محمد وقيدي

الميتافيزيقيا كتجاوز عن فعل التاريخ

(1)

هل هناك أزمة في الفلسفة العربية المعاصرة ؟
نعتقد ذلك بالنظر إلى اتجاهاتها الغالبة، ونرى أن مظاهر هذه الأزمة تتجلى فيما يلي :

1 ــ تبدو الفلسفة العربية في اتجاهاتها السائدة غير قادرة على الالتحام بالواقع العربي المعاصر لها. فلا هي تستلهمه بكيفية موضوعية، ولا هي تبدو قادرة على أن تجد لنفسها المسار للتأثير فيه.

2 ــ تبدو الفلسفة العربية المعاصرة ذاهلة عن فعل التاريخ في تبدل الاحوال، غير مدركة لخصوصية لحظتها التاريخية، غير قادرة إلا على البحث عن نفسها في صورة استمرار لمواقف فلسفية أنتجتها لحظات تاريخية أخرى.

3 ــ تبدو الفلسفة العربية المعاصرة غير قادرة على استيعاب العلاقة الجدلية التي لا غنى عن قيامها بين التفكير الفلسفي والعلوم الانسانية. فمن جهة أولى لم تستطع الفلسفة العربية التي تهيمن عليها الاتجاهات الميتافيزيقية أن تقدم للعلوم الانسانية الارضية الفلسفية التي تسمح بقيامها وتطورها. ومن جهة ثانية فإن التفكير الفلسفي، في الفلسفة العربية المعاصرة، لم يستطع أن يتمثل القيم المعرفية والثقافية التي حملتها معها الثورات التي تم تحقيقها في مجال المعارف الانسانية المتعلقة بالانسان. وهكذا وفي علاقتها بالعلوم الانسانية، فإن الفلسفة العربية المعاصرة قد عاقت باتجاهها الميتافيزيقي المهيمن نموا أكثر تجذرا للعلوم الانسانية، لان الاشكاليات المقترحة ضمن الفلسفات العربية غير قادرة على أن تكون على العكس من ذلك أساسا قويا من أسس نمو العلوم الانسانية. كما أن هذه الفلسفات لم تكن قادرة على أن تحقق في ذاتها هذا الامتزاج الايجابي ضمن الخطاب الفلسفي بين الفلسفة والعلوم الانسانية. ولذلك ظل الخطاب الفلسفي المهيمن في العالم العربي بعيدا عن الاستفادة من العلوم الانسانية، بل ومتبنيا الفكرة المتجاوزة في اعتبار التفكير الفلسفي نمطا أسمى من التفكير يتناول مشكلات أساسية خالدة هي المشكلات الاساسية للميتافيزيقا التقليدية. فظلت نظرة الفيلسوف العربي إلى العلوم الانسانية نظرة التفكير الجزئي الذي لا يرقى إلى طرح المشاكل الانسانية في صورتها الاكثر شمولا.

ولكن إذا كانت تلك هي السمة الغالبة على الفلسفة العربية المعاصرة، فإن هذا لا ينبغي أن يدفعنا إلى أن نذهب في تحليلها مذهبا متشائما. فهناك، ضمن الفلسفات العربية المعاصرة، فلسفات تحقق بعض الشروط التي ذكرناها. إن عبد الله العروي مثلا، وهو الفيلسوف العربي الذي نفذ إلى الفلسفة من مدخل التاريخ، يقدم لنا موقفا فلسفيا متقدما في وعيه بضرورة إبداع موقف فلسفي يستجيب لمقتضيات لحظته التاريخية. كما أننا على صعيد تاريخ الفلسفة، وخاصة دراسة التراث الفلسفي، نجد في أعمال طيب تيزيني وحسين مروه محاولات جادة على المستوى المنهجي من أجل فهم التراث العربي الاسلامي فهما تاريخيا موضوعيا. ولهذه المحاولات أهميتها لا من الناحية المنهجية فحسب، بل من الناحية الفلسفية أيضا. وذلك لان الموقف التاريخي الموضوعي من تراثنا الفلسفي أساس من أسس الفهم الموضوعي لطبيعة الموقف الفلسفي الذي تقتضيه اللحظة التاريخية الراهنة.

ليس معنى هذا أن هذه المحاولات الفلسفية التي حكمنا هنا بإيجابيتها لا تطرح علينا مشكلات على المستوى الفلسفي، كما هو الشأن بالنسبة لموقف عبد الله العروي، ولا تطرح علينا إشكالات على المستوى المعرفي كما هو الشأن بالنسبة لاعمال تيزيني ومروه. ولكننا نعتبر أن الاشكاليات التي تطرحها تلك المحاولات على المستويين اللذين ذكرناهما إشكالات متقدمة في طريق الوعي بخصوصية اللحظة التاريخية التي يكون على الفيلسوف العربي المعاصر أن يبدع فيها الموقف الفلسفي المطلوب.

لن نتناول في هذا المقال الاتجاهات الفلسفية في الفكر العربي المعاصر، بل سنقتصر على تناول الاتجاهات الفلسفية التي تتجلى فيها بصورة أقوى مظاهر الأزمة التي سلف لنا ذكرها. إننا سنتناول الفلسفات التي بدا لنا أنه طغى عليها الطابع الميتافيزيقي، وهيمن عليها ذهولها عن خصوصية اللحظة التاريخية المعاصرة لها، أي أننا سنعرض في هذاالمقال للاتجاهات الفلسفية التي بدا لنا فيها أن الفيلسوف العربي غير مدرك تمام الادراك للاختلاف الذي يكون بفعل التاريخ، غير آخذ لموقف الحرية الضروري إزاء المواقف الفلسفية الجاهزة التي تركتها له فترات فلسفية أخرى من تاريخ التفكير الفلسفي.

على مستوى الصيغة التي يطرح بها السؤال، وعلى صعيد الطريقة التي تقدم بها الاجابة عليه، تتجلى السمة الميتافيزيقية الغالبة على الاتجاهات الفلسفية.

يوضع السؤال الميتافيزيقي بهذه الصيغة : هل نجد الموقف الفلسفي المطلوب منا إنجازه حين ننطلق من منطلقات الفلسفة العربية الوسيطية، أم نجد هذا الموقف على العكس من ذلك حين ننطلق من المنطلقات النظرية الفلسفية التي نشأت في الغرب منذ بداية النهضة وحتى الآن ؟

أما الاجوبة الميتافيزيقية التي تقدم عن هذا الجواب فهي قد تتخذ على العموم الصيغ المتعارضة الثلاثة الآتية :

1 ــ يوجد الجواب على السؤال الفلسفي في قدرتنا على إيجاد استمرار إيجابي للاجوبة التي قدمها المفكرون العرب والمسلمون في العصور التي عرفت نهضة عربية إسلامية.

2 ــ يمكن الجواب على العكس من ذلك، في نظر اتجاه آخر، في قدرتنا على أن نجد استمرارا إيجابيا للنظريات الفلسفية الغربية.

3 ــ يوجد الجواب على السؤال الفلسفي، خارج الموقفين السابقين، في قدرتنا على التوفيق بين معطيات الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة وبين معطيات الفلسفة العربية الاسلامية للعصور الوسطى.

أن طبيعة السؤال تشرط نوعية الجواب. والواقع أن السؤال بالصورة التي قدمناه بها سؤال ميتافيزيقي، ولا يمكن، من حيث هو كذلك إلا أن يقود إلى أجوبة تتصف بنفس صفته. فالسؤال، بالصورة التي هو عليها، يوحي وكأن مسألة إنجاز الموقف الفلسفي اللازم مسألة منطقية تقتضي منا أن نبحث عن الحقيقة الفلسفية كحقيقة منطقية نجدها إنطلاقا من الفلسفات التي عرفتها هذه الفترة التاريخية أو تلك. ضمن هذا السؤال تؤخذ الحقيقة الفلسفية وإنجازها، كما لو كانا أمرين مجردين يتمان خارج كل ظرف تاريخي يحياه الانسان، كما يؤخذ نقل الحقيقة الفلسفية وضمان استمرارها في فترة تاريخية غير التي نتجت فيها تلك الحقيقة كما لو كان أمرا ممكنا. إن السؤال ذا الطبيعة الميتافيزيقية يمنعنا في هذه الحالة من أن ندرك أن الحقيقة الفلسفية نسبية بالقياس إلى التاريخ، كما يمنعنا من أن ندرك أن الاختلاف ليس اختيارا فحسب، بل هو ضرورة واقعية ومعرفية، وأن الحرية ليست في اختيار المطابقة الوهمية بين الحقيقة المطلقة وكل الظروف التاريخية، بل في الخضوع لمقتضيات الاختلاف الناتج عن تبدل الاحوال من فترة تاريخية إلى أخرى.

أما الصيغ الثلاثة للاجابة عن هذا السؤال، فإنها تلتقي جميعها، بالرغم من تعارضها، من حيث أنها تمثل موقفا لا تاريخيا من الحقيقة الفلسفية ومن شرط إقامة موقف فلسفي جديد.

ليس من هدفنا هنا أن نقدم عرضا مفصلا عن جميع الفلسفات التي مثلت هذه الصيغ الثلاثة للاجابة عن السؤال السالف الذكر، وسنكتفي بعرض عام عن بعض النماذج هادفين إلى بيان الطبيعة الميتافيزيقية فيها.

(2)

نستطيع أن نمثل للاتجاه الاول من الفلسفات التي نريد أن نقدم عنها عرضا بموقف يوسف كرم.

يعلن يوسف كرم في كتابه «العقل والوجود» عن بداية مرحلة جديدة من تفكيره. لقد انتهت مع بداية هذه المرحلة مرحلة التأريخ للفلسفة واتخاذ مواقف التفنيد أو التأييد الجزئي من كل مذهب يتم التعرض له. أما هذا الكتاب وما سيليه من مؤلفات فيعلن عنها يوسف كرم

بوصفها تعبيرا عن قيام مذهبه الفلسفي الخاص. وإذا كان يوسف كرم قد بدأ في تأسيس مذهبه الفلسفي بدءا من دراسة العقل، فإن لذلك تعليله لديه. فهو يقول : «إننا نقدم دراسة العقل، كما يقدم العامل امتحان الآلة قبل الشروع في استخدامها»[2] ومعنى هذا أن يوسف كرم يعلن منذ البداية عن الأهمية التي تحتلها مسألة المعرفة في مذهبه باعتبارها مسألة أساسية تتوقف على نوع حلها حلول كثير من المشاكل الفلسفية الاخرى.

وفي التعيين العام الذي يعين به يوسف كرم مذهبه في المعرفة، يمكننا أن نكتشف أمرين، أولهما أن هذا المذهب مناهض لمذاهب الحسيين جميعا على اختلاف الأزمنة التي ظهرت فيها والصور التي عبرت بها عن نفسها. إنه مذهب عقلاني. إلا أن هذا لا يعني، كما يقول يوسف كرم، الوقوف إلى جانب الفلاسفة التصوريين (المثاليين). أما الامر الثاني فهو الاساس الذي يعتمد عليه يوسف كرم في نقد المذاهب الحسية والتصورية على السواء، إنه بعث المبادىء التقليدية لفلسفة أرسطو ولمن سار على دربه من الفلاسفة العرب والمسلمين في العصور الوسطى، يقول كرم : «وإذا سئلنا عن اسم هذا المذهب، وعن مصدره، قلنا إنه المذهب العقلي يؤمن بالعقل، ولكن المذهب العقلي المعتدل، يؤمن أيضا بالوجود ويقدر تعلقه عليه، ثم قلنا إن أفلاطون قد سبق إلى بعض لمحات منه، ولكن أرسطو هو زعيمه الاول الذي استخلص معانيه الأساسية ومبادئه المنطقية والميتافيزيقية، وصاغ تعريفاتها، واستخرج نتائجها. وإن الفلاسفة الاسلاميين، وبخاصة ابن سينا وابن رشد، قد أسهموا فيه باللسان العربي المبين. فنحن نعود إلى هؤلاء جميعا، ونؤيد شروحهم وأدلتهم، ونبين تهافت الذين حادوا عنها من الفلاسفة المحدثين، لقد تنوسيت تلك التعاليم القديمة وطال عليها النسيان، أو صارت تروى لمحض التاريخ دون اعتقاد لها بقيمة فكرية وحقيقة وجودية، لا بل مع اعتقاد أن الآراء الحديثة قد نسختها، كما نسخ العلم الحديث العلم القديم، ونسخ كل حديث كل قديم فيما يقال. فعسى أن يقتنع قارىء هذا الكتاب بأن الحق مكنون في هذا القديم الذي نبعثه»[3].

ما يهمنا بالدرجة الاولى، ووفقا لاتجاه موضوعنا، هو هذا العزم الذي يبديه يوسف كرم في أن يعتمد مذهب أرسطو ومن تبعه من الفلاسفة العرب الاسلاميين لبناء مذهبه الفلسفي، وللتوجه بالنقد للفلسفات الحسية والتصورية التي حادت في نظره عن ذلك المذهب القويم. ففي هذا الطريق يسير يوسف كرم في تأييد مذهبه، عارضا لوجود العقل وقدرته على المعرفة، متوقفا في كل دليل من دلائل وجود العقل أوقدرته على تعقل الوجود على المظاهر التي يبدو فيها أن مذهب الفلاسفة قد حاد عن المذهب القويم الذي رسمه الفلاسفة الاسلاف، مستشهدا في تعريفاته وإثباتاته بما يقول أرسطو تارة، وبما يقوله الفلاسفة الاسلاميون تارة أخرى دون أن يقف منهم عند ابن سينا وابن رشد فحسب، بل معتمدا منهم الغزالي كذلك حين يريد أن يثبت أن «المنهج القويم في الفلسفة يبدأ مع اليقين الطبيعي بالبديهيات». [4]

وهكذا يجعل يوسف كرم من مهمته كفيلسوف أن يقوم ببناء مذهب فلسفي جديد يعتمد بعث التعاليم الفلسفية لارسطو والفلاسفة العرب والاسلاميين، منتقدا لدى الفلاسفة

المحدثين ما أدى بهم إلى «الانحراف عن هذا الطريق الملكي، وسلوكهم طرقا ملتوية مظلمة لا منفذ لها إلا الاخفاق في تفسير الوجود وفي تدبير الحياة» (5)

هذا الاعتقاد الذي يأخذ به يوسف كرم يجعل من الممكن، إذن استمرار أفكار ابن سينا وابن رشد، بل ومعهما الغزالي، لان هذه الافكار تمد المفكر المعاصر بنقط إنطلاق قوية وقادرة على أن تدفعه إلى التفكير في المشكلات الفلسفية التي يطرحها عصره، وتعينه على أن يتجاوز، بفضل ذلك التفكير، كل النقائص التي تعرفها النزعات الفلسفية المعاصرة سواء كانت ذات نزعة حسية أو ذات نزعة مثالية. هذا الرأي يمثل هنا نوعا من السلفية الفلسفية التي يكون السلف بالنسبة إليها هم هؤلاء الفلاسفة الذين ذكرناهم، باعتبارهم رواد المذهب القويم.

أما نحن فنرى أن هذه الطريقة للتفكير في تراثنا الفلسفي وفي علاقته بنا طريقة ميتافيزيقية. وتظهر الصفة الميتافيزيقية في أن التراث الفلسفي يؤخذ في هذه الحالة مفصولا عن خصوصيات الظرف التاريخي الذي أنتج فيه أسلافنا الفلاسفة نظرياتهم. إن الامر لا يتعلق بأفراد لهم قوة نظرية مطلقة تستطيع أن تخترق الزمان بدون حدود، بل يتعلق بأفراد وجدوا في فترة تاريخية معينة عرفت مستوى معينا من تطور المعارف الانسانية في مختلف الميادين، كما كانت متطلبات تخصها من حيث التنظير الاجتماعي السياسي ومن حيث الدور الذي ينبغي أن تلعبه جملة المعارف المحصلة في تطوير المجتمع الانساني.

