THE CRITICISM OF THE IDEOLOGICAL RETURN TO THE PHILOSOPHICAL HERITAGE

نقد العودة الأيديولوجية إلى التراث الفلسفي

***Mohammad Nour ALNEMR*[1]**

Abstract

This research deals with the ideological return to the philosophical heritage from the criticism point of view. This means, the approach used to study this problematic issue will be a critical one which it aimed to criticize many kinds of such return, particularly the ideological return. Such reading follows two essential methodological steps, the first one is to know what the meaning of ideological reading of philosophical heritage, and the second one is to criticize such reading in order to detect its problems or even its contradictions. The research focuses on three essential points, the first one is about the criticism of the western culture through the Marxism's criticism to Greek heritage, the second is about Arab-Islamic culture, and the third is about the criticism of the biome which is basic concept of the ideological reading.

Keywords: Critical Reading, ideological reading, heritage, materialism, idealism, biom

الملخص

يعالج هذا البحث العودة الأيديولوجية إلى التراث الفلسفي من وجهة النظر النقدية، وهذا يعني أن النهج المستخدم في دراسة هذه الإشكالية سيكون منهجاً نقدياً، يستهدف نقد شكل ما من أشكال العودة إلى التراث الفلسفي ألا وهي العودة الأيديولوجية.

ومن غير الممكن الوصول إلى القراءة النقدية المنشودة إلا بخطوتين منهجيتين أساسيتين، هما التعرف على موقف معين من التراث الفلسفي وهو ما اصطلح عليه القراءة الأيديولوجية، أما الخطوة الثانية وهي نقد هذه القراءة عبر صورها المختلفة بقصد تبيان مشكلاتها أو حتى تناقضاتها.

أما مجال البحث فيتعلق بثلاث نقاط أساسية تتعلق الأولى بالثقافة الغربية من نقد الماركسية في موقفها من التراث اليوناني، في حين تتعلق الثانية بالثقافة العربية الإسلامية، وقد ختمنا البحث بنقد الإحيائية بوصفه مفهوم رئيس للقراءة الأيديولوجية كنقطة ثالثة للبحث.

الكلمات المفتاحية: قراءة نقدية، قراءة إيديولوجية، التراث، مادية، مثالية، إحيائية.

[1] باحث من سوريا: Suriyeli Araştırmacı

المقدمة:

إن الطبيعة الإشكالية للنص الفلسفي التي تميزه من غيره من ميادين المعرفة الإنسانية، جعلت منه مدار نقاش وسجالات كثيرة ظهرت على شكل اختلاف في تأويلات المهتمين به. فكان بذلك أكثر استدعاء للقراءة، وأكثر قدرة على التجدد والاستمرار بما شكل الشرط الضامن – وليس الوحيد– لتطور الفلسفة واستمرارها.

ومن المؤكد أنّ تاريخ الفلسفة هو جزء لا يتجزأ من الفلسفة ذاتها، وقراءة هذا التاريخ لابد من أن تكون فلسفية أو تعبر عن نشاط وتأمل فلسفيين معينين. كمالا ينفصل الموقف من تاريخ الفلسفة عن الموقف العام لهذا الفيلسوف أو ذاك. فليس مصادفة أن يكون تاريخ الفلسفة هو سيرة ذاتية للعقل عند كلٍّ من كنط وهيغل، ولا يمكننا أن نتوقع أن يكون تاريخ الفلسفة عندهما إلا عقليّاً.

والقراءة الإيديولوجية تتفق مع التيار العقلاني – هيغل وكنط مثلاً– في جعل تاريخ الفلسفة خادماً لأفكارها، ولا يمكن لهذا التاريخ إلا أن يكون مقدمات أو إرهاصات لفلسفتها، لتشكل في النهاية اللحظة الأكمل والحلقة النهائية في التعبير عن هذا الموقف. بيد أن القراءة الإيديولوجية بموقفها الجديد من الفلسفة – في وظيفتها وموضوعها أو منهجها– اتهمت القراءة العقلانية بأنها قراءة عقيمة لأنها جاءت استمراراً للفلسفات الميتافيزيقية ذات الطبيعة النظرية الخالصة التي لم تكن سوى أوهام، وانحصرت قضاياها في مشكلات كلاسيكية زائفة، كما وصفتها الوضعية المنطقية، أو في ابتعادها عن تقديم نفع أو تحقيق نجاح ملموس، كما ادعت البراغماتية، أو في تعاليها على التاريخ، وعدم ارتباطها بالواقع الاجتماعي والسياسي أو حتى الاقتصادي، كما ادعت الماركسية، التي نخصص الجزء الأكبر من هذا البحث لدراسة موقفها.

أولاً – الوضعية المنطقية والتراث:

تعد الوضعية المنطقية واحدة من أهم المدارس الفلسفية المعاصرة، والتي عرفت بمنهج التحليل المنطقي، حيث حققت من خلاله حضورها المميز في الفكر الفلسفي المعاصر.

