الفلسفة ومنهج التغيير

أ. أحمد ابراهيم،
قسم علوم الإعلام و الاتصال،
جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم.

الفلسفة ومنهج التغيير هي محاولة استقراء الواقع بشكل نقدي وابستيمولوجي حتى لا تبقى الفلسفة العربية رهينة اليووطيبا أو المثالية وحتى لا تبقى الفلسفة حبيسة الماضي فيا ترى كيف يمكن إيجاد منهج للتغيير؟

وضعت التراكمات الثقافية الجارية في العالم العربي في القرنين التاسع عشر والعشرين أساساً مهماً لتبلور ظهور الفلسفة العربية بعد زوالها في نهاية عصر النهضة العربية الأول، فهذه التراكمات التي جرت في الأقطار الكبيرة الرئيسية بدرجة خاصة، قد حضّرت لإعادة ظهور الفلسفة مجدداً1.

إن ظهور التفكير بالفلسفة ثانية جعل العديد من الباحثين يناقشون هذا الظهور ويحللون سيرورة الفلسفة في المرحلتين السابقة والراهنة والاختلاف بينهما وما هي أسباب التشكل الحاضر واختلافه عن الماضي الفكري والفلسفي2.يقول أحد الباحثين في منتصف القرن العشرين حول ذلك ما يلي: «أما الحادثة الأولى السابقة الذكر فهي تلك الحادثة التاريخية التي بدأت في أواخر الدولة الأموية وبلغت أشدها في صدر الدولة العباسية ثم تغلغل تأثيرها في تفكير الشعب العربي وثقافته»، «وأما الثانية فهي تلك الحركة التي نعاصرها الآن والتي نتعرض لآثارها أو نساهم فيها». وأما الفروق بين «الحادثتين» أو المرحلتين، فإن «الحركة الأولى تمتاز بأنها حركة صدرت عن الرغبة الذاتية في الأمة سمعت الطائفة الممتازة من الشعب والأمراء عن ثقافة اليونان فتطلعت إلى معرفتها.. لم يكن في الموقف إذاً سوى الرغبة الفطرية في العلم والمعرفة» أما التطور المعاصر ففي رأيه قد جرى «تحت تأثير عام الرغبة القوية في الثقافة الغربية»3

يتوجه المؤرخون والباحثون العرب بشكل دائم لعملية المقارنة بين تشكل العصر السابق والراهن، ويرون كيف تكونت الفلسفة في العصر القديم داخل البناء العربي الإسلامي ومن خلال إرادته «الحرة»، وذلك بخلاف ما يجري في العصر الحديث حيث أن هذه الأبنية العربية مهيمن عليها من قبل قوى الغرب الحديثة.4

لكن هذا المظهر المختلف المرئي لا يقود هؤلاء الباحثين إلى الحفر تحته لاكتشاف تطورات البنيتين اللتين استدعتا ظهور الفلسفة، فهل فعلاً كان الظهور نتاجاً طبيعياً في العصر القديم ومتعسفاً في العصر الحديث؟ وما هي الفروق ونقاط التشابه؟ لقد وَضَح سابقاً بأن تراكم الثقافة العربية في مختلف جوانبها في العصر السابق قد أدى إلى البحث السببي عن ظواهرها وعللها في الفقه والنحو والتاريخ وهو ما حضّر للبحث عن جذورٍ أبعد للثقافة العربية والوجود العربي الإسلامي بكل أبنيته الغائرة كمعرفة ركائز الدين وسببيات الوجود وتشكله.5

فقد قادت عملياتُ البحث السببية في الظواهر الثقافية والفكرية والتاريخية العقولَ نحو منطقة أبعد غورا، وذلك للبحثِ عن سببيات التشكل العربي- الإسلامي وركائزه في الوجود عامة. ولم يكن أمام العقول الباحثة سوى مرحلتين لهذا الوجود العربي الإسلامي، مرحلة الإسلام الأولى بوثائقها الدينية

