

# ملاحظات حول نهضة الفلسفة في الثقافة العربية الحديثة

ناصر نصار

(لكي) نفهم موقع الفلسفة في الثقافة العربية الحديثة ، لا بد أولا من فهم الوضع الشامل لهذه الثقافة ، وبالتالي لا بد من (فهم) الاطار العام للمرحلة التاريخية التي ارتبط بها العالم العربي منذ أوائل القرن التاسع عشر . ان نهضة العالم العربي ، ليست امتدادا لنهضة العالم العربي الوسيط ، كما انها ليست نتاجا بسيطا للاتصال بالحضارة الغربية الحديثة . بل انها تعني دخول هذا العالم . بعد مرحلة طويلة من الجمود ، من مرحلة تاريخية جديدة ، لها مميزاتها وأحداثها الخاصة . وهي المرحلة التي تتميز أساسا بتصادم حضارتين .

الحضارة العربية - الإسلامية في العصر الوسيط .

والحضارة الغربية الحديثة .

ويمكن أن يلاحظ المؤرخ السوسيولوجي historien - sociologue هذا التصادم في جميع مستويات النظام الاجتماعي : اقتصاديا وسياسيا وثقافيا . وهذا يعني أن تبين (فهم) الثقافة العربية الحديثة في مجالاتها المختلفة ، يعود الى فهم العلاقات الديالكتيكية بين الثقافة العربية الوسيطة ، التي ما تزال عميقة الجذور في التاريخ الحي للشعوب العربية ، والثقافة الغربية الحديثة التي بدأت تتوغل شيئا فشيئا في بنيتها الاجتماعية . ولذا فإن نهضة العالم العربي ، لا تشبه النهضة الأوروبية ، ولا الرحلة الحضارية التي شكل الاسلام أساسها . وكل مقارنة من هذا المنحدر يجب أن تمنح عناية . لانه اذا كانت هناك مشاكل في النهضة العربية تشبه في بعض مظاهرها مشاكل النهضة الأوروبية ، أو مشاكل الحضارة العربية - الإسلامية في العصر الوسيط فان النخبة العامة التي تقوم عليها هذه المشاكل ، في النهضة العربية الحديثة ، بنية أصيلة كل الاصل من الوجهة التاريخية .

في هذا التطور ينبغي أن نشعر في الدراسة السوسيولوجية للآثار الثقافية

في تاريخ العالم العربي الحديث ، ولأثار الفلسفة منها بوجه خاص . لأن مشكل نهضة الفلسفة في الثقافة العربية الحديثة هو بالفعل ، المشكل المركزي الذي يشير بوضوح الى درجة الوعي والاستقلال الذي بلغته الثقافة العربية . لقد نجح الاسلام ، في العصر الوسيط ، في فرض رؤية للعالم تشمل جميع مظاهر حياة الانسان . أما النهضة الحديثة فهي بصدد البحث عن نظرة للعالم تكون من نتائجها الخاص . والفكر الفلسفي في العالم العربي الحديث يحاول - وهو خاضع لتأثير الثقافة التقليدية والثقافة الغربية - أن يجد العناصر الضرورية لرؤية جديدة للعالم . ولكن جهوده لم تنجح الآن في التحرر من هيمنة تاريخ الفلسفة .

- 2 -

كانت نهضة الثقافة العربية ، في القرن التاسع عشر ، نهضة لغوية أدبية في أساسها . وقد رافق هذه النهضة اللغوية الأدبية تيار من الفكر الاصلاحي ( الديني مع جمال الدين الأفقاني ، ومحمد عبده ، ورشيد رضا ، والعلماني مع البستاني ، وأسحق ، والشميل ، وأنطون الخ... ) ادخل في الثقافة العربية روح النقد والتجديد . ومن جملة المسائل التي أثارها هذا التيار ما يمس الفلسفة الدينية والفلسفة الاجتماعية . غير أنه لا يمكن القول بأنه كان بالفعل تيارا فلسفيا ، بالرغم من أنه هيا ميدان الفلسفة بعمله النقدي ، واستلهامه المتفتح كلية على الثقافة الغربية .

