

الوعي الفلسفي المعاصر في الوطن العربي

أحمد برقاي *

جرت العادة لدى البعض ممن تناولوا الوعي الفلسفي العربي المعاصر أن يصنفوا الفلاسفة العرب باتجاهات فلسفية - هي في الغالب - اتجاهات غربية. فيتحدثون عن الماركسية والوضعية والوجودية والشخصانية والتومائية ويضيفون: الجوانية عند عثمان أمين(1). ولعمري أن طريقة كهذه من شأنها أن تؤكد قولاً - شائعاً مفاده أن ما يسمى بالفلسفة العربية المعاصرة ليس إلا صدى لصوت الفلسفة الغربية من جهة، وتنظر إلى الوعي الفلسفي العربي نظرة ميكانيكية من جهة أخرى.

أما نحن فنحنو منحى آخر من التصنيف الآنف الذكر منطلقين من وعي الوعي الفلسفي، استناداً إلى امتلاك العالم نظرياً عبر الكشف عن المشكلات التي انشغلت بها الفلسفة الغربية المعاصرة، وهي في النهاية مشكلات واقع متعين. دون أن ننفي أن الوعي الفلسفي العربي المعاصر قد خضع - وبأشكال متعددة - لتأثير معظم تيارات الفلسفة الغربية حديثها وراهنها. فمن شيمة الفلسفة - بما هي وعي نظري بالعالم أن تهاجر من موطنها الأصلي بسبب حاجة الوعي إلى الفلسفة لكن هجرتها لا تنفي إطلاقاً خصوصية امتلاكها أو توظيفها. كما هاجر ابن رشد مثلاً إلى الفرنجة. والذي يحدد خصوصية الهجرة هو طريقة وعي المشكلات التي تظهر لدى هذه الأمة أو تلك بل يمكن القول إن هجرة الفلسفة من حضارة إلى أخرى يعتبر مقدمة في كثير من الأحيان - لصياغة وعي فلسفي ذاتي منزاح عن الأصل بسبب المشكلات المتعينة لهذه الحضارة أو تلك. بل إن وعي المشكلات الواقعية والتي تتطلب جواباً عاماً هو الذي يفسر لنا استدعاء الفلسفة مرة أخرى إلى أمة كتبت في الفلسفة قروناً طويلة.

وبهذا المعنى تشكل الفلسفة نمطاً من الوعي الذاتي للأمة، للشعب، وعي لا يتشكل إلا بوصفه نظرة كلية، إنه^١ - إن شئت قل - هي الامتلاك النظري للإنسان، للوجود المتعين، وهذا هو معنى أن الفيلسوف ابن عسره.

وليس مصادفة أن تظهر بداية الوعي الفلسفي مرة أخرى في عالم العرب - عبر نخبهم - وهم يتساءلون عن مصيرهم في عصر النهضة، ذلك العصر الذي شهد ولادة الأدب الحديث والإصلاح الديني والوعي القومي والاحتكاك بالغرب، الغرب الذي تحول إلى قوة عالمية ذات تقدم تاريخي ترنو بنظرها إلى العالم كساحة فعلٍ وهيمنة وسيادة.

ليس في نيتنا أن نؤرخ للوعي الفلسفي العربي، وإنما الوقوف عند هذا الوعي عبر رصد

زوايا الرؤية المتعددة لما اعتبر مشكلات تستحق النظر الفلسفي.

مشكلة التقدم التاريخي

يعتبر سؤال التقدم السؤال الأرس في الفكر العربي عموماً والفلسفة على وجه الخصوص منذ عصر النهضة وحتى هذه اللحظة من التاريخ.

إنه سؤال فيلسوف يبحث عن السبل الكبرى لانتقال الأمة من واقعها المبعثر المتخلف إلى أمة متقدمة. ولم يكن سؤال التقدم بمنفصل عن وعي الواقع بالقياس إلى الغرب.

وليس كل إجابة عن هذا السؤال هي إجابة فلسفية، الإجابة الفلسفية هي الانطلاق من نظرة عامة كما قلنا لتأسيس مفهوم التقدم. من هنا يمكن اعتبار مالك بن نبي مثلاً فيلسوفاً. وآية ذلك أنه أراد «في ميلاد مجتمع» أن ينشئ نظرة عامة لفكرة المجتمع. ولهذا ميز ابن نبي بين المجتمع الطبيعي والمجتمع التاريخي، ناظراً إلى المجتمع التاريخي على أنه ذلك الذي يرى النور استجابة لفكرة، والفكرة تتفتح في المجتمع الذي يحملها. هذه النظرة تؤسس لمنهج في النظر إلى كل المجتمعات التاريخية، بما فيها المجتمع الإسلامي، وبالتالي راح انطلاقاً من هذا المنهج ينظر إلى المجتمع الإسلامي (2).

لاشك أن الهاجس الأصلي هو المجتمع العربي أو المجتمع الإسلامي، وفلسفة التقدم هي التي تؤسس أولاً لنظرية عامة في التقدم ثم ينظر إلى الجزئي أو الخاص انطلاقاً من هذه النظرية العامة، أو قل: إن الانطلاق من «نظرية في التقدم» دون أن يكون الفيلسوف هو المؤسس لها، يدرج جهده في فلسفة التقدم.

فأنطون سعادة مثلاً في كتابه الأشهر "نشوء الأمم" كان يطمح للتدليل على أن السوريين أمة تامة، يقصد بالسوريين أهل العراق وبلاد الشام، لكنه كان يحتاج إلى عُدّة نظرية لينقل منها إلى التدليل على ما يريد. فرصد تطور الإنسان الذي أفضى إلى وجود السلالة ذات الفعلية الخاصة. رابطاً هذا التطور بالطبيعة والمجتمع، وكلما ارتقى الإنسان اجتماعياً صارت العوامل الاقتصادية والاجتماعية هي التي تخلق الرابطة القومية. فإذا الأمة رابطة اجتماعية أو واقع اجتماعي، فحدد المفهوم النظري العام للأمة بوصفها «جماعة من البشر تحيي حياة موحدة المصالح، موحدة المصير، موحدة العوامل النفسية والمادية في قطر معين، يلبسها تفاعلها مع مجرى التطور خصائص ومزايا تميزها عن غيرها من الجماعات» (3).

استناداً إلى هذا الوعي النظري بالأمة راح سعادة يطبقه على السوريين ليدل على أنهم أمة واحدة.

فيما أعلى علق من شأن الإرادة الحرة، مميزاً فكرة المشيئة الحرة. فالأمة بوضعها سائب، لا يمكن إيقاظها إلا أولئك الذين يحبونها، فالقومية حب (4).

في حين انطلق محمود أمين العالم ومهدي عامل وغيرهم من أساس ماركسي لفهم

المجتمع وتاريخه. أي أن العدة الماركسية بكل مفاهيمها تقريباً كانت حاضرة لدى الاثنين.

ولقد ارتبطت مشكلة التقدم العربي بمشكلة لصيقة بها، ألا وهي الحرية وليس بإمكان أحد أن يعزل هذين المفهومين عن بعضهما البعض أصلاً. إن لم نقل أن معيار التقدم الأساسي هو الحرية. بل يمكن القول بكل اطمئنان أن مسار الوعي الفلسفي العربي المعاصر، هو مسار وعيه لفكرة الحرية. وما زالت هذه الفكرة هاجساً أول من هو اجس الفلسفة العربية الراهنة.

ولعمري إن ارتباط الحرية بمشكلة التقدم التاريخي للعرب، دفع الوعي الفلسفي العربي؛ لأن يتجاهل الأسئلة الذاتية التقليدية المتعلقة بحرية الفرد كما تجاهل مسألة الإنسان أمجبر هو أم مخير في الإرث اللاهوتي لمعتزلة، كما لم يبق مسألة الحرية في قلبها المجرّد.

فإذا استثنينا كتاب إبراهيم زكريا (مشكلة الحرية)، وبعض الدراسات الفلسفية الجامعية نجد أن الحرية كمشكلة مرتبطة بالتقدم التاريخي قد بعثت فلسفياً في زوايا الرؤيا التالية:

أولاً - الفلسفة القومية وحرية الأمة:

تقصد - أولاً - بالفلسفة القومية ذلك الاتجاه النظري في تناول مسألة الأمة العربية من حيث واقعها ومستقبلها. وإعطاء هذه المسألة طابعاً عاماً وشاملاً.

فلقد انصبَّ اهتمام الفلسفة القومية على الدعوة إلى حرية الأمة (5). منطلقة - أي هذه الفلسفة - أن مشكلة الأمة الأساسية تقوم في فقدانها لحرية اختيار مصيرها. ومصيرها لا يمكن أن يكون معبراً عن ماهيتها إلا - إذا كان مصيراً حراً. ولا يمكن لمصيرها أن يتعين في حريتها إلا إذا تحررت إرادة الأمة وصارت قادرة على الفعل.

إذاً حريتها قائمة فيما يجب أن تكون عليه، لأن كينونتها القائمة ناقصة بنقصان حريتها.