وقد تعاملت الوضعية المنطقية مع تاريخ الفلسفة بنظرة إيديولوجية سلبية، نفَت أصالة التفكير الفلسفي السابق عليها، لأن تاريخها – أي الفلسفة – ليس سوى سلسلة أوهام ميتافيزيقية، انشغل بها العقل الفلسفي، ولذلك فإن «دراسة تاريخها تحقر من شأنها؛ إذ إنها لم تستطع بعد انقضاء قرون على وجودها أن تهتدي إلى حل نهائي لأيّ مشكلة. ولا يزال الفلاسفة على خلاف بصدد حل المشاكل التي تصادفهم» (توفيق الطويل, أسس الفلسفة، ص263) لأن المشكلات التي شكلت صلب التفكير الفلسفي لم تكن حقيقية، بل كانت محض (أو مجرد) مشكلات زائفة؛ أي أنَّ«معظم القضايا والأسئلة التي كُتبت عن أمور فلسفية، ليست كاذبة، بل هي خالية من المعنى. فلسنا نستطيع إذن أن نجيب عن أسئلة من هذا القبيل وكل ما يسعنا هو أن نقرر عنها أنها خالية من المعنى» (لودفيج فتجنشتين، رسالة منطقية فلسفية، ترجمة عزمي إسلام، ص83) على حد تعبير "فتجنشتين". ولذلك يتوجب علينا حذف كلّ المشكلات الميتافيزيقية مثل مشكلة الوجود والذات والنفس والحقيقة والجوهر، لأن هذه «المشكلات الفلسفية المزعومة إنما نشأت عن طريقة استعمال الفلاسفة للألفاظ والعبارات، إذ تراهم يستخدمون الألفاظ والعبارات على نحو يختلف عن الطريقة التي اتفق الناس فيما بينهم عليها» (زكي نجيب محمود, موقف من الميتافيزيقا, ص3). ولذلك فإنّ تاريخ الفلسفة هو تاريخ مشكلات وهمية لا جدوى منه، لأن «أعمق المشكلات ليست في حقيقتها مشكلات على الإطلاق» (لودفيج فتجنشتين، رسالة منطقية فلسفية، ص83).فمشكلات مثل: الوجود والنفس، التي عجز العقل الإنساني، عبر تاريخيه الطويل، عن حلها، ليست سوى أوهام ميتافيزيقية في عقول أصحابها.

ولا شك أن الموقف الإقصائي الذي يتعامل به أصحاب الوضعية المنطقية مع تاريخ الفلسفة بعقلية المحاكمات وإصدار الإدانة، ينبع من تصورهم لمهمة الفلسفة في أنها *توضيح منطقي للأفكار* (انظر: المرجع نفسه, ص91)،كما يرى فتنجشتين. فهم يختزلون موضوع الفلسفة ومنهجها وحتى مهمتها الرئيسة، في تحليل الألفاظ والعبارات؛ ولذلك ستبدو لدى "كارناب" «الفلسفة الحقيقية، لا تعدو أن تكون مجرد تحليلات لتركيبات لغوية» (Carnap, Logical syntax of Language: 280. نقلاً عن: توفيق الطويل, أسس الفلسفة, ص57)، تشكل في مجموعها قضايا فلسفية تتصل دائماً بما هو منطقي، وتعبر عن الفاعلية الفلسفية الحقّة.

وعلى الرغم من ادعاء الوضعية المنطقية أن تاريخ الفلسفة هو تاريخ مشكلات مزعومة لا معنى لها، جوهرها التلاعب بالألفاظ جعلت العقل الفلسفي يدور في حلقة مفرغة من الأوهام، فإنها حاولت أن تبحث لنفسها عن جذر في التراث الفلسفي، ولاسيما في المرحلة اليونانية، لأن الفلسفة التحليلية «ليست وليدة اليوم، ولا الأمس القريب. بل نستطيع أن نتلمس أصولها عند فيلسوف قديم هو في الحق نموذج الفلسفة الصحيح الكامل» (زكي نجيب محمود, موقف من الميتافيزيقا, ص31)، وهو "سقراط" الذي استحق لقب فيلسوف بين كلّ الفلاسفة اليونانيين؛ فهو أول من استخدم منهج التحليل؛ فاعتُبر بذلك، فيلسوف التحليل الأول. ومع أن موضوعاته كانت ميتافيزيقية يتوجب علينا حذفها، لكنّ هدف سقراط لم يتمثل في الوصول إلى نتائج من أسئلة أثارها مثل: ما الخير؟ وما الجمال؟ وما

القبح؟ بل غايته الحقيقية «عملية التحليل بذاتها» (المرجع نفسه, ص32). وهذه الطريقة السقراطية تتطابق مع الفلسفة التحليلية التي لا تقدم نتائج؛ لأن العلم هو المنوط به تقديم نتائج، بينما تجلى فاعلية الفلسفة الخلاقة والمبدعة في التحليل كطريقة وموضوع فحسب.

ولا يتردد أصحاب الوضعية المنطقية، بمنطقها التلفيقي، بجعل "أفلاطون" المعروف بأنه مؤسس الميتافيزيقا في التاريخ الفلسفي «فيلسوفاً تحليلياً في كثير مما تعرض له، و"محاورة بارمنيدس" مثل جيد لطريقته في التحليل... كل جزء منها يحلل فرضاً ميتافيزيقاً ليستخرج منه مضمونه» (المرجع نفسه, ص33). و إذا كان من الطبيعي اعتبار منطق أرسطو ليس سوى «محاولة جبارة أصيلة في التحليل» (المرجع نفسه, ص33)، وربما لا نستغرب أن يُعد فلاسفة المنهج التجريبي مثل "لوك" و"هيوم" أيضاً فلاسفة تحليليين، فقد كانت التجريبية المنبع الرئيس للوضعية المنطقية.

