الفلسفة كعلاج للعقل العربي: في الوظيفة النقدية للفلسفة وممكنات بنائها في الأفق العربي/ الإسلامي الشرقي
(دعوة للحضور الفلسفي والخروج من طور الاستهلاك)

د. صبحي نايل

الملخص.

كما يوضح العنوان فإن الدراسة لا تعني بتعريف الفلسفة وتحديد طبيعتها بقدر ما تعني بوظيفتها النقدية وما تفرزه من واقع متزن قادر على فهم أزماته ومواجهتها، فتاريخ الفلسفة يفضي إلى أنها تميل إلى عدم التحديد عادة، وأتفق مع هيجل في تعريفه للفلسفة بأنها"عصرها ملخصا في الفكر" فالفكر عادة مردود للواقع المعاش ومحاولا فهمه وتجاوز أزماته، والانتباه إلى الوظيفة النقدية للفلسفة يمثل أحد مطالب العقل العربي الذي أضحى يعتبر الفلسفات الغربية معلومات وحقائق علمية يقف على دراستها وتناقلها بشكل يفقده حيوتها البيئية التي نشأت فيها، فيمكن القول أن مشكلة العقل العربي –في جزء كبير منها– تتمثل في غياب التساؤل، والنمط الفلسفي في التفكير والذي أول سماته النقد، فغياب النقد يعني الرتابة والتكرار والاستبداد على كافة مستوياته، كما أنه يفضي إلى التبعية والاستهلاك كونه في الأخير يعاني من شلل شبه تام وغياب شبه كلي عن حالات الانتاج المختلفة. ويظهر الاستهلاك ولا سيما الاستهلاك الفكري في استقبال العقل العربي/ الشرقي الإسلامي للأفكار الغربية بكثير من الانبهار الخالي من النقد إلى ذلك الحد الذي يجعل منها حقائق كونية أو معلومات علمية صحيحة تماما (بالرغم من أن العلم المعاصر ينظر بالشك والريبة أكثر من الثقة المفرطة التي كان عليها مسبقا ويعد هذا معبرا عن بدائية أدوات العقل العربي/ الشرقي الإسلامي) والفلسفة معروفة بحيوتها ورفضها للنمطية، فالفلاسفة والمشتغلين بها متفقين على أنها ليست علما يتم تعليمه وتناقله كمعلومات، بقدر ما هي وسيلة لامتلاك أدوات التفكير، فما تقدمه الفلسفة هو تاريخ العقل لمواجهة أزماته وبناء آليات التفكير. وعلى خلاف طبيعة الفلسفة ووظيفتها النقدية ذات الطابع الثوري أصبحت تعلم في السياق

العربي/ الشرقي الإسلامي بشكل تقليدي إلى حد غير قليل وكأنها طرد ينقله المعلم إلى الطالب، وهو أمر يفضي في نهاية الأمر إلى غياب التساؤل والتفكير العلمي والمنطقي.

وتحاول الدراسة إعادة تقديم الفعل الفلسفي كفعل وجود بالنسبة للعقل العربي وخروج عن طور التكرار ودراسة أزمات ومشكلات لا تعنيه تمت دراستها من قبل، والوقوف على الانتاج الفلسفي الغربي كغاية لا كوسيلة تمكنه من امتلاك أدوات تفكيره وبحثه، والاصرار على رفض الفلسفة للنموذج المسبق لما يعنيه من فقدان عملية التفلسف حيويتها كونها في الأخير بنت أزمة ما يعانيها المجتمع وانشغل بها العقل وحاول التصدي لها ودراستها. وثمة طرحان من داخل الثقافة العربية عن الاستقلال الفلسفي إحداهما يفهم ضرورة التواصل مع الفلسفة الغربية ودوره في بناء أفق أكثر اتساعا وفهما لاحتياجات الفرد وهو طرح ناصيف نصار. والآخر يعبر عن العقل الأصولي الذي يرى في الاختلاف رفضا كليا للآخر الغربي دون الانتباه إلى أنه في استخدامه لبعض الحجج المقنعة في ظنه كان يلجأ إلى منجزات هذا الآخر الغربي، وهو طرح طه عبد الرحمن. وتحاول الدراسة تقديم الرؤيتين بشيء من النقد والإلحاح على ضرورة الحضور الفلسفي.

الكلمات المفتاحية

(الفلسفة– النقدية– العقل العربي– الذات– الحضور)

Summary.

As the title explains, the study does not mean defining philosophy and defining its nature as much as it is concerned with its critical function and the balanced reality it produces that is able to understand and confront its crises. Thought usually returns to the lived reality and tries to understand it and overcome its crises, and paying attention to the critical function of philosophy represents one of the demands of the Arab mind, which has come to consider Western philosophies as information and scientific facts that depend on studying and transmitting them in a way that loses its environmental vitality in which it arose. It can be said that the problem of the Arab mind - in part Major of them - represented in the absence of questioning, and the philosophical pattern of thinking whose first feature is criticism. The absence of criticism means monotony, repetition and tyranny at all levels. It also leads to dependency and consumption, since in the latter it

suffers from almost complete paralysis and almost total absence from the various production states. Consumption, especially intellectual consumption, appears in the reception of the Arab / Eastern Islamic mind of Western ideas with a lot of fascination that is free of criticism to the extent that it makes them universal facts or completely correct scientific information (although contemporary science looks with suspicion and suspicion more than the excessive confidence that it used to have). In advance, this is an expression of the primitiveness of the tools of the Arab/Eastern Islamic mind). thinking. Contrary to the nature of philosophy and its revolutionary critical function, it has become taught in the Arab/Eastern Islamic context in a traditional manner to a significant extent, as if it were an expulsion that the teacher conveys to the student, which ultimately leads to the absence of questioning and scientific and logical thinking.

The study attempts to reintroduce the philosophical act as an act of existence for the Arab mind, leaving the stage of repetition, studying crises and problems that have not been studied before, and standing on Western philosophical production as an end, not as a means that enables it to possess the tools of its thinking and research, and insisting on the rejection of philosophy for the pre-model for what it means to lose The process of philosophizing is vital because in the end it is the result of a crisis that society suffers from, and the mind is preoccupied with it and tries to confront and study it. There are two proposals from within Arab culture on philosophical independence, one of which understands the necessity of communicating with Western philosophy and its role in building a broader horizon and understanding the needs of the individual, which is Nassif Nassar's proposal. The other expresses the fundamentalist mind that sees the difference as a total rejection of the Western Other, without noticing that in using some convincing arguments in his opinion, he was resorting to the achievements of this Western Other, which is Taha Abdel Rahman's proposition. The study attempts to present the two visions with some criticism and insistence on the need for a philosophical presence.

key words

(philosophy - criticism - the Arab mind - self – presence)

المقدمة:-

لا تنطلق الدراسة من مفاهيم الفلسفة وتعريفاتها وتحديداتها بقدر ما تنطلق من وظيفتها ودورها الاجتماعي والفكري الذي لعبته طوال تاريخها، فالفلسفة كثيرا ما راجعت نفسها وانتقدت منطلقاتها ومفاهيمها ومضامينها ساعية لبناء نسق جديد مختلف عن الأنساق السابقة، وإن كنت لا أراه مختلفا كليا بقدر ما أراه مكملا لها في لحظته الراهنة؛

أي أنه يأخذ منها ويوظف أو يرفض حسب حاجته الراهنة. فإذا كانت الدراسة تسعى إلى النظر الواقعي – ولا ترفض إذا سمي البرجماتي/ النفعي – فعليها أن تصب الاهتمام نحو الدور الفعال للفلسفة داخل الدائرة الفكرية وما يتبعه من دور داخل الأطر الاجتماعية، ولما كان الحديث عن السياق العربي/ الشرقي الإسلامي فتتقاطع هنا وظيفة الفلسفة مع مشكلات وأزمات الواقع العربي/ الشرقي الإسلامي، ووظيفتها داخل الأطر الفكرية وبنية الوعي المحددة للطبيعة الثقافة العربية/ الشرقية الإسلامية وامكانية تطوير وظيفتها لتصبح ذات أكثر فاعلية – إذا كانت لها فاعلية بالأساس – داخل هذه المجتمعات المأزومة.

