

**في الفلسفة
العربية المعاصرة**

رقم الایداع

٨٧٣٩

I. S. B. N

977 - 07 - 222 - 6

الطبعة الأولى ١٩٩٢

جميع الحقوق محفوظة ©

دار سعاد الصباح

من . ب : ٢٧٢٨٠

الصفحة ٣١٣٢ - الكويت

من . ب : ١٢ المقطم - القاهرة

الاشراف الفني : حلمى التونى

كمال عبد اللطيف

في

الفلسفة

العربية المعاصرة

مقدمة

تجه المحاولات التي يضمها هذا الكتاب^{*} نحو مجموعة من القضايا الفلسفية التي تدور في فلك الفكر العربي المعاصر ، وهى لا تروم التاريخ لهذه القضايا ، قدر ما تحاول التفكير في أبرز الإشكالات التي بلورها درس الفلسفة في الفكر العربي المعاصر .

صحيح أن بعض الأبحاث يقارب إشكال البدایات والتأسيس ، وببعضها الآخر يجادل في أنماط التأويل التي أنجزها الفكر العربي للتخارات الفلسفية الغربية في عقود تاريخية منصرمة ، إلا أن هذه المقاربات لا تتلوخ الإحاطة التاريخية الجامعية ، بل إنها توظف التخصصي التاريخي ، لتمكّن من معاينة العوائق النظرية التي تحول دون رسوخ المغامرة الفلسفية المبدعة ، في مجال النظر العربي .

وإذا كنا نعتقد أن المد الإيديولوجي القوى الذي ملا ساحة النظر الإنساني في زمن انتصار الأنماط الفلسفية والسياسية القطعية والكلية ، قد حاصر نزعات التمرد الفلسفى الخلاق ، فإن هناك اليوم مؤشرات

* كتبت هذه الأبحاث في الفترة ما بين ١٩٨٥ - ١٩٩٠ باستثناء البحث الثاني الذي حررناه في مطلع الثمانينيات ، وقد تمت إعادة النظر في بعض فقراته قبل نشره في هذا المجموع ، ولابد من الإشارة إلى أن هذه المقالات قدمت في صورة عروض في ندوات وملتقيات علمية .

متعددة تتبّع بإمكان انتعاش القيم الفلسفية المناهضة للوثوقية والكلية ، وهو ما يعني رد الاعتبار لقدرة العقل البشري على مواصلة بنائه للأستلة التي تحفز على النظر وتدعو إلى التفكير .

داخل هذا الإطار حاولنا في بعض أبحاث هذا الكتاب كشف بعض نقائض الفلسفة العربية المعاصرة ، كما حاولنا إبراز المحدودية الفلسفية لبعض المحاولات التوفيقية المهاينة لأستلة التاريخ والسياسة في حاضرنا .

وقد اعتمدت حماولاتنا على مجموعة من المسلمات التي نعتقد برجاحتها النظرية في مجال تدعيم القول الفلسفى الخلاق ، ولهذا دافعنا عن استقلالية النظر الفلسفى لمصلحة استراتيجية فكرية تنظر إلى الفلسفة باعتبارها قاعية نظرية تعلو على كل رهان سياسى ظرفى ، رغم وعينا بالترابط العميق الموجود بين الفلسفة والسياسة ، كما أبرزنا أهمية الأفكار الفلسفية المتحررة والمفتوحة في تعميق النظر الإنساني وصياغة الرؤى التي تسعف بالنظر السديد .

ولهذا كان هاجسنا المركب فى أغلب مقالات الكتاب ، هو الدفاع عن قيم التأصيل الفلسفى ، ذلك أن وعينا بالقصور التاريخي للنظر الفلسفى في الفكر العربى الإسلامى ، هو الذى يدعونا إلى التفكير في سبل تأسيس وإنشاء خطاب فلسفى عربى يساهم في تعميق مسار تاريخ الفلسفة .

ولا يكون التأصيل في نظرنا بالتحمس المنفعل بأطروحات ومفاهيم تاريخ الفلسفة ،قدر ما يأتي ب المباشرة حوار تاريخي ونقدى مع هذه المفاهيم والأطروحات ، للتمكن من صياغة نظر فلسفى متباوب مع منجزات تاريخ الفلسفة ، ومطابقاً لمتطلبات حاضرنا ومستقبلنا .

ولذا كان درس الفلسفة العربية اليوم يعاني من عوائق وصعوبات نظرية وتاريخية لا حصر لها ، فإنه في الوقت نفسه يتوجه وسط هذه العوائق

والصعوبات نحو بناء تاريخه الخاص ، وذلك بصياغة أطروحتات في باب الفلسفة السياسية والحضارية المطابقة لاحوالنا ، كما يتجه نحو الدفاع عن قيم العقلانية النقدية ، ومن هنا ضرورة تعميق النظر في هذه المفاهيم والأطروحتات لتعزيز وتعزيز الخطاب الفلسفى العربى ، ولن يتاتى ذلك في نظرنا إلا باستعمال مبضع النقد ، والإعلاء من شأن القيم العربية ، والاستفادة من الرأسىمال الرمزي للمفهوم الفنى الخلاق ، لتمكن الفلسفة من الحضور الفاعل في فكرنا ، وتمكن من صياغة قضيابانا التاريخية بكثير من الدقة والوضوح ونستغنى عن أشباه المشاكل التي تطفو فوق سطح ثقافتنا وتشوش على أساليب استدلالنا .

ونحن لأندعى في المحاولات المذكورة ، إننا نمتلك أجوبة قاطعة عن الأسئلة التي أثروا الجدل حولها بل إننا نمتلك فقط شجاعة إبداء الرأى في هذه الأجوبة لنتمكن من المساعدة في ترسين قواعد الحوار العقلاني بالصورة التي تغنى صيغة الجدل الفلسفى ، وتطوره في حقول معرفتنا المختلفة .

إن نقد التراث ، والدفاع عن قيم المعاصرة وإضفاء النسبية على مبتكرات تاريخ الفلسفة ، وإعطاء الاعتبار الأول في التاريخ للإنسان والعقل كلها قيم نُقرّ بحاجة عصرنا إليها ، لكننا لا نعتقد في الوقت نفسه بوجودها التام والمكتمل في تاريخ الفلسفة ، وفي تاريخ الصراع المجتمعي المتواصل ، كما لا نعتقد بوجود إتفاق تام حولها ، لهذا ندعو إلى بلورة حوارات مفتوحة في موضوعها حتى نتمكن من بلوغ عتبة التأصيل الفلسفى ، وفي هذا السياق بالذات تدرج محاولاتنا في هذا المؤلف لعل وعسى أن تثمر حواراً يساهم في تطويرها ، أو تثمر وضوحاً في المقاصد يمكننا من تجاوزها ...

١ - في بدايات

الفلسفة العربية المعاصرة

اهتمت أبحاث كثيرة بالتيارات الفكرية المتصارعة في مجال النظر العربي المعاصر ، وتم التركيز في أغلب هذه الأبحاث على المستويات الإصلاحية ، والمستويات الأيديولوجية ، ومن النادر أن تعرّف في الأبحاث على أي متابعة لبدايات تشكيل الخطاب الفلسفى في الفكر المعاصر ، قد تبرر هذه الندرة بعامل غياب الأنساق الفلسفية من مجال الفكر العربي ، كما قد تبرر بالانقطاع الملحوظ للحضور الفلسفى المبتكر ، أو باعتبار أن الحضور الفلسفى في مجال النظر العربي لا يتجاوز نقل وترجمة بعض التياريات الفلسفية الغربية ، ومع ذلك فإن كل الاعتبارات التي ذكرنا لا تعفيها من تسجيل التقصير الملحوظ في هذا الباب .

تنتجه محاولتنا نحو المساعدة في بحث موضوع بدايات الفلسفة العربية المعاصرة ، وهى محاولة تسلم بوجود مباحث وأطروحات ومقاهيم فلسفية ظاهرة ومضمرة في الكتابة العربية ، رغم المدارس الفلسفية بمعناها المعروفة في تاريخ الفلسفة ، ورغم غياب الإبداع الفلسفى .

ولابد من الإشارة في هذا التمهيد ، إلى أننا لا نريد البحث في القول الفلسفى في الفكر العربي المعاصر على وجه الإطلاق ، بل إننا نتجه فقط صوب النصوص المنتجة في الحقبة التي اعتقدنا تسميتها «عصر النهضة» أي النصوص التي أنتجت في الفترة الزمنية الممتدة من منتصف القرن التاسع عشر إلى بدايات القرن العشرين .

فماهى طبيعة الحضور الفلسفى فى الكتابة العربية المعاصرة ؟ وبأى معنى يمكننا أن نتحدث عن فلسفة وفىلسوف داخل دائرة الفكر الإصلاحى السائد فى عصر النهضة ؟

قبل محاولة إنشاء جواب عن هذا السؤال ، نريد الاطلاع من الأوليات الآتية :

١ - قد يتضمن الإقرار بانتفاء نص من تصوّص خطابات النهضة العربية إلى دائرة القول الفلسفى نوعاً من المجازفة ، ونحن لا نملك هنا إلا أن نجازف ، وذلك لاعتقادنا بأن المحافظة على نموذج ثابت ، واحد ووحيد للقول الفلسفى يرسخ فرضية قابلة للأخذ والرد ، ومن هنا فإن بحثنا فى الفلسفى فى خطاب النهضة العربية ، لا يروم فقط استحضار حدود و مجال ومستويات الفلسفى فى الفكر العربى ، بقدر ما يهمه أيضاً إعادة النظر فى النماذج المعروفة للقول الفلسفى ، وذلك بإبراز طبيعة الأداب الفلسفية التى سادت فى محيط النظر العربى المعاصر .

فلا يمكن باسم فرضية مستقاة من صيورة تاريخ الفلسفة أن ترتب ونصف أنتاماً وحدوداً للقول الفلسفى ، بدون أن نعيد التفكير فيها ، فعندما تتوافر معطيات تاريخية جديدة ، يلزمها أن نعيد النظر فى القوالب والنماذج ، ونحن نملك فى سياق تاريخ الفلسفة كثيراً من الأمثلة التى تدعم هذا المسعى، فلا أحد من مؤرخى الفلسفة يخرج أدبيات فلسفة الأنوار من دائرة الاهتمامات الفلسفية ، ولا أحد يستطيع اليوم - بعد كل التحولات التى عرفها مفهوم الكتابة على وجه العموم ، ومفهوم الكتابة فى سياق الفلسفة المعاصرة على وجه الخصوص - الركون إلى نموذج مغلق ونهائى للقول الفلسفى (١) .

٢ - عندما نبحث في وضع نظام القول الفلسفى في كتابات المصلحين العرب المعاصرين ، فإننا لا نروم مماثلة نظام الفلسفة في عصر النهضة الأوروبية بالمعطيات الفلسفية المتولدة في الخطاب العربي المعاصر ، فلا أهمية في نظرنا للقيام بمماثلة من هذا القبيل .

فقد كان للفلسفة في عصر النهضة الأوروبى ، كما هي أنسسها التاريخية ، وقواعدها النظرية ، ضمن صيغة تاريخ الفلسفة ، وتاريخ العلم ، وتاريخ المجتمع ، وحصل شأن آخر لمصير تاريخ الفلسفة في العالم العربي الإسلامي ويستتيح لنا هذه المساعدة حصر مساحة وحجم الفلسفى في الفكر العربي المعاصر .

٣ - لا يمكن التفكير في الفلسفى ، في الفكر النهضوى ، دون استحضار الصعوبات والعوائق التي واجهت ووجهت النظر العقلى ، والنظر التأملى النقدى في تاريخ الإسلام ، فمن المؤكد أن اللحظة الزمنية المسماة «عصر النهضة» تدرج في سياق زمانى أوسع هو تاريخ الفكر العربي الإسلامي ، ومعنى هذا أن كل حديث عن نظام القول الفلسفى في عصر النهضة يتطلب استرجاع المنظومة المرجعية المؤسسة في تلك الفلسفة الوسيطية ، في توجهاتها الكبرى ، ومفاهيمها ومصطلحاتها الرئيسية (٢) .

٤ - أما الأولية الرابعة ، فهي عدم إغفال أهمية التحول التاريخي الذي عرفه العالم العربي ، منذ نهاية القرن التاسع عشر ، وذلك في إطار التحولات التي أفرزتها الهيمنة الإمبريالية في مختلف أصعدة الوجود التاريخي العربي ، فقد توقف منذ ذلك الوقت النمو الذاتي بهذه المجتمعات ، وانتقلت جوانب من المنظومة الفكرية الغربية إلى مجال النظر العربي ، مما ترتب عنه ازدواجية ملحوظة في مجال الفكر ، فأصبح الإنتاج النظري العربي على وجه العموم

محكماً بمنظومتين مرجعيتين متناقضتين ، منظومة تراثية وسيطية (المنظومة الإسلامية) ومنظومة فكرية غربية ، (المنظومة الليبرالية) (٣) .

تقف الأوليات المذكورة وراء تصورنا لنسيج الكتابة الفلسفية في خطاب النهضة العربية ، ذلك أننا لا نستطيع أن نتقدم في فهم آلية الفكر الفلسفى العربى المعاصر ، دون ربطه بصيغورة التاريخ العربى المعاصر ، فى مستوياتها التاريخية والنظرية المختلفة ، ودون مساعدته فى ضوء أسئلة وإشكالات تاريخ الفلسفة .

انطلاقاً مما سبق ، نتساءل مرة أخرى ، كيف تشكلت بداية الفلسفة في الكتابة العربية المعاصرة ؟

سنحاول الجواب عن هذا السؤال من خلال عرض وتحليل المحاور الآتية :

- ١ - في مراجعات فلسفة النهضة العربية .
- ٢ - الفلسفة السياسية : حدود ومستويات .
- ٣ - الكاتب الفيلسوف .

١ - في مراجعات فلسفة النهضة العربية :

أمران تحكمما وما زالا يتحكمان إلى يومنا هذا في خطاب الفلسفة في الوطن العربي أولهما حمولة تابع الفسفة ، وثانيهما الموروث الفلسفى الإسلامى ، بالإضافة إلى الأطر التاريخية والمعرفية العامة . وبين المحدودين الأول والثانى ، وفي سياق المجرى التاريخى الذى يؤطر اللحظة العربية المسماة عصر النهضة ، استقرت عادة إنتاج القول الفلسفى محددة نمطها الفكرى الخاص والمتميز .

وإذا كان التقاطع التاريخي الوسيطى ، بين الفلسفة اليونانية ومجال النظر الإسلامي ، قد أنتج الفلسفة الإسلامية الوسيطية ، بكل ما لها وما عليها ^(٤) ، فإن التقاطع التاريخي العنيف الذى حصل فى العالم العربى ضمن محددات تاريخية جديدة مخالفة لعصورنا الوسطى ، فى نهاية القرن الماضى ، أنتج بدوره ردود فعل فلسفية متعددة فى الفكر العربى المعاصر ، وقد أتسمت ردود الفعل هذه بسمات غالب عليها طابع رجع الصدى ، أكثر من طابع المشاركة الندية فى الابتكار ، والمساهمة فى إغناء تاريخ الفلسفة .

ودون أن ندخل فى استعراض مفصل لكل النتائج التى ترتب عن انتقال لحظة من صيرورة تاريخ الفلسفة ، إلى مجال الفكر العربى المعاصر ، نشير إلى مسألة أساسية ، ، توضح خصوصية الحضور الفلسفى فى كتابات عصر النهضة ، وذلك بحكم الموجّهات التاريخية ، والمنظومات النظرية المرجعية المقطرة لهذا الحضور . يتعلّق الأمر بعدم وجود أنساق فلسفية بالمعنى التقليدي الذى تحدّده عادة مصطلحات من قبيل «نسق فلسفى» ، «تيار فلسفى»، «مذهب فلسفى» . فلم تتنّج النهضة العربية مدارس فلسفية ، من قبيل الديكارتية ، والكانتية . لقد أدت المثقفة العسيرة الحاصلة بين المشرق العربى والغرب الأوربى ، فى مرحلته الاستعمارية ، فى القرن الماضى وبدايات هذا القرن ، إلى تعرّف المثقفين العرب فى مرحلة أولى على المنظومة الفلسفية الفرنسية المقطرة بالتوجّة الفكري العام لفلسفة الأنوار ، ثم تعرّفوا فى مرحلة ثانية على الليبرالية الإنجليزية ، والفلسفة الوضعية ^(٥) ، مما جعل الخطاب الفلسفى العربى يتّخذ طابعاً سياسياً تاريخياً ، بدون أن يتمكّن من صياغة أبنية فى فلسفة السياسة . فسادت النزعات الليبرالية الداعية إلى الحرية ، والتقدّم ، والنزعات الوضعية المواكبة لطموحات العلم ، والمحمسة لدعاویه ، حيث وظفت الأبعاد الإيديولوجية للتوجّه الوضعى بدون أدنى اهتمام جدّى بأبعاده الأخرى ^(٦)

ولا تعنى السيادة هنا الانتشار والتغلغل والمساهمة في توجيه التاريخ ، إنها تعنى بالدرجة الأولى تعرف النخبة المثقفة في العالم العربي على هذه التيارات والمدارس الفلسفية ، ومحاولة نقلها بواسطة الترجمة والتأويل ، من أجل توظيفها في أفق التوجه الإصلاحى المهيمن على الفكر العربى المعاصر

ويستطيع المهتم بالنصوص ذات الصبغة الفلسفية في الفكر العربي ، أن يلمس ثقل المنظومتين المرجعيتين الإسلامية والغربية ، في صياغة منطوق الكتابة الفلسفية ، كما يستطيع تبين الدور الذى لعبته المرجعية التاريخية ، الناظمة للمنظومتين السابقتين ، والمتمثل ، في متطلبات زمن التأثر العربى الشامل فى تلوين الترجمة والتأويل ، وفي توجيه الكتابة الفلسفية نحو قضايا ذات صبغة تاريخية ، سياسية ، محددة .

لم تكن إذن عملية تكون النص الفلسفى في الكتابة العربية المعاصرة ، مجرد عملية نظرية مدعة بمرجعية مزودجة ، وسياق تاريخي معين ، بقدر ما كانت عملية معقدة ومركبة . لقد عاصرت هذه العملية زمنا اندثرت فيه أصول الدرس الفلسفى الإسلامى ، بل اندثرت فيه كل أشكال الاجتهد التاريخية المتولدة في العصر الوسيط الإسلامي . وعاصرت في الوقت نفسه مرحلة من مراحل تاريخ الفلسفة ، أنتجت فيه الفلسفة الأوروبية نزعات ومذاهب فلسفية ، مرتبطة بصيغة تاريخية معرفية ، تميزت أساساً بمعنطها الإمبريالي ، وبكل متطلبات هذا المنعطف التاريخية والفكريّة ، مما أنتج في نهاية التحليل كتابة فلسفية ملكت من الخصوصيات ما جعلها تتراجع بين دوائر معرفية متعددة ، ودوائر عقائدية تاريخية متقاضة ، وأزمنة متباعدة في الزمان والمكان ،^(٧) فهل نستطيع إبرار حدود ومستويات هذه الكتابة ؟

٢ - الفلسفة السياسية : حدود ومستويات

تسمح لنا مراجعة النصوص الفكرية النهضوية ، بالتأكد من غياب الحديث الفلسفى فى صورته التى رسخها تاريخ الفلسفة إلى حدود القرن الثامن عشر . فنحن لا نعثر فى هذه الكتابة على حديث فلسفى تسعى منتج أو معدل أو مطمور لل المشكلات الميتافيزيقية الأساسية فى تاريخ الفلسفة ، كما أنتا لا تستطيع أن تتبين فى النصوص المكتوبة فى الفترة موضوع هذه المساهمة ، أي محاورة جدية لتاريخ الفلسفة ، ففى النصوص التى نعرف لها بالطبع الفلسفى تواجه كثيراً من البواضات ، كثيراً من الفراغ الفلسفى إذا صح هذا التعبير . إلا أن هذا الفراغ لا يعني الغياب الكلى لكل المعطيات الفكرية المرتبطة بالفلسفة وتاريخها .

فقد تبلورت فى الكتابة العربية المعاصرة قضايا فلسفية أخرى تنتهى إلى دائرة الفلسفة السياسية . ومنذ بدايات تشكيل الوعى العربى المعاصر لاحظنا محاورة مستمرة للفلسفة السياسية الليبرالية ، فى أطروحتها الكبرى ، ومفاهيمها الرئيسية ، كما لاحظنا المنهى التأولى المتميز الذى اتخذته هذه المحاورة فى الفكر السياسى العربى المعاصر^(٨)

ونحن نفسن غياب النسقية الميتافيزيقية ، وحضور نمط من الكتابة السياسية فى الفكر العربى ، بعامل سيادة فلسفة الأنوار والفلسفة السياسية ، والفلسفات التاريخية ، على تاريخ الفلسفة ، فى المرحلة التى تمت فيها عملية المثقفة بين الفكر العربى والفلسفة الغربية^(٩) ، كما نفسره بعامل سيادة التأثير والاستبداد فى مستوى الواقع التاريخى المؤطر لزمانية المثقفة .

انتقلت إذن إلى مناخ الفكر المعاصر بعض مفاهيم المعتقد السياسي الليبرالى (العقل ، والحرية ، والدستور ، والمصلحة)^(١٠)

كما انتقل مفهوم التقدم الأنوارى ، وتم التعرف على العقلانية فى صورتها الوضعية المتحمسة للعلم التجريبى^(١١) ومن كل المصادر السابقة ، صاغ بعض المثقفين العرب ملامح رهيبة للقول الفلسفى فى الفكر العربى ، وقد تم ذلك فى غياب كلى لتقالييد الدرس الفلسفى من محيط الثقافة العربية . فلم تكن مثلاً فى المجتمعات العربية إذ ذاك مدارس ولا جامعات ترعى أصول الفلسفة وتاريخها ، بالإضافة إلى سيادة النهضة الوثيقية فى مجال الفكر ، حيث كانت الأفكار السائدة تكتفى بنظم الموروث ، ونقل القديم .

وما تزيد أن تؤكد عليه هنا ، هو هيمنة السياسي على كل مظاهر القول الفلسفى الأخرى فى الكتابة العربية ، فإذا كان القول الفلسفى يعلن حضوره فى مظاهر قوله متعددة ، ويعنى اهتمامات فكرية لا حصر لها ، فإنه قد برع فى الفكر العربى وبشكل واضح فى مبحث السياسة والإصلاح السياسي .

لم تتمكن «رسالة التوحيد» لمحمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) من إنجاز مشروع علم كلام جديد فى الكتابة العربية المعاصرة ، ولم تتمكن ترجمة الشميمى (١٨٥٠ - ١٩١٧) لمقالات بوختر فى فلسفة النشوء والارتقاء ، ولا مواد مجلة «المقطف» من دعم التوجه الفلسفى الوضعي فى نظرية المعرفة^(١٢) . وذلك لأن نمو المعارف الفلسفية فى تاريخ الفلسفة يؤطره التاريخ العام لصراعاته المختلفة . كما تؤطره المعارف العلمية والثورات العلمية . وينظرأً لغياب المباحث العلمية من الثقافة العربية المعاصرة نظراً واختباراً ، فقد غابت المباحث والتأملات التى تدور فى تلك الإبستمولوجيا .

ويمكن أن نشير أيضاً فى نفس السياق إلى أن الحديث عن الرشدية مع فرج أنتون ومحمد عبده^(١٣) ، والعنایة اللاحقة بابن خلدون داخل الأزهر ، ثم داخل الجامعات العربية ، لم يُولد تجديداً فى النظر الفلسفى المحقق والمؤطر

لصادر وأصول الفلسفة الإسلامية الوسيطية^(١٤) ، وباستثناء الاهتمام الملحظ بالنص السياسي الليبرالي ، والمفاهيم السياسية المحددة له ، من قبيل التسامح ، والحرية ، والعلمانية ، والتقدم^(١٥) تظل كل الإشارات الأخرى ، المتعلقة بتاريخ الفلسفة ، عبارة عن محاولات فريدة ، محاولات لم تفتن في سياق تطورى لاحق ، ولم تولد الاجتهداد الذى يغنى النظر ، ويساهم فى تطوير تاريخ الفلسفة^(١٦)

مسألة فلسفية أساسية هيمنت على تواхи القول الفلسفى الأخرى فى الفكر العربى هي المسألة السياسية ، رغم أن الكتابة العربية الناشئة داخل حدود هذه المساعلة ، لم تتمكن من إدراك فعلها الذاتى بصورة تقدمة .

لقد تشكّلت المسألة السياسية في الفكر العربي في دائرة الإصلاح السياسي ، وداخل هذه الدائرة تم التسليم بأوليّيات السياسة الليبرالية ، بدون أدنى مسأله للمبادئ الكبرى الناظمة لأصولها الفلسفية . لقد ترکز البحث في الجانب العملي المتعلق بالإصلاح السياسي دون أن تتاح للفكر فرصة إعادة إنتاج الأسس الفلسفية الليبرالية أو مجاوزتها . وهذا هو السبب الذي جعل المفاهيم السياسية الموظفة في خطاب التهضة العربية بدون فلسفة سياسية ، أي بدون أدنى توسيع أو تعديل للأسس الفلسفية المشكلة للمعتقد الليبرالي .

نحن نستثنى هنا المساهمة الأولية التي دشنها على عبد الرانق (١٩٨٨) - (١٩٦٦) في باب البحث في «الإسلام وأصول الحكم» ، وتوضح في الوقت نفسه كيف أن الفقر التأصيلي الذي يطبع الكتابة السياسية العربية لا ينفي عنها صفة إيجابية تتمثل في كونها ساهمت في بلورة لغة احتجاج جديدة في الخطاب العربي المعاصر .

لقد ساهمت تصوّص الطهطاوى (١٨٧٣ - ١٨٠١) وفرح أنطون (١٨٧٤) - (١٩٢٢) وأديب إسحاق (١٨٧١ - ١٨٥٦) ولطفى السيد (١٨٧٢ - ١٩٦٣) في

صياغة أكثر من تأويل للمفاهيم السياسية الليبرالية ، وإذا كان قد أشرنا إلى الطابع العلمي الذي اكتسبته هذه النصوص فإن مرد ذلك يعود إلى متطلبات أحوال الوقت ، وشروط النظر المواكبة لهذه الأحوال ، والمساهمة في تشكيل البنية النظرية لهذه النصوص ^(١) . فيتواسطه هذه العوامل المشتركة نستطيع تفسير الانتقال من الفلسفة إلى السياسة ومن الفلسفة السياسية إلى الإصلاح السياسي ، وهو ما يعني تقلص عمليات التأمل ، والتنظير ، والمساولة ثم بناء الأنماق ، وطغيان آليات الدعوة ، ومقتضيات الإصلاح والتدبير العملي . وقد نتج عن الآليات المذكورة سيادة النقل والعرض ، وتحويل المفاهيم إلى شعارات ، فائتمرت السياسة في الخطاب العربي في نهاية المطاف التعليقات الانتقالية ، الشرح التبسيطية ، والمعاثلات العمياء ، ثم المفارقات النظرية الكبرى ^(٢) .

هناك متزع آخر يبرز في الكتابة الفلسفية في عصر النهضة ، وقد غدى وما زال يغدو في نظرنا التأملات الفلسفية العربية إلى يومنا هذا ، يتعلّق الأمر ببدايات فلسفة حضارية عربية . ويعود سبب بروز هذا المتزع إلى لحظة التاريخ الكبرى المقطرة لبنيّة الوعي العربي عموماً ، فقد كان للاصطدام التاريخي الحضاري بين الغرب والشرق ، بين أوروبا الإمبريالية والعالم العربي المستعمر والتالي ، تأثير رهيب على الحساسية والعقل ، فنشأت مفاهيم الذات والهوية والأصالحة ، وكان لهذه النشأة بكل عنفوانها ورومانسيتها مبررات قوية في المجتمع العربي . فمقابل الشعور بالدوانية أمام جبروت أوروبا الإمبريالية ، تبلورت أنواع مفهومية حادة من قبيل الإسلام والنصرانية ، التسامح والاضطهاد ، التأخر والتقديم ، الخرافية والعلم ، القوة والضعف ، الأصالحة والمعاصرة .. ورغم أن أغلب الكتابات المنشأة في هذا الباب قد امتلاك بطغيان الحماسة التي لا تسuff بالتجريد النظري الشمولي والنقدى ، فقد حاول أصحابها صياغة البيانات

والنصوص المحرضة على الفعل ، وقد كان وراء الفقر الفلسفى البارز فى هذه النصوص معاداة أغلب منتجيها لل الفكر الفلسفى . (نحن نشير هنا إلى بعض كتابات الأفغاني ، ومحمد عبده ، ورشيد رضا ، المتعلقة بالرد على دعاوى بعض المستشرقين الذين تناولوا بعض مراحل أو مظاهر الفكر الإسلامى بالدراسة والتحليل . ويمكن أن نضيف إلى كل ما سبق ملاحظة تتعلق بالحركات الاجتماعية والتربوية المهمة بتحرر المرأة ، وتطوير أساليب التعليم ، وكذلك الحركات الأدبية واللغوية ، فنحن نعتقد أن وراء أغلب الحركات المذكورة فلسفات معلنة أحياناً ، ومضمرة أخرى (٢٠) . ويمكننا أن نتبين في النصوص التي عبرت عن هذه الحركات ، اهتماماً بآعلام الفلسفة الوضعية من قبيل أوجسا كونت ، وهربت سبنسر ، كما يمكن أن نتبين إحالات إلى المرجعية الأنوارية ، والمرجعية الإسلامية السننية . إلا أن الأمر المؤكد في هذا السياق هو أن الحركات التي ذكرنا لم تعتن بالتأصيل الفلسفى ، وقد ساهمت فعلاً كحركات معتمدة على نصوص فلسفية مستعارة من القرن التاسع عشر ، في مباشرة تأثير متباوت القيمة في المجتمع العربي ، لكنها لم تتمكن من ترسيخ قواعد القول الفلسفى في الكتابة العربية المعاصرة .

يتضح من كل ما سبق أن بؤرة القول الفلسفى في خطاب النهضة العربية ، تركزت في المستوى السياسي ، وبالضبط في مستوى الدعوة السياسية والإصلاح السياسي ، وهو ما يعني الركون إلى مقتضيات الممارسة السياسية ، والإهمال الواضح لمتطلبات النظر . قد يعلل الأمر بكون النخبة المثقفة في العالم العربي ، تعرفت على الفلسفة السياسية الليبرالية في القرن التاسع عشر ، وهو قرن لم يكن مهتماً بصياغة أصول وأسس هذه الفلسفة (٢١) ، فقد ساهمت الفلسفات المتبلورة في القرنين السابع عشر والثامن عشر في بلورة هذه الأصول ،

وقد كانت التيارات السياسية الليبرالية السائدة في القرن التاسع عشر ، تسلم بذلك الأصول ، وتحاول تطوير القضايا العملية والتطبيقية ، في مجال الممارسة السياسية الفعلية ، ومن هنا تأثير الكتاب العربي بالجوانب العملية في هذه الفلسفة . ولا شك أن لهذا التفسير قيمته في توضيح جانب من الشروط الموجهة للكتابة السياسية في العالم العربي ، إلّا أنه لا ينفي ولا يبعد الصبغة الأزدواجية الانتقائية ، والصبغة التيسيرية التي اتخذتها الفلسفة السياسية الليبرالية في النص السياسي العربي . وذلك في الوقت الذي كان فيه العقل العربي وما يزال في حاجة ماسة إلى التأصيل الذي يسعفه بالبحث في أصول القضايا وجذورها العميقية ليتمكن من بناء النظر المناسب لمقاصده ..

