محمد سبيلا

أيـة فلسـفـة ؟

يمكن أن نميز في النشاط الفلسفي العربي المعاصر بين الاشتغال بالتراث تحقيقا وتحليلا وتقييما وتأويلا، وبين «الاستغراب» (بمقابل الاستشراق) أي نقل ودراسة وتقييم الفكر الغربي لفهمه والتعرف عليه، وكذا لفهم الغير والذات من خلاله، وبين الحاجة إلى فلسفة تعبر عن الواقع العربي الراهن في مختلف مكوناته وتوجهاته. ولعله من العسير أن نقيم خطا فاصلا بين الشقين الاخيرين، من حيث أن الاستغراب ظل غامض الاهداف أي ازدوج بالبحث عن رؤى فلسفية تحقق للواقع والفكر العربيين شروط التطور والمعاصرة. على اننا نستطيع أن نتبين التيار الاخير من خلال تبنى بعض المفكرين العرب لاتجاهات فلسفية معاصرة في الغرب كالديكارتية والبرغسونية والوضعية المنطقية والوجودية والماركسية والشخصانية والظاهراتية (حسن حنفي) وغيرها من المشتقات.

وإذا كان الاتجاه إلى تبنى نظريات فلسفية غربية جزءا من حركة عامة تجذب المجتمع العربي نحو تبني تكنولوجيا الغرب ونظمه الاقتصادية وطرق حياته وأساليب تفكيره في ظل السيادة الحضارية للغرب، فإنه يحق لنا أن نتساءل عن شروط حدوث هذا اللقاح الفلسفي ومدى صوابه في هذا المجال بالذات، هل هو شكل من أشكال التفاعل الثقافي أم مظهر سيطرة ثقافية أم مجرد مواكبة للحلقات الاكثر تقدما في الفكر الانساني ؟ وهل تمثلنا في ثقافتنا العربية المعاصرة هذه الاتجاهات تمثلًا موضوعيا سليما ؟..

وإذا كان تأثير ثقافة متفوقة على ثقافة متأخرة أمرا واقعا لا يمكن إنكاره بسبب التفاوت الحضاري، فإنه لا مجال للتساؤل عن واقعة التاثير ذاتها، بل المهم هو فحصُ الدوافع التي تهيء لتبنى واختيار هذا الاتجاه أوذاك من ضمن ما هو معروض في المجال الثقافي. وبغض النظر عن الدوافع الذاتية التي تدفع المفكرين لتبني هذا الاتجاه أو ذاك، أي بغض النظر عن الميول والتطلعات الفردية لدى النخبة المثقفة، فإن الاهم هو تحديد الدوافع الموضوعية، أي ابراز المعايير التي نقيس على أساسها صحة وصواب هذا التبني بمراعاة الشروط الخاصة بالواقع العربي ومدى تلاؤمها مع الفلسفة المتبناة. أية فلسفة إذن أو أي تركيب فلسفي يستجيب للحاجة الموضوعية والتاريخية للمجتمع العربي [1]. ويعبر عن واقع هذا المجتمع الذي تسوده البنيات والعلاقات والقيم التقليدية رغم مظاهر التحديث.

