

## المتافيزيقيا 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 — تبدو الفلسفة العربية في اتجاهاتها السائدة غير قادرة على الالتحام بالواقع العربي المعاصر لها. فلا هي تستلهم بكيفية موضوعية، ولا هي تبدو قادرة على أن تجد لنفسها المسار للتأثير فيه.

2 — 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 أنتجت لحظات تاريخية أخرى.

3 — 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 يمثل 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 نحو أكثر تجذرا للعلوم الانسانية، لأن 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 الاجمالي ضمن الخطاب الفلسفي بين الفلسفة والعلوم الانسانية. ولذلك ظل الخطاب الفلسفي المهيمن في العالم العربي بعيدا عن الاستفادة من العلوم الانسانية، بل ومبتنيا الفكرة المتجاوزة في اعتبار التفكير الفلسفي نمطا أسمى من التفكير يتناول مشكلات أساسية خالدة هي المشكلات الأساسية للميتافيزيقا التقليدية. فطلت نظرة الفيلسوف العربي إلى العلوم الانسانية نظرة التفكير الجزئي الذي لا يرقى إلى طرح المشاكل الانسانية في صورتها الاكثر شمولاً.

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 الغربي 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 تيزني وحسين مروه محاولات جادة على المستوى المنهجي من أجل فهم التراث العربي الإسلامي فهما تاريخيا موضوعيا. وهذه المحاولات أهميتها لا من الناحية المنهجية فحسب، بل من الناحية الفلسفية أيضا. وذلك لأن 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 لأعمال تيزني ومروه. ولكننا نعتبر أن الإشكاليات 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 ذهوها عن خصوصية اللحظة التاريخية المعاصرة لها، أي أننا سنعرض في هذا المقال للاتجاهات الفلسفية التي بدا لنا فيها أن الفيلسوف العربي غير مدرك تمام الإدراك 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 الأجابة عليه، تتحلل السمة الميتافيزيقية الغالبة على الاتجاهات الفلسفية.

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

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

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

3 — يوجد الجواب على السؤال الفلسفي، خارج الموقفين السابقين، في قدرتنا على التوفيق بين معطيات الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة وبين معطيات الفلسفة العربية الإسلامية 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 عرفها هذه الفترة التاريخية أو تلك. ضمن هذا السؤال تؤخذ الحقيقة الفلسفية وإنجازها، كما لو كانا أمرين مجردين يتآن 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 نسبة 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 جاد.

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 الأول 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 التفتيد أو التأييد الجزئي من كل مذهب يتم التعرض له. أما هذا الكتاب وما سيليها من مؤلفات فيعلن عنها يوسف كرم

بوصفها تعبيراً عن قيام مذهبه الفلسفي الخاص. وإذا كان يوسف كرم قد بدأ في تأسيس مذهبه الفلسفي بدءاً من دراسة العقل، فإن لذلك تعليقه لديه. فهو يقول: «إننا نقدم دراسة العقل، كما يقدم العامل امتحان الآلة قبل الشروع في استخدامها»<sup>(2)</sup> 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 الأخرى.

وفي التعيين العام الذي يعين به يوسف كرم مذهبه في المعرفة، يمكننا أن نكتشف أمرين، أولهما أن هذا المذهب مناهض لمذاهب الحسين جميعاً 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 الأمر الثاني فهو الأساس الذي يعتمد عليه يوسف كرم في نقد المذاهب الحسية والتصورية على السواء، إنه بحث المبادئ التقليدية لفلسفة أرسطو ولن 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 أيضاً بالوجود ويقدر تعلقه عليه، ثم قلنا إن أفلاطون قد سبق إلى بعض لمحات منه، ولكن أرسطو هو زعيمه الأول الذي استخلص معانيه الأساسية ومبادئه المنطقية والميتافيزيقية، وصاغ تعريفاتها، واستخرج نتائجها. وإن الفلاسفة الإسلاميين، وبخاصة ابن سينا وابن رشد، قد أسهموا فيه باللسان العربي المبين. فنحن نعود إلى هؤلاء جميعاً، ونؤيد شروحاتهم وأدلتهم، ونبين عماقت 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. فحسب أن يقتنع قارئ هذا الكتاب بأن الحق مكون في هذا القديم الذي نبعثه»<sup>(3)</sup>.

ما يهنا بالدرجة الأولى، ووفقاً لاتجاه موضوعنا، هو هذا العزم الذي بيده يوسف كرم في أن يعتمد مذهب أرسطو ومن تبعه من الفلاسفة العرب الإسلاميين 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، عارضاً لوجود العقل وقدرته على المعرفة، متوقفاً في كل دليل من دلائل وجود العقل أو قدرته على تعقل الوجود على المظاهر التي يبدو فيها أن مذهب الفلاسفة قد حاد عن المذهب القويم الذي رجمه الفلاسفة الأسلاف، مستشهداً في تعريفاته وإثباتاته بما يقول أرسطو تارة، وبما يقوله الفلاسفة الإسلاميون تارة أخرى دون أن يقف منهم عند ابن سينا وابن رشد فحسب، بل معتمداً منهم الغزالي كذلك حين يريد أن يثبت أن «المنهج القويم في الفلسفة يبدأ مع اليقين الطبيعي بالبداهات»<sup>(4)</sup>.