لقد أقام الخطاب الفلسفي القومي تناقضاً لم يزل دون تركيب حتى الآن: ألا وهو التناقض بين الإرادة والتاريخ. فالتاريخ قد حال بين الأمة وبين وحدتها وتقدمها وحريتها والإرادة إنما تسعى نحو الانتصار على التاريخ، وصناعة تاريخ جديد لأمة حرة. لقد وضعت الإرادة في الفلسفة القومية في مكان أرفع من مكان التاريخ (6). وهذا أمرٌ قابل للفهم، إذ يجب أن يخلق الأمل في انتصار الإرادة الحتمي على فوضى التاريخ. فكان من نتيجة ذلك أن رفضت الحتمية التاريخية في مقابل الإيمان بحتمية انتصار الإرادة. فغابت - في الخطاب الفلسفي القومي - العلاقة الترابطية بين إرادة الأمة وإرادة التاريخ اللاواعية. وصار الارتباط الأساسي قائماً بين حرية الأمة وحرية إرادتها. وسبب ذلك أن حرية الأمة رهن بفاعلية حرة لأبنائها. هذه الفاعلية الحرة توصل الأمة إلى اكتمال حريتها. واكمال حريتها لا يكون إلا بتحقيق الوحدة!

إذن أخذ الوعي الحر على عاتقه تحقيق الدولة القومية الحرة. والدولة القومية الحرة وحدها القادرة على كبح النفي الخارجي لحريتها. هذا الوعي الجزئي لحرية الأفراد أخذ

في الخطاب القومي الفلسفي معنى الطليعة. والطليعة(7) – بمفهومها، أي الفلسفة القومية - جماعة حرة من البشر، أي تحررت من علاقات ما قبل الأمة، أي امتلكت وعي الأمة بحريتها. وعلى عاتقها يقع عبء تحقيق اكتمال حرية الأمة - أي الدولة القومية الواحدة كما قلنا. فاكتمال ماهية الأمة باكتمال حريتها النهائية واكتمال حريتها باكتمال دولتها القومية. إذ ذلك يفضي اكتمال الدولة القومية الحرة إلى حرية الأفراد. لقد أخذ البعض على الفلسفة القومية أنها لا تعدو خطاباً إيديولوجياً، أو هي - في أحسن الأحوال خانة صغيرة في البنية الإيديولوجية الأوسع. والحق أن الصعوبة لا محال قائمة إذا ما حاولنا أن نعزل ما هو معرفي عما هو إيديولوجي في الخطاب الفلسفي القومي. وإذا كانت الإيديولوجية وظيفة أساسية من وظائف أية فلسفة كانت، فإن الفلسفة القومية أكثر الفلسفات تعبيراً عن الوظيفة الإيديولوجية. وما حضور الخطاب الفلسفي القومي في إهاب الإيديولوجيا الفاضح(8)، إلا- ثمرة حضور فكرة المصير على نحو شديد. وارتباط فكرة المصير بمصلحة الأمة العليا - الدولة القومية الحرة، حيث تنتج وحدة الأمة ووحدة الدولة ووحدة المجتمع. أي زوال التناقضات التي تحول دون تحقيق فكرة الأمة الحرة. وفكرة الأمة الحرة ليست أداة تفسير فحسب لواقعة غياب الحرية، وإنما هي هدف يجب أن تعيه الطليعة لتغدو فاعلة. ومن أجل توليد الوحدة بين الوعي والفاعلية كان لابد أن يختلط ما هو إيديولوجي بما هو فلسفي محض. وفي ظني أن إعلاء الخطاب القومي الفلسفي من شأن الدولة القومية، قد أدى إلى الإعلاء من شأن الدولة بعامة بوصفها الأداة الأساسية للنهوض بالأمة، والوسيلة الأخرى لتشكيل المجتمع والأفراد. وأفضت المبالغة بدور الدولة إلى استصغار لفكرة المجتمع والأفراد. أي أن الدولة القومية الحرة تتناسب مع الإقلال من شأن الحرية الاجتماعية والسياسية والفكرية. كيف لا والدولة القومية الحرة هي الهوية المطلقة، بينما المجتمع هو حقل الاختلاف. وبالتالي فإن انتصار الهوية لم يكن يعني في الفلسفة القومية إلا- نزع الاختلاف عبر الدولة ذاتها. لا- شك أن الاختلاف الذي سعت الفلسفة القومية لتجاوزه، هو الاختلاف المذهبي عبر فكرة القومية، والاختلاف القطري عبر الدولة الواحدة والاختلاف الطبقي عبر فكرة المساواة، لكن حقل الاختلاف هو أوسع بكثير من مجرد الاختلاف المذهبي أو العشائري أو القطري أو الطبقي، والذي أرادت فكرة الدولة القومية الواحدة القضاء عليه. فالاختلاف المذهبي هو صورة خارجية للاختلاف بين المجتمع القديم والمجتمع الحديث. والاختلاف الفكري - الإيديولوجي لا يزول بمجرد قيام الدولة الواحدة. والاختلاف الطبقي الذي يصل حد التناقض لا ينتهي بمجرد طرح فكرة المساواة أو الاشتراكية القومية. ! هذا ناهيك إن الدولة الواحدة ليست مؤسسة فوق المجتمع، إنما هي عنصر يدخل مباشرة في الصراعات الاجتماعية. وحرية الفرد لا تتحقق بمجرد انتمائه إلى دولة قومية، بل في نظام سياسي يقوم أصلاً على احترام التعدد وخيارات الناس الحرة.

نخلص إلى القول: إن الخطاب القومي الفلسفي في الحرية هو خطاب في الهوية، والهوية لم تكن تعني سوى نزع الاختلاف. أما الداعي الحقيقي لتعين فكرة الحرية على هذا النحو

فهو كما قلنا - النزوع إلى الأمة الحرة في علاقاتها مع الأمم الأقوى. فانصببت فكرة الأمة الحرة لتأتي على ما سواها من تعينات الحرية.

الفلسفة العقلية - النقدية وحرية العقل(9):

نقصد بالفلسفة العقلية - النقدية ذلك الاتجاه في الفلسفة العربية، الذي انطلق من ضرورة تحرير ما يسمى «بالعقل العربي» من القيود التي تحد من حريته في التفكير ومواجهة كل أشكال الوعي الما قبل عقلي. ولقد تعينت هذه الفلسفة في خطابات تحديثية وضعية أبستمولوجية. فمرور زمن طويل على طرح فكرة الأمة الحرة دون أن تتعين هذه الأمة في الواقع، قد دفع الخطاب الفلسفي العربي إلى البحث عن علة ذلك.

فإذا كان الخطاب القومي قد حدد عوائق تحقيق وحدة الأمة ودولتها القومية بعائق خارجي - الغرب الاستعماري - وعائق داخلي القوى المحافظة والاختلاف المذهبي والعشائري، فإن الفلسفة العقلية - النقدية قد رأت علة تخلف العرب عن الاندراج في مستوى تطور الحضارة العالمية الأوروبية، إنما تكمن في العقل ذاته(10). ولما كان العقل علة التخلف فإن إصلاحه عبر نقده هو أداة التقدم، فهو بهذا المعنى العلة والمنقذ. وهكذا نشأت فلسفة أو خطاب فلسفي أساس انطلاقاً تحرير «العقل»، ليمارس هذا العقل المحرر دوره في تحقيق حرية الأمة المتقدمة. ولكن ما العقل العربي هذا الذي تحول إلى علة الوجود السيء، للأمة من وجهة نظر هذه الفلسفة؟.

قراءة دقيقة للاتهامات التي وُجّهت للعقل تفضي إلى تحديد سمات العقل المنقود بما يلي: إنه عقل ميتافيزيقي لم يزل بعيداً عن منجزات العلم ومناهج البحث الاختبارية، وغارق في الخرافة حيث يفسر الواقع بأسباب ما فوقه. هذا العقل الما قبل علمي لا يستطيع معرفة العلاقات السببية، ولا هو بقادر على الاستفادة من التجربة الإنسانية. وبالتالي فهو عقل معتقل بقديمه، ولا سيما التراث - فلا يستطيع التعامل مع الحياة في تطورها وجدتها. وهو فضلاً عن ذلك يمنعه تعصبه لإرثه التقليدي من الانفتاح على الآخر، فيتوقع داخل قديمة ناظراً إلى القديم بأنه أفضل العوالم الممكنة. أو هو عقل متأثر ميكانيكياً بالغرب، هذا التأثير الميكانيكي يجعله قاصراً من رؤية الخصوصية القومية. إذاً هو عقل مغترب عن الواقع. ولأنه عقل على هذا النحو فإنه قد خسر التواصل التاريخي مع الإرث العقلاني العربي وخاصة الفلسفي، وأحياناً الفلسفي «المادي»، والعقل العربي عقل إيديولوجي - أي لا عقلي، ولمّا كانت الإيديولوجيا من وجهة نظر نقاد العقل العربي - وعياً زائفاً، فهذا العقل إذاً زائف، مليء بالأوهام التي تبعده عن الواقع الحقيقي، فيغرق في التأملات الذهنية والأهداف الطوباوية. كما أن العقل العربي عقل لا نقدي، وغياب النقد عن فاعلية هذا العقل، أفقدته قدرته على التجديد الضروري. فظلّ أسير الترسيمات التقليدية، أسير السلف من الفقهاء والإيديولوجيين. ببساطة إن هو إلا - عقل لا عقلي. والعقل العربي إذ قدم على هذا النحو الفاجع - فإنهم قد أفقدوه القدرة على التصدي لأية مشكلة والحال هذه. إذاً السبيل إلى إعادة الفاعلية الحرة للعقل، هو تحرير العقل ذاته من تلك العوائق التي سلّبت حريته.

كان من السهل، طبعاً، على الفلسفة العقلية - النقدية - أن تقدم البديل الجاهز، أي تقديم عقل يأتي على العقل الذي رسموه. وهكذا امتلأ الخطاب الفلسفي العقلي على تلك الصيغ الدالة على العقل الجديد المأمول.