ولعل مأزق القراءة الإيديولوجية لا يتجلى فقط بمنطقها الأحادي القائم الذي جعل مشكلات التاريخ الفلسفي مشكلات وهمية لا معنى لها، وإنما يتجلى في منطق الإقحام الذي ظهر في قراءة رواد الميتافيزيقا ومبدعيها بوصفهم فلاسفة تحليل، ليس سقراط وأفلاطون أو ديكارت فحسب، وإنما كذلك كنط صاحب الفلسفة النقدية الذي حاول جعل الميتافيزيقا علماً دقيقاً، ليصبح مع إيديولوجيا الوضعية المنطقية مطوراً مبدعاً في الفلسفة التحليلية، ترك بصمته الخالدة فيها عندما جعل مهمته الأولى تحليل قضايا العلم، ووعد بترك القضايا الميتافيزيقية جانباً، ليختص فقط بتحليل قضايا العلم الرياضي والطبيعي (زكي نجيب محمود, موقف من الميتافيزيقا, بتصرف، ص48)، وقد تجلى ذلك بوضوح عندما سمى منهجه بالتحليل النقدي الذي طبقه على نصوصه النقدية – في نقد العقل المحض ونقد العقل العملي ونقد ملكة الحكم– وهو ما جعل من فلسفته النقدية بمجملها فلسفة تحليل.

ثانياً – التراث اليوناني والماركسية:

وعلى الرغم من الاتفاق بين الماركسية والوضعية المنطقية في الموقف من التيار العقلاني في قراءة تاريخ الفلسفة بأنه تاريخ مشكلات وهمية ميتافيزيقية —كما ادعت الوضعية المنطقية– أو متعالية على التاريخ والواقع الاجتماعي والسياسي، كما قالت الماركسية، فقد شنت الماركسية هجوماً عنيفاً على الوضعية المنطقية عندما جعلتها صاحبة إيديولوجيا سلبية في التعامل مع تاريخ الفلسفة، لأن فلاسفتها «أخطر أعداء الفلسفة الموجودين داخل صفوفها» (ثيودور اويزرمان, تطور الفكر الفلسفي, ترجمة سمير كرم, دار الطليعة: بيروت, ط3,1982, ص10)، ليس فقط لأنهم نظروا إلى تاريخ الفلسفة بوصفه تاريخ مشكلات وهمية لا وجود لها في الواقع، وليس فقط لأنهم «صوروا العملية الفلسفية التاريخية على أنها تاريخ من سوء الفهم المستمر» (المرجع نفسه, ص10)، وإنما يتعلق الأمر بطبيعة تفكير أصحاب الوضعية المنطقية السلبي في المشكلات الميتافيزيقية.

وهكذا تبدو الفلسفة الماركسية في قراءتها الإيديولوجية لتاريخ الفلسفة أكثر راديكالية عندما أعادته إلى انعكاس للواقع الاجتماعي والسياسي الذي يعبر عنه هذا الفيلسوف أو ذاك، وليس تاريخ أفكار، لها سمة ذاتية فردية، تضيف جديداً إلى ماهية العقل كما كان حاله مع التيار العقلاني.

ومن هنا ووفقاً للماركسية يصبح للفلسفة وظيفة واحدة فقط، يعبر من خلالها الفيلسوف عن الطبقة التي ينتمي إليها، وبهذا المعنى تكون الأسطورة «إيديولوجيا النظام المشاعي البدائي» (ثيودور اويزرمان, تطور الفكر الفلسفي, ص14). ومع تطور الوعي الإنساني أثر التطور الذي تحدثه وسائل الإنتاج، ومبدأ تقسيم العمل في تشكل المجتمع الطبقي الذي عبرت عنه الفلسفة في المرحلة اليونانية، لأن «الفلسفة شكل من أشكال الوعي الاجتماعي، تنتمي إلى البنيان الفوقي» (جماعة من الأساتذة السوفييت, موجز تاريخ الفلسفة, 1979, ص9) بوصفها تعبيراً أيديولوجياً عن الصراع الطبقي لهذا المجتمع أو ذاك.

