"دراساتنا الأكاديمية ومولد الفلسفة العربية المعاصرة"، أديب نايف ذياب، في "الفلسفة في الوطن العربي المعاصر"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1985، ص 151-169.

دراساتنا الأكاديمية ومولد الفلسفة العربية المعاصرة

د. أديب نايف ذياب

- 1 -

تستند هذه المقالة إلى فرضية شائعة مفادها أن لكل مجتمع خصوصيات حضارية – اجتماعية تؤثر على نحو عميق في تشكيل الفكر الفلسفي والبحث فيه. ولا مفر للتجربة الفلسفية، مهما حاولت السمو إلى مستوى الخبرة الروحية الفريدة أو إلى مستوى الميتافيزيقا المتعالية، من أن تتخذ طابعا خاصا تستقيه من مجمل جوانب الحضارة التي يعيش في كنفها المفكرون. لقد كان محرر موسوعة الفلسفة الانكليزية *Ency. of philosophy* الصادرة في سنة 1967 على حق حين أفردوا مقالات خاصة للفلسفة الإسلامية والفلسفة الهندية والفلسفة البولندية والفلسفة اليوغسلافية...الخ. فرغم أن المواضيع الميتافيزيقية التقليدية ماثلة بشكل عام في كل من هذه الفلسفات المحددة على أسس حضارية – قومية إلا أن هذه المواضيع ذاتها تتخذ منحنيات خاصة يؤثر فيها الدين أو المذهب الديني السائد، ويؤثر فيها المنهج ومستوى النقاش العقلي، ونوعية المشاكل الاجتماعية، والوضع الحضاري سواء كان في طور النمو أو في طور الذبول. ولا نستغرب إذن حين نرى أنماطا من الفلسفة أو الأيديولوجيات تسود دون غيرها في كل مجتمع متحضر في حقبة معينة من تاريخه. ونعرف أن فلسفة التحليل هي الاتجاه السائد في العالم الانكلوسكسوني المعاصر (بريطانيا والولايات المتحدة واستراليا...) بينما سادت الفينومينولوجية منهجا للوجودية في المانيا إلى الخمسينات من هذا القرن، ثم أخذت الوجودية تنضوي تدريجيا في فرع جديد هو الانثروبولوجيا الفلسفية، وكان هذا الفرع قد نشأ في العشرينات من هذا القرن وتنامى عبر إسهامات العلماء الميالين إلى الفلسفة بشكل خاص. وفي اليابان من جهة ثالثة رسخت فلسفة الزن Zen[1]. التي تمتد جذورها إلى فرع شرقي من الديانة البوذية.

---

[1] حول الملامح العامة لهذه الفلسفة، انظر:

Abraham Kaplan, The New World of Philoslphy (London: Collins, 1962) pp. 333-369.

جذورها إلى فرع شرقي من الديانة البوذية .

وللفلسفة في وطننا العربي الذي تغلب عليه روح الاسلام تاريخ معروف من حيث سماته العامة . فقد ازدهرت الفلسفة الاختصاصية فيها بين القرنين الثالث والسادس الهجريين . ثم تلا ذلك قرون خمسة مالت فيها الثقافة العربية إلى الجمود والتكرار وإلى تأليف الموسوعات اللغوية والتاريخية ، واصطنع الكتاب أسلوب السجع حتى في تدوين التاريخ أحياناً ، وانتشرت الأمية ورسخت في دنيا الناس . فغاب الفكر الفلسفي إلا من بعض مدارس الشيعة في ايران[٢] وتراجعت فروع المعرفة التي كانت تسترفد وتنتفع من الحركة الفلسفية إبان قوتها : فانطوى عهد الابداع في مجال علم الكلام وفي مجال أدب الحكمة . ولم تنبعث الحركة الفلسفية فناً جديداً إلا مع تأسيس جامعة القاهرة سنة ١٩٠٨ ، وحتى في تلك الجامعة لم يكن يوجد أستاذ عربي محترف للفلسفة قبل الثلاثينات من هذا القرن ، مع أن تدريس المنطق استمر في جامعة الأزهر عبر تاريخ طويل . وكان هذا المنطق ، على أي حال ، مما يتصل بالمنطق الأرسطي وحواشيه العربية وهو مبتوت العرى مع ما استجد في أوروبا في القرن التاسع عشر والقرن العشرين .

وهكذا أُسست في أكثر الجامعات العربية المعاصرة أقسام أو دوائر خاصة بالدراسات الفلسفية تتبع في العادة كليات الآداب . وكان بعض هذه الدوائر يشترك إلى عهد قريب مع العلوم الاجتماعية والنفسية في قسم واحد . من ناحية أخرى ، دأبت الجامعات السبع في السعودية على استثناء الفلسفة من برامجها ، وهذا الاستثناء يتمشى مع موقف المدرسة الحنبلية ـ الوهابية الرافض للفلسفة وعلم الكلام . ولم يكن موقع مدرس الفلسفة موقعاً مريحاً في الجامعات العربية الأخرى لكن المؤلفات الفلسفية لم تتعرض للحرق كما كان مصيرها أحياناً في الماضي لدى السلاطين المتأثرين بالفقهاء المتشددين .

ويواجه مدرس الفلسفة اعتراضات عابرة من زملائه في مجال العلوم الانسانية ومفادها أن الفكر الفلسفي يدور على مفاهيم تجريدية لا يُنتفع بها في تفسير وتوجيه حياتنا الواقعية . ويقال أحياناً إن مدرس الفلسفة يخرج عن حدود تخصصه حين يعالج جانباً من تاريخ الفكر أو حين يكتب في فلسفة العلم أو فلسفة الفن . وأُرجِّح أن إحساس كثير من الناس بوطأة

---

(٢) نافح المستشرق الفرنسي هنري كوربان عن أن الفلسفة الاسلامية لم تنته ، كما هو شائع بموت أبي الوليد بن رشد (ت : ٥٩٥ / ١١٩٨) إنما انتقلت إلى إيران واتخذت شكل الحكمة العرفانية الآلهية Theosophia ومَزَجت بين تعاليم الشيعة والتصوف ، وكان من اعلام هذا الطور الجديد للفلسفة ميردا ماد والملا صدرا (ت ١٠٥٠ / ١٦٤٠) وجعفر كاشفي في مطلع القرن التاسع عشر . . . انظر : هنري كوربان ، حسين نصر وعثمان يحيى ، تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي ، مراجعة وتقديم موسى الصدر وعارف تامر (بيروت : منشورات عويدات ، ١٩٦٦) ، ص ٣٠ ـ ٣٤ ، ٤٧ ـ ٤٩ و ٣٦٩ ـ ٣٧١ . وقد نبه د . عبدالرحمن بدوي إلى بعض مبالغات هذا الكتاب في : « نظرة جديد في الفلسفة الاسلامية » المجلة (القاهرة) ، العدد ٩٥ (١٩٦٤) ، ص ١٥ ـ ١٩ .

لاحباط واليأس من إمكانية النهوض السريع في المجتمع العربي يدفعهم إلى شجب الفلسفة وكل فكر نظري آخر لا يظهر تأثيره واضحاً في دنيا الواقع . **وفي القسم الثالث والأخير** من هذه المقالة سأحاول فحص دور الفلسفة الممكن في تأصيل حركة الفكر وتوجيه تطلعاتنا الاجتماعية الفعّالة . وأرد بذلك ضمنياً على تلك التهم التي توجه للفلسفة ودراساتها الفرعية . وقبل الوصول إلى تخوم هذا الهدف ، لا بد من وقفة متأملة في رحاب أهم مجالين في دراستنا الاكاديمية للفلسفة ، ألا وهما : الفلسفة الاسلامية الكلاسيكية (في القسم الأول من هذه المقالة) والفلسفة الغربية المعاصرة (القسم الثاني) كي نتبين حجم دوريهما في تعزيز ميلاد الفلسفة العربية المعاصرة ونموّها .

- ٢ -

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

المحور الأول ، دراسة التراث الفلسفي العربي الكلاسيكي ، ويشمل هذا التراث الفلسفة الاختصاصية المتأثرة بأرسطو والافلاطونية المحدثة والفكر الهلنيستي بشكل عام . وتتسع دائرة هذا التراث فتشمل فضلاً عن ذلك علم الكلام والتصوف الاسلامي وأصول الفقه . وقد صار اجماع الدارسين على أنّ فهم الفلسفة اليونانية يشكل خطوة تمهيدية لا يستغنى عنها في فهم الفلسفة الاسلامية بقنواتها المختلفة .

المحور الثاني : التعرف على الفلسفة الغربية بترجمة بعض كتب الفلاسفة البارزين في نطاقها ، 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 أو الأدباء . وهذه النقطة نتلمسها فيما نراه من شيوع فكر **جون ديوي** وجان بول **سارتر** في الخمسينات والستينات ثم شيوع كتب هربرت **ماركوز** وايريك **فرُم** في السبعينات ، وقد تم هذا التأثير في معظمه من خلال ترجمة أبرز كتب هؤلاء المفكرين .

