

في شكل الكتابة الفلسفية العربية

أو نحو تعبيري فلسفي حر

د. محمد شتيّا (*)

والمعادلة هذه تنسحب على تراثنا الفلسفي، مثلما تنسحب على أشكال الثقافة كافة، مع الاحتفاظ بخصوصية ما لا يمكن إهمالها. فمسيرة الفلسفة العربية الإسلامية، في المشرق كما في المغرب، في صعودها كما في هبوطها، هي في النهاية شكل من أشكال العلاقة القائمة بين العقل والنقل. وإذا كان صعود تلك الفلسفة لا يعكس مباشرة قوة تلك العلاقة، فإن وقائع هبوطها هي أشد أمانة في التعبير عن ضرورات تلك المعادلة في المشرق وفي المغرب، في محنة الفكر المعتزلي الفلسفي كما في محنة ابن رشد سواء بسواء، ولم تكن هذه المسيرة لتلاقي المصير الذي لاقته لو لم تكن على شيء بل على أشياء هامة، وعلى عكس ما يذهب اليه رينان⁽¹⁾ ورهط من أصحابه. ولعل أولئك الذين رموا الفكر الفلسفي العربي الإسلامي بمجرد الاتباع والتقليد قد أهملوا أكثر من دلالة وإشارة في نصوص هذا الفكر، بل لعلم أهملوا وهو الأهم تحولات الشكل في هذا

إذا كان صحيحاً أننا أمة «قول» و«سماع»، فإن الأمانة تقتضي أن نضيف اننا أمة نقرأ وتكتب أيضاً، وأقله منذ أن شهدت على ذلك أولى آيات الكتاب: «اقرأ باسم ربك الذي خلق»، فكانت أمراً وكانت واقعاً كذلك. وألحق اننا قرأنا كثيراً وكتبنا كثيراً وإن بدا فعلاً القول والسماع أعلى ضجيجاً وأعظم صدى. والإشكال بالتالي لا يقع في مسألة ماذا نقرأ أو نكتب، وإنما في كيف نقرأ وكيف نكتب، وفي العلاقة التي تنهض بين حد القراءة والكتابة تخصيصاً من جهة وحد القول والسماع من جهة ثانية. هي العلاقة بين المعقول والمنقول في معادلة تاريخية كثيرة التحول وكثيرة الدلالات. أما مكان هذه المعادلة فهو النص - أو هو ما يعيننا من بين أمكنتها الكثيرة. وما يعيننا تحديداً من هذا النص المكتوب والمعقول هو شكله، معرضين عن المضمون، لأنّ وقائع الشكل وتحولاته تمتلك من الغنى ما يكفي لايضاح طبيعة العلاقات والأهداف والتحويلات التي تقوم خلف المعادلة التي أشرنا إليها.

(*) الجامعة اللبنانية - بيروت.

الفكر من علم الكلام إلى الصوفية إلى الباطنية أو «التعليمية» على حد تعبير الغزالي في «المقصد من الضلال»، ناهيك بالفلسفة في شكلها الكلاسيكي، وقوة التعبير في تحولات الشكل تلك وعناصر الابتكار والتجديد ربما نجدتها في ثانيا قضايا علم الكلام وأحكام التصوف وأعمال «التعليمية» أكثر مما نجدتها في مقالات الفلسفة الكلاسيكية، مع الملاحظة أن ضروب القمع الذي أصاب بعض المتكلمين والمتصوفة والتعليميين هي أضعاف أضعاف ما أصاب أصحاب الفلسفة الكلاسيكية ومريديها، وفي المشرق خصوصاً. بل إن الموقف السلبي من الفلسفة ربما كان في الأساس موقفاً من حركة العقل وملامح التجديد والابداع التي بدت في المحاولات الجريئة لهؤلاء، أكثر مما كان موقفاً من قضايا الفلسفة بالذات، والتي كانت في مجملها معتدلة، وسيطة، توفيقية وذات طابع إصلاحية عام.

وإذا كان للبعض أن يعترض على التمييز الذي نقيمه بين الفلسفة العربية الإسلامية الكلاسيكية من جهة وبين أصحاب الكلام والتصوف و«التعليمية» من جهة أخرى، وذلك بتأكيدهم على ما هو تاريخي وثورى ومتحول في تلك الفلسفة (محاولة حسين مروة في «النزعات المادية» مثلاً)، فإن الاعتراض ربما بدا في محله، شرط استكمال ودفعه إلى نهاياته. وفي توضيح ذلك لا نستطيع إلا أن نلاحظ أن الفلسفة الكلاسيكية (التقليدية) لم تحظ قط بالاهتمام والعناية والاحتضان الذي توفر لعلم الكلام والصوفية و«التعليمية»، ولا نستطيع كذلك إلا أن نلاحظ أن الفلسفة الكلاسيكية لم تنل من الإنكار والتعسف والقمع سوى النزر اليسير مقارنة بما نالته الطرق الثلاث السالفة الذكر. وهنا يجب الربط بين الملاحظتين، إذ ألا يمكن القول إن الفكر الذي يثير الاهتمام والعناية والاحتضان هو الأكثر عرضة للإفكار والعسف والقمع؟ ثم ألا يمكن

الاستنتاج بالتالي أن الفلسفة الكلاسيكية قد نجت من التنكيل لأنها، ومن بين أسباب أخرى، لم تتجاوز الجمهرة القليلة من المرشدين ولم تبلغ الناس قط؟ والحكم عينه يجري على الطرق الثلاث الأولى ولكنه من وجهة عكسية تماماً، أي إن التنكيل الذي أصاب هذه الطرق إنما يعود، وفي جزء رئيسي منه، إلى مدى الاحتضان الشعبي الذي توفر لهذه الطرق. وإذا كان للمرء أن يقبل بعد هاتين الملاحظتين دعوى المعارضين وتأكيدهم على غنى الفلسفة العربية الإسلامية الكلاسيكية، الذي يعدل غنى الطرق الثلاث أو يفوقه، وجب ساعتئذ التساؤل وبحق، إذا كانت الفلسفة العربية الإسلامية (الكلاسيكية) تشترك مع الطرق الثلاث في كل غنى أفكارها وأهميتها أو تفوقها، فلماذا لم تعد لها كذلك في الاهتمام والاحتضان الشعبي أولاً وفي مستوى الأفكار والعسف الذي لاقته ثانياً؟ هذه المقدمات تسمح باستنتاج واحد وهو أن الاختلاف الحاسم بين الاثنين، والذي يقف خلف كل الوقائع التي تلت، إنما هو اختلاف أو فارق في الشكل - شكل التعبير الفلسفي الكلاسيكي من جهة وشكل التعبير الكلامي أو الصوفي أو «التعليمي» من جهة ثانية، فشكل التعبير الفلسفي العربي الإسلامي الكلاسيكي كان من «التجريد» و«الحيادية» و«الشكلية» بالمقدار الذي لم يسمح له بأي احتضان شعبي واسع وحرمة بالتالي من كل نفوذ في الناس. وعلى العكس من ذلك، توفرت للطرق أو الفرق الثلاث أشكال تعبير أخرى أتاحت لهم مقداراً عالياً من الاهتمام والاحتضان ومستوى لا يوصف من النفوذ الشعبي العام. أما دور الشكل في نجاة الفلسفة الكلاسيكية من التنكيل فلعله، إذا أثبت، شهادة عليها وليس لها، وتكرواع أو لواع للحقيقة التي طلبها سقراط ورفض إلا أن يدفع حياته ثمناً لها.

أساساً لأن المواجهة في أقل تقدير لم تحسم تماماً بدليل ما رأيناه من أبنية فلسفية شاهقة ظلت آمنة للإرث الأرسطي المنطقي الصوري). وعلى ذلك، فمطلب المنهج في اللحظة تلك لم يكن مجرد حلم في ليلة شتاء باردة كما اعتقد ديكرت، وإنما كان وعلى العكس تماماً إنجازاً فكرياً واعياً، ومن الدرجة الأولى، استوعب بوضوح روح ما سقط وأسبابه، وأدرك بالمقابل ضرورة الرد على المطلب الواقعي المطروح على نحو مثير بين الطبقات والمدن والدويلات الصاعدة في قارة تسعى في سباق محموم نحو امتلاك الأرض لا السماء وتفتش بالتالي عن سبل بلوغ ذلك الهدف وأدواته. وإذا كان البعض قد حذا حذو ديكرت - بعد ما أطمأن إلى سلامة منهجه - فتجاوز المدخل إلى المذهب، كما حال سبينوزا وهيغل وماركس وفرويد وسواهم، فإن معظم الفلاسفة، ومن مشارب مختلفة، قد توقفوا بالمقابل عند مسألة المنهج وأدواته ومعايره ولم يغامروا بعدها في تقديم أي نسق مذهبي فعلي، كما حال جون لوك ودافيد هيوم في القرن الثامن عشر وكيركجارد وغيره في القرن التاسع عشر، دونما حاجة كما اعتقد إلى رصد الأعمال الفلسفية في القرن العشرين والتي تكاد تنحصر كلياً في منطق المعرفة من «حلقة فيينا» إلى المناطق والوضعيين الانجليز إلى نقدية سارتر وكارل بوبر وراسل وغيرهم (بل لعل الكانطية نفسها ليست في الأساس سوى محاولة نقدية شاملة لا تصل حد المذهب إلا في استحياء وتردد ومجاراة لتقليد ألماني عريق في قصر أفعال التفضيل على ما هو شائق وشموي من الأنظمة الفلسفية).

إن ذلك كله، ليس جديداً، غير أن الذي جرى عرضه يسمح بتعميم جملة ملاحظات في مسألة المنهج والمنهج الفلسفي بخاصة، لعل أهمها اطلاقاً هو التشديد على الطابع التاريخي للمنهج حذراً آخر فيه

هو إذا فارق في الشكل، الشكل الذي يجعل الفيلسوف حكيماً - فكفى به كل شر - فيجعل سيف الدولة يجري على الفارابي كذا دينار في الشهر، أو يجعل من ابن سينا طبيب الولاة ووزيرهم. وهو الشكل الآخر الذي يدفع بالمقابل، بأئمة المعتزلة إلى السجن، ويدفع بالحلاج إلى النار، ويدفع أخيراً «بالتعليمية» إلى صنوف من التنكيل تقل عن ذلك أو تزيد.

هوذا حجم الشكل في الكتابة الفلسفية عموماً، وفي العربية الإسلامية منها تحصيماً، وهو تحديداً هدف هذه المقالة في بيان قصور أشكال الكتابة الفلسفية الكلاسيكية، وفي الدعوة بالمقابل إلى تعبير فلسفي مختلف تماماً يقوم على ما أسميناه بالتعبير الفلسفي الحر.