ويتكئ الفكر الماركسي في تفسيره للعالم على مبدأ أنطولوجي، يقوم في أساسه على أولوية المادة على الفكر أو الروح، وتشكلت من خلاله عقيدة تجلت في تيار فلسفي هو المذهب المادي، فانعكس مبدؤها على كل أنماط المعرفة السياسية والاجتماعية والاقتصادية حتى على العلم، كما هو حال الأنساق الفلسفية الأخرى. وقد وجدت الماركسية أن جذورها تضرب في أعماق التاريخ وأنها قديمة قدم الفلسفة ذاتها، حيث تمتد أصولها إلى ما قبل المرحلة اليونانية. فقد نالت الأساطير أهمية خاصة —كما هو حال القراءة العقلانية — في التأريخ لمبدئهم، وبرزت بوصفها إيديولوجيا المجتمع البدائي من حيث هي شكل أولي لبدايات الوعي الفلسفي الذي لم تتبلور أو تتحدد معالمه –المذهب المادي– مع المرحلة اليونانية والتي اتفق ظهورها «مع فترة تشكل المجتمع الطبقي عندما كانت الأساطير لا تزال الشكل السائد للوعي الاجتماعي. والواقع أن الفلاسفة الأوائل كانوا فلاسفة لمجرد أنهم دخلوا في صراع مع النظرة الأسطورية التقليدية إلى العالم» (ثيودور اويزرمان, تطور الفكر الفلسفي, ص14). وقد مثّل طاليس – عند الماركسية – ليس سقراط كما هو الحال عند أصحاب المدرسة الوضعية، هذا التحول في الوعي الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، فكان بذلك أول الفلاسفة الماديين، عندما رأى أن «جميع الموجودات صدرت عن مادة أولية رطبة أو عن الماء» (جماعة من الأساتذة السوفييت, موجز تاريخ الفلسفة, ص63). ثم أخذ هذا المذهب المادي يتعمق مع كلّ فيلسوف جديد، خاصة مع "انكسميندريس" حيث كان «المكان مملوءاً تماماً بالمادة وهذه المادة الأولى غير المتعينة لا حدود لها» (المرجع نفسه, ص65). ولم يكتف "انكسمنيس" بالقول إن أصل العالم هو الهواء، وإنما ذهب إلى معرفة «العملية التي بوساطتها صدرت عن هذه المادة أجسام أشياء الطبيعة المعروفة» (جماعة من الأساتذة السوفييت, موجز تاريخ الفلسفة, ص66)، عبر عمليتي التكاثف والتخلخل. ولكن

الخطوة الحاسمة في تطور الفلسفة عند أصحاب الفلسفة الماركسية ستكون مع "أكسانوفان" الذي – شهد عصره تحولات سياسية – تبلور معها المذهب المادي حينما قال «بوحدة الوجود المادية، العالم عنده واحد وأزلي لا يفسد» (المرجع نفسه، ص68)، تعبيراً عن تأسيس أنطولوجيا مادية تركت أثرها في تطور الفكر المادي اللاحق.

ولما كان الديالكتيك أحد أهم المقولات التي تفسر بها الماركسية تطور العالم، فقد وجدت في "هراقليطس" ضالتها بوصفه المبدع الأول لهذه المقولة في تاريخ الفلسفة المادية التي لم تتطور معالمها النظرية إلا مع "أنكساغوراس" عندما «اكتسبت معه الفلسفة المادية ملامح لم تكن لها من قبل عند الفلاسفة الايونين، "طاليس" و"أنكساغوراس"» (المرجع نفسه, ص81). وإذا كانت آراء "أنكساغوراس" علامة فارقة في الفلسفة المادية على المستوى النظري، فإن السفسطائية ستبدو ظاهرة فلسفية عملية لعصر ديمقراطية الرق الناضجة، عبرت فيه عن التحول من كون الفلسفة حكمة سماوية إلى كونها إيديولوجيا أهل الأرض.

وفي ضوء هذا المبدأ الأنطولوجي القائل بأولوية المادة على الفكر، حاولت الماركسية أن تحصر تاريخ الفلسفة بين اتجاهين مادي ومثالي، محكومين بعلاقة صراع، تشكل في مجموعها تاريخ الفلسفة. وهي نفسها مقولة الصراع التي تفسر بها الماركسية التطور الاجتماعي الحاصل بين طبقات المجتمع.

وكما حاولت الماركسية أن تبحث لنفسها عن جذّر تاريخي في المرحلة اليونانية وما سبقها، فقد حاولت كذلك إيجاد جذّر تاريخي للمثالية على شاكلتها، أي كما تريدها أن تكون. ويمكننا القول: إن هذه الرؤية الإيديولوجية الأحادية في التفسير والتبسيط في قراءة الأفكار، تتوضّح أكثر في موقف الماركسية من المثالية، المتمثل ليس فقط في أنّ المثاليين يُعبرون عن إيديولوجيا الطبقة البرجوازية الحاكمة والمتسلطة – وهذا طبيعي طالما جعلوا أنفسهم يعبرون عن إيديولوجيا الطبقة العاملة _ وإنما في النظر بعين إيديولوجية أتهامية سلبية تجعل من أفكار الفلاسفة المثاليين، أفكاراً رجعية غيبية، تخدم رؤى دينية بالضرورة.

وقد تأسست المثالية ضمن المنظور المادي مع سقراط، لأنه «أول الفلاسفة الكبار في اليونان القديمة الذين لعبوا دوراً كبيراً في التمهيد لظهور المثالية الموضوعية» (جماعة من الأساتذة السوفييت, موجز تاريخ الفلسفة, ص85)، والتي تعمقت مع أفلاطون حينما جعل المُثُل، وهي الوجود الحقيقي عنده، في قمة هرمه الأنطولوجي، وجعل العالم الطبيعي وجوداً زائفاً، انبثق أصلاً من محاكاة هذه المُثُل.

ويتضح أكثر مأزق الإيديولوجيا الماركسية برؤيتها الانتقائية مع أفلاطون، فهو سليل أسرة أرستقراطية عريقة وفيلسوف إقطاعي، جاءت أفكاره معبرةً عن مصالح تلك الطبقة التي نشأ فيها. إلا أننا نجد لدى مبدع المثالية الموضوعية أفكاراً تتطابق مع المادية. وبخاصة في محاورة الجمهورية في شيوعية النساء والأسرة وإلغاء الملكية الخاصة باعتبارهما «مصدر النزاع الذي يتهدد وحدة المجتمع» (المرجع نفسه, ص100)، وقد كانت هذه الأفكار تعبيراً عن مصالح طبقته المسيطرة آنذاك.

