
التواصل الفلسفي والمجال التداولي

ناصر نصار(*)

عميد معهد العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية، سابقاً.

أولاً: الفكر العربي المعاصر بين مقولتي الصراع والتواصل

الدعوة، في هذه الأيام، إلى التفكير في أوضاع الفكر العربي المعاصر تحت مقولتي الصراع والتواصل، محكومة بعلاقة العالم العربي مع الغرب الذي يعيد سيطرته على العالم بعد سقوط الاتحاد السوفياتي، بشكل يتجاوز بكثير ما كان عليه في مرحلة تمده الاستعماري في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين. السؤال الكامن وراء هذه الدعوة هو: كيف نتصرف مع الغرب؟ هل نضع تصرفنا تحت مقولة الصراع، أم نضعه تحت مقولة التواصل؟ هذا السؤال يفترض أننا نملك زمام المبادرة، أو على الأقل نقدر إلى حد ما على تحديد موقفنا من الغرب ونوع تصرفنا معه. ولكن من الواضح أنه لا يبتعد عن السذاجة إلا بقدر ما يأخذ في الاعتبار السؤال عن: كيف يتصرف الغرب معنا، وبالتالي كيف يحملنا على التصرف معه. أليس الغرب، بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية، هو الذي يفكر ويخطط ويقرر وينفذ، ونحن نتحرك في حدود الهامش المتبقي لنا لصياغة ردود فعل غالباً ما تأتي متأخرة وغير نافعة؟ فكيف يمكننا، والحالة هذه، إعطاء السؤال عن: كيف نتصرف مع الغرب، قدراً معقولاً من الجدية والمسؤولية والصدق الفعلية؟

على الرغم من ترابط الجوانب والمستويات في علاقة العرب مع الغرب، وعلى الرغم من ضرورة توظيف مقولة الحضارة بمعناها الشمولي، كما تطوّرت في ضوء نظرية أرنولد توينبي (Arnold Toynby). لفهم هذه العلاقة فهماً صحيحاً، فإنه لا بد من اعتماد منهجية مرنة، تتيح

(*) له مؤلفات عديدة منها: مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ: دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي (١٩٧٨)؛ في التربية والسياسة: متى يصير الفرد في الدول العربية، مواطناً؟ (٢٠٠٠)؛ مقالة في الوجود: قراءة نقدية لسيرة ذاتية فلسفية (٢٠٠١)؛ باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل (٢٠٠٣)؛ والتفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية (٢٠٠٤).

لنا أن ننظر إلى أوضاع الفكر العربي في علاقته مع الغرب، من دون إرجاعها إلى البنية السياسية أو إلى البنية الاقتصادية التي تتحكم بها من وجوه عدة. نقول هذا ونحن نعلم أن تطبيق مبدأ الاستقلالية النسبية للفكر في بنية المجتمع لا يجد أي تأييد، حتى لا نقول أي تشجيع، من جهة الأنظمة السياسية العربية الوفية لاستبداديتها العريقة. ولكننا نعلم أيضاً أن استقلالية الفكر ليست وضعاً معطى من دون جهاد واستحقاق. ولذلك نحاول في هذه الدراسة أن نتجاوب مع الدعوة إلى التفكير في أوضاع الفكر العربي المعاصر تحت مقولتي الصراع والتواصل، مفترضين أن الاستراتيجية المكتنفة لهذه الأوضاع في ذاتها ليست تابعة لغيرها، ولا مشتقة من غيرها، وإنما هي استراتيجية لها مقوماتها المستمدة من طبيعة الفكر ومن طبيعة النمط الذي يتشكل به، ولها بطبيعة الحال جوانبها التاريخية المستمدة من طبيعة المرحلة والظروف التي يتحرك الفكر تحت تأثيرها.

والفكر الذي يعنينا ونعنيه في هذه الدراسة هو الفكر الفلسفي فقط. ولذا ينحصر السؤال، في السطور التالية، في صيغة السؤال عن الفكر الفلسفي العربي المعاصر، وعن كيفية تحركه تحت مقولتي الصراع والتواصل. ولكن، قبل أن نباشر في معالجة هذا السؤال، ينبغي لنا أن نلاحظ أن اعتماد الصراع أو التواصل كمفهوم لوصف أوضاع الفكر العربي المعاصر أو كشعار لتحركه، لا يصحّ بالنسبة إلى علاقته مع الغرب فقط، بل يصحّ بالنسبة إلى علاقته مع ذاته أيضاً. ولعلّ يصحّ بالنسبة إلى ذاته أكثر مما يصحّ بالنسبة إلى الغرب، خلافاً لما يبدو من الوهلة الأولى. كان الإصلاح شعار النهضة العربية الأولى، ليس فقط للردّ على تحديات الثقافة الغربية الاستعمارية، بطريقة متوسطة بين الصراع والتواصل، بل لإعادة النظر في علاقة الفكر العربي بتقاليده ومؤسساته أيضاً. الثقافة تواجه الصراع والتواصل في علاقاتها الخارجية كما في علاقاتها الداخلية. ونجاحها في هذه المواجهة، في جانبها، متوقف على حيويتها وقوتها الإبداعية. هكذا أكدت الثقافة الأوروبية الحديثة نفسها، وهكذا تستطيع الثقافة العربية أن تعيد تأكيد نفسها، إذا أرادت لنفسها مكاناً بين ثقافات الأمم الحية. وهذا يعني أن سؤالنا عن كيفية تحرك الفكر الفلسفي العربي المعاصر تحت مقولتي الصراع والتواصل لن يقتصر على علاقته مع الغرب. إنه سؤال موجّه إلى الهوية العربية وإلى هويته من حيث انتماءه إلى الهوية العربية، ومن حيث هو فكر فلسفي هويته من ذاته وليس من كونه عربياً.

ثانياً: التواصل في مجال الفلسفة

لنفكر قليلاً في مقولة التواصل حتى نتمكن من التفكير بدقة في انعكاساتها على الفكر الفلسفي العربي الراهن؛ فما هو التواصل؟ من الواضح لمن يفكر في هذه اللفظة من دون ترجمة عن أصل أجنبي أنها تحمل معنيين: معنىً زمنياً، ومعنىً تفاعلياً. **المعنى الزمني** يظهر في كل مرة نريد أن نصف عملاً ما بأنه جرى أو يجري من دون انقطاع في مساره؛ أما **المعنى التفاعلي**، فإنه يظهر في كل مرة نريد أن نصف صلة ما بين أطراف معينة بأنها قائمة من غير جانب واحد، بما يعني أنه لا يوجد انقطاع تام بين تلك الأطراف. وفي الحالتين، يتحدد التواصل في مقابل الانقطاع. ولكن نفي الانقطاع بالمعنى الزمني يعطينا فكرة واضحة إلى حد ما عن

التواصل، في حين أن نفي الانقطاع بالمعنى التفاعلي لا يكفي لكي يتحدد مضمون واضح تحت لفظة التواصل. الصلات بين الناس - ولنحصر كلامنا بهم من دون سائر الكائنات - متنوعة جداً. ولا بد من أن يكون التواصل اسماً لنوع محدد منها، إذ لا يجوز أن يسمى مجرد الاتصال تواصلاً، ولا يخطر على بال أحد منا أن يضع الحرب، مثلاً، تحت مقولة التواصل، مع أن الصلة التي تقيمها بين طرفيها من أقوى الصلات. هذا يعني أن التواصل نوع من إقامة الصلات وممارستها، يغلب عليه الطابع الإيجابي. ولكن ما هي مقوماته الخاصة؟

يبدو لنا أنه يمكن حصر مقومات التواصل في ثلاثة. المقوم الأول، هو اختلاف الطرفين

أو الأطراف الداخلة فيه. المقوم الثاني، هو الاعتراف المتبادل بين أطرافه. والمقوم الثالث، هو التعارف والتبادل بمعناهما الواسع؛ فهذه المقومات تؤلف معاً مفهوم التواصل، بصرف النظر عن جوانبه الخارجية المتعلقة بأسبابه وأشكاله ووسائله وأطواره ونتائجه. وفي الواقع، يبدو المقوم الثالث أشدّ تمييزاً للتواصل من

حتى تقوم صلة ما بين كائن
وكائن آخر، لا بد من أن يكون
مختلفاً في وجهه ما من كيانه
عن الآخر.

المقومين الأولين. إذ يمكن أن لا يؤدي الاعتراف المتبادل إلى أكثر من تجاور مبني على التجاهل. ولكن هذا المقوم لا يستقيم حقاً، بما يشتمل عليه من تعارف وتبادل، إلا إذا كان مترافقاً مع تحقق صحيح للمقومين الأولين.

حتى تقوم صلة ما بين كائن وكائن آخر، لا بد من أن يكون مختلفاً في وجهه ما من كيانه عن الآخر. هذه بديهية مقبولة بوجه عام في مختلف المذاهب المعاصرة. إلا أن بعض هذه المذاهب يبالغ في التركيز على الاختلاف بين الكائنات، وفي التشديد على الاختلاف داخل الكائن البشري الواحد، حتى إنه ينسى أن الاختلاف المطلق ينفي إمكان قيام أي صلة بين أي كائن وغيره، فالاختلاف كمقوم للتواصل يستلزم وجود حدّ ما من الاشتراك أو من التماثل بين الأطراف الداخلة فيه. وهذا ما يسمى أحياناً وحدة الجنس وأحياناً أخرى وحدة النوع. وميزة التواصل هي أنه، مع قيامه على أساس الاختلاف، لا يتنكر للوحدة، بل يسعى أحياناً إلى تأكيدها ضد تفسير معين أو ممارسة معينة للاختلاف. التواصل يستلزم أطرافاً تعي الاختلاف في ما بينها، ولكنه بقيامه بين هذه الأطراف لا يتركها على حالها من الاختلاف. التواصل اختلاف ديناميكي، ينفعل ويفعل، فيتحوّل بمفعول الصلة الإيجابية التي تقوم بين طرفيه. وليس شرطاً ضرورياً أن تكون أطراف التواصل متكافئة القدرة من جميع النواحي؛ وإنما الشرط الضروري أن يقوم بينها اعتراف متبادل بخصوصية كل طرف، وبحقه في أن يسير في التواصل وفقاً لرؤيته وإمكانياته. هذا الاعتراف المتبادل يضع حدّاً لإرادة السيطرة وإرادة الإلغاء، وكل ما ينتج منهما من تصرفات سلبية؛ ولكنه لا يقرر شيئاً في نوع ومضمون ومقدار ما يوظفه كل طرف في تعاظمه الإيجابي مع الآخر. ومن هنا الدور الحاسم الذي يعود للمقوم الثالث للتواصل، أعني التعارف والتبادل بمعناهما الواسع. الاعتراف الإيجابي بالآخر يجري استكمالاً في التواصل بالتلاقي مع الآخر وبالتعرف إليه في واقعه وفي حقيقته. أن

تتواصل مع الآخر يعني أنك تذهب إليه، وتلقاه وتراه وتسمعه وتتفهم واقعه من وجهة نظره، من دون أن تتماهى معه. ويعني أيضاً أن يتعامل الآخر معك بمثل ما تتعامل معه. وهذه عملية مفتوحة دوماً على المزيد، كمّاً ونوعاً. وهي عملية عظيمة التأثير، لأنها تحمل أطراف التواصل على الخروج من نواتها وعلى الانفتاح، لكي تجعل الآخر حاضراً في وعيها بحيث تجد نفسها مدعوة إلى الدخول معه في علاقة أخذ وعطاء. التعارف استكمال للاعتراف المتبادل، والتبادل استكمال للتعارف. وميزة التبادل في التواصل هي أن كل طرف يقرر بنفسه ولنفسه ما يأخذه وما يعطيه. فلا يفرض طرف على غيره ما يأخذه وما يعطيه. بل إن كل طرف حرّ في ما يأخذ وفي ما يترك، وفي ما يعطي وفي ما يحفظه لنفسه. وله بعد ذلك أن يرتقي من التواصل إلى ما يشاء من مراتب التعاون والاتحاد.

إذا كان هذا هو التواصل في ماهيته العامة، وإذا كان لكل إنسان أن يقيمه ويعيشه بحسب أوضاعه وظروفه، فكيف يتم التعامل معه في مجال الفلسفة؟ لنبتعد عن التجريد، ولنقل إن المعنى بالتواصل في مجال الفلسفة إنما هو الفيلسوف، وليس مدرسة أو تياراً معيناً في الفلسفة ولا مؤسسة تهتم بالفلسفة وقضاياها. الفيلسوف هو صانع الفلسفة، بقدر ما هو صنيعتها، والباقي يأتي تبعاً له. فإذا كان ثمة تواصل في الفلسفة، فإن المسؤول عن القيام به هو في المقام الأول الفيلسوف في ذاته وبذاته، سواء أكان منتزِعاً إلى مدرسة فلسفية أو تيار فلسفي أم لا. ولكن متى يقوم الفيلسوف بالتواصل؟ إذا افترضنا أنه لا بد للفيلسوف من أن يكتمل نتاجه حتى يثبت أنه فيلسوف، وبالتالي حتى يباشر في إقامة التواصل، فإننا نخطئ مرتين: مرة **أولى**، لأن اكتمال النتاج الفلسفي يبطل الحاجة إلى التواصل، أو في الأقل يضعف الفائدة المرجوة منه كثيراً، **وثانياً**، لأن تاريخ الفلسفة لا يشهد على صحة افتراضنا، إذ إنه يقدم لنا حالات متنوعة جداً تشهد جميعها على أن التفاعل بين الفيلسوف وأي طرف آخر يدخل معه في علاقة تواصل يجري في عملية إنتاج الفيلسوف لأفكاره ونظرياته.