هي محاولة في المنهجية، والمنهج الفلسفي، ومن جهة الشكل تحصيماً. وسيلي بيان ذلك بعد أن نمر لمحا في مسألة المنهج بعامة وتحولات تاريخها.

II

تبدو العودة، الآن، إلى أهمية المنهج في تشكيلات المعرفة كافة أمراً عادياً معاداً ولا يتضمن أي جديد. فمنذ ثلاثة أو أربعة قرون كادت غالبية المحاولات النظرية، والفلسفية خصوصاً، أن تكون مباحث في منطق المعرفة تسعى، في ضوء أكثر من مصباح، للعثور على نقطة أولى ثابتة أو على موطئ قدم يقيني يسمح لهما من ثمة بولوج ميدان العلم من بابه الآمن. لقد كانت محاولات في إعادة تأسيس وتحديد حقل الفلسفة ومناهجها وأدواتها. فمنذ أن عصفت رياح التغيير، ومنذ نهاية القرن الخامس عشر، بكل بنى العصر الوسيط (الإنتاجية والسياسية والاجتماعية والدينية والعلمية) كانت فلسفة العصر الوسيط المدرسية آخر ما سقط في «ثقافة» تلك الحقبة، وكان منطقتها آخر ما سقط فيها (إذا أجزى القول أنه سقط

يضاف إلى حده المنطقي النظري المحض. فلحظة التاريخ هي الخيط الذي ينحو بحجارة المنهج المنطقية هذا المنحى أو ذلك، ويجمعها أو يفرقها وفق قوانينه وأسبابه هو في الغالب، بينما حدّ المنطق لا يتجاوز الجانب التقني والتفصيلي من المسألة، إلا أن هذا الجانب يحفظ بخصوصيته ومهاراته التي تعيد تشكيل هذا الخيط التاريخي فتلونه وتخفي ما ترغب في إخفائه وينسب تفاوتات حسب درجات نجاحها في لعبة الشكل والتشكيل.

أما ما نعيه بلحظة التاريخ فهو الزمن تحديداً: الزمن الاقتصادي - الاجتماعي، الزمن السياسي، الزمن الثقافي، الزمن العلمي، الزمن الديني، الخ. وعلى ذلك فحدّ التاريخ في المنهج هو حاصل فعل هذه الأزمنة جميعاً وتركيبها وتفاعلها من ثمة مع الحد المنطقي فيه. ومثلما يتحدد سقف أي علم، أي النظرية فيه، بالحدود التي بلغت العلوم الأخرى، أو أنه لا يستطيع في أدنى الاحتمالات أن يكون بمنأى عن حدود العلوم الأخرى، كذلك تتحدد النظرية في المنهج بحدود الأزمنة التي رأيناها، أو أنها على الأقل تتعدل باتجاهات تلك الأزمنة ونتائجها. ومن الأمثلة الساطعة على هذا التقاطع التاريخي - المنطقي، أو الخارجي - الداخلي، يمكن إيراد تحولات منهج الهندسة، بين كثير من الأمثلة الأخرى. تقوم هندسة إقليدس على جملة مقدمات وبدهيّات ومسلمات لعل المحور فيها هو البدء بالخط المستقيم ممكناً وحيداً بين

نقطتين، وخطان متوازيان لا يلتقيان وما ينتج عنهما. بينما تقوم الهندسات اللاإقليدية (وأهمها هندسة ريمان، وهندسة لوباتشفسكي) على فرضيات مختلفة تماماً، فبدلاً من الخط المستقيم هناك الخط المنحني، والخط المستقيم لم يعد الخط المستقيم الوحيد الذي يمكن رسمه بين نقطتين، وما يتبعها من قضايا. لكن الفارق هذا ليس فارقاً هندسياً أو رياضياً وحسب، بل هو فارق فيزيائي أي في نوع المكان الذي تستند إليه تلك الهندسة. فالمكان في هندسة إقليدس هو مسطح (فيزياء بطليموس) والمكان في هندسة ريمان ولوباتشفسكي، إذا أمكن الحديث عن مكان هو كروي (فيزياء نيوتن). وكذا الفارق بين فيزياء بطليموس وفيزياء اينشتين لا يمكن اعتباره فيزيائياً وحسب، بل هو فارق بين مجموع علوم ومعارف زمن بطليموس ومجموع علوم ومعارف زمن نيوتن. وكذا الفارق بين فيزياء نيوتن وفيزياء اينشتين هو كذلك فارق تاريخي، بل فارق بين حقبتين تاريخيتين. وما صح على العلوم ينسحب وبنفس الدرجة على مناهجها. فالتحول حسب أوغست كونت من الميتافيزيقيا إلى الثيولوجيا إلى العلم أخيراً، هو تحول في طريقة تفسير الظواهر، أي تحول في المنهج، وهو ليس إطلاقاً تحولاً مجرداً أو نظرياً بل تحول تاريخي بالمعنى الأوسع، أي تحول في مجموع الأزمنة التي ذكرناها والتي أحدثت بالمقابل تحولات نظرية، مقابلة ومتعاقبة. وكذا في مناهج العلوم^(*) والتي تحكم

(*) يمكن الحديث ومع بعض التعميم، عن ثلاث ثورات كبرى أدت إلى أشكال ثلاثة أو مناهج عامة ثلاثة، من القرن الثالث قبل الميلاد وحتى أواسط القرن العشرين:

- (1) تقوم الثورة الأولى على استيعاب نظري واسع لكل إنجازات المصريين والاعريق، مما سمح باستخلاص روح تلك الإنجازات أو للخيط الذي يجمعها، أي للمنهج فيها دون إعلان ذلك في علم منهجية مستقل. أما الشكل الذي انتهت إليه «ثورة العلم» هذه كما يمكن أن تسمى، فهو الشكل أو المنهج العقلي الاستدلالي الصرف والذي هو الذروة النظرية أو الاستخلاص النظري لكل الإنجازات السابقة. ولعل أعظم إسهامين فيه هما لإقليدس في الأصول (275 ق.م.) وقبله بقليل لأرسطو في إنجازته الكبرى وبخاصة في حقل المنطق (حوالي 320 ق.م.) والمنهج الاستدلالي الصوري الفعلي الصرف (إذا جمعنا جهد إقليدس بجهد أرسطو) يقدم نموذجاً لما يمكن أن يكون عليه الاستدلال العقلي إذ يبدأ من مقدمات هي =

طرائقها وأشكال البحث فيها.

عربي حديث منه خصوصاً، هو جهل بالتاريخ وغياب عنه أكثر مما هو تومرد عليه بالمعنى الحرفي للكلمة: «ان النظرة السائدة للفلسفة عندنا تنم عن نزعة معادية للتاريخ بشكل غير معقول البتة، فلا نجد بين فلاسفتنا من يتصدى بشكل جدّي لكيفية تكوّن فكرنا الفلسفي ومدى تأثره بالإطار التاريخي - الاجتماعي الذي نشأ ضمنه. ولذلك فنادر ما نجد بين فلاسفتنا أي وعي لما دعا اليه فلاسفة كهيغل ودبوي وكولينوود ولوكاش بالنسبة لضرورة الاهتمام بحاجتنا الى تطوير مقولات وأدوات لغرض فهم وإظهار البعد التاريخي لفكرنا والى أي مدى هو مشروط بالظروف التاريخية والثقافية المتغيرة»⁽²⁾. (وإذا كان من إضافة الى افكار النص الصحيحة فهو قولنا ان التنكر للتاريخ انما هو انسحاب ذاتي من التاريخ بكل معانيه وليس بالمعنى

هذه التحولات التي أصابت مناهج العلوم لم تكن بعيدة عن مناهج التفكير الفلسفي، وأشكال الكتابة الفلسفية، مع التأكيد على خصوصية هذا الميدان والتي لا تدانيها خصوصية أخرى وهو ما سنعود اليه لاحقاً. إلا أنه، وفي السياق العام، فان جملة الأزمنة المحيطة بالفعل الفلسفي والمقاطعة معه قد تركت في التفكير الفلسفي وفي أشكال التعبير والكتابة الفلسفية تأثيرات وتحولات محددة، على نحو مباشر أو غير مباشر في الغالب. وإذا كان هناك من يجادل في هذه الحقيقة بل إذا كان هناك ما لم يتبدل بتبدل الأزمنة، فان حجم ذلك التمرد الذاتي على قوانين التاريخ هو شواذ القاعدة وليس القاعدة كما يتضح من كم ذلك التمرد وكيفه، بل ان بعضاً من هذا التمرد، وما هو

= بديهيات وتعريفات ومسلّمات وفرضيات يذهب منها إلى قضايا جديدة بالبرهان والأدلة المنطقية ومنها إلى قضايا أخرى في سلسلة براهين استدلالية عقلية دقيقة مستقلة (كما يدعي) عند كل عملية من خارج العقل. وهذا المستوى من التجريد هو في الحقيقة مجرد صياغة عالية لمستوى عال من التجريد كانت قد بلغته الرياضيات عند الاغريق (في الهندسة، وفي الحساب، وحتى مع الترميز في الجبر). وتقوم الثورة الثانية (2) بين القرنين السادس عشر والسابع عشر في ذروة التحولات التاريخية التي سمحت بتجاوز المرحلة الوسيطة إلى ما بعدها. وهو تحول في المنهج كنتيجة حتمية للتحول في نمط الانتاج ونمط الحاجات ونمط الأهداف، فالحاجات المستجدة والأهداف الواقعية المستجدة كانت تتطلب استجابة واقعية عملية عجز عنها المنهج الاستدلالي - الصوري، فكان المطلوب علماً جديداً ومنهجاً جديداً بالتالي، يعطي حيزاً أكبر للوقائع والتجربة العلمية ويسمح بالتالي ببلوغ نتائج عملية ملموسة وناقعة (نقيض النتائج الشكلية التي ينتهي اليها المنهج الاستدلالي الصوري). وهكذا بدأ ما يمكن تسميته بالمنهج الاستقرائي - التجريبي تحت إلهام الحاجات المستجدة وبفضل جملة مساهمات تبدأ من فرنسيس بيكون (ت 1626) Nouum Organun (المنطق الجديد) وتنتهي تقريباً عند جون ستيوارت مل في ال System، ومع كلود برنارد في «المدخل إلى الطب التجريبي». هو تحول معرفي في موازاة تحولات تاريخية واقعية وكتيجة لها. (3) اما الثورة الثالثة وما آلت اليه من مناهج تفصيلية متنوعة، التي أنجزت في الثلاثينات والأربعينات من هذا القرن، فيمكن اختزالها في ما أسماه سير ستانلي جيفونز (1940) بالمنهج الاستدلالي - الفرضي Hypothetical deductive system والمنهج الأخير هذا هو كذلك نتيجة مباشرة لتحولات تاريخية معقدة في عمل الأزمنة التي قلنا انها تحدد المنهج العلمي بحيث بات المنهج القديم (الاستقراء) عاجزاً عن الاستجابة للحاجات والمطالب الجديدة والتي تراكمت منذ مطلع القرن وبخاصة بعد الحرب العالمية الأولى. لقد كانت الحرب الأولى امتحاناً تاريخياً عسيراً سقطت فيه النظريات الكبرى التي أدعت لفترة تفسير كل شيء، وسقطت كذلك كل طمأنينة العقل وثقته وآماله وتبسيطه الجميل للأشياء. وإذا أضيف الى هذا التحول الانجازات العلمية الجديدة العاصفة في الرياضيات والفيزياء، قبل غيرها، بدت بالتالي الحاجة ماسة إلى معرفة جديدة وعلم جديد ومناهج جديدة، والتحولات تلك التي تركت أثرها الصريح والمباشر في الأدب والفن والفلسفة والسياسة والاجتماع كان لزاماً أن تترك بصماتها كذلك في مناهج العلوم. وهذا ما حدث فعلاً. وما من أحد يستطيع ان يتكهن الى ماذا سنتهي تحولات النصف الثاني من هذا القرن، إلا أن سياقها العام يبقى تاريخياً هو الآخر ولا يخرج عما ذكرناه.