ولما كان أرسطو قد نقد نظرية المثل الأفلاطونية فهو بالضرورة فيلسوف مادي، لا يقبل بأولوية الروح على المادة كأفلاطون، ولاسيما في فلسفته الطبيعية التي تعدّ مبدأه النظري في المادة والصورة.

ثالثاً – التراث العربي الإسلامي والمنهج الماركسي:

وجدت الفلسفة الماركسية، ذات النظرة الإيديولوجية للتراث، صدى في الفكر العربي المعاصر لدى بعض المتأثرين بها، فخضع التاريخ العربي لمقولاتها، وأصبح هو أيضاً مسرحاً للصراع بين المثالية والمادية، عندما نُظر إلى فلسفة المعتزلة وعلمها في «حدود الفكر المادي الفلسفي والإنساني الهرطقي المبكر في المجتمع العربي–الإسلامي الوسيط» (طيب تيزيني, مشروع رؤية جديدة إلى الفكر العربي في العصر الوسيط, ص213) رغم أن المعتزلة كانت في وقتها إيديولوجيا سلطة في عهد المأمون.

وكما أن المادية لا تكون تاريخياً إلا مع المثالية، جاء الأشاعرة ليعبروا عن الروح المثالية الدينية المحافظة – على الرغم من أنهم تاريخياً من الطبقة الاجتماعية ذاتها التي نشأت منها المعتزلة أصحاب العقلانية المتنورة. لكن مثالية الأشاعرة لم تستمر طويلاً لأن «الفترة اللاحقة تميزت بتقدم اجتماعي وفكري شامل» (المرجع نفسه, ص264)، تتطلب وجود فكر يجسدها، تمثل في الكندي الذي عبر عن بدايات الفكر الفلسفي المتميز والتكريس لمصادرة الخلق من العدم، لتكون آراء الكندي بذلك «الممهد غير المباشر للفكر المادي الهرطقي اللاحق الذي طرح مشكلة الوجود من خلال وحدة مادية متماسكة إلى حد بعيد» (المرجع نفسه، ص281)، لأنه عبّر بشكل واضح عن ميل مبكر إلى الخروج على النص الديني الذي يقول بالخلق من عدم.

وإذا كان الطابع النظري يلف فلسفة الكندي، فإن الفلسفة المادية ستأخذ بعداً اجتماعياً وسياسياً مع الفارابي. فهو الفقير الكادح المحروم، وسوف تأتي مدينته الفاضلة لتعبر عن إيديولوجيا «مدينة المسحوقين في المدينة والريف من أرقاء وفلاحين معدمين» (المرجع نفسه، ص284). ولذلك جاءت فلسفته كي تدافع عن مبدأ العدالة الاجتماعية والسعادة والتوزيع العادل للثروات.

ومع التحول الاجتماعي والاقتصادي الآخذ بالتطور، برزت الحاجة إلى فلسفة نظرية تعبر عن ذاك التحول،وتمثلت في «كفاح الفلسفة السينوية الناحية نحواً مادياً هرطقياً، والتي نشأت وتطورت كمرآة فكرية فذة لذاك العصر ضد محاولات تطويع العقل الإنساني من خلال أطر نصية فاقدة للحياة. إن ذلك الكفاح كان مهمة فكرية نظرية ضرورية لإكساب خطوات التقدم، على طريق الاقتصاد النقدي البضائعي البورجوازي المبكر وعلى طريق العلم الطبيعي والتكنيكي والاجتماعي، إطارها النظري العام» (المرجع نفسه، ص331). ثم جاءت فلسفة ابن طفيل بوصفه الامتداد الطبيعي لابن سينا في آرائه المادية الهرطقية في الأصل المادي للعالم التي طرحها في محاورة "حي ابن يقظان" والتي «كانت وستظل شاهداً حياً بارزاً على التقدم الفلسفي المادي الهرطقي في العصر الوسيط عموماً» (المرجع نفسه، ص354) الذي سيضع ملامحه النهائية ابن رشد عندما «وحد بين الوجود والجوهر، بين الظاهرة والجوهر – هذان اللذان عانيا من الانفصال الميتافيزيقي لدى أفلاطون وأرسطو والغزالي الشيء الكثير» (المرجع نفسه، ص388)، بوصفه – أي ابن رشد– قمة الفكر المادي العقلاني الأرسطي لكل فكر العصر الوسيط من الفارابي و ابن سينا في المشرق حتى ابن طفيل في المغرب العربي.

ولا يفوتنا التأكيد – بحسب هذه الرؤية– إن الاتجاه المثالي أخذ بالتطور بعد الأشاعرة على يد الغزالي الذي مارس فكره الفلسفي دوراً مدمراً للفلسفة، لأنه «الممثل الكبير الفذ للاتجاه المثالي الإيماني المضاد للعقلانية في الفلسفة والعلم» (المرجع نفسه، ص334)، ليس في تكفير الفلاسفة فحسب، وإنما في القضاء عليها من خلال دعوته إلى فلسفة مثالية صوفية كان هو أبرز ممثليها.