حين نحلل خصائص تلك الظروف ونتعرف على خصوصياتها، سندرك لا محالة أن أفكار أسلافنا الفلاسفة قد وجدت لتستجيب لتلك الظروف ولتعلب فيها دورا محددا في الوقت ذاته. ولئن كانت هنالك قوة نظرية لهؤلاء الفلاسفة، فإنها لن تكون بالدرجة الأولى متمثلة في قدرة نظرياتهم على اختراق الازمنة التاريخية، لان التاريخ ليس مجرد تكرار رتيب للزمن يحصل دون أن ينتج عنه إختلاف؛ بل إن القوة النظرية لاولائك الفلاسفة تقاس بالدرجة الاولى بقدرة نظرياتهم أوعدم قدرتها على التفاعل تفاعلا إيجابيا مع لحظتها التاريخية. وإذا كانت هنالك نظرية فلسفية تأخذ قيمة معرفية بالنسبة لفترات تاريخية لاحقة، فإن هذه القيمة تحصل بفعل ذلك التجاوب لا خارجه وفي استقلال عنه.

لذلك فإننا نعتقد أن الرؤية التي تريد أن تصل إلى ضمان نوع من الاستمرار لنظريات، فلاسفتنا الوسيطيين، دون أن تقوم بتحليل تاريخي لهذه النظريات، وتبين علاقتها بظروف نشأتها وحدودها في ضوء تلك الظروف، إنما هي، في نهاية التحليل، رؤية ميتافيزيقية إلى تاريخنا الفلسفي. إنها ميتافيزيقيا، بالمعنى الذي تكون به الميتافيزيقا هي الذهول عن أثر التاريخ كعامل في خلق الاختلاف، وتخضع لوهم الوحدة والمطابقة الكليين للحظات المختلفة من التاريخ.

وإن الذهول عن التاريخ يتم هنا على مستويين في آن واحد. إنه إهمال الخصوصيات لحظتين تاريخيتين مختلفتين : اللحظة التاريخية التي نشأت فيها تلك النظريات، واللحظة التاريخية التي نحياها نحن. هناك في هذه الوجهة من النظر التي يعبر عنها يوسف كرم فرض

ميتافيزيقي ضمني بأن المشكلات الفلسفية تدوم على صورة ثابتة، وأن الاسئلة الفلسفية تظل عبر تاريخ الفلسفة ذات الاسئلة، وأننا يمكن أن نبني نظريات فلسفية جديدة بالاضافة إلى ماتركه من سبقونا وتعميقه في نفس اتجاه أسئلته وأجوبته. غير أننا نرى أن صيغة الاسئلة الفلسفية تتبدل من فترة تاريخية إلى أخرى، وحتى لو فرضنا أن صيغة سؤال فلسفي ما تتماثل في فترتين تاريخيتين مختلفتين، فإننا ينبغي أن نتنبه في هذه الحالة إلى الظروف المادية التي تؤسس وضع السؤال، وإلى المستوى المعرفي والمقتضيات النظرية الخاصة والايديولوجية العامة التي تسهم في تحديد نوعية الاجابة عن هذا السؤال.

نوضح هذا الذي نقوله بمثال لمسألة يبدو وضعها متماثلا في فترتين تاريخيتين مختلفتين، لنبين أن التماثل، في هذه الحالة، ليس إلا الظاهر الذي يخفي وراءه اختلافا واقعيا عميقا. هذه المسألة هي العلاقة بين نسقين ثقافيين ينتميان إلى واقعين حضاريين مختلفين.

لقد طرحت هذه المسألة على المفكرين العرب والمسلمين في عصور ازدهار الحضارة العربية الاسلامية بصدد العلاقة بين الفلسفة العربية الاسلامية وثقافة الحضارة السابقة، وخاصة منها الثقافة اليونانية. ولقد طرحت هذه المسألة، ولا زال طرحها مستمرا على المفكرين العرب والمسلمين المعاصرين إنطلاقا من عصر النهضة العربية الحديثة، وذلك بصدد علاقة الثقافة العربية الاسلامية بالثقافة الغربية الاوربية المعاصرة. يبدو في الظاهر أن السؤال في الحالتين كان واحدا وهو : كيف يمكن للثقافة العربية الاسلامية أن تأخذ عن ثقافة أخرى وتتفاعل معها ؟ وقد نجد فضلا عن التماثل الظاهر في صيغة السؤال تماثلا ظاهريا آخر في بعض صيغ الاجابات المختلفة عنه.

غير أننا لا ينبغي أن ننساق وراء هذا التماثل الظاهري. فهذا موقف ميتافيزيقي هوالذي يتخذه دعاة نظرية كالتي يعبر عنها يوسف كرم، وهي التي تقول، دون أن يستند قولها على تحليل تاريخي موضوعي مدقق، بأننا يمكن أن نبني موقفا فلسفيا جديدا يكون إستمرارا للفلسفة العربية الاسلامية في العصور الوسطى. يعتقد دعاة هذه النظرية أن الاشكال الذي عرفه أسلافنا هو ذات الاشكال الذي نعرفه اليوم، ولذلك فهم يرون أنه يمكن الاعتماد على الحلول التي قدمت في الماضي لهذا الاشكال. وتبدو الصفة الميتافيزيقية لهذا الاعتقاد في كونه يغفل فعل التاريخ في تبدل أحوال البشر، وفي كونه، نتيجة لذلك، لا يأخذ بعين الاعتبار الاختلاف الموجود بين الوضعية التي توجد عليها علاقتنا اليوم بالثقافة الغربية والوضعية التي وجدت عليها بالامس علاقة العرب والمسلمين بالثقافة اليونانية أو بغيرها من ثقافات الحضارات التي سبقتهم، كما تتجلى الصفة الميتافيزيقية لمثل ذلك الاعتقاد في كونه لا يمنح الذات العربية التي يطلب منها في عصرنا بناء موقف فلسفي الحرية الفلسفية الضرورية إزاء الذات العربية الوسيطية ويطلب منها على العكس أن تكون إستمرارا لها.

والواقع إن التحليل التاريخي وحده قادر على أن يقينا الوقوع في مثل هذا الموقف الميتافيزيقي من تراثنا الثقافي عامة وتراثنا الفلسفي بصفة خاصة. فإن هذا التحليل يبرز لنا

الاختلاف الواقعي بين الظرفين التاريخيين اللذين وضع فيهما السؤال وقدمت فيهما الاجابات عنه. كما سيمكننا ذلك التحليل من الوعي بضرورة الحرية كموقف فلسفي لبناء مذهب فلسفي جديد.

إن هنالك أولا اختلافا عاما بين وضعية الثقافة العربية الاسلامية الوسيطة ووضعية الثقافة العربية المعاصرة، من حيث إشكال تفاعلهما مع ثقافات تعود إلى حضارات أخرى. وهذا الاختلاف يوجد، لا على صعيد العلاقة الفكرية بالثقافة التي يقع معها التفاعل فحسب، بل أيضا على صعيد العلاقة الواقعية التي تربط بين الحضارتين اللتين يقع التفاعل بين ثقافتيهما. فعلاقتنا اليوم بالحضارة الغربية ذات خصوصية تاريخية غير قابلة للمقارنة مع الماضي. لقد خضعت بلداننا لواقع استعماري لم يسبق له مثيل تمت خلاله الهيمنة بصورة كاملة على الخيرات المادية لهذه البلاد، كما تمت بفضله الهيمنة على التاريخ الثقافي لها وتوجيهه وجهة جديدة في التطور. وإلى الآن، وبالرغم من انحسار ظاهرة الاستعمار بشكلها المباشر، فإن الهيمنة المادية لا زالت قائمة بصور أخرى، كما أن تبعية التطور الثقافي لم يتم بعد التحرر منها بصورة كاملة. إن هذا التطور المفروض على واقعنا الثقافي قد فرض علينا مشكلات ثقافية جديدة لم يعرفها تاريخنا الماضي. كما جعلنا من حيث علاقتنا بالثقافة الاخرى في وضعية إيديولوجية ذات خصوصية نوعية. ولقد كان هذا التطور المفروض ذاته ممكنا، لان تطورنا الثقافي الذاتي كان في حالة ركود، ولان الطرف الآخر الذي استطاع أن يفرض ذاته على تطورنا كان قد بدأ نهضة ثقافية جديدة أخذت، لاشك، عن الثقافات السابقة لها ومن أهمها الثقافة العربية الاسلامية الوسيطية، ولكنها إعتمادا على ما أخذته أنشأت ثقافة جديدة تميزت، خاصة، بالمكانة التي اتخذها العلم ضمنها، وبسير هذا العلم نحو التطبيق المتزايد في مختلف مجالات الحياة الانسانية، وبالسرعة التي سار بها تطور العلم سواء في صورته النظرية أو في صورة تطبيقاته المختلفة على الحياة الانسانية. بفضل هذا التطور في مختلف مجالات العلوم وتطبيقاتها، أصبح الغرب على ما كان عليه من قوة في القرن التاسع عشر بحيث ضمن لنفسه الهيمنة على العالم غير الغربي، وزادت قوته درجة بحيث سمحت له في القرن العشرين أن يضمن إستمرار هيمنته التي اتخذت صورا أخرى. في موازاة ذلك انطلقت في العالم العربي، منذ القرن الرابع عشر، عملية معاكسة أدت بالتدريج إلى تحلل البنيات الاقتصادية والمجتمعية والسياسية لهذا العالم، فأصبح على حالة التفكك والضعف التي كان عليها في القرن التاسع عشر. وظاهرة الاستعمار التي بدأ بروزها في القرن الماضي إلتقاء لتلك القوة وهذا الضعف. قد يقال هنا بأنه حدث في تاريخ الانسانية أن وازى تدهور حضارة ما صعود حضارة جديدة، وأن ذلك ساعد على هيمنة الحضارة الصاعدة على تلك التي توجد في حالة تدهور. ولكننا دون أن ننكر ذلك، نؤكد أن الصعود الذي كانت تعرفه الحضارة الاوربية عند بدايتها لم يماثله صعود في الماضي، وأن القوة التي اتصفت بها الحضارة الجديدة قوة مادية لا مثيل لها في السابق. فلم يحدث في الماضي أن توقفت قوة حضارة ما، من حيث ضمان استمرارها، على الهيمنة المطلقة على مجتمعات أخرى.

لذلك عندما تطرح مسألة علاقتنا بثقافة أوربا خاصة والغرب عامة، فإنها تطرح ضمن هذه الهيمنة الكلية لانها أصبحت ممكنة بفضلها، واتخذت صورها المختلفة بتأثير منها. وهذه الوضعية التي تطرح ضمنها مسألة تفاعلنا الثقافي مع الغرب مختلفة عن تلك التي عرفها أسلافنا في تفاعلهم مع ثقافات الحضارات الاخرى. لقد كانت بيدهم المبادرة ونحن الآن موضع غلبة. كانوا دعاة وناشري تصورا جديد للعالم، وضمن ذلك كانوا يبحثون عن الكيفية التي يمكن أن يتعاملوا بها مع التراث الثقافي الذي وجدوه عند الحضارات الاخرى السابقة لهم. أما نحن ففاقدون لزمام المبادرة، تطرح علينا مسألة علاقتنا بالثقافة المغايرة ضمن نفاذ هذه الثقافة المغايرة إلى حياتنا اليومية، وضمن السعي إلى التحرر من هيمنتنا. يمكن التعبير عن الفرق بين وضعيتنا ووضعية أسلافنا بالقول إن العلوم التي واجهوا أمرها كانت «علوم أوائل»، أي علوم حضارات لم تعد بالنسبة إليهم حضارات سائدة، في حين أننا نواجه اليوم علاقة بثقافة حضارة لا زالت سائدة.

هذا الاختلاف في الوضعية العامة التي يوضع فيها السؤال عن العلاقة بثقافة أخرى، يوضح أن السؤال مختلف في عمقه، حتى وإن بدا متماثلا في ظاهره، كما يوضح أن الظروف المعرفية والايديولوجية المختلفة تؤدي إلى اختلاف صيغة الاجابات التي تقدم عن السؤال وإلى تباين الدور الذي يراد لتلك الاجابات أن تلعبه ضمن واقع معين. إن هذا الاختلاف يجعل الدعوة المطلقة إلى الاستمرار مجرد موقف ميتافيزيقي غريب عن اعتبار التاريخ، غير مدرك لصور الانقطاع الحادثة فيه والاختلاف الناتج عنه، بعيد عن اتخاذ موقف الحرية الضروري الذي يمليه ذلك الاعتبار. ولكن هذا الاختلاف، مع كونه سببا قويا لاتخاذ موقف الحرية الضروري، ليس السبب الوحيد لاتخاذ مثل ذلك الموقف.

إن التحليل التاريخي المدقق يصل، عندما يقوم بتحليل المشكلات الفلسفية التي عالجها الفلاسفة في فترة تاريخية معينة، إلى أن يثبت العلاقة بين المشكلات الواقعية للمجتمع الذي عاش فيه الفيلسوف وبين الحلول الفلسفية للمشكلات المعروضة باعتبارها صيغا مجردة للتعبير عن موقف من تلك المشكلات الواقعية. ولكن الامر لايقف عند هذا الحد. فالتحليل التاريخي يكشف أيضا عن الاولويات الفلسفية في كل فترة تاريخية. إن المشكلات الفلسفية التي تأخذ بالقياس إلى غيرها نوعا من الاولوية لدى الفلاسفة تختلف من فترة فلسفية إلى أخرى. وترجع الاهمية التي تعطى لمسألة معينة في فترة تاريخية محددة إلى عدة أسباب. فقد تأخذ المسألة أهمية بالنظر إلى مستوى تطور المعارف الانسانية في فترة تاريخية معينة، بحيث تكون المساهمة في تقديم حل لها مساهمة في ذلك التطور وحلا لاشكال نظري في التطور المعرفي. وقد تكون الاهمية التي تأخذها مسألة فلسفية ما راجعة إلى أهميتها الايديولوجية، حين يكون الدفاع عن حل معين لها تدعيما لموقف إيديولوجي محدد. وقد تعطى لمسألة فلسفية ما أهمية قصوى اعتبارا للعاملين السابقين مجتمعين، أي لكون حلها مساهمة في تطور نظري معرفي وتدعيما لموقف إيديولوجي في الوقت ذاته.حين يبين لنا التحليل التاريخي كل هذه المظاهر فإنه يدفعنا، إن نحن أردنا بناء موقف فلسفي جديد، إلى اتخاذ موقف الحرية من

فلسفات الماضي. يرشدنا التحليل التاريخي إلى أننا ملزمون نظريا بواقعنا، أكثر من التزامنا بالانتاج الفلسفي لاسلافنا.

نأخذ عن قضيتنا هذه مثالا يصلح نموذجا للتحليل، دون أن يكون مع ذلك المثال الوحيد عن هذه القضية. نأخذ الكندي مثالا لنبرز من خلاله المعنى الذي تأخذ به قضايا فلسفية معينة الاولوية في تفكير فيلسوف ما في حقبة تاريخية محددة. فالمسائل الفلسفية التي تناولها الكندي تأخذ أهميتها في فلسفته تبعا للمقتضيات المعرفية والايديولوجية للحقبة التاريخية التي عاش فيها.

المشكلة الاولى هي مشكلة المعرفة. لقد أثار الكندى هذه المشكلة لضرورات معرفية أولا. كان المعتزلة قبل الكندى قد أثاروا هذه المسألة، كما كانوا قد ركزوا قبله على قيمة دور العقل في المعرفة. ولم يكن بإمكان الكندي أن يتجاوز عن هذه المشكلة، وإن كان من الضرورات المعرفية لفلسفته أن يتجاوز الصور السابقة لطرحها.

لم يكن السؤال حول المعرفة بالنسبة للفلسفة العربية الاسلامية يتخذ صيغة التساؤل عن الكيفية التي يصل العقل البشري بفضلها إلى معرفة الحقيقة، بل كان يتخذ صيغة التساؤل عن الحدود التي تقف عندها تلك المعرفة. ومن الواضح أن كل الاتجاهات اللاعقلانية كانت تؤكد على حدود قدرة العقل البشري على المعرفة، من حيث أن تلك القدرة تقف في نظرها عند معرفة العالم الطبيعي.