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

المقدسة، ومرحلتها المعاصرة لها، والتي غدت فيها المعرفة متجاوزة للعصر السابق. وهذا «التمرحل» جزءٌ من البنية الفكرية.6

إن الوعي العربي الفلسفي السائد أخضع المقولات اليونانية لأبنيته الاجتماعية، أي أعاد إنتاجها في ظل شروط اجتماعية مختلفة، وبالتالي فقد رأى نفسه مركز العالم، ورأى في اليونان علامات فردية شامخة كأفلاطون وأرسطو ولم ير اليونان كتجربة تحديثية ديمقراطية تمت في شروط تاريخية خاصة، ورأى أن تجربته السياسية- الدينية هي خاتمة الوجود والتاريخ، وأن دينه المعقلن بتلك الفلسفات المثالية على اختلاف تصوراتها، هو أقصى ما يمكن أن يصل له البشر من اتساق مع العالم. 7

لقد كان يُنتظر من الفلسفات وهي أقصى المعرفة التي تصل إليها العقول أن تشير إلى ذلك الاختناق الاجتماعي، ولكنها لم تستطع، بل كانت هي جزءا من ذلك الاختناق فهمدت معه.

إن «.. الذي يعنينا الآن هو الحرية التي تمتعوا بها في أثناء قيامهم بهذا العمل»، وأن وضع الأمة العربية لم يعد يشكل «أمة مستقلة»، إن مثل هذه الألفاظ تقودنا إلى تعميمٍ مغلوطٍ عن تشكيلِ الفلسفة في كلا العصرين، فلم تكن «الأمة» العربية عامة حرة في كلا العصرين. ولا بد من البحث الحسي عن منتجي الحرية في الفئات الوسطى التي لم تكن حرة في العصر السابق، بسبب إلحاقها بالطبقة الإقطاعية المهيمنة على الثروة المادية والفكرية، وكذلك فإن نشوء الفئات الوسطى في الأنظمة العربية المتعددة في خلال القرنين 19- 20، لم يكن نشوءاً وتطوراً حراً كذلك.8

لكن ما ميز الأبنية الاجتماعية العربية المنفصلة عن العصر السابق، هو أنها استمرار للأنظمة العربية المذهبية القديمة، وفي ظلِ سيطرةٍ أجنبية، أي أن الشراكة الإقطاعية- الاستعمارية الغربية صارت هي القيود المشتركة للماضي والحاضر التي تقيد هذه الفئات في إنتاجها للوعي وللحرية.9

فإذا كانت هذه الفئات الوسطى قد أنتجت العلوم والفلسفة في ظل سيطرة الإقطاع المذهبي القديم فإنها تواصل هذا الإنتاج في ظل سيطرته المستمرة الحديثة، ولكن سيطرته الداخلية القديمة- الجديدة أضيفت إليها هيمنةٌ خارجيةٌ مشتركة، هي السيطرة الإمبريالية، وهي التي تضع «تطور» البُنى العربية- الإسلامية في مجال السوق التابع لها.10

إن هذه الحريات التي تحفرُ في كلِ بناءٍ عربي خاص، تشتغلُ في مستويات البناء الاجتماعي كافة، مصطدمةً بقوى الهيمنة الداخلية والخارجية، وإذ يغدو نضالها ضد الإقطاع المذهبي كشفاً وتعرية للإرث الديني الاستبدادي واستمراره، فكفاحها ضد السيطرة الأجنبية يصير رفضاً لإلحاقها بالبُنى الإمبريالية، ويتضافر ويتداخل النشاطان حسب مستوى تطور ورؤى كل فئات وسطى وشعبية وفي كل بنيةٍ عربية معينة، وعبر التداخل الضروري بين البُنى العربية في أشكال معقدة متعلقة بتطور وتداخل العلاقات وبوسائل الاتصال والعمل المشترك الخ.. بمعنى أن كل بنية اجتماعية عربية ستواجه السيطرة الإقطاعية- الاستعمارية، وإن كلا من السيطرتين ستخلق جوانب في البنية الاجتماعية معبرة عنها، فالبنية الإقطاعية بأساسياتها ستقوم قواها السلالية بإعادة إنتاجها، وسيقومُ كلُ من الجانبين، القوى الإقطاعية المذهبية والقوى الاستعمارية، وكل منهما قد تأسس داخل البنية الاجتماعية العربية المركبة هذه، بتفعيل أنماط ثقافته، فالأول يجلبها من الماضي والآخر يجلبها من ثقافته السائدة.11