المحور الثالث : بحث المشكلات الحضارية الاجتماعية في الوطن العربي المعاصر بحثاً فيه حظ من التحليل الفلسفي . وقد استقطب هذا المجال جهود عدد قليل من أساتذة الفلسفة ودارسيها نذكر منهم زكي نجيب محمود وحسن حنفي وعبدالله العروي وفؤاد زكريا ومحمود أمين العالم . . . الخ . وهذه الجهود وما يماثلها تندرج في ميدان ثالث هو ما نسميه بالفكر العربي الحديث الذي يبدأ برفاعة الطهطاوي أو الامام محمد بن علي الشوكاني (ت ١٢٤٧ / ١٨٣٢) ويدور على بحث إمكان نهوض الأمة العربية من كبوتها وخلاصها من

مأزقها التاريخي . ونلاحظ هنا أن الاسهامات المعاصرة في هذا النطاق لا تقتصر على الفلاسفة إنما يشترك فيها الأدباء وأساتذة التاريخ والسياسيون ، ونفر قليل من رجال الدين . إنه ميدان الاصلاح الاجتماعي والتوجيه الثقافي وعلى سطحه يطفو قلق المثقفين العميق بصدد مستقبل هذه الأمة . ولا نعجب بعد ذلك إذا رأينا دوائر التاريخ واللغة العربية وآدابها ، والعلوم السياسية تشترك مع أقسام الفلسفة في دراسة هذا الفكر العربي الحديث (وتفرز) رسائل جامعية تتناول جوانب منه . ولأقسام الفلسفة العربية تبريرات معقولة حين تصر على أن هذا الميدان يدخل في اختصاصها ، ومن هذه التبريرات أنها تختص دون غيرها من الدوائر بتحليل هذا الفكر ونقده وتوجيهه وجهة عقلانية قبل كل شيء .

وعندما نتأمل محصلة دراساتنا الاكاديمية في هذه المحاور الثلاثة (أقصد الفلسفة الاسلامية الكلاسيكية بالمعنى الواسع ، والفلسفة الغربية وفروعها ، والفكر العربي الحديث) يسترعي الانتباه أن تاريخ الفلسفة لا يزال يحتل مركزاً مهماً وخاصة في المحورين الأول والثاني . ويكاد الاتفاق ينعقد على أن تاريخ الفلسفة هو جزء أصيل في هذه الدراسة وبدون التعرف على مصطلحه ومنعطفاته الزمانية لا يستوي البحث الفلسفي الناضج لأحد ، سواء كان هذا البحث يتناول موضوعاً تقليدياً أو موضوعاً طريفاً معاصراً . وربما جاز للعلوم الطبيعية أن تهمل مسار تطورها التاريخي لكن الفلسفة لا تملك إلا أن تلتصق بتراثها الطويل ، فتمتد بحوثها الأكاديمية إلى ارهاصاته الأولى . ويصح القول أن وعينا بماضي الفلسفة يتعمَّق كلما ابتعدنا عنه في الزمان ، وتواجهنا مثلاً دراسات غربية جديدة ، تتزايد مع مرور الأيام ، وتتناول جوانب الفكر اليوناني ، تفحصها وتعيد النظر فيها بلا انقطاع . وهنا يجب أن نذكر أن اهتمام أستاذ الفلسفة العربي بتاريخ الفلسفة يتسع على غير المألوف فيشمل علم الكلام والتصوف وإلى حد أقل أُصول الفقه أيضاً . وكان الشيخ د . مصطفى عبدالرازق ، أستاذ الفلسفة الاسلامية في جامعة القاهرة في الثلاثينات قد نادى بأن الفلسفة الاسلامية الأصيلة إنما تُلتمس في هذه الحقول الثلاثة(٣) . وعلى هدي تعاليمه نَهَجَ جيل لامع من تلاميذه وقد أصبحوا أساتذة في الأربعينات والخمسينات وصاغوا مناهج أقسام الفلسفة في الجامعات العرْبية التي تأسست في تلك الحقبة .

ومن الجلي أن للموضوع والمنهج في هذه الفروع التي نسميها علم الكلام والتصوف وأُصول الفقه صلة وثيقة بالتجربة الفلسفية في عمومها . وفيها من الشمول ما يجعلها قريبة من البحث الفلسفي ، لكنها تعتمد في الوقت نفسه على مفاهيم وخصوصيات اسلامية لها جذورها في القرآن الكريم والسنة النبوية . ومهما تكن طبيعة استمدادها من الثقافات والأديان الأخرى فإنها تظل إسلامية من حيث الجوهر والأهداف ، خلافاً لما يذهب إليه عدد من المستشرقين . إن الكلام والتصوف وأصول الفقه وجوه ثلاثة لعقلانية الاسلام وروحانيته

---

(٣) انظر : مصطفى عبدالرازق ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، ط ٢ (القاهرة : لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٥٩) ، ص ٢٧ و ٧٤ ـ ٧٦ . . الخ .

وأسس أحكامه القانونية على الترتيب . وهي شهادات ثلاث لغنى وعمق تجليات هذا الدين في التاريخ الاجتماعي الثقافي . فإذا صحَّ هذا ، صحّ أيضاً أن نقول إن أصول الفقه والكلام والتصوف تشكل فلسفة الدين الاسلامي . وكان الأجدر أن يتوفر على دراستها أساتذة كليات الشريعة في الجامعات العربية ؛ وهذا ما شرعت فيه جامعة الأزهر منذ عهد قريب . وأظن أن معاهد دينية أخرى ستحاول أن تحذو حذو الأزهر في هذا التوجه . ومن المؤسف حقاً 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 . ومن امارات هذا التجاهل أن الذين توفروا على تحقيق أهم كتب علم الكلام والتصوف هم من أساتذة الفلسفة العرب ومن المستشرقين وظلت جهود علماء الدين قليلة في هذا المجال .

ومهما يكن من اتساع رقعة التراث الفلسفي الاسلامي وتأثير الثقافات الأخرى فيه فإن التقاليد المنهجية التي تتبعها في دراسته لم تتخذ بعد طابعاً راسخاً متيناً . وثمة احساس عام ، لمسته في بعض مقالات هذه الندوة ، يشير إلى ضرورة تجاوز المنهج التاريخي . ونطالب عادة بمنهج آخر يكون أكثر كفاءة في استكناه جوانب ارثنا الثقافي وتوضيحه . والحق أن بعض الدارسين في العقد الأخير ، باشروا تطوير المنهج التاريخي باعتماد مبدأ تأويل النصوص الفلسفية القديمة وتنويرها بمعطيات من الفكر الغربي الحديث . لكننا نشعر بمبالغات متسرعة في هذا الاتجاه حين نقرأ في بعض هذه الدراسات أن الوجودية أو التجريبية أو الشخصانية أو المادية الجدلية قد توفرت منها عناصر أو ملامح في فكرنا القديم . وننسى هنا أن هذه المذاهب قد انبثقت في بيئة اجتماعية حديثة ذات مناخ ثقافي خاص . وعلى حساب التحليل الجاد نسبغ هذه التصورات على فكرنا الكلاسيكي ، ونكون بهذا قد تجنبنا النظر إلى البيئة الاجتماعية التي نشأ فيها ذلك الفكر ، وأهملنا الدلالات اللغوية لمصطلح ذلك العصر . والثمن بالطبع هو وعي اختزالي زائف بالتراث . ومثل هذا يقال أيضاً على اقحام مفاهيم الايجابية والسلبية والتقدمية والرجعية . . . الخ ، على أشخاص المفكرين دون أن نوضح ما نقصده بهذه الأحكام وما تحويه من مفاهيم غائمة . ونجد على سبيل المثال باحثاً يرى أبا حامد الغزالي مفكراً رجعياً لا أصالة فيه ونجد دارساً آخر يرى في الغزالي نفسه مصلحاً تقدمياً وصاحب فلسفة طريفة . ومثل هذه الأحكام المتناقضة تجد في مؤلف غزير الانتاج كالغزالي ما يدعمها من اقتباسات . والمهم في الأمر أن الباحث في كلا الحالين يجتزىء شذرات معزولة عن سياقها العام في تآليف الغزالي ويصطنعها في الشهادة لحكم مسبق خاص .