في طبيعة الفلسفة ووظيفتها

"ما دامت الفلسفة هي اكتشاف العنصر العقلي، فإنها لهذا السبب نفسه عبارة عن إدراك للحاضر وللواقع بالفعل، فالفلسفة دراسة العالم الواقعي الفعلي، وليست مهمتها أن تشيد عالم في الماوراء: عالما مزعوما لا يعلم سوى الله أين يوجد... فمهمة الفلسفة هي أن تفهم ما هو موجود، لأن ما هو موجود هو العقل" ((هيجل))[1]

يرجع ((هنتر ميد)) صعوبة تعريف الفلسفة لطبيعتها كـ"عملية أو نشاط أكثر من كونها موضوعا أو بناء للمعرفة"[2] فهي لا تعلن عن نفسها كعلم أو بناء معرفيا بقدر ما تقدم نفسها – من خلال تاريخها – كطريقة تعاطي العقل الإنساني مع أزماته[3]، ودراسة الفلسفة تعني دراسة الأنساق الفلسفية وطرائقها في التعامل مع أزماتها، وتغير مناهجيتها ومنطلقاتها تبعا لتغير الأفق والواقع المنطلقة منه، لتزود العقل بأدوات التفكير المختلفة وتمكنه من صياغة نمطه وحل أزماته. فإذا نظرنا لها مع ((سقراط)) فإن فلسفته قائمة على معرفة حقيقة الأشياء وماهيتها الكامنة خلف الأعراض المحسوسة، ووظيفة العقل هي عبور المسافة من الأعراض المحسوسة لماهية الأشياء، فصاغ فلسفته عن طريق تساؤلات تسعى إلى حد الأشياء والفضائل وتعريفها فيسأل: ما

---

(1) ج. ف. ف. هيجل، أصول فلسفة الحق (المجلد الأول)، ت إمام عبد الفتاح إمام، ط 3، دار التنوير للطباعة والنشر، القاهرة، 2007، صـ 84 – 88.

(2) ميد (هنتر)، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، تر فؤاد زكريا، مكتبة مصر، القاهرة، 1969، صـ 24.

(3) راجع، زكريا إبراهيم، مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر، القاهرة، 1971، صـ 62 – 65.

الخير، وما الشر، وما العدل وما الظلم، ما الحكمة وما الجنون[1]، ويهتم بتوليد مثل هذه المعاني من داخل الفرد بالتساؤلات ولا يعطي هو إجابة محددة. وتعد فلسفة سقراط مفهومة في إطار الوجود السوفسطائي الذي عنى بالإقناع وقدرته والإقحام والإغراء، عن معرفة الحقيقة، وأضحى يغلب قضية على أخرى غاية كسب المال في معظم الأحيان[2]. وهذا ما جعل سقراط يرفض إعطاء نسق فلسفي أو الدخول في خطابات الإقناع، ولجأ إلى التساؤل لتوليد الأفكار.

وهكذا جاءت فلسفة ((ديكارتRené Descartes)) (1596 – 1650) كرد على فلسفة ((ميشيل دي مونتاني MicheldeMontaigne)) (1533 – 1592) اللأدرية[3] التي ترى أن العقل غير قادر على توفير اليقين والعلوم كذلك، فنحا نحوا شكيا وأعلن غياب أي سبيل للحقيقة ودعا للاستسلام إلى طبيعة الحياة والعادة[4]. في هذا السياق جاءت الفلسفة الديكارتية منطلقة من شك مونتاني في الحواس إلى الشك في العقل، لتنتهي إلى الكوجيتو الذي يتخذها ديكارت مبدأ أو لفلسفته فيقول في كتابه (مقال عن المنهج):"أنا أفكر إذن فأنا موجود، كانت من الثبات والوثاقة بحيث لا يستطيع اللأدريون زعزعتها، بكل ما في فروضهم من شطط بالغ، حكمت أني أستطيع مطمئنا أخذها مبدأ أول للفلسفة التي أحررها"[5]. فما كان طرح ((ديكارت)) الفلسفي غير انشغاله بأحد مشكلاته الواقعية ومحاولة معالجتها، فبحثه عن اليقين الذي قدمه برحلته التي عاشها خير تعبير ودليل على هذا.

---

(1) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، د.ت، صـ 68.

(2) برهييه (إميل)، تاريخ الفلسفة، ج 1 (الفلسفة اليونانية)، ت جورج طرابيشي، ط 2، دار الطليعة، بيروت، 1987، صـ 106.

(3) راجع، تقديم محمود محمد خضير، لكتاب مقال عن المنهج، تأليف رينيه ديكارت، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2015، صـ ل ح.

(4) راجع، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2017، صـ 31 – 32.

(5) ديكارت (رينه)، مقال عن المنهج لأحكام قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم، ت محمود محمد الخضيري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2015، صـ 51 – 52.

واليقين الذي حاول ديكارت الوصول إليه هو اليقين الرياضي، فتطور العلم في عصر الحداثة أعطى للإنسان صورة مبهرة عنه جعله يسعى إلى وضع العلم كمقياس للدين وللفلسفة أيضا، ويعبر عن هذا قول الفيلسوف الألماني هيجل:"تتجسد الحقيقة في النظام العلمي فقط، وعلينا أن نتعاون لتقريب الفلسفة من هذا الأمر بحيث تتمكن من وضع تسميتها ب ((حب المعرفة)) جانبا وتكون معرفة فعلية: هذا هو الهدف الذي حددته لنفسي"[1] فالنزعة المنهجية التي اتسمت بها الحداثة الفلسفية ما كانت غير محاولات لصياغة الفلسفة على النمط العلمي، وإقامة مناهج للعلوم الانسانية تجعلها يقينية على غرار العلوم الرياضية والطبيعية، فقد جاء الفكر الحداثي محاولا عقلنة الوجود وليس تأمله، ويعد الدارسين ديكارت مؤسس الحداثة الفلسفية، وليبنتز مؤسس العقلنة في الحداثة الفلسفية كونه صاحب المبدأ القائل:"لكل شيء سبب معقول."[2]

ظلت هذه النظرة إلى الوجود والبحث عن الحقيقة واليقين مسيطرة على نحو كبير حتى طرح الفيلسوف الانجليزي ((جون لوك John Locke)) (1632 - 1704) كتابه "دراسة في الذهن البشري An Essay Concerning HumanUnderstanding" عام 1660[*]، لينقل من خلاله السؤال من مرحلة (ما الحقيقة؟) إلى (ماذا يمكننا أن نعرف؟) وما يعنيه هذا؛ الانتقال من البحث خارج الإنسان إلى البحث داخل الانسان وذهنه ودوافعه وتعد هذه أولى خطوات فهم الدور الإنساني في بناء نسق الحقيقة، ليأتي بعد ذلك ((إيمانويل كانط Immanuel Kant)) (1724 – 1804) ليسأل عن امكانية وحدود الإدراك الإنساني، وهل بإمكانه إدراك الشيء في ذاته؟ ويجيب عن هذا التساؤل في كتابه ((نقد العقل الخالص)) بالآتي:"لقد أعطتنا التحليلات الترنسدنتالية مثلا على

---

(1) Hegel, G.W.F., The Phenomenology of Spirit, translated by (Peter Fuss & John Dobbins, university of Notre Dame, usa, 2019, p 5.

(2) راجع، محمد الشيخ، ياسر الطائري، مقاربات الحداثة وما بعد الحداثة: حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، دار الطليعة بيروت، صـ 13.

(*) جدير بالذكر هنا أن مذهب لوك أيضا جاء كرد فعل على ما نشره كودورث في كتابه (المذهب العقلي الحق للكون) الذي نقد فيه الأفكار الفطرية ورفض وجود الله كون البرهان على وجود الله في نظره قائم على دعوى الأفكار الفطرية.

كيف يمكن لمجرد الصورة المنطقية لمعرفتنا أن تتضمن أصل الأفاهيم القبلية المحضة التي تصور الموضوعات قبل كل تجربة"[1] وهو ما يعني أن للذات الإنسانية دورا في بناء الأفكار والتصورات عن الأشياء، فالمقولات والصور قد فرضت على الطبيعة من خلال الذات الإنسانية[2]، كما أن للأشياء طبائع داخلية مختلفة عما يظهر منها، وإن كانت طبيعة الأشياء في ذاتها يمكن أن تكون موضوعا للتفكير إلا أننا لا نعرف عنها شيئا محددا[3]، تبعا لما يطرحه كانط فليس بإمكان الذات الإنسانية إدراك الشيء في ذاته، بل إنها تركب ظواهر الأشياء كما تبدو لها؛ ومن ثم أضحت دراسة الذهن البشري تدخل ضمن الإطار الفلسفي والسعي نحو الحقيقة.

