

- ٢ -

الفلسفة العربية المعاصرة

- مسار وإشكال -

مقدمة :

إن عنوان هذا البحث: «الفلسفة العربية المعاصرة: مسار وإشكال» أوسع بكثير من محتوى وشكل هذه المساهمة. يعود سبب ذلك إلى أن الإحاطة بواقع ومعضلات الفكر الفلسفي العربي المعاصر، تتطلب مجهودات جماعية، ومن هنا فإن هذه المحاولة لا تسعى إلى تحديد جوانب وأشكال الحضور الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، ولا إلى تقصي هذه الجوانب والأشكال في مستوَاهما التاريخي والنظري، بقدر ما ترمي إلى صياغة تأملات أولية حول وضعية الممارسة الفلسفية العربية المعاصرة، في علاقتها بأبرز التيارات الفلسفية الغربية.

تنطلق هذه التأملات من تحديد أولي لماهية الإنتاج النظري الفلسفي، كما نقتنع بتصوّر معين لتاريخية هذا الإنتاج.

فالممارسة النظرية الفلسفية تتحدد في نظرنا كمجهود فكري متميز بقضاياها، ومفاهيمه، وحقل تأملاته. وهو مجهود يضيف إلى المجهودات الفكرية البشرية الأخرى إطاراً لصياغة إشكاليات خاصة. وقد حدد هذا الإنتاج منذ بنائه لتاريخه، مجال التنظير الشمولي النقدي كطريق تميّز لتاريخه وصبورته.

الخطاب الفلسفي إذن لوغوس ذاته، بالإضافة إلى تفاعله الحتمي مع التاريخ. أما الخطاب الديني - وهو في نظرنا نقيض مباشر للخطاب الفلسفي -

فإنه بتأسيسه لشموليته على مبدأ الوحي، يلغي مبدأ إعادة الصياغة والبناء والتفاعل التاريخي، إلا في مستوى الشرح والتأويل، وذلك لأن بنية الوحي تقف خارج الزمان في الوقت الذي تُنظر فيه لما هو زمني.

لا يمكن أن تُفهم الممارسة الفلسفية في تقديرنا بمعزل عن التاريخ، عن الصراع التاريخي، المتنوع والمتجدد. وهذا يعني أن الاجتماعي السياسي/ الفلسفي لا ينفصلان، إلا أن هذا التأكيد لا يعني أنها يتماثلان. لقد أصبح من الواضح اليوم انطلاقاً من أعمال كل من لوسيان غولدمان والتوسير^(١)، على سبيل المثال، أن زمانية الوعي الفلسفي تملك من الخصوصيات ما يجعلها تتقدم أو تتأخر في بعض المراحل التاريخية عن زمانية التاريخي. إلا أن الاستقلال النسبي لزمانية ومفاهيم الفكر الفلسفي عن التاريخ، لا تعني أبداً خارجية الفكر الفلسفي عن التاريخ. إذ من المؤكد أن أفلاطون يلهمنا جميعاً، رغم أن المسافة الزمانية بيننا وبينه تزداد كل يوم اتساعاً. ولكن من المؤكد قبل ذلك أن زمانية التاريخ بلا حدود، وأن كل تحقيق لها يبقى دائماً مجرداً ومحدوداً... إننا نؤمن قبل هذا بأنه لا فكر فوق التاريخ، أو خارج التاريخ، والفلسفة في هذا الإطار لا تشكل أي استثناء. إنها حادثة تاريخية.

نريد أن نشير في هذه المقدمة إلى مسألة منهجية، تتعلق بكون محاولتنا تتجه نحو رصد نماذج من أشكال الممارسة الفلسفية في الفكر العربي المعاصر، وتستثني الفكر الفلسفي الماركسي، والتيارات الفكرية الإشتراكية التي تدور في فلكه، وذلك لسببين اثنين:

(١) صعوبة الإلمام بمختلف أوجه الحضور الفلسفي الماركسي في الفكر العربي المعاصر، في الوقت الراهن على الأقل.

(٢) خصوصية هذا الحضور، وسعي ممثليه لبطورة أفكاره في تجارب سياسية

(١) انظر كتابي: Lucien Goldmann, *Recherches dialectiques* Paris, Gallimard, 1958. pp.33-34.

- Althusser, *Lire le capital*, T. 1, pp.39-50.

تاريخية (تجارب وأطروحات المجموعات الماركسية والاشتراكية في الوطن العربي).

إن حصر هذا الحضور، ووصفه، والمساهمة في تحليله، أمر يتجاوز حدود إمكانياتنا الراهنة. ومن هنا فإن حديثنا عن الفلسفة في العالم العربي اليوم سيعتمد في الأساس على محاولة رصد التيارات الفلسفية غير الماركسية.

تتمحور تأملاتنا حول القضايا الآتية:

- ١) النزعة التوفيقية: تجربة التوتر والإخفاق.
- ٢) التبعية العمياء، وهم الإستقلال الفلسفي.
- ٣) نحو قراءة تاريخية ونقدية لتاريخ الفلسفة.

