أوراق فلسفية

مجلة غير دورية .. علمية محكمة

مستشارو التحرير

ناصيف نصار (لبنان)

عبدالستار الراوى (العراق)

محمد المصباحي (المغرب)

إسماعيل المصدق (المغرب)

نعيمة الريحي (تونس)

بوتشي مونتاد (إسبانيا)

لوريلا فنتورا (إيطاليا)

عبدالحليم بلوهم (الجزائر)

عبدالقادر بوعرفة (الجزائر)

العدد

(مائة وسبعة عشر)

2025

رئيس التحرير

أحمد عبد الحليم عطية

اللجنة العلمية

عمر الزاوي (الجزائر)

هشام النور (السودان)

محمود حيدر (لبنان)

مجدي عز الدين (السودان)

شايع الوقيان (السعودية)

ماهر عبد المحسن (مصر)

نورالدين السافي (تونس)

عفيف عثمان (لبنان)

يوسف بن عدى (المغرب)

مراسلات التحرير: أحمد عبد الحليم عطية عمارة 18 مدينة أعضاء هيئة تدريس

جامعة القاهرة، بجوار مدينة المبعوثين، الجيزة، جمهورية مصر العربية

تليفون: 37042574 موبايل : 00201020608230

البريد الإلكترونى : aorakphalsaphia@yahoo.com

موقعنا على الإنترنت: www.aorakphalsophia.com

فهرس مجلة اوراق فلسفية العدد (117)

اليوبيل الفضى2000-2025

1. رحلتى مع أوراق فلسفية	**أحمد عبد الحليم عطية**	**3**
2. الأوراق والموسوعة	**مراد وهبه**	**11**
3. 25 سنة على أوراق فلسفية	**على حمية**	**13**
4. رحلتى التأويلية فى أوراق فلسفية	**ماهر عبد المحسن**	**35**
5. أوراق نحتت من أفق الكلمة	**عبد القادر بو عرفة**	**47**
6. الفلسفة العراقية فى أوراق فلسفية	**عبد الستار الراوى**	**53**
7. التجربة التونسية وأوراق فلسفية	**نور الدين السافى**	**67**
8. أوراق فلسفية والتاسيس للكتابة الفلسفية	**بن مزيان بن شرقى**	**79**
9. نحو "أجورا" فلسفة عربية اسلامية معاصرة	**مصطفى كمال فرحات**	**85**
10. أوراق فلسفية فى الأردن	**ابراهيم السواعير وآخرون**	**95**
11. الفلسفة الافريقية في أوراق فلسفية	**دعاء عبد النبى حامد**	**103**
12. أوراق فلسفية بعد ربع قرن	**عبد الحكيم صايم**	**127**
13. لودفيج فويرباخ فى العربية	**جوزيف بويج منتدى**	**129**
14. صورة بدوى فى كتابات عطية	**زهير توفيق**	**133**
15. "ما بعد الحداثة والتفكيك" : قراءة عربية	**جيهان فاروق**	**141**

رحلتي مع أوراق فلسفية

أحمد عبد الحليم عطية

علينا ونحن نقترب من قرب نهاية الطريق أن نتوقف عند المحطات الأساسية؛ التي شكلت معالمه و أوضحت تجلياته؛ هناك بدايات عديدة يمكن أن نهتدي بها؛ إلا أن الجامعة، وجامعة القاهرة تحديدًا و أساتذتنا وهم خير الزاد في الطريق لا يمكن أن ننسي فضل أيا منهم، وهو ما أوردناه في كتابنا الأخير "**الفلسفة في مصر**" وأن كان العون الأكبر يرجع أنهم جميعًا والذي تجلي خاصة يحيي **هويدي وتوفيق الطويل** من وجهاني للتخصص، إلا أنني لا استثني منهم أحدا. كان امكانية اختيارات متعددة للتخصص؛ كلها تتساوي لكننا شغلنا منذ التخرج بالفلسفة الحديثة والمعاصرة وفلسفة القيم والأخلاق. كان الاهتمام الأكبر بعد التخرج والانتهاء من الماجستير والدكتوراه والانشغال بالتدريس بالتفلسف الذي يسعي إلي تجاوز التقسيمات التقليدية لتاريخ الفلسفة وموضوعاته، فكانت الاختيارات الاولي تستطلع طرقًا غير ممهدة حول العلاقة الثلاثية بين الفلسفة العربية الاسلامية من جهة و الفكر الغربي الحديث و المعاصر والانتاج الفلسفي العربي الراهن وهو ما تمثل في اصدارات ثلاثة؛ كانت البدايات التالية بعد الأطروحات الجامعية الأولي التي ناقشنها حول : "**القيم في الواقعية الجديدة**" في الماجستير و"**الإنسان والطبيعة في فلسفة فويرباخ**". وهي ثلاثة أعمال: كان" **الديكارتية في الفكر العربي المعاصر**" دراسة أولي لعلاقتنا بالفلسفة الحديثة عند رائدها الأول ديكارت وكان العمل مهدي إلي فيلسوف مَزغونة ديكارت المصري **عثمان أمين** وهو عمل يندرج في إطار نظرية القراءة والتلقي التي سعت إلي استقبال ديكارت في العربية فكتب البعض تعليقًا وتحليلًا للعمل؛ وقراءة له وتفسيراً ووصفاً ونقداً، تحت عناوين مثل: ديكارتية ولا ديكارتيون، لأستاذ مغربي وعنوان مغربي ثاني "**ديكارتيون و لا ديكارتية**" وظلت قضية النسخة والأصل و الاستقبال والتلقي مستمرة فيما كتبناه في العمل الثاني عن "**الصوت والصدي: الأصول الاستشراقية لفلسفة بدوي الوجودية**"؛ الذي كان بداية التحليل والتفكيك والنقد لكبار الفلاسفة العرب، عبدالرحمن بدوي الذي أطلق عليه الفيلسوف المؤسسة وكان العمل الثالث في هذه الفترة،

هو بداية الاهتمام بالدراسات الأخلاقية التي ما زالت تستحوذ اهتمامنا الأكبر حتي اليوم؛ حيث نشرنا كتابنا "**الأخلاق في الفكر العربي المعاصر**"؛ الذي كان من نتائجه السعي اليوم نحو انجاز "**الموسوعة العربية للنظريات الأخلاقية**" ومحاولة تأسيس "**علم الأخلاق المقارن**" الذي ظهر في إطار مجموعة من الدراسات حتي.