ولم يعد نشر المؤلفات الفلسفية ذا أهمية الا بعد الحرب العالمية الثانية . أما أسباب تأخر الانتاج الفلسفي فهي كثيرة . يمكن أن نلخصها ، من بين عوامل أخرى ، الموقف التقليدي المتبع تجاه الفلسفة ، وهيمنة الروح الأدبي والقانوني على مجموع الثقافة العربية . ولكن الاتصال المستمر بالثقافة الغربية الحديثة ، والحاجة الى تجديد التراث النقضي ، جعل من الضروري ظهور الفلسفة من جديد ، في صورة طبع نصوص قديمة ، أو في صورة دراسة لهذا المشكل أو ذاك ، أو لهذا المؤلف أو ذاك ، أو أيضا في صورة ترجمة نصوص لكبار الفلاسفة .

ومن المؤكد أن لهذا المظهر من مظاهر تاريخ الفلسفة أهمية كبرى في الثقافة العربية . ولكن الواضح أن الانتاج الفلسفي النظري هو الذي يبرهن على (المظهر) الحقيقي للفلسفة في الثقافة العربية أن الترجمات والدراسات النظرية تخلق الشروط المناسبة لقبول الفلسفة . ولكن انتشار الروح الفلسفي لا يمكن أن يأتي الا من النشاط الفلسفي الخلاق .

يتخضع هذا النشاط لشروط تختلف عن شروط الاكتشاف العلمي وشروط الادعاء الفني . ولذلك فإن السؤال المطروح الآن هو (معركة) ما هي الشروط التي يمكنها أن تجعل من العمل الفلسفي ، في العالم العربي ، عملا خلاقا في الواقع . وقبل ذلك ما هم اتجاهات الفكر الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة ؟

يميز جميل صليبي بين سبعة تيارات أو اتجاهات رئيسية في الفكر  
الفلسفي العربي لهذا القرن :

1 - الاتجاه المادي (النشئيل)

2 - الاتجاه العقلي (حرم، عبده، مالك)

3 - الاتجاه الروحي (انعداد، امين، الارسوزي)

4 - الاتجاه النخاطمي (مرلد)

5 - الاتجاه الوجودي (بدوي)

6 - الاتجاه الشخصاني (حبشي، الحبابي)

7 - الاتجاه العلمي (صروف، مظهر، اليافي، رستم الخ...)

ولهذا التصنيف قيمة تاريخية، ووصفية واضحة. فهو يدل على أن الفكر  
الفلسفي في العالم العربي الحديث، فكر غني ومتنوع. ويدل على أنه في عاقله  
مباشرة بأكبر الاتجاهات في الفلسفة الغربية. إلا أنه قيميا يبدو لنا - نيس  
تصنيفا كاملا ولا نقديا بما فيه الكفاية، فقد كان من الواجب إبراز تيار الفكر  
الوطني من ناحية، وإجلاء الأهمية التاريخية والفلسفية لكل تيار من ناحية  
أخرى. وبوصيح الدلالة التاريخية والفلسفية، بفقر الامكان للتيارات الأخرى  
مميلا. ومن هذا، يحظر يمح أن يقول أن الاتجاه الفلسفي، في العالم العربي  
المعاصر، مرتبط بتاريخ الفلسفة كل الارتباط.

والواقع أن الاعتيق اعظم من الفلسفة العرب، في هذا القرن، نسلهم  
يجمع وحاصل هذا التيار أو ذات من تيارات الفلسفة الغربية الحديثة، وأعلية  
عليه منهم نسلهم الفلسفة المليدية، بمصد أنفسه العربية - الاستزمية في  
العصر الوسيط، بينما يظهر بعض الفلسفة أرادة نوية في الاستقلال،  
سواء نجاة الفلسفة التقليدية، أو نجاة الفلسفة الغربية. وهذا يعني - كما  
يبدو لنا - أن العلاقة بتاريخ الفلسفة نطل المعيار الأكثر فعالية لفهم وتحديد  
الفكر الفلسفي في العالم العربي المعاصر.

