

نحو فلسفة عربية متميزة

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

فاتحة:

يشترط السعي إلى تأسيس فلسفة عربية مميزة علاج مسألتين
عامتين تتقدمان عليه تقدم الشرط على المشروط:

١- ما شروط وجود الفكر الفلسفي عامة دون نسبة إلى أمة
بعينها أو حقبة تاريخية محددة؟

٢- ما الصفات التي تجعل الفلسفة منتسبة إلى أمة من الأمم أو
حضارة من الحضارات فتكون يونانية أو عربية أو ألمانية أو سكسونية
إلخ...؟

ولما كنا نريد للحل أن يكون عاماً فلا ينحصر في حالة
الحضارة العربية وحدها حتى يكون ما نصل إليه قانوناً كلياً، فإننا

سنعتبر وصف الوضعية الفلسفية العربية مجرد بداية تمثل حالة خاصة، أو عينة ندرسها لحل المشكلين المطروحين والمشروطين في حل قضيتنا: تأسيس فلسفة عربية متميزة. ثم نعكس فنبحث عن شروط التميز الذي نبتغيه للفلسفة العربية تسليماً بأنها موجودة، دون أن تكون متميزة بمخائص تجعل المرء قادراً على المباهاة بها عند مقارنة إبداعاتها الفكرية. ذلك هو الشرط الذي يجعل بحثنا في مسألة الفلسفة العربية بحثاً فلسفياً، وليس مجرد حديث إنشائي ومذهبي حول مطلب قومي ليس له من الكلية ما يجعله جديراً بالعلاج الفلسفي .

ولنبداً إذن بتحديد المقصود بالفلسفة العربية. فهذا التصور ينسحب على لحظتين منفصلتين من تاريخ فكرنا نصفهما عادة بالفكر الفلسفي العربي، إما لكونه فكراً فلسفياً نقل إلى العربية أو لكونه فكراً فلسفياً من إبداع العرب والمسلمين باللسان العربي المبين:

١- الأولى امتدت من بدايات بلوغ البحوث الكلامية واللغوية مرحلة السؤال الفلسفي ولقائها مع الفكر اليوناني وما صاحب هذا اللقاء من حركة ترجمة للفلسفة والعلوم اليونانية (من نهايات القرن الثاني للهجرة) إلى غايات عصور استقلال الحضارة العربية الإسلامية، أعني إلى سقوط الحواضر العربية المشرقية (دمشق والقاهرة) والمغربية (غرناطة وتونس)، وفقدان اللغة العربية سلطانها في العالم

الإسلامي الذي عادت لغات شعوبه لتصبح بديلاً منها، وخاصة الفارسية والتركية والأوردية (إلى بدايات القرن التاسع للهجرة تاريخ وفاة آخر فلاسفة العرب: ابن خلدون) .

٢- الثانية امتدت من بداية النهضة في مفتتح القرن التاسع عشر، وما تزال جارية إلى الآن دون أن تحقق الوصل مع اللحظة الأولى أو تتمكن من القيام المستقل. وقد بدأت بحركة الإحياء الحضاري والتحرر من الاستعمار، وبعث ثمرات المرحلة السابقة مع محاولة التمكن مما حصل في العالم بعدها إلى حدود النهضة العربية الإسلامية لكنها ما تزال دون المستوى المرضي: وذلك هو ما يعلل طلبنا شروط تميزها.

لذلك كان الفكر الفلسفي العربي الحالي - وله من هذا الوجه تميز بمعنى صفات تجعله غير غيره دون أن يكون القصد بالتميز الحكم القيمي الذي يفيد المفهوم - مؤلفاً من حركتين تتعلقان بهاتين الحقيقتين موضوعاً للفكر وزاوية نظر له. وكلتا الحركتين مضاعفة:

أولاً: حركة الإحياء أو البعث التي تسعى إلى نفض الغبار عن حصيلة التجربة الفلسفية العربية الأولى مع التخلص من حصر مفهوم الفلسفة في معناه الاصطلاحي المقصور على المنتسبين إلى المدرسة اليونانية بفرعيها المشائي والأفلاطوني. ومعنى ذلك أن اسم الفلسفة الذي كان شبه عنوان فرقة من بين الفرق عرفت بضرب من التفكير يعتبر أجنبياً، صار يطلق على الأنشطة الفكرية التي لا تقتصر على المدونة الفلسفية بالمعنى التقليدي، كما نجد لها

عند الأعلام المشهورين من الكندي إلى ابن رشد. فقد أصبح الاسم شاملاً كل المنظرين (الجنديين) بحثاً عن المبادئ العليا في جميع العلوم دون حصر في ما ينبي على الطبيعيات الفلسفية: مثل علم أصول الفقه، أو علم أصول النحو، أو علم أصول الدين إلخ... فشمل بذلك العلوم التي نعتبرها اليوم من العلوم الإنسانية كعلوم الفنون الأدبية والتنظير اللساني والتاريخي والاجتماعي والقانوني: وجميعها كانت إما من توابع العلوم الدينية أو من أدواتها.