أولاً: النزعة التوفيقية: تجربة التوتر والإخفاق

١ - لا نستطيع فهم طبيعة الحضور الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، بمعزل عن الشروط التاريخية المؤطرة له. إن هذه البديهية تسمح لنا بفحص شروط الممارسة الفلسفية في الثقافة العربية المعاصرة، وذلك انطلاقاً من مؤشرين اثنين:

- أولهما: الظاهرة الإمبريالية ومستلزماتها التاريخية والفكرية.

- وثانيهما: استمرار تخلف الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية العربية، وهيمنة الرؤية اللاهوتية باعتبارها الرؤية الموجّهة والمحدّدة للتعامل النظري مع الطبيعة والتاريخ.

إن هذين المؤشرين يفسّران في نظرنا جوانب من الحضور الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة؛ إنهما يفسّران تجربة التوتر وتجربة الإخفاق، وذلك باعتبارهما حالتين ملازمتين للإنتاج الفلسفي العربي المعاصر.

إن هيمنة الرؤية الفكرية اللاهوتية كبنية فوقية ملتحمة بالتاريخ العربي، منذ زمن النبوة والشعر، تجعل الممارسة الفلسفية في أفقها المتنوّر والتنويري غائبة، أو حاضرة في صورة موقف يسمى إما إلى تبرير مشروعته، وإما إلى دمج اللوغوس

في الوحي . إن هذه المسألة لا تتعلق بعصورنا الوسطى وحدها، بل تتعلق أيضاً بحاضرنا، حيث يستمر صدى فتوى ابن الصلاح^(١)، القاضي بتكفير الفلاسفة والمبشر بأمسية اللاهوتي على كل فاعلية بشرية .

أما المحدد الأول المتعلق بالظاهرة الإمبريالية، فقد وضع أسس الكونية الغربية كعلامة ملازمة للحاضر والمستقبل، وذلك بحكم تسليح الحضارة التي تقف وراء اللحظة الإمبريالية بأسلحة العقل والتقنية، ومغامرة الإنسان في التاريخ .

لا مفر إذن من تسجيل غياب أو انقطاع الممارسة الفلسفية طويلاً عن محيط الإنتاج الثقافي العربي المعاصر، ولا مفر من تسجيل حتمية الصراع والتناقض بين قيم الفكر اللاهوتي المهيمن (المتافيزيقا الدينية، التصور الديني للسلطة الخ . . .)، وبين القيم التي حملها الغرب في مرحلته الإمبريالية، ثم في المراحل اللاحقة لذلك . (من المعروف أن الغرب ليس واحداً، وأنه لا يتحدد مثلاً ببيئته الاقتصادية والسياسية فقط، بل إنه يتحدد أيضاً بقيم تتجاوزه، ومنها الطموح البشري العقلاني، تمجيد الإنسان، القدرة على توجيه التاريخ . . .).

٢ - يعثر الباحث في طبيعة وأشكال الممارسة الفلسفية العربية المعاصرة على محاولة تصنيفية للأستاذ جميل صليبا^(٢) حدّد فيها التيارات الفلسفية العربية المعاصرة، بالصورة الآتية:

- (١) الاتجاه المادي الظاهر في فلسفة شبلي الشميل .
- (٢) الاتجاه العقلي البارز في فلسفة محمد عبده ويوسف كرم .
- (٣) الاتجاه الروحي البادي في وجدانية العقاد وجوانية عثمان أمين .
- (٤) الاتجاه التكاهلي في آراء يوسف مراد .

(١) يوجد نص الفتوى في كتاب مصطفى عبد الرازق: مجهد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ط ٣، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ص ٨٤-٨٦ .

(٢) الفكر العربي في مئة سنة، ص ٥٩٥، منشورات العيد المثوي للجامعة الأميركية في بيروت، ١٩٦٧، وقد اعتمد ناصيف نصار على التصنيف نفسه في مقال له تحت عنوان: «Remarques sur la renaissance de la philosophie dans la culture arabe contemporaine», in, *Renaissance du monde arabe*, ed. J.Duclot, 1972, p.331.

٥) الاتجاه الشخصي في كتب رينيه حبشي، ومحمد عزيز الحبابي.
 ٦) الاتجاه الوجودي في آراء عبد الرحمن بدوي.
 ٧) الاتجاه العلمي في كتابات يعقوب صروف واسماعيل مظهر، وغيرهما.
 لا يحدد هذا التصنيف^(١) حتى في المستوى الوصفي، ككل أشكال الحضور
 الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة، كما أنه لا يشير إلى الملاحظات النظرية
 والتاريخية التي يثيرها هذا الحضور. وبالإضافة إلى ذلك فإنه لا يفسر ظاهرة
 غياب الإبداع الفلسفي في الفكر العربي المعاصر.
 وما دام الأمر يتعلق برصد ظاهرة الحضور والغياب، (حضور بعض
 التيارات / غياب الإبداع الفلسفي) فإننا نستطيع أن نضيف إلى الاتجاهات التي
 أشار إليها الوصف التخطيطي السابق ما يلي:
 - التيار الهيغلي: ظهر في مرحلة متقدمة بالمقارنة مع مرحلة انتقال التيارات
 الفلسفية الأخرى إلى العالم العربي، حيث باشر علي العناني إعلان انتسائه
 للهيغلية، كما نشر مجاهد عبد المنعم مجاهد في وقت لاحق، وبالسبب في