إذاً، فإن الفيلسوف مدعو إلى القيام بالتواصل وهو يتفلسف، أعني وهو منكبّ على التفكير والبحث والتأليف. وأكثر من ذلك، إنه مدعو إلى القيام بالتواصل من أجل أن يتفلسف، لأن التفلسف الحق يقتضي، في جملة شروطه، شرط التواصل. الفيلسوف لا يبدأ من الصفر. ديكرت نفسه لم يبدأ من الصفر. الفيلسوف يبدأ داخل تاريخ الفلسفة ويتموقع في سياق هذا التاريخ الذي لا يشبه تاريخ العلم شَبْهاً كلياً. فيأخذ ويعطي، ويقطع ويكمل، ويهدم ويبني. إن هوية الفيلسوف تبدأ بالتكوّن، بعد الدراسة المطلوبة لتنشئة عقله وتدريبه وتزويده بجملة من المعارف المتخصصة، من خلال الأسئلة التي يطرحها على نفسه، ويعتزم الإجابة عنها بنفسه وعلى مسؤوليته؛ فمن دون أسئلة يشعر إنسان متعین أنها تعنيه وتقلقه وتدفعه إلى البحث بجدية تامة عن مبادئ الوجود أو مبادئ المعرفة أو مبادئ العمل، لا نكون أمام مشروع تجربة فلسفية جديدة، وبالتالي، لا نكون أمام إمكانية حقيقية لتوظيف التواصل. وبالمثل يختلف توظيف التواصل عند توافر هذه الأسئلة، عما يصير إليه بعد أن يقطع الفيلسوف شوطاً في مسيرته ويصبح حاضراً بنتاجه في الميدان الذي اختار أن يعمل فيه؛ فمن يتخذ موقفاً ويمتلك نظرة أو نظرية حول مسألة فلسفية معينة، أقدر من الباحث المبتدئ على

ممارسة التواصل. اختلافاً واحتراماً متبادلاً وتعارفاً وتبادلاً. ولكن السؤال الذي يهمننا بصورة خاصة في هذه الدراسة، هو السؤال عن الطرف الذي يتعين على الفيلسوف أن يدخل في علاقة تواصل معه. مع من يتواصل الفيلسوف بمقتضى صناعته؟ هذا هو السؤال المحوري في النظر إلى التفكير الفلسفي من زاوية التواصل، فلنحاول الإجابة عنه.

الفيلسوف، بمقتضى صناعته، مدعو إلى التواصل مع كل من يفكر تفكيراً جدياً مسؤولاً في الحياة والوجود. ولكنه، بمقتضى صناعته أيضاً، مدفوع إلى التمييز بين أهل الفكر، والتواصل مع فئاتهم بحسب ما يخدم منها سعيه الخاص إلى الحقيقة. وهكذا يجد نفسه، بصورة طبيعية، منشغلاً بالتواصل مع الفلاسفة، ثم مع العلماء وأهل المذاهب العقائدية وأهل الأدب والفن. ولما كانت حدود هذه الدراسة لا تتسع لمعالجة كل واحد من هذه الانشغالات التواصلية بما يستحقه من تحليل وتنظير، فإننا سنقتصر على الكلام في الانشغال الأول، أعني التواصل مع أمثاله من الفلاسفة، لسببين: أولاً، لأهميته بالذات، وثانياً، لأهميته الخاصة بالنسبة إلى المتفلسف العربي في هذا الزمن.

وجوهر الكلام في تواصل الفيلسوف مع غيره من الفلاسفة هو، في رأينا، ما تقوله نظرية الجدلية بين الكونية والخصوصية. وهو مبني على ثلاثة مبادئ: مبدأ الكونية، ومبدأ الخصوصية، ومبدأ تقدم الكونية على الخصوصية في المنطق العميق للتفكير الفلسفي وللعمل المؤسس عليه.

موضوع الفيلسوف هو الإنسان، موجوداً مرمياً في الوجود، يسأل عن وجوده وعن الوجود بإطلاق، ويضطلع بأعباء أسئلته بأنواع شتى من المعرفة والعمل. ومقاربتة لهذا الموضوع مقارنة فكرية مفتوحة، تتمحور حول العقل، بمعنى أنها عقلانية من دون إقصاء لما يغنيها من قدرات الفكر غير العقلية. وسؤال الفيلسوف موجّه نحو المبادئ بصورة خاصة، صعوداً إليها أو نزولاً منها، وذلك بوصفها قابلة للإدراك بالعقل، فلا يهمله من الوجود والمعرفة والعمل ما تختص به العلوم وأنماط التفكير الأخرى. خطابه إذاً، هو خطاب الإنسان مفكراً بعقله في ذاته وفي العالم حوله، خطاب من الإنسان إلى الإنسان في كل إنسان. هذه هي في اختصار، كونيته. ويمكن أن تسمى شمولية المضمون تمييزاً لها عن شمولية الانتشار وعن شمولية الإحاطة. الموت يعني كل كائن بشري في فرديته الذاتية المطلقة. الموت هو موتي أنا، وموتك أنت، وموته هو. ومع ذلك، إنه حقيقة واحدة لجميع الناس من دون استثناء. والتفكير فيها بوصفها حقيقة واحدة يخترق كل الفوارق بين الكائنات البشرية. والأنا هي أناي بالذات، وهي أنا كل فرد بشري على الإطلاق. وبناء عليه، فإنه من الطبيعي، من حيث المبدأ، أن يقوم تواصل الفيلسوف في السؤال الذي يهمله، مع غيره من الفلاسفة، أينما كانوا وفي أي عصر عاشوا، على أساس كونية الفلسفة.

ولكن الفيلسوف، من جهة أخرى، شخص حيّ، يعيش ويفكر في مجتمع له تاريخه الخاص؛ وبالتالي، فإن تفكيره الكوني، موضوعاً ومنهجاً، لا بد له من التشكل تحت شرط الخصوصية. والخصوصية التي ينبغي اعتبارها من زاوية التواصل الفلسفي، تشتمل على

ثلاثة مستويات رئيسية: المستوى السياسي، والمستوى اللغوي والمستوى الحضاري. هذه المستويات تلعب أدواراً نسبية مختلفة في بناء مذاهب الفلاسفة، بحسب كل حالة، ولكنها موجودة في تجارب الفلاسفة عموماً. ونقصد بالمستوى السياسي التشكيلة الاجتماعية السياسية المنتظمة في دولة معينة؛ وبالمستوى اللغوي الجماعة المتميزة بوحدة اللسان؛ وبالمستوى الحضاري المعنى الشمولي للحضارة والمعنى النوعي أيضاً. هل يمكننا أن نتواصل مع فلسفة هايدغر (Heidger)، مثلاً، من دون أن نأخذ في الاعتبار شخصيته، ووضع الأمة الألمانية في أيامه، وخصائص اللسان الألماني وانشغافه به، وحالة الحضارة الأوروبية/ الغربية في القرن العشرين؟ لا يمكننا ذلك، لأن فلسفة هايدغر لم تتكون أصلاً خارجاً عن تأثيرات هذه الخصوصيات. وكذلك قل في فلسفة أي فيلسوف من القدماء أو من المعاصرين، من الكبار المشهورين أو من الصغار المغمورين. إن تاريخ الفلسفة تاريخ كوني مؤلف من مجموعة مدهشة من الخصوصيات، فمن الطبيعي، والحالة هذه، أن يقوم تواصل الفيلسوف مع غيره من الفلاسفة على أساس خصوصية الفلسفة.

تلك هي حقيقة الفيلسوف: مفكر يعيش مغامرته تحت شرط الكونية وتحت شرط الخصوصية في الوقت عينه؛ فكيف يمكنه ذلك؟ ألسنا أمام تناقض لا يمكن احتماله؟ وإذا كان الوضع جدلياً، فما هو المخرج منه؟ المسألة دقيقة جداً، ولا بد لفهمها واستيعابها من قولين. القول الأول هو أنها ليست من نوع «أما ... وأما»، والقول الثاني هو أنها ليست من نوع الجدلية الهيغلية. إن كونية الخطاب الفلسفي، الناتجة من عقلانيته ومن طبيعة موضوعه، مؤسسة على كون الإنسان نوعاً واحداً من الكائنات الحية، وخصوصيته مؤسسة على كون الإنسان فرداً فريداً بين الكائنات الحية، فهل يخطر على بال أحد أن يقول عن الإنسان: إما أن يكون نوعاً، وإما أن يكون فرداً؟ والإنسان المفكر فلسفياً في الفرد هو النوع الكامن فيه، وهو في الوقت عينه الفرد الذي لا وجود للنوع إلا به؛ فنحن إذاً، أمام جدلية تلازمية، ولسنا أمام قضية شرطية منفصلة. ولأنها كذلك، فإن التصور الصحيح لها لا يمرّ عبر التناقض الذي يقتضي تدمير أحد الطرفين أو دمجهما في طرف ثالث جديد يتجاوزهما معاً، بل عبر التراتب الذي يضع الكونية في مرتبتها، أي فوق الخصوصية، من أن يلغي التوتر بينهما. وذلك ما دام التعدد اللساني والوطني والحضاري قائماً بين البشر. والتفكير الفلسفي لا يستطيع أن يتخلّى عن مبدأ الكونية من دون أن ينفي ذاته، ولا يستطيع أن يقدم عليه مبدأ الخصوصية من دون أن ينقلب خطاباً ذاتياً خالصاً أو خطاباً خاصاً بجماعة من دون غيرها من الجماعات. إنه إذاً، رهان على الكونية في الخصوصية. وفي ضوء تاريخه، إلى أيّامنا، لا يمكننا أن نقول إنه رهان خاسر.

ثالثاً: التواصل الفلسفي والمجال التداولي العربي

بعد هذا الشرح العام لمفهوم التواصل في مجال الفلسفة، ننتقل إلى السؤال عن أوضاع التواصل الفلسفي في المجال التداولي العربي. والسؤال هذا، بما أننا نتعامل مع الراهن المتحرك، لا بد له من أن يتناول ما هو قائم من تلك الأوضاع، وما ينبغي أن يكون قائماً منها بمقتضى طبيعة التواصل الفلسفي كما شرحناه. والمقصود بالمجال التداولي العربي لا يتعدى

تطبيق مقولة الخصوصية في علاقتها مع الكونية الفلسفية، ارتكازاً على أحد مستوياتها، وهو المستوى اللغوي؛ فاللسان العربي هو الركن الذي يقوم عليه المجال التداولي العربي، ويأتي بعده المستوى السياسي والمستوى الحضاري. وهو المحدد الأول لمعنى «العربي» في عبارة الفيلسوف العربي. وفي الواقع، يترادف مفهوم المجال التداولي العربي تقريباً مع مفهوم العالم العربي، إلا أنه أشد إظهاراً لرابطة التوحيد اللساني، وما يلحق بها من شؤون ثقافية؛ ويتطابق نطاقه تقريباً مع مفهوم «الوطن العربي»، إلا أنه أقل منه شحناً أيديولوجياً. ولذلك نستخدمه لتحليل أوضاع التواصل الفلسفي فيه، وذلك في مقابل مجالات تداولية أخرى (يمكن وصفها باللغة الجارية بأنها: أجنبية) يقع تمييزها إما باللسان وإما بغيره من عوامل الخصوصية.

وهكذا ينقسم السؤال عن أوضاع التواصل

الفلسفي في المجال التداولي العربي إلى سؤالين: سؤال عن التواصل الفلسفي داخل المجال التداولي العربي، وسؤال عن التواصل الفلسفي العربي مع المجالات التداولية غير العربية، غرباً وشرقاً وشمالاً وجنوباً. وكل واحد من هذين السؤالين ينقسم بدوره إلى سؤالين: واحد يتعلق

بالمقدمين (العصور القديمة والعصور الوسطى)، وآخر يتعلق بالمتأخرين (العصور الحديثة والعصر الحالي).

اللسان العربي هو الركن الذي يقوم عليه المجال التداولي العربي، ويأتي بعده المستوى السياسي والمستوى الحضاري.

فماذا، أولاً، عن تواصل الفيلسوف العربي داخل مجاله التداولي؟

إذا كان الاختلاف شرطاً للتواصل - وهو كذلك كما قلنا سابقاً - فإن الفيلسوف العربي لا يستطيع أن يقيم تواصله مع الفلاسفة العرب المتقدمين على أساس وحدة اللسان، بل على أساس الاختلاف عنهم في الوضعية الحضارية وفي الوضعية الاجتماعية السياسية. وذلك لأن صورة العالم العربي اليوم، على صعيد التطور الحضاري والتطور الاجتماعي السياسي، ليست استمراراً للصورة التي كان عليها في العصور الوسطى. ثمة انقطاعات عدة باتت تفصل الشعوب العربية عما كانت عليه في تلك العصور، من أساليب الحياة المادية والعمرانية إلى أساليب الحياة التربوية والثقافية، مروراً بتجربة الدولة الوطنية الدستورية. إننا لا نقول إن الانقطاع كامل وجذري بين عرب اليوم وعرب الأمس، بل نقول إن انقطاعات حصلت، وأخرى تحصل في أيامنا، مع بقاء بعض المكونات في المجال التداولي العربي مستمرة، ثابتة أو بتغيير ضئيل، ومع ظهور أشكال كثيرة هجينة، ليست تقليدية خالصة وليست حديثة خالصة. وهذا يعني أن الإشكالية التي توتر أسئلة الفيلسوف العربي لا تجعل وحدة اللسان مع الفلاسفة العرب المتقدمين مفيدة له في إنتاج خطابه الخاص، إلا بقدر ما يبتعد عن التفاعل مع المعطيات الانقطاعية لمجاله التداولي. ثمة أسئلة عالجهها الفلاسفة العرب المتقدمون بطرقهم الخاصة واقترحوا أجوبة عنها، في ظروف خصوصياتهم. وثمة أسئلة لم يطرحوها على أنفسهم، فالتواصل معهم، للاستفادة من مصطلحاتهم واستدلالاتهم، ضروري في الأولى، ولا سند له

في الثانية. إنني أفهم تماماً أن يتم تواصل مع الفارابي أو مع ابن رشد أو مع غيرهما بحثاً عن حل عصري لمشكلة العلاقة بين العقل والوحي؛ ولكنني لا أرى بينهم من ينبغي التواصل معه للتفكير في مشكلة المواطنة الديمقراطية. ولذلك لا يجوز طرح مشكلة التراث الفلسفي العربي في العصور الوسطى كأنها مشكلة واحدة، تتطلب حلاً واحداً يتمثل في موقف عام واحد. العلاقة بهذا التراث من زاوية التواصل لا بد لها من أن تأخذ في الاعتبار مقتضيات السؤال المطروح للبحث، ومدى تعلق هذا السؤال بالتغير التاريخي الذي عرفه المجال التداولي العربي بين العصور الوسطى والعصر الحاضر، في إطار التغير التاريخي الذي عرفه العالم بأسره.