٣ - الكاتب الفيلسوف

هناك زاوية أخرى ، تتيح لنا مقاربتها مزيداً من فهم مكانة الفلسفة في الكتابة العربية المعاصرة ، وهي تتعلق بصورة الفيلسوف في الفكر العربي المعاصر .

الفيلسوف كما هو معروف وضع خاص ومتميز في تاريخ الفلسفة ، ورغم صعوبة إنجاز صورة نهائية ومغلقة عن الفيلسوف من خلال مراجعة تاريخ الفلسفة ، وخاصة بعد الوضع الخاص الذي عرفته هذه الصورة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، ثم في القرن العشرين ، فإن هذه الصورة ظلت مت烹اسكة إلى حدود القرنين الأخيرين ، وأنطلاقاً من هذا التماسك المفترض والذي تحدد عناصره في المفكر المنتج لمنظومة فكرية ذات أساس نظرية محددة ، وجهاز مفاهيمي ، وسلسلة من الافتراضات والعمليات العقلية البرهانية ، انطلاقاً من هذا التصور ستحاول أن تفك في صورة المشتغل بالنص الفلسفى في الثقافة العربية المعاصرة .

إننا لا نعثر على ما يماثل صورة أرسطو ، وديكارت ، وهوبز ، و كانط ، وهيجل ، في دائرة المنتجين للفكر العربي المعاصر ، فأغلب الذين اهتموا بالقول الفلسفي في الكتابة العربية منذ نهاية القرن الماضي ، وإلى حدود منتصف هذا القرن يتدرج مجال اهتمامهم في دائرة الأدب ، والصحافة ، والإصلاح السياسي ، والتعليم . قال فيلسوف هناً مجرد أديب ، صحفى ، مصلح ومعلم ، وهو في نهاية التحليل مجرد كاتب (٢٢) .

فلم يتمكن الشروط النظرية والتاريخية المؤطرة للإنتاج النظري في عصر النهضة ، من توليد النص الفلسفي العربي الفاعل في تاريخ الفلسفة ، والفيلسوف المنتج لبناء فلسفى ، مستوعب ومطور لصيغة نظام تاريخ الفلسفة .

وتذكينا صورة الكاتب الفيلسوف ، نموذج المشتغل بمقابلة القول الفلسفى في الفكر العربي المعاصر ، بفلسفه الأنوار الكتاب ، فقد أنتجت كتب هؤلاء ، نمطاً جديداً من القول الفلسفى ، وهو نمط لم يشغل بالمواضيع التقليدية في تاريخ الفلسفة ، بل اتجه نحو تدعيم ما يتطور ويتوسع دائرة البحث الفلسفى . فقد ساهم فلاسفة الأنوار كما هو معروف في تدعيم الأنترابولوجيا السياسية التي بلورتها الفلسفة السياسية الحديثة ، كما حاولوا في ضوء مقتضيات الصعود التاريخي للبرجوازية بلورة أطروحات متقابلة في مجال التاريخ ، وذلك بدفعهم عن العقل ، والتقدير ، وتغييرهم بالمساواة والتسامح ، وقد مهدت كتاباتهم بجانب عوامل أخرى سياسية وعلمية للفلسفة الوضعية ، والمنزع التاريخي في تاريخ الفلسفة كما رسمت شخصياتهم الفلسفية نموذجاً للفيلسوف الكاتب .

الكاتب الفيلسوف هو نموذج للفيلسوف الجديد في القرن الثامن عشر : فولتير ، ديديرو ، روسو . ويمثل هذا الفيلسوف في الفكر العربي كتاب أمثال فرح انطون ، ولطفى السيد ، وعلى عبدالرازق ، وقد كان هؤلاء الكتاب يستعملون

بعض مفاهيم فلسفة الأنوار ، وبعض ملامح الفلسفة الوضعية . من أجل محاولة تفسير مظاهر التأثر العربي ، الثقافية والسياسية ، ومحاولة إصلاحها . ومن المؤكد أن قراءة الكتاب للنص الأنوارى ، والنص السياسى الليبرالى ، وتشريع بعضهم ببعض مبادئ الفلسفة الوضعية ، لم ينتج البناء النظري المطابق لتاريخه الذاتى ، ولم تتمكن من نحت مفاهيم جديدة ، وظللت فى الأغلب الأهم ، مجرد رجع صدى ، شرحاً على الشرح ، نسخاً لنموذج ، وتبسيطأ لأصل . إلا أن هذه المسألة يجب ألا تفهم فى نظرنا فى ذاتها ، أو تفهم باعتبارها قصوراً ذاتياً فى الكاتب الفيلسوف ، وفي النص الذى أنتجه ، بل علينا محاولة فهمها عن طريق ربطها بشروطها العامة ، الشروط التاريخية والنظرية التى واكتبت عملية تولدها العسير فى الثقافة العربية .

* * *

أتاحت لنا المحاور السابقة ، حصر مراجعيات القول الفلسفى فى الكتابة العربية المعاصرة ، كما أتاحت لنا معرفة المجال النظري الذى تمركز فيه هذا القول ، حيث وضحتنا مستويات التداخل والتمايز بين الفلسفى والسياسى فى خطاب النهضة ، وحاولنا إبراز محدودية الحضور الفلسفى العربى فى تاريخ الفلسفة فى الزمن الذى اعتدنا تسميته «عصر النهضة» .

فلم تشارك الكتابة العربية النهضوية فى التأصيل الفلسفى الخلاق ، لقد اكتفت النصوص المنتمية إلى دائرة القول الفلسفى السياسى باستدعاء أطروحات الليبرالية ، ومفاهيمها دون أن نتمكن من إخضابها بمحاجرتها . ولم يتمكن الكاتب الداعية من قراءة تاريخ الفلسفة فى ضوء المغايرة التاريخية ، لم يمتلك فضيلة النظر ، رغم امتلاكه فى أغلب ما كتب لحماسة الداعية المتنور .

الهوامش :

- ١ - نحن نشير هنا بالضبط إلى التنوع الذي عرفه مجال البحث الفلسفى فى الفكر الغربى المعاصر ، وخاصة بعد المساهمات الفلسفية الكبرى لكل من ليفى ستروس وميشال فوكو وغيرهما من أعلام الفلسفة المعاصرة ، حيث يمكن ملاحظة الكيفية التى اتسعت بها حدود الممارسة النظرية الفلسفية فى أعمالها ، سواء فى مستويات مجال البحث ، أو فى مستوى توطيد الكتابة التى نظمت هذه المستويات .
- ٢ - لقد حاولنا وضع وصياغة هذه الأولية لفتح بواسطتها بالدرجة الأولى على عملية استرجاع المفهوم والمصطلح الفلسفى الإسلامى فى كثير من الكتابات التى تبلورت فى عصر النهضة العربية . فقد استعان المثقفون العرب المعاصرین بكثير من المفاهيم والصيغ التعبيرية المؤسسة فى دائرة الفلسفة الإسلامية الوسيطية ، ومن أجل الإطلاع على عينة من هذا الاسترجاع يمكن الرجوع إلى دراسة مصطلحة اهتمت برصد حضور المصطلح السياسي الوسيطى فى الفكر العربى المعاصر :
أحمد عبدالسلام : دراسات فى مصطلح السياسة عند العرب ، الشركة التونسية للتوزيع ، تونس ١٩٧٨ .
- ٣ - راجع توضيحات تقديرية عن هذه المسألة فى كتابنا «التأويل والمقارنة» ص ٤٩، ٩
المركز الثقافى العربى ، بيروت ١٩٨٧ .
- ٤ - محمد عابد الجابرى ، تكوين العقل العربى . ص ٢٢٠ - ٢٥٢ دار الطليعة ، بيروت ١٩٨٤ .
- ٥ - نعتمد فى ترتيبينا لأهم التيارات الفلسفية التى انتقلت إلى الفكر العربى فى عصر النهضة على نقصان لأهم الإشارات التى عثروا عليها فى التصريح النهضوى الأولى الذى أعتبرت بشكل أو باخر بالفلسفة ، بنصوصها ورموزها وقضاياها .
- ٦ - تتجلى هذه المسألة بشكل خاص فى كتابة فرح أنطون و خاصة فى بعض رسائله على محمد عابد أثناء السجال الذى دار بينهما حول مسألة «الاضطهاد فى الإسلام والمسيحية» وذلك على صفحات مجلة «الجامعة» و «المثار» . يمكن الرجوع إلى هذه الردود فى الجزء الثانى من الأعمال الكاملة لفرح أنطون ص ٩٧ دار الطليعة ، بيروت ١٩٨١ .
- ٧ - عبدالله العدوى ، مفهوم الحرية . من ٤٢-٤١ المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ، ١٩٨١ .

- ٨ - التأويل والمفارقة ص ٤٦-٣٧ (مراجع مذكور) .
- ٩ - قد يكون من بين عوامل غياب المباحث الميتافيزيقية في الكتابة الفلسفية العربية الانحسار الذي عرفته نفس المباحث في تاريخ الفلسفة الغربية نتيجة للانتقادات التي وجهتها الفلسفة الوضعية والفلسفة الماركسية والفلسفات التحليلية للميتافيزيقا، وكل المباحث التقليدية في تاريخ الفلسفة .
- ١٠ - راجع فرح أسطون ، ابن رشد وفلسفته ، ص ١٤٤-١٥٠ (مراجع مذكور) .
- ١١ - أنظر ملحق كتاب شibli الشمسي ، فلسفة النشوء والارتقاء مصر ١٩١٠ .
- ١٢ - يمكن التأكيد من صعوبة بناء «نظيرية في المعرفة» «عند شibli الشمسي» من خلال مراجعة مقالة «نظيرية المعرفة لدى شibli الشمسي» لأحمد ماضى ، وهي منشورة في مجلة الفكر العربي المعاصر ، ص ١٦-٩٥ ع ١٩٨١/٨٨ .
- ١٣ - تقصد هنا بالذات كتاب فرح أسطون ابن رشد وفلسفته (مراجع مذكور) .
- ١٤ - نلاحظ في فترة لاحقة اهتماماً مكثفاً بالخلدونية في مستوى إعداد أطروحات أكاديمية حول المقدمة والتاريخ ، ولهذه المسألة أكثر من دلالة .
- ١٥ - يمكن العثور على صياغات مختلفة لهذه المفاهيم في النصوص الآتية :
أديب إسحاق ، الكتابات السياسية والاجتماعية ، جمع وتحقيق ناجي علوش دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٨ .
- فرح أسطون ، ابن رشد وفلسفته ضمن مجموع الأعمال الفلسفية دار الطليعة ، بيروت ١٩٨١ لطفي السيد ، مبادئ في السياسة والأدب والمجتمع - القاهرة دار الهلال ١٩٦٣ .
- على عبدالرازق ، الإسلام وأصول الحكم ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ١٩٧٢ .
- سلامة موسى ، مختارات سالمة موسى ، مكتبة المعارف ط ٣ بيروت ١٩٧٤ .
- ١٦ - راجع متابعتنا لتطور استعمال مفهوم العلمانية في الخطاب السياسي العربي «التأويل والمفارقة» ص ٧٧-٨٠ (مراجع مذكور) .
- ١٧ - لا يعني الإقرار المذكور أننا نتصور علاقة حتمية بين التاريخ والنظر ، يقدر ما يعني الاعتراف بتاريخية النظر ، هذا الاعتراف الذي يسلم بمحايثة الأفكار للتاريخ ، كما يسلم بتعقد مستويات العلاقة الكائنة والممكنة بين الأفكار والتاريخ .

- ١٨ - أنظر على أوبليل : الإصلاحية العربية والدولة الوطنية ، ص ٨٧-١٠٦ المركز الثقافي العربي ، بيروت ١٩٨٥ .
- ١٩ - تتضمن هذه المسألة في نص الأفغاني رسالة الرد على الدهريين ضمن مجموع الأعمال الكاملة ص ١٢٧-١٧٤ الموسسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٣ . وكذلك رده الكامل على أرنست رينان وهو تحت عنوان «الإسلام والعلم» وقد نشره محققاً على شكل مجلد في مجلة «الأزمنة» ص ٦٣.٦٦ المجلد الأول العدد السادس ١٩٨٧ .
- ٢٠ - نحن هنا نشير إلى مسألة لم تقل بعد عناء من طرف المهتمين بالكتابة العربية المعاصرة ، ويتعلق الأمر بمحاولة تركيب وإعادة بناء المبادئ الفلسفية التي تقف وراء الحركات التربوية ، والاجتماعية واللغوية في فكر النهضة العربية .
- ٢١ - عبدالله العروى : مفهوم الحرية ، ص ٥٢ (مراجع مذكورة) .
- ٢٢ - راجع دراسة هشام جعيط ، فلسفة التحويل والفكر العربي الإسلامي ، مجلة الفكر العربي المعاصر ، ص ٢٠-٢٧ ع ٣٧/١٩٨٦ .

٤ - الفلسفة العربية المعاصرة

مسار وإشكال

مقدمة

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

تنطلق هذه التأملات من تحديد أولى ماهية الإنتاج النظري الفلسفى ، كما تقتضى بتصور معين لتاريخية هذا الإنتاج .

فالممارسة النظرية الفلسفية تتحدد فى نظرنا كمجهود فكري متميز بقضاياها ، ومفاهيمها ، وحقول تأملاتها . وهو مجهود يضيف إلى المجهودات الفكرية البشرية الأخرى إطاراً لصياغة إشكاليات خاصة ، وقد حدد هذا الإنتاج منذ بنائه لتاريخه ، مجال التنظير الشمولي النقدى كطريق مميز لتأريخه وصيرورته .

الخطاب الفلسفى إذن لوعوس ذاته ، بالإضافة إلى تفاعله الحتمى مع التاريخ ، أما الخطاب الدينى – وهو فى نظرنا نقىض مباشر للخطاب الفلسفى – فإنه بتأسيسه لشموليته على مبدأ لوحى ، يلغى مبدأ إعادة

الصياغة والبناء والتفاعل التاريخي إلا في مستوى الشرح والتأويل ، وذلك لأن بنية الوجه تقف خارج الزمان في الوقت الذي تتذكر فيه لما هو زمانى . لا يمكن أن تفهم الممارسة الفلسفية في تقديرنا بمعزل عن التاريخ ، عن الصراع التاريخي ، المتعدد والمتجدد ، وهذا يعني أن الاجتماعي السياسي / الفلسفى لا ينفصلان ، إلا أن هذا التأكيد لا يعني أنها يتمثلان . لقد أصبح من الواضح اليوم انطلاقاً من أعمال كل من لوسيان غولدمان وألتوصير ^(١) ، على سبيل المثال ، أن زمانية الوعى الفلسفى تملك من الخصوصيات ما يجعلها تتقدم أو تتأخر في بعض المراحل التاريخي عن زمانية التاريخ ، إلا أن الاستقلال النسبي لزمانية ومفاهيم الفكر الفلسفى عن التاريخ ، لا تعنى أبداً خارجية الفكر الفلسفى عن التاريخ . إذ من المؤكد أن أفلاطون يلهمنا جميعاً ، رغم أن المسافة الزمانية بيننا وبينه تزداد كل يوم إتساعاً ، ولكن من المؤكد قبل ذلك أن زمانية التاريخ بلا حدود ، وأن كل تحقيق لها يبقى دائماً محدوداً ومحدوداً ... إننا نؤمن قبل هذا بأنه لا فكر فوق التاريخ أو خارج التاريخ ، والفلسفة في هذا الإطار لا تشكل أى استثناء ، إنها حادثة تاريخية .

نريد أن نشير في هذه المقدمة إلى مسألة منهجية ، تتعلق بكون محاولتنا تتوجه نحو رصد نماذج من أشكال الممارسة الفلسفية في الفكر العربي المعاصر ، ونستثنى الفكر الفلسفى الماركسي ، والتيارات الفكرية الاشتراكية التي تدور في فلكه ، وذلك لسبعين اثنين :

- ١ - صعوبة الإلمام بمختلف أوجه الحضور الفلسفى الماركسي في الفكر العربي المعاصر ، في الوقت الراهن على الأقل .
- ٢ - خصوصية هذا الحضور ، وسعى ممثليه لبلورة أفكاره في تجارب سياسية تاريخية (تجارب وأطروحات المجموعات الماركسية والاشراكية في الوطن العربي) .

إن حصر هذا الحضور ، ووصفه ، والمساهمة في تحليله ، أمر يتجاوز حدود إمكاناتنا 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 العميماء ، ووهم الاستقلال الفلسفى .
- ٣ - نحو قراءة تاريخية ونقدية لتاريخ الفلسفة .

أولاً : النزعة التوفيقية : تجربة التوتر والإخفاق

أولاً : - لا نستطيع فهم طبيعة الحضور الفلسفى في الفكر العربي المعاصر ، بمعزل عن الشروط التاريخية المؤطرة له ، إن هذه البدىءة 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 الموجهة والمحددة للتعامل النظري مع الطبيعة والتاريخ .

إن هذين المؤشرين يفسران في نظرنا جوانب من الحضور الفلسفى في الثقافة العربية المعاصرة ، إنهما يفسران تجربة التوتر وتجربة الإخفاق ، وذلك باعتبارهما حالتين ملزمان للإنتاج الفلسفى العربي المعاصر .

إن هيمنة الرؤية الفكرية اللاهوتية كبنية فوقية ملتحمة بالتاريخ العربي ، منذ زمن النبوة والشعر ، يجعل الممارسة الفلسفية في أفقها المتور ومتورى غائبة ، أو حاضرة في صورة موقف يسعى إما إلى تبرير مشروعه ، وإما إلى دمج اللوغس في الوحي ، إن هذه المسألة لا تتعلق بعصورنا الوسطى وحدها ، بل تتعلق أيضاً بحاضرنا حيث يستمر صدى فتوى ابن الصلاح (٢) ، القاضي بتکفير الفلسفه والمبشر بأسبيقيه اللاهوتي على كل فاعلية بشرية .

أما المحدد الأول المتعلق بالظاهره الإمبريالية ، فقد وضع أسس الكونية الغربية كعلامة ملزمة للحاضر والمستقبل ، وذلك بحكم تسليح الحضارة التي تقف وراء اللحظة الإمبريالية بأسلحة العقل والتكنية ، ومحاصرة الإنسان في التاريخ .

لا مفر إذن من تسجيل غياب أو انقطاع الممارسة الفلسفية طويلاً عن المحيط الإنتاج الثقافي العربي المعاصر . ولا مفر من تسجيل حتمية الصراع والتناقض بين قيم الفكر اللاهوتى المهيمن «الميتافيزيقيا الدينية» التصور الدينى للسلطة الخ ..) وبين القيم التى حملها الغرب فى مرحلته الإمبريالية ، ثم فى المراحل اللاحقة لذلك (من المعروف أن الغرب ليس واحداً ، وأنه لا يتحدد مثلاً بهيمنته الاقتصادية والسياسة فقط ، بل إنه يتحدد أيضاً بقيم تتجاوز ، ومنها الطموح البشري العقلاني ، تمجيد الإنسان ، القدرة على توجيه التاريخ ..)

أولاً - يعثر الباحث في طبيعة وأشكال الممارسة الفلسفية العربية المعاصرة ، على محاولة تصفيفية للأستاذ جميل صليبا (٣) حدد فيها التيارات الفلسفية العربية المعاصرة ، بالصورة الآتية :

- ١ - الإتجاه المادى الظاهر فى فلسفة شibli الشميمى .
- ٢ - الإتجاه العقلى البارز فى فلسفة محمد عبده ويوسف كرم .

٣ - الإتجاه الروحي البدى فى وجданية العقاد وجوانية عثمان أمين .

٤ - الإتجاه التكاملى فى آراء يوسف مراد .

٥ - الإتجاه الشخصانى فى كتب حبشي ، ومحمد عزيز الحبابى .

٦ - الإتجاه الوجودى فى آراء عبد الرحمن بدوى .

٧ - الإتجاه العلمى فى كتابات يعقوب صروف وإسماعيل مظهر وغيرهما

لا يحدد هذا التصنيف حتى فى المستوى الوصفي كل أشكال الحضور الفلسفى فى الثقافة العربية المعاصرة ، كما أنه لا يشير إلى الملابسات النظرية والتاريخية التى يثيرها هذا الحضور ، وبإضافة إلى ذلك فإنه لا يفسر ظاهرة غياب الإبداع الفلسفى فى الفكر العربى المعاصر .

وما دام الأمر يتعلق برصد ظاهرة الحضور والغياب (حضور بعض التيارات / غياب الإبداع الفلسفى) فإننا نستطيع أن نضيف إلى الإتجاهات التى أشار إليها الوصف التخطيطى السابق ما يلى :

- التيار الهيجلي : ظهر فى مرحلة متقدمة بالمقارنة مع مرحلة انتقال التيارات الفلسفية الأخرى إلى العالم العربى حيث باشر على العناني إعلان انتمائه للهيجلية (٥) ، كما نشر مجاهد عبد المنعم مجاهد فى وقت لاحق ، وبالضبط فى السبعينيات ، ومن خلال عنبر الأدب مجموعة من المقالات دعا فيها إلى الهيجلية باعتبارها موطن المعاصرة الحقة .

- الديكارتية : وقد عرف جانبها المنهجى تقديرًا خاصًا عند بعض المثقفين فى الربع الأول من القرن العشرين فى مصر حيث أول هذا المنهج

بطريقة خاصة ، واستعمل كأدلة لتحليل جوانب من تراثنا بما يسمح بإعادة النظر في بعض الثوابت والمتغيرات في التراث العربي (المقصود هنا طه حسين ومسألة الشعر الجاهلي) .

- البرجماتية : وقد تبلورت أساساً في مواقف سياسية مباشرة حيث ترجم المبشرون بها عدائهم الصريح لل الفكر الاشتراكي ، ويمكن اعتبار أن الصحافة المصرية الحالية ومجلة «السياسة الدولية» القاهرة يباشران نشر مبادئ الممارسة النظرية البرجماتية ، وأن الشعارات الحالية للانفتاح في مصر تتبنى بصور يأخرى الرؤية البرجماتية في الاقتصاد والسياسة ، (نحن هنا نتحدث أساساً عن زمن السادات) .

يتناهى التصنيف أيضاً الفلسفة الماركسية والتيارات الفكرية الاشتراكية (٦) وهو لا يشير طبعاً إلى التيارات التي عرقها محيط الثقافة الفلسفية المعاصرة ، بعد زمن البحث مثل الماركوزية والبنيوية 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 سابق الذكر ، أى الزمن الإمبريالي ، وزمن سيادة التقليد الفكري العربي ، إن الشرط الثاني لا يبيح المغامرة الفلسفية ، والدهشة الفلسفية والمعاناة الفلسفية إلا ضمن أفق الlahوت ، حيث لا يمكن أن يتأسس إلا خطاب توفيقى معبر عن قوة حضور الإيمانى الإسلامى أما الزمن الإمبريالي ، فإن هيمنته الاقتصادية تحتم الاحتماء بقيمه ورؤيته الفلسفية ، وهذا هو سر الخطاب الفلسفى التابع والمقلد .

ينتعش إذن في الحقل الفلسفى العربى المعاصر ، الخطاب الفلسفى التوفيقى من جهة ، والخطاب الفلسفى التابع من جهة ثانية ، ويؤسس هذان الخطابيان ممارسات فلسفية تابعة لهما تتجلى في التلخيص والعرض ، كما يؤسسان ردود فعل خاصة تؤطر المشتغلين بحقل الفكر الفلسفى في العالم العربى ، ويتعلق الأمر بظاهرتى التناقض فى الموقف ، والتراجع عن المبادئ .

نقصد بذلك أن فحص هذين الشكلين من أشكال الممارسة النظرية الفلسفية ، يقود إلى إنتاج ممارسة نظرية مليئة بالمتناقضات (٧) ، بالإضافة إلى بروز ظاهرة تتكرر بصورة غربية في الفكر العربى وهى ظاهرة التراجع ، حيث تجد أن أغلب المشتغلين بالدراسات الفلسفية ينابون 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 و كانط الخ ..)

لا تفهم هذه الأساليب في التعامل مع دروس تاريخ الفلسفة ، إلا باعتبارها أدوات دفاعية ، حيث لا موطن ولا مكان لل الفكر الفلسفى المبدع ، إلا عندما يحتمى بإحدى هذه الوسائل ، مبرراً مشروعيته ، وصلاحية وجوده ، واستمراره ، إن هذا ما يحدد بكثير من العمق ، محتلة ورؤس وهامشية الفكر الفلسفى ، في محيط الثقافة العربية المعاصرة .

لكى نتجنب التعميم سنحاول إعطاء بعض الأمثلة لشرح هامشية الممارسة الفلسفية العربية المعاصرة ، وصور انتقاديتها ، ولتكن المثال الأول الشخصية الإسلامية الواقعية - هذا هو اسمها الكامل محمد عزيز الحبابي .

يُشعر قارئ مؤلفات الأستاذ محمد عزيز الحبابي (٨) بصدى التيار الفلسفى الذى ينطلق منه وهو شخصانية (مونياى) والتوجيه الفكري لجماعة مجلة الفكر فى الثلاثينيات ، كما يُشعر بالمنهى الكلامى الإسلامى ممتزجاً بمبادئ ومقولات الفكر السابق الذكر ..

لقد سعى فيلسوفنا جاهداً لإحياء علم الكلام ، ويلور هذا السعى فى محاولة فهم الشهادة الإسلامية فهماً فلسفياً ، إلا أن محاولته تحددت فى النهاية من خلال مقاهم مستعاره من رواد الشخصية الغربية ، مقاهم أدت به إلى صياغة علم كلام جديد ممزوج بكانطية مؤولة بصورة منفرة .

توحى أدبيات الحبابي بقدرة غربية على الربط بين عناصر نظرية لا رابط بينها ، إنها نموذج للإنتقائية الفكرية فى أجلى صورها ، وللتدليل على مانقول يمكن أن نراجع مصادر كتاب «من الكائن إلى الشخص» حيث نجد أنه يذكر الأسماء الآتية : هيجل ، ماركس ، كيركجارد ، موني (٩) وهو يعرض آراء هؤلاء المفكرين ويحاول أثناء عرضه بلورة رؤيته الفلسفية .

يشعر القارئ أيضاً بغياب التعامل التاريخي مع التراث الفلسفى فى مؤلفات الأستاذ محمد عزيز الحبابي ، فهو يقارن ويماثل فى صفحة واحدة بين أفكار متناقضة بالإضافة إلى انتماها إلى أزمنة متباude (١٠) .

إن مؤلفات الأستاذ الحبابي لا يمكن وصفها بالهامشية فقط ، بل إنها درجة أعلى من الهامشية ، إنها مؤلفات غريبة عن الواقع الذى يؤطر وجودها ، وتتأتى غريتها من استماعها لنداء الفكر الباهت فى الفلسفة الغربية ، ومحاولته ترجمته بصورة تلقيقية ممزوجة بمعطيات نظرية إسلامية ، مؤولة بدون عقد يقينية ، إن الحبابي إذن يستمع لنداء الماضي ، كما يستمع للباحث فى تراث الآخر ، أما الأنـا ، أما الحاضـر ، فإـنـهما يحتـلـانـ مرتبـةـ دـنـيـاـ فىـ مجـالـ إـنـتـاجـهـ .

٤ - هناك مثال آخر نريد عن طريقه إبراز البعد التوفيقى فى الإنتاج النظري الفلسفى العربى المعاصر ، وهو الفلسفة الوجودية ، فقد انتقلت هذه الفلسفة إلى محى الثقافة العربية بصخب ، يتجاوز صورة الممارسة الفلسفية الحبانية ، إن تعامل المثقفين العرب مع الوجودية نموذج واضح للتعامل الإنجذابى التاريخى ، وقد تجلى هذا التعامل فى ترجمات مجلة الآداب ودار الآداب لأعمال رواد الفلسفة الوجودية ، وخاصة سارتر ، وقد ساهم كل من عبد الرحمن بدوى وزكريا إبراهيم فى ترجمة المفاهيم الوجودية والتباشير بها من خلال منابر ثقافية متعددة فى الشرق العربى ، أهمها المجالس والجامعات المصرية .

وقد استجاب جيل من المثقفين من المتعلمين الفلسفية فى الخمسينيات والستينيات ، لنداءات الأدباء الوجودية ، وانعكست آثار ذلك فى مؤلفات فلسفية متعددة ، كما تجلت نتائجه أيضاً فى حفل الممارسة الأدبية الخالصة ، حيث ظهرت مجموعات قصصية وروايات تعامل أبطالها الواقعيون والتخيليون بمفاهيم تجريبية الوجود وقلق المصير ، حالمين بتنقص شخصية ماتيو بطل ثلاثة « دروب الحرية » لسارتر .

لقد برز البعد التوفيقى فى الفلسفة الوجودية كمحاولة للتخلص من صورة التبعية ، حيث سعى بدوى إلى تصييل زمانه الوجودى (١١) محاولاً البحث عن جذور عربية لوجوديته ، ومبرراً فى الوقت نفسه جدارة وأصالة مذهبة الفلسفى، واطلاقاً من هذا كتب عن الشخصيات القلقة فى الإسلام ، مستعرضاً شطحات المتصوفة المسلمين ، كما عُرِّف برواد الفكر الوجودى بطريقه امتزج فيها العرض بالتمثيل والإسقاط (١٢) إلا أن عبد الرحمن بدوى يعود بعد ممارسة فلسفية طويلة ، وإنتاج وافر (١٣) إلى تحقيق ونشر التراث الإسلامي ، ولعلها

أعظم نهاية يمكن أن يحل بها وجودى عربى مثل الأستاذ بدوى ومن هنا فإن مصير الوجودية فى الفكر الفلسفى العربى المعاصر لم يكن شاداً ، لقد اختلفت أنفاس الفكر الوجودى ، وتراجعت دعاته عن مبادئهم ثم اشتغلوا ب مجالات نظرية أخرى ، وهو أمر لم يسمح لهم ، لا بنقل الوجودية ولا بإبداع وجودية عربية مطابقة للحال والمال العربين .

ثانياً : التبعية العميماء ووهم الاستقلال الفلسفى :

إن الحديث عن التبعية فى الفكر الفلسفى يعني أساساً التأكيد على انتقاء المجادلة والحوار ، إن الخطاب الفلسفى التابع ، خطاب مماثل للخطاب التوفيقى المستند إلى الماضى والمحكوم بنمط الرؤية السلفية ، إنه لا يتتج في النهاية إلا ممارسة عميماء .

و سنحاول فى هذا المحور استعراض نماذج من الفكر الفلسفى التابع ، فى الفكر العربى المعاصر ، و يتعلق الأمر بالنزعة الوضعية والنزعة الأنطوسيرية ، كما سنحاول مناقشة الدعوة إلى الاستقلال الفلسفى التى يدافع عنها ناصف نصار .

١ - تشكل الفلسفة الوضعية كما نقلها زكي نجيب محمود (١٤) تمونجاً للتيار الفلسفى التابع ، لقد نقل هذا الأخير مبادئ الفلسفة الوضعية فى صورتها البسيطة ، محاولاً التبشير بقيم الفكر الوضعي فى مناخ فكري تسود فيه الرؤية اللاهوتية ، إلا أنه لم يتسع ل مطلقاً عن الشروط التاريخية والنظرية المهيأة لتبلور الفكر الوضعي ، لقد كان وفياً لمبادئ الفلسفة الوضعية ، ولم يكن وفياً لمتطلبات مجتمعه النظرية والتاريخية .