وهكذا يجعل يوسف كرم من مهمته كفيلسوف أن يقوم ببناء مذهب فلسفي جديد يعتمد بحث التعاليم الفلسفية لأرسطو والفلاسفة العرب والإسلاميين، منتقداً 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 تدير الحياة» (5)

هذا الاعتقاد الذي يأخذ به يوسف كرم يجعل من الممكن، إذن استمرار أفكار ابن سينا وابن رشد، بل ومعهما الغزالي، لأن 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 معيناً من تطور المعارف الانسانية في مختلف الميادين، كما كانت متطلبات تخصها من حيث التنظير الاجتماعي السياسي ومن حيث اللور 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 محمدا في الوقت ذاته. ولكن كانت هنالك قوة نظرية هؤلاء الفلاسفة، فإنها لن تكون بالدرجة الأولى متمثلة في قدرة نظرياتهم على اختراق الازمة التاريخية، لأن التاريخ ليس مجرد تكرار رتيب للزمن يحصل دون أن ينتج عنه إختلاف؛ بل إن القوة النظرية لأولئك الفلاسفة تقاس بالدرجة الأولى 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 الواجهة من النظر التي يعبر عنها يوسف كرم فرض

ميثافيزيقي ضمنى بأن المشكلات الفلسفية تدوم على صورة ثابتة، وأن الأسئلة الفلسفية تظل عبر تاريخ الفلسفة ذات الأسئلة، وأنها يمكن أن نبني نظريات فلسفية جديدة بالاضافة إلى ماتركه من سبقونا وتعميقه في نفس اتجاه أسئلته وأجوبته. غير أننا نرى أن صيغة الأسئلة 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 والأيدولوجية العامة التي تسهم في تحديد نوعية الاجابة عن هذا السؤال.

نوضح هذا الذي نقوله بمثال لمسألة يبدو وضعها ماثلا في فترتين تاريخيتين مختلفتين، لنبين أن التماثل، في هذه الحالة، ليس إلا الظاهر الذي يخفي وراءه اختلافا واقميا 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 ميثافيزيقي هو الذي يتخذ دعاء نظرية كالتى 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 دعاء 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 الميثافيزيقية 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 غيرها من ثقافات الحضارات التي سبقتهم، كما تتجلى الصفة الميثافيزيقية لمثل ذلك الاعتقاد في كونه لا يمنع الذات العربية التي يطلب منها في عصرنا بناء موقف فلسفي الحرية الفلسفية الضرورية إزاء الذات العربية الوسيطة ويطلب منها على العكس أن تكون إستمرارا لها.

والواقع إن التحليل التاريخي وحده قادر على أن يقينا الوقوع في مثل هذا الموقف الميثافيزيقي 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 تفاعلها 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 ثقافتهما. 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 وتوجيه وجهه 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، لأن تطورنا الثقافي الذاتي كان في حالة ركود، ولأن 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 الوسيطة، ولكنها إعتادا على ما أخذته أنشأت ثقافة جديدة تميزت، خاصة، بالمكانة التي اتخذها العلم ضمنها، وسير 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 بالتدرج إلى تحلل البنيات الاقتصادية والاجتماعية 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 الأوربية 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 أوروبا خاصة والغرب عامة، فإنها تطرح ضمن هذه الهيمنة الكلية لأنها 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 الأخرى. لقد كانت يدهم 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 الأخرى السابقة لهم. أما نحن فمقادرون 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 متاثلا في ظاهره، كما يوضح أن الظروف المعرفية والأيديولوجية 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 عاجلها 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 لا يقف عند هذا الحد. فالتحليل التاريخي يكشف أيضا عن الأولويات الفلسفية في كل فترة تاريخية. إن المشكلات الفلسفية التي تأخذ بالقياس إلى غيرها نوعا من الأولوية 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 الأيديولوجية، 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 يدفعا، 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 نموذجاً للتحليل، دون أن يكون مع ذلك المثال الوحيد عن هذه القضية. نأخذ الكندي مثالا لبروز من خلاله المعنى الذي تأخذ به قضايا فلسفية معينة الاولية في تفكير فيلسوف ما في حقبة تاريخية محددة. فالمسائل الفلسفية التي تناولها الكندي تأخذ أهميتها في فلسفته تبعاً للمقتضيات المعرفية والايديولوجية للحقبة التاريخية التي عاش فيها.

المشكلة الاولى هي مشكلة المعرفة. لقد أثار الكندي هذه المشكلة لضرورات معرفية أولا. كان المعتزلة قبل الكندي 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 الكندي الذي يعترف بمشروعية قدرة العقل على معرفة العالم الطبيعي الحسي، وعلى معرفة الموضوعات التي تتجاوز الحس، يتخذ موقفاً هو استمرار لموقف المعتزلة العقلاني من الحقيقة. وليس الاستمرار في موقف المعتزلة وتعميقه ذا أهمية معرفية فحسب، بل إنه فضلا عن ذلك، ذو قيمة ايديولوجية لا يمكن التغافل عنها. إن عدم وضع حدود لمعرفة العقل تأكيد فلسفي تلمز عنه وترتبط به التزامات 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 الأوائل. ولم تكن إثارة هذه المسألة مجرد نتاج لتأمل فلسفي نظري خالص، بل كانت دلالة على أن الكندي 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 موقفاً متعارضاً يمكن القول عن أحدهما بأنه موقف لا عقلاني، في الوقت الذي يمكن أن نصف فيه ثانيهما بالعقلانية. اتخذ الاتجاه الأول موقف الرفض لعلوم

الأوائل، متعللاً بأن ما تمدنا به تلك العلوم مصدر لبليلة في العقيدة. واتخذ الاتجاه الثاني موقف القبول النسبي لعلوم الأوائل، باعتبارها نتاجاً للفكر الانساني لا يمكن رفض الاستفادة منه، لأن الفرد العربي الاسلامي لا يستطيع أن يعيد من جديد إنتاج كل المعارف الانسانية التي سبق للبشرية أن أنتجت في حضارات سابقة. ولم يكن الموقفان المتعارضان هنا غريبين عن الانتباه إلى الفئات المجتمعية المتواجدة والمتصارعة حينئذ: تلك التي كانت قد عملت إنطلاقاً من نشأة الدولة الاموية على تحويل تيار المد التاريخي الذي انطلق مع الاسلام، وعلى تأسيس دولة تقوم فيها السلطة لا على الحكم وفقاً للاسلام بل على الحكم باسم الاسلام، لتمارس من وراء ذلك حماية المصالح الاقتصادية التي لم يكن من الممكن أن تظل غريبة عن السلطة، والتي كانت تصبو إلى أن تسير بالثورة المجتمعية التي تحققت مع الاسلام خطوات إلى الامام. إن الفئات الأولى هي التي كانت تبني وجهة النظر اللاعقلانية لكي تناهض بها كل غرح عقلائي 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 تبني وجهة النظر العقلانية التي لم تقتصر عند المعتزلة على اتخاذ وجهة نظر عقلانية بصدد مسألة المعرفة، بل تجاوزت ذلك إلى تبني نظرة عقلانية عن الانسان وعن حرته وهو الامر المتصل أوثق إتصال بتنظيم المجتمع.

