. لم يكن، الفكر العربي الحديث، هدفه رصد مثل هذه الموضوعات بقدر ما كان يرغب في الإمساك بمختلف نقاط ضعف العرب والمسلمين بما أنهم عرفوا ما خلخلهم فكراً وحضارياً وسياسياً، لكن جاءت مقاربتة-ولاسيما ما يتعلق بالحدائثة والمعاصرة- بأدوات تقليدية وبنظرة غير معاصرة، بمعنى أنه لم يقطع مع السجل الفقهي الديني. فكان الأجدى له تغيير السجل والآليات في الوقت نفسه حتى تتم مقارنة حدث معاصر الثورة الفرنسية) أو ظاهرة معاصرة (الاستعمار) بأدوات عصره ومنطلقاته. وقد حدثت الصدمة لدى النخب العربية المعاصرة للثورة الفرنسية، أو لحملة نابليون على مصر أو للاستعمار الأوربي للمشرق وللمغرب وغيرها من المجالات، وعبروا عن ذلك بلغتهم وأدواتهم. وهي شهادات منهم على عصرهم في علاقاتهم بالغرب أو المؤسسات السياسية والاجتماعية في بلدانهم. يعني ذلك أن تاريخ العرب الحديث والمعاصر منفتح بالضرورة على الآخر، الذي لم ينجز بعد هو مشاريع الإصلاح أو دولة الاستقلال مادامت العدالة والحريّة والنقد والحدائثة وحقوق الإنسان تمثل روح الخطاب السياسي في الفكر العربي الحديث والمعاصر. ولا بد من الإشارة إلى أن الفكر العربي الحديث (الإصلاحي والنهضوي) ليس فكراً حديثاً بكل المقاييس لأنّ وعيه بإشكالياته ممزق، ويعيش في واقع معوق، قبل الاستعمار أو في أثناء حقبة الاستعمار، أو في دولة الاستقلال، وهي دولة قطرية أساساً، بما تكتنفها من محدودية وعلامات وهن في بنيتها وبرامجها في علاقاتها بالدولة القومية. ومن الملاحظ أن القطيعة التاريخية

بين المرحلتين الحديثة والمعاصرة لم تحدث بعد، لأنَّ أسئلة الإصلاح والنهضة مستمرة إلى الآن.

فهو من هذه الناحية يعاني أزمة تأسيس على أزمة الواقع، ويجمع بين جنباته أزمة فكرية متباينة وتجارب تاريخية مختلفة، وبذلك يجسد تخلفه سواء في نخبه أو في مجتمعه الذي لم يخترقه التقدم بعد. وقد أسهم عدد من أساتذة الفلسفة العرب المعاصرين في نطاق الفكر العربي الحديث والمعاصر، وثمة عدد منهم اقتصرت جهودهم على دراسة هذا الفكر في ماضيه القريب، دراسة أكاديمية، أي دراسة تاريخية أو تحليلية- سوسيولوجية، ونادراً ما تأتي هذه الدراسات فلسفية خالصة بحيث تقوم على التحليل الدقيق والنقد.

نلاحظ أن هناك تنوعاً من المفكرين الذين يبحثون في جوانب من أزمنتنا الاجتماعية الحضارية، منهم مؤرخون وسياسيون ورجال قانون واقتصاديون وبعض من علماء الدين ... الخ. وأما دخول المختصين بالفلسفة، مثل زكي نجيب محمود وفؤاد زكريا وحسن حنفي والطيب تيزيني وناصر محمد عابد الجابري ... إلى هذه الدائرة فظاهرة حديثة العهد نسبياً، وكانت تيارات الفكر العربي الحديث، بعد نكبة فلسطين سنة 1947، تتنامى وتصطبغ في ظل الأيديولوجيات السياسية الحزبية. وبعض من المشتغلين في هذا الفكر كان يدعو إلى إحياء التعاليم الإسلامية في صميم مؤسسات الحكم والمجتمع، وبعضه يخالف هذا الاتجاه فيدعو إلى تطبيق العلمانية والديمقراطية على الطريق الغربية، وثمة أيديولوجية تدعو من ناحية ثالثة إلى تحقيق القومية العربية في دولة واحدة تدمج الدول المجزأة بعد أن انحسر الاستعمار عن معظمها. وهناك أيديولوجية رابعة تبشر بتعديل علاقات الإنتاج أو تطويرها إلى شكل اشتراكي تتمحي فيه ضروب الاستغلال الطبقي. وقد مزج بعض السياسيين بين مكونات هذه الأيديولوجيات فكان منهم من رفع شعار الدولة العربية الاشتراكية الإسلامية ومنهم من اكتفى بالدعوة إلى دولة عربية اشتراكية. أما إسهامات الفلاسفة