الهيكل وحسب. هو جزء من القطعية الغيبية الذاتية اللاتاريخية).

إلا أن حالة الفلسفة هنا هي، وكما قلنا، أكثر خصوصية وتعقيداً مما عداها. فإذا كان للفلسفة أن تتعدل وتتحول على وقع تحولات الأزمنة المتقاطعة معها، فإن تحولها كمسائل وقضايا ومباحث هو أيسر من تحولها كمنهجية وطرائق بحث وإلى الحد الذي يمكن القول معه أن المنهج في الفلسفة هو آخر ما يتحول أو يتغير (هذا إذا تحول أساساً بدليل أن كل المناهج في الفلسفة تتعايش معاً وفي نفس اللحظة وهو ما لا يحدث في علم آخر). كما أن الفلسفة نفسها والتي اعتبرت على الدوام معنية تماماً بشروط المعرفة عموماً وبالتحديد مناهج البحث في العلوم الأخرى، لا تبدي إزاء مناهج البحث في ميدانها هي بالذات الاهتمام عينه أو العناية نفسها. وهو واقع لافت وفي غاية الأهمية ولا يمكن لمؤرخ الفلسفة إلا أن يلحظه وإن تنوعت أسبابه وظروفه، إذ إن مباحث فلسفية لا عدد لها، كانت ولا تزال، تتجاهل كلياً أو جزئياً إشكالية المنهج في مباحثها وفي الفلسفة عموماً - وإذا بدا ذلك واقع الفلسفة عموماً فإنه واقع الفلسفة العربية الإسلامية تخصيصاً في مراحلها كافة⁽³⁾ - أو أنها تصوغ بالمقابل أشكلاً من المنهج هي في الحقيقة بعض من المذهب أو مختلط به فتفقد مسألة المنهجية الفلسفية بالتالي تميزها وأهميتها.

أما في تاريخية المنهج في الفلسفة، فإنه لا شيء يشير إلى وجود أي بحث جدي فيه قبل أرسطو، رغم أنه استخدم دائماً بالتأكيد ورغم تطبيق سقراط العملي لشكل منهجي محدد. لكن ذلك لم يكن بحثاً، كما هو واضح، وعليه فإن مفهوم المنهج ووعيه لم يرد إلا في سياق صياغة أرسطو التامة لأقسام المنطق في

«التحليلات» الأولى والثانية، كما في «المقولات» و«العبارة» وغيرها من المصنفات الأرسطية. مع أرسطو بدأ إذاً عصر المنهج جزءاً من المنطق، ومع صعوبة الادعاء أن تحليلات أرسطو هي مباحث في منهج الفلسفة تحديداً، فإنه يمكن مع بعض التوسع اعتبار الشروط المنطقية التي وضعها أرسطو للمعرفة الحق شروطاً للنظر الفلسفي كذلك، وبمقدار استناده إليها. فإذا بدأنا بتحديد أرسطو أن «الضروري هو موضوع المعرفة العلمية الحقة»، وأن «موضوع المعرفة اليقينية هو الكلي»⁽³⁾ أمكن الاستنتاج أن المعرفة اليقينية «الضرورية» و«الكلية»، لا يمكن تحصيلها إلا من خلال منهج يستطيع الاستجابة لشروط المعرفة المذكورين أعلاه، والمنهج المطلوب لا يمكن إلا أن يكون عقلياً محضاً، شمولياً، محكماً ودقيقاً، يتعد عن الغلط والشطط بمقدار ابتعاده عن الحسي والجزئي والعرضي. وهذه الشروط لا تقوم، كما هو واضح، إلا في المنهج العقلي الصرف المسائل، أو المطابق، للمنهج الاستدلالي في الرياضيات. وبالاستناد إلى شروط المعرفة العامة والخاصة فإن النظر الفلسفي يفرض أن يكون الاستدلال الفلسفي تحليلياً كذلك، أي أن يعيد المسائل إلى أصولها ومبادئها ليستقي فيها ما هو يقيني، أي ما هو واضح (حدسي) وكلي وضروري. وعليه فالمنهج الفلسفي يصبح، وفق الشروط الأرسطية، منهجاً عقلياً استدلالياً تحليلياً صرفاً (وإذا كان هناك من يضيف التركيب كذلك فإنا نقول أنها خطوة ثانية وليست أولى وإنها تلي التحليل دون أن تكون حتمية): «وقد كان لأرسطو مناهج عدة... لكن التحليل طابع أساسي عام في مناهجه، إذ كان يحلل الشيء أو الواقعة... تحليلاً غير تجريبي»⁽⁴⁾، هذا المنهج الفلسفي الأرسطي لا

(*) تبدو اتهامات الفلاسفة العرب، القدماء والمحدثون، في مسألتي ماهية الفلسفة ومنهج الفلسفة محدودة تماماً، بل تكاد لا تعثر عليها حتى في أعمال كبار فلاسفتنا.

قول مؤلف من أقوال اذا وضعت لزم عنها، بذاتها لا بالعرض، قول آخر اضطراراً» وقبل تقييم هذا المنهج الأرسطي ودوره الحاسم في تطور الفلسفة، يجب أن نشير انه باستثناء الديالكتيك الهيجلي والماركسي فان نفوذ منهج أرسطو يبدو واضحاً في كل المناهج الفلسفية التي تلت (ومن بينها المنهج الفرضي، المنهج التمثيلي، المنهج الظواهري، الشك واليقين. . . الخ)**) وصولاً إلى محاولات التحليليين في مطلع القرن العشرين، في اتجاهاتها اللغوية والمنطقية والنفسية وسواها، والتي هي في غالبيتها تراجع ذاتي حتى عن مفهوم أرسطو للفلسفة، وقصر لها على مجرد دور ثانوي في ضبط كلامنا وأحكامنا حسب غلبرت رايل: «الفلسفة ليست كلاماً على العالم وإنما هي كلام على الكلام والعالم».

هذا المنهج الأرسطي (العقلي التحليلي المحض) يقف الى حد كبير خلف أول محاولة فلسفية كبرى لإقامة نظام فلسفي كوني شامل، ولعلها أول دوغما Dogma فلسفية حقيقية في تاريخ الفكر الفلسفي. أما أهميتها فلا تقوم في ذاتها وحسب، وإنما في سيطرة الشكل الذي انتهت اليه على مجمل الفكر الفلسفي بعد ذلك. فكل هيكل فلسفي أقيم بعد ذلك كان فيه بالضرورة حجارة أرسطية إلى هذا الحد أو ذلك. وكان فيه إلى أقصى حد تصميم الفلسفة أو «خارطتها» وكما اقترحها أرسطو، حتى الذين أخذوا منه موقفاً سلبياً ونقدياً لم ينجوا كما يبدو من قبضته ونفوذه إما جزئياً (في المضمون) أو كلياً (في الشكل). إن عدداً كبيراً من قضايا أرسطو كانت معروفة على الدوام، ولكن الجديد اللافت في فلسفته إنما هو ذلك النسق

يختلف كثيراً من حيث المبدأ عن المنهج الاستدلالي الرياضي Deductive، فكلاهما يبدآن من عدد قليل من البديهيات والمسلمات والتعريفات المسبقة ثم من حدس إلى حدس آخر ثم إلى قضايا وفروض أخرى مستخدمين البرهان العقلي دون سواه وما يفترضه من أدلة وأدوات (إلا أن هناك إلى هذا التطابق بين المنهجين فروقات غير أساسية بين المضمون التفصيلي لمعاني التعريفات - الفروض والاستنتاجات وغيرها من عناصر البرهان، غير أنها تبقى جزئية وتفصيلية وطبيعية في إطار الاتفاق العام بين المنهجين). وحين تكون الباحث نفسها، والسياق العقلائي نفسه، وحين يكون القياس نسخة عن البرهان*)، وغيرها من مسائل الاتفاق، أفلا يمكن القول بعد ذلك أن المنهجين الفلسفي (الأرسطي) والرياضي الاستدلالي هما منهج واحد في الحقيقة، أو نسختان من نفس المنهج العقلي التحليلي المحض، وإلى التقارب، أو التطابق، الزمني في نشأة المنهجين يمكننا أن نضيف حقيقة ان البرهان الرياضي كان دائماً نموذجاً مقلداً للفيلسوف منذ أرسطو إلى ديكارت إلى سبينوزا ومحاولته تطبيق منهج الهندسة آلياً على مسائل الفلسفة، إلى أن قدم هيجل في منطقته تحليلاً دقيقاً للفارق بين الميدانين ونوعي محاولات جرّ منهج الرياضيات الى الفلسفة أو جر الفلسفة إلى الرياضيات. وفي ملاحظة أولية على المنهج الفلسفي الأرسطي، إذاً، انه ليس أرسطياً تماماً، بل هو جزء من نفوذ الرياضيات والافتتان بمناهجها وتناججها، حتى ان تعريف أرسطو للاستدلال، وكما يرد في التحليلات، هو نسخة من الاستدلال الرياضي: «هو

(*) سجل المنطقة فارقاً أساسياً وحيداً بين القياس والبرهان، إذ ان نتيجة الأول صادقة إذا سلمنا بالمقدمات، بينما في البرهان فالمبادئ هي صادقة بالضرورة والنتائج صادقة باستنادها الى المبادئ.