لذلك فإن الكندى الذي يعترف بمشروعية قدرة العقل على معرفة العالم الطبيعي الحسي، وعلى معرفة الموضوعات التي تجاوز الحس، يتخذ موقفا هو استمرار لموقف المعتزلة العقلاني من الحقيقة. وليس الاستمرار في موقف المعتزلة وتعميقه ذا أهمية معرفية فحسب، بل إنه فضلا عن ذلك، ذو قيمة إيديولوجية لا يمكن التغافل عنها. إن عدم وضع حدود لمعرفة العقل تأكيد فلسفي تلزم عنه وترتبط به إلتزامات أخرى، منها القول بحرية الشخص الانساني.. وحين نعود إلى الفترة التاريخية التي نشأت فيها الفلسفة العربية الاسلامية، ندرك في الحال أن هذه المسائل لم تتخذ أهميتها لكونها مجرد مسائل نظرية يثيرها التأمل الفلسفي، كما ندرك أن الجدال الذي كان يدور حول هذه المسائل لم تكن تنقصه الاهداف الايديولوجية التي تدل على أن كل موقف فلسفي هو في الوقت ذاته موقف عملي من القضايا التي كان يعرفها حينئذ المجتمع العربي الاسلامي.

هناك مسألة أخرى كان لها أهمية في فلسفة الكندي هي مسألة العلاقة بعلوم الاوائل. ولم تكن إثارة هذه المسألة مجرد نتاج لتأمل فلسفي نظري خالص، بل كانت دلالة على أن الكندى قد فكر فعلا في المشكلات النظرية التي كان يطرحها عصره، والتي لم تكن بعيدة عن القضايا المجتمعية والحضارية للمجتمع العربي الاسلامي في ذلك العصر. لقد كان هنالك بصدد هذه المسألة موقفان متعارضان يمكن القول عن أحدهما بأنه موقف لا عقلاني، في الوقت الذي يمكن أن نصف فيه ثانيهما بالعقلانية. اتخذ الاتجاه الاول موقف الرفض لعلوم

الأوائل، متعللا بأن ما تمدنا به تلك العلوم مصدر لبلبلة في العقيدة. واتخذ الاتجاه الثاني موقف القبول النسبي لعلوم الأوائل، باعتبارها نتاجا للفكر الانساني لا يمكن رفض الاستفادة منه، لان الفرد العربي الاسلامي لا يستطيع أن يعيد من جديد إنتاج كل المعارف الانسانية التي سبق للبشرية أن أنتجتها في حضارات سابقة. ولم يكن الموقفان المتعارضان هنا غريبين عن الانتماء إلى الفئات المجتمعية المتواجدة والمتصارعة حينئذ : تلك التي كانت قد عملت إنطلاقا من نشأة الدولة الاموية على تحويل تيار المد التاريخي الذي انطلق مع الاسلام، وعلى تأسيس دولة تقوم فيها السلطة لا على الحكم وفقا للاسلام بل على الحكم باسم الاسلام، تمارس من وراء ذلك حماية المصالح الاقتصادية التي لم يكن من الممكن أن تظل غريبة عن السلطة، والتي كانت الهيمنة على السلطة وسيلة من وسائل تحققها ونموها. ومن جهة أخرى الفئات التي كانت تصبو إلى أن تسير بالثورة المجتمعية التي تحققت مع الاسلام خطوات إلى الأمام. إن الفئات الاولى هي التي كانت تتبنى وجهة النظر اللاعقلانية لكي تناهض بها كل طرح عقلاني لقضايا المجتمع، بما في ذلك مسألة السلطة السياسية التي هي أساس وجودها ودعامة استمرارها في الحال الذي هي عليه. أما الفئات الثانية فهي التي كانت تتبنى وجة النظر العقلانية التي لم تقتصر عند المعتزلة على اتخاذ وجهة نظر عقلانية بصدد مسألة المعرفة، بل تجاوزت ذلك إلى تبنى نظرة عقلانية عن الانسان وعن حريته وهو الامر المتصل أوثق إتصال بتنظيم المجتمع.

لذلك، حينما نجد أن الكندى يتخذ من مسألة العلاقة بعلوم الأوائل الموقف العقلاني الذي لا يجعله يرفض العلوم رفضا قبليا وقطعيا، وحينما نجد أنه اختار أن يكون إستمرارا للاتجاه العقلاني الذي سبقه عند المعتزلة وعند المفكرين اليونانيين قبلهم، فإن هذا الموقف لا ينبغي أن يؤخذ على أنه مجرد إثارة لمسألة يمليها مزاج شخصي، كما لا ينبغي أن يفهم على أنه تبنى لوجهة نظر ناتجة عن تأمل فلسفي خالص. يتعلق الامر إذن، بالنسبة للكندى، بإثارة قضايا كانت لها أهمية خاصة في مرحلة معينة من تطور المجتمع الذي عاش فيه، كما يتعلق الامر أيضا بموقف عملي من تلك القضايا يدافع فيه الكندي عن وجهة نظر عقلانية لا يمكن إغفال دلالتها الايديولوجية من حيث مناهضتها للاتجاه الذي، إذ كان يرفض علوم الأوائل كان يفعل ذلك، بغض النظر عن كل سبب ظاهري، من أجل أن يمنع انتشارا الفكر العقلاني لما في نفاذ هذا الفكر من خطر على التأويل اللاعقلاني الذي كانت تخضع له العقائد الدينية، ولما فيه من تهديد للاساس العملي الذي كانت تقوم عليه سلطة الدولة.

إن الكندي، كما قلنا ذلك في بداية الحديث عنه، ليس المثال الوحيد على هذه القصيه التي نحن بصددها. فنحن نستطيع أن نتناول غيره من الفلاسفة العرب والمسلمين الوسيطيين، لنبين مدى ارتباط القضايا التي تناولها بالمشكلات التي يطرحها عصرهم، ولنوضح أن الآراء التي أعربوا عنها كانت مواقف من تلك المشكلات. هناك عدد من الاسئلة التي لا غنى عنها منهجيا إن أردنا أن نفهم آراء الفلاسفة المسلمين فهما حقيقيا، وأن يكون تعاملنا معها موضوعيا. علينا أن نتساءل : ما هى الظروف التي حتمت أن تكون لبعض

المشكلات أهمية خاصة في تطور الفكر العربي الاسلامي ؟ لم كان الامر كذلك، مثلا، بالنسبة لمسألة حرية الشخص الانساني ؟ ما الذي يفسر هيمنة مشكلة التوفيق بين الشريعة والفلسفة ؟ ما الذي يفسر، ضمن ذلك، محاولة التوفيق بين أهم مذهبين فلسفيين عرفهما الفكر الفلسفي إلى ذلك الحين وهما مذهبا أفلاطون وأرسطو ؟ لم اتخذت مسألة العلاقة بعلوم الاوائل وفلسفاتهم كل تلك الاهمية التي أدت إلى ألا تخلو فلسفة فيلسوف عربي إسلامي من تناولها وتحديد موقف منها ؟.

لقد حاولنا أن نجيب عن بعض من هذه الاسئلة من خلال تحليلنا لمثال الكندي. ولكن نفس التحليل ينطبق على الفلسفات العربية الاسلامية الوسيطية الاخرى. ففلسفة الفارابي يمكن أن تعتبر من هذه الناحية «نتاج تأمل وتنظير صدرا عن مشاهدات وتجارب تختص بما هو كائن في واقع العالم الاسلامي بالقرن الرابع الهجري، بعد أن إتسعت الرقعة الجغرافية في هذا العالم وتمت لصالحه مثاقفة غزيرة المسالك مع قابلية للتفتح فائقة، وإن عاكستها أحيانا قوى محافظة لها سلطان مادي ودالة معنوية. في هذا الجو من التوتر الخلاق، عاش وتأمل أبو نصر فجاءت الفارابية صدى لتاريخيته، وسمت إلى مستوى الاحداث»[7].

إن المنهج التاريخي لا يصبح هنا مجرد ضرورة منهجية من أجل فهم أكبر موضوعية للنظريات الفلسفية العربية الاسلامية الوسيطية، بل إنه يصبح في الوقت ذاته الطريق العملي من أجل أن نقف من تلك الفلسفات موقف الحرية الضروري، ومن أجل أن ندرك أن الظروف التي فيها تلك المواقف تتميز عن الظروف التي علينا أن ننتج فيها من جهتنا موقفا فلسفيا جديدا. يقودنا التحليل التاريخي إلى اعتبار التاريخ كعامل للاختلاف، فيرشدنا بذلك إلى أننا غير ملزمين بأن نمنح في عصرنا نفس الأولويات الفلسفية لعصور أخرى، وإلى أن أصالتنا الحقيقية والتاريخية هي في الاستجابة لاشكالات عصرنا وفي تقدير الأولويات التي تفرضها هذه الاشكالات. إنه لموقف ميتافيزيقي أن نعتقد أنه يمكننا أن ننقل أولويات العصر السالفة إلى عصرنا. وإنه لموقف تاريخي أن نفهم الأولويات السالفة في حدود ظروفها التاريخية وأن نحدد، عبر تحليلنا لظروفنا التاريخية، إمكانية إستمرار تلك الأولويات أو عدم إمكان ذلك. يصبح المنهج التاريخي هنا لا أداة للتحليل المنهجي فحسب، بل مقدمة ضرورية للابداع الفلسفي.

إننا نعلم أن تطبيق المنهج التاريخي، وبلوغ نتائج دقيقة بفضله، ليس بالأمر الهين، وذلك لأنه، من حيث هو جهد منهجي لفهم إشكالية عصر آخر، يقتضي جهدا عقلانيا ونفسانيا كبيرا. إن ادراك الاختلاف ليس بالأمر اليسير. وعلى العكس من ذلك فإن البساطة التي يقدم بها التطابق ذاته تفرض على الفكر، في كثير من الأحيان، أن ينساق وراء البساطة الظاهرة مغفلا التعقد الذي هو حقيقة الواقع. قد يدفعنا الاعتقاد بالمطابقة إما إلى الاعتقاد بأن الحاضر مجرد استمرار للماضي، وإما إلى إسقاط بعض متطلبات الحاضر على الماضي. وميزة المنهج التاريخي أنه يحررنا من كل علاقة وهمية بماضينا الفلسفي، لأنه يحيلها إلى علاقة

موضوعية. ففهم فيلسوف كالفارابي مثلا لا يقتضي منا أن نبذل جهدا من أجل أن نتبين في فلسفته ما يجيب على أسئلة معاصرة، كما لا يقتضي منا ذلك الفهم أن ننطلق في نقد الفارابي من معطيات معرفية معاصرة فقط. إن الجهد المطلوب منا القيام به إنما هو ذلك الذي يجعلنا ننجح «في استيعاب الاشكالية التي عاشها بكل جوارحه، بكل فكره ووجدانه، والتي دفعت به إلى إنشاء منظومة فلسفية مترابطة الاجزاء متكاملة الجوانب، منظومة جمعت بين الميتافيزيقيا والدين والسياسة والاجتماع تركيبا رائعا، اندمجت فيه الثقافة اليونانية بالثقافة العربية.»[8] إن هذا السبيل في التحليل هو الطريق إلى التحرر من الفارابي، بالمعنى الذي تكون به الحرية أساسا للفهم الموضوعي.

نحن نعلم إذن أن المنهج صعب، بالقياس إلى ما يطلبه منا من إدراك للفلسفات ضمن التاريخية الخاصة بها، ولكننا لا نريد لصعوبة هذا المنهج أن تمنعنا من التأكيد على ضرورة، بالنظر إلى الموضوعية التي يحققها وإلى الحرية التي يمنحنا إياها عند التفكير في الانساق الفلسفية الماضية. يكون المنهج التاريخي، حين يساهم في إبراز التاريخ كعامل للاختلاف، أساسا لموقف فلسفي ذي طرفين : موقف يجمع بصورة إيجابية بين النقد التاريخي البناء لفلسفات الماضي من أجل أن يميز فيها بصورة إيجابية وموضوعية بين ما يخص لحظتها التاريخية وما يمكن اعتباره مساهمة معرفية، وبين التنبه الى خصوصيات الحاضر وإستلهام أولوياته. ومن حيث أن هذا المنهج يكون لدينا تلك الرؤية، فإنه يجعل من كل فلسفة تريد أن تعتمد الفلسفات الماضية موقفا ميتافيزيقيا يقوم على الايمان بوحدة ميتافيزيقية للانسان، ويطالب، خارج اعتبار التاريخ، بالنظر الى المشاكل الفلسفية والحلول المقدمة لها وكأنها خالدة.

وهكذا نكون قدمنا دليلين مضادين للموقف الفلسفي الذي يريد أن يعتمد الفلسفات العربية الاسلامية الوسيطية في بناء فلسفة جديدة. فهناك أولا اختلاف في الظروف التاريخية، وهناك ثانيا أولويات فلسفية ترتبط بفترة تاريخية معينة ولا يمكن نقلها نقلا ميكانيكيا الى فترة تاريخية أخرى. ونستطيع أن نضيف إلى هذين الدليلين السابقين دليلين آخرين.

إن نظرية فلسفية كالتي يقترحها يوسف كرم تريد أن تعتمد على النظريات الفلسفية الوسيطية الاسلامية، وعلى أرسطو باعتباره مصدرا أساسيا لتلك الفلسفات، من أجل تأسيس فلسفة تكون قادرة على نقد فلسفي مزدوج يشمل الفلسفات التجريبية والعقلانية على السواء. ولكن التصور الذي يحرك هذه الارادة تصور مثالي لتاريخ الفلسفة في نظرنا. فهو يعتقد أنه بالامكان الاعتماد على وجهة نظر عقلانية وسيطية لنقد المثالية العقلانية الحديثة أو المعاصرة. ويتضمن هذا الاعتقاد فهما للنظريات الفلسفية باعتبارها نتاجا نظريا شخصيا. والواقع هو أنه لا يمكن فهم أية فلسفة إلا في ضوء واقعها التاريخي المجتمعي والمعرفي في الوقت ذاته. إن تسميات «الفلسفات العقلانية» أو «الفلسفات التجريبية» أو «الواقعية» أو «المادية» لا تدل إلا على الخصائص العامة المشتركة لاي اتجاه فلسفي، دون أن تدل على أن هذا الاتجاه يظل هو ذاته عبر كل التاريخ الفلسفي.

إن العقلانية والتجريبية قد ارتبطا، عند نشأتهما في العصر الحديث، بالمستوى المعرفي الذي سمح به تطور العلم في وقتهما. وبالرغم من تعارضهما، فإنهما قد استفادا معا من ذلك التطور العلمي، إذا ما قورنا من هذه الناحية بالعقلانيات والفلسفات التجريبية التي ظهرت قبلهما. وبالنظر إلى أن المستوى المعرفي للعلم الحديث أقوى من مستوى العلم الوسيط، فإنه لا يمكن الاعتماد على عقلانية وسيطية لانتقاد عقلانية حديثة. ولكي نصل إلى نقد معرفي موضوعي للفلسفات العقلانية الحديثة أو المعاصرة، ينبغي أن نخاطبها من خلال المستوى المعرفي الذي تصدر عنه وتريد أن تكون موقفا منه.

الدليل الاخير الذي نعتمد ضد المذهب الذي يريد أن يكون مجرد إستمرار للفلسفات الاسلامية الوسيطية، هو أن هذا المذهب يأخذ التراث الفلسفي كما لو كان ما يميزه هو الوحدة. والواقع أن البحث التاريخي يبين لنا أن التراث مختلف. فهناك من جهة أولى اتجاهات كالاشاعرة، والمرجئة، والغزالي. وهناك من جهة ثانية اتجاهات كالمعتزلة والكندي والفارابي وابن رشد وابن خلدون. لذلك فإننا قبل أن نبحث في إمكانية إستمرار مثل هذه الاتجاهات الفلسفية، ملزمون بأن نحدد اختلافها فيما بينها، وأن نعرف الاسس المجتمعية والاهداف الايديولوجية التي تحدد موقف كل اتجاه فلسفي. إننا ملزمون بأن نتساءل بصدد النظريات الفلسفية عن الفئات المجتمعية وشروط العلاقات المجتمعية التي كانت القاعدة المادية لتلك النظريات. كما أننا ملزمون بأن نبحث في الصورة التي كانت بها تلك النظريات من جهتها تعبيرا فلسفيا يكوّن إلى جانب أنواع أخرى من التعبير الايديولوجيا العامة لعصر ما. إننا نصل عندئذ إلى أنه ليس من العبث أن يتخذ فيلسوف ما في لحظة تاريخية معينة موقفا عقلانيا أو موقفا غير عقلاني. فالاختلافات الفلسفية ليست مجرد اختلافات منطقية نظرية، بل هي خلف ذلك، اختلافات في الموقف من قضايا العصر.