اعتقد أن الاجابة عن السؤال الاساسي : أية فلسفة ؟ لن تستقيم الا على ضوء الوعي الدقيق بهوية الفلسفة، التي هي فكر مركب وليست علما متحدد المعالم. «فالفلسفة في جوهرها ايديولوجيا. والطابع الايديولوجي هو القدر الحقيقي للفلسفة. وليس في استطاعة أي مذهب وضعي أو علمي أن يلغي هذا الطابع [2]». في الفلسفة تمتزج صورة الواقع أو النواة المعرفية بأحكام القيمة وباليوتوبيا، ويلتقي الصراع المذهبي بالصراع الاجتماعي في تشابك رفيع [3]. لذلك تظل كل فلسفة انعكاسا لوضع حضاري وثقافي واجتماعي محدد، لكنه مشوب منذ البداية بزعم شمولي وكوني يتعين تقييم مدى صدقه. إن كون الفلسفة نظرة معينة للعالم، نظرة تنشأ في ظل سياق اجتماعي وثقافي محدد، يفرض علينا أن نتخذ تجاه أية فلسفة موقفا نقديا بالضرورة لابراز خصوصيتها ونسبيتها وتاريخيتها ولتقييم مدى شموليتها. وكثيرا ما يتعذر فهم فلسفة من الفلسفات أن لم نراع قانون الصراع الخاص بالحقل الفلسفي، أي ارتباطها بوضع اجتماعي معين وصراعها ضمن سياق ثقافي وايديولوجي محدد. فعقلانية ديكارت مثلا ترتبط برؤية الفئة الثالثة في فرنسا في القرن السابع عشر، هذه الفئة المناهضة للكنيسة وللارستقراطية، وهذا ما يفسر ازدواجية الديكارتية : تركيز سلطة الكنيسة (العقل مصدر الايمان — قبول الحقائق العلمية) والخروج عليها في نفس الوقت (إحلال المعرفة الفردية المنظمة بواسطة الاستدلال العقلي محل المعرفة المطلقة المتوسط إليها بواسطة الكنيسة). [4] وفلسفة باسكال هي الرؤية المأسوية التي تطبع ايديولوجية نبالة الثوب في القرن السابع عشر في فرنسا[5]، وفلسفة ليبنتز هي محاولة للتوفيق بين الحقائق الدينامية للعلم الجديد والمطلقات الجامدة للفكر الاقطاعي العتيق، كما أن هذه الفلسفة لا تفهم الا على ضوء الصراع بين تطلعات البورجوازية الالمانية الناشئة والاقطاع القديم المتفكك إلى امارات، وتلك هي الاسس الاجتماعية لفلسفة الانسجام المسبق والوحدة والنظام عند ليبنتز[6]. والماركسية ذاتها لا يمكن أن تُفهم الا بربطها بأزمة التأخر الالماني بالنسبة للمستوى الاقتصادي الانجليزي والتطور السياسي الفرنسي وظهور الطبقة العاملة الاوروبية كطبقة تحمل معنى جديدا وقيما جديدة وتبشر بإمكان قيام نظام جديد للمجتمع، مع ما اقتضاه ذلك من حوار نقدي مع المثالية الالمانية والاقتصاد السياسي البورجوازي. في هذا المنظور أيضا يمكن أن نرجع النزعة اللاتاريخية للبنيوية لا فقط إلى مجرد اعتبارات نظرية ومعرفية، بل إلى أسسها الاجتماعية المتمثلة في الاستقرار النسبي للنظام الرأسمالي بالانتقال من رأسمالية الازمة إلى الرأسمالية المنظمة، كما يمكن أن نرجع نزعتها المضادة لمفهوم الانسان (موت الانسان) إلى تضاؤل قيمة الفرد ومحدودية مسؤولياته في التقرير والمبادرة، سواء بالنسبة لحياته الخاصة أو العامة، حيث يتمركز القرار والمبادرة بين أيدي القلة الممسكة بمفاتيح البنيات، ويتقلص دور الافراد إلى مجرد منفذين [7].

انطلاقا من هذا المنظور، الذي يستمد أصوله من اجتماعيات المعرفة يمكن تقييم أي موقف أو مذهب فلسفي بإبراز خصوصيته أي تاريخيته ونسبيته وارتباطاته البنيوية من خلال الوظيفة الاجتماعية للفكر. وهو منظور يجنب من السقوط في مفهوم الفلسفة الخالدة وفي فكرة التوالد التلقائي للفكر على المستوى النظري الخالص. إن الموقف النقدي تجاه المدارس الفلسفية لا

يستقيم الا حين نبرز بكل وضوح كونها من جهة **تعبيرات ايديولوجية عن أوضاع حضارية وطبقية**، وإن كانت ذات زعم بالاطلاق والشمولية، وكونها، من جهة ثانية، **صراعات ايديولوجية**، مع اتجاهات مخالفة أو معارضة. لذلك فإن اجتثاث الاتجاه الفلسفي عن سياقه الحضاري والاجتماعي والفكري الذي ظهر ضمنه، واغفال بعده الايديولوجي الضمني، قد يؤدي إلى اعتباره نظرية مطلقة صالحة لازمنة وأمكنة ومجتمعات أخرى. وقد سيطر هذا الوهم على الكثير من العقول الفلسفية في العالم العربي، ودفعها إلى التبني الكامل، وغير النقدي، لاتجاهات فلسفية لا تستجيب في شيء لواقعنا الاجتماعي والفكرى.