(١) يتصف تصنيف جميل صليبا بعدم قدرته على إدراك بعض التيارات، بالإضافة إلى خلط
 واضح في المفاهيم. نحن لا نستطيع مثلاً أن نفهم ما هي أسس الجمع بين محمد عبده
 ويوسف كرم في تيار اسمه التيار العقلي؟ إن مفهوم العقل عند محمد عبده لا يتطور ضمن
 مشروع الكلامي الدفاعي إلا كمفهوم شعري. أما المفهوم الذي يتحدث في مؤلفات
 يوسف كرم الفلسفية فهو إما المفهوم اليوناني وخاصة الأرسطي منه، أو المفهوم المحدد في
 التيار الفلسفي العقلاني الحديث وخاصة في صورته الديكارتيّة. ونلاحظ أنه صنّف
 الشميل في إطار النزعة المادية، إلا أن مراجعة متأنية لكتابه المهة لمقالات بوختر حول
 فلسفة النشوء والارتقاء امتازت بموقعها الوضعي، يقول شبل الشميل في خاتمة مقدمته
 لكتاب مقالات حول فلسفة النشوء والارتقاء: «لأن الفلسفة إن كان لا يزال لها بعض
 معنى اليوم فإنها ستصبح مبتدلة في مستقبل الأيام، فالمستقبل للعلم، وللعلم العملي
 وحده» ص رقم د. ثم يقول أيضاً في الفصل الأول المعنون بـ: «حول المادة والقوة»: «فكأن
 العالم من العدم أمر مستحيل، لا يقبله العقل ولا يشبه الإختبار، والعدم لفظ لا
 معنى له» ص ٢٣١.

الستينات، ومن خلال منبر الآداب مجموعة من المقالات دعا فيها إلى الهيغلية باعتبارها موطن المعاصرة الحقة.

- الديكارتية: وقد عرف جانبها المنهجي تقديراً خاصاً عند بعض المثقفين في الربع الأول من القرن العشرين في مصر، حيث أول هذا المنهج بطريقة خاصة، واستعمل كأداة لتحليل جوانب من تراثنا بما يسمح بإعادة النظر في بعض الثوابت والمتغيرات في التراث العربي (المقصود هنا طه حسين ومسألة الشعر الجاهلي).

- البراغماتية: وقد تبلورت أساساً في مواقف سياسية مباشرة، حيث ترجم المبشرون بها عداءهم الصريح للفكر الاشتراكي، ويمكن اعتبار أن الصحافة المصرية الحالية ومجلة السياسة الدولية القاهرية يشاران نشر مبادئ الممارسة النظرية البراغماتية، وأن الشعارات الحالية للإنتفاخ في مصر تتبنى بصورة أو بأخرى الرؤية البراغماتية في الإقتصاد والسياسة (نحن هنا نتحدث أساساً عن زمن السادات).

يتناسى التصنيف أيضاً الفلسفة الماركسية والتيارات الفكرية الاشتراكية^(١). وهو لا يشير طبعاً إلى التيارات التي عرفها محيط الثقافة الفلسفية المعاصرة، بعد زمن البحث، مثل الماركوزية والبنوية بمختلف تياراتها، الخ...

٣ - إن حضور هذه التيارات لا يدفعنا إلى القول بانتشار الوعي الفلسفي، أو الممارسة الفلسفية في محيط الثقافة العربية المعاصرة، بل إن هذا الحضور لا يفهم إلا ضمن أفق التبعية، باعتبار أنها النتيجة الحتمية المترتبة عن الشرطين السابقين الذكر، أي الزمن الإمبريالي، وزمن سيادة التقليد الفكري العربي. إن الشرط الثاني لا يبيح المغامرة الفلسفية، والدهشة الفلسفية والمعاناة الفلسفية إلا ضمن أفق اللاهوت، حيث لا يمكن أن يتأسس إلا خطاب توفيقى معبر عن قوة حضور الإبتسمي الإسلامي. أما الزمن الإمبريالي، فإن هيمنته الإقتصادية تحتم

(١) انظر رفعت السعيد: تاريخ الحركة الاشتراكية في مصر، ج ١، بيروت، دار الفارابي، ص ٧٧-٧٨.

الإحتفاء بقيمه ورؤيته الفلسفية، وهذا هو سر الخطاب الفلسفي التابع والمقلد. ينتعش إذن في الحقل الفلسفي العربي المعاصر، الخطاب الفلسفي التوفيقي من جهة، والخطاب الفلسفي التابع من جهة ثانية. ويؤسس هذان الخطابان ممارسات فلسفية تابعة لهما، تتجلى في التلخيص والعرض، كما يؤسسان ردود فعل خاصة تؤطر المشتغلين بحقل الفكر الفلسفي في العالم العربي، ويتعلق الأمر بظاهرتي التناقض في المواقف، والتراجع عن المبادئ^(١).

