كمال عبد اللطيف

الفلسفة في العالم العربي

مقدمـة :

إن عنوان البحث الذي أساهم به اليوم أمامكم : «الفلسفة في العالم العربي» أوسع بكثير من محتوى وشكل هذه المساهمة، يعود سبب ذلك إلى أن الاحاطة بواقع ومعضلات الفكر الفلسفي العربي المعاصر تتطلب مجهودات جماعية جبارة، ومن هنا فإن هذا البحث لا يسعى إلى تحديد جوانب وأشكال الحضور الفلسفي في أفق الفكر العربي المعاصر، ولا إلى تقصي هذه الجوانب والاشكال في مستواها التاريخي والنظري، بقدر ما يرمي إلى صياغة تأملات أولية حول وضعية الممارسة الفلسفية العربية المعاصرة، تأملات تعتمد في الاساس على محاولة استنطاق تجربتي الشخصية، وهي تجربة معاناة تعلم وتعليم الفلسفة خلال أزيد من عشر سنوات...

تنطلق هذه التأملات من تحديد مضبوط لماهية الانتاج النظري الفلسفي كما أنها تقتنع بتصور معين لتاريخية هذا الانتاج.

إن الممارسة النظرية الفلسفية تتحدد في نظرنا كمجهود فكري متميز بقضاياه، ومفاهيمه، وحقل تأملاته، وإن هذا المجهود ليضيف إلى المجهودات الفكرية البشرية الاخرى إطارا لصياغة إشكاليات خاصة، إن هذا الانتاج منذ بنائه لتاريخه حدد مجال التنظير الشمولي النقدي كطريق مميز لصيرورته.

الخطاب الفلسفي إذن لوغوس ذاته، بالاضافة إلى تفاعله الحتمي مع التاريخ، أما الخطاب الديني ـــ وهو في نظرنا نقيض مباشر للخطاب الفلسفي ـــ فإنه بتأسيسه شموليته على الوحي، يلغي مبدأ الصياغة والبناء والتفاعل التاريخي، ومبدأ إعادة الصياغة والبناء والتفاعل التاريخي، وذلك لان بنية الوحي تقف خارج الزمان في الوقت الذي تنظر فيه لما هو زماني.

إن الممارسة الفلسفية لا يمكن أن تفهم بمعزل عن التاريخ، أي لا يمكن أن تفهم بمعزل عن الصراع التاريخي، المتنوع والمتجدد... إن هذا يعني في نظرنا أن الاجتماعي، السياسي / الفلسفي لا ينفصلان، إلا أن هذا التأكيد لا يعني أنهما يتماثلان. لقد أصبح من الواضح اليوم انطلاقا من أعمال كل من لوسيان غولدمان والتوسير(٤) على سبيل المثال، أن زمانية

الوعي الفلسفي تمتلك من الخصوصيات مايجعلها في بعض المراحل التاريخية تتقدم أو تتأخر عن زمانية التاريخي، إلا أن الاستقلال النسبي لزمانية ومقولات ومفاهيم الفكر الفلسفي عن التاريخ الحي لا تعني أبدا خارجية الفكر الفلسفي عن التاريخ، إذ من المؤكد أن افلاطون يلهمنا جميعا رغم أن المسافة الزمانية بيننا وبينه تزداد كل يوم إتساعا، ولكن من المؤكد قبل ذلك أن زمانية التاريخ بلا حدود، وأن كل تحقيب لها يبقى دائما مجردا ومحدودا... إننا نؤمن قبل هذا بأنه لا فكر فوق التاريخ أو خارج التاريخ، والفلسفة في هذا الاطار أكثر من غيرها لا تشكل أي استثناء...

نريد أن نشير أيضا إلى مسألة منهجية تتعلق بكون بحثنا سيتناول أساسا رصد مختلف أشكال الممارسة النظرية في أفق الثقافة العربية، مستثنيا الفكر الفلسفي الماركسي، والتيارات الاشتراكية الدائرة في فلكه، ويعود سبب ذلك إلى أمرين إثنين :

1 ــ صعوبة الالمام بمختلف أوجه الحضور الفلسفي الماركسي في الفكر العربي المعاصر في الوقت الراهن على الاقل.

2 ــ خصوصية الحضور الفلسفي الماركسي في بنية الفكر العربي المعاصر، وتجسد الممارسة النظرية الماركسية في الممارسة التاريخية منذ خمسينات هذا القرن. إن حصر هذا الحضور ووصفه والمساهمة في تحليله أمر يتجاوز حدود امكانياتنا الراهنة، ومن هنا فإن حديثنا عن الفلسفة في العالم العربي اليوم سيعتمد في الاساس على محاولة رصد التيارات الفلسفية غير الماركسية.

تتمحور هذه التأملات حول القضايا الآتية :

1 ــ النزعة التوفيقية أو تجربة التوتر والاخفاق.

2 ــ التبعية العمياء ووهم الاستقلال الفلسفي.

3 ــ خلاصـــات.

أولا : ــ النزعة التوفيقية أوتجربة التوتر والاخفاق.