لذلك، حينما نجد أن الكندي يتخذ من مسألة العلاقة بعلوم الأوائل الموقف العقلائي الذي لا يجعله يرفض العلوم رفضاً قليلاً وقطعياً، وحينما نجد أنه اختار أن يكون إستمراراً للاتجاه العقلائي الذي سبقه عند المعتزلة وعند المفكرين اليونانيين قبلهم، فإن هذا الموقف لا ينبغي أن يؤخذ على أنه مجرد إثارة لمسألة يملها مزاج شخصي، كما لا ينبغي أن يفهم على أنه تبني لوجهة نظر ناتجة عن تأمل فلسفي خالص. يتعلق الامر إذن، بالنسبة للكندي، بإثارة قضايا كانت لها أهمية خاصة في مرحلة معينة من تطور المجتمع الذي عاش فيه، كما يتعلق الامر أيضاً بموقف عملي من تلك القضايا يدافع فيه الكندي عن وجهة نظر عقلانية لا يمكن إغفال دلالتها الأيديولوجية 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 العقلائي لما في نفاذ هذا الفكر من خطر على التأويل اللاعقلاني الذي كانت تخضع له العقائد الدينية، ولما فيه من تهديد للأساس العملي الذي كانت تقوم عليه سلطة الدولة.

إن الكندي، كما قلنا ذلك في بداية الحديث عنه، ليس المثال الوحيد على هذه القصية التي نحن بصدددها. فنحن نستطيع أن نتناول غيره من الفلاسفة العرب والمسلمين الوسيطين، لنبين مدى ارتباط القضايا التي تناوّلها بالمشكلات التي يطرحها عصرهم، ولنوضح أن الآراء التي أعربوا عنها كانت مواقف من تلك المشكلات. هناك عدد من الاسئلة التي لا غنى عنها منهجياً إن أردنا أن نفهم آراء الفلاسفة المسلمين فهما حقيقياً، وأن يكون تعاملنا معها موضوعياً. علينا أن نتساءل: ما هي 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 للعين وهما مذهب 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 الوسيطة الاخرى. ففلسفة الفارابي يمكن أن تعتبر من هذه الناحية «نتاج تأمل وتنظير صدرنا عن مشاهدات وتجارب تختص بما هو كائن في واقع العالم الاسلامي بالقرن الرابع الهجري، بعد أن إتسعت الرقعة الجغرافية في هذا العالم وتمت لصالحه ثقافة 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 أكثر موضوعية للنظريات الفلسفية العربية الاسلامية الوسيطة، بل إنه يصبح في الوقت ذاته الطريق العملي من أجل أن نفق من تلك الفلسفات موقف الحرية الضروري، ومن أجل أن ندرك أن الظروف التي فيها تلك المواقف تميز عن الظروف التي علينا أن نتجج 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 استمرار 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 عقليا ونفسانيا كبيرا. إن ادراك الاختلاف ليس بالأمر اليسير. وعلس العكس من ذلك فإن البساطة التي يقدم بها التوافق ذاته تفرض على الفكر، في كثير من الأحيان، أن ينساق وراء البساطة الظاهرة مغفلا التعمد الذي هو حقيقة الواقع. قد يدفنا 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 يجلبها إلى علاقة

موضوعية. ففهم فيلسوف كالفارابي مثلا لا يقتضي منا أن نبذل جهدا من أجل أن نتبين في فلسفته ما يجب 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.»<sup>(9)</sup> 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 يمتحننا 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 التنبيه إلى 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، ويطلب، خارج اعتبار التاريخ، بالنظر إلى المشاكل الفلسفية والحلول المقدمة لها وكأنها خالدة.

وهكذا نكون قدّمنا دليلين مضادين للموقف الفلسفي الذي يريد أن يعتمد الفلسفات العربية الاسلامية الوسيطة 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 الوسيطة 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 الإرادة تصور مثالي لتاريخ الفلسفة في نظرا. فهو يعتقد أنه بالإمكان الاعتماد على وجهة نظر عقلانية وسيطية لنقد المثالية العقلانية الحديثة أو المعاصرة. ويتضمن هذا الاعتقاد فهما للنظريات الفلسفية باعتبارها ناتجا 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 لآي اتجاه فلسفي، دون أن تدل على أن هذا الاتجاه يظل هو ذاته عبر كل التاريخ الفلسفي.

إن العقلانية والتجريبية قد ارتبطتا، 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 نحاطبها من خلال المستوى المعرفي الذي تصدر عنه وتريد أن تكون موقفا منه.

الدليل الأخير الذي نعتمد ضد المذهب الذي يريد أن يكون مجرد إستمرار للفلسفات الإسلامية الوسيطة، 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 جهةتها تعبيرا فلسفيا يكون 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 الوسيطة 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 لأي 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،

دُونَ أن يكون هذا الاستمرار مجرد مطابقة وهمية ميتافيزيقية. ولقد رأينا أن كل موقف يدعو إلى الاعتقاد على الفلسفات العربية الإسلامية في القرون الوسطى يفتقد في الواقع مثل ذلك التحليل. إنه بالتالي موقف لا يأخذ بعين الاعتبار الاختلاف التاريخي بين اللحظة التي نعيشها وبين اللحظة التي أنتج فيها أسلافنا فلسفاتهم. هذا الموقف، من حيث هو كذلك، يعجز عن اتخاذ موقف الحرية الضروري من الفلسفات الوسيطة، 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 الأساس الموضوعي لإقامة 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 الإطلاق هذه، مجرد موقف ميتافيزيقي من صورة أخرى يفقد القدرة على التحليل التاريخي، ويفقد نتيجة لذلك القدرة على إدراك الاختلاف بين الواقع التاريخي الذي أنتج الموقف الفلسفي العربي والموقف التاريخي الذي يتحتم علينا إنطلاقاً منه أن نفكر فلسفياً. إن فكرة تبني وجهة نظر فلسفية معينة لا ينبغي أن تكون هي الفكرة الطاغية على كل تحليل فلسفي يريد لنفسه أن يكون التحليل الملائم لمراحلنا المعاصرة، فما ينبغي أن يكون أكثر شمولاً هو تفكيرنا الشخصي المواجه للواقع الحيّ مواجهة مباشرة، بحيث لا يكون تبني الأفكار الفلسفية ضمنه إلا عنصراً يقتضيه تحليل هذا المشكل أو ذاك.