وبالاتجاه نحو دراسة الإنسان وأفكاره وآليات عمل الذهن البشري، في ظل انبهار العقل الإنساني بالعلم، عمل علم النفس على استعارة أدوات العلوم الطبيعية في ميدانه[4] والتعامل مع النفس البشرية بالنمط الميكانيكي والمادي ذاته. وعليه سعى الإنسان للخروج عن تشيؤ العالم وميكانيكيته الساعي إلى تشيؤ الفرد وميكانيكيته أيضا*. ومن ثم يظهر نمط فلسفي جديد يحاول مد الإنسان بسبل الخروج عن الانغماس في الحياة الصناعية، ويعطي (إميل بريهيه Émile Bréhier) (1876 – 1952) للفلسفة في هذه الفترة تعريف بأنها:"احتجاج مستمر للعقل ضد الاستغراق في العادات المادية الجامدة التي تؤدي إليها الصناعة"[5]، ويقول ((هنري برجسون Henri Bergson)) (1859 – 1941) من أفق

---

(1) كانط (إمانويل) نقد العقل المحض، ترجمة موشى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، صـ 197.

(2) انظر، زكريا إبراهيم، كانت أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، القاهرة، صـ 78. انظر أيضا، إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة، موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، صـ 197 – 202.

(3) المرجع السابق، صـ 78.

(4) راجع، ديورانت (ويل)، قصة الفلسفة، ت فتح الله أحمد المشعشع، ط 6، مكتبة المعارف، بيروت، 1988، صـ 545.

(*) ليس أدل على هذا من ظهور مذهب المادية التاريخية الذي يفسر التاريخ الإنساني بوصفه تاريخ تطور المادة والصناعة، وإن دل هذا على شيء دل على طغيان النزعة الصناعية على الفكر القائم.

(5) برهييه (إميل)، اتجاهات الفلسفة المعاصرة، ت محمود قاسم، دار الكشاف للطباعة والتوزيع، بيروت، د.ت، صـ 22.

هذا العصر:" نشعر أن وجودنا، أو على الأقل عقلنا الذي يوجهه، قد تكون فيه بنوع من التجمد المحلى. فالفلسفة لا يمكن إلا أن تكون مجهودا لكي ينصهر المرء من جديد في الوجود الكلي"[1] ويقيم فلسفته على الشعور الذي يراه"الصلة بين ما كان وما سيكون.. جسر ملقى بين الماضي والحاضر"[2] محاولا التفريق بين الجمادات الخاضعة للآلية والحسابات الرياضية، والكائنات المالكة للشعور (الذاكرة مع الحرية) القادرة على خلق ذاتها والتطور، ويرى أن تطور الحياة هو عبارة عن نفاد الشعور الخالق في المادة[3]، وليس تطورا آليا أعمى فهو أكثر من هذا في نظر برجسون.

وهذا ما جعل((ميشيل فوكو Michel Foucault)) (1926 – 1984) يتساءل"كيف تبدلت فجأة وعلى نحو غير مرتقب القواعد الإبستيمولوجية؟ كيف تفرعت الوضعيات عن بعضها بعضا. وغيرت بصورة أعمق أيضا نمط كينونتها؟ كيف حدث أن انسحب الفكر من رحاب كان يقطنها من قبل.. بعدم كان يعتبرها قبل أقل من عشرين سنة، على أنها هي العلم عينه والمعرفة ذاتها؟"[4] وحاول فوكو الإجابة عن هذه التساؤلات بمنهج جديد دشنه فوكو وأسماه ((أركيولوجيا)) أو علم الحفريات؛ يحفر من خلاله في الخطاب المعرفي لفترة تاريخية معينة ليبحث عن مجموع القواعد المؤسسة للبنى المعرفية الموجودة، والتي يضعها فوكو كشروط إمكان للمعرفة، من خلالها تتمكن المعرفة من الظهور والنشوء في هذا العصر.[5] ومن خلال هذا المنهج يرى (فوكو) أن

---

(1) برجسون (هنري)، التطور الخالق، ت محمد محمود قاسم، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2015، صـ 176 – 177.

(2) برجسون (هنري)، الأعمال الفلسفية الكاملة، ت سامي الدروبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2007، صـ 18.

(3) راجع، برجسون، الأعمال الفلسفية الكاملة، صـ 29 – 31.

(4) فوكو (ميشيل)، الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع صفيدي – سالم يفوت – بدر الدين عرودكي – جورج أبي صالح – كمال اسطفان، مركز الإنماء القومي، لبنان، 1989 – 1990، صـ 189.

(5) راجع، عبد الرازق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر: هيدجر، لفي شتراوس، ميشيل فوكو، ط 1، دار الطليعة بيروت، 1992، صـ 140.

التاريخ هو نمط الوجود الأساسي ولجوهري للمعارف التي تصل لدرجة معينة من الثقة والشروط العلمية، لتغدو ثابتة ويتم اعتماداها كمطلقات للمعارف والعلوم[1]؛ وعليه تصبح كل فترة تاريخية تحمل داخلها إمكان بناء المعرفة والنسق التصوري لمطلقاتها ونمطها المعرفي ورؤيتها للحقيقة، وهذا ما صرح به (فوكو) بوضوح جلي قائلا:"داخل كل ثقافة ما وفي لحظة بعينها، ليس ثمة سوى الإبستمية التي تحدد شروط إمكان أي معرفة، سواء كانت تلك المعرفة التي تتزي بزي النظرية، أو تلك التي تدعم من خلف وبصورة ضمنية ممارسة ما"[2].

ومن ثم أنبنت رؤية فوكو"أن الحقيقة مطلب وهمي إذ هي لا توجد أو لعل الذي يوجد هو مجرد أفق للحقيقة"[3]، فعلى افتراض أن الحقيقة عبارة عن تفاعل ذات مع موضوع، والذات تتشكل وفقا لبنيتها التاريخية، يصبح لكل عصر تصوره عن الحقيقة. وما الأفكار والفلسفات الإنسانية غير مردود الظروف السياسية، الاجتماعية، الاقتصادية، والثقافية، فالفكر الإنساني بوجه عام يمثل آليات العقل حيال أزماته الواقعية.

على الرغم من إصرار الفلسفة على عدم التحديد والتنميط كما يعلن تاريخها إلا أن ((جيل دولوز Gilles Deleuze)) (1925 –1995) يضع لها تعريف قائلا: "إن الفلسفة، بتدقيق أكبر، هي الحقل المعرفي القائم على إبداع المفاهيم"[4] وهو قول يقولب الفلسفة ويفقدها ديناميتها على حسب ظني؛ لذا اتفق مع النقد الذي وجهه الباحث

---

(1) راجع، فوكو، الكلمات والأشياء، صـ 190.

(2) فوكو (ميشيل)، الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع صفيدي – سالم يفوت – بدر الدين عرودكي – جورج أبي صالح – كمال اسطفان، مركز الإنماء القومي، لبنان، 1989 – 1990، صـ 153.

(3) محسن صخري، فوكو قارئا لديكارت، ط 1 ، مركز الإنماء الحضاري، دروس الجامعة التونسية، حلب، 1997، صـ 41.

(4) دولوز (جيل)، غتاري (فيليكس)، ما هي الفلسفة، ت مطاع الصفدي، ط 1، مركز الانماء القومي، بيرت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1997، صـ 30.

والمفكر السوري ((حسام الدين درويش))[*] بأن"إبداع المفاهيم، بحد ذاته، لم يكن غاية أو الغاية القصوى للتفلسف – ولا ينبغي أن يكون كذلك ((أصلا)) – وإنما كان وسيلة لأغراض واهداف معرفية سياسية واجتماعية وثقافية أبعد. فلم يتم إعدام سقراط لمجرد الاختلاف في الرأي أو النفور المعرفي الخالص من المفاهيم الجديد التي كان يقوم بإبداعها، وانما للنتائج النقدية المعرفية – السياسية – الثقافية – الاجتماعية ((الخطيرة)) التي كانت تتمخض عن هذا الإبداع أو تتحقق من خلاله."[1] فللفلسفة وظيفة واقعية أبعد من الوقوف على حد تحديد المفاهيم وفقط.