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

لقد اتسم تاريخ الثقافة العربية السابقة بالعجز عن إنتاج نموذج معاصر للثورة الإسلامية التأسيسية، ولهذا سيكون الوعي العربي متوجهاً في العصر الحديث لجلب نموذج الثورة الديمقراطية الغربية، وعلى مدى قدرة أنماط الوعي على إنتاج الثورة الديمقراطية على صعيد إعادة تشكيل التراث، وعلى إعادة تشكيل المؤثرات الغربية تبعاً لحاجة التطور الديمقراطي العربي الداخلي. وهذا يعتمد على مدى قدرة الفئات الوسطى وحلفائها الاجتماعيين على الجمع بين العناصر الديمقراطية التراثية الإسلامية- المسيحية والقديمة وبين العناصر الديمقراطية الغربية. وكل هذا يرتبط بتطور الفئات الوسطى ومدى تعاونها مع الجمهور العامل، في البُنى العربية المعاصرة، وهو الأمر الذي سينعكس على قراءتها للتراث، وقراءتها للعصر كذلك.12

ولكن الفلسفة المعاصرة لن تكون قادرة على الوصول إلى قوانين البنية الاجتماعية العربية، كما يحدث لدى "حسن حنفي" الذي سيكون على دراية هائلة بالفلسفة العربية ولكنه لا يضعها في شروط البنية الاجتماعية.13

إذا كانت عملياتُ نشوءِ الفلسفةِ العربية الإسلامية القديمة قد تمت عبر مفكرين أفرادٍ بدرجة أساسية، ومن خلال كونهم أطباء وقضاة وأفراداً من فئات وسطى ميسورة أو «منعّم» عليها من قبل الخلفاء، فإن المفكرين العرب المعاصرين كانت غالبيتهم العظمى من أساتذة الجامعات والمثقفين عامة، فغدت الفلسفة العربية بشكل عام نتاج عمليات التدريس والترجمة وإعادة نشر التراث العربي وبعثات العلم إلى الغرب وقراءة الاستشراق ونقده الخ...14

إن كون الأساتذة من فئات وسطى فهذا يضعهم في سيرورة تطور هذه الفئات الوسطى والطبيعة الاجتماعية والفكرية لها والمرحلة الخاصة من الصراع الاجتماعي التي تخوضها وموقفها من القوى الشعبية الخ.. يقول حسن حنفي عن وضع الفلسفة في مصر: «ليست الفلسفة مجرد فكر بلا زمان ولا مكان، بلا مجتمع وبلا حضارة إنما هي نظام فكري ينشأ في عصر، ويقومُ به جيل، ويخدم مجتمعاً ويعبر عن حضارة».، «قد تكون أزمة الفلسفة في جامعاتنا ومعاهدنا اليوم هي عدم الوعي بهذه البديهية وعياً علمياً كافيا». «مما لا شك فيه أن الفلسفة في جامعاتنا وفي حياتنا العامة في أزمة. وجوهر هذه الأزمة أننا بعد أن أنشأنا جامعاتنا الحديثة منذ أكثر من نصف قرن، وجامعاتنا القديمة موجودة منذ أكثر من ألف عام فإننا لا نستطيع القول بأن لدينا فلاسفة أو أننا أخرجنا فلسفة».15