ولكننا نجد ضمن الفلسفات العربية المعاصرة هذا الاختيار الفلسفي اللاتاريخي الذي يختار أن يجعل من ذاته مجرد استمرار لتاريخ مذهب من المذاهب الفلسفية الغربية المعاصرة، دون أن يقوم بالتحليل التاريخي الذي يرشده إلى نوعية وخصوصية السؤال الذي كان ذلك المذهب الفلسفي ملزماً بأن يجيب عنه، وإلى نوعية وخصوصية الجواب الذي كان ذلك المذهب الفلسفي المتبع مثله 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 أسئلة محددة تحددها ظروف النشأة تلك، كما نكتشف أن هذه التيارات تختلف في نظرتها إلى الواقع وفي موقفها منه تبعاً 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، كاللجوء الوجودية عند عبد الرحمان بدوي، أو الدعوة إلى الوضعية كما نجدها عند زكي نجيب محمود، أو الدعوة إلى الشخصية كما تتمثل عند محمد عزيز الحبابي.

ليس هدفنا هنا أن نناقش المنطق الداخلي لآية 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 الإنسان 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 توأكب 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 شيئا 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 الوجودية أو الشخصية، 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 الأطر المجتمعية التي ساعدت على نشأتها ونموها، فإننا لا نفهمها من جهة أولى فهما موضوعيا، كما أننا لا تأخذ منها من جهة ثانية موقف الحرية الذي هو الأساس الموضوعي بالنسبة لنا لكل إبداع فلسفي.

وحيث أن هدفنا، كما بينا ذلك، يقف عند مناقشة الفلاسفة العرب المعاصرين في أساس اختيارهم 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 استمرارا لواحدة من بينها.

إن موضوع الفلسفة الغربية المعاصرة في مجملها ليس غريبا عن التجربة الانسانية المشتركة التي عاشها الغرب مند بداية نهضته. وكما يقول الفيلسوف الفرنسي المعاصر غارودي فإن «الحياة تطرح المشكلات، والفلسفة تقدم الاجابة»<sup>(9)</sup>. 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 الأوربي، 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 الأولى في فترة النهوض الأوربي في بدايته وإلى حدود الحرب العالمية الأولى. كان الغرب في هذه الفترة ينشئ حضارة لم يسبق لها نظير، ويعيش على جميع الأصعدة 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 الأوربي 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 «رشيوليو»، وبالاحص في عهد حكم لويس الرابع عشر. ثم بعد ذلك تطوير هذه الدولة في القرن الثامن عشر لتأخذ شكل الدولة الديمقراطية البرجوازية. لقد أصبح نظام المجتمع الأوربي شيئا فشيئا أكثر إحكاما وأكثر قدرة على الاستمرار.

ومن حيث التطور الثقافي عامة والتطور العلمي خاصة، عرفت أوروبا في هذه الفترة نهضة ثقافية كبرى كان أساسها نمو علوم الطبيعة وتزايد التطبيقات المختلفة لهذه العلوم في النواحي المختلفة للحياة الانسانية. وبالتدرج، 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 الأخرى 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 بالفوق 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 الأقل، فلاسفة مثل ماركس كانوا قادرين على أن يدركوا من خلال ظاهر النمو المصطنع ما يطنه من عناصر الازمة المقبلة.

غير أن واقع الغرب ونظريته إلى ذاته لن تظلا على الحال التي وصفناها. فانطلاقا من نهاية القرن التاسع عشر، وإلى العقد الأول من السنوات التي تلت الحرب العالمية الثانية، عرف الغرب في تطوره من الوقائع ما لم يكن في حسابان نظريته المتفائلة عن ذاته.

فمن حيث التنظيم المجتمعي بدأت تبرز تناقضات النظام الرأسمالي التي كانت تتراكم فيما قبل. ولم تعد الثورة التي تحمقت 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 مستتباً فيها. هذا العامل الاول الذي هو خيبة الأمل التي أصيب بها الانسان الاوربي لوعيه بفشل مشروع الثورة البرجوازية، أوجد لدى هذا الانسان نوعاً من الاحتلال 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 تنقلص في صورها المباشرة لتتخذ صوراً 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 للاستمرار بوتيرة النمو، وثانيهما خلق تناقض خارجي مع البلدان التي يتم إستعمارها للتخفيف من قوة بروز التناقضات الداخلية التي كانت في ازديادها المطرد كشفاً مستمراً عن حقيقة التغيير المجتمعي الذي عرفته البلدان الاوربية إنطلاقاً 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 نظرياً إلا ضمن إيديولوجيا تضرر في ذاتها، ومنذ البداية، إمكانات فشلها. وهذا في الواقع عامل آخر من مصادر القلق بالنسبة للفكر الاوربي المعاصر.

هناك مصدر آخر غير بعيد عن السابق هو الحريان 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 العالمية الثانية نتيجة لهذه العوامل كلها بالإضافة إلى عامل نشأة الدكتاتورية في أوروبا. ولم يكن بإمكان هذه الاحداث جميعها، والتي مرت على مستوى لم يكن يعرفه العالم في السابق، أن تمر دون أن تترك أثراً بالغاً وواضحاً في وعي الانسان الاوربي. فلقد أودت الحريان 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 مظهراً واحداً 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.

