إشكاليات التفلسف في الفكر العربي
(الأيديولوجي والفلسفي في الفكر العربي)

الأستاذ المساعد الدكتور سربست نبي
كلية التربية / جامعة كويه / اربيل

الملخص:-

بعد قرون سبعة من الانقطاع عن الفلسفة، منذ القرن الثالث عشر وحتى التاسع عشر، قراءة وتفلسفاً، عاد العرب للتواصل مع التجارب الفلسفية العالمية. ورغم اطلاع مثقفي عصر النهضة على نصوص الفلسفة الليبرالية والأنوار ومبادئ الفلسفة الوضعية والداروينية.. إلخ إذ يمكن اكتشاف أثر تلك الفلسفات في نصوصهم على نحو متفاوت، إلا أن غياب التفلسف العميق والأصيل شكّل سمة بارزة لنصوصهم، هنا يبرز السؤال: على أيّ نحو تلقى الفكر العربي الحديث والمعاصر الفلسفة؟ كيف تمّ الاتصال بها وقراءتها؟ كيف تمّ التعاطي معها؟ هنا نتساءل عن طبيعة هذا الحضور الفلسفي في الكتابة العربية المعاصرة؟ بأي معنى يمكننا أن نتحدّث عن فلسفة وفيلسوف داخل الفكر النهضوي والمعاصر؟ هل هنالك فكر فلسفي عربي، حديث أو معاصر، خالص لا ينتسب إلا لنفسه، لجهة الأسئلة والمشكلات النظرية.

كلمات مفتاحية: الفكر العربي، فلسفة عربية، النهضة، الخطاب الأيديولوجي، الفلسفة الغربية.

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٣/٠٣/٢٠ **تاريخ القبول:** ٢٠٢٣/٠٥/١٦

The Problematics of Philosophizing in the Arab Thought : The Ideological and Philosophical in the Arab Thought

Assist. prof. Dr. Sarbast Nabi
Koya University

Abstract:

After seven centuries of pause in both reading and philosophizing – from the thirteenth to the nineteenth century – the Arab intellectuals have returned to contact with global philosophical experiences. The intellectuals of the Arab Renaissance were familiar with the texts of liberal philosophy, Enlightenment, and the principles of positivism and Darwinism. The impact of these philosophies can be found differently in their texts. Nonetheless, the absence of profound and authentic philosophizing formed a prominent feature of their texts. As a result of this, several questions arise. How did modern and contemporary Arab thought receive the philosophy? How was the philosophy communicated and read by them, and how did they interact with it? Here we ask about the nature of this philosophical presence in contemporary Arabic writings.

Keywords:THE Arab thought, The Arab philosophy, renaissance, ideological discourse, Western philosophy.

Received:20/03/2023 **Accepted: 16/05/2023**

المقدمة:-

هل هنالك فكر فلسفي عربي، حديث أو معاصر، خالص لا ينتسب إلا لنفسه، لجهة الأسئلة والمشكلات النظرية، وكذلك لجهة المفاهيم والبناء والتنظيم الداخليين؟ وهل هو مستقل عن الخطاب الفلسفي الحديث والمعاصر؟ وهل ثمة أصالة حقيقية وإبداع في سماته وأطاريحه؟ وفي الأصل يجدر بنا التساؤل هل هنالك فلسفة عربية حديثة أو معاصرة، أم هو مجرد فكر عربي، تعدّ الأيديولوجيا النسق الأكثر حضوراً وطغياناً عليه، ولا تعدّ الفلسفة إلا أحد الموارد النظرية والمفاهيمية الجزئية له؟ وفي الحدّ الأدنى أين يكمن(موطن الإبداع في الفلسفة العربية أو حتى في الفكر العربي، أسوة بالإبداع الأدبي والفني، وبخاصة في الشعر والقصة والمسرح.. الخ) (حنفي، وآخرون، ٢٠٠٠، ص٣٥) مثلما يتساءل حسن حنفي.

يبدي العديد من المفكرين العرب ومؤرخي الفلسفة حماسة للقول بوجود فلسفة عربية معاصرة. ويلجأ هؤلاء إلى نوع من التحقيب التاريخي لها، أو نمط من المركزية والمركزية المضادة. وهذا ما يتعارض تماماً مع الوعي الفلسفي بصفته وعياً تاريخياً كليّاً بالعالم وبمشكلات الوجود، ويتعارض مع غاياته. فالمبدأ الرئيس هو أن الفلسفة واحدة في حقيقتها، وغاياتُها أعمق وأشمل من أن يتمّ حصرها في هوية تاريخية أو أيديولوجية معينة. وهذا يعني أن السؤال الفلسفي لا يكون كذلك فلسفيّاً ما لم يَتسِم، من حيث النشأة والديمومة، بالشمولية والكونية. وهذا المبدأ ليس تعميماً مجرداً أو شكلياً فحسب، وإنما يغدو واقعاً ملموساً حينما يتمّ الشروع في البحث التاريخي للفلسفة وفي تخصيصها وتعيينها. المفارقة التي نواجهها هنا على الدوام تكمن في أن العديد من المفكرين العرب والمشتغلين بالبحث الفلسفي اندفعوا بحميّة قومية في العقدين الأخيرين لإثبات(بطلان دعوى كونية الفلسفة وتأكيد صفتها القومية، فذلك هو السبيل الذي من خلاله يمكن" للإنسان العربي" أن يصنع فلسفة لها من الخصوصية القومية ما لغيرها من الفلسفات)(عبدالرحمن، ٢٠٠٨، ص ٢٥) حسب زعم أحدهم.

إذن، كيف نؤرخ للفلسفة؟ وما معنى الحاجة إليها، وكيف تنشأ الأخيرة؟ وهل ثمة تجربة فلسفية أصيلة يمكن تسميتها بالفلسفة العربية الحديثة أو المعاصرة استطاعت أن تؤصّل أسئلتها الخاصة عن الإنسان وقضاياه؟ بقول آخر، هل أنتج التاريخ الحديث والمعاصر للعرب رجالاً(أو نساء) هم حقاً وفعلاً أهل للقب الفلاسفة؟ ثمّ هل أبدع هؤلاء، بدورهم، أنساقاً فكرية ترقى إلى مستوى القول: إنها تشكل خطاباً فلسفياً أصيلاً ومعاصراً؟ ومن هنا، فأيّ سؤال فلسفي شغل وعي هؤلاء وهيمن على تفكيرهم؟ وما هي المشكلات النظرية التي شغلت فلسفاتهم؟ هل هي أسئلة التاريخ المتخمة بالمطالب الأيديولوجية العملية، أم أنها أسئلة نظرية مجردة ليست نائية عن الفضاء الميتافيزيقي؟ ولعلنا نوسع نطاق الأسئلة عبر الاستعانة بالقول(إذا كانت الإجابة بنعم، هل هذه الفلسفة تمثل إضافة نوعية إلى التراث الفلسفي العالمي؟ وهل هي مستقلة ومبدعة أم أنها تابعة لا تتسم

بالابتكار؟ هل هي مكون مهم من مكونات الفلسفة في العالم بعامة، والعالم الثالث بخاصة؟ هل أنجب العرب فلاسفة أو فيلسوفاً واحداً على أقل تقدير، ذا سمعة عالمية؟)(المصباحي، وآخرون، ٢٠١٠، ص ٣٧٥)

أولاً- حضور الفلسفة في الفكر العربي، العرب والفلسفة الغربية:

بعد قرون سبعة من الانقطاع عن الفلسفة، منذ القرن الثالث عشر وحتى التاسع عشر، قراءة وتفلسفاً، عاد العرب للتواصل مع التجارب الفلسفية العالمية. ورغم اطلاع مثقفي عصر النهضة على نصوص الفلسفة الليبرالية والأنوار ومبادئ الفلسفة الوضعية positivism والداروينية Darwinism.. إلخ إذ يمكن اكتشاف أثر تلك الفلسفات في نصوصهم على نحو متفاوت، إلا أن الأخيرة لم ترقَ إلى مستوى التأصيل الفلسفي، وعجزت عن إنتاج قولٍ فلسفي مائز ومفاهيم جديدة ومبتكرة، وظلّت في الغالب(مجرد رجع صدى، شرحاً على الشرح، نسخاً لنموذج، وتبسيطاً لأصل...)(عبداللطيف، ١٩٩٢، ص ٢١) ولم تكن استجابات عصر النهضة الفكرية هذه مكافئة لمستوى تقدم خطاب الفلسفة الغربية وتطور مفاهيمها وأسئلتها. من هنا عجزت عن التأثير فيها وتأصيل خطابها وتأكيد ريادته على مستوى تاريخ الفلسفة العالمية، ولعل أبرز سمات الفكر الفلسفي في هذه المرحلة تتمثل في(غياب الأنساق الفلسفية بالمعنى التقليدي... فلم ينتج عصر النهضة مدارس فلسفية من قبيل" الديكارتية" و " الكانطية" .. واتخذ الخطاب الفلسفي العربي طابعاً سياسياً تاريخياً.. بدون أن يتمكن من صياغة أبنية في فلسفات السياسة، حيث وظفت الأبعاد الأيديولوجية لتلك الفلسفات، بدون أدنى اهتمام جدّي بأبعادها الأخرى)(عبداللطيف، ١٩٩٢، ص. ص ١٢-١٣)

ولعل النصوص الفلسفية، الأصيلة والنوعية، قليلة في كتابات روّاد النهضة، وفي هذا السياق يبدو كتاب الأفغاني(الردّ على الدهريين) واحداً من تلك النصوص القليلة والنادرة، التي تصدّى كاتبه لمناقشة قضايا ميتافيزيقية تقليدية مثل مشكلة خلق العالم ووجود الله...إلخ. إلا أن سجال المؤلف وردوده لا تبدو محض فلسفية، بمقدار ماهي حجج إيمانية ودينية يستمدها من مرجعية غيبية لدحض آراء ونظريات علمية. ولعلنا لا نغفل هنا الإشارة إلى أهمية الجدال الفكري بين محمد عبده وفرح أنطون عام(١٩٠٢م) حول العلاقة بين الدين والدولة كأحد البرهات الرئيسة في عصر النهضة للمثاقفة والتأسيس الفلسفي الرصين لمفاهيم العلمانية والتسامح ومكانة الدين في الحياة العامة وطبيعة السلطة والدولة... إلخ بيد أن أغلب هذه الكتابات، التي تتسم بطابع فلسفي جزئياً، تشكو من غياب العمق أو المنهجية الفلسفية، وتهمين عليها الهواجس السياسية المباشرة والمفاهيم مثل الحرية، التقدم، الدستور، فضلاً عن هشاشة الحديث الفلسفي لدى البحث فيها.

على أيّ نحو تلقى الفكر العربي الحديث والمعاصر الفلسفة؟ كيف جرى الاتصال بها وقراءتها؟ كيف حصل التعاطي معها؟ ويتساءل هنا كمال عبد اللطيف عن طبيعة هذا الحضور الفلسفي في الكتابة العربية المعاصرة؟ مواصلاً السؤال، بأي معنى يمكننا أن نتحدّث عن فلسفة وفيلسوف داخل الفكر النهضوي والمعاصر؟لم تكن نصوص الفلسفة الغربية غائبة تماماً عن الفضاء الثقافي- المعرفي العربي، كما هو واضح، منذ أواخر القرن

التاسع عشر، وبخاصة تلك النصوص الفلسفية السياسية، التي كانت تثير اهتمام روّاد الإصلاح. وما يثير دهشتنا، ربما، عندما نعلم أن فيلسوفاً مؤسساً مثل الإنكليزي جيرمي بنتام J. Bentham (١٧٤٨-١٨٣٢م) كان كتابه المهم(أصول الشرائع) قد ترجم ونشر في القاهرة من قبل أحمد فتحي زغلول منذ عام ١٨٩١ تقريباً، كذلك قام الشيخ طنطاوي جوهري بنقل كتاب إيمانويل كانط I. Kant (١٧٢٤- ١٨٠٤)(التربية) إلى العربية من اللغة الإنكليزية ونشرته المطبعة السلفية بالقاهرة عام ١٨٩٣م ١٣٥٥هـ. وهذا الأمر ينطوي على دلالة خاصة وعميقة على صعيد اهتمامات المثقفين بالفلسفة في هذا العصر، ويؤشر على أن التلقي العربي للفلسفة كان يخضع لعملية اصطفاء سياسية وأيديولوجية.

إلا أن هذا الاتصال مع الفلسفة الغربية والتفاعل معها اكتسب زخماً أكاديمياً ومنهجياً منذ بدايات القرن العشرين مع اتساع حركة الترجمة وتطورها، إذ شرع المفكرون والباحثون العرب(بالتعامل مع الفكر الغربي باعتباره موضوعاً للدراسة والمساءلة، فضلاً عن اعتباره مصدراً متقدماً للمعارف النظرية والعملية)(حنفي، وآخرون، ٢٠١٠، ص ٤١٩) ومن هنا شقت العقلانية طريقها للفكر العربي، كما تمثل ذلك بداية لدى طه حسين، حيث استعان بالشكّ الديكارتي في منهجية بحثه، ومثله أيضاً قسطنطين زريق، وكذلك الأمر مع ديكارتية عثمان أمين. وسبق أن وجدت الليبرالية مبشراً بها في مصر مع أحمد لطفي السيد في الثلاثينيات من القرن العشرين. وكانت الفلسفة البرغسونية قد أفصحت عن نفسها في الفكر العربي عبر أفكار كلّ من ميشيل عفلق وزكي الأرسوزي، اللذين استمعا إلى محاضرات هنري برغسون H. Bergson(١٨٥٩- ١٩٤١م) في باريس، وكانت لمفاهيمه عن الحدس والطفرة الحيوية تأثير عميق في تصورات البعث عن الشعور القومي.(انظر: المصباحي، وآخرون، ٢٠١٠، ص ٣٧٥) كذلك استلهم الأرسوزي وعفلق الفلسفة الألمانية في نسقها الفيشتي Fichte لدى مواجهة مشكلة حرية الأمة والتأسيس لمفهومها.