وليس الفلاسفة العرب المتقدمون وحدهم في ساحة التواصل الذي يتعين على الفيلسوف العربي أن يقوم به داخل مجاله التداولي، ففي القرنين الماضيين، حاول الفكر العربي أن يسلك دروب الفلسفة، وأنتج تراثاً فلسفياً متنوعاً، لا يرقى إلى المستوى الذي بلغه في العصور الوسطى على يد أعلامه الكبار، ولكنه أشد التصاقاً بالمشكلات الحية التي تعيشها الشعوب العربية في سعيها إلى النهوض والتقدم. وفي الواقع، يعاني هذا التراث كثيراً من سوء الفهم ومن سوء التقدير، ليقع في معظم الأحيان ضحية الجهل، أو التجاهل، أو التصفية والطمس الكامل، بحجة ضعفه التنظيري، أو بحجة ارتباطه الشديد بالفكر الفلسفي للأمم الاستعمارية. وفي هذا الموقف تسرع وظلم، حتى لا نتحدث عن سوء نية. إن التراث الفلسفي الذي خلفه لنا مؤلفون من أمثال شبلي شميل ويوسف كرم وعبد الرحمن بدوي وزكي نجيب محمود، ينطوي على أفكار وأطروحات، لها معنى مفيد جداً بالنسبة إلى عرب اليوم. ولذلك فهو يحتل مكانة لا يمكن إسقاطها من المجال التداولي العربي، باعتباره محاولة صادقة، على الرغم من وجوه النقص والضعف فيها، لإيقاظ الوعي الفلسفي في الثقافة العربية وتزيده بما أمكن من الأفكار المقتبسة أو المبتدعة لتنميته. وثمة نتاج فلسفي يتعاضد في العقود الأربعة الأخيرة لا يمكن إسقاطه ولا تجاهله في المجال التداولي العربي. إلا أنه يعاني كثيراً من الآفات الاتصالية لهذا المجال سياسياً وإعلامياً وجامعياً. وسنحاول أن نقيم تواصلاً مع أحد المساهمين فيه، في القسم التالي من هذه الدراسة، جرياً على عادتنا في التعاطي مع الفكر العربي الحديث والمعاصر، حتى نبين أهمية تواصل الفكر الفلسفي العربي الراهن بعضه مع بعضه الآخر، توصلاً إلى ترسيخ النهج التواصلي الصحيح فيه.

لنكن واضحين في هذه النقطة من موضوعنا. إننا نتحدث ههنا عن المتفلسف العربي، ولسنا نتحدث عن المؤرخ للفلسفة العربية. ولذلك لا تعنينا قضية التراث الفلسفي العربي من حيث هي قضية مطروحة للدراسة التاريخية، وقابلة لتفسيرات شتى، بل من حيث هي قضية داخلية في عملية التفكير الفلسفي الإبداعي التي تميز الفيلسوف عن مؤرخ الفلسفة. والحق أن الدراسة التاريخية التفسيرية للتراث الفلسفي العربي جزء لا يتجزأ من عملية إعادة بناء الوعي العربي بتاريخ الفلسفة. ولها بهذا المعنى انعكاس على عملية التفلسف في المجال التداولي العربي اليوم. ولكنها لا تحل محل المبادرة التي يتعين على الفيلسوف أن يتخذها لتنظيم وعيه بتاريخ الفلسفة انطلاقاً من أسئلته أو من أجوبته عن أسئلته. هذه المبادرة هي

عماد عملية التواصل بين الفيلسوف وبين المجالات التداولية التي يخترقها المبدأ الكوني للوعي الفلسفي. ولا يخفى على أي دارس لتاريخ الفلسفة أن المجال التداولي العربي، يواجه ضغطاً شديداً من المجالات التداولية المتنامية بقوة متزايدة في الحضارة الغربية. ولكن ما قد يخفى عليه، ولا يخفى على الفيلسوف الحقيقي، هو أنه لا ينفع في هذه المواجهة، بصورة جدية، إلا المواجهة، وذلك انطلاقاً من أن التراث الفلسفي للفيلسوف العربي لا ينحصر في التراث الفلسفي القائم في مجاله التداولي وحده، فكيف يكون التواصل في هذه المواجهة؟

إن مجرد قولنا بالمواجهة للرد على الضغط الشديد الذي يمارسه الفكر الفلسفي في الحضارة الغربية على المتفلسف العربي، يعني أننا نرفض كل أشكال التبعية التي يمكن أن يسفر عنها هذا الضغط. غير أن رفضنا لا ينبني على أي نوع من أنواع الإدانة الأخلاقية، لأن التبعية التي نتحدث عنها ليست من طبيعة أخلاقية، وتجاوزها يتطلب تفهماً، في أسبابها ووجوه قيامها وأغراضها ونتائجها، ثم العمل الدؤوب للتخلص منها والاحتياط الكافي لعدم العودة إليها. وقد طرحنا هذه المسألة وناقشناها في كتابنا **طريق الاستقلال الفلسفي**^(١)، ولا نزال نلاحظ أن الفكر العربي يتخبط في شباكها، إما مستسلماً لرياح العولمة، وإما مقاوماً بالتعصب للخصوصية والهوية. والحق أن تجاوز التبعية للفكر الفلسفي الغربي ليس بالأمر الذي يمكن تحقيقه في جيل واحد، هذا مع توافر جميع الشروط لتحقيقه؛ فكيف مع عدم توافرها، كلها أو بعضها؟ ولذلك، ينبغي مواصلة البحث فيها، لتطوير استراتيجية المواجهة وأدواتها وأساليبها، بدءاً بمفهوم التواصل، لأنه الحلقة الأولى في حلقاتها. إن رفض الاستسلام لطرف يضغط عليك بهدف السيطرة على إرادتك وعقلك ورغبتك، لا يعني بالضرورة الانتقال الفوري إلى الثورة عليه والقطيعة الكاملة معه والسعي إلى تدميره، أو في الأقل إلى تدمير ما يريد فرضه عليك. المقاومة للاحتلال العسكري شيء، والمقاومة للسيطرة الاقتصادية شيء آخر، وكذلك المقاومة للهيمنة الفكرية والفلسفية. ما هي، إذًا، حيثيات التواصل بين الفيلسوف في المجال التداولي العربي، وبين الفلاسفة في الحضارة الغربية (الأوروبية - الأمريكية)؟

إذا كان الاختلاف شرطاً للتواصل - وهو كذلك كما قلنا سابقاً - فإن أول اختلاف يختبره الفيلسوف العربي في سعيه إلى التواصل مع فلاسفة الغرب إنما هو اختلاف اللسان. ثم يأتي بعده الاختلاف في الوضعية السياسية وفي الوضعية الحضارية. هذه حقيقة لا يقلل من أهميتها البالغة أنها معروفة ومألوفة. الفلسفة تؤكد كونيتها عبر خصوصيات الألسنة التي تتكلمها. ولكل لسان عبقريته في قواعده وتوليد كلماته وتراكيبها، وفي التفاعل مع الفاعلين في المجال التداولي المتشكل به. فلا بد للفيلسوف في المجال التداولي العربي من أن يأخذ هذه الحقيقة بكل ما تستحق من الاعتبار، سواء بالنسبة إلى نفسه أو بالنسبة إلى غيره

(١) ناصيف نصار، **طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع** (بيروت: دار

من فلاسفة الغرب الذين يعملون في مجالات تداولية مختلفة ضمن المجال الحضاري الشامل الذي يضمهم جميعاً. ولكن ماذا يعني أن اللسان العربي له قدراته وميزاته وحدوده بالنسبة إلى التفكير الفلسفي، كاللسان اليوناني أو اللاتيني أو الألماني أو الإنكليزي أو الفرنسي الخ...؟ هل يعني ذلك أن التفكير الفلسفي محكوم بتعدد الألسنة إلى الحد الذي ينفي كونيته المؤسسة لإمكانية التواصل عبر مجالاته التداولية؟ أم يعني أن تعدد الألسنة مصدر إغناء له من جهة الكشف والتعبير الخطابي عن الحقيقة الواحدة التي يبحث عنها؟ قد يصعب الحسم بصورة

قطعية بين هذين التفسيرين لعلاقة التفكير الفلسفي باختلاف الألسنة. ولذلك، فإننا لا نقول إن التفسير الأول باطل كلياً، بل نقول إن التفسير الثاني أصح وأجدي. نحن هنا في منزلة وسطى بين الشعر وعلاقته باللسان، وبين العلم وعلاقته بالألسنة. وفي هذه المنزلة درجات من التناسب والتفاوت بين الخصوصية والكونية. ولكننا لا نذهب في الانفتاح على مبدأ الخصوصية اللسانية

الفلسفة تؤكد كونيتها عبر خصوصيات الألسنة التي تتكلمها. ولكل لسان عبقريته في قواعده وتوليد كلماته وتراكيبها.

إلى حدّ قومية الفلسفة، لأننا لا ننظر إلى اللسان من وجهة نظر قومية أيديولوجية، ولا نرى أن النظر إلى الفلسفة من وجهة الأيديولوجية القومية، سواء أركزت على الرابطة اللسانية أم لا، يتقدم في تحديد آفاق التواصل الفلسفي على النظر الفلسفي نفسه. النظرة الأيديولوجية إلى الفلسفة والتواصل الفلسفي شيء، والنظرة الفلسفية إلى الفلسفة والتواصل الفلسفي شيء آخر.

يشق اللسان العربي من جذر « ف ك ر » منظومة رائعة من الأفعال (فكر، افكر، فاكِر، تفاكِر)، ومن الأسماء (فكر، تفكر، تفكير، افتكار، تفاكِر)، منظومة تعكس وجوهاً دقيقة من حركة الفكر ولا نجد لها مثيلاً في ألسنة شعوب الغرب. ومع ذلك، فإنه لا يوفر نظيراً تاماً لفعل الكوجيتو (Cogito) اللاتيني، الذي أصبح تحت قلم ديكرت مفهوماً فلسفياً تأسيسياً، فهل هذا يعني أن الفيلسوف العربي عاجز عن اكتناه فعل الكوجيتو وعن استقباله، ومعاشرته وتفهمه وضمّه، إذا أراد، إلى منظومة مصطلحاته؟ ألا تلجأ الألسنة الأوروبية إلى التواصل بعضها مع بعضها الآخر، وإلى الأخذ بعضها من بعضها الآخر، بحسب قدراتها على التوليد والتركيب والترجمة والتبني والاستيعاب والتكيف والاقتراس والهضم والإبداع؟

لا تسمح لنا حدود هذه الدراسة بالتوسع والتفصيل في تحليل كيفية تعامل الفكر الفلسفي مع اختلاف الألسنة. ولو فعلنا، لما خرجنا عن الاقتناع الراسخ عندنا والقائل إن فرح الفيلسوف بعبقرية لسان قومه، ولا سيما إذا كان متطوراً وغنياً بترائيه وإمكانياته، يتضاعف بفرحه بالرؤى الفلسفية التي يعرضها تاريخ الفلسفة عليه في ألسنة أخرى؛ ففي هذه الرؤى ثروة نظرية عن الإنسان والحياة والعالم، ثروة كريمة تنادي الفيلسوف، وتدعوه إلى التواصل معها، والمشاركة في وليمتها والإضافة إليها؛ فهل يليق به أن يعتذر بحجة الأمانة والإخلاص لأصالة لسانه ونقاوته؟

الموقف السليم في هذه الحالة هو تلبية الدعوة، على أساس مبدأ الشراكة، بالفيلسوف في المجال التداولي العربي، كالفيلسوف في أي مجال تداولي آخر، شريك كامل الحقوق والواجبات في كونية الفلسفة. إن فلسفة التواصل بين المجالات التداولية للفلسفة تقوم على مبدأ الشراكة؛ فالشراكة لا تقتضي أن يتخلى كل شريك عن هويته وتاريخه وتطلعاته الخاصة، بل تقتضي، على العكس تماماً، أن يدافع عن هويته وتاريخه وتطلعاته الخاصة، ولكن في طرح متبادل مع أمثاله من الشركاء. ليست المسألة مسألة ندية بالمعنى القانوني الديمقراطي، بل مسألة اعتراف متبادل واحترام متبادل وأخذ وعطاء بحسب الحاجة والقدرة، حول أسئلة واحدة تهّم الناس كلهم، سواء أكانت أسئلة هذا الزمن أم أسئلة جميع الأزمنة. ومعلوم أن هذا الوضع لا ينبني من دون جهاد متعدد المستويات، ليس فقط لإثبات الوجود، بل للتأثير والتغيير، وليس فقط لإقامة الشراكة بين شركاء حقيقيين، بل لمنعها من السقوط في مسالك الاستتباع والسيطرة أيضاً؛ فأين الفيلسوف في المجال التداولي العربي من هذا الجهاد؟