وإذا كانت الفلسفة التى نقلها زكي نجيب محمود تستجيب لمنجزات العلم فإنها قد تحددت فى سياق تاريخ الفلسفة زمن تبلورها كفلسفة إيجابية ، وهى

عندما تنتقل إلى محيط الثقافة العربية من خلال عرض وتلخيص مبادئها وأسسها ، لاتتجزأ أي ممارسة ثقافية فعالة ، إنها لم تقم مثلاً بتحليل لغة الخطاب الديني السائد لتنحية ميتافيزيقا الالاهوت ، وأن غياب هذا الأمر ليشعرنا بأن ظروفًا أعمق من ذاتية المفكر تحدد العائق الحقيقى لغياب مثل هذه الممارسة .

إن الفلسفة الوضعية في العالم العربي لم تتجزء مهمة تاريخية ، إنها لم تقدم حلًا نظريًا لمشاكل واضحة ، قدر ما عبرت عن شفف 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 أتيحت لكاتب هذه الصفحات في معظم أعوامه الماضية فرصة طويلة الأمد تمكنه من مطالعة صحف تراثنا العربي على مهل ، فهو واحد من ألف المثقفين العرب الذين فتحت عيونهم على فكر أوربي (.....) »

ولبنت 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 قلقة استيقظ كاتب هذه الصفحات بعد أن فات أو أشك ، فإذا هو يحس الحيرة تورقه ، فطفق في بضعة الأعوام الأخيرة التي قد لا تزيد على السبعة أو الثمانية يزدرد تراث آباءه .. » (١٥)

هذه النغمة الصحفيةحزينة التي يبتدىء بها زكي نجيب محمود كتابه «تجديد الفكر العربي» تدل دلالة قاطعة على ما حدثناه في السابق من صفات للممارسة الفلسفية العربية المعاصرة ، التخلص ، والنقل والتراجع ... تراجع

زكي تجيب محمود عن مبادئ الفلسفة الوضعية ، وأصبح موقفه الراهن يتضمن تراجعاً عن مبادئ الماضي ، تراجعاً يُبرّز في نظرنا استمرار سيادة وهيمنة التقاليد الفكرية الوسطوية وسيادة التعامل اللاتارىخي مع تاريخ الفلسفة ...

ثانياً : ٤ - الظاهرة الألتوسييرية في المغرب :

برز في أفق الفكر الفلسفى فى السنوات الأخيرة بال المغرب اهتمام خاص بالفكرة الألتوسييرى (١٦) وإذا كانت هذه الظاهرة تعكس مبدئياً وضعياً إيجابياً حيث تبرز درجة متابعة المهتمين بالفكرة الفلسفية فى بلادنا للإنتاج الفلسفى الغربى - الفرنسي خاصة - فإنها تطرح مشاكل نظرية متعددة ، مثلاً لا يمكن اعتبار أن حالة الاهتمام بالألتوسييرية اليوم لا تختلف عن الاهتمام بالماركوزية بالأمس ، والوجودية فى السبعينيات ؟ ألا يعني هذا أننا لم نكتشف بعد أسلوب تعاملنا مع الإنتاج النظري الفلسفى ؟ كيف نفسر ظاهرة التعامل المؤقت مع مستحدثات الفكر الغربى ؟ أو كيف تفسر الانجداب السريع ، والتسيان السريع ؟ لماذا نكتفى عند عرضنا وتقديمنا للألتوسييرية بتخلصها ، وتفكيك مفاهيمها بدون أى حوار ، أو استفاداة فعلية ، يجعلنا نوظف مثلاً طريقة تعاملها مع الفكر الماركسي ، أو نستقيد من جهازها المفاهيمي أثناء معالجتنا لقضاياانا النظرية ، لماذا تظل قراءتنا لتاريخ الفلسفة تابعة مكتفية بالتقدير والتلخيص ، ثم قبل ذلك لمن نقدم الألتوسييرية ؟ إن هذه الأسئلة ليست مجانية ، إننا لا نؤمن بمجانية أي ممارسة فكرية ، والفلسفة - كما حدد ذلك أتوسيير نفسه - « صراع طبقي على مستوى النظرية » فكيف نغفل أبجدية الدرس الألتوسييرى ؟ إن هذه الظاهرة تبرّز من جديد عدم قدرتنا على التخلص من التعلق الانفعالى بإنتاج العرب الفلسفى (المقصود بالغرب هنا ، المدرسة الفرنسية) .

ثانياً ٣ - أن التبعية في الفلسفة لا يمكن تجاوزها بالمناداة بشعار «الاستقلال الفلسفى» كما فعل ناصف نصار فى كتابه : « طريق الاستقلال الفلسفى » (١٧) فقد حاول فى هذا الكتاب بلورة موقف نقدى مواجه للمواقف الفلسفية العربية التابعة ، كما حاول صياغة مبادئ لتعامل مستقل عن تاريخ الفلسفة الغربية ، وذلك من أجل الإبداع والحرية ، كما ينص على ذلك العنوان الفرعى للكتاب .

يلمس قارئ هذا الكتاب جدية كاتبه فى الدعوة إلى الاستقلال الفلسفى ، إلا أن هذه الدعوة لا تمثل فى نظرنا إلا رد فعل تبسيطياً لمسألة الإبداع فى الفلسفة .

لا يلتزم ناصيف نصار بموقف دقيق حول مسألة معنى الاستقلال الفلسفى ، وكيفية تحقيقه ، وتظل فقرات الكتاب المتعلقة بهذه المسألة متربدة بين حديث يدعو إلى الإبداع المنطلق من التجاوب مع التاريخ الخاص ، والإبداع الذى لا يتناسى وحدة تاريخ الفلسفة ، لمقارن على سبيل المثال بين هذين النصين ، يقول الكاتب :

« إن الفكرة التى انتهت إليها فى هذا الكتاب تتلخص فى ضرورة إبداع نظرية فلسفية انطلاقاً من مقوله الفعل ، أو من مقوله الوجود التاريخي » (١٨) .
ثم يقول فى مجال آخر : « العقل الفلسفى واحد رغم اختلاف الأمكنة والعصور والمستويات ، وهو ينمو نمواً حقيقياً ، لكن على وقته الخاصة ، ويحسب شروط حياته الخاصة » (١٩) .

لا يمكن تجاوز التبعية العميماء عن طريق المناداة بالاستقلال الفلسفى ، ونحن نعتبر أن أى حديث عن الاستقلال الفلسفى ، لا يمكن أن يتحدد فى النهاية

إلا في سياق الدفاع عن أصلية مفترضة ، وذلك لأن التبعية الفكرية تحصل نتيجة لتبعد أعمق متقدمة في الوجود الاجتماعي بمختلف مظاهره ، فكيف تنتهي التبعية في مجال النظر دون انتقادها من مجال الوجود التاريخي والعملي ؟ ثم إن الدعوة إلى الاستقلال تتطلب الإجابة عن مسألة أسبق منها وهي : هل يعني الاستقلال التضحيه بمكتسبات تاريخ الفلسفة ؟

ثالثا : نحو قراءة تاريخية ونقدية لتاريخ الفلسفة :

لنقترح إذن تصوراً بديلاً لطريقة التعامل مع تاريخ الفلسفة ، فالتعامل القديم لم ينتج - كما حدثنا سابقاً - إلا مواقف توفيقية ، وأخرى تابعة إن الغاء العمى الفلسفى لن يتم إلا بمعاهدة الإبداع أى ب المباشرة رؤية الوجود ، مباشرة إنتاج النظر في الوجود (الكون والمجتمع) وإن يتحقق هذا النظر إلا انطلاقاً من شرطين اثنين : -

أولاً : التخلص عن الرؤية اللاموتية .

ثانياً : التسلح برؤية تاريخية ومنهج نقدى .

إن الشرط الأول مسألة تهم الوطن (عندما يكون موطننا للإنسان) تهم أوليات ودرجات الصراع التاريخي في الوطن العربي ، أما الشرط الثاني فيمكن توضيحه كما يلى :

إن التعامل التاريخي النبدي مع تاريخ الفلسفة لا يتحدد كتعامل انجذابي عاطفى ، إنه في العمق تعامل يعي متطلبات المثقفة الواقعية والخلاقة .

وسنحاول توضيح هذا التعامل من خلال وضعنا لخطيط مشروع قراءة للألتوصيرية ، إننا لا نستطيع ممارسة أى تعامل نظري مع الألتوصيرية كمساهمة في الفكر الفلسفى المعاصر إلا عند مراعاة المنطلقات الآتية : -

- ١ - إن الفكر الألتوسييري يشكل ظاهرة فكرية ، مرتبطة بصيغة الفكر الماركسي في سياق تاريخ الفلسفة (٢٠) .
- ٢ - لا يمكن أن يفهم التوسيير إلا في سياق الجدل النظري ، والصراع النظري بين الماركسيين الفرنسيين ، وماركسي الغرب بشكل عام ، وفي إطار ما استجد في سياق الفكر الغربي من مناهج وأدوات نظرية .
- ٣ - لا يمكن أن نقرأ التوسيير إلا في ضوء معضلات نظرية وأخرى واقعية تواجهنا كمثقفين مغاربة ، عرب ، يتمثّلون إلى ما ألفنا تسميتها بالعالم الثالث . إن هذه القراءة عندما تضع نصب عينيها هذه الأبعاد ، لا تغفل مطلقاً المستويات الأخرى المشكّلة لبنيّة المشروع الفلسفى الألتوسييري ، والمتصلة بتفكيرك واستنطاق مفاهيمه وأطروحاته .

وعلى عكس الكتابات الفلسفية المنشورة في مجلة أقلام المغاربية عن التوسيير ، وجدنا أن الأستاذ عبد الله العروي في دراسته : «أزمة المثقفين العرب» قد قدم ملاحظات مهمة حول التوسيير وموقعه النظري في سياق الفلسفة الغربية كما أشار إلى قيمته بالنسبة لمثقف العالم الثالث ، حيث أوضح أن قراءة التوسيير ماركس هي قراءة مثقف ماركسي غربي وأن القراءة الازمة – في نظره – لمثقف العالم الثالث ، لا يمكن أن تكون إلا قراءة تاريخية تستلهم أساساً ماركس «الأيديولوجية الألمانية» (٢١) .

خلصات :

- ١ - إن سيادة الفكر الالاهوتى في جميع مظاهر الإنتاج الثقافى في الوطن العربي ، تعنى بالضرورة ندرة الممارسة النظرية الفلسفية من حقل هذا الإنتاج .

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

٣ - لا تمتلك الممارسة النظرية الفلسفية بناءً على ما سبق ، أى حضور تاريخي واسع في محيط الثقافة العربية المعاصرة ، فهى فكر نخبوى .

٤ - الخطاب الفلسفى الناشئ هنا وهناك ، رغم كل الحواجز والعقبات ، عبارة عن خطاب انتقائى ، حيث نلاحظ طغيان الشروح المبسطة ، والنقل المستعرض على حساب البناء والتعامل النقدى ، والمساهمة فى التأصيل النظري، يعود سبب سيادة هذه الظاهرة فى نظرنا إلى غياب التعامل التاريخي النقدى مع الفلسفات التى تنتج عبر صيرورة تاريخ الفلسفة

٥ - إننا لا ندعوا إلى استقلال فلسفى بديل للموافق الإتباعية بل ندعوا إلى تعامل تاريخى نقدى ، تعامل يتفهم فعالية التأصيل ويستفهم بكل وعي المنتجات النظرية ل بتاريخ الفلسفة ، كما يبدى وفاءه العميق لفاعلية الإنسان النظرية ، بدون أن يغفل متناقضات اللحظة التاريخية الراهنة (فى الداخل والخارج ، ويتعلّق فى الوقت نفسه لبناء وصياغة فكر فلسفى شامل ومتعدد .

الهوامش :

تشكل هذه المساهمة مشروعًا أوليًّا لدراسة مطولة حول «الفلسفة العربية المعاصرة».

١ - انظر كتابي : Lucien Goldman & Recherches Dialectiques Page 33 - 34 Gallimard, 1958 Althusser , Lire le Capital , T . T , Page : 39 - 50

٢ - يوجد نص الفتوى في كتاب مصطفى عبد الرانق : تمهيد ل تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٨٤ - ٨٥ - ٨٦ - الطبعة (٣) مكتبة النهضة المصرية .

٣ - الفكر العربي في مائة سنة ، ص ٥٩٥ منشورات العيد المئوي ١٩٦٧ وقد اعتمد ناصيف نصار على نفس التصنيف في مقال له تحت عنوان :

- Remarques Sur La Renaissance de La Philosophie dans La Culture Arabe Contemporaine , im , Renaissance du Monde arabe , ed, . J . Duclot 1972 , rope 331 .

٤ - يتصف تصنيف جميل صليبيا بعدم قدرته على إدراك بعض التيارات بالإضافة إلى خلط واضح في المفاهيم ، نحن لأنستطيع مثلاً أن نفهم ما هي أسس الجمع بين محمد عبد يوسف كرم في تيار إسمه التيار العقلاني؟ إن مفهوم العقل عند محمد عبد لا يتبلور ضمن مشروعه الكلامي الداعي إلا كمفهوم أشعري ، أما المفهوم الذي يتحدد في مؤلفات يوسف كرم الفلسفية فهو إما المفهوم اليوناني وخاصة الأرسطي منه ، أو المفهوم المحدد في التيار الفلسفى العقلاني الحديث وخاصة في صورته الديكارتية .

نلاحظ أنه صفت الشميل في إطار النزعة المادية ، إلا أن مراجعة متأنية لكتاباته المهددة لمقالات يوختن حول فلسفة النشوء والارتقاء امتازت ب موقعها الوضعي ، يقول شibli الشميميل في خاتمة مقدمته لكتاب مقالات حول فلسفة النشوء والارتقاء : « لأن الفلسفة إن كان لا يزال لها بعض معنى اليوم فإنها ستتصبّج مبتدلة في مستقبل الأيام ، فالمستقبل للعلم ، والعلم العملي وحده» ص رقم د . ثم يقول أيضًا في الفصل الأول المعنون بـ « حول المادة والقدرة » : فتكون العالم من العدم أمر مستحيل ، لا يقبله العقل ولا يثبته الإختبار ، والعدم لفظة لا معنى لها » ص ٢٣١ .

٥ - انظر رفعت السعيد : تاريخ الحركة الاشتراكية في مصر ج ١ دار الفارابي ص ٧٧ - ٧٨ ..

٦ - يجب ألا ننظر إلى هذه المسألة بكثير من الغرابة .. ذلك لأن الندوة التي تضمنت عمل جميل صليبيا تمت في محراب الجامعة الأمريكية في بيروت سنة ١٩٦٦ .

٧ - انظر الفقرات المتعلقة بشخصانية الحبائي ووضعية زكي نجيب محمود في هذا البحث .

- ٨ - من بين مؤلفات الحبابي الأساسية نجد مايلى : *الشخصانية الإسلامية من الكائن إلى الشخص - حرية أم تحرر - من المتنقل إلى المفتوح* ، وقد نشرها في البداية بالفرنسية ثم ترجمت بعد ذلك إلى اللغة العربية .
- ٩ - يقول الحبابي : فمأساة الوعي عند هيجل ، وتجربة القلق عند كيركجارد ، استرقاء رأس المال عند ماركس ، وتجربة الإبهام عند الوجوديين ، ولا إلتباس عند مونياين ، والعيث عند كامو ، كله ذلك تجارب تحياها في مستوى الشخص ، لكن رغم التحديدات التي يفرضها الانتساب إلى طبقة ما على شخص (ماركس) ودفع الوضع الوجودي (سارتر) وأعتراف الإنسان بالإنسان داخل معاشر (موني) رغم ذلك كله توجد قيمة نشعر بمقتضاهما بأننا فوق وضعية الطبقة والمعشر والفكرووجيات التي تربطنا بجماعة تجعلنا متعارضين مع جماعات أخرى » .
- ١٠ - انظر من ٩٩ من كتاب « من الكائن إلى الشخص » حيث نجد الحبابي يتحدث عن بروتاجوراس وموني و كانط ..
- ١١ - لقد كان كتاب « الزمان الوجودي » هو رسالة بدوى الجامعية والتي ضمنها خلاصة فهمه للوجودية وقد أصدره سنة ١٩٤٥ .
- ١٢ - من مؤلفاته عن فلسفة الغرب : نيشه ، شوينهاور - الموت والعبقرية - هموم الشباب .
- ١٣ - لقد أنجز بدوى حتى الآن أكثر من ٦٦ مؤلفاً ما بين مؤلفاته الشخصية ومتراجماته وتحقيقاته .
- ١٤ - انظر المنطق الوضعي (١٩٥١) ، خرافية الميتافيزيقا (١٩٥٢) نحو فلسفة علمية (١٩٥٨) .
- ١٥ - « تجديد الفكر العربي » ص ٥٠ - ٦ ، دار الشروق وقد صدر سنة ١٩٧١ .
- ١٦ - نشرت مجلة « أقلام » سنة ١٩٧٤ عبر سلسلة من الأعداد ترجمة كاملة لكتاب التوسيير : *لينين والفلسفة* ، وقد أنجز الترجمة الاستاذ محمد سبيلا .
انظر أيضاً الأعداد ١ - ٣ سنة ١٩٧٦ و العدد ٥ سنة ١٩٧٧ .
- ١٧ - صدر الكتاب من دار الطليعة سنة ١٩٧٥ .
- ١٨ - الاستقلال الفلسفى ص ١٢ .
- ١٩ - مواقف ، العدد رقم ٣٤ سنة ١٩٧٩ .
- ٢٠ - لترجمة مقدمة « دفاعاً عن ماركس » ، أو مقالة « لينين والفلسفة » حيث يمكن أن تتبين الطابع السجالى لفلسفة التوسيير ، ذلك أنه يجادل واقعه النظري والتاريخي حيث يتحدث عن غياب وعي فرنسي بالفلسفة الماركسية ، وينتقد النزعة الإنسانية ، والنزعـة الاقتصادية ، ويقترح قراءة جديدة لماركس ..
- ٢١ - انظر هامش ٩ من ١٦٧ ، ١٤٨ من كتاب : -

٣ - نحن والآخرون

ـ

أيديولوجيا التأثير إلى فلسفة الآخرون

م ٤ - في الفلسفة

مقدمة

لا نريد في هذه المساهمة أن نؤرخ لمواصفات الفكر العربي من فلسفة الأنوار ، بل نريد فقط الوقوف على نماذج من المواصفات التي حاورت جوانب من فكر الأنوار ، وذلك في إطار محاولة أعم وأشمل هي التفكير في علاقة العربي بتاريخ الفلسفة ، من أجل أن نتمكن من معاينة أنماط التأويل التي مارسها ويعمار بها الفكر العربي مع فلسفات معينة في تاريخ الفلسفة .

إن ضمير نحن في عنوان هذه المحاول يتسع ليشمل دائرة الفكر العربي المعاصر ، منذ الكتابات النهضوية في نهاية القرن التاسع عشر إلى الكتابات الفلسفية الناشئة اليوم في مجال الفلسفة العربية المعاصرة .

ولا بد من الإشارة في هذا التقديم إلى أن بحثنا في كيفية تعامل المثقفين العرب مع فلسفة الأنوار ينطلق من ثلاثة مقدمات تعتمد她在 في البحث ، وتلعب دور الموجه لأهم الخلاصات والنتائج التي نصل إليها في نهايةه .

المقدمة الأولى :

نحن نسلم بوجود كثير من العسر في تمثيل الفكر العربي لأطروحات ومفاهيم فلسفة الأنوار ، ونقسر ذلك بالملابسات التاريخية والنظرية التي أحاطت ومازالت تحيط بالدرس الفلسفى على وجه العموم ، فى محيط الثقافة العربية الإسلامية منذ عصورها الوسطى وإلى يومنا هذا . وسبعين فى هذه المحاولة أن العامل العقائدى الدينى لا يشكل العائق النظري التاريخي الوحيد أمام مغامرة الإبداع النظري الفلسفى فى الوطن العربى ، بل إن عوامل أخرى

مثل العامل السياسي المتمثل في تغليب آلية التحليل السياسي الظرفي في قضيّاً الفكر ستضيف إلى العامل المذكور عائقاً جديداً يدعم استمرار ضمور النظر الفلسفى ، في الفكر العربي المعاصر (١) .

المقدمة الثانية :

نستعمل في هذه المحاولة مفهوم « الاستيعاب النقدي المركب » لدروس تاريخ الفلسفة ، ونقصد به التمثيل المركب والتركيبي المخصوص بتاريخ الفلسفة ، ذلك أننا لا نتصور إمكان تمثيل كل مرحلة من مراحل تاريخ الفلسفة في ذاتها ، وباستقلال عن المراحل التي سبقتها والمراحل التي تلتها ، فمتابعة تاريخ الفلسفة بصورة تقليدية (شرح وتيسير المذاهب والتيارات الفلسفية) ، كما حصل في منتصف هذا القرن ، قد تكون مفيدة في المستوى التعليمي ، ومستوى المعرفة بقضيّاً الفلسفة وتاريخها ، إلا أنها لا تمكن من حصول الاستيعاب المبدع والخلائق ، والمطور للقضيّاً الكبرى التي بلورها تاريخ الفلسفة . إن التمثيل الخلاق يرافق في تصوّرنا النقي الخلاق ، وهو جدلية تتيح للفكر العربي المساهمة في الفكر الفلسفى باعتباره فكراً كونياً ، رغم ملامحه المحلية هنا وهناك .

وإذا كان الأستاذ عبدالله العروى قد وضح قبلنا (٢) ، صعوبات المثقافة الحاصلة في الفكر العربي المعاصر ، بحكم التراكم المعرفي الغربي المرتبط بثورات معرفية وصيرورات تاريخية طويلة ومعقدة ، فإن الاستيعاب المركب والنقدى يتتيح لنا تجاوز الانتقائية والتبعية الحاصلة في دائرة الفكر العربي ، ويمكننا من محاورة إشكالات هذا الفكر بتوسيعها وتعزيز النظر فيها ، في ضوء الخصوصيات السياسية والفكريّة ذات الطابع المحلي ، فنتتمكن من إعادة إنتاجها بالصورة التي تمنّحها خصوصية ، وتطبعها فعلاً بالطابع الموسع لدائرة شمولها ، وتحتفظ فكرنا ميزة الخلق والإبتكار .

المقدمة الثالثة :

أشرنا في بداية هذا التقديم إلى أننا لن ندرج لفکر الأنوار في الثقافة العربية المعاصرة ، ونريد أن نوضح في هذه المقدمة الأخيرة ، أن متابعتنا لنماذج من كيفية تعامل الفكر العربي مع فکر الأنوار سترکز على جملة من المفاهيم الأنوارية التي وجدت لها صدى واضحًا في الفكر العربي ، ويتعلق الأمر أساساً بمفهومي «النقد» و«العلمانية» ، مع بعض الإشارات ذات التمثيلية لبعض المفاهيم والأطروحات الأخرى المرتبطة بالمفهومين السابقين ، أو المتصلة بالمبادئ الكبيرة لفلسفة الأنوار .

إن الاهتمام بهذين المفهومين – نقد التراث ، والبحث في طبيعة علاقة الدين بالسياسي داخل إطار التفكير في حدود مجال السياسي في الكتابة العربية المعاصرة – يتبع لنا متابعة الكيفية التي مارس ويعارض بواسطتها الفكر العربي معالجته لاشكاليات مرتبطة بروح عصر الأنوار وفکر الأنوار .

الفکر العربي والأنوار :

بعد هذه المقدمات نريد أن نستعرض نماذج من المواقف التي بلورها الفكر العربي تجاه فلسفة الأنوار ، ونحن لا ندعى أن هذه النماذج تتصرف بصفات العينة الجامدة والمانعة ، كما أنها لا تستطيع القول إنها تمثل لحظات متابعة في تاريخ تطور علاقة الفكر العربي بفلسفة الأنوار ، رغم ما يمكن أن يوحى به تتابعهما في الزمان .

النماذج هنا منظومات ومواقف فكرية تعبّر عن حالات ذهنية داخل إطار الفكر العربي وترتبط بآليات الصراع التاريخي والثقافي الدائر في المحيط العربي ، وهي تتعايش مع بعضها وتعبّر عن حالات من تمزق الوعي العربي أمام

واقعة ، وأمام تاريخ الفكر الإنساني . وفي إطار زمانية أوسع تتسم بالهيمنة الغربية ، كما تعبّر عن جهود الفكر العربي في مقاربة واقعه التاريخي بأساليب النظر الفلسفى .

الموقف الأول : - في الدفاع عن أيديولوجية التنوير
يشكل فكر الأنوار واحداً من الأطر النظرية المرجعية الموجهة للأيديولوجية العربية المعاصرة . وقد بلور المصلحون المصريون والشومام في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين اختيارات فكرية تدعو إلى قيم التنوير ، وتسلم بأهمية المفاهيم التنويرية ، ومبادئه عصر الأنوار ، في تطوير الفكر العربي والواقع العربي .

ومن أبرز المثقفين المתחمسين لفكر الأنوار يمكن أن نذكر على سبيل المثال لا الحصر فرح أنتطون ، وشبل الشمائل ، وسلامة موسى ، ولطفى السيد ، وعلى عبدالرازق ، وطه حسين . وقد ساهم كل هؤلاء بدرجات متفاوتة في إنجاز تأويل إيجابي لفكر الأنوار داخل فضاء الفكر العربي المعاصر .

فقد دافع فرح أنتطون عن العلمانية ، ودعا إلى «التساهل» (٣) ، وتميزت دعوته بنزعة معلنة ومبررة . نقرأ له الفقرة الآتية ، وهي تبرز الطابع النقلوي والنضالي لموافقه من المفاهيم الأنوارية ، «فمعنى التساهل عندهم (يقصد الأوليين) وهو المعنى الذي استعملناه له ، أن الإنسان يجب ألا يدين أخاه الإنسان ، لأن الدين علاقة خصوصية بين الخالق والمخلوق (..) والإنسان من حيث هو إنسان فقط ، أى بقطع النظر عن دينه ومذهبه صاحب حق في كل خيرات الأمة ومصالحها ووظائفها الكبرى والصغرى ، وحتى رئاسة الأمة نفسها . وهذا الحق لا يكون له من يوم يدين بهذا الدين أو بذلك ، بل من يوم يولد . فالإنسانية هي الإخاء العام الذي يجب أن يشمل جميع البشر ويقتصر دونه كل إخاء (٤) .

ونقرأ له فقرة ثانية تعلن دعوته إلى مجازاة ما كان يطلق عليه «التمدن الأوربي» باعتباره ضرورة تاريخية لا مناص منها ، وقد وضعها في صورة إهداه في مفتاح كتابه «ابن رشد وفلسفته » ، لا نعلم كيف يستقبل أبناء العصر هذا الكتاب في هذا الزمان . ولكننا نعلم أن «النبي الجديد» في الشرق الذين عرقوا مضار مزج الدنيا بالدين في عصر كهذا العصر ، فصاروا يطلبون وضع أديانهم جانباً في مكان مقدس محترم ليتمكنوا من الاتحاد اتحاداً حقيقة ، ومجازاة تيار التمدن الأوروبي الجديد .. لزاحمة أهله ، وإلا جرفهم جميعاً وجعلهم مسخرين لغيرهم (٥) .

في الشواهد المذكورة اختيارات معلنة وصريحة ، دعوة إلى التغريب ، ترى في قيم التنوير نموذجاً فكريأً قابلاً للإقتداء بالنسخ والاستعادة ، من أجل تجاوز مظاهر التأثر الثقافي السائدة .

وفي السياق نفسه ، وينفس الحماسة في الدعوة يكتب سلامة موسى عن أعلام التنوير ، عن فولتير وديدرو وروسو وغيرهم ، ويبشر بالقيم التي دافع عنها هؤلاء في دائرة فلسفة الأنوار في النصف الثاني من القرن الثامن عشر . ونحن نجد في كتاباته كثيراً من التصوص التي تمجد فلسفة الأنوار ، وتبيّن دورها في تحرير الفكر العربي من قيوده الوسيطية ، ودورها في إمكان تحرير الفكر العربي من قيوده ، يقول سلامة موسى «يهفو الذهن إلى ذكرى فولتير كلما هبت على الأمة عواصف الظلم التي تقيد الحرية ، وتسوغ الاعتقال ، وتمنع الكتب ، وتراقب الصحف ، وتضع الحدود والسدود للعقل ، وتنتهك النفوس البشرية بأفظع مما ينتهك الفاسق الأجسام البشرية ، ذلك لأن فولتير عاش من أجل الحرية» (٦) .

داخل دائرة هذا الموقف الذى ظهرت ملامحه الأولى فى نهاية القرن الماضى ، ولم ينقطع صداؤه من الفكر العربى المعاصر إلى نهاية قرنتنا هذا ، نعثر على كتابات جديدة تحمل نفس الدعوة ، ففى بعض أعمال فؤاد زكريا (٧) ومراد وهبة نعثر على مواقف مماثلة للموقف المذكور . رغم أن محاولات المتأخرین الأحياء تتضمن كثيراً من الجهد فى الاستيعاب النظري لأصول المفاهيم والفلسفات ، إلا أنها فى مستوى الموقف لا تتجاوز دائرة الحماسة الأنوارية المعروفة فى نصوص النهضويين المشار إليهم آنفا .

وبناء على ما سبق نحن نعتبر أن النصوص الأنوارية العربية – نصوص عصر النهضة – تتضمن كثيراً من الحماسة الأيديولوجية ، وقليلًا من النظر النبدي المؤصل لل الفكر الفلسفى . إن انشغال أصحاب النصوص بمتطلبات الدعوة الأيديولوجية المعتمدة على قاعدة الأنوار ، ساهم فى تقليص متطلبات النظر الفلسفى فى أعمالهم .

ونستطيع أن نؤطر الدفاع الحاصل على المفاهيم الأنوارية فى الفكر العربى النهضوى ضمن سياق الملابسات السياسية التى تؤطر أطروحات الجناح资料性 فى داخل دائرة المثقفين الليبراليين ، وفي إطار مسألة الخصوصية التاريخية للأقلیات فى الشرق العربى ، إلا أن هذه الملابسات لا تفسر كل أبعاد وتجليات المنحى التغريبى البارز فى الدعوة الأنوارية المذكورة .

إن الفعل العقلى الذى يهمنا إبرازه فى هذا الموقف هو فعل الاستعادة الألية ، الاستعادة التى تقبل أن يكون التأصيل فعلا نظريا منتهياً فى سياق صيورة المنظومة الفلسفية الغربية دون أى إدراك للبعد التاريخي الخاص المقتضى لهذه المنظومة ، والمحدد للامحها . فقد كان الدعاة المتنورون أمثال فرح أطون وسلمة موسى يتظرون إلى الأنوار كعقيدة . إنها فى نظرهما بديل للعقائد

والحقائق المطلقة السائدة . إن الأنوار في فكرهما عقيدة جديدة قادرة على زحزحة وإزاحة كل الظلمات ، بفعل الدعوة لا بفعل التفكير ، ومن هنا طغيان الشعارية والتكرار في نصوص هذين المفكرين ، ومن يفكر في الأنوار على منوالهما .

إن سجالهما مع ممثلي الدعوة السلفية ، لم يساعدهما على تأصيل النظر الأنوارى ، قدر ما دفعهما إلى استعادة أطروحاته بدون أى حسن تارىخي نقدى يمكن من إعادة صياغة الأسئلة والأجوبة التاريخية والسياسية المؤطرةلحظة الأنوار في نشأتها الأولى ، ولحظة الأنوار في صورتها العربية لحظة تقتضى إعادة إنتاج البناء بالنظر .