(**) في تفصيل بعض هذه المناهج يمكن مراجعة «مناهج البحث الفلسفي»، د. محمود زيدان (بيروت 1974) رغم جزئية بحثه التي حالت دون إحاطته بمناهج أخرى مهمة.

المنطقي والشكلي الصارم الذي أدخله أرسطو في صلب المادة الفلسفية والفكر الفلسفي . وهو تجديد (أو إنقلاب) دوغماتيكي يجب إعادة تقييمه في ضوء مبرراته التاريخية من جهة والآثار التي أسفر عنها من جهة ثانية. قبل أرسطو كانت الفلسفة أقرب إلى فعل التفلسف، وكان الفكر الفلسفي في المضمون والشكل أقرب إلى الحرية والتلقائية والصدق. كان الفيلسوف قبل أرسطو (مع التحفظ على المصطلح) يسكن فلسفته، يقيم فيها، هو جزء منها وهي جزء منه، ولعل سقراط هو ذروة النموذج للفكر الفلسفي الحر قبل أرسطو. اما مع أرسطو، ومن بعده، فقد حدث للمرة الأولى انقسام حقيقي بين الفيلسوف وفلسفته، بين الانسان وعمله، وبين المضمون والشكل، وهي سمات انسحبت بعد ذلك على كل الأنظمة الفلسفية الكبرى عبر التاريخ. ولعل ملاحظة سورين كيركجارد الفيلسوف الدانماركي تغدو في محلها تماماً حين يقول في يومياته: «ان أغلب بناء المذاهب، من حيث علاقتهم بمذاهبهم، هم أشبه ما يكون برجل ابتي قلعة هائلة ثم عاش في كوخ مجاور، فهم لا يعيشون في أبنية مذاهبهم الهائلة».

ان إعادة تقييم الشكل الأرسطي في الفلسفة يجب أن يبدأ من إعادة تعريف المنهج أولاً، ورده بالتالي إلى واقعه الفعلي. فبعيداً عن الخنط الذي يحدث بين المنطق كمنطق والمنطق في الفلسفة، وبعيداً عن النقد الكلاسيكي الصحيح الذي وجه إلى منطق أرسطو في مطلع عصر النهضة الأوروبية (في عقمه وعجزه عن تقديم أي جديد)، يبقى ان نضيف وعلى المستوى الفلسفي ان الايديولوجيا كما نعتقد هي جزء من كل التعريفات والتحديدات الأرسطية للمنهج. فالمنهج كما هو معروف حدّان: الموضوع والأهداف. هي المعادلة التي تحكم كل منهج، في الفلسفة كما في كل علم آخر. وبمقدار قوة أحد الحدّين وتعاضم حضوره،

يكون ضعف الحد الآخر وتضاؤل حضوره ونفوذه. وإذا كان بعض العلوم (كالرياضيات) قد أتيح لها تحديد دقيق تام للموضوع فجاء المنهج على قياس الموضوع مع تأثير يكاد لا يذكر للأهداف، فان علوماً أخرى، وفي مقدمها الفلسفة، تفتقر الى مثل هذا التحديد الدقيق للموضوع فيزداد بالمقابل وزن الأهداف وحضورها في المنهج. وهو بالتحديد وضع الفلسفة. وإذا كان الموضوع ينتمي الى الخارج والمادة، فإن الأهداف تنتمي بشكل أو بآخر إلى الذات والوعي، ولهذا يبدو منهج الفلسفة عموماً متمياً إلى الأهداف (والذات والوعي) أكثر من انتهائه الى موضوعها، أو بسبب من نوعية موضوعها. وهكذا يصعب الحديث عن الموضوعية والحيادية والعلمية في المنهج الفلسفي، ويغدو انتساب المنهج إلى الأهداف انتساباً إلى الايديولوجيا وتأثيراتها ومفاعيلها. وإذا كانت ضرورات الايديولوجيا أمراً معروفاً وطبيعياً في التاريخ فان أمرها يجب الا يتجاوز بالتالي هذا المستوى، ومن الصعب بالتالي اعتبارها شكلاً مطلقاً أو شكلاً لا يمكن الطعن فيه. وهو إلى حد كبير حال المنهج الأرسطي، وتفاصيل الشكل فيه تخصيصاً. ففي فلسفة أرسطو قسمان كبيران على الأقل: «المنطق من جهة وسائر اقسام المذهب من جهة ثانية، والتي يفترض ان يكون تخريجها واستنتاجها قد تم وفق شرائط المنطق وبحسب أدلته. وإذا كان تحقيق فلسفة أرسطو يذهب إلى أنها تبدأ بالمنطق، فلعله من الصواب ان نقول ان ترتيبها المنطقي يبدأ من «ما بعد الطبيعة» فيها. فحين تحدد ما بعد الطبيعة الطابع الأخيرة للوجود وغاياته ودور العقل والنظر الفلسفي فيها، يغدو مطلب المنهج محكوماً بالأهداف الميتافيزيقية والتي هي في حقيقتها مقدمات ايديولوجية وليست علمية. الأهداف إذاً هي التي حددت طبيعة المنهج وشكله، بل ان نوعاً محدداً

وإذا كانت الأهداف ذاتية، إلا أنها في النهاية مطالب عامة وتاريخية، وهي بذلك تتبدل وتتغير وتتحوّل في جملة ما يتبدل ويتغير ويتحوّل من أزمنة ومجتمعات وحقب وثقافات. وهكذا فالتحوّلات التي تصيب الأهداف تصيب المناهج، وعليه فإن الزعم بوجود منهج منطقي مطلق يصلح، بل يفرض، للفكر الفلسفي على الدوام هو زعم أيديولوجي لا علمي ولا يحتاج أمر إبطاله إلى كبير عناء. وهو بالتحديد حال منطق أرسطو وشروط الشكل التي يفرضها في المنهج الفلسفي والتعبير الفلسفي. فالتحوّل النظري الرئيسي الذي أحدثه أرسطو في القرن الرابع قبل الميلاد، وفي ذروة صعود أثينا الثقافي، برفعه فعل التفلسف إلى درجة الفلسفة، ورفع المفكر الفلسفي التلقائي والعادي إلى مستوى الفيلسوف الحكيم، ربما بدا ضرورياً في اللحظة التاريخية تلك (في التمييز الدقيق لمسئد الفلسفة ومناهجها في ظل تقسيم علوم يزداد تعقيداً من جهة ولتأطير ميثافيزيقيا كانت مهددة بقوة في الحياة اليومية والسياسية للإغريق من جهة ثانية)، إلا أن متطلبات اللحظة التاريخية تلك ليست بالضرورة ملزمة أو دائمة، وعلى ذلك فإن ما بات مسلماً به في مناهج العلوم وفي قضايا الفلسفة، يجب أن يسلم به كذلك في منهج الفلسفة وهو ضرورة قبول وقع التاريخ عليه وفيه وما يقتضيه ذلك من تحولات. إن مياهاً كثيرة قد جرت تحت الجسر منذ زمن أرسطو وليس من الواقعية في شيء، توقع بقاء المنهج الفلسفي، وشكل الكتابة الفلسفية خصوصاً، في الحال التي كانت عليه عند أرسطو، وهو مبرر الدعوة إلى التعبير الفلسفي الحر. والتحوّل الذي ندعو إليه باتجاه هذا الشكل من التعبير الفلسفي (وهو ليس جديداً في النهاية) لا يطال في الحقيقة مبادئ التعقل العامة ولا ينقض قواعد القياس الأرسطي الصوري، فهو يقبل الأولى كإطار

من الأهداف قد فرض لوناً محدداً من المنهج ثم جرى تعميمه ليتجاوز الأهداف الأولى المحددة، أي أن أهدافاً جزئية محدودة قد فرضت منهجاً عاماً مطلقاً. والمنهج الذي جعل كذلك ليفي بأغراض الهدف منه (ولنقل انه مقبول إلى هذا الحد) قد حمل على غير قياسه الأصلي فجعل صالحاً لكل هدف ولكل موضوع من أهداف الفكر الفلسفي وموضوعاته. وهو تخريج زائف كما هو واضح ولا تنطبق عليه شروط المنطق. ولعله من التلافت حقاً أن الغزالي وفي سياق نقضه لدعوى الفلاسفة يورد نقداً لخلطهم غير المبرر بين المسائل. كالخلط مثلاً بين دقة الرياضيات ومسائل الفلسفة فيقول: «أن من ينظر فيها (الرياضيات) يتعجب من دقة وقائعها وظهور براهينها فيحسن بذلك اعتقاده في الفلاسفة ويحسب أن جميع علومهم في الوضوح وفي وثاقة البرهان كهذا العلم»⁽⁵⁾. وكذا الخلط بين يقين المنطق وزعم تطبيق الوفاء بشروطه: «انهم (الفلاسفة) يجمعون للبرهان شروطاً يعلم انها تورث اليقين لا محالة، لكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية ما امكنهم الوفاء بتلك الشروط بل تساهلوا غاية التساهل»⁽⁶⁾.

وأحسن دليل على ما نقوله هو أن المحاولات الفلسفية اللاأرسطية والتي بدأت من مقدمات مختلفة، من ميثافيزيقيا مختلفة (كما حال ديكرارت وكانط وبرغسون والمثاليين الجدد عموماً) أو من لا ميثافيزيقيا أساساً (كما حال هيوم وماركس والوجوديين وسواهم)، قد اختطت مناهج مغايرة لمنهج أرسطو ومخالفة له. الأمر الذي لا نجد تفسيراً له إلا في الاعتراف بأنه لا يمكن النظر إلى المنهج على نحو مسبق ومستقل عند سياق المذهب في مقدماته وغاياته ونتائجه.

المنهج في الفلسفة لا يتحدد، إذأ، بطبيعة الموضوع أو المادة وحسب وإنما بنوعية الأهداف كذلك.