نطرح هذا السؤال، ولا نضمّر، كالعادة في مثل هذه الأسئلة، جواباً سلبياً، مصحوباً بكثير أو بقليل من التأسف. نطرحه كسؤال علمي، ونحن نعلم أن الباحث فيه، من دون أحكام مسبقة ومن دون اعتبارات تعجيزية، سيجد مادة وفيرة للتحليل والتأمل. ولما كنا طرفاً في هذا السؤال، فإننا نرى من المناسب أن نواصل بناء جوابنا عنه وتوضيح بعض جوانبه عن طريق تحليل نقدي لما يطرحه طه عبد الرحمن حوله في كتابه **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**^(٢). فهذا الكتاب يدافع عن الاختلاف الفلسفي كحق للعرب. ونحن كما أعلنّا منذ ثلاثة عقود ونيف، لا نعتبر الاختلاف الفلسفي حقاً للعرب، بل نعتبره حقاً لهم وواجباً عليهم. ولكننا نختلف عن المؤلف في مفهومنا للاختلاف وللتفلسف، وبالتالي فإننا نختلف عنه في مفهوم التواصل الفلسفي. فماذا يريد **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي** أن يقول لنا بالضبط؟

رابعاً: هل يصحّ وضع التواصل الفلسفي تحت سقف القومية؟

الأطروحة المركزية التي يدافع طه عبد الرحمن عنها في كتابه **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي** هي قومية الفلسفة. وتأسيساً على هذه الأطروحة، تنبني الأطروحة القائلة: إن الأمة العربية يحق لها كغيرها من الأمم، أن تكون لها فلسفتها الخاصة. وتطبيقاً لهذه الأطروحة، يسعى طه عبد الرحمن إلى التفلسف، أي إلى إقامة فلسفة خاصة للأمة العربية وفقاً لأسئلة هذا الزمن وأحواله ومشكلاته. إذاً، فإننا أمام وجهة نظر غير بعيدة عن موضوعنا، حيث إنها تختصر خصوصية الفلسفة في طابعها القومي، وتعلن أن التواصل في الفلسفة يرجع إلى تواصل بين الأمم على مستوى الفلسفة. وعدا ذلك مما يوصف بالعالمية والكونية ليس سوى وهم أو قناع خادع، فما هي القيمة الفلسفية لهذه الأطروحة؟

(٢) طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي** (بيروت: الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي،

من الواضح لمن يعرف تاريخ الفكر العربي الحديث أن ما يقوم به طه عبد الرحمن من دفاع عن الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، يستأنف بحلّة جديدة العمل الذي قام به زكي الأرسوزي لتزويد الأمة العربية بفلسفة مستمدة من عبقريتها، أي من لسانها. المنطلق القومي عند الاثنين صريح، والتركيز عند الاثنين على محورية اللسان العربي في التفلسف صريح أيضاً. غير أن طه عبد الرحمن يختلف عن الأرسوزي اختلافاً جذرياً في كيفية تعاطيه مع خطاب الفلسفة وتاريخها ومع الإسلام، فهو يدفع أطروحة قومية الفلسفة في اتجاه اللسان من جهة، وفي اتجاه الدين من جهة أخرى، إلى الحد الأقصى بحيث إن دفاعه عن الحق العربي في الاختلاف الفلسفي يمكن أن يوصف بأنه دفاع عن الحق القومي العربي الإسلامي في الاختلاف الفلسفي، أو بأنه دفاع عن الحق القومي الإسلامي العربي في الاختلاف الفلسفي. وهذا يعني أن التواصل الفلسفي عنده محكوم، من خارج الفلسفة، بالحدود الآتية من القومية العربية بما هي «قومية حيّة» من جهة، ومن الدين الإسلامي بما هو منظومة عقائدية وأخلاقية من جهة ثانية.

لننطلق من الاختلاف بوصفه شرطاً للتواصل؛ فكيف يفهم المؤلف الاختلاف في الفلسفة؟ هذا نص يجيب عن السؤال بوضوح كافٍ: «الاختلاف الفلسفي على ضربين اثنين. اختلاف داخلي، وهو الذي يتولد داخل دائرة التراث الفلسفي الواحد؛ ومهما بلغ هذا الاختلاف من القوة وتبلور في صورة مدارس ومذاهب شتى، فإنه لا يمكن أن يتعدى إلى الحقائق الفلسفية التي تنزل منزلة الأصول من هذا التراث الخاص؛ واختلاف خارجي، وهو الذي يحصل بين دائرتين متباعدتين من التراث الفلسفي، بحيث لا وجود لأصول واحدة بعينها تبنيان عليها معاً؛ وهذا لا يمنع من أن تشترك هاتان الدائرتان الفلسفتان المختلفتان في بعض الحقائق الفرعية، أو أن تكون الحقيقة الواحدة أصلاً في إحداها وفرعاً في الأخرى، لأن الذي ينتفي في هذا الضرب الثاني من الاختلاف ليس مبدأ الاشتراك الفلسفي، وإنما مبدأ التوحيد الفلسفي»^(٣).

بحسب هذا النص، ثمة تراث فلسفي في تاريخ البشرية، ولكنه متعدد، إذ إنه يتألف من دوائر مستقلة بعضها عن بعضها الآخر؛ فالاختلاف الفلسفي يتحدد إذاً، بالنسبة إلى كل دائرة من هذه الدوائر، فيكون إما داخلياً وإما خارجياً. وهذا يعني، على الفور، التقليل من قيمة الاختلاف بين الفلاسفة كمفكرين أفراد وكمدارس، والتقليل من قيمة الاشتراك في ما بينهم عبر الدوائر المختلفة، لمصلحة اختلاف الدائرة التراثية الواحدة عن الدوائر الأخرى. ولكن بأي معنى يصح أن نتحدث عن الدوائر التراثية المتعددة في تاريخ الفلسفة؟ هل تتمتع كل دائرة بشخصية تاريخية مستقلة كما تتمتع الدولة في الحياة السياسية؟ وتبعاً لذلك، هل يوجد فعلاً، في كل دائرة تراثية فلسفية، أصول فلسفية واحدة تعلو فوق المذاهب والنظريات الفلسفية الناشئة فيها، ويصح وصفها بأنها السقف الذي يتحرك الفيلسوف الفرد أو التيار الفلسفي

(٣) المصدر نفسه، ص ٢١.

تحتة؟ ليس في وسع أحد إنكار وجود دوائر متميزة في تاريخ الفلسفة. ولكن ليس من الثابت في الدراسات المقارنة لتاريخ الفلسفة، أن لكل دائرة أكثر من بعض السمات العامة التي لا يمكن تأسيس وحدة فلسفية عليها. التراث اليوناني يشتمل على مذاهب متصارعة، كالأفلاطونية والأرسطية والرواقية، انتقلت إلى تراثات أوروبا اللاتينية وأوروبا الحديثة، فليس في وسع أحد أن يؤكد أن الأغارقة كان لهم فلسفة واحدة، كما إنه ليس في وسع أحد أن يقول إن الأرسطي اللاتيني كان، بسبب لاتينيته، أقرب إلى أوغسطينوس منه إلى الأرسطي العربي. وفي العصر الحديث، ليس في وسع أحد أن يؤكد أن الفرنسيين لهم فلسفة واحدة، على الرغم مما هو شائع عن ديكارتيتهم، كما إنه ليس في وسع أحد أن يقول إن سارتر أقرب إلى أوغوست كونت، بسبب فرنسيته، منه إلى هايدغر. وكذلك قل عن الألمان والإنكليز والإسبان والأمريكيين وسواهم من الأمم. الدوائر التراثية التي يمكن تمييزها في تاريخ الفلسفة، على أساس وحدة اللسان أو وحدة الدولة أو وحدة الحضارة أو على غير ذلك من الأسس، دوائر ليس لأي منها في ذاتها مذهب فلسفي خاصة. والعقل الفلسفي يتحرك فيها كمجالات تداولية من دون أن تفرض عليه حدودها كما تفعل الدولة مع مواطنيها.

إن كونية الفلسفة قائمة على أن الموضوع هو حقيقة الإنسان، وليس هذه الجماعة أو تلك.

هذه حقيقة لا يرغب المؤلف في إظهارها، لأنه يخشى من أن تؤدي كونية العقل الفلسفي إلى توحيد فلسفي يساق حركة العولة المتصاعدة، ويقضي على خصوصية الدائرة العربية الإسلامية. ولكن خشيته لا مسوغ لها إلا إذا كان العقل الفلسفي تابعا للعقل العلمي التكنولوجي أو متماهيا معه. وعدا ذلك، فإنه لا علاقة ضرورية بين كونية الفلسفة والتوحيد الفلسفي للعالم، إذا كان هذا يعني بسط فلسفة واحدة على شعوب العالم جميعا: إن كونية الفلسفة قائمة على أن الموضوع هو حقيقة الإنسان، وليس هذه الجماعة أو تلك، وأن الذات المفكرة في هذا الموضوع عقلانية المنطلق والمسار؛ فمن حيث المبدأ، لا يمكن منع أي سؤال فلسفي عن حقيقة الإنسان، وأي جواب فلسفي عن أي سؤال فلسفي عن حقيقة الإنسان، من أن يعني كل إنسان وينير وعي كل إنسان. في عبارة أخرى، ليس في كونية الفلسفة سؤال واحد، لا 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. كونية الفلسفة مفتوحة بطبيعتها على اجتهاد الفلاسفة وإبداعهم، وتقضي بالتالي الاختلاف والتعددية. فلا خوف على الاختلاف والتعدد من كونية الفلسفة، وإنما الخوف عليهما من التوحيد الفلسفي العالمي، أجل، ومن التوحيد الفلسفي، ولو في الأصول من دون الفروع، على مستوى الدائرة اللسانية أو الدائرة القومية، أو الدائرة الحضارية، أيضا.

إن مقاومة التوحيد الفلسفي العالمي الجاري لمصلحة الأمم المسيطرة على العالم، لا تنبني على نفي كونية الفلسفة وعلى إثبات قوميتها بالأمر الذي يستلزم توحيداً ما للفلسفة

على المستوى القومي وتنظيم التواصل والصراع في الفلسفة ضمن منطق الوجود القومي ومصالحه - بل على تأكيد حرية العقل الفلسفي ودعم طاقته الإبداعية، بشئى الوسائل المتخصصة والمؤسسات اللازمة، حتى إذا ما تمكّن من الاضطلاع الناجح بمهام التواصل والإبداع، فإنه لا محالة سيكون نصيراً لقومه ضد مشاريع السيطرة عليه وإلغائه من التاريخ الحي للبشرية المتفلسفة.

هكذا يتبين أن نقطة الضعف الرئيسة في أطروحة «الحق العربي في الاختلاف الفلسفي»، تكمن في المبدأ الذي نعتقد أن هذه الأطروحة هي ركنها الركين، أعني ما تسميه «الاختلاف الفلسفي بين الأقسام»؛ فهذا المبدأ مقبول داخل الفلسفة كمعطى وضعي بين مجموعة من الاختلافات الفلسفية. إلا أنه ليس بالضرورة الاختلاف المركزي، وليس قائماً - وهذا هو الأهم - على نظرة فلسفية واحدة للقوم الواحد، وبالتالي فإنه لا يشكل السقف الذي تتولد الاختلافات بين الفلاسفة تحته، وليس المرجع الذي يتحكم بعملية التواصل والحوار بين الفلاسفة وتياراتهم عبر الدوائر التراثية التي ينتمون إليها. والحق أن طه عبد الرحمن لا يتعب من الدعوة إلى التواصل والحوار بين الفيلسوف العربي وبين فلاسفة الدوائر التراثية الأجنبية، وذلك على أساس احترام أصول الحوار والمناظرة ومعرفة علمية بطبيعة القول الفلسفي. ولكنه لا يفهم معنى هذه الدعوة إلا على أساس «الاختلاف الفلسفي بين الأقسام». لنقرأ، على سبيل المثال، هذا النص:

«إيماننا الراسخ بحق كل قوم في الاختلاف الفلسفي، بدءاً منا نحن العرب الذين نعترف بهذا الحق لغيرنا، جعلنا نؤمن إيماناً لا يقل رسوخاً بحاجة الأقسام جميعاً إلى دخولها في علاقات حوارية بعضها مع بعض؛ فالاختلاف يوجب الحوار، والحوار إنما هو تواصل السؤال، فيكون - مثله - هو الخاصية الأولى للفلسفة؛ وعلى هذا، فالحوارية بين الفلسفات القومية المختلفة لا تقل دلالة على التفلسف من الحوارية داخل الفلسفة القومية الواحدة»^(٤).

لا نجادل المؤلف في إيمانه من حيث هو إيمان، بل في الحجج التي يقدمها لتسويغ هذا الإيمان. ولما كان إيمانه من النوع النضالي الذي لا يكتفي بالدفاع عن حقه، فقد شنّ هجوماً منظماً على المبدأ الذي يناقض تفسيره للاختلاف الفلسفي، ألا وهو مبدأ كونية الفلسفة. ولذا يتعين علينا أن نتابع الحوار معه، فلا نكتفي بما ذكرنا، في السطور السابقة من ملاحظات عامة حول النظرة الصحيحة إلى معنى الخصوصية القومية بالنسبة إلى تاريخ الفلسفة، والمؤلف يدعونا إلى ذلك بكثير من الحماسة والثقة بالنفس.

«ولئن سلّمنا بعموم الاعتقاد بين جمهور المتفلسفة، بكونية الفلسفة، سواء في صورتها الكيانية - أي أن الفلسفة كلية - أو في صورتها السياسية - أي أن الفلسفة عالمية - فلا نسلّم بصحة هذا الاعتقاد، على رسوخه في النفوس. وغرضنا في هذا الفصل هو بالذات أن نشغل

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٢.