وثمة مسألة مهمة تُثار الآن ونحن نواجه هذه الكتب الفلسفية المحققة من مخطوطات التراث وهذه الدراسات التي تحاول أن تواكبها وتعالج مواضيع مما احتوته في ثناياها . هل لهذه المشاكل والحجج والمفاهيم التي يقوم عليها الفكر الفلسفي القديم القدرة على توجيه وعينا المعاصر ؟ وهل من المجدي أن نتوسم فيها أسس نهضتنا وفلسفتنا العربية المقبلة ؟ قد لا نستطيع تقديم جواب معقول متسق على هذا السؤال الذي شغل صفوة مفكرينا

المعاصرين[٤] ، إلا إذا قصرنا الكلام على التراث الفلسفي (الفلسفة الاختصاصية وعلم الكلام والتصوف) . ولا أعتقد أننا نخاطرُ بالشيء الكثير إذا عزلنا الفكر الفلسفي مبدئياً عن دائرة العلوم اللسانية والدينية والأعمال الكلاسيكية في الأدب والتاريخ . فالفكر الفلسفي ، بمنظار معين ، يبدو متخارجاً عن هذه الدوائر من حيث أنه اكثرها شمولاً وتجريداً واتصالاً بالفكر اليوناني (الهلينستي) بوجه خاص ، بينما الواقع الثقافي العلمي يتجاوز هذا الفكر فتزداد الهوة بينهما مع مرور الزمان . ويعترف هذا الواقع ذاته بثبات نسبي لقواعد الأصول الفقهية ، وموازين الشعر ، ومصطلحات النحو ويكتشف حيوية وروعة شعر المتنبي والمعري وغيرهما . إن الفكر الكلامي والفلسفي من ناحية أخرى هو نتاج وعي زماني خاص محدد ولا يكاد يمتد ويصدق على وجه الاطلاق . وقد تشكل هذا الفكر ونما في عصر معين لا يتجاوز القرون الأربعة من الثاني الهجري إلى غاية السادس . وما كتبه المؤلفون بعد ذلك هو في محصلته العامة إنكار أو تكرار أو شرح أو دمج لأفكار سابقة . ثم تلاشى الفكر الفلسفي في عصور المماليك والأتراك العثمانيين ، بينما استمرت حركة التصوف في الشيوع والنفاذ إلى وعي الشعب ، لكن هذه الحركة كانت تتخذ منحى طقوسياً قوامه الأوراد والذكر ورواية أخبار الكرامات . وقد عزّزت الطرق الصوفية هذا المنحى بعد أن عزلت التصوف عن نظريته الأخلاقية ورؤاه الابداعية . فإذا صدق هذا التشخيص التاريخي الموجز ، بدت لفاعلي التو صعوبة الاتصال بالفكر الفلسفي الكلاسيكي وصعوبة احياء مفاهيمه ومناظراته مع هذه القرون الستة المظلمة التي تفصل بيننا وبينه .

وكثيراً ما نرفع شعار « الأصالة » للتعبير عن ضرورة ترسيخ الوصال مع المعرفة والاجتهادات التي قدمها لنا الأوائل من مفكرينا . ويقال إن احياء التراث بتيسير السبل التي تجعله يسري في شرايين ثقافتنا وحياتنا هو تحقيق لمبدأ الأصالة الحضارية وهنا يبدو التعارض جلياً بين الأصالة الحضارية بهذا المعنى والأصالة الفلسفية من جهة أخرى . إذ ليس هناك ما يمنع أن نصطنع شيئاً من الأقواس والقباب والأعمدة مما كان يستعمل في فن العمارة الاسلامية القديمة ، لكننا لا نستطيع بالطريقة نفسها أن نمثل لمفاهيم الفلسفة الكلاسيكية ومناهجها ومناظراتها وندّعي أن فيها حلولاً لمشاكل هذا العصر . فالأصالة الفلسفية بشكل عام تقف ضد التقليد والامتثال وتعترف بخصوصية الحاضر المتعين وتعترف بجدة الجوانب والظروف التي تشكل أزمته المعقدة . وتصير هذه الأصالة الفلسفية مفهوماً متناقضاً إذا ادعت العصمة للفكر القديم واعتبرته صادقاً ومشروعاً بالاطلاق وصالحاً لكل بيئة وزمان . بل إن الأصالة الفلسفية لا تعني فيما أرى اكثر من بذل الجهد في فحص الأفكار في سياقها الثقافي ـ

---

(٤) من أبرز المعالجات الفلسفية التي تناولت هذه المشكلة : زكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي (بيروت : دار الشروق ، ١٩٧١) ، وثقافتنا في مواجهة العصر (بيروت ؛ القاهرة : دار الشروق ، ١٩٧٦) ؛ محمد عابد الجابري ، نحن والتراث : قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي (بيروت : دار الطليعة ؛ الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي ، ١٩٨٠) . ومواقفهم مختلفة بالطبع لكنهم يتفقون في اعتبار التراث العربي على تنوع جوانبه ، كلاً واحداً .

التاريخي ، واختبار مدى صدقها وثرائها أو بطلانها وهزالها . أما توليد الحلول الجديدة فلا يتم إلا من خلال عملية الفحص العقلي ذاتها واعتبار المصلحة الانسانية العامة كما تتجلّى في الواقع وفي ثنايا مطارحات الفكر العالمي المعاصر .

إننا لا نستغرب ، على ضوء ما أسلفنا ، إذا وجدنا كثيراً من باحثينا في الفلسفة الكلاسيكية يكتفون بالتأريخ لها ، يلخّصون النصوص ويقارنون فيما بينها ويربطون ، ويحاولون إحالتها إلى مظانها وأصولها الأقدم ، ويمارسون كتابة كلام المفكرين الأوائل بلغة أوضح . هذه هي ملامح المنهج التأريخي السائد في دوائرنا ويصعب علينا تجاوزه . أما إحياء هذا التراث الفلسفي في صميم وعينا فهو أمنية دونها موانع صلدة إن لم تكن هي في حد ذاتها ممتنعة عند المحاولة . ذلك اننا نلمس أن كثيراً من المبادىء والأفكار التي تنتظمها هذه الفلسفة تصطدم مع بداهة العقل وتتعارض بوضوح مع حقائق العلم الثابتة وليست هي مما يمت بصلة إلى المعضلات التي تضطرب على سطح حياتنا ، بله في عمقها ، وتشكل همومنا الأساسية . خذ مثلاً نظرية الفيض الفلسفية التي تحاول تفسير وجود هذا العالم ، ثم دعوى وجود عقول مفارقة في الكواكب ، وخذ نظرية العقل وتقسيماته إلى فعال ومنفعل وهيولاني(٥) وعرّج على المبدأ الأرسطي الذي يقول بأولوية وأفضلية العلوم النظرية على العملية ، وقد اعتنق هذه النظريات الكندي والفارابي وابن سينا وغيرهم من الفلاسفة . هل ثمة ما يرجى من إحياء هذه النظريات ؟ ألا تبدو لنا أوهاماً على ضوء معايير المنطق والعلم فضلاً عن أنها لا تكاد تنطق بشيء ازاء مشاكلنا المأساوية ؟

إن هموم عصرنا ومعضلاته تنبثق من وضع الانسان العربي بشكل عام ، من إحباط تطلعاته المشروعة إلى تحرير نفسه ومجتمعه من الفقر والقهر ومن الأمية والتخلف والتجزئة ومن تعثره المستمر في الصعود إلى بقاع المعاصرة والابداع وتحقيق الوحدة والعدالة وتحقيق الاكتفاء الذاتي في المجتمع . إنها هموم تخص هذه الحقبة الحرجة المتردية من تاريخنا ، وهي لا تقر الأساطير الفلسفية القديمة مهما بلغ نفعها الآني ولا مفر لهذه الهموم من أن تنبذ الحلول اللفظية العقيمة مثل دعوى بعض فلاسفتنا أن « الشر بالذات هو الدم »(٦) جرياً وراء افلوطين . إنها هموم تستثني أيضاً الأفكار اللاعقلانية في التصوف مثل هذا الحديث عن الكرامة والهمة وعن الحقيقة المحمدية التي قالوا فيها أنها سبب الخلق وغايته ، وعن الأقطاب ودورهم في حفظ

---

(٥) قدم الكندي هذه النظرية إلى الفكر الاسلامي وأصلها في كتاب أرسطو *De animal* وطورها شارحه الاسكندر الافروريسي ويرى الأخير أن العقل الفعال هو الله تعالى وكان عند أرسطو غامضاً ملتبساً « إنما يحدث المعقولات في العقل المنفعل » . أنظر: ت . ج . دي بور ، **تاريخ الفلسفة في الاسلام** ، ترجمة محمد أبو ريده ، ط ٤ (القاهرة ، ١٩٥٧) ، ص ١٨٧ وهوامشها .

(٦) أبو علي الحسين بن سينا ، **النجاة** ، **مختصر الشفاء** ، وهو في الحكمة المنطقية والطبيعية والالهية (القاهرة : مكاوي وكردي ، ١٩٣٨) ، ص ٢٨٥ . وهناك مفكر اسماعيلي توفي قبل مولد ابن سينا وهو أبو يعقوب السجستاني ذهب إلى مثل هذا الرأي . انظر : أبو يعقوب السجستاني ، **الينابيع** ، تحقيق هنري كوربان (طهران ؛ باريس ، ١٩٦١) ، ص ٦٢ - ٦٣ .