وقد مكن هذا التوسيع من اكتشاف أمرين مهمين كانا مهملين إهمالاً أدى إلى عدم إدراك إضافات الفكر العربي الإسلامي الأساسية (التي لم يدرك الناس فضلها وأسبقيتها إلا في العصر الحالي عندما تمكنت العلوم الغربية من تجاوز المقابلات السطحية بين إيستمولوجيا العلوم الطبيعية وإيستمولوجيا العلوم الإنسانية)، فضلاً عن إضافاته في مجالات الفلسفة التقليدية:

الأول هو اكتشاف مجرة جديدة تشملها المعرفة الإنسانية. وكادت هذه العلوم تكون شبه معدومة في إيستمولوجيا الفلسفة التقليدية بحكم الطابع المعياري للفلسفة العملية التي تقصر الباحث الفلسفية العملية على الواجبات معتبرة ما عدا ذلك من الواقعات دون مرتبة الموضوعات الجديدة بالمعرفة الفلسفية (من جنس المدائن المنحرفة بمعنى المفهوم عند الفارابي). وهذه المجرة هي ما يطابق مجرة العلوم الإنسانية

التي كانت إما علوماً أدوات في العلوم النقلية أو علوماً غايات، بحيث لم تكن الثورة التي حصلت في الفكر الخلدوني من محض الصدفة^(١).

الثاني هو تجاوز المقابلة السطحية بين إيستمولوجية علوم الطبيعة وإيستمولوجية علوم الإنسان من خلال تجاوز الضرورة السببية التي تعتبر أساس الأولى، والحرية الخلقية التي تعتبر أساس الثانية، وهما تصوران بدائيان للمعرفة العلمية في الفلسفة القديمة (وكلا التجاوزين من مقومات المذهب الأشعري، وهما أساسا نقد الغزالي للفكر المشائي وللفكر المعتزلي)، بل ومن خلال اكتشاف البرزخ الرابط بين المجرتين الطبيعية والإنسانية أعني برزخ علوم الفنون الأدبية التي كانت أهم مدخل للدراسات الدينية عامة والقرآنية على وجه الخصوص فقهاً وعقيدة وأصولاً للأمرين في صلتهم بالدنيا وعلومها والأخرى وعلومها^(٢).

(١) ليس من الصدفة أن تكون غاية البحث في هذه المجرة الجديدة علماً رئيساً جديداً هو علم العمران البشري والاجتماع الإنساني اللذين لم يكونا علمين بسيطين، بل هما منظومة العلوم التي تتألف منها تقارح العلوم المساعنة لعلم التاريخ وأهمها بدايات علم الاقتصاد، وعلم الاجتماع، والأناسة الطبيعية والتاريخية، وعلم الحضارات المقارن، والأديان المقارنة، وعلم اجتماع المعرفة، والعمل والتربية والسياسة والأخلاق، وعلم اجتماع اللسان والفنون الأدبية إلخ... فمن الواضح أن العلم الأساسي في العلوم النقلية التي أوصلت إلى هذه النتيجة هو علم التاريخ. ذلك أن الظاهرة الدينية تاريخية بنصوصها وتاريخية بأحداثها وتاريخية بعلوم الأدوات اللسانية التي تحتاج إليها.

(٢) لعل أهم مجال للبحث في الحضارة العربية الإسلامية هو العلوم اللسانية والأدبية التي هي العلوم الأدوات الأولى في العلوم الدينية. لذلك كانت الدراسات القرآنية والفنون الأدبية هي المجال الوسيط أو البرزخ بين العلوم الطبيعية والعلوم

وهذه الحركة مضاعفة. فهي تتألف من ممارسي الإحياء بالمعنى التعليمي المدرسي لا غير. وهو عمل قد يشارك فيه غير العرب مثل كل المستشرقين. وتتألف كذلك من ممارسي البعث بالمعنى الوجودي للكلمة. وهو عمل لا يمكن أن يقوم به إلا العرب أنفسهم، لكونه يتعلق بإحياء مدارس الفكر العربي، والالتزام بها مذاهب وسلوكاً التزاماً فعلياً لكونه يستعمل لحل مشكلات الحياة الحقيقية في المجتمع العربي الإسلامي: مثل الاعتزال الجديد في بداية النهضة، ومثل الرشدية الجديدة منذ ردود محمد عبده على فرح أنطون، ومثل حركات التصوف الجديدة، وحركات الصحوة السياسية الدينية إلخ...