العرب فقد اتجهت إلى مناقشة موضوعات جزئية تتخفى أحياناً في تيارات الفكر الحزبي السائد حينئذٍ، أو في البنية الاجتماعية. ومن هذه الموضوعات أزمة الأخلاق ومشاكل الثقافة، ومفهوم الحرية وقيمه التراث، والأصالة والمعاصرة... "فئات هذه الإسهامات عن دوغمائية المذاهب السياسية وغرست بذرة منهج عقلاني متفتح في صميم فكرنا المعاصر"⁸⁶.

وقد ركزت مفردات الفكر العربي الحديث في أقسام الفلسفة العربية على تحليل خطاب النهضة والتقدم والحدثة⁸⁷، وكان الغرب - ولا يزال - في كل ذلك حاضراً منهجاً وفكراً وإشكالاً⁸⁸.

فعلامات الاستفهام حول المسار والمصير والوجود مجسمة في سؤال عن اتجاه التاريخ العربي ومعناه مرتبط بالمشروع الحضاري العربي. ولا عجب أن نلاحظ تركيز الفكر العربي المعاصر على التجارب الإنسانية بمختلف أبعادها ودلالاتها⁸⁹.

فالفكر العربي الحديث والمعاصر في دلالاته وآلياته وتياراته كلها منخرط بأشكال مختلفة في التفكير في المستقبل دارساً الماضي وناقداً الحاضر. فشموليته مظهر من مظاهر صحته وحركيته وارتباطه بشروط الأزمة والتجاوز. إلا أن تعريف الأزمة في الفكر والمجتمع في الفكر العربي الحديث لم يقع الفصل فيها بين ما هو

⁸⁶ ذياب، أديب، دراستنا الأكاديمية ومولد الفلسفة العربية المعاصرة، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، 1985، ص 151-169.

⁸⁷ انظر: أحمد المدني، قراءة في أسس الخطاب السلفي، الفكر العربي المعاصر، العدد 17-1982، ص 1.6-1.7.

⁸⁸ انظر: هابرماس يورغن، الحدثة مشروع ناقص، ترجمه بسام بركه، الفكر العربي المعاصر، العدد 39-1986، ص 42.

⁸⁹ انظر: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، دراسة تحليلية لنظم المعرفة في الثقافة العربية.

علمي وتقني ونهوضي وسياسي⁹⁰. ويواصل الفكر العربي المعاصر دراساته للراهن العربي وللمستقبل في علاقته بالحدثة والتحديث والوهم والشكلانية⁹¹، وما ينتج عن ذلك من تبعية أو أزمة أو تنمية أو استقلال أو تحديات⁹². ولعل من أبرز المهام المنوطة بالفكر العربي الحديث في الوقت الحالي، هي كيفية نقد المنظومات الغربية ودراسة نقدية عصرية للتراث العربي، لتحديد ملامح المستقبل وإعادة بناء الشخصية التاريخية العربية.