أولا : 1 ــ لا نستطيع فهم طبيعة الحضور الفلسفي في الفكر العربي المعاصر بمعزل عن الشروط التاريخية المؤطرة له، إن هذه البديهية تسمح لنا بفحص شروط الممارسة الفلسفية في الثقافة العربية المعاصرة، وذلك انطلاقا من مؤشرين إثنين :

ــ أولهما : الظاهرة الأمبريالية ومستلزماتها التاريخية والفكرية.

ــ وثانيهما : استمرار تخلف الاوضاع الاقتصادية والاجتماعية العربية وهيمنة الرؤية اللاهوتية باعتبار أنها الرؤية الموجهة والمحددة للتعامل النظري مع الطبيعة والتاريخ.

إن هذين المؤشرين يفسران في نظرنا جوانب من الحضور الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة، إنهما يفسران تجربة التوتر وتجربة الاخفاق. وذلك باعتبار أنهما حالتين ملازمتين للانتاج النظري الفلسفي العربي المعاصر.

إن هيمنة الرؤية الفكرية اللاهوتية كبنية فوقية ملتحمة بالتاريخ الغربي، منذ زمن النبوة والشعر، يجعل الممارسة الفلسفية في أفقها المتنور والتنويري غائبة، أو حاضرة في صورة موقف يسعى إما إلى تبرير مشروعيته وإما إلى دمج اللوغوس في الوحي، إن هذه المسألة لا تتعلق بعصورنا الوسطى وحدها، بل تتعلق أيضا بحاضرنا حيث يستمر صدى فتوى إبن الصلاح [2] القاضي بتكفير الفلاسفة والمبشر بأسبقية اللاهوتي على كل فاعلية بشرية.

أما المحدد الاول المتعلق بالظاهرة الأمبريالية، فقد وضع أسس الكونية الغربية كعلامة ملازمة للحاضر والمستقبل، وذلك بحكم تسلح الحضارة التي تقف وراء اللحظة الأمبريالية بأسلحة العقل والتقنية، ومغامرة الانسان في التاريخ..

لا مفر إذن من تسجيل غياب أو انقطاع الممارسة الفلسفية طويلا عن محيط الانتاج الثقافي العربي المعاصر، و لا مفر أيضا من تسجيل حتمية الصراع والتناقض بين قيم الفكر اللاهوتي المهيمن، (الميتافيزيقا الدينية، التصور الديني للسلطة الخ...)وبين القيم التي حملها الغرب في مرحلته الامبرالية، ثم في المراحل اللاحقة لذلك. (من المعروف أن الغرب ليس واحدا وأنه لا يتحدد مثلا بهيمنته الاقتصادية والسياسية فقط، بل إنه يتحدد أيضا بقيم تتجاوزه ومنها الطموح البشري العقلاني، تمجيد الانسان، القدرة على توجيه التاريخ...)

أولا : 2 ــ يعثر الباحث في طبيعة وأشكال الممارسة الفلسفية العربية المعاصرة على محاولة تصنيفية للاستاذ جميل صليبا [3] حدد فيها التيارات الفلسفية العربية المعاصرة بالصورة الآتية :

1 ــ الاتجاه المادي الظاهر في فلسفة شبلي الشميل.
2 ــ الاتجاه العقلي البارز في فلسفة محمد عبده ويوسف كرم.
3 ــ الاتجاه الروحي البادي في وجدانية العقاد وجدانية عثمان أمين.
4 ــ الاتجاه التكاملي في آراء يوسف مراد.
5 ــ الاتجاه الوجودي في آراء عبد الرحمن بدوي.
6 ــ الاتجاه الشخصاني في كتب حبشي ومحمد عزيز الحبابي.
7 ــ الاتجاه العلمي في كتابات يعقوب صروف واسماعيل مظهر وغيرهم...

إن هذا التصنيف لا يحدد حتى في المستوى الوصفي كل أشكال الحضور الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة كما أنه لا يشير إلى الملابسات النظرية والتاريخية التي يثيرها هذا الحضور، وبالاضافة إلى ذلك فإنه لا يفسر ظاهرة الغياب ــ غياب الابداع الفلسفي، إذ من المعروف أن زمن الغياب، غياب الابداع الفلسفي ــ في تاريخنا أطول من زمن الحضور، علما منا بأن الحضور لا يعني توفر الابداع [4].

وما دام الامر يتعلق برصد ظاهرة الحضور والغياب، فإننا نستطيع أن نضيف إلى الاتجاهات التي أشار إليها الوصف التخطيطي السابق ما يلي :

ـــ التيار الهيجلي : ظهر في مرحلة متقدمة بالمقارنة مع مرحلة انتقال التيارات الفلسفية الأخرى إلى العالم العربي، حيث باشر علي العناني اعلان انتمائه للهيجلية [5]، وقد نشر مجاهد عبد المنعم مجاهد في وقت لاحق وبالضبط في الستينات، ومن خلال منبر «الآداب» مجموعة من المقالات دعا فيها إلى العودة إلى الهيجلية باعتبار أنها موطن المعاصرة الحقة.