ليس معنى هذا أننا نريد أن نعتبر النظريات الفلسفية الوسيطية بدون قيمة معرفية تذكر، ولكننا نريد أن نثبت لها قيمتها المعرفية الموضوعية. فلا تكون قوتها كامنة في امتدادات لا موضوعية أو ناتجة عن إسقاطات وهمية لمفاهيم معاصرة يتم بفضلها قراءة ما قالته تلك الفلسفات. إن القوة الحقيقية لاي مذهب فلسفي تكمن في تاريخيته، وفي نوعية ومدى الدور الذي لعبه في وضع وحل مشكلات عصره، وفي الموقف النظري والايديولوجي الذي كان لذلك المذهب من هذه المشكلات.

(3)

لقد حاولنا في الفقرات السابقة أن نبين أن فهم التراث الفلسفي ينبغي أن يكون مصحوبا بتحليل تاريخي لهذا التراث، أي بتحليل يهدف إلى أن يتبين معنى وهدف التراث الفلسفي ضمن اللحظة التاريخية التي تخصه في إطارها المعرفي والحضاري. لقد أبرزنا ضرورة التحليل الذي يتبين بصورة موضوعية قدرة المواقف الفلسفية لازمنة أخرى على الاستمرار في زماننا،

دون أن يكون هذا الاستمرار مجرد مطابقة وهمية ميتافيزيقية. ولقد رأينا أن كل موقف يدعو إلى الاعتماد على الفلسفات العربية الاسلامية في القرون الوسطى يفتقد في الواقع مثل ذلك التحليل. إنه بالتالي موقف لا يأخذ بعين الاعتبار الاختلاف التاريخي بين اللحظة التي نحياها وبين اللحظة التي أنتج فيها أسلافنا فلسفاتهم. هذا الموقف، من حيث هو كذلك، يعجز عن اتخاذ موقف الحرية الضروري من الفلسفات الوسيطية، ويعجز، بالتالي، عن إنتاج موقف مطابق لعصره، ما دام يبحث عن تلك المطابقة عبر زمان آخر. إن الحرية هنا، وهي تقوم على اعتبار الاختلاف، هي الاساس الموضوعي لاقامة الموقف الفلسفي المطلوب.

غير أن إنتقادنا هذا لا يعني مجرد تبرير الانتقال إلى موقف النقيض الذي قد يتخذ صورة رفض مطلق للتراث الفلسفي أو صورة قبول مطلق للفلسفات الغربية المعاصرة. إننا نعتبر هذا الموقف النقيض، حين يتخذ صورة الاطلاق هذه، مجرد موقف ميتافيزيقي من صورة أخرى يفقد القدرة على التحليل التاريخي، ويفقد نتيجة لذلك القدرة على إدراك الاختلاف بين الواقع التريخي الذي أنتج الموقف الفلسفي الغربي والموقف التاريخي الذي يتحتم علينا إنطلاقا منه أن نفكر فلسفيا. إن فكرة تبني وجهة نظر فلسفية معينة لا ينبغي أن تكون هي الفكرة الطاغية على كل تحليل فلسفي يريد لنفسه أن يكون التحليل الملائم لمرحلتنا المعاصرة، فما ينبغي أن يكون أكثر شمولا هو تفكيرنا الشخصي المواجه للواقع الحي مواجهة مباشرة، بحيث لا يكون تبنى الافكار الفلسفية ضمنه إلا عنصرا يقتضيه تحليل هذا المشكل أو ذاك.

ولكننا نجد ضمن الفسفات العربية المعاصرة هذا الاختيار الفلسفي اللاتاريخي الذي يختار أن يجعل من ذاته مجرد إستمرار لتاريخ مذهب من المذاهب الفلسفية الغربية المعاصرة، دون أن يقوم بالتحليل التاريخي الذي يرشده إلى نوعية وخصوصية السؤال الذي كان ذلك المذهب الفلسفي ملزما بأن يجيب عنه، وإلى نوعية وخصوصية الجواب الذي كان ذلك المذهب الفلسفي المتبع ممثله من بين اتجاهات أخرى حاولت أن تجيب عن ذات السؤال الذي يلقيه عليها عصرها.

والواقع أننا نكتشف عند التنبه إلى الظروف التاريخية التي نشأت فيها التيارات الفلسفية الغربية المعاصرة، أن هناك اسئلة محددة تحددها ظروف النشأة تلك، كما نكتشف أن هذه التيارات تختلف في نظرتها إلى الواقع وفي موقفها منه تبعا لخلفيات مجتمعية لا يمكن التغاضي عنها. لذلك فإن موقف الحرية إزاء هذه التيارات الفلسفية الغربية أمر لا غنى عنه. وهذا، في الواقع، هو ما تفتقده بعض التيارات الفلسفية التي نشأت في العالم العربي المعاصر، كالدعوة الوجودية عند عبد الرحمان بدوى، أو الدعوة إلى الوضعية كما نجدها عند زكي نجيب محمود، أو الدعوة إلى الشخصانية كما تتمثل عند محمد عزيز الحبابي.

ليس هدفنا هنا أن نناقش المنطق الداخلي لاية من هذه الفلسفات العربية المعاصرة. فهدفنا ينحصر في مناقشة الاختيار الفلسفي لها في صيغته العامة. إننا نريد أن نبين أن هذا الاختيار يذهل عن الاختلاف في الوضعية التاريخية بين الانسان الغربي الذي أنتج تلك الفلسفات في

أصولها، وبين الانسان العربي المعاصر الذي تنقل إليه تلك الفلسفات نقلا ميكانيكيا. فالفلسفات الغربية المعاصرة ليست، بالنسبة للانسان الغربي، وليدة للمزاج الشخصي للفلاسفة الذين تنسب إليهم فحسب، ولكنها، فضلا عن ذلك، وليدة لتطور واقعي في تاريخ الغرب ولتطور فكري في هذا التاريخ. فالفلسفات الغربية المعاصرة تواكب كل منها لحظة من التطور الواقعي للمجتمع الغربي، أو تمثل موقفا من هذا التطور. إن الفلسفة ليست سؤالا، كما يعتقد البعض، بل هي جواب عن مجموعة من الاسئلة التي تطرحها لحظة معينة من تاريخ مجتمع محدد. ولذلك فإن النقل الميكانيكي لها لا يعني شيا آخر سوى تجاوز عن هذه العلاقة بين مصدر الاسئلة وطبيعة الاجابات، كما لا يعني سوى إرادة أن نفرض على واقع ما الاسئلة والاجابات الفلسفية التي لا تتعلق به.

حين نختار الفلسفات الوجودية أو الوضعية أو الشخصانية، فإننا نختار التعبير الفلسفي عن لحظة من التطور الفكري للمجتمع الغربي. فالفلسفات الثلاثة المذكورة تمثل كل منها إجابة عن إشكالات عرفها المجتمع الغربي. حين ننظر إلى الفلسفات الغربية مجردة عن الاطر المجتمعية التي ساعدت على نشأتها ونموها، فإننا لا نفهمها من جهة أولى فهما موضوعيا، كما أننا لا نأخذ منها من جهة ثانية موقف الحرية الذي هو الاساس الموضوعي بالنسبة لنا لكل إبداع فلسفي.

وحيث أن هدفنا، كما بينا ذلك، يقف عند مناقشة الفلاسفة العرب المعاصرين في أساس اختياراتهم الفلسفية، دون الدخول في تفاصيل مضمون هذه الاختيارات، فإننا نرى من اللازم أن نلقي بعض الضوء على الظروف التاريخية التي نشأت ضمنها وبفضلها الفلسفات الغربية التي يريد كل من الفلاسفة العرب الذين ذكرناهم أن يكون إستمرارا لواحدة من بينها.

إن موضوع الفلسفة الغربية المعاصرة في مجملها ليس غريبا عن التجربة الانسانية المشتركة التي عاشها الغرب منذ بداية نهضته. وكما يقول الفيلسوف الفرنسي المعاصر غارودي فإن «الحياة تطرح المشكلات، والفلسفة تقدم الاجابة»[9]. لذلك فإننا نعتبر كل الفلسفات الغربية إما موقفا يختلف من حيث طبيعة الاجابات التي يقدمها عن فترة تاريخية معينة عن مواقف أخرى، أو موقفا متميزا لانه يصدر عن لحظة محددة من تطور الغرب. ولكن هذه الفلسفات جميعها ترجع إلى التطور الموحد الذي عرفه الغرب منذ القرن السادس عشر إلى الآن.

ونستطيع أن نميز في تاريخ المجتمع الغربي الاوربي، عبر تاريخه الممتد انطلاقا من بداية نهضته في القرن السادس عشر إلى حدود العقد الذي تلا الحرب العالمية الثانية بين لحظتين تاريخيتين أساسيتين يلازم كلا منهما تصور معين للغرب عن ذاته، ورؤية محددة إلى العالم.

تتمثل اللحظة الاولى في فترة النهوض الاوربي في بدايته وإلى حدود الحرب العالمية الاولى. كان الغرب في هذه الفترة ينشيء حضارة لم يسبق لها نظير، ويعيش على جميع الاصعدة ثمار تلك الحضارة.

فسواء من حيث تنظيم المجتمع، أو من حيث التقدم في الهيمنة على الطبيعة اعتمادا على تقدم العلوم، أو من حيث الهيمنة الاقتصادية والعسكرية والسياسية على بقية أنحاء المعمور، لم يكن هناك شك في أن الانسان الاوربي كان يعيش في هذه الفترة لحظة وعي بالذات. كان هذا الانسان يبدو لنفسه قادرا في مجال الطبيعة، كما في مجال المجتمع، على أن يضمن لذاته مصيرا يكون فيه سيد العالم.

على صعيد المجتمع تم إنطلاقا من القرن السابع عشر تنظيم الدولة على أساس نظام الملكية المطلقة على أيام «رشيليو»، وبالاخص في عهد حكم لويس الرابع عشر. ثم تم بعد ذلك تطوير هذه الدولة في القرن الثامن عشر لتأخذ شكل الدولة الديمقراطية البرجوازية. لقد أصبح نظام المجتمع الاوربي شيئا فشيئا أكثر إحكاما وأكثر قدرة على الاستمرار.

ومن حيث التطور الثقافي عامة والتطور العلمي خاصة، عرفت أوربا في هذه الفترة نهضة ثقافية كبرى كان أساسها نمو علوم الطبيعة وتزايد التطبيقات المختلفة لهذه العلوم في النواحي المختلفة للحياة الانسانية. وبالتدريج، أصبح العلم يبدو من الناحية النظرية الطريق الوحيد لكل معرفة ممكنة، ومن الناحية العملية الطريق لحل كل مشكلات الانسان، بما فيها المشكلات الاخلاقية والسياسية والمجتمعية.

ومن حيث علاقة الغرب، الذي كان سائرا في النمو المطرد، ببقية أنحاء المعمور، فإن حاجات النمو ذاتها قد دعت الغرب إلى الهيمنة على البلدان الاخرى من أجل استغلال ثرواتها وموادها الخام لدفع عملية النمو إلى أمام.

هذا الواقع الذي سار في التطور بالكيفية التي وصفناها، قابلته من الناحية النظرية صورة متفائلة للغرب عن نفسه. ثقة عملية في النظام المجتمعي، وثقة في قدرة التطور العلمي على حل كل مشكلات الانسان، وشعور من الانسان الغربي بالتفوق من حيث أنه صانع حضارة لم يسبق لها مثيل. لقد كون الغرب عن نفسه في كل نواحي التنظير نظريات متفائلة في غالبيتها. فمن الناحية الفلسفية مثلت الفلسفات العقلانية التعبير الفلسفي عن هذه المرحلة إنطلاقا من فلسفة ديكارت التي عبرت عن افتتاح التفكير العقلاني، إلى الفلسفة الوضعية عند كونت التي عبرت عن الثقة في المعرفة العلمية. ومن الناحية الاقتصادية كان الاقتصاديون الكلاسيكيون قد صاغوا قوانين النظام الرأسمالي بوصفها قوانين نهائية وثابتة لتنظيم المجتمع. ولم يوجد، إلا في الاقل، فلاسفة مثل ماركس كانوا قادرين على أن يدركوا من خلال ظاهر النمو المصطنع ما يبطنه من عناصر الازمة المقبلة.

غير أن واقع الغرب ونظرته إلى ذاته لن تظلا على الحال التي وصفناها. فانطلاقا من نهاية القرن التاسع عشر، وإلى العقد الاول من السنوات التي تلت الحرب العالمية الثانية، عرف الغرب في تطوره من الوقائع مالم يكن في حسبان نظرته المتفائلة عن ذاته.

فمن حيث التنظيم المجتمعي بدأت تبرز تناقضات النظام الرأسمالي التي كانت تتراكم فيما قبل. ولم تعد الثورة التي تحققت تبدو ثورة من أجل الانسان ككل، بل برزت حقيقتها كثورة

من أجل طبقة معينة. لقد بدا واضحا عندئذ أن الانسان الذي كان موضوعا للخطاب الثوري في التمهيد لذلك التغيير، لم يكن الانسان الواقعي، بل كان الانسان المجرد. بدأ الانسان المجرد الذي تمت باسمه الثورة يكتشف واقعيته، ويعي مدى البون الذي يفصله في واقعيته عن الحقيقة المجردة التي أريد له أن يظل مستلبا فيها. هذا العامل الاول الذي هو خيبة الامل التي أصيب بها الانسان الاوربي لوعيه بفشل مشروع الثورة البرجوازية، أوجد لدى هذا الانسان نوعا من الاختلال في رؤيته للعالم. لم يعد بإمكان تلك الرؤية أن تكون متفائلة.

ومن حيث قدرة الغرب على الهيمنة على بلدان قارات أخرى، علينا أن نلاحظ أن هذه القدرة قد بدأت تتقلص في صورتها المباشرة لتتخذ صورا أخرى. ولم يكن هذا بإرادة ذاتية من البلدان الاوربية، بل كان ضرورة أملاها تصاعد قوى التحرر في كل البلاد المستعمرة. لقد كان الاستعمار ظاهرة تستجيب لواقعين أولهما ضرورة إستغلال المواد الخام للبلدان الاخرى للاسراع بوتيرة النمو، وثانيهما خلق تناقض خارجي مع البلدان التي يتم إستعمارها للتخفيف من قوة بروز التناقضات الداخلية التي كانت في ازديادها المطرد كشفا مستمرا عن حقيقة التغير المجتمعي الذي عرفته البلدان الاوربية إنطلاقا من القرن الثامن عشر. والواقع أن حركات التحرر في البلدان التي كانت مستعمرة قد أدت لدى قطاع من المفكرين الاوربيين إلى الوعي بأن السيادة الدفاع عن هذه السيادة نظريا إلا ضمن إيديولوجيا تضمر في ذاتها، ومنذ البداية، إمكانيات فشلها. وهذا في الواقع عامل آخر من مصادر القلق بالنسبة للفكر الاوربي المعاصر.