ثانياً: حركة الاستنبات التي تسعى إلى توطين الفكر الغربي الحديث بكل أجناسه العلمية والأدبية والاجتماعية والفلسفية، بحيث إن مفهوم الفلسفة صار هنا كذلك ذا معنى شامل. فهو قد بات منسحباً على التصور الحديث للعالم ومنه الفكر الفلسفي باعتباره ذروة هذا التصور. وهذه الحركة مضاعفة كذلك. فهي تعني أولاً استنبات الفكر الغربي بالتدريس والتعليم المدرسي حصراً. وهذا أيضاً يمكن أن يسهم فيه غير العرب من معلميهم الأجانب. وتعني

= الإنسانية. وتندرج قيمة هذا المجال في صئته بالفلسفة كلما كان بعد التأويل أكبر: فمن التأويل المحدود في الأشعرية إلى شبه عمومته في الاعتزال بتدرج الأمر لكي يصبح العلم كله تأويلياً في المدارس الشيعة المغالبة وبخاصة المدارس الراقصية والقرمطية والباطنية عامة.

كذلك الالتزام الوجودي بهذا التصور، ومحاولة ممارسته في الحياة اليومية، لعلاج قضايا الحضارة العربية من منظور ممارسة السنن الفكرية والسلوكية الغربية الحديثة. وهذا أيضاً لا يمكن أن يقوم به غير العرب أنفسهم: فنجد الملتزم بالوجودية والماركسية والوضعية والذريعية في قبالة قضايا عربية إسلامية بسنن غربية مكيفة مع الوضع العربي إلخ....

وإذا كان فرع الإحياء وفرع الاستنبات بالتعليم المدرسي يحاولان حصر العملية الإحيائية والاستنباتية في مستواها الأكاديمي تقريباً، مكتفين بعرض ما يتوصل إليه البحث في المجالين متابعة للمضامين الفكرية بما هي مادة تاريخ أفكار تبقى في المكتبات والكتب وقاعات الدرس، فإن فرع الإحياء وفرع الاستنبات بالممارسة الحية أصبحا يمثلان قلب المعركة النهضوية ببعديها الحضاري والسياسي. فالصراع بين إحيائي السنن العربية الإسلامية ومستنبي السنن الغربية، أعني بين التأسصيلين والتحديثيين محوره الأساسي هو هذا التقابل بين بعث الحضارة العربية ببعديها الثقلي (الذي صار بما أسلفنا منتسباً أغلبه إلى العقلي الأوسع) والعقلي بالمعنى التقليدي (أعني العقل الفلسفي التقليدي الذي كان مفروضاً فصار مقبولاً لكونه أصبح منتسباً إلى ما يعتر به، حتى من كان يعيه على أصحابه في عصرهم) واستنبات الحضارة الحديثة بجميع وجوهها "الثقلي" (= ما يخص الغرب بما هو غرب أعني

ما ليس كلياً من الخصوصيات الحضارية التي يحاول المقلدون محاكاتها ظناً منهم أنها كلية مجرد كونها صفات للغالب) "والعقلي أعني ما يشترك فيه جميع البشر.

وبذلك أصبحت المعركة السياسية والحضارية بين الأصلايين والعلمانيين معركة حية وذاتية للحضارة العربية، لا تجري في الفكر وحده، بل في الساحات السياسية والاجتماعية، وأحياناً حتى في الساحات الحربية. فالحرب الأهلية العربية التي حميت منذ عقدين ليس مضمونها الحقيقي إلا موضوع الصراع بين هذين الفرعين من ممثلي الفكر العربي الإسلامي الحالي بأبعاده التي وصفنا. لم تبق معركة الفكر الفلسفي معركة أجنبية، إذ الفلسفة من حيث هي فلسفة (أو ما يقوم مقامها في حال عدم توافرها بشروطها) لم تعد موضع خلاف بين الفريقين، بل الخلاف يدور حول بعض ضروبها التي لا يقبل بها الأصلايين أو العلماني: الأول يرفض الفلسفة الملحدة، والثاني يرفض الفلسفة المومنة إلخ.. لكنهما كلاهما يفعل ذلك باسم الفلسفة وبصراحة. وإذن فالصراع حول الفلسفة صار هو بدوره فلسفياً. لم يعد أمر المواجهة بين الدين والفلسفة أمراً غير فلسفي أو غير ديني، بحيث يكون الأمران وكأنهما فاقدين للكلية، فيكون كل منهما شكلاً جزئياً يقوم خارج الآخر، بل هما صاراً يلتقيان في ما هو فلسفي منهما: موضوع الخلاف والصراع الفلسفي الديني الحي الذي هو واحد فيهما معاً عندما ينظر إليهما في قيامهما المؤسسي المتجاور.