ليس معنى هذا أننا ندافع عن خصوصية ما للفكر والواقع العربىين ، بل معناه أولاً وأخيراً يتحدد فى إعطاء الاعتبار فى مجال المثقفة والإبداع للمتغيرات الخاصة التى تساهم فى تطوير الأفكار فى الزمان ، خاصة أن المنظومة الأنوارية ترتبط بنظام الحادثة الأوروبى الذى تزطّره ثورات علمية وسياسية واجتماعية غائبة عن صيورة الأحداث فى التاريخ العربى المعاصر (٨) فكيف تستعاد الأنوار دون تفكير فى أولياتها فى الفكر وفي التاريخ ؟

الموقف الثانى : فى قصور الأنوار :

مقابل حماسة الموقف الأول للأنوار ، نعثر فى الفكر العربى المعاصر على صور فكرية متعددة فى رفض ومعاداة فكر الأنوار ، ففى نصوص النزعة الإصلاحية السلفية نجد رفضاً للأطروحات التنويرية ، ونقداً للدهريين وفلسفـة الدين الطبيعـى ، ومختلف النزعـات المادية والوضـعـية ، كما نعثر فى النصوص السلفـية المتأخرـة على كثـير من النقد لـلنـظـريـات السـيـاسـيـة الـتـى تـدورـ عـلـىـ فـلـكـ الأنـوارـ ، فـقـىـ نـصـوصـ النـزـعـةـ الإـلـاصـالـحـيـةـ السـلـفـيـةـ نـجـدـ رـفـضـاـ صـرـيـحاـ

للأطروحات التوبيخية ، ونقداً للدهريين وفلسفة الدين الطبيعي ، ومختلف النزعات المادية والوضعية ، كما نعثر في النصوص السلفية المتأخرة على كثير من النقد للنظريات السياسية التي تدور في فلك الأنوار ، ومن المعلوم أن النقد السلفي للفكر الأنوارى يندرج في إطار الموقف السلفي من الغرب ، وتطوره ملابسات تاريخية ظرفية تبرر معاداة الغرب باعتباره قوة استعمارية مهيمنة .

إن إثبات الهوية الذاتية في التاريخ والثقافة والسياسة ، دفع بعض النخب المثقفة في الوطن العربي ، وضمن دائرة العالم الإسلامي إلى إبراز مقومات تراثية ضد فكر الآخر المستعمر والمهيمن ، فتم النظر إلى فكره باعتباره فكراً هداماً ، ولم يتمكن دعاة الحركة السلفية من إدراك تعددية الغرب في التاريخ والثقافة والسياسة ، فانتقدت الأنوار في سياق نقد الفكر الغربي ، دون أي محاولة لفهم مختلف الأبعاد التحررية والعقلانية التأوية وراء فلسفة الأنوار ومشروع الأنوار ، وباستثناء التبرير التاريخي المؤطر لموقف السلفيين من الغرب، لأنجد في نصوصهم أي محاولة في تأسيس موقف نظري نقدى من فلسفة الأنوار ، وغالباً ما كان يتم في نصوصهم هجاء الأنوار أكثر من نقادها بأساليب النقد الفلسفى ، وهذه مسألة واضحة في نصوص الأفغاني وسيد قطب .

إن هجاء الأنوار من منظور أخلاقي يكشف عن عدم تكافؤ الحجج في الخطاب ، وهذه مسألة واضحة في «رسالة الرد على الدهريين» (٩)

ورفض التقدم مسألة مكتشوفة في نص «المستقبل لهذا الدين» (١٠) يقول الأفغاني : « والأضاليل التي بثها هذان الدهريان (قولتير وروسو) هي التي أضمرت نار الثورة الفرنساوية المشهورة ، ثم فرقت بعد ذلك أهواء الأمة وأفسدت أخلاق الكثير من أبنائهما» (١١)

وفي إطار المواقف المذكورة نجد محاولة للأستاذ حسن حنفى ، وهى محاولة تتميز بجهداتها المتميزة فى استيعاب فلسفة الأنوار ، ومجادلة أصولها وأبعادها فى ضوء إشكالات ترتبط بصيرورة تاريخ الفلسفة ، كما ترتبط بملابسات التاريخ العربى المعاصر .

ولابد من الإشارة بأن محاولة حسن حنفى التى سنحاول عرضها - كنموذج معبر عن الموقف الثانى ، تتميز بكونها محاولة منجزة من طرف باحث يشتغل بالفلسفة وتاريخها ، وهى تحاور النص الأنوارى من الداخل ، وتحقق إلى حد بعيد مبدأ تكافق الحجج ، أثناء رسماها لحدود ومحدودية الأنوار ، وفي أفق رفض معلن لفلسفة الأنوار ، نظراً لإخفاقةها التاريخي ، وذلك رغم التناقضات الكبيرة التى تشيرها تحليلات ومحاولات حسن حنفى فى دائرة البحث فى فلسفة الأنوار ، وفي دائرة جهوده الفلسفية الأخرى المرتبطة بمشروعه فى النهضة الفكرية والإصلاح العقائدى .

سنعتمد فى تقديمنا لموقف حسن حنفى من الأنوار على الفصل الذى كتبه فى مقدمة ترجمته وتعليقه على كتاب لسنجر «تربية الجنس البشري» (١٢) ، وهو بعنوان «في حدود فلسفة الأنوار» (١٣) ، وقد كتبه حنفى بكثير من الكثافة فى التعبير ، والإيجاز فى العرض ، ففى هذا النص نستطيع أن نتبين ملامح لتأسيس رفض فلسفى لفكرة الأنوار ، وفي هذه المسألة بالذات نجد عند حسن حنفى ما نعتبر أنه ظلل مفقوداً فى النصوص السلفية الرافضلة للغرب ، ولمشروعه الفكرى والسياسى على وجه الإطلاق .

يقوم الباحث فى الفصل المذكور بعرض نقدى لأهم المفاهيم الناظمة لفلسفة الأنوار ، فيميز التناقض الحالى بين مقدمات ونتائج هذه المفاهيم ، فى

سياق تطور الفلسفة الغربية ، لافتًا النظر إلى المفارقات المرتبطة عن المبادئ والمفاهيم وصيغ تمظهرها في التاريخ .

أما المفاهيم التي حاول بواسطتها توضيح هذه التناقضات ، فهي العقل والحرية ، التقدم ، الأمة ، الفردية ، الشمول ، الإنسان .

وقد أبرز بصورة اختزالية كيف أن العقل أداة التنوير ودعامته الكبرى ، لم يعد اليوم يقوم بوظيفته كما بلورتها فلسفة الأنوار « فقد تخلى عن وظيفته التحريرية للوجود والتصوف ، وأصبح خاضعاً لتحكم الآلة وحسابها » (١٤) .

أما الحرية فقد نشأت داخل دائرة فكر الأنوار ، وباعتبارها وسيلة لخلاص الإنسان « من كل صور القهر والطغيان الديني والسياسي (١٥) وتحولت اليوم إلى حرية عابثة » تعبر عن أزمات الإنسان أكثر مما تعبر عن غائبيته « (١٦) كما وضح أيضاً أن مفهوم التقدم – وهو من المفاهيم المركزية الناظمة لفكرة الأنوار – قد انتهى في الفلسفة الغربية المعاصرة إلى الحديث « عن المحنة والاحتضار والمؤسسة والضياع » كما انتهى مفهوم الفردية الذي كان يشكل أكبر رد فعل على المؤسسات الدينية ، إلى الرأسمالية القائمة على استغلال الإنسان ، حيث فقد الوعي الأوربي في حكمه على التاريخ حياده ، ولم يستطع تجاوز حدوده « (١٨) .

إن الخلاصات التي وقف عليها حسن حنفى عند محاولته إبراز قصور فلسفة الأنوار ، كانت تتجه نحو إثبات فشل مشروع الأنوار ، فقد كان يسلم بأهمية المفاهيم الأنوارية ، ويثبت في الوقت نفسه في نهاية تحليله الانشطار والتمنق الحاصل في بنية هذه المفاهيم ، ضمن صيغورة تاريخ الفلسفة ، الغربية في علاقتها بالتاريخ العام ، إلا أنه أثناء العرض والتحليل لا يقرأ تحولات المفهوم الفلسفى الأنوارى بصورة تاريخية إيجابية ونسبية ، قدر ما يتناولها من خلال رؤية مسبقة تقضى به إلى النتائج التى يتوجه منها البداية نحو الدفاع عنها .

نحن نقف هنا على نموذج للقراءة السلفية الساعية إلى إثبات قصور الأنوار لمصلحة الاختيار الفكري السلفي ، الذي لا يجد أى حرج نظري فى مطابقة مبادئ الإسلام بمبادئ فلسفة الأنوار ، وإعلان مطلقة أنوار الإسلام الأبدية والخالدة ، يقول الباحث : « تلك هي حدود فلسفة التنوير وربما أيضاً حدود المثالية الغربية بوجه عام ، لم تستطع أن ترفع الوعي الأوربي وأن تحرره من قيوده وثقله الدفين (....) وربما يوجد شعور حضاري آخر قادر على الحفاظ على مثل فلسفة التنوير يكتمل الوحي فيه ، ويتحقق غايتها ، ويكون قادراً على إطلاق فلسفة التنوير في الفكر والواقع على السواء .. وهو شعورنا ثمن الذي أعلن عن مبادئ فلسفة التنوير منذ أربعة عشر قرنا باكمال النبوة وانتهاء مراحل الوعي ، وبالتالي تكون نحن هم ممثلي هذه الإنسانية الجديدة (١٩) .

واضح من الفقرة السابقة أن قصور فلسفة الأنوار يعوض بكمال العقيدة الإسلامية المكتملة بالوحي ، وفي هذه المسألة بالذات يصبح موقف حسن حنفى نموذجاً للحجاج الفلسفى الرافض لمبادئ الأنوار الأوربية والمبشر بالأنوار الإسلامية ، ويمكن أن نقول إن الحركة السلفية قد أسست بهذا النص رفضها الفلسفى لفلسفة الأنوار فى مستوى سياق التحليل ومعطياته ، ولم تعد ترفض غرب الأنوار باعتباره نموذجاً للصلبية الجديدة ، والنصرانية المخاصمة أبداً لدار الإسلام ، إلا أن هذا النقد فى خلاصاته الكبرى يظل محكوماً كما بينا يرؤى قبلية تفضى إلى رفض الأنوار .

وفي إطار الجدل الفلسفى الخالص نستطيع أن نواجه هذا الموقف انطلاقاً من كونه يغفل ويتجاهل مقدمات فكر الأنوار ، فلا يمكن أن تصبح نقاوص الأنوار بدليلاً عن الأنوار ، ذلك أن عقلانية الأنوار تشكل قطيعة مع «عقلانية» الخطاب الدينى (٢٠) .

كما أن الفلسفة السياسية المؤسسة في إطار المبادئ العامة لفلسفة الأنوار تؤسس مفاهيمها في إطار نقد ونقض مفاهيم ودعائم سلطة الدين في مظاهرها الكنسية والكهنوتية ، والأخلاق الإنسانية المستخرجة من روح الأنوار تروم وضع الإنسان في مركز الكون مقابل التصورات الدينية التي تضعه في سلم مراتبي مخالف لسلم المراتب كما صاغتها فلسفة الأنوار .

فالمسلمات المذكورة تؤسس فلسفة وسياسة وأخلاق متميزة عن مبادئ العقائد الدينية ، ولا يمكن وصل هذه بذلك إلا في إطار منظور أيديولوجي لا يغير أدنى اهتمام لمسألة تماسك أصول ومبادئ العقائد الفلسفية والدينية .

ومن سياق العرض السابق نعتبر أن موقف حسن حنفى يغنى بالأطروحة السلفية المناهضة للغرب ، ولغرب الأنوار بالذات ، وهو يقدم تمونجاً لقراءة تنتظر إلى مجل إنتاج تاريخ الفلسفة باعتباره دون مستوى مبادئ الرسالة السماوية ، وفي هذه المسألة بالذات يتخلى عن تاريخية قرائته لمصلحة دعوة تبشر بمثل «التنوير الإسلامية» ، وهذه مسألة قابلة للجدل ليس فقط في سياق الفكر المناهض للفكر السلفي ، بل في دائرة الفكر السلفي نفسه .

الموقف الثالث : نحو توسيع المكتسبات الفكرية لفلسفة الأنوار :

تبيننا في الموقفين السابقين ، أساليوبين في التعامل مع مكتسبات فكر الأنوار ، الأسلوب التغريبي الداعي استيعاب فكر الأنوار باعتباره فكراً مطابقاً لمتطلبات لحظتنا التاريخية الراهنة ، وباعتباره وسيلة من وسائل بلوغ عتبة الحداثة (٢١) والأسلوب الرافض بمختلف صيغه ، سواء منها الصيغة القطعية المتجاهلة لأوليات هذا الفكر ، أو الصيغة المجادلة في صلاحيات أفكار عصر التنوير داخل محياطها التاريخي الخاص وفي إطار المجال التاريخي الإنساني العام .

وفي كلام الأسلوبين نستطيع أن نتبين الطابع الجدالى المؤطر بظرفية تاريخية متميزة بعدم التكافؤ بين الأطراف المتجادلة ، فمن المعروف أن زمن المثقفة الحاصلة في العالم العربي منذ منتصف القرن الماضى وإلى يومنا هذا قد اتسم طغيان الهيمنة الغربية في مختلف مجالات الوجود المجتمعي ، في الاقتصاد والسياسة والتكنولوجيا ، وكان لهذه المسألة أثراًها القوى في المستوى الفكري ، مما ولد مواقف فكرية حادة ومتقطعة ، كما ولد الانتقائية والازدواجية وهذا ملمحان بارزان في الخطاب العربي المعاصر ، إلا أننا نلاحظ أن الفكر العربي قد اتجه في العقدين الأخيرين إلى إعادة إنتاج فكر الأنوار بطريقة تتميز عن الموقفين السابقين ، وذلك بعد انطفاء لهيب المعارك الظرفية التي أشعلتها نصوص على عبد الرزاق وطه حسين في العقد الثالث من القرن العشرين (٢٢) .

ولابد من التوضيح هنا بأن جوانب متعددة من فكر الأنوار تستعاد اليوم في إطار تدعيم العقلانية والحرية والتقدم في الفكر العربي والواقع العربي ، إلا أن الاستعادة الجديدة تتسم بمحاولات يارزة في تقليص المحتوى الأيديولوجي الظرفى ، لصلاحة قراءة تتلوى ما أمكن الوقوف على الروح الفلسفية التأوية خلف البيانات الأيديولوجية المتحمسة للأنوار .

وإذا كان من المؤكد أن النص الأنوارى من قولتير ، إلى روسو ، إلى كانط إلى ديدرو ، قد تميز بكثير من التنوع في أطروحاته ، من الجذرية إلى التوفيقية ، فإن صدأه في الفكر العربي منذ متورى بدايات القرن العشرين ، إلى المتورين الجدد ، ستنقسم بنفس النوع ، وتعرض أمامنا مواقف تتفاوت في طابعها الراديكالي ، وتتراوح بين الموقف المتصالح مع المعطى التاريخي كما هو ، إلى الموقف الساعى إلى ممارسة النقد الجذري دون أى حساب تاريخي ظرفى ، لرسم طموهى ممكنة التحقيق نظراً وممكنة التحقق في الواقع رؤية وأملاً ..

نستطيع أن نتبين ملامح هذه الاستعادة في العناية الخاصة التي أصبح يوازيها الفكر العربي اليوم لمفهوم النقد ، كما نستطيع أن نتبين ذلك أيضا في الجدل السياسي المؤسس لفاهيم الديمقراطية والعلمانية وحقوق الإنسان .

إن مشاريع نقد التراث المتبلورة في حقل الدراسات الفلسفية العربية اليوم ، تؤشر على توجه فكري متسبّع بروح فلسفة الأنوار ، ويتجلّي ذلك في المخاطرة المتمثلة في تشريح المنظمات الفكرية التراثية ، للوقوف على أبعادها ، ولإبراز حدودها ومحاذاتها المعرفية والزمانية .

ففي الأعمال النقدية لمحمد أركون ومحمد عابد الجابري (٢٣) ملامح مشرقة للبعد الأنوارى في فكرهما ، رغم تنوع نتائج أبحاثهما ، إن اعلاهما من شأن التوجّه العقلاني النّقدي في مقاربة الظاهرة التراثية يساهم في تأسيس جدل عقلاني حول الذات والتراث ، ويمهد السبيل نحو الوقوف على بنية العقيدة في تاريخيتها .

صحيح أن توجهات محمد أركون في البحث أكثر جذرية وأن أبحاث الجابري مُوجهة بالهاجس السياسي (٢٤) ، بكل مقتضياته التاريخية ، إلا أنهما يساهمان معاً في توسيع مساحة التنوير الفكري في الفكر العربي ، كما يساهمان في بلورة تقاليد البحث العقلاني في قضايا التراث .

إن مقاربيتهما النقدية للتراث تساهم في إنشاء جدل يتلوّح بالتحرر (٢٥) ورفع القصور الذاتي المطمئن إلى سقف عقائد غير مطابق لمتطلبات الحاضر والمستقبل ، ومن هنا إلحاح الجابري في مشروعه النّقدي على ضرورة تدشين عصر تنوين جديد ، يتتيح لنا كسر بنية العقل العربي السائد ، و يجعلنا نساهم في إغناء وتوسيع دائرة العقل الكوني فنحن لا نمارس النقد من أجل النقد ، بل

من أجل التحرر مما هو مميت أو متخشب في كياننا العقلاني وإرثنا التراثي (٢٦).

أما محمد أركون فإنه يروم داخل دائرة المسعى النبوي المذكور بلوغ المقاصد الآتية :

- تجاوز المركزية الأوروبية

- تحطيم التفرد اللاهوتي

- بلورة بحث علمي ينطلق من اعتبار أن الوحي والحقيقة والتاريخ أمور مترابطة ومتقاطعة بشكل محاييث (٢٧) .

ومن الواضح أن المسعى النبوي الموجه لأعمال هذين المفكرين لا تتوطّه المرجعية الأنوارية في صورتها المعهودة كأصل ، (فلسفة القرن الثامن عشر ، أو فلسفات ما بعد عصر النهضة الأوروبية المزوللة كتمهيد لفلسفة الأنوار) بل إن مرجعيتهما الفكرية تتضيّف إلى دروس الأنوار ، الجهود المنهجية المتطورة التي بلورتها الفلسفة المعاصرة ، وبلورتها علوم الإنسان ، وهي جهود لا يمكن إغفال قاعدتها الأنوارية المتمثلة في إمكانات الإنسان اللامحدودة في المعرفة ، والمتمثلة أيضاً في الإقرار بامكان معرفة كل ما له علاقة بالإنسان والطبيعة بمعايير وضعيّة ، مع نقد شديد للمعارف ذات النصيّة ، وخاصة المعارف الوسطوية اللاهوتية .

إن درس الأنوار في قراءتهما للتراث العربي الإسلامي يتتجاوز فضاء الأنوار المشحون بنموذج من نماذج الصراع التاريخي الحاصل في أوروبا منذ محدد ، وهو درس يستجيب في نظرنا لروح الأنوار التي ما تزال تسري في كل فكر يعتمد أوليات الأنوار الكبرى المتمثلة في الإعلاء من قيمة الإنسان ، وفي الدفاع عن العقل والعقلانية النقدية ، وفي التشكيك بالحرية ضد كل قيم القيمة .

والاستبداد والطغيان ، وفى تصور للطبيعة يقضى بالنظر إليها كجملة من القوانين الرياضية القابلة للتعقل فى إطار الجهد الإنسانى ، الجهد الذى ما يفتأ يطور أساليب نظره للكون ، فى سياق الصورة التى يرسمها تاريخ العلم المعاصر.

ولعلنا نستطيع أن ندرك فى أبحاثهما استيعاباً نقدياً لصيغة تاريخ الفلسفة ، فلم يعد النقد فى أعمالهما يتصرف بعلامات النقد القولتيرى للمسيحية وتراثها ، بل إنه يستوعب روحه ضمن تمثيله للمستجدات الفلسفية التى وسعت مفهوم النقد الأنوارى ومكنته من أسلحة نظرية جديدة مواكبة للتحولات المعرفية العامة ، والمعطيات التاريخية والاجتماعية المحلية (٢٨) مما أنتج محاولات فى النقد متباوقة مع معطيات درس فلسفة الأنوار ، ومتباوقة فى الوقت نفسه مع معطيات درس فلسفة الأنوار ، مما أنتج محاولات فى النقد متباوقة فى الوقت نفسه مع بعض دروس الفلسفة المعاصرة والتاريخ المعاصر ، عمومياً وعالمياً .

أما فى المسائل السياسية المتعلقة بالدفاع عن بعض القيم الليبرالية ، كالديمقراطية والعلمانية وحقوق الإنسان ، فإن الجهود الفكرية التى بذلها العروى فى الدفاع عن دروس الحداثة المتشعبة بالأنوار قد ساهمت فى بلورة دعوة سياسية تاريخانية ، مستواعدة لأهم دروس الأنوار فى المجال السياسى أما الجهود الفكرية التى ما فتئت تبذل فى هذا الباب ، فإنها تنبئ بإمكان تبلور فلسفة سياسة عربية قادرة على التفكير فى متطلبات حاضرنا .

إن ما يميز الكتابة السياسية المتشعبة بفكر الأنوار اليوم عن الكتابات السياسية التهضوية ، هو عدم اكتفائها بالتبشير بقيم ومبادئ الأنوار ، إنها تتميز بتفكيرها فى الأنوار والفرق كبير بين استعادة التبشير واستعادة التفكير .

ومن الأمثلة الواضحة على الاستعادة المفكرة في فكر الأنوار ، ما كتبه ويكتبه محمد أركون عن مفهوم العلمنية ، فهو يلح على ضرورة إعادة إنتاج هذا المفهوم عن طريق التفكير فيما لم تفكر فيه علمانية أوروبا في عصر الأنوار ، وذلك انطلاقاً من المتغيرات الفلسفية والإنترنولوجية التي لحقت مفاهيم السلطة والمقدس ، والعقل والأسطورة ، ومعناه أن الدفاع عن العلمنية أبحاثه لا يتخد صورة استرجاع من jub لنص مؤطر بحرفيّة منحلة في الفكر والسياسة ، بل إنه يتخد شكل جهد في النظر يتلوّح إعادة صياغة حدود المفهوم من أجل تطويره وجعله أكثر مطابقة للظرفية التاريخية الجديدة سياسياً وفلسفياً (٣٠) ومن المعلوم أن قوة أي فلسفة لا تقاس فقط بـالمفاهيم التي تبدعها ، بل تقاس أيضاً بـالمفاهيم التي تجدد معانيها وتاريخ الفلسفة أكبر شاهد على ما نقول .

ونحن نعتقد أن العناية بمفهوم التسامح ، وفتح نقاش حوله وحول ضرورته في تدعيم قيم النقد والحوار ، ويقلص من سيطرة الفكر النصي والأفكار القطعية، مما يساعد على إبراز نسبة القيم وتاريخيتها ، فيكون مفهوم التسامح بالإضافة إلى مفهوم النقد والعلمنية مناسبة لرفض الوثوقية في الفكر ، والواحدية في الرأى في مجال السياسة .

هناك إذن أكثر من مجال نظري يساعدنا على تعميق الوعي بالأنوار في حياتنا العقائدية ، ووجودنا السياسي ، وذلك دون أن نكتفى بالقبشir بـقيم التنوير «الأولى» ، ونحاول تعميمها كما لو كانت نصاً عقائدياً مغلقاً يعلو على الزمان .

إن الآلية العقلية التي وجهت تعامل المثقفين النهضويين مع فلسفة الأنوار، لم تعد آلية مناسبة لواقعنا الراهن ، وربما تطلب وجودنا التاريخي أساليب في النقد والمواجهة لكل ظلمات حاضرنا ، أقوى وأصلب من الأدوات التي أنتجها عصر الأنوار في القرن الثامن عشر ، وإذا ما كنا نعتقد بأن النضالات لا تزال

مستمرة في أوروبا في مجال الدفاع عن حقوق الإنسان ، وفي تعزيز قيم الديمقراطية والعدالة الاجتماعية ، أدركنا صعوبة الاختيارات التي نحن بصدده مواجهتها في الوطن العربي ، فمعاركتنا مركبة ، وجهودنا الفكرية تملك نفس الصفة ، ما دام وجودنا الثقافي مؤطر بثقافات تملك رصيداً معرفياً نحن مطالبون بتعلم منطقه ، لنتمكن من معاصرته ، ومجادلته بالصورة التي تعمق وعيينا ، وتسعفنا بالمساهمة في تطوير وإغناء تاريخ الفلسفة .

* * *

تعكس المواقف المذكورة جهوداً فكرية متواصلة في استيعاب دروس فلسفة الأنوار ، وبيدو من سياق عرضها أننا أمام إرهاصات فكرية تنبئ بإمكان تبلور جهد فلسفى عربى فى استيعاب الأنوار (١٢) . ونحن نعتقد أن الوفاء لقيم الفلسفة يدعونا لا إلى استعادة الأنوار بدون أى احتراس نقدى ، ولا إلى رفضها باسم الدفاع عن هوية عمياً ، وأصالحة مطلقة . بل إلى التفكير فيها بالسلب ، ما دمنا نسلم بایجابية روحها ، ومطابقة مبادئها لمطالبات لحظتنا التاريخية الراهنة ، فلنعد النظر إذن في أصولها ، في إخفاقاتها ، في نتائجها في التاريخ والسياسة والفلسفة ولنعد النظر في كل ذلك بالصورة التي تتيح لنا تأصيل النظر الفلسفى في دائرة الفكر العربي المعاصر ، وهو أمر يمكننا في حالة تتحققه ، من الانتقال من أيديولوجية التtotior إلى فلسفة الأنوار .

الهوامش :

- ١ - انظر توضيحاً لهذه المقدمة في محاولتنا : الفلسفة والهاجس السياسي ، في عوائق الكتابة الفلسفية المغاربية ضمن هذا الكتاب .
- ٢ - عبدالله العروى ، مفهوم الحرية ص ٣٦
- ٣ - فرح أنطون ، ابن رشد وفلسفته ، ضمن مؤلفاته الفلسفية ، ص ١٤١ دار الطليعة ١٩٨١
- ٤ - نفس المرجع ص ١٤١ - ١٤٢
- ٥ - نفس المرجع ص ١٣١
- ٦ - سلامة موسى ، هؤلاء علموني ص ٢٣ ط ١٩٦٥ سلامة موسى للنشر والتوزيع .
- ٧ - راجع مقالة فؤاد زكريا / في قضايا فكرية ع . ٨ / ١٩٨٩ وهي بعنوان : (العلمانية ضرورة حضارية) .

Gean - marie Domininach , Approches de la modernité ,
page 7 - 8 .

٩ - جمال الدين الأقغاني : الأعمال الكاملة ، تحقيق وتقديم محمد عمارة ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ب - ت .

١٠ - سيد قطب ، المستقبل لهذا الدين دار الشرق ١٩٧٨ ، وهو كتاب أشبه ما يكون ببيان موجه بحماس إثبات جاهلية القرن العشرين .

١١ - رسالة الرد على الدهريين ، ص ١٦٢ مرجع مذكور .

١٢ - لسننج ، تربية الجنس البشري ، ترجمة وتقديم حسن حنفى دار التدوير ١٩٨١ .

١٣ - نفس المرجع ، ص ١٠٩ - ١١٧

١٤ - « » « » ١١٣

١٥ - نفس المرجع ، ص ١١٣

١٦ - «» «» «»

١٧ - «» «» «» ١١٤

١٨ - «» «» «»

١٩ - «» «» «»

Jenn - Marie Dominach , Approches de la modernité' , - ٢٠ .
page : 16 - 17 - 18 .

٢١ - يمكن مراجعة المبادئ العامة لفلسفة الأنوار ضمن مؤلف :

Ernest Casoier : la philosophie des lumières , Ed : Fayard
paris 1970 .

٢٢ سلامة موسى ، ما هي النهضة ص ١٠٨

٢٣ - نحن نشير هنا إلى المحاكمة التي ثلت صدوركتابي «الإسلام وأصول الحكم» ،
على عبد الرزاق ، وكتاب «في الشعر الجاهلي» لطه حسين ، ويمكن مراجعة وثائق المحاكمة
الأولى ضمن ملحق كتاب «الإسلام وأصول الحكم» تحقيق محمد عمارنة المؤسسة العربية
للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٢ . كما يمكن مراجعة الفصل الذي خصصته عفاف لطفي
السيد عن العواصف والتيارات الفكرية في مؤلف : «تجربة مصر الليبرالية» ص ٣٢٥ - ٣٦٥
المركز العربي للبحث والنشر القاهرة .

٢٤ - نحن نشير هنا إلى مؤلفات الأستاذ الجابري «نقد العقل العربي» وقد صدر في
ثلاثة أجزاء ، وكتاب الأستاذ محمد أركون «نقد العقل الإسلامي» ويمكن مراجعة قرائتنا لهذين
الكتابين في «مشروع النقد في قراءة التراث» حول التكامل في أعمال محمد عابد الجابري
ومحمد أركون ضمن هذا الكتاب .

٢٥ - راجع بحثنا : الفلسفة والهاجس السياسي داخل هذا الكتاب .

٢٦ - راجع تقديمنا المفصل لكتاب «نقد العقل الإسلامي» لمحمد أركون في مجلة
«الفكر العربي - المعاصر» ع ٣٧/١٩٨٦ ص ١١٤ - ١١٩ .

٢٧ - تكوين العقل العربي ص ٧ دار الطليعة ، بيروت ١٩٨٤ .

Mohamed Arkoun , pour une critique de la raison islamique , Ed : Maison neuve et larose paris 1984 - ٢٨

Mohamed arkoun , positivism et traditions dans . une perspective islamique , le kemlisme , in Dioge'ne N= 127 Gallimard 1984 , Page 95 . - ٢٩

٣٠ - راجع بحثنا : درس العروى ، حول المشروع الأيديولوجي التاريχاني في كتابنا «التأويل والمفارقة» المركـن الثقافـي العـربـي ، ١٩٨٧ ص ١٢٥ - ١٥١ .

٣١ - نفس المرجع السابق ص ٩٨ - ١٠٧ .

٣٢ - يمكن تبيان البعد التأصيلي في النظر إلى قضايا الديمقراطية في الفكر السياسي العربي في ندوة «أزمة الديمقراطية في الوطن العربي» التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ، ونشرت في كتاب بنفس العنوان سنة ١٩٨٤ ضمن منشورات المركز كما يمكن مراجعة مناقشتنا لأعمال هذه الندوة في كتابنا : التأويل والمفارقة ص ٥٥ - ٧٥ - مرجع مذكور .

**٤ - صعوبات الاستعمال المنهجي
للمفاهيم
فى نقد قراءة الطيب تيزينى
وحسين هروة للفلسفة
الإسلامية
محاولة إبستمولوجية**

(١)

١ - إذا انطلقتنا من التسليم بأنه أن الأوان للتفكير في صياغة منظومات التأويل (١) ، وإنماج المعنى ، المنجزة في مجال البحث التاريخي بمعناه الواسع ، فإن هذه المسألة تزداد إلحاحاً ، نظراً للتداخل الكبير الذي ما فتأ يحصل بين مجالات البحث التاريخي ، والبحث في مختلف العلوم الإنسانية على وجه العموم . وإذا كان من الثابت اليوم أن تداخل عناصر المناهج ، وأدواتها المفهومية ، والمصطلحية ، وقوانينها ، في مجالات المعرفة المختلفة ، مسألة إيجابية ومخصبة (٢) ، فإن الاستمرار في إنجاز عمليات النقل المفاهيمي ، تقتضي أن تتوقف بغير حين والأخر ، لمسألة طريقة وكيفية الاستعارة المفاهيمية ، من أجل إبراز أنماط القيم المعرفية ، والإبستمولوجية ، التي تتولد عن عمليات النقل والاستعارة .