فوفقا لما تم طرحه من انتقال الفلسفة من مرحلة لأخرى واختلاف مناهجها وغايتها يمكن القول إن ما يقدمه تاريخ الفلسفة، هو ضياع الوحدة والانشقاق، فهي أبعد ما تكون عن التنميط، حيث لا طبيعة محددة ومعروفة تعلنها الفلسفة عن نفسها، أو قواعد تقام عليها، ويرى ((جان فرانسوا ليوتار Jean–François Lyotard)) (1924 – 1998) أن ضياع الوحدة هو الدافع إلى التفلسف، فبضياع الوحدة تنعكس الرغبة على نفسها[2]. فضياع الوحدة والتنميط يعني دوام النقد والابداع وهذا ما تعنيه الفلسفة فهي"تتعلق بمشكلة تحقيق غاية حياة سعيدة ومتفرغة تماما لتحقيق المثل العليا الخالصة"[3]؛ ومعنية بالنقد الواقعي والسعى نحو التغير، ومنهجها في ذلك طرح التساؤلات عن ما يبدو بديهيا ومسلما

---

[*] باحث في مركز الدراسات الإنسانية للبحوث المتقدمة "علمانيات متعددة: ما وراء الغرب، ما وراء الحداثات"، في جامعة لايبزيغ، ومحاضر في قسم الدراسات الشرقية، في كلية الفلسفة، في جامعة كولونيا، في ألمانيا. نشر ثلاثة كتب باللغة الفرنسية وأربعة كتب باللغة العربية، وعشرات الأبحاث والدراسات المحكّمة.

[1] حسام الدين درويش، في فهم فكر العظم: بين الفلسفوية والأيديولوجية والعلموية، مجلة أوراق، العدد الثامن، 217، صـ 61.

[2] ليوتار (جان فرانسوا)، لماذا نتفلسف، ت يوسف السهيلي، ط 1، التنوير للطباعة والنشر، القاهرة، 2017، صـ 66.

[3] غريش (جان)، العوسج الملتهب وأنوار العقل (ابتكار فلسفة الدين) ج 2، ت عز العرب لحكيم بناني، ط 1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2020، صـ 61.

به لتفتح بابا للتغير والنقد. ومن ثم ليس بوسعنا الحديث عن طبيعة محددة للفلسفة غير التعريف الذي طرحه ((هنتر ميد)) سابقا؛ باعتبارها عملية أو نشاط، ولكن يمكننا الحديث عن وظيفتها النقدية التي تفتح بابا نحو التجديد وصياغة نمط مختلف في الوجود.

وتعلن الفلسفة على لسان تاريخها أن وظيفتها الأساسية؛ تمرين العقل الإنساني على التفكير النقدي والخلاق، وذلك عبر دراسة أنماط التفكير السابقة وامتلاك الأدوات والمناهج السابقة والاتجاه نحو الواقع، وما هو بديهي والبحث عن أدوات جديدة ومناهج جديدة تمكن الفرد من إنتاج واقع أكثر دينامية واتزان؛ لذا يعد الوقوف على اجتهاد السابقين إهدارا لطبيعتها (غير المحددة) وافتقادها وظيفتها الواقعية.

فـي طبيعة الفلسفة ووظيفتها فـي السياق العربـي/ الشرقي الإسلامي

يصـر المفكـر والباحـث اللبنـاني المعاصـر ((ناصـيف نصـار)) (1940) علـى أن للفلسفة طابع خاص يجب تميزه عن الأسطورة، والدين، والأيديولوجيا، والعلم، والطوبى، والفن. ويشدد على التمييز بينها وبين العلم، والدين، والأيديولوجيا خاصة للتداخل فيما بينهـا وبـين هـذه الأنسـاق، فالفلسـفة ليسـت علمـا ولا هـي ديـن ولا هـي أيـديولوجيا...، الفلسفة كما يعرفها هي:"تفكير عقلاني ونقدي حتى الحدود القصوى في مبادئ المعرفة والوجود والعمل"[1]. والفلسفة بهذا المعنى تمثل التفكير العقلي النقدي في الواقع القائم الذي يمكن أي جماعة من فهم أزماتها وتحديد سبل تجاوزها وتخطيها. ويرى الباحث الفلسطيني ((أحمد برقاوي)) (1950) أن الفلسفة قد نفيت من المحيط العربي/ الشرقي الإسلامي في القرن الخامس الهجري، ومع الصدمة الحضارية الناجمة عن الاحتكاك بالحداثة الأوروبية تحول سؤال النهضة إلى سؤال في فلسفة التاريخ، وصار كيف السبيل إلى إنجاز التقدم التاريخي على غرار الغرب الأوروبي؟ ووجد الفكر النهضوي آن ذاك في الفلسفة الغربية إجابات مبهرة، ولم تكن لديه الجاهزية الكافية لإيجاد جوابا سريعا حيال هذا الأمر. فاستدعى الفلسفة من جديد ولكنها عادت في ثوبها الغربي الجديد؛ عادت في ديكارت، بيكون، روسو، ماركس، ونيتشه، وهي فلسفة تعبر عن

---

[1] ناصيف نصار، التنبيهات والحقيقة (مقالات إضافية حول الفلسفة والديموقراطية)، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2019، صـ 189.

الغرب ومشكلاته أكثر مما تعبر عن العرب/ الشرق الإسلامي؛ لذا لم تثمر هذه العودة إلا تغربا[1]. ويعد ذلك مفهوما في إطار استدعائها، حيث إنها استدعيت كحلول جاهزة لا كفلسفات أنتجها عقل مأزوم، بأليات تفكير بلورها الإطار الاجتماعي والثقافي والسياسي، يمثل الاحتذاء بها وانتاج النمط الخاص وجه الاستفادة منها كتجارب سابقة لها نتائج وثمار مشهودة، وهذا ما جعلها تشكل الغاية وليس الوسيلة، ومن ثم دخل الاجتماع العربي/ الشرقي الاسلامي طور التغريب؛ وتفرض عليه ثقافات لا تمثله وغير معنية بمشكلاته.

وعلى جانب آخر يحدد المفكر والباحث الأردني ((فهمي جدعان)) (1940) منطلقات التقدم في الثقافة العربية/ الشرقية الإسلامية في كتابه (أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث) بأنها ميتافيزيقية تأتي من خارج العالم بأمر إلهي فقد"مثل الإسلام منذ البداية لدى المسلمين أنفسهم أسمى صورة من صور الحياة الدينية والدنيوية على حد سواء."[2] وهذا ما يجعل غياب التقدم هو انحراف عن الإسلام، وهذا ما تم التعبير عنه من خلال تيار الإصلاح الديني؛ وعليه نما تياران: التيار الإصولي Traditional Islamic، والتيار السلفي Formal Islamic، ويرى التيار الأصولي traditional Islamic أن جوهر الإسلام وحقيقته جاء في التفسيرات القديمة والمذاهب الفقهية، معتبرا إياها هبات إلهية مخصوصة، وهبها الله لمن قدموها لتفانيهم في عبادته وليست مكتسبة، ويفضي هذا إلى أن التفسيرات المتوارثة تكون مبرأة من الأهواء والتحيزات الإنسانية الطبيعية بوصفها هبات إلهية وليست اكتسابا إنسانيا[3]، وعليه تحمل هذه التفسيرات قدسية تتماهى مع قدسية النص، وتبعا لرؤيته بأن الاعتصام داخل هذه

---

(1) أحمد برقاوي، في الفكر العربي الحديث والمعاصر، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2015، صـ 213 – 216.

(2) فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ط 3، دار الشروق، القاهرة، 1988، صـ 25.

(3) راجع، نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 3، 2007، صـ 31.

التفاسير المتوارثة لمفاهيم النص، ضمانة لوحدة المجتمع الإسلامي، ودفاع عن الهوية الإسلامية وحفظ لها [1] تصبح هذه التفسيرات والاجتهادات الفقهية أرجانون للتقدم وصياغة المستقبل وإجابة جاهزة عن السؤال الفلسفي الطامح عادة للتقدم.