وتحولاته فهو في النهاية تلك الحقيقي للأفكار والمواقف والنظريات، أي هو البرهان بالمعنى الواقعي والحقيقي والكامل بحيث ان البرهان المنطقي الصوري لا يمثل منه سوى درجة ذاتية دنيا (في أحسن الاحتمالات) أو ارتداداً مثالياً شكلياً عليه (في أسوأها). وأخيراً فإن شرط النتيجة وضرورة البرهان في الفلسفة هو فرض غير مسلم به وبحاجة الى برهان. فالنتائج والنظريات والمذاهب هي مجرد لون من ألوان الفكر الفلسفي الكثيرة، وهي ليست بالضرورة الشكل الأوحده أو المطلق أو الأخير لفعل التفلسف أو للفكر الفلسفي. فالأسئلة في الفلسفة هي أكثر أولوية وأصالة من الاجابات، أو هي في الأقل لون من الفكر الفلسفي لا يقل شيوياً وأهمية عن اللون الآخر. ولعل لإلحاحنا الى «غوته» بعد قليل هو شكل من أشكال فعل التفلسف الحر، والتعبير الفلسفي الحر، أو شكل من أشكال فكر - الأسئلة والتساؤل، لا فكر - الاجابات والنظريات، وإذا كان هناك من يعترض على ما نجادل فيه، فاننا نتساءل معه عن ماهية تلك الاجوبة والنظريات التي يتفق فيها الفلاسفة وعن عددها؟ وليس اتفاق الأسئلة بالتالي هو أوثق خبراً وأكثر شيوياً وأكثر التصاقاً بماهية فعل التفلسف من أي مفهوم مخالف؟

تلك هي إشكالية المنهج الفلسفي الأرسطي والتي حكمت طرائق البحث الفلسفي وأشكال الكتابة الفلسفية والتعبير الفلسفي، رداً طويلاً من الزمن، في الفكر الفلسفي عموماً كما في الفكر الفلسفي العربي الاسلامي، القديم والحديث، سواء بسواء.

IV

يتفق مؤرخو الفلسفة ان تأثر الفلسفة العربية الاسلامية بالفلسفة اليونانية هو جلي والى الحد الذي يكاد يكون تاماً (إذا استثنينا بعض العناصر الجزئية

أولي بديهي عام لا بد منه) ولا فضل لأرسطو في ذلك) بينما هو يحصر الثانية في إطار العلم وحدود استخدامه (كما الجبر وغيره من العلوم النظرية العقلية المحضة). أما ما يعترض عليه فهو تحويل أقسام هذا العلم إلى شروط للمنهج الفلسفي والكتابة الفلسفية، تتحكم في تفاصيل تحليل المسائل والقضايا وطرائق تركيب الأفكار والنتائج، وفي نوع التعبير الفلسفي عموماً. ان القبول المجرد لهذا العلم أمر لا أعترض عليه، أما ما يحتج عليه فعلاً فهو الزعم ان هذا العلم هو شكل المعرفة اليقينية الوحيد ومعايرها المطلق. ويبقى نقطة أخيرة يحتج بها أصحاب الشكل الأرسطي الصوري وهي أن حاجة الفلسفة إلى هذا الشكل إنما تقوم في ما يميز الفلسفة من برهنة على مسائلها واقامة الدليل على قضاياها والاستنتاج المنطقي لنتائجها ونظرياتها. ونقول في دفع هذه الحجة، ان البرهان في الفكر الفلسفي (الفعلي) لم يكن أبداً وفق النسق الشكلي الصوري وان أقصى أشكال الاستخدام المنطقي في الفلسفة يقوم ربما في ضروب الخلق والتمثل والافتراض. وهذه الضروب كما نعتقد ليست حكراً على الفلسفة دائماً فهي تستخدم كذلك وبجدارة في سائر العلوم الانسانية (حتى في الأدب)، وعليه فان الأخذ بهذه الضروب (المنطقية العامة) لا يلزم عنه ضرورة الأخذ بسائر صور المنطق الأرسطي وبخاصة المقياس (الذي لا يستخدم فعلياً في الفلسفة الا في حدود ضيقة للغاية وغير ملزمة)، ثم ان هذه الضروب المنطقية ليست الشكل الوحيد للبرهان في العلوم الفلسفية والانسانية بعامة. فلقد طورت هذه العلوم أشكالها الخاصة من البرهان الذي يتدرج من «البرهان» النفسي إلى المنهج الاسترجاعي أو الاستردادي كما في علم التاريخ وعلوم كثيرة أخرى. بل لعل أعظم أشكال البرهان قاطبة هو التاريخ في وقائعه ومعطياته

الأخرى)، تأثر سري منذ ميلاد هذه الفلسفة وتغلغل من ثمة عميقاً في مضمونها وشكلها، منذ أن بدأت في المشرق مع الكندي (ت 866) إلى أن انطوت صفحاتها، في شكلها (الرسمي) مع ابن رشد (ت 1198). ورغم نفوذ كثير من الأفكار الأفلاطونية (وسواها) فإنه كان من المتفق عليه دائماً أن نفوذ أعمال أرسطو في الفلسفة العربية الإسلامية هو الأعظم دائماً، وهو رأي المؤرخين المسلمين كذلك أمثال الشهرستاني في «الملل والنحل» (ص 50) حين يؤكد أن فلاسفة الإسلام قد ذهبوا «طريقة أرسطاطليس في جميع ما ذهب إليه وانفرد به سوى كلمات يسيرة رأوا رأي أفلاطون والمتقدمين». وهو حديثاً رأي ماجد فخري (وآخرين) مع ميل أكثر نحو التعميم فيقول في مقدمة مؤلفه «أرسطو»: «أما في تاريخ الفكر العربي ففلسفة أرسطاطليس هي من البنيان الفلسفي الذي شيده كبار الفلاسفة العرب بمثابة حجر الزاوية»⁽⁷⁾. وإذا كانت مضامين مذاهب الفلاسفة العرب المسلمين (باستثناء ابن رشد) قد داخلتها دائماً عناصر أفلاطونية وأفلوطينية، فإن شكل هذه المذاهب، وشكل تفكيرهم الفلسفي عموماً، كان أرسطياً بالكامل - عدا «حي بن يقظان» ربما ومجموعة إشارات صغيرة أخرى. وهكذا فإذا كان انتساء مضمون الفلسفة العربية الإسلامية إلى أرسطو قد نازعته على الدوام جملة تأثيرات أخرى، فإن انتساء شكل هذه الفلسفة إلى أرسطو كان تاماً، كاملاً ودوناً منازع.

أما الشكل هنا فيبدأ من قبول الفرضيات الأرسطية في تقسيم ملكات الذهن إلى مبادئ العقل فتقسيمات المنطق وأصول الاستنتاج والبرهان وتبلغ

تفصيلاً طرائق التعبير والابلاغ. ولعل انتساء الشكل هذا هو الأساس في ولع فلاسفة العرب بأرسطو والذي يبلغ عند ابن رشد، حسب ماسينيون، حد القبول المطلق غير المشروط (وغير النقدي): «وابن رشد مفتون بأرسطو معظّم له ويكاد أن يقلده في الحس والمعقولات، ولو سمع الحكيم يقول أن القائم قاعد في زمان واحد لقال هو به واعتقده. وأكثر تأليفه من كلام أرسطو، إما يلخصها أو يمثي معها في نفسه، قصير الباع قليل المعرفة بلبد التصور. غير أنه قليل الفضول ومنصف وعالم بعجزه ولا يعول في اجتهاده لأنه مقلد لأرسطو»⁽⁸⁾. بل لعل انتساء الشكل هذا هو الذي يقف، قبل غيره، خلف حكم رينان على الفلسفة العربية الإسلامية بأنها فلسفة يونانية كتبت بأحرف عربية. هذه الأحكام لا تطال كما اعتقد سوى شكل واحد من أشكال الفكر العربي الإسلامي وهو شكل الفلسفة الكلاسيكية المبنية على النموذج الأرسطي تحديداً. فقد انتحت هذه الفلسفة، وعلى نحو غير نقدي، منحى أرسطو في كثير من المضمون (حتى في ما نسب إليه خطأ)، أما في الشكل فإن منحى أرسطو وشكله كان مطلقاً في ترتيب أقسام الفلسفة، في طريقة استخراج الأفكار والقياس والبرهنة، بل في نوع الكتابة والعبارة الفلسفية المستخدمة. لكن منحى كهذا يبقى في النهاية في حدود التقليد والاتباع وفقدان الأصالة وحس الابتكار. هذه السمات الشكلية تقف، إلى حد ما، خلف المصير البائس الذي لاقته الفلسفة العربية الإسلامية (في شكلها الكلاسيكي الأرسطي)⁽⁹⁾. وهي كذلك من الأسباب التي جعلت نقض الفلسفة أمراً ممكناً ومستطاعاً. لكن هذا اللون من الفلسفة،

(*) كان هناك أحكام وفتاوى دينية أكثر إنكاراً للفلسفة من نقد الغزالي (المنطقي) عند عدد كبير من المؤرخين والأئمة أمثال ابن الجوزي، والذهبي، والسيوطي، والمقرئزي وسواهم، ويورد مصطفى عبد الرازق في تمهيدته نص فتوى الشهرزوري بتحريم ممارسة الفلسفة.

وخلافاً لما هو شائع، ليس الشكل الوحيد للفكر الفلسفي العربي الاسلامي، بل ان ألواناً متعددة من هذا الفكر قد وجدت قبل الكندي وبعد ابن رشد. إلا أن أشكال الفكر الفلسفي تلك لم تنل كما يبدو الاهتمام المناسب من مؤرخي الفلسفة ولأسباب كثيرة، ومنها أن تحقيق الأعمال الفلسفية العربية الاسلامية قد تم غالباً وحتى العشرينات والثلاثينات من هذا القرن على يد الغربيين ومن معيار غربي في قصر فعل التفكير الفلسفي على ما يتضمنه المصطلح الفلسفي الغربي الكلاسيكي، وثانياً لأن تحقيق هذه النصوص غير الكلاسيكية تبدو مهمة أكثر عسراً من تحقيق النصوص الكلاسيكية، وأخيراً لاننا وتمشياً مع السبب الأول صرنا كما يبدو عاجزين عن تجاوز هذا الشكل المحدد من أشكال الفكر الفلسفي، فأهملنا بوعي أو من دون وعي صفحات كثيرة غنية من تراثنا الفلسفي لأننا لم نجد، وببساطة، في الشكل الرسمي الكلاسيكي الذي اعتدنا أن نرى الفكر الفلسفي فيه. ولعل هنري كوربان كان مصيباً جداً في التقاطه لهذا الخيط في نسج الفكر الفلسفي العربي الاسلامي وذلك بقوله: «ولا يمكن فهم معنى التأمل الفلسفي واستمراره في الاسلام بالتخلي عن ذلك الادعاء بوجود التنقيب عن معنى مقابل محكم له، يوازي ما درجنا على تسميته منذ عدة قرون بالفلسفة»⁽⁹⁾. بل لعله جزء من نفوذ الغرب الثقافي الايديولوجي في ميدان الفلسفة، من خلال الاستشراق والاستغراب سواء بسواء، وبحيث صرنا نقصر تعبير الفلسفي على ما اصطلاح في الغرب على فهمه وتسميته كذلك متجاهلين تماماً لكل ما يخالف أو تعارض مع شكل ذلك المصطلح.