يعبرُ حسن حنفي عبر مفردات الوطنية العامة، فهو يقول: إن وضع الفلسفة «هو الذي دعانا في حقيقة الأمر إلى التفكير في علاقة الفلسفة بالموقف الحضاري لجيل محدد هو جيلنا»، ففي تعبيرات الأنا الجماعية والوطن العام، تتوارى مواقف الفئات الوسطى في لحظة خاصة من التطور، فعبارات حسن حنفي تدور هنا في زمن الثمانينيات من القرن العشرين وهو زمنٌ مختلفٌ عن زمن اللبان الأربعيني، حيث استعادت الفئات الوسطى شيئاً من حريتها بعد هيمنة النظام الشمولي، لكنها بعد لم تتحرر من سيطرة الدولة الكلية، أي لم تقم بالسيطرة على هذه الدولة وتغييرها لصالحها. ولهذا فإن حسن حنفي يقول إنه ليس «لدينا» «فلسفة»، فلا نعرف تماماً إلى من يعود الضمير.16

إن الضمير المتواري سيتضحُ عبر عرض أزمة هذه الفلسفة اللامتكونة. وهو يقول عن هذه الفلسفة المأزومة غير المتشكلة: «... فأصبحت الفلسفة لدينا تجميعاً لأقوال وعرضاً لمذاهب وشروحاً على

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

نصوص أصلية أو على المتون القديمة، وكأننا استبدلنا الفلسفة لدينا تجميعاً لأقوال وعرضاً لمذاهب وشروحاً على نصوص كما نفعل مع المتون القديمة..».17

ولكي ينقضَ حسن حنفي هذا الموقف المدرسي العقيم يقوم بعرضِ رؤيةٍ خاصة لتجاوزه، وهي الرؤية الثلاثية الأبعاد المجسدة لدى أكثر من باحث عربي في هذا الزمن، فهناك التراث العربي والفكر الغربي والواقع، يقول حسن حنفي في تجسيد البعد الأول: «هو موقفنا من التراث القديم وذلك لأننا مجتمع تراثي مازال وعيه القومي مفتوحاً على القدماء ومازال القدماء يمثلون بالنسبة إليه سلطة يستشهد بها إذا ما نقصه الوعي النظري أو تحليل الظواهر». لا تزال الضمائر العامة المجردة مهيمنةً على لغة النص، فتغدو هناك «أنا» وطنية، مجردة، ليست هي شرائح أو قوى اجتماعية محددة، وهي ترى الماضي كماضٍ عام لا يزال مستمراً ومسيطرا، فيتطلب الموقف من «الأنا» الوطنية موقفاً من هذا الإرث المتواصل ذي السلطة.18

«والثاني، موقفنا من التراث الغربي الذي بدأ يكون أحد الروافد الأساسية لوعينا القومي، وأحد مصادر المعرفة المباشرة لثقافتنا العلمية والوطنية. وقد كان الآخر باستمرار حاضراً في موقفنا الحضاري منذ قدماء اليونان حتى محدثي الغرب». تتجلى الأنا الوطنية هنا كأنا قومية كذلك فهي تمتدُ وتعبر عن الأنا العربية الإسلامية بشكلٍ كلي، فترى التراثَ الغربي كرافد أساسي لـ «وعي» ها، وترى الغرب هذا كآخر كلي في الجهة الأخرى يمتدُ هو الآخر بشكلٍ تاريخي مجرد منذ اليونان حتى الغرب المعاصر، فتجمع شعوباً وتشكيلات وتيارات مختلفة في تعبير متجوهر هو «الغرب» و«الآخر».19

ويمضي حسن حنفي في البحث عن أسباب تشكل الفلسفة العربية الذي لم يكن تشكلاً منسجماً وواضحاً، بل مضطرباً، وهو يقدم هنا المفاتيح الفكرية لتجاوز هذا الاضطراب عبر الموقف من التراث، والغرب، وأخيراً الواقع فيقول:

«والثالث، موقفنا من الواقع الذي نعيش فيه والذي نحتويه في شعورنا عن وعي أو عن لا وعي. وقد يكون هو الباعث على المعرفة، والموجه للاختيار. وقد يكون هو المصدر الوحيد للمعرفة بالإدراك الحسي المباشر أو بالتنظير العقلي المباشر. وذلك أن الموقفين الأولين موقفان حضاريان بالمعنى الحرفي للكلمة أي أنهما يتعاملان مع ثقافات مدونة في الغالب ويغلبُ عليهما منهج النقل بصرف النظر عن مصدره.. في حين أن الموقف الثالث وحده هو الذي يتعامل مع مادة المعرفة الخام دون ادراك مسبق أو تنظير جاهز سواء من القدماء أو المحدثين».