نقصد بذلك أن فحص هذين الشكلين من أشكال الممارسة النظرية الفلسفية، يؤدي إلى إنتاج ممارسة نظرية مليئة بالمتناقضات^(٢)، بالإضافة إلى بروز ظاهرة تتكرر بصورة غريبة في الفكر العربي وهي ظاهرة التراجع، حيث نجد أن أغلب المشتغلين بالدراسات الفلسفية ينادون في مرحلة من نشاطهم الفكري بمبادئ نقدية، ثم يتراجعون عنها في مرحلة لاحقة. أما التلخيص والتقديم، ونقصد بهما عرض وشرح النظريات الفلسفية، فإنه الصورة البارزة في المكتبة الفلسفية العربية المعاصرة (نقصد هنا ما كتب عن أفلاطون وديكارت وكانط الخ...).

لا تفهم هذه الأساليب في التعامل مع دروس تاريخ الفلسفة، إلا باعتبارها أدوات دفاعية، حيث لا موطن ولا مكان للفكر الفلسفي المبدع، إلا عندما يحتمي بإحدى هذه الوسائل، مبرراً مشروعيته، وصلاحيته وجوده، واستمراره. إن هذا ما يجدد بكثير من العمق، محنة ويؤس وهامشية الفكر الفلسفي، في محيط الثقافة العربية المعاصرة.

لكي نتجنب التعميم سنحاول إعطاء بعض الأمثلة لشرح هامشية الممارسة الفلسفية العربية المعاصرة، وصور انتقائيتها، وليكن المثال الأول الشخصية الإسلامية الواقعية - هذا هو إسمها الكامل - لمحمد عزيز الحبابي.

(١) لا يجب أن ننظر إلى هذه المسألة بكثير من الغرابة. ذلك لأن الندوة التي تضمنت عمل

جميل صليبا تمت في محراب الجامعة الأميركية في بيروت سنة ١٩٦٦.

(٢) انظر الفقرات المتعلقة بشخصانية الحبابي ووضعية زكي نجيب محمود في هذا البحث.

يشعر قارىء مؤلفات الأستاذ محمد عزيز الحبابي^(١) بصدى التيار الفلسفي الذي ينطلق منه، وهو شخصية مونية، والتوجيه الفكري لجماعة مجلة الفكر في الثلاثينات، كما يشعر بالمنحى الكلامي الإسلامي مترجماً ببادئ ومقدمات الفكر السابق الذكر.

لقد سعى فيلسوفنا جاهداً لإحياء علم الكلام، وبلور هذا السعي في محاولة فهم الشهادة الإسلامية فهماً فلسفياً، إلا أن محاولته تحددت في النهاية من خلال مفاهيم مستعارة من رواد الشخصية الغربية، مفاهيم أدت به إلى صياغة علم كلام جديد ممزوج بكانطية مؤولة بصورة مُنقّرة.

توحي أدبيات الحبابي بقدرة غريبة على الربط بين عناصر نظرية لا رابط بينها. إنها نموذج للانتقائية الفكرية في أجلى صورها. وللتدليل على ما نقول يمكن أن نراجع مصادر كتاب من الكائن إلى الشخص، حيث نجده يذكر الأسماء الآتية: هيغل، ماركس، كيركجارد، موني^(٢)، وهو يعرض آراء هؤلاء المفكرين، ويحاول أثناء عرضه بلورة رؤيته الفلسفية.

يشعر القارىء أيضاً بغياب التعامل التاريخي مع التراث الفلسفي، في مؤلفات الأستاذ محمد عزيز الحبابي، فهو يقارن ويمثل في صفحة واحدة بين أفكار متناقضة، بالإضافة إلى انتهاها إلى أزمنة متباعدة^(٣).

(١) من بين مؤلفات الحبابي الأساسية نجد ما يلي: الشخصية الإسلامية من الكائن إلى الشخص - حرية أم تحرر؟ - من المنطلق إلى المنفتح. وقد نشرها في البداية بالفرنسية ثم ترجمت بعد ذلك إلى اللغة العربية.

(٢) يقول الحبابي: «فمأساة الوعي عند هيغل، وتجربة القلق عند كيركجارد، استرقاق رأس المال عند ماركس، وتجربة الإبهام عند الوجوديين، والإلتباس عند موني، والعيث عند كامو، كل ذلك نجارب نحياها في مستوى الشخص، لكن رغم التحديدات التي يفرضها الانتساب إلى طبقة ما على شخص (ماركس) ورغم الوضع الوجودي (سارتر) واعتراف الإنسان بالإنسان داخل معشر (موني)، ورغم ذلك كله توجد قيمة نشعر بمقتضاها بأننا فوق وضعية الطبقة والمعشر والفكرولوجيات التي تربطنا بجماعة تجعلنا متعارضين مع جماعات أخرى».