فنقيض العقل الميتافيزيقي هو العقل الواقعي النفعي، وبديل العقل الخرافي هو العقل العلمي، الذي يؤمن بأن العلم سبيل إلى التقدم أو العقل الوضعي (11). وبديل العقل المغترب هو العقل الذي يجد نفسه في عالمه. وبديل العقل الفقهي، العقل الفلسفي البرهاني (12). وبديل العقل اللانقدي هو العقل النقدي. وبديل العقل الإيديولوجي هو العقل العقلي العلمي. بكلمة واحدة أريد من العقل العربي أن يكون تحديثياً، وضعياً، علمياً، اختبارياً، نقدياً، عقلانياً. لقد اعتقدت الفلسفة العقلية هذه أنها أقامت قطيعة مع الفلسفة القومية عبر حديثها عن مستوى آخر للحرية ألا- وهو حرية العقل. وليس العقل هنا إلا طريقة في التفكير على الأمة أن تنتهجه إذا ما أريد لها تجاوز واقعها. غير أن هذه الفلسفة ظلت تتحرك في حقل الفلسفة القومية ذاتها. فإذا كانت الإرادة الحرة هي التي تحقق حرية الأمة وتقدمها عند الفيلسوف القومي، فإن العقل الحر هو هذه الإرادة. وفي الخطاب الفلسفي العقلي هذا تحولت الأمة إلى عقل الأمة. أو الأمة العربية صارت عقلاً عربياً. وإذا كانت الأمة الحرة هي الدولة القومية في الخطاب الفلسفي القومي، فإنها في خطاب الفلسفة العقلية هي العقل الكلي للأمة. وإذا كان الفيلسوف القومي قد خف لاستنهاض عقلها، وليس هناك من فرق بين روح الأمة وعقل الأمة. فالروح نائمة يجب أن تستيقظ والعقل نائم هو الآخر يجب إيقاظه. لقد تحول العقل العربي إلى مسؤول مسؤولية عن واقع حال الأمة، ومسؤول مباشرة أيضاً عن مستقبلها المنشود. فالنزعة الشمولية حاضرة في كلا الخطابين. ولكن والحق يقال إن هناك فرقاً يميز الخطابين عن بعضهما البعض. فالأمة مهما نظر إليها من أية زاوية، تظل مفهوماً يشير إلى واقعة، إلى جماعة من الناس ذات سمات تاريخية وجغرافية وثقافية وأثنية مشتركة. حتى ولو كانت هذه الجماعة منقسمة إلى دول وطوائف. بينما لا يشير مفهوم العقل العربي إلى ما هو متعين واقعياً. والتمايز بين الأمم واقعة لا مجال لدحضه، بينما التمايز بين العقول أمر بات زائفاً، بعد أن انتصر مفهوم العقل الإنساني الواحد. وإذا ما عطينا بالعقل أشكال التفكير ومستويات المعرفة وتنوع الإيديولوجيات، وتعدد المناهج، واختلاف الفلسفات، فالعرب شأنهم شأن أية أمة على ظهر البسيطة، يحوزون على كل التنوع والتعدد فيما سبق وحددناه من العقل. فالتفكير العلمي قائم إلى جانب اللاعلمي، والعقلاني متعايش مع اللاعقلاني وإيديولوجيات التقدم حاضرة إلى جانب الإيديولوجيات المحافظة، والدين يفعل فعله جنباً إلى جنب مع النزوعات الدنيوية، وبالتالي فإن الحديث عن «عقل» عربي متجانس سواء بالمعنى السلبي المطروح أو الدعوة إلى عقل عربي متجانس، هو نوع من الميتافيزيقا الجديدة. فضلاً عن أن طرح العقل ونقد العقل على النحو السابق، ينسى الواقع بكل تناقضاته واختلافاته وصراعاته وطبقاته وتاريخيته، حيث تقوم الحرية أو إمكانية الحرية.

إن نسيان الواقع - المجتمع والأمة - هو الذي أدى إلى هذه النزعة الميتافيزيقية القائمة

على تفسير مرتبط بسبب وحيد هو العقل. وبالتالي زالت من ذهن «العقلانيين» العلاقات السببية المتبادلة. ولقد بحث فلاسفة «عقل الأمة» للبحث عن حريتها في هوية جديدة تقوم على وحدة «العقل» أي التفكير. ببساطة ظلت الهوية هاجسهم، وطرححت على أنها النقيض المطلق للاختلاف، وتحولت الهوية إلى عنصر إيجابي والاختلاف إلى واقعة سلبية لا بد من تجاوزها.

الفلسفة الاجتماعية والحرية في المجتمع (13):

أقصد بالفلسفة الاجتماعية: ذلك الاتجاه الذي يرى في المجتمع مساحة تناقضات واختلافات وسيطرة، ناظراً إلى الحرية بوصفها صراع إرادات تنتمي إلى فئات وطبقات اجتماعية متنوعة.

ولمّا كان المجتمع مكن جميع التناقضات الطبقيّة والسياسية والإيديولوجية والقيمية، فلقد ارتبط مفهوم الحرية في الفلسفة الاجتماعية بحل التناقضات الكابحة للحرية.

إن التناقض الأساسي في المجتمع - من وجهة نظر هذه الفلسفة هو التناقض الطبقي. يفضي التناقض الطبقي إلى سيطرة طبقة ما على الطبقات الأخرى وتأخذ هذه السيطرة صيغة الدولة الطبقيّة. وقد نظر إلى مثل هذه السيطرة على أنها سلبٌ لحرية الطبقات المسيطر عليها. وتأسيساً على ذلك تعينت الحرية في خطاب الفلسفة الاجتماعية في أمرين: حرية الكفاح الطبقي «النضال الطبقي» من وجهة وزوال الاضطهاد الطبقي من جهة أخرى. ولا يزول الاضطهاد الطبقي إلا - بزوال أداة السيطرة الأساسية الأ- وهي الدولة. ولما كانت الطبقة والدولة واقعتين تحيل كل منهما إلى الأخرى، فلا بد من السيطرة على أداة الدولة التي تنجز مهمة الإجهاز على الطبقة المسيطرة كلياً، فيتحرر المجتمع على نحوٍ شبه كامل. لكن الدولة هي لحظة مؤقتة في سيرورة تعين الحرية لأنها تظل تحمل طابعاً طبقياً، ولا تزول إلا بزوال الطبقات كليا. وهذه الطريقة في التفكير طريقة ماركسية (14)، لكنها طريقة أوسع من مجرد طرح ماركسي كلاسيكي. أنها تنظر إلى الحرية من زاوية مفهوم الصراع الطبقي من قبل العديد من الفلاسفة، الذين لا ينتمون مباشرة إلى الماركسية كفلسفة مادية جدلية ومادية وتاريخية. لقد برزت فكرة الحرية دون ارتباط بالشيوعية أو بدكتاتورية البروليتاريا، ومع ذلك تحركت في إطار المساواة المفقودة بين البشر. ولا شك أن الانطلاق من مفهوم المجتمع لصياغة مفهوم الحرية تطوراً أرقى، على المستوى العلمي والعملية من الانطلاق من فكرة الأمة أو العقل. وذلك لأن المجتمع مكان التناقضات، والقوى ذات المصالح المتعددة. وهذا ما أعطى الحرية صيغة أكثر تعيناً من قبل.

وإذا كانت فكرة الدولة كحل للتناقضات، حين تؤول للقوى المضطهدة تاريخياً واجتماعياً، ظلت سارية في نمط من التفكير كهذا، فإن التناقضات غير الطبقيّة قد أفضت إلى مفهوم آخر، لدولة ترعى حرية الاختلاف ألا وهي الدولة العلمانية. لقد نشأت فكرة الدولة العلمانية كنزاع للاختلاف المذهبي - الديني وإقراراً بحرية العقيدة الدينية. فلكي

تتحول العقيدة الدينية إلى شأن شخصي كان لابد من عزل الدين عن الدولة، ومنعها من أن تستقي منه سلطات تشريعية وتنفيذية وقضائية. وهكذا تحولت العلمانية إلى أساس فلسفي لحرية المعتقد. لكن حرية المعتقد لا تزيل اختلاف المصالح والإيديولوجيات المعبرة عنها.

مشكلة الفلسفة واللاهوت:

قلنا الفلسفة واللاهوت ولم نقل الفلسفة والدين. رغم ارتباط اللاهوت بالدين. فاللاهوت هذا النمط من التفكير الواعي المدافع عن الترسيمات الدينية بتوسط العقل، انطلاقاً من ترسيمات الدين بوصفها ترسيمات بديهية. ولَمَّا كان أحد من الفلاسفة العرب المعاشرين لم يتناول الدين بحد ذاته، بل تناول موقف اللاهوت من الفلسفة، فإنه عملياً قد وجد نفسه يستعيد المشكلة القديمة في الفلسفة الإسلامية ألا وهي مشكلة العقل والنقل. والمعنى العميق لهذه الحجة الفلسفية، أي التمييز بين العقل والنقل - هو دفاع الفلسفة عن حقها في الوجود، دفاع الفيلسوف عن حرّيته في التفكير المستقل عن الدين ومنطلقاته. وكما لا تقع الشبهة به بأنه كافرٌ وزنديق، بحث عما يفصل عالم الدين عن عالم الفلسفة، دون أن يأتي أي منهما على الآخر.