ولعل هذا الوعي النقدي للبعد الايديولوجي للفلسفة لم يأخذ في التبلور، في الفكر الفلسفي العربي الحديث، الا في العقد الاخير حيث استيقظ الاهتمام بالبعد الايديولوجي للفلسفة، بل وبالاحساس المتزايد بنزعتها المركزية الاوروبية. فالمفكر المصري حسن حنفي يدعو إلى عدم الاقتصار على نقل التراث الغربي وعرضه وشرحه، وإلى ضرورة اتخاذ موقف واضح منه «بإرجاع الافكار والمذاهب الغربية الى واقعها الخاص»، لان التراث الغربي ليس تراث انسانيا عاما بل «هو فكر بيئي محض نشأ في ظروف معينة هي تاريخ الغرب، وهو صدى لهذه الظروف»، وهو فكر مرتبط بمصادر معينة (المصدر اليوناني الروماني ــ المصدر اليهودي المسيحي) [8] لا يمكن أن يفهم الا من خلال علاقته بها. إلا أن نظرة حسن حنفي الظاهراتية في وصفها لـ «الشعور الأوربي» تظل متأثرة بمنظور التوالد الفكري للمذاهب والأفكار الفلسفية، في اغفال بين للاسس الاجتماعية للفكر الفلسفي. غير أنها تمثل خطوة أولى في طريق اتخاذ المسافة النقدية اللازمة تجاه التراث الفلسفي الغربي.

وسنحاول على ضوء الملاحظات السابقة التساؤل عن الملامح الايديولوجية لبعض الاتجاهات الفلسفية الغربية التي تبناها الفلاسفة العرب المعاصرون كالوضعية الجديدة والوجودية والشخصانية والجوانية ايضا باعتبارها فلسفة انتقائية من بعض الفلسفات المثالية الغربية.

لقد ظهرت الوضعية المنطقية في سياق الثقافة الاوروبية بموازاة التقدم العلمي والتكنولوجي الغربي وكرد فعل ضد تخلف الميتافيزيقا الذي أشار إليه كنط. وقد حاولت الوضعية الجديدة تجاوز التعارض التقليدي بين العقلانية والتجريبية عن طريق استخدام مناهج الاستدلال العقلي التي تقيمها العلوم الرياضية والمنطق بجانب المناهج التجريبية، ساعية إلى القضاء على الفصل القاطع بين منهجين متمايزين في المعرفة. فالطرائق الاولى تقود إلى إقامة تفكير استدلالي صارم ودقيق، لكنه لا يتعلق ببنيات العالم غير اللغوي، بل يتعلق فقط برموز المعرفة وأدوات التفكير والتعبير. أما التجربة فهي الطريق إلى معرفة العالم الواقعي في مختلف مستوياته الفيزيائية والاجتماعية. وظيفة الفلسفة، في هذا المنظور، ليست هي الحلول محل العلم في معرفة الواقع المادي والاجتماعي والنفسي، بل الاقتصار على التحليل المنطقي للخصائص التركيبية والدلالية للغة عامة وللغة العلوم خاصة.

لكن، بجانب هذه النظرة الجديدة للمعرفة وللعلاقة بين العلم والفلسفة ــ التي تبدو كذلك استجابة متكيفة مع تطور العلوم الطبيعية في الغرب في نهاية القرن التاسع عشر (نظرية النسبية خاصة) ومع تقدم الأبحاث المنطقية (النقائض ــ نظرية الفئات ..) فإن الفلسفة المجددة لا تخلو من بعد ايديولوجي، أي من نظرة للانسان وللمجتمع والفكر. «فالوضعية والتجريبية ليست فقط فلسفة للعلم، بل يمكن أن نعتبرها أيضا كايديولوجيا منظمة، أي كأداة لاقامة وتمتين طريقة معينة في التفكير، أي طريقة في ادراك وتصور العالم»(9)

