



الفلسفة والعصر

أمين عام المجلس

جابر عصفور

الإشراف العام

محمود أمين العالم

■ العدد الأول ■ السنة الأولى ■ أكتوبر ١٩٩٩

الفلسفة والعصر : مجلة محكمة
تصدر عن لجنة الفلسفة
بالمجلس الأعلى للثقافة

مستشار فني
محمد بغدادي

■ ■ ■ الأفكار الواردة في هذا العدد لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر لجنة الفلسفة

مشروعات فلسفية عربية معاصرة

□ إشكالية التوفيق والجسم في المشروع

الفلسفى لمحمد جابر الانصارى

□ نصيف نصار فى البحث عن

طريق الاستقلال الفلسفى

ناصيف نصار في البحث عن طريق للاستقلال الفلسفى

الدكتور / أحمد برقاوي*

شهدت التجربة الفلسفية العربية المعاصرة - وخاصة في الثلث الأخير من هذا القرن - عملية نقد ذاتي، ومحاولات لرسم طريق للتفكير مستقلٍ عن التجربة الغربية أو التجربة التراثية، طريق أراده أصحابه معبراً « حقيقياً » عن واقع الأمة ومشكلاتها. وليس في الأمر ما يدهش، فالنزع نحو الاستقلال الفلسفى هو جزء من نزع عام نحو الاستقلال، ما زال يشكل هاجس الفكر المعرفى منذ عصر النهضة وحتى هذه اللحظة الراهنة من تاريخنا.

الفلسفة بالأيديولوجيا.
وفي وضعية الفلسفة التابعة هناك خطان من التبعية:
تبعية لتاريخ الفلسفة الوسيطة و تبعية لتاريخ الفلسفة الغربية والسمة المميزة للتابعين هي أنهم أهل اقتباس أكثر ما هم أهل ابتكار^(١).
ويتمثل يوسف كرم نموذجاً للفيلسوف التابع لتاريخ الفلسفة الوسيطة والمعنى التاريخي للتبعية الفلسفية للفلسفة الوسيطة هو استمرار حضارة

من هذه المحاولات محاولة محمد عابد الجابري في كتابه « الخطاب العربي المعاصر » ومحاولة زكي نجيب محمود في كتابه « تجديد الفكر العربي » ومحاولة ناصيف نصار في كتابه « طريق الاستقلال الفلسفى » وعند هذا الأخير سأقف في دراستي هذه. يسعى ناصيف نصار - إلى البحث في شروط الاستقلال الفلسفى العربي. وهناك - في رأيه عقبيان تقفان في وجه استقلال كهذا . الأولى الموقف الاتباعى من تاريخ الفلسفة والثانية اختلاط

* رئيس قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة دمشق.
١ - انظر. ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفى، بيروت ص ١٨.

أيديولوجية تختلط فيها الأيديولوجيا بالفلسفة. وبالتالي فإن ناصيف نصار يكشف عن الفلسفة عبر الأيديولوجيا. وهذا ما دعاه - قبل كل شيء - لتحديد الأيديولوجيا لكي يصار إلى تحديد الفلسفة أيضاً كبحث مستقل عن الأيديولوجيا.

فالأيديولوجيا - من وجهة نظر نصار - هي نظام أفكار اجتماعية ، ترتبط بمصلحة جماعة معينة، ويشكل أساساً لتحديد وتبرير فاعليتها الاجتماعية، في مرحلة تاريخية معينة. وسمات الأيديولوجية استناد إلى هذا التعريف هي: أنها كلية أي مفاهيم وقضايا متراقبة فيما بينها. وقضايا الفكر الأيديولوجي هي بالدرجة الأولى قضايا اجتماعية. وعليه ترتبط الأيديولوجيا بالمنفعة. إذ تبثق الأيديولوجيا من حاجة عملية وتنتهي في نشاط عملى. ولهذا فال فكرة الأيديولوجية ليست وليدة العقل وحده وإنما وليدة العقل والشعور والخيال والإرادة والتزعة الباطنية، وبالتالي تقوم على جدلية البرهان والإيمان . والأيديولوجيا أخيراً ليس وعيًا كاذباً بل إنها تنطوي على الحقيقة بمعنى نسبي. وأية ذلك أن الفكر الأيديولوجي لا يستقيم كفكري ذي فعالية إذا كان مجموعة أكاذيب وأوهام أو أضاليل من واقع الحياة الاجتماعية ومشكلاتها^(٥).