والفلسفة من حيث هي نظرة للعالم، أو منهج للتفكير والعمل، تدخل في  
علاقات دقيقة مع التجربة الدينية، أو مع العلم المعاصر لها، أو المشاكل  
الاجتماعية المتواجده معها. أما الفلسفة في العالم العربي المعاصر، فلم تبلغ  
بعد إلى تأكيد استقلالها وحريتها تجاه تاريخ الفلسفة.

وبعبارات أخرى نقول أن الفكر الفلسفي، في العالم العربي المعاصر، لا  
يتغنى، بانفتاح وحرية، من المعطيات المباشرة للتاريخ الحي، سواء كانت  
معطيات علمية أو اجتماعية أو دينية أو أخلاقية الخ... ولذلك لم تبلغ الفلسفة  
إلى أن تتقرر كعامل ثقافي مهيم، أو كمنبع للنجدد الروحي والاجتماعي.  
وهكذا إذا استثنينا تيار الفلسفة الوطنية، أو القومية، الاجتماعية،  
أو الاشتراكية، يمكن القول بأن حضور الفلسفة في الثقافة العربية المعاصرة،  
حضور جزئي وهامشي، بالمقارنة مع حضورها في الثقافة الغربية، أو حضور

ليس هدف هذه الملاحظات تقديم تحليل كامل للاتجاهات التي نسميها الفلاسفة العرب . ولكنها بالاحرى ملاحظات لتوضيح موقع الفلسفة في الثقافة العربية الحديثة . ويمكن الآن ان نعرض بالتحليل لبعض الاتجاهات او الآثار التمثيلية reprise او ذات اندلانه الخاصة . والعمل الاول الذي نريد تحليله هو ما قام به يوسف كرم ، الممثل الاول للمذهب الارسطي النوماني . وتشمل آثار هذا الفيلسوف تاريخا مطولا للفلسفة وكتابين مذهبيين هما : « العقل والوجود » و « الطبيعة وما بعد الطبيعة » .

في هذين الكتابين يطرح اولا مشكل المعرفة العقلانية منتقدا التجريبية والمثالية معا ، ومنتهيا الى فكرة هي ان العقل يمكن ان يعرف الواقع الخارجي في ذاته . مستعملا بالصيغ منهج التجريد ، والمنهج التجريبي . ان التجريبي يرجع كل معرفه الى المعرفة الحسية . اما المثالية فانها ترجع المعرفة الى قدرة العقل والفهم . اما يوسف كرم فيضع محل هذين الموقفين المتعارضين كل التعارض عقلانية معتدلة تحاول تركيب معطيات التجربة ومعطيات العقلية ، وتستخدم اساسا للنظر (العقلي) الميتافيزيقي المتعلق بالجواهر والوجود بوجه عام والوجود الالهي بوجه خاص .

لقد تصور يوسف كرم فلسفته كأنها عودة الى الفلسفة التقليدية الصادرة عن ارسطو تلك التي طورها فلاسفة العصر الوسيط من أمثال ابن سينا وابن رشد وتوما الاكويني . واعتقد ان هذه الفلسفة المنتقدة والمهملة من لحن معظم الفلاسفة المعاصرين هي وحدها الفلسفة الحقيقية . يقصد انها الفلسفة التي تستجيب الى متطلبات العقل ومتطلبات الايمان . ولذلك خصص كل جهده الفلسفي لنقد الفلاسفة المعاصرين ولاهياء الفلسفة الارسطية التومائية ، معتقدا انه يخدم قضية الحياة الانسانية ، التي لا يمكن أن تتجاوز في نظره اليقين العقلي والايمان الديني .