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

الدكتور هنتل والنظام الفاشيستي لموسوليني على أوروبا وفرضا عليها حربا عالمية ثانية كانت أقوى في نتائجها من الأولى. وفضلا عن ذلك فإنه إذا كان الانسان الأوربي في البلاد التي نشأت بها هذه الانظمة يعاني من قهرها في الداخل، فإن الانسان الأوربي في البلاد الأخرى قد عانى من قهر احتلالها. وإن أكثر التناقضات دلالة في هذا المجال هو احتلال ألمانيا لفرنسا. فبينما عاصر كنت في القرن الثامن عشر الأمل الذي راود الألمانين بأن تنتقل آثار الثورة الفرنسية إلى بلدهم، فإن المفكرين الفرنسيين المعاصرين قد عاشوا مأساة إحتلال نظام دكتور هنتل في ألمانيا لبلدهم. هذه الظاهرة عامل آخر من عوامل الأزمة التي عرفها رؤية الانسان الأوربي إلى العالم.

هناك ظاهرة أخرى هي نشأة نظام مجتمع جديد مختلف عن النظام الرأسمالي. فمع الحرب العالمية الأولى انبثق في الاتحاد السوفيتي أول نظام إشتراكي. وعند نهاية الحرب العالمية الثانية بدأ بناء هذا النظام المجتمعي الجديد في عديد من دول أوروبا الشرقية وفي الصين وقد كانت نشأة هذه الانظمة مصدرا لمشاعر متناقضة. فهي مصدر للأمل بأن تجاوز فشل المشروع البرجوازي أمر ممكن. ولكنها، في الوقت ذاته، مصدر للتساؤل عن الاسباب الداعية إلى فشل قيام مثل هذه الثورة في بلدان أوروبا 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 من أن تترك لديه هموما وانشغالات. كما أن نشأة هذه الانظمة قد جعل الانسان الأوربي يحيا في الوقت ذاته على تجربة نظامين مجتمعين مختلفين، يمثل كل منهما نموذجا للحياة البشرية. إن العالم الأوربي الواحد يحكم العامل الجغرافي، لم يعد واحدا يحكم النظام المجتمعي. لذلك يقول «غارودي»: «إن عالمنا واحد، ولكنه ممزق»<sup>(10)</sup>. والمثال البارز على هذا العالم الواحد الممزق هو حالة ألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية. وقد كان من الضروري أن يكون لهذا الممزق الواقعي أثر على الوعي.

نختم تعداد هذه العوامل، التي نعتبرها بمثابة الأطر المجتمعية التي فكر ضمنها فلاسفة معاصرون عديدون، بذكر عامل العلم والأزمات التي أدى إليها تطوره من جهة، وعرفها هذا التطور من جهة أخرى. ولقد سبق لنا، ونحن نجلل اللحظة التاريخية التي كون فيها الغرب عن ذاته نظرة متفائلة، أن بينا كيف كان العلم مصدر أمل بالنسبة للإنسانية، 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 الإنسانية جمعيا، بما فيها المشكلات الأخلاقية 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 النظري وشعور بالحيرة على المستوى العملي.

فانطلاقا من نهاية القرن التاسع عشر، وخلال الربع الأول 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 البعض إلى وضع القيمة النظرية للعلم موضع تساؤل.

أما على المستوى العملي، فإن الحريين العالميتين ومدى قوة الأسلحة التي استخدمت فيهما، وتطور هذه الأسلحة من الناحية التقنية تطورا عظيما في الفترة الفاصلة بين الحريين وبعدهما، والتقدم المطرد في اكتشاف الأسلحة التي تهدد الوجود الانساني بأكمله بصورة لم يسبق لها نظير، قد أدى جميعه إلى أن يتحول شعور الانسان إزاء العلم من شعور الأطمئنان 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 الأطر المجتمعية التي نشأت وتطورت ضمنها المعرفة الفلسفية المعاصرة باتجاهاتها المختلفة. إنها تمثل الأرضية المشتركة للمواقف الفلسفية التي يمكن أن نجد لها متباينة عند فلاسفة معاصرين مختلفين<sup>(11)</sup>. ويمكن أن نقول إن هذه العوامل جميعها تبين لنا أن الأزمة التي عرفها العالم الغربي الأوربي تقع على مستويين. المستوى الأول 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 الأزمة منفردين أحيانا ومتكاملين أحيانا أخرى إلى بروز عدد من المفاهيم والتصورات الجديدة التي أخذت بها تيارات فلسفية مختلفة.

ولعل الفيلسوف الذي عبر عن هذه الأزمة في صورتها المزدوجة الصفة هو «إدموند هوسرل»، فإن فنومولوجيا 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 الوجود الذي يحياه والتاريخ الذي يخصه.<sup>(12)</sup> وإذا كانت الوضعية كفلسفة قد أعربت عن لحظة التفاضل 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.<sup>(13)</sup>

إن المسألة الأساسية 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 الأوربية 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 الإنسانية كذات فردية، وتجعل من هذه الذات الفردية القاعدة التي تحمل عليها مفاهيم أخرى كمفهوم الحرية أو مفهوم المسؤولية.

وليس بروز مفهوم الفرد في الفلسفة الأوربية المعاصرة بالأمر 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 الإنسانية كمسؤولية للذات الفردية. وكما يصرح بذلك الفيلسوف الفرنسي «جان بول ساتر»، فإن الإنسان الذي لا يجد أمامه أي مصدر للقيم مدعوا لأن 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 الإنسان لمسؤوليته عن وجوده. ويرتبط بهذا أيضا القول بأن الإنسان 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 الإنساني. إن ظروف الإنسان الأوربي إلى حدود نهاية الحربين العالميتين، وهي التي أدت به إلى الوعي الحاد بأن مصيره مهدد كنوع، قد جعلته يشعر في كل لحظة بأن الوجود الإنساني متصف بالعبثية.