تزايد أهمية هذه المسألة – التقصى الإبستمولوجي – عندما نعرف أنه بدأت ترتفع في السنوات الأخيرة ، في مجال العلوم الاجتماعية بالذات ، مسألة حدود المناهج ، وحدود القوانين والمفاهيم ، في بناء الظواهر المدروسة ، من منظور تطغى عليه الحماسة الأيديولوجية الداعية إلى خصوصية أصلية (٣) . مما يجعل البحث الإبستمولوجي ، مطلباً تقتضيه ضرورة معاينة أساليب وطرق البحث والتفكير ، وذلك من أجل المساهمة في ابتكار القوالب المنهجية ، والنماذج النظرية الملائمة ، والمطابقة للظواهر موضوع البحث . وهو ما يعني أساساً مباشرة حوار ثقافي خلاق ، حوار يسلم بأن منطق الجغرافية ، والتفرد العرقي ، لا يقدم البحث العلمي ، شريطة ألا تكتفى بالنقل الناسخ بدون حساب ، ونساهم في

الإبداع ، والإنشاء ، والتأصيل النظري . ولا شك في أن هذه الممارسة الإبستمولوجية شاقة ومعقدة ، إلا أن المشاركة فيها بواسطة إنجاز أبحاث جزئية متعددة ، تكفل لنا التغلب على كثير من العوائق النظرية ، في سبيل وضوح ملامح وجود المفاهيم ، ومن أجل نجاعة الطرق والمناهج ، التي نستعين بها في فهم الطواهر والأحداث والأفكار .

ضمن هذا الإطار ، نريد أن نقدم مساهمة أولية في باب تأمل صعوبات وعوائق توسيع دائرة تداول المفاهيم والمناهج ، في مجال قراءة التراث العربي الإسلامي ، عسى أن تتمكن من تدارك التكرار اللامجدى ، والنسخ الأعمى ، ونساهم في نهاية التحليل في الدفاع عن مبدأ المتقافة المنهجية المعرفية ، داخل دائرة الأبحاث العلمية ، من أجل مزيد من توليد المعانى والرموز فى أفق نظرى بلا حدود .

٢ - سينصب اهتمامنا ، في هذا البحث ، على جانب من جوانب حضور الفلسفة الماركسية ومفاهيمها في مجال دراسة التراث الإسلامي . وإذا كان الأستاذ عبدالله العروى ، قد أبرز في مقالته «الماركسية اتجاه الأيديولوجية الإسلامية» (٤) أهمية تعریف المفاهيم الماركسية ، بترجمتها الفعلية في دراسات عينية حول جوانب متعددة من تاريخنا وواقعنا ، فإن الدراسات التي سننھم بمساعله طريقة استعارتها لمفاهيم المادية التاريخية ، تدرج في هذا الإطار ، إطار ترسیخ مفاهيم الفلسفة الماركسية في الفكر العربي المعاصر .

يرمى بحثنا إلى الإجابة عن سؤالين أساسيين هما :

ما هي حصيلة قراءة كل من الطيب تيزيني وحسين مروة للفلسفة الإسلامية ؟ .

ثم ما هي طريقة تعامل هذين الباحثين مع الأدوات المنهجية التي استعانا بها
أثناء إعادة ترتيبهما لمحاور ، وقضاياها تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية ؟

نريد إذن في ضوء محاولة الإجابة عن السؤالين السابقين أن نفكر في
مسألة إبستمولوجية مهمة تتعلق بنطاق الاستعاره المفاهيمية المنتجة ، ونقصد بذلك
التفكير في عملية توظيف المفاهيم ، ونتائج هذا التوظيف المعرفية العامة ،
والإبستمولوجية الخاصة .

يتعلق الأمر إذن ببحث يتوخى غاية إبستمولوجية . وفي سبيل هذه الغاية
يقرب نصوصاً ومفاهيم محددة ، وذلك من أجل مراكمه أبحاث جهوية متعددة ،
تتيح لنا تعميق التفكير في صعوبات نقل واستعاره المفاهيم ، لنتمكن في مجال
التاريخ للفكر الإسلامي ، من مراجعة طرق استخدامنا للمناهج ، وأدواتها
المفهومية ، ونעמّق مجال الدرس ، وأساليب الدراسة .

ولابد من الإشارة في نهاية هذا التقديم إلى أن المسألة التي نرومها ليست
سهلاً تماماً ، وذلك لأن متابعة عملية التاريخ في بعدها المنهجي ، مسألة في غاية
التعقيد ، خاصة أنها تفترض وعيًا مركبًا ، وعيًا بمادة التاريخ ، (المدارس
والأتجاهات الفلسفية) ، ووعيًا بأصول وأوليات المفاهيم المنهجية ، الموظفة بغایة
استعادة التراث ، (أهم المفاهيم التي تشكل نسيج المادية التاريخية) .

(٢)

١ - لقد أصدر كل من الأستاذ الطيب تيزيني ، والأستاذ حسين مروة ،
مؤلفاتهما حول تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية في السبعينيات ، ودشنا عن
طريق هذا الصدور بداية جديدة في التاريخ للفلسفة الإسلامية الوسيطية . وقد
حاولا معاً ليس فقط كتابة تاريخ جديد لجانب من تراثنا ، بل مارسا أيضًا
تصنيف حساباتهما بصورة جذرية ، مع الكتابات السابقة عليهما ، ابتداءً من

الكتابات الوسيطية ، المتمثلة في مصنفات المذاهب والفرق والطبقات ، إلى كتب المحدثين ، وعلى رأسها كتابات مصطفى عبدالرازق ، وإبراهيم مدكور ، وعلىسامي النشار ، وكذلك كتابات بعض المستشرقين . مقابل ذلك امتازت كتابتهما بالدفاع عن منهجية جديدة ، في قراءة التراث الفلسفى الإسلامى ، بالإضافة إلى تحديدهما ، لمنطلقات سياسية جديدة ، هي التعامل مع هذا التراث .

نحن معهما نتابع بشجاعة وحماسة كبيرة ، ما بدأه مصطفى عبدالرازق (٥) ، من ضرورة اتخاذ موقف من التراث ، ومن الماضي ، لمواجهة معضلات الحاضر ، ومعهما أيضاً نتابع درجات تطور الوعى المنهجى ، في مقاربة الفلسفة العربية الإسلامية .

لن نفصل القول في الاستراتيجية السياسية الموجهة لتعاملها مع التراث ، فهذه قضية لا ترتبط بالضرورة مع منطلقات بحثنا . إننا سننتم بالدرجة الأولى بأسلوب تعاملهما مع الجهاز المفاهيمي ، الذي يسلمان بنجاعته النظرية ، والتاريخية ، فيتناول موضوع دراستهما – التراث الفلسفى الإسلامى – كما أنشأنا لن نقدم محتوى أعمالهما ، ولو في صورة مختزلة ، لأننا نفترض بحكم انتشار أعمالهما ، متابعة وإنما القارئ بخلاصاتها ، وهذا لا ينفي أن عدنا يتضمن بعض الإشارات المقتضبة إلى نتائج هذه الأعمال ، بناء على مقتضيات التحليل والمناقشة ، وليس بغایة التلخيص والعرض الخالص .

لابد من الإشارة في هذا السياق ، إلى أننا لا نجادل في أهمية مؤلفات هذين المفكرين ، سواء بحكم ظرفيتها ، (ملابسات التأليف التاريخية والسياسية)، أو بحكم توجهها العام ، (الاختيارات السياسية للمؤلفين) ، فتلك قضايا لا علاقة لها بهذا البحث ، ويمكن أن تشكل موضوع دراسات أخرى . إننا لا نقلل من قيمة الاعتبارات السابقة ولكن من داخل الإيمان بأهم مبادئها – التي أصبحت ملكاً

معرياً مشارعاً - نمارس قراءة تتبعى إعادة النظر فى الأسلوب اليقينى ، والقطعى ، الذى طفى على تعامل عدد كبير من الماركسيين مع المادية التاريخية ، فى روحها ومقاصلها المنهجية .

٢ - نجد فى كتاب الطيب تيزينى الرئيسى (ومشروع روئية جديدة للفكر الإسلامى فى العصر الوسيط) (١) ، مقدمة تحت عنوان : «على طريق الوضوح المنهجى» (٧) ، وهى مقدمة تصرح بوجهة الدراسة والمشروع ، وتحدده فى البحث فى الفكر الفلسفى الإسلامى المادى ، كما توضح منطلقات الباحث فى التاريخ ، حيث يسلم «بوحدة التاريخ الإنسانى» ومبدأ «النمو الذاتى للتاريخ» (٨) . وأشار الباحث لموضوع بحثه ، ومنطلقاته فى هذه المقدمة ، نكتشف طريقة غريبة فى الكتابة ، فهو يلوح بمفهوم «العلم» ومفهوم «المنطق اللاتارىخى» (٩) ، بدون أى حصر أو تدقيق منهجهين ، ويدعون أى إحالة تشير إلى الإطار المرجعي ، الذى يفكر الباحث انتلاقاً منه ، أو بواسطته ومن خالله .

أما ملاحظاته التقويمية للدراسات التراثية ، التى سبقت أعماله ، فإنها تركز على نفي قيمة هذه المحاولات ، من أجل تبرير صلاحية منهجه الجديدة ، فى قراءة التراث (١٠) . وعندما نقرأ الجزء الأول المفصل من مشروعه الكبير «من التراث إلى الثورة» (١١) ، نعثر على ما يسميه «دليل عمل منهجى عام فى البحث التراثى» (١٢) ، وهو دليل يعتمد على المادية التاريخية باعتبارها حسب تعبيره «آللة علمية» (١٣) .

أما فى كتاب حسين مروة «النزاعات المادية فى الفلسفة الإسلامية» (١٤) ، فإننا نجد نفس المشروع ، وفى إطار مقدمة منهجية طويلة ، نعثر على موجهات التأريخ وأسسه ، كما نعثر على موقف الباحث من المناهج ذات التوجه السادس ،

والمذاهب الاستشرافية ، والمذاهب التاريخية اللاحجدية ، حيث ينتقد تمازج من المؤلفات السابقة ، ويدعو إلى تبني تطبيق مفاهيم المنهج المادي التاريخي ، الذي يكفل وحده بالفرد ، معرفة مراحل تاريخ الفلسفة ، ويساعدنا على كشف المحتوى المادي التقدمي للفلسفة الإسلامية (١٥) .

تجه المقدمات المنهجية - التي قدمناها بشكل مختزل في الفقرات السابقة - في الكتابين نحو التصريح بالمنهجية المتبعة في البحث . وإذا كان نسلم بأن مقدمات الأبحاث تكتب بعد الانتهاء من هذه الأبحاث - رغم أن التقليد يضعها في البداية ، في المقدمة - فإننا نشك في أن مقدمات أبحاث تيزيني ومروة قد وضعت بعد الانتهاء من أبحاثهما ، وذلك لأنها لا تستثمر مجهد عملية البحث ، ولا تحيل إلى صعبوياته ، بقدر ما تقرر مجموعة من المقدمات وال المسلمات ، وبصورة قطعية وجازمة من هنا فقرها الإبستمولوجي (١٦) .

ولذا كان من المعروف أن المقدمات المنهجية للبحث العلمي في مجالات المعرفة المتعددة ، تتيح للدارسين إمكان مساعدة المفاهيم ، والقواعد ، وال المسلمات ، والمصطلحات ، وأنماط التحليل ، من أجل بنائهما وإعادة بنائهما ، في ضوء إجراءات البحث ، وعملياته الداخلية ، فتحن في هذه المقدمات أمام مواقف تقديرية من مذاهب سابقة ، وأمام أوليات للبحث ، لكننا أبعد ما نكون على طريق الوضوح المنهجي ، أو التأصيل المنهجي ، أو التفكير في المفاهيم ، وفي سبل الاستعانت بها ، من أجل إنتاج دراسات جادة تتيح لنا تقدماً جذرياً للتراث ، أو تتيح لنا لذة كاملة في الإنقاذه نحوه ، والإلتفاف إليه .

٣ - تقدم المحاولات التاريخية التي نحن بصدده التفكير فيها .. نموذجاً لمشروع يروم تأويل الحضور الفلسفى فى الإسلام ، من منطلق مادى تاريخى .

وبناء عليه ، فإن هذا النموذج التأويلي المنجز يسلم بآئليات الرؤية الفلسفية المادية للتاريخ ، هذه الرؤية التي تدافع أولاً وقبل كل شيء ، عن تاريخية الممارسة النظرية للإنسان ، كما تؤكد على التفاعل الجدلى لهذه الممارسة ، مع آليات الصراع التاريخي المتعددة والمتنوعة .

و ضمن منظور هذه الفلسفة ، تتم عملية استدعاء مجموعة من المفاهيم ، من أجل استنطاق البنية التاريخية الإسلامية بواسطتها ، بغية كتابة تاريخ جديد للفلسفة الإسلامية ، ولعلنا فعلا - ومن خلال أعمال الباحثين - أمام طموح مشروع ، شريطة أن يعي نسبته ، ويعي واحديته ضمن أفق التنوع المنهجي اللامحدود ...

يمكن أن نصوغ النمط التحليلي الذي سنعتمد في مناقشتنا لبعض الجوانب المنهجية في هذه الأعمال ، في القضايا الآتية :

- ١ - التحليل ومرجعية التحليل .
- ٢ - التاريخ بين الحضور والغياب .
- ٣ - المفاهيم ، استعارة أم تأصيل :

لنا حاول تقديم عناصر هذا التصميم ، بصورة تجعلنا نقف أساساً على آلية الاستعارة المفاهيمية المنجزة في أبحاث تيزيني ومروة ، حول تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية ، ونقف في الوقت نفسه على حدود قراءتها .

أولاً - التحليل ومرجعية التحليل

تحضر في كتابة تيزيني ومروة ، جملة من نصوص ماركس وإنجلز ، وهي تحضر باعتبارها شهادات قاطعة ، وسائل للجسم ، وقد لا يختلف كثيراً في هذا

الأمر ، ما دامت القناعة الفلسفية مسألة اختيارية ، لكن الأمر الذي يستوجب الخلاف هو حضور النصوص برسومها ، وغياب محاورة محتواها ، فلا يمكن أن نجدد في مسلمات الرؤية بدون أن يحصل أي تغيير يذكر في عمليات الاستدلال والتحليل ، وصياغة الأبنية الفكرية والتاريخية . فماذا تعنى استعادة النص الماركسي عند محاولة دراسة التراث العربي الإسلامي في جانبه الفلسفى ؟

نحن نعتقد أن المعنى الأساسي لهذه الاستعادة ، يتحدد في المسعى التأسيسي الرامى إلى إخ豺به ، وإخ豺اب مفاهيمه ، ويحصل الإخ豺اب بالتوسيع أو التضييق ، أو النفي ، وهو ما يدعم الاستدعاء الإيجابي الذي لا يكتفى بالشهادة والقياس ، والنفحة الإطلاقية المعلنة ، بل يفعل في البنية المدرستة ، بالصورة التي تولد فعلاً رؤية جديدة للتاريخ ، وللإنتاج النظري عبر التاريخ .

لقد ظلت مرجعية التحليل في الأبحاث التي نحن بصددها ، جملة استشهادات ، ولم ينتج عن هذه الاستشهادات أى تحول نوعي في بنية الظاهرة المدرستة ، فعدنا لنكتب من جديد تاريخاً يرسم الملامح العامة لمجتمع الجزيرة العربي الجاهلي ، ثم لمرحلة ظهور الإسلام ، ثم عرضاً لنماذج من أعمال الفكر الفلسفى ، وبعض المذاهب الكلامية ، والمواقف الصوفية ، بواسطة قراءة تخلت عن التاريخ ، وظللت تذكرنا بكثير من الرتابة في القول ، في مقدمات الفصول ، وخلاصاتها ، وفي فقرات الربط ، وعند الاستشهاد ، بالتاريخ الجدلى المادى للفلسفة الإسلامية باعتبارها حلقة ضمن صيرورة تطور الفلسفة المادية عبر التاريخ .

نقف في دراسة حسين مروة على التصميم الآتى :

١ - دراسة الفلسفة العربية الإسلامية ، انطلاقاً من كونها نتاج عملية تاريخية .

٢ - كشف النزاعات المادية التي أهملتها الدراسات السابقة داخل هذه الفلسفة .

٣ - دراسة التراث الفلسفى من خلال القضايا التراثية ، لا من خلال الشخصيات .

٤ - تحديد مراحل الفكر العربى على أساس تطوره نحو الفلسفة ، وذلك من خلال مرحلة ما قبل النظر الفلسفى ، ثم بنور النظر الفلسفى الكلامية ، وحركة الفلسفة المستقلة (١٧) .

يتضح من المخطط الدراسى السابق أن الأسس الفلسفية الموجة للاختيار الفلسفى عند الباحث ، لم تولد أى تطوير لأساليب تحليل قارة الفلسفة العربية الإسلامية ، والتاريخ الذى واكبها ، وحدود شروط إنتاجها الواقعية والمعرفية ، بل أكثر من ذلك ، نلاحظ أثناء تحليل الموضوعات المذكورة ، أن الباحث لم يتجاوز الأسئلة التقليدية ، والأطروحات المتداولة ، فظل تحكم منطق تحليله لبعض متون الفلسفة الإسلامية قضايا من قبيل :

يونانية الخطاب الفلسفى الإسلامي ، الفلسفة كتتويج للجدل الكلامى .
فلم تخلص الفلسفة الجديدة المسلم بنتائجها فى الرؤية ، ومنهجها ، ومفاهيمها فى التحليل ، من أسئلة القدماء ، وأسئلة المحدثين المنتقدة بشدة كبيرة فى المقدمات المنهجية ، ولم تسمح الأرضية المرجعية المعتمدة على نصوص ماركسية مستلة من سياقها ، أو على ملخصات «العلماء السوفيات» فى تاريخ الفلسفة ، ومصنفات الاقتصاد الماركسي المدرسي والقطعية (١٨) ، على تغيير أساليب التحليل . إنها لم تغير بنية مقاربة الفلسفة الإسلامية ، رغم كل المفاهيم المرسومة على سطح الكتابة فى الأبحاث موضع الدرس .

نريد أن نوضح هنا أن قناعة المؤلفين بالmadie التاريخية ، لم تولد في أبحاثها إطاراً جديداً مبتكرةً في التحليل ، بقدر ما كانت مبدئية في مقدمة الأبحاث ، وظللت كذلك في نهايتها ، يعود السبب في ذلك - في اعتقادنا - إلى تغيب أسئلة التأصيل النظري ، هذه الأسئلة التي تتيح وتحل إمكان اختبار القناعة المنهجية في التحليل ، ويكون ذلك بالخلص من نصوص الاستشهاد ، واستحضار روحها المنهجية ، ونقصد بذلك استبعاد النص الماركسي من مستوى الخطاب الظاهر ، واستحضار روح فلسفية التفكير الماركسي ، في مستوى الممارسة ، عن طريق إعادة إنتاج خطابه ، بناءً على معطيات تاريخية عينية ، وهنا نصل إلى العنصر الثاني ، حيث يمكن أن نتساءل عن طبيعة المادة التاريخية التي لحمت مصنفات تيزيني ومروة ، مadam التاريخ هو بؤرة القراءة ومركزها في هذه المصنفات .

ثانياً : التاريخ بين المحضور والغياب

عندما نسلم بأن استراتيجية madie التاريخية في مجال البحث العلمي عموماً ، تتجه نحو التاريخ ، باعتباره مجال استقطاب كل فاعليات الإنسان في الوجود ، فإن اعتماد هذه الاستراتيجية ، تقتضي المعاينة الدقيقة والجادة لمح토ى ومادة التاريخ في صيرورته وتفاعلاته ، في تطوره وانكفاره ، من أجل بناء تاريخي ، مطابق لتناقضات الوجود التاريخي الحى . ضمن هذه الأفق يوضح مقدح الفلسفة اليونانية الكبير جون بيير فرنان (١٩) في معرض حديثه ، عن الإطار التاريخي للمجتمع اليوناني القديم أن مفهوم نمط الإنتاج العبودي الذي تم ترسيمه في خطاطة انعطاف الإنتاج الخامسية في الأدب الماركسي الوثيقية (٢٠) ، لا يصلح لتقسيير البنية الاقتصادية اليونانية في القرن الخامس قبل الميلاد . وإن مفاهيم أخرى مثل الصراع الطبقي ، والتناقض الرئيسي ، والتناقض الثانوي ، وأولوية الاقتصادي في التحول التاريخي الخ .. لا يمكن

نقلها كما هي من سياق تحليل ماركس للمجتمع الرأسمالي ، من أجل معرفة بنية التاريخ اليوناني الكلاسيكي القديم ، وهو يدافع عن رأيه من خلال بحث تاريخي، يستعين بأحدث الدراسات التي أنجزت حول التاريخ الاقتصادي والسياسي والفكري ، لبلاد اليونان .

نقف في هذا المثال على كثير من الجرأة والشجاعة في البحث ، خاصة أن الباحث جون بيير فرنان ينجذب تحليله انطلاقاً من المسلمات الكبرى للمادية التاريخية ، وأهمها في نظرنا المسألة الكبرى والعامنة المتعلقة بتاريخية الممارسة النظرية للإنسان ، إنه يبرز في البحث الذي أخذنا منه المثال السابق ، أن نصوص ماركس وإنجلز المتعلقة بالتاريخ القديم ، لا يمكن استعادتها كما هي ، فقد كانت تقدم خطاطات سريعة حول المجتمعات القديمة ، وغالباً ما كانت تلك الخطاطات تنتج وتتجزء حسب مقتضيات التعميم في بعض لحظات الصراع السياسي والأيديولوجي بالإضافة إلى أن نواتها المعرفية تعكس درجة من درجات تطور المعرفة التاريخية بالمجتمعات القديمة في القرن التاسع عشر ، ومن هنا .. فإنه لا يصح أن تستعاد تلك النصوص ، والمفاهيم التي تضمنتها كما هي ، وبدون أي احتراس ، ويبقى أمام الباحثين المقتطعين بنجاحه الرؤية المادية للتاريخ ، أن يحاولوا بناء التاريخ القديم ، في ضوء ملابسات وشروط الصراع التاريخي القديم وليس انطلاقاً من معطيات التاريخ المعاصر المتعلقة بنمط الإنتاج الرأسمالي ، أو المتعلقة بخطاطة تاريخية عامة وسريعة بدون الإلتقاء إلى ظرفيتها ، وحدودها النظرية ، إننى استعرض هذا المثال لأظهر أن المؤرخين الماركسيين الغربيين الذين يتبنون روح الماركسية ، وليس نصوصها ، يمارسون تحليل تاريخ أوروبا ، من أجل بناء أنماط إنتاج مطابقة للتاريخ ، رغم أننا نقول في العادة وتحت ضغط التعميم الأيديولوجي الصرف ، إن التحليل الماركسي الذى يستوحى التاريخ الأوروبي قد صاغ قواعده ، بناء على استقصاء شمولي

لهذا التاريخ ، فماذا نقول عندما يتعلق الأمر بالتاريخ العربي الإسلامي ، الذي لم يكن وارداً في ذهن ماركس وإنجلز لحظة صياغة الفرضيات والمفاهيم ؟ مازا نقول عن المراحل التاريخية التي لم تكن واردة بصورة عينية ، لحظة تأسيس مفاهيم المادية التاريخية (٢١) ؟

يترتب عن هذا السؤال أن مطلب كتابة تاريخ الإسلام ، مطلب أساسى ، بالنسبة للمؤرخ الذى يلتزم بأوليات ومفاهيم المادية التاريخية ، وذلك من أجل لا نستعيد تاريخاً مغايراً ، ونسقطه بدون احتراس على تاريخنا الفعلى ، الذى يطويه النسيان والتلاشي .

ومن الغريب حقاً أن خطاب الباحثين تيزينى ومروة ، لا يحترس تماماً فى إطلاق مفاهيم المادية التاريخية ، على الحقبة الإسلامية ، ولا يشكك فى نسبة هذه المفاهيم الفعلية ، من أجل المساعدة فى توسيعها وإعادة صياغتها ، مما أدى ويؤدى إلى استعادة خطاطة تاريخية عامة ، وتعديلها بدون مراعاة أصول البحث فى الكتابة التاريخية .

إننا نعتقد أن التاريخ ليس مجرد تحقيب جاهز وفارغ ، ولعل التحقيق المعتمد على مفاهيم عامة من قبيل نمط الإنتاج ، التشكيلة الاجتماعية ، صيرورة وحتمية التناقض ، قابل للتتوسيع والتعديل ، بناءً على مقتضيات التاريخ ومن هنا فإن المفاهيم المذكورة ، لا يمكن تعديلها بنسخها . إن التعديل المنتج ، هو التعديل الذى يكون بواسطة التأصيل النظري ، القادر على صياغة النماذج النظرية المتعددة ، من أجل إغناء وتتوسيع الرؤية المادية للتاريخ ، حسب متطلبات الصراع التاريخي الفعلى ، القديم والمتوالى .

ولعل من بين النتائج التى تترتب عن التصور السابق ، أن مبدأ التاريخية لا يمكن أن يظل مجرد تحقيب اقتصادى ، زمانى ضيق (٢٢) ، بقدر ما سيصبح

أكثر اتساعاً ، وذلك في تجاذب تام مع بعض نصوص ماركس التي يتم في الغالب السكوت عنها ، والتي كانت تعبر عن تردد في مسألة تطابق الفكر مع الأنماط الاقتصادية ، وبصورة ضيقة وآلية (٢٣) ، وهو ما يعني اتساع مجال التحقيق التاريخي ، وتتنوع أنسنه ، أى عدم خضوعه الحتمي لنمط الإنتاج الاقتصادي السائد في زمانه .

كانت الملاحظات السابقة تتعلق ببعض الأوليات المنهجية التي تعتقد بضرورة التفكير فيها ، قبل وأثناء وبعد ممارسة البحث التاريخي ، في بنية القول الفلسفى في الإسلام ، وإذا ما أضفنا إليها ما نعرفه من آراء بعض الباحثين المعاصرين المختصين في الكتابة التاريخية ، حول واقع الكتابة التاريخية ، حول الإسلام وعصوره ، حيث يظهر هؤلاء أن الدراسات التاريخية العلمية والجادة حول التاريخ العربي الإسلامي لا يتجاوز عددها أصابع اليدين (٢٤) ، أدركنا الصعوبات الجمة التي تعرّض مؤرخ الفكر المقتنع بقواعد المادية التاريخية ، لكن ما العمل في هذه الحالة ؟

سنجيب عن هذا السؤال ، من خلال متابعة نماذج من التحليل التاريخي المتبّع في الأبحاث التي نحن بصددها ، وفي الوقت نفسه سنجاول تقديم نماذج وأمثلة من المفاهيم الموظفة أثناء هذا التحليل ، من أجل معرفة حدود ومحظوظة قراءة تيزيني ومروة لتاريخ الفلسفة العربية الإسلامية .

ثالثاً - المفاهيم : استعارة أم تركيب ؟

تطفو فوق سطح أبحاث الطيب تيزيني وحسين مروة ، مفاهيم متعددة ، تحليل إلى بعض نصوص ماركس ، بتتوسط شروح ومحضرات مدرسية ، ومن النادر أن نجد في كتابتها متابعة معمقة للجهاز المفاهيمي الذي بلورته المادية التاريخية ، وفي الحالة التي يقدم فيها حسين مروة مثلاً ، بعض التحفظات حول المسائل المنهجية ، فإنه سرعان ما يقفز على هذه التحفظات ليؤكد نفس القضايا التي أثارها (٢٥) .

ومن أهم المفاهيم المستعملة في المؤلفات المدروسة ، يمكن أن نذكر العينة الآتية :

١ - علاقات الإنتاج الأبوية البدائية .

٢ - العبودية .

٣ - الأستقراطية التجارية .

٤ - الإقطاع .

٥ - الجماهير .

٦ - الديموقراطية .

وتحيل هذه المفاهيم إلى البنية الاقتصادية ، والسياسية ، والاجتماعية .

٧ - المثالية والمادية ، مما مفهومان يحيلان إلى حقل المذاهب الفلسفية .

لابد من الإشارة هنا إلى أن استعمال هذه المفاهيم في سياق التحليل ، لا يعتمد أى توثيق يدعم التحليل أو يبرره ، فما أكثر الصفحات التي يثير فيها الباحثان مشاكل وقضايا تاريخية ونظرية فى منتهى الأهمية ، بدون اعتماد أى إطار مرجعي يذكر ، سوى سيولة الخطاب ، المتضمن لمجموعة من المفاهيم ، وبدون أى حصر أو تحديد ، يعين ويدقق معانى وحدود المفاهيم والمصطلحات .

لنقرأ على سبيل المثال لا الحصر النماذج التحليلية الآتية ، يقول الطيب تيزينى : «ان المجتمع العربى فى حقبة الجاهلية» كان مجتمعاً قبلياً بطريركياً ، ثم تطور فى الحقبة العربية الإسلامية إلى الإقطاعية ليس عبر العبودية ، وإنما بشكل مباشر ، أى دون أن يمر بالعبودية ، من حيث هى نظام اجتماعى متكملاً ومتطور وشامل والعبودية وجدت كذلك فى المجتمع القبلى ذلك ، ولكن ظاهرة خاضعة للأطر الاجتماعية الاقتصادية العامة لهذا المجتمع» (٢٦)

ثم لقرأ نموذجاً ثانياً لحسين مروة ، حيث نعثر على استعمال الباحث لنفس المفاهيم المستعملة في الفقرة السابقة ، «وكان النظام الاجتماعي هو النظام الإقطاعي المتند من العهود الساسانية والبيزنطية ، وقد أدخل الأميون - وعلى رأسهم معاوية - عنصراً جديداً في توحيد سلطة الإقطاع ، إذ أصبح هو وأسرته من كبار الملك العقاريين مستخدماً العبيد الأحرار في العمل الزراعي» (٢٧).

ونحن لا نعتقد أن الفقرات المذكورة تتبع معرفة محددة ومضبوطة ، ولعل المفاهيم التي تتضمنها من قبيل إقطاع ، عبودية مجتمع أبي ، عبيد ، لا تعتمد أى سند تاريخي لا في المتن ولا عن طريق الإحالة . كما أنها لم تضبط ، ولم تدقق في سياق التحليل التاريخي المنجز في الأبحاث المدرستة ، ومعناه إننا أمام تسيب واضح في إطلاق المفاهيم .

ومن أجل نسخ ثنائية الصراع الطبقى الرأسمالية ، يتحدث مروة عن صراع الاستقرارية التجارية مع الصعاليك (٢٨) في الجاهلية ، ويتحدث تيزيني عن صراع تجار وسدنة الكعبة مع الأرقاء (٢٩) ، ويتم انطلاقاً من المفاهيم العائمة السابقة تصوير مجتمع الجاهلية داخل دائرة من الصراع الثنائي الحاد بدون أى تحليل عيني يذكر .

إننا نعتقد أنَّ العام العيني ، وهو مجال التاريخ ، أوسع بكثير من المجرد العام ، حسب المنظور التاريخي النسبي ، أما الصيغة الإختزالية للصراع ، فإنها لا تقدم الكتابة التاريخية ، ومن هنا فإننا نتصور أنه من الصعوبة بمكان إنجاز دراسات حول التاريخ العربي الإسلامي ، بالاعتماد على مفاهيم المادية التاريخية ، ما دامت لم تتوافر الدراسات المونوغرافية المعمقة والدقيقة ، حول

وضع الأرض في تاريخ الإسلام ، وضعها القانوني والاقتصادي ، ثم بنية المدن والمناطق الحضرية الإسلامية في علاقتها بالأمصال البعيدة ، وكذلك بنية السلطة السياسية والمعرفية ، التي تكونت عبر سلسلة تاريخية طويلة ، وكذلك معرفة بنية أنماط الكتابة الرمزية والخيالية .. إلى غير ذلك من القضايا التي يمكن أن تساعده على معرفة معمقة بالتاريخ الإسلامي ، ولعل المساعدة في إنجاز أبحاث تاريخية جزئية حول هذه البنية الأساسية : الأرض والمدينة والمعرفة والسلطة والخيال ، (٣٠) تساعدنا عند توافقها على تحديد نمط الإنتاج التاريخي النظري المشكّل في المجتمعات العربية الإسلامية .