نعم، لا يمكن تحقيق تلك الأهداف والطموحات إلى من خلال الدراسة النقدية الشاملة، وإنتاج فلسفي في سياق معاصر، بمعايير النسبية التي تؤمن بمنطق التطور، ونسبية الحقائق الاجتماعية في دائرتي الزمان والمكان والتأثير المعرفي في حجم الإنجاز المتحقق وصولاً إلى الموقف الحضاري المطلوب في سياق علمي تحليلي لأن تعديل نتائج أحكامنا يعبر عن الروح العلمية⁹³، إنّه المنهج الذي لا يستسلم لمادته ولا يخضع لها. ومثل هذه الغاية "لا تتحقق إلا بتوسيع دائرة المبدعين باتساع دائرة الحرية والديمقراطية والعيش الكريم والعدالة الاجتماعية، بجدل موضوعي مع الأجيال والتراث والمستقبل ومع الإنسانية، ليؤكد حقيقة الوحدة والتنوع، وحواراً حضارياً مفيداً ونافعاً"⁹⁴.

⁹⁰ انظر: منير الخطيب، المجتمع العربي أزمة تقنية أم أزمة نهضوية؟، الوحد، العدد، ص159-165، 1989.

⁹¹ انظر: عبد الكريم الناعم، الحدثة بين الشكلانية والتحديث والوهم، الفكر العربي المعاصر، العددان 52-53 / 1988، ص4-15.

⁹² انظر: مطيع المختار، آليات التبعية ومأزق التنمية في الوطن العربي، الوحدة، السنة 4، حزيران 1988، ص61-68.

⁹³ زريق، قسطنطين، نحن والتاريخ، ط3، بيروت دار العلم للملايين، 1959، ص212-230.

⁹⁴ الجابري، علي حسين، فلسفه التاريخ والحضارة، ص425.

تعثرت الفلسفة لدينا لأن الموقف من الواقع أسقط من الحساب. فتحوّلت الفلسفة لدينا إلى نقل عن القدماء أو نقل عن المحدثين، وغاب التنظير للواقع. وقد يكون السبب في هذا الموقف هو وجود الغطاء النظري التقليدي للواقع، أي الذي يفسر كل شيء، ومن ثمّ لم تنشأ الحاجة إلى التساؤل عنه أو البحث عن نظرية له. إن عدم الالتزام بقضايا الواقع إما لعدم المعرفة به والارتباط بقضايا العصر، أو القهر السياسي. "الفكر ليس بضاعة، والمفكر ليس موظفاً. الفكر رسالة، والمفكر صاحب قضية"⁹⁵.

وكادت صورة الأستاذ الذي يعتاش من الفكر أن تصبح صورة نمطية من خلال الإعارات أو الكتب المقررة، أو الموظف... وكادت صورة الأستاذ المفكر أن تختفي.

وقد يكون إسقاط الواقع من الحساب يرجع في أحد أسبابه غياب معاهد البحوث العلمية والعمل الجماعي في إطار مشروع قومي لدراسة الفكر والعلم والفلسفة، بعد أن اقتصرت مهام الأستاذة على تخريج مدرسين أو موظفين أو جيش من العاطلين عن العمل. كما تحوّلت الرسائل العلمية الجامعية إلى دراسات للماضي، لشخصية أو مذهب أو عصر... يقل فيه عنصر الإبداع - أي بناء المشكلة الفلسفية على ضوء الواقع - فلم يعد الطالب يبدع نصاً فلسفياً، بل صار مجرد شارح للنصوص. ناهيك عن الجو العام لإجهاض العقول، والخطط العامة الموجهة لذلك سواء من الداخل أو من الخارج. فليس في صالح الأنظمة القائمة أو المصالح الكبرى أن يبدع العقل الذي من طبيعته التمسك بالحريات والدفاع عن المصالح العامة.

في مجال مهنة التدريس الجامعية، يجب أن ننقل فلسفة لتحقيق غرض عام، كالتصدي للمشكلات التي تنشأ على صعيد النظرية والممارسة بخصوص التطوير والتحديث والتغيير الاجتماعي. الهدف هو أن نوّدي دوراً فعالاً، بوصفنا مشتغلين

⁹⁵ حنفي، حسن، موقفنا الحضاري، ص19.