ومنذ بداية عودة الفلسفة أهاب فرح أنطون بابن رشد وبخاصة كتابه «فصل المقال» ليدلل على حق العقل في النظر بالموجودات وطلب معرفتها فلسفياً، ووجوب تأويل آيات القرآن التي يخالف ظاهرها البرهان والعقل. ونحن نعلم أن ابن رشد قد تحدث عن طريقين لمعرفة الصانع، طريق الوحي وطريق العقل. تظهر المشكلة مرة أخرى عند الشيخ مصطفى عبد الرزاق صاحب الكتاب الشهير «تمهيد لتاريخ للفلسفة الإسلامية». انطلاقاً من أن الدين وحي من الله لأنبيائه لهداية الناس «فالدين لا يكون إلا وحياً من الله إلى أنبيائه الذين يختارهم من عباده، ويرسلهم أئمة يهدون بأمر الله» (15). ويحتل الوحي مكانة مركزية في الدين، ولهذا يوليه الشيخ مصطفى عبد الرزاق أهمية خاصة. فلو تجاوزنا المعنى اللغوي لكلمة وحي ودلفنا مباشرة إلى معناها في القرآن نقع على تعريف ذي دلالة يقدمه الشيخ: «إيماء الله إلى أنبيائه ورسله، أي إلقاؤه إليهم ما يريد أن يعلموه من المعارف الدينية» (16). ولهذا فعند الفلاسفة تفسير آخر للوحي كما يرى مصطفى عبد الرزاق. فالفلاسفة العرب نظروا إلى الوحي بوصفه اتصال النفس الإنسانية بالنفوس الفلكية اتصالاً معنوياً، وليس عندهم فرق بين الوحي والإلهام إلا أن الأول يكون للنبي والثاني للعارف (17). كما ترى الصوفية أن الوحي هو تلقي النبي للشرائع الدينية بواسطة ملك (18). فإذا كان الدين هو الموحى به، فما الفرق بينه وبين الفلسفة؟ عن هذا السؤال يجيب مصطفى عبد الرزاق عارضاً أولاً: لمحاولة الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد ملخصاً آراءهم قائلاً: «والدين والحكمة عند هؤلاء الفلاسفة يفيض كلاهما عن واجب الوجود على عقول البشر بواسطة العقل الفعّال، فلا فرق إذاً بين الحكمة والدين من جهة غايتها، ولا من جهة موضوعاتها، ولا من جهة مصدرهما وطريق وصولهما إلى الإنسان. والفرق بين الفلسفة والدين عند الفارابي من وجهة نظره أن طرق الفلسفة يقينية، أما طريق الدين إقناعي، ويرى ابن سينا أن بين الدين والفلسفة فرقاً آخر هو أن وجهة

الدين عملية أصالة، ووجهة الفلسفة بالأصالة نظرية» (19). إنَّ العودة إلى الفلسفة العربية للنظر في التمييز بين الفلسفة والدين مقدمة لإقامة التمييز استناداً إلى فلاسفة هم بالعرف العام فلاسفة مسلمون. فليرجع إذاً مصطفى إلى هؤلاء يستقي منهم أجوبة هي في الغالب أجوبته، لكنه يضيف: إن هناك فرقاً جوهرياً بين الدين والفلسفة: فطبيعة الدين تقوم على الإيمان والتصديق ومصدره القلب في حين تقوم طبيعة الفلسفة على النظر والفكر ومصدرها العقل. والأكثر أهمية أن مصطفى عبد الرزاق يرفض أن تكون الفلسفة خادمة للدين. ذلك أن الدين يحدد لمقدمات الفلسفة نتائج تقليدية بحثها عن الحقائق موجهاً إلى غاية تأكيد الدين، فتأخذ هي أيضاً شكلاً دينياً مقدساً لا يتناسب مع حرية البحث والنقد (20).

في عام 1936، يعود الدكتور إبراهيم بيومي مذكور إلى هذه المسألة مجدداً من خلال النظر فيها عن طريق الفارابي وابن سينا وابن رشد. في دراسة بعنوان «فلاسفة الإسلام والتوفيق بين الفلسفة والدين» يدرك هذا الفيلسوف خطورة النظر بهذه المسألة «قلت أيها السادة إن موضوعنا دقيق، وعنوانه كافٍ للدلالة على ما فيه من أمورٍ شائكة ومشاكل عويصة. فإن الأبحاث الدينية في جملتها مثار اتهامات وتأويلات وشُبُه لا حصر لها. وقد ساد بلدنا في العشرين سنة الأخيرة، روح اتهام خبيثة ترمي بالإلحاد والزندقة والتمرد والكفر كل من حاول تفسير ظاهرة من الظواهر الدينية تفسيراً تاريخياً أو عقلياً. لذلك تحاشى كثير من الباحثين هذا الميدان وتجنبوه اتقاء لما فيه من شرر متطاير وعراك ونضال غير أني أشعر بنسمة من نسمات التسامح الإسلامي القديم تهب علينا من جديد...» (21).

أوردت هذا النص، على طوله، لأضع القارئ في مناخ الكتابة عن مسائل الدين والفلسفة التي هي قريبة الشبه بما نحن فيه من حال. ولهذا سرعان ما يعلن مذكور: «على أني لست في هذا الحديث إلا الرسول الأمين والناقل الصادق لما قال به فلاسفتكم الأقدمون» (22). ما الذي رآه مذكور في فلاسفة الحضارة العربية الإسلامية في هذا المقام؟ نقطة انطلاق مذكور هي ذاتها نقطة انطلاق الفلسفة في الحضارة العربية الإسلامية. فالسؤال هو لم يتغير: كيف التوفيق بين الفلسفة والدين؟

في نصٍ قصير يحدد مذكور كلاً من الفلسفة والدين قائلاً:

«الدين وحي الله، ولغة السماء وغذاء القلوب، ومصدر الأوامر والنواهي. فكيف نوفق بينه وبين الفلسفة وهي من صنع البشر، ولغة الأرض ومجال الأخذ والرد والبحث والتعليل. كيف نوفق بين الحقيقة الدينية والحقيقة العقلية الأولى عمادها الإلهام والثانية أساسها البرهان؟» (23).

إذاً نحن أمام عالمين: عالم الوحي والقلب والأمر والنهي من جهة، وعالم البشر، والأخذ والرد والتعليل والتحليل من جهة أخرى. أمام عالمين: عالم الإلهام وعالم البرهان. والمشكلة التي واجهت الفيلسوف العربي - الإسلامي هل يُبقي على هذين العالمين بهذا الانفصال أم يجد توطناً ما يقربهما من بعضهما البعض؟.

يعتقد مذكور أن الفلسفة الإسلامية استندت إلى أرسطو الذي يبعد عن الإسلام في ثلاث مسائل جوهرية الأولى: فكرة الإله الذي لم يعن أرسطو بمعرفته عناية خاصة. سوى أنه المحرك الذي لا- يتحرك، ولا- يذكر من صفاته إلا أنه عقل دائم التفكير وتفكيره منصب على ذاته. الثانية الصلة بين الله والعالم، ذلك أن أرسطو قال بقدّم المادة والحركة ولم يدع لله مكاناً في هذا العالم. والثالثة مشكلة الروح وخلودها: ذلك أن أرسطو ينطلق من فناء الجسد وصورته. فكان أن حاول الفارابي وابن سينا وابن رشد أن يجدوا ما يقرب أرسطو من الإسلام في هذه القضايا.

فمن حيث القضية الأولى: بينوا أن الله هو الموجود الأول، والسبب الحقيقي لسائر الموجودات، وأنه منزّه لا- ندّ له ولا ضدّ له ولا- جنس له ولا- فضل له، فلا حد له ولا إشارة إليه إلا- بصريح العرفان العقلي. هنا يستشهد مذكور بنصوص من الفارابي وابن سينا، يثبت انفصالهما عن أرسطو في هذه النقطة. كما أنهم - كما يرى - انفصلوا عن أرسطو في علاقة الله بالعالم، حيث نظروا إلى المسألة من زاوية الفيض الإلهي الذي يحفظ للعالم قدمه كما أنه مخلوق بالوقت نفسه. أما فيما يتعلق بمشكلة الروح وخلودها فيعتقد مذكور أن الفارابي وابن سينا قد فارقا أرسطو تمام المفارقة. بإثبات خلود النفس. غير أن لابن رشد رأياً آخر يفرد مذكور بسبب اختلافه عن رأي الفارابي، ولاسيما أن رأي ابن رشد جاء رافضاً لما قاله الغزالي في تهافت الفلاسفة. فقد سلك ابن رشد إلى التوفيق بين الفلسفة والدين سبيلاً أخرى غير تلك التي سلكها سلفاه. إذ كان يعتقد أن سلامة الدين والفلسفة أن يُعزل كل واحد منهما عن الآخر. فلا تضاف عناصر فلسفية إلى تعاليم الدين ولا تصبغ الفلسفة بصبغة دينية. يخلص مذكور من هذا العرض إلى نتيجة أنه يجب أن نرتفع عن الخصومات الباطلة والنزاع الفاسد بين العلم والدين، وإذا كنا نريد أن نوّسس لنهضتنا على أسس متينة فعلينا أن نفسح المجال للدراسة والبحث وأن نسير وراء الحقيقة كيفما كان مصدرها، والحكمة ضالة المؤمن يطلبها أنىّ وجدها(24).

أحسب أن مذكور وهو دارس الفلسفة وأستاذها - هو الآخر - أراد أن يحصل من الدين على اعتراف بجدوى اشتغاله بالفلسفة. فالحكمة من عرضه كما صرح أن نفسح المجال للدراسة والبحث دون أن نخشى على الدين بأساً.