لقد غدت التيارات الفلسفية ومذاهبها الحديثة والمعاصرة مصادراً رئيسة للوعي الفلسفي العربي، الحديث والمعاصرة، وأخذ المفكر العربي يجتهد في ضوء مفاهيمها وأولياتها النظرية ومناهجها. وكما يشير أحمد برقاوي فقد(أمست الفلسفة الغربية في الأنساق الفكرية العربية ميتودولوجيا توجه رؤاهم وتحفّز أسئلتهم، ناهيكم عن كونها مصدراً ثرّاً لأجوبتهم الفكرية عن قضايا التحرر والتقدم والمصير)(برقاوي، ٢٠٠٠، ص ١٠٣) حيث كان حضور الوضعية المنطقية لـ رايشنباخ H. Reichenbach (١٨٩١- ١٩٥٣م) وكارناب R. Carnap(١٨٩١- ١٩٧٠م) صارخاً في وضعية زكي نجيب محمود المنطقية. إذ راح صاحب كتاب(خرافة الميتافيزيقا، أو الموقف من الميتافيزيقا) في مواجهة تخلف الواقع العربي يبشر بالروح العلمية كسبب رئيس لنهضة الأمة ومن هذا الموقع قرن الدعوة إلى الحرية والتقدم بضرورة سيادة منطق العلم. واتكأ فؤاد زكريا في كتابه(اسبينوزا والتفكير العلمي) على عقلانية ديكارت R. Descartes (١٥٩٦-١٦٥٠م) واسبينوزا B. Spinoza (١٦٣٢-

١٦٧٧م) ليبشّر بقيم التسامح والعقلانية في مواجهة التعصب الديني. وكان لهيدغر M. Heidegger (١٨٨٩-١٩٦٧م) و سارتر J.P. Sartre (١٩٥- ١٩٨٠م) ويسبرز K. Jaspers (١٨٨٣- ١٩٦٩م) حضور قوي في وعي عبد الرحمن بدوي وتفكيره الوجودي. فقد شكلت الوجودية رافداً مهماً للفكر العربي خاصة عبر سارتر، الذي شقت أفكاره عن الحرية طريقها للعرب إبان حقبة التحرر والكفاح لأجل الاستقلال الوطني، ومن هنا برز اهتمامهم به وهو نفس السبب في ابتعادهم عنه بعد زيارته لإسرائيل وإعلان تأييده لها، وهنا تكمن المفارقة... وكان هذا الاهتمام بالوجودية لدى سارتر في الستينيات، مواكباً للاهتمام الجارف للمدّ الأصولي بأعمال الفيلسوف الفرنسي روجيه غارودي R. Garaudy (١٩١٣- ٢٠١٢م) وترجمتها(انظر: المصباحي، وآخرون، ٢٠١٠، ص ٥٨) هكذا استعادت تيارات الفكر العربي فلسفة الآخر تبعاً لهواجسها واهتماماتها السياسية المباشرة، وعمدت إلى اصطفائها واخضاع مفاهيم تلك الفلسفات لحاجاتها العملية. بدوره يصنف حسن حنفي التيارات الفلسفية في الفكر العربي إلى ستة: المثالية، الوضعية، الماركسية التقليدية، البنيوية، الظاهراتية، الوجودية.(انظر: حنفي، وآخرون، ٢٠٠٠، ص ٢٦)

كذلك كانت التومائية Thomism حاضرة في كتابات يوسف كرم وشروحاته الفلسفية. وتمتعت البرغسونية بذات الأهمية والمكانة في وعيّ بديع الكسم. وأخذ المغربي الحبابي بشخصانية إيمانويل مونييه E. Mounier (١٩٠٥- ١٩٥٠م) وكذلك فعل رينيه حبشي. وحضرت فينومينولوجيا هوسرل E. Husserl (١٨٥٩- ١٩٣٨م) بقوة في تفلسف حسن حنفي الباكر، منذ أن أعدّ رسالته للدكتوراه وعمد إلى تأصيلها في الثقافة العربية، و كذلك الأمر مع نازلي إسماعيل التي ترجمت لـ هوسرل(تأملات ديكارتية). وتجلّت أخيراً تفكيكية جاك دريدا J. Derrida (١٩٣٠- ٢٠٠٤م) في كتابات علي حرب. وطغت البنيوية عموماً على كتابات الجابري ومطاع صفدي في حين طغت بنيوية التوسير L. Althusser (١٩١٨- ١٩٩٠م) الماركسية وبولانتزاسN. Polantzas)(١٩٣٦- ١٩٧٩م) على كتابات مهدي عامل. ولم يكن المفكرون العرب بمنأى عن تأثير الماركسية العميق، التي كان لأعلامها، ماركس K. Marx (١٨١٨- ١٨٨٣م) ، جورج لوكاتش G. Lukacs (١٨٨٥- ١٩٧١م)، أنطونيو غرامشي A. Gramsci (١٨٩٧- ١٩٣٧م) تأثيرٌ بالغٌ عليهم، أمثال سمير أمين، الياس مرقص، ياسين حافظ، صادق جلال العظم، طيب تيزيني، محمود أمين العالم، أحمد برقاوي، حسين مروة، عبدالله العروي... وغيرهم(ومع ذلك، ظلّت إسهامات هؤلاء- عموماً وإجمالاً- عاجزة عن أن تحفّز على الانتاج الفلسفي المحلي بمستويات متقدمة في العمق ومتوهجة، وذات تأثير شمولي)(المرزوقي، وتيزيني، ٢٠٠١، ص ١٥٦) ولربما يتعذّر علينا أن نجد بينهم من يماثل في مكانته وتأثير فكره مكانة ديكارت أو روسوJ.J. Rousseau (١٧١٢- ١٧٧٨م) ، هيغل G.F. Hegel (١٧٧٠- ١٨٣١م) أو ماركس، أو حتى سارتر وألبير كامو A. Camus (١٩١٣- ١٩٦٠م) ، إذا لم يكن اهتمام هؤلاء بالفلسفة وانشغالهم بالتفلسف نابعاً عن اهتمامات محض فلسفية، بمقدار ما كانت

سياسية أو أيديولوجية، أو أكاديمية وحتى أدبية. يقرر عبد الأمير الأعسم في حكم لا يخلو من القسوة(إن النصوص التي أتى بها المفكرون العرب هي تابعة، غير مثمرة، بل مكررة ومجدبة، لا روح فيها أحياناً... إن بعض المعنيين بالفلسفة، درساً وبحثاً وترجمة، قاموا بأدوار ممثلين" كومبارس" في شريط الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ولم نجد بينهم لحد الآن ممثلاً لدور الفيلسوف بالمعنى الذي عرفناه في تراثنا الفلسفي أو في الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة)(المصباحي، وآخرون، ٢٠١٠، ص. ص ٣٧٥-٣٧٦)

بموازاة هذا الأمر، بدت مرجعية المنظّرين الإسلاميين العرب(سيد قطب، مالك بن نبي، عبدالله عبد الدايم، خالد محمد خالد، محمد عمارة، وسواهم)، الذين لم ينزاحوا كثيراً عن النسق الأيديولوجي الإسلامي العروبي، مع الفلسفة الغربية أكثر تعقيداً وتركيباً، نظراً لعلاقتهم الملتبسة بالتاريخ والعقيدة من جهة أولى وبالقراءات الأخرى من جهة ثانية.

إن حضور الفلسفة الغربية منذ أواسط القرن التاسع عشر إلى البلاد العربية لم يكن مبرأً تماماً من الحمولة الأيديولوجية والثقافية لمصادرها الأصلية، ليس هذا فحسب، إنما أيضاً حضرت بأزماتها وتناقضاتها الداخلية. هكذا حضرت الفلسفة الإنكليزية محمولة بالأيديولوجية الليبرالية ومفاهيمها عبر جرمي بنتام وستيوارت مل J.S. Mill (١٨٠٦-١٨٧٣م) وحضرت فلسفة الأنوار عبر ممثليها مونتسكيو Montesquieu (١٦٨٩- ١٧٥٥م) وفولتير Voltaire (١٦٩٤- ١٧٧٨م) وروسو، وديدرو D. Diderot (١٧١٣- ١٧٨٤) وهي محمولة بالأيديولوجية العلمانية، كذلك عرف المفكرون العرب الفلسفة الألمانية عبر النظريات القومية للفلاسفة الألمان ولا سيما فلسفة فيشته. يصنف أ. ع. عطية صور التلقي العربي للفلسفة الغربية، أو ما يطلق عليه" القراءة العربية له" إلى ما يمكن أن يسميه بـ" قراءة القراءة" أو " إعادة القراءة" أو " القراءة الثانية".. ويرى أن التلقي أو القراءة الأولى تخضع لشروط السياق الحضاري سياسياً واجتماعياً وعقائدياً، بينما إعادة القراءة، تعي تحيزاتها وتعلن عنها.. بينما تسعى القراءة الثانية إلى تجاوز القراءة الأيديولوجية والدينية والإعلامية، ولا تكتفي بالإغراق في الفلسفة الغربية فقط.. بل تهتم بالفكر العربي ووضعياته المتعددة بتعدد أقطاره وتوجهات فلاسفته الخالصة(انظر: المصباحي، وآخرون، ٢٠١٠، ص ٣٥٩)

في كتابه المنهجي" طريق الاستقلال الفلسفي" اجتهد ناصيف نصار محاولاً الإجابة على سؤال، كيف يمكن أن نتفلسف عربياً اليوم؟ إن فعل التفلسف، برأيه، يقوم على فك الارتباط والتبعية لمرجعيات تواريخ الفلسفة. ذلك إن استقلال الفيلسوف، يعني عربياً استقلاله عن تاريخ الفلسفة، ويصف ناصيف موقف المفكر العربي الراهن أو علاقته مع الفلسفة على النحو التالي: إذا ما نظرنا إلى مجال التأمل الفلسفي العربي فإننا نعثر على موقفين(موقف التبعية، وموقف الاستقلال. أما التابعون فإنهم ينقسمون قسمين: التابعون لتاريخ الفلسفة الوسيطة والتابعون لتاريخ الفلسفة الغربية المعاصرة .... والأخيرون على اختلاف نزعاتهم، أهل اقتباس، أكثر مما هم أهل ابتكار)(سيف، وآخرون، ٢٠١٤، ص ٧٤) وبخلاف ذلك يشترط الاستقلال فك الارتباط مع هذه التقاليد وتحويل فعل التفلسف إلى فعل نقدي وإبداعي على قاعدة الوعي بالوجود التاريخي.

بمعزل عن هذا التوصيف الاختزالي الأخير، والحل التبسيطي لمسألة الإبداع الفلسفي، يترجم نورالدين أفاية بكثافة ودقة إشكالية العلاقة مع الفلسفة في أن(الخطاب الفلسفي العربي يتكئ دوماً على مرجع منفصل عن سياقه الثقافي، الأمر الذي جعله يعاني" غربة مزدوجة" غربة عن الواقع الثقافي، الذي كثيراً ما يعاند كل تفكير عقلاني، تنويري، وغربة عن الروح الفلسفية، من حيث هي قوّة سلب، ونزوع نحو خلق المسافة مع المألوف)(أفايه، ٢٠١٤، ص ١٢١)

ويظهر علي زيعور أكثر اندفاعاً وتفاؤلاً من جميع الكتاب والمفكرين بإسهام التفلسف العربي الراهن وامتلاكه التجربة الشمولية والصحة، لجهة المناهج والمقاصد. ويرى بأن هذا الإسهام تجلّى في شكلين(الأول، بلورة جديدة منغرسة، ومنتمية إلى الجسد الفكري العربي، تمثّلت في تطوير وتدبّر النظريات الفلسفية المعروفة في الدار العالمية للفلسفة، بل ولتاريخ الفلسفة بمعناها المسكوني" المعموري" الراهن... الثاني، التأسيس لإشكاليات جديدة نجمت عن التفاعل مع تلك الدار، ومع تاريخ الفلسفة الغربية، وعن تدبّر ومعالجة، أو عن تشخيص ونقد، للمجال الفكري والتاريخي للدار المحلية، للفلسفة العربية الإسلامية في أجنحتها المتكاملة وفي موضوعاتها الكثيرة.. ويعتقد زيعور بأننا فعلاً أمام نمطين من الانتاج الفلسفي العربي: النظريات الفلسفية العربية المتفاعلة ثم المُحاكمة للنظريات الغربية، وللنظريات العربية، التي نقول إنها تأسيسية، تدشينية، أصيلة، إبداعية... إلخ)(زيعور، بيروت ٢٠٠٥، ص ١٠)

وهكذا تبدو النماذج والتصورات السابقة، عن إشكالية تلقي الفكر العربي للفلسفة الغربية وحضورها، مجرد مقاربات تستعين بأدوات ومفاهيم الآخر لتقييم الذات، إنها تفكر في ذاتها وهي واقفة في دائرة الآخر، الأمر الذي يزيد من الالتباس في العلاقة ويضفي غموضاً أكثر على الموقف. إنها حتى في تصورها لموقفها الذاتي اتجاه فكر الآخر تفتقر إلى الندّية والثقة والكفاءة اللازمة لتأسيس موقف نقدي وموضوعي اتجاه تجاربها وتاريخ علاقتها بالفلسفة العالمية.