ان رؤية العالم المتضمنة في فلسفة يوسف كرم ، قد اندثرت بفعل الرؤية التي يدافع عنها زكي نجيب محمود ، وهو يمثل بالفعل فيلسوف الوضعية المنطقية في العالم العربي المعاصر ، ويعتقد أن تجديد الفكر العربي ينبغي أن يتأسس على معطيات الوضعية المنطقية ، وعلى نظرية في المعرفة العلمية بوجه خاص . أما عند يوسف كرم فان نظرية المعرفة ليست الا محلا لنظرية الوجود ، ورغم أن «المعروف» يتبع مذهبيا «الموجود» ، فانه يبدأ بنظرية المعرفة ، لكي يبرهن على شرعية المعرفة الميتافيزيقية بينما كانت الفلسفة في تفكير زكي نجيب محمود ، تستحيل في التحليل الاخير الى نظرية في العلم ونظرية في اللغة . ان كل معرفة تصدر عن التجربة الحسية . نعم يمكن ان يكون العقل مصدر معرفة قليلة ، ولكن هذه المعرفة فارغة . او بتحديد أكثر معرفة

. ويعبارات اخرى ليست هناك معرفة قلبية Tautologique طوطولوجية تركيبية كما اعتقد حائط ، لان معرفة العالم الطبيعي معرفة يعربية تركيبية ، ليس لها يقين المعرفة التحليلية . لانها تعتمد على المعرفة الحسية . ولذلك كانت معرفتنا للعالم الخارجي خاضعة لمبدأ الاحتمال .

من هذه النظرية العلمية ننهي الى ان العالم ليس مركبا من جواهر ، بل من وقائع وحوادث ، وانه ليس هناك اساس عملي للخير والجمال . وادراكنا الميتافيزيقيا التقليدية تؤسس العمل على عقلانية الخير ، وان وضعيه زكي نجيب محمود المنطقيه ترفض كل معرفة ميتافيزيقية ، وتعني نسبه القيم . وليس للفيلسوف ، من حيث هو فيلسوف ، الحق - نينا لردى نجيب محمود - ان يمرر اي شيء حاس على يديه انواع ين يجب ان يصف عند التحليل اسطفي للمصايب العلميه ، وهذا يعني فلسفه علميه ، ويمد من ناحيه اخرى ان يحلل مصايب الدين ويخون فلسفه تبييه . او يحلل مصايب عمهصاي واجيب انحيه الاحلاميه ويوسسي بالنساي فلسفه احلاميه . ونحن عمه في حل حاب سيحون تحليللا مسطفيلا غير .

وهذا سبى الى اي حد احلص زكي نجيب محمود لدروسي اسأده حلمه فييب . ولدي ما يبير الملاحظه هو التعارض الخامل بين اتجاه زكي محمود واتجاه يوسف حرم ، وهو تعارض بين نظره الى العالم صادرة عن ارسطو ونابعيه الوسطويين ، ونظره الى العالم صادرة عن ملاسفه التجريبية انطفيه ، يبرجم بنعمل التمزق البطني للفكر العربي في علاقته بتاريخ الحضارة . هذا التاريخ الذي يدعو او يستدعي وعيا نظريا واستجابية للمتطلبات الاساسية لهذه المرحله التاريخيه الجديدة ، التي هي النهضة العربيه . وفلسفه يوسف كرم وزكي نجيب محمود محاولتان للاجابة على هذه المتطلبات الاساسية ، ولكنهما خاضعتان كليا لتاريخ الفلسفه . ويمكن القول من وجهه نظر علم الاجتماع ان الثقافة العربيه قد افرزت هاتين الاجابتين مستعيره اياهما من تاريخ الفلسفه ، لانها في وضع احط بالنسبه للثقافه العربيه الوسيطه ، بالنسبه للثقافه الغربيه الحديثه ، ولكن ذلك لا يكفي لتوضيح شروط العمل الفلسفي خاصه الخاطفه لتاريخ الفلسفه . ويبدو لنا ان من الواجب البحث في غائيه العمل الفلسفي عن السر في ارتباطه بتاريخ الفلسفه .

ان فيلسوف العقل والوجود ، قد وجد الحقيقه في الفلسفه الارسطيه التومايئيه ، لان مشكله هو مشكل الاساس العقلي للايمان والقيم الاخلاقيه . وهو قليل الحساسيه بتغيرات التاريخ غير شاعر بكل ما هو جديد في قلب النهضة . اما فيلسوف الوضعيه النقطيه ، فقد وجد الحقيقه في الفلسفه العلميه . لان مشكله يتطابق وضروره تكيف العالم العربي مع الشروط الثقافيه والعلميه لهذا القرن . وبما انه متأثر كل التأثير بمنجزات الثقافه الغربيه الحديثه ، فانه لم يشعر ، بعمق ، بمتطلبات الاستقلال الذي يخترق كل تاريخ العالم