لم يتوقف الفكر الفلسفي العربي الاسلامي، إذأ، بعد صدمة الغزالي في المشرق أو بعد ابن رشد في المغرب، ما توقف ربما هو شكل من أشكال الفكر

الفلسفي وهو الشكل الكلاسيكي الأرسطي بينها استمرت أشكال أخرى من هذا الفكر وفي تعبير فلسفي مختلف. وبين هذه الأشكال طلاق في المضمون (مع السهروردي ت 1191، والشيرازي ت 1640، وغيرهما من الإشراقيين) أو طلاق في الشكل (مع ابن خلدون ت 1406 وغيره) وهو في الحالين تطور لا أرسطي. هو دور الشكل في هذه الاشكالية، وشكل التعبير فيه تحديداً. وهو إشكال منهجي أولاً وأخيراً، ميدان لم يسهم فيه الفلاسفة العرب المسلمون المتقدمون، وعلى حد علمنا، بأي قسط جوهرية أو حقيقي ولعل افتتانهم بالشكل الأرسطي قد صور لهم بأن لا حاجة، أو لا مكان لأية إضافة أو تعديل، وإذا كان هناك من اسهام منهجي، أو تجديد منهجي ما، فلعلنا نجد خارج الفلسفة (وهي مكانه الطبيعي) بل في سياق نقضها كما في محاولات الكلاميين والفقهاء والمتصوفة، وكما في محاولة الغزالي الجزئية في نقض أسس الفلسفة نفسها. وما بلغت منهجياً في محاولة الغزالي، وبمعزل عن اتجاهها ونهايتها هو محاولته صياغة بعض الشروط المنهجية العامة في مسألة اليقين. فهو، وبالإضافة إلى ما عرضنا له سابقاً، يشترط في العلم اليقيني ان يكون واضحاً متميزاً لا لبس فيه، ففي نص من «المنقذ» يتقدم فيه «مقالة ديكارت بسة قرون يقول الغزالي: «ان العلم اليقيني هو الذي يتكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم»⁽¹⁰⁾. هو مطلب منهجي دقيق يحسن الغزالي التقاطه وصياغته (على عادته في مسائل كثيرة أخرى). ثم يضيف الغزالي شرطاً منهجياً آخر لا يقل أهمية عن الأول وهو شرط المعرفة الشاملة التي تسمح بأحكام موضوعية فيقول: «وعلمت يقيناً أن لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم حتى يساوي أعلمهم في أصل ذلك... وإذك

العلمانية في حوار الشيخ محمد عبده وفرح انطون، في أعمال رشيد رضا، والشيخ علي عبد الرازق، وطه حسين، وسلامة موسى، وخالد محمد خالد، وفي أعمال العقاد⁽¹²⁾، حيث يسمو تعبیره، عدا المضمون، إلى مستوى الجدل الهادئ المترن المعتدل والفلسفي .
 وكم يبدو نجاح هؤلاء (وأخريين) كبيراً في إدراكهم العميق لمسائلهم وفي التزامهم الشخصي بها، وفي سلامة تعبيرهم (الفلسفي)، مما أكسبهم ريادة ونفوذاً شعبياً عارماً منذ أواسط القرن التاسع عشر، لقد كانوا مصلحي الأمة وقادتها بحق. وبعض سر نجاحهم إنما يكمن في شكل تعبيرهم (الفلسفي) الذي جاء حراً، وبعيداً عن النمذجة الشكلية الكلاسيكية. وهو نجاح شكلي تحول في الواقع جزءاً من نجاح المضمون. هو تعبير حر وفق مقتضيات الحال والمقال. ولكن أين من هذا النجاح إخفاق متأخرة النهضة الفلسفية الثانية الذين ما ان اشتد ساعدهم الفلسفي حتى سقطوا في شكلية صورية نمطية من جديد، أرسطية أو غربية محدثة، متخلين طوعاً عن عوامل القوة التي تقوم فعلاً بين أيديهم والتي لم يحسنوا الاستفادة منها. فإذا كان فلاسفة العرب الأوائل قد تمكنوا في المرحلة الوسيطة من أن يبتنوا، ورغم عيوب الشكل، فلسفة عربية إسلامية تبقى رغم كل ما يقال فيها متميزة من حيث تمحورها في بضعة مسائل جوهرية ومركزية، فإن المحدثين من كتاب الفلسفة العرب هم الآن أعجز من ان يدركوا أياً من تلك الأهداف. فبالرغم من الوقائع والمطالب الملحة والعاصفة التي نجاها، لم يجد هؤلاء محوراً واحداً يمكن التوقف عنده أو الاستمرار فيه^(*) بحيث

يمكن أن يكون ما يدعيه من فساد حقاً، ولم أر أحد من علماء المسلمين صرف عنايته أو همته إلى ذلك⁽¹¹⁾.

أما في الكتابة الفلسفية العربية، الحديثة والمعاصرة، فإن المأزق فيها يبدو أكثر وضوحاً وإحراجاً من أي وقت مضى، في المضمون كما في الشكل، في منطقتها الداخلي كما في وزنها وأهميتها ونفوذها الخارجي، فبالرغم من أن انبعث الفكر الفلسفي العربي الحديث يشبه، من حيث الأسباب والطريقة والظروف، انبعث الفكر الفلسفي العربي الاسلامي في أواخر المائة الثالثة للهجرة (القرن التاسع) فإن النهضة الفلسفية الثانية ومنذ أواخر القرن التاسع عشر، لم تستطع مع ذلك ان تدرك سر ما سقط من التجربة الأولى، ولا هي تمكنت من تجاوز ذلك^(*). فكما في النهضة الأولى تمحورت دوافع النهضة في مؤثرات خارجية ومحاولات تقدم وإصلاح داخلية كذلك تمحورت شواغل النهضة الثانية في جملة مسائل مركزية مثل أسباب التأخر وشروط التقدم ودور الدين والعلم وعلاقة الشرق بالغرب وسواها من المسائل العامة التي تطور الحديث فيها واشتد وتشعب ليجتاح بالتالي، أو لينبغ بعد ذلك، مستوى التفكير الجاد المنظم العميق أي الفلسفي. فاليبحث عن علة تأخر المسلمين والشرق عموماً، وأياً يكن لونه، هو بحث فلسفي إلى هذا الحد أو ذاك بل ان بعضه هو بحث فلسفي تام وجدل فلسفي راق، في بحوث الطهطاوي (1801-1873) والكواكبي (1849-1903) وخير الدين التونسي (1810-1899)، في نتاج المدرسة التي أسسها وقادها الافغاني (1839-1897)، في أعمال شبلي الشميل

(*) هذا الحكم هو خلاصة ما ينتهي إليه معظم دارسي هذه الحقبة: راجع على سبيل المثال الفكر الفلسفي في مائة عام (صليبا، الجر، وآخرون) هيئة الدراسات العربية في الجامعة الأميركية، بيروت، 1962. كذلك «الفلسفة في الوطن العربي المعاصر» (بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمتها الجامعة الأردنية)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1985.

(**) راجع بحث عادل ضاهر في المؤتمر الفلسفي العربي الأول «دور الفلسفة في المجتمع العربي» الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، ص 71.

العرب^(*)، مع الكثير من فقدان الجرأة على النقد والمحاولة حتى وإن أدت إلى أخطاء (رغم أن الخطأ مفهوم مستبعد في الفلسفة)، فهي تبقى أفضل من الجمود والاستسلام، كما أن الخطأ نفسه لم يعد في المنهجية العلمية الحديثة بالأمر الخطير أو الجلل، بل أصبح جزءاً طبيعياً مما هو صحيح وحقيقي بل وشرطاً له. ولعل المناسبة تسمح باستعارة ملاحظة بيتر مدور، وهو ينظر للمنهجية في العلم حين يقول: «إن الانسان الشاك، الكثير النقد والتوجس دائماً من خوف الخطأ هو في الغالب انسان غير منتج...»⁽¹⁸⁾.

هذه النمطية في الشكل الفلسفي، بل الصنمية، هي عائق حقيقي في طريق قيام فكر فلسفي عربي أصيل، ومن هنا تبدو الحاجة - ملحة تماماً للإسهام في التحول نحو أشكال صياغة وتعبير أخرى، ومن بينها ما ندعو إليه من تعبیر فلسفي حر، القادر على منح الفكر الفلسفي شكلاً أكثر مرونة وأعلى كفاءة وأعظم نفوذاً من النمطية الشكلية الأرسطية أو سواها.

والتعبير الفلسفي الحر المقترح هو شكل أو طريقة في التركيب والصياغة والتعبير الفلسفي والذي لا ينحصر في شكل أو نمط معين دون سواه. وهو مسرن في استخدام واستنباط الشكل الذي يبدو ملائماً لضرورات الحال والمقال، أي تركيب الفكرة في أقصى ما يحمله مضمونها، ثم إبلاغها وعلى نحو صحيح الى أبعد ما يمكن أن تبلغه من مدى ونفوذ. وهي كما اعتقد وظيفة الفكر الفلسفي في جوهرها. وللتعبير الفلسفي الحر كذلك ميزة أخرى (لعلها ثانوية ولكنها مهمة في كل الأحوال) وهي أنه يجعل اللغة الفلسفية أيسر مثلاً وامتع تذوقاً - ولعل هذا هو ما يقوم فعلاً في ملاحظة جون لوك على مقالة ديكارت في انها «جعلت الفلسفة أمراً ممتعاً». وأخيراً فالتعبير الفلسفي

يستحيل الحديث الآن كما اعتقد عن فكر فلسفي عربي متميز، حتى لا أقول مستقلاً، بل ان شيوخ كتاب الفلسفة عندنا هم أما مشرقون (في أكثر من عودة وتوبة واستذكار) أو مغربون في اتجاهات متعددة مثل الوجودية (كما عبد الرحمن بدوي⁽¹³⁾) أو الوضعية المنطقية (كما زكي نجيب محمود⁽¹⁴⁾)، أو الشخصية (كما محمد عزيز الحبابي⁽¹⁵⁾) أو رينيه حشبي⁽¹⁶⁾. وهي تماماً ملاحظة ماجد فخري، رغم طابع التفاؤل الذي يحكم تأريخه للفكر الفلسفي العربي المعاصر، حين يقول: «... ان مفكرينا ما زالوا عالة في ذلك على أرباب المذاهب المعاصرة في الغرب»⁽¹⁷⁾. ان بين مؤرخي الفلسفة المحدثين أساء عربية لامعة (لعل أخصهم إلى من ذكرنا يوسف كرم، عثمان أمين، أحمد فؤاد الأهواني، زكريا ابراهيم وسواهم، ومن قبلهم محمد لطفي جمعه، علي عبد الرازق، جميل صليبا وآخرين)، لقد انكب معظم هؤلاء على نقل المصنفات الفلسفية الى العربية ولم يتجاوزوا ذلك مع الأسف. وبالرغم من ان النقل أمر طبيعي في كل بداية، ورغم الأهمية التأسيسية لعمل أولئك، إلا أنه كان يجب ان لا يبقى تأسيسياً وحسب، فالمؤرخ اللامع والممتاز لا يزيد فضله في الحقيقة فضل مترجم جيد وأمين، ولا خلاف في أن النهوض الفكري والفلسفي هو بالتأكيد أمر يتجاوز الترجمة والتأريخ. ان طاقات فكرية لا مثيل لها قد بقيت دون استحقاقها الصحيح لأنها لم تتجاوز مرحلة التقيش والتأريخ (ولعلني أذكر من بين هؤلاء الاستاذين المرحومين الدكتور جميل صليبا والدكتور خليل الجر).