كان الهدف من هذه المحاولات هو النظر في الفكر العربي المعاصر أو بعبارة أخري الفلسفة العربية المعاصرة بقصد ما أطلقنا عليه التأسيس والتجاوز؛ الذى يسعى للانتقال من النقل والتلقى إلى اللقاء والحوار. كان التفكير الفلسفي منهجًا لنا للعمل الجماعي التعاوني. خاصة فترة ازدهارها ما يسمي "**المشاريع الفلسفية العربية**" والسعي للجوار والحوار معها كيف والسبيل إلي ذلك؛ كان هناك عدة سبل في مقدمتها ضرورة وجود عدد من الجمعيات الفلسفية ذات الطابع البحثي أو تأسيس مجلة فلسفية في ظل غياب المجلات الجارة التي تنتهي وفق رغبة داعميها؛ فكانت المجموعة التي التقطت عدة لقاءات في آداب القاهرة للأعداد للاصدار المجلة وكان الدعم من الزملاء: السيد نفادي و هاني نسيرة و بدر مصطفي و ربما فؤاد السعيد؛ حيث أخرج كل فيهم لحظتها ما في جيبه لإصدار العدد الأول؛ الذي ظهر في نوفمبر2000 تحت عنوان"نيتشه الذكري المئوية الأولي لوفاته" وكان من شاركوا في هذا العدد كل من مراد وهبه"نيتشه وعلم اللاهوت" و حسن حنفي "نيتشه و ياسبرز" وعبدالوهاب المسيري"**نيتشه فيلسوف العدمية الأكبر**" وشارك عدد من الزملاء من لبنان: علي حمية و سعاد حرب ومن العراق علي الجابري وعدد من الزملاء المصريين المبدعين الواعدين: أشرف منصور، ماهر شفيق، أيمن أحمد. كما كان العون من عدد من الأساتذة العرب الاعلام: ناصيف نصار وعادل ضاهر وعلي حمية من لبنان، حسام الالوسى من العراق فتحي التريكي من تونس؛ يوسف سلامة من سوريا عبدالرحمن بوقاف من الجزائر و غيرهم، ممن اضاءت بهم الصفحة الأولى من العدد الأول واستمروا فى دعم الأعداد التالية؛ صدر العدد "الثاني والثالث" في يناير يونيو2001 محتوياً على ملفين الأول حول جيل دولوز والثاني حول فتحي التريكي و شارك فيه عدد من الأساتذة من مصر والمغرب والجزائر وتونس. وكان هذا العمل تمهيد لعدة أعمال حول دولوز وفتحي التريكي، حيث حررنا **كتاب** "**دولوز وسياسات الرغبة**" الصادر في بيروت وعدد من الأعمال في إطار أوراق فلسفية حول

فتحي التريكي؛ الذي أتاح لنا من خلال أنشطة مخبر "فيلاب" الفلسفة التواصل مع الزملاء في تونس وكنا قد كتبنا فصلًا حول فلسفته في التنوع في **دراستنا جاك دريدا والتفكيك في الفكر العربي** 1996 في كتاب قضايا فكرية؛ الذي كان يصدره الأستاذ محمود أمين العالم؛ ولعل اهتمام التريكي الكبير بالكتابة حول ميشيل فوكو؛ الذي درس بالجامعة التونسية؛ كان حاضرًا ونحن نقدم جيل دولوز الذي كتب كثيرًا عن القضية الفلسطينية في أعدادنا الأولي. فقد كان الأول فوكو كما يقص علينا ادوار سعيد الذي حضر اللقاء الذي دعا إليه سارتر عن الصراع العربي الاسرائيلي؛ أقرب إلي دعم ومساندة الكيان الصهيوني بينما كان دولوز مما شغلوا بالتحليل الفلسفى فى عدة دراسات كتبها عن الاستعمار الاستيطاني الاسرائيلي والمقاومة الفلسطينية و الحق الفلسطيني.

وعلي هذا المنوال توالت الأعداد التالية؛ فظهر العدد الرابع والخامس معًا محتويًا علي ملفات ثلاثة تتناول أعمال و كتابات مفكر مصري هو يحيي هويدي و مفكر عربي هو علي أومليل و ثالث فرنسي هوجان فرانسو ليوتار؛ بينما خصصنا للفلسفة الألمانية عددين متتالين السادس والسابع، بعد تعاوننا مع الأستاذ التونسي محمد التركي؛ الذي كان له دور في إقامة تواصل بين الزملاء في تونس و أوراق فلسفية حيث كانت مشاركته معنا لأكثر من عشر أعداد فعالة مثمرة في التعرف و التعريف بجيل تونسي شاب هو الذي يشكل الفلسفة في تونس اليوم وله حضوره القوي خارجها.

جاء العدد الثامن يحتوي علي ملفات ثلاثة تتناول: **بول ريكور فيلسوف المعني؛ أميرة مطر والجماليات والثالث حول الجزائري الشاب بختي بن عودة؛ الذي أسهمت أوراق فلسفية في تناول جهوده و ابداعاته التي أوقفها اغتياله في الجزائر أثناء العشرية المظلمة.** بينما خصص العدد التاسع لأحد كبار الفلاسفة العراقيين إن لم يكن أكبرهم؛ حسام محي الدين الألوسي وملف للجزائري محمد أركون بينما شمل العدد العاشر دراسات في الهرمينوطيقا لنصر حامد أبو زيد ومني طلبة و عبدالعزيز العيادي وملف حول جادامر و أخر حول هابرماس.

ومع بداية السنة الرابعة من الالفية الثالثة ومع الاحتفال بالذكري المئوية الثانية لوفاة الفيلسوف كانط 2004 ؛ الذي نحتفل هذا العام 2024 بالذكري المئوية الثالثة

لميلاده؛ أصدرنا مجلدًا ضخمًا يحتوي دراسات له وترجمات بالعربية عنه ودراسات انجليزية من عدد من اساتذة الفلسفة بالجامعة الأمريكية بالقاهرة؛ نذكر كل من رودلف ماكريل ووليم ميلاني و كلوديا بيكمان ومعهم المصرى أحمد عبد المجيد؛ الذى دعاهم للكتابة وترجمة بعض أعمالهم للعربية وكذلك مساهمات الزملاء من تونس: محسن الزراعي ورجاء العتيري ومحسن الخوني وفتحي المسكيني مع زملاء لبنانين ومغاربة وجزائريين.

ظهرت الأعداد التالية، حول **الجمالية والجماليات السينمائية** العدد15 وجمع العدد التالي العدد 16 بين كل من **جاك لاكان و مصطفي صفوان** وهو العدد الذي أشرف عليه **الزميل الدكتور حسين عبد القادر وتناول العدد السابع عشر كل إيمانويل ليفيناس الفينومينولوجي الفرنسي اليهودي وعادل ضاهر القومي السوري اللبناني** ودار العدد التالي حول هيجل بمناسبة الذكري المئوية الثانية لظهور فينومينولوجيا الروح و الذي كان بداية إنشغالنا بهيجل في الفكر العربي وهو الموضوع الذي اسهمنا به في هذا العمل وهو ما تناوله بالتحليل محمد التريكي باللغة الألمانية مشيرًا لما أوضحناه أننا لم نتلقي هيجل مباشرة بل عبر فلاسفة أخرين قدماء ومحدثين وتوقفت عنده الأستاذة الإيطالية لوريلا فانتورا فى دراستها عن تلقى هيجل فى العالم العربى وقامت بتقديم كتابنا "نحن وهيجل: **من صراع السيد والعبد – إلى جدل الاعتراف المتبادل**" الذى اشتمل على هذه الدراسات وتحليلنا لحضور هيجل فى فكرنا وحضور فكرنا فى فلسفته. وقد خصصنا العددين التاليين عن عبدالوهاب المسيري والحداثة الغربية والعدد 19 والثانى حول القراءة الاسلامية لكتاباته.

وحتي لا نثقل علي القارئ بأسماء وعناوين وموضوعات الاعداد التالية و المساهمين فيها يمكن أن نشير إلي عدد من التوجهات التي ظهرت خاصة بعد العقد الأول من الألفية الثالثة؛ فهناك مجموعة من الأعداد تناولت الفلسفة في البلدان العربية المختلفة مثل: الفلسفة المغربية و الفلسفة في الجزائر والفلسفة في الأردن وكذلك عن الصورة الراهنة للفلسفة فى الدول الغربية، الفلسفة في أسبانيا حيث أسهمت أوراق فلسفية في التعريف بشخصيات مهمة كانت غير معروفة حتي قامت الأوراق بالاهتمام بها

بأشكال متعددة مثل: المستشرق ومؤرخ الفلسفة و الفيلسوف الأسباني ألكونت دي جلارزا؛ الذى تم بناء علي ذلك الاحتفال به فى مئوية جامعة القاهرة فى ملتقى دولة تم بمشاركة سفارة أسبانيا بالقاهرة وقد ألقينا محاضرات حوله وترجمت دراستنا عنه مترجمة للإسبانية ونشرنا مقالات حوله بالعربية و الانجليزية.

ويرتبط بهذه السمة ويكملها إصدار عدة مجلدات مخصصة للفلاسفة العرب في تونس مثل: الأعداد التي أصدرناها حول هشام جعيط و فتحي التريكي كذلك عن ناصيف نصار عميد الفلاسفة في لبنان والعالم العربي وملفات مخصصة لكل من: محمد اركون؛ وحسام الألوسي وعبدالستار الراوي ومحمد عابد الجابري و هشام غصيب وعدة مجلدات حول حسن حنفي ومراد وهبه و ابو الوفا التفتازاني وعبدالوهاب المسيري؛ تلك هي أحد التوجهات؛ لكن يهمنا الإشارة إلي عدد خاص صدر بعد رحيل ثلاثة مفكرين عرب هم اركون و الجابري و فؤاد زكريا، الذي نعتز بكون أوراق فلسفية أصدرت حول الأخير أحد ملفات العام؛ عام رحيل العقل العربي، وهو فؤاد زكريا فيلسوفًا مصريًا بالألف واللام؛ وتستحق دراساته الفلسفية النقدية اهتمامًا كبيرًا منا هذه الأيام؛ لكونه فيلسوفا عربيا نقديا بالأصالة.

والسمة الثانية التي ميزت اتجاها واضحا في اصدارات أوراق فلسفية هى اصدار أربعة مجلدات ضخمة تحت عنوان "**موسوعة الفلاسفة العرب المعاصرين في القرن العشرين**" علي امتداد الأقطار العربية خلال قرن من الزمان ربما تكون العمل الموسوعي الأول حول جهود هؤلاء الرواد.

ويمكن بيان السمة الثالثة في نفس توجه السمة الثانية و تتمثل في اصدارات مجموعة من الاعداد المتتابعة في اطار موسوعي؛ حيث ظهرت في العامين الأخيرين أربعة مجلدات مزدوجة كل منها عددين وإن كانت أعداداً إليكترونية وليست ورقية حول **الموسوعة العربية للنظريات الأخلاقية**؛ سواء في الحضارات والأديان الشرقية أو في النظريات الأخلاقية اليونانية؛ ثم الأخلاق الفلسفية الاسلامية؛ التصوف علم الكلام وأصول الفقه؛ كما في الفكر العربي المعاصر ثم المجلد الخاص بالفلسفة الأوروبية الحديثة والغربية المعاصرة وتكتمل الموسوعة بالقضايا الأخلاقية الراهنة التي نحياها

جميعًا.

وأقرب إلي نفس التوجه الموسوعي هناك توجه تأسيسي يتمثل في اصدار عدة أعداد متفرقة حول مناحي جديدة لم ننشغل بها بالقدر الكافي و ربما لم نشتغل بها من قبل هي **الفلسفة الأفريقية**؛ التي تنتمي إلينا وننتمي إليها ولم تجد بعد مكاناً في الدراسة الأكاديمية في الجامعات العربية. ومن هنا كان الاهتمام بتاريخ ونشأة هذه الفلسفة و أهم توجهاتها و تياراتها المختلفة وعلاقتها بالفلسفة الغربية و اعلامها المؤثرين اليوم وقضاياها التي تتعلق بالدراسات الأخلاقية و السياسية من جانب وما بعد الكولولينالية من جانب اخر مما حفز عدد من الباحثين إلى التوجه في أطروحاتهم العلمية نحو دراسة هذه الفلسفة الراديكالية. وقد تم اصدار حوالي أربعة أعداد من أوراق فلسفية حولها علي امتداد السنوات الخمس الماضية وان كان أغلبها ترجمة للتعريف بالفلسفة الافريقية أملاً لصدور دراسات حادة مستقبلا حولها، وهو ما بدأ يظهر الآن.

لم يحل هذا التوجه الموسوعي عربيا أو افريقيا من دراسة الفلسفة الغربية من خلال أعلامها المؤثرين في العقود الثلاثة الأخيرة في الغرب خاصة فلاسفة الحداثة وما بعد الحداثة من الفرنسيين أو فلاسفة فرانكفورت الالمان او غيرهم من الفلاسفة و مؤرخي الفلسفة الأمريكية حيث خصصت لهم مجموعة من أعداد و يمكن أن نشير إلي أمثلة علي ذلك؛ فقد صدر أحد الأعداد حول الفيلسوف الألماني كارل أتو ابل؛ استاذ هابر ماس و زميله أبرز أعلام الجيل الثالث من مدرسة فرانكفورت مثلما صدرت عدة ملفات شارك فيها العديد من اساتذة الفلسفة في الجزائر حول الفيلسوف الفرنسي جاك رينساير مثلما نشرنا مبكرا عددين أحدهما الفيلسوف الأمريكي ريتشارد رورتي و أخر حول مؤرخ الفلسفة الفيلسوف ليو شتراوس؛ هذا عدا أعداد خاصة عن الفلسفة الفرنسية المعاصرة، وعن الفلسفة الاسبانية و غيرها.

وماذا بعد، لقد عرضنا بعض العناوين للأعداد الأولي من أوراق فلسفية و اشرنا إلي عدة سمات تحدد التوجهات العامة و القضايا الأساسية؛ التي شغلت المجلة والتي ما تزال تسعي للقيام بدورها؛ الذي لم ينجز بعد وهنا استعير عنوان مقال فيلسوف يهودي ألماني منحاز وجد صدي كبير في العالم الغربي كله وكذلك في عالمنا العربي بخطابه

حول التواصل وأخلاق الحوار؛ صاحب "**بيان مبادئ التضامن**" مع زملائه وهو يورجن هابرماس؛ حيث وصف الحداثة بأنها مشروع لم ينجز بعد ونحن ما زلنا بعد كل هذه الأعوام نشعر أننا في بداية مهمتنا؛ نسعي إلي بلورة فكر عربي بديل مغاير للفكر الغربي، الذي اعتبرناه بديلاً عنا في حل قضايانا وتحليل غاياتنا و مخاطبة العالم نيابة عنا، كان سارتر هو من قام بهذا الدور ثم جارودي، وهابرماس واليوم علينا أن نكون أنفسنا نحلل أعمال هؤلاء، ونناقشهم ونضيف إليهم ونعبر عن قضايانا ونبدع فلسفتنا اى أن نكون بديل البديل، بديل من اتخذناه بديلاً لنا ونكون بديلاً لنا فى التعبير عنا .

أن أهم أسباب ما نحن فيه هو أننا نفكر من خلال غيرنا ونتخذهم بديلاً عنا سواء مفكرينا القدماء أو فلاسفة الغرب المعاصرين، وهو أمر لايستند إلي ما نحياه من اشكاليات و تحديات؛ تقتضي أن يقوم المفكر بالدور المسئول عنه فهو حارس الوعي الوطني وهو طليعة الفكر وهو اطار القيم والفضائل وهو استاذ الأجيال الحالية والمقبلة التي لم توجد بعد.

الخطاب الفلسفي خريطة المستقبل و بوصلة الطريق إليه ومبدع آلياته ورائي غاياته و حافظ قيمه وليس للفيلسوف والكاتب والناقد والفنان والمثقف أن يتخلي عن هذا الدور أو ينيب فيه غيره و غياب الرؤية الفلسفية وتواري الخطاب الفلسفي لا يعوضه حضور أي خطاب مغاير دينيا كان ام سياسيا قانونيا كان أو اجتماعيا، فهل لنا أن نطرح السؤال عن غيابه ونسعي إلي حضوره وهو ما طرحته أوراق فلسفية فى أحد أعدادها المتميزة تحت عنوان "**ما بعد المشاريع الفلسفية العربية**" وهو ما يزال قيد التفكير ومن سعد الطالع أن هناك و في أقطار العرب؛ عدد من الاساتذة؛ الذين طرحوا السؤال وأكدوا عليه بعد حرب الإبادة الصهيونية؛ التي تمارسها اسرائيل على الفلسطينيين في غزة وهو ما علينا تأكيده والسعي إلي تحقيقه وأن نحرص عليه حرص الاتجاهات السائدة في أفريقيا و أسيا وأمريكا اللاتينية في اتجاهاتها ما بعد الكولولينالية، التي تبلورت من خلال جهود المنظر الفلسطيني ادوار سعيد والذي مهد له العربي أنور عبد الملك فيما كتبه عن الاستشراق في أزمة. وظهرت لدى العديد من فلاسفة العالم الشرفاء، الذين نأمل أن نخصص الأعداد القادمة والمهمة القادمة لها وهى فلسطين الوطن، البشر، القضية، العقل

القادر على مخاطبة العالم بلغة العصر التى يفهمها، لغة العقل والوعى والفلسفة.

للفلسفة ارتباط وثيق بالتاريخ والمجتمع، أي أن أهل الفلسفة؛ المنخرطين في الفاعلية الانسانية الفلسفية؛ لهم هذا الارتباط العميق بزمنهم ووطنهم والواقع الانساني الذي يحيونه وهذا الارتباط ينطبق علي كل فاعلية فلسفية عربية ومنها اوراق فلسفية التي تتبع اهتماماتها من الانسان العربي اليوم وفي هذه المنطقة من العالم التى ندرك جميعاً وترى ما يحدث فيها وبها وهو ما نراه ونحياه ولا يوجد ما يقال أكثر من ذلك؛ وهناك تفصيلات يصعب الحديث فيها وحولها لها مواضعها وموعدها القريب.

الأوراق والموسوعة

أ.د. مراد وهبة

إذا أردت أن تعرف الرسالة الفلسفية للأستاذ الدكتور أحمد عبد الحليم عطية فاقرأ المجلدات الثلاثة التي أصدرها تحت عنوان "**موسوعة الفلاسفة العرب المعاصرين**"، حيث يكتب فيها كل مفكر رأيه في مفكر آخر. وكانت الغاية من ذلك تعريف الجمهور الفلسفي بالإصدارات الفلسفية لهؤلاء المفكرين؛ "الذين يسعون إلى التحديث والنهضة والتقدم ويتوسلون إلى ذلك بأساليب العقل والعلم والنقد،ويهدفون إلى تحقيق حياة مدنية حديثة تليق بالإنسان وتحقق غاياته وآماله وحقيقته".

وقد جرى العرف في تأريخ الفلسفة أن يأتي في سياق مدارس فلسفية. ومن هنا يلزم إثارة هذا السؤال: هل في الإمكان العثور على مدارس فلسفية في هذه المجلدات الثلاثة؟ إذا كان الجواب بالسلب فبها ونعمت،أما إذا جاء الجواب بالإيجاب فيكون السؤال التالي على النحو الآتي: ولماذا هيمن فكر الإرهاب على الفكر العربي، وأسس مدرسة دينية واحدة هي مدرسة الأصوليات الدينية التي تكفر في الحد الأدنى وتقتل في الحد الأقصى؟

أما جواب أحمد عبد الحليم عطية فقد جاء مؤيدًا لعدم وجود مدارس فلسفية، حيث يقول: "إن اصطلاح الفكر العربي المعاصر لا يطلق على كيان ثابت محدد بالفعل". أما إذا أردت معرفة فكر أحمد عبد الحليم عطية الفلسفي فاقرأ هذا الكتاب حيث تبدو فيه اهتماماته متعددة، ومع ذلك فهي تدور حول محور محدد وهو علاقة الأنا بالآخر، أو بالأدق علاقة العربي بالغربي، وتكون الغلبة للغربي على العربي. ومن شأن هذه الغلبة أن يمتنع إيقاظ العقل العربي من سباته الدوجماطيقي. وفي هذا السياق يمكن القول إن أحمد عبد الحليم عطية في إمكانه الكشف عن أسباب هذا السبات من أجل تأسيس مدارس فلسفية جديرة، في نهاية المطاف، بأن

يقال عنها إنها تعبير عن فلسفات عربية جديرة بهذه التسمية .

وإذا أردت بعد ذلك أن تحدث توليفة بين رسالته الفلسفية وفكره الفلسفي فأنت، في هذه الحالة، نحصل على سيرته الذاتية.

25 سنة على أوراق فلسفية

على حمية

أوراق فلسفيّة والجمعية الفلسفية المصرية والإتحاد الفلسفي العربي عناوين ثلاث تختصر مسيرة الفلسفة بالعربية، إنتاجاً وتأليفاً وتوزيعاً، على مدى ربع القرن الأخير (2000–2025)، انطلاقاً من بغداد بيت الحكمة إلى بيروت منارة المتوسط، إلى القاهرة بوابة المشرق إلى المغرب، إلى تطوان محطتنا إلى الأندلس، وتشهد للصديق الدكتور أحمد عبد الحليم عطيّة (فتى الفلسفة في مصر) بالسبق والريادة في هذا الميدان.

أطلّ الدكتور عبد الحليم عطية على بلاد المشرق(الشام) من بوابتها الجنوبية عمان في مشاركته في أعمال الجمعية الفلسفية العربية خلال" المؤتمر الفلسفي العربي الثاني" عام 1988، ثمّ عبر إليها من مدينة بيروت في مشاركته عام 1999 في الندوة الدولية التي أقامتها مجلة "اتجاه" احتفاءً بالذكرى الخمسين لاستشهاد أنطون سعاده، صاحب الدعوة إلى القومية السورية ومؤسّس الحزب السوري القومي الإجتماعي، وفي تكريم المفكر الدكتور هشام شرابي الذي أقامته هذه المجلة أيضاً في تشرين الثاني، من العام التالي (2000). وابتداءً من هذه التواريخ الثلاثة نشأت علاقة حميمة بين الدكتور عطية و"الشام" بمثقفيها وجامعييها ومفكريها، لاسيّما أنطون سعاده، وهشام شرابي، وعادل ضاهر، وناصيف نصّار، وأدونيس، وخليل حاوي، وشارل مالك وفايز صايغ اللذين خرجوا– خصوصاً مالك– باكراً على سعاده وتعاليمه القومية الإجتماعية. وفضلاً عن مشاركته في عدد من المؤتمرات الفلسفية في عمان وبيروت، على امتداد عقد من الزمن، وفي إعداده بعض المحاور الفكرية في الدوريات التي يرأسها أو يشرف على تحريرها أو يشترك في الكتابة فيها في مصر كمجلة "رواق عربي " ومجلة "أوراق فلسفية"، تجدر الإشارة إلى أن الدكتور عطية أشرف على تحرير عدد من الكتب المتخصصة بأعلام الفكر" الشامي" نذكر منها " نقد المجتمع الأبوي: قراءات في أعمال هشام شرابي" (القاهرة – 2003)، و"طريق الإستقلال الفلسفي: قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار" (2004). وكان محرّضاً، قبل هذا التاريخ، على تعريب رسالة الماجستير التي كان قد أعدّها الدكتور شرابي في جامعة شيكاغو عام 1948 تحت عنوان " مشكلة القيم في فلسفة هارتمان ولويس" وقام بالتعريب الأستاذ محمد مدين وطبعت عن دار الثقافة العربية في القاهرة (2001) ثمّ عن دار نلسن في بيروت في طبعة ثانية (2008).

(أ) كيف قرأ عطية سعاده ؟

شارك الدكتور عطية في مؤتمرين دوليين حول أنطون سعاده عُقدا، على التوالي، في ضهور الشوير (9- 12 / أيلول – سبتمبر 1999) وبيروت (5- 9/ تموز- يوليو 2004). تناولت مداخلته الأولى في المؤتمر الأول "مفهوم التطور عند أنطون سعاده"[1]، ومداخلته الثانية "الفلسفة في الفكر القومي الإجتماعي: دراسة في صيرورة الأفكار"[2]. ولكن اهتمام الدكتور عطيه بسعاده لم يقتصر على هاتين المساهمتين، بل تعدّاهما إلى مساهمات أخرى تناول فيها مفكرين "شوام" سنأتي على ذكر بعضهم تباعاً، وكشف فيها أثر سعاده الفكري والسياسي والتوجيهي في كتابات هؤلاء المفكرين وأعمالهم.

ترتكز دراسة عطية في "مفهوم التطور" عند سعاده على كتاب الأخير "نشؤ الأمم" (1938)، فهي عرض مكثف لمعظم فصول هذا الكتاب هدف الباحث من خلاله إلى تبيان أن " النظرة العلمية" الحديثة تتغلغل في ثنايا الكتاب برمته[3]. وقد برّر رأيه هذا بقوله أن سعاده الذي انشغل بقضايا سياسية واجتماعية معقدة لا تزال راهنة كقضايا الإستقلال والسيادة والتقدم، كان بين القلة من" سياسيينا " الذي قدّم نموذج العالم أو الباحث النظري، صاحب الرؤية الفلسفية الإجتماعية. هذه الصورة الثانية التي تشكل المحور الأساسي في دراسة الدكتور عطيه تفسّر، برأيه، النزعة العلمية وتأصلها في فكر سعاده[4]. فلقد أكد سعاده على أهمية العلم في فهم الواقع الإجتماعي، وسعى للإستفادة من الفلسفة في تكوين نظرة إلى الحياة والكون والفن تستطيع الأمة من خلالها تحديد ذاتها الحضارية التاريخية في حاضرنا[5].

وإذ أكد سعاده على أهمية الفلسفة في مشروعه النهضوي، اعتبر الدكتور عطية أن الفلسفة القومية تجمع بين جانبين تمتلك أولهما وهو جانب يتكوّن من لحظتين تاريخيتين تمثلان العامل المادي والعقلي في تكوين الأمة هما:" اللحظة السورية الفينيقية الكنعانية القديمة، واللحظة السورية العربية الإسلامية. الأولى هي التحقيق المادي ، الزراعي والتجاري والعلمي الذي مثّل أعلى ما وصلت إليه الشعوب القديمة. والثانية هي الرقي الديني والسمو الروحي المتجسّد في الديانات السماوية التي ظهرت في هذه الأمة والتي يرتبط ازدهارها ورقيها برقي البيئة التي ظهرت فيها أو انتقلت إليها"[6]. الجانب الثاني الذي تجمعه الفلسفة القومية إلى الجانب الأول المذكور أعلاه هو تصور سعاده للحظات التاريخية المجيدة التي تتجلى عبرها القومية السورية، لحظات "الدولة المدينية

والأمبراطورية البحرية". يضاف إلى هذا الجانب الإيجابي لتجلي القومية جانب آخر تمثل، بالنسبة للباحث، في لحظة الحضارة الغربية الحديثة التي تمثل سلباً لإنجاز الأمة السورية وتطويراً له. وتكشف كتابات سعاده عن فهمه العميق لطبيعة النوايا الإستعمارية وسياساتها وكشفه لمصالحها التي تتعارض مع المصالح القومية وتقضي على الإستقلال الإقتصادي والسياسي القوميين[7].

أولاً– سعاده داعية المدرسة العلمية

كان كتاب سعاده العلمي (نشؤ الأمم) محور دراسة عطية الآنفة الذكر، وقد أسف الباحث شأن غيره من الباحثين المنصفين لضياع مسودة كتاب (نشؤ الأمة السورية) التي كان سعاده قد وضعها خلال فترة الملاحقات والتوقيفات إبان فترة الإنتداب الفرنسي– البريطاني، وتناول فيها نشؤ الأمة السورية ومحلها في سياق التطور الإنساني وعلاقتها بالأمم الأخرى والإتجاه العام، والتي لم يتمكن– نظراً لظروف حياته ونضاله وموته المبكر– من إعادة كتابتها، وبالتالي نشرها في كتاب[8].

يؤكد عطية على أن الهدف الأساسي من دراسته حول مفهوم التطور– باعتباره من أهم المفاهيم العلمية التي سادت منذ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين– يقتضي التوقف أمام كتاب (نشؤ الأمم) فهو يوضح عدة سمات متداخلة ظلت ملازمة لأنطون سعاده طوال حياته هي الكفاح الثوري، الدرس النظري، والرؤية الفلسفية المستقلة.

ويضيف أن سعاده يميّز بين نوعين من العلم. فهناك الدرس الكتبي أو المدرسي الذي هو عبارة عن مجموعة مواد عامة لا تساعد على تقرير نظرة أو معرفة. وبالتالي فهو علم ناقص ومشوه. وهنالك درس يوضح الواقع الإجتماعي في أطواره وظروفه وطبيعته، وهو درس عميق لحقائق الحياة الإجتماعية ومجاريها يحرّر العقول من فوضى العقائد وبلبلة الأفكار[9].

ويتوقف الباحث، ملياً، عند ظاهرة "الوجدان القومي" التي تتصدر مقدمة الكتاب، والتي هي، "أعظم ظاهرة إجتماعية في هذا العصر". كما يتناول ظهور "شخصية الفرد" كما عرضها سعاده في كتابه المذكور– لاسيّما في المقدّمة– فإذا هي حادث عظيم في ارتقاء النفس البشرية وتطور الإجتماع الإنساني، معتبراً أن ظهور الجماعة هو أعظم حوادث التطور البشري شأناً وأبعدها نتيجة[10].

ويذهب الباحث إلى القول أن سعاده في كتاب (نشؤ الأمم) يواصل العمل الذي بدأه إبن خلدون في مقدمة تاريخه المشهور، مقدّماً للأجيال الجديدة كتاباً إجتماعياً علمياً يظهر فيه الإدراك العميق للعلاقة الوثيقة بين العلم والمجتمع، بين الأمة والدولة، مصنفاً كتاب سابقه في هذا المجال – نقولا حداد – بـ "الكتاب المدرسي".

(1) التطور في الطبيعة:

بداية، يؤكد الدكتور عطية على أن مصطلح "التطور" أو "النشؤ والإرتقاء" وما يرتبط به من أسماء وقوانين يسود أعمال سعاده المختلفة!. ويتخذ هذا المصطلح عنده دلالات متعدّدة وفاقاً للسياق الذي ترد فيه، ويتّسع ميدان "التطور" عنده من البيولوجيا (دراسة الأحياء وتطورها) إلى الحياة الإجتماعية في ظواهرها المختلفة[11]. ولذلك، يميّز سعاده بين النشؤ بالمعنى الديني والنشؤ بالمعنى العلمي، رافضاً التعليل الأول لنشؤ الحياة والإنسان، متمسكاً بالتعليل الثاني الذي تقدّمه النظرة العلمية الطبيعية.

على العكس من المدرسة الدينية التي تقول بـ "الخلق المستقل" وبـ "تسلسل البشر من مخلوق واحد" هو آدم" أبو البشر"، يرى سعاده أن المدرسة العلمية التي يتبنى نظريتها في هذا المجال رأت "أن الإنسان ليس إلا كائناً واحداً من الكائنات الحيّة وأنه خاضع للنظام الجاري عليها كلها"[12]. ولذلك، فإن الإنسان عنده هو " جزء من الحياة نشأ بالتطور حتى بلغ شكله الحالي. وأنه في نشوئه يرجع إلى عهد نشؤ الحياة نفسها"[13].

(2) السلالة والتطور:

كان شائعاً، لفترة قريبة، عند المتحاملين وصغار الكتبة أن سعاده عنصرياً يقول بالتمييز العنصري بين السلالات البشرية، على الرغم من وضوح نظرته إلى السلالة في كتابه (نشؤ الأمم). الأمر الذي دفع الدكتور عطية إلى التركيز على هذه الناحية، نافياً أن يكون سعاده، كعالم وسياسي، ينتمي إلى زمرة المفكرين العنصريين، حجّته في ذلك كتاب (نشؤ الأمم).

ويفصّل الدكتور عطية حججه بالبيّنات التالية:

-على الرغم من اعتقاده بوجود فوارق بين السلالات في الإرتقاء والتمدن والإستعداد لهما[14]، فإن سعاده يرفض النظريات العرقية التي تدّعي تفوق أحد الأجناس على الأجناس الأخرى.

-وعلى الرغم من تأكيده على أهمية الطبيعة والبيئة والإقليم كأساس للقومية وليس الخصائص الوراثية، فأنه يرفض نظرية نقاء السلالة شرطاً للإرتقاء العقلي وإنشاء المدنيات واطراد التقدم التي أصبحت واهية جداً، إذا لم نقل فاسدة بالمرة تجاه المعلومات العلمية الحديثة[15].

-يرفض سعاده أيضاً الإستنتاج الذي يخلص إليه بعض العلماء والذي يقول بوجود مواهب عقلية سلالية خاصة مكتسبة من الشكل السلالي ومقتصرة على السلالة ومتوارثة فيها. فقد برهن الواقع، برأيه، على غير ذلك، فحيث امتزجت السلالات قديماً كانت المدنية أرقى[16].

-أخيراً، يؤكد سعاده على أن التطور سمة ملازمة للإنسان، وأنه التعليل لحدوث السلالات، فالسلالات البشرية هي سلسلة تطورات حدثت في ظروف وبيئات تطورية قبل استقرار الطبيعة على حالتها الحالية.

(3) التطور في مجال الحياة الإجتماعية:

إن سعاده الذي يتخذ من العلم أساساً لقراءة الواقع والمجتمع والتاريخ والإنسان كما تقدّم أعلاه، ينطلق، برأي الدكتور عطية، من الأعم إلى الأخص، من التطوّر الطبيعي إلى التطوّر البشري فالتطوّر الإجتماعي. وإذ أوضح سعاده قدم الإجتماع الإنساني، وتباين اجتماع الإنسان والحيوان، فقد اعتبر أن ظهور الفكر أبطل كل مقابلة " إجتماعية" بين الإنسان والحيوان.

أما عن" توزع البشر ونشؤ الجماعات" فيحدّد سعاده نوعين من الإجتماع: إجتماع إبتدائي بسيط يقوم على رابطة الدم باعتبارها الرابطة الأولى في تكون الجماعة البشرية، واجتماع راق يقوم على الإقتصاد أو الرابطة الإقتصادية باعتبارها الرابطة الضرورية للإجتماع البشري. وفي هذا الإجتماع الثاني تقع الشعوب التي أخذت بأسباب الحضارة وأنشأت الثقافة[17]. ويستشهد الدكتور عطية، هنا، بنص لسعاده من كتاب (نشؤ الأمم) يقول فيه: "إن عوامل الحياة الإنسانية التي قضت بانتشار البشر سعياً وراء الرزق أو طلباً للنجاة من وجه الأعداء أو اضطراراً لا إرادة فيه، لم تلبث أن جعلت الجماعة البشرية تتكون بعاملي الإقتصاد والإجتماع على أساس الإختلاط الدموي الذي يدمج الجماعات الصغرى بعضها ببعض ويولد منها جماعة أكبر شرط أن تتوفر مقومات نشؤ الجماعة الكبيرة كالإستقرار وصلاح البيئة واستتباب تهيؤها للتفاعل والتدامج"[18].

هذا الكلام عن نشؤ الجماعات وتوزعها في أقاليم وبيئات جغرافية، دفع سعاده لأن ينحت مفردة جديدة في اللغة العربية الفقيرة بالمفردات العلمية هي مفردة "المتحد" (Commune) التي يقصد بها أشتراك جماعة تعيش في بيئة معيّنة إشتراكاً فعلياً في الحياة. وعليه " كل متحد مهما كثرت صفاته أو قلت ومهما تعدّدت مصالحه، هو متحد قائم بنفسه. كل قرية متحد ولا يعكس، وكل مدينة متحد ولا يعكس، وكل منطقة متحد ولا يعكس، وكل قطر متحد ولا يعكس. والقطر الذي هو متحد الأمة أو المتحد القومي هو أكمل وأوفى متحد. (وعليه) الأمة هي أتمّ متّحد"[19].

التفاعل بين الإنسان والبيئة، إذاً، هو أساس الإجتماع البشري وهو أساس الإرتقاء والتطور الذي ما كان ممكناً حصوله بدون العقل. ففي العصرين الحجريين اللاحق والمتأخر تمّ نطق الإنسان وارتقى إلى مرتبة اللغة وارتقت أصول معاشه بتدجين الحيوان والتنبه لطبائع المادة، ولكن كل هذا التفاعل مع البيئة ظلّ على مستوى سدّ الحاجة مباشرة والأخذ مما تقدّمه الأرض من حيوان ونبات بريّ. غير أن عصر التفاعل يرتقي مع بداية الزراعة والإشتغال بالمعادن إلى ما يسمّيه سعاده "التفاعل العمراني" أو "الثقافة العمرانية"[20].

كانت الزراعة مرحلة هامة من مراحل تطور وارتقاء المجتمعات البشرية، يستنتج الكاتب بالإرتكاز إلى كتاب (نشؤ الأمم) لسعاده، مؤكداً على دور المرأة في العمل ومشاركتها في الزراعة، بشكل خاص. وقد أوجدت الزراعة فكرة التملك العقاري، فكرة الإرتباط بين الإنسان وحقله. بين الإنسان وبيئته[21].

مهّدت الزراعة الطريق أمام التجارة. ويذكر سعاده أنه كان لسورية فضل كبير في مجال التجارة، خصوصاً الخارجية فهي" أحد العوامل العظمى في تفاعل الثقافات، وهي التي مكّنت السوريين من التعويض عن فقر أرضهم في المعادن وعن نقص المواد الخام التي يحتاج إليها مجتمعهم الآخذ في النمو والإرتقاء المدني"[22].

ومن التجارة التي لا تقتصر فقط على حمل السلع والإتجار فيها، بل تحمل أيضاً النتاج الثقافي والفني واختراع اللغة، بدأ العمل العقلي والفكري في شق طريقه في البحر المتوسط، وهكذا انتقلت الحضارة السورية إلى العالم. وابتدأ العمل العقلي في هذه الثقافة يتفوق على