وكل أيديولوجيا تتضمن نظرة إلى الواقع الاجتماعي التاريخي أو بعضه. وما يميز نظرة أيديولوجية عن أخرى الأساس الفلسفى الذى تقوم عليه إلى جانب المفكرة المحورية فى الأيديولوجية. وهكذا ففى كل نظام أيدلوجى نواة فلسفية. ولكن ليست الفلسفة شكلاً من أشكال الأيديولوجية. وليس الأيديولوجيا شكلاً من أشكال الفلسفة. واجتماع النظر الفلسفى والتفكير الأيديولوجي معاً

القرون الوسطى فى العالم العربى الراهن.

أما الفلسفه التابعون لتاريخ الفلسفه المعاصرة فإنهم ينطلقون من واقع تفوق الحضارة الغربية ومن ضرورة السلوك فى مسالكها، للنهوض بشعوب العالم العربى من حالة الجمود والتخلف، فإذا أردنا أن نحقق نهضة فكرية صحيحة، علينا أن نأخذ بفلسفات العصر الحاضر.^(٢)

ويمثل زكي نجيب محمود هذا الموقف. وهو الفيلسوف الذى يتزعزع الدعوه إلى الفلسفه الوضعية المنطقية. يرفض ناصيف نصار هذا الموقف الابداعي ويدعو إلى ضرورة الوقوف موقف الاستقلال من النظريات التى أنتجها تاريخ الفلسفه فى العصور القديمة والحديثة. والموقف الاستقلالي من تاريخ الفلسفه شرط المشاركة الإبداعية فى الفلسفه وللمساهمة الثورية فى تغيير حياة الإنسان العربى من الداخل^(٣).

ولا يعني الاستقلال انطواء على الذات وانقطاعاً عن الغير واكتفاء بالنفس. بل يعني استقلال يقوم على الانفتاح والتفاعل الدائم والمشاركة الايجابية انطلاقاً من الذات، ويرى مؤلف كتاب طريق الاستقلال الفلسفى أن باستطاعة الفيلسوف العربى الوقوف موقف الاستقلال من تاريخ الفلسفه بقدر ما يستطيع عقله أصول المشكلات المجتمعية التاريخية التى تعيشها الشعوب العربية وفى وضعيتها الحضارية المتميزة عن سائر الوضعيات الحضارية، وبقدر ما يتفهم جدلية التفاعل بين التاريخ الحضارى العالمى وتاريخ الفلسفه، من حيث ارتباطها العميق بالمشكلة الأساسية فى الوجود الإنساني ، مشكلة العمل^(٤).

على النقيض من الفلسفه الابداعية العربية. فإننا نشهد بداية الاستقلال الفلسفى، فى منظومة

٢ - ناصيف نصار ، المصدر السابق، ص ٢٠.

٣ - ناصيف نصار، المصدر السابق، ص ٣٠ - ٣١.

٤ - ناصيف نصار، المصدر السابق، ص ٣١.

٥ - ناصيف نصار، المصدر السابق، ص ٤٢ - ٤٧.

لا يلغى التمايز بينهما^(٦).

هذا الفكر مضمون فلسفى اجتماعى جدير بالاعتبار؟ كيف يمكن دفع الفكر العربى الثورى إلى الأمام؟ ما هي الوضعية الحضارية التى تحيط بعوامل النشاط الاجتماعى الأيدىولوجى^(٧)؟

هذه الأسئلة هي التى جهد ناصيف نصار للإجابة عليها فى الفصول اللاحقة فى الكتاب بدءاً من الفصل الثالث حتى الفصل الخامس ليصل فى النهاية إلى شروط الاستقلال الفلسفى فى الفصل السادس. يتوزع الفكر العربى التحديى إلى ثلاثة اتجاهات: الليبرالية والقومية والاشتراكية . تواجه هذه الاتجاهات الأيدىولوجيا السلفية، ولكنها كانت محكمة بمستوى تطور المجتمعات العربية واحتلافها فى هذا المستوى.