لقد أورثت هذه النمطية الفلسفية الكلاسيكية الشكلية (الأرسطية أو الغربية الكلاسيكية) عجزاً عن الابتكار والتجديد عند غالبية كتاب الفلسفة

(*) نستني من هؤلاء ربما بعض كتاب الفكر الاشتراكي الماركسي العرب، إلا أن الحكم ليس نهائياً ويحتاج إلى قراءة مستقلة.

أعظم شعراء العالم» (من مقدمة المترجم في الطبعة الانجليزية، ص 13). تعرض المسرحية لفاوست الاستاذ والعالم والدكتور الموثوق، والذي غدا نبأ لشكوك لا آخر لها، فإذا ثقافته والتي كانت شهادة له تغدو شهادة عليه. وإذا الكون من جديد رموز وأسرار وكما كان في يومه الأول.

«الشمس تغني كدأها منذ الأزل
تنافس في النشيد

أخواتها الأجرام

ان منظرها ليعث القوة ويثير الهمة

في نفوس الملائكة،

وان لم يكن بينهم

من يفهم كتبها،

أو يدرك سرها» (ص 1).

لم تقب عند فاوست علامة يقين، تهافت علمه ودينه وثقافته:

«اجهدت نفسي في دراسة الفلسفة والشريعة والطب،
وتعمقت أيضاً، ويا للحسرة، في دراسة علوم الدين،
بجد لا يعتوره فتور.

وهمة لا تعرف الكلل،

ثم أراني أنا البلبلد المسكين بعد هذا كله،

لم أتقدم شبراً

ولم أخط نحو العرفان خطوة،

دعيت الأستاذ والدكتور

وقضيت . . . سنوات بين تلاميذي

أخادعهم وأغرر بهم

ثم أرانا بعد هذا كله

عاجزين عن ان ندرك أمراً

أو نلم بشيء

ولا عجب ان احترقت مهجتي أسىً وكمداً

على تعب ضائع

وعناء لم يكن تحته طائل» (ص 7).

الحر، وكما أشرنا سابقاً، لا يلغي أشكال التركيب والتعبير الأخرى، ومنها الشكل الأرسطي الكلاسيكي، وانما يمكنه ان يتعايش مع تحولات الشكل حسب ضرورات الموضوع والهدف والبرهان، وعلى قاعدة ان المنهج في الشكل يجب أن لا يتجاوز وظيفته البنائية والإبلاغية، أي يجب ان لا يتحول إلى «صنم» من أي نوع كان، حسب تعبير بيكون في سياق نقده لصنمية المنهج.

V

وبين أشكال كثيرة من التعبير الفلسفي المقترح يمكن التوقف عند نموذج واحد وهو «فاوست» Faust للشاعر الألماني غوته (1749-1832) في ذروة صعود اتجاهات النهضة الأوروبية، ولعل اختيارنا «فاوست» - المسرحية الشعرية - هو تدليل على طواعية كل أنواع وأشكال الكتابة، حتى الشعر، لمتطلبات فعل الفيلسوف والتفكير الفلسفي.

تمثل «فاوست» شكلاً رفيعاً متقدماً من أشكال الوعي الفلسفي والذي يتحول من خلال امتلاكه لأدوات تعبيره إلى نموذج فذ من التفكير الفلسفي الدقيق من جهة، «والتعبير الفلسفي الحر من جهة ثانية. ولعل نشوء غوته، في اللحظة المناسبة والتي بدت فيها تحولات العصر وقائع ملموسة، في فرنكفورت كما في غيرها قد أسهم في توفير صورة تاريخية جلية وسمح لي بالتالي بصياغة رد شامل عليها. وليست فاوست بجزئياً - والتي استغرق العمل فيها ثلاثين سنة - إلا مسرح هذا العصر وفي جزء كبير منه. وتتجاوز أهميتها بكثير النهاية التي بلغت، وانما تكمن قيمتها الحقيقية في تسجيلها الملحمي للصراع الأزلي بين اللابيقين المقلق واليقين المستحيل. بين الشك والايان» (وفي توحيدها الرائع بين الحكمة والعشق والأمر الذي أنزل غوته بين

بدأ فاوست بالمنطق والفلسفة فأحسن رصفها وأدق وصفها

«... إني أنصحك أن تبدأ أولاً بدراسة المنطق حتى يمرن ذهنك وترتاض روحك وتحصر فكرك في دائرة ضيقة وتقيدته بسلاسل من فولاذ

كي لا يكون حراً ويسرح ويمرح حيث يشاء... ويجيء الفيلسوف بعد هذا ويريك بالدليل القاطع ان الأشياء يجب ان تكون على هذا النمط... وان لم يكن الأمر الثالث لما كان الرابع

وان الثاني سبب وجود الثالث

وانه لولا الأول لما كان الجميع» (65-66).

وما عجز عنه المنطق والفلسفة لعلك تجده في

اللاهوت:

«خير سبيل تسلكه في هذا العلم

هو ان تصغي بانتباه لكل ما يقوله الأستاذ

ثم تردده لنفسك

وتكرره أمام الناس

وتمسك بالألفاظ في كل المسائل

عويصها وأسهلها

وتعلق بأهداب العبارات

فانها أسلم نهج يوصلك

إلى كعبة الحق واليقين» (ص 68).

أما حكمة الطب فهي ليست أقل يقيناً ونفاذاً:

«سهل عليك أن تفهم روح علم الطب وأسراره

بعد ان تدرس علوم الأوائل والأواخر...

ثم تترك حبل الأمور على غاربها

وتسلم كل شيء للقضاء والقدر...

وأنا أراك قويّ البنية كثير الحرارة

فان أردت أن تكون كثير الثقة والاعتداد بنفسك

وستكسب كذلك ثقة الناس أجمع

وتعلم بنوع خاص كيف تسوس النساء...»

وحسبك أن تتسم بالشرف وكتهان الأسرار فيصبحن جميعاً في قبضة يديك». (ص 68-69).

هي السخرية القاسية المرة من المنطق واللاهوت والطب وسواها، وخلف السخرية الأخاذة أو فيها، نقد دقيق وشامل لكل تشكيلات الثقافة المزعومة، بل لعله نقد فلسفي نموذجي يضاف إليه أشكال تعبيرية أكثر نجاحاً وأوسع جمهوراً ونفوذاً بالتالي. ويتقدم فاوست خطوة أخرى ويتساءل عما إذا كان هناك من حقيقة يمكن بلوغها؟ أو من عساه يستطيع أن يسمي الأشياء بأسمائها الحقيقية:

«من ذا الذي يجزء

ان يسمي الأشياء باسمها الصحيح

إن القليلين الذين وفقوا لفهم أسرار الكون

وبلغت بهم البلاهة

أن أباحوا بمكنونات صدورهم للعامة والغرغاء

فكان جزاؤهم أن قُتلوا أو صُلبوا أو أحرقوا»

(ص 15).

أما الحقيقة التي يبلغها فاوست فلعلها اختزال

شاعري لأكثر الأفكار دقة:

«النظريات كلها عتيقة بالية

أما شجرة الحياة فيانعة خضراء...» (69).

بل لعل الخاتمة الشاعرية لعذابات فاوست لا تقل

فكراً كذلك:

«أيها البدر المنير

ليت هذه آخر مرة تراني فيها

أعاني هذا الألم المبرح...»

آه ليتني كنت فوق قمم الجبال

أمشي مستعيناً بنورك المحبوب

ثم أسبح مع الأرواح حول الكهوف والغيران

فاطرح عني ما أكسبني هذه العلوم من ألم وعذاب

وأطهر نفسي

بقطرات الندى المتساقطة من ضيائك...»

الانقضااض على الفلسفة والتخلص من «عقلها» ومحاولات تفعيله في المجتمع العربي الاسلامي وفي مؤسساته وعلاقاته. هو درس تاريخي يجب أن لا يغيب عن البال في رصد مستقبل الكتابة الفلسفية العربية المعاصرة واتجاهاتها.

VI

وفي الخاتمة يمكن اختزال أهم الأفكار التي عرضنا لها في بضعة نقاط، وبمقدار ما يبدو الاختزال ممكناً في هذا الميدان:

1 - ان مسألة المنهج، كما هو معروف، مسألة مركزية في حقول المعرفة كافة، ومنها حقول الفلسفة، إلا أن الفلسفة لا تبدي تجاه مناهجها بالذات عين الاهتمام الذي توليه لمناهج العلوم الأخرى، وعليه فان باب النقاش في منهج الفلسفة أو منهج الكتابة الفلسفية هو دائماً مشروع على مصراعيه.

2 - لقد أحدث أرسطو كما يبدو تحولاً جذرياً في مسار الفكر الفلسفي، فعدت الفلسفة بعده مختلفة تماماً عما كانت عليه قبله والى الحد الذي يمكن معه القول ان لا فلسفة بمعنى النظام الدقيق إلا مع أرسطو. ويكمن التحول الأرسطي في مسألة المنهج والشكل تحديداً من خلال الاحكام المنطقي الدقيق الذي أشرطه في الاستنتاج والبرهان الفلسفيين والذي حاول تطبيقه على منهجه العقلي الاستدلالي التحليلي وفي أقسام فلسفته كافة، وبمستوى من اللاحاح بحيث بات هذا الشكل ولأكثر من عشرين قرناً نموذجاً مطلقاً لبناء الفكر الفلسفي والكتابة الفلسفية.