ويجمع بين اللحظتين أو التجربتين الفلسفتين العربيتين الإسلاميتين الوسيطة والمعاصرة، برغم عدم التمكن من الوصل بينهما وصلاً حياً إلى الآن، جملة من الصفات المشتركة لعل أهمها صفتان جعلتا القول الفلسفي العربي الإسلامي ما يزال إلى الآن أقرب إلى القول الإنشائي الفوقي، ومن ثم إلى القول العقدي البعيد شديد البعد عن القول العلمي، لكونه لم يصبح ذا أثر يحدده الجدل الدائم بين الممارسة النظرية والممارسة العملية، (باستثناء ما تم في مجال العلوم الإنسانية والأدبية لكونه قد حصل بصورة جعلت الممارسة النظرية تتطور بطبعتها إلى أن تضع نفسها موضع سؤال فلسفي فتصبح ذات قول "مابعد Meta" ذاتي لها) :

الأولى هي صفة الانفصال المعرفي بين القول الفلسفي وموضوعه من الممارسات النظرية والعملية. ففي الحالتين استعير القول الفلسفي وكأنه قول تام، لكونه لم ينشأ نشأة ذاتية خلال ممارسة النظر والعمل، وإذن فجله ليس قولاً بصدد التحقيق من خلال جدله مع مضمون مستمد من الممارسات الفكرية التي يكون القول الفلسفي (مابعداً) لها إذا ما استثني ما حصل في بعض العلوم التي يسلم الجميع أنها من إبداع العرب والمسلمين عقلية كانت أو نقلية.

الثانية: هي صفة الانفصال الوجودي بين القول الفلسفي وشروطه التاريخية. ففي الحالتين لم يكن ما يجري في المجتمع

الموضوع الحقيقي للممارسة النظرية وذا صلة بها وبما بعدها النظري (= الفلسفة)، بل الموضوعات الحقيقية التي تتعلق بها النظر تعامل وكأنها مجرد أمر بائد ينبغي التخلص منه، لتعويضه بما يماشي الفكر الفلسفي من الوقائع والمؤسسات والسنن المستوردة. فيصبح الفكر ذا موقف تسلطي لا يعلم الواقع ليعمل فيه على علم بل يغصب الواقع بما يتصوره واقعاً حقيقياً يطلب استبداله به نافياً المعطى الفعلي ليعرضه بمعطى عقدي دافعه الأساسي ليس الحاجة الفعلية بل مجرد المحاكاة والتحديث السطحي.

لذلك كان الفلاسفة في حالي النهضتين الوسيطة والحالية من ذوي الموقف المتناهي مع شروط المعرفة العلمية لا فرق بينهم وبين رجال الدين: فعندهم جميعاً كان التصور متقدماً على المتصور. وقد وصف ابن خلدون هذا الموقف بخصوص علاقة العلماء (أي الفقهاء خاصة وينطبق كذلك على الفلاسفة الذين كانوا في غاية النهضة الأولى لفقهاء كذلك: خاصة والمقصود في ذهن ابن خلدون هو ابن رشد) بالسياسة. وهذا الوصف يكاد اليوم يكون صحيحاً على كل (المفكرين) العرب دون استثناء في علاقتهم بكل الأمور، بما في ذلك بأمر المعرفة العلمية فضلاً عن أمر الممارسة السياسية. فهم يتصورون (الأوهام) الإيديولوجية حقائق ينبغي أن تخضع لها المعطيات والممارسات وليس السياسية فقط، لكون الموضوع

المدرّوس ليس هو عندهم معيار النظرية الدارسة، بل العكس هو الصحيح. ذلك أنهم جميعاً يستمدون هذه الأوهام من الفلسفات الحاصلة، ولا يحصلونها من تنظير حي يتكون في ممارسة حياة. والمعلوم أن الفلسفات جميعاً مثلها مثل كل نسق نظري إذا كان نظرياً بحق جعلت لصياغة ظروف وتجارب مختلفة. لكنهم يعمونها دون فحص ولا مقارنة مع المعطيات الجديدة التي يريدون إخضاعها لها مكتفين بمقارنات سريعة وسطحية تمكن من القول، وتحول دون الفعل. ومع ذلك فهم يعجبون من عناد (الوقائع) التي تتأبى على كل (تنظيراتهم) المزعومة.