لا شك أننا إزاء موقف دوغمائي ذي بعد أحادي من الحقيقة، ليس فقط في المنهج المادي التاريخي الذي هو المنهج «الوحيد القادر على كشف تلك العلاقة ورؤية التراث في حركيته التاريخية واستيعاب قيمته النسبية» (حسين مروة, النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية, ص6)، وإنما في الغاية من تلك العودة إلى تاريخ الفلسفة التي لا تخرج عن موقفها الدوغمائي. فهي لا تبحث «عن دراسة نشوء وتطور المادية الديالكتيكية باعتبارها مذهباً فلسفياً متكاملاً ومنهجاً لمعرفة العالم» (جماعة من الأساتذة السوفييت, موجز تاريخ الفلسفة, ص11) فحسب، وليس فقط لأنها تخوض صراعاً إيديولوجياً ضد مؤرخي الفلسفة البرجوازيين الذين «يعملون جميعاً على عزل مسيرة الفكر الفلسفي عن التطور الواقعي لتاريخ المجتمع والعلم. إن الفلاسفة المثاليين الرجعيين وبينهم العاملون في تاريخ الفلسفة يحاربون الفلسفة المادية ويحاولون النيل منها والانتقاص من منجزاتها وتقاليدها الرائعة» (المرجع نفسه ص19)، لأن للعودة إلى تاريخ الفلسفة وظيفة إيديولوجية أبعد من ذلك بكثير، فهو«يكسبنا أهمية سياسية عملية تربوية أيضاً فهي تساعد على إغناء ذاكرة الإنسان بالمعارف الفلسفية التي أبدعها الفكر... وعلى استيعاب وتطور أحسن تقاليد هذا الفكر، ولا سيما المادية الديالكتيكية ... وتطبيقها تطبيقاً خلاقاً في الحياة في الممارسة العملية» (المرجع نفسه، ص29)، لأن الغاية الرئيسة من العودة إلى تاريخ الفلسفة هي الكشف عما «وراء هذه المذاهب الجديدة البرجوازية من أفكار فلسفية رجعية عفنة ولى عهدها» (المرجع نفسه، ص29)، كونها تُعبر عن أفكار ميتافيزيقية مثالية متعالية على الواقع والتاريخ.

هكذا يبدو موقف هذه القراءة الماركسية لا موقفاً دوغمائياً ذا بعد أحادي من الحقيقة فحسب، وإنما يبدو موقفاً إقصائياً اتخذ صيغة التعظيم والتقديس والتبجيل لبعض الفلاسفة أحياناً, أو التهجم والإدانة لبعضهم أحياناً أخرى. فهو إقصائي ليس فقط لأنه يتعالى على التنوع والثراء في الفكر الفلسفي، عندما يختزلها إلى مادي عقلاني، ومثالي رجعي يعبر عن مصالح الطبقة المسيطرة والمستغلة، وإنما لأنه ينظر إلى تاريخ الفلسفة بوصفه «البرهان القاطع على أن المادية الديالكتيكية هي التيار الصحيح الوحيد في الفكر الفلسفي المعاصر» (جماعة من الأساتذة السوفييت, موجز تاريخ الفلسفة, ص30)، وهو أيضاً أي تاريخ الفلسفة يقدم البرهان على التيار المثالي هو التيار الرجعي الظلامي الذي ينشغل بالأوهام الميتافيزيقية المتعالية على الواقع والتاريخ حسب رؤيتهم.

وهذا الموقف الإقصائي بالنسبة لكل الأفكار الفلسفية الأخرى الخلاقة والمبدعة، جعله يختزل غاية دراسة تاريخ الفلسفة في تزويدنا «بالسلاح في النضال ضد المثالية والدين والإيديولوجية الرجعية عموماً» (المرجع نفسه، ص29). ولذلك لابد لتاريخ الفلسفة من أن يتفق مع التوجهات الثورية لمحتوى الحركات الجديدة في لحظة تاريخية معينة.

وعلى هذا النحو، نستنتج أن الهدف من العودة إلى التراث الفلسفي لم يكن سوى توظيف نضالي لأيديولوجيتها في تحقيق الثورة المنشودة، وإعادة بناء التراث وفقاً لما تتطلبه هذه الثورة، لذلك اقتصرت مهمة الوجهة الماركسية – في قراءة تاريخ الفلسفة– على تحديد أطراف الصراع بين اتجاهين: مادي عقلاني تقدمي وآخر مثالي غيبي رجعي، فأصبح مضمون تاريخ الفلسفة مجرد مسرح لهذا الصراع، الأمر الذي أدى إلى الإخلال والتشويه في قراءة النصوص واختزالها بين مادية ومثالية، دون أن يكون هناك تمييز حقيقي يكشف عن الاختلاف بين تاريخ الفكر العربي أو تاريخ الفكر الصيني، وغيرهما إلا في التسميات فقط.

وفي مقابل هذه القراءة الماركسية الأيديولوجية لتاريخ الفلسفة اليونانية والإسلامية، والتي حاولنا نقدها، بوسعنا العثور على قراءة للفلسفة الإسلامية، تنطلق من اعتبار ما تنطوي عليه من عقلانية مجرد وظيفة إيديولوجية أدّتها الفلسفة اليونانية في البيئة العربية الإسلامية.