إن الفكر التحديى وهو فكر مناضل لم ينصرف إلى التفكير النظري الصرف وبصياغة نظرية منظمة للأفكار. ولهذا جاء غير متواافق مع البناء النظري لفلسفه التحدي. هذا ما ينطبق على المراحل الثلاث لتطور الفكر العربى التحديى. مرحلة ما قبل الحرب العالمية الأولى، مرحلة مابين الحربين ومرحلة مابعد الحرب العالمية الثانية.

ولكن خلف هذه الأنماط الأيدىولوجية الثلاثة هناك فلسفة يكشف عنها نصار عند سعادة والأرسونى كمنونجين. فى البحث عن ترابط أفكار سعادة الفلسفية على مدى مراحل نضاله يعرض نصار لفقرات ثمان: مطلب الاستقلال الفكرى، الوجود والعقل وإرادة الحياة، إرادة الحياة واجتماعية الإنسان، بنية الوجود الجماعى ومبدأ المتحد القومى، الوجود الجماعى ونسبية القيم، نقد النظرة إلى الحياة الاجتماعية، التفاعل الاجتماعى والتاريخ^(٨).

ثم بعد ذلك يحاول نصار أن يجمع ما تبناه

بعد ذلك يتناول ناصيف نصار بالنقד فيلسوف الأيدىولوجية الانقلابية نديم بيطار. وهو يقدر الجهد الذى بذله البيطار إذ ان فيلسوف الأيدىولوجية الانقلابية قد فتح أمام الوعى العربى الثورى آفاقاً نظرية فى غاية الأهمية. إذ أنه درس وحل وقارن بجرأة واستقلال فكري واطلاع موسوعى الانقلابات الكبرى فى تاريخ العالم الغربى وعرض نظرية شاملة تستحق مكاناً خاصاً بين نظريات الأدوار التاريخية فى سبيل إقامة صلة تفاعل واع بين الوعى العربى الثورى والتاريخ العالمي^(٩). وكان تقديره هذا مقدمة لعملية نقد فيلسوف الأيدىولوجيا الانقلابية.

أهم ما اختلف به نصار مع البيطار هو انه - أى البيطار قد اعتبر أن لب الأيدىولوجية الانقلابية فلسفة حياة جديدة. إلا انه اكتفى بهذه الفكرة ولم يلتزم بإنشاء فلسفة الحياة الجديدة التى تنتظرها الحركة الثورية العربية ثم ان بين الفلسفه والأيدىولوجية - من وجهة نظر البيطار - اختلافاً كمياً فقط، بينما يرى نصار أن هناك تمايزاً بين الفاعلية الفلسفية والفاعلية الأيدىولوجية. تمايز كهذا يؤدي إلى تفاعل مع تاريخ الفلسفه ومع التاريخ الثقافى الحضارى بكيفيته. تختلف عن تلك التي عند فيلسوف الأيدىولوجية الانقلابية.

أما أكثر أشكال النقد أهمية التي قام بها ناصيف نصار لكتاب الأيدىولوجية العربية الانقلابية المعاصرة هو : انه لا يوافق البيطار على الحكم القاسى الذى أطلق على الفكر العربى . فالحكم على الفكر العربى يجب أن يكون أجوبة على أسئلة من قبيل : «ماقيمة الفكر العربى- الإصلاحى والثورى العربى منذ محمد على؟ لماذا ظهر هذا الفكر دون أن تظهر معه أو قبله فلسفة اجتماعية انقلابية؟ أليس فى

٦ - ناصيف نصار ، المصدر السابق، ص ٤٨ - ٥٠.

٧ - ناصيف نصار، المصدر السابق، ص ٥٧.

٨ - ناصيف نصار، المصدر السابق، ص ٥٧ - ٦٦.

٩ - ناصيف نصار، المصدر السابق، ص ٨١.

الجزئي إلى الكلى من الخصوصية إلى الكونية، وهنا يمكن الفارق بين الأيديولوجي والفيلسوف. عند الأيديولوجي أولوية الجزئي - أى يفكر بمصلحة الجماعة التي ينتمي إليها.

أما الفيلسوف فيبحث في حقيقة الوجود الإنساني وهناك لاشك جدل قائم، فالفيلسوف منتم في النهاية إلى جماعة لهذا فهو منحاز، والأيديولوجي يشعر بضرورة الأستناد إلى التزام فلسفى لتبرير الممارسة الجماعية التي ينتمي إليها. والمشكلة مع سعادة والأرسوزى انهم استغرقا فى قضية البعث القومى ولم يحددا الشروط العامة لعملية التفاعل بين تاريخ الفكر الفلسفى والتاريخ الحضارى، شروط التفاعل بين الفيلسوف العربى وتاريخ الفكر الفلسفى. مع إدراكهما لضرورة الارتفاع إلى مستوى النظر الفلسفى الإنسانى المستوى الحضارى العالمى.