(٣) انظر ص ٩٩ من كتاب من الكائن إلى الشخص حيث نجد الحبابي يتحدث عن بروتاغوراس وموني وكانط...

إن مؤلفات الأستاذ الحبابي لا يمكن وصفها بالهامشية فقط، بل إنها درجة أعلى من الهامشية، إنها مؤلفات غريبة عن الواقع الذي يُؤطر وجودها. وتأتي غربتها من استماعها لنداء الفكر الباهت في الفلسفة الغربية، ومحاولة ترجمته بصورة تليفقية ممزوجة بمعطيات نظرية إسلامية، مؤولة بدون عقد يقينية. إن الحبابي إذن يستمع لنداء الماضي، كما يستمع للباهت في تراث الآخر. أما الآن، أما الحاضر، فإنهما يجتالآن مرتبة دنيا في مجال إنتاجه.

٤ - هناك مثال آخر نريد عن طريقه إبراز البعد التوفيقي في الإنتاج النظري الفلسفي العربي المعاصر، وهو الفلسفة الوجودية. فقد انتقلت هذه الفلسفة إلى محيط الثقافة العربية بصخب، يتجاوز صورة الممارسة الفلسفية الحبابية. إن تعامل المثقفين العرب مع الوجودية نموذج واضح للتعامل الإنجذابي اللاتاريخي. وقد تجلّى هذا التعامل في ترجمات مجلة الآداب ودار الآداب، لأعمال رواد الفلسفة الوجودية، وخاصة سارتر. وقد ساهم كلٌّ من عبد الرحمن بدوي وذكريا ابراهيم في ترجمة المفاهيم الوجودية والتبشير بها، من خلال منابر ثقافية متعددة في الشرق العربي، أهمها المجالات والجامعات المصرية.

وقد استجاب جيل من المثقفين من متعلمي الفلسفة في الخمسينات والستينات، لنداءات الأدبيات الوجودية، وانعكست آثار ذلك في مؤلفات فلسفية متعددة. كما تجلّت نتائجه أيضاً في حقل الممارسة الأدبية الخالصة، حيث ظهرت مجموعات قصصية وروايات تعامل أبطالها الواقعيون والمتخيلون بمفاهيم تجربة الوجود وقلق المصير، حاملين بتقمّص شخصية ماتيو بطل ثلاثية دروب الحرية لسارتر.

لقد برز البعد التوفيقي في الفلسفة الوجودية كمحاولة للتخلص من صورة التبعية، حيث سعى بدوي إلى تأصيل زمانه الوجودي^(١)، محاولاً البحث عن جذور عربية لوجوديته، ومبرراً في الوقت نفسه جدارة وأصالة مذهبه الفلسفي. وانطلاقاً من هذا كتّب عن الشخصيات القلقة في الإسلام، مستعرضاً شطحات

(١) لقد كان كتاب الزمان الوجودي هو رسالة بدوي الجامعية والتي ضمّنها خلاصة فهمه للوجودية، وقد أصدره سنة ١٩٤٥.

المتصوفة المسلمين. كما عرّف برواد الفكر الوجودي بطريقة امتزج فيها العرض بالتمثل والإسقاط^(١). إلا أن عبد الرحمن بدوي يعود بعد ممارسة فلسفية طويلة، وإنتاج وافر^(٢)، إلى تحقيق ونشر التراث الإسلامي. ولعلها أعجب نهاية يمكن أن يحلم بها وجودي عربي مثل الأستاذ بدوي. ومن هنا فإن مصير الوجودية في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، لم يكن شاذاً. لقد اختفت أنفاس الفكر الوجودي، وتراجع دعائه عن مبادئهم ثم اشتغلوا بمجالات نظرية أخرى، وهو أمر لم يسمح لهم، لا بنقل الوجودية، ولا بإبداع وجودية عربية مطابقة للحال والمآل العربيين.

ثانياً: التبعية العمياء وهم الاستقلال الفلسفي

إن الحديث عن التبعية في الفكر الفلسفي، يعني أساساً التأكيد على انتفاء المُجادلة والحوار. إن الخطاب الفلسفي التابع، خطاب مماثل للخطاب التوفيقي المستند إلى الماضي، والمحكوم بنمط الرؤية السلفية. إنه لا يتج في النهاية إلا ممارسة عمياء.

وسنحاول في هذا المحور استعراض نماذج من الفكر الفلسفي التابع، في الفكر العربي المعاصر. ويتعلق الأمر بالنزعة الوضعية والنزعة الألتوسيرية. كما سنحاول مناقشة الدعوة إلى الاستقلال الفلسفي التي يدافع عنها ناصيف نصّار.

١ - الفلسفة الوضعية:

تشكل الفلسفة الوضعية كما نقلها زكي نجيب محمود^(٣) نموذجاً للتيار الفلسفي التابع. لقد نقل هذا الأخير مبادئ الفلسفة الوضعية في صورتها المبسطة، محاولاً التبشير بقيم الفكر الوضعي في مناخ فكري تسود فيه الرؤية

(١) من مؤلفاته عن فلاسفة الغرب: نيتشه، شوبنهاور - الموت والمبقرية - هموم الشباب . .