من أهداف الوضعية نشر موقف علمي لدى الناس تجاه معتقداتهم وآرائهم، وذلك بهدف القضاء على مظاهر التنافر والصراع الفكري والايديولوجي. إن قيمة أية فكرة أو معتقد تتوقف على مدى قدرة صاحبها على دعمها باستدلال أو باختبار تجريبي أوبدليل قائم على الملاحظة. وهذه النظرة إلى الايديولوجيا تقوم على أساس «مبدأ التسامح الليبرالي» الذي يعطي الحق لكل شخص في أن يعتقد ما يشاء، في إطار حرية الفكر، ولكنه مطالب بالبرهنة على ذلك. ويمكن تلخيص هذه الفكرة في الشعار التالي : لك الحق في أن تؤمن بما تشاء، وتفكر كما تشاء، لكن صحة معتقدك تتوقف على درجة البرهنة أو الاختبار الذي تقدمه كأساس، على أن تصوغه في لغة عادية واضحة ومفهومة من طرف الجميع. والهدف الاقصى للوضعية الجديدة هو خلق مناخ اجتماعي خال من الصراع الايديولوجي.(10)

إن هذه الفلسفة تنصب نفسها عدوا لكل ايديولوجيا، لكنها تخفي ايديولوجيتها الخاصة، أو المنظار الذي تنظر من خلاله إلى المجتمع والانسان والعالم. فهي، في الوقت الذي تدعو فيه إلى مناهضة الايديولوجيا، تبث ذلك عبر ايديولوجيتها الخاصة، أي الايديولوجيا الليبرالية: ولذلك فهي، في المدى الاقصى، دعوة إلى القبول بنمط وبأسس المجتمع الليبرالي وبايديولوجيته.

إن الدعوة العلمية التي تحملها الوضعية المنطقية وهي من انضج المحاولات في الفكر الفلسفي العربي المعاصر ــ يمكن أن تكون ذات مردود ايجابي في المناداة بالوضوح الفكري والدقة في اللغة، وفي الارتباط بالتجربة والاختبار كأسس للمعرفة، وفي التمسك بالروح العلمية عامة ؛ إلا أن العمى الاجتماعي لهذا الاتجاه يغفل أن الميتافيزيقا ــ التي يشهر عليها الوضعيون سلاحهم التحليلي، باعتبارها «خرافة» أو «قضايا زائفة» تتسرب عبر اللغة ــ ليست مجرد قضية تعبير أو لغة، بل هي مسألة ايديولوجيا ومسألة تصور معين للعالم. وهاته الايديولوجيا ليست وليدة اللغة، لان اللغة تحمل الفكر الميتافيزيقي أكثر مما تخلقه، وتنقله أكثر مما تنشئه. بل إن الوضعيين انفسهم، في سعيهم إلى اصطناع لغة دقيقة وأضحة تقيهم شر الميتافيزيقا لم يفلتوا من السقوط في أكثر انواعها رداءة (فتجنشتين). وإذا كانت الميتافيزيقا خرافة أو أسطورة فهي اسطورة مرتبطة بنظام من القيم، اسطورة ذات وظيفة اجتماعية.

يعلن زكي محمود أن منطلق دعوته إلى الوضعية المنطقية هو أن التفكير والتعبير السائدين في مصر حاليا خاليان من الدقة والضبط، لان الاقلام والالسنة ترسل القول ارسالا دون

وضوح أودقة أو إحالة إلى الواقع، مما يولد مظاهر الالتباس الفكري الشائعة، ويسمح بنشأة الميتافيزيقا. ويعتبر أن الوضعية المنطقية هي الفلسفة العلاجية والوقائية ضد أمراض الفكر السائدة في الفكر العربي، لانها الفلسفة التي تناهض بشدة الميتافيزيقا والالتباس الفكري واللغوي.