فبمقتضى هذه القراءة تصبح "المدينة الفاضلة"،التي صورها "طيب تيزيني" على أنها مدينة الفقراء المحرومين،«مدينة العقل، مدينة النظام والإخاء والعدل في حلم سخّر فيه مختلف علوم عصره، علوم العقل» (محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص38). لكن هذه المرة ليست إيديولوجيا اجتماعية ترى "المدينة الفاضلة" مدينة المسحوقين كما ذهب طيب تيزيني، إنما هي إيديولوجيا عقلانية، حيث يقول الجابري: إن الفلسفة لم تكن في المجتمع الإسلامي ترفاً فكرياً، بل كانت منذ ميلادها خطاباً إيديولوجيا مناضلاً» (المرجع نفسه، ص37) ضد أشكال الوعي الرجعي المحافظ المنطلق من الرؤية الإيمانية النصية، حيث «دشن الكندي عملية تعريب الفلسفة وتبيئتها، عملية توظيف المادة المعرفية المنقولة عن علوم الأقدمين، في الصراع الإيديولوجي الذي خاضه المتنورون»، (المرجع نفسه، ص37) ضد أشكال الوعي المحافظ في تلك المرحلة. وكانت فلسفة الفارابي أيضاً بمثابة مشروع أيديولوجي وظف الفلسفة وعلومها للدفاع عن قضية ... ولكنه كان أيضاً خطاباً عقلانياً مناضلاً» (المرجع نفسه، ص38-39)، وجد صداه في الميادين السياسية والاجتماعية، بوصفها التجسيد العملي لذاك الخطاب العقلاني.

ما نود التأكيد عليه، أن العقل قد يتحول أيديولوجيا عندما تتحول الأفكار إلى عقائد، فيفقد العقل بذلك مضمونه الجوهري من الشك والتحليل حتى أهم مضامينه النقد، ليتحول العقل بذلك إلى إيديولوجيا تبريرية لعقيدة ما أكثر من تحليل هذه الأفكار أو نقدها.

رابعاً – نقد الإحيائية:

تعتبر مسألة العودة إلى التراث واحدة من أهم المشكلات الفلسفية التي انشغل بها العقل العربي الإسلامي منذ عصر النهضة والتي تجلت في ذاك الصراع الدائر بين مفهومي الأصالة والحداثة.

- مفهوم الأصالة: وما يمثله من تبني للتراث باعتباره نموذجاً حضارياً أصيلاً للأمة – وفي مرحلة معينة من الماضي– يتوجب الانطلاق منه لتحقيق النهوض المنشود.
- والحداثة أو المعاصرة: وما تقتضيه من أخذ النموذج الغربي في التقدم باعتباره أخر صورة للحضارة الإنسانية.

وعليه، تنتمي "الإحيائية" إلى مفهوم الأصالة في تحقيق التقدم الحضاري، وهذا ما يجعلها قراءة إيديولوجية تجعل من الماضي مثالاً أو معياراً لها،تجلت في سعي بعض المفكرين المعاصرين إلى إحياء فيلسوف ما، أو بعث فكرة ما لديه، أو بوضع نفسه موضع الناطق باسم ذلك الفيلسوف أو المذهب من تاريخ الفكر الفلسفي العربي الإسلامي. فقد أعلن علي سامي النشار، محاولاً إحياء المرحلة الكلامية، تأسيسه "لفلسفة" دينية معاصرة، وأنه «كمفكر أشعري [يرى] أن عمله الأساسي في الحياة هو المحافظة على كيان المذهب الأشعري ... (يقول) إنني أرى أن الأشعرية هي آخر ما وصل إليه العقل الإسلامي الناطق باسم القرآن والسنة» (علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام،ص25)،كما سعى أبو يعرب المرزوقي في منظوره الاستخلافي لإحياء المرحلة الوسيطة، إلى تأسيس "الفلسفة الحنيفية" من خلال «العودة إلى اللحظة التيمية [ابن تيمية] الخلدونية خاصة في حالتنا الخاصة بالنهضة العربية» (انظر: أبو يعرب المرزوقي وطيب تيزيني، آفاق فلسفة عربية معاصرة، ص105)، والسؤال الذي نثيره هنا، هل تمثّل حقاً مشكلات الفكر الكلامي أو العصر الوسيط الإسلامي المشكلات نفسها التي تشغلنا اليوم في الفكر المعاصر؟ وهل بلغت درجة التوقف أو الثبات الحضاري حداً أصبح فيه عصرنا الحالي مطابقاً ثقافياً واجتماعياً وفكرياً للعصر الوسيط، وأصبحنا عاجزين عن تجاوزه؟ أي هل ما زال هناك بعض المفكرين المعاصرين يفكر بطريقة قروسطية؟

للحقيقة، إن التاريخ لا يعيد نفسه، ومن الوهم أو من السذاجة أن نجعل من أنفسنا أرسطيين أو معتزليين أو رشديين أو خلدونيين لنحقق حضورنا الفلسفي المعاصر، ونكون من خلال الفكر السابق دعاة أكثر منا مبدعين.فالإبداع لا يتحقق إلا بتحليل نصوصهم ومقارنتها وتجاوزها وليس الترويج لها، ولعل مرد هذا المنزع – أي إحياء الفارابية أو الرشدية– يتمثّل أولاً في العجز عن إبداع مفاهيم جديدة تتجاوز المفاهيم السابقة. ويتعلق ثانياً بمشكلة الثقافة العربية الإسلامية وهي أن الحقيقة كاملة – لدى البعض – قد أنجزت في الماضي، وما علينا سوى استعادتها من خلال الاجتهاد في شرحها أو تفسيرها لتحقيق النهضة المنشودة.