بالفلسفة، بالتعاون مع الحقول المعرفية الأخرى في تعجيل عملية التغيير والتحديث. علينا أن نجعل مشكلات الطالب، بل الإنسان بعامه، وليس مشكلات الفلاسفة بخاصة، المنطق الأساسي للفلسفة. إن دور الفلسفة هنا يجب أن يكون تحريك الوعي ورفعته إلى مستوى الرؤية النظرية المتناسبة و مستلزمات التطوير والتحديث المرجوة. "يجب ألا تكون الفلسفة مجرد خادمة للعلم، بل يجب أن تصير، كما كانت في ظروف مشرقة كثيرة من تاريخها، حلقة الوصل الأساسية بين العلم والثورة"⁹⁶.

دون هذه الوقفات النقدية ستظل الفلسفة في جامعاتنا كتاباً بلا مداد، هواءً بلا طير. وسنظل نعاني من ضياع وتشتت وبكاء على غياب الفلاسفة وتحسر على الطلاب. "الفلسفة مشروع قومي حضاري وليست مجرد مادة علمية مقررة، لها كتاب محفوظ، وأستاذ ملقن، وطالب يستنكر، وشهادة تعطى، ووظيفة تؤخذ لحل قضية المعاش وكسب الوقت... الفلسفة نبع من موقف حضاري محدد تسهم في صنع نهضة وفي تحديد معالم مرحلة تاريخية يمر بها مجتمع ما. هي القدرة على تعرّف اللحظة الحالية، وقراءة روح العصر، والإحساس بالموقف الحضاري، وإلا كانت لا زمان لها ولا مكان، أسطورة وغيباً"⁹⁷.

إن المرحلة الحالية بكل ما تحمله من تحديات للعرب ولثقافتهم وهويتهم... تحفز الفكر العربي المعاصر على الانخراط في عملية التأسيس للمستقبل الذي يقع عليه اختياره، وليس الذي يفرضه أو يريده الآخرون.

وإن الحاجة إلى الدراسات المستقبلية في الفكر العربي تشرعها الوضعية التاريخية للعرب في هذه الحقبة وموقعهم من الحضارة الإنسانية. ذلك أنه من الضروري التركيز على عناصر الحركة العامة في عالمنا المعاصر التي تفرض علينا

⁹⁶ انظر: عادل ضاهر، دور الفلسفة في المجتمع العربي، ص 71-91.

⁹⁷ حنفي، حسن، موقفنا الحضاري، ص 41-42.

عدم فصل العرب أو انفصالهم عن منطق التاريخ المعاصر، بهدف إدراك حقيقة الروابط وعمقها بين العرب والغرب من جهة، وإدراك المنظومة الجدلية مع النظام العالمي العولمي من جهة ثانية. ذلك أن سؤال العرب للمستقبل سؤال وجودي قبل أن يكون معرفياً وسياسياً، سؤال ما زال مطروحاً ما دامت التحديات تفرض ذاتها على الحاضر العربي.