والحق أن الوضعية المنطقية، كفلسفة للمعرفة، يمكن أن تسهم في معالجة بعض القضايا الفكرية، ويمكن أن تكون دعوة ايجابية إلى العلم والاختبار والوضوح والدقة وغيرها من القيم الاخلاقية للعلم في حدود كونها نوعاً من الدعوة الاصلاحية على مستوى الفكر أو تربية فكرية علموية، ولكنها عاجزة عن فهم الاسس الوجودية للميتافيزيقا، كما أنها غير قادرة على فهم القضايا الاجتماعية المطروحة على الانسان في المجتمع العربي كالحرية والديمقراطية والعدالة واتجاه التاريخ وحتى الاسس الاجتماعية للفكر العلمي الذي تدعو إليه. إن الدعوة الى التفكير العلمي الواضح والسليم والمنطقي دعوة ايجابية في نطاق فكر مختلف، لكن على أن ترتبط برؤية عامة لتنظيم عقلاني للمجتمع في كافة مجالاته. وكما يقول حسن حنفي فإن «الدعوة إلى العلم في بيئتنا الحاضرة أكثر جدوى من الهجوم على العقل العلمي كما يفعل برغسون في الفكر المعاصر. فالفكر الاسطوري الغيبي يجد توازنه في الفكر العلمي لا في نقد العلم»[11]. لذلك فإن رفض الفلسفة الوضعية لا يعني رفض الروح العلمية في الفكر العربي، كما أن رفض الوجودية لا يعني إنكار الذات والوجود. [12]

أما الوجودية فهي فلسفة الذات والشعور. بل إنها في بداياتها، مع كيركيغارد ثم غابرييل مارسيل ياسبرز، قد اتخذت صورة تجربة صوفية فردانية حيث تجد الذات نفسها وحيدة مع ذاتها أو مع المتعالي. وقد تطورت الوجودية الفرنسية، خاصة لدى سارتر بالاحتكاك بفلسفة يعتبرها سارتر غير قابلة للتجاوز في عصرنا الحاضر، أي الماركسية، محاولة الخروج من اطار التصور الذري والسيكولوجي للفرد وللحياة الاجتماعية، بهدف فهم الجماعات والطبقات ؛ لكنها لم تخرج من نطاق الذاتية البينية وظلت أسيرة تصور سيكولوجي للحياة الاجتماعية. لذلك فشلت الوجودية في محاولة إرساء أساس متين للعلوم الانسانية ــ كما حاول ذلك سارتر في «نقد العقل الجدلي» ــ بسبب منطلقها وفرضياتها الأساسية ذاتها.

لقد قيل بأن الوجودية ــ من حيث هي فلسفة الحرية والمسؤولية ــ هي أنسب الفلسفات في مجتمع متخلف لا تهب عليه أنسام الحرية. ولعل هذا الوهم قد غذى الكثير من العقول الفلسفية والادبية في العالم العربي. لكن الحرية التي تتحدث عنها الوجودية هي مجرد حرية سيكولوجية، بل حرية ميتافيزيقية تستوى فيها الدوافع وتلغى فيها الحتميات الموضوعية سواء كانت اجتماعية أوسياسية أو نفسية. إنها سراب حرية وحرية خداعة؛ أوهي وهم سيكولوجي بالحرية أكثر مما هي حرية ملموسة في مواجهة حتميات اجتماعية : حرية الفكر، حرية التعبير، حرية الرأي والمعتقد، الحريات السياسية... الخ. إن الحرية الوجودية تعني أنك بممارستك لحريتك تختار نفسك وتختار من تكون (عليك أن تختار بين الذهاب إلى الحرب من أجل الوطن والبقاء إلى جانب أمك لأنك حر). وتلك حرية سيكولوجية وفردية مفترضة