بإبطال دعوى كونية الفلسفة وإثبات صبغتها القومية، حتى إذا فرغنا من هذا الإثبات، مضينا إلى بيان كيف يمكن للإنسان العربي أن يضع فلسفة لها من الخصوصية القومية ما غيرها من الفلسفات»^(٥).

فما هي، إذاً، الحجج ضد الاعتقاد بكونية الفلسفة، وما هي الحجج المسوغة للاعتقاد بقوميتها؟ وما هي قيمتها؟ سنتابع السير مع المؤلف وفقاً لترتيبه هذه الحجج، إذ لا حاجة لتغيير هذا الترتيب.

١ - الاعتراض الأول، على كونية الفلسفة هو ارتباطها بالسياق التاريخي الاجتماعي. «كل فلسفة، كائنة ما كانت. هي نتاج سياق تاريخي ونطاق اجتماعي مخصوص»^(٦). ينبني هذا الاعتراض على مغالطة تقوم على وضع التاريخية في مقابل الكونية، بحيث إنه إذا صحت التاريخية بطلت الكونية. والحق أن الكونية تقابل الخصوصية، والتاريخية تقابل الدوامية والثباتية؛ فالأنشطة الإنسانية كلها تاريخية، ولكن الماهية الإنسانية ثابتة ودائمة، منذ تكوين النوع الإنساني كما نعرفه. والفلسفة كنشاط إنساني تاريخي تتأثر من دون شك بالخصوصية الاجتماعية التي تحيط بها؛ ولكنها ليست نتاجاً لهذه الخصوصية على قانون العلة والمعلول. الفكر الفلسفي يتجه، في تاريخيته، نحو الماهية الإنسانية، ونحو المبادئ الأخيرة للموجودات وللتاريخ نفسه، ونحو الوجود بإطلاق، ويرتقي بذلك إلى الكونية؛ فالتاريخية لا تبطل كونية الفلسفة، والمسألة هي مدى نجاح الممارسة الفلسفية في الكشف عن حقائق موضوعها بما يمكنها من اختراق العصور والمجتمعات. هل حقيقة الحب عند الإغريق غير ما هي عند العرب وغير ما هي عند الأمريكيين؟ المذاهب الفلسفية تختلف وتتغير تحت تأثير عوامل عدة، ولكنها تخاطب الناس جميعاً بموضوعها ومقاربتها له. ولكل عصر نوع استجابته لها. وبهذا المعنى، لا قيمة لإنكار كونيتها إلا على سبيل المصارعة، رداً على من ينكر خصوصيتها، أو خوفاً من الحقائق التي تحملها في كونيتها.

٢- الاعتراض الثاني على كونية الفلسفة، هو ارتباطها بالسياق اللغوي الأدبي. وهو اعتراض عزيز على المؤلف لأنه يسمح له بأن يستنتج بسهولة ما يريد إثباته، أي «أن تكون لكل لسان أمة فلسفته التي تناسب مقتضياته البنيوية والدلالية والبيانية»^(٧). وفي الواقع، يتكرر هذا الاعتراض بأشكال مختلفة في الدراسات الفلسفية؛ ولكنه لا يبلغ حد الاعتراض القاطع من زاوية الدراسات الألسنية، بل من زاوية المذاهب الأيديولوجية القومية التي ترى في اللسان جوهر الأمة وحامل الوجود الاجتماعي للإنسان، فكيف يمكن أن نقول «لكل لسان أمة فلسفته»؟ مهما بالغنا في الربط بين الفكر واللسان، فإننا لا نستطيع عزل الناس بعضهم عن بعضهم الآخر والحجر عليهم داخل أسوار ألسنتهم، ولا سيما في ما يخص التعبير عن أسئلة

(٥) المصدر نفسه، ص ٥٢.

(٦) المصدر نفسه، ص ٥٣.

(٧) المصدر نفسه، ص ٥٤.

الحياة والموت، والطبيعة والزمان، والوجود والعدم، فاللسان لا ينطوي على نظرة فلسفية معينة، في حد ذاته، وإلا لما كان داخل الجماعة الناطقة بلسان معين سوى فلسفة واحدة، ولكن عدد الفلسفات في العالم على عدد الألسنة. وإنما ينطوي على إمكانيات للإدراك والتعبير، يستخدمها التفكير الفلسفي بكل تقدير واحترام، ولكن من دون إقصاء لغيرها من إمكانيات الألسنة الأخرى، وبالتالي مع التمسك بإمكانية نقل الأفكار من لسان إلى آخر، ولو بصورة غير كاملة. أما العلاقة بين الفلسفة والأدب، فإنها ليست علاقة ارتباط للفلسفة بالأدب، ولا للأدب بالفلسفة، بل علاقة تفاعل وتطور، داخل الجماعة اللسانية الواحدة، بين نمطين مختلفين من أنماط التفكير. وبعد، من قال إن الأدب مقطوع عن الكونية؟

٣ - **الاعتراض الثالث**، يدور على الاختلاف بين الفلاسفة. ومقصود المؤلف ليس أن الفلسفة مذاهب يخص كل واحد صاحبه من دون غيره من الناس، إذ إنه يعلم أن تاريخ الفلسفة ليس كذلك، وإنما هو التهويل بهذا الاختلاف للوصول إلى الفكرة التي يحرص على ترويجها، أي قومية الفلسفة. «فكما يجوز أن نتكلم عن اختصاص الفرد الواحد من أفراد الأمة بفلسفة ما، فكذلك يجوز الكلام عن اختصاص الأمة الواحدة من أمم العالم بفلسفة ما»^(٨). والحق أن الفلسفات لا تتعدد على هذا النحو من الاختصاص بين الأمم، إذ لا وجود لفلسفة خاصة بكل أمة، لا من جهة اللسان ولا من جهة التجربة التاريخية.

٤ - **الاعتراض الرابع**، على كونية الفلسفة مستمد من مؤرخي الفلسفة، وهو يقول إن هؤلاء يعتمدون التصنيف القومي للفلسفة، وهذا دليل على قوميتها، لا على كونيتها. والحق أن هذا الاعتراض يستجد بأعمال المؤرخين بطريقة اختزالية، من دون تدقيق كافٍ في أعمالهم. ثمة تصنيفات عدة ممكنة للأعمال الفلسفية في العالم، وما التصنيف على أساس اللسان سوى واحد منها، من دون أن يعني اعتماده في جميع الأحوال حقيقة قومية بالمعنى الحديث للقومية، كما في عبارة «الفلسفة اللاتينية». ألا يتحدث المؤرخون عن «الفلسفة الأوروبية» وعن «الفلسفة الغربية» وعن «الفلسفة الشرقية»، كما يتحدثون عن التقسيمات القومية للفلسفة؟ غير أن الأهم هو أنهم يتحدثون عن هذه الفلسفات ضمن تاريخ عالمي واحد للفلسفة، متنبهين إلى أن جدلية التواصل والانقطاع في ما بين الفلاسفة لا تنحصر في الأطر التصنيفية التي يعتمدونها لأغراض إجرائية لا بد منها. وعندما يتحدثون عن «المثالية الألمانية»، هل يقصدون أن الأمة الألمانية لها فلسفة واحدة بعينها، هي بالتحديد «المثالية الألمانية»، متجاوزين الفوارق الهائلة بين زعمائها، ومتناسين جميع الفلاسفة الألمان الذين لا يمكن وضعهم تحت مظلة المثالية، من أمثال شوبنهاور ونيتشة وهايدغر وياسبرز؟ لقد قرأت الكثير من التواريخ العامة للفلسفة، ووجدت في بعضها ميلاً قومياً يظهر من خلال كيفية عرض المادة. ولكن هذا شيء، والقول بقومية الفلسفة، أساساً وجوهرًا، شيء آخر. وبعد، إذا كان المؤرخون يعتقدون على نحو واسع بقومية الفلسفة، تقليداً منهم للفلاسفة كما يذكر المؤلف، ألا يتعارض هذا مع ما

(٨) المصدر نفسه، ص ٥٤.

أكد المؤلف نفسه حول عموم الاعتقاد بكونية الفلسفة؟ وفي هذه الحالة، ما هي بالضبط إضافته الخاصة؟

تلك هي الاعتراضات العامة على دعوى كونية الفلسفة. وهي، كما تبين لنا، لا تصح إلا جزئياً في وجه من ينكر خصوصية الفلسفة بالكامل، ومن هذه الجهة فقط، لأن الخصوصية تعمل في الفلسفة تحت الكونية ولا ترتد إلى الواقع القومي، والفلسفة لا تتعامل مع الواقع القومي في صياغة أسئلتها وفي بناء مفاهيمها ونظرياتها وفقاً لما يقتضيه منطق التفكير القومي العقائدي.

ولكن تصوّر المؤلف للكونية باعتبار أنها كونية كيانية من جهة، وكونية سياسية من جهة ثانية، اقتضى منه أن يضيف إلى تلك الاعتراضات العامة اعتراضات أخرى، بعضها موجه ضد طابعها الكياني وبعضها الآخر ضد طابعها السياسي، فماذا يمكننا أن نقبل من هذه الاعتراضات؟

يعلق المؤلف أهمية كبرى على الاعتراض على الكونية الكيانية للفلسفة، لأنه يرى فيه نفساً لتقليد أخطأ العرب القدماء في التسليم به، وهو يقوم على الاعتقاد بأن الأغارقة أقاموا الفلسفة على أسس كلية لا بد لكل متفلسف من قبولها والبناء عليها؛ فالمسألة هنا أبعد من ارتباط الفلسفة باللغة اليونانية. إنها مسألة العقل الفلسفي نفسه. هل هو واحد عند جميع الناس حتى تكون المعرفة الحاصلة به قابلة للتعميم على جميع الناس؟ اعتقد الأغارقة أن العقل البشري واحد عند جميع الناس انطلاقاً من اعتقادهم بوحدة الطبيعة البشرية. ما يعني أن المسألة تقوم على اعتقادين، اعتقاد بوحدة الطبيعة البشرية واعتقاد بوحدة العقل البشري، وعلى اشتقاق الاعتقاد الثاني من الاعتقاد الأول. فهل هذا كله صحيح؟

«إن مبدأ اتحاد الطبيعة الإنسانية، على فرض صحته، لا يلزم منه بالضرورة اتحاد العقل؛ إن قول اليونان بالطبيعة الإنسانية الواحدة، أفضى بهم إلى الاعتقاد بأن العقل جوهر واحد أو ذات واحدة تشغل حيزاً ما في بنية الإنسان؛ والصواب أن العقل ليس ذاتاً، وإنما فعالية، مثله في ذلك مثل الإدراكات الإنسانية الأخرى كالسمع والبصر، وشأن الفعالية أن تتغير بتغير الأسباب والظروف؛ وعلى هذا، فإن مبدأ طبيعة الإنسان لا يوجب اتحاد العقل. وكل ما يوجبه هو حصول الاشتراك فيه، والاشتراك في العقل غير الاتحاد فيه»^(٩).

من اللافت في هذا الجواب، للوهلة الأولى، عدم تعرضه لمبدأ وحدة الطبيعة البشرية، مع الإيحاء بأنه يمكن التشكيك في صحته، فهو مطروح لمقتضى التدليل، «على فرض صحته». وهذه نقطة جوهرية، لا يجوز التعامل معها بهذا الشكل. هل يشارك المؤلف بعض المذاهب الفلسفية المعاصرة في حملتها على مبدأ وحدة الطبيعة البشرية؟ إن إيمانه الإسلامي، المعلن في أكثر من موضع في مؤلفاته، والاتجاه العام لتفكيره الحوارية، يمنعه من ذلك. إذاً، فإن

(٩) المصدر نفسه، ص ٥٥.

السؤال هو أولاً، سؤال عن مقومات الطبيعة البشرية الواحدة، جسداً ونفساً، وهو تالياً، سؤال عن كون العقل واحداً من تلك المقومات أم لا؟ وليس المدهش، في الحقيقة، أن يحاول المؤلف فكّ العلاقة بين وحدة الطبيعة البشرية وبين وحدة العقل عند البشر، بهدف إبطال كونية المعرفة العقلية، وإنما المدهش حقاً أن يحاول ذلك عن طريق تشبيه العقل بالسمع والبصر. فإذا كان من الخطأ القول إن العقل جوهر، لأنه فعالية إدراكية مثل السمع والبصر، فإنه لا يلزم من ذلك أن لا يكون واحداً عند جميع الناس. أليس السمع جهازاً واحداً لوظيفة

ينبغي أن ننتبه إلى الفرق بين كونية العقل الفلسفي وبين وحدة النظرة الفلسفية إلى الإنسان والعالم.

واحدة عند جميع الناس؟ والبصر، أليس جهازاً واحداً لوظيفة واحدة عند جميع الناس؟ وقياساً عليهما، أليس التحليل، - وهو وظيفة من وظائف العقل - قدرة ذهنية واحدة عند جميع الناس؟ الجواب عن هذه الأسئلة لا يتعلّق بموضوعات السمع والبصر والتحليل، وبالشروط الخارجية لعمليات السمع والبصر والتحليل. فهذه أشياء،

والقدرة الإدراكية في نفسها شيء آخر، شيء واحد عند جميع الناس، لا يتغير بتغير الأسباب والظروف، بل يتغير، إذا تغير، بحسب قوانين خاصة به، من دون أن يكف عن كونه واحداً عند جميع الناس. وفي هذا المنظور، لا فرق بين القول إن العقل واحد عند جميع الناس، وبين القول إنه مشترك بين جميعهم؛ فالاشتراك في العقل ليس كالاشتراك في اللفظ أو كالاشتراك في الملكية. إنه يعني وجود عقل نوعي واحد متعين في كائنات عاقلة متعددة.