ثانياً- الأيديولوجي والفلسفي في الفكر العربي:

كان الاهتمام بتغيير الواقع العربي الإسلامي وإصلاحه هو الهاجس الرئيس لدى مفكري النهضة، إذ طغى على وعيهم وما يزال سؤال رئيس هو(ماذا يجب أن يكون عليه عالمنا؟)(برقاوي، بيروت ٢٠١٥، ص ٢٢٩) وهو سؤال أيديولوجي بامتياز، ويعدّ فخّاً سياسياً لأيّ تفكير.

من هنا تواشجت الفلسفة مع السياسة والأيديولوجية في الفكر العربي، على نحو صارخ، ولم يكن اعتباطاً أن المبحث السياسي والأيديولوجي فيه سبق المباحث الفلسفية الأخرى، إذ لم يحظّ المبحث الأنطولوجي، أو المنطق، أو الأبيستمولوجي بأيّ اهتمام حتى وقت متأخر. فقد فضل المفكرون العرب التضحية بتلك المباحث لمصلحة المبحث السياسي، الذي هيمن على اهتماماتهم لأمد غير قصير، وعبره تعرّف هؤلاء على الفلسفة الحديثة، ومردّ ذلك أن المسألة السياسية تشكّلت في الفكرة العربي في نطاق الاهتمام بالإصلاح السياسي كأولوية لدى روّاد النهضة(وداخل هذه الدائرة تمّ التسليم بأوليات السياسة الليبرالية ، بدون أدنى مساءلة للمبادئ الكبرى الناظمة لأصولها الفلسفية. إذا تركز البحث في الجانب العملي المتعلق بالإصلاح السياسي،

دون أن تتاح للفكر فرصة إعادة إنتاج الأسس الفلسفية لليبرالية أو تجاوزها. وهذا هو السبب الذي جعل المفاهيم السياسية الموظفة في خطاب النهضة العربية بدون فلسفة سياسية)(عبداللطيف، ١٩٩٢، ص ١٧)

لقد نشأت الحاجة إلى الفلسفة عن الحاجة المباشرة إلى فكر سياسي لإصلاح الوضع العربي المتردي، وتالياً عدت حاجةً إلى التحرر من هيمنة الكولونيالية، فلم تكن حاجة فلسفية خالصة أو معرفية، أو نتاج قلق معرفي أو وجودي لدى المفكر العربي. ومن خلال هذه الضرورة أمسى الفكر العربي متخماً بالأيديولوجي على حساب الفلسفي والمعرفي، وهذه التخمة بالذات هي التي شكّلت عقبة معرفية وتاريخية، حالت دون انتقال العقل العربي إلى الإبداع الفلسفي الأصيل وتحقيق الريادة والشمولية على المستوى العالمي، بهذا المعنى تساءل أركون قائلاً(إذا شئنا أن نحدد بصور أفضل حدود الفكر العربي المعاصر ومهماته وجب علينا أولاً أن نفهم كيف تعمل الأيديولوجيا النضالية فيه)(أركون، ١٩٨٢، ص ١٦٦)

ويتفق العديد من الباحثين على أن النقد الفكري النهضوي فشل في مواصلة مسيرته العلمية لارتهان الأخيرة لسلطة الأيديولوجية وطغيانها على الجانب العلمي والعقلي، فإذا(كان الفكر العربي النهضوي قد توزع بين اتجاهات ثلاثة: سلفي وليبرالي وتوفيقي.. مع اجتهادات وتلاوين داخل كلّ منها، إلا أن المشترك بينها جميعاً ظلّ المنطلق الأيديولوجي ومستلزماته، التي طغت على المناهج والمفاهيم العلمية والمعرفية) (المصباحي، وآخرون، ٢٠١٠، ص ٨٤)

وقد استعار المفكرون العرب الحقائق السياسية بحمولتها الأيديولوجية من خطاب الآخر، ودون النظر لأبعادها الفلسفية، وطالبوا بإخضاع معطيات الواقع والممارسات وأنماط السلوك لها، إذ أرادوا على هذا النحو أن يحددوا شكل الواقع ومصير البشر فيه طبقاً لتلك التصورات الأيديولوجية. وجسّدت الأيديولوجيا في هذا السياق، بصفتها نموذجاً ذهنياً، الواقع وتطلعاته بصورة مثالية، دون أن تعكسه بصورة دقيقة وموضوعية. وبذلك حاصر التضخم الأيديولوجي النزوع أو النظر الفلسفي النقدي في الفكر العربي وحال دون انتقاله إلى الفعل والخلق، بتحويل(الوجود العربي إلى وجود أيديولوجي بامتياز، يعاند كل إرادة للمعرفة أو الرغبة في صوغ فهم مختلف)(أفاية، ٢٠١٤، ص ١٥٢)

تتعارض ماهية الأيديولوجية مع ماهية الفلسفة، وإن كانت تنطوي على عناصر ورؤى فلسفية على نحو ما، إلا أن بنية الأيديولوجية تتأسس على نوع من اليقين الدوغمائي وتنشد الاتساق المثالي في الآراء والتصورات. والحال تقوم الفلسفة وتتأسس على النقد- التحليل، الذي قوامه الشكّ في اليقينيات المتوارثة والمسلمات السائدة، وهي تبحث عن وحدة وراء الاختلاف الظاهر، ولا تصطنع وحدة مفترضة تفرضها على الواقع. ولهذا من الصواب القول إن إخضاع الأيديولوجي في الفكر العربي للنقد هو المقدمة الضرورية لتأسيس تقاليد مدرسة فلسفية عربية معاصرة. فقد سبق وأن دشّن كانط عصر التنوير الفلسفي عندما أعلن" أن عصرنا هو عصر النقد، ويتعين أن يخضع كل شيء فيه لمحك النقد". من هذا المنطلق، يتعين اتخاذ النقد أداة رئيسة لانعتاق الفكر العربي من هيمنة الأيديولوجية والخروج على حصارها الخانق(فسؤال النقد هو الذي يؤسس

للقول الفلسفي المختلف، الحامل لوجهة نظر جديدة ومنهج مبتكر في التفلسف... ويحملنا على التفكير بطريقة مغايرة، وهو ما غاب عن مفكري عصر النهضة)(المصباحي، وآخرون، ٢٠١٠، ص ٨٤) وإلى حدّ كبير مفكري عصرنا هذا، الأمر الذي تعذّر معه إنتاج فلسفي عربي مبتكر ومستقل حتى وقتنا. فالنقد المعرفي، هو الأساس الأبيستيمي والشرط، الذي بوساطته، ومن خلاله، يمكن للفكر العربي أن يغدو قولاً فلسفياً وعلمياً، ويحقق استقلالية النظر الفلسفي.

لقد رهنت متلازمة السياسة والإصلاح الفكر العربي للمصادرات الأيديولوجية، وجعلت منه فكراً يكاد يكون قومياً محضاً، غارقاً في دوّار القضايا القومية، التي باتت خلف التاريخ، يدور في فلكها، وحول مركز مفارق لزمنها، ولهذا عجز هذا الفكر في أن يقدم مشروعاً كونياً وإنسانياً في الفكر وفي الحضارة.

إن أسئلة الفكر العربي، هي جملة القضايا، التي تصدّى لها المفكرون العرب، منذ عصر النهضة وحتى زمننا الراهن، بالنقاش والبحث. من هنا تجلّت مسائل، الإنسان، الحرية، التقدم، التاريخ... إلخ على مستوى الوعي الفكري والفلسفي للمثقف العربي، وكأنها في الواقع أسئلة تخصّ الواقع القومي العربي الخالص، وليست أسئلة الوجود الإنساني الشامل، الذي بدا همّه الأساس هو إعادة بناء الذات العربية وتشكيل هويتها ونهضتها. يؤكد الجابري ذلك بالقول(الفكر العربي، هو عربي، ليس فقط لأنه مجرد تصورات أو آراء ونظريات تعكس الواقع العربي أو تعبر عنه بشكل من أشكال التعبير، بل لأنه نتيجة طريقة أو أسلوب في التفكير ساهمت في تشكيله جملة معطيات على رأسها الواقع العربي، بكل مظاهر الخصوصية فيه)(الجابري، ١٩٩٠، ص ٥٢) وفي هذا السياق يشرح الجابري المفارقة على صعيد الانفصال المعرفي بين خطاب الفكر وموضوعه(يتضح ذلك إذا لاحظنا أن المفاهيم الموظفة في الخطاب العربي، الحديث والمعاصر، مستقاة كلها إما من الماضي العربي الإسلامي أو من الحاضر الأوروبي، حيث تدل تلك المفاهيم في كلتا الحالتين على واقع، ليس هو الواقع العربي الراهن)(الجابري، ١٩٩٠، ص ٥٦) وينحو الخطاب الفلسفي العربي نحو أشد أشكال الاغتراب أو الانفصال عن واقعه تطرفاً عندما يربط نفسه بالتراث العربي الإسلامي، فينحاز إلى أكثر جوانب هذا التراث بُعداً عن الفلسفة، بل إلى أشدّها عداوة للفلسفة والفلاسفة. ويعتقد الجابري بأن هذا المسعى لا يكتفي بتجاهل العقلانية في التراث، إنما يطلب النجدة من القطاع اللاعقلاني في هذا التراث كلما شعر بالحاجة إلى(أرض قوية يضع عليها إحدى رجليه)(الجابري، ١٩٩٢، ص ١٧٥)

ورغم مخاطر هذا الارتهان للخصوصية ولأقنمة الواقع العربي وأسئلته مفاهيمياً، يعاند زكي نجيب محمود أي مسعى لنزع القداسة عن فكرة خصوصية الواقع العربي، التي تثقل كاهل التفكير الفلسفي لديه وتشدّه نحو قاع الأيديولوجية، فالسؤال الذي ينبغي أن يوضع أمام الفكر العربي هو(ما السبيل الذي يضمن له أن يكون عربيّاً ومعاصراً في آن)(محمود، ١٩٧١، ص ١٠) كما يقول. إنه يبحث عن مركّب واحد يجمع الطرفين في آن،

وهذا كان غرضه الرئيس. ثم ما لبث عن تخلى عن هذا الطموح التلفيقي أو التوفيقي، لصالح التأكيد على الخصوصية القومية الخالصة، والرغبة في أن تكون للعرب وحدهم فلسفة خاصة تميّز هويتهم عن الآخرين كما يعترف، يضيف(ثم تغيّرت وقفتي مع تطور الحركة القومية العربية، فما دام عدوّنا الآن هو نفسه صاحب الحضارة، التي توصف بأنها معاصرة، فلا مناص من نبذه ونبذها معاً، وأخذت أنظر نظر التعاطف مع الداعين إلى طابع ثقافي عربي خالص، يحفظ لنا سماتنا ويردّ عنا ما عساه أن يجرفنا في تياره)(محمود، ١٩٧١، ص ١٠). في خطوة تالية وأخيرة لم يجد زكي نجيب محمود بدّاً من الاستسلام لنزعة انتقائية واصطفائية بين الخاص والعام، الأصالة والمعاصرة، التراث الماضوي والتجديد... الخ وفي عموم الأحوال فشل في الخروج على المصادرات القومية التي استحكمت بتفكيره، وكللته الهالة الأيديولوجية لمفاهيم الخصوصية، الأصالة، الهوية.. إلخ.