فليست أفكارهم فرضيات قابلة للفحص والامتحان في ضوء التجربة، بل هي عندهم حقائق نهائية، بل هي كما قال ابن خلدون في علاقتها بموضوعها من جنس الأحكام الفقهية التي تفرض على الموضوع فرضاً: "والسبب في ذلك (في كون العلماء من البشر أبعد الناس عن السياسة ومذاهبها) أنهم معتادون النظر الفكري والغوص على المعاني وانتزاعها من المحسوسات وتجريدها في الذهن أموراً كلية عامة ليحكم عليها بأمر على العموم لا بخصوص مادة ولا شخص ولا جيل ولا أمة ولا صنف من الناس (أي نفى التاريخية) ويطبقون من بعد ذلك الكلي على الخارجيات، وإنما يقيسون الأمور على أشباهها وأمثالها بما اعتادوه من القياس الفقهي. فلا تزال أحكامهم وأنظارهم كلها في الذهن، ولا تصير إلى المطابقة إلا بعد الفراغ من البحث والنظر، أو لا تصير بالجملة إلى مطابقة. وإنما يتفرع ما في الخارج

عما في الذهن من ذلك كالأحكام الشرعية فإنها فروع عما في المحفوظ من أدلة الكتاب والسنة. فتطلب مطابقة ما في الخارج لها عكس الأنظار في العلوم العقلية التي يطلب في صحتها مطابقتها لما في الخارج. فهم متعودون في سائر أنظارتهم على الأمور الذهنية والأنظار الفكرية لا يعرفون سواها. والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج وما يلحقها من الأحوال ويتبعها فإنها خفية. ولعل أن يكون فيها ما يمنع إلحاقها بشبه أو مثال، وينافي الكلية التي يحاول تطبيقها عليه. ولا يقاس شيء من أحوال العمران على الآخر، إذ كما اشتبهها في أمر واحد فلعلهما اختلفا في أمور. فتكون العلماء لأجل ما تعودوه من تعميم الأحكام وقياس الأمور بعضها على بعض إذا نظروا في السياسة أفرغوا ذلك في قالب أنظارتهم ونوع استدلالهم، فيقعون في الغلط كثيراً ولا يؤمن عليهم (...)»^(١).

* * *

وقد نتج عن الانفصاليين المعرفي والوجودي في النهضة الأولى والنهضة الثانية غياب الشرط الجوهري الذي يجعل الفلسفة مع بقائها فلسفة، واتصافها بالصفات الكلية للقول الفلسفي تكون ذات نسبة محددة لأمة من الأمم ولحضارتها وعبارة عن أحص خصوصياتها أعني مقومات هويتها: وهذا الشرط ليس هو شيئاً آخر

(١) ابن خلدون المقدمة لكتاب السادس ص ١٠٤٥ (دار الكتاب اللبناني بيروت

غير طبيعة الوعي الذي للأمة بهويتها ووعياها الذي هو أساس منزلتها في التاريخ الكوني ولب دورها فيه. ويمكن أن نسمي هذا الوعي بوجودان الهوية من حيث هي صلة بالمطلق. فعن تصور شروط النهضة العربية الإسلامية والرسالة التي حددت منزلتها في التاريخ الكوني ودورها فيه - باعتبار ذلك مضمون كل فلسفة ممكنة في بعدها الروحي الوجداني أساساً لما يصاحبه من نهضة في جميع المجالات القيمية ومنها المعرفة - تنتج ضرورة فهمنا تصور الأمة للهوية عامة ولهويتها خاصة تصورهما الفريد من نوعه والذي منه ينبع كل ميمز للفلسفة التي تستأهل أن تنسب إلى الأمة برغم كونها مع ذلك فلسفة لها صفات الكلية التي تجعلها صالحة للبشر جميعاً.

فلأول مرة في التاريخ الإنساني نجد أمة تنفي الهوية القومية الثابتة والمنغلقة. فالهوية في التصور العربي الإسلامي هوية مفتوحة في مستويات تعينها الخمسة تعيناً يحدد إنتاج القيم جميعاً (الجمالية والخلقية والمعرفية والتشريعية والوجودية) وحفظها وتبادلها واستهلاكها في المجتمع ككل وفي المؤسسات المناسبة لها (أعني الأسرة والمدرسة والمنشأة والدولة والمعبود). فالهوية الحضارية في هذا التصور هي إذن بنية (اصطناعية) أو حصيلة تاريخية تتميز بها الحضارات بما هي مشروعات تاريخية تتحقق خلال قيام الأمم بما تحدده رسالاتها في التاريخ الكوني على أرضية البشرية. إنها بنية تاريخية لا هيئة عضوية تمايز بها الشعوب بعضها من بعض