3 - ذهب الفلسفة العربية الاسلامية، وكغيرها من الفلسفات الوسيطة، مذهباً أرسطياً واضحاً وهي وان كانت أفلاطونية أو أفلوطينية أو توفيقية في بعض المضمون، فانها في الشكل، وعلى العكس تماماً، أرسطية حتى العظم وتبلغ ذروتها مع ابن رشد. واذا كان لهذه السمة جانبها الايجابي في نقل فلسفة بكاملها

هي ذي «فاوست»، ولعلها تصلح نموذجاً للفكر الفلسفي الدقيق والذي وجد بين يدي غوته الشكل التعبيري الذي سمح له ان يتجاوز الفكرة المجردة والنظرية الميتة نحو غنى تشكيلي تعبيري بلغ بالمضمون منتهى ما فيه وأبلغه من ثمة في منتهى الجمالية والقدرة على التأثير والفعل، وهي في النهاية غاية الفلسفة في أيامها الذهبية.

واذا كنا نكتفي بهذا النموذج، ففي تراث كل الثقافات واللغات نماذج أخرى كثيرة، وبعضها لم يتح له ربما ان يجد القراءة المناسبة، من جلجاميش إلى أناشيد المصريين القدماء، إلى محاورات أفلاطون... إلى المحدثين الكثر والذين قدموا وبنجاح هائل أشكالاً مختلفة من التعبير الفلسفي الحر، كانت أكثر نجاحاً حتى من الوجهة الفلسفية الداخلية، من كثير من الأعمال الفلسفية الكلاسيكية (أو النمطية). أليست مسرحيات جان بول سارتر - «الذباب»، «الأيدي القذرة»، «الأبواب المقفلة». وسواها - ورواياته أعمالاً فلسفية كاملة؟ واذا كانت الثغرة فيها انها أعرضت عن الشكل الكلاسيكي للتعبير الفلسفي، فهذه كما أثبتت الوقائع كانت ميزة لها وليست عليها، وهي نجاح شكلي يضاف إلى نجاح المضمون. وما نقوله في سارتر يجري كذلك على آخرين كثر. ولعل بينهم نماذج رائعة وأخصها بالذكر في ثقافتنا الجاحظ والمعري وسواهما قديماً وجبران ونعيمة حديثاً⁽¹⁹⁾. وإذا قيل ان الشخصي والذاتي والخاص هي ما تبعد هذه الأعمال عن الفلسفة، فإننا نقول ان الشخصي والذاتي والخاص هي في النهاية وقائع تاريخية وانها هذه اللحظات المستهجنة والمردولة في التعبير الفلسفي الكلاسيكي ربما تكون الحلقة المفقودة في الفلسفة العربية الاسلامية الكلاسيكية، مما زاد اغترابها عن جمهورها بوصفها من «العلوم الدخيلة»، فوفر بالتالي الشرط الذاتي لعملية

ومحاولة محاكاتها في العربية، إلا أنها وبالمقابل حرمت الفكر الفلسفي العربي من عوامل الابداع وحرية الابتكار وفرض النفوذ الشعبي مما جعل هذا الفكر هامشياً وهشاً على الدوام ودون سواه من الطرق والمحاولات.

4 - والحكم الأخير ينسحب بدوره لا على النهضة الفلسفية الأولى وحسب، وإنما على النهضة الفلسفية الثانية أي على الكتابة الفلسفية العربية الحديثة والمعاصرة بوضوح أكبر وإلى الحد الذي يصعب الحديث معه اليوم على فكر عربي فلسفي متميز وواضح، وعلى نفس المقدار من الهامشية والهشاشة.

وهو ما يجمع على الإشارة إليه العدد الوافر من الكتابات الفلسفية العربية النقدية المعاصرة، وبخاصة في المغرب ومصر ونسبة أقل في الأردن ولبنان^(*)، ورغم صوابية النقد هذا وجديته، إلا أن اللافت فيه هو أنه يكتفي بنقد المذهب والمضمون والتناجح، ويتجاهل تماماً ربما مسألة الشكل والمنهج في تلك الأعمال الفلسفية ومسؤولية هذا العامل أو الجانب في المأزق الحالي الذي يتعثر فيه الفكر الفلسفي العربي المعاصر وهو بالتحديد هدف هذه الورقة أو البحث.

5 - ان الخروج من هذا المأزق يقتضي، في جملة ما يتقضيه، نقلة في الشكل نحو ما ندعوه بالتعبير الفلسفي الحر، والذي هو تحرر من قيد أرسطي غير ضروري من جهة، وتجديد من جهة ثانية لتراث عربي عريق في الكتابة العميقة الغنية بالأفكار والتي تحكمتها مبادئ المنطق وعلى نحو هادئ غير مباشر، والتي تعود بخيوطها الأولى إلى أشعار مرحلة ما قبل الاسلام وخطبها وحكمها الى الدفعة النظرية الكبرى التي أحدثتها الاسلام في العقل والنص إلى الاجتهادات والانجازات التي تلت في تراث كامل

مدهش، والذي يجب إعادة قراءته من وجهة نظرية وتاريخية.

6 - ان الخروج من هذ الاشكالية نحو شكل التعبير المقترح كفيلا ان يستتبع جملة تحولات أخرى تسمح للفكر العربي الحديث والمعاصر ان يكون أصيلاً وعالمياً من خلال تحوله جزءاً جوهرياً من حركة واقعه، واسهامه في النقاش الحقيقي لمطالب هذا الواقع وأخصها مطلب الخروج من حال التخلف والاشترك في توفير الشروط الضرورية لعملية التنمية الشاملة والمتكاملة.

7 - إن التعبير الفلسفي الحر المقترح هو تركيب جدي لشروط الفكرة الفلسفية من جهة ولإمكانات الكتابة على اختلاف أنواعها وأشكالها، تركيب يمتد من طريقه بناء الفكرة إلى أشكال تظهرها وإبلاغها. أما جانب المنطق في العملية تلك فهو في حده العام والمعقول والطبيعي جانب التفكير السوي عموماً. وميزة هذا الشكل هي انه يسمح بحرية أكبر في نوع الموضوعات والمسائل التي نتناولها وفي إطلاق حرية تعبيرنا عن تلك القضايا بالشكل والطريقة والاسلوب والادوات التي نعتقد انها الأكثر ملاءمة ونفعاً. كما أن هذا الشكل يسمح بالوصول إلى قطاعات أكثر اتساعاً من الجمهور أي هو ارتقاء بالفكر الفلسفي الى مستوى عال من النفوذ النظري والعملي، نفوذ هو للفلسفة تاريخياً قبل ان يكون لغيرها. وفي هذا الشكل كذلك عودة إلى أشكال التفلسف الأولى كما جسده كثيرون وفي مقدمهم سقراط. ورغم القيود التي استحدثتها أرسطو في شكل التعبير الفلسفي فإن المفهوم السقراطي للفعل الفلسفي، والتعبير الفلسفي الحر عموماً، كان له على الدوام حضوره (غير الرسمي) في التراث العربي الاسلامي كما في التراث

(*) راجع، على سبيل المثال، ندوة «الأصالة... وبحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول»... المشار إليه سابقاً.

كافة، ومجانبة كل تعصب، في قراءة الماضي واستشراق المستقبل دونما جحود أو جمود، وفي الالتزام أخيراً بمطلب الحقيقة وما تقتضيه من أمانة وشجاعة وصدق.

هي ذي الفلسفة في أيامها الذهبية وكما جسدها ومارسها سقراط في ساحات أثينا: هي فعل قبل أن تكون مذهباً، وهي أسئلة قبل أن تكون أجوبة. هي هذه الـ ماذا الدائمة؛ لماذا لا نعرف متى بدأت ولا يبدو أنها ستنتهي، وفي وسع الناس، كل الناس، ان تجيب أو ان تحاول الاجابة على الأقل.

الانساني عموماً، في أعمال برغسون وسارتر وكامي كما في أعمال طه حسين والعقاد وجبران ونعيمة وآخرين. ونكتفي بهذا القدر من الأدلة وباعتباره مجرد محاولة لإثارة نقاش جاد في مسألة منهجية الكتابة الفلسفية عموماً، والكتابة الفلسفية العربية تحديداً، كما يستعيد فكرنا الفلسفي عافيته وحركته وتميزه وليستعيد بالتالي فاعليته وفي زمان ومكان هما الآن في أحوج ما يكون إلى فعل التفكير المسؤول والحر. وهي مسؤولية لن تتحقق إلا في فعل الفلسفة: في مران العقل على القبول والنقد في آن، في الانفتاح على الاتجاهات

الحواشي

- (1) يقول رينان: «ان الفلسفة العربية ليست سوى فلسفة اليونان القديمة مكتوبة بلغة عربية». ولعل ما توفر لرينان في اللحظة تلك (1855) لم يكن يتضمن اكثر من ذلك.
- (2) د. عادل ضاهر، دور الفلسفة في المجتمع العربي، (من الفلسفة في الوطن العربي المعاصر) ص 78.
- (3) د. ماجد فخري، أرسطو، ص 36.
- (4) د. محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفي، ص 121-122.
- (5) الغزالي، المنقذ من الضلال (تحقيق صليبا . . .) ص 79.
- (6) المرجع نفسه، ص 82.
- (7) ماجد فخري، أرسطو، ص 11.
- (8) من نصوص الاسلامية لماسينيون (باريس 1929) من كتاب جميل صليبا (من أفلاطون إلى ابن سينا) ص 21.
- (9) هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الاسلامية (بيروت، 1977) ص 31.
- (10) الغزالي، المنقذ من الضلال . . . ص 14.
- (11) المرجع نفسه، ص 74.
- (12) من أعمال العقاد الأدبية والفلسفية، «عبقرية محمد» (1943)، «الفلسفة القرآنية» (1947) وآخرها «الله» (1960).
- (13) «الزمان الوجودي»، 1943، «الموت والزمن» 1958، «دراسات في الفلسفة الوجودية» 1961.
- (14) «خرافة الميتافيزيقيا» 1953، «المنطق الوضعي» 1957، «نحو فلسفة علمية» 1958.
- (15) «من الكائن إلى الشخص» باريس 1954، «الحرية أم التحرر» 1956، «الشخصانية الاسلامية» باريس، 1960.
- (16) «حضارتنا في المفترق» بيروت 1960، «فلسفة لزماننا الحاضر» بيروت 1964.
- (17) ماجد فخري، دراسات في الفكر العربي الحديث، (بيروت 1970) ص 247.
- (18) بيتر مدور، الاستقراء والحدس في البحث العلمي، ص 59 (بالانجليزية).
- (19) يقدم كتاب «في الأدب الفلسفي» (نوفل بيروت 1980) لكاتب هذه السطور نماذج كثيرة لبعض ألوان هذا الشكل من التعبير الفلسفي.