ـــ الديكارتية : وقد عرف جانبها المنهجي تقديرا خاصا في أوساط بعض المثقفين، حيث أول هذا المنهج بطريقة خاصة، واستعمل كأداة لتحليل جوانب من ثقافتنا بما يسمح بإعادة النظر في بعض الثوابت والمتغيرات. (المقصود هنا هو طه حسين ومسألة الشعر الجاهلي.)

ـــ البرجماتية : وقد تبلورت أساسا في مواقف سياسية مباشرة حيث ترجم المبشرون بها عداءهم الصريح للفكر الاشتراكي، ويمكن اعتبار أن الصحافة المصرية الحالية، ومجلة «السياسية الدولية» القاهرية يباشران نشر مبادىء الممارسة النظرية البرجماتية، وأن الشعارات الحالية للانفتاح في مصر تتبنى بصورة أو بأخرى الرؤية البرجماتية في الاقتصاد والسياسة.

يتناسى التصنيف أيضا الفلسفة الماركسية والتيارات الفكرية الاشتراكية [6]، وهو لا يشير طبعا إلى التيارات التي عرفها محيط الثقافة الفلسفية المعاصرة بعد زمن البحث مثل الماركوزية والبنيوية... ثم مؤخرا دعوة الاستقلال الفلسفي كما صاغها ناصيف نصار، في مؤلفه «طريق الاستقلال الفلسفي» [7]

أولا : 3 ـــ إن حضور هذه التيارات لا يدفعنا إلى القول بانتشار الوعي الفلسفي أو الممارسة الفلسفية في محيط الثقافة العربية المعاصرة، بل إن هذا الحضور لا يفهم الا ضمن أفق التبعية ، باعتبار أنها النتيجة الحتمية للشرطين السابقي الذكر : أي الزمن الأمبريالي، وزمن سيادة اللاهوت، إن الشرط الثاني لايبيح المغامرة الفلسفية، والدهشة الفلسفية، والمعاناة الفلسفية إلا ضمن أفق اللاهوت، وحيث لا يمكن أن يتأسس إلا خطاب توفيقي مطمئن. أما الزمن الامبريالي، فإن هيمنته الاقتصادية تحتم الاحتماء بقيمه ورؤيته الفلسفية، وهذا هو سر الخطاب الفلسفي التابع...

ينتعش إذن في الحقل الفلسفي العربي المعاصر، الخطاب الفلسفي التوفيقي من جهة، والخطاب الفلسفي التابع من جهة ثانية، ويؤسس هذان الخطابان ممارسات فلسفية تابعة لهما : التلخيص والعرض، التناقض، التراجع.

نقصد بذلك أن فحص هذين الشكلين من أشكال الممارسة النظرية الفلسفية يؤدي إلى انتاج ممارسة نظرية مليئة بالمتناقضات [8] بالاضافة إلى بروز ظاهرة تتكرر بصورة غريبة في الفكر العربي المعاصر وهي ظاهرة التراجع حيث نجد أن أغلب المشتغلين بالدراسات الفلسفية ينادون في مرحلة من نشاطهم الفكري بمبادىء إيجابية ومتقدمة، ثم يتراجعون عنها في مرحلة لاحقة. أما التلخيص والتقديم، ونقصد بهما عرض وشرح النظريات الفلسفية فإنه الصورة البارزة في المكتبة الفلسفية العربية المعاصرة..

إن هذه الاساليب لا تفهم في نظرنا الا باعتبارها أدوات دفاعية حيث لا موطن ولا مكان للفكر الفلسفي المبدع الا عندما يحتمي بإحدى هذه الوسائل مبررا مشروعيته وصلاحية وجوده واستمراره، إن هذا ما يحدد بكثير من العمق محنة وبؤس الفكر الفلسفي في محيط الثقافة العربية المعاصرة.

إن هذا الفكر التوفيقي التابع لا يعي جيدا شرطه التاريخي، إننا عندما نستثني خصوصية الحضور الفلسفي الماركسي والفلسفات الاشتراكية في الثقافة الفلسفية العربية نشعر بهامشية وانتقائية أغلب الممارسات الاخرى.

لكي نتجنب التعميم سنحاول إعطاء بعض الامثلة لشرح هامشية الممارسة الفلسفية العربية المعاصرة، وصور انتقائيتها، وليكن المثال الأول الشخصانية الاسلامية الواقعية ـــ هذا هو اسمها الكامل ـــ لمبتكرها محمد عزيز الحبابي.

إن قارىء مؤلفات محمد عزيز الحبابي [9] يشعر بصدى التيار الفلسفي الذي ينطلق منه وهو شخصانية (Mounier) مونيي والتوجيه الفكري لجماعة مجلة (Esprit) «الفكر» في الثلاثينات، كما يشعر بالمنحى الكلامي الاسلامي ممتزجا بمبادىء ومقدمات الفكر السابق الذكر...