هناك مصدر آخر غير بعيد عن السابق هو الحربان العالميتان والازمة الاقتصادية التي وقعت في الفترة الفاصلة بينهما. فالحرب العالمية الاولى نتيجة للصراع الذي دار بين الدول الاوربية حول تقسيم النفوذ على العالم. والازمة الاقتصادية سنة 1929 مظهر لعدم قدرة النظام الرأسمالي على تحمل تناقضاته في تلك الفترة. والحرب العالميةالثانية نتيجة لهذه العوامل كلها بالاضافة إلى عامل نشأة الدكتاتورية في أوربا. ولم يكن بإمكان هذه الاحداث جميعها، والتي مرت على مستوى لم يكن يعرفه العالم في السابق، أن تمر دون أن تترك أثرا بالغا وواضحا في وعي الانسان الاوربي. فلقد أودت الحربان العالميتان بحياة الملايين من البشر، بل إن إلقاء القنبلة الذرية الاولى قد جعل الانسان يعي أن استمرار وجوده قد أصبح موضع خطر. كما أن الازمة الاقتصادية الكبرى، والتي لم تكن في الحقيقة إلا مظهرا واحدا لازمات اقتصادية متعددة، قد مست الحياة اليومية للبشر. لقد اندثرت كثير من الاوهام التي راودت عقول البشر منذ بداية النهضة الاوربية الحديثة بصفة عامة، ومنذ قيام الثورة الفرنسية خاصة. ولابد أن يؤدي إدراك الاوهام في حقيقتها كأوهام إلى التأثير في وعي الانسان ودفعه إلى الشعور بالمأساة.

بالاضافة إلى الحربين العالميتين والازمة الاقتصادية الكبرى، يمكن أن نذكر عاملا آخر هو نشأة الانظمة الدكتاتورية في أوربا. وقد غيرت نشأة هذه الانظمة نظرة الانسان المتفائلة إلى النظام الديمقراطي البرجوازي الذي عرفته أوربا منذ القرن الثامن عشر. لقد هيمن النظام

الدكتاتوري لهتلر والنظام الفاشيستي لموسوليني على أوربا وفرضا عليها حربا عالمية ثانية كانت أقوى في نتائجها من الاولى. وفضلا عن ذلك فإنه إذا كان الانسان الاوربي في البلاد التي نشأت بها هذه الانظمة يعاني من قهرها في الداخل، فإن الانسان الاوربي في البلاد الاخرى قد عانى من قهر احتلالها. وإن أكثر التناقضات دلالة في هذا المجال هو احتلال ألمانيا لفرنسا. فبينما عاصر كنط في القرن الثامن عشر الامل الذي راود الالمانيين بأن تنتقل آثار الثورة الفرنسية إلى بلدهم، فإن المفكرين الفرنسيين المعاصرين قد عاشوا مأساة إحتلال نظام دكتاتوري ينشأ في ألمانيا لبلدهم. هذه الظاهرة عامل آخر من عوامل الازمة التي عرفتها رؤية الانسان الاوربي إلى العالم.

هناك ظاهرة أخرى هي نشأة نظام مجتمع جديد مختلف عن النظام الرأسمالي. فمع الحرب العالمية الاولى انبثق في الاتحاد السوفييتي أول نظام إشتراكي. وعند نهاية الحرب العالمية الثانية بدأ بناء هذا النظام المجتمعي الجديد في عديد من دول أوربا الشرقية وفي الصين وقد كانت نشأة هذه الانظمة مصدرا لمشاعر متناقضة. فهي مصدر للامل بأن تجاوز فشل المشروع البرجوازي أمر ممكن. ولكنها، في الوقت ذاته، مصدر للتساؤل عن الاسباب الداعية إلى فشل قيام مثل هذه الثورة في بلدان أوربا الغربية، علما بأن الفكر الذي كان أساسا نظريا للثورة قد نشأ في هذه البلاد. ولا شك أن مثل هذه التساؤلات لا يمكن أن تخطر على بال دو أن تترك لديه هموما وانشغالات. كما أن نشأة هذه الانظمة قد جعل الانسان الاوربي يحيا في الوقت ذاته على تجربة نظامين مجتمعيين مختلفين، يمثل كل منها نموذجا للحياة البشرية. إن العالم الاوربي الواحد بحكم العامل الجغرافي، لم يعد واحدا بحكم النظام المجتمعي. لذلك يقول «غارودي»: « إن عالمنا واحد، ولكنه ممزق»[10]. والمثال البارز على هذا العالم الواحد الممزق هو حالة ألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية. وقد كان من الضروري أن يكون لهذا التمزق الواقعي أثر على الوعي.

نختتم تعداد هذه العوامل، التي نعتبرها بمثابة الاطر المجتمعية التي فكر ضمنها فلاسفة معاصرون عديدون، بذكر عامل العلم والازمات التي أدى إليها تطوره من جهة، وعرفها هذا التطور من جهة أخرى. ولقد سبق لنا، ونحن نحلل اللحظة التاريخية التي كون فيها الغرب عن ذاته نظرة متفائلة، أن بينا كيف كان العلم مصدر أمل بالنسبة للانسانية، حيث ساد الاعتقاد بأن تطور العلم في الصورة النظرية التي عرفها تطور بدون حدود، وحيث ساد الاعتقاد كذلك بأن العلم في تطوره طريق إلى حل المشكلات الانسانية جمعيها، بما فيها المشكلات الاخلاقية والمجتمعية. غير أن الشعور بالتفاؤل بصدد التطور النظري للعلم وبصدد قيمته العملية في تطوير الحياة البشرية، قد خالطه انطلاقا من بداية القرن العشرين شعور بالازمة على المستوى النظرى وشعور بالخيبة على المستوى العملي.

فانطلاقا من نهاية القرن التاسع عشر، وخلال الربع الاول من القرن العشرين، عرف العلم تطورات دعت إلى إعادة النظر في كثير من مبادئه. فأوجد هذا عند البعض شعورا بأن العلم يعرف أزمة، بل وربما أدى ذلك بالبعض إلى وضع القيمة النظرية للعلم موضع تساؤل.

أما على المستوى العملي، فإن الحربين العالميتين ومدى قوة الاسلحة التي استخدمت فيهما، وتطور هذه الاسلحة من الناحية التقنية تطورا عظيما في الفترة الفاصلة بين الحربين وبعدهما، والتقدم المطرد في اكتشاف الاسلحة التي تهدد الوجود الانساني بأكمله بصورة لم يسبق لها نظير، قد أدى جميعه إلى أن يتحول شعور الانسان إزاء العلم من شعور الاطمئنان إليه كوسيلة لخلق ظروف الرفاه المتزايدة للانسان إلى شعور الخيبة إزاءه من حيث أن العلم أصبح وسيلة للدمار بالنسبة للوجود الانساني.

هذه، في نظرنا، العوامل التي تتمثل فيها الاطر المجتمعية التي نشأت وتطورت ضمنها المعرفة الفلسفية المعاصرة باتجاهاتها المختلفة. إنها تمثل الارضية المشتركة للمواقف الفلسفية التي يمكن أن نجدها متباينة عند فلاسفة معاصرين مختلفين[11]. ويمكن أن نقول إن هذه العوامل جميعها تبين لنا أن الازمة التي عرفها العالم الغربي الاوربي تقع على مستويين. المستوى الاول هو التناقضات الداخلية للنظام المجتمعي الذي بدأت نشأته منذ القرن الثامن عشر، ومانتج عن ذلك من صراعات وحروب وتطورات هددت الوجود الانساني. أما المستوى الثاني فهو الذي يبرز على صعيد المعرفة العلمية من حيث قيمتها النظرية والعملية. وقد أدى كل من هذين المستويين من الازمة منفردين أحيانا ومتكاملين أحيانا أخرى إلى بروز عدد من المفاهيم والتصورت الجديدة التي أخذت بها تيارات فلسفية مختلفة.

ولعل الفيلسوف الذي عبر عن هذه الازمة في صورتها المزدوجة الصفة هو «إدموند هوسرل»، فإن فنومنولوجيا هوسرل انبثقت عن إلتقاء لحظة نقدية من تطور العلوم وضعت موضع السؤال أكثر الحقائق ثباتا، بلحظة نقدية من تطور التاريخ الانساني دعي فيها الانسان إلى أن يضع موضع تساؤل القيم التي كانت تبدو أكثر رسوخا، وأن يضع موضع تساؤل معنى الوجودالذي يحياه والتاريخ الذي يخصه.[12] وإذا كانت الوضعية كفلسفة قد أعربت عن لحظة التفاؤل من تطور الغرب، عن القيمة النظرية والعملية للمعرفة العلمية، فإن وجهة نظر هوسرل تعتبر انتقادا للفلسفة الوضعية من حيث أن الحقيقة العلمية في نظره لا توجد مستقلة عن الانسان الذي يبدعها، ومن حيث أن حقيقة العلم لا تطرح اليوم مستقلة عن مسألة الوجود الانساني وعن مسألة المسؤولية الانسانية.[13]

إن المسألة الاساسية قد أصبحت إذن هي مسألة الوجود الانساني من حيث معناه، على أن تفهم هذه المسألة هنا لا على أنها تعنى هما ذاتيا بمسألة الوجود، بل على أنها تعنى إنشغالا بمشكلة الوجود الانساني ككل.

وحول هذه المسألة، التي أصبحت بفعل ظروف موضوعية مجتمعية ومعرفية، مسألة أساسية في الفلسفة الاوربية المعاصرة في الفترة التي يشملها حديثنا هنا، برزت عدد من التصورات والمفاهيم المختلفة عند تيارات فلسفية متباينة.

من المفاهيم الفلسفية التي بدأ بروزها مفهوم الفرد أو مفهوم الذات الفردية. بعكس الوضعية في القرن التاسع عشر الذي ظهرت فيه فلسفات للتاريخ تتناول الذات الانسانية

كمجتمع وكتاريخ. فإن عددا من تيارات الفلسفة المعاصرة في القرن العشرين تتناول الذات الانسانية كذات فردية، وتجعل من هذه الذات الفردية القاعدة التي تحمل عليها مفاهيم أخرى كمفهوم الحرية أو مفهوم المسؤولية.

وليس بروز مفهوم الفرد في الفلسفة الاوربية المعاصرة بالامر الغريب على التحليل الاجتماعي، بالنظر إلى العوامل التي سبق لنا تعدادها.

ولكن مفهوم الفرد لا يبرز بصورة منعزلة، بل يبرز ضمن بنية من المفاهيم التي تدعمه وتعتمد عليه في الوقت ذاته فمعه تظهر مفاهيم القلق، والحرية المطلقة، والمسؤولية الانسانية كمسؤولية للذات الفردية. وكما يصرح بذلك الفيلسوف الفرنسي «جان بول سارتر»، فإن الانسان الذي لا يجد أمامه أي مصدر للقيم مدعوا لان يبدع بذاته هذه القيم، بل إن وجوده كذات فردية ليس متحققا في أية ماهية تسبق الفعل الذي يقوم به ويبدع به القيم التي تخصه. إن الوجود عن طريق الفعل هو الذي يحقق الماهية. ويرتبط بهذا مباشرة القول بتحمل الانسان لمسؤوليته عن وجوده. ويرتبط بهذا أيضا القول بأن الانسان لا يمكن أن يكون، عن وعي، مصدر قيمه والمتحمل لمسؤوليته عن ذاته دون أن يكون ذلك مصحوبا لديه بشعور بالقلق.

وهكذا نرى كيف ظهرت مترابطة بعض المفاهيم الفلسفية كالوجود، والحرية، والمسؤولية، والقلق، وعبثية الوجود الانساني. إن ظروف الانسان الاوربي إلى حدود نهاية الحربين العالميتين، وهي التي أدت به إلى الوعي الحاد بأن مصيره مهدد كنوع، قد جعلته يشعر في كل لحظة بأن الوجود الانساني متصف بالعبثية.

ولكي نفهم مدى شيوع هذه المفاهيم التي كان المذهب الوجودي هو المعبر الاساسي عنها، ينبغي ألا يغيب عن اعتبارنا أن الوجودية في حقيقتها لا تتمثل في المذهب الفلسفي الذي عبر عنه فيلسوف مثل «هيدغر» أو فيلسوف مثل «سارتر» فحسب، بل إنها هذا التيار من الافكار الذي ظهر التعبير عنه، بصفة أساسية، في صيغة فلسفية، ولكن الذي عبرت عنه الآداب والفنون أيضا. إن الوجودية تيار من الافكار التي عبرت بصيغتها عن رد الفعل الانساني على المشكلة التي طرحها العصر : مشكلة معنى الوجود الانساني.

على أن علينا لفهم هذه الافكار أيضا أن نفهم أي نوع من الاجابات عن قضايا العصر تمثله. إنها تمثل الاجابة التي ترفض الفلسفات العقلانية والمثالية التقليدية لعدم كفاية الاجابات التي تقدمها هذه الفلسفات عن إشكالات العصر، ولكنها الاجابة التي لا تتناقض، في جوهرها، مع ما ترفضه من فلسفات. فهي تركز في تحليلها على الذات الفردية، وتبدو غير قادرة على أن تدرك مشكلات الانسان إدراكا تاريخيا. إن هذه الاجابة كما يرى ذلك «جورج لوكاتش» إن هي إلا طريق ثالث بين إدراك عجز الفلسفات المثالية والروحانية عن حل مشكلات الانسان وبين عدم القدرة على الوصول بعجزها إلى إدراك ضرورة التحليل التاريخي. ولكنه في نهاية التحليل طريق لا يحل الاشكال.[14]

لقد كانت مشكلة الانسان الاوربي في ظل كل الاشكالات التي عرفتها الحياة الاوربية المعاصرة هي مشكلة الوجود الانساني من حيث معناه وقيمته. ولم تكن الوجودية هي التيار الفلسفي الوحيد الذي حاول أن يقدم تصورا لحل هذه الاشكالات. فمن بين الفلسفات الاخرى التي سارت في طريق الحل الثالث يمكن أن نذكر أيضا الفلسفة الشخصانية.

هذه إذن هي المظاهر التي تظهر فيها الفلسفات الغربية المعاصرة كتعبير عن واقع تاريخي محدد. ومن الواضح أن هدفنا من هذا العرض لم يكن الدخول في مناقشة تفصيلات هذه المواقف الفلسفية. فقد كان هدفنا ينحصر في تحديد الاطر المجتمعية العامة التي سمحت ببروز بعض المفاهيم الفلسفية التي كانت بمثابة أرضية نظرية لعديد من التيارات الفلسفية المعاصرة. إنّ غرضنا من هذا كله كان محاولتنا في أن نمنح أنفسنا معطيات تمكننا بصورة موضوعية من التقدم في الاجابة عن سؤال رئيسي في بحثنا هذا وهو : هل تستطيع الفلسفة العربية المعاصرة أن تكون فلسفة عصرها في الوقت الذي تكون فيه مجرد إستمرار لمذاهب فلسفية غربية ؟

ومن الواضح أننا نجيب عن هذا السؤال بالنفي، اعتبارا منا إلى أنه ما لم يقم الفيلسوف العربي المعاصر بالنقد الضروري الذي يستند إلى التحليل التاريخي، وما لم يعمل على أن يأخذ حريته وبعده الفلسفيين عن تلك الفلسفات التي استجابت لظروف تاريخية محددة من تاريخ الغرب، فإنه لن يكون قادرا على أن يبدع الموقف الفلسفي الذي يمكن أن يعبر تعبيرا إيجابيا عن اللحظة التاريخية الراهنة في العالم العربي. إن عملية النقل الميكانيكي للمذاهب الفلسفية من واقع تاريخي إلى آخر ليست، في الواقع، إلا خلقا لعدم مطابقة بين السؤال والجواب الفلسفيين. فبينما يكون على الفيلسوف العربي المعاصر أن يبذل الجهد الفكري الذي يجعله قادرا من جهة أولى على استيعاب الاسئلة التي يطرحها عليه عصره، وقادرا من جهة ثانية على أن يسير في الطريق المؤدي إلى الاستجابة لهذه الاسئلة، نجد هذا الفيلسوف على العكس من ذلك يقوم بتبني إجابات جاهزة هي عبارة عن استجابة لاسئلة تخص واقعا تاريخيا آخر. بتعبير آخر، إن الاجابات التي تقدمها لنا بعض التيارات الفلسفية العربية المعاصرة، إجابات تفتقد السؤال الذي هو أساسها الموضوعي، لانها في الواقع إجابات عن أسئلة لواقع تاريخي آخر. إن البداية الحقيقية للتفكير الفلسفي في العالم العربي المعاصر، لا يمكن أن تكون إلا إذا تأسست بناء على تحليل تاريخي موضوعي لماضينا الفلسفي، وتحليل تاريخي موضوعي للفلسفات التي نشأت في الغرب، وإلا إذا بنيت على قدرة على قراءة الاسئلة التي تخص اللحظة الراهنة من تطور العالم العربي، ورغبته في الرد الايجابي على هذه الاسئلة.