والتيار السلفي Formal Islamic: كما يعلن عن نفسه، يمثل الإسلام الخالص النقي الخالي من كل بدعة أو شائبة، بلا انحراف او زيادة، إنه يمثل الإسلام الصافي الذي أجمع عليه السلف الصالح، ولعل هذا ما دفع ((هنري لوزير)) إلى تسميتهم (بالسلفية النقاوية)[2]. وتمثل السلفية النقاوية أحد مردودات الحداثة، حيث إنها تستدعي منهج السلف الصالح لمواجهة أزمات العصر، التي ظهرت إبان احتكاك العقل العربي بمنجزات الحداثة، وتقدم نفسها بوصفها حاملة حقيقة الدين النهائية والفهم السلفي الصحيح، ومن ثم تتخذ مذهب اللاتمذهب؛ أي أنها ترفض التعدد المذهبي بشكل واضح وصريح وتراه بدعة وفرقة للدين، فلا تقر بأي سلطة أو دور للمذاهب الفقهية الأربعة[3]، فيصرح ((ابن تيمية)) – وهو المنظر الرئيس بالنسبة للعقل السلفي حتى أُطلق عليه لقب"شيخ الإسلام" – عندما سألوه عما قدمه بأنه موافق ومطابق لما قدمه الإمام أحمد بن حنبل قال:"ما جمعت إلا عقيدة السَّلف الصَّالح جميعهم لَيس للْإِمام أَحمد اخْتصاص بهذا، والْإِمام أَحمد إنَّما هو مبلِّغ الْعلْم الَّذي جاء به النَّبِيُّ صلَّى اللَّه عليه وسلَّم ولو قال أَحمد من تلْقاء نَفْسه ما لَم يجئ به الرَّسول لَم نقبلْه وهذه عقيدة محمَّد ﷺ.[4]" وعليه ترفض كَافَة الاجتهادات الفقهية والعقلية التي مارسها العقل الإسلامي تجاه واقعه والنص القرآني.

---

[1] راجع، أحمد النفير، الإنسان والقرآن وجها لوجه (التفسيرات القرآنية المعاصرة) قراءة في المنهج، دار الفكر المعاصر، دمشق، 2000، صـ 32. راجع أيضا، على حرب، الأختام الأصولية والشعائر التقدمية (مصائر المشروع الثقافي العربي)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2001، صـ 116.

[2] راجع، لوزير (هنري)، صناعة السلفية: الإصلاح الإسلامي في القرن العشرين، ترجمة أسامة عباس عمرو بسيوني، ط 1، ابن النديم للنشر والتوزيع، صـ 109.

[3] لوزير، صناعة السلفية، صـ 111.

[4] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 3، وزارة الشؤون الإسلامية السعودية، 2004، صـ 169.

وترى في النص (القرآن والحديث) الدستور الإسلامي، والمخطط للنجاة في الدنيا والآخرة، وتعتمد على النص الخام، وتراه مجموعة من الأوامر والأحكام واجبة التنفيذ ولا حاجة إلى التفكير فيها، حيث يقود العقل الإنساني إلى الاختلاف دوما، في حين يقود الشرع (وهو في حالة تماه مع النص، وفقا لغياب أي وسيط معرفي يعمل على إنتاج الاحكام) إلى التوحد والصلاح الإلهيين. فهم ينطلقون من قضية أساسية للفكر السلفي، فحواها أن القرآن عبارة عن المرجع النهائي والكلي للبشر أجمعين، وجامع لكافة الأنواع المعرفية الدنيوية والأخروية وحامل الجواب لكل سؤال. ولا حاجة للبشر إلى العلوم، حيث يحتوي النص القرآني والسني على كافة الحلول التي يحتاجها البشر في كل زمان ومكان. ويتعالى على أي فهم تاريخي.[1]

ويرى ((عبد الله العروي)) (1933) منطق الخطاب العربي/ الشرقي الإسلامي"تقليدا أو سنة أو تراثا. ليس أفكارا وأحكاما متناثرة، وإنما هو منظومة وسائل ذهبية للفصل والاختيار والاتجاه: الاختيار بين سلوكين، الفصل بين رأيين، الاتجاه وسط دروب التاريخ المتشعبة"[2] ويستكمل هذه الرؤيا ((محمد وقيدي))، حيث يرى أن الفكر العربي/ الشرقي الإسلامي مولع باستخدام المنهج المقارن"سواء كان التفكير متعلقا بالتراث وعلاقته بعلوم الأوائل، أو كان متعلقا بالإنتاج الفكري الحالي وعلاقته بالعلوم الغربية المعاصرة، فإن الفكر العربي المعاصر يكون مدعوا إلى المقارنة من أجل أن يثبت نوعا من الأصالة أو الجدة أو من أجل أن يسترشد بالمقارنة لتحديد الشروط الخاصة لوضعيته ولشروط النوعية التي يستخدم فيها كثيرا من المفاهيم"[3] ويذكر أن ثمة نوع آخر من المقارنات يجاوز المماثلة من أجل المفاضلة ويسعى"إلى المماثلة التي تكون سبيلا إلى إثبات علاقة ممكنة أو محتملة أو واقعية بين مفكرين أو نسقين يجتهد

---

[1] راجع، محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، صـ 14.

[2] عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، ط 4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1997، صـ 194.

[3] محمد وقيدي، بناء النظرية الفلسفية (دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة)، ط 1، دار الطليعة، بيروت، 1990، صـ 46.

الباحث في إثباتها بدلائل تاريخية في بعض الأحيان"[1] وهي رؤية يساندها الواقع العربي/ الشرقي الإسلامي الذي يعاني من الانجذاب بين طرفين كلاهما يقدم حلولا جاهزة غير نابعة من بنائه الاجتماعي وأزماته؛ فإما أن يقبل بالفلسفات الغربية كحلول جزرية جاهزة وصحيحة، أو يعود إلى ماضي متخيل يرى فيه هويته الجاهزة والنهائية والمنجزة، التي تمثل الحل الميتافزيقي/ الإلهي لأزماته.

ويرى الباحث والمترجم التونسي ((فتحي المسكيني)) (1961)"أن تأسيس الهوية على العقيدة، في عصر انحسار كل أنواع التأسيس الميتافزيقي، هو موقف ليس له من قوام سوى البعد الروحي للنداء، وليس البعد الفلسفي للسؤال"[2] وهي رؤية تتمتع بالصوابية الكافية بالنسبة للعقل الإنساني، حيث الهوية العقائدية عادة ما تسعى إلى البناء العقائدي المصاغ سلفا بشكل ميتافزيقي إلهي مجاوز للقدرات الانسانية ومبرأ من النقصان البشري، وهذا ما يسلب العقل مشروعية السؤال؛ لذا يكون ((عبد الواحد أيت الزين))[*] محقا في قوله:"إن الأفق الملي (العقائدي) الذي استأسدها (أي الثقافة العربية/ الشرقية الإسلامية)، أعاق أي محاولة فلسفية لفتح الهوية على الممكن. وفي مقابل خسارة رهان ((الإمكان))، بما هو رهان اختلافي تعددي، استحكم ال ((ما كان)) بما هو كائن حاصل ومنجز"[3] على إثر هذا سعت الثقافة العربية/ الشرقية الإسلامية لإثبات جدارة ال ((ما كان/ ماضي)) لكل زمان ومكان، منعزلة عن التطور العالمي فأضحت كما يقول ((فتحي المسكيني))"نحن ننتمي إلى ((أمة)) صارت بلا علم ولا طريقة خاصة في تعليم نفسها. .. إننا نرى إلى كل أجهزة التشريع عندنا كيف انقلبت فجأة إلى أدوات يومية لطمأنة الأطفال من خطر الشيخوخة الروحية المبكرة التي تداهمهم من

---

[1] المرجع السابق، صـ 57.

[2] فتحي المسكيني، الهوية والزمان، صـ 10 – 11.

[*] أستاذ مادة الفلسفة في مدينة ابن جرير، المغرب. باحث في مختبر ((الفلسفة والشأن العام)) في كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحسن الثاني، في ابن مسيك، الدار البيضاء.

[3] عبد الواحد أيت الزين، الإنتاج الفلسفي في الفكر العربي المعاصر في أطروحات ناصيف نصار، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2020، صـ 34.

الداخل"[1]. فكرست المجتمعات العربية ثقافة الاستهلاك، وأصبحت مهمومة باستهلاك كا فة الأدوات لطمأنة نفسها على حد قول فتحي المسكيني، وترى أن ما تحتاجه هو منتج سلفا إما من الاجتهادات الفقهية السابقة والتفسيرات القرآني القديمة، أو في النص القرآني وحياة الصحابة، أو في المنجز المعرفي ولا سيما الفلسفي الغربي.