نواميس الكون . ولا أقصد من هذا أن جماع فكرنا القديم ترهات وكلام فارغ من المعنى . بل إنني أود أن أبين أنه لا محيد عن معالجة إرثنا الثقافي معالجة نقدية لتمييز ما هو حق مما هو باطل ، وما هو أساسي مما هو عارض ، وتمييز الأفكار القابلة للتعديل والتطوير من الأفكار التي لم يعد لها أكثر من القيمة التاريخية . ففي التراث أفكار قليلة متناثرة ، في سياقات لا أهمية لها من منظار المعاصرة ، وهذه الأفكار القليلة مؤهلة للدخول في وعينا ومنها على سبيل المثال نظرية العدل والحرية لدى المعتزلة ، ونظرية وحدة النفس عند ابن سينا ، ونظرية كرامة الانسان« الصوفية » وهي مبنية على أسس القرآن الكريم . . مثل هذه النظريات ، بحاجة إلى التقويم والتوسيع وهي أحياناً بحاجة إلى قطعها عن سياقها الأصلي فنقلها إلى السياق الفلسفي العام : بمعنى أنها تفتقر إلى دعم جديد من نور العقل وخبرة الوعي الانساني المعاصر . فإذا صحت هذه الأطروحة لزم مدرس الفلسفة الاسلامية أن يوسع اهتمامه بارثنا الثقافي وأن يمضي إلى ما هو أبعد من الفلسفة الاختصاصية وعلم الكلام والتصوف فيشمل الأدب الفلسفي باهتمامه وأقصد بهذا نتاج الجاحظ والمعري والتوحيدي ورسائل البلاغة واعجاز القرآن وكتب الفرق والامامة والأحكام السلطانية ومقدمات كتب أصول الفقه والتاريخ ، ويتخير من كل ذلك نصوصاً يتيحها لطلابه ويقودهم في عملية مناقشتها وفي عملية النقد والتقويم .

- ٣ -

ونصل الآن إلى المحور الثاني المعتمد في برنامج التدريس في دوائر الفلسفة العربية . ها هنا الفلسفة الغربية بفروعها القديمة كالميتافيزيقيا والأخلاق وفلسفة السياسة ما زال النظر فيها يتجدد ويتعقّد ، فضلاً عن الفروع الحديثة (ولبعضها أصول ضاربة في الفلسفة الكلاسيكية) التي يتسارع نموها في أيامنا هذه مثل المنطق ونظرية المعرفة وفلسفة الفن وفلسفة العلم والانثروبولوجيا الفلسفية. . . الخ. لهذه الفلسفة بمجموعها نصيب الأسد في برامجنا على الرغم من أنه تواجهنا صعوبات كثيرة حين التعامل معها . وسبب هذه الصعوبات هو أن هذا الفكر الغربي يتسع مداه وتتنوع لغاته . ويتطلب تدريس الفلسفة الغربية ، لهذا السبب ، محاضرين يتقنون لغة أو لغتين اجنبيتين بالاضافة إلى إحسان التعبير باللغة العربية . وقد كان هذا التأهيل متوفراً في مدرسي الفلسفة في الخمسينات والستينات ثم طرأ جيل من المدرسين الشبان يبدو أنه يتعثر ، بشكل عام ، حين يتصدى لهذه الفلسفة سواء بالترجمة أو البحث . ومشكلتنا في هذا النطاق هي جزء من أزمة أعم هي أزمة العلوم الانسانية في الجامعات العربية . وفحوى هذه الأزمة باختصار هي عجز نسبي في كوادر التدريس في جامعاتنا عن متابعة هذا السيل الجارف من الكتب والمقالات الجديدة المنشورة في الغرب وبعضها ، كما هو معروف ، يحوي نظرياتٍ أو وجهات نظر جديدة . ونلاحظ في كثير من الأحيان أن أقسام الدراسات الانسانية بوجه خاص تحصر فعالياتها في دائرة المراجع المترجمة السهلة أو تعتمد على كتب تعليمية عفا عليها الزمان وتجاوزت مناهجها مناهج جديدة لا نعرف منها في عالمنا إلا النزر اليسير الذي لا يُغني عند إقامة البحث .

تلك مشكلتنا عندما نحاول التواصل مع الفلسفة الغربية ، لكن ثمة صعوبات أخرى تكمن في هذه الفلسفة ذاتها وخاصة في اتجاهاتها المعاصرة التي تهمنا في هذه المقالة . إذ يُعاني الفكر الغربي عموماً من تجزئة المواضيع التقليدية وتفتيتها إلى أبعد حد ممكن بحيث يمكن القول أن هذا الفكر لم يعد يهدف إلى توحيد الوعي الانساني وبناء نظرية المعرفة ، حتى في الحدود التي كان يراها الفيلسوف ألفرد نورث وايتهيد (ت ١٩٤٧) مهمةً لازمة للفلسفة(٧) .

وما ينشر في اللغات الغربية من فكر فلسفي يتزايد في أيامنا ويتراكم بشكل مذهل مع تعقيد في منهج المعالجة وفي اصطناع المصطلحات . ومع هذا فإن الفيلسوف الغربي المعاصر لا يُعنى بإقامة مذهب شامل أو متكامل يفسِّر به الوجود ومناحي الخبرة الانسانية ، إنما يطمح إلى تطوير النقاش في مواضيع تمت بصلة لفرع أو فرعين من فروع الفلسفة . إنه مفكر حذر يتحرى أن يتجنب المشاكل الزائفة فيصرف وقتاً كبيراً في تحليل المصطلحات ابتغاء الوقوف على معانيها الممكنة(٨) . وحين تحاول الفلسفة المعاصرة توسيع ميدانها ، (وهذا ما فعله فلاسفة مدرسة فرانكفورت : ماركوز وفروم وهبرماس . . .) فإنها لا تخرج عن محاولة تشخيص وضع الانسان في ظل المجتمع الصناعي المتقدم تشخيصاً نقدياً يستمد الهاماته من كتابات ماركس وفرويد على السواء .

ويختص كثير من الفلاسفة الانكليز المعاصرين بتحليل فعاليات العقل كما تدل عليها تعبيرات اللغة المستعملة وتحليل المعرفة والمصطلح الفلسفي مع ابتعاد واضح عن المناهج السوسيولوجية والفينومينولجية الشائعة في قلب القارة الأوروبية . وما يقدمه هؤلاء المفكرون هو حجاج شكلي مُمل . يحفر في جذور القضايا الجزئية من خلال تعبيراتها اللغوية ويناقش احتمالات الحل لينتهي في الغالب إلى اثارة الشك حولها أو تفنيدها ، أو ينتهي إلى تفنيد دعوى ما اعتنقتها الفلسفة المثالية ، أو يخلص إلى تقرير قضية بدهية لا قيمة لها في تطوير حركة الوعي الانساني . هذا المنهج يذكرنا بمنهج علم الكلام الاسلامي الذي انتهى في القرن الخامس الهجري إلى مأزق قاتل . لكن فلسفة التحليل الانكليزية « كلام » دنيوي ، يصطنعُ في الحقيقة منهج البرهنة العقلية من غير أن يعترف بأهمية ووحدة العقل الانساني . إنها فلسفة تنكفىء على اللغة بالتشريح المنطقي والهامها الأول يأتي من فتجنشتاين الذي يقول « المشكلات الفلسفية ليست مما يوصف بأنه تجريبي ، إنما هي مشكلات تُحَلُّ بالبحث في استعمالات اللغة »

---

(٧) يرى أن الفلسفة التأملية هي محاولة فكرية لوضع نظام ضروري يفسر في شروطه ، كل عنصر من عناصر خبرتنا . أنظر :

Alfred North Whitehead: *Adventures of Ideas* (New York: New American Library, 1933), p. 222, and *Modes of Thought* (New York: Free Press, 1938), pp. 171 - 174.

(٨) قارن : زكريا ابراهيم ، « المميزات العامة للفلسفة المعاصرة،» في : **دراسات في الفلسفة العربية** (القاهرة : مكتبة مصر ، ١٩٦٨) ، ص ١٤ ـ ٢٤ ، وعزمي اسلام ، **اتجاهات في الفلسفة المعاصرة** (الكويت : وكالة المطبوعات ، ١٩٨١) ، ص ١٧ ـ ٢٠ .

ويصف الفلسفة بأنها « معركة ضد السحر الذي تمارسه اللغة على ذكائنا »[٩] وتطبيق هذا المبدأ يعني انحسار التجربة الفلسفية عن مواقعها القديمة في تفسير الخبرة وتقويم الحياة الانسانية . يقول ناقد شاب من جماعة الفلسفة الجذرية *(Radical Philosophy)* في تشخيص علة الفلسفة التحليلية ونقدها :

« إنها فلسفة معنية بالمفاهيم لا بالوقائع ، مهتمة بكيفية الحديث عن العالم ولا تكترث بالعالم ذاته . إنها كلام حول الكلام Talk About Talk وصلتها بموضوع الكلام مبتوتة »[١٠] . إنها باختصار تتجاهل واقع الحياة ومعاناة الانسان فيها .