ولكي نفهم مدى شيوع هذه المفاهيم التي كان المذهب الوجودي هو المعبر الأساسي 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 الأفكار الذي ظهر التعبير عنه، بصفة أساسية، في صيغة فلسفية، ولكن الذي عبرت عنه الآداب والفتون أيضا. إن الوجودية تيار من الأفكار التي عبرت بصيغتها عن رد الفعل الإنساني على المشكلة التي طرحها العصر : مشكلة معنى الوجود الإنساني.

على أن علينا لفهم هذه الأفكار 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 الإنسان إدراكا تاريخيا. إن هذه الاجابة كما يرى ذلك «جورج لوكاتش» إن هي إلا طريق ثالث بين إدراك عجز الفلسفات المثالية والروحانية عن حل مشكلات الإنسان وبين عدم القدرة على الوصول بعجزها إلى إدراك ضرورة التحليل التاريخي. ولكنه في نهاية التحليل طريق لا يحل الاشكال.<sup>(14)</sup>

لقد كانت مشكلة الانسان الاوربي في ظل كل الاشكالات التي عرقت الحياة الاوربية المعاصرة هي مشكلة الوجود الانساني من حيث معناه وقيمه. 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 الشخصية.

هذه إذن هي المظاهر التي تظهر فيها الفلسفات الغربية المعاصرة كتعبير عن واقع تاريخي محدد. ومن الواضح أن هدفا من هذا العرض لم يكن الدخول في مناقشة تفصيلات هذه المواقف الفلسفية. فقد كان هدفا ينحصر في تحديد الأطر المجتمعية العامة التي سمحت ببروز بعض المفاهيم الفلسفية التي كانت بمثابة أرضية نظرية لعديد من التيارات الفلسفية المعاصرة. إن محرضنا 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 استمرار لمذاهب فلسفية غربية ؟

ومن الواضح أننا نحيب عن هذا السؤال بالنفي، اعتبارا منا إلى أنه ما لم يقم الفيلسوف العربي المعاصر بالتقيد الضروري الذي يستند إلى التحليل التاريخي، وما لم يعمل على أن يأخذ حريته وبعده الفيلسوفين عن تلك الفلسفات التي استجابت لظروف تاريخية محددة من تاريخ الغرب، فإنه لن يكون قادرا على أن يدع 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 للفيلسوفين. 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، لأنها 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 لماضيها 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 الإيجابي على هذه الاسئلة.

ولكن هذا هو ما عجزت عنه التيارات الفلسفية الغالبة التي عرفها العالم العربي المعاصر. ولعل الوجودي عبد الرحمان بدوي 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، هادفاً إلى الكشف عن مجموع الاسئلة النظرية التي تتكون منها إشكالية هذا الواقع التاريخي، وهادفاً إلى أن تكون نظريته الفلسفية اقتراحاً من أجل تفسير هذا الواقع وعنصراً من أجل تغييره. إن الفيلسوف لا يوجد بصورة آية 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 المعنى متابعة الطريق الذي تسير فيه. ولا يحقق عبد الرحمان بدوى أياً من هذين الشرطين الموضوعيين. فالوجودية التي يريد بدوى أن يكون واحداً 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 نقلاً ميكانيكياً إلى واقع تاريخي آخر.

إن عبد الرحمان بدوى لم يقم بتحليل تاريخي نقدي للواقع الذي نشأت فيه الفلسفة الوجودية في أوروبا 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 تقدمها هنا ضداً على النقل الميكانيكي للمذهب الوجودي إلى الواقع العربي، تصدق أيضاً عند ما يكون الامر متعلقاً بالشخصانية أو بالوضعية. فهذه التيارات الفلسفية جميعها تنتمي، بالرغم من اختلافها كاجابات، إلى الواقع الأوربي الغربي المعاصر. وقد رأينا، ونحن نعرض الأطر المجتمعية للفكر الغربي المعاصر، كيف أن هذه الأطر كانت بمثابة أرضية مشتركة لنشأة عدد من المفاهيم الفلسفية التي ارتكزت عليها العديد من التيارات الفلسفية المختلفة. وإن النقل الآلي لأي من هذه التيارات الفلسفية ليس إلا تجاهلاً لتلك الأطر المجتمعية التي نشأت ضمنها الفلسفة الغربية المعاصرة.

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

الاشكاليات. وكذلك الامر بالنسبة للفلسفة الشخصية حين اعتبارها للشخص كقيمة عليا. وكل محاولة للنقل الآلي لهذه الفلسفات إلى العالم العربي تأخذ القلق والامل الغريبن 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 الأسئلة 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 الأولوية 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 نؤكد به 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 الأوروبية الحديثة أو إلى الفلسفات الغربية المعاصرة.

لا شك أن مفكرا مثل عبد الرحمان بدوي يشعر بضرورة التأسيس الذي يجعل اختياره الوجودي مشروعا. لذلك نجد في تاريخ الفكر الاسلامي العربي عن «الشخصانية القلقة». ولكن هذا البحث في نظريتنا بدون جدوى، لأن الفلسفة الوجودية المعاصرة فلسفة بدون أصول. وكما يخطيء الذين يحاولون أن يجدوا للفلسفة الوجودية أصولا في الفكر اليوناني عند شخصية مثل سقراط، فإن الاختيار الوجودي العربي يخطيء 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 لأن التوفيق يقتضي في هذه الحالة إغفالا للارضية التاريخية للموقنين الفلسفيين الموفق بينهما. إن حقيقة الحلّاج 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 الحلّاج، سوى تلك العلاقة الوهمية التي يقيمها بينهما تحليل ميتافيزيقي.