وانطلاقا من رؤية ((ناصيف نصار)) بأن"الأيديولوجية السائدة في المجتمع والدولة تتخذ موقفا محددا من الفلسفة، ومن تعليم الفلسفة"[2] والأيديولوجية العربية/ الشرقية الإسلامية أيديولوجية ملية (عقائدية) ترى أن هويتها محددة سلفا بتحديد ميتافزيقي وتسعى إليها؛ لذا تحول المفاهيم والمضامين والمحاولات إلى أدوات استهلاكية تمكنها من إثبات صلاحية هذه الهوية، وتفقدها طبيعتها الحيوية، ولا سيما الفلسفة، والحديث هنا ليس عن الفلسفة اليونانية أو الغربية كنموذج للفلسفة والتفلسف، ولكن عن الفلسفة بوصفها عملية عقلية تسعى إلى تحليل الواقع وفهم أزماته وإعادة تركيبه بشكل يتجاوز هذه الأزمات والمشكلات، فالفلسفة في السياق العربي/ الشرقي الإسلامي أخذت طابعا استهلاكيا يبلورها ويقدمها على أنها علم أو أيديولوجيا، ويفقدها طبيعتها كعملية تفاعلية للفرد مع واقعه تمكنه من تجاوز أزماته ومشكلاته، فتصبح أحد الأدوات الاستهلاكية المتداولة المفتقدة لأي صلة أو تفاعل واقعي، وينحصر الفكر الفلسفي حول نظريات صيغت في ظروف اجتماعية، وسياسية، وتاريخية مختلفة كليا عن الظروف التي يعيشها.

في هذا الخصوص ينتبه ((فتحي المسكيني)) لوظيفة الجامعة وأثرها في بناء ثقافة الاستهلاك، وغياب النسق الفلسفي النقدي، من خلال الإشارة إلى المسافة التي قطعها الفكر العربي/ الشرقي الإسلامي من الجامع إلى الجامعة. فهو يرى في الجامع أعقد ظاهرة في تاريخ العرب، ولا يرى ((المسكيني)) تعقيده في الطور الطقوسي/ التعبدي الذي يقدمه بوصفه مسجدا للمسلمين، بل يراه في وظيفته التي مثلها كمنظومة كلية تقدم المعرفة الصادقة والحقيقة للمسلمين في كل مكان (انظر إلى الأزهر على سبيل المثال)

---

[1] فتحي المسكيني، الهوية والزمان، صـ 156.

[2] ناصيف نصار، في التربية والسياسة: متى يصير الفرد في الدول العربية مواطنا؟، ط 2، دار الطليعة، بيروت، 2005، صـ 143.

ويذكر بـ"إنه أول مؤسسة علم عرفها العرب... مؤسسة لإنتاج الحقيقة"[1]. ويذكر المسكيني"أن علينا أن نبحث يوما ما على نحو أكثر أصلية عن طبيعة خلافة الجامعة للجامع"[2]، وبهذا الخصوص أتفق مع ((محمد عابد الجابري)) (1935 – 2010) في أن عصر التدوين بالنسبة للثقافة العربية/ الشرقية الإسلامية"الإطار المرجعي الذي يشد إليه، وبخيوط من حديد، جميع فروع هذه الثقافة وينظم مختلف تموجاتها اللاحقة... إلى يومنا هذا."[3] وعصر التدوين أزهى العصور المعرفية للثقافة العربية/ الشرقية الإسلامية، ومثل فيه الجامع دورا أكاديميا كبيرا في بناء المعرفة والثقافة القائمة، وهو الدور الذي قصده ((فتحي المسكيني)).

وباعتياد الثقافة العربية الاستهلاك وفرض بعض الأدوات عليها وتلقيها بديناميات العقل الإسلامي الذي تمت صياغته في العصر العباسي – كما يرى الجابري – فإنها استقبلت نمط الجامعة كأداة أخرى، لم تختلف كثيرا عن نمط الجامع، غير أنها لم تعد المقر الإداري للسلطة السياسية، فلا زالت تتعامل على أنها تقدم الحقائق كما يفعل الجامع قبل دخولها، فهي لا تفهم دورها في تربية العقول النقدية من خلال تقديم طرق مختلفة في التفكير تمرن العقل وتمكنه من الاستقلالية. فلا زالت الفلسفات الغربية تقدم في الجامعات العربية/ الشرقية الإسلامية في صيغة حقائق (أشبه بالدينية)، فيصرح الباحث والمفكر السوري ((حسام الدين درويش)) بأن"ما يقدمه الباحث العربي الأكاديمي في ميدان الفلسفة هو، عموما أو غالبا، تحويل «الأفكار الفلسفية الغربية» إلى «معلومات» ونقلها إلى الثقافة العربية"[4] فتفقد الفلسفة حيويتها ودورها النقدي وتتحول إلى بعض المعلومات الواجب حفظها أو ما يشبه الدين، ويتم التعامل مع ما تقدمه

---

(1) فتحي المسكيني، الهوية والزمان، صـ 158.

(2) فتحي المسكيني، المرجع السابق، صـ 159.

(3) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ط 6، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994، صـ 62.

(4) حسام الدين درويش، في فهم فكر العظم: بين الفلسفوية والأيديولوجية والعلموية، مجلة أوراق، العدد الثامن، 217، صـ 58.

الفلسفة الغربية كحقائق نهائية غاية في ذاتها وليست وسيلة لفهم عالمنا واحتياجاته وسبل سد هذه الاحتياجات.

لذا تعد رؤية ((فتحي المسكيني)) للجامعة أنها"لا تعني اليوم أكثر من جهاز شرعي لإنتاج موظفين نوعين قابلين للاستعمال العمومي في فضاء دولة ما"[1] واقعية إلى حد كبير، فما يطرحه الواقع العربي/ الشرقي الإسلامي وما يقال علي لسان حاله، أنه لا مجال للتفكير العلمي الخلاق، حتي داخل مؤسسات البحث العلمي، وهذ ما دفع الطيب تيزيني إلى القول بأن"الواقع الثقافي الجامعي أن ما يحدث هنا من نمو، يتحرك في دائرة الكم المتعاظم"[2] في غفلة عن الكيف، فهناك العديد والعديد من الحاملين لشهادات الماجستير والدكتوراه، ولكن هناك القليل جدا القادر علي التحليل العقلي وإنتاج أفكار خلاقة تتمتع بالاستقلالية والذاتية، فيعجز البحث العلمي في المنطقة العربية/ الشرقية الإسلامية عن الخروج من بوتقة الشرح حول النظريات الأخرى، وإنجاب نظريات خاصة به، إجابة عن حاجة الفرد والمجتمع. حتى أضحت تقاليد البحث العلمي – حتي في العلوم الطبيعية – تقيد البحث العلمي وتقولبه داخل إطار الشرح، وما دون ذلك يرفض داخل ساحة البحث العلمي، ويعتبر منافيا لآليات البحث العلمي وغير مؤهل إلى أن يعترف به كبحث علمي. وبخصوص الفلسفة فالبحوث تتجه نحو الحداثة وما بعد الحداثة والفلسفة اليونانية، وهذا أمر غير معيب على الإطلاق، فتزويد العقل بالمعارف المختلفة والمعاصرة أمر ضروري لامتلاكه أدوات تفكير أكثر معاصرة وموثوقية، ولكن المعيب أن تعد هذه المعارف غاية في ذاتها، ويكون على العقل العربي/ الشرقي الإسلامي مواجهة أزمات ليست أزماته، فيبحث عن النقد الفكوي للسلطة وهو لا زال عاجزا عن فهم الديمقراطية كبناء سياسي وليست أداة انتخابية.

في ضرورة ميلاد الفلسفة في الأفق العربي/ الشرقي الإسلامي

---

[1] فتحي المسكيني، الهوية والزمان، صـ 158.

[2] طيب تيزيني، على طريق الوضوح المنهجي (كتابات في الفلسفة والفكر العربي)، ط 1، دار الفارابي، بيروت، 1989، صـ 43.