المراجع

- 1- إبراهيم، زكريا، دراسات في الفلسفة العربية، القاهرة، مكتبة مصر 1968.
- 2- إسحاق، أديب، الكتابات السياسية والاجتماعية، جمع وتحقيق ناجي علوش، بيروت، دار الطليعة 1978.
- 3- إسلام، عزمي، اتجاهات في الفلسفة المعاصر، الكويت، وكالة المطبوعات 1981.
- 4- الأفغاني، جمال الدين، الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم محمد عماره، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر [د.ت.].
- 5- الألوسي، حسام، مدخل إلى الفلسفة، بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر 2005.
- 6- أومليل، علي، الإصلاحات العربية والدولة الوطنية، المركز الثقافي العربي، بيروت 1985.
- 7- برقأوي، أحمد، العرب وعوده الفلسفة، دمشق دار طلاس 2000.
- 8- برقأوي، أحمد، محاولة في قراءة عصر النهضة، مطبعة الرواد، دمشق 1988.
- 9- بن سعيد، سعيد، التيارات الفلسفية في الفكر العربي المعاصر والموقف من التراث، من أعمال المؤتمر الفلسفي العربي الأول، بيروت 1985.
- 10- بنعبد العالي، عبد السلام، آفاق الفكر الفلسفي في المغرب، ندوة الفلسفة في الوطن العربي، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، 1985.
- 11- الجابري، محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر، ط3، بيروت، دار الطليعة 1988.
- 12- الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة، بيروت: دار الطليعة، 1980.
- 13- الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، ط3، مركز دراسات الوحدة العربية 1990.

- 14- الجابري، علي حسين، فلسفة التاريخ والحضارة ، الأردن/ إربد دار الكتاب الثقافي، 2005 .
- 15- الجوهرى، عمار، دراسات في فلسفة التاريخ ، مكتبة الحرية، بغداد 1982.
- 16- حنفي، حسن، موقفنا من التراث الغربي، في قضايا معاصرة 2: الفكر العربي المعاصر، القاهرة، دار الفكر العربي 1977.
- 17- حنفي، حسن، موقفنا الحضاري، بيروت، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، 1958.
- 18- حنفي، حسن، نسخ تربية الجنس البشري، القاهرة، دار الثقافة الجديدة 1977 .
- 19- حنفي، حسن، قضايا معاصرة 2: في الفكر العربي المعاصر، بيروت، دار التنوير 1983.
- 20- الخطيب، منير، المجتمع العربي أزمة تقنية أم أزمة نهضوية؟، الوحدة ، العدد، 1989 .
- 21- خليل، حامد، قراءات في الفكر السياسي العربي، دمشق، دار الينابيع 1996 .
- 22- ذياب، أديب، دراستنا الأكاديمية ومولد الفلسفة العربية المعاصرة، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، 1985.
- 33- زريق، قسطنطين، نحن والتاريخ، ط3، بيروت دار العلم للملايين، 1959 .
- 34- سلام، محمد شكري، وظائف المثقف وأدواره بين الثابت والمتغير، المستقبل العربي، العدد 200، 1995/10 .
- 25- شقير، صالح، إشكاليه العقلانية بين الذات والآخر، مجله دراسات/الجامعة الأردنية، المجلد 26، العدد(1) عمان 1999 .
- 26- شقير، صالح، هل العقل العربي الحديث في أزمة ؟ مجلة جامعة دمشق للعلوم الإنسانية، دمشق 1999
- 27- شقير، صالح، مقدمة في الفلسفة العامة، جامعة دمشق 2004 .

- 28- صليبيا، جميل، الفكر الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة ، بيروت 1967 .
- 29- ضاهر، عادل، دور الفلسفة في المجتمع العربي، من أعمال المؤتمر الفلسفي العربي الأول- الأردن- عمان 1983 .
- 30- العالم، محمود أمين، مجلة الحوار الفكري، العدد4 نوفمبر الجزائر 2002.
- 31- عبد الرازق، مصطفى، تمهيد لدراسة الفلسفة الإسلامية، ط3، القاهرة، مكتبه النهضة المصرية[د.ت.].
- 32- عبد اللطيف، كمال، التأويل والمفارقة، بيروت المركز الثقافي العربي، 1987.
- 33- عبد اللطيف، كمال، فلسفة النهضة ، في الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الثاني، بيروت معهد الإنماء العربي، 1988.
- 34- عبد اللطيف، كمال، في الفلسفة العربية المعاصرة، الكويت دار سعاد الصباح، 1992.
- 35- عبد اللطيف، كمال، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر ، ط1، بيروت، دار الطليعة 1992.
- 36- عبد الملك، أنور، الفكر العربي في معركة النهضة، بيروت دار الآداب 1979.
- 37- عبده، محمد، رسالة التوحيد، تحقيق محمد رشيد رضا، القاهرة، مطبعه المنار[د.ت.].
- 38- العروي، عبد الله، مفهوم الحرية، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي 1981.
- 39- العروي، عبد الله، أزمة المثقفين العرب، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي 1984.
- 40- غليون، برهان، اغتيال العقل، ط6، بيروت: المؤسسة العربية للدراسة والنشر 1992.
- 41- غليون، برهان، العقلانية ونقد العقل ، سلسلة ندوات العقلانية العربية والمشروع القومي، الرباط، المجلس القومي للثقافة العربية، ط1، 1992.