(٢) لقد أنجز بدوي لحد الآن أزيد من ٦٦ مؤلف ما بين مؤلفاته الشخصية ومترجماته وتحقيقاته.

(٣) انظر المنطق الوضعي (١٩٥١)، خرافة الميتافيزيقيا (١٩٥٣)، نحو فلسفة علمية (١٩٥٨).

اللاهوتية، إلا أنه لم يتساءل مطلقاً عن الشروط التاريخية والنظرية المهيئة لتبلور الفكر الوضعي. لقد كان وفيماً لمبادئ الفلسفة الوضعية، ولم يكن وفيماً لمتطلبات مجتمعه النظرية والتاريخية.

وإذا كانت الفلسفة التي نقلها زكي نجيب محمود تستجيب لمنجزات العلم، فإنها قد تحدّدت في سياق تاريخ الفلسفة زمن تبلورها كفلسفة إيجابية. وهي عندما تنتقل إلى محيط الثقافة العربية من خلال عرض وتلخيص مبادئها وأسسها، لا تنجز أيّ ممارسة ثقافية فعّالة. إنها لم تقم مثلاً بتحليل لغة الخطاب الديني السائد لتنحية ميتافيزيقا اللاهوت، وإنّ غياب هذا الأمر ليشعرنا بأن ظروفنا أعمق من ذاتية المفكر تُحدّد العائق الحقيقي لغياب مثل هذه الممارسة.

إنّ الفلسفة الوضعية في العالم العربي لم تنجز مهمة تاريخية. إنها لم تقدم حلاً نظرياً لمشاكل واضحة، قدر ما عبرت عن شغف فكري بتراث الغرب، ومن هنا فقد لحقتها أعراض التيارات الفلسفية السابقة: الهامشية، الغربية، انعدام التأثير في الفكر والواقع. بل أكثر من ذلك لقد شاهدنا في السنوات الأخيرة تراجع ناقلها عن مبادئ الفكر الوضعي؛ يقول زكي نجيب محمود: «لم تكن قد أتاحت لكاتب هذه الصفحات، في معظم أعوامه الماضية فرصة طويّلة الأمد، تمكّنه من مطالعة صحائف تراثنا العربي على مهل، فهو واحد من ألوّف المثقّفين العرب الذين فتحت عيونهم على فكر أوروبي (. . .) ولبثت هذه الحال مع كاتب هذه الصفحات، أعواماً بعد أعوام، الفكر الأوروبي دراسته وهو طالب، والفكر الأوروبي تدريسه وهو أستاذ (. . .) ثم أخذته في أعوامه الأخيرة صحوة قلقية (. . .) استيقظ كاتب هذه الصفحات بعد أن فات أوانه أو أوشك، فإذا هو يحسّ الحيرة تؤرقه، فطفق في بضعة الأعوام الأخيرة التي قد لا تزيد على السبعة أو الثمانية يزدرد تراث آباءه . . .»^(١).

هذه النغمة الصحفية الحزينة التي يبتدىء بها زكي نجيب محمود كتابه تجديد الفكر العربي، تدلّ دلالة قاطعة على ما حدّثناه في السابق من صفات للممارسة

(١) تجديد الفكر العربي، بيروت/ القاهرة، دار الشروق. وقد صدر سنة ١٩٧١، ص ٥٠-٥٦.

الفلسفة العربية المعاصرة: التلخيص، والنقل والتراجع... تراجع زكي نجيب محمود عن مبادئ الفلسفة الوضعية، وأصبح موقفه الراهن يتضمن تراجعاً عن مبادئ الماضي، تراجعاً يبرز في نظرنا استمرار سيادة وهيمنة التقاليد الفكرية الوسطوية، وسيادة التعامل اللاتاريخي مع تاريخ الفلسفة..