بشكل قبلي بعيدا عن أية محددات نفسية (كتلك التي يبرزها التحليل النفسي) أو اجتماعية. إن الوجودية ــ حتى في أكثر صورها إشراقا لدى سارتر ــ فلسفة فردية متعارضة في تصورها للفرد وللمجتمع وللحرية مع معطيات العلوم الانسانية. يقول عبد الرحمان بدوى : «إن الوجود مكون من ذوات منفصلة تمام الانفصال، قد غلق من دونها كل باب يفتح مباشرة على الاخرى، ولا سبيل بعد هذا للاتصال الا عن طريق الوثبة من الواحدة الى الاخرى» [13]. وفي ذلك انكار لواقع اتصال الفرد بالآخرين وإنكار لواقع التواصل الاجتماعي والتعاطف وحتى الصراع، وربما إنكار لعملية التنشئة الاجتماعية وللشخصية القاعدية التي يشكلها المجتمع لدى كل افراده. بل إن علم الاجتماع ذاته قائم على افتراض وجود كيان للمجتمع متجاوز لمجرد جمع عددي لافراده، أي كيان يفترض التواصل كأساس. وقد ذهب بعض علماء الاجتماع (جورج سيمل) إلى تعريف المجتمع بأنه مجموع علاقات التفاعل الدينامي القائم بين الافراد فيما بينهم أو القائم بين سائر أشكال العلاقات الاجتماعية. فالفرد الموناديِ المغلق لا وجود له في أي مجتمع. إن هذه الرؤية للفرد وللمجتمع ليست حكما تقريرياً بقدر ما هي دعوة إلى الانعزال أو التفرد بل إلى التصوف، وهذا ما يعبر عنه بدوى بقوله «فالشرف في مرتبة الوجود يتناسب تناسبا عكسيا مع الاتصال بالغير أوبالاشياء».[14].

نعم إن الوجودية دعوة جهرية مناهضة لانصياع وتشيؤ الفرد ولفقدانه لعينيته وخصوصيته، كنتيجة آلية لطغيان العلاقات الرأسمالية المشيئة على كافة أوجه ومظاهر الحياة في المجتمع الرأسمالي المصنع. فالوجودية تأخذ، في الاغلب الاعم، صورة فلسفة إنسانية وذاتية مناهضة للايديولوجيا التقنية ولطابع الكتلية والصب في القوالب الجامدة. ولكن، هل عاش المجتمع الـعربي ثورة صناعية وتقنية تولد عنها انسحاق الفرد وامحاء الذاتية ؟. إن الوجودية تقترح على الفرد العربي حلولا ومواقف من مشاكل لم تطرح عليه بعد. وربما كانت المجتمعات المتخلفة بحاجة إلى فلسفة تخرج الفرد من ذاتيته وتفتح عينيه على الآخرين وتظهر له حدود الذات وقوانين المجتمع وحركيته، أي الى فلسفة اجتماعية مركزها الانسان، أكثر مما هي في حاجة إلى فلسفة للذاتية.

أما الجوانية، فهي ــ على حد تعبير صاحبها ــ طريقة في التفلسف، لا مذهب فلسفي متكامل. فهي نظرة إنسانية النزعة للنفس والآخرين وللمجتمع، مطبوعة بدعوة اخلاقية سامية.« الجوانية عندي ــ يقول عثمان أمين ــ تفلسف مفتوح على النفس وعلى الدنيا، متعرض لنفحات السماء والعلو في كل لحظة وطريق مبسوط أمام الوعي ينتظر السالكين إلى يوم الدين». وهذه النظرة الانسانية ذات النزعة الاخلاقية السامية تقيس الاشياء ببواطنها لا بظواهرها وتبحث عن الداخل بعد ملاحظة الخارج، والمعنى وراء الرمز والكيف خلف الكم والماهية وراء العرض. وهكذا فهي تقدم الذات على الموضوع والفكر على الوجود والانسان على الاشياء والروية على المعاينة، وبذلك تحقق التوازن المنشود بين النفس والجسم، وبين الحياة الروحية والحياة الدنيوية.

الجوانية فلسفة روحية ووجدانية تستقي الكثير من ملامحها من الاتجاهات المثالية الكبرى في الفلسفة وتستلهم الاتجاهات الروحانية في رسم رؤية أخلاقية للانسان المعاصر المهدد بفقد

بعده الداخلي بعد الانتصارات التي حققها الغرب ماديا.