وفي غياب تحقق وفرة في الدراسات المذكورة يتم الحديث في مؤلفات تيزيني ومروة عن أنماط القول الفلسفى الإسلامي بنفس أسلوب الحديث عن الأبنية التاريخية التي ولدت هذه الأنماط .

فلم تفك الأبنية الفلسفية الإسلامية في الأبحاث المذكورة ، لا من حيث بنيتها الاستدلالية ، ولا من حيث نوعية الروابط التاريخية ، التي لحمت تشكيلها النظري التاريخي ، ومقابل ذلك تم تغليب آليات القراءة الأيديولوجية الإسقاطية ، على آلية مسألة النصوص نظرياً وتاريخياً ، من أجل كشف بنية التوتر التي حددت في نظرنا جانباً من معانى تبلور وتفسخ القول الفلسفى في الإسلام .

لنقرأ مرة أخرى نماذج تحليلية مما كتب هذان الباحثان عن تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية .

يقول حسين مروة : «استعمل المنطق اليوناني سلاحاً طبيقياً بيد كادحى البصرة ، كشغيلة الأرض والعبيد ... والمعدمين والمستخدمين فى الصناعات الحرفة» (٣١) .

ثم يقول نفس المؤلف متحدثاً عن فلسفة الفارابي : «تعينا عن أيديولوجية الفئات النامية في المدينة والريف ، كفتات الصناعيين الحرفيين ، ومتوسطي التجار ، وشغيلة الخدمات الاجتماعية المستجدة في نظام المدينة المزدهرة خلال العصور العباسية» (٣٢) .

للتتابع قراءة نفس البنية التحليلية في فقرة أخرى للطيب تيزيني : «إن قانونية التطور الفكري الإسلامي العربي تكمن في عملية تكون وتطور إتجاهين فكريين رئيسيين متعارضين ، قليلاً أو كثيراً هما الأرثوذكسي ويضم الفلسفة المثالية ، والإيمانية الدينية الغبية ، والمادي الذي يقيم مع العقلانية الهرطقية ، ومع الجدلية رياطات وثيقة» (٣٣) .

لن نعلق بشكل مباشر على الفقرات التي قدمنا ، ونكتفى بالقول بأن تصنيف تاريخ الفلسفة الإسلامية في المؤلفات موضوع البحث ، لا يتم التمييز فيها بين بعض جمل ماركس وإنجلز ، ذات الصبغة السجالية المؤقتة ، والعارضة ، وبين الموقف التاريخي الفعلى . وسيظل تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية في حدوده الرحبة ، أكبر من خطاطة ثنائية تحزب الفلسفة عبر كل العصور ، وبشكل قسرى ، مفترض بصورة قبلية ، ودون أي دعم تاريخي . ومن هنا فإن أغلب الكتب التي أنتقدنا كل من تيزيني ومروة تظل مقاريبتها لتاريخ التيارات الفلسفية الإسلامية ، أكثر وضوحاً ، وأكثر تماساً ، من أبحاثهما .

فلا يعقل أن نقرأ مؤلفات الفارابي وأبن سينا فقط من أجل البحث عن ماديتهم ، وفي سبيل التمهيد للمادية الجدلية ، فالمسألة من الناحية التاريخية والنظرية أعقد من ذلك بكثير ولعل في أبحاث الأستاذ محمد أركون ، والأستاذ محمد عابد الجابري (٣٤) ما يؤكد ما نحن بصدده الإشارة إليه ، فالنص الفلسفى الإسلامي نص عصى على الفهم ، ولا يكفى البعض الاجهز لاستنطاقه ، وفك مغلقاته النظرية والتاريخية ، ولعل من بين أسباب اختناقه

الحصار اللاهوتى الذى لحم ملامحه ، وصاغ له الحدود والأفاق . ومن هنا فإن النتيجة المتسرعة الآتية : «إن الفكر العربى الإسلامى الوسيط الفلسفى أو النظرى بشكل عام ، لم يتتوقع فى إطار المشكلات الوجودية (الأنطولوجية) الضيقة ، بل طرح من خلال ذلك قضايا المجتمع والإنسان ، بما فى ذلك مفاهيم الحرية ، والختمية ، والتطور والديمقراطية والعمل ، والمعرفة »(٣٥) لا تعبر فى نظرنا عن مضمون ومحنوى بنية القول الفلسفى فى الإسلام» (٣٦) .

ولابد من التأكيد هنا أن منظومة التأويل الفلسفى العربى الإسلامى فى حاجة إلى كثير من الفحص والتأمل لكشف آليتها ، ومعرفة أشكال تشظى وتبعثر القول الفلسفى فى الإسلام . وبناء عليه فإن ثنائية النزعات المادية والمثالية فى الفلسفة الإسلامية ، تشكل مشروعًا تبريريا ، أكثر مما تشكل مشروعًا فى البحث والتاريخ .

نحن نعتبر فى إطار قناعتنا بتأريخية الفلسفة العربية الإسلامية والإنتاج النظري الإسلامي فى كليته ، أن الاستماع إلى الإيقاع التاريخي للقول الفلسفى فى الإسلام يتبع لنا المساعدة فى الدفاع عن تاريخية قد لا تقر بأولية الاقتصادي فى التاريخ ، وقد لا تقر بثنائية الصراع الطبقى ، وثنائية المادية والمثالية ، وقد تكشف لنا توسط عوامل ومعطيات تاريخية أخرى ، ساهمت بدور حاسمة فى تطور الإنتاج النظري الإسلامي .

٤ - تستعار إذن فى مؤلفات الطيب تيزينى وحسين مروة مجموعة من مفاهيم المادية التاريخية ، من أجل قراءة التراث الفلسفى الإسلامى ، لكنها توظف فى نظرنا بكثير من الإيجابية الناسخة ، إننا نعتقد أن نقل المفاهيم من مجال معرفى ، إلى مجال معرفى آخر ، يقتضى تجنب الاستخدام اللفظى لهذه المفاهيم من أجل استخدامها المنتج ، حيث تزداد قوتها التعميمية ، وتمتنع صلاحيات نظرية ومنهجية أوسع .

إن التوسيير Althusser مثلاً ، عندما استعار مفهوم القطيعة الإبستمولوجية (٣٧) من الإبستمولوجيا الباشلارية ، ليقرأ بواسطته كتابات ماركس ، مارس على المفهوم المستعار والمنقول ، عملية تعميم إيجابية . لقد نقله من حقل تاريخ العلوم الذي تم ابتكاره في إطاره ، إلى حقل قراءة التاريخ الفكري لفكر بعينه ، فأعاد بهذه العملية إنتاج المفهوم ، وأصبح هذا الأخير بواسطة هذه العملية أكثر اتساعاً ، فنتج عن كل ذلك تولد معرفي ، منهجي جديد . أما مفهوم الإقطاع في نصوص تيزيني ومروة ، فإنه لم يتسع ، ولم يتقلص عن طريق معطيات المجال التاريخي الجديد ، بقدر ما تم استرجاعه في صورته الأولى ، أو لنقل بتدقيق أكثر في رسمه الحرفى ، مما حوله في الكتابات المدرسة إلى مفهوم متخشب ويباس (٣٨) .

ليس من السهل اذن أن نقوم بنقل المفاهيم كما هي ، تحت غطاء كلية وكلية مفترضة أو قسرية ، أو بداعي نزعة يقينية مطلقة . فحقب التاريخ ليست نسخاً متكررة ومتجانسة تماماً ، وصيغورة الكل التاريخي أوسع مما يمكن تصويره ، والاستماع إلى التاريخ عندما يتم فعلاً يوسع المفاهيم ويغيّبها ، كما يقلص بعضها ، ويدفع إلى إعادة صياغة بعضها الآخر ، وقد يدفعنا في بعض الحالات إلى إلغاء بعض المفاهيم ، وابتكار بدائلها في قلب الممارسة النظرية المنتجة ، ومن هنا فإن النقل الذي يطغى عليه الطابع الإيديولوجي ، لا يولد الفهم ، بقدر ما يؤدي إلى نتائج من قبيل : «إن تاريخ الفلسفة هو ماضي الصراع الأيديولوجي الناشر في الحاضر ، وأن المادية التاريخية هي مفتاح الحقيقة الكاملة» (٣٩) . ففي هذا الكلام كثير من تغريب التاريخ ، وهو حجر الزاوية الأول في المادية التاريخية .

لا نريد أن يفهم من سياق هذا التحليل أننا بقصد الدفاع عن خصوصية عذراء ، أو أصلالة متقدمة تعلو على كل إرادة فهم أو تفسير أو تعقل ، إننا

بالعكس من ذلك نسلم بالقدرة التفسيرية للمناذج المنهجية العلمية المتعددة ، ونسلم بقدرة هذه المناذج على صياغة قواعد تيسير الفهم والعمل ، التعقل والممارسة ، ولكننا لا نريد باسم «العلم» ، أن تحول قواعد البحث ومفاهيمه إلى نسخ جاهزة ، صالحة لكل زمان ومكان ، وبدون أى احتراس منهجي ، يجعلنا ننسى مطلب اليقظة الازمة لكل ممارسة معرفية ، وتنبيه فى ممارسة النقل ، بدل ممارسة التفكير (٤٠) .

إن النتائج المكلفة والباهضة الثمن ، التي نصل إليها من خلال مراجعتنا للكتب المذكورة ، تؤدى إلى تحويل التاريخ العربى الإسلامى إلى تاريخ صراع بين طبقتين هلاميتين ، والفلسفة إلى فلسفتين متصارعتين مثالية ومادية ، والمنهج إلى ثورى ومحافظ ، جماهيرى ويرجوانى ، لينتهى البحث ما دام التاريخ واضحاً بالصورة التى عرضناها ، وهى صورة تغشى البصر والبصيرة ..

(٣)

قدمنا في الصفحات السابقة مجموعة من الملاحظات حول مشروع الرواية الجديدة لكل من الطيب تيزينى وحسين مروة في التعامل مع التراث الفلسفى العربى الإسلامى ، وقد حاولنا إبراز طريقة تعاملهما مع بعض مفاهيم ومبادئ المادية التاريخية ، كما حاولنا إبراز صعوبات نقلهما للمفاهيم كما هي ، وبدون حساب إبستمولوجى أو تاريخى يذكر ، وهو أمر يوضح سيادة الوثوقية التي لا تسعف بالرواية ، ولا تسمح بالإنصات البارد والهادئ لإيقاع التاريخ . فكيف تستطيع تجاوز هذه الصعوبات ؟ وكيف يمكن الاستفادة من الجهاز المفاهيمي الذي ابتكرته المادية التاريخية في قراءتنا لتراثنا ؟

نحن نتصور أنه لا يمكن لمفاهيم المادية التاريخية أن تستعيد حياتها في المستوى المنهجى ، إلا عندما يعاد ابتكارها بأشكال لا أحد يستطيع رسم ملامحها النهائية ، وذلك في ضوء كل المنجزات الجديدة التي ما فتئت ترتب في

حقولها المعرفية وحقبها التاريخية ، فالتي لم تكن قد وجدت في وقت تشكل الملامح الأولى لهذه الفلسفة في القرن التاسع عشر .

إن مقاهم الصراع الطبقي الثنائي الحاد ، وأولوية الاقتصادي في نمط الإنتاج الرأسمالي ، لا يمكن أن تسuff بمعونة معمقة بتاريخه ، ومنها المراحل التاريخية العربية الإسلامية ، إلا عندما تفتقر إلى منجزات أبحاث العلوم الإنسانية الجديدة : الإنترنولوجيا الدينية ، ومناهج تحليل المعطيات الاقتصادية ، ونتائج الأبحاث الإنترنولوجية المتعلقة بموضوع القرابة ، ومعطيات تحليل السلطة ، والسلطة في علاقتها بالمعرفة ، ثم نتائج الدرس اللسني ودرس السيمولوجي ... ولعل استثمار وتوظيف المقاهيم المتعددة المبتكرة داخل تلك النماذج المعرفية ، يساعدنا على صياغة أشكال جديدة لنسيج المقاهيم ، و يجعلنا نمارس فعلاً مبدأ إعادة البناء ، إعادة إنتاج المعانى عن طريق التوسيع والتضييق ، والإلغاء ، والابتكار . وهو ما يعني بالضبط ممارسة فعل الإبداع عن طريق المشاركة في إنتاج المعرفة بواسطة استثمار النتائج العلمية الحالية ، والأدوات المنهجية السائدة ، أينما وجدت ، ومحاولة التفكير فيها بما يسمح بإخ豺ها والمشاركة في تجاوزها بإعادة بنائها .

ولا يكتسى هذا التنويع مجرد صبغة تقنية ، إنه يكتسى أساساً صبغة فلسفية ، ذلك أنه يقتضى اختياراً معرفياً ، جديداً ، طريقة جديدة في صياغة الإشكاليات ، ومقابل ذلك يؤدي هذا الاختيار الجديد إلى رفض الوثوقية والجزم والحقيقة المطلقة ، والعلم الكلى ، والخصوصية العمياء ، والأصالة المترفة ... في سبيل تعدد منهجه يقطع مع كل ضلالات واحدية الرؤية المنهجية .

ومما لا شك فيه أن القشرة الوضعيية التي غلقت النواة المعرفية للماركسيّة، لم تعد قادرة على إحتلال نفس الموضع المعرفي الذي كانت تحتلّه في القرن التاسع عشر - بناء على منطق التاريخ - ومعنى ذلك أن تطوير مقاهمها مسألة

ملحة ، وأن هذا التطوير لا يتم إلا بمتابعة الاجتهادات المعرفية التي يتم ابتكارها في حقول معرفية مختلفة ، في مجال اللسنيات ، والاقتصاد ، والإنتربولوجيا ، والتحليل النفسي ، وكتابة التاريخ ، ولعل متابعة النماذج المنهجية والمعرفية التي تنتجهما هذه الحقول المعرفية ، يمكننا من إنجاز مراجعة أكثر خصوبة لتاريخنا وفلسفتنا ، وفي هذه الحالة بالذات تكون استعاراتنا لمفاهيم المادة التاريخية أقل وثوقية ، وأكثر وفاءً لروح الموقف الماركسي التاريخي المفتوح والمفتوح .

وربما كانت الملاحظات السابقة مجرد ملاحظات أولية ، وغير كافية في الوقت نفسه لإبراز حدود وصعوبات الاستعمال المنهجي للمفاهيم ، في المجال الذي حصرنا بحثنا في إطاره . لكن المسألة الأساسية التي كانت تشكل هدفنا من هذا البحث هي رغبتنا في الإلحاح على ضرورة الحذر والاحتراس عند توسيع دائرة استعمال المفاهيم ، ونقلها من مجالها التداولي الذي تشكلت في صلبه ، إلى مجال تداولي قديم أو هامشى ، فالمفاهيم ليست جواهر أزلية ، وقدرتها التفسيرية محدودة ونسبية . ولن نتمكن من التقدم في فهم تراثنا الفلسفى وتراثنا على وجه العموم إلا بالانفتاح المنهجي ، والابتكار المنهجي ، الذى يتبع لنا أحد أمرين ، يتبع لنا إما نقداً للتراث ، أو متعة لا حدود لها عند قراءته ، وفي نظرنا فإن كتابات تيزينى ومروءة لا تدخل لا في باب النقد ، ولا في باب اللذة والمرة .

ها نحن نتقدم في المسألة وتتحدث عن النقد والمرة ، وهى مفاهيم أخرى تنقلنا من مستوى الحديث الإبتسموLOGI إلى مستوى الاستراتيجية ، استراتيجية النقد أم استراتيجية المتعة ، ولا شك فى إننا الآن أمام قضايا أخرى ، أمام إشكالات جديدة ومعناه أن مجال البحث في الموضوع مفتوح .

الهواش

١ - راجع حول هذه المسألة دراسة ميشيل فوكو :

Nietzsche , Freud , Marx , in : Nietzsche, page 183 edition minuit , Paris , 1967 .

٢ - انظر كيف يبرز ليقى ستروس أهمية النقل المفاهيمي فى تطوير مجالات البحث وذلك فى بحث :

L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie in : Anthropologie strucrale , chapitre II page 37-62 . Ed : plin : Paris , 1974 .

٣ - راجع على سبيل المثال ثدوة «إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي» وخاصة دراسات كل من جلال أمين : بعض مظاهر التبعية الفكرية في الدراسات الاجتماعية في العالم الثالث ص ٢٤٣ وقد تضمنها معاً كتاب «إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي» لسيد عويس ومجموعة من الباحثين ، نشر دار التنوير ، بيروت لبنان ، والمركز القومى للبحث الاجتماعى والجذانى ، القاهرة ج . م . ع ، ط / ١٩٨٤ .

٤ - نقرأ في هذه المقالة الفقرة الآتية : إن الماركسية العربية أو بعبارة أدق الإيديولوجيا القومية المعاصرة للأحوال العالمية ، التي لا تختصر في مبادئها المبسطة بل تنحل في منطق أبحاث تاريخية واجتماعية كبيرى ستدفع في المجتمع العربي عن طريق هذه الأبحاث ذاتها ، مفاهيم النفعية والليبرالية والتاريخانية التي عاد الفكر المعاصر لا يدور إلا في فلكلها ، وستشارك بذلك بأوفر قسط في بعث منطق سياسي في بلادنا ، ومن هنا ضرورة تعريب الماركسية لغويًا وثقافيًا ، تعريبياً ينطوى مجرد النقل ، لأن النقل يحيل بالضرورة على مفاهيم لا توجد حالياً عندنا ، وكيف يتحقق الفهم في هذه الأحوال ؟ «نقلنا عن «العرب والفكر التاريخي» ص ١٤١ دار الحقيقة ، بيروت ، ١٩٧٣ .

- ٥ - مصطفى عبد الرانق : تمهيد لتأريخ الفلسفة الإسلامية ، الفصل (١) ص ٣
 مكتب النهضة المصرية ط ٣ ، القاهرة ١٩٦٦ .
- ٦ - الطيب تيزيني : مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط - دار
 دمشق للطباعة والنشر ، دمشق ١٩٧١ .
- ٧ - نفس الكتاب ، جن ٣ - ٤ - ٥ .
- ٨ - نفس الكتاب ، ص ٥ .
- ٩ - نفس الكتاب ، ص ٤ .
- ١٠ - راجع من ص ١٢٥ إلى ١٣٦ ، نفس الكتاب .
- ١١ - الطيب تيزيني : من التراث إلى الثورة ، حول نظرية مقترحة في التراث العربي
 ، ج / دار ابن خلدون ، بيروت ١٩٧٦ .
- ١٢ - المرجع السابق ص ١٧ .
- ١٣ - المرجع السابق ص ١٨ .
- ١٤ - حسين مروة : النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية ، ج ٢ دار الفارابي -
 بيروت ١٩٧٨ .
- ١٥ - المرجع السابق ، ص ٢٨ .
- ١٦ - بمقابل ما نعتن به بالفقر الإبستمولوجي نلاحظ سيادة التقرير الجازم في
 صفحات المقدمة ، ورغم أن الأمر لا يتعلق بكتابه بيان ، بل كتابة تاريخ الفكر ، والفلسفة
 العربية الإسلامية بالذات ، فإن طغيان الوثوقية لا يترك للباحثين أى متৎفس للتساؤل عن حدود
 استعارية المفاهيم ، كما أنه لا يدفعهما إلى متابعة المناقشات التي أثارتها المادية التاريخية في
 حقول معرفية أخرى ، وفي مراحل تاريخية لاحقة .

داخل هذا الإطار يمكن مراجعة دراسة موريس غودولوبه : الماركسية أمام مشكلات المجتمعات ما قبل الرأسمالية وهو يوجد في كتاب حول نمط الإنتاج الآسيوي ، جان شينو (وآخرون) ترجمة جورج طرابيشي ، ص ١٢١ دار الحقيقة بيروت ١٩٧٢ .

١٧ - التزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ج ١ ص ١٦٠ :

١٨ - يحيل تيزيني في كتابه مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط إلى مراجع ثانوية متعددة من قبيل الكتاب التعليمي للاقتصاد السياسي ، دار نشر ديتز ، برلين ١٩٦٠ ، وذلك في الصفحات ٢٦ - ٤٦ - ٥٤ .

١٩ - نقرأ لهذا المؤرخ الفقرة الآتية التي تبرز نمط الاحتراس الذي يديه عند استعماله لمفاهيم المادية التاريخية في دراسته للمرحلة اليونانية :

«أين يجب وضع التقابل بين العبيد وبين مالكيهم الأحرار داخل هذه الخطاطة العامة؟ (يتعلق الأمر في سياق النص بحديث المؤلف عن الصراعات الاقتصادية والاجتماعية داخل بنية المدن اليونانية) وما هو الطابع الذي اتخذه صراع العبيد؟ وما هو ثقله داخل سياق التطور الاجتماعي؟ هناك ملاحظة تفرض نفسها في مستوى الأحداث ، بالنسبة لمؤرخ اليونان ، وخاصة فيما يتعلق بالحقيقة القديمة الكلاسيكية (...) إن التقابل بين العبيد ومالكيهم لا يظهر أبداً كتناقض أساسى (...) ويجب ألا تستغرب ما دام صراع الطبقات يتشارك ويجرى داخل إطار اجتماعي سياسي ، يستثنى فيه العبيد مسبقاً»

نقل عن :

Jean-Pierre Vernant , Mythe et Societe en Grece ancienne . Page : 27 , Maspero , Paris 1974 .

٢٠ - إن الخطاطة التي ترسم ملامح نهاية لتاريخ التطور البشري تعود إلى مرحلة من مراحل تطور الفكر الماركسي ، ويتصل الأمر هنا بالمرحلة ستالينية حيث نجد أن ستالين نشر مجموعة من الكتابات التي دافع فيها بوثوقية كبيرة على أنماط الإنتاج الاقتصادية التي

عرفها تاريخ الإنسانية ، وتحن نعتبر أن هذه الكتابات ساهمت في تفكيك النظرية الماركسية ، ومنهجية التحليل التاريخي ، انظر على سبيل المثال كتاب ستالين الشهير المادية الديالكتيكية والمادية البنائية ، دار دمشق للطباعة والنشر ، بدون تاريخ .

٢١ - يمكن الرجوع إلى كتاب مهم حول هذه المسألة وهو مجموعة نصوص جمعها وكتب لها مقدمة الأستاذان ستيفارت شرام وهيلين كاريير دنكورس ، تحت عنوان : الماركسية اليساوية أمام مشاكل الثورة في العالم غير الأوروبي ، ترجمة زهير الحكيم دار الحقيقة ، بيروت ١٩٧٠.

٢٢ - نقصد هنا أنماط الإنتاج الخمسة المعروفة في الأدبيات الوثائقية الماركسية ، المشاعية ، العبودية ، الإقطاع ، الرأسمالية ، الإشتراكية .

Marx : Contribution à la Critique de l'économie Politique , 13 , Editions Sociales , Paris , 1977 .

٢٤ - يبرز الأستاذ هشام جعيط أنه مابين ١٩٤٨ و ١٩٨١ لم تظهر من الدراسات التاريخية المختصة بالحقبة الإسلامية الأولى ، القرون الأربع الأولى للهجرة سوى دراسات معدودة ، نقلًا عن دراسته ، الإنتاج الفكر العربي منذ عشرين سنة ، وهو منشور في مجلة « فكر وفن » التي تصدر من ألمانيا باللغة العربية ٤٢ / ١٩٨٥ صفحات ٤٧ - ٤٨ .

٢٥ - راجع الأسئلة التي يطرحها حسين مروة في مقدمة الجزء الأول من كتابه النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ، ثم تابع كيف يمارس أثناء التحليل والإجابة عملية التخلّي عن هذه الأسئلة ، صفحات ٣٣ - ٣٢ وكذلك صفحات ٢٥ - ٢٦ .

٢٦ - مشروع روية جديدة ، ص ١٩١ .

٢٧ - النزعات المادية ... ج ١ ص ٥٢٢

٢٨ - النزعات المادية ... ج ١ ص ١٤٣

٢٩ - مشروع رؤية جديدة ص ١٤٤

٣٠ - من قبيل الأبحاث التي ينجزها الأستاذ محمد أركون في دراساته المتعددة ،
انظر على سبيل المثال المقالات الآتية :

- من أجل إسلاميات تطبيقية .

- الدين والمجتمع حسب التموزج الإسلامي .

- مفهوم العقل الإسلامي .

Pour une critique de la raison islamique , Ed :
Maison neuve et larose , Paris , 1984 .

٣١ - النزعات المادية ... ج ١ ص ٥٠١ .

٣٢ - النزعات المادية ... ج ١ ص ٨٩٧ .

٣٣ - مشروع رؤية ... ص ٢٣٤ .

٣٤ - راجع دراستنا حول الأعمال الأخيرة لكل من الأستاذ محمد عابد الجابري
والأستاذ محمد أركون في قراءة التراث ، ضمن هذا الكتاب .

٣٥ - مشروع رؤية جديدة ، ص ٤٠٨ .

٣٦ - نجد في كتاب الأستاذ عبد السلام بنعبد العالى : الفلسفة السياسية عند
الفارابي ، تحليلاً قيماً لشكل المعاصرة التي عرفها العقل السياسي في الإسلام ، «الفلسفة
السياسية عند الفارابي» ص ١٢٦ - ١٢٢ دار الطليعة ، ط ١ بيروت ١٩٧٩ .

Althusser , Lenine et la Philosophie , Page 20 , Ed : - ٣٧
Maspero , Paris . 1972 .

- ٣٨ - انظر مناقشات بو على ياسين وزوضان السيد لكتابات تيزيني في كتاب الماركسية والتراث العربي الإسلامي ، صفحات : ٥ - ٦١ - ١٥٥ - ١٦٦ وهو من منشورات دار الحداثة ، بيروت ١٩٨٠ .
- ٣٩ - النزاعات المادية ... ص ٣١ .
- ٤٠ - راجع الانتقادات القوية والصارمة التي يوجهها الأستاذ الجابرى لأعمال الطيب تيزيني وحسين مروء وذلك فى مقدمة كتابه نحن والتراث ، ص ١٠ - ١١ ، دار الطليعة ، ط ١ بيروت ١٩٨٠ وكذلك الخطاب العربى المعاصر ج ١٥١ - ١٥٢ - ١٥٠ دار الطليعة ، ط ١ بيروت ١٩٨٢ .
- ٤١ - راجع تقديمًا تموذجياً حول مسألة الانفتاح المنهجى فى المقدمة المهمة التى كتبها الأستاذ محمد أركون لكتابه نحو نقد للعقل الإسلامي «وهي تحت عنوان : كيف نقرأ الفكر الإسلامي؟ ص ٧ - ٤٠ «مرجع مذكور» .

٥ - مشروع النقاش

فتنى

قراءة التترات

حول التكامل في أعمال محمد عايد الجابري
ومحمد أركون

ليس من قبيل المصادفة أن يصدر في سنة واحدة (سنة ١٩٨٤) مؤلفات في موضوع نقد العقل الإسلامي ، كتاب الأستاذ محمد عابد الجابري «تكوين العقل العربي» (١) وهو الجزء الأول من مشروع نقد العقل العربي والكتاب الثاني للأستاذ محمد أركون وهو تحت عنوان «نحو نقد العقل الإسلامي» (٢) إن التوافت في الصدور يُؤشر على مسألة بالغة الأهمية ، إنه يرمي إلى ما يمكن أن نسميه بزمن النقد في الخطاب العربي المعاصر .

صحيح أن صادق جلال أصدر قبل سنوات كتابه الشهير «نقد الفكر الديني» (٣) (سنة ١٩٦٩) وأن مواقف فكرية أعلنت من موقع ومنطلقات أيديولوجية مختلفة ، مواقف رديكالية من التراث ، تذكر منها على سبيل المثال تاريخانية الأستاذ عبد الله العروى (٤) إلا أن صدور هذين المؤلفين في متتصف ثمانينات القرن العشرين ، يحمل أكثر من دلالة في الفكر العربي المعاصر ، وفي باب الموقف من التراث ، داخل هذا الفكر .

يمكن أن يتبعين قارئ الكتابين المجهودات النظرية المهمة المستمرة في كليهما ، ويمكته أن يلاحظ في الوقت نفسه الطابع التركيبي الذي يطبعهما ، حيث يستثمر كل من «تكوين العقل العربي» ونحو نقد العقل الإسلامي أى مجهود سنوات طويلة في التعامل مع النصوص الإسلامية أى في التعامل مع منتوج العقل الإسلامي (٥) .

وقد لا يجادل اثنان في كون الأستاذ الجابري والأستاذ أركون يفكران في موضوع واحد ويرمى كل منهما بلوغ أهداف محددة من وراء هذا التفكير ، لكنهما وقد وضع كل منهما كتابه ضمن دائرة الممارسة النظرية النقدية ارتبطا معاً في مساعاهما النبدي ، وشكلت الاستراتيجية النقدية هدفاً بعيداً لكل منهما .

وإذا كانت الممارسة النقدية في الغرب الأوروبي تعتبر تقليداً راسخاً تدعنه التقاليد السياسية وترسخه المنظومات الفلسفية، منذ عصر النهضة، فإن الأمر يختلف عندنا في العالم العربي، فالنقد ينبع في العادة بكونه أداة هدم وتفويض، وتغفل جوانبه الإيجابية البناءة، النقد في الذاكرة العربية يرافق الهدم إن لم يرافق الهرطقة، ويدخل في باب البدع وخاصة عندما يتعلق الأمر بموضوع مركزي مثل موضوع «العقل».

لهذا نقول مرة أخرى إن صدور مؤلفين في سنة واحدة في موضوع «نقد العقل» يمتلك أكثر من دلالة نظرية وتاريخية ومن هنا فنحن أمام حديث يستحق مثل العناية التي نشارك اليوم جميعاً في تدعيمها بالعرض والتقديم والمناقشة

* * *

أريد أن تكون مساهمتي في تقديم كتاب «تكوين العقل العربي» محاولة أولية للتفكير في أوجه التتمام والتكامل التي رسّمها كل من مؤلف «تكوين العقل العربي» ومؤلف «نحو نقد العقل الإسلامي».

وهنا لابد من التصريح في البداية بأن هذا التقديم المقارن لا ينطلق من موقف الثندين أو المفاضلة، بلقدر ما يتشكل أولاً وأخيراً في سياق التفكير في التتمام والتكامل.

نعرّف في الكتابين المذكورين على طموح كبير لتمكّن موضوع الدراسة، كما نواجه فيما معاً حماسة تأريخية قل نظريّها فيما يكتب اليوم عن التراث، هذا بالإضافة إلى الانفتاح المنهجي الذي يطبع الكتابين معاً، ويضفي عليهما كثيراً من الجدة والمتانة والاعمان، سيتصبّب تقديمـنا المقارن على محاولة تحديدـه مجال العقل وحدودـه في المؤلفين، ثم دلالة وأبعاد التوجـه النـقـدى الذى اعتبرـه كلـ منها عنوانـاً معـبراً عن محتـوى مؤـلفـه.