من جانبه، رأى طيب تيزيني أن الخطاب الفلسفي قدّم نفسه في الفكر العربي على نحو معقّد ومركب متخذاً من المواربة والمراوغة والتقيّة، قناعاً لنفسه، مما قيّد آليات انتاجه واستقلاله، وتورط في لغة التسويات، ورغم حذره هذا كان عليه أن يواجه تحدّي النقد الأيديولوجي الذي جرت صياغته من موقع أيديولوجيا دينية غالباً ومعتقدي، ونوّه تيزيني(بوجود ثلاث مستويات رئيسة للخطاب المذكور تتمثل في الخطاب الفقهي أو" الأيديولوجي التنظيري". أما الخطاب السلطوي، فيمثل ثاني تلك المستويات وتنتجه نخب سلطوية. أما الخطاب الثالث فهو الشعبي، وفصح عن نفسه عبر آليات تفعل فعلها على نحو عفوي في الوسط الشعبي، بحيث تختلط العقائد بالموروثات من عادات وتصورات...)(المرزوقي، وتيزيني، ٢٠٠١، ص. ص ١٦٣-١٦٤)

تهيمن ثلاثة مظاهر أيديولوجية على الفكر العربي، من وجهة نظر عبد الله العروي، وهي تعكس ثلاثة تيارات أساسية سائدة فيه بقوّة وتحدّ من أي نشاط أو إبداع فلسفي. وهذه التيارات متجذّرة في الواقع العربي وتستمدّ مسوّغات حديثها وخطابها من خصوصية هذا الواقع ومشكلاته، وهي التي يسميها العروي بالأيديولوجيا العربية المعاصرة. فالتيار الأول يفترض أن أم المشكلات في المجتمع العربي الحديث تتعلق بالعقيدة الدينية. والثاني بالتنظيم السياسي، أم الثالث فتتعلق بالنشاط العلمي والصناعي... الأول ممثلاً بالشيخ الذي لا ينفك يرى التناقض بين الشرق والغرب في إطار تقليدي ديني، أي في النزاع بين النصرانية والإسلام.. يعتقد الأخير إن سبب ضعفنا هو الإعراض عن الرسالة والتنكر لدعوة الإسلام، وعندئذ يميّز بين إسلامين، إسلام متعال أصيل، غير ملطخ بعوارض الزمام، وإسلام خاضع لأهواء المسلمين، محرّف ومشوّه على مدى القرون... أما رجل السياسة، ممثل التيار الثاني، فيقول: إن الشرق لم يعرف سوى الاستبداد والجور والخوف، حاكم مطلق ورعية مقهورة مستعبدة. إن علة الانحطاط لديه ليست في الإسلام بذاته، السبب هو الاستبداد العثماني بوجه خاص.. ويجسّد سلامة موسى، من وجهة نظر العروي، داعية التقنية، ويمثل التيار الثالث أفضل تمثيل، الذي حسم الفرق بيننا وبين الأوروبيين المتمدنين في الصناعة، وليس شيئاً غير الصناعة.(انظر: العروي، ١٩٩٥، الصفحات ٣٩-٤٧)

هكذا يبدو كل حديث في الفكر العربي، كلّ تنظير في المشاكل والتحديات، حديثاً متحيزاً، وبالتالي أيديولوجياً، تتشابك فيه المقاربات بعمق مع خصوصية الواقع العربي، تقدم فيه الحلول والتفاسير على أساس تصور مسبق بأن الزمان فيه هو غير الزمان، الذي تعيشه المجتمعات الأخرى.

لا يُبدي ناصيف نصار أيّ حذر جدّي إزاء التواشج العميق بين الأيديولوجي والفلسفي في الفكر العربي، إنما يمضي للاستثمار معرفياً فيه بهدف تحقيق طموحه في كشف الشروط اللازمة للإبداع الفلسفي العربي وإنجاز الاستقلال فلسفي. وبخلاف ما هو مألوف يعدّ نصار الفكر الأيديولوجي جزءاً لا يتجزأ من" صميم الفكر الفلسفي" طالما وأنه يشترك مع الأخير في طرح قضايا الحرية والاستبداد، والعدالة والمساواة... إلخ ومع هذا ليست الأيديولوجيا شكلاً من أشكال الفلسفة برأيه، وإن احتوت على مضمون أو نواة فلسفية، مثلما لا يجوز اعتبار الفلسفة شكلاً من أشكال الأيديولوجيا، إنما هي" المستوى النظري الأعمق فيها.(انظر: سيف، وآخرون، ٢٠١٤، ص ٨١)

يعدّ ناصيف نصار من أكثر المفكرين العربي اهتماماً وانشغالاً بإشكالية الأيديولوجي والفلسفي في الفكر العربي، ولهذا الغرض خصص ثلاثة من كتبه للبحث في تلك العلاقة الملتبسة، وهي(طريق الاستقلال الفلسفي ١٩٧٧) و(الفلسفة في معركة الأيديولوجية ١٩٨٠) والثالث(الأيديولوجية على المحك ١٩٩٤) علاوة على أبحاث ومقالات أخرى. ويوضح نصار هاجسه بالقول(تبين لي أن مشكلة العلاقة بتاريخ الفلسفة، ومشكلة العلاقة بين الفلسفة والأيديولوجيا هما في طليعة المشكلات، التي لابدّ من معالجتها لتحرير الفكر العربي وإعطائه زخماً جديداً)(سيف، وآخرون، ٢٠١٤، ص. ص ٥٠-٥١)

إن هاجس الاستقلال الفلسفي طاغٍ على اهتمامات ناصيف نصار الفكرية لأنه، برأيه، الطريق الرئيس إلى النهضة العربية الثانية، وهذا هو هدفه النهائي المنشود. المقصود هنا هو الاستقلال الفلسفي العربي تحديداً، في سياق الثقافة العربية المعاصرة. ومن وجهة نظر معينة لا يمكن عزل هذه الدعوة إلى الاستقلال الفلسفي عن المناخ السياسي والأيديولوجي العربي والدعوات السائدة فيه إلى الاستقلال القومي ولاقتصادي، والحفاظ على الهوية واستقلالها.. إلخ إن الهرطقة الأيديولوجية التي يجاهد نصار ويستميت في الكفاح ضدها لأجل تحقيق هدفه في الاستقلال العلمي تغويه مجدداً هنا لارتكاب المعصية نفسها، إنه يستجدي الأيديولوجي للتخلص من سطوة الأيديولوجيا. ففي كل فكر أيديولوجي نواة فلسفية يمكن الاستعانة بها وعدّها رافعة تاريخية، لا أبيستمولوجية، بالضرورة للاستقلال الفلسفي العربي، بحسب رأيه.(انظر: سيف، وآخرون، ٢٠١٤، ص ٥٥)

ينتهي رهان نصار على الأيديولوجي إلى الدعوة بضرورة توظيف الرصيد الفلسفي في النصوص الأيديولوجية العربية، الأشد عمقاً وكثافة في زخمها الأيديولوجي، واستثمار مضمونها ولاسيما نصوص وكتابات المفكرين أمثال ساطع الحصري، الأرسوزي، أنطون سعادة، ونديم بيطار.. إلخ، إذ نشهد في هذه البؤرة الأيديولوجية بداية الاستقلال الفلسفي العربي المحتمل. ويخلص نصار في نهاية المطاف إلى تسوية تلفيقية بين وظيفة" المفكر الأيديولوجي" و " المفكر الفيلسوف"، بين البحث عن المصلحة والبحث عن الحقيقة، بطريقة لا تخلو

من الاستسهال والتبسيط في النظر إلى التعارض بينهما في المنهج والمكانة والعمل، يقول: مهما كانت الفروق الحاصلة بين المفكر الأيديولوجي و المفكر الفيلسوف، وباعتبار أن الأول يسعى لتأمين مصلحة الجماعة، التي هو منشغل بحياتها، وأن الثاني يرنو إلى اكتناه حقيقة الوجود الإنساني، فإن البحث عن المصلحة لا يتنافى مع اعتبار الحقيقة وطلبها، والبحث عن الحقيقة الوجودية لا يتنافى مع اعتبار المصلحة وطلبها، وفي نهاية الأمر لا تتم المصلحة بدون حقيقة، ولا يخلو امتلاك الحقيقة من جلب مصلحة)(انظر: أفاية، ٢٠١٤، ص.ص ١٨٧-١٨٨)

ثالثاً - التأسيس للفلسفة ونهضتها:

إن الاندفاع إلى القول بوجود فلسفة أو فلاسفة عرب في هذا العصر، أو استسهال إطلاق هذه الصفة على عدد من المفكرين العرب، الذين برعوا في التفلسف أو الاشتغال بالفلسفة وتاريخها، لا يخلو من المغامرة المعرفية وتجاهل للشروط المعرفية والحضارية لنشوء الفلسفة ونهضتها. إنه لا يعدو أن يكون مجرد حماسة قومية تساير الحميّة الأيديولوجية لأي شعار قومي سائد وتوازيه، دون أن تبرهن معرفياً على وجود أيّ فلسفة حقيقية، ذلك إن مجرد الإيمان بوجود الفلسفة، أو افتراض وجود فكرة الفلسفة في رؤوس المتحمسين لها لا يعدّ برهاناً على وجودها بالفعل، وتظلّ مجرد رغبة قومية مضادة تراود أغلب من فشل في إثبات تجربته الفكرية وريادتها عالمياً. هكذا ينتهي الأمر بمفكر كبير مثل زكي نجيب محمود، بعد أن يتساءل عن السبيل إلى إنتاج فلسفي عربي أصيل؟ ليخلص إلى نتيجة تقوّض البعد الكوني في السؤال الفلسفي، وتحول تجربة الإبداع الفلسفي ووظيفته إلى مجرد إرث قومي على منوال الأدب أو التراث القومي، أو فلكلور خاص بشعب ما دون آخر، يقول: فإذا كان من المقطوع به أنه قد كانت للأمة العربية وقفة متميزة بإزاء الإنسان والكون والله، أفلا يكون من حقنا أن نطالب لأنفسنا بفلسفة عربية، تفصح لأنفسنا وللعالم عن دقائق هذه النظرة ومميزاتها؟)(محمود، ١٩٧١، ص ٢٦٦)

وبخلاف ما سبق، يتناول محمد عابد الجابري أزمة الفكر العربي، وبضمنه التفلسف العربي، بنوع من النقد المعرفي والتاريخي. فالخطاب العربي، الحديث والمعاصر، لم يسجل، برأيه، أيّ تقدم حقيقي في أيّة قضية من قضاياه منذ أن ظهر كخطاب يبشّر بالنهضة ويدعو إليها انطلاقاً من أواسط القرن التاسع عشر. إنه يعاني أزمة إبداع لأنه فكر مستلب، محكوم بنموذج سلف، ومقيّد إلى حدود أبستيمية راسخة داخله تتعلق بميكانيزمات ذهنية منتجة له، ولهذا هو غير قادر على التفكير الحر والمستقل، علاوة على كونه فكراً إشكالياً ماورائياً، كما يصف الجابري، يتعامل مع الممكنات الذهنية كمعطيات واقعية.

هذا النموذج السلف والمسَبّق، أسبقية منطقية، هو الذي يشكل عقبة كأداة أمام الفكر العربي في تجاوز أزمته الذاتية، وهو الذي يحول دون انفتاحه وتقدمه، بحيث بات يشكل إطاراً مرجعياً له، غير قادر على الإنتاج والتفكير خارجه، أو الفكاك منه، وهذه الحالة، كما يقول الجابري(تعكس افتقار الذات العربية إلى

الاستقلال التاريخي، ونحن عندما نقول" الذات العربي" يتابع الجابري، نقصد الفكر والوعي الذي يؤسس هذا الفكر. وافتقار الفكر العربي إلى الاستقلال التاريخي معناه أنه لا يستطيع التفكير في موضوعه، إلا من خلال ما ينقله عن الآخر" الماضي" أو الآخر" الغرب". أما افتقار الوعي الذي يؤسس هذا الفكر إلى الاستقلال التاريخي، فمعناه أنه وعي مستلب ومزيّف)(الجابري، ١٩٩٠، ص.ص ٥٥- ٥٧)

المعضلة إذن، تكمن في بؤس الوعي الذاتي وتبعيته، وبالتالي عجز هذا الوعي، الحامل للفكر والمنتج للفلسفة، عن تجاوز مرجعيته المقيّدة والتعالي عليها. إن غياب الاستقلال يشدّ الوعي العربي على الدوام إلى بؤرة المصادرات الفكرية والأيديولوجية للمرجعية.

بدوره يفسر محمد أركون عجز الفكر العربي في تخطي العوائق الأبيستمولوجية، التي عرقلت وتعرقل استقلاله عن تلك المرجعيات، والمتمثلة في تبعيته بصورة رئيسة لحدود الفهم العربي- الإسلامي المدرسي من جهة أولى، وحدود النزعة الصورية الغربية من جهة أخرى، بانهماك ذلك الفكر بتحدّيات الحياة الحديثة ومشكلاتها العملية.(انظر: أركون، ١٩٨٢، ص ١٥٨)

ولإثبات أو نفي شرعية الحديث عن فلسفة عربية يتساءل أبو يعرب المرزوقي بداية، هل الفلسفة ظاهرة حضارية كلية أم هي ظاهرة تخصّ بعض الحضارات دون بعضها الآخر؟ وهل يمكن اعتبار بعض الحضارات قابلة بالذات للفلسفة وبعضها الآخر مستثنية لها بالذات؟(انظر: المرزوقي، وتيزيني، ٢٠٠١، ص ٣٥) و من ثم ينحاز إلى تبني رأي ابن خلدون القائل بأن كلّ الأمم ليست لها فلسفة بالفعل، لكن بالمقابل كلّ أمة بلغت مستوى معيناً من التطور العمراني(التقدم الحضاري) بالفعل، لابدّ أن يوجد عندها ما يقبل هذه التسمية(العلوم العقلية)أي الفلسفة، لكون الأمم جميعاً لها بالقوة هذا الاستعداد بمقتضى قواني العمران البشري والاجتماع. ويشترط المرزوقي لتأسيس فلسفة عربية مميزة التصدي لعلاج مسألتين، الأولى، ما شروط وجود الفكر الفلسفي عامة دون نسبه إلى أمة بعينها أو حقبة تاريخية محددة؟ المسألة الثانية، ما الصفات، التي تجعل الفلسفة منتسبة إلى أمة من الأمم، أو حضارة من الحضارات، فتكون يونانية أو عربية أو المانية .. إلخ؟(انظر: المرزوقي، وتيزيني، ٢٠٠١، ص ١١) ويلاحظ أن المسألة الأولى تتعلق بالشروط الأبيستيمية والثانية تتعلق بالشروط الحضارية والتاريخية لنشوء فلسفة ما، وهذا هو المدخل المنطقي للبحث في نشوء فلسفة ما والسؤال عن هويتها.