تتحولُ البنيةُ الاجتماعية بتناقضاتها الاجتماعية وعلاقاتها الطبقية الأساسية لدى حسن حنفي هنا إلى «مواقف». فالموقف من الإشكال الحضاري الذي يقصده هو موقف منتجي الفلسفة الذين لم يصيروا فلاسفة بعد، أي هو موقف الفئات الوسطى المعبر عنها بهذا الخطاب، تجاه الماضي الفلسفي وقد صار مخطوطات، وتجاه الحاضر الحديث الغربي، وقد صار كتباً ومعرفة، أي أن هذين المصدرين معرفيان حيث يقول إنهما «ثقافات مدونة في الغالب»، بمعنى أنه لا يراهما كعلاقات في بُنية اجتماعية.

إن اللغةَ هنا لا تعمم المصادر فهي تشير إلى منتجي ثقافة مدونة وهذا بالتالي يلغي التعميمات السابقة عن الأنا الوطنية والقومية ويظهرُ المنتجون الثقافيون كفئةٍ تتعامل مع تراثٍ سابق مسيطر، وثقافة غربية حديثة مهيمنة، أي كأساتذةٍ جامعة وكمشتغلين بالوعي وإنتاجه.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

وتوحي عمليةُ الإطلاق السابقة بأنها المعبرة عن الكل الوطني والأنا القومية، ولكنها هنا لا تقوم بتحديد هويتها الاجتماعية تماما.

أما العلاقة بالواقع فهي «الباعثة على المعرفة والموجه للاختيار»، ولكن كيف تنشأ هذه العلاقة؟، يقول مواصلاً: «وعادة يكون هذا الموقف الحضاري المثلث الأبعاد غير متوازن، ويكون حضور أبعاده غير متكافئة. فقد يرتكز أساساً على الموقف من التراث القديم ومن هنا تنشأ ثقافتنا العلمية العلمانية وحركاتنا الإصلاحية والتحديثية وتعليمنا العصري ونظامنا الحديث اقتناعاً أو دفاعاً عن مصالح الحكام».20

هنا تتحول العلاقة بين الأبعاد الثلاثة لـ «الموقف الحضاري» إلى موقف عام مضطرب، فذلك الخلل بين المكونات الثلاثة وغلبة الارتكاز على البعد التراثي هو الذي يخلق تلك السلسلة العجيبة من التحولات بما فيها نشوء الحركات العلمية والعلمانية في حين أن الارتكاز على الثقافة الغربية كان هو الأساس في تشكيل التيارات التحديثية الدينية والديمقراطية.

ولكن الغريب هنا أن الواقع يغدو شيئا، والموقف التراثي المؤثر يغدو شيئاً آخر، وكأن التراث يؤثر من خارج الواقع. وليس أن الامتداد التراثي يتشكل كقوى وتيارات داخل البنية الاجتماعية الإقطاعية- المذهبية المستمرة منذ القرون الوسطى، مثله مثل تأثيرات الغرب والثقافة الحديثة. ويضيف حسن حنفي كذلك: «وقد يرتكز الموقف الحضاري على البعد الثالث أي على الواقع ذاته ومنه تنشأ ثقافتنا الشعبية وحركات التغيير الاجتماعي، ومنه خرجت ثوراتنا الأخيرة».21