بفضل التحديدات التي تفرضها صورة العمران (التصورية كما نحددها لاحقاً في أصناف تصور الوجود والعالم وتعيينهما: الأسطورة والشعر والدين والسياسة والفلسفة وأشكال الدولة المناسبة لها) على الفضاءات أو مجالات حصول القيم أو النسخ الذي يجري في حياة العمران (المكان والزمان والسلم العمراني والدورة العمرانية والدورة الكونية): فهذه الأحياز هي المجالات التي يجري فيها الوجود الإنساني ويملؤها من حيث هو عين السعي الدائب من أجل تحقيق أصناف القيم بمقتضى الفطرة تحقيقاً يحصل خلال إنتاج القيم وحفظها وتبادلها واستهلاكها:

١- تحديد الفضاء المكاني بما يحصل فيه من تحقيق أصناف القيم: هوية العرب والمسلمين يحددها فضاؤهم المكاني الذي تعين في قلب المعمورة، أعني خاصرة العالم أو وسطه ومنه أهمية مفهوم الوساطة عامة و الوساطة الجغرافية خاصة.

٢- تحديد الفضاء الزماني بالمحدد نفسه: هوية العرب والمسلمين يحددها فضاؤهم الزماني الذي تعين في قلب الزمان الكوني أعني التوسط بين التاريخ القديم والتاريخ الحديث، مع تضمن كل مقومات التاريخين القديم والحديث إرثاً من الأول واستعداداً للثاني. وهنا أيضاً نجد لمفهوم الوساطة نفس الأهمية والدور. فهو زمان له خاصيات الزمان القديم وخاصيات الزمان الحديث أعني خاصيات الوصل التام والدائم بين الأبعاد الدينية والأخروية تمثيلاً للقديم والثابت والأبعاد السياسية والدينية تمثيلاً للحديث والمتغير.

٣- تحديد الفضاء السلمي (=سلم الرتب في المجتمع) بالمحدد نفسه: هوية العرب والمسلمين يحددها فضاؤهم السلمي الذي تعين في الحركة الاجتماعية للأوضاع والمنازل والرتب والأدوار التي ليست حكرًا على طبقات، بل تحصل بالجهد الشخصي، بحيث يمكن لأي كان أن يكون ما يريد بمحض عمله بخلاف المجتمعات المنغلقة. لكن ذلك لا ينفي ثبات القواعد العامة التي تحدد الأطر المؤسسية الأساسية أعني الأسرة (ويمثل ذلك قانون الأحوال الشخصية المحدد تحديداً دقيقاً في الشريعة) والمؤسسة الاقتصادية (ويمثل ذلك قانون الإرث والملكية والعقود والالتزامات المحدد تحديداً دقيقاً في الشريعة) والمدرسة (ويمثل ذلك منزلة العلم الديني والديني في الإسلام) والدولة (ويمثل ذلك منزلة السياسة في الحياة الروحية الإسلامية حتى أن من يبيت من دون أمير يعد كافراً وحتى إن كل تاريخنا ليس إلا نتيجة لصراعات نشأت منذ الفتنة الكبرى) والمعبد (ويمثل ذلك العالم كله الذي هو معبد عند العرب والمسلمين كما يرمز لذلك صحة الصلاة في أي مكان وآية تحويل القبلة التي تؤكد بأننا أينما نولي فثم وجه الله).

٤- تحديد فضاء الدورة الاجتماعية بالمحدد نفسه: هوية العرب والمسلمين يحددها فضاؤهم الدوري، أعني بحرى تحول العناصر التي يتألف منها الموجود العمراني (الشخص الإنساني ممثلاً للحياة والمال ممثلاً للطبيعة والرمز ممثلاً للثقافة والمؤسسة ممثلة للعمران بما هو بنية التفاعل بين المقدمات عليه في هذه السلسلة) خلال الفضاء

المؤسسي وتحويلها بعضها إلى بعض من خلال حواملها الجوهرية وبفضل المسالك المؤسسية التي تحدث الوسائط فتمكن من ترجمتها بعضها إلى بعض (المال للأول، والإنسان للثاني، والرمز للثالث خلال المسلك المؤسسي للرابع) .

٥- تحديد الفضاء الكلي المحيط بالفضاءات السابقة بالمحدد نفسه: هوية العرب والمسلمين يحددها فضاؤهم الكلي المفتوح بلا حد بين الأجناس وضد الحدود السابقة وبين الطبقات، أعني أساس كل تصوراتهم للعالم والوجود في فكرهم الأسطوري والشعري والديني والسياسي والفلسفي. ففيها جميعاً نجد فكرة الانفتاح والمساواة والتوسط العجيبة حتى إن أبطالهم جميعاً من المهجئات بمعنى غير تحقيري لكونه مستنداً إلى نفي الموقف العنصري (عنزة، سيف بن ذي يزن، والنبي إسماعيل إلخ...). كما أن تصورهم الديني الأسمى الوارد في القرآن الكريم يجعل الدين تجاوزاً للتقابل التقليدي بين الوحي والعقل والعقيدة، تجاوزاً للتقابل التقليدي بين الدين الطبيعي والدين المنزل، ومن ثم نفياً لكلا النوعين المظنونين خالصين، وهو ما انتهى إلى ختم الوحي واعتبار غايته التي تختمه من جنس بدايته ومن ثم فالدين الفطري هو جوهر الدين.