أمّا زكي نجيب محمود هذا الوضعي الذي يطلب التحقق من صدق قولنا، فقد وجد نفسه في مأزق، ولا أعتقد أنه نجح بالخروج منه. فعندما أصدر كتاب «خرافة الميتافيزيقا» سنة 1953 ثم عدّل العنوان بـ«الموقف من الميتافيزيقا» في الطبعة الثانية سنة 1983 جاءه النقد يقول من أن دحض الميتافيزيقا واعتبارها خرافة يصيب الدين أو الغيب، وما ينسحب على القول الميتافيزيقي ينسحب على القول الديني، فالدين بهذا المعنى - على غرار الميتافيزيقا خرافة، هذا النقد الذي وجه إلى زكي نجيب محمود دفعه للتمييز بين أحكام الميتافيزيقا وأحكام الدين، واتهم نقاده بأنهم خلطوا بين فلسفة ودين(25).

ما الفرق بين الميتافيزيقا والدين؟ يجيب زكي نجيب محمود قائلاً: «إن الفيلسوف عندما

يقيم بناءه الميتافيزيقي، إنما يضع في بداية طريقه «مبدأ» معيناً ينطلق منه معتقداً - بالطبع - صواب ذلك المبدأ، وليس لديه سند يرتكز عليه في ذلك الاعتقاد. إلا ظنه بأنه قد رأى ذلك المبدأ بحدسه «أي ببصيرته، رؤية مباشرة، لكن اعتقاده في صواب مبدئه، لا يمنع فيلسوفاً آخر من أن يضع لنفسه مبدأ آخر يعتقد - بدوره - أنه صواب» (26).

ويضرب على هذا النمط من الميتافيزيقيا مثالين: واحد من أفلاطون، عالم المثل، والآخر من أرسطو، فكرة الصورة. إذ يعتقد زكي نجيب محمود أن النموذج، الأفلاطوني، والصورة الأرسطوية ثمرة رؤية مباشرة صُعد إليهما في مدارج التأمل الفلسفي حتى بلغها كل من أفلاطون وأرسطو (27).

يرفض زكي أن ينطلق الفيلسوف من مبدأ يتصوره ثم يزعم أنه تصوير لحقيقة الكون كما هي قائمة في الوجود الواقعي خارج ذهن الإنسان صاحب البناء (28). أما العقيدة الدينية، فأمر مختلف كل الاختلاف - كما يرى فيلسوفنا الوضعي. لأن صاحب الرسالة الدينية لا- يقول للناس: «إنني أقدم لكم فكرة رأيتها ببصيرتي، بل يقول لهم: إنني أقدم رسالة أوحى بها إليّ من عند ربي لأبلغها، وهاهنا لا يكون مدار التسليم بالرسالة برهاناً عقلياً على صدق الفكرة ونتائجها المستدلة منها، بل يكون مدار التسليم هو تصديق صاحب الرسالة فيما يرويه وحيماً من ربه، أي مدار التسليم هو الإيمان» (29). وبالتالي فالاعتراض على الفيلسوف يستند على المنطق، أما الاعتراض على صاحب الرسالة فإنه قائم على عدم التصديق.

يعتقد زكي نجيب محمود أنه تخلص من الموقف الذي وجد نفسه فيه حين ميز بين الفيلسوف الميتافيزيقي وصاحب الرسالة الموحى إليه. لكنه تمييز لا- يخرج إطلاقاً من النقد الذي وجهه إليه اللاهوتي، أو إن شئت قل ليس بهذا التمييز يجاب على نقد اللاهوتي.

لسنا في معرض مناقشة صحة أو عدم صحة نقد زكي نجيب محمود للميتافيزيقي على غرار أفلاطون وأرسطو، ولكن لو عدنا إلى منطق تفكيره لوجدناه أنه لا محال واقع في نقد للدين، أو للأحكام الدينية.

يقول زكي نجيب محمود في الموقف من الميتافيزيقيا: المنطق يقبل من الكلام إذا كان لدى السامع وسيلة لتحقيقه، فإما أن يصدق بعد التحقيق أو يكذب، أما الكلام الذي يستحيل بطبيعة تركيبه أن نتصور وسيلة لمراجعة صدقه أو كذبه فهو كلام خلو من المعنى... على أن الصدق (أو الكذب) يختلف معناه باختلاف نوع العبارة التي تقولها، ولا تخرج العبارة التي يمكن وصفها بالصدق أو الكذب عن أحد نوعين: فهي إما تحليلية أو تركيبية، وليست العبارة الميتافيزيقية بواحدة منها. والعبارة التحليلية لا- تقول شيئاً جديداً عن الموضوع وصدقها قائم على مراجعة التحليل الذي جاء وفق ما اتفقنا عليه من معاني الألفاظ كقولنا مثلاً (الزاوية القائمة تسعون درجة).

أما العبارة التركيبية فهي التي تقول لنا خبراً جديداً. وإذا أردت تصديقه أو تكذيبه، كان

لابدّ لك من الخروج إلى حيث الطبيعة نشاهدها لتقارن ما تأتيك به الخبرة الحسية منها، بما تزعمه لك عبارة القائل(30).

وكل ما عدا ذلك من العبارات كلام ميتافيزيقي. فتعريف الجملة الميتافيزيقية هو "أنّها عبارة يراد بها أن تعبر عن قضية حقيقية ولكنها في حقيقة أمرها لا- هي معبرة عن تحصيل حاصل، ولا عن فرض تحققه التجربة. ولما كانت تحصيلات الحاصل والفروض التجريبية تستنفد كافة القضايا ذات المعنى، كان لنا ما يبرر التأكيد بأن ما تقوله الميتافيزيقا خالٍ من المعنى(31).

إذا كان موقف زكي نجيب محمود من العبارات والجمال هو كذا، ولما كان الدين خطاباً في المقام الأول، والخطاب عبارات فإلى أي من الجمل تنتسب جمل الخطاب الديني؟.

إنها ليست من نوع تحصيل الحاصل ولا هي من نوع الجمل التركيبية فالنتيجة إذاً، أنها جملة خالية من المعنى. هذه نتيجة لازمة من نتائج التفكير الوضعي - المنطقي عند زكي نجيب محمود. لم تنته المشكلة التي نحن بصددها عرضها وتحليلها بعد، فما زالت حاضرة في الفكر العربي المعاصر وكأنها مولودة لتوها. إذ يعود أستاذ فلسفة شهير هو فؤاد زكريا ليعيّن مرة أخرى هذه المسألة. يعتقد فؤاد زكريا أنّ الخلاف الطويل بين الدين والفلسفة لم يكن له من داع. فميدان اهتمام الفلسفة في صورتها التقليدية على الأقل لم يكن يختلف كثيراً عن ميدان اهتمام الدين. فلماذا إذاً كل هذا التاريخ الطويل من العداة وفقدان الثقة بين الطرفين؟ يتساءل فؤاد زكريا. ويجيب «إن الخلاف بين الفلسفة والدين لم يكن في الأساس خلافاً في المحتوى أو المضمون، بل كان خلافاً في المنهج. ويتلخص هذا الخلاف في أن منهج التفكير الفلسفي نقدي، في حين أن منهج التفكير الديني إيماني»(32).

ويترتب على اختلاف المنهج: أن الفلسفة تُغلب العقل في حين أن الدين يغلب العاطفة، الفلسفة إنسانية المصدر، فيما الدين وحي إلهي ويقوم الدين على فكرة الحقيقة الواحدة(33).

لماذا العلاقة بين الدين والفلسفة في الوطن العربي علاقة مواجهة وليست حواراً؟

يحدد زكريا جملة أسباب منها: أن الفلسفة تفترض مقدماً تعدد الآراء وتقبل الرأي الآخر، أما الدين فبارتكازه على الحقيقة المطلقة يرى في الرأي الآخر مروقاً وزندقة أو بدعة على أقل تقدير. ثم إن التسلط السياسي والاستبداد انعكس على الفكر في صورة خضوع متزايد للسلطة العقلية والروحية. وهذا ما زرع الخوف في نفس الفيلسوف. تنتج عن ذلك لعبة النصوص، إذ أن كل طرف يهيب بالنص لتأكيد وجهة نظره. وهذا ما أورث للفلسفة عيباً، ذلك أنها ألقت بسلاح العقل والمنطق من جهة وحرمت من روحها النقدي من جهة ثانية(34). ناهيك من أن الحوار - إن أمكن - بين الدين والفلسفة محكوم بعدم تكافؤ فرص التعبير، ولهذا يلجأ الفيلسوف إلى التحايل والالتفاف أو إلى الخداع.

يعود فؤاد زكريا إلى شرح الاختلاف بين الفلسفة والدين مستدركاً أنه لا يقصد الدين بحد

ذاته، بل تفسير المسلمين المعاصرين للدين. مبيناً وضع رجل الدين المرتكز على الوحي مقابل الاستدلال العقلي والعلمي والهجوم على العلم والمنهج العلمي الذي يتخذ أشكالاً متعددة: منها التشكيك في مبدأ التفكير المنطقي وهو عودة لشعار من «تمنطق تزندق»، وهذا الشعار كما يرى زكريا يضر بالدين نفسه ويتعارض مع نصوص الدين التي تدعو إلى التفكير والتدبر وإعمال العقل، بل يتعارض مع الفقهاء الذين طبّقوا الاستدلال العقلي على الأحكام الفقهية (35). ومنها التوسع في تفسير النصوص الدينية إلى الحد الذي يجعلها صالحة لتفسير أحدث النظريات العلمية. وهذا الأمر عودة إلى زي قديم زي قادر على تفسير الظواهر الكونية بوسائل غير علمية (36). وهناك شكل الهجوم على العلم بوصفه أنه أمر مادي لا يهتم بالدائم والباقي (37).