لقد ذهب ديكارت إلى أن الفلسفة « معرفة كاملة لكل ما يستطيع الانسان أن يعرفه ، اما لتدبير حياته أو لحفظ صحته أو لاستكشاف الفنون جميعاً »[١١] . هذه نظرة متفائلة لها ما يناظرها عند كثير من الفلاسفة الكبار : افلاطون وأرسطو وابن سينا وهيغل ووايتهيد ، وقد اسبغت هذه النظرة على الفلسفة مظهراً من مظاهر النبوة . أما الفلسفة التحليلية الانكليزيّة بمختلف فروعها فتبدو متواضعة نابذة لهذا الهدف . أي نابذة لمبدأ المعرفة الموحدة الكاملة من أجل سعادة الانسان وتقدم الانسانية . وهو هدف في الحقيقة صعب إذا أخذنا بالاعتبار مدى اتساع الثورة العلمية الهائلة التي يمر بها النصف الثاني من القرن العشرين . ويصبح التخصص ضرورة تفرض نفسها بقوة على فعالية الفيلسوف وطموحه . وربما يكون هذا أحد الأسباب في انصراف الأكثرية الغالبة من الفلاسفة المعاصرين عن محاولة تفسير العالم ، وقد أقروا ، صراحة أو ضمناً بعجزهم عن تغييره ومن المعروف أن تغيير العالم كان هدف ماركس من فلسفته . وإذن فما هي قيمة هذا الركام من التحليل الفلسفي سواء كان ينتسب إلى الوضعية المنطقية أو إلى التحليلية السيمنطقية ؟ يقول الأستاذ آير أبرز أعلام المدرسة الأولى : إن قيمة الفلسفة تكمن في « قدرتها على اثارة الأسئلة وفي النجاح الذي تحرزه لدى الاجابة عليها »[١٢] . لكننا إذا كنا لا نعترف بالاخوة بين بني البشر ، ولا نفكر في الأخطار التي تهدد حياتهم ، ولا نقف مع الحقوق الطبيعية المشروعة لكل إنسان ولا نسلّم بارادته الحرة ، فإن اثارة الأسئلة حول مشكلات الادراك والمعنى والحس المشترك وعلاقة الجسم بالعقل تصبح نوعاً من الحذلقة الاحترافية الخالية من نور الحكمة . إن الفلسفة على هذا النحو المحصور تفقد مبررات وجودها ضمن أقسام الدراسات الانسانية .

لا أعتقد أن هذه الملاحظات وغيرها تدعونا إلى رفض المدارس التحليلية المعاصرة على

---

(٩) Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (London: Oxford University Press, 1952), p. 47.

(١٠) Anthony Skillen, *Ruling Illusions: Philosophy and the Social Order* (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1977), p. 9.

(١١) رينيه ديكارت ، مبادىء الفلسفة ، ترجمة عثمان أمين (القاهرة ، ١٩٦٠) ، ص ٤٦ .

(١٢) Alfred Jules Ayer, *The Central Questions of Philosophy*, Gillford Lectures (London: Weidenfeld and Nicolson, 1973), p. 235.

المستوى الاكاديمي البحت . ولا انتقص من قدرتها على إثارة العقل وتوجيهه إلى توخي الدقة والاستدلال الحازم في مواضيع أخرى أهملتها المدارس التحليلية . هذا النقد السريع لها لا ينسحب في أي حال على اتجاهات أخرى مهمة في الفكر الغربي المعاصر : كالفلسفة الوجودية والفلسفة الجدلية النقدية (وأقصد بها مدرسة فرانكفورت الاجتماعية التي تنتظم هوركهيمر وأدورنو وماركوز وفْرُوم وهَبَرماس) لقد تعرَّف المثقفون العرب على الملامح الفكرية لهاتين المدرستين في العشرين سنة الأخيرة وانتفعوا من أفكارها خاصة في النقد الأدبي . ولا بد من الانتباه ونحن في هذا الصدد إلى محدودية هاتين المدرستين وإلى الظروف التاريخية الخاصة بالمجتمع الغربي والتي أثرت في نشوئها ، فوجهت الوجودية إلى التركيز على حرية الانسان الفرد وإلى وصف مضمون عواطفه ووجدانه وصفاً فينومينولجياً ، كما وجهت المدرسة الجدلية النقدية إلى بحث تحرير الانسان من ضغط الحضارة المادية وخلاصه من اشكال الاستلاب Alienation الذي تمارسه الثقافة الجماهيرية Mass Culture وسلطة المؤسسات الرأسمالية والدوغمائية العنصرية أو المذهبية . وربما لا يغيب عن بالنا ونحن ندرس فكر هاتين المدرستين أن تحرير الانسان في العالم المتخلف لا يواجه نفس العوائق ونفس الشروط الاجتماعية . وأرى أنه في بلادنا العربية يجب أن نبدأ ببحث مشكلة الحرية والتحرير في مستوى أولويات أخرى ، أي في مستوى تحرير الانسان من الأمية ومن الفقر والعجز ومن الاحتلال الأجنبي والقمع والخوف . ومعنى ذلك أنه يجب أن نفكر أولاً بكيفية التغلّب على العوائق العينية الأساسية التي تقف ضد احراز الانسان العربي اشكال الحرية الأخرى التي تلح عليها الوجودية والمدرسة الجدلية النقدية .

للفلسفة الغربية المعاصرة آفاق تتميز بتنوع الاتجاهات والمناهج وتباين المواضيع مما أدى إلى تزايد منشوراتها في هذه الأيام . وصحيح أن ساحة هذا الفكر تكاد تخلو من المنظومات الفلسفية الكبرى وتتضاءل فيها قيمة الميتافيزيقيا التقليدية التي تبحث في الوجود بما هو كذلك ، إلا أن الفروع الفلسفية : التي كانت فيما مضى تأخذ مواقع هامشية في المذاهب الكبرى ، قد اتسعت مباحثها واكتسبت أهمية خاصة . فكثير من الفلاسفة المعاصرين يكرسون أبحاثهم ومطارحاتهم في نطاق هذه الحقول الفرعية فحسب ؛ نذكر هنا على سبيل المثال ايشيا برلين (Isaiah Berlin) وجون رولز (John Rawls) في معالجاتهم للنظرية السياسية ـ الاجتماعية . وسوزان لانجر (S. Langer) ونيلسون غدمان (N. Goodman) في تكريسهما الجهد على البحث في فلسفة الفن حتى صار لكل منهما نظرية فيها . ونذكر ويلارد كواين (W.V. Quine) في المنطق وتشومسكي (N. Chomsky) في فلسفة اللغة وهارت (H.L. Hart) في فلسفة القانون . وهناك أسماء أخرى في هذه الفروع وفي الفروع الفلسفية الأخرى . وقد اقتصرت على ذكر أساتذة من الجامعات الانغلو ـ امريكية ، ولهم بالطبع نظراء في جامعات أوروبا حتى في الجانب الشرقي منها . وهكذا يبدو الفكر الغربي المعاصر مفعما بالنظريات والاجتهادات في نطاق الحقول الفرعية من الفلسفة على الأقل ، وفيه من التنوع والكثرة ما يجعل متابعة ما يجدّ في نطاق الفرع الواحد عبئاً ثقيلاً . إن الفلسفة الغربية ، على الرغم من أزمتها الخاصة التي

تتجلى في انقسامها إلى مدارس متنافرة وفي نبذها لمبدأ توحيد المعرفة ، هي جزء مهم من تجربة الوعي العام الذي يتكشف ويتقدم في صميم التاريخ ، على حد تعبير هيغل . وما زالت هذه الفلسفة تمتلك طابعاً عالمياً خاصاً يخفف من سماتها المحلية الخاصة التي أشرت إليها فيما سبق . وبعبارة أوضح أقول : للفلسفة شروط اجتماعية تحكم نشوءها وحركة نموها ، لكن الفلسفة تنزع أحياناً إلى تجاوز هذه الشروط في مرحلة إثمارها حتى في مرحلة ذبولها ، فتصير إرثاً معبراً عن شمول الانسانية بالاطلاق . هكذا كان الأمر في الفلسفة الرواقية التي جاءت في خريف الفكر اليوناني لتكون صوته الأكثر انسانية . وشبيه بذلك فكر محي الدين بن عربي الذي جسد ذبول الفلسفة الاسلامية وصوتها العالمي في آن معاً .

لا بد لنا أن نتساءل الآن ، كيف ننتفع في برامجنا الدراسية من الفلسفة الغربية المعاصرة مع كونها مدارس متنافرة ومع الاعتراف بالصعوبات الفنية التي تجعل اتصالنا بها مهمة صعبة ؟ ربما يكون من المناسب أن أقترح 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 محدد . وكنا في غنى عن هذا الاقتراح لو أن حركة الترجمة والنشر في القاهرة وبيروت ، مضت على وتيرتها السالفة قبل عشر سنين فأعطت الدراسات الفلسفية حقها من الاهتمام . وثمة طريقة شَرَعَت في تطبيقها الجامعات الامريكية (بعد الحرب العالمية الثانية وإلى يومنا هذا) وهي تقوم على انتخاب مقالات أو أجزاء مهمة من كتب فلسفية بارزة وتصنف هذه المنتخبات حسب المواضيع أو الحقول ويقوم أستاذ أو أكثر بالتقديم لها وتلخيص فحوى الحجاج في المقالات وتقويمها . تُتيح مثل هذه المجموعات المنشورة فرصاً أفضل للطلاب في تعمق النتاج الفلسفي 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 مُبْتَسرة . إن فهم الطالب للمراجع الفلسفية أو التعليمية يجب أن يمر بنصوص الفلسفة الأصلية لكي يكون هذا الفهم عميقاً نافعاً في نقل الخبرة من الخصوص إلى العموم . واذكر أنه نشر بالانكليزية في فرع تخصصت في تدريسه ومتابعته وهو فلسفة الفن حوالى الخمسة عشر كتاباً تجمع بين طياتها أهم النظريات والاسهامات الجمالية من افلاطون إلى أحدث مقالات الفلاسفة في العقد الأخير : وهذه الطريقة الانتخابية تُصطنع في غير ذلك من الفروع والمواضيع الفلسفية وأحسب أنه ليس أمامنا ، ونحن في عالم نام محدود الامكانيات ، سوى أن نلجأ إلى استعمال طريقة مناظرة (وهذا اقتراح ثان) : ننتخب مقالات وفصولاً من الفلسفة المعاصرة في مختلف الفروع ونترجمها ونشرح ما غمض من ملامحها ونتيحها للطلاب فنعمل على ربطهم بثمار الفلسفة الغربية على نحو أوثق .