يقدم الباحث المغربي ((طه عبد الرحمن)) (1944) طرحا له أهميته من حيث فهم طبيعة الاختلاف التي يتبناها العقل العربي/ الشرقي الإسلامي، تحت عنوان (الحق العربي في الاختلاف الفلسفي) ويقيم ((طه عبد الرحمن)) طرحه على أساس التمييز بين

الهوية البشرية كما تقدمها الفلسفة اليونانية – على حد زعمه – وتحصرها في العقل، والهوية كما يطرحها اللسان العربي، حيث تمثل الهوية الإنسانية في اللسان العربي في ثلاث مقولات أساسية حسب رؤيته؛ أولها (الإنسانية)، وثانيها"(الرجولة) أو (الرجولية) والمراد بها هو ((جملة الصفات الخلقية التي يحصل بها الكائن البشري كمال الإنسانية))... والاسم الثالث (المروءة)، والمقصود بها ((جملة الأخلاق التي يحصل بها الإنسان كمال الرجولة))"[1] . ويتضمن هذا التمييز المطروح التفوق القيمي الذي تعلنه المجتمعات العربية/ الشرقية الإسلامية في وجه الحضارة الغربية، وحصرها في حيز الفسوق والغياب الأخلاقي، والحرية الجنسية. فيعلن ((طه عبد الرحمن)) تمييزه الذي أراه عنصريا بعض الشيء ومؤدلجا أيضا، بشكل يضع الهوية في اللسان العربي أخلاقية في مقابل الهوية العقلية/ الغربية غير المنتبهة للأخلاق، وذلك تأسيسا على امتياز ملي (عقائدي)، وجنسي (ذكر أنثى)، ليمثل الفتى (الذي هو ذكر بالضرورة كما يعلن هو[2]) الكائن الأكثر كمالا وتميزا عن الإنسان لتدينه، فيذكر أن"التدين في الفتى ممارسة ضرورية، بينما هو في الإنسان ممارسة اختيارية"[3]. وكما هو معتاد من العقلية الدعوية التي تتبنى رؤية الامتياز الأنطولوجي يضع ((طه عبد الرحمن)) كمال الفتوة في اعتناق الدين الإسلامي فيقول:" يكون المسلم في الزمان الأخلاقي الذي نحن فيه أفتى من اليهودي في زمانه الذي انتهى بظهور المسيحية، نظرا لأن الطور الديني للمسلم متأخر

---

[1] طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ط 2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2008، صـ 173.

[2] راجع، المرجع السابق، صـ 175.

[3] طه عبد الرحمن، المرجع السابق، صـ 176.

عن الطور الديني اليهودي"[1] ومن الملاحظ أن الميزات التي يقدمها طه عبد الرحمن ذات بعد عقائدي؛ جاهز ميتافزيقي إلهي، وليس على الإنسان إلا تحليله واكتشافه، وهذا يتضمن نتائج مسبقة علينا الاهتداء إليها، وهو ما لا تعرفه الفلسفة من قبل.

ولـ ((طه عبد الرحمن)) رؤية للفلسفة بالرغم من أنها شديدة الغرابة إلا أنها تتفق مع منطلقه الذي يرى في الفلسفات المطروحة مؤامرة على الذات العربية/ الشرقية الإسلامية ويسعى للفكاك منها، مفادها أن"فلاسفة اليهود يوجهون على التدريج عموم الفكر الفلسفي الحديث في ما ينبغي أن يثير من أسئلة واستشكالات وما ينبغي أن ينتهج من مسالك ومقاربات وحتى ما ينبغي أن يتوصل إليه من أحكام واستنتاجات، مستثمرين التراث الديني المشترك بينهم وبين أهل هذا الفكر والذي يأخذ منطلقه من التوراة... وأدى كل هذا إلى خلق بيئة فلسفة عامة موجهة بمعالم القومية اليهودية في توظيفها السياسي، بيئة لا يكاد يخرج عن حدودها إلا القليل الأقل من الفلاسفة"[2] وما يطرحه ((طه عبد الرحمن)) عن الفلسفة هو أمر غير مفهوم بالنسبة لي؛ فتاريخ الفلسفة ينافي ما يذكره، خاصة أن هذه الأنساق الفلسفية تشكلت كمردود على واقعها، محاولة تغييره إلى صورة أفضل أو فهمه وفهم أزماته. كما أنني اتفق مع ((علي حرب)) في أن"ميزة العقل الفلسفي التشكيك في البداهة والفحص عن المسلمات.. والفيلسوف هو من يطلب الأسس و((يعين وجهة جديدة في النظر)). إنه من يستنبط مبادئ المعرفة ومن يؤسس للفعل وللاجتماع في المدينة والدولة، إذن من يقول في الوجود قولا مبتكرا"[3] وهو أمر لا يصلح معه طرح عبد الرحمن، حيث يعني هذا الطرح تسليم الفلسفة بأمور تحركها دون دراستها أو وعيها، والفلسفة كما تعبر عن نفسها من خلال تاريخها سيدة الشك في البداهة والمسلمات.

---

[1] طه عبد الرحمن، المرجع السابق، صـ 178.

[2] طه عبد الرحمن، المرجع السابق، صـ 62 – 63.

[3] علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر: مقاربات نقدية وسجالية، ط 1، دار الطليعة، بيروت، 1994، صـ 41.

وعليه تتبنى خطة الاستقلال الفلسفي العربي/ الشرقي الإسلامي حسب ((طه عبد الرحمن)) على؛ (المقاومة) و(التقويم) و(الإقامة)، والمراد بالمقاومة"مواجهة القوم لقيم الخصم بقيم أقوم تنزع عن قومته المادية امتيازها واعتبارها"[1]، والتقويم يعني "(إزالة الاعوجاج) و(التزود بالقيم)"[2] وتعني إزالة الاعوجاج الذي تطرحه الفلسفة – التي تدفعها قوى ورؤى وأهداف يهودية – والتزود بالقيم الإنسانية، التي في مضمونها قيم إسلامية كما تم توضيحه سلفا. والإقامة تعني الاجتهاد"في أن ترتقي بالمعاني الطبيعية التي تدور في مجالك التداولي إلى رتبة المفاهيم الصناعية، وذلك بالاستدلال عليها وبها"[3] والاجتهاد في صياغة مصطلحات تعبر عن ثقافتك وتحفظ لها استقلاليتها وأصالتها هو أمر محمود بلا شك، وأتفق معه في هذه الناحية، ولكن لا أتفق في طريقة عرضه التي تسمع خلفها طبول الحرب، فيقول:"قد آن الأوان لكي نخوض معركة اصطلاحية نواجه فيها مصطلحات الفضاء الفلسفي المتهود بمصطلحات تدفع عنا شرور التهويد"[4]، وكلماته لا تعبر عن أي لهجة من لهجات الحوار، بقدر ما تتمتع بلهجة الوعيد والرفض والانعزال.

وكذا يمكن القول إن ((طه عبد الرحمن)) يقدم مقترحا حول الاستقلال الفلسفي يجعل العقل العربي/ الشرقي الإسلامي أكثر انعزالا؛ ومن ثم مجتمعات أكثر انعزالا، لتجد نفسها في نهاية الأمر تقتات على فتات الحضارات الأخرى عاجزة عن امتلاك استقلالها. واتفق معه في أن الفلسفة الغربية لا يمكن لها أن تكون النمط الأوحد أو المعيار الذي تعاير به باقي الفلسفات، ولكن أتعجب كثيرا من مناصبته العداء للفلسفة الغربية الحديثة، ولها منجزاتها الملموسة التي لا يسع للعاقل نكرانها، كما أنها أبعد ما تكون عن أن تكون خطابا يهوديا مفلسفا على حد زعمه.

---

[1] طه عبد الرحمن، المرجع السابق، صـ 71.

[2] المرجع السابق، صـ 74.

[3] طه عبد الرحمن، المرجع السابق، صـ 77.

[4] المرجع السابق، صـ 79.

في المقابل يرى ((ناصيف نصار)) أن الحياة من وجهة الكائن الذاتي"إبداع متواصل للمعنى وممارسة فعلية لمقتضياته"[1] وعلى الأمة العربية/ الشرقية الإسلامية الخروج من أفق الركود والعودة إلى الحياة الإبداعية، ويرى نصار"أن النهضة الحضارية التي تسعى المجتمعات العربية لتحقيقها، لا تكون متينة البنيان إلا إذا تأسست على استقلال فلسفي"[2] وهو في هذه الناحية يتفق ضمنيا مع ((طه عبد الرحمن)) ولكنه يختلف في طريق الاستقلال، حيث يعني طريق الاستقلال عند عبد الرحمن رفض الفلسفات الحديثة في مقابل الاحتماء بالسياق العقائدي. في حين يرى نصار أن الإبداع الفلسفي لا يصح إلا من خلال التواصل الفلسفي مع التراث بوصفه يعبر عن الذات، والحداثة باعتبارها"حركة الإتيان بالجديد وفقا لمقتضيات الإبداع ومعاييره في كل ميدان من ميادين النشاط الإنساني"[3] . أي أنه لا يمكن أن يكون الاستقلال مرادفا لرفض الفلسفات المقدمة من خلال فلاسفة غربيين ف" هوية الفيلسوف تبدأ بالتكون، بعد الدراسة المطلوبة لتنشئة عقله وتدريبه وتزويده بجملة من المعارف المتخصصة"[4]. فتكون الفيلسوف يبدأ بعد دراسته للفلسفة، ولا ينتهي عندها، أي أنها تعطيه الأدوات التي تمكنه من إنتاج فكره الخاص الذي يقدم دوره في النسق العام، وينتج ما عليه إنتاجه ولا يكون مستهلكا على الحضارات الأخرى.