ويستمر الدكتور فؤاد مدافعاً عن الفلسفة في مواجهة فكرة الحقيقة المطلقة المستمدة من مصدر إلهي ويشرح نتائجها السياسية من التحريم والتكفير والحاكمية.. الخ. وتناقضها مع الديمقراطية.. الخ. ثم يتحول إلى مسألة أخرى في صيغة السؤال التالي: ما الذي تستطيع الفلسفة أن تفعله في موقف كهذا؟.

يدعو زكريا إلى الاهتمام بما يسمى بفلسفة الدين التي تتناول طبيعة التجربة الدينية، والسمات المميزة للإيمان الديني بالقياس إلى أنواع الإيمان الأخرى ومكانة الدين في الثقافة الإنسانية وطبيعة الرمز الديني واللغة الدينية. وما قصور الاهتمام بهذه المسائل إلا ثمرة التحريم والمنع.

ورغبة في قول فلسفي يعالج بعض قضايا التجربة الدينية. يعدد فؤاد زكريا هذه القضايا: ألوهية التشريع وبشرية القائمين بفهمه وتطبيقه، ومشكلة الصلاحية لكل زمان ومكان، والتي يراها متعارضة مع التغير الذي لا يستطيع أحد إن ينكره في أحوال البشر. ومشكلة التّضاد بين النظرة الشمولية والنظرة الجزئية إلى الإنسان (38).

ما يهدف إليه زكريا في النهاية هو أن تُثري الفلسفة الفكر الديني بتحليلاتها وتنظيراتها وأن تسدي خدمة جلية في هذا العصر الذي لا يكف الناس فيه عن التساؤل والمناقشة. وأن يتحرر الفيلسوف من الخوف والإرهاب والالتهام بالخروج عن الدين (39).

ها نحن أمام نوع من الدعوة إلى المصالحة بين الفيلسوف ورجل الدين أو بين الفلسفة والدين، مصالحة تسمح للفلسفة بارتداد عوالم الدين بحرية، ترتاد المشكلات الناتجة عن تعين الدين في حياتنا العربية المعاصرة. وفؤاد زكريا صاحب كتاب «سبينوزا والتفكير العلمي»، يريد أن يؤسس لنوع من التسامح، تسامح العقيدة مع الفكر الفلسفي، تسامح الإيمان مع العقل. دون أن يتعرض لأية رؤية دينية بالدحض.

إنه بمعنى من المعاني استمرار لتقليد الفلسفة العربية الإسلامية التي ميزت بين العقل والنقل، ودافعت عن العقل بوصفه أس التفلسف للوصول إلى الحقيقة.

مشكلة التراث الفلسفي الإسلامي

كان من الطبيعي أن يرتبط الوعي الفلسفي العربي المعاصر بالعودة إلى الإرث الفلسفي الإسلامي. وآية ذلك أن الإرث الفلسفي الإسلامي يقدم للفيلسوف المعاصر إحساساً بالاستمرار، أولاً، وشعوراً بالاعتداد ثانياً، وقرابة بينه وبين الفيلسوف الإسلامي ثالثاً. ولو تركنا جانباً عودة فرح أنطون لابن رشد عن طريق رينان (40)، واتجهنا صوب الدراسات الأكاديمية حول الفلسفة الإسلامية، نجد أن الفلسفة في الجامعة المصرية قد أفردت مقررأً خاصاً بها - أي بالفلسفة الإسلامية - وهناك حتى الآن تقليد سائد في كل أقسام الفلسفة في الوطن العربي تدريس الفلسفة الإسلامية بفروعها الثلاثة: علم الكلام والفلسفة والتصوف. دون أن نناقش الآن ما إذا كان علم الكلام، أو التصوف جزءاً من الفلسفة. فضلاً عن الوظيفة المدرسية - التعرف على الفلسفة الإسلامية، فإن الدراسات في الفلسفة الإسلامية تناولت مسألتين أوليتين: الدفاع عن خصوصية الفلسفة الإسلامية ضد بعض المستشرقين الذين لم يجدوها إلا فلسفة يونانية في لغة عربية. وعرض الملامح الأساسية لهذه الفلسفة كل وفق زاوية رؤيته الفلسفية.

فأغلب الكتب المشهورة التي أرّخت للفلسفة الإسلامية جميعاً قد بدأت بدحض رأي بعض المستشرقين الذي يعتبر الفلسفة العربية الإسلامية فلسفة يونانية ليس إلا. وذلك الرأي لا يقف عند حد نزع الأصالة عن الفلسفة العربية الإسلامية فحسب، وإنما ينفي أهلية العربي في التفلسف ويعتبر الإسلام كاجراً له. ولقد اشتهر اسم رينان بوصفه صاحب هذا الرأي، فلقد جاء في كتابه «تاريخ عام ونظام مقارن للغات السامية» أن الساميين لا يمكن تعريفهم إلا بالسلب: فليست لهم - والعرب أقصى عناصرهم - لا علم ولا فلسفة ولا شعور باللونيات، ولا - خيال خلاق، ولا فنون تشكيلية، ولا آداب ملاحم، ولا - أساطير تبني على التصور، ولا - سياسية معقدة، ولا - تنظيم مدني ولا - عسكري، ولا أخلاق موضوعية، شعرهم رتيب وذاتي، وفكرهم ينقصه التطلع، والمتناقضات لا تفعل فيه. ترى العربي أمام الروايات العجيبة والمشاهد المذهلة خلواً من كل تفكير مكثفياً أن يقول لك! إن الله على كل شيء قدير، كما أنه في حالات الشك بين المذاهب المتناقضة، يفر من حيرته بقوله والله أعلم... ومن غير الوارد أن تحتج للعرب بما لديهم من فلسفة، إنما هي تليفات منتزعة من الإغريق كتبت بالعربية، وليس لها أصل ولا جذر في شبه جزيرة العرب، لأن العرب غير قادرين على شيء من التعقيد والتركيب، فبدلاً من اعتبارها نتاجاً طبيعياً لعقل سام، أولى بالمرء أن يعتبرها بمثابة ارتكاس على الإسلام واجهته به عبقرية الفرس الهنود - أوربية (41). وهكذا صار دفاع الفلاسفة العرب المعاصرين عن الفلسفة العربية الإسلامية وأصالتها دفاعاً عن العرب بالذات ودحضاً للتمايز بين الأعراق. والعنصرية التي تخفي وراء قول المستشرق بيونانية الفلسفة العربية - الإسلامية.

ولقد انبرى إبراهيم مدكور في كتابه الشهير «في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيق» أول ما انبرى لتبيان بطلان هذه الدعوة العنصرية التي تستخلص صفات أي شعب، العقلية ومميزاته الفكرية من بيئته الجغرافية، أو من الجنس الذي ينتمي إليه (42).

وقد رأى، أي مدكور، أن الفلسفة الإسلامية ليست وليدة الفكر العربي وحده، فقد ساهم

في تكوينها شعوب أخرى مختلفة: من فرس وهنود، وأتراك، وسوريين، ومصريين، وبربر وأندلسيين. ولهذا فإنه ينكر أن تكون عربية بالمعنى العنصري؛ لأن الإسلام ضم تحت رايته شعوباً شتى وأجناساً متعددة، ساهمت جميعها في حركته الفكرية فضلاً عن أن إسلاميتها، لا تعني أنها ثمرة أفكار المسلمين وحدهم «فهذا ما يناقض التاريخ أيضاً، لأن المسلمين تتلمذوا - أول ما تتلمذوا لنساطرة ويعاقبة ويهود وصابئة، واستمروا في نشاطهم العلمي والفلسفي متأخين ومتعاونين مع أصدقائهم ومعاصريهم من اليهود والمسيحيين» (43). وانطلاقاً من هذا فإن مذكور يرى أنها فلسفة إسلامية، امتازت بموضوعاتها وبحوثها، بمسائلها ومعضلاتها وبما قدمت لهذه وتلك من حلول. ففي الجزء الأول من كتابه المذكور يعدد خصائص الفلسفة العربية التي عالجت، قضايا الإله والعالم والإنسان بما يلي: أولاً: إنها فلسفة روحية تقوم على أساس من الدين، وتعول على الروح تعويلاً كبيراً، وإنها دينية في موضوعاتها، وهي ثانياً: فلسفة عقلية، اعتدّت بالعقل اعتداداً كبيراً وتعول عليه التعويل كله في تفسير مشكلة الألوهية والكون والإنسان، وهي ثالثاً: فلسفة توفيقية، توفق بين الفلاسفة بعضهم وبعض. وبخاصة بين أفلاطون وأرسطو، ناهيك عن التوفيق بين النقل والعقل. وهي رابعاً فلسفة وثيقة الصلة بالعلم (44). ومهما قيل عن الفلسفة الإسلامية فإن مذكور يراها حلقة من حلقات تطور الفلسفة والفكر الإنساني. ليس من الحاجة أن نعرض لكافة الآراء التي دافعت عن أصالة الفلسفة العربية الإسلامية فجميعها تكاد تكون متشابهة. فإن أحداً لم ينكر أثر الفلسفة اليونانية في الفلسفة العربية الإسلامية لكن أحداً لم يوافق على أنها صورة طبق الأصل عن اليونانية. غير أن ميل الكاتب الفلسفي لابدّ وأن يظهر بهذه الصورة أو تلك وهو يؤرخ للفلسفة الإسلامية. فليس من الصعوبة أن تكشف عن نزعة أحمد أمين العقلية وهو يعرض لعلم الكلام، دون أن يصرح بذلك مباشرة. وقس على ذلك محمود قاسم الذي يمتدح المعتزلة وابن رشد. فيما علي سامي النشار يعلن: «إنني كمفكر أشعري يرى أن عمله الأساسي في الحياة هو المحافظة على كيان المذهب الأشعري، مذهب الجمهور العظيم من المسلمين ورباط حياتهم، أنكر كل الإنكار فكرة محمود قاسم الرئيسية. وهي أن المذهب المعتزلي من ناحية والمذهب الرشدي من ناحية ثانية، أقرب عقلاً لروح الإسلام من مذهب الأشاعرة. إنني أرى أن الأشعرية هي آخر ما وصل إليه العقل الإسلامي الناطق باسم القرآن والسنة، والمعبر عنها في أصالة وقوة.. ونحن في أشد الغنى عن تحجر المعتزلة العقلي كما أننا على بعد كامل من تفسير ابن رشد للإسلام في ضوء فلسفة أرسطو» (45). فيما صارت مشهورة نزعة الجابري العقلية النقدية وميله الواضح للفلسفة الأندلسية، وخاصة فلسفة ابن رشد قمة الفلسفة البرهانية.