- ٤ -

وننتقل إلى المحور الثالث في مجال دراساتنا الفلسفية ، حيث يتشكل على نحو تدريجي

ما ندعوه بالفكر العربي الحديث ومداره مشاكلُنا الاجتماعية السياسية . وهو ليس فلسفةً بالمعنى الاختصاصي لأنه يختص ببحث مأزقنا الحضاري الراهن . ثمة تيار من المناظرات الفكرية مستمر ويبشر بولادة فلسفة عربية في المستقبل ويحمل في طياته اليوم بذورها . ولهذا السبب يكتسب الفكر العربي الحديث أهمية خاصة على الرغم من طراوة عوده ومحدودية مجاله . ولنفرٍ قليل من أساتذة الفلسفة العرب المعاصرين إسهامات في هذا النطاق ، وثمة عدد آخر تقتصر جهودهم على دراسة هذا الفكر العربي في ماضيه القريب ، دراسة أكاديمية ، أي دراسة تاريخية أو تحليلية ـ سوسيولوجية ، ونادراً ما تأتي هذه الدراسات فلسفية خالصة بحيث تقوم على التحليل الدقيق والنقد . وسأتكلم بشكل عام ، وباشارات خاطفة حول جهود المسهمين فحسب كي أركز البحث على امكانية الولادة الجديدة للفلسفة العربية المعاصرة ، وأتوسع في تصدي المفكرين للمشكلات الاجتماعية السياسية التي ينوء بها واقعنا منذ نكسة سنة ١٩٦٧ وإلى اليوم .

نلاحظ أولاً أن هناك تنوعاً في المفكرين الذين يبحثون في جوانب من أزمتنا الاجتماعية الحضارية ، ومنهم مؤرخون وسياسيون ورجال قانون واقتصاديون وبعض من علماء الدين. وأما دخول المختصين بالفلسفة ، مثل زكي نجيب محمود وفؤاد زكريا وحسن حنفي إلى هذه الدائرة فظاهرة حديثة العهد نسبياً ، وكانت تيارات الفكر العربي الحديث ، بعد نكبة فلسطين سنة ١٩٤٧ ، تتنامى وتصطخب في ظل الايديولوجيات السياسية الحزبية . وبعض هذا الفكر كان يدعو إلى احياء التعاليم الاسلامية في صميم مؤسسات الحكم والمجتمع وبعضه يخالف هذا الاتجاه فيدعو إلى تطبيق العلمانية والديمقراطية على منوال النمط الغربي ، وثمة ايديولوجية تدعو من ناحية ثالثة إلى تحقيق القومية العربية في دولة واحدة تدمج الدول المجزأة بعد أن انحسر الاستعمار عن معظمها . وهناك ايديولوجية رابعة كانت تبشر بتعديل أو تطوير علاقات الانتاج إلى شكل اشتراكي تنمحي فيه ضروب الاستغلال الطبقي . وقد مزج بعض السياسيين بين مكونات هذه الايديولوجيات فكان منهم من رفع شعار الدولة العربية الاشتراكية الاسلامية ومنهم من اكتفى بالدعوة إلى دولة عربية اشتراكية . اما اسهامات الفلاسفة العرب فقد اتجهت إلى مناقشة مواضيع جزئية تتخفّى أحياناً في تيارات الفكر الحزبي السائد ، أو في البنية الاجتماعية . ومن هذه المواضيع أزمة الأخلاق ومشاكل الثقافة ، ومفهوم الحرية وقيمة التراث ، والأصالة والمعاصرة . فنأتْ هذه الاسهامات عن دوغمائية المذاهب السياسية وغرست بذرة منهج عقلاني متفتّح في صميم فكرنا المعاصر .

ثم أتاحتْ مكاسب النفط العربي الهائلة بعد سنة ١٩٧٣ انتعاشاً في قطاع التجارة العربي وتوسعاً في خطط التنمية الاقليمية وفرص العمل ، لكن المكاسب الروحية والتقنية التي تتجلى عادة في سلوك الأفراد وخبراتهم وانتاجهم لم تسجل تقدماً نوعياً يذكر . بل يبدو أن هذه المكاسب قد اندحرت أمام سيل جارف من الاتجاهات اللاعقلانية التي تظهر جلياً في تحويل إبداعات الفن إلى تجارة وفي شيوع النمط الاستهلاكي المسرف لدى الطبقات المتوسطة

والغنية . وبرزت مشكلات حادة جديدة تهز جوانب حياتنا في العمق ومنها استنزاف الأرياف العربية من القوى البشرية المنتجة ، وازدحام المدن والعواصم بمن يزيدون عن طاقتها ونسبة كبيرة منهم من الأجراء البؤساء . وقد تراجعت نسبة اسهام الزراعة والصناعة في مجمل الانتاج العربي لحساب قطاع الخدمات والتجارة[١٣] وبرزت انقسامات حادة في السياسات العربية ، وعقدت معاهدة السلم بين أكبر دولة عربية (وهي مصر) واسرائيل وتعرَّضت دولتان عربيتان في المشرق (هما لبنان والعراق) للعدوان الخارجي المدمر وانتكست قضية فلسطين مرة أخرى بينما زاد حجم التبعية الاقتصادية والسياسية للغرب في جملة بلاد العرب . وكل هذه المشكلات تدعونا للتفكير في مستقبلنا ابتغاء تعزيز أسس الحياة الانسانية والدفاع عنها وتنميتها وتدعونا أيضاً إلى إعادة النظر في إمكانيات توحيد المجتمع العربي ونهوضه من مآزقه الحادة .

في خضم الامكانيات المهدورة والمشكلات الخطيرة والآمال المحطّمة بدا الانسان العربي المعاصر منقسماً على مجتمعه وعلى نفسه أحياناً ، بدا عاجزاً عن التغيير ، مسلوب الارادة مهزوماً ، يتناوشه قلق دنيوي هو أبعد ما يكون عن القلق الميتافيزيقي الذي يتحدث عنه هايدغر . هو قلق ينثال على الانسان العربي بسبب إحساسه بغموض مصيره ومصير أمته على هذه الأرض . أما الفكر الايديولوجي ، من ناحية أخرى ، فلم تسعف مبادئه ومسلماته في فهم هذه المصائب التي تترى بتسارع رهيب ، فوقف شبه عاجز أمام فظاظة الواقع المعيوش وما يعتوره من غموض وتخلف وقمع . إن واقع حياتنا الاجتماعية أعْقَدُ من أن تنفذ فيه الأفكار الشمولية الجاهزة سواء كان مصدرها من التراث أو من الفكر الغربي أو الشرقي . وكل هذه الأمور تتطلب من المفكرين ـ الفلاسفة مواجهات جديدة وطروحات جديدة تبدأ من التفكير في المشكلات العَيْنية وفي مكامن قلقنا الاجتماعي : مواجهات تستضيء بمعطيات التراث المعقولة وبالوجدان الجمعي الذي تشكل نسيجه تطلعات إنسانية مقهورة . ولا بد للمفكر هنا من أن ينتفع بتجارب الأمم الأخرى والمفكرين الآخرين بالقدر الذي تسمح به طبيعة هذه المعضلات الجديدة . إن المفكر العربي المعاصر ، ولا أقصد به المدرس أو الباحث الأكاديمي ، لا يستطيع أن يقفز عن المشكلات الشاخصة في حياتنا اليومية أو المتخفِّية في ثناياها ويجعل نقطة انطلاقه مما تشتمل عليه الفلسفة التقليدية . وبعبارة أخرى ثمة آفاق جديدة تفرضها هذه الحقبة من تاريخنا على اتجاه الفكر الفلسفي ، وليس بإمكان هذا الفكر أن يتجنب المرور بمنعطفاتها أولاً إذا توخى أن يكون فكراً حياً يتصل بتطلعات المجتمع وثقافته .

وقد يقال إن هذه الآفاق الجديدة للفلسفة التي يلزمنا بها واقعنا الاجتماعي السياسي

---

(١٣) انظر : نادر فرجاني ، **هدر الامكانية : بحث في مدى تقدم الشعب العربي نحو غاياته** (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٠) ، ص ٢٨ ـ ٤٨ ، وفيه تفصيلات هذه الحقيقة بالأرقام . انظر أيضاً محاضرة منير حمارنة ، « الاتجاهات الرئيسية في تطور الاقتصاد العربي وانعكاساتها الفكرية ، » (١٩٨٣) ، في : **ندوة الأربعاء** (عمان ، ١٩٨٤) .