ومن هنا فإن الهوية هي في هذه الحالة المجال المغناطيسي الموحد لهذه المجالات الخمسة بصفاتها مؤسسية ذات حصول تاريخي، وليست طبيعة أزلية وأبدية. وهي مفتوحة في الداخل (توكيد

الحركية حيث ينتقل الأشخاص بين الرتب بحسب الجهد الشخصي دون حدود ونفي الطبقة (وفي الخارج (السواسية ونفي العنصرية) وبالقياس إلى التحديدات المكانية (أهمية الهجرة والرحلة) وإلى التحديدات الزمانية (الوصل بين القديم والحديث) وإلى التحديدات السلمية (رفض الفروق الرتبية برغم تعدد الأدوار وهو ما يعيبه هيجل على المسلمين ويعتبره حائلاً دون تكون دولة مستقرة ومن ثم دون بناء الحضارات) وإلى التحديدات الدورية (المقاصد الخمسة جعلت المال والعقل والنفس والعرض والدين قيماً ومقاصد شرعية من الرتبة نفسها) والكلية (العالم الدنيوي ليس عديم القيمة كما هو الشأن في الأديان الأخرى، بل هو شرط القيمة وأساس المعنى الأخرى).

والجمع بين كل هذه الخصائص حددها القرآن الكريم بخاصية الوساطة الشارطة للشهادة على العالمين، وعرف ذلك بصفتين ذكرهما وكنى عنهما بثمرتيهما. فأما الصفة الأولى فهي صفة نظرية هي الإيمان، وقد كنى عنه بالتواصي بالحق أعني الاجتهاد بما هو واجب عين في غياب المؤسسة المنفية أو السلطان الروحي المتعالي على الشخص المؤمن. فالإسلام قد نفى السلطان الروحي (نفي الكنيسة) فأصبحت الحقيقة الدينية وغير الدينية فيه ثمرة اجتهاد لا يقيد إلا عدم الخروج عن الإجماع حول شروط الحياة الجماعية التي تحددها الجماعة بحسب حاجات العصر (من هنا صيغة المشاركة). وأما الصفة الثانية فهي صفة عملية هي العمل الصالح

وقد كنى عنه بالتواصي بالصبر أعني الجهاد بما هو واجب عين في غياب المؤسسة المادية أعني السلطان الزماني المتعالي على الشخص المؤمن لكون الإسلام قد نفاه (لا طاعة لأولي الأمر في معصية الله) بالقيّد نفسه حول شروط الحياة الجماعية (من هنا صيغة المشاركة كذلك). ولا يعني ذلك نفي الدولة، بل هو يعني نفي تعاليها على الضمير الشخصي: كل مؤمن يتعالى على الدولة بضميره الديني والخلقي الذي يجعله حكماً يتعالى على كل سلاطين الدنيا. وتلك هي شروط الديمقراطية الخلقية والعقلية والروحية.

وقد حددت فلسفة الإسلام الانتساب إلى هذه الهوية المفتوحة بحيث يمكن لكل إنسان أن ينتسب إليها بمجرد تحقيق الشرط المطلوب (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) في شكلين:

إنشائي: يجعل الهوية مشروعاً مفتوحاً علينا العمل لتحقيقه كما أمرنا الله بذلك بقوله: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤/٣].

وخيري: يجعلها حقيقة بشرنا بكوننا نستطيع تحقيقها كما أخبرنا الله بقوله من نفس السورة: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [آل عمران: ١١٠/٣].

وبذلك تكون هويتنا هي هوية كل من يريد أن يقوم بهذا الدور ليكون قواماً بالقسط شاهداً على من لا يقوم بهذه الوظيفة الاستخلافية فتصبح بمقتضى حدها متضمنة للسعي الدائب نحو معرفة الكلي والعمل به: وذلك هو جوهر الطلب الفلسفي فتكون الحضارة العربية من طبيعة فلسفية بقيامها الذاتي وبموقفها الوجودي.