ولا شك من جهة أخرى في أن الفيلسوف العربي محمد عزيز الحياي يشعر بضرورة تأسيس اختياره الشخصاني بالصورة التي تجعله مشروعا. لذلك فإننا نجد بعد «الشخصانية الواقعية» ينتقل إلى الشخصانية الاسلامية. ويدرك الاستاذ محمد عزيز الحياي 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 الحياي جدة اللحظة التاريخية التي عليه أن يعرب فلسفيا عن واقعها، ويعبر عن هذا الإدراك من خلال الانتقاد الذي يوجهه ضد السلفية. فالفلسفة بالرغم من إيجابيتها «عرفت تعمرًا لأن زعماء الإصلاح لم يستطيعوا أن يكتفوا آراءهم بالأوضاع الجديدة، فظلت أوساط معينة (كالعمالية والنخبة) تتطور خارج أفكارهم. ففكرت السلفية المعاصرة في المشكلات الدينية بمعزل عن سياق التصنيع، مع أن لعالم التصنيع مشاكل جديدة، سيكولوجية ومجتمعية، تولد عن نمو بنيات مستحدثة في الأوساط العمالية (...). وبما أن السلفيين لم يدركوا العلاقة بين الإصلاح 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.»<sup>(15)</sup>

نعترف لفيلسوفنا أنه، من خلال هذه الفقرة، مدرك في صورة نقدية لخاصية اللحظة التاريخية 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، بينياته التقليدية التي لم تكن قادرة على الاتجاه نحو النمو، وبنين 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 الحبايبي بكونه يدرك النزوع إلى التفاؤل عند دعاة الحركة السلفية الذين حصرنا تحليلهم 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 الحبايبي، عن إدراك مظاهر الأزمة في الواقع العربي الراهن.

ولكن السؤال يظل مطروحا، مع ذلك، عن البديل الذي يقدمه الاستاذ محمد عزيز الحبايبي. 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 الحبايبي عن إختياره الفلسفي الشخصي، 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 الشخصية والاسلام.

في كتابه\*«الشخصانية الاسلامية» يتجه البحث عند محمد عزيز الحبايبي منذ البداية إلى كل ما يثبت التوافق بين الشخصية والاسلام. ونقرأ له بهذا الصدد قوله: «إننا نحيا معتقداتنا، ونبرهن عليها في خضم الفعل، إذن : فلنكن نعرف إلى أي حد يمكننا أن نقول بأن الاسلام «شخصاني»، يلزمنا أن نبرز الافكار الاساسية المتعلقة بالمعتقدات، والطرق المتبعة لعضها (الاسلوب الميتافيزيقي)، وخاصة الصلات التي تجمع بين المعتقدات والفعل».<sup>(16)</sup>

لذلك نجد البحث يتجه عند محمد عزيز الحبايبي 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»<sup>(17)</sup>، فإنه يبحث داخل الفكر الاسلامي عن كل ما يمكن أن يثبت تنيبه للخصائص اللازمة لتعريف الشخص كالاتقلال الذاتي والوعي والمسؤولية.

ويصل محمد عزيز الحبايبي إلى النتيجة التي تعتبر غاية بحثه ومنطلقه في الوقت ذاته، وهي أن الاسلام شخصاني. يقول : «إذا كان جوهر الشخصية 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 يعانها، كمغامرة التحرر مع احترام الآخرين، وأخيرا إذا كانت الحريات تستلزم مسؤولية كل واحد منا وتضامته مع الآخرين، ومسأواته لكل الاشخاص: فإن الاسلام الصادق لن يكون إلا شخصانيا.»<sup>(18)</sup>

إن ما يلفت النظر هنا هو أن التوفيق يسير في اتجاه البحث عما يثبت أن الإسلام شخصاني، لا في اتجاه البحث عما يثبت أن الشخصانية إسلامية. وحيث أن هذه النتيجة هي الغاية، فإن هذا يقود الأستاذ الحبابي إلى أن يعلن أن الإسلام «بتكيفه ويتجدد، مثلا : بإمكانه أن يتخلى عن بعض المبادئ» (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.»<sup>(19)</sup>

إن التكيف الذي يضمن التوفيق يحصل إذن من جانب العقيدة التي تؤول تأويلاً شخصانياً. وهكذا نرى أن الاختيار الشخصاني هو الذي تعطاه الأولوية، وهو الذي يتحكم في مسار الجهد الفكري الذي يبذله الأستاذ 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 يخلفه 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 الإنسان العربي المعاصر، وفي إبراز الإرادة على المطابقة بين الأسئلة التي يلقبها واقع هذا الإنسان الذي يعيش زمانا تاريخيا خاصا وبين الأسئلة التي طرحها أزمنة تاريخية أخرى.

لقد كان الاتجاه الأول يطابق مطابقة ميتافيزيقية بين مشكلات المجتمع العربي الإسلامي في العصور الوسيطة وبين مشكلات المجتمع العربي الإسلامي 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 الإسلامية الوسيطة. ولم يكن ذلك الموقف يأخذ بعين الاعتبار، كما بينا ذلك، الأرضية التاريخية التي نشأت ضمنها الفلسفات الغربية التي يريد أن ينتقدها، ولا الأرضية التاريخية للفلسفات العربية الإسلامية الوسيطة التي يريد أن يستند إليها في هذا الانتقاد.

ومن هذا الموقف الذي يريد أن يضمن استمرار 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 الأيديولوجية المترتبة بتلك القيم المعرفية والتي لا يمكن نقلها من عصر إلى آخر دون أن يكون ذلك مصحوبا بموقف إيديولوجي 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 الواقعيين. 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 النتائج النظري لهما، بل أكثر من هذا تفترض أن الانسان الذي يلقي السؤال ويقدم الجواب يظل هو ذاته رغم اختلاف الفترات التاريخية. وبينما يظن الفلاسفة الذي يسرون 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 لأننا أخذنا منها ما يوحدنا وهو إغفالها للتاريخ كعنصر أساسي في خلق الاختلاف. ولقد وصفنا تلك الاتجاهات جميعها بكونها ميتافيزيقية لأنها 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 تلقي 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 الأول 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 عندك في الواقع. لأننا 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 تعبيراً إيديولوجياً أو أن تلعب دوراً إيديولوجياً، ما لم يقم ذلك على أساس من عناصر معرفية تقدمها تلك الفلسفة بالاستناد إلى المستوى المعرفي لعصرها.

نتساءل ثانياً : 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 تبعاً 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 الأساس 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 دوراً إيجابياً في تطوير المعارف الانسانية بصفة عامة. ولكن هذا التطور قد سار، كما هو الشأن في ميدان المعرفة، بصورة تجعله يتجاوزاً معرفياً مستمراً لمجموع المعارف المتنوعة التي انطلق منها.