هي في الحقيقة أفق واحد محصور . بينما الفلسفة بحكم تقاليدها حرية فكر ومغامرة بلا قيود . هذا صحيح إذا كانت ثقافتنا متقدمة ، وإذا تحققت الجوانب التي تُعتبر شروطاً لازمة للحياة الانسانية المتمدنة . ولأن الشروط الأساسية لم تتحقق بعد ، فالفلسفة العربية المعاصرة يجب أن تحاول بَدْءاً فهم الواقع المتردي وتتبين إمكانيات تغييره . وإلا فهي كلام في الهواء أو « مؤثرات صوتية » لمسرحية التبعية والتخلف وقد طالت فصولها . والحق أن واقع الأمة العربية اليوم يشكل أفقاً متخماً بكل ما يتحدى العقل والبصيرة ، ويستحثُ شجاعة الريادة ، ويتطلب أن نطرح جانباً عادة التشدّق بالأفكار والكليشيهات الجاهزة التي تزيد الغامض غموضاً . ويستلزم هذا الواقع أيضاً أن ننبذ عادة فهم الظواهر من خلال أفكار كتب المنظّرين من ذوي الشهرة وكأنما هذه الكتب قد حوت الثوابت المطلقة المعصومة التي تفسر المتغير في كل أوضاعه وأشكاله : وما علينا بعد ذلك إلا أن نقرأ ونوثق ونطبق ونهز رؤوسنا إعجاباً بصدق كتابات الفلاسفة المشهورين ، بل الأمر يتطلب باختصار أن نعايش الواقع معايشة نقدية محلّلة .

قلت إن واقعنا الاجتماعي ، بابعاده الثقافية والسياسية الاقتصادية متخم بالمسائل التي تتطلب تحليلاً سياقياً نزيهاً ونقداً عقلياً جريئاً وهذا تخطيط أولي لبعض هذه المسائل :

أولاً : المأثورات والتعميمات الشائعة ، مثل قول البعض أن الشعر والأسطورة هما مكوّنا العقل العربي . ومثل قولهم إن الديمقراطية لا تصلح للمجتمع الشرقي ، ومثل قولهم إن مجتمعنا بحاجة إلى « أمن ثقافي » يحفظه من شر الأفكار الدخيلة . . . »[١٤] الخ . ونستطيع أن نضيف إلى هذه التعميمات الأمثال التي نتخذها ذريعة في تبرير سلوكنا وكل ذلك يتطلب تحليلاً ومناقشة في سياق المواقف التي تقال فيها المأثورات والأمثال .

ثانياً : اشكال الجمود والنكوص الاجتماعي التي يبدو أنها تهدف إلى اضفاء الشرعية على سلوك الفرد وسلوك الفئة التي ينتمي إليها . هنا تواجهنا مشكلات كثيرة منها الطائفية الدينية ، القبلية ، الاقليمية ، صراع الطبقات ، العنصرية القطرية ، الاستقطاب السياسي والتبعية ، تكريس تجزئة الأقطار العربية ، التمييز الجنسي بين الذكور والاناث . . وهذه المشكلات وما يماثلها تتطلب أبحاثاً فلسفية انثروبولوجية كي نتبين جذورها وحوافزها ووسائلها وغاياتها (العنف والقمع مثلاً) وأخطارها على مصيرنا الاجتماعي السياسي .

ثالثاً : المفاهيم السياسية في دلالتها الواقعية والمعيارية[١٥] ومنها مفهوم السلطة ، مفهوم

---

(١٤) انظر المقال القصير (لكنه نموذج محتذى من حيث دقته في التحليل ووضوحه) لفؤاد زكريا ، « ثقافة بلا أمن ، » العربي ، العدد ٢٩٣ (نيسان / ابريل ١٩٨٣) ، ص ١٥ ـ ١٧ . وآخر سبقه بعنوان : « اسطورتان عن الحاكم والأعوان ، » العربي ، العدد ٢٩٠ (كانون الثاني / يناير ١٩٨٣) ، ص ١٤ . وهذان المقالان يشكلان في رأيي مؤشراً هاماً على طريق نشوء الفلسفة العربية المعاصرة .

(١٥) يجب أن ننوه في هذا المجال بعملين ممتازين ظهرا حديثاً لعبدالله العروي : مفهوم الدولة (بيروت ، ١٩٨٠) ، ومفهوم الحرية (بيروت ، ١٩٨٠) .

الدولة وشرعيتها ، القانون ، البيروقراطية ، الحقوق الطبيعية للانسان وحقوقه الشرعية ، مفهوما الحرب والسلم ، الحريات الاجتماعية (التحرر من الجوع ومن الخوف . .) ، العدالة الاجتماعية . . . الخ . هذه المفاهيم تحتاج إلى فحص عقلاني جديد في مستويات ثلاثة : المستوى المتحقق ، والمستوى الممكن في المستقبل ، والمستوى الضروري لمجتمع حر معافىٰ .

رابعاً : المسلمات الايديولوجية التي تشيع في أوساط المثقفين العرب مثل دعوى بعضهم أن للتطور الاجتماعي قوانين حتمية ثابتة ، أو قولهم إن التشريعات الفقهية السابقة صالحة لكل زمان ومكان ، ومثل قولهم إننا أصحاب رسالة قومية خالدة ، ومثل قولهم إن فكر البورجوازية الصغيرة هو تشويه للوعي الصحيح . . . الخ . وتناقش مثل هذه المسلمات مناقشة عقلية توضيحاً لاتساقها أو تناقضها مع الوقائع الثابتة سواء في الماضي أو الحاضر .

خامساً : بنية المشاعر الفردية تجاه الأحداث ، ويلتمس تعبيرها الأوفى في الأعمال الأدبية المعاصرة ، وفي الفن وحتى في التعليقات الصحفية . ومنها :

القرف ، اللامبالاة[١٦] ، الاحساس بالعجز ، الخوف والتملق ، التسلط واللهاث من أجل الوصول إلى مراكز السلطة ، الأمعيّة ، القلق ، الأمل ، الاستلاب ، الهرب من المسؤولية وأشكاله . . . . وأحسب أن أنسب منهج يستعمل في بحثها (سواء من حيث هي ظواهر شعورية حية أو من حيث أشكالها التعبيرية الفنية) هو ما دعاه د . حسن حنفي بالمنهج الشعوري الاجتماعي[١٧] .

وإذ أكتفي بهذا القدر فإنني أعتقد أن هذا التخطيط الأولي لم يستوعب جميع المشكلات الاجتماعية القابلة للنظر الفلسفي والتي تطرحها حياة هذا العصر في مجتمعنا الكبير من المحيط إلى الخليج . ولا أنكر أيضاً أن هذه المسائل تتداخل فيما بينها ، وبعضها يتضمن البعض الآخر . واعتقد أن بناءها بناءً نسقياً لا يتم إلا بعد أن تنضج الأبحاث الجزئية التي تتناولها . وهناك مفاهيم ومسلمات ونظريات أخرى تتردد في ميادين التربية والاقتصاد[١٨] وسائر الدراسات الانسانية الأخرى وهي مما يدعو الفيلسوف العربي أن يتدخل ويقول كلمته فيها ، فيسهم مع المنظرين المختصين في هذه الحقول في عملية البحث عن الشروط المثلى والمناخ الملائم للتغير نحو الأفضل بمقدار ما تحتمله ظروفنا الواقعية . وهكذا فإن مواضيع البحث الفلسفي الابداعي تواجهنا بوفرة في صميم الواقع وفيما يدور حوله من مطارحات فكرية . ويتطلب الأمر أن نشخص ونفحص ثنايا هذه المواضيع ونستعمل ملكاتنا النقدية في توضيحها

---

(١٦) عالج حسن حنفي موضوعي « القرف » و « اللامبالاة » ، في : **قضايا معاصرة** ، ١ : **فكرنا المعاصر** (بيروت : دار التنوير ، ١٩٨١) ، ص ١٨٩ ـ ٢١٦ .

(١٧) المصدر نفسه ، المقدمة ، ص ٧ .

(١٨) لبعض علماء الاقتصاد النابهين ومنهم جلال أحمد أمين ، عارف دليلة ، يوسف صايغ مقالات نقدية ذات طابع فلسفي ، وتناقش المسلمات الاقتصادية الشائعة ، وقد نشرت في المجلات الفكرية الشهرية وغيرها .