وقد حاول عثمان أمين أن يصف فلسفته الوجدانية بأنها «فلسفة ثورية»،فهي عنده «دعامة كل ثورة واعية وإصلاح مستنير»، وحاول ربطها بالتجربة الاشتراكية في مصر في عهد عبد الناصر، معلنا أن المبادىء التي ضمها «الميثاق» هي مبادىء جوانية : الحق في السعادة وفي المتع الروحية والمادية؛ تكافؤ المصلحة الشخصية مع مصلحة المجموع؛ تهيئة الفرصة والوسائل المتكافئة لجميع الافراد من أجل نمو كامل متنوع متفاوت وفقا لتفاوت أذواق الافراد ومواهبهم واستعداداتهم؛ القضاء على الامتيازات وتحقيق المساواة الاقتصادية والسياسية، محو الطبقية وإلغاء الفروق الاجتماعية؛ قيام نظام اجتماعي متكافل لا سيادة فيه لطبقة دون طبقة؛ المشاركة في الثروة العامة؛ توزيع الثروة توزيعا عادلا بحسب الجهود المبذولة؛ جعل الحرية واقعا فعليا؛ تكييف المبادىء الاشتراكية للتمشي مع العلم والدين والتاريخ والكرامة الانسانية.[15].

ومن السهل على المرء أن يلحظ التنافر القائم بين الاسس الفلسفية للحركة الاشتراكية في مصر والنظرة الفلسفية المثالية التي يحاول عثمان أمين أن يجعلها أساسا لهذه الحركة. فالجوانية فلسفة ذات نزعة فردانية ووجودية إذ لا أحد يستطيع أن يموت لنا ولا أحد يستطيع أن يحيا أو يفكر لنا. والتجربة الروحية الجوانية تجربة فردية ومتوحدة، لا تركز الا على ما هو خاص لدى الافراد بل لدى «النفوس الممتازة» و «الضمائر الحية». ومنهج المعرفة الحق في الجوانية هو البصيرة أو الحدس، ومن ثمة فهي تضع نفسها في تعارض مع ما تتطلبه الاشتراكية من عقلانية في المعرفة. بل إن الجوانية تأخذ في الكثير من ملامحها صورة فلسفة صوفية «تتطلب ارتفاعا عن الواقع والراهن والمباشر [..] حتى يتعرض (صاحبها) لنفحات الروح ويستقبل بوارق الالهام».

ومجمل القول أن جوانية أمين فلسفة وجدانية ودعوة أخلاقية ذات نزعة إنسانية، وفقت إلى استلهام واستدماج ما هو جميل ورائع في التراث العربي الاسلامي وفي التراث الفلسفي المثالي في الغرب (ديكارت ــ برغسون)، لكنها قاصرة ومحدودة في أكثر من موضع. فهي دعوة الى التصوف في عصر العلم، ودعوة إلى الحدس في عصر العقل، ودعوة إلى الفرد في عصر المجموعات والانساق، وفوق ذلك فنظرتها للانسان نظرة مجردة وغير تاريخية. إنها دعوة إلى مثال إنساني أخلاقي، لا تحليل عيني لواقع الانسان العربي ولحركة التاريخ التي توجه مصيره.

ولعل الشخصانية بشقيها الاسلامي (الحباني) والمتوسطي (رينيه حبشي)، لا تختلف جوهريا عن الوجودية والجوانية في كونها فلسفة الفرد والذاتية، فهي لا تحمل أي مشروع تاريخي أو اجتماعي، ولا تهتم الا بالبعد السيكولوجي الفردي أو السيكولوجي البيني للافراد. وبذلك فهي تلتقي مع الوضعية والوجودية في دالتونيتهما الاجتماعية وغياب المنظور التاريخي.

واخيرا نستطيع أن نقول أن اشكال الوعي الفلسفي التي مررنا على بعض ملامحها العامة، ليست مجرد شكال للوعي الفردي، بل يمكن اعتبارها الاشكال الفلسفية التي تعى من خلالها طبقات أو فئات في المجتمع العربي ذاتها، أو على الاقل، هي اشكال الوعي المقابلة والملائمة لطبقات أو لفئات معينة، سواء كانت الأنتلجنسيا أو البيروقراطية أو التكنوقراطين أو فئات

أخرى أوسع. ومهما كانت طبيعة هذه التطابقات فإن أشكال الوعي الفلسفي السابقة، من حيث هي تعبير، ولو من خلال ذات فردية، عن وعي ممكن لذات تاريخية ما، تعبر عن وعي ناقص ومشوه أبرز سماته الدالتونية الاجتماعية. وغياب الوعي التاريخي.