لقد سعى فيلسوفنا جاهدا لاحياء علم الكلام، ويلور هذا السعي في محاولة فهم الشهادة الاسلامية فهما فلسفيا، إلا أن هذا المسعى تحدد في النهاية من خلال مفاهيم مستعارة من رواد الشخصانية الغربية، مفاهيم أدت به إلى صياغة علم كلام جديد ممزوج بكانطية مؤولة بصورة منفرة.

توحي أدبيات الحبابي بقدرة غريبة على الربط بين عناصر متنافرة. إنها نموذج للانتقائية الفكرية في أجلى صورها، وللتدليل على مانقول يمكن أن نراجع مصادر كتاب « ومن الكائن إلى الشخص » حيث نجده يذكر الاسماء الآتية : هيجل، ماركس، كيركجارد، مونيي [10]...، إنه يستعرض آراء هؤلاء المفكرين ويحاول أثناء هذا الاستعراض تقديم رؤيته الفلسفية.

يشعر القارىء أيضا بغياب التعامل التاريخي مع التراث الفلسفي في مؤلفات محمد عزيز الحبابي، فهو يقارن ويماثل في صفحة واحدة بين أفكار متناقضة بالاضافة إلى انتمائها إلى أزمنة متباعدة. [11]

إن مؤلفات الحبابي لا يمكن وصفها بالهامشية فقط، بل إنها درجة أعلى من الهامشية، إنها غريبة عن واقع المغرب المعاصر، وواقع العرب المعاصر، وغربتها تأتي من استماعها لنداء الفكر الباهت في الفلسفة الغربية، ومحاولة ترجمته بصورة تلفيقية ممزوجة بمعطيات نظرية إسلامية مؤولة بدون «عقد دوجماطيقية»، إن الحبابي إذن يستمع لنداء الماضي، كما يستمع للباهت في تراث الآخر، أما الانا، أما الحاضر، أما زمن العقم، فلا اعتبار له على الاطلاق...

أولا : 4 ــ هناك مثال آخر نريد عن طريقه إبراز البعد التوفيقي في الانتاج النظري الفلسفي العربي المعاصر، وهو الفلسفة الوجودية، فقد انتقلت هذه الفلسفة إلى محيط الثقافة العربية بصخب، يتجاوز صورة الممارسة الفلسفية الخبابية، إن تعامل المثقفين العرب مع الوجودية نموذج واضح للتعامل الانجذابي اللاتاريخي، وقد تجلى هذا التعامل في ترجمات مجلة الآداب ودار الآداب لاعمال رواد الفلسفة الوجودية وخاصة سارتر، وقد ساهم كل من عبد الرحمن بدوي وزكريا ابراهيم في ترجمة المفاهيم الوجودية والتبشير بها من خلال منابر ثقافية متعددة في الشرق العربي اهمها المجلات والجامعات المصرية...

استجاب جيل من المثقفين من متعلمي الفلسفة في الخمسينات والستينات لنداءات الأدبيات الوجودية، وانعكست آثار ذلك في مؤلفات فلسفية متعددة، كما تجلت نتائجه أيضا في حقل الممارسة الادبية الخالصة حيث ظهرت مجموعات قصصية وروايات تعامل أبطالها الواقعيون والمتخيلون بمفاهيم تجربة الوجود وقلق المصير، حالمين بتقمص شخصية ماتيو بطل رواية «دورب الحرية» لسارتر.

لقد برز البعد التوفيقي في الفلسفة الوجودية للتخلص من صورة التبعية حيث سعى بدوي إلى تأصيل زمانه الوجودي [12]، محاولا البحث عن جذورعربية لوجوديته، ومبررا في نفس الوقت جدارة وأصالة مذهبه الفلسفي، انطلاقا من هذا كتب عن الشخصيات القلقة في الاسلام، مستعرضا شطحات المتصوفة المسلمين، كما عرف رواد الفكر الوجودي بطريقة امتزج فيها العرض بالتمثل والاسقاط [13]... الا أن عبد الرحمن بدوي يعود بعد ممارسة فلسفية طويلة وانتاج وافر [14]، إلى تحقيق ونشر التراث الاسلامي في جامعات البترول بالشرق العربي، ولعلها أعظم نهاية يمكن أن يحلم بها وجودي عربي مثل الاستاذ بدوي، ومن هنا فإن مصير الوجودية في الفكر الفلسفي العربي المعاصر لم يكن شاذا، لقد اختفت انفاس الفكر الوجودي وتراجع دعاته عن مبادئهم ثم اشتغلوا بما هو أهم في الوجود !..

ثانيا : التبعية العمياء ووهم الاستقلال الفلسفي

إن الحديث عن التبعية في الفكر الفلسفي يعني أساسا التأكيد على انتفاء المجادلة والحوار، إن الخطاب الفلسفي التابع، خطاب مماثل للخطاب التوفيقي المستند إلى الماضي، والمحكوم بمنطق الرؤية السلفية، إنه لا ينتج في النهاية الا ممارسة عمياء.