وهذه النزعة الأخيرة، أي الحقيقة الناجزة، لها جذر تاريخي وخصوصاً في الحقل الفلسفي العربي الوسيط– في قضية التوفيق بين الحكمة والشريعة، بين الحقيقة العقلية اليونانية والحقيقة النقلية المنزلة– هي التي دفعت ابن الرشد إلى العودة أكثر من ألف عام لشرح فلسفة أرسطو بأرسطو نفسه، بعد تخليصه من اللوثة المثالية الروحانية المشرقية "الفارابية والسينوية"، على حد تعبير محمد عابد الجابري، الذي يرى بدوره « أن ما تبقى من تراثنا الفلسفي أي ما يمكن أن يكون فيه قادراً على أن يعيش معنا عصرنا لا يمكن أن يكون إلا رشدياً» (محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص49) لأن ابن الرشد بوصفه فيلسوفاً عقلانياً منطقياً رياضياً، والرشدية بوصفها فلسفة عقلانية واقعية هي «فلسفة مستقبلية على الرغم من ارتباطها بأرسطو» (المرجع نفسه، ص250) وهذا ما نشهده من «بوادر هذا الانبعاث العقلاني الواقعي المتفتح في الفكر العربي المعاصر، مشرقاً ومغرباً» (المرجع نفسه، ص260)، من هنا نتساءل هل مازال عصرنا فعلاً هو نفس عصر ابن رشد بكل مشكلاته الحضارية؟ أم أن ابن رشد وغيره من المبدعين استطاع أن يتجاوز عصره لتكون أفكاره سراً ذهبياً لنهوض الأمة الآن وربما لكل عصر؟

خاتمة:

نعتقد أنه لا أحد يتجاوز عصره، إنما في أفضل أحواله يفهم عصره جيداً. صحيح أن المفاهيم الفلسفية والمبدعة عموماً لها سمة الكلية التي تتجاوز الزمان والمكان، إلا أن هذه المفاهيم ليس لها هوية ثابتة، بوصفها حقيقة ناجزة ونهائية تُحفظ كمقولات متكلسة أو حكم بيداغوجية صالحة لكل وزمان ومكان، بل لها طبيعة تاريخية متطورة تولد من جديد في كل قراءة مبدعة شرطها الرئيس هو التجاوز الخلاق لها، وهذا ما جعل ديكارت مولداً جديداً مع "هوسرل"، وأفلاطون يصبح معاصراً عند هيدغر ليس هو نفسه أفلاطون اليوناني كما عرفناه في كتبنا الجامعية التقليدية. لذلك،فالعودة إلى التراث هي من طبيعة التفكير المبدع، ليس بالحفاظ عليه أو الترويج له– كما أدعت "الإحيائية" التي ولدت بالأساس عن وهم الهوية الثابتة الجامدة، كمعطى جاهز مرة واحدة والى الأبد، لأن النهوض لا يتحقق عند أصحابها أي الإحيائية – لا بالحفاظ على تلك الهوية واستعادتها كما كانت تاريخياً– وإنما بتجاوزه الجذري، الذي لا يتحقق إلا بقراءة نقدية مبدعة وخلاقة، كما فعل الفلاسفة الحقيقيون الذين أنتجوا مفاهيمهم الأبدية الخاصة، فأصبحت دالة تشير إلى صاحبها أو مبدعها، لا تعرف إلا بهم ولا يعرفون إلا بها، حتى غدا اسم بعض الفلاسفة جزءاً لا ينفصل عن مفاهيمهم الأساسية، كالثبات البارمنيدي، والمثال الأفلاطوني، والمحرك الأرسطي، والفيض الأفلوطيني، والكوجيتو الديكارتي، والعدم النيتشوي، والدازين الهيدغري.

المصادر والمراجع:

توفيق الطويل, أسس الفلسفة, دار النهضة العربية: القاهرة, دون تاريخ.

لودفيج فتجنشتين، رسالة منطقية فلسفية، ترجمة عزمي إسلام، مكتبة الأنجلو المصرية: القاهرة، 1986.

كي نجيب محمود, موقف من الميتافيزيقا,دار الشروق: القاهرة، ط2، 1983.

Carnap, Logical syntax of Language, p. 280 نقلاً عن: توفيق الطويل, أسس الفلسفة.

ثيودور اويزرمان, تطور الفكر الفلسفي, ترجمة سمير كرم, دار الطليعة: بيروت, ط1982,3.

جماعة من الأساتذة السوفييت, موجز تاريخ الفلسفة, دار الجماهير: دمشق, ج1, 1979.

طيب تيزيني, مشروع رؤية جديدة إلى الفكر العربي في العصر الوسيط, دار دمشق: دمشق , دون تاريخ.

حسين مروة, النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية, دار الفارابي: بيروت,1ج, ط1981,4.

علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف: القاهرة، ج1، ط8، 1981.

أبو يعرب المرزوقي وطيب تيزيني، آفاق فلسفة عربية معاصرة، دار الفكر: دمشق، 2001.

محمد عابد الجابري، نحن والتراث " قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي"، المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء، ط5، 1986.