والاستقلال الفلسفى المنشود بوصفه مشاركة وإبداعاً والمشاركة تقتضى الاستقلال والإبداع، والإبداع لا يكون دون مشاركة والإبداع يتطلب تفاعلات مع ثلات حضارات هي اليونانية والعربية الإسلامية والأوروبية الحديثة والمعاصرة^(١٢).

لا يعالج نصار شروط هذا التفاعل، ولكن يحدد الشروط العامة اللازمة للاستقلال الفلسفى في وضعيتنا التاريخية الحضارية العامة.

أولى شروط الاستقلال الفلسفى، رفض الانتماء إلى أى مذهب فلسفى غير نابع من داخل الوضعية الحضارية الجديدة. وأية ذلك أن أى انتماء إلى أى مذهب من مذاهب الفلسفة اليونانية أو الإسلامية أو الغريبة الحديثة والمعاصرة لن يكون مرتبطا بالوضعية التاريخية الحضارية. وهذا الرفض يصدر من التأثر وإنما تأثر كهذا لا ينجذب استقلالا

الأرسوزى من أفكار فلسفية فيراها في فقرات سبع : البحث الفلسفى فى خدمة البعث القومى، اللسان العربى والحياة، الوجود الإنسانى والتجربة الرحمانية، التجربة الرحمانية وأخلاق البطولة، الأمة تجربة رحمانية مثالية. الدولة شخصية الأمة الداعية، بين الجاهلية والإسلام والحضارة الحديثة^(١٠).

وبعد أن يتوقف عند كل فقرة من الفقرات آنفة الذكر لفلسفة سعادة والأرسوزى، يطرح نصار تصوره للاستقلال الفلسفى، منطلاقاً من أن ما كشفه عند سعادة والأرسوزى هو بدایة الطريق المؤدية إلى الاستقلال الفلسفى الحقيقى^(١١). وذلك لأنه في المحصلة النهائية يمكن طریق الاستقلال الفلسفى في إبداع نظرية فلسفية انطلاقاً من الوجود التاريخي. فكلا المفكرين سعادة والأرسوزى ينطلقان من قضية بعث الأمة - السورية عند سعادة والعربية عند الأرسوزى . لكن الفلسفة لا تقيد بجماعة تاريخية محددة، لأن الفيلسوف الاجتماعي التاريخي يفكر في الوجود الإنسانى على الإطلاق ومدارات الوجود الإنسانى الاجتماعي التاريخي هي حقيقة الوجود الإنسانى الاجتماعي التاريخي.

منطق الحركة الاجتماعية التاريخية في كلية الوجود الاجتماعي التاريخي أو في بعض مستوياته. معنى هذه الحركة، مصير الإنسان ودور الوعى والعقل والحرية والقيم في هذا المصير، ماهية الدولة ووظيفتها في مصير الإنسان الاجتماعي التاريخي، شروط العلم الاجتماعي التاريخي وحدوده^(١٢).

لاشك أن الفيلسوف الاجتماعي ينطلق من واقعه، لكنه كفيلسوف يسعى نحو الانطلاق من

١٠ - ناصيف نصار ، المصدر السابق، ص ١٤٠ .

١١ - ناصيف نصار ، المصدر السابق، ص ١٩٥ .

١٢ - ناصيف نصار ، المصدر السابق، ص ١٩٧ - ١٩٨ .

١٣ - ناصيف نصار ، المصدر السابق، ص ٢٠٩ - ٢١٠ .

إذا كان الإنسان كائناً تاريخياً فما هي ماهيته؟ أهي في الماضي والحاضر والمستقبل؟ ما هو في النهاية مفهوم التاريخ؟ هل يختلف اختلافاً قاطعاً عن مفهوم الطبيعة؟ إذا كان الإنسان كائناً تاريخياً، فكيف فهم القيم؟ هل هناك قيم مطلقة؟ ما هو دليل مطلقيتها؟ كيف نفسر نزوع الإنسان نحو المطلق؟ ما هو دور التاريخ في تصور المطلق وفي السعي إليه؟ ما هو المطلق الذي ينزع إليه الإنسان التاريخي؟

هذه المشكلات تشكل مجال الوجود التاريخي، إنه المجال المنفتح أمامنا لكي نقوم بتجربة الإبداع الفلسفي - كما يرى نصار^(١٨).

هذا ما أراد قوله ناصيف نصار في كتابه طريق الاستقلال الفلسفي.

أشير بداية إلى أنه ما من أمة في التاريخ أبدعت فلسفة قد أبدعتها حين طرحت على نفسها هدف إنشاء فلسفة مستقلة. بل إن ما أنتجه من فلسفة في شروط تاريخية محددة هو التعبير الذاتي عن عصرها المعيش. أى أن جماع إنتاجها الفلسفي - سواء أكان هذا الإنتاج ثمرة وعياً مباشراً بالمشكلات التي يطرحها الواقع، أو وعيًّا بهذه المشكلات تحت تأثير فلسفة أمة أخرى، سواء أنجبت فلسفة على غير غرار أو أنتجتها على غرار. أقول - أن جماع إنتاجها الفلسفي لم يصدر على وعي: مسبق لما يجب أن تكون عليه فلسفتها.

فلسفة عصرٍ أو أمة تتحدد بالمشكلات التي يطرحها العصر أو الأمة. من هنا فإن المشكلة الفلسفية هي ثمرة شروط تاريخية محددة، شروط اجتماعية وسياسية واقتصادية وأخلاقية ومدنية، والمشكلة ذاتها تحدد طريقة تناولها. وبالتالي لفهم

فلسفياً إذا لم يكن تعبيراً عن المشاركة والإبداع وليس تعبيراً عن التبني^(١٤).

أما الشرط الثاني: تعين المشكلة الرئيسية وتحديد طريقة معالجتها في علاقتها مع مشكلات رئيسية أخرى ومع المشكلات الفرعية التي تقع تحتها^(١٥). وإن من شأن تعين المشكلة الفلسفية الرئيسية أن يربط البحث الفلسفى بالتاريخ الحى. وعندما يصبح التعامل مع تاريخ الفلسفة مشروطاً بكيفية طرح المشكلة. والنقد هو الشرط الثالث للاستقلال الفلسفى: والنقد يتطلب علماً وافياً بمفاهيم الفلسفة ومبادئها واستدلالتها ونظرياتها ومعرفة بكل الشروط والأسباب المحيطة بها والمؤثر بها. وهناك أنواع ثلاثة للنقد: النقد المنطقي، النقد الفلسفى. النقد التاريخي الحضارى^(١٦)

والشرط الرابع هو : ضرورة استيعاب كل العناصر التي تقدمها كل المصادر المتصلة بالمشكلة المطروحة. أما الشرط الخامس والأخير فهو ضرورة الاستعداد الدائم للمراجعة والنقد الذاتي. وذلك ان مسيرة الفيلسوف تكتمل شيئاً فشيئاً. وبالعودة إلى سعادة والأرسوزى يحدد ناصيف نصار - انطلاقاً من معاناة التحرر الإنساني في شكل التحرر القومى - المشكلة الفلسفية الرئيسية التي يجب التركيز عليها فيراها في مشكلة الوجود التاريخي. وفي الوقت الذى عبرت فيها حركة النهضة حتى الآن عن المستوى الأيديولوجي فإنها بحاجة إلى التعبير عن أبعادها على المستوى الفلسفى^(١٧). النظر إلى مشكلة الوجود التاريخي بوصفه الوجود الإنساني لا ينفصل عن النظر في نظام الحياة مباشرة ولا عن النظر في مستويات الوجود الإنساني الاجتماعي والشخصى.

١٤ - ناصيف نصار، المصدر السابق، ص ٢١١ - ٢١٢.

١٥ - ناصيف نصار ، المصدر السابق، ص ٢١٢.

١٦ - ناصيف نصار، المصدر السابق، ص ٢١٤ - ٢١٥.

١٧ - نصار، المصدر السابق، ص ٢١٨ - ٢١٩.

١٨ - طريق الاستقلال الفلسفي ، المصدر السابق، ص ٢١٩ - ٢٢٠.

مهدى عامل لواقع الأمة العربية وال الحرب الأهلية في لبنان. وقد تناول حسين مرورة التراث العربي من زاوية ماركسيّة. والتراث العربي ليس مشكلة ماركسيّة غربيّة بالأصل. وهكذا تحولت الماركسيّة إلى منهج في النظر . وقس على ذلك تبني اتجاهات الفلسفة الغربية الأخرى.

والقول أن الفلسفة يجب أن تنبع من واقع الأمة لا يتناقض إطلاقاً مع واقعة استحضار الفلسفة الغربية، لأن هذا الاستحضار هو ثمرة واقع الأمة ذاتها.

ولو سأّلت فيلسوفاً وضعياً كزكي نجيب محمود لماذا اختارت الوضعية المنطقية فلسفة، لأجاب - وأنا هنا انقل عنه «إنني في الفلسفة نصير الفلسفة الوضعية المنطقية، التي ما فتئ أصحابها وحتى اليوم، يجاهدون في تبليغ دعواها، وإن دعواها لتتطلب جهاداً شاقاً وطويلاً ل تستقر في عقول الناس ذلك لأنها حديث العهد من جهة، ولأنها من جهة أخرى إذا ما استقر بها المقام وطاب لها المستقر، فهي قمينة أن تقوّض أنظمة فكرية بناها أصحابها على عمد من الباطل، وأن تمحو من رؤوس الناس ونفوسهم أوهاماً خلقوها لأنفسهم - جادين أو هازلين - ثم طال أمد اشتغالهم بها حتى حسبوها حقائق... والميتافيزيقا على رأس هذه الأنظمة الفكرية، عبث ووهم والتى مصيرها إلى زوال محظوم إذا ما أمكن للوضعية المنطقية من الذريع... وإنما أنصار المذهب الوضعي لأنني مؤمن بالعلم»^(١٩)

تشير إجابة زكي نجيب محمود إلى أمور ثلاثة: أولاً : إن اختياره الوضعي خيار موعي به تماماً من قبل الفيلسوف، ثانياً: أن خياره الوضعي محكم بمشكلات عصره، وأمته، فهو ينظر إلى الميتافيزيقا من حيث هي عائق أمام التفكير السليم. وليس هذا فحسب . فالوضعيّة من وجهة نظره

فلسفة ما يجب طرح السؤال على النحو التالي : لماذا طرحت أمة ما هذه المشكلة أو تلك، لماذا كان هذا السؤال دون غيره هو السؤال الأساسي للفلسفة؟

وما الشروط التي تجعل أمة ما قادرة على استقبال سؤال عصرٍ ما على انه سؤالها الخاص. ولماذا استقدمت إجابات أمة أخرى و أبسطها بوسها القومي .

تأسيساً على ذلك فمن الخطأ أن نتناول الإنتاج الفلسفى العربى المعاصر استناداً إلى ما فيه من فلسفة غربية أو من فلسفة وسيطة أو ما فيه من عناصر محلية. بل استناداً إلى أن ما أنتجه العرب من فلسفة في تنوعاتها يشكل مستوى وعي العرب لمشكلاتهم فلسفياً.

لا فرق هنا بين إنتاج زكي نجيب محمود أو إنتاج الأرسوزى لافرق بين فلسفة عثمان أمين الجوانية أو ماركسيّة محمود أمين العالم، أقول لا فرق من زاوية انتفاء هذه الاتجاهات جميعها إلى الوعي الفلسفى العربى. لكنها إتجاهات متمايزة - ولا شك في نظرتها إلى العالم.

وإذا كان صحيحاً أن الانتفاء إلى هذا الاتجاه الفلسفى أو ذاك، أو الإنطلاق من زاوية محددة للتفلسف هو خيار فريدى، أى خيار الفيلسوف ذاته، لكن هذا الخيار محكم بالمشكلة التي ينتجهما الواقع ذاته، والتي يراها الفيلسوف على أنها المشكلة الأساس.

ولدى تأمل حضور الفلسفة الغربية في الوطن العربي نجد أن الفلسفة الغربية المعاصرة حاضرة بوصفها طريقة للتفكير أكثر منه تبنياً مطلقاً.

فختار الماركسيّة، مثلاً هو خيار زاوية رؤية النظر في مشكلات عربية.

فماركسيّة مهدى عامل البنية. لا تفهم من خلال استعادة مشكلات الغرب، بل في رفض

العربية الإسلامية بمشكلاتها الخاصة التي أنتجتها الحضارة الصاعدة والمزدهرة.

لكن المشكلة التي تواجهنا على مستوى الإبداع الفلسفى، أنتا تنوس بين النهوض البطيء والسباب المقيم وفي هذا الشرط التاريخي تتعدد عمليات هضم وإعادة إنتاج الوافد من الفلسفة. وبسبب ذلك يمكن أن نفتر نشوء النزعة القومية المتمثلة برفض الوافد من الفلسفة.

وكما يصدق القول في الفلسفة الغربية والعودة إليها يصدق القول أيضاً بعود الفلسفة إلى التراث الفلسفى الإسلامى.

فمن شيمة تاريخ الفلسفة أنه لا يبلى ولا ندرى متى تستعيد هذه الفكرة أو تلك - من الأفكار التي يحتويها تاريخ الفلسفة - نضارتها وحيويتها بالمجتمع.

فالفيلسوف العظيم كارسطو وابن رشد وهيجل وماركس ، يتفتقون دائماً عن جدة عبر استعادتهم عبر القراءة المستمرة لهم.

فليس من الغريب مثلاً أن يعود منظر جديد للإمبريالية الأمريكية - فوكوياما إلى هيجل يتکأ عليه في تبرير فكرة نهاية التاريخ.

وليس عيباً أن نعود إلى ابن رشد والعقل في فلسفته وإعادة إنتاج فكرة العقلانية من جديد.

ومره أخرى فإن عودة للتراث إذا لم تترافق مع فترات نهوض يظل التراث تراثاً. إن الحكم من العودة هو الوصول إلى قول جديد في الفلسفة، قول هو أصلاً من وحي العالم المعيش.

ثم ما معنى أن الأيديولوجيا عامل إفساد الفلسفة. لاشك أن هناك أيديولوجيا وهناك فلسفة. لكن مسألة الاستقلال - استقلال أحداًهما عن الأخرى أمر لم يتيسر بعد على النحو الذي يتطلبه نصار ولن يتيسر على ما اعتقاد اطلاقاً.

فإذا كانت الفلسفة غير ممكنة بلا أيديولوجيا والأيديولوجيا غير ممكنة بلا فلسفة . فما هي

تقضى على الأوهام السائدة عربياً، كالتفكير الخرافى، والسحرى. وهو ثالثاً يناصر العلم لأنه مؤمن أن العلم سبيل إلى التقدم في مجتمع مازال العلم فيه غالباً والتفكير العلمي محدوداً.

وإنى لأوافق إبراهيم فتحى حين رأى - في مقدمته لكتاب عاطف أحمد - نقد العقل الوضعى - دراسة في الأزمة المنهجية لفكر زكي نجيب محمود - أن «زكي نجيب محمود يحاول أن يجعل من وضعيته سلاحاً تتنورياً في شروط اجتماعية داخل مصر والعالم العربي تختلف كثيراً عن الشروط الاجتماعية التي ساوت الوطن الأصلى للوضعية المنطقية».

وأنا لست من أنصار الوضعية المنطقية، بل إنني لأقرب إلى النقد الذى قام به عاطف أحمد في فيلسوف الوضعية.

لكننا من غير الحكم أن نثال من وضعية زكي نجيب محمود من زاوية إنها غربية.

إن النقد الحقيقى للوضعية ينطلق من السؤال حول قدرتها المنهجية على تناول مشكلات العرب على نحو صحيح.

فالوظيفه الميدلوجية للفلسفة تسمح لها بالانتقال من موطنها الأصلى إلى مواطن أخرى . ثم تغتنى بالنظر إلى المشكلات المعينة.

والحق أن المشكلة التي تواجه الفلسفة العربية من حيث أثر الفلسفة الغربية عليها ليست مشكلة فلسفية، بل هي مشكلة حضارية بعامة. مشكلة التقدم التاريخي الغربى وعلاقته بالتقدم التاريخي العالمي.

فمن الملاحظ تاريخياً أن الحضارة الصاعدة تلتهم تراث الأمم الأخرى . الأدبى والفلسفى والعلمى - وتعيد إنتاجه دون شعور بالاغتراب. وهذا ما حصل على العرب المسلمين فى بداية صعود حضارتهم وازدهارها. فأفلاطون وأرسطو وأنقلوطيين قد أعيدت صياغتهم فى بنية الفلسفة

والأيديولوجيا إنما يكمن في المنهج أولاً.

فالفلسفة معرفة برهانية فيما الأيديولوجيا معرفة جدلية أو خطبية بالمعنى الرشدي للكلمة. ومن هنا تتطلب الفلسفة اقتناعاً برهانياً. بينما تتطلب الأيديولوجيا إيماناً. وإيماناً أعمى في كثير من الأحيان.

ومن هذه الطبيعة المختلفة تكون الفلسفة مفتوحة بلا حدود افتتاح المعرفة ذاتها. وأما الأيديولوجيا فهي مغلقة، وتخلق لدى المؤمنين بها ظاهرة التعصب والعصبية التي تقضي إلى فاعلية نشطة لدى المعتقدين بها.

إذا كان صحيحاً أن الفلسفة فهم للعالم من أجل تغييره، وتبث عن مستقبل أفضل للإنسان، فإنها لا تحدد السلوك العملي، على عكس الأيديولوجيا التي تحدد أشكال النشاط العملي لتحقيق أهدافها على الأرض.

بل قل إن الأيديولوجيا هي بالأصل أهداف عملية مرتبطة بحياة الناس السياسية والاقتصادية والقومية إلخ.

بينما الفلسفة تخلق دائماً موضوعاتها من وحي مستوى تطور الإنسان والمجتمع . بمعزل عن أهداف عملية داهنة فالإبستمولوجيا مبحث فلسفى لم ينشأ إلا بفضل وعي مشكلات العلم، وليس لها أهداف مباشرة تسعى إلى تحقيقها. بل ثمارها غير مباشرة ، على عكس الأيديولوجيا التي هي مباشرة جداً.

بقى أن نقول : إن الفيلسوف ليس هو الذي يطرح شروطاً لإنتاج الفلسفة ، بل هو الذي ينتج فلسفة تتحول فيما بعد إلى طريقة في التفكير الفلسفى فالتألفف أولأ، ومن ثم تظهر طريقة التفكير للتفسف لاحقاً من وحي ما أنتج.

الحدود الصارمة التي تسمح لنا بالتمييز بين ما يامت إلى الفلسفة أو ما يمت إلى الأيديولوجيا في منظومة فكرية ما؟

قد نعثر على جواب على هذا السؤال بقول نصار: عند الأيديولوجى أولوية الجزئى أى يفكر بمصلحة الجماعة التي يفكر فيها، فيما الفيلسوف ينطلق من الخصوصية إلى الكونية، أى يبحث في حقيقة الوجود الإنساني.

والحق أن نصار ينتبه إلى الجدل القائم بين الفيلسوف والأيديولوجي. غير أنه أرى أن الانتقال إلى العالم المحلي مشترك بين الأيديولوجي والفيلاسوف وكلاهما ينطلق من واقعة جزئية قومية أى واقعة ناتجة من مجتمع محدد تاريخياً.

فلو تناولنا الصيغة المجردة التي قال بها ديكارت أنا أفكراً إذاً أنا موجود، أو قوله العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس. فانتنا نجد أن قولـاً كهذا إنما هو ثمرة وعي بضرورة تحرير الفكر من اللاهوت. وهذه مشكلة واجهها ديكارت بوصفها مشكلة مجتمع أوربى محدد. وإن لقولـه الفلسفـي جانب أيدىولوجى وإن فكرة التقدم بقدر ما هي فلسفـية هي أيدىولوجـية أيضاً.

والفلسفة القومية العربية هي فلسفة قومية عامة في الأمة والتاريخ، وهي في نفس الوقت أيدىولوجـيا.

والفرق بين الأيديولوجـي والفلسفـي ليس فرقاً بين الجزئـي والعامـ. حتى الأيدىولوجـيا - الدينـية الإسلامـية أو المسيحـية هي عامة.

فالأيدىولوجـيا بوصفها بنية من الأفـكار تطرح منهجـاً شاملـاً لعلاقة الإنسان بالعالم وأهدافـاً كـلية ووسائلـ محددة وخاصة للممارسة العملية. من هذه الزاوية معنى شأنـها شأنـ الفلسفـة.

لكن الفرق بين الفلسفـة كـمبـحـث مستـقل