ثانيا : 1 ــ إن الفلسفة الوضعية كما نقلها زكي نجيب محمود [15] نموذج للتيار الفلسفي التابع، لقد نقل هذا الاخير مبادىء الفلسفة الوضعية في صورتها المبسطة محاولا التبشير بقيم الفكر الوضعي في مناخ فكري تسود فيه الرؤية اللاهوتية، إلا أنه لم يتساءل مطلقا عن الشروط التاريخية والنظرية المهيئة لتبلور الفكر الوضعي، لقد كان وفيا لمبادىء الفلسفة الوضعية، ولم يكن وفيا لمتطلبات مجتمعه...

إذا كانت الفلسفة التي نقلها زكي نجيب محمود تستجيب لمنجزات العلم فإنها قد تحددت في سياق تاريخ الفلسفة زمن تبلورها كفلسفة ايجابية وهي عندما تنتقل إلى محيط

الثقافة العربية من خلال عرض وتلخيص مبادئها وأسسها لا تنجز أي ممارسة ثقافية فعالة، إنها لم تقم مثلا بتحليل لغة الخطاب الديني السائد لتنحية ميتافيزيقا اللاهوت، وإن غياب هذا الأمر ليشعرنا بأن ظروفا أعمق من ذاتية المفكر تحدد العائق الحقيقي لغياب مثل هذه الممارسة.

إن الفلسفة الوضعية في العالم العربي لم تنجز مهمة تاريخية، إنها لم تقدم حلا نظريا لمشاكل واضحة بقدر ما عبرت عن شغف فكري بتراث الغرب، ومن هنا فقد لحقتها أعراض التيارات الفلسفية السابقة : الهامشية، انعدام التأثير في الفكر والواقع، بل أكثر من ذلك لقد شاهدنا في السنوات الاخيرة تراجع ناقلها عن مبادىء الفكر الوضعي. يقول زكي نجيب محمود :

«لم تكن قد أتيحت لكاتب هذه الصفحات في معظم أعوامه الماضية فرصة طويلة الامد تمكنه من مطالعة صحائف تراثنا العربي على مهل، فهو واحد من ألوف المثقفين العرب الذين فتحت عيونهم على فكر أوروبي (...) ولبثت هذه الحال مع كاتب هذه الصفحات أعواما بعد أعوام : الفكر الاوروبي دراسته وهو طالب والفكر الاوروبي تدريسه وهو أستاذ (...) ثم أخذته في أعوامه الاخيرة صحوة قلقة (...) استيقظ كاتب هذه الصفحات، بعد أن فات أوانه أو أوشك، فإذا هو يحس الحيرة تؤرقه، فطفق في بضعة الاعوام الاخيرة التي قد لاتزيد على السبعة أو الثمانية يزدرد تراث آبائه..» [16]

إن النغمة الصحفية الحزينة التي يبتدىء بها زكي نجيب محمود كتابه «تجديد الفكر العربي» تدل دلالة قاطعة على ما حددناه في السابق من صفات للممارسة الفلسفية العربية المعاصرة، التلخيص، والتناقض والتراجع... تراجع زكي نجيب محمود عن مبادىء الفلسفة الوضعية، وأصبح موقفه الراهن يتضمن تراجعا عن مبادىء الماضي، تراجعا يبرز في نظرنا استمرار سيادة الفكر اللاهوتي، أي سيادة زمن القهر السياسي والفكري بالاضافة إلى تعامله اللاتاريخي مع تاريخ الفلسفة...

ثانيا : 2 ــ الظاهرة الالتوسيرية في المغرب

برز في أفق الفكر الفلسفي في السنوات الاخيرة بالمغرب اهتمام خاص بالفكر الالتوسيري[17] ــ وإذا كانت هذه الظاهرة تعكس مبدئيا وضعا ايجابيا حيث تبرز درجة متابعة المهتمين بالفكر الفلسفي في بلادنا للانتاج الفلسفي الغربي، الفرنسي خاصة، فإنها تطرح مشاكل نظرية متعددة، مثلا ألا يمكن اعتبار أن حالة الاهتمام بالالتوسيرية اليوم لا تختلف عن الاهتمام بالماركوزية بالامس والوجودية في الستينات ؟ الا يعني هذا أننا لم نكتشف بعد أسلوب تعاملنا مع الانتاج النظري الفلسفي ؟ كيف نفسر ظاهرة التعامل المؤقت مع مستحدثات الفكر الغربي ؟ أو كيف نفسر الانجذاب السريع والنسيان السريع ؟ لماذا نكتفي عند عرضنا وتقديمنا للالتوسيرية بتلخيصها، وتفكيك مفاهيمها بدون أي حوار، أو استفادة فعلية، تجعلنا نوظف مثلا طريقة تعاملها مع الفكر الماركسي، أو نستفيد من جهازها المفاهيمي أثناء معالجتنا لقضايانا النظرية. لماذا تظل قراءتنا لتاريخ الفلسفة تابعة مكتفية

بالتقديم والتلخيص، ثم قبل ذلك لمن نقدم الالتوسيرية ؟ إن هذه الأسئلة ليست مجانية، إننا لا نؤمن بمجانية أي ممارسة فكرية، ذلك أن علم التاريخ يعلمنا أن الفكر موقف سياسي، وإن الفلسفة كما حدد ذلك التوسير نفسه صراع طبقي على مستوى النظرية، فكيف نغفل أبجدية الدرس الالتوسيري ؟ إن هذه الظاهرة تبرز من جديد عدم قدرتنا على التخلص من التعلق الانفعالي بإنتاج الغرب الفلسفي. (المقصود بالغرب هنا المدرسة الفلسفية الفرنسية).