يواصل المرزوقي تأصيل السؤال السابق وتشريح أبعاده مقرراً(إن البحث في مسألة إيجاد فلسفة عربية متميزة لن يكون ذا معنى إلا إذا نقلناه من مجرد سؤال حول تحقيق خصوصية حضارية لمنزلة الفكر الفلسفي العربي، أو لمنزلة الفلسفة عند العرب إلى مسألة فلسفية حول شروط وجود الفلسفة عامة وحول شروط نسبتها إلى حضارة من الحضارات أيّاً كانت)(المرزوقي، وتيزيني، ٢٠٠١، ص ٣٤) إذ لا يبدو الحديث مسوغاً عن فلسفة أمة ما أو نسب الفلسفة لها، لمجرد انتساب الأخيرة إلى خصوصيتها اللسانية أو التاريخية.

يبرهن تاريخ الفلسفات بأن ثمة ترابط وثيق بين نزوع أمة من الأمم إلى النهوض والريادة وبين الطموح الفلسفي، الذي يعكس هذه الرغبة العميقة في التفوق الحضاري والتاريخي. وعادة ما تخلّف الأمم العاجزة، أو التي تشكو إخفاقاً في النهوض، وراءها ركاماً من الأوهام الأيديولوجية تبرر بها فشلها هذا.

وتتناسب ريادة الخطاب الفلسفي وفرادته لدى أمة من الأمم بدرجة تقدم نهضتها وفرادته بين الأمم، وبدرجة طموحها لأداء دور كوني تفصح عنه على شكل وعي فلسفي خاص، هنا يتساءل المرزوقي عن شروط التفرد والخصوصية(التي تجعل الفلسفة حتى في حال كليتها أن تكون ذات خصوصيات تضفي عليها أشكالاً متنوعة بتنوع الحضارات، التي أسهمت في تكوينها. فما الذي يخصص فلسفة فينسبها إلى أمة من الأمم نسبة تمكننا من القول: هذه فلسفة يونانية، وهذه فلسفة عربية، وهذه فلسفة ألمانية... إلخ)(المرزوقي، وتيزيني، ٢٠٠١، ص ٤٠)

الفلسفة إذن، لا تنشأ خارج التاريخ، إنها تنتمي بعمق إلى تاريخها وحامله، وتفصح عن دوره الجديد، إلا أن علاقتها بهذا التاريخ ليست علاقة تبعية ميكانيكية، إنما تتمتع باستقلالية نسبية، وهذا ما أكدت عليه أبحاث جورج لوكاتش ولوسيان غولدمان والتوسير وغيرهم.(إن زمانية الوعي الفلسفي تملك من الخصوصيات ما يجعلها تتقدم أو تتأخر في بعض المراحل التاريخية عن زمانية التاريخي. إلا أن الاستقلال النسبي لزمانية ومفاهيم الفكر الفلسفي عن التاريخي، لا تعني أبداً خارجية الفكر الفلسفي عن التاريخ)(عبداللطيف، ١٩٩٢، ص ٢٤) هذا المبدأ هو ما قاد المرزوقي إلى الاستنتاج بأن أكبر خطأ وقع فيه المنظرون العرب في مسألة الفلسفة عامة والفلسفة العربية خاصة تمثلت في عدم ربطهم بين الطموح الفلسفي والطموح النهضوي والتاريخي.

بموازاة هذا الرأي يقرّ طيب تيزيني بإمكانية مفتوحة لنشوء فكر فلسفي في كل زمان ومكان، معطاة في تاريخ كل شعب، وفي سياقات تاريخية مختلفة ومتنوعة. وهذا الإقرار ينسحب على المجتمع العربي المعاصر أيضاً بإمكانية نشوء فلسفة أو فكر فلسفي فيه. إلا أن تيزيني يشير إلى جملة من الشروط الخارجية لنشوء الفكر الفلسفي، وهي الشروط التي تصير، بحسب رأيه، في ظروف سوسيوثقافية وتاريخية معينة إلى شروط داخلية. وهذه الشروط الخارجية هي(أولاً، تقسيم العمل الاجتماعي الإنساني على نحو يجعل من الانتاج النظري الفلسفي نسقاً ذهنياً مستقلاً عن الإنتاج المادي الاجتماعي. الشرط الثاني يتمثّل في التعددية الأيديولوجية والثقافية ضمن مؤسسات الدولة والمجتمع المدني. الشرط الخارجي الثالث من شروط الإنتاج الفلسفي وازدهاره يتمثل في الحرية... ويتجسّد الشرط الرابع في نشوء مؤسسات علمية وفكرية تحتضن النشاط الفلسفي، تنميه وتعمقه، وتؤسس لحوار فلسفي أصيل بين النخب وتروّج له بين الناس)(للمزيد: المرزوقي، وتيزيني، ٢٠٠١، ص ١٧٨) وفي اعتقاد تيزيني أن هنالك نزعتين متعارضتين تتجاذبان اتجاهات التفلسف العربي المعاصر، وتشكلان عقبتين معرفيتين ينبغي الحذر منهما لدى الشروع في إنتاج فلسفي عربي، الأولى تتمثل في النظرة إلى الفلسفة بوصفها نشاطاً نظرياً، مجرداً وكوزمولوجياً(كونياً) فحسب. وعلى النقيض منها تختزل النزعة الأخرى النظر والإبداع الفلسفيين في نطاق الحدود الجغرافية والثقافية القومية(إن كلتا

النزعتين قاصرة معرفياً، كما يقول تيزيني، حيال ضبط التجادل بين الخصوصية والعمومية في الحقل الفلسفي)(المرزوقي، وتيزيني، ٢٠٠١، ص ١٩٤)

بدوره يدعو كمال عبد اللطيف إلى التفكير في سُبل تأسيس خطاب فلسفي عربي وإنشائه، يساهم في تعميق مسار تاريخ الفلسفة، وهو يشكو من هيمنة القول السياسي والأيديولوجي على الفلسفي، فما يسم التفكير العربي منذ عصر النهضة وحتى الآن، هو غياب التأصيل والإبداع الفلسفيين وافتقار الكتابة العربية لقواعد القول الفلسفي، إذ من المؤكد، كما يقول(بأننا لا نعثر على ما يماثل صورة أرسطو وديكارت، هوبز وكانط، وهيغل، في دائرة المنتجين للفكر العربي المعاصر، فأغلب الذين اهتموا بالقول الفلسفي في الكتابة العربية منذ نهاية القرن الماضي وإلى حدود منتصف القرن العشرين، يندرج اهتمامهم في دائرة الأدب والصحافة، والإصلاح السياسي، والتعليم، فالفيلسوف هنا مجرد أديب، صحفي، مصلح ومعلم، وهو في نهاية التحليل مجرد كاتب...)(عبداللطيف، ١٩٩٢، ص ٢٠)

وكما تمت الإشارة يفسّر كمال عبد اللطيف هذا الغياب للأنساق الفلسفية، بأبعاده السيوسيوثقافية الأبيستيمية معا. فقد عمد المفكرون العرب، في مواجهة كونية الخطاب الفلسفي وشمولية سؤاله، إلى الإسراف في تأكيد خصوصية خطابهم الفكري قوميّاً، وبالغوا في معاودة طرح الأسئلة ذاتها والانهماك بها وذلك منذ أكثر من قرن. ومن ثم دأبوا على تقديم تلك الأسئلة، التي باتت متخطاه تاريخياً، بصفتها أقانيم مقدسة، وأسئلة وجودية بالنسبة للمصير البشري. علماً أن الكثير من تلك الأسئلة لم تعد تشغل اليوم اهتمام المجتمعات، المتقدمة عموماً، وأمست تراثاً عقلياً من ماضي شعوبها البعيد. من هنا يتعين على الفكر العربي اليوم التخلص من عبء التنظير في تلك القضايا والتفكير فيها، بصفتها أسئلة صارت خلف تاريخ تلك المجتمعات، وبديهة معاشة لديها، وإن كانت ترتدي أهمية خاصة بالنسبة للشعوب العربية.

أعلن ناصيف نصّار منذ بداية اجتهاده بأنه لا يقصد بـ "طريق الاستقلال الفلسفي" تقديم مذهب فلسفي ما أو تأسيسه، إنما ما يعنيه هو رسم الطريق، الذي قد يقود إلى تكوين فكر فلسفي عربي جديد، أي الشروط المعرفية التي وفقها يمكن إنتاج فلسفة مستقلة. ولا نحتاج إلى جهد كبير حتى نستنتج بأن ليس هنالك فارق جوهري بين ما يعنيه وبين الإبداع الفلسفي الذي يشكّل جوهر الاستقلال الفلسفي. وينوّه نورالدين أفاية بدوره بأن نصار ظهر(منذ صدور كتابه" طريق الاستقلال الفلسفي" حريصاً على ما يسميه بـ" فعل التفلسف" أو الوعي بدور الفعل الفلسفي" وبالبحث عن" فكر فلسفي يكون عربياً ومعاصراً.. والعمل على نحت أسلوب وصوغ نمط سؤال ورسم طريق يؤدي إلى فكر فلسفي عربي)(أفاية، ٢٠١٤، ص١٨٥) من هنا يتعين على الفلسفة أو الفيلسوف العربي، الذي يستحق صفة الاستقلال والقادر على الإبداع، مواجهة عقبتين تقفان في طريق الإبداع وتجاوزهما. العقبة الأولى تتمثل في العلاقة الملتبسة والشائكة بين الفلسفة والأيديولوجيا، وسبق أن تطرقنا لها.

أما العقبة الثانية، فهي تتمثل في التبعية لتاريخ الفلسفة، ويقتضي الموقف الاستقلالي والمبدع، من وجهة نظر نصار، أي فعل التفلسف، من الفيلسوف الاستقلال عن تلك النظريات التي أنتجها تاريخ الفلسفة، القديمة والحديثة، ويعني بهذا(رفض الانتماء إلى أيّ مذهب فلسفي غير نابع من داخل الوضعية الحضارية الجديدة، ذلك أن أيّ انتماء إلى مذهب من مذاهب الفلسفة اليونانية أو الإسلامية أو الغربية الحديث والمعاصرة لن يكون مرتبطاً بالوضعية التاريخية والحضارية...)(برقاوي، ٢٠١٥، ص ٣١٧) فالاستقلال الفلسفي لا يعني في هذا السياق القطيعة مع تواريخ الفلسفة، لكنه يعني رفض التبعية المذهبية، لأجل الانطلاق وتأسيس فلسفة جديدة على قاعدة الوجود التاريخي العربي.

إن رهان ناصيف نصار على الوعي بالوجود التاريخي العربي كقاعدة انطلاق تقوده مجدداً إلى أقنمة خصوصية الواقع العربي وتقديم التنازلات له ولأسئلة مجاله الثقافي على حساب الموقف الكوني والشمولي للنظر الفلسفي. ومن هذا الموقع يعمد إلى تقديم المهام الأيديولوجية لواقعه القومي على أنها قضايا فلسفية شاملة تعني كل المجتمع البشري. فالفيلسوف الاجتماعي، كما يرى نصار، ينطلق من واقعه الجزئي والخاص إلى الكلي والكوني، وهذا صحيح، لكنه بموازاة ذلك يعزل هذا الجزئي الخاص ويجرده من سياقه الكلّي، ومن ثم يؤمثله ليقدّمه كنموذج للكل دون أن يأبه بالتباين في التقدم بين الحدّين، أو بالتأخر الذي يعصف بالخاص أو التفاوت الحضاري الذي يعيشه. إن أبلغ مثال على ذلك، عودة نصار، إلى طرح" السؤال عن الإنسان" ومطالبته بإنتاج رؤية فلسفية عن المفهوم، لأنه يؤسس لبداية الطريق إلى الاستقلال الفلسفي، بحسب رأيه، ويلخص مشكلة الوجود التاريخي للشعوب العربية. علماً أن الفلسفة حينما تتكلم، فإنها تتكلم باسم الإنسان وعنه، الإنسان الكل، ومن خلاله وبوساطته، ليس إلا. وبالمقابل تختزل الفلسفة ذاتها في سؤال، ما هو الإنسان؟ وما معنى وجوده في هذا العالم؟ لأن هذا القول يعادل سؤال ما الفلسفة؟ ولا تكترث الفلسفة بالسؤال عن إنسان ما لمجرد انتمائه لثقافة معينة أو حاملاً لهوية ما. إن الفلسفة إذ تعدّ مفهوم الإنسان واحداً في سيرورته وتواصله، إنما تعبر بذلك عن حضور الوعي الإنساني الكلي بذاته. وهي إذ تؤكد هذا المفهوم لحينٍ، وتبرهن على انتمائه لبرهة تاريخية ما متعينة، وتعرّفه على هذا الأساس، إنما تظل تحتفظ بتوقيرها للمفهوم الحقيقي المشترك للإنسان، الذي سبق وأن قدّم فلاسفة القرنين الثامن والتاسع عشر قولاً شبه نهائي عنه، ويريد نصار في مغامرته الفكرية أن يعاود تعريفه في مفهوم جزئي ومحدود بحدود ثقافية وقومية.