وبناءً عليه، إذا اعتبرنا القول الفلسفي من جهة عقلانيته وما تفترضه من وحدة الطبيعة البشرية، فإننا لا نجد ما يمنع التسليم بأن المعرفة التي يحملها، لها طابع كوني، هل ظاهرة السلطة خاصة بقسم من الناس دون غيرهم؟ وبالتالي هل تنحصر المعرفة الفلسفية حولها في قسم من الناس من دون غيرهم؟ ولكن هنا ينبغي أن ننتبه إلى الفرق بين كونية العقل الفلسفي وبين وحدة النظرة الفلسفية إلى الإنسان والعالم. إن وحدة العقل الفلسفي لا تضمن أن يتوصل نشاطه إلى وحدة المعرفة الفلسفية، كما في البحث العلمي في الطبيعة المحيطة بنا، وذلك بسبب عمق الحقائق التي يبحث عنها وعلوها وغموضها وطابعها الأخير، وصعوبة استكشافها بما لديه من وسائل وتشابك الأسئلة المتعلّقة بها. لفيلسوف مثل هيغل الحق في أن يعتقد أنه اكتشف المطلق وجميع تجلياته في الوجود الحسي وغير الحسي. ولكن فلسفة هيغل، على الرغم من عظمتها وغناها، ليست الفلسفة الوحيدة الممكنة حول المطلق والتاريخ. العقل البشري سيظل يطرح سؤال المطلق وعلاقة الإنسان به؛ كما سيظل يطرح سؤال الحق والسلوك المتعلق به - هذا على سبيل المثال - ولا دليل يحمل على الاعتقاد بأنه، في تقدمه في طرح أسئلته وإعادة طرحها، سيتوصل إلى «فلسفة واحدة بعينها» ينتهي عندها نشاطه. ولذلك لا مسوغ لتفسير كونية الفلسفة بلغة التوحيد من أجل إبطالها بإبطال التوحيد. الفلسفة كونية، واحترامها حرية العقل الفلسفي، أي احترامها لنفسها، يمنعها من أن تكون «فلسفة واحدة بعينها» لجميع أفراد البشر. إذ إن المجال يبقى مفتوحاً للاختلاف والإبداع،

حتى ولو عمّ مبدأ من مبادئها كمبدأ المساواة الديمقراطية، جميع المجتمعات والدول.

أما الكونية السياسية للفلسفة - وهي ما سميناه نحن أحياناً شمولية الانتشار - فإنها تتأسس من دون شك على كونيتها الكيانية، ولكن العامل الحاسم فيها إنما هو قوة اللاعین على المسرح الدولي. وهنا تتلاقى العالمية مع العولمة، ويصبح الأمر جزءاً من نظام العلاقات الدولية، ويبرز ما يعرفه جميع الباحثين في العلوم السياسية، أعني تفوّق الغرب وسيطرته على العالم. وبالفعل نفسه، يتخذ الاعتراض على كونية الفلسفة شكل اعتراض على العولمة التوحيدية التي يبنیها الغرب، بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية، لنشر أفكاره وقيمه وصيانة مصالحه وبسط سيادته بصورة مستقرة. هذا واضح، ويمكن تفهمه. ولكن، إذا أردنا البقاء في الفلسفة وعدم الانجرار إلى إلحاقها بالسياسة، فإننا، مع تسليمنا بمشروعية التصدي للعالمية الفلسفية المفروضة بالقوة والقهر، لا نستطيع أن نساير المؤلف في تصويره للقضية بأنها ردّ الفلسفة إلى الفلسفة الأوروبية، ورد الفلسفة الأوروبية إلى الفلسفة الألمانية، وتهويد الفلسفة الألمانية، وتسييس الفلسفة الألمانية المتهوِّدة؛ فكل واحدة من هذه الأفكار الأربع تحتاج إلى إعادة صياغة لإصلاح طابعها الاختزالي حتى لا تبدو القضية في النهاية كأنها حرب دينية تتوسل الفلسفة مسرحاً لها. التاريخ الحديث للفلسفة أعقد بكثير من تاريخها القديم، لأنه جعل الفلسفة تتفاعل بقوة مع الدين والعلم والسياسة، في أمم تتصارع ضمن انتماؤها إلى حضارة واحدة. ولذلك بقدر ما ينبغي الانتباه إلى تأثير هذه العوامل المتشابكة، ينبغي مقاومة النزعة الاختزالية والحفاظ على مبدأ النمو الداخلي للفكر الفلسفي. والمؤلف يعرف ذلك، إلا أنه يؤثر أن يصوّر القضية تصويراً أقرب إلى أغراضه النضالية منه إلى طبيعته التحرر الحقيقي من السيطرة الفلسفية التي للغرب؛ فالفلسفة الأوروبية، على تعاليها وإحساسها بفراستها، لا تحتكر التفكير الفلسفي، لا بانطلاقها من الكوجيتو، ولا بالعودة إلى أصولها اليونانية الأولى؛ والفلسفة الألمانية، على أهميتها ميتافيزيقياً، لا يمكنها أن تلمس الفلسفات الأخرى لدى الأمم الغربية المتفاعلة معها؛ والتأثير اليهودي، عبر البروتستانتية أو عبر النفوذ اليهودي المباشر في دوائر الفلسفة في ألمانيا وغيرها من بلدان الغرب، لا يعني أن الفلسفة المطروحة عالمياً هي كلّها «فلسفة قومية مبنية على اليهودية المسيّسة»^(١٠). مرة أخرى نقول إن المؤلف على حق بالنسبة إلى من يجهل أو يتجاهل حقائق العوامل الخصوصية المؤثرة في النتاج الفلسفي الغربي المطروح للسيادة عالمياً. ولكنه مخطئ في المبالغة في تصوير المتعامل مع هذا النتاج محقوقاً بأفات «التغريق» و«التغريب» و«التهويد»، وساقطاً لا محالة في مهاويها، ما لم يتحصن داخل أسوار عالية ومنيعه، وبالتالي فهو غير مقنع في دعوته الفيلسوف في المجال التداولي العربي إلى التعامل مع النتاج الفلسفي الغربي، ليس بحذر شديد وحسب، بل بإخضاعه لغربال «التغريب» القومي؛ ففي مجال الفلسفة، قبل التحدث عن التغريق والتغريب والتهويد والتغريب، يجب التحدث عن الفلسفة واستقلاليتها وحقها في الوجود والتقدم والتأثير. وإلا، فلا معنى حقيقياً للتحدث عن البحث الفلسفي والتواصل الفلسفي والإبداع الفلسفي.

إن النظر إلى التواصل الفلسفي من أي موقع خارجاً عن الفلسفة، لا يؤدي إلى إقامة تواصل فلسفي حقيقي، بل يؤدي إلى تقليص التواصل الفلسفي ومحاصرته وإفراغه من حقيقته، وفي النهاية إلى تعطيله. ومن أجل مزيد من التدليل على هذه الحقيقة، سنتابع تحليلنا لأطروحة «الحق العربي في الاختلاف الفلسفي» في ما تصفه بأنه جانبها الإيجابي، في مقابل ما رأيناه من جانبها السلبي المتمثل في رفضها كونية الفلسفة.

خامساً: هل يصح إخضاع التواصل الفلسفي للقيم الدينية؟

تبين لنا: في ما سبق، أن طه عبد الرحمن يحنز إلى القومية في تصوره الفلسفة وتاريخها، ويدعو المتفلسف العربي إلى الارتباط العضوي بالقومية العربية حتى يبدع مفاهيمه ونظرياته. إلا أن القومية التي يتحدث عنها تختلف عن قومية التنظيرات التي تعاقبت على امتداد القرن الماضي بمقدار ما هي «قومية حيّة». وهذا أمر جيد من جهة أن الفلسفة تتجذر في الحياة، وتخدم الأحياء، وليس الموتى وأشباه الموتى. ولكن هل إرجاع المتفلسف العربي إلى الارتباط على هذا النحو بمجاله التداولي، بهدف إقامة «فضاء فلسفي عربي»، في مقابل «الفضاء الفلسفي العالمي المزعوم» الذي هو «فضاء فلسفي متهود»، من شأنه أن يحرره من مقولات العداوة والصراع والمناظرة في شكلها السياسي والديني؟

يحرص المؤلف على تعريف القومية الحيّة، على طريقته، فيراها مؤلفة من القيام والقوام والقومة؛ فالقومية الحية هي أولاً، صفة القوم المتحرك، الناهض، والعامل جهاداً إلى دفع الضرر عن روابطه واجتهاداً لجلب النافع والصالح إلى نفسه؛ إنه، بهذا المعنى، «الأمة القائمة»؛ وهي ثانياً، صفة القوم الساعي إلى تحقيق الواجب كما يتصوره، أي جملة القيم والمعايير التي تؤلف قوامه المعنوي، في مقابل المعارف والصنائع التي قد لا تختص بقوم من دون غيره من الأقوام؛ وهي ثالثاً، صفة القوم المنخرط فعلاً في أعمال الجهاد والاجتهاد لتحقيق مقاصده العليا. وفي هذا التعريف، مركز الثقل هو «جملة القيم والمعايير» التي يتحرك بها القوم. إذ لا معنى للقيام والقومة، للجهاد والاجتهاد، للمصلحة والمفسدة، إلا بالنسبة إلى القيم والمعايير التي يأخذ بها القوم. إنه، إذًا، تعريف عملي وأخلاقي، لا يهمله كثيراً أن يجادل العلوم الاجتماعية والسياسية في سعيها إلى دراسة معمقة لمفهوم القومية في علاقته مع مفاهيم الأمة والشعب والدولة والوطن والروابط الأهلية وغير الأهلية، التي تنشأ في مجرى التفاعل الاجتماعي، بل يهمله أن يبرز دور الأخلاق الحاسم في حياة الجماعة التي تتحرك بوصفها قوماً واحداً. إنه تعريف ينبني على أرض اللغة العربية لكي يجد سقفه في منظومة القيم العليا الراسخة في سماء العرب، فهو يفترض وجود منظومة قيمية واحدة قارة في روح القوم، وينطلق منها لتحديد الموقف من الفلسفة عموماً، ومن الفلسفة الأجنبية خصوصاً. وهكذا لا يعود التواصل الفلسفي سبيلاً مقصوداً للبحث عن الحقيقة، والمشاركة مع الباحثين عنها في مشارق الأرض ومغاربها، بل سبيلاً للدفاع عن قيم القوم واستنهاض قدرته على الثبات في وجه أعدائه.

لا يعني هذا التحول في وظيفة التواصل الفلسفي أن مسألة الحقيقة غائبة أو مغيبة. وإنما يعني أنها ليست هي بالذات موضوع البحث والنقاش. المتفلسف العربي، المرتبط عضوياً بقوميته الحية كما يفهمها طه عبد الرحمن، يتفلسف انطلاقاً من حقيقة قائمة، هي بالتحديد «مجموعة القيم التي يأخذ بها القوم»، وبالتالي، فهو يقيم التواصل مع الفلسفة الأجنبية من هذا المنطلق؛ فلا غرابة، إذاً، أن يكون موقفه في المقام الأول موقفاً دفاعياً يتمثل في المقاومة. والمقاومة في الفلسفة هي بالطبع مقاومة فكرية، مقاومة مفاهيم ومبادئ ونظريات. ولما كانت القضية لا تقبل التجزئة، «وجب أن تكون هذه المقاومة، لا متوجهة إلى مفاهيم محدودة تبدو في ظاهرها منافية لعمل القوم وقيمهم، وإنما متوجهة إلى كل المفاهيم المنقولة من الفضاء الفلسفي العالمي بلا استثناء»^(١١). ولكن هذا الواجب يطرح على المتفلسف العربي مهمة مستحيلة، لأن المتفلسف العربي اليوم لا

إن حقيقة المفاهيم الفلسفية تثبت بالدليل المنطقي والحدس، وليس بالدليل المنطقي وحده.

يتكون وعيه ولا يشهد ساعده إلا بمقدار ما يستمد من الفضاء الفلسفي العالمي طرق تفكيره. فهل يمكن، في المجال التداولي العربي الراهن، إقامة منطقتين متميزتين تماماً، واحدة تضم المفاهيم الأصلية - أو المأصولة كما يحب المؤلف أن يسميها - وأخرى تضم المفاهيم المنقولة أو المطروحة للنقل؟ ولماذا يتعين على المتفلسف الغربي أن يتعامل مع المفاهيم الأصلية، على افتراض وجودها، بغير ما يتعامل به مع المفاهيم المنقولة؟ ومتى يصبح المنقول، إذا قبل في المجال التداولي العربي، أصيلاً؟ هذه الأسئلة لا تغيب عن بال المؤلف. ولكنه يواجهها، لا كفيلسوف باحث عن الحقيقة وبخاصة عن حقيقة القيم والعمل الإنساني، بل كفيلسوف اهتدى إلى الحقيقة خارجاً عن الفضاء الفلسفي العالمي، ويشعر أنه في مقدوره أن يقاوم ويحكم مفاهيم هذا الفضاء بحسب ما تقررره منظومة القيم في الأمة التي ينتمي إليها.

وهكذا، تبتعد المقاومة المطلوبة من «القومة الفلسفية العربية» عن منحى التطهير، وتتخذ شكل الامتحان الأخلاقي. فكيف يتم هذا الامتحان؟ إنه يتم على مرحلتين، مرحلة امتحان الصحة، ومرحلة امتحان الفائدة، وفقاً للقاعدة التالية:

«لتعترض على كل مفهوم منقول من الفضاء الفلسفي العالمي، حتى تثبت لك بالدليل صحته وفائدته لمجالك التداولي»^(١٢).