ولكن هذا هو ما عجزت عنه التيارات الفلسفية الغالبة التي عرفها العالم العربي المعاصر. ولعل الوجودي عبد الرحمان بدوى يعي ذلك دون أن يعبر عنه. فهو بعد الاعراب عن موقفه الفلسفي الوجودي في كتابه «الزمان الوجودي»، وبعد محاولة البحث عن أسس لهذا الموقف في بعض الكتابات المتفرقة الاخرى مثل « الموت والعبقرية» و «شخصيات قلقة في الاسلام»، يترك في الواقع مهمة تبدو مستحيلة ليستحيل إلى مجرد باحث في التاريخ الفلسفي العام. ولعل هذا هو ما يجعل شخصية المؤرخ المنقب في تاريخ الفلسفة الاسلامية خاصة

وتاريخ الفلسفة عامة، تتغلب عند عبد الرحمان بدوى على شخصية الفيلسوف الوجودي الذي يريد أن يجد له مكانة خاصة ضمن تاريخ هذا التيار الفلسفي الغربي. وعدم نجاح عبد الرحمان بدوى في أن يفرض نفسه بهذه الصفة لا يرجع في الواقع إلى أسباب ذاتية. فهناك عاملان موضوعيان يفسران في نظرنا مثل هذا الاخفاق. أولهما أن الفيلسوف يوجد في كل مفكر يضع نفسه في علاقة حية مباشرة مع الواقع التاريخي الذي يحياه، هادفا إلى الكشف عن مجموع الاسئلة النظرية التي تتكون منها إشكالية هذا الواقع التاريخي، وهادفا إلى أن تكون نظريته الفلسفية اقتراحا من أجل تفسير هذا الواقع وعنصرا من أجل تغييره. إن الفيلسوف لا يوجد بصورة آلية بمجرد الاعلان عن الانتماء إلى مذهب فلسفي معين. وإن فلسفة ما لا يمكن أن تكون الفلسفة المؤثرة في عصرها بمجرد الاعلان عن إدراج نفسها ضمن إحدى التسميات الكبرى في تاريخ الفلسفة. أما ثاني العاملين الموضوعيين فهو المعرفة التاريخية النقدية للمذاهب الفلسفية التي يقصد الفيلسوف المعني متابعة الطريق الذي تسير فيه. ولا يحقق عبد الرحمان بدوى أياً من هذين الشرطين الموضوعيين. فالوجودية التي يريد بدوى أن يكون واحدا من فلاسفتها ليست هي التيار الفلسفي الذي يستطيع أن يقرأ الاسئلة التي يطرحها الواقع التاريخي العربي الراهن. ولعلنا حين قمنا بتحليل الأطر المجتمعية التي سمحت بقيام عدد من المفاهيم الفلسفية في الفلسفة الغربية المعاصرة، قد مهدنا أنفسنا لكي نعرف من جهة أولى أن الفلسفة الوجودية واحدة من الاجابات التي قدمها الفكر الغربي المعاصر استجابة لواقعه التاريخي، كما مهدنا أنفسنا لكي نعرف من جهة ثانية أنه لا يمكن نقل هذه الاجابات نقلا ميكانيكيا إلى واقع تاريخي آخر.

إن عبد الرحمان بدوى لم يقم بتحليل تاريخي نقدي للواقع الذي نشأت فيه الفلسفة الوجودية في أوربا الغربية، وفي ألمانيا وفرنسا بصفة خاصة، لكي يدرك المعنى الخاص لهذه الفلسفة كجواب على مجموعة محددة من الاسئلة، وكجواب ذي طبيعة نوعية خاصة، كما أنه لم يقم بالتحليل النقدي لواقعه التاريخي الذي كان عليه أن ينتج من أجله تلك الفلسفة، لكي يعرف ما هي نوعية الاجابة الخاصة التي تتطلبها الاسئلة المحددة لذلك الواقع.

وهذه الانتقادات التي نقدمها هنا ضدا على النقل الميكانيكي للمذهب الوجودي إلى الواقع العربي، تصدق أيضا عند ما يكون الامر متعلقا بالشخصانية أو بالوضعية. فهذه التيارات الفلسفية جميعها تنتمي، بالرغم من اختلافها كإجابات، إلى الواقع الاوربي الغربي المعاصر. وقد رأينا، ونحن نعرض الاطر المجتمعية للفكر الغربي المعاصر، كيف أن هذه الأطر كانت بمثابة أرضية مشتركة لنشأة عدد من المفاهيم الفلسفية التي ارتكزت عليها عديد من التيارات الفلسفية المختلفة. وإن النقل الآلي لأيٍّ من هذه التيارات الفلسفية ليس إلا تجاهلا لتلك الاطر المجتمعية التي نشأت ضمنها الفلسفة الغربية المعاصرة.

إن الفلسفة الوضعية قد تعبر عن جانب من تلك الاشكاليات وتتخذ موقفا منها في الوقت ذاته عندما تعتبر أن المعرفة العلمية هي أسمى أنواع المعرفة الممكنة. وإن مفاهيم القلق والمسؤولية كما تأخذ بها الفلسفة الوجودية تعبير آخر عن جانب مختلف من تلك

الاشكاليات. وكذلك الامر بالنسبة للفلسفة الشخصانية حين اعتبارها للشخص كقيمة عليا. وكل محاولة للنقل الآلي لهذه الفلسفات إلى العالم العربي تأخذ القلق والامل الغربيين كما لو كانا مجرد فعلين ميتافيزيقيين، متجاوزة عن حقيقتها كفعلين تاريخيين ناتجين عن التاريخ وهادفين إلى التأثير فيه بصورة معينة وفي فترة محددة.

إن المفكر الذي لا يسائل تاريخه الخاص، والذي لا يعرف نتيجة لذلك الشروط النوعية الخاصة التي يكون عليه فيها أن يضع الاسئلة ويقدم الاجابات، لن يكون الفيلسوف الذي يمكن أن يتفاعل بفكره تفاعلا إيجابيا مع لحظته التاريخية. يقتضي عمل التفلسف، لا شك في ذلك، علاقة بتاريخ الفلسفة، بل ويقتضي أكثر من ذلك علاقة بكل النتاج الانساني في هذا التاريخ دون تخصيص، ولكن هذا الامر لا ينبغي أن يحل محل الاولوية بالنسبة لفهم الواقع التاريخي الخاص الذي يريد الفيلسوف أن يعبر عنه ويؤثر فيه. وحتى يمكن للفيلسوف أن يعبر عن عصره ويؤثر فيه يكون عليه أن يحقق شرط الحرية المعرفية إزاء المذاهب الفلسفية الاخرى.

إن ما أكدناه بصدد الفلسفات العربية الاسلامية للعصر الوسيط، وما نؤكده بصدد الفلسفات الغربية المعاصرة، هو في نهاية الامر شيء واحد. فالموقف الفلسفي الذي يتطلبه الواقع التاريخي العربي المعاصر لا يمكن أن يكون بحال مجرد امتداد لهذه الفلسفات أو تلك. إن هذا الموقف الفلسفي يوجد مشروطا بموقف الحرية من هذه الفلسفات جميعها. ولكن دون أن تفهم هذه الحرية هنا على أنها إنفصال عن تلك الفلسفات أو رفض مطلق لها. عدا تحقيق شرط الحرية الضروري هذا، لن نجد أنفسنا إلا إزاء الميتافيزيقا.

— 4 —

رأينا في الفقرات السابقة أن التجاوز عن اعتبار فعل التاريخ في خلق الاختلاف، وجد لدى المفكر العربي المعاصر في صورة إضفاء صبغة الاطلاق على النتاج الفكري للحظة تاريخية معينة، ولقد بينا أن ذلك ناتج عن النظر إلى الفلسفات دون أن تعتبر بما فيه الكفاية علاقتها بواقعها التاريخي، ودون أن تعتبر بالتالي نسبة قيمتها المعرفية والفلسفية. إن صفة الاطلاق التي نضفيها على نظرية فلسفية ما إنما تنتج، في واقع الامر، عن نظرنا إلى الفلسفة كما لو كانت مجرد نتاج نظري لذكاء فردي. والواقع هو أن الذكاء الفردي الذي ينتج تلك الفلسفة يفعل ذلك في علاقة مع تأثره بكل العوامل التي تلعب دورا في لحظته التاريخية، وفي علاقة مع رغبته في أن يؤثر في هذه اللحظة. لذلك كله أكدنا من جهتنا أن مثل هذا الاعتبار لن يؤدي إلا إلى قيام مواقف ميتافيزيقية لن تكون لها القدرة على التعبير عن واقعها التاريخي، ولا القدرة على التأثير فيه.

على أن التجاوز عن فعل التاريخ اتخذ في الفكر الفلسفي العربي المعاصر صورة أخرى قد تجعله يعتقد أنه مدرك فعلا للاختلاف الذي يميز لحظته التاريخية عما عداها من زمن التاريخ، كما تجعله يعتقد أنه مدرك فعلا لخصوصية المهمة النظرية التي يمكن أن ينتدب نفسه لها.

ونقصد هنا كل محاولة قام بها فيلسوف عربي معاصر للتوفيق بين النظريات الفلسفية التي قد يرجع بعضها إلى العصور الوسيطة الاسلامية وبعضها الآخر إلى فلسفات النهضة الاوربية الحديثة أو إلى الفلسفات الغربية المعاصرة.

لا شك أن مفكرا مثل عبد الرحمان بدوى يشعر بضرورة التأسيس الذي يجعل اختياره الوجودي مشروعا. لذلك نجده يبحث في تاريخ الفكر الاسلامي العربي عن «الشخصانية القلقة». ولكن هذا البحث في نظرنا بدون جدوى، لان الفلسفة الوجودية المعاصرة فلسفة بدون أصول. وكما يخطىء الذين يحاولون أن يجدوا للفلسفة الوجودية أصولا في الفكر اليوناني عند شخصية مثل سقراط، فإن الاختيار الوجودي العربي يخطىء بدوره عندما يحاول أن يبحث لذاته عن أصول فكرية في بعض الاتجاهات الفلسفية الوسيطة. كل توفيق من هذا النوع لا يمكن أن يعطي المشروعية لموقف فلسفي جديد، بل إنه هو ذاته غير مشروع. ذلك لان التوفيق يقتضي في هذه الحالة إغفالا للارضية التاريخية للموقفين الفلسفيين الموفق بينهما. إن حقيقة الحلاج أو السهروردي لا تكشف لنا عن ذاتها، عندما نريد أن نبحث فيها كوسيط عن حقيقة فلسفات أخرى كفلسفة «هيدغر» أو «سارتر». لا علاقة واقعية بين قلق سارتر وقلق الحلاج، سوى تلك العلاقة الوهمية التي يقيمها بينهما تحليل ميتافيزيقي.

ولا شك من جهة أخرى في أن الفيلسوف العربي محمد عزيز الحبابي يشعر بضرورة تأسيس اختياره الشخصاني بالصورة التي تجعله مشروعا. لذلك فإننا نجده بعد «الشخصانية الواقعية» ينتقل إلى الشخصانية الاسلامية. ويدرك الاستاذ محمد عزيز الحبابي ذاته أن صفة الاسلامية التي تلحق هنا بالشخصانية يمكن أن تطرح بعض التساؤلات. إذ كيف يتم ضمن هذا المذهب الفلسفي الجمع بين الاسلام والشخصانية ؟ وفي أي اتجاه يسير هذا التوفيق ؟ هل الشخصانية هي التي تسير في اتجاه الاسلام أم الاسلام هو الذي يسير في اتجاه الشخصانية؟

يدرك الاستاذ محمد عزيز الحبابي جدة اللحظة التاريخية التي عليه أن يعرب فلسفيا عن واقعها، ويعبر عن هذا الادراك من خلال الانتقاد الذي يوجهه ضد السلفية. فالفلسفة بالرغم من إيجابيتها «عرفت تعثرا لان زعماء الاصلاح لم يستطيعوا أن يكيفوا آراءهم بالاوضاع الجديدة، فظلت أوساط معينة (كالعمالية والنخبة) تتطور خارج أفكارهم. فكرت السلفية المعاصرة في المشكلات الدينية بمعزل عن سياق التصنيع، مع أن لعالم التصنيع مشاكل جديدة، سيكولوجية ومجتمعية، تتولد عن نمو بنيات مستحدثة في الاوساط العمالية (...) وبما أن السلفيين لم يدركوا العلاقة بين الاصلاح الديني، من جهة، والتطور الاقتصادي، من جهة أخرى، أتت آراؤهم كما لو أن العالم الاسلامي كان يتجه نحو حالة إستقرار، في حين أنه كان يتخبط في أزمة خانقة إثر الصدمة التي ترتبت عن مجابهة الاستعمار والتصنيع.» (15).

نعترف لفيلسوفنا أنه، من خلال هذه الفقرة، مدرك في صورة نقدية لخاصية اللحظةالتاريخية التي يعيشها، من حيث أنها بالنسبة للعالم العربي والاسلامي لحظة أزمة ناتجة عن المجابهة بين المجتمع العربي الاسلامي الذي ظل منذ بدايات القرن الرابع عشر وإلى بدايات

القرن التاسع عشر متميزا أساسا، ببنياته التقليدية التي لم تكن قادرة على الاتجاه نحو النمو، وبين الاستعمار الذي بدأ، منذ ذلك الحين، يفرض على هذه البنيات في جميع مستوياتها نموا مصطنعا جعل من المجتمع العربي الاسلامي مجتمعا تابعا. ونعترف للاستاذ محمد عزيز الحبابي بكونه يدرك النزوع إلى التفاؤل عند دعاة الحركة السلفية الذين حصروا تحليلاتهم للمجتمع في النظر في مسائل العقيدة، ظانين ودافعين إلى الظن بأن إصلاح الامور على هذا المستوى وحده كاف للسير بالمجتمع نحو حالة الاستقرار. بالرغم من إيجابيتها فالحركة السلفية ظلت عاجزة، في نظر الأستاذ الحبابي، عن إدراك مظاهر الأزمة في الواقع العربي الراهن.

ولكن السؤال يظل مطروحا، مع ذلك، عن البديل الذي يقدمه الاستاذ محمد عزيز الحبابي. هل يقوم بتحليل تاريخي للواقع العربي الراهن لكي يتعرف فيه بصورة أدق وأشمل عن الكيفية التي يمكن أن يندرج بها ضمن ذلك الواقع موقف فلسفي يعبر عنه، من جهة، ويؤثر إيجابيا في مساره من جهة أخرى ؟

حين يعلن محمد عزيز الحبابي عن إختياره الفلسفي الشخصاني، فإن مبررات هذا الاختيار لا تكون لديه دلائل تستند إلى تحليل تاريخي، بقدر ما هي، في نهاية التحليل، وعندما يصبح ذلك الموقف شخصانيا إسلاميا، دلائل فلسفية تهدف إلى بيان التوافق بين الشخصيانية والاسلام.

في كتابه"«الشخصانية الاسلامية» يتجه البحث عند محمد عزيز الحبابي منذ البداية إلى كل ما يثبت التوافق بين الشخصانية والاسلام. ونقرأ له بهذا الصدد قوله :«إننا نحيا معتقداتنا، ونبرهن عليها في خضم الفعل، إذن : فلكي نعرف إلى أي حد يمكننا أن نقول بأن الاسلام «شخصاني»، يلزمنا أن نبرر الافكار الاساسية المتعلقة بالمعتقدات، والطرق المتبعة لعرضها (الاسلوب الميتافيزيقي)، وخاصة الصلات التي تجمع بين المعتقدات والفعل».[16]

لذلك نجد البحث يتجه عند محمد عزيز الحبابي نحو ما يثبت وجود فكرة الشخص في الاسلام. وحيث أن الكاتب ينطلق من تعريف الشخص بأنه «قوة مبادرة واختيار، يلتزم، ويندمج، وينسجم، يشعر، فيقبل أو يرفض» [17]، فإنه يبحث داخل الفكر الاسلامي عن كل ما يمكن أن يثبت تبنيه للخصائص اللازمة لتعريف الشخص كالاستقلال الذاتي والوعي والمسؤولية.