٢ - الظاهرة الألتوسيرية في المغرب

برز في أفق الفكر الفلسفي في السنوات الأخيرة بالمغرب اهتمام خاص بالفكر الألتوسيري (١). وإذا كانت هذه الظاهرة تعكس مبدئياً وضعاً إيجابياً حيث تبرز درجة متابعة المهتمين بالفكر الفلسفي في بلادنا للإنتاج الفلسفي الغربي، الفرنسي خاصة، فإنها تطرح مشاكل نظرية متعددة: مثلاً ألا يمكن اعتبار أن حالة الإهتمام بالألتوسيرية اليوم لا تختلف عن الإهتمام بالماركوزية بالأمس، والوجودية في الستينات؟ ألا يعني هذا أننا لم نكتشف بعد أسلوب تعاملنا مع الإنتاج النظري الفلسفي؟ كيف نفسر ظاهرة التعامل المؤقت مع مستحدثات الفكر الغربي؟ أو كيف نفسر الإنجذاب السريع، والنسيان السريع؟ لماذا نكتفي عند عرضنا وتقديمنا للألتوسيرية بتلخيصها، وتفكيك مفاهيمها بدون أي حوار، أو استفادة فعلية، تجعلنا نوظف مثلاً طريقة تعاملها مع الفكر الماركسي، أو نستفيد من جهازها المفاهيمي أثناء معالجتنا لقضايانا النظرية؟ لماذا تظل قراءتنا لتاريخ الفلسفة تابعة مكتفية بالتقديم والتلخيص؟ ثم قبل ذلك لمن تقدم الألتوسيرية؟ إن هذه الأسئلة ليست مجانية. إننا لا نؤمن بمجانبة أي ممارسة فكرية، والفلسفة كما حدد ذلك ألتوسير نفسه «صراع طبقي على مستوى النظرية»، فكيف نغفل أبجدية الدرس الألتوسيري؟ إن هذه الظاهرة تبرز من جديد عدم قدرتنا على التخلص من التعلق الإنفعالي بإنتاج الغرب الفلسفي (المقصود بالغرب هنا، المدرسة الفرنسية).

٣ - إن التبعية في الفلسفة لا يمكن تجاوزها بالمناداة بشعار «الإستقلال

(١) نشرت مجلة أفلام سنة ١٩٧٤ عبر سلسلة من الأعداد ترجمة كاملة لكتاب ألتوسير: لينين والفلسفة، وقد أنجز الترجمة الأستاذ محمد سيلا. انظر أيضاً الأعداد ١ - ٣ سنة ١٩٧٦، والعدد ٥ سنة ١٩٧٧.

الفلسفي»، كما فعل ناصيف نصار في كتابه: طريق الإستقلال الفلسفي^(١). فقد حاول في هذا الكتاب بلورة موقف نقدي مواجه للمواقف الفلسفية العربية التابعة، كما حاول صياغة مبادئ لتعامل مُستقل عن تاريخ الفلسفة الغربية، وذلك من أجل الإبداع والحرية، كما ينصّ على ذلك العنوان الفرعي للكتاب. يلمس قارئ هذا الكتاب جدية كاتبه في الدعوة إلى الإستقلال الفلسفي، إلا أنّ هذه الدعوة لا تمثل في نظرنا إلا رد فعل تبسيطياً لمسألة الإبداع في الفلسفة.

لا يلتزم ناصيف نصار بموقف دقيق حول مسألة معنى الإستقلال الفلسفي، وكيفية تحقيقه، وتطلّ فقرات الكتاب المتعلقة بهذه المسألة مترددة بين حديث يدعو إلى الإبداع المنطلق من التجاوب مع التاريخ الخاص، والإبداع الذي لا يتناسى وحدة تاريخ الفلسفة. لنقارن على سبيل المثال بين هذين النصين:

يقول الكاتب: «إن الفكرة التي انتهت إليها في هذا الكتاب تتلخّص في ضرورة إبداع نظرة فلسفية انطلاقاً من مقولة الفعل، أو من مقولة الوجود التاريخي»^(٢).

ثم يقول في مجال آخر: «العقل الفلسفي واحد رغم اختلاف الأمكنة والعصور والمستويات، وهو ينمو نمواً حقيقياً، لكن على وتيرته الخاصة، وبحسب شروط حياته الخاصة»^(٣).

لا يمكن تجاوز التبعية العمياء عن طريق المناادة بالاستقلال الفلسفي، ونحن نعتبر أن أي حديث عن الإستقلال الفلسفي، لا يمكن أن يتحدد في النهاية إلا في سياق الدفاع عن أصالة مفترضة، وذلك لأن التبعية الفكرية تحصل نتيجة لتبعية أعمق متجلدة في الوجود الاجتماعي بمختلف مظاهره. فكيف تنتفي التبعية في مجال النظر دون انتفائها من مجال الوجود التاريخي والعمل؟ ثم إن

(١) صدر الكتاب في بيروت عن دار الطليعة سنة ١٩٧٥.

(٢) طريق الإستقلال الفلسفي، ص ١٢.

(٣) مجلة مواقف، العدد رقم ٣٤، ١٩٧٩.

الدعوة إلى الإستقلال تتطلب الإجابة على مسألة أسبق منها وهي : هل يعني الإستقلال التضحية بمكتسبات تاريخ الفلسفة؟

ثالثاً: نحو قراءة تاريخية ونقدية لتاريخ الفلسفة

لنقترح إذن تصوراً بديلاً لطريقة في التعامل مع تاريخ الفلسفة . فالتعامل القديم لم ينتج - كما حدّدنا سابقاً - إلا مواقف توفيقية، وأخرى تابعة . إن إلغاء العمى الفلسفي لن يتم إلا بمغامرة الإبداع، أي بمباشرة رؤية الوجود، مباشرة إنتاج النظر في الوجود (الكون والمجتمع)، ولن يتحقق هذا النظر إلا انطلاقاً من شرطين اثنين :

(١) التخلي عن الرؤية اللاهوتية .

(٢) التسلح برؤية تاريخية ومنهج نقدي .