من المهم طبعاً أن تعترف هذه القاعدة بضرورة التعامل مع المفاهيم الفلسفية بناءً على صحتها. ولكن لنتنبه جيداً إلى كيفية هذا الاعتراض؛ فهو مشروط بوجود الإثبات بالدليل ومعطوف على حقيقة أهم منه، لأنها هي الحاسمة في النهاية. وهي الفائدة للمجال التداولي.

(١١) المصدر نفسه، ص ٧١.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٧١.

ولا شك في أن الإثبات بالدليل شرط ضروري لقبول المفاهيم الفلسفية. ولكن الدليل المنطقي يتناول الصحة الصورية، ولا يتناول الصحة الوجودية. إن حقيقة المفاهيم الفلسفية تثبت بالدليل المنطقي والحدس، وليس بالدليل المنطقي وحده. هكذا، مثلاً، شأن الكوجيتو عند ديكارت؛ أو شأن الديمومة عند برغسون؛ أو شأن الجوهر عند أرسطو. وكيفما كان الأمر، فإن مسألة صحة المفاهيم الفلسفية مستقلة في ذاتها عن مسألة الفائدة، إلا إذا كانت الفائدة النظرية هي أيضاً فائدة. ومن الواضح أن القاعدة المذكورة أعلاه لا تريد للمتفلسف العربي أن يطلب الحقيقة في ذاتها، وأن يستخرج من الحقيقة التي يتوصل إليها النتائج المترتبة عليها، بل تريد له أن يعترض على المفاهيم الفلسفية، ولو ثبتت صحتها بالأدلة المنطقية، حتى تثبت فائدتها، لمن؟ لجاله التداولي. وهذا أمر عجيب في المتفلسف. ولكن صاحب «الحق العربي في الاختلاف الفلسفي» يقرره بصورة قاطعة. فهو يقول بصريح العبارة: «إن صحة الدليل لا تكفي في قبول المفاهيم المنقولة، بل ينبغي أن تكون هذه المفاهيم المدلل عليها نافعة للأمة، فليس كل ما ثبتت صحته تثبت فائدته: لذا فالتفلسف العربي يعرضها كذلك على معيار القوام - الذي هو، كما ذكرنا، جملة القيم التي تأخذ بها الأمة - فإن وافقته أقرها، وإن خالفته، صرفها»^(١٣). وهذا يعني أن الوعي النظري عند المتفلسف العربي غير مسموح له بالتواصل والنمو والتقدم بحسب شروطه الخاصة به، وإنما هو محكوم مسبقاً بحدود لا يجوز له تخطيها، وهي «جملة القيم التي تأخذ بها الأمة». ولكن من أين أتت هذه القيم؟ وما هي قيمتها؟ وكيف نعرف أن الأمة تأخذ بها؟ وكيف نقرر أن هذا المفهوم الفلسفي أو ذاك نافع للأمة أو غير نافع؟ ومن يقرر ذلك؟ إذا كانت ميزة الفلسفة السؤال والنقد، فإنها لا تكون فلسفة حقاً إذا مارست السؤال والنقد مع المفاهيم الوافدة من خارج مجالها التداولي، وتركت المفاهيم المعتمدة في مجالها التداولي من دون إخضاعها للسؤال والنقد؛ فليس في المجال التداولي العربي مفاهيم معصومة عن السؤال والنقد، كما إنه ليس في المجالات التداولية الأجنبية مفاهيم معصومة عن السؤال والنقد. ولذلك ليس من المنطقي تسليط السؤال والنقد من جهة المتفلسف العربي على المفاهيم المنتشرة في المجالات التداولية الأجنبية وفي الفضاء الفلسفي العالمي وحدها، بل يتعين عليه أن يمارس السؤال والنقد على المفاهيم السائدة في مجاله التداولي أيضاً، ومنها مفاهيم القيم. بهذا النقد المزدوج، وبه وحده، يفتح أمامه باب التواصل الفلسفي الحقيقي المؤدي إلى الاستقلال الحقيقي والإبداع الحقيقي.

هذا هو الموقف المنطقي السليم لمن يريد حقاً أن يكون للعرب نتاج فلسفي من ذاتهم، كما إن لهم نتاجاً شعرياً من ذاتهم. الفلسفة تبحث في القيم كما تبحث في مسائل الوجود ومسائل المعرفة ومسائل الجمال وسواها. ولعل الفيلسوف العربي أحوج من غيره إلى البحث في القيم، لأن الثقافة العربية تتعاطى مع القيم، بوجه الإجمال، على أسس غير عقلانية، أو قل من دون إفساس في المجال للنظرة العقلانية التي لا تسلّم بقيمة القيم على أساس مجرد انتشارها وسيادتها في المجتمع. ولا شيء يمنعه من أن يختلف عن زملائه الغربيين في هذا

المجال، فيكون له تصوّره الخاص عن مصدر القيم وعن منظومة القيم التي يراها صالحة لتأمين سعادة الناس، بوصفهم كائنات عاقلة وعاملة وحرّة؛ فالحق العربي في الاستقلال الفلسفي يشمل مبحث القيم كما يشمل غيره من مباحث الفلسفة. ولكن مؤلف «الحق العربي في الاختلاف الفلسفي» يستخدم عبارة «الاختلاف الفلسفي» لأغراض المناظرة والتمويه، لأن مقصوده الحقيقي ليس الاختلاف «الفلسفي» بين نظرة العرب وبين نظرة الغربيين إلى القيم، بل الاختلاف «الديني»؛ فهو عندما يتحدث عن «جملة القيم التي تأخذ بها الأمة» يحيل على «القيم المتعالية» بصورة أساسية، وعلى المصدر الإسلامي لهذه القيم. الأمر واضح في ردّه على الدعاة إلى «الحداثة» الغربية التي قامت، في رأيه، على إنكار القيم المتعالية^(١٤)، وواضح في ردّه على من يعترض عليه، بأن دعوته إلى القومية الحيّة تتعارض مع كونية الإسلام. ففي رأيه، لا وجود لهذا التعارض، لأن «الأصل في المجال العربي رسالة الإسلام، وليس غيرها»^(١٥)، ولأن القرآن يتحدث عن القومية كصفة طبيعية للإنسان، ولأن التداولية العربية «متشعبة بالثقافة الإسلامية إلى حد بعيد، حتى لا انفصال للخاصية العربية عن الخاصية الإسلامية»^(١٦). وهكذا لا يكون ما هو «فلسفي» في «الحق العربي في الاختلاف الفلسفي»، سوى النظرة الإسلامية إلى الكون والإنسان، وبصورة خاصة إلى القيم. لنقرأ هذا النص الجامع:

«ولما كانت القومية الحيّة بهذا الوصف، كان لا بد للفلسفة العربية التي تتأسس عليها أن تحتضن من المفهومات والإشكالات والاستدلالات ما ينبغي أن تحتضنه الفلسفة الإسلامية. إذ يتعين عليها أن تأخذ بأمّهات القيم ودلالات العمل التي هي بنت المجال التداولي العربي: والحال أن هذا المجال لم تطبعه إلّا ثقافة القرآن. ولم يصنعه إلّا تاريخ الإسلام، فشأن القومية الحية إذاً أن تجعل الفلسفة تحمل من معاني الإسلام بقدر ما تحمل من أسباب العروبة، والعكس أيضاً صحيح، إذ تجعلها تحمل من أسباب العروبة بقدر ما تحمل من معاني الإسلام»^(١٧).

نترك للمؤرخ أن يردّ على ما في هذا النص من اختزال خطير لتاريخ الثقافة العربية، وذلك لكي نبقى في حدود موضوعنا. ونكتفي بملاحظتين: الأولى، تتعلق بتناقض المؤلف في موقفه من الكونية، والثانية، تتعلق بالالتباس في إصراره على استخدام لفظ الفلسفة، فمن الواضح أن حملة المؤلف على كونية الفلسفة تتحطم كلها أمام قبوله بكونية الإسلام، لأن موقفه في النهاية يتحول إلى قبول نوع من الجدلية بين الخصوصية العربية وبين الكونية الإسلامية. ولا يفيد أن يقول أن الإسلام دين سماوي تأتي كونيته من مصدره المتعالي فوق البشر، لأن قبول الإسلام بين البشر مسألة إيمان، إيمان بنص يقول ناقله إنه وحي من الله. فنحن إذاً،

(١٤) المصدر نفسه، ص ٧٦.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

أمام إيمان ديني يريد نفسه كونياً من دون أن ينكر ارتباطه الأصلي الوثيق باللسان العربي. وهذا يعني أنه يمكن الجمع بين الخصوصية والكونية على صعيد النظرة إلى الكون والإنسان. وإذا كان هذا الجمع ممكناً حيث النظرة إيمانية، فلماذا يكون ممتنعاً حيث النظرة عقلانية؟ فالخطاب الفلسفي موجّه إلى الناس كلهم، كالخطاب الإسلامي، من دون أن ينكر ارتباطه بالخصوصية اللسانية. وكما يتعدد الخطاب الفلسفي مذاهب ومدارس، يتعدد الخطاب الإيماني أدياناً، والخطاب الديني مذاهب، مع احتفاظ كل من الخطابين بطريقته في التواصل والتطور. وهذا يعني أن إنشاء خطاب فلسفي عربي أصيل لا يقتضي إطلاقاً إنكار كونية الفلسفة، بل على العكس تماماً، كما إن ممارسة الدين الإسلامي، أو ممارسة الدين المسيحي، على هذا المذهب أو ذاك، لا تتعارض مع كونيته.

وأما الملاحظة الثانية، فإنها تدور على العلاقة بين الفلسفة والدين، وتقول بكل بساطة إذا كان المفكر العربي ينظر في شؤون الإنسان والعالم انطلاقاً من مبادئ الإسلام، وإذا كان يرى، فضلاً عن ذلك، أن التفلسف نمط من التفكير تكوّن خارجاً عن المجال التداولي العربي، فهو غريب تماماً عنه ولا علاقة للعبقريّة العربية به، فلماذا الإصرار على وصف فكره بالفلسفي؟ أليس الأبسط والأجدي أن يترك الفلسفة لأصحابها، وأن ينصرف إلى تظهير فكره تحت الصفة الدينية الفرعية التي يستحقها؟ في عبارة أخرى، أليس التمسك بالصفة الفلسفية اعترافاً بقيمة ذاتية للفلسفة، مستقلة عن الدين؟ وبالتالي أليس من الأفضل ترك الفلسفة تنمو، في المجال التداولي العربي، بقواها الذاتية، بحرية العقل الفلسفي، حتى تزداد إمكانيات الاستفادة منها؟

يوجه طه عبد الرحمن نقداً لازعاً لابن رشد من موقع قريب جداً من موقع الغزالي، ويحاول أن يتجاوز موقف المقاومة الشاملة للفكر الفلسفي الأجنبي بانتهاء خطة لإنشاء فكر فلسفي عربي مستقل، ضمن ما يسميه «التصنيع الفلسفي للقومية». والهدف هو، كما يعلنه مراراً وتكراراً، تحرير الفكر العربي من آفات «التغريق» و«التغريب» و«التهويد». فما هي تلك الخطة؟ إنها خطة «الإقامة»، أي الخطة التي من شأنها أن تزود الفكر العربي بمفاهيم فلسفية خاصة، غير منقولة من «الفضاء الفلسفي العالمي المزعوم»، والتي من شأنها، بالنتيجة، أن تضع العرب في مصاف الأمم المتفلسفة. والإقامة هنا مقصودة بمعنيها اللغويين مع ارتباط بالقيم السائدة. ولذلك ليس بمستغرب أن لا نجد فيها سوى الاشتغال على المعاني المتداولة في المجال التداولي العربي لرفعها إلى رتبة المفاهيم الفلسفية، وهذا تحديدها:

«لتجهد في أن ترتقي بالمعاني الطبيعية التي تدور في مجالك التداولي إلى رتبة المفاهيم الصناعية، وذلك بالاستدلال عليها وبها»^(١٨).

إذاً، ليس على المتفلسف العربي، حتى ينشئ فضاءه الفلسفي الأصيل، سوى الاجتهاد لتحويل المعاني الطبيعية المتداولة في مجاله إلى مفاهيم صناعية، بتقديم الأدلة المسوغة لها

وباستخدامها للوصول إلى معانٍ أخرى مستمدة منها، وذلك لأن الفلسفة، كما يفهمها طه عبد الرحمن، ليست سوى تحويل المعاني الطبيعية في مجال تداولي معين إلى مفاهيم صناعية؛ فما هي قيمة هذه الخطة؟ وإلى أين تقودنا؟

لندخل إلى الموضوع من زاوية المثل الذي يعطيه المؤلف نموذجاً أولياً للعمل المطلوب. وهو مصطلح «القطرية». إذا كان المفكر العربي قد تفلسف حقاً بتصنيعه مصطلح «القطرية» - مع العلم أن مصطلح «الوطنية» لا يقل شأنًا في مجهوده عن مصطلح «القطرية» - فإنه من المعلوم أن مجهوده جاء، في إطار أيديولوجية «الأمة»، على ارتباط وثيق بالفكرة القومية التي اجتاحت أوروبا في القرنين الأخيرين. وإذا كان الأمر كذلك، فما القول في اشتغاله على مصطلح «الديمقراطية»؟ هل ينبغي اعتبار هذا المصطلح غير جدير بالتصنيع الفلسفي بحجة أنه أجنبي المبنى والمعنى؟ وبالتالي هل نعتبر المشتغلين به من الضالين الخارجين عن حدود مجالهم التداولي، وذلك على الرغم من كونه مصطلحاً يحظى بتداول واسع في الأدبيات السياسية العربية الراهنة؟ في عبارة أخرى، كيف نميّز ما هو طبيعي وما هو غير طبيعي في المعاني الموجودة في المجال التداولي العربي؟ وكيف نميّز في المعاني الطبيعية المتداولة ما ينبغي تصنيعه وما لا ينبغي تصنيعه؟ وما الأسباب للإقدام على التصنيع؟ ومن يقرر كيفية تصنيع ما ينبغي تصنيعه؟ هذه أسئلة محرّجة حقاً، لأن التعمق في معالجاتها عقلاً لا بد من أن يصل إلى مستوى الطبيعة الإنسانية، وبالتالي إلى الكونية، فلو افترضنا أن «الشعب» من المعاني الطبيعية في المجال التداولي العربي، فما الداعي إلى تصنيعه فلسفياً اليوم؟ ولماذا هو، وليس القبيلة، مع العلم أن القرآن جمعهما في آية واحدة؟ مهما فعلنا لتبرير ضرورة الاشتغال فلسفياً على معنى «الشعب» من داخل المجال التداولي العربي، فإننا سنكون من المنافقين أو من الحمقى إذا اعتقدنا أننا نستطيع تحويل مصطلح «الشعب» إلى مفهوم فلسفي سياسي خارجاً عن التراث الفلسفي العالمي الذي تراكم، منذ العصر اليوناني إلى أيامنا، حول الديمقراطية. وهكذا قل في جميع المصطلحات التي يشعر المتفلسف العربي بضرورة تصنيعها، فلا تفلسف في المجال التداولي العربي، كما في غيره من المجالات التداولية، إلا على أساس جدلية الكونية والخصوصية. ومن يرفض ذلك بحجة المحافظة على أصالة المجال التداولي العربي، فإنه يحكم على هذا المجال بالانعزال والتخلف. ومن يرفضه بحجة الأمانة للعقيدة الدينية، فإنه في الحقيقة لا يريد الفلسفة، وإنما يريد شيئاً آخر.