ويصل محمد عزيز الحبابي إلى النتيجة التي تعتبر غاية بحثه ومنطلقه في الوقت ذاته، وهي أن الاسلام شخصاني. يقول : «إذا كان جوهر الشخصانية يكمن في المعنى الدقيق الحاد الذي يكونه الكائن البشري عن كرامته وعن كرامة الآخرين؛ وإذا كانت الكرامة تتمثل في وعي كل منا لاناه كقيمة في ذاتها ضمن عالم من المغامرات عليه أن يعانيها، كمغامرة التحرر مع احترام الآخرين، وأخيرا إذا كانت الحريات تستلزم مسئولية كل واحد منا وتضامنه مع الآخرين، ومساواته لكل الاشخاص: فإن الاسلام الصادق لن يكون إلا شخصانيا.» [18]

إن ما يلفت النظر هنا هو أن التوفيق يسير في اتجاه البحث عما يثبت أن الاسلام شخصاني، لا في اتجاه البحث عما يثبت أن الشخصانية إسلامية. وحيث أن هذه النتيجة هي الغاية، فإن هذا يقود الاستاذ الحبابي إلى أن يعلن أن الاسلام «يتكيف ويتجدد، مثلا : بإمكانه أن يتخلى عن بعض المبادىء (كالاسترقاق وتعدد الزوجات)، وأن يبعث الحياة في أخرى أصيلة. ألا يؤكد القرآن أن «لكل أجل كتاب»، يعني أن لكل جيل رؤية للعالم تتناسب مع درجته من التطور.»[19]

إن التكيف الذي يضمن التوفيق يحصل إذن من جانب العقيدة التي تؤول تأويلاً شخصانياً. وهكذا نرى أن الاختيار الشخصاني هو الذي تعطاه الاولوية، وهو الذي يتحكم في مسار الجهد الفكري الذي يبذله الاستاذ محمد عزيز الحبابي. فالامر لا يتعلق باختيار يقوم على أساس من تحليل للواقع الذي يستلهمه ويؤثر فيه، بل يقوم فقط على التوفيق الفلسفي بين وجهتين من النظر.

— 5 —

لقد رأينا في الفقرات السابقة أن الميتافيزيقا من حيث هي الموقف الذي يتجاوز عما يخلقه التاريخ من اختلاف، ومن حيث هي كذلك الموقف الذي يفقد حريته إزاء المذاهب الفلسفية المختلفة، قد كانت سائدة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر في ثلاثة صور تتفق، رغم اختلافها، في نظرتها الميتافيزيقية إلى الواقع العربي الراهن وفي تعيينها الميتافيزيقي لما يمكن أن يرجع إلى الفلسفة من مهام ضمن ذلك الواقع. وتتجلى النظرة الميتافيزيقية في إغفال خصوصية واقع الانسان العربي المعاصر، وفي إبراز الارادة على المطابقة بين الاسئلة التي يلقيها واقع هذا الانسان الذي يعيش زمانا تاريخيا خاصا وبين الاسئلة التي طرحتها أزمنة تاريخية أخرى.

لقد كان الاتجاه الاول يطابق مطابقة ميتافيزيقية بين مشكلات المجتمع العربي الاسلامي في العصور الوسيطة وبين مشكلات المجتمع العربي الاسلامي في الزمن المعاصر. وبناء على ذلك كانت تحصل مطابقة بين المهام التي أنجزها الفكر الفلسفي في الزمن الذي مضى، وبين المهام التي على الفكر الفلسفي أن ينجزها من أجل الزمن الذي سيقبل. لقد كان يبدو لدعاة هذا الاتجاه أنه يمكن مواجهة التيارات الفلسفية الغربية المعاصرة بموقف نقدي يستند إلى الفلسفات العربية الاسلامية الوسيطية. ولم يكن ذلك الموقف يأخذ بعين الاعتبار، كما بينا ذلك، الارضية التاريخية التي نشأت ضمنها الفلسفات الغربية التي يريد أن ينتقدها، ولا الارضية التاريخية للفلسفات العربية الاسلامية الوسيطية التي يريد أن يستند إليها في هذا الانتقاد.

ومن هذا الموقف الذي يريد أن يضمن إستمرار بعض المذاهب الفلسفية نجد خلطا في تقييم تلك الفلسفات بين قيمها المعرفية التي يستطيع التطور الموضوعي للمعارف الانسانية أن يحكم وحده بإمكان استمرارها، وبين العناصر الايديولوجية الممتزجة بتلك القيم المعرفية والتي لا يمكن نقلها من عصر إلى آخر دون أن يكون ذلك مصحوبا بموقف إديولوجي جديد.

ولكن الصفة الميتافيزيقية لا تغيب عن موقف يبدو مضادا لهذا، وهو الذي يطابق بين مشكلات الغرب المعاصر ومشكلات العالم العربي المعاصر، فينتج لديه تصور عن إمكان المطابقة بين الموقفين الفلسفيين اللذين يستجيبان لهذين الواقعين. تعامل الفلسفة هنا في الحالتين كما لو كانت مجموعة من النظريات التي تنشأ وتتطور في استقلال عن الواقع التاريخي الخاص بها، بينما يفترض في الفلسفة في الحالتين أن تكون مجموعة من النظريات التي تستطيع التأثير في تغيير الواقع بصورة إيجابية. غير أنه يقع في الحالتين إغفال الشروط الموضوعية التي تنشأ فيها النظريات الفلسفية وتخضع لمسار معين من تطورها، كما يتم إغفال الشروط الموضوعية التي تجعل النظريات الفلسفية المختلفة على مستويات متباينة من حيث قدرتها على التأثير في المسار التاريخي في اتجاه معين. إن الفلسفة التي تُنقل دون تحليل لخصوصية الواقع التاريخي الذي نشأت عنه ولعبت فيه دورا، تكون مصدر بلبلة بالنسبة للفكر الفلسفي أكثر مما تكون عنصرا مساعدا على الفهم والتحليل.

أما الاتجاه الثالث فليس غريبا عن السابقين، ولكنه يتميز عنهما بالوهم الذي يقع فيه عندما يعتقد أنه يتجاوزهما بمحاولة التوفيق التي يلجأ إليها. ومظهر الوهم أن كل محاولة للتوفيق تقوم على تجريد لا تاريخي ولا موضوعي لفترتين تاريخيتين، فتفترض التطابق المعرفي بين النتاج النظري لهما، بل أكثر من هذا تفترض أن الانسان الذي يلقى السؤال ويقدم الجواب يظل هو ذاته رغم اختلاف الفترات التاريخية. وبينما يظن الفلاسفة الذي يسيرون في هذا الاتجاه أنهم يجدون الخلاص من حيرة الفكر العربي المعاصر في محاولات التوفيق تلك، نرى من جهتنا أن مثل هذه المحاولات إنما تعمل على خلق نوع من البلبلة بالنسبة للفكر الفلسفي، فتعوقه من جهة أولى عن فهم الفلسفات التي يتعامل معها فهما موضوعيا يأخذ بعين الاعتبار علاقتها بشروط نشأتها، كما تعوقه من جهة ثانية عن فهم الشروط الموضوعية التي يكون عليه أن يحققها في ذاته لكي يصبح الموقف الذي يستجيب نظريا لمقتضيات لحظته التاريخية.

لقد وصفنا هذه الاتجاهات جميعها بكونها ميتافيزيقية لاننا أخذنا منها ما يوحدها وهو إغفالها للتاريخ كعنصر أساسي في خلق الاختلاف. ولقد وصفنا تلك الاتجاهات جميعها بكونها ميتافيزيقية لانها تفترض على مستوى تاريخ الفلسفة وجود نوع من الاستمرار في السؤال الفلسفي ونوعا من التماثل في الاجابات التي يمكن أن تقدم هن هذا السؤال. كما أن نعت الفلسفات السائدة في العالم العربي المعاصر بالصفة الميتافيزيقية يتفق مع كونها تفترض على مستوى الواقع البشري أن الانسان الذي هو أساس السؤال والجواب الفلسفيين يحتفظ بماهية مطلقة رغم اختلاف الشروط التاريخية.

— 6 —

نريد الآن أن نلقي بعض الاسئلة التي ستساعدنا، من جهة أولى، على توضيح موقفنا من طبيعة الموقف الفلسفي الذي نستطيع أن نحكم عليه بتجاوزه للميتافيزيقا، كما تساعدنا، من جهة ثانية، على معرفة الشروط التي جعلت الفكر الفلسفي العربي الحالي على ما هو عليه.

سؤالنا الاول هو : هل يعني قولنا إن الفيلسوف العربي المعاصر ينبغي أن ينطلق من موقف الحرية إزاء الفلسفات الوسيطية العربية والمعاصرة الغربية، أننا نقول بأنه ليس من حق هذا الفيلسوف أن يجد في الفلسفات المذكورة دعامة أو عناصر للاستمرار ؟ إننا بعيدون عنذ لك في الواقع. لاننا وإن كنا ننظر إلى جميع الفلسفات من حيث أنها تعبير إيديولوجي عن فترتها التاريخية، فإن هذه النسبية التاريخية لا تعوقنا مع ذلك عن اعتبار القيمة المعرفية لكل فلسفة. إننا نعتقد أنه لا يمكن لاية فلسفة أن تكون تعبيرا إيديولوجيا أو أن تلعب دورا إيديولوجيا، ما لم يقم ذلك على أساس من عناصر معرفية تقدمها تلك الفلسفة بالاستناد إلى المستوى المعرفي لعصرها.

نتساءل ثانيا : لم نعتبر أن كل نظرية تريد أن تكون مجرد إستمرار لغيرها من الفلسفات الماضية أو المعاصرة إن هي إلا مجرد موقف ميتافيزيقي غير قادر على الاندماج في واقعه التاريخي سواء على مستوى التعبير عنه أو على مستوى التأثير فيه ؟

وجوابنا أننا نعتقد بأن الانسان العربي المعاصر يعاني من حالة إنفصام تظهر بصورة مختلفة تبعا لاختلاف مستويات ظهورها.

فعلى المستوى الثقافي، وضمن علاقته بالانتاج الثقافي لماضيه الحضاري، نجد أن الانسان العربي يتعرف، من جهة أولى، على ذاته ضمن هذا الانتاج الثقافي، ولكنه يشعر، من جهة ثانية، أن هذه الذات الثقافية لا يمكن أن تكون بما هي عليه الاساس الموضوعي الوحيد للاستمرار نحو المستقبل. هناك، لا شك، معارف علمية وفلسفية كانت لها قيمتها المعرفية بالنسبة للفترة التاريخية التي أنتجت فيها. غير أن هذه القيمة لا يمكن أن تمتد فتخترق الزمان وما يحصل فيه من تطور للمعارف الانسانية لكي تصبح قيمة مطلقة. إن النظرة الايديولوجية وحدها تقبل مثل هذا الامتداد اللاموضوعي، أما النظرة العلمية فإنها ترفضه. إن تلك المعارف التي أنتجها العرب في فترة ازدهار حضارتهم، قد ساهمت، لا شك في ذلك، في التطور العام للمعارف الانسانية. ولكن تلك المساهمة لا تمنحنا مباشرة الحق في أن تصبح معارف ذات قيمة نظرية مطلقة، بل إن هذه المعارف تظل نسبية نسبية تاريخية. نتقدم في الفهم الموضوعي لهذه المسألة عندما نأخذ بعين الاعتبار أن الصورة الحالية لعلاقة الفكر العربي الفلسفي بماضيه، ناتجة عن حالة الركود التي عرفها العالم العربي الاسلامي لمدة قرون. في فترة الركود هذه، لعبت المعارف التي أنتجها العالم العربي الاسلامي في فترة ازدهاره الحضاري دورا إيجابيا في تطوير المعارف الانسانية بصفة عامة. ولكن هذا التطور قد سار، كما هو الشأن في ميدان المعرفة، بصورة تجعله تجاوزا معرفيا مستمرا لمجموع المعارف المتنوعة التي انطلق منها.

لذلك، فإن كل نظرية ترغب في أن تكون إستمرارا للمعارف العربية الاسلامية الوسيطية، لن تكون بطبيعة الحال قادرة على مواجهة المشكلات العلمية والفلسفية التي يواجهنا بها عصرنا. فمثل هذه النظرية تغفل دليلين مضادين لرغبتها. إنها تغفل أولا دينامية الفكر البشري بصفة عامة، تلك الدينامية التي جعلته يتجاوز تجاوزا موضوعيا المعارف التي يراد للفكر

العربي المعاصر أن يكون استمرارا لها. هذا التجاوز الموضوعي كان من نتيجة أن المشكلات النظرية والعلمية التي على الانسان العربي المعاصر أن يواجهها نظريا وعلميا، ليست هي ذات المشكلات التي واجهها الانسان العربي في فترة ازدهار حضارته أو في فترة ركودها. فالنظرية التي تطلب الاستمرار تغض جزءا كبيرا من المعارف التي أنتجها في وقت ازدهاره غير قادر على أن يكون أساسا موضوعيا للاستمرار المطلوب. إن قيمة كثير من المعارف بهذا المعنى لا تحتفظ إلا بقيمة معرفية نسبية بالنسبة للفترة التي أنتجتها.

ثم إن كل نظرية تطلب الاستمرار تغفل، من جهة أخرى، دليلا ثانيا مضادا لها وهو أن فترة ركود الفكر العربي في مجال الانتاج العلمي والفلسفي لا تطابق مطابقة تامة بقاء المعارف التي انتجها في فترة ازدهاره على ما كانت عليه. ففي الوقت الذي أصبح فيه الفكر العربي عاجزا عن تطوير المعارف التي أنتجها إلى ذلك الحين، كانت تلك المعارف ذاتها قد دخلت في مرحلة جديدة من التطور حين أصبحت جزءا من بنية جديدة هي بنية الفكر الاوربي في مرحلة نهضته. إن كل نظرية فلسفية يكون لها مطلب الاستمرار، وتكون لها رغبة تطوير الفكر العربي إعتمادا على ما أنتجه هذا الفكر ذاته في مرحلة ازدهاره، تغفل أن تلك المعارف لم تبق على حالها منذ نهاية فترة الازدهار، وأنه تم تطويرها بالفعل، كما تُغفل أن تلك المعارف ليست غريبة تمام الغرابة عن المعرفة الانسانية المعاصرة. إنها جزء من العناصر التي إعتمدها الفكر البشري في تطوره لكي يصل إلى المستوى المعرفي الذي يعرفه حاليا.

يمكن أن نعبر عن الفكرتين السابقتين بصورة موحدة فنقول : إنه إذا كان الفكر الانساني قد تجاوز في مرحلته الراهنة، تجاوزا موضوعيا، المعارف العربية الاسلامية الوسيطية، فإن هذا التجاوز الموضوعي لم يكن تجاوزا عنها بل تجاوزا بها عن طريق احتوائها. لذلك لا يمكن أن يقع المطلب بالاستمرار في الوقت الحاضر بناء على تلك المعارف دون أن يكون هذا المطلب مجرد مطابقة ميتافيزيقية تغفل كل أنواع التقدم الموضوعية التي حققها الفكر الانساني عموما في طرح المشاكل، بل وتغفل أن الفكر الانساني يواجه في الزمن المعاصر مشكلات جديدة.