وتبيان وقعها وأثرها على انجازاتنا وطموحاتنا العامة . ونذكر هنا أن مدرسة فرانكفورت الاجتماعية الجدلية قد جعلت النقد الفعالية الأساسية للفلسفة . كتب أحد مؤسسيها :

« إن الوظيفة الاجتماعية للفلسفة تكمن في نقد ما هو سائد . وهذا (النقد) لا يعني ابراز الأخطاء ، على نحو سطحي في أفكار وظروف مُجزأة . . ولا يعني أيضاً أن الفيلسوف يشكو من هذا الوضع المعزول أو ذاك ثم يقترح الاصلاحات اللازمة . بل إن الهدف الرئيسي من هذا النقد هو منع الجنس البشري من الضياع في هذه الأفكار وتلكم الأنشطة التي تحققها المؤسسات الاجتماعية القائمة في أفرادها . (فبالنقد) يجب أن يتاح للانسان أن يرى العلاقة بين نشاطاته وما تحققه من إنجاز وأن يرى العلاقة بين وجوده الجزئي والحياة العامة للمجتمع ، ثم العلاقة بين مشاريعه اليومية والأفكار السامية التي يقرها . إن الفلسفة تكشف عن التناقض الذي يقع الانسان في شراكه بسبب اعتناقه في حياته اليومية ، أفكاراً ومفاهيم معزولةً »[١٩] ثم يعرف النقد بأنه « الجهد العقلي والعملي الذي لا يتقبل الأفكار السائدة للأفعال النمطية والظروف الاجتماعية على أساس العادة وبدون تفكير . إن النقد هو الجهد الذي يهدف إلى تحقيق التوافق فيما بين الجوانب الفردية للحياة الاجتماعية في ذاتها ومن ثم يهدف إلى تحقيق تآلفها مع الأفكار والأهداف العامة للحقبة التاريخية »[٢٠] .

يوضح كل هذا أن النقد فيما يراه هذا الفيلسوف لا يكتفي بالرفض أو الشجب لأخطاء شائعة معزولة ، وإنما يتجه إلى إبراز التناقض فيما بين جوانب الحياة الفردية من جهة ووقائع الممارسات والفعاليات الاجتماعية من جهة أخرى ، وذلك ابتغاء تجاوز التناقض لصالح التطابق بين وجوه حياتنا الخاصة والاجتماعية على حد سواء . ويرى الكاتب هذا التناقض ماثلاً في بناء المجتمع الأوروبي الحديث لكننا لن ننكر أنه عميق الجذور في مجتمعنا وفي حياة المثقفين[٢١] إلى الحد الذي ينبىء بالكارثة . فالتفسير والتحليل لا يكفيان إذن ولا مفر من ممارسة النقد . وثمة مبدأ يلح عليه الكاتب ولا أظن الامتثال له لازماً في كل أحوال المعالجة الفلسفية . فهو يدعو إلى تجنب عزل مواضيع البحث عن سياقها العام بل النظر فيهابوصفها موصولة الوشائج بظروف أعم تفسر نشوءها . هذا المبدأ ردّده عدد من المفكرين تأثراً منهم بهيغل . ولكننا في مرحلة تأصيل الفلسفة العربية وهذه المرحلة تقتضي في كثير من الأحيان أن نبدأ مما هو جزئي معزولاً عن سياقه وأن نصوغ أسئلتنا وفرضياتنا بصدده على نحو محدد ميسر بمنأى عن التصنيفات المُسْبقة ، ثم ننظر فيها بدقة ، ونعبر عن نقدنا بوضوح يؤهل هذا

---

(١٩) Max Horkheimer, *Critical Philosophy, trans.* By M.J. O'Commel [et al.] (New York, 1972), pp. 264-265, and 270.

(٢٠) المصدر نفسه .

(٢١) في السنين العشر الأخيرة أتيح لي أن أقابل هنا وفي بيروت وكمبردج عدداً كبيراً من المثقفين من مختلف الأقطار العربية وقد سمعت بعضهم يقول عن نفسه بأنه قومي وحدوي بينما سلوكه ومشاعره التي يفصح عنها أحياناً تدل على أنه اقليمي وبعضهم يدعي أنه إسلامي الفكر والنهج بينما طموحاته وتجارته تكذب ذلك وقابلت يساريين تقدميين على مستوى الشعار بينما تدل ممارساتهم على أنهم متعصبون لكل مظاهر البرجوازية والتخلف ويسعون للافادة منها .

الفكر للاتصال بتيار الثقافة العام (غير الاكاديمي) فيبلغ أثره في تغيير حياتنا ولو على وجه التدريج البطيء .

كل هذا يقودنا إلى مشكلة المنهج الفلسفي ، وهنا تتضح أهمية الفلسفة الغربية المعاصرة التي من شأنها أن تلهمنا الشيء الكثير في هذا النطاق ، أكثر مما يفعل المضمون الحاصل لأفكار مدارسها . ولضيق المجال ، أذهب مباشرة إلى القول بأن منهج البحث الفلسفي تفرضه طبيعة المشكلة المنوي بحثها ولا تتوفر الكفاءة المطلقة في منهج معين واحد فنتواصى به ونرفض غيره. فمنهج التحليل اللغوي يلائم البحث في المصطلحات والمفاهيم ولكنه يبدو قاصراً إذا لم تسنده المحاكمة النقدية والبصيرة العميقة في الواقع ولا يزال الاتساق المنطقي والحس المشترك يشكلان أهم المعايير العامة التي تصطنع في عملية بناء الفكر الفلسفي على اختلاف اتجاهاته. وكذلك يقال بالنسبة للاستشهاد بالخبرة المألوفة وإن جعلتها المدرسة التجريبية المبدأ الأساسي الذي تنطلق منه . ومما هو معروف أن المنهج الفينومينولوجي هو المنهج المؤهل لوصف مضمون الشعور الفردي وكشف دلالاته الخفية . أما المنهج التاريخي فيظل خطوة مهمة حين التصدي لأشكال النكوص الاجتماعي والمسلمات الايديولوجية. وما أقصده بالمنهج التاريخي هنا هو بحث تطور هذه الأشكال وتلك المسلمات في سياق التاريخ الاجتماعي الذي كان يحفزها وينميها. ونستطيع القول إن المنهج التكاملي الذي يركب ويجمع منهجين مثلاً مما ذكر سابقاً ليس بالضرورة منهجاً تلفيقياً يُرفض مُسْبقاً قبل تطبيقه ، بل لعله من مهامنا الفكرية أن نطور منهجاً من هذا النوع يكون أكثر قابلية للتأثير في تيار حياتنا المعاصرة . ومن الممكن على أية حال أن نستغني عن بعض المناهج التي أفرزتها المدارس الغربية المعاصرة لكننا لا نملك إلا أن نلتزم بمبدأي **التحليل والنقد** إذا توخينا أن تكون بحوثنا تياراً فكرياً منفعلاً بالحياة وفعّالاً في تغييرها باتجاه ما هو إنساني وعادل وحق .

- ٥ -

والسؤال الذي يواجهنا أخيراً هو : ما جدوى مشروع الفلسفة العربية المعاصرة على فرض أنها اتخذت مواضيعها من مشكلاتنا الاجتماعية الحية ؟ هل بامكانها أن تغير شيئاً في الواقع بسبب محاولاتها تفسير جوانبه وتحليلها ونقدها ؟ ـ أحسب أن الفلسفة والاقتصاد السياسي مؤهلان أكثر من أي من العلوم الانسانية الأخرى لبناء الرؤية الصحيحة التي تتشوف إلى تحقيق مجتمع انساني متحرر يتعافى من ثالوث التخلف والقهر والتبعية . وصحيح أن الرؤية النقدية تظل وعياً نظرياً مهما بلغ حظها من القوة والحصافة . لكنها إذا توخت العمق والتعبير الواضح الدقيق أمكن لها أن تنفذ ولو ببطء إلى وعي المثقفين الآخرين وإلى ارادات أهل السياسة وإلى عالم التربية والخدمة الاجتماعية ، أي تنفذ إلى تيار الحياة الدائب الحركة والذي تتدخل في توجيهه ارادات الناس وممارساتهم . إن النكسة التي نعيشها اليوم حادة ولها ثقل شديد على الضمير الصامت . لكن الناس الذين يطمحون إلى تحقيق مستقبل أفضل لأنفسهم ولأولادهم ولأمتهم ما زالوا أيضاً موجودين ومستعدين لسماع صوت الحكمة

التي ترتاد الواقع والمستقبل . الحكمة التي تتخارج على قدر الامكان من تاريخ الفلسفة وترفض ترديد أقوال المشهورين من غير نقاش . وكلما أمعنت الفلسفة في فحص ثنايا الواقع بالنزاهة والشجاعة المطلوبة تنامى تأثيرها في خلق الانسان العربي المتحرر ، من الأهواء والمخاوف ، ومن مبدأ التنفيع والانتفاع وامتد هذا التأثير إلى عملية توحيد أشواقنا مع أفعالنا . وهكذا تصير هذه الفلسفة نداءً للناس وخطاباً حول مصالحهم العامة . واعتقد أن مشروع الفلسفة العربية المعاصرة يتحقق بتسارع أكثر إذا وُجِدَتْ جمعية فلسفية عربية واسعة النطاق تضم المهتمين بهذا المشروع وتشرف على عقد مؤتمرات دورية يخصص كل واحد منها لدراسة مشكلة محددة ، فمؤتمر لموضوعة « العدالة الاجتماعية » وثانٍ لموضوعة « السلطة والانسان » وثالث لموضوعة « الطائفية والتقدم الاجتماعي » . . . وهكذا . ويكون لهذه الجمعية أثر قوي إذا هي توفرت على إصدار مجلة شهرية مستقلة (ولا تكون دورية مختصة لا يقرأها إلا قلة من الناس) وتقتصر على نشر المقالات الابداعية في الفلسفة والاقتصاد والاجتماع وتترك نشر الدراسات الاكاديمية لغيرها من الدوريات الموجودة حالياً .