وإذا كنا في مرحلة عودة الفلسفة الأولى أمام عملية استهدفت التاريخ لهذه الفلسفة مهما كان موقف مؤرخ الفلسفة الإسلامي أمثال مصطفى عبد الرزاق، والنشار والطويل، وأبي ريذة الخ. فإننا في مرحلة الستينات والسبعينات نجد أن العودة إلى الفلسفة الإسلامية قد أخذت منحى آخر، منحى توظيف التراث الفلسفي الإسلامي توظيفاً مباشراً للدفاع عن

آراء معاصرة، والعبور من خلاله إلى تجديد الفكر العربي، أو إلى تغيير الواقع ذاته، أو إلى إحداث ثورة في الفكر والواقع.

حسبنا الاستماع إلى الدعاوى التي أوردتها العائدون إلى «التراث» الفلسفي العربي لنعرف حجم المهمة التي أقيمت على هذا التراث لإنجازها.

فها هو - محمد عمارة - في مرحلة من مراحل - يصدر كتابه «التراث في ضوء العقل» قائلاً: «إن الوعي بالتراث وإحيائه، لا- يعني تقليده، ولا- أن نعود بحاضرنا ومستقبلنا ونصبهما في قوالب الأمس... ولكنه يعني أن نبصر جذور غدنا الذي نريده مشرقاً، في الصفحات المشرقة في التراث. وأن نجعل العدل الاجتماعي الذي نكافح من أجله الامتداد المتطور لحلم أسلافنا بسيادة العدل في حياة الإنسان، وأن نجعل قسّمات العقلانية والقومية في تراثنا زاداً طيباً وروحاً ثورية تفعل فعلها في يومنا وغدنا، وبذلك يصبح تراثنا روحاً سارية في ضمير الأمة وعقلها تصل مراحل تاريخها، وتدفع مسيرة تطورها خطوات وخطوات إلى الأمام، وبذلك وحده يصبح التراث طاقة فاعلة وفعّالة، وليس «ركاماً» أو «أكفان موتى» كما يحسبه ويريده الكثيرون» (46). ويرى الدكتور حسن حنفي: «أن التراث هو نقطة البداية كمسؤولية ثقافية وقومية، والتجديد هو إعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات العصر. فالقديم يسبق الجديد، والأصالة أساس المعاصرة، والوسيلة تؤدي إلى الغاية. التراث هو الوسيلة والتجديد هو الغاية، وهي المساهمة في تطوير الواقع، وحل مشكلاته، والقضاء على أسباب معوقاته، وفتح مغاليقه التي تمنع أية محاولة لتطويره» (47).

وبهذا المعنى أيضاً يقول الجابري: «اللغة والشريعة والعقيدة السياسية.. تلك هي العناصر التي تتكون منها المرجعية التراثية التي قلنا إنه لا سبيل إلى تجديد العقل وتحديثه إلا بالتححرر من سلطانها، وإذا كنا ندعو هاهنا إلى الانتظام في الجوانب التي أبرزناها في فكر ابن حزم وابن رشد والشاطبي وابن خلدون فليس من أجل استنساخ أفكارهم، استنساخاً، ولا من أجل تبني آرائهم تقليداً وتبعية، كلا إن ما ندعو إليه هو توظيف نزعتهم العقلانية - التقدمية كمنطلق يربطنا بقضايا تراثنا لا من أجل تجديدها أو الاغتراب فيها أو رفضها بل من أجل نقلها إلى حاضرنا وال تعامل معها على أساس متطلبات الحاضر وحاجة المستقبل وبالاستناد إلى فكر العصر ومنطقه» (48).

ويرى حسين مروة أن هناك ترابطاً بين محتوى حركة التحرر الوطني العربية في مرحلتها الحاضرة وبين الموقف من التراث الفكري العربي - الإسلامي... «إن ثورية الموقف من قضايا الحاضر تستلزم الانطلاق من هذا الموقف لرؤية التراث، أي لمعرفته معرفة ثورية. أي لبناء هذه المعرفة على أساس من إيديولوجية القوى الثورية نفسها في الحاضر» (49).

أما طيب تيزيني فينهي رحلته الطويلة في كتاب «من التراث إلى الثورة» بالقول: «إن ممارستنا الاختيار التاريخي التراثي تجاه تاريخنا وتراثنا العربيين على نحو جدلي تراثي

وبغية تحويل الحصيلة الإيجابية إلى واحد من أبعاد الفعل الثوري المبدع في مرحلتنا القومية الناهضة من شأنها أن تسهم في تكوين وتعميق الشخصية القومية الأممية للقوى الثورية العربية. ودونما خوف من عقد التقازم أمام الآخرين والتعلق أمام الأهلين» (50).

يمكننا الاستمرار في عرض المبررات التي قدمها المشتغلون بإعادة قراءة التراث، ولكن بما أن هدفنا هو الوقوف على أهم هذه المبررات لنكشف عنها، نكتفي بما عرضنا، معتبرين أن هذه المبررات هي النماذج الكبرى التي تقدم عادة.

وتدقيقاً فيما سبق نجد: أن الهدف المرجو من عودة كهذه ينحصر في النقاط التالية:

1 - إيجاد الترابط بين الحاضر والمستقبل والماضي. وهذا يعني أن انقطاعاً قد حصل بين ماضي الفلسفة وحاضرها العربي وإيجاد اللحمة مرة أخرى بين الحاضر والماضي من شأنه أن يفتح آفاقاً أفضل. ومن شأنه أيضاً أن يعين مفهوم الهوية القومية بوصفها خطأ صاعداً ينزع عنها التفتت الحاصل الآن.

2 - يجمع التراثيون على نقطة أساسية ألا وهي أن العودة إلى التراث لا معنى لها إلا في حالة الكشف عما فيه من عناصر قابلة للحياة وليس في حالة تقديمه كما هو. فعمارة يريد من التراث قسماً «العقلانية والقومية» وحنفي «يسعى إلى المعاصرة استناداً إلى الأصالة»، والجابري «يبحث عن النزعة العقلانية النقدية» في التراث، وتيزيني يستقي من التراث المساهمة في تكوين الشخصية القومية والأممية. ومروة يريد أن يجد في التراث «ثورية» تشتقها «قوى الثورة العربية المعاصرة». وأساسها تلك النزعات المادية الكامنة فيه. إذاً المرجعية في دراسات التراث الكشف عن «العقلانية» و«القومية» أو «الثورية» و«المادية».

3 - وكان الجميع قد انطلق من أن تأسيس هذه المفاهيم غير ممكن إلا بالكشف عنها داخل الإنجاز الفكري - الفلسفي للتراث العربي. وبالتالي فالمعرفة المعاصرة تلبس التراث لبوساً جديداً ليبدو معاصراً. وهذا يعني أن تأكيدهم رفض الانتقائية، تأكيد زائف إذ طالما أنهم يريدون من التراث أشياء ولا يريدون أشياء أخرى فهذا يعني أن ينتقوا من التراث ما يعزز أفكارهم المسبقة، أو الأساس الفلسفي - الإيديولوجي الذي ينطلقون منه. وهذا هو الذي يفسر لماذا يختلفون فيما بينهم حول التراث، وحول ما هو الأبرز في هذا التراث.

كيف نفهم بروز ظاهرة العودة إلى التراث بعامة والتراث الفلسفي بخاصة؟ ولو تركنا جانباً الأسباب التي قدمها التراثيون - وقد تكون أسباباً حقيقية بالنسبة لكل واحد منهم، لواجهتنا الواقعة التالية: إن معظم الكتب الأساسية التي ظهرت حول التراث، قد صدرت في فترة السبعينات والثمانينات.

«مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط»، عام 1971، «من التراث إلى الثورة» عام 1978 طيب تيزيني، «التراث والثورة» غالي شكري، 1973، «نحن والتراث» - «قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي» 1980، «تكوين العقل العربي»

1984، «بنية العقل العربي»، 1986، محمد عابد الجابري، «التراث والتجديد» 1981، حسن حنفي، «نظرة جديدة إلى التراث» 1979، «التراث في ضوء العقل» 1980، محمد عمارة «النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية» جزء 1، 2، 1979، حسين مروة.