لذلك، قد لا يكون من المجحف أن نقول إن الفلسفة بالصورة التي عرفها العالم العربي في العصر الحديث، لم تسهم في إبراز وتطوير وعي تاريخي، ولم تسهم في تجلية الواقع الاجتماعي والنفسي والفكري للمجتمع العربي، بل إن معظم هذه الاسهامات أتت من خارج المجال الفلسفي المتعالي.[15] وليس من الغريب ألا يتحدث دارسو الايديولوجية العربية عن وعي الفلسفة بجانب الوعي الديني والوعي التقني والسياسي.

نعم، لقد اسهمت الفلسفة في صورتها الحديثة، في تنوير العقول وتفتيح الاذهان، وإذكاء الفكر النقدي والعقلاني، مما يجعلها اليوم مستهدفة، لكنها لم تفرز عطاءات نظرية في مستوى الحاجة التاريخية.

إن الواقع العربي بحاجة إلى فلسفة اجتماعية، تدعو إلى العلم والى التقدم، أي الى فلسفة تنبثق من احتياجاتنا التاريخية في بناء مجتمعات متقدمة وعادلة وديمقراطية، فلسفة تنويرية تهيء العقول والنفوس لتقبل العصر والمساهمة فيه وللتغيير الاجتماعي والفكري الذي يطرح نفسه بإلحاح.

لكن من هي الفئات والقوى الاجتماعية القادرة على حمل هذه الرؤى الفلسفية والتمسك بها ووضعها موضع التطبيق ؟ ومن الذات التاريخية المؤهلة لتبنى الفلسفة الاجتماعية التنويرية ؟ تلك هي المشكلة.

1 ــ انظر : ع. العروي : العرب والفكر التاريخي، بيروت، دار الحقيقة (1973).
2 ــ هـ. ماركوز : **الانسان ذو البعد الواحد**. دار الآداب، بيروت 1969 (ص. 216) (مع تجاوز المعنى الخاص الذي يستخدم فيه ماركوز كلمة ايديولوجيا).
3 ــ يرى التوسير أن الفلسفة صراع طبقي على مستوى النظرية أي صراع ايديولوجي في «الساحة» الفلسفية.
4 ــ كارل مانهايم : ايديولوجيا ويوتوبيا. الترجمة العربية، بغداد 1968 (ص. 72 ــ 73).
5 ــ L. Goldmann : Epistémologie et philosophie politique - Col. Médiations p. 140.
6 ــ قباري محمد اسماعيل : **علم الاجتماع الالماني**. الاسكندرية 1971. ص 25 ــ 26.
7 ــ غولدمان. المرجع السابق ص 155 ــ 177.
8 ــ حسن حنفي : **قضايا معاصرة**. حـ ا ص 3ــ33. القاهرة، دار الفكر العربي، 1976.
9 ــ J. Israël : **L'aliénation de Marx à la sociologie contemporaine** Anthropos p. 538
10 ــ L. Kolakowski : **La philosophie positiviste**. Denoël Gonthier. Paris 1976, chap. 8.
11 ــ حسن حنفي : ثقافتنا بين الاصالة والتقليد. في **قضايا معاصرة** ج 1، القاهرة 1976 (ص 59).
12 ــ ناصيف نصار : طريق الاستقلال الفلسفي، بيروت دار الطليعة 1975 (ص 11).
13 ــ غ. بدوي : **دراسات في الفلسفة الوجودية**. القاهرة 1966 (ص 254).
14 ــ نفس المرجع ص 240.
15 ــ عثمان أمين : **الجوانية**. دار القلم، 1964 ص 242ــ244.
16 ــ يشير العروي إلى أن المشاكل الفلسفية الحقيقية للعالم العربي لا تجد لها صدى لدى أساتذة الفلسفة.
A. Laroui : **La crise des intellectuels arabes. Maspero 1974 p. 106.**