إنّ الشرط الأول مسألة همّ الوطن (عندما يكون موطناً للإنسان)؛ همّ أوليات ودرجات الصراع التاريخي في الوطن العربي .

أما الشرط الثاني فيمكن توضيحه كما يلي : إن التعامل التاريخي النقدي مع تاريخ الفلسفة لا يتحدد كتعامل انجذابي عاطفي، إنه في العمق تعامل يعي متطلبات الثقافة الواعية والخلاقة .

وسنحاول توضيح هذا التعامل من خلال وضعنا لتخطيط مشروع قراءة للألتوسيرية . إننا لا نستطيع ممارسة أيّ تعامل نظري مع الألتوسيرية كمساهمة في الفكر الفلسفي المعاصر إلا عند مراعاة المنطلقات الآتية :

١ - إن الفكر الألتوسيري يشكّل ظاهرة فكرية، مرتبطة بصيرورة الفكر الماركسي في سياق تاريخ الفلسفة^(١) .

(١) لنراجع مقدمة دفاعا عن ماركس، أو مقالة «لينين والفلسفة»، حيث يمكن أن نبيّن الطابع السجالي لفلسفة التوسير، ذلك أنه يجادل واقعه النظري والتاريخي، حيث يتحدث عن غياب وعي فرنسي بالفلسفة الماركسية، وينتقد النزعة الإنسانية، والنزعة الإقتصادية، ويقترح قراءة جديدة لماركس . .

٢ - لا يمكن أن يُفهم التوسير إلا في سياق الجدل النظري، والصراع النظري بين الماركسيين الفرنسيين وماركسي الغرب بشكل عام، وفي إطار ما استجدّ في سياق الفكر الغربي من مناهج وأدوات نظرية.

٣ - لا يمكن أن نقرأ التوسير إلا في ضوء معضلات نظرية، وأخرى واقعية، تواجهنا كمتقنين مغاربة، عرب، ينتمون إلى ما ألفنا تسميته بالعالم الثالث.

إنّ هذه القراءة عندما تضع نصب عينها هذه الأبعاد، لا تغفل مطلقاً المستويات الأخرى المشكّلة لبنية المشروع الفلسفي الألتوسيري، والمتعلّقة بتفكيك واستنطاق مفاهيمه وأطروحاته.

وعلى عكس الكتابات الفلسفية المنشورة في مجلة أقلام المغربية عن التوسير، وجدنا أن الأستاذ عبد الله العروي في دراسته: أزمة المثقفين العرب، قد قدّم ملاحظات مهمة حول التوسير وموقفه النظري في سياق الفلسفة الغربية، كما أشار إلى قيمته بالنسبة لمثقف العالم الثالث، حيث أوضح أن قراءة التوسير لماركس هي قراءة مثقف ماركسي غربي، وأن القراءة اللازمة - في نظره - لمثقف العالم الثالث، لا يمكن أن تكون إلا قراءة تاريخانية تستلهم أساساً ماركس الإيديولوجية الألمانية^(١).

خلاصات:

١ - إنّ سيادة الفكر اللاهوتي في جميع مظاهر الإنتاج الثقافي في الوطن العربي، تعني بالضرورة نُذرة الممارسة النظرية الفلسفية في حقل هذا الإنتاج.

٢ - إن استمرار التبعية لا ينتج إلا فكراً غريباً، فكراً يستمد جلوره من تاريخ مغاير لتاريخنا، من تاريخ الإنسان حقاً. ولكن هل توحد حاضر الإنسان؟

٣ - لا تمتلك الممارسة النظرية الفلسفية، بناءً على ما سبق، أي حضور تاريخي واسع في محيط الثقافة العربية المعاصرة، فهي فكر نخبوي.

(١) انظر هامش ٩ ص ١٦٧ وص ١٨٤ من كتاب:

- Abdellah Laroui, *La Crise des intellectuels arabes*, Paris, Maspéro, 1974.

٤ - الخطاب الفلسفي الناشئ هنا وهناك، رغم كل الحواجز والعقبات، عبارة عن خطاب انتقائي، حيث نلاحظ طغيان الشروح المبسطة، والنقل المستعرض على حساب البناء والتعامل النقدي، والمساهمة في التأسيس النظري. يعود سبب سيادة هذه الظاهرة في نظرنا إلى غياب التعامل التاريخي النقدي مع الفلسفات التي تُنتج عبر صيرورة تاريخ الفلسفة...

٥ - إننا لا ندعو إلى استقلال فلسفي بديل للمواقف الإتباعية، بل ندعو إلى تعامل تاريخي نقدي؛ تعامل يفهم فعالية التأسيس، ويستلهم بكل وعي المنجزات النظرية لتاريخ الفلسفة، كما يبدي وفاء العميق لفاعلية الإنسان النظرية، بدون أن يُغفل متناقضات اللحظة التاريخية الراهنة (في الداخل والخارج)، ويتطلع في الوقت نفسه لبناء وصياغة فكر فلسفي شامل ومتعدد.