صاحب صدور هذه الكتب، دراسات ونقاشات واختلاف آراء، أي لم تخلق هذه الكتب شهرة لأصحابها فحسب، بل وخلقت مناخاً فكرياً بدأ أنه يتميز بالحيوية.

وقد رأينا أن النماذج من المبررات التي عرضنا لها جميعها منصبة إما على تنوير الواقع أو دفعه إلى الأمام أو المساهمة في التقدم الخ. ولكن ما الذي كان عليه الواقع حتى يفرض على المفكر العربي التفكير بإدخال التراث كعنصر وعنصر مهم من عناصر «التنوير» و«صنع المستقبل»؟

يبدو لي أن السبعينات هي مرحلة ظهور الأزمة في سيرونة الحركة القومية العربية والماركسية العربية، أو ما اصطلح على تسميته بحركة التحرر العربية - ومن ثم تصاعدها في الثمانينات من هذا القرن (51).

ويبدو أن البحث عن أسباب هذه الأزمة قد تنوع جداً من البحث عن أسبابها التقنية إلى البحث عن أسبابها السياسية مروراً بالبحث عن أسبابها الفكرية.

في البحث عن هذه الأسباب الأخيرة - أي الفكرية - جاء أول ردة فعل من التيار الإسلامي. الذي رأى أن الإيديولوجية القومية والماركسية هي المسؤولة عن هذا الخراب الذي حل، وكان من نتائجها هزيمة حرب حزيران، وآية ذلك أن هذه الإيديولوجيا هي بالأصل إيديولوجيا عربية علمانية، خاوية ومغتربة عن «التراث الأمة الأصيل». والمفكر القومي والعلماني والماركسي، على الرغم من وقوفه ضد هذا التفسير قد شاطر الإسلامي رأيه ضمناً. فراح يبحث عن اللحمة التي تربط أفكاره العصرية بالتراث العربي. معتقداً في الوقت نفسه أنه يحرر التراث من احتكار القوى التقليدية له، وسالبا إياها مصدر قوتها.

فالأزمة، لم تقد إلى مراجعة نقدية للفكر العربي السياسي والفلسفي فحسب، كما مر معنا، بل وقادت إلى نكوص إلى الوراء في محاولة لإنقاذ الأساس الفلسفي - الإيديولوجي للفكر القومي والماركسي. وللتدليل على فكرة الحرية ليست إلا - تطويراً لفكرة الحرية عند المعتزلة - وفكرة المساواة استمرار أن على نحو جديد لفكرة المساواة عند القرامطة، بل والاشتراكية ذاتها جزء من تراثنا الفكري، ومادية ماركس هي ثمرة لمادة ابن سينا والفارابي وابن رشد. والصراع الطبقي المعاصر الذي ينتج الآن الاختلاف الفكري ليس جديداً، بل إن التناقض الطبقي في العصر الإسلامي الوسيط قد عبر عن نفسه في تناقض المادية والمثالية! وبالتالي فإن التراث العربي الفكري الإسلامي الذي عبر عن تناقضات طبقية في اتجاهين - تقدمي ورجعي - ما زال مستمراً حتى الآن عبر التناقض المعاصر. فالبرجوازية والإقطاعية المعاصرة تتبنى الرجعية والمثالي في تراثنا، أو تفسره تفسيراً

مثالياً رجعيًا، وعلى القوى الأخرى أن تبعث الجانب التقدمي المادي العقلاني. لقد عبر كل من مروة وتيزيني وغالي شكري عن هذه النزعة بكل صراحة.

إن استعادة التراث الفلسفي العربي لالتقاط ما ينطوي عليه - بصورة مباشرة أو بصورة كامنة - مما هو شائع في الفلسفة المعاصرة لم تقم بدور التطوير اللاحق للفلسفة العربية المعاصرة، أو التأسيس لنمط جديد من التفلسف يكون التراث الفلسفي نقطة انطلاق، أو حل مشكلة فلسفية راهنة. وبعد: هذه هي المشكلات الأراس التي انشغل بها الوعي الفلسفي العربي، والتي ما زالت تشكل هواجسها حتى هذه اللحظة.

الهوامش:

(*) رئيس قسم الفلسفة، جامعة دمشق.

(1) انظر: الفلسفة العربية في مئة عام.

(2) انظر: مالك بن نبي، ميلاد مجتمع طرابلس الشام 1974، ط2، ص7.

(3) انظر: سعادة، نشوء الأمم، بيروت، بلا تاريخ، ط5، ص168.

(4) انظر: ميشيل عفلق، في سبيل البعث، بلا تاريخ، ص25.

(5) انظر كتابنا: العرب بين الإيديولوجيا والتاريخ، دار الأهالي، دمشق، 1995.

(6) انظر: في سبيل البعث، لميشيل عفلق.

(7) فكرة الطليعة هي من إرث الحركات الماركسية والقومية معاً، وأساسها لينيني.

(8) انظر بهذا الصدد كتاب: ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، بيروت، 1979.

(9) انظر كتابنا: أسرى الوهم، دار الأهالي، دمشق، 1996.

(10) من أهم القائلين بذلك: حسن صعب، ومحمد عابد الجابري.

1 - انظر: حسن صعب: تحديث العقل العربي، بيروت، 1973.

2 - انظر: محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، بيروت، 1982.

(11) انظر: زكي نجيب محمود، خرافة الميتافيزيقيا، 1983.

(12) انظر: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، بيروت 1982.

(13) انظر كتابنا: مقدمة في التنوير، دار معد، دمشق 1996.

(14) المصدر نفسه.

- (15) مصطفى عبد الرازق، الدين والوحي والإسلام، ص 29 - 30.
- (16) مصطفى عبد الرازق، المرجع السابق، ص 51.
- (17) مصطفى عبد الرازق، المرجع السابق، ص 57.
- (18) مصطفى عبد الرازق، المرجع السابق، ص 71.
- (19) مصطفى عبد الرازق، المرجع السابق، ص 35 - 36.
- (20) مصطفى عبد الرازق، آثار مصطفى عبد الرازق، ص 125.
- (21) إبراهيم بيومي مدكور، فلاسفة الإسلام والتوفيق بين الفلسفة والدين، الرسالة، القاهرة، عدد 141، 16 آذار 1936. أورده محمد كامل الخطيب في، قضية الفلسفة، دمشق، 1998، ص 190 - 200.
- (22) مدكور، المرجع السابق، الخطيب، ص 191.
- (23) مدكور، المرجع السابق، الخطيب، ص 191.
- (24) مدكور، المرجع السابق، الخطيب، ص 196 - 200.
- (25) انظر: زكي نجيب محمود، الموقف من الميتافيزيقيا، القاهرة، 1983 - ص «د».
- (26) زكي نجيب محمود، المرجع السابق، ص «د».
- (27) زكي نجيب محمود، المرجع السابق، ص «ه».
- (28) زكي نجيب محمود، الموقف من الميتافيزيقيا، ص «ه».
- (29) زكي نجيب محمود، الموقف من الميتافيزيقيا، ص «و».
- (30) زكي نجيب محمود، الموقف من الميتافيزيقيا، ص 78.
- (31) زكي نجيب محمود، المصدر السابق، ص 79-80.
- (32) انظر: فؤاد زكريا، الفلسفة والدين في المجتمع العربي المعاصر، المستقبل العربي، العدد 6، 1985، وكذلك محمد كامل الخطيب، قضية الفلسفة، ص 529.
- (33) انظر: فؤاد زكريا، المرجع السابق، ص 53.
- (34) انظر: فؤاد زكريا، المرجع السابق، ص 532 - 533.
- (35) انظر: فؤاد زكريا، المرجع السابق، ص 536 - 537.
- (36) انظر: فؤاد زكريا، المرجع السابق، ص 538.

(37) انظر: فؤاد زكريا، المرجع السابق، ص546.

(38) انظر: فؤاد زكريا، المرجع السابق، ص547 - 550

(39) انظر: فؤاد زكريا، المرجع السابق، ص552.

(40) في عام 1886 كتب ديمتري خياط في المقتطف، آب 1986 مقالاً بعنوان: ابن رشد وفلسفته، يقرظ فيه ابن رشد.

(41) انظر: حكمت هاشم، الفكر الفلسفي واللغة العربية، مجلة المجمع العلمي العربي، دمشق، ص2/38م/ نيسان 1963، أورده محمد كامل الخطيب في: قضية الفلسفة، مرجع سابق، ص305.

(42) انظر: إبراهيم مدكور، الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق، ج1، ط3، القاهرة 1976، ص21.

(43) إبراهيم مدكور، المرجع السابق، ص23.

(44) انظر: إبراهيم مدكور، المرجع السابق، ج2، ص154 - 160.

(45) انظر: علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط6، القاهرة 1975، التصدير.

(46) محمد عمارة، التراث في ضوء العقل، بيروت، 1980، ص5.

(47) حسن حنفي، التراث والتجديد، بيروت، 1981، ص11.

(48) الجابري، بنية العقل العربي، بيروت، 1986، ص572.

(49) حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية، بيروت، 1970، ج1، ص16.

(50) طيب تيزيني، من التراث إلى الثورة، دمشق، بلا تاريخ ص1014 «المقدمة الثالثة للكتاب مؤرخة في عام 1979».

(51) انظر: بهذا الصدد كتابنا - «العرب بين الأيديولوجيا والتاريخ» دمشق، 1995.