ينسحب هذا النمط من التفكير لدى ناصيف نصار، على فهمه للوظيفة الخلاصية للفلسفة، المحققة لاستقلالها، وهي أن تكون(قاعدة لانطلاقة النهضة العربية الثانية المنشودة)(سيف، وآخرون، ٢٠١٤، ص ٥٠) إن الفلسفة التي يطمح إلى تحقيق استقلالها، الذي بات عنواناً لمشروع نصار الفكري بكامله، وأراد لها أن تتخطى كل العوائق المعرفية والتاريخية، ليس لها من مسوغ يسوغ الحاجة إليها سوى الحاجة القومية إلى نهضة عربية ثانية، تعوض عن إخفاق الأولى. الفلسفة تبدو هنا في خدمة الأجندة والمطالب الأيديولوجية.

ومرة أخرى يخفق ناصيف نصار في وعي مسألة التفاوت التاريخي ومراعاته، ويتغافل عن واقع أن سؤال النهضة لم يعد سؤالاً يخص الفلسفة بما هي وعي إنساني وكوني، إنما سؤال ينتمي إلى حقل فكري وأيديولوجي معين.

رابعاً- المطلق والنسبي، الكلي والجزئي في الخطاب الفلسفي.

إن التعارض الرئيس الذي ينبثق عن محاولة(التأريخ) للفلسفة، هو ذاك الذي يتم بين غاية الفلسفة، ونعني بها معرفة المطلق، والكلي، الدائم والخالد، وبين رغبة تحقيبها في سياق تاريخي أو ثقافي نسبي ومحدد. فهل تدخل الحقيقة الكلية والمطلقة في دائرة التاريخ النسبي وتتحدد به؟ هذا هو السؤال الأساس الذي ينبغي أن نبدأ به.

الفلسفة هي بحث في المطلق ووعي به كما وصف هيغل، لكن اختزالها في زمن أو ثقافة ما، أو تقييدها بحدود المكان يتعارض مع هذا الوصف. صحيحٌ أنها تتماثل مع روح العصر الذي تظهر فيه، إنها بحسب تعبيره(ليست سوى وعي بما هو جوهري في زمانها، أو هي أيضاً المعرفة المفتكرة بما هو قائم، موجود في الزمان)(هيغل، ١٩٨٦، ص١٣١) لكنها بالمقابل لا تظلّ مقيدة بحدود هذا الزمان أو المكان واهتماماته، إذ لا بدّ لها من الانفصال والعلو وتخطّي الواقع الجزئي والمحدود الذي انبثقت عنه.

وبالمقابل، من غير المنطقي الادعاء أن هنالك جوهراً ثابتاً للفلسفة، أو أن الحقيقة الفلسفية راسخة منذ الأزل، معطاة ومنجزة على نحو تام. فالإرث الفلسفي الذي بات مألوفاً لدينا، وفي متناول يدنا، لم يأت عفوياً، ولم يخرج للتو، وإنما هو نتاج ومحصلة كدح جميع الأجيال السابقة.

لهذا يمكن القول، إن الحقيقة الفلسفية لها أن تتعين في سياق تاريخي معين، دون أن تفقد طابعها الكلي أو المطلق، أو أن تحصر مصيرها به أو تنتسب إليه فحسب. والتاريخ يعلمنا أن ثقافة ما لأمة بعينها يعتريها الجمود في برهة من تاريخها، فتبارحها الروح الحية اليقظة للتفكير الفلسفي لأمد غير قصير، كما كان حال الأوروبيين في العصور الوسطى قبل أن يصبحوا أوصياء على التفكير الفلسفي الحديث والمعاصر. فهذه الروح لا تمكث على حال في هذا السكون أو الغياب المطلق. والتاريخ ذاته يظهر لنا أن الفلسفة لا بدّ لها أن تثبت حضورها كونياً في سياق زمكاني آخر. حتى تحقق صيرورتها وتستمر. إذن ليس ثمة انقطاع على الصعيد العالمي في فعالية الفلسفة، ذلك أن غواية التقدم هي التي تدفعها إلى الالتصاق بالتاريخ والبشر أو الأمم الأكثر تقدماً ويقظة ونشاطاً.

إن ما نفترضه هنا هو أن الفلسفة لا تكترث كثيراً بالتباين في الدور الحضاري لأمة ما، أو بين الأمم في زمن ما، أو بالصدوع والتفاوتات التي تحدث هنا أو هناك، إلا بالقدر الذي تستجيب لنزوعها إلى تجاوز ذاتها، وتوقها إلى تخطي منزلتها القائمة، ويتوافق مع صيرورتها بصفتها وعياً كونياً بالعالم، وتحقق انتظامها الشامل.

الفرض الآخر، الذي نسارع إلى طرحه في هذا السياق، هو إن وجدت فلسفات شتى، تعيّنت على أنحاء متنوعة، فإن الفلسفة تظلّ واحدة في سيرورتها، وهي تشكل فلسفة واحدة في تواصلها. ويمكنها بمعنى ما أن تكون هي الفلسفة الحقيقية في وحدتها بصفتها تعبيراً عن حضور الوعي الإنساني الكلي. وهي وإن أكدت ذاتها وبرهنت على انتماء ما لبرهة تاريخية معينة، وعرّفناها على هذا الأساس، إنما تظلّ فلسفة وتشكل معرفة

فلسفية واحدة. ومن المهم أن نعرف ماذا يعني هذا التنوع في المنظومات الفلسفية؟ وما دلالات هذا التحقق في الزمان والمكان المعينين؟ ثم ما هي طبيعة علاقة مضمون فلسفة ما بتعيّنها التاريخي؟

تهتم الفلسفة بالوحدة المطلقة للتنوع القائم في العالم، وهي تبرهن على هذه الحقيقة العامة في كل ما هو خاص ومتعيّن. حينما تتماهى مع واقع متقدّم وتنتسب إلى تاريخه، وتكون الفلسفة أكثر كمالاً في تطورها كلما كانت أشدّ التصاقاً بتاريخها.

كذلك تبدو الفلسفة لجهة نموّها وصيرورتها الداخلية نظاماً واحداً وشاملاً، لكنها تغدو حقيقة خاصة، ملموسة ومتعينة، لجهة تحققها الخارجي وانتمائها ظاهرياً إلى التاريخ. ونعني من منظور تطورها كظاهرة في الزمن، ويكون لها تاريخها الخاص.

إن هذا الوجود في الزمان المحدد، مستلهماً عبارات هيغل، ليس سوى برهة متناهية من صيرورة دائمة ولامتناهية، ولحظة من لحظات وعي الفلسفة التاريخي بالتقدم، حيث تتخارج في دوائر الفكر وفي ثقافة شعب، أو أمة قادرة على أن تحقق في ذاتها شمولية التقدم التاريخي حتى هذا الوقت، وتعبر في ذاتها عن التقدم المتنامي للواقع الإنساني في شموليته. وبمعنى من المعاني تغدو الأمّة منتسبة إلى الفلسفة، لا العكس، ومنتمية إليها ومحددة تقدمها بتقدم الفلسفة. لأن الأمّة في هذه الحالة لا تستطيع أن تفصح عن شمولية وعيها وتقدمها إلا من خلال هذا الشكل وحده، ونعني الوعي الفلسفي. هكذا استطاع الإغريق أن يثبتوا حضورهم الشامل على صعيد التاريخ العالمي، لا من خلال العمل العسكري وانتصارات المقدوني، بقدر ما حققوا ذلك من خلال منطق أرسطو وفتوحاته الفلسفية التي كانت أكثر عمقاً ودواماً وشمولية من سواها.

لا نطمح هنا في الإجابة عن سؤال" ما الفلسفة ؟" وتفسير " ماهية التفلسف" وإنما فض السؤال الإشكالي عن علاقة الفلسفة بالأيديولوجيا وتجلياتها في الفكر العربي، والكشف عن سياقاتها. فتاريخ التفلسف العربي متشابك بعمق ومتماه إلى حدّ ما مع الأيديولوجيا في الفكر العربي وكلاهما يتفاعل في نشأته وبنائه سويّة.

بداهة إن أغلب المثقفين والمفكرين الناطقين بالضاد تفلسفوا ومارسوا الفلسفة على نحو ما، إلا أنهم لم يكونوا، في معظمهم، قادرين على تأسيس فلسفة ما، ولم ينجحوا في إثبات ذواتهم كفلاسفة. ذلك إن غياب الحدود الفاصلة بين التفلسف والأيديولوجية، بين العلم والسياسة، كان سمة بارزة للأنساق الفكرية العربية. وقد طرح المفكرون العرب أسئلتهم المصيرية انطلاقاً من هذه المصادرة القبلية، ومن هنا انهمكوا بمشكلات الإنسان التاريخ والأمة والمصير بصورة عملية، وبناء عليه يصح إطلاق صفة المفكر على هؤلاء أكثر من كونهم فلاسفة.

بخلاف المفكر، أو المنظّر الأيديولوجي، يفكّر الفيلسوف في مصير العالم، لا في مصير جماعة أو شعب فحسب. وهو حتى وإن تفلسف في شأن من شؤون الأخير في زمان ومكان محددين، فإنه يفكر فيه في سياق الصالح العام للبشرية ومصيرها، في علاقته بمستقبل العالم، ولا يقف عند مصير هذه الجماعة أو تلك بوصفها أقصى غايات الفلسفة. إن فعل التفلسف بهذا يعلو فوق أي موقف إنساني جزئي ويتخطى حدوده

ضمن رؤية أو منظور كلي. فقد عاش فلاسفة الإغريق في أثينا وتفلسفوا فيها إلا أن أفكارهم لم تبق أسيرة أسوار مدينتهم. وعلى هذا النحو فكرت حنة أرندت Hannah Arendt(١٩٠٦- ١٩٧٥م) في السبعينيات القرن الفائت حين تساءلت من مكانها في نيويورك" أين نحن حين نفكر؟" وكانت إجابتها" ليس في أيّ مكان"، إنه اللامكان الذي يشكّل فضاء حرية التفكير واستقلاله لدى الفيلسوف.

لا نحتاج في هذا السياق لإثبات أن ثمة ترابطاً وثيقاً بين غياب الفلسفة وازدهار الأيديولوجية وطغيانها على الفكر، أو العكس، أن هنالك ترابطاً بين انحسار العقل الأيديولوجي وازدهار الفلسفة. وتبدو علاقة الفلسفة بالأيديولوجيا هنا(علاقة تفارق في التشارك)(سيف، وآخرون، ٢٠١٤، ص ٥٨) كما يصف ناصيف نصار والحال أن الفيلسوف في هذه العلاقة لا يرغم الفلسفة على استعارة لسان الأيديولوجية أو الحديث بإسمها، إنما يتخلص من خميرتها التاريخية ويتحرر من أفق رؤيتها، ويرنو أبعد من اهتماماتها وحدود سؤالها. هكذا فعل معظم الفلاسفة الكبار في الأزمنة الحديثة، روسو، وفيشته، وهيغل.. إلخ حين نظّروا في مسألة الأمة والقومية والدولة، فلم يتناولونها كمجرد مفكرين قوميين، وحتى لو بدت لنا الأيديولوجيا ظاهرة في فلسفاتهم، وهذا صحيح ولا شك، إلا أن هذا الطابع الأيديولوجي هنا اكتسب بعداً عالمياً وحضارياً، أكثر من كونه قومياً خاصاً بقضايا هذا الشعوب أو ذاك.

أما أن يقف الفيلسوف أو المفكر عند حدود الجزئي وينفض غبار التعب الفكري عن نفسه ويضرب كفّاً بكفّ، مبهوراً بإنجازه العابر على نحو زائف، متباهياً بتفلسفه، فإنه ولا شك يكون مستسلماً للتفكير الأيديولوجي المرهون بغاياته الجزئية والمحدودة. ويشكو الفكر العربي من هذا التطرف في عزل الواقع العربي واعتباره بنية مغلقة على ذاتها والمبالغة في أقنمته، وذلك عبر(إنكار المشترك الإنساني العالمي بإسم الخصوصيات والهويات، الثقافية والقومية)(العالم، ٢٠٠٣، ص ٧٢). إن خرافة الخصوصية هذه كرّست لدى المفكر العربي نكوصاً أيديولوجياً مشتركاً طغى حتى على الكتابات والمساعي الأكثر إخلاصاً للانخراط في التراث الفلسفي العالمي.

إن كل تفلسف غير أصيل، يستغرق في الاهتمامات الجزئية لواقعه، ويعتقد أنها أقصى الاهتمامات الفلسفية، التي يمكن أن تشغل البشرية وتتطلع إليها. إذ يخفق مدّع التفلسف في العلو والتسامي، ويعجز عن التفكير من منظور مصالح الكلي، وينتهي به المطاف إلى تسخير التفلسف لأهداف الأيديولوجية. ويصح القول إن التفلسف الأصيل يتجاوز انشغالات كل شعب وواقعه في زمن محدد واهتماماته، وإن نسبت الفلسفة إلى شعب أو ثقافة ما، إلا أن الأخيرة تستقل في مقاصدها وترقى لتستغرق في خطابها كل الاهتمامات المصيرية التي تتعلق بالوجود الإنساني والحضارة. وتظلّ الفلسفة حريصة على استقلالها ودأبها ألا تختزل في هوية ما أو ثقافة، أو تظلّ محدودة بهما. صحيح أن كانط كان ألمانياً وكذلك هيغل وماركس... إلخ إلا أن الفلسفة الكانطية والهيغلية والماركسية، سرعان ما تجاوزت صكّ ولادتها في سؤالها وخطابها وزاولت حضورها الطاغي حتى زمننا هذا وانتسبت إلى جميع اللغات والثقافات، لأنها جسدت في سؤالها الألماني المنشأ وفي لغتها وعيّاً

مصيرياً وإنسانياً شاملاً. هكذا هي الفلسفات الكبرى التي تمثل منظومة آراء وأفكار وتصورات عن الوجود الإنساني في كليته، فهي وإن ارتبطت بواقع معين أو عصر ونشأت عنه في حقبة ما، إلا أنها تستقل عنه وتتعداه في منظورها الشامل للحل، ولا تبقى مقيدة بحدود وطموحات هذا الواقع. في حين إن أقصى ما يمكن أن يطمح إليه أو يبلغه فكر جماعة أو ثقافة ما هو أن يرسم حلّاً خلاصياً محدوداً بحدود الاهتمامات الخاصة بهذه الجماعة أو تلك.