ثانيا : 3 ــ إن التبعية في الفلسفة لا يمكن تجاوزها بالمناداة بشعار «الاستقلال الفلسفي» [18] إن هذا الكتاب يسعى لانتاج ممارسة نظرية مواجهة لـ مواقف الفلسفية العربية التابعة، كما يحاول صياغة مبادىء تعامل مستقل عن تاريخ الفلسفة الغربية، وذلك من أجل الابداع والحرية، كما ينص على ذلك العنوان الفرعي للكتاب.

يلمس قارىء هذا الكتاب جدية كاتبه في الدعوة إلى الاستقلال الفلسفي، ولكن هذه الدعوة لا تشكل في نظرنا الا مجرد فعل تبسيطي، إن لم يكن سلفي لمسألة الابدع في الفلسفة، حيث نشعر بأن المؤلف يسعى للوصول عن طريق هذا الابداع إلى تحقيق نوع من الاصالة وتأكيد الذات. رغم أنه لا يصرح بذلك مباشرة، ونحن نرى أن أي حديث عن الاصالة لا يمكن أن يكون إلا حديث هيمنة أو مشروع تحقيق هيمنة، إذ بأي معنى نرغب في أن تصبح الذات بديلا للآخر ؟

لا يلتزم ناصيف نصار بموقف نظري دقيق حول مسألة معنى الاستقلال الفلسفي وكيفية تحقيقه، وتظل فقرات الكتاب المتعلقة بهذه المسألة مترددة بين حديث يدعو إلى الابداع المنطلق من التجاوب مع التاريخ الخاص، والابداع الذي لا يتناسى وحدة تاريخ الفلسفة، لنقارن على سبيل المثال بين هذين النصين، يقول ناصيف نصار : ــ «إن الفكرة التي انتهيت إليها في هذا الكتاب تتلخص في ضرورة ابداع نظرة فلسفية انطلاقا من مقولة الفعل، أو من مقولة الوجود التاريخي» [19].

ثم يقول في مقال نشرته مجلة مواقف [20] : «العقل الفلسفي واحد رغم اختلاف الامكنة والعصور والمستويات، وهو ينمو نموا حقيقيا، لكن على وتيرته الخاصة وبحسب شروط حياته الخاصة».

لا يمكن تجاوز التبعية العمياء عن طريق المناداة بالاستقلال الفلسفي، وإن أي حديث عن الاستقلال الفلسفي لا يمكن أن يتحدد في النهاية الا كحديث سلفي، وذلك لان التبعية الفكرية تحصل نتيجة لتبعية أعمق متجذرة في الوجود الاجتماعي بمختلف مظاهره، ثم إن الدعوة إلى الاستقلال تتطلب الاجابة على مسألة أسبق منها وهي : هل يعني الاستقلال التضحية بمكتسبات ونتائج تاريخ الفلسفة ؟

ثانيا 4 ــ لنقترح إذن تصورا بديلا لطريقة في التعامل مع تاريخ الفلسفة، فالتعامل القديم لم ينتج ــ كما حددنا سابقا ــ الا مواقف توفيقية وأخرى تابعة، إن الغاء العمى الفلسفي لن يتم

الا بمغامرة الابداع أي بمباشرة رؤية الوجود (الكون والمجتمع) ولن تحقق هذه الرؤية الا انطلاقا من شرطين اثنين : ــ

أولا : التخلي عن الرؤية اللاهوتية.

ثانيا : التسلح بمنهج تاريخي نقدي.

إن الشرط الاول مسألة تهم الوطن (عندما يكون موطنا للانسان)، تهم أوليات ودرجات الصراع التاريخي، أما الشرط الثاني فسنوضحه بما يلي : ــ

إن التعامل التاريخي النقدي مع تاريخ الفلسفة لا يتحدد كتعامل انجذابي عاطفي، إنه في العمق تعامل ايديولوجي واع، لكن ماذا نقصد بالتعامل الايديولوجي ؟

سنحاول الاجابة على هذا السؤال من خلال وضعنا لتخطيط مشروع قراءة للالتوسيرية. إننا لا نستطيع ممارسة أي تعامل نظري مع الالتوسيرية الا عند مراعاة المنطلقات الآتية : ــ

1 ــ إن الفكر الالتوسيري يشكل ظاهرة فكرية ذات أبعاد واقعية [21].