و قبل تحـديد تصورـ كلـ من المؤـلفـين لمـجال العـقل العـربـي والإـسلامـيـ، لـابـدـ

من التأكيد في البداية على اختلاف شكل المعالجة النقية في الكتابين ، ففي كتاب الأستاذ الجابری نعثر على مجهود نظري أكسيومي متکامل ، أى نعثر على بناء يصوغ مقدماته وفرضياته ، ثم يمارس عملية البرهنة ، من أجل الوصول إلى خلاصاته ونتائج تتعلق بتكوين العقل العربي ، وألياته المعرفية (٦) .

في حين نجد أن كتاب الأستاذ أركون يضم جملة من الأبحاث ذات الطابع الجهوی ، إنه يتناول بالدراسة موضوعات تقتصر إلى مجال الفلسفة ، والسياسة ، وأصول الفقه وال الحرب ، والنفاذ (٧) .

لكن هذا الاختلاف لا يؤثر في نظرنا على روح المشروع النقدي الذي يقف وراء كل منهما .

في كتاب الأستاذ الجابری أطروحة قوية ، وهى أطروحة قابلة في نظرنا لاستئثار أوسع ، إنها أطروحة تهدى كثيراً من الأواثان كما أنها تبني بغير أنها النظرى رؤية جديدة في الكتابة عن تاريخ الفكر الإسلامي ، نقصد بذلك تأسيس مناطق نفوذ العقل الإسلامي ، في عصر التدوين (٨) تسمح هذه الفرضية بتجاوز التقسيمات السائدة عن تاريخ الثقافة العربية ، وتجعل عصر التدوين منطلقًا لتكون آليات التفكير العربي ، القياس والكشف والبرهان ، ويمقدار ما نجد في هذه الأطروحة قدرة على بلورة بداية افتراضية للقول الإسلامي في مختلف مجالاته ، وخاصة مجالات الثقافة العالمية نجد أن الأستاذ أركون يكتفى بحصر مجاله وبداياته في الموضوعات الكلاسيكية ، من قبيل : القرآن وتجربة المدينة ، ومشكلة الخلافة ، أصول الدين ، أصول الفقه ، مكانة الفلسفة في المجال التاريخي الإسلامي ، ثم العقل الوضعي والنهضة (٩) الخ .. لكنه رغم محافظته على الهيكلة الكلاسيكية للعقل الإسلامي ، حدد غاية بحثه في معرفة طبيعة العامل العقلاني والعامل الخيالي ، وطبيعة تداخلهما وصراعهما في مختلف نشاطات الفكر التي سادت المحيط التاريخي الإسلامي ، هنا وفي هذه النقطة

بالذات يلتقي بالتوجه العام للأستاذ الجابري ، حيث يؤكدان معاً على عمق المسافة الزمنية التي رسماها وما زال يرسم ملامحها العقل العربي الإسلامي ، ونقصد بذلك برهنتهما معاً على استمرار آلية العقل العربي منذ تأسيسه وإلى يومنا هذا .

يتحدث الأستاذ أركون عن ثلات مراحل في تاريخ تكون العقل الإسلامي .

- المرحلة الكلاسيمية ، وهي مرحلة التأسيس والبدايات .
- المرحلة المدرسة ، وهي مرحلة التقليد ، وتكريس التقليد والاجترار .
- المرحلة الحديثة والمعاصرة ، وهي مرحلة ما يعرف اليوم بالنهضة ، والثورة .

تداخل هذه المراحل ، وتتباع وتنقطع في فضاء العقل الإسلامي ، لكنها لا تتفصل ، وذلك يفعل لحمتها الدينية العميقة .

في إطار هذه المراحل ، تتشكل بنية العقل الإسلامي ، ويعاد إنتاجها في صورة توأكيد مستلزمات السيادة والسلطة السياسية ، ويخالط فيها العقل بالأسطورة بالخيال يتم كل ذلك في إطار ما يسميه الأستاذ أركون « نمط إنتاج مجتمعات الكتاب » (١٠) .

داخل هذا الترتيب الذي يلتقي في نظرنا مع التوجه العام لكتاب الأستاذ الجابري ، نجد أن هذا الأخير يفكر بصورة فعلية ، وليس بغية اقتراح مشاريع للعمل (١١) ، كما نجد في أغلب مقالات الأستاذ أركون ، يفكر في آلية العقل العربي ، وبناء على فرضية عصر التدوين كعصر مؤسس ، وانطلاقاً من بحث يتوجى التخصص الإستيمولوجي ، وهو يعتبر أن أغلب الإنتاج النظري الذي بلوره مفكرو الإسلام ، ينحل في نهاية تحليل أسسه وقواعد العامة ، إلى واحد من هذه الأنظمة المعرفية ، البيان أو العرفان أو البرهان (١٢) .

العقل العربي إذن من حيث نظامه الداخلي ، وأليته الفاعلة ، قياس فقهي ، وبرهنة عقلية .

وبمقدار ما تقدم هذه النتاجة البنوية تصوراً جديداً لنظام إنتاج العقل العربي ، يقدر ما تثير من الأسئلة والاعتراضات ، وخاصة عندما نعرف أن الأستاذ الجابری يصرح بأن اهتمامه في «تكوين العقل العربي» يرتكز على الثقافة العالمية (١٢) وأنه لم يلتفت صوب قارة كاملة من المعارض أنتجت داخل بنية العقل الاسلامي ، ونقصد بذلك قارة الكتابة الخيالية والكتابية الرمزية ، فهل يمكن التفكير في العقل العربي (العقل العربي) بدون التفكير في الخيال العربي؟

حول مضمون هذا السؤال نجد في مقاربة الأستاذ محمد أركون توجهاً مخالفاً ، إننا نجد اقتراباً أكثر من جميع مستويات نظام إنتاج العقل العربي الإسلامي ، لهذا يدعونا محمد أركون إلى التفكير في الإشكاليات الآتية :

- السيرة النبوية ، وسيرة على بن أبي طالب بين القدسية والأسطورة والتاريخ .
- المجتمع والدين ودور الدين في سبك الوجود الاجتماعي .
- الرمز والمعنى .
- الخيال والتاريخ .
- السياسة بين الدين والدنيا .

واضح من الإشكالات السابقة أن مجال العقل الإسلامي في نظر الأستاذ محمد أركون أكثر اتساعاً ، وأن تجليات الخيال الرمزي ، تتيح لنا تملكاً أشمل لكل مظاهر الفكر والعقل في الإسلام .

مجال العقل إذن عند كل من المفكرين يتکامل ، ومشروع كل واحد منها يوسعه الآخر ، في كتاب الأستاذ الجابري نوع من الوحدة التي رسمت نتائجها أولاً ، ووضحت بوعى تام منطلقاتها وأولوياتها ، كما وعى حدودها ... وفي كتاب الأستاذ أركون محاولة للتفكير في المنسى ، في التعبير الشفهي في الإسلام ، في المعيش غير المكتوب ، في إزاحة الروايات الرسمية ، وإماتة اللثام عن الروايات والكتابات التي اعتبرت هامشية ، أو غير نموذجية ، وفيه أيضا وهذا ما يوسع مجال العقل الإسلامي تفكير في الأنماط والأنظمة السيميائية غير اللغوية ، والأنماط المرتبطة بال المجال الديني كالميتولوجيات ، والطقوس ، وأنظمة المعمار ، وبين القرابة (١٤) الخ ..

لم يعد العقل الإسلامي من منظور الأستاذ محمد أركون محصوراً في مجال محدد ونهائي ، لقد انحل في النهاية في موضوع أشمل هو الخيال الاجتماعي والتاريخي .

وهنا لابد من الإشارة إلى كون الأستاذ أركون يوسع بصورة لا متناهية مجال وحدود العقل الإسلامي ، في المستوى التكيني والإنتاجي ، وذلك بشكل ينتج عنه في النهاية لا متعين ، مما يؤدي إلى بروز نتائج قد لا يوافق عليها الأستاذ الجابري ، أو على الأقل لا تنسجم مع أهدافه المباشرة .

الحصر في كتاب الأستاذ الجابري اختيار ، اختيار أيديولوجي معلن ، إنه يفكر في العقل العربي المعاصر ، ويسعى لكشف آلة المعقولة التي اكتسبها من ماضيه ، وذلك من أجل غایيات مرسومة ومحددة :

أولها : إن الفاعلية الفكرية جزء من الفاعلية التاريخية الإرادية .

وثانيها : إن وضوح الرؤية جزء من نجاعة الفعل العقل في التاريخ .

وثالثها : التفكير في توسيع دائرة العقل الكوني ، عن طريق ما يسميه الأستاذ الجابري : « استقلال الذات العربية (١٥) » .

في هذا الإطار لا يصبح التقصي اللامحدود الذي مارسه الأستاذ أركون علامة تاريخية إيجابية في نظر الأستاذ الجابری ، ويصبح التاريخ الإيديولوجي مسألة حتمية ، حتى عندما يعلن بعض الباحثين أن أبحاثهم تتوجى أولاً وقبل كل شيء التقصي الأكاديمي الخالص .

رغم التباعد الذي يمكن أن تلمسه مما سبق ، فإن ما يوحد مجال الرؤية في الكتابين وبصورة قوية هو استعمالهما معاً لمفهوم الإبستمي Episteme (١٦) ، هذا المفهوم الذي سمح بالإضافة إلى مفاهيم أخرى وظفت بأشكال مختلفة في الكتابين ، بإنتاج خطاب جديد في دراسة الفكر الإسلامي ، وفي التفكير في نقد العقل العربي الإسلامي وهو يسمح بذلك لكشف لعنة الحقيقة ، وفضح آليات المعرفة .

نجد في كتاب الأستاذ الجابری أن العقل العربي تحكمه ثلاثة أنظمة معرفية : البيان والعرفان والبرهان ، تحكمه هذه الأنظمة في تفاعل وتجاوب مع مستلزمات التاريخ ، بل لنقل بصيغة أدق في ترابط أكيد معاً لمارسة السياسية ، لكن هذه الأنظمة رسمت لهذا العقل حدوده فأصبح يفكر بواسطتها وداخلها ، وتحول الزمن الثقافي إلى زمن تقليد وتكرار ، إنه لم يعرف ، لا القطاع ، ولا الحرائق ، لقد ظل هو ، مشدوداً إلى آلية القياس ، آلية العرفان والكشف ، وأآلية البرهان المحاصرة . وتحوّي تحليلات الأستاذ الجابری بأن آلية القياس الفقهي شكلت خلال تصادم الأنظمة المعرفية العربية عبر تاريخ الفكر الإسلامي الآلية المسيطرة ، مما جعل الحضارة الإسلامية والعقل الإسلامي مجرد عقل فقهي وحضارة فقهية (١٧) .

العقل العربي إذن في نظر الأستاذ الجابری عقل فقهي والتوتر بين القياس والعرفان والبرهان عبر تاريخ الثقافة الإسلامية ، عرف كثيراً من أشكال الهدنة ، مما أدى إلى خلل معرفي بارز في بنية العقل العربي ، ونجلى هذا الخلل

في غياب التقدم ، وشكل العقل العربي في النهاية لحظة معرفية تكرارية (١٨) لقد تأسس الكتاب التموزج ، الكتاب النظام ، ويتبع النسخ والأشباء ، لحظة اكتفت داخل زمانيتها المغلقة باستعادة الأوليات والآليات القديمة ، بدون أن تشكي في أنسابها ، أو تحاول تكسير قوالبها ، إن الأمر لا يتعلق بعصورنا الوسطى وحدها ، إنه يتعلق أيضا بحاضرنا ، من حيث أن حاضرنا مجرد امتداد أو تكرار للأنظمة التي تأسست في عصر التدوين ..

أما الأستاذ محمد أركون فإنه يوظف مفهوم الإبستيمى ، ومفهوم الخطاب ، ثم مفهوم الزمن الطويل ، وتاريخ الأنساق الفكرية ، ليتجاوز تاريخ الأفكار ، وصيغة الأصل والبداية والنهاية (١٩) ولنتمكن من اكتشاف البنية العميقـة ، البنية النظرية الأثيرية التي لا ترى ، بقدر ما تؤسس ، والتي وجهت وما زالت توجه نظام الفكر وقواعد إنتاجه في العالم الإسلامي .

يمكن أن نفamer هنا فندقـى أن الأستاذ أركون يفكر في نظام الأنظمة في الفكر الإسلامي ، وبالتالي فإن تحديـد لهذا النظام لم يتعلـق بـتقسيـم لـ مجال تمـظهر العـقل الإـسلامـي كما فعل الأـستاذ الجـابرـى بـقدر ما حـاول صـياغـة النـظام الضـابـط للـعقل الإـسلامـي بـغضـنـظر عنـ القـوـاعـد الـجـزـئـية ، والـفـرعـيـة التي يمكنـ أن تكون مـؤـسـسـة فيـ منـاطـق جـهـوـية .

أما الخلاصـات الأـسـاسـية التي يقدمـها الأـستـاذ أـركـون للـإـبـسـتـيمـى الإـسلامـي فـهـي :

- الخلط بين المـيـتـى والتـارـيـخـى .
- التـدعـيم القـطـعـى لـالـقـيـم الـدـينـية ، انـطـلـاقـاً منـ القـرـآن وـالـسـنـة .
- التـاكـيد الـلاـهـوتـى لـتفـوقـ المـسـلـم عـلـى غـيـرـ المـسـلـم .
- حـصـرـ وظـيـفـةـ العـقـلـ فـيـ الـاجـتـهـادـ وـتـأـوـيلـ الـوـحـىـ .

- تقدس اللغة والدفافع على قداسة المعنى المرسل من طرف الله .
- التأكيد على تعالى المقدس (٢٠) .

إن هذه الخلاصات هي التي توجه نظر الأستاذ محمد أركون في مجال العقل الإسلامي ، وحكم عملية تولد توليد الأفكار في مختلف جوانب الحياة في الإسلام ، وهي تتضمن رؤية محددة عن العالم ، رؤية تسلم بألوهية الإلهي في الكون ، وتجعل الفكر متمركزاً حول الوحي ، وتحول العالم إلى مسرح تبدأ فصوله هنا ، وتنتهي هناك في العالم الآخر .

تلك إذن خلاصة مكتفة للإبستيمى الذى حكم مختلف توجهات العقل الإسلامي إلا أنه يجب ألا نتصور أننا أمام بنية معرفية ثابتة ومغلقة ، فهذا أمر غير وارد عند الباحثين معاً وتصادم الأبنية المعرفية وتدالخها ، مع أنظمة معرفية أخرى ، أمر تحقق فعلاً في التاريخ الإسلامي ، وتاريخ تشكيل العقل العربي ، إلا أن استمرار الإبستيمى الإسلامي ، ونظام القياس كنظام محتكر للسيادة ، رغم التوتر والانقطاع يعني قدرة الأوليات المعرفية الدينية على توجيه صيروحة نمط إنتاج الأفكار وتنويبها ضمن أفق الالهوت .

ولاشك أن استثمار مفهوم الإبستيمى في المؤلفين اللذين نحن بصدده تقديم حديث عام عنهم ، يدفعنا إلى استخلاص نتيجة أساسية هي أن ما رسخته الدراسات السلفية والدراسات الاستشرافية ، والدراسات الوصفية عن التراث لم يعد صالحًا تماماً للتفكير بصورة جدية في نظام المعرفة الإسلامية (٢١) ومعناه أن المؤلفين معاً يرسمان طريقاً جديداً في قراءة الإنتاج النظري الإسلامي ، بالإضافة إلى مساعهما الإيديولوجي المتعلق بالحاضر ، حيث أن الغاية من نقد العقل العربي في نظر الأستاذ الجابري ، هي تدشين عصر تدوين جديد ، يتبع لنا كسر البنية الفقهية السائدة ، كما يتبع لنا خلخلة التقليد من أجل إزاحته ، وكل ذلك من أجل استقلال الذات العربية والمشاركة في إبداع التاريخ ،

أما الأستاذ أركون فإنه يحاول ترسیخ تقاليد البحث العلمي المتعدد المشارب والمناهج من أجل تجاوز التمركز الأدبي ، وتحطيم التفرد اللامهوتي في إتجاه الدفاع على أن الوحي والحقيقة والتاريخ أمور مترابطة ومتقاطعة بشكل محايد (٢٢) .

يتضح مما سبق أن «تكوين العقل العربي» و «نحو نقد العقل الإسلامي» يرومان في نهاية المطاف بلوغ هدف محدد في الكتاب الأول الهدف واضح ومعلن : «مشروعنا هادف إذن فنحن لا نمارس النقد من أجل النقد ، بل من أجل التحرر مما هو مميت أو متخلّب في كياننا ، العقلاني ، وإرثنا الثقافي ، والهدف : فسح المجال للحياة كي تستأنف فيها نورتها ، وتعيد فيها زرعها ... ولعلها تفعل ذلك قريباً» (٢٣) .

أما الأستاذ أركون فإن الهدف في أبحاثه يتراجح بين المعلن والظاهر (تجديد الدراسات الإسلامية) والمكتون ، (نقد العقل الإستئتي) ولكن عند الاستماع المباشر لإيحاءات وأبعاد الدراسات التي ينتجهما ، يمكن أن نتبين رغبة حميمة في مزيد من التعمق في فهم الظاهرة الدينية ، ومعرفة مستويات ترابطها وتفاعلها ، وتلائمها مع الوجود التاريخي للإنسان ، نحن في النهاية إذن أمام دروبين يوصل الواحد منها إلى نهاية الآخر ، إن الباحثين معاً يسترقان السمع لتفاعلات وتناقضات العقل العربي ، ويُعليان راية النقد بكل شجاعة في زمن سيادة التقليد ، ولعلنا فعلاً معهما وانطلاقاً من أعمالهما أمام بداية تأسيس مشروع نقدى جديد حول الموقف من التراث .

الهواش :

* - قدم هذا البحث في الندوة التي نظمها إتحاد كتاب المغرب بالرباط في شهر مارس ١٩٨٥ حول كتاب : «تكوين العقل العربي» .

١ - الدكتور محمد عابد الجابري : *تكوين العقل العربي* . دار - الطليعة ، بيروت ، ١٩٨٤

- Mohaned arhoun , pour une aib , que de la raison ia-louicque , mauisonn e uve et larose , paris . 1984 .

٢ - الدكتور صادق جلال العظم : *نقد الفكر الديني* ، دار الطليعة ، بيروت ط ٣ . ١٩٧٢

٤ - يمكن التأكيد من هذا من خلال مراجعة كتاب . عبدالله العربي العرب والفك التاريخي . دار الحقيقة ، الطبعة الأولى ١٩٧٣ .

٥ - ان اهتمام كل من الأستاذ أركون والأستاذ الجابري بالتراث يعود إلى نهاية السنتين حيث أصدر الأستاذ أركون رسالته الجامعية المهمة حول مسكونيه ، وهي تحت عنوان :

Cmtrilrvtion a l'é'tude de l'huwavisme au viE de l'he'gire :
Mishawayh jhilaoojhe et histoiw ,uriv , posis 1970 .

كما أصدر الأستاذ الجابري رسالته الجامعية حول ابن خلدون ، وقد كانت معنوية كما يلى : العصبية والدولة : معالم نظرية ، خلدونية في التاريخ الإسلامي . دار الثقافة ، الدار البيضاء ١٩٧١ .

كما أصدر الأستاذ الجابري رسالته الجامعية حول ابن خلدون ، وقد كانت معنوية كما يلى : العصبية والدولة : معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي . دار الثقافة ، الدار البيضاء ١٩٧١ .

٦ - يقسم الأستاذ الجابرى كتابه إلى قسمين : قسم أول حاول فيه تحديد عدته المنهجية وعنوانه بـ : العقل العربى .. يأتى معنى ؟

وقسم ثان يستعرض فيه مكونات أو مركبات العقل العربى ، وذلك من خلال تقديم مادته المعرفية وأبعاده الأيديولوجية ، وقد عنونه بالصورة الآتية : تكوين العقل العربى : المعرقى والأيديولوجى فى الثقافة العربية .

٧ - يضم كتاب الأستاذ أركون أيضاً قسمين كبارين :

قسم أول تحت عنوان : مقارنة الفكر الإسلامي ، وهو يضم الفصول الآتية :

١ - من أجل إسلاميات تطبيقية .

٢ - مفهوم العقل الإسلامي .

٣ - مظهر الوعي الإسلامي .

٤ - من أجل إعادة سبك الوعي الإسلامي .

٥ - السيادة والسلطات في الإسلام .

٦ - الدين والمجتمع حسب المثال الإسلامي .

٧ - وظائف الدين .

٨ - الزواج المختلط في الوسط الإسلامي .

٩ - كيف نقرأ نص : «الحكمة الخالدة» ٩

أما القسم الثاني فقد جاء تحت العنوان الكبير الآتى : قراءة الفضاء المغربي ، وقد تضمن الفصول الآتية :

١ - أشكال حضور الفكر العربي في الغرب الإسلامي .

٢ - تقديم ابن طفيل .

٣ - الإسلام والنمو في المغرب المستقل .

- تقرأ في «تكوين العقل العربي» ما يلى :

«لقد تشكلت بنية العقل العربي ، إذن ، في ترابط مع العصر الجاهلي فعلاً ، ولكن لا العصر الجاهلي كما عاشه عرب ما قبل البعثة المحمدية ، بل العصر الجاهلي كما عاشه في وعيهم عرب ما بعد هذه البعثة : العصر الجاهلي بوصفه زمناً ثقافياً تمت استعادته وتم ترتيبه وتنظيمه في عصر التدوين الذي يفرض نفسه تاريخياً كإطار مرجعي لما قبله وما بعده» ص ٦١ (مراجع مذكور) .

Arkorw , Pow Wree Cuitspae dr la Raicon - ٩

Isauique 11 - 12 .

Arkorw , Pow Wree Cuitspae Poer AC2 . - ١٠

١١ - يغلب على بعض أبحاث كتاب الأستاذ محمد أركون طابع الانفتاح المنهجي الذي يثير الأسئلة ، من بين هذه الأبحاث ، دراسته حول : السيادة والسلطات السياسية في الإسلام ص ١٥٥ - ١٩٢ .

١٢ - يطلق الأستاذ الجابري على هذه الأنظمة تسميات دقيقة ، تبرز قدرته على نحت المفاهيم المطابقة لاجتهداته ، نظام البيان (العقل الدينى) ، نظام العرفان (اللامعقول العقلى) ، ونظام البرهان (المعقول العقلى) .

١٣ - لقد تجنب الأستاذ الجابري في كتابه الروايات والقصص والنصوص الرمزية .

Arkovn , pow une critojve ale lo roisos iolavipue , ye-

44 - 45 .

١٥ - راجع خاتمة كتاب الأستاذ الجابري :

الخطاب العربي المعاصر ، وهي تحت عنوان : من أجل الاستقلال التاريخي للذات العربية ص ١٧٧ ، دار المطليعة بيروت ١٩٨٢ .

١٦ - لقد استعمل هذا المفهوم المفكر الفرنسي الكبير ميشيل فوكو وهو يحدده بـ « مجموع العلاقات التي تربط في حقيبة معينة الممارسات القولية المنتجة لأشكال معرفية ، أو علوم ، أو لأنظمة صورية » ...

Lanchc 'ologie du Savois , Gallinand , Pavis A969 , Page :
270

١٧ - راجع الفصل الخامس من كتاب : « تكوين العقل العربي » وهو تحت عنوان:
التشريع للمشرع ، ص ٩٦ - ١١٤ .

١٨ - « تكوين العقل العربي » ص ٤٢ .

١٩ - Arkovn , pow une critojve de la roisos iolavipue , 30 -

Arkovn , pow pue , 20 . - ٢٠ .

٢١ - انتظر موقف الأستاذ الجابري من الدراسات السلفية والاستشرافية للتراث في
كتابه : نحن والتراث ، دار الطليعة بيروت ط ١ ١٩٨٠ ص ٥ - ٩٧ .
وموقف الأستاذ أركون من نفس التيارات في الفصلين الثالث والرابع من كتاب « نحو
نقد العقل الإسلامي » صفحات ١٠١ - ١٥٤ .

٢٢ - Arkovn , pow une critojve de la roisos iolavipue , - 9 -

10

٢٣ - تكوين العقل العربي ص ٧ - ٨ .

٦ - الفلسفة والهاجس السياسي
فني
عواشق الكتابة الفلسفية
المغاربية

(١)

لا تدرج الكتابة الفلسفية المغاربية في سياق تاريخ الفلسفة بمعناه الكوني والشامولي ، إنها تنمو على هامش تاريخ الفلسفة ، وتساهم في صياغة مجريها الفكري في إتصال وانفصال عن هذا التاريخ .

ومن الأمور التي تلفت النظر في هذا المضمار أن الكتابة الفلسفية المغاربية، وقد نشأت متأخرة بالمقارنة مع تبلور بعض التيارات الفلسفية في المشرق العربي ، لم تنتج مدارس وتيارات تابعة للمدارس الفكرية الغربية ، من قبيل الوضعية ، والوجودية ، والماركسيّة ، والفلسفة التحليلية الخ ... فلا وجود للمدارس والمذاهب الفلسفية الغربية في الإنتاج الفلسفى المغاربى بالمعنى الذى يبلور مدرسة أو تياراً يهتم بإعادة إنتاج فكر هذه المدرسة ، بالعرض والشرح والتيسير . (١)

لا يحضر إذن تاريخ الفلسفة في الفكر الفلسفى المغاربى كمدارس وتيارات ،قدر ما يحضر كمفاهيم وأطروحات موجهة باهتمامات تاريخية سياسية ثقافية محلية ، وهو أمر يضفي كثيراً من الجهد والمعاناة في هذه الكتابة . ومنذ كتاب «العرب والفكر التاريخي» للأستاذ عبدالله العروى ، وقد صدر سنة ١٩٧٣ ، إلى كتاب «الإسلام وأوروبا» (١٩٧٨) للأستاذ هشام جعيط إلى مشروعى «تقد العقل العربي» و«تقد العقل الإسلامي» للأستاذين الجابرى وأركون ، وقد صدرا معاً سنة ١٩٨٤ نجد أنفسنا أمام عينة من الكتابات ندرجها في خانة الكتابة الفلسفية ، المميزة بانخراطها في الجدل السياسي والتاريخي المرتبط بالظرفية العربية الراهنة ، والمميزة في الوقت نفسه بتمثيلها لكثير من المفاهيم الفلسفية الحديثة والمعاصرة .

وعندما نقر بالطابع الفلسفى لهذه النصوص التي ذكرنا ، فإننا لا ننطلق من وجود حدود جاهزة ونهائية للقول الفلسفى ، فنحن نعتقد أن كثيراً من النصوص الصادرة في بلدان المغرب العربي ، وال المتعلقة بموضوعات تتنتمي إلى حقل العلوم الإنسانية والعلوم السياسية ، والنقد الأدبي (٢) ، تتضمن كثيراً من المفاهيم الفلسفية ، وهو ما يعني إتساع مجال الكتابة الفلسفية . فلا أحد

يستطيع اليوم بعد كل المراحل التي قطعها تاريخ الفلسفة ، أن يقول بوجود نموذج واحد للقول الفلسفى ، وكل جزم فى هذا الباب يخل بمبرأة لا محدودية الإبداع داخل لا محدودية zaman .

وعندما نتساهل منهجياً ومدرسيأً ، ونعلن مواصفات محددة للإنتاج الفلسفى ، فإن هذا الإعلان يظل مؤقتاً ، كما يظل مرهوناً بصيغورة تاريخ الفلسفة ، وهو تاريخ مفتوح على ذاته ، وعلى دائرة زمانية أوسع منه ، هي دائرة التاريخ العام (٣) .

يتمتع الجدل الفلسفى المتبلور في النصوص المذكورة (كتابات أركون وجعيط والعروى والجابرى) بكثير من الحيوية ، أما فضيلته الكبرى فتتمثل في سعيه للفكر في زمانه داخل الزمان العام ، ومحاولته الاستعانة بجملة من المفاهيم الأساسية في تاريخ الفلسفة ، من أجل المساعدة في توسيع الدائرة الدلالية لهذه المفاهيم ، وإغناء دائرة النظر الفلسفى في الفكر العربى المغاربى .

إن الخطاب الفلسفى المذكور لا يعد صدى للفلسفة الجامعية ، وبعض الذين ساهموا في تأسيسه وتطويره لا ينتهيون إلى أقسام فلسفية بالجامعات المغاربية (٤) ، لكنهم جميعاً يتوفرون على عدة فلسفية رفيعة ، تبرز في المرجعية التي تؤطر نصوصهم ، كما تبرز في قدرتهم على صياغة الإشكاليات النظرية التي تنتمي إلى دائرة التقاليد الفلسفية كما رسمها وما زال يرسمها تاريخ الفلسفة .

إن الوقوف على أعمال هؤلاء الأعلام لا يعني أبداً أنهم وحدهم يمثلون الفلسفة في المغرب العربي ، فبجوارهم وفي مختلف الأقطار المغاربية ، نشأت وما زالت تنشأ نصوص فلسفية مغاربية سيكون لها شأن مهم في تاريخ الفكر الفلسفى العربي (٥) . ونحن هنا نقف عند أعمال هؤلاء بالذات ، لكونها تعبر عن إشكالات متقاربة ، وتخوض في موضوعات تكون واحدة ، وقد تكون معبرة

في الوقت نفسه عن وعي جيل من المشتغلين بالفکر الفلسفی في بلدان المغرب العربي .

أما الموضوعات التي تشكل مجال التأمل الفلسفی في المغرب العربي فإنها لا تدخل في إطار الموضوعات الفلسفية التقليدية ، إنها موضوعات وقضايا ترتبط بملابسات التاريخ الحى ، تاريخ الصراع المجتمعي ، والصراع السياسي والأيديولوجي في أقطار المغرب العربي ، ضمن دائرة أوسع هي دائرة الوطن العربي الكبير (٦) . الملابسات التي نعني هنا هي ملابسات حضارية سياسية ثقافية حصلت بفعل متغيرات التاريخ الأوربي في علاقاته بالعالم الإسلامي ، في نهاية القرن التاسع عشر ، وولدت وما زالت تولد نتائج ومضاعفات تتسم بالهيمنة والتبعية ، في مجال الفكر ، وفي مجالات الوجود المجتمعي الأخرى ، كما تتسم بمحاولات في تجاوز هذه الهيمنة ، وتملك ما يسعف بوجود مبدع وفاعل في بنية التاريخ .

إن ما يستقطب الاهتمام في النصوص التي ذكرنا ، هو موضوع الهوية والتاريخ ، الهوية والتراث ، الهوية والحداثة .

ونحن لا نشك في أن هذه الموضوعات تشكل تطويرا لإشكالات فكر عصر النهضة العربية ، وتشكل في الوقت نفسه تجاوزاً لبيانات الحركات الوطنية التي كانت مطبوعة بالطابع النضالي المباشر في مختلف أقطار المغرب العربي .

إن الأحاديث الفلسفية عن الهوية تعبر عن درجة من مستوى تطور الوعي العربي أمام وقائع تاريخية تتسم بالهيمنة الأجنبية وتوابعها . كما أن النصوص المتعلقة بالحداثة تتميز بتفكيرها في كيفية تجاوز التأثر التاريخي السائد .

ومعنى هذا أن الدائرة التي تتassل فيها الكتابة الفلسفية المغربية اليوم هي دائرة التاريخ والسياسة ، وهي دائرة تنسيج نصوصها في أفق جدلية فكرية موصولة بمقتضيات الحاضر العربي ، وموصلة بمتغيرات اللحظة التاريخية الراهنة في كونيتها .

وتتميز هذه الجدلية بمحاولتها تطوير وتجاوز الخطاب النهضوى (٧) وذلك باستيعاب دروس تاريخ الفلسفة ، ودروس التاريخ . وسنحاول من خلال تحلينا بعض مقاومتها ، الوقوف على حدود مساهمتها فى تطوير إشكالات الفكر العربى .