والحال أن الفكر القومي العربي انهمك بإيجاد الحلّ لمشكلات المجتمع وتحدياته كالوحدة العربية، أو حرية العربي، أو العدالة للإنسان العربي، أو نهضة المجتمع العربي... إلخ بعد أن قام بعزل هذه التحديات وأقنمتها، دون أن يعلو على واقعه الخاص ويضع الحلول لها ضمن أفق إنساني أشمل وأرحب، ولهذا ظلّ فكراً خلاصياً خاصاً بهذه الجماعة القومية دون غيرها، وبهذا الاعتبار كان فكراً أيديولوجياً ساد واكتسب زخمه لأمد محدد. وبخلافه نجد أن الفلاسفة الألمان السابقون حين تصدّوا لقضايا واقعهم الألماني وأسئلته من قبيل، التنوير، الحرية، العدالة... إلخ. انطلاقاً من اهتمامات عصرهم، لم ينتهوا إلى التفلسف أو التنظير في حدود التنوير الألماني، أو حرية الألماني والعدالة لأجله فحسب، إنما استطاعوا أن يتحرروا من العوائق التاريخية والأبيستيمية لتلك الأسئلة ويتناولونها ضمن أفق إنساني أشمل، وينظّروا في التنوير وحرّية الإنسان وعدالته ككل.

وحتى حين كان المفكر القومي العربي يستدعي فلسفة الغرب القومية، من أجل التأسيس النظري لمفهوم الأمة العربية أو حريتها، فإنه كان يرغم تلك الفلسفات على الاستجابة لقضايا واقعه القومي دون أن يراعي مسألة" التفاوت التاريخي" بين الواقعين، يُكرهها ومن ثم يستنطقها وفق خصوصية باتت خلف التاريخ. وفي الغالب يخرج بنتائج لا تتسق مع المقدمات التي أسست تلك المفاهيم وكرستها، فيتحدث، مثلا، عن ديمقراطية لا علمانية أو العكس، أو حرية دون أي اعتراف بمفهوم الإنسان الفرد أو إرادة الاختيار، أو دولة قومية دون أيّ اعتبار لمفهوم المجتمع المدني، أو تعددية دون أيّ اعتراف بالاختلاف، العلم والتحديث ودون نقد الغيبيات ... إلخ .

إذن الفيلسوف حين يتأمّل واقعه الخاص ويفكر في مصيره ووجوده، يتفوق على هذا الواقع وحدود إمكاناته، يسمو ويتطلع إلى أفق إنساني أشمل، ولا يبقى هاجسه رهن الواقع التجريبي الخاص. إنه لا يكترث لأي شيء إلا بمقدار ما يكون هذا الشيء ذا معنى وقيمة بالنسبة للتجربة الإنسانية ككل. فالفيلسوف هو الكائن المفكر الوحيد القادر على العلو والارتفاع فوق وضعه المحدود والجزئي، ليواجه العالم الإنساني والكون ويسائله للحلّ، وإلا تحوّل إلى مجرد داعية أيديولوجي، يستجدي الحلّ الجزئي من واقعه المتناه.

هكذا يرتفع الإنسان في فعل التفلسف فوق كل عالم جزئي ومحدود ويتخطّاه، يسمو فوق كل الاهتمامات النظرية والمادية للوضع الخاص، بحيث يصبح أُفق السؤال الخاص لديه هو أُفق الواقع الإنساني الكلي، فلا يكترث باختراع نسب ثقافي أو أيديولوجي للسؤال، أو زمان مرجعي له، حتى يسوغ الشرعية التاريخية للسؤال،

كما يفعل مفكرونا، وإنما يجد رحمه الحقيقي في المصير الوجودي للإنسان، كل إنسان، فالبحث عن المعنى والمصير الإنساني هو ما يسوغ السؤال الفلسفي.

إن المنظور الكوني الأخير هو ما يفرض على الفلسفة وعملية التفلسف التعبير بلغة نظرية خالصة، بلغة المفاهيم الكلية، بعيداً عن كل غرض نفعي أو عملي جزئي أو خاص، أو علائقي ذرائعي ضيق. فالفلسفة هي نحت وإبداع للمفاهيم والتصورات والتفكير بوسطتها كما يقول جيل ديلوزG. Deleuze(١٩٢٥- ١٩٩٥م)(انظر: ديلوز، ١٩٩٧، ص ٢٨) فالفيلسوف هو الشخص، الذي يمتهن صناعة وابتكار المفاهيم وتنسيقها، فلا قيمة لفيلسوف مالم يبدع في مفاهيمه الخاصة. ومن هنا، يؤخذ على الفلسفة والفلاسفة اللغة الغامضة، الغارقة في التجريد، التي تسود رؤاهم وكتاباتهم، وهذا الطابع النظري المجرد مرتبط بمنهج التفلسف القائم على التأمل الخالص، الذي لا يأبه لمصلحة فردية أو جماعية، آنية أو عابرة. وهذه اللغة هي التي تترجم وعي الفيلسوف ومنظوره للعالم ومصيره، وعيه بالوجود في كليته. بل حتى الفلاسفة النفعيون حين نظّروا في المصلحة والمنفعة بالذات وسوّغوها كمبدأ للتفلسف والفلسفة لديهم، لم يكن عسيراً عليهم أن يتوصلوا إلى مفهوم إنساني كلي وتأكيده كمبدأ للعلاقات الإنسانية الشاملة، وليس مفهوماً خاصاً بجماعة معينة أو ثقافة ما.

الفلسفة ليست تقليداً دينياً، كي تمنح اللقب الديني لأيّ كان، لمجرد إحاطته بالمعارف الدينية الأساسية واتباعه مسلكاً طقوسياً معيناً وتقليداً دينياً، فالفلسفة والتفلسف لا يحصلان من خلال التقليد، وإنما من خلال الابتكار والريادة في طرح الأسئلة. إن أصالة فيلسوف ما تقاس بأصالة خطابه وريادة سؤاله وكونيته، وليس بأيّ شيء آخر. فقد سبق لكانط أن أشار إلى تفرّد العقل البشري بسعيه الدائم إلى البحث عن الإجابات المستحيلة لأسئلة يستحيل الإجابة عنها، فلا يكفّ هذا العقل عن طرح التساؤلات، التي تشكّل قوام الفلسفة. إذن التفلسف تجربة قوامها التساؤل المفتوح والمستمر، المطلق الكلي، وشغف الفلسفة يكمن في اكتشاف الأسئلة وجعل كل إجابة أو يقين سؤالاً تحاصره الحيرة. كان برتراند راسل يقول(إن مهمة الفلسفة لا تكمن في تحصيل مجموع من الحقائق، مثل سائر العلوم، بل في البحث فيما لم يتيسر الحصول على جواب عنه من مسائل)(بدوي، ج١، ١٩٨٤، ص ٥١٩).

إذا كان البحث والسؤال هما الغواية المفضلة لدى الفلسفة، دون أن تتوقع أو تمنّي نفسها بإجابة تولد طمأنينة زائفة لدى العقل المتفلسف، فإن الأيديولوجية دأبها الإجابة واليقين، واليقين المنشود لديها ليس هو الموضوعي، إنما هو اليقين الذاتي، الذي يخلق نوعاً من الانسجام والوحدة لدى الجماعة حول فكرة ما أو مصلحة. والعقل المتأدلج حتى حين يغامر وينخرط في السؤال فإنه يفترض مسبقاً إجابة معينة، فهو غالباً لا يطرح السؤال إلا لغاية استدراج إجابة محددة إلى حقل اليقين.

وبخلاف ذلك، تكرّس الفلسفة بصفتها تفكيراً عقلانيا نقدياً في العالم وفي مبادئ المعرفة، يقيناً موضوعياً تطمح إلى تحقيقه لدى فهم وتفسير مختلف الظواهر في العالم، في حين تلتمس الأيديولوجية يقيناً ذاتياً لدى

جماعة ما، تبرر مصالح وتطلعات تلك الجماعة. ويعدّ العقل هنا مطيّة للتبشير بأهداف الأيديولوجية ومقاصدها ولتسويغها، وهذا ما نجده ماثلاً بقوة في الفكر العربي وكتابات ممثليه، فمسألة الوحدة السياسية للأمة العربية، تملك مقداراً كبيراً من الشرعية التاريخية في كتابات معظم منظري العروبة إلا أنها بالمقابل تفتقر إلى الكثير من المصداقية المعرفية في أبحاثهم ونظرياتهم.

في ضوء ما سبق، نخلص إلى القول، إن الحديث عن فلسفة عربية معاصرة ادعاء لا يخلو من المجازفة المعرفية والمنهجية. مثل الكلام عن فكر عربي خالص أو محض. ونظير الكلام عن الاشتراكية العربية، والإنسان العربي، والرسالة الخالدة للأمة العربية، كلامٌ يدعو للسأم والقنوط الفكريين ولا يستثير تفاؤل العقل. فعندما نتحدث عن فلسفة، أو فيلسوف عربي، بمعنى الانتساب للهوية العربية، فنحن نقصد هنا جملة من الآراء والتصورات ونسق من المفاهيم النظرية، التي تنتمي إلى ثقافة، أو واقع، معينة هي الثقافة العربية، وهي التي تمنح تجربة التفلسف العربي خصوصيتها، أي كونها فلسفة عربية، وهذا يعني أنها تفقد أحد أهم سمات الفلسفة وهي شموليتها وكونيتها. أيّ أنها لم تعد أوروبية أو أمريكية أو هندية، أو كونية، لمجرد تعريف هويتها أنها عربية وتنتمي للثقافة والواقع العربيين فحسب. فالثقافة والهوية القوميتان، هما اللتان تطبعان الفلسفة المقصودة بطابعها وتمنحانها هذه الخصوصية، وليس خطابها الشامل وسؤالها الكوني.

- الخاتمة:

هل يستطيع الفكر العربي أن يتفلسف بعد الآن، رغم مضي قرابة قرنين الزمن على عودة الفلسفة عربياً وحضورها؟ إن هذا السؤال يحيلنا مباشرة إلى آخر، متى يغدو هذا الفكر قادراً على الانفصال عن بنيته الأيديولوجية؟ هكذا تُطرح مشكلة الفكر العربي بوصفها نفياً للفكر النقدي ذاته وللفلسفة، ذلك أن أزمة التفلسف في الفكر العربي تتمثل في طغيان المقاربة الأيديولوجية على الفكر.

صحيح أن الواقع التاريخي للفلسفة كان مرتبطاً على الدوام بالتاريخ السياسي، لكن من الصواب الاعتراف أيضاً بأن الفلسفة أو التفكير الفلسفي كان يفسد حينما يتماه تماماً مع هذا التاريخ ولا يستطيع الفكاك عنه، ويظلّ مكبلاً إلى الشأن السياسي أو تابعاً له كما هي الحال مع الفكر العربي. فالسياسة هي مجرد شكل أولي وإطار للتفكير الفلسفي يتعين عليه الخروج والتموضع في ميادين أخرى واتخاذها قاعدة لنشاطه، مثل الفن، الأخلاق، المنطق... إلخ هنا تبدأ الفلسفة بالانفصال عن واقعها المباشر وعن الاستقلال الشروط للعملية للتفكير الأيديولوجي.

صحيح أن الفلسفة تنطلق من أرضية متناهية وتقف عليها، السياسة مثلاً، إلا أنها لا تظلّ مقيدة بها، إنما تمتد إلى كل الآفاق الممكنة وتهتم بشؤون الوجود اللامتناهية. ومن جانب آخر لا تنحصر اهتماماتها بما هو موجود في عالمها الخاص والقائم، وإنما تنشد ما ينبغي أن يكون عليه العالم. فالفلسفة تتباهى بأن منظورها للعالم لا ينفصل فيه ما هو قائم عما يجب أن يكون. في هذه البرهة، ومع هذه الغواية بتغيير العالم القائم،

تبدأ الأيديولوجية بالتسلل إلى عالم الفلسفة والهيمنة عليه. وهنا نصب الفخ الفكري، الذي كان بانتظار معظم روّاد النهضة العربية ومن جاء بأثرهم.