2 ــ لا يمكن أن يفهم التوسير الا في سياق الجدل النظري والصراع النظري بين الماركسيين الفرنسيين وماركسي الغرب بشكل عام.. وفي اطار ما استجدَّ في سياق الفكر الغربي من مناهج وأدوات نظرية.

3 ــ لا يمكن أن نقرأ التوسير الاعلى ضوء معضلات نظرية وأخرى واقعية تواجهنا كمثقفين مغاربة.

إن هذه القراءة عندما تضع نصب عينيها البعد الايديولوجي باعتباره البعد الحاسم لا تغفل مطلقا المستويات الاخرى المشكلة لبنية المشروع الفلسفي الالتوسيري، والمتعلقة بتفكيك واستنطاق مقولاته وتصوراته، الا أنها تعطي الاولوية للعنصر الأول انطلاقا من وعيها بالدلالة السياسية للموقف الفلسفي..

وعلى عكس الكتابات الفلسفية المنشورة في مجلة أقلام عن التوسير، وجدنا أن الاستاذ عبد الله العروي في دراسته: «أزمة المثقفين العرب» قد قدم ملاحظات مهمة حول التوسير وموقفه النظري في سياق الفلسفة الغربية. كما أشار إلى قيمته بالنسبة لمثقف العالم الثالث، حيث أوضح أن قراءة التوسير لماركس هي قراءة مثقف ماركسي غربي، وأن القراءة اللازمة ــ في نظره ــ لمثقف العالم الثالث لا يمكن أن تكون إلا قراءة تاريخانية تستلهم أساسا ماركس «الايديولوجية الالمانية»[22]

خلاصات :

1 ــ إن سيادة الفكر اللاهوتي في جميع مظاهر الانتاج الثقافي تعني بالضرورة غياب الممارسة النظرية الفلسفية من حقل الانتاج النظري العربي المعاصر.

2 ــ إن استمرار التبعية لا ينتج الافكار غريبا، فكراً يستمد جذوره من تاريخ مغاير لتاريخنا، من تاريخ الانسان حقا، ولكن هل توحد الانسان ؟ أي هل يعرف حاضر الانسانية اليوم وحدة ؟

3 ــ لا تمتلك الممارسة لنظرية الفلسفية أي حضور تاريخي واسع في محيط الثقافة العربية المعاصرة، إنها إذن فكر نخبوي ومن هنا مسؤولية المثقفين في التعامل التاريخي النقدي مع المستجد في تاريخ الفلسفة.

4 ــ إننا لا ندعو إلى استقلال فلسفي بديل للمواقف الاتباعية، بل ندعو إلى تعامل تاريخي نقدي، تعامل يتفهم دعوة «النقد المزدوج» [23] بعد أن يلغي عنها طابعها المتشائم، كما يستلهم بكل وعي المنجزات النظرية لتاريخ الفلسفة، ويبدي وفاءه العميق لفاعلية الانسان النظرية، بدون أن يغفل متناقضات اللحظة التاريخية الراهنة (في الداخل والخارج). ويتطلع في نفس الوقت لبناء وصياغة فكر فلسفي بشري شامل...

الهوامش :

* نص التدخل الذي ألقي في ندوة الجمعية المغربية لمدرسي الفلسفة حول وضعية الفلسفة والبحث العلمي بالمغرب، وقد جرت أعمال هذه الندوة بالمدرسة العليا للاساتذة بالرباط يومي 21، 22 مارس 1980.

1 ــ انظر كتاب Lucien Goldmann :
Recherches dialectiques, pages : 33-34, Gallimard 1958
وأيضا كتاب Althusser : Lire le Capital T.I., Pages : 39-50.

2 ــ يوجد نص الفتوى في كتاب مصطفى عبد الرازق : «تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية» ص. 84 ــ 85 ــ 86، الطبعة 3 ــ مكتبة النهضة المصرية.

3 ــ الفكر العربي في مئة سنة، ص. 595، منشورات العيد المئوي 1967.
وقد اعتمد ناصيف نصار على نفس التصنيف في مقال له تحت عنوان :
Remarques sur la renaissance de la philosophie dans la culture arabe contemporaire.

4 ــ يتصف تصنيف جميل صليبا بعدم قدرته على إدراك أبعاد بعض التيارات، بالاضافة إلى خلط واضح في المفاهيم، نحن لا نستطيع مثلا أن نفهم ما هي أسس الجمع بين محمد عبده ويوسف كرم في تيار اسمه التيار العقلي ؟ إن مفهوم العقل عند محمد عبده لا يتبلور ضمن مشروعه الكلامي الدفاعي إلا كمفهوم أشعري، أما المفهوم الذي يتحدد في مؤلفات يوسف كرم الفلسفية فهو إما المفهوم اليوناني وخاصة الارسطي منه أو المفهوم المحدد في التيار الفلسفي العقلاني الحديث وخاصة في صورته الديكارتية.