ولكن الانسان العربي المعاصر لم يعان الانفصام في علاقته بماضيه الثقافي فحسب، بل عاناها أيضا في علاقته بالحاضر الثقافي الغربي. فكما أن كثيرا من مظاهر النمو في العالم العربي المعاصر، مثلما هو الشأن في البلدان الراغبة في النمو عموما، إنما هي مظاهر قد فرضت على هذا العالم فرضا مصطنعا من خارج دون أن تكون لها قدرة الاندماج في بنياته التقليدية ودفع هذه البنيات نحو نمو حقيقي متناسق ومتكامل، فإن الحال على المستوى الثقافي لا يختلف كثيرا عما يبدو عليه على المستوى الواقعي للحياة المجتمعية والاقتصادية والسياسية. فمنذ نهاية القرن التاسع عشر، حين بدأت تبرز في العالم العربي الاسلامي الرغبة في تجديد الصلة بالمساهمة الفعّالة في تطور الفكر الانساني، نفذت إلى العالم العربي عديد من الافكار والمذاهب الفلسفية الغربية التي تبناها عدد من المفكرين العرب. غير أن هذه الافكار قد برهنت على عدم قدرتها على الاندماج الفعال في البنيات الثقافية التقليدية للعالم العربي، كما أبانت عن عدم قدرتها على المساهمة في دفع تلك البنيات نحو تطور حقيقي يجعلها على صلة

تأثير وتأثر مع الواقع المجتمعي الذي تتعامل معه. ولم تكن الفلسفات التي تم تبنيها تجد دليل وجودها أو مبررات نقلها إلا عند أولئك الذي قاموا بتبنيها. فهي لم تستطع لا أن تعبر عن الواقع المجتمعي الذي تتعامل معه تعبيرا حقيقيا، ولا أن تؤثر فيه تأثيرا في اتجاه تغيير إيجابي. إن تلك الفلسفات التي نقلت بدون تحليل لاساسها الموضوعي قد ظلت، في نهاية الامر، غريبة عن الشروط الموضوعية الجديدة التي نقلت إليها.

وهكذا نرى أن الانفصام الذي عاني منه الفكر العربي المعاصر كان إنفصاما مضاعفا. فبينما لم يكن يجد في العناصر الآتية من ماضيه الثقافي القدرة على أن تكون وحدها أداة الاستمرار في المساهمة الايجابية في تطور الفكر الانساني، فإنه لم يكن يجد في النظريات الفلسفية الغربية الاداة النظرية التي يمكن أن تكون قادرة وحدها على جعله مهيئا لمواجهة المشكلات المعاصرة. ولابد، لقيام الموقف الفلسفي الذي يعبر عن اللحظة الراهنة، من قيام نظريات فلسفية تأخذ فيها خصوصية هذه اللحظة الراهنة الأولوية التي تستحقها. فإذا كان الانفصام كما رأينا مضاعفا، فإن النقد الذي يعتمد التاريخ ينبغي أن يكون مزدوجا. وسيكون على هذا العمل النقدي أن يتبين أولا العناصر الاساسية التي يمكن أن يعتمدها الموقف الفلسفي المعاصر. سيكتشف الفيلسوف الذي يقوم بهذا النقد أننا لا يمكن أن نكون، بمجرد رغبة، إستمرارا للفلسفة العربية الوسيطية، لان علينا أن نأخذ بعين الاعتبار فترة الركود وما وقع خلالها من تطوّرات معرفية ساهمت في خلق تاريخ آخر. كما سيدرك هذا الفيلسوف، من جهة أخرى، أننا لا يمكن أن ننقل المذاهب الفلسفية الغربية نقلا ميكانيكيا لانها نتيجة للحظة تاريخية ذات خصوصية نوعية. إننا نحيا حقا مع الحضارة الغربية نفس الزمن المعاصر، وإن المشكلات الانسانية قد أصبحت اليوم بالضرورة مشكلات كونية، وإن عالمنا قد يبدو واحدا، ولكننا لا نمتنع لاجل ذلك من أن نعود إلى عبارة «غارودي» التي سبق لنا أن استشهدنا بها لنقول : إن عالمنا المعاصر واحد، ولكنه عالم ممزق. ومظهر التمزق أن الانسان الذي يحيا هذا العصر منفصم إلى إنسانين لا يعيشان نفس اللحظة التاريخية. إن المعاصرة هنا تقف عند حدود المزامنة، ولكن دون أن تتخذ المعنى التاريخي لها بصورة كاملة.

لقد رأينا إذن أن شروط قيام الموقف الفلسفي المطلوب تنطلق من الوعي بهذا الانفصام المضاعف، ولقد بينا أيضا أن شروط تحقيق هذا الوعي تنطلق من النقد التاريخي المزدوج الذي يعتمد التاريخ كعامل فاعل للاختلاف. فالفكر العربي المعاصر يوجد ضمن وضعية تاريخية تختلف عن وضعية الطرفين اللذين تتراوح رغبته بين أن يكون إستمرارا لاحدهما أو للآخر. كل ذلك لاننا نرى أن إدراك الاختلاف من شأنه أن يحقق الشرط الاساسي والضروري لقيام فكر فلسفي عربي معاصر : شرط الحرية إزاء هذين الطرفين الفكريين أو الفلسفات العربية الوسيطيه والفلسفات الغربية المعاصرة.

كل هذا يمهد لطرح السؤالين الضروريين المترابطين الآتيين : لماذا كان الفيلسوف العربي المعاصر ذاهلا عن إدراك هذا الانفصام المضاعف ؟ ولماذا لم يستطع ذلك الفيلسوف أن يقوم بالنقد الضروري الذي يتطلبه بناء الموقف الفلسفي الجديد ؟

يمكن فهم ذلك في نظرنا ضمن شرطين رئيسيين أولهما الكيفية التي يضع بها الفيلسوف العربي المشكل، وثانيهما المحددات المجتمعية التي تدفعه إلى تحقيق شروط الموقف الفلسفي المطلوب أو تمنعه من ذلك.

إننا نرى أن الفيلسوف العربي يقتصر على وضع المشكلة ضمن تاريخ الفلسفة، ويتوهم ويوهم أن الحل يوجد في الارتباط بذلك التاريخ. يصبح كل الاشكال عند ئذ هو أن نختار من بين المذاهب ذلك الذي نراه صالحا لان نعلن إنتماءنا إليه. يتمحور جهد الفيلسوف العربي المعاصر، في هذه الحالة، حول موضعة ذاته ضمن التصنيفات الجاهزة لتاريخ الفلسفة، وقد لا يصل إلى أن يدرك أن الاشكال الحقيقي يوجد خارج تلك التصنيفات كلها، أو أن هذا الاشكال لا يمكن أن يحل إلا ضمن علاقة حرية بتلك التصنيفات والمذاهب.

ونظن أن ما نقول به هنا يتفق مع ما قال به ناصيف نصار الذي يرى أن جهود الفيلسوف العربي المعاصر لم تفلح في أن تحرره من تاريخ الفلسفة. [20] وإن التردد بين الفلسفات العربية الاسلامية الوسيطية وبين الوضعية المنطقية لا يمثل في نظر ناصيف نصار إلا نوعا من التمزق الداخلي الذي يعاني منه الفكر العربي المعاصر في علاقته بتاريخ الحضارة.

على أن الارتباط بتاريخ الفلسفة لا يفسر وحده، في نظرنا، عجز الفكر العربي المعاصر عن التعبير عن واقعه التاريخي المباشر والتأثير في هذا الواقع في اتجاه تغيير إيجابي. فلا بد من البحث، من جهة أخرى، في الشروط المجتمعية العامة والخاصة التي تشرط علاقة المفكر العربي باللحظة التاريخية الواقعية التي يحياها.

فإذا كانت هذه اللحظة التاريخية قد تميزت من الناحية المجتمعية والاقتصادية بفترة الركود وتوقف النمو التي عرفها العالم العربي، فإن نقطة انطلاقها التي كانت في القرن التاسع عشر قد عرفت إستعمار البلدان العربية والاحتكاك، بفضل ظاهرة الاستعمار ذاتها، بواقع آخر هو واقع الدول الاوربية التي تقاسمت الهيمنة على العالم العربي. لقد كانت ظاهرة الاستعمار، بالرغم من كل سلبياتها، نقطة إنطلاق لنفاذ كثير من مظاهر التحديث إلى الواقع المجتمعي والاقتصادي للعالم العربي المعاصر. ولكن هذا الاتصال بين واقعين حضاريين مختلفين لم يقف عند المستوى الاقتصادي والمجتمعي، بل كان إتصالا له آثاره الثقافية؛ إذ أدى الاتصال إلى نفاذ عدد من المشكلات والمفاهيم إلى الفكر العربي، بل إن طرح الفكر العربي لمشكلة الهوية التي تخصه قد كان من نتيجة هذا الاتصال. إن ما لم ينجح فيه الفكر العربي حتى الآن، من خلال التيارات السائدة، هو التخلص من هيمنة الارتباط بتاريخ الفلسفة. يلاحظ ناصيف نصار هذه الوضعية ويعبر عنها قائلا : «نستطيع سوسيولوجيا أن نقول بأن الثقافة العربية قد أنتجت هاتين المحاولتين للجواب (يوسف كرم، والوضعية المنطقية) وهما يرجعان إلى تاريخ الفلسفة، لأنها هي ذاتها في وضعية دنيا بالقياس إلى الثقافة العربية الوسيطية وإلى الثقافة الغربية المعاصرة»[21].

ولا نستطيع من جهتنا أن ننكر أن وجود الثقافة العربية المعاصرة في علاقة دونية مع الطرفين الثقافيين المتمثلين في الثقافة الوسيطية وفي الثقافة الغربية المعاصرة، قد كان من الناحية السوسيولوجية سببا لما هي عليه الثقافة العربية المعاصرة. ولكننا مع تأكيدنا لهذا السبب لا نراه كافيا. ذلك لانه ينبغي للتحليل السوسيولوجي أن يذهب أبعد من ذلك، فيبحث في موقع الفيلسوف العربي داخل المجتمع العربي المعاصر، وفي علاقة ذلك بكيفية وضعه للمشكل أو بالصورة التي يقدم لنا بها إشكالية معينة لفهم ذلك المشكل. فمن شأن التحليل الذي يذهب هذا المذهب أن يقودنا لا إلى فهم أكثر وضوحا لموقع الفيلسوف العربي ضمن المجتمع الذي يريد أن يستلهمه ويساهم في التغيير الايجابي له، بل إنه، فوق ذلك، سيقود الفيلسوف العربي الذي يتوق إلى ذلك التغيير الايجابي إلى أن يتبين أن الموقع الذي يوصله إلى حيث يريد ليس هو الارتباط بتاريخ الفلسفة ومحاولة الانتماء إلى تصنيفاته الجاهزة، بل هو الانتماء إلى المشاكل الواقعية للحظة التاريخية. ولا نشك في أن اختيار الانتماء الاول دون الثاني هو الذي جعل كثيرا من الفلاسفة العرب يفقدون، بالرغم من المجهود النظري الذي يبذلونه، كل قدرة على التأثير في المسار التاريخي لمجتمعهم. ونعود إلى حالة عبد الرحمان بدوى التي يتمثل فيها بصورة أقوى ما نريد قوله. فالرجل يختار أن يكون فيلسوفا وجوديا ظانا أنه بمجرد ذلك يحقق نوعا من ثورة نظرية في الفكر العربي. ولكن ظنه بفلسفة لا يطابق واقعها. لقد صرف عبد الرحمان بدوي النظر عن الوجود التاريخي ليوجهه نحو الوجود الميتافيزيقي. ولا يتعلق الامر هنا، في نظرنا، بمجرد اختيار نظري، بل هو اختيار بالتجاوز عن المشاكل الواقعية للمجتمع العربي المعاصر. لذلك فإنه ليس غريبا أن تكون الفلسفة التي يقع ضمنها مثل هذا الاختيار غير قادرة على التأثير في المسار التاريخي للمجتمع الذي نتجت فيه. إن هذه الفلسفة تظل غريبة عن المشاكل الواقعية للناس، ما دامت قد اختارت أن تمارس تأملها خارج هذه المشاكل.

وليس ما نقوله هنا إلا إشارة إلى الطريق الذي ينبغي أن يسير فيه ويعمقه تحليل إجتماعي، يعمل على أن يأخذ بعين الاعتبار عوامل كثيرة تلقى الضوء على علاقة موقع الفلسفة العربية المعاصرة بالاوساط التي نشأت فيها هذه الفلسفة وتطورت. فالخطل في الرؤية ضمن الفكر العربي المعاصر ليس مجرد خطل نظري، بل هو متضمن لعناصر إديولوجية.

وهكذا نرى أن سمة الميتافيزيقا التي طبعت التيارات الفلسفية التي سادت في العالم العربي، قد منعت هذه الفلسفات من التفاعل مع واقعها التاريخي تفاعلا إيجابيا، فلا هي استطاعت أن تعكسه بصورة أمينة وتساهم في تفسيره، ولا هي استطاعت أن تؤثر فيه. لذلك لم يستجب الواقع لهذه الفلسفات لأنها لم تتبن مشاكله الواقعية. كما أن السمة الميتافيزيقية للفلسفات التي سادت العالم العربي قد منعتها من جهة أخرى من التفاعل الايجابي مع المعطيات المعرفية لعصرها، وخاصة فيما يتعلق منها بأنواع التقدم التي حققتها العلوم الانسانية. فإلى جانب الثورة التي تحققت في العلوم الفيزيائية والتي طورت إلى حدود بعيدة معرفة الانسان بالطبيعة ووسائل تعامله معها، هناك أنواع من التقدم الايجابي التي تحققت في مجال العلوم الانسانية وطورت معرفة الانسان بقوانين التنظيم المجتمعي. لقد اختار الخطاب الفلسفي

العربي المعاصر أن يظل غريبا عن كل هذا، فزاد ذلك من اتصافه بالميتافيزيقية، ومن ذهوله عن خصائص لحظته التاريخية، ومن تبعيته للخطاب الفلسفي الذي صدر عن أزمنة تاريخية أخرى. لقد حاولنا في هذه الدراسة أن نتبين مظاهر هذه الأزمة في الفلسفة العربية المعاصرة ونكشف عن أسبابها. إلا أن هذا لا ينبغي أن ينسينا وجود فلسفات عربية حاولت، ولا زالت تحاول وإن لم تكن لها السيادة النظرية، أن تجعل وعيها بالتاريخ والاختلاف أساسا لتجاوزها للميتافيزيقا، ونرى أن هذه الفلسفات يمكن أن تكون موضوع دراسة مستقلة.

الهوامش

1) يوسف كرم : «**العقل والوجود**» دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية.
2) يوسف كرم : نفس المرجع ص 7
3) نفس المرجع السابق ص 11
4) المرجع السابق ص 64
5) المرجع السابق ص 192
6) نستعين هنا بالتحليل الذي قام به السيد حسين مروة عن فلسفة الكندي في الجزء الثاني من كتابه : «**النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية**» . دار الفارابي، بيروت 1979
7) محمد عزيز الحبابي في مقاله : «**من تاريخ الفارابي إلى تاريخيته**» ، مجلة دراسات أدبية وفلسفية، السلسلة الجديدة العدد 1، 1976 ــ 1977
8) محمد عابد الجابري في مقاله عن الفارابي الذي نشر في أماكن متعددة، منها العدد الاول من السلسة الجديدة من مجلة دارسات أدبية وفلسفية. (1976 ــ 1977)
9) راجع روجي غارودي في كتابه «Perspectives de l'homme».
10) المرجع السابق ص 6
1) استعنا في ذكر هذه العوامل بكتاب «غارودي» السالف الذكر، وكذلك Raymond Diaz.
12) راجع «غارودي» في كتابه السالف الذكر ص 20
13) المرجع السابق ص 31 ــ 32
14) انظر جورج لوكاتش في كتابه Existentialisme ou marxisme P 49.
15) محمد عزيز الحبابي، «**الشخصانية الاسلامية**»، دار المعارف بمصر 1969 ص 125
16) المرجع السابق ص 10
17) المرجع السابق ص 11
18) المرجع السابق ص 129
19) المرجع السابق ص 129
20) راجع ناصيف نصار في مقاله Remarques sur la renaissance de la philosophie dans la culture arabe moderne. in : «**Renaissance du monde Arabe**» , ed, SNED, Alger.
21) نفس المرجع السابق.