الفلسفة والأيديولوجيا غالباً ما تواجدتا معاً، عبر التاريخ، في شكل تعارض، سواء في عصر الإغريق، أم الوسيط، أم الحديث. كان تعارضهما أبدياً في تاريخ الفكر الإنساني وتفاهماتهما محدودة ومؤقتة جداً. فالفلسفة لا توجد في التاريخ إلا بالقدر الذي يتعرف فيه الفكر الإنساني على موضوعه الخاص على شكل مسألة فلسفية ويتماثل مع المنظور الفلسفي للوجود، وينأى بنفسه عن المنظور الأيديولوجي. والحال أن الفلسفات، التي قبلت أن تتعايش مع الأيديولوجيا وشعرت برضى من التفاهم وتواطأت معها باستمرار، فسدت وفقدت القدرة على الحياة، في حين كتب البقاء والحياة لتلك الفلسفات التي فقدت الرغبة في الاستمرار بتلك العلاقة، غير الشرعية، والمريبة، وهذا كان هو الاختبار الحقيقي والتحدّي أمام الفكر الإنساني عموماً والعربي خصوصاً.

أدلجة الفكر كانت ولاتزال بؤس للفلسفة، فبمقدار ما يستسلم الفكر لمطالب الأيديولوجيا بمقدار ما يبتعد عن النقد المعرفي والفلسفة. وبمقدار ما يسمو الفكر على الأيديولوجيا ويعلو عليها يغدو أكثر نقدياً وكليّة في المنظور ويرتدي عمقاً فلسفياً، هنا يستطيع الفكر، أيّاً كان نسبه أو هويته، أن يفترق عن الأيدولوجية ويدنو من التفلسف الشامل.

وهكذا يتقدم الفكر الإنساني بالوعي الفلسفي على الأيديولوجيا، بوساطة النقد المعرفي والتاريخي. فالفلسفة هي المعرفة التي تفكر في ذاتها، في مبادئها، وفي الآخر، بينما تعجز الأيديولوجيا عن القيام بمهمة نقد الذات ومسلماتها. إن التغلب على هيمنة الأيديولوجي ومصادراته على الفكر العربي وأطاريحه يكون ممكنا عبر نقده وتشريحه نظرياً، وبوجه خاص نقد الشروط المعرفية والتاريخية، التي جعلت الفكر العربي فكراً أيديولوجيا في طابعه العام. هذا ما يمهد السبيل نحو فلسفة الفكر العربي، وفي المقدمة حينما يتعرف الفكر العربي على موضوعه الخاص على شكل مسألة فلسفية، وبعبارة واحد فلسفة الواقع أو العالم العربي، أي جعله واقعاً فلسفياً. إن مهمة فلسفة الواقع العربي، أي جعله فلسفياً، تقتضي حذف صيرورته إلى مسألة أيديولوجية، وأداة تلك المهمة هي النقد بمثابته الرافعة التي يستخدمها الفكر لإنجازها، أي جعل الواقع، الإنسان، المجتمع، الدولة، الحرية... إلى آخره. مفاهيم كونية. هنا يشرع الفكر بإحلال المنظور الإنساني الشامل للواقع العربي محلّ المنظور العربي للعالم. إنه المآل النهائي للفكر العربي، إذا أراد لنفسه أن يكون فلسفياً وعالمياً، وينبغي أن ينخرط فيه عبر التضحية بالمستبقيات الأيديولوجية فيه.

بوسعنا في هذا السياق أن نضع يدنا على مستبقيات الفكر الأيديولوجي أو الأطاريح المضادة للتفلسف لدى المفكرين العربي ونجدها بكثافة في تصوراتهم عن الواقع العربي وفي تصديهم لقضايا الأصالة، التراث،

التحديث، الهوية، حرية الإنسان العربي، الدولة.... إلخ وهي كلها مفاهيم أيديولوجية تجد صداها في طموح المفكر العربي وتصوره بإمكان وجود فلسفة عربية مطابقة لماهية الثقافة العربية وحسب. هذا أقصى ما تطلع إليه مفكرون أمثال زكي نجيب محمود، ناصيف نصار، حسن حنفي، علي زيعور... إلخ فإذا سلمنا بشرعية هذا الطموح معرفياً وجب علينا عندئذ أن نفهم لِمَ لم يستطع الفكر العربي أن يحقق وجوده على مستوى الفكر الفلسفي العالمي ولم يسجل نجاحاً يذكر.

لقد اتخذ الفكر العربي دوماً نقطة انطلاق له في التفاوت بين الواقع العربي والواقع الإنساني الشامل، وفي الانفصال بين المشكلات الخاصة بهذا الواقع وتحدّيات الواقع الإنساني، ولكنه عوضاً من أن يقيم تفاعلاً جدلياً بين الواقعين في منظوره، راح يفترض تناقضاً ماهوياً بينهما، نجم عنه تقدم وتفوق أيديولوجي للفكر العربي على الواقع التاريخي العربي المتأخر، عبّر الفكر العربي خلاله عن واقع بدا غريباً عن ماهيته وخارج زمانه. من هنا اعتقد الفكر العربي بأنه يستطيع أن يتجاوز الفوات التاريخي للركود العربي بعد فشل النهضة الأولى ويحذفه على مستوى النظر والفكر، لكنه بدلاً من أن يقدم فلسفة نقدية في التاريخ سجلّ لنفسه انتصاراً أيديولوجياً فحسب، وعجز عن التغلب على الأزمة البنيوية للوعي الأيديولوجي إلا في الظاهر.

الفكر لا يتأذلج إلا بفعل اهتماماته ورؤيته، نعني اهتماماته التاريخية المحدودة والجزئية، التي تشكو فواتاً، ويظلّ الفكر منهمكاً بها رغم ذلك، برؤية يسعى إلى تأبيدها وجعلها اهتمامات كونية ومطلقة كما هو الحال في الفكر العربي. في هذه البرهة من تاريخه يتموضع الفكر في واقع يفقد فيه ذاته واستقلاله، ومن هذا الموقع يسعى جاهداً إلى إنتاج معرفة فلسفية بالواقع والعالم، هي ليست سوى صورة كاريكاتورية عن التفلسف. وهكذا يسمو بنا الفكر العربي في طموحاته النظرية وتطلعاته إلى سماء العالمية، لكنه عملياً يتركنا نحيا في أكواخ الواقع العربي ومشكلاته، ولا تعدو استعانته بمفاهيم ومناهج الفلسفة العالمية ومذاهبها إلا تزييفاً لوعيٍ يزعم مقدرته على مجاراة التجارب الفلسفية العالمية الكبرى.

الفكر القومي في هويته، أيّاً كانت نشأته، يكون مشبوهاً بشبهة الأيديولوجيا، بمقتضى نواياه السياسية وأهدافه وولعه بالحفاظ على خصوصيته. وتتمثل بؤرة النزاع في الفكر العربي في رغبته العميقة والمتأصلة أن يبقى قومياً ويحافظ على خصوصيته وهويته، ومن جانب آخر نزوعه نحو التفلسف وإثبات الذات عالمياً. وهذا النزاع يرغمه على الاعتقاد بأن قضاياه القومية هي قضايا إنسانية شاملة ويطرحها على هذا الأساس.

لقد بدا لنا أن معظم المفكرين العرب طرحوا مشكلة علاقة الفكر بالعربي بالأيديولوجيا وكأنها محلولة، وهي تنحل لديهم في التوفيق بين الفكر والأيدلوجيا. غير أنه ثبت بوضوح أن الحل الحقيقي لا يكمن في ذلك، بل في ملابسات علاقة الفكر العربي مع واقعه وهويته من جهة، ومع عصره وثقافته من جهة أخرى. وأن محاولة إخضاع الفلسفة لفكرة متصورة هي نفسها نتاج التفكير في واقع جزئي، تتعارض مع المثل الأعلى للتفكير الفلسفي، أي التفكير الإنساني الشمولي.

قائمة مصادر البحث ومراجعه

- أركون، محمد. (١٩٨٢). الفكر العربي. ترجمة عادل العوا. بيروت: منشورات عويدات.
- أفاية، محمد نورالدين. (٢٠١٤). في النقد الفلسفي المعاصر: مصادره الغربية وتجلياته العربية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- بدوي، عبد الرحمن.(١٩٨٤). موسوعة الفلسفة. الجزء الأول. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- برقاوي، أحمد. (٢٠٠٠). العرب وعودة الفلسفة. دمشق: دار طلاس.
- برقاوي، أحمد.(٢٠١٥). في الفكر العربي الحديث والمعاصر. دار البيضاء- بيروت: المركز الثقافي العربي.
- الجابري، محمد عابد. (١٩٩٠). إشكاليات الفكر العربي المعاصر. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- الجابري، محمد عابد(١٩٩٢). الخطاب العربي المعاصر. بيروت: دار الطليعة.
- حنفي، حسن، وآخرون.(٢٠٠٠). الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام: أعمال الندوة الفلسفية الثانية عشرة، التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- حنفي، حسن، وآخرون.(٢٠١٠). المعرفي والأيديولوجي في الفكر العربي المعاصر: بحوث ومناقشات(ندوة فكرية). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- ديلوز، جيل، وغتاري، فيلكس.(١٩٩٧). ما هي الفلسفة. ترجمة وتقديم مطاع صفدي. بيروت: المركز الثقافي العربي.
- زيعور، علي. (٢٠٠٥). ميادين المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر. بيروت: دار النهضة العربية.
- سيف، أنطون، وآخرون. (٢٠١٤). ناصيف نصار: من الاستقلال الفلسفي إلى فلسفة الحضور. إعداد وتحرير عبد الإله بلقزيز. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- العالم، محمود أمين.(٢٠٠٣). الفكر العربي بين الخصوصية والكونية. القاهرة: دار المستقبل العربي.
- عبدالرحمن، طه.(٢٠٠٨). الحق العربي في الاختلاف الفلسفي. الدار البيضاء- بيروت: المركز الثقافي العربي.
- عبداللطيف، كمال.(١٩٩٢). قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة. بيروت: دار الطليعة.
- العروي، عبد الله.(١٩٩٥). الأيديولوجيا العربية المعاصرة. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- محمود، زكي نجيب.(١٩٧١). تجديد الفكر العربي. بيروت: دار الشروق.
- المرزوقي، أبو يعرب، و تيزيني، طيب. (٢٠٠١). آفاق فلسفة عربية معاصرة: حوارات لقرن جديد. دمشق: دار الفكر.
- المصباحي، محمد، وآخرون. (٢٠١٠). رهانات الفلسفة العربية المعاصرة: (ندوة علمية). الرباط: جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية.
- هيغل، فريدريك. (١٩٨٦). محاضرات في تاريخ الفلسفة: مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها. ترجمة خليل أحمد خليل. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر.

- Abdulatif, K. (1992). *Readings of the Contemporary Arab Philosophy*. Beirut: Dar Al- Taliaa.
- Affaya, M.(2014).*Critique in Contemporary Philosophy: The Western Origins and The Arab manifestations*. Beirut: Center For Arab Unity Studies(CAUS).
- Al-Alem, M. (2003). *The Arab Thought Between Particularity and Universality*. Cairo: Al-Mustaqbal Al-Arabi publishing Housing.

- Al-Eroy, A. (1995). *The Contemporary Arab Ideology*. Casablanca - Beirut: Al-Markaz AL-Thakafi Al-Arabi Publishing House
- Al-Jabri, M.(1990). *Issues of Contemporary Arab Thought*. Beirut: Center For Arab Unity Studies(CAUS).
- Al-Jabri, M.(1992). *The Contemporary Arab Discourse*. Beirut: Dar Ataliaa Publishing House.
- Al-Musbahi, M, et al. (2001). *Bets of the Contemporary Arab Philosophy* (Scientific Symposium). Rabat: The university of Mohammad V, Faculty of Arts and Human Sciences.
- Arkoun, M.(1982). *The Arab Thought* .Beirut: Oeidat Publishing House.
- Badawi, A.(1984).*The Philosophical Encyclopedia*. Vol 1.Beirut: Arab Institute For Research and Publishing.
- Barqawi, A.(2000. *Arabs And The Return of Philosophy.* Damascus: Dar Tlass For Publishing.
- Barqawi, A.(2015). *In Contemporary And Modern Arab Thought*. Casablanca - Beirut: Al-Markaz AL-Thakafi Al-Arabi Publishing House.
- Hanafi, H, et al.(2000). *Philosophy In The Arab World in a Century*. Collection of the Twelfth Philosophical Symposium. The Egyptian Philosophical Association & Cairo University. Beirut: Center For Arab Unity Studies(CAUS).
- Hanafi, Hasan, et al.(2000). *The Epistemological And Ideological in Arab Thought*: Research And Discussions(Symposium). Beirut: Center For Arab Unity Studies(CAUS).
- Mahmoud, Z. (1971). *Rejuvenating the Arab Thought*. Beirut: Ashruq Publishing House
- Saif, A.(2014). *Nasiff Nassar: From Philosophical Independence to Philosophy of Attendance*. Beirut: Center For Arab Unity Studies(CAUS).
- Taha, A. (2008). *The Arab Right in Philosophical Difference*. Casablanca - Beirut: Al-Markaz AL-Thakafi Al-Arabi Publishing House
- Tizini, T. & Al-Marzuqi, Y. (2001). *Horizons of Contemporary Arab Philosophy*: Dialogues For New Century. Damascus: Al-Fikr Publishing House
- Zayour, A.(2005). *The Current Arab Schools Fields in The Philosophy And Thought*. Beirut: Dar Al-Taliaa Publishing House.