وعلى العكس من ((طه عبد الرحمن)) لا يرى ((ناصيف نصار)) في كونية الفلسفة فرض نوع من الفلسفة أو نوع من التساؤلات ف"ليس في كونية الفلسفة سؤال واحد، لا

---

(1) ناصيف نصار، الذات والحضور (بحث في مبادئ الوجود التاريخي)، ط 1، دار الطليعة، بيروت، 2008، صـ 161.

(2) ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي (سبيل الفكر العربي إلى الحرية والابداع)، ط 1، در الطليعة، بيروت، 1975، صـ 13.

(3) ناصيف نصار، باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل، ط 2، دار الطليعة بيروت، 2013، صـ 34.

(4) ناصيف نصار، الإشارات والمسالك (من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية)، ط 1، دار الطليعة بيروت، 2011، صـ 118.

سؤال غيره، ولا كيفية واحدة بعينها لطرح السؤال الواحد، في حال استمراره، وليس فيها جواب واحد، لا جواب غيره، بصورة مطلقة ونهائية، عن أي سؤال فلسفي"[1]؛ لذا ينكر نصار على الفلسفات الأوروبية محاولة فرض نفسها كممثلة للعقل الإنساني أو للفلسفة،"فالممارسة الفلسفية بنت زمانها من حيث أنها تحدد مهمتها تجاوبا مع أسئلة عصرها وتحولاته العميقة"[2]، ولكنه في الوقت عينه لا ينكر أهميتها أو يزعم أيديولوجية ما سعت لبنائها وهو أمر يستوجب رفضها كمعبر عن الإنسان وأفكاره حيال أزماته، ومن ثم رفضها رفضا كليا.

والاستقلال الفلسفي حسب نصار يتم عبر الخروج من ثنائية التراث والمعاصرة، والبحث عن أفق يعلو على هذا التناقض،"عن استراتيجية حضارية جديدة تضع كلا من التراث والمعاصرة في موقعه من التاريخ ومن حركة الحياة المبدعة"[3]. فسيادة التناقض بين التراث والمعاصرة شغل الذهن العربي/ الشرقي الإسلامي بكل منهما ومحاولة إثبات صلاحية التراث الدائمة، وأفقد الذات العربية/ الشرقية الإسلامية قدرتها على الاستقلال، فصانعو التراث فكروا وأرادوا وفعلوا، وصانعو العصر يفكرون ويريدون ويفعلون. أما الذات العربية في حالة استقالة وتلق؛ ومن ثم اغتراب وشلل، وعليها أن تسلك طريق المسؤولية نحو ذاتها، فالقوة الصانعة للعصر تتحرك من ذاتها، ف"الكائن الذاتي يصنع ذاته بذاته، وبالعمل على ذاته"[4]. فالسؤال عن الحاضر وعن المشكلات

---

[1] ناصيف نصار، الإشارات والمسالك، صـ 130.

[2] ناصيف نصار التنبيهات والحقيقة (مقالات إضافية حول الفلسفة والديموقراطية)، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربي، بيروت، 2019، صـ 181.

[3] ناصيف نصار، باب الحرية، صـ 30.

[4] ناصيف نصار، الذات والحضور (بحث في مبادئ الوجود التاريخي)، دار الطليعة بيروت، 2008، صـ 131.

التي نتلقاها هو السؤال الذي"يسبق سؤال التراث والموقف من التراث. وهو نفسه السؤال الذي يسبق سؤال العصر والموقف من القوى الفاعلة المتحكمة في العصر."[1] فالسؤال عن الحاضر وأزماته ومشكلاته هو الذي يحدد معنى سؤال التراث وسؤال المعاصرة في وجوده، ويحدد موقع كل منهم، وليقف كل منهم موقعه كمحاولات تقدم للعقل خبرة تمكنه من صياغة إجابته عن تساؤلاته المطروحة عليه من واقعه ومشكلاته.

فأقام ((ناصيف نصار)) مشروعه للاستقلال الفلسفي على التواصل، وليس على الانقطاع كما فعل ((طه عبد الرحمن))، وهي رؤية أكثر نضجا تعطي لكل إنجاز موقعه وحقه، فتدرك طبيعة التراث كمكون للذات، ولا تغفل دور المعاصر في صناعة العصر الذي يناسبه منطلقا من بنيته الاجتماعية والفكرية. وتقدم الاستقلال الفلسفي كسبيل للاندماج في الهم الانساني العالمي وليس للانعزال عنه.

ويشير الباحث ((عبد الواحد أيت الزين)) في كتابه (الإنتاج الفلسفي في الفكر العربي المعاصر في أطروحات ناصيف نصار) إلى أن"انتهى بنا الأمر إلى الوقوف على نصوص: محمد عابد الجابري، وطه عبد الرحمن، وناصيف نصار، وفتحي المسكيني.. إلخ"[2] وهي نصوص قدمها أصحابها بالأساس للدعوة إلى الاستقلال والتفكير الخلاق، فأضحت هي المرجعية التي يتبناها العقل الفلسفي العربي/ الشرقي الإسلامي ويدور في فلكها. لذا يدعو عبد الواحد إلى الدخول في غمار تجربة اليتم الفلسفي، فهذه الآبائية تلتهم مساحات واسعة تخطت التوقير اللازم ل (لأب) وأصبحت نفيا للذات لصالحه، والذات العربية/ الشرقية الإسلامية وضعت أمامها إعاقة تحول بينها وبين صناعة ذاتها وإنتاج التفكير الخلاق المبدع كـ"استطابة المشي بعكازات، وضع هبل المحجر، يفقد صاحبه أهلية تدبر شؤونه الخاصة، فيستلذ وضع: ((القصور الذي هو نفسه مسؤول عَنه))، وضع ((تفكير بالنيابة)): أن يقيم مقامي من يريحني من

---

[1] ناصيف نصار، باب الحرية، صـ 31.

[2] عبد الواحد أيت الزين، الإنتاج الفلسفي، صـ 26.

تعب التفكير"[1] ، ويرى الباحث أن عليها أن تتخلى عن العكاز وتضع الأبوة في دورها وليس في دور الذات، وتخوض تجربة اليتم وما يتبعها من مسؤولية الذات تجاه نفسها، وهو أمر تعد الذات العربية/ الشرقية الإسلامية في حاجة إليه ملحة.

الخاتمة

نافلة القول ما تحاول أن تقدمه هذه الورقة هو ضرورة الانتباه إلى الواقع العربي/ الشرقي الإسلامي وتساؤلاته، ومحاولة الإجابة عن هذه التساؤلات مع الاحتذاء بالتجارب المطروحة التي أثبتت نفسها. ويكف العقل العربي/ الشرقي الإسلامي عن اعتبار الفلسفات الغربية أو العربية/ الإسلامية غاية في ذاتها، بل يضعها في دورها كتجارب فكرية تكسب العقل الإنساني أدوات ومهارات وأفاقا مختلفة للتفكير حيال أزماته. والتنبيه على غياب طبيعة محددة و نموذج للفلسفة، يجعلنا واقفين حياله مكتوفي الأيدي نردده كمعلومات وحكم ثابتة قادمة من عقل فولازي؛ ومن ثم السعي إلى بناء فلسفات خاصة نابعة من الهم العربي وأزماته.

ووجب التنبيه على أن الفعل الفلسفي هو فعل إيجاد وحضور وابتكار، أي أنه لا يمكن بكل الأحوال أن ينطلق من نتائج مسبقة، وهذا ما يقتضي الخروج عن الهويات المسبقة سواء كانت تقدم نفسها في صيغة عقائدية جامدة، أو محاولة التماهي مع الآخر المتفوق حضاريا، لأن الذات في هذا الحين لا تملك ما تقوله للعالم أو تساهم به في الحضور أمام تحركات العالم.

---

[1] عبد الواحد أيت الزين، الانتاج الفلسفي، صـ 25.