نلاحظ أيضا أنه صنف الشميل في إطار النزعة المادية، إلا أن مراجعة متأنية لكتاباته الممهدة لمقالات بوخنز حول فلسفة النشوء والارتقاء امتازت بموقفها الوضعي، يقول شبلي الشميل في خاتمة مقدمته لكتاب مقالات حول فلسفة النشوء والارتقاء : «لأن الفلسفة إن كان لا يزال لها بعض معنى اليوم فإنها ستصبح مبتذلة في مستقبل الأيام، فالمستقبل للعلم، وللعلم العملي وحده» ص. رقم د، ثم يقول أيضا في الفصل الأول المعنون بـ «حول المادة والقوة» :
«فتكون العالم من العدم أمر مستحيل لا يقبله العقل ولا يثبته الاختبار والعدم لفظة لا معنى لها» ص. 231.
هناك ملاحظة أخرى تتعلق بجمعه بين العقاد وعثمان أمين في ما أسماه بالتيار الروحي ونحن لا ندري بأي معنى يمكن اعتبار العقاد فيلسوفا ؟

5 ــ انظر رفعت السعيد : تاريخ الحركة الاشتراكية في مصر جـ ١، دار الفارابي ص. 77 ــ 78.
6 ــ لا يجب أن ننظر إلى هذه المسألة بكثير من الغرابة .. ذلك لأن الندوة التي تضمنت عمل جميل صليبا تمت في محراب الجامعة الامريكية في بيروت سنة 1966.
7 ــ صدر الكتاب عن دار الطليعة سنة 1975.
8 ــ انظر الفقرات المتعلقة بشخصانية الحبابي ووضعية زكي نجيب محمود في هذا البحث.
9 ــ من بين مؤلفات الحبابي الأساسية نجد ما يلي : الشخصانية الاسلامية ــ من الكائن إلى الشخص ــ حرية أم تحرر ــ من المنغلق إلى المنفتح، وقد نشرها في البداية بالفرنسية ثم ترجمت بعد ذلك.
10 ــ يقول الحبابي : «فمأساة الوعي عند هيجل، وتجربة القلق عند كيركجارد، استرقاق رأس المال عند ماركس، وتجربة الابهام عند الوجوديين، والالتباس عند مونابي، والعبث عند كامو، كل ذلك تجارب نحياها في مستوى الشخص، لكن رغم التحديدات التي يفرضها الانتساب إلى طبقة ما على شخص (ماركس) ورغم الوضع الوجودي (سارتر) واعتراف الانسان بالانسان داخل معشر (مونيي) رغم ذلك كله توجد قيمة نشعر بمقتضاها بأننا فوق وضعية الطبقة والمعشر والفكرولوجيات التي تربطنا بجماعة تجعلنا متعارضين مع جماعات أخرى».
11 ــ انظر ص. 99 من كتاب «**من الكائن إلى الشخص**» حيث نجد الحبابي يتحدث عن بروتاجوراس ومونيي وكانط..
12 ــ لقد كان كتاب «الزمان الوجودي» هو رسالة بدوي الجامعية والتي ضمنها خلاصة فهمه للوجودية وقد أصدره سنة 1945.
13 ــ من مؤلفاته عن فلاسفة الغرب : نيتشه، شوبنهاور ــ الموت والعبقرية، هموم الشباب...
14 ــ لقد انجز بدوي لحد الآن أزيد من 66 مؤلف ما بين مؤلفاته الشخصية ومترجماته.
15 ــ انظر المنطق الوضعي (1951)، خرافة الميتافيزيقيا (1953)، نحو فلسفة علمية (1958).
16 ــ «تجديد الفكر العربي» ص. 5 ــ 6، دار الشروق، وقد صدر سنة 1971.
17 ــ نشرت مجلة «أقلام» سنة 1974 عبر سلسلة من الأعداد ترجمة كاملة لكتاب التوسير : «لينين والفلسفة».
انظر أيضا الاعداد 1 ــ 3 سنة 1976 والعدد 5، سنة 1977
18 ــ صدر الكتاب عن دار الطليعة سنة 1975.
19 ــ الاستقلال الفلسفي ص. 12.
20 ــ مواقف، العدد رقم 34، 1979.
21 ــ لنراجع مقدمة «دفاعا عن ماركس» أو مقالة «لينين والفلسفة» حيث يمكن أن نتبين الطابع السجالي لفلسفة التوسير ، ذلك أنه يجادل واقعه النظري والتاريخي حيث يتحدث عن غياب وعي فرنسي بالفلسفة الماركسية، وينتقد النزعة الانسانية والنزعة الاقتصادية، ويقترح قراءة جديدة لماركس...
22 ــ أنظر هامش 9 ص. 168 و ص. 184 من نفس الكتاب، أي من :
La crise des intellectuels arabes - Maspero - 1974.
23 ــ المقصود هنا بدعوة «النقد المزدوج» المشروع الفلسفي لعبد الكبير الخطيبي، وهو مشروع يغتنى باستمرار من خلال ما ينتجه الأستاذ عبد الكبير الخطيبي... وقد نعود في فرصة أخرى لتقديم هذا المشروع النظري وتوضيح صور تشاؤميته.