سادساً: التواصل الفلسفي والنقد

نعود الآن إلى السؤال الذي انطلقنا منه ووضّعنا هذه الدراسة في إطاره. كيف يمكننا إعطاء السؤال عن كيف نتصرف مع الغرب قدراً معقولاً من الجدية والمسؤولية والصدق الفعالية؟

حصرنا هذا السؤال في نطاق الفكر الفلسفي، ووضّعنا جوابنا تحت مقولة التواصل. وحرصنا على تبين حقيقة التواصل في الفلسفة حتى لا يقع الخلط بين التواصل والتبعية.

التواصل كما نفهمه يقتضي الاستقلالية ويخدمها، فهو تواصل بلا خنوع، وكذلك بلا تشاؤم وعنجهية. وإذا شئت فقل إنه تواصل بلا استضعاف ولا استعلاء. وشرحنا كيف يتعين على المتفلسف العربي أن يدخل في تواصل مع النتاج الفلسفي في مجاله التداولي ومع النتاج الفلسفي في المجالات التداولية الأخرى، من دون أن يخضع حركته لمبادئ القومية والقيم الدينية إخضاعاً، يسلبه حرية العقل والبحث. فكأننا حسمنا المسألة، واستبعدنا الصراع من وجوه تفاعل الفكر العربي مع ماضيه ومع الفكر الغربي الذي يعيد بسط سيطرته على العالم بعد سقوط الاتحاد السوفياتي. والحق أننا لم نستبعد الصراع كلياً، بل بمقدار ما يعني

العداوة والتناقض الكامل؛ ففي الفلسفة، يختلف الصراع عما هو في السياسة وفي العقائد الدينية والأيدولوجية، لأن سعيها إلى الحقيقة أمر مفتوح لا يترجم توتراته ونجاحاته بلغة الاستحواذ والنصر والسيطرة. ولذلك يتسمى بالاسم الذي يتناسب مع طابعها، ألا وهو النقد؛ فالنقد هو الشكل الذي يتخذه الصراع في

عملية التحرير التي قامت بها العلمانية للعقل والدولة لا تخص المجتمعات الأوروبية من دون غيرها.

الفلسفة. وقد ذكرناه مرات عدة في الصفحات السابقة، لأن تحليل التواصل الفلسفي يفضي بصورة منطقية إلى رحابه. وعليه، فلا بأس في أن نختم حديثنا هذا عن التواصل الفلسفي والمجال التداولي بكلمة عن النقد ودوره في تعزيز عمل الفيلسوف في المجال التداولي العربي، حالاً ومستقبلاً.

النقد في الفلسفة محايث لتاريخها، فمن يدرس تاريخ المذاهب الفلسفية من دون الانتباه الدقيق إلى النقد الذي يمارسه بعضها على بعضها الآخر، بصورة صريحة أو غير صريحة، لا يفهم شيئاً من المنطق الداخلي لحركته الإبداعية. إننا لا نتحدث ههنا عن الوظيفة النقدية للفلسفة، بل عن ممارسة النقد في ما بين المذاهب الفلسفية سواء أكانت تقوم بوظيفتها النقدية أم بوظيفة أخرى. ولذلك نترك جانباً المسؤولية النقدية للفيلسوف العربي كفيلسوف سياسي أو أخلاقي أو اجتماعي أو إبيستيمولوجي أو فني أو غير ذلك، ونتوجه إلى الممارسة النقدية التي يتوجب عليه القيام بها إكمالاً لتواصله مع من تحمله أسئلته على التواصل معه في مجاله التداولي أو في المجالات التداولية الأخرى.

في هذا التوجه، تعلمنا الخبرة أن الممارسة النقدية بين الفلاسفة تنصب، بصورة رئيسية، على السياق التاريخي، أو على التماسك، أو على المضمون. ويختلف التركيز على هذه الجوانب بحسب اختلاف المجالات التداولية، على أن الأهم طبعاً يبقى الجانب الأخير منها. فالاختلاف بين الفلاسفة هو، في المقام الأول، اختلاف في مضامين مذاهبهم، في الأصول أو في الفروع. والنقد بينهم يجري، في نطاق الحقيقة بأوسع معانيها، لإثبات مبدأ أو لإبطاله، لنقله إلى مركز الدائرة أو لإبعاده عنه، للاحتفاظ به أو لإهماله، لتوظيفه على حاله أو لتأويله وإعادة صياغته، لتدعيمه وتوسيع مداه أو لإضعافه وتحجيمه: هكذا جرى النقد، مثلاً، حول سؤال السببية في الطبيعة وفي الوجود الإنساني. فإذا كان سؤال الفيلسوف العربي اليوم سؤالاً عن السببية،

فلا بد له من أن ينطلق من أنه يستأنف طرح سؤال مطروح منذ مئات السنين في تاريخ الفلسفة، وله، بالتالي، تاريخ ينبغي له أن يدخل فيه ويشارك في مناقشاته، مثبتاً ومعتزلاً، سائلاً ومجيباً. وفي النهاية، قد ينحاز إلى مذهب موجود ويتبناه ويدافع عنه، وقد يأتي بمذهب جديد، كلياً أو جزئياً. إلا أنه، قبل أو مع الدخول في مناقشة الحجج والنظريات في ذاتها، حول مسألة السببية أو غيرها من المسائل، يحسن به أن يفحص درجة التماسك الاستدلالي الذي يربطها في بناء نظري واحد، والسياق التاريخي الذي تكوّنت فيه، فهذا جانب من النقد في الفلسفة، يشبه النقد الخارجي في دراسة الوثائق في علم التاريخ، يحتاج إليه الفيلسوف العربي احتياجاً شديداً، لأنه معني أكثر من زميله في أوروبا أو في أمريكا الشمالية باعتبار تأثير الخصوصية في بناء المذاهب الفلسفية، على كونيتها.

يشتمل مفهوم السياق التاريخي على عناصر عديدة، من التاريخ الشخصي للفيلسوف، إلى التاريخ الحضاري الشامل الذي ينتمي إليه. ولكل عنصر من هذه العناصر تأثير خاص في تكوين المذاهب الفلسفية، فما هي الفائدة بالضبط من نقد المذاهب الفلسفية من زاوية السياق التاريخي؟ هذا سؤال دقيق، وغالباً ما يفقد معناه وقيّمته في خضم المجادلات الدائرة على تصادم الحضارات وتصارعها. وعندنا أن هذا السؤال لا معنى له إلا على أساس جدلية الكونية والخصوصية في الفلسفة كما شرحناها سابقاً. في عبارة أخرى، لو كانت المذاهب الفلسفية محددة تحديداً تاماً بالسياقات التاريخية، على قانون العلة والمعلول، لما كان ثمة ضرورة لأكثر من ملاحظة أن السياق التاريخي الفلاني أنتج المذهب الفلسفي الفلاني. الأمر الذي يتيح لنا أن نقول: بما إن السياق التاريخي الذي نحن فيه مختلف عن السياق التاريخي الفلاني الذي أنتج المذهب الفلسفي الفلاني، فإننا غير معنيين بهذا المذهب الفلسفي. ولكن من الواضح أن المسألة ليست على هذا النحو؛ ولذلك ليس من الصواب تفسير التأثير بأنه علاقة علة بمعلول. السياق التاريخي للمذاهب الفلسفية هو جملة الشروط والظروف التي يتعامل التفكير الفلسفي معها بوعي خاص منه أو بضغط خاص منها، لإنتاج مفاهيمه ونظرياته حول الحقائق الإنسانية والطبيعية التي يبحث عنها، فهو إذاً، عامل تحديد خارجي، وليس عامل تحديد داخلي للمذاهب الفلسفية. ومن الضروري معرفة نوعية تأثيره ودرجته، حتى نعرف بالضبط ما هو عائد له في تاريخ المذاهب الفلسفية وما هو عائد للحقيقة الفلسفية نفسها؛ فلا تذهب مع ذهابه، ولا تؤخذ معه كأنهما مصير واحد.

لنعتبر، على سبيل المثال، فلسفة حقوق الإنسان المتضمنة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن منظمة الأمم المتحدة عام ١٩٤٨^(١٩)، فمن المعروف أن هذا الإعلان جاء في الظروف التي أعقبت الحرب العالمية الثانية من أجل تدعيم سياسة العدل والسلام في العالم كله؛ فهل يمكن أن نقول إنه يعني الدول التي شاركت في تلك الحرب من دون غيرها؟ لا شك في أن السياق التاريخي العام لوضع هذا الإعلان، وبخاصة تناقض الأيديولوجية الليبرالية

(١٩) الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (د. م. [د. م.]: الأمم المتحدة، ١٩٤٨).

والأيديولوجية الشيوعية، قد حدّد توجّه المناقشات التي أسفرت عنه وضغط لحسم بعض المسائل. ولكن فلسفة حقوق الإنسان الكامنة في مقدمته ومواده لا تستمد قيمتها الذاتية من ذلك السياق، فهي نظرة عقلية إلى طبيعة الإنسان وحقوقه، بصرف النظر عن خصوصيات وجوده التاريخي، نظرة موجهة إلى كل إنسان وقابلة للنقاش والتطوير والتطبيق في جميع المجتمعات. وإذا قيل إن خلفيتها نظرة علمانية إلى الإنسان، والنظرة العلمانية متأثرة بالدين المسيحي على الرغم من أنها تكونت لتدمير هيمنة الكنيسة المسيحية على ثقافة المجتمعات الأوروبية، فإن الجواب يكون هنا أيضاً بالتمييز بين العلمانية كموقف فلسفي، وبين السياق التاريخي الذي تبلورت فيه؛ فالعلمانية تتمحور حول مبدئين أساسيين: استقلالية العقل الإنساني عن الإيمان الديني في كل ما يقع تحت قدرته من شؤون المعرفة النظرية والعملية، واستقلالية الدولة عن الدين في تدبير الشؤون العامة للإنسان الاجتماعي. وهذا لا يستتبع بالضرورة نفي الدين من حياة الإنسان. وبهذا المعنى، يمكن تتبع مسار نشوئها ومعاركها في أوروبا الحديثة منذ القرن السادس عشر، من خلال الاكتشافات العلمية والتنظيرات الفلسفية وطموحات البورجوازية، والمقاومة الشديدة لتلك الاكتشافات والتنظيرات والطموحات من جهة المؤسسة المسيحية المخالفة مع الملكية. ولكن عملية التحرير التي قامت بها العلمانية للعقل والدولة لا تخص المجتمعات الأوروبية من دون غيرها، ولا تخص الدين المسيحي من دون غيره، لأن ماهية العقل وماهية الدولة لا تختلفان من ثقافة إلى أخرى ومن دولة إلى أخرى؛ فإذا كان السياق التاريخي في المجتمعات الأوروبية الحديثة قد حكم بطرق مختلفة ومتفاوتة بعض المسالك والسمات في العلمانية، فهذا يعني أنه ينبغي التمييز بين جوهر العلمانية، والتفاعل معه كحقيقة كونية، وبين الخصوصية الأوروبية، أو بالأحرى الخصوصيات الأوروبية، والتعامل معها كواقع تاريخي حضاري مختلف عن واقعنا التاريخي الحضاري. ومن البديهي، استناداً إلى طبيعة الفكر الفلسفي، أن هذا التمييز لا يجر إلى قبول كل ما أنتجه الفكر الأوروبي حول مبدأي العلمانية المذكورين أعلاه؛ فالفيلسوف العربي مدعو، كغيره من الفلاسفة الغربيين، إلى بناء تصوره للعلمانية، لأن ثمة مسائل كثيرة ينبغي بحثها وإعمال النظر النقدي فيها، ضمن فلسفة الدين وفلسفة العقل وفلسفة الدولة، وليس للفلاسفة الغربيين امتياز مسبق في شأنها.

وهكذا يتبين لنا مقدار حاجة التواصل الفلسفي في المجال التداولي العربي إلى النقد، النقد العقلاني المسؤول والخلاق، نقد الذات ونقد الآخرين. ولكن النقد في هذا المستوى من الفكر، كالحرب، عملية صعبة جداً وخطيرة جداً؛ فلا بد من التحضير له بكل الوسائل المناسبة، حتى نستحق الاحترام من ذاتنا ومن الآخرين □