إن تعبير «الموقف الحضاري» يغدو البلورةَ الإيديولوجية لموقف مضطرب متذبذب، فهو من الممكن أن ينزلق في أي اتجاه، ويتملص من الزوايا الحادة التي تتطلبها القضايا، فيغدو البعد الثالث، بُعد الواقع، لا بُعد التأثيرات التراثية داخل البنية الاجتماعية، ولا بعد تأثير الأفكار الغربية، هو المؤسس لـ «الثقافة الشعبية» و«حركات التغيير» و«الثورات الأخيرة». فكأن المستويات التراثية السائرة خلال ألف سنة والداخلة في التكوينات الاجتماعية وأعصاب الحياة، وكذلك التأثيرات الفكرية الغربية على مدى القرنين الأخيرين، وكذلك تمازج وصراع هذين التيارين العريضين بروافدهما المختلفة، كانا يتشكلان في مكان آخر غير «الواقع»! وكأن الواقع كان يعمل في مكان آخر، ومن هذا السرداب غير المعروف والمرئي، تشكلت الثورات الشعبية، أي ليس من نشاط الفئات الوسطى العاجزة عن التشكل كطبقات برجوازية حديثة تتجاوز الإقطاعيين السياسي والديني.

يعجز حسن حنفي عن فهم مصدر تكون الفلسفة العربية الحديثة حيث تشكلت من صراع الطبقات هذا ومن الأفكار الحديثة والتقليدية المضطربة المتناقضة غير القادرة على تشكيل فلسفات نهضوية حرة.

الهوامش:

(1) قضية الفلسفة، قضايا وحوارات النهضة، تحرير محمد كامل الخطيب، دار الطليعة الجديدة، ط1، 1998. ص ص22

(2) إبراهيم عبدالمجيد اللبان، «الفلسفة والمجتمع الإسلامي، الصادر عام، 1994.ص.123

(3) Cornélius Castoriadis : La fin de la philosophie, in Le monde morcelé, Les carrefours du labyrinthe II, Seuil, 1990 page 227.

(4) Ibid page 228

(5) فتحي التريكي : الفلسفة الشريدة ، مركز الإنماء القومي، بيروت، بدون تاريخ ، ص 19.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

(6) نفس المرجع : ص 20.

(7) حسن حنفي : التراث و التجديد ، مكتبة الجديد ، 1980ص118-117

(8) محمد عابد الجابري : التراث و الحداثة ، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، سبتمبر 1991 ، ص 245.

(9) جان بيار فرنان : أصول الفكر اليوناني، ترجمة سالم حداد ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، 1987، ص ص-117 118

(10) أحمد محمود صبحي : اتجاهات الفلسفة الإسلامية في الوطن العربي،1980-1960 ، في مؤتمر حول الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، 1987 ، ص 113- 118 .

(11) علي أومليل : في التراث و التجاوز، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، الطبعة الأول، 1990 ص16

(12) أحمد محمود صبحي : نفس المرجع، ص 119 .

(13) Mohamed Arkoun : L'humanisme arabe au IV siècle de l'hégire, Paris, Vrin, 1970, page 336.

(14) فهمي جدعان : نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى، دار الشروق، 1985، ص 180 .

(15) دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام، جامعة أمستردام، نقله إلى العربية محمد الهادي أبوريدة، كلية الآداب بجامعة القاهرة، الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر ، ص 70 و 85 .

(16) محمد المصباحي : العقل، العلم، الإنسان، موقفنا في مواجهة موقف التراث، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، عدد 98- 99 ، ص 41 .

(17) زينب محمود الخضيري : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار التنوير للطباعة و النشر ، الطبعة الثانية، 1985، ص 132 (و الفقرة لأبن رشد من فصل المقال)

(18) علي الوردي : منطق ابن خلدون ، دار كوفاز، لندن، 1994، ص 192

(19) علي الوردي : نفس المرجع، ص 186.

(20) Cornélius Castoriadis : La polis grecque et la création de la démocratie, in Domaines de l'homme, Seuil, 1986, page 300 à page 303..

(21) فهمي جدعان : مصدر مذكور، ص 180.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com