* * *

بعد تحديد القصد بالفلسفة العربية التي نبحث لها عن شروط التميز، وبعد الإشارة إلى أساس الثابت الوجداني والخلقي منها نسأل عن المطلوب: ما المسائل التي علينا علاجها في محاولتنا هذه لدراسة الشروط الضرورية والكافية لإيجاد فلسفة عربية متميزة بعد أن أشرنا إلى مقومي النهضة الحضارية والفكرية الأساسيين؟

مسألتان يحدد علاجهما الحل الذي ينتظره مشكلتنا:

١- هل الفلسفة ظاهرة كلية لا تخلو منها حضارة هي ظاهرة خاصة ببعض الحضارات دون بعضها الآخر؟

٢- وسواء صححت الفرضية الأولى أو الفرضية الثانية: ما الذي يجعل فلسفة من الفلسفات تقبل النسبة إلى أمة من الأمم فتكون يونانية أو عربية أو ألمانية؟

نسعى في هذه المحاولة إلى تبين السبل الموصلة إلى تأسيس فكر

فلسفي عربي قادر على محاورة الفكر الفلسفي عامة لكونه فلسفياً والفكر الفلسفي ذا التقازيح الخصوصية لكونها بتلك الصفات أيضاً كانت الحضارة التي يتسبب إليها المحاور، من خلال دراسة الشروط الموضوعية الذاتية لتحقيق الشروط الواجبة دون قول إنشائي ينصح بما ينبغي فعله، بل نكتفي بوصف ما يوجد وما لا يوجد من الشروط، ونكتفي بذلك. ولما كان الأمر المطلوب هو ما وصفنا فإن الجواب لا يمكن أن يستمد إلا من مصدرين متلازمين هما: استقرار التجارب التاريخية الخاصة بالموجود والمعدوم من الفلسفات، وتحليل مفهوم الفلسفة وما يتطلبه من شروط. لذلك فالبحث بسات ذا بعدين: تاريخي لظاهرة الفلسفة، وفلسفي لحقيقتها في تعيينين مختلفين، عام (يشمل التجارب الإنسانية عامة)، وخاص (يقتصر على مميزات التجربة العربية). ونقدم البحث الفلسفي على البحث التاريخي تقديماً للذاتي على العرضي وتأييداً للمحددات البنوية بالمحددات التاريخية. وإذا كنا في المبحث الفلسفي ننتقل من العام إلى الخاص فإننا سنعكس في المبحث التاريخي فننتقل من الخاص إلى العام حتى تلتقي البداية بالغاية.

١- فالبحث الفلسفي يقتضي في الحالتين العامة والخاصة أن نفحص التحليل المفهومي لطبيعة ما نسميه سنناً فلسفية وما يمكن أن يعد معيقاً لوجودها ومحفزاً لهذا الوجود: ومن هذا المبحث نستمد الشروط الذاتية لقيام الفكر الفلسفي المتميز.

٢- والبحث التاريخي يقتضي في الحالتين العامة والخاصة كذلك أن

نفحص التجارب الحاصلة في الحضارات ذات السنن الفلسفية (مع ضرورة التمييز بين السنن الفلسفية المصاحبة للعلوم والسنن العلمية غير المصحوبة بالفلسفة) والحضارات عديمتها: ومن هذا المبحث نستمد الشروط العرضية لقيام الفكر الفلسفي المتميز وندحض التفسيرات العرقية التي سادت تاريخ الفكر الغربي المتأخر.

ويتضمن المبحث الأول ضرورةً فحوصاً دقيقاً يناقش مسألة طغت على الفكر الفلسفي العربي، فحالت دونه والغوص إلى الشروط المؤثرة في تأسيس الفكر الفلسفي المتميز: إنها مسألة العلل الظرفية التي جعلت الحضارة العربية الإسلامية تولى للفكر الفلسفي في كلتا التجريبتين العربيتين الوسيطة والمعاصرة منزلة مهينة، وهي منزلة ينبغي تحليلها تحليلاً نقدياً لبيان ما تتضمنه من معوقات تحول دون تحقيق شروط الفكر الفلسفي.

فتكون المحاولة بذلك مؤلفة من مقالتين كل منهما ذات فصلين مع فاتحة وتذييل على النحو التالي:

فاتحة: وصف الوضعية الفلسفية العربية الراهنة

المقالة الأولى:

الفصل الأول: الشروط التاريخية والبنوية التي تحدد أفق التفكير الفلسفي عامة

الفصل الثاني: طبيعة الفلسفة وما تقتضيه من شروط مضمونية وشكلية

المقالة الثانية:

الفصل الأول: استقراء التجربة العربية بما فيها من سالب وموجب

الفصل الثاني: استقراء التجارب التاريخية عامة لخصر

المحددات الظرفية

تذييل: في الرباط بين النهضة الحضارية والنهضة الفلسفية، وصلتها

بالمهوية الكونية ...