لذلك، فإن كل نظرية ترغب في أن تكون إستمراراً 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 أولاً دينامية الفكر البشري بصفة عامة، تلك الدينامية التي جعلته يتجاوز تجاوزاً موضوعياً 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 جزوا 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 أنتجها 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 جزوا من بنية جديدة هي بنية الفكر الأوربي في مرحلة نهضته. إن كل نظرية فلسفية يكون لها مطلب الاستمرار، وتكون لها رغبة تطوير الفكر العربي إعتادا على ما أنتجه هذا الفكر ذاته في مرحلة ازدهاره، تغفل أن تلك المعارف لم تبق على حالها منذ نهاية فترة الأزدهار، وأنه تم تطويرها بالفعل، كما تغفل أن تلك المعارف ليست غريبة تمام الغريبة 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 الوسيطة، 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 الراضية 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. فمئذ نهاية القرن التاسع عشر، حين بدأت تبرز في العالم العربي الاسلامي الرغبة في تجديد الصلة بالمساهمة الفعالة في تطور الفكر الانساني، نفذت إلى العالم العربي عديد من الافكار والمذاهب الفلسفية الغربية التي تباها 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 مهيبا لمواجهة المشكلات المعاصرة. ولابد، لقيام الموقف الفلسفي الذي يعبر عن اللحظة الراهنة، من قيام نظريات فلسفية تأخذ فيها خصوصية هذه اللحظة الراهنة الأولية التي تستحقها. فإذا كان الانفصام كما رأينا مضاعفا، فإن النقد الذي يعتمد التاريخ ينبغي أن يكون مزدوجا. وسيكون الفلسفي المعاصر. سيكتشف الفيلسوف الذي يقوم بهذا النقد أننا لا يمكن أن نكون، بمجرد رغبة، إستمرارا للفلسفة العربية الوسيطة، لأن علينا أن نأخذ بعين الاعتبار فترة الركود وما وقع خلالها من تطورات معرفية ساهمت في خلق تاريخ آخر. كما سيدرك هذا الفيلسوف، من جهة أخرى، أننا لا يمكن أن نقل المذاهب الفلسفية الغربية نقلا ميكانيكيا لأنها 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 الممزق أن الانسان الذي يحيا هذا العصر منقسم إلى إنسانين لا يعيشان نفس اللحظة التاريخية. إن المعاصرة هنا تقف عند حدود الزماتنة، 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 الوسيطة والفلسفات الغربية المعاصرة.

كل هذا يمهّد لطرح السؤالين الضروريين المترابطين الآتيين: لماذا كان الفيلسوف العربي المعاصر ذاهلا عن إدراك هذا الانفصام المضاعف؟ ولماذا لم يستطع ذلك الفيلسوف أن يقو 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 عندئذ هو أن نختار من بين المذاهب ذلك الذي نراه صالحا لأن نعلن إنتاءنا 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 حرة 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 الإسلامية الوسيطة وبين الوضعية المنطقية لا يمثل في نظر ناصيف نصار إلا نوعا من التمرق الداخلى 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 الأوروبية التي تقاسمت الهيمنة على العالم العربي. لقد كانت ظاهرة الاستعمار، بالرغم من كل سلباتها، 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 الوسيطة 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 الوسيطة وفي الثقافة الغربية المعاصرة، قد كان من الناحية السوسولوجية سببا لما هي عليه الثقافة العربية المعاصرة. ولكننا مع تأكيدنا لهذا السبب لا نراه كافيا. ذلك لأنه ينبغي للتحليل السوسولوجي أن يذهب أبعد من ذلك، فيبحث في موقع الفيلسوف العربي داخل المجتمع العربي المعاصر، وفي علاقة ذلك بكيفية وضعه للمشكلة 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 الإيجابي له، بل إنه، فوق ذلك، سيقود الفيلسوف العربي الذي يتوق إلى ذلك التغيير الإيجابي 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 الأول 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 بدوي التي يتمثل فيها بصورة أقوى ما نزيد قوله. فالرجل يختار أن يكون فيلسوفا وجوديا طائفا 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 ليوجه نحو الوجود الميتافيزيقي. ولا يتعلق الأمر 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 تأملتها خارج هذه المشاكل.

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

وهكذا نرى أن سمة الميتافيزيكا 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 يستجيب الواقع لهذه الفلسفات لأنها لم تتبين مشاكله الواقعية. كما أن السمة الميتافيزيقية للفلسفات التي سادت العالم العربي قد منعتها من جهة أخرى من التفاعل الإيجابي 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 الإيجابي التي تحققت في مجال العلوم الانسانية وطلورت معرفة الانسان بقوانين التنظيم المجتمعي. لقد اختار الخطاب الفلسفي

العربي المعاصر أن يظل غريبا عن كل هذا، فزاد ذلك من انصافه بالميتافيزيقية، ومن ذهوله عن خصائص لحظته التاريخية، ومن تبعيته للخطاب الفلسفي الذي صدر عن أزمنة تاريخية أخرى. لقد حاولنا في هذه الدراسة أن نبين مظاهر هذه الازمة 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 : «التزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية» . دار الفارابي، بيروت 1979
- (7) محمد عزيز الحبابي في مقاله : «من تاريخ الفارابي إلى تاريخيته» ، مجلة دراسات أدبية وفلسفية، السلسلة الجديدة العدد 1، 1976 — 1977
- (8) محمد عابد الجابري في مقاله عن الفارابي الذي نشر في أماكن متعددة، منها العدد الأول من السلسلة الجديدة من مجلة دراسات أدبية وفلسفية. (1976 — 1977)
- (9) راجع روجي غارودي في كتابه «Perspectives de l'homme».
- (10) المرجع السابق ص 6
- (11) 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 — 32
- (14) انظر جورج لوكاتش في كتابه P 49 Existentialisme ou marxisme.
- (15) محمد عزيز الحبابي، «الشخصانية الإسلامية»، 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.