عربي مند يفظنه في القرن التاسع عشر . ان الثنائية الشخصية للعمل الفلسفي ليست ادن منفصله عن العوامل الموضوعية لعملية التطور الثقافي . والدين من حيث هو عامل مهيم نقيدي ، والنعم من حيث هو عامل مؤثر يميز احسره الغربيه الحديثه ، يؤثران بعمق على رؤى المفكرين الفلاسفة ، ويتركبان بالتالي هامشا صغيرا لحرية الروح الفلسفي .

والواقع ان النجاح الصنيل الذي عرسمه نظرية المعرفة ونظرية الوجود في العالم العربي ، لا يعود الى المستوى المنحط للثقافة ، والى نقص الاصلة عند الفلاسفة الاكاديميين ، ولكنه يعود بوجه خاص الى ان النهضة في حاجة الى نظرية فلسفية للفعل (او العمل) قبل كل شيء .

وقد اخذ تحطيم عقيدة العمل القرآنية ، وانصرام من أجل الاستقلال السياسي وضعا تاريخيا عاما ، يستلزم العودة الى فلسفة سياسية وفلسفه اخلاقيه صادرة على ان تحل محل العقيدة العامة المستتھمة من القرآن ، وقادرة على ان تقود الشعوب العربية في طريق التطور والتقدم . وعلى هذا الصعيد ينبغي تحليل مختلف الفلسفات السياسية التي بؤيد او تلهم الانظمة السياسية القائمة في مختلف البلاد العربية ، مند استئمال كل بلد منها . ونحن بما ان التعبير النظري عن هذه الفلسفات منعدم في معظم الاحيان ، فان التحليل الذي نقوي القيام به يستحيل مبدئيا انى سوسنيولوجيا سياسية .

ان الفلسفة الماركسية ، وهي معارض كليا الطريقة المذهبية للقرآن ، تحاول بكل الوسائل تحطيم المناومات البنوية واللابنوية للمجتمعات العربية الاسلامية ، واحلال نظرتها الى العالم ، وطريقته في العمل ، محل نظرة القرآن وطريقته . ولكن انتاج الكتب الماركسية النظرية ، يسمح لنا لحد الآن بالقول ان الماركسية احسن حظا من الوضعية المنطقية وذلك أن التحليلات السوسنيولوجية ذات الصبغة الماركسية التي قام بها بعض المؤلفين ، غايات سياسية محددة، يمكن مهمها على الصعيد الاستراتيجي ، لا على صعيد الاسهام النظري .

وفي مقابل ذلك عرفت انفسه القومية nationalist، نجاحا كبيرا بالرغم او بسبب التاويلات المتعددة التي كانت موضوعا لها ، منذ بدايات الصراع من أجل الاستقلال الى نهاية القرن الماضي . وعلى هذا الصعيد ، فان المؤلفين الذين يمثلان حق التمثيل هما بدون شك انطون سعادة ، مؤسس الحزب القومي الاشتراكي ، وميشيل عفلق ، مؤسس حزب البعث العربي الاشتراكي . والدراسة السوسنيولوجية والنقدية للفلسفة القومية في العالم العربي الحديث والمعاصر ، والمنجزات السياسية والاجتماعية التي نبحت عنها ، لا زالت لم تدرس بعد . وفي اطار ذلك نعتقد أن من المهم ان نقف قليلا عند نص للرئيس جمال عبد الناصر .