- 42- غليون، برهان، اغتيال العقل، بيروت: المؤسسة العربية للدراسة والنشر، ط6، 1992 .
- 43- فخري، ماجد، الفلسفة كمنحى إنساني، ندوة الفلسفة في الوطن العربي - الأردن-عمان 1983 .
- 44- قطب، سيد، المستقبل لهذا الدين، وهو كتاب أشبه ما يكون ببيان موجه بحماس لإثبات جاهلية القرن العشرين.
- 45- ماضي، أحمد، نظرية المعرفة لدى شبلي الشميل، مجلة الفكر العربي المعاصر، 95، ع، 1981/16 .
- 46- المختار، مطيع، آليات التبعية ومأزق التنمية في الوطن العربي، الوحدة، السنة 4، حزيران 1988 .
- 47- المدني، أحمد، قراءة في أسس الخطاب السلفي، الفكر العربي المعاصر، العدد 17-1982 .
- 48- الملاح، هاشم (وآخرون)، دراسات في فلسفه التاريخ، الموصل 1988.
- 49- ملكاوي، ثابت، إشكالية العقل العربي، بيروت: دار الطليعة، 1995 .
- 50- موسى، سلامه، هؤلاء علموني ، سلامه موسى للنشر والتوزيع 1965 .
- 51- موسى، سلامه، ما هي النهضة ومختارات أخرى، تقديم مصطفى ماضي، الجزائر، موقم للنشر 1987.
- 52- الناعم، عبد الكريم، الحداثة بين الشكلائية والتحديث والوهم، الفكر العربي المعاصر، العددان 52-53 / 1988.
- 53- نجيب محمود، زكي، تجديد الفكر العربي، بيروت دار الشروق 1971، وثقاقتنا في مواجهه العصر، دار الشروق 1976.
- 54- نصار، ناصيف، الفلسفة في معركة الأيديولوجية، بيروت: المؤسسة العربية للدراسة والنشر، 1992 .

- 55- نصار، ناصيف، صفحة جديدة من تاريخ فلسفة القهر، آفاق عربية، ع 9 لسنة 1981 .
- 56- نصار، ناصيف، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر 2005 .

المراجع الأجنبية

- 1- Colloque Inter-arab de Louvain, (1970), Renaissance du Mond Arab (Braxeles: edition duclot,1970).
- 2- Kai ,Nielsen, " For Impurity in Philosophy " Canadian Journal of Humanities (1974), PP. 121-131.
- 3- Karl Manhein,«the Sociology of Knowledge» in: Brodbeck May, ed. Reading in the Philosophy of the Social Sciences (London1968).
- 4- L . Althusser, Réponse a john Lewis (Paris:Maspero,1973),p.41.
- 5- Ludwig Wittgenstein, Tractatus Logigo-Philosophigus (London: Propositions, 1932), pp. 53-54.
- 6- Max Horkheimer, The Social Function Of Philosophy, vol0 3 (1972), p0120.
- 7- Max Horkheimer, Critical Philosophy, trans, By M.J. O'Commel (et al.) New York, 1972), pp. 264-265, and 270