(٢)

داخل التفكير فى الهوية تبلورت مواقف من التراث ، كما تبلور مشروع نقد العقل ، ونقد التراث .

ولابد من التوضيح هنا بأن مفهوم النقد فى مصنفات أركون والجابرى ، يحيل إلى مفهوم نعتقد أنه من ثوابث الممارسة الفلسفية ، وهو مفهوم ما يفتأ يتأسس فى أكثر من سياق من سياقات تاريخ الفلسفة ، هنا وهناك .. إنه يحيل بالذات إلى فلسفة النهضة ، وفلسفة الأنوار ، كما يحيل إلى الماركسية ، وفلسفات الاختلاف المعاصرة .

ولا تعنى الإحالة إلى الفلسفات التى ذكرنا ، وجود تماثل كلى بين المفهوم داخل بعض الفلسفات ، والمفهوم فى سياق «نقد العقل العربى» ، «ونقد العقل الإسلامى» .. ففى نصوص الجابرى وأركون يمكن أن نتبين الدلالة الفكرية المركبة لمفهوم النقد ، الدلالة التى تحيل من جهة إلى أكثر من مرجعية من المرجعات المؤطرة للمفهوم ، كما تحيل من جهة ثانية ، إلى المعطيات النظرية الجديدة المتولدة عن هذا الاستعمال .

لقد وظف المفهوم فى مجال الكتابة العربية المغاربية ، فى بناء أطروحات حول الموقف من التراث ، أي داخل التفكير فى الإشكال التاريخي الحضارى العربى ، المتعلق بالحداثة وسبل بلوغها فى الوطن العربى .

ومن المؤكد أن جهداً فكرياً مهما، قد بذل فى المصنفات التى أنجزها كل من الجابرى وأركون فى هذا الباب ، ونحن هنا لا نريد تقديم هذا الجهد بصورة

تحليلية (٨) ، قدر ما نريد التفكير في بعض عواقة النظرية ، وذلك من خلال تفكيرنا في الور الذي مارسه الهاجس السياسي على عملية النقد والانتقاد .

و قبل ذلك ، لابد من الإشارة إلى الأهمية الكبرى التي تكتسيها أمال الجابری في باب نقد التراث ، فمن المؤكد أنها مؤلفات تساهم في صياغة موقف من الماضي ، في ضوء ما تعتقد أنه مطلوب في الحاضر، إنها مؤلفات تصوغ حدودها في دائرة من المسلمات السياسية التاريخية . وهي تعنى أبعاد الوعي الذي تنتجه في سياق وعيها . بمتطلبات اللحظة التاريخية في الوطن العربي .

أما أبحاث محمد أركون ، فإنها تجادل في قضايا نقد التراث من منظور مقارن ، منظور يعتنى بدائرة الفكر الإسلامي ، ولا يقتصر عليه ، بل إنه غالباً ما ينحو نحو مقارناً ، فينتقل في أحاديثه من الإسلام إلى المسيحية واليهودية ، ويبحث في أوليات المقدس في التاريخ ، موضحاً علاقة الوحي بالزمان .

إن هذا لا ينفي طابع التاريخية ، والوعي التاريخي على ما كتبه ويكتبه أركون ، لكنه يبرز وجهاً آخر لأعماله ، يقسم باتساع غائية بحثه عند مقارنتها بغائية النقد في أعمال الجابری .

ولا خلاف في وجود كثير من التكامل بين أعمال هذين المفكرين ، وهو أمر اثبناه في محاولة سابقة ، عندما عقدنا مقارنة بين «تكوين العقل العربي» و«نقد العقل العربي» (٩) ، لكننا نعتقد في الوقت نفسه ، وخاصة بعد صدور الجزأين الثاني والثالث من أطروحة «نقد العقل العربي» ، بوجود اختلافات بارزة بين هذين المفكرين .

ونحن نعتبر أن السبب الرئيسي الذي يوجه الاختلاف بينهما ، يتجلى في الأهمية التي يمنحها كل منهما للهاجس السياسي ، أنشاء البحث والتحليل واستخلاص النتائج ...

ونستطيع أن نقول اعتماداً على معاينة متواصلة لنصوص الجابرى ، إنه يعطى أهمية كبيرة للهاجس السياسى فى أبحاثه ، فهو يسعى فى مختلف محاولاته لإغلاق خطابه ، كما يحاول الانخراط فى كل القضايا التى تثار بصورة متلاحقة فى المجال السياسى والثقافى فى المغرب ، وفي الوطن العربى .

أما محمد أركون فإنه يقلل من أهمية الاعتبار السياسى الظرفى ، ويحكم آليات التحليل الموضوعى ، ويدعى بعيداً فى مجال التمرس بالتأمل ، دون رهان على ملابسات الظرفية التاريخية فى آنيتها القصيرة ، والمتلاحقة .

تبعد هذه المسألة (مسألة الاختلاف) واضحة فى أكثر من جانب ، فى كتابات كل منهما . وسنقتصر من أعمالهما معطيات وعناصر ، للتمثيل على ما نحن بصدده إثباته والبرهنة عليه .

فى المستوى المنهجى نلاحظ فى كتابات أركون حرصاً على التجديد المنهجى ، وعلى كتابة مقالات ذات طابع منهجى صرف ، أكثر مما نلاحظ وقوفه على نتائج وخلاصات نهائية ، نحن نستثنى هنا أطروحته حول مسكوبية ، ونعتقد أن مجموع ما كتبه فى مجال السياسة فى الفكر الإسلامى فى العصر الوسيط يتضمن كثيراً من النتائج الأولية والمفتوحة .

قد يقول بعض الباحثين ، إن مقالات محمد أركون تتضمن فى الأغلب الأعم مشاريع فى البحث والعمل ، إنها خطاطات أولية أكثر منها أبحاث منتهية ، إلا أننا نرى عكس ذلك تماماً ، وفي هذه النقطة بالذات ، فمشاريع أبحاثه توثر على أفق للبحث غير مطروق ، وهى تساهم فى إنجاز عمليات مسح ، وعمليات مقاربة لجبهات غامضة فى قارة الفكر الإسلامى ، ثم إن جهوده المنهجية تساهم فى تأسيس مقالة قوية فى المنهج ، وهو أمر يفيد فى باب التأصيل المنهجى ،

والمراجعة الإبستمولوجية - وهذه كلها أفاق تفتحها دراساته المتمرسة بأساليب البحث العلمي ، وقد تبينا فائدته هذه المسألة في المصنفات التي جمعها أخيراً (١٠) وأبرزت جهوده العميقة في باب قراءة التراث الإسلامي ، ومحاولة تفكيك أصوله ، بالنقد والتحليل .

أما الأستاذ محمد عابد الجابري ، فإنه رغم تفتحه على كثير من الأدوات والمفاهيم المنهجية الغربية ، يكتفى بما يسعفه ببلورة الرؤية ، وإنجاز الخلاصات التي توجهها حاورته المتواصلة للقضايا السياسية والتاريخية ، وهو يعي هذا الفرق بينه وبين أركون ، فيقول «بإمكان القارئ أن يلمس الفرق بين اختياري الإستراتيجي ، و اختيار الزميل أركون ، إذ هو مثلاً عمد إلى استخراج المفهوم الإستراتيجي في تحليلاتي (..) فتحن جميعاً نشتعل في موضوع ، هو الثقافة العربية الإسلامية ، ولكن لا من زاوية واحدة ، بل لكل منا الزاوية التي يتظر منها» (١١) .

نأخذ مثلاً يوضح التقابل بصورة جلية بين الباحثين ، ويوضح حدود النقد في أعمالهما . وهو الموقف الذي ضمنه الأستاذ الجابري خلاصة الجزء الثاني من مشروع «نقد العمل العربي» يتعلق الأمر بالمنزع التوفيقى المعلن في الجزء الثاني من مصنف «نقد العقل العربي» حيث يقول الباحث : «لا سبيل إلى التجديد والتحديث ، ونحن هنا لا نتحدث عن العقل العربي ، إلا من داخل التراث نفسه ، وبوسائله الخاصة ، وإمكاناته الذاتية (١٢) هذا الموقف نموذج واضح لتغليب آلية السياسي على الفلسفى في الإنتاج الفلسفى المغاربى .

أما محمد أركون فإنه ييرز استحالة الاستقادة من الرشدية كنموذج تراثى وذلك لأن ابن رشد يعد نموذجاً لمعقولية وسطوية ، مشروطة بنظام الفكر الإسلامي في العصر الوسيط ، وهو ينص بالحرف على أنه «لم يعد ممكناً استخدامه اليوم ، من أجل حل المشاكل والتحديات التي تواجهنا ، فعقلانيته لم

تعد عقلانيتنا ، هذا على الرغم من أنه كان يمثل العقلانية والحداثة في زمانه ، وبالنسبة لعصره » (١٢) .

إن كتابة محمد أركون لا تخفي انحرافاتها الكلية في معتنك اللحظة العربية الراهنة ، إلا أنها تقلل من التحرب الظرفى ، لمصلحة تحزب إستراتيجى يقيم تمييزاً قاطعاً بين بنية النظر الإسلامى في العصر الوسيط وأسئلة الحداثة الجديدة ، التي تفترض انتقاطعاً بين نظام الفكر اللاهوتى ، ونظام الفكر المعاصر ، ثم أنه فيأغلبية أبحاثه يقف على عتبة السؤال المتواصل من أجل محاصرة متواصلة للتراث ، وفي سبيل تقليل هيمنة نظامه الفكري المستمر في دائرة الثقافة العربية المعاصرة ، وفي هذا السياق يقول : « سوف أكتفى بالتنصيص على بعض المبادئ الحادة والقاطعة بهدف إثارة الاعتراضات والتحفظات ، وبالتالي التفكير والمناقشة النقدية ، أكثر مما تهدف إلى تقديم نتائج وإجابات جاهزة » (١٤) .

ومن حق الأستاذ الجابرى أن يؤكد هذا الأمر ، ويقول أنا لست بصادد بناء نسق فلسفى وتأملى ، مثالى وطوباوى ، ولست بصادد بناء رؤية راديكالية متماسكة ومتناقة حتى وإن كانت غريبة عن الواقع ، وهو يقول حرفياً في جملة موجية في سياق قوله السابق « ما أسهل الهروب إلى الأمام » (١٥) ، ونحن نعرف أن أفكاره تجد كثيراً من التجاوب مع بعض المعطيات السياسية السائدات في الوطن العربى ، إلا أننا نرى أن العلاقة بين الفلسفى والسياسى لا يمكن أن يطغى فيها الهاجس السياسى على ممكنتات التأمل الفلسفى ، فالليوتبيات والأفكار الراديكالية متوجات تنتمى إلى دائرة الفلسفات الخلاقة ، الفلسفات التي لا تخضع للإكراهات السياسية الظرفية ، قدر ما تحاول بلورة آفاق مفتوحة للنظر ، وهو أمر يساهم في صياغة الممكنتات التاريخية والنظرية لمعضلات السياسة والتاريخ والفكر ، أما تغليب السياسي في غلبانه الواقعى في مجال التفكير الفلسفى وبناء

النظر انطلاقاً منه ، فإنه يولد الفلسفات التبريرية ، وفلسفات الوفاق السكوني ، كما يولد العقائد ، والعقائد مهما اختلفت سقفها القطعي ، المناهض لكل فكر مفتوح .

وفي موضوع الهوية والحداثة نقف أيضاً على معطيات مماثلة للموقف السابق ، عقيدة فلسفية ، مقابل منزع رئيسي متواتر ، في كتابة العروبي منذ «العرب والفكر التاريخي» ، إلى نص أوراق (١٦) ، حماسة الدعوة الملتزمة برواية فكرية محددة ، ولا جدال في غنى وثراء تفكير العروى «التفكير الذي يتسم بالإتزان والرقابة والمتانة (١٧)» ، على حد تعبير هشام جعيط ، فقد كان من الأوائل الذين بلوروا تقاليد جديدة في التأمل الفلسفى والعقائدى ، في الكتابة العربية المعاصرة ، أما هشام جعيط ومنذ إصداره لمؤلفه «الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي» سنة ١٩٧٤ إلى مؤلفه الثاني الترکيبي «أوروبا والإسلام» ١٩٧٨ ، فإنه يقدم جهداً فلسفياً متميزاً بنبرته المتortionة ، ويعبر عن درجة عالية من شقاء الوعي العربي .

ففي كثير من نصوص هشام جعيط ، نعثر على توافق كلٍ بينه وبين العروى وبينه وبين الجابرى ، وبينه وبين أركون إلا أنه رغم كل الإلتقاءات التي يمكن تبيينها بينه وبين زمرة المفكرين الآخرين ، يظل تسليجاً متفرداً ، تتطل نصوصه مشحونة بكثير من التوتر والتردد .

لنسлуш إلى بعض أقواله في موضوع الهوية والحداثة : « وحين نطرح على العالم العربي المفاضلة الرهيبة بين بقاء الإسلام ، والولاء للماضي من جهة ، والإقدام على طريق المستقبل والتجديد من جهة أخرى فإننا نحصره في جدلية البؤس ، إذ ما قيمة مجتمع حركى يكون فاقداً لروحه ؟ لكن أيضاً ما قيمة استمرارية شخصية معينة في المصير التاريخي (١٨) ويقول في سياق آخر : «وما لم يتمكن المسلمون من ملاحظته - خلافاً لباقي شعوب العالم - هو أن أوروبا

لم تخل في الواقع عن روحانيتها ، لكنها أزاحتها ، وأن ماديتها الحقيقة تستمد جنورها من مغامرة في الفكر ، لقد تركت أوروبا دينها وكل دين ، ولكنها لم تنفع من في البطالة والجنون بل أعادت بناء وتطوير العلم كصلة جديدة بكثير من الزهد وإنكار الذات» (١٩) .

إن التوتر ، الريبية ، السلب ، هي الملامح البارزة في نصوص جعيط ، إنها نصوص تركت مسافة بينها وبين متطلبات السياسي ، وهي تستوعب الأفق السياسي في إطار أفق الفكر المفتوح ، لا الفكر المتوجه صوب بناء العقائد . أما تاريخانية العروى فإنها رغم إقرار صاحبها بنفوره من الفلسفة فإنه في نظرنا ، ينسج خطابه في دائرة الفلسفات السياسية الحديثة والمعاصرة ، الليبرالية والماركسيّة ثم إن تصوّره لوظيفة الفلسفة يقف عند التصورات التي بلورتها الماركسيّة التاريخانية ولا يتعداها ، ومن هنا دفاعه المستميت عن دعوته المتمثلة في ضرورة تمثيل مكتسبات المعاصر الغربية ، في الفكر والعمل ، من أجل أن تتمكن من المساهمة في إغناء إحضاره الإنسانية .

إننا نفسر الاختلاف بين العروى وجعيط في روح النصوص التي ينتجهما كل منهما ، إن جعيط في نظرنا يقلل من أهمية المحدد السياسي في وقت تأملاته فهو يمتلك القدرة وربما أكثر من الآخرين على الشطح الفلسفى السالب .

أما عبد الله العروى فإن أهميته تأتي من بعد الراديكالي الذي يروى بلوغه ، ب الدفاع عن ضرورة التعلم من درس الحداثة الغربية ، إنه لا يهادن ، وهو يدعو في نصوصه إلى التخلص من أوزار الماضي العقائدية والفكريّة ، لمصلحة حضارة يعتقد بكونيتها المستقبلية بناء على حسابات ومؤشرات واقعية (٢٠) .

(٣)

يتضح من سياق الاستدلال السابق ، أننا نتجه نحو إبراز دور العامل السياسي في تقليل نفوذ الفكر الفلسفى داخل مجال الفكر العربى ، ذلك أن اعتماد الموجّهات السياسية في النظر الفلسفى يساهم في تضييق مجال التأمل ،

ويدفع إلى البحث عن الصيغ النظرية التوفيقية والتربريرية ، والصيغ النظرية الجاهزة لإيجاد حلول آنية ، للأسئلة التي تطفو فوق سطح الواقع .

إن هذه الطريقة في النظر تتخلى عن مهمة الفلسفة ، وهي المهمة التي لا نتصور أبداً إمكان اكتفائها بالنظر المبادر ، قدر ما نتظر إليها كمحاولة عقلية مفتوحة في الخلق النظري المندرج في طلب التاريخ ، فالفلسفة في نظرنا عبارة عن جهد فكري منفتح على مختلف فاعليات العقلية للإنسان في التاريخ ، لا تحدده ضوابط الممارسة السياسية ، ولا تكبحه الرهانات السياسية الظرفية عن حفر مجاريه النظرية .

ونحن نعتقد أنه كلما قلص المفكر هواجسه السياسية كلما تمكّن من إنتاج تأملات فلسفية قلقة ، راديكالية ، وربما طوباوية ، وكلما غالب العامل السياسي في الفهم والتأمل والتنظير ، قلص من دائرة فلسفية تصوّره ، لمصلحة صياغة كتابة ذات أطروحات في الإصلاح العقائدي ، وإن هذا العامل يقف وراء الاختلافات الموجودة بين المفكرين الذين أشرنا إلى أعمالهم .

صحيح أن تغلب الهاجس السياسي في الفكر والتفكير الفلسفى ، يعد واحداً من نتائج الفكر الماركسي في الفكر المعاصر ، إلا أن نتائج العقيدة الماركسية في الممارسة السياسية ، وفي مجال الفكر الفلسفى ، في الدول التي سارت على النهج الاشتراكي ، يدفعنا إلى إعادة التفكير في طبيعة علاقة السياسي بالفلسفى ، وعلاقة الإيديولوجى بالفلسفى ، وذلك لتعزيز النظر في هذه القضايا لمصلحة تطوير تاريخ الفلسفة .

وقد لا يختلف في مسألة وجود صلات من الارتباط بين الفلسفى والسياسي ، إلا أن الأمر الذي ننظر إليه ببعض الاحتياط ، هو إخضاع الفلسفة لما أسماه فرانسوا شاتليه «الصواب السياسي» (٢١) ، ذلك أن هذا الإخضاع يقود إلى نوع من الخطاب الفلسفى التبريرى ، وهو أمر يقلص من مساحة المغامرة النظرية فتتشاءم بلاغة نفعية ، ويعلن الوفاق الفكري .

لا نريد أن يفهم مما نحن بصدد إثباته ، أننا نريد عزل الفلسفة عن السياسة ، فالالتباس الحاصل في الدرس السقراطى بين الفلسفة والسياسة ، والالتباس الذى حصل في الفكر الماركسي بين الفلسفة والسياسة ، كلها معطيات تجعلنا نعرف صعوبة العزل إن لم نقل استحالته ، لكننا نرى في مراجعة نوعية العلاقة القائمة بينهما ، ومراجعة درجة التداخل والتمايز بينهما ، مسائل تتبع لنا تطوير مساحة الفلسفى في مجال النظر العربى المعاصر ، وتقربنا من التأصيل والابتكار ، وتبعد عننا الاستكانة إلى حلول الماضى ، أو حلول النماذج الجاهزة ، أو حلول التوفيقية السهلة ، أو التوفيقية المناورة (ونحن هنا نستعمل كلمة مناورة بمعناها الإيجابى) ، وهى أمور تعنى التوقف عن التفكير ، وفي أبسط الأحوال تؤدى إلى شحوب الفكر الفلسفى .

ولا شك في أن محدودية ما أنتجه الفكر الفلسفى العربى في موضوع الهوية ، وفي موضوع الحداثة ، وكذلك نزوعه في كل حين إلى المراوحة عند التفكير في مفهومي الاستمرارية والانقطاع في التاريخ «نموذج الكتابة الفلسفية المغاربية» يعبر بجلاء كبير على قوة حضور الهاجس السياسي (٢٢) في مستوى النظر ، إضافة إلى قيود التاريخ العقائدية المبطنة والظاهرة .

وبناء على ما سبق نحن نعتقد أن إعطاء الاعتبار لقيم الribiyyah ، وقيم النفي والسلب ، وقيم التأصيل ، يقربنا من دائرة الكتابة الفلسفية ، وبالضبط من دائرة الفلسفة السياسية ، أو الفلسفة الحضارية المطابقة لصراعات تاريخنا المعاصر ، كما تبعد عننا تحويل الفلسفة إلى مجرد أداة للتبرير ، أداة لصناعة الأيديولوجيات المساعدة في ترتيب أوراق الصراع التاريخي ، فهل نستطيع القول إن غياب الوعى الفلسفى الجذرى من محيط الثقافة المغاربية والعربية لا تسببه فقط هيمنة السقف اللاهوتى وحده ، قدر ما تسببه أيضاً قوة ضغط الهاجس السياسي على عملية الفكر والتفكير ؟

الهوا مُشَّ :

- * - سنهتم في هذه المحاولة بالكتاب الفلسفية في أقطار المغرب العربي خارج إطار الإشكال مشرق - مغرب ، الذي يبرز في ساحة الفكر العربي في السنوات الأخيرة ، إن الإطار الموجه لهذا يتعلق بمحاولة التفكير في عوائق الكتابة الفلسفية العربية ، من خلال عينة تتنفس إلى مجال الفكر الفلسفى المغاربى .
- ١ - نحن نستثنى هنا شخصيات محمد عزيز الحبابي ، ونشير إلى معاصرتها لمرحلة معينة من تاريخ الفكر الفلسفى العربى التى سادت فيها نزعة الانتقام لبعض تيارات الفلسفة الغربية في الفكر العربى .
- ٢ - راجع محاولتنا المتعلقة بمتابعة الكتب الفلسفية الصادرة في المغرب سنة ١٩٣٦ في مجلة الفكر العربى المعاصر ، ص ١١١ العدد ٤٣ سنة ١٩٨٧ .
- ٣ - انظر توضيحات حول هذه المسألة في مقدمة بحثنا «في بدايات الفلسفة العربية المعاصرة» ضمن هذا الكتاب .
- ٤ - نقصد هنا كلام الأستاذ عبد الله العروى ، والأستاذ هشام جعيط ، وهما معاً متخصصان أكاديمياً في مجال التاريخ .
- ٥ - لا يدخل هذا البحث في حسابه مسألة إنجاز مسح عام لكل الخطابات التي تدرج عادة في دائرة الكتابة الفلسفية المغاربية ، وهو يكتفى بالوقوف على نماذج محددة للتفكير موضوع أشمل ، هو علاقة الفلسفى بالسياسي في الفكر العربى المعاصر .
- ٦ - راجع مقدمة دراستنا : «درس العروى» في المشروع الإيديولوجي التاريخي في كتابنا : «التأويل والمفارقة» نحو تأصيل فلسفى للنظر السياسي العربى من ١٢٥ - ١٢٦ - ١٢٧ - المركز الثقافى العربى بيروت ١٩٨٧ .

تتضخ هذه المسألة في نقد العروى للأيديولوجية العربية المعاصرة ، كما تتضح في

مقدمة الجزء الأول من مشروع «نقد العقل العربي» للأستاذ الجابري ، وكذلك في مقدمة كتاب جعيط «الشخصية والمصير العربي الإسلامي» أما محمد أركون فإنه يثير في مختلف أبحاثه مسألة ضرورة تجديد الفكر العربي ، عن طريق صياغة المسكون عنه واللامفكر فيه داخل هذا الفكر .

٨ - أنظر تقديمنا التحليلي لكتاب أركون «نقد العقل الإسلامي» في مجلة الفكر العربي المعاصر ص ١١٤ - ١١٩ ع ٣٧ سنة ١٩٨٦ ، وكذلك مراجعتنا للجزء الأول من مشروع «نقد العقل العربي» للأستاذ الجابري في الملحق الثقافي لجريدة الاتحاد الاشتراكي العدد ٦٦ المرقخ بـ ٢٤ فبراير ١٩٨٥ .

٩ - مشروع النقد في قراءة التراث ، حول التكامل في أعمال الجابري وأركون ، ضمن هذا الكتاب .

١٠ - نشير هنا إلى كتابيه :

- Pour une dit critique de la rauison iolounique, maison-meuve et larose, paris 1984 .

- Lecture du corau , maisonmeuve ev larose , pasis 1982 .

١١ - نقلأ عن مجلة «الوحدة» ص ١٦٤ ع ٢٦ / ٢٧ سنة ١٩٨٦ .

١٢ - «بنية العقل العربي» ص ٥٦٨ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٨٦ .

١٣ - الإسلام والحداثة ، ص ٢١ مجلة مواقف ع ٥٩ - ٦٠ سنة ١٩٨٩ .

- Pour mue aritique de la raism islawipue . page 33 . ١٤

١٥ - «بنية العقل العربي» ص ٦٥٨ (مرجع مذكور)

١٦ - أوداق - سيرة إدريس الذهنية ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ١٩٨٩ .

١٧ - «الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي» ص ٧ بيروت .

- Leunope eb L'tslaw - page lal - seuil pauis 1978 . ١٩

٢٠ - يقول العروى : «قد يتقى المجتمع العربي بصورة ما ، قد يحرز بعض الانتصارات حتى ولو استرسل في طريقه الحالى ، إلا أنه سيقتحم الحاضر والمستقبل ظهرياً مدفوعاً مرغماً ، وأعينه محدقة في «الأمل» المتبااعد تحت قيادة القوى المسيطرة حالياً ، فيعيش حياة ازدواج وانفصام دائمة ، في ظل نكسات متوقعتات » من مقدمة الطبيعة الثالثة للكتاب العربي والكفر التاريخي ص ٢١ .

٢١ - الفلسفة المعاصرة في فرنسا ، ضمن مصنف تساؤلات الفكر المعاصر ، مجموعة من المفكرين ، ترجمة محمد سبيلا ص ١١ دار الأمان - الرباط ١٩٨٧ .

٢٢ - في هذه المحاولة رأينا مصطلح «الهاجن السياسي» بالعامل السياسي والوجه السياسي ، والسياسات الظرفية وذلك لتميزه عن الفكر السياسي والفلسفة السياسية .

المحتويات

الصفحة	الموضوع
٧	
١١	مقدمة.....
.....	١ - فى بدايات الفلسفة العربية المعاصرة
٢٩	٢ - الفلسفة العربية المعاصرة : مسار و إشكال.....
٤٩	٣ - نحن والأنوار : من إيديولوجيا التنوير إلى فلسفة الأنوار.....
.....	٤ - صعوبات الاستعمال المنهجى للمفاهيم : فى نقد قراءة الطيب تيزينى وحسين مروة
٧٣	للفلسفة الإسلامية.....
١٠٣	٥ - مشروع النقد فى قراءة التراث.....
١١٩	٦ - الفلسفة والهاجس السياسي : فى عوائق الكتابة المغاربية.....

مجلس أمناء مركز ابن خلدون

د. عمرو محيي الدين أقتصادى - أستاذ الاقتصاد بجامعة القاهرة	د. إبراهيم حلمى عبدالرحمن نائب رئيس الوزراء ووزير التخطيط
د. محمد القصاص خبير البيئة، وأستاذ العلوم بجامعة القاهرة	د. باربارا إبراهيم الممثل الاقليمي لمجلس السكان في الشرق الاوسيط وشمال افريقيا
د. محمد محمود الجوهري نائب رئيس جامعة القاهرة	د. حازم البيلاوي رئيس البنك المصرى لتنمية الصادرات
د. محمود محفوظ رئيس الخدمات بمجلس الشورى وزير الصحة الأسبق	أ. حسين أحمد أمين كاتب - سفير مصر السابق في الجزائر
د. مصطفى الفقى سياسي - وديبلوماسي	د. سعير سرحان كاتب - رئيس الهيئة العامة للكتاب
أ. مني ذو الفقار محامية - من قيادات العمل النسائي	أ. عبد الرحيم الريدى محام - وسفير مصر السابق في واشنطن
د. منى مكرم عبيد أستاذة - عضو مجلس الشعب	د. عبدالعزيز حجازى أقتصادي رئيس وزراء مصر الأسبق
د. يحيى درويش من قيادات العمل الاجتماعي خبير سايق بالأمم المتحدة	أ. عزيزة حسين من قيادات العمل الاجتماعي والنساني
	د. علي الدين هلال رئيس مركز البحوث السياسية وأستاذ السياسة بجامعة القاهرة
	د. سعد الدين إبراهيم رئيس المركز

ابن خلدون : سمي المركز على اسم المفكر العربي الكبير عبد الرحمن ابن خلدون ولد في أول رمضان سنة ٧٢٢ هجرية المواقق ٢٣ مايو ١٣٣٢ ميلادية . وهو المؤسس الحقيقي للعلوم الاجتماعية العربية . فقد خدم في عدد من البلدان العربية (تونس والمغرب والأندلس ومصر والجزائر والشام) مما أتاح لهذا المفكر النابغة أن يجمع بين النظرية والتطبيق على نحو خلاق غير مسبوق . رتجل ذلك في كتابه الشهير «المقدمة» الذي يعتبر أهم ملخص اجتماعي عن المجتمع والدولة في العصور الوسطى الإسلامية .

دار سعاد الصباح

للنشر والتوزيع

هي مؤسسة ثقافية عربية
مسجلة بدولة الكويت
وجمهورية مصر العربية
وتهدف إلى نشر ما هو
جدير بالنشر من روائع
التراث العربي والثقافة
العربية المعاصرة
والتجارب الابداعية
للبشّاب العربي من المحيط
إلى الخليج وكذا ترجمة
ونشر روائع الثقافات
الأخرى حتى تكون في
تناول أبناء الأمة .. فهذه
الدار هي حلقة وصل بين
التراث والمعاصرة وبين
كبار المبدعين وشبابهم
وهي نافذة للعرب على
العالم ونافذة للعالم على
الأمة العربية وتلتزم الدار
فيما تنشره بمعايير
تضعيها هيئة مستقلة من
كبار المفكرين العرب في
مجالات الابداع المختلفة .

هيئة المستشارين

(مدير التحرير)

أ . إبراهيم فريح

د . جابر عصفر

أ . جمال الغيطاني

د . حسن الإبراهيم

(المستشار الفنى)

أ . حلمى التونى

د . خلدون النقib

(د . سعد الدين إبراهيم (العضو المنتدب)

د . سمير سرحان

د . عدنان شهاب الدين

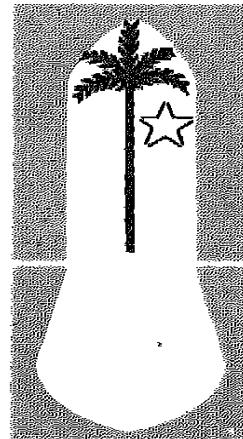
(د . محمد نور فرجات (المستشار القانوني)

أ . يوسف القعيد

طبع بمطبوع دار الهلال

في الفلسفة العربية المعاصرة

هذا الكتاب هو الكتاب المناسب في الوقت المناسب تماما . فيه كل ما يحتاجه الإنسان العربي الآن . دعوة صريحة وواضحة للتفكير . نقد للتراث . دفاع عن قيم معاصرة . إضاءء النسبة على مبتكرات تاريخ الفلسفة . يعطي الاعتبار الأول للعقل باعتباره القادر على مواصلة طرح الأسئلة التي تحفز على النظر وتدعى للتفكير . غير أن الكتاب في النهاية لا يدعي أنه يمتلك شجاعة الإعلان عن العثور على إجابات ، ولكنه فقط لديه شجاعة إبداء الرأي ومحاولة ترسیخ قواعد الحوار العقلاني .
الحوار العقلاني !!
هل توجد قيمة أخرى تحتاجها أمة العرب أكثر من هذه القدرة على الحوار .
الحوار الغائب ؟
متى نجعله الحوار الحاضر ؟
ذلك هو السؤال .



دار سعاد الصبا

To: www.al-mostafa.com