لا يحاول عبد الناصر كتابة نظرية فلسفية للثورة ، بل تأملات حول معنى

الثورة المصرية ومداها . وإن يائي العامل الفلسفي لتبرير الثورة والتمسك  
لاضاعتها من الداخل . وهكذا فإن عبد الناصر يفكر كرجل عمل ، لا فيلسوف  
نظري . إن ثورة 23 يوليو لم يمدلج في سوء نظرية فلسفية للتاريخ ، أو في  
سوء نظرية اجتماعية - تاريخية للثورة . وغياب هذا الأساس النظري هو ما  
يفصل بقوة عمل عبد الناصر عن عمل الثوريين الفلاسفة أمثال لينين . والسبب  
العميق للثورة يقوم في الوضع الاجتماعي والسياسي المصري ، وهو وضع  
حاول مرات متعددة ، وقبل 1952 ، التحرر من السيطرة الأجنبية . ولهذا  
كانت الثورة أولاً ثورة سياسية ، ثم ثورة اجتماعية بعد ذلك . وكان النظام  
والوحدة ، والعمل هي شعارات الثورة المصرية في يوليو 1952 . وكان  
منطلق الرؤية الاجتماعية التاريخية التي استخدمتها الثورة يقوم على مكانة  
مصر في العالم العربي والعالم الأفريقي والعالم الإسلامي .

ومنذ قيام الثورة المصرية سنة 1952 تحولت النهضة إلى « ثورة » . ولكن  
هذا التحول الذي مارس تأثيراً كبيراً على تاريخ جميع الشعوب العربية بالرغم  
مما بين تجاربها السياسية من اختلاف ، ثم يندج بعد شكل ثورة عميقة  
وأساسية وجذرية وشاملة . لأنه تحول يندج في الواقع البعد النظري  
الحقيقي . ولم تكن السياسة الثورية في البلاد العربية التي تؤمن بالثورة هي  
النظرية العامة الضرورية لها : كما أن الفلاسفة الأكاديمية لم تهتم بمشاكل  
الثورة . وقد كان هذا الطلاق بين الفلسفة والثورة في العالم العربي المعاصر ،  
تقلصاً لامتداد الثورة ، وإسهاماً في إفراغها من نفسها الخلاق . أما البرجماتية  
والانتهازية التي تعبر عنها الانقلابات ، فهي في الواقع ألد أعداء الثورة والفلسفة .

- 4 -

والخلاصة أن الصعوبات التي تعترض الفيلسوف في العالم العربي المعاصر ،  
هي في آن واحد ، تقنية واجتماعية . ولكي تصبح الفلسفة عاملاً تضافياً رئيسياً ،  
لا بد أن يتحرر الفكر الفلسفي من هيمنة تاريخ الفلسفة ، وأن يطرح المشاكل  
التي يضعها التاريخ الحي أمام الفكر الفلسفي . وفي هذا المعنى يبدو لنا أن  
نظرية المعرفة لا يمكن أن تكون محور التجديد الفلسفي والروحي في الوضع  
الراهن للثقافة العربية . وإن لن يتم إلا بنظرية في الوجود التاريخي .  
وهي نظرية تتضمن بالضرورة نظرية للمعرفة ولكنها تتضمن قبل ذلك  
نظرية في الوجود الاجتماعي - التاريخي ونظرية في العمل السياسي والأخلاقي .  
ولقد منع القرب الأمر القرآني العرب من التعرف على التاريخية الأساسية  
للإنسان ، وهذه هي مهمة الفلسفة التي ستحتلهم على التفكير ، من حيث هم  
كائنات تاريخية ، مسؤولة عن مصيرها ومصير الإنسان .

ولكي نصل إلى ذلك هناك شرط من الشروط الضرورية ، هو ألا يسقط  
الفيلسوف العربي في فخ التسييس **Pol tian ion** . ورغم أنه ليس من  
السهل الانتصار على اغراءات السياسة ، فإن الإنتاج الفلسفي ينبغي أن يظل

فوق تقلبات العمل السياسي . ان البحث الفلسفي بحث نظري حتى وان كان موضوع البحث هو العمل السياسي الاخلاقي ، وقد تنوسي ذلك بسهولة في العالم العربي ، لان الفعالية النظرية فيه ما تزال فعالية متخافة كل التخلف .

---

نقلها الى العربية جمال الدين العلوي

Renaissance du Monde Arabe

Remarques sur la renaissance de la philosophie dans la culture arabe contemporaine.

الهجرة الى المدن السفلى

شعر

عبد الله راجع

التمن 5 د.

اللعنة والكلمات الزرقاء

٢

قصص

الصغير ادريس

مودن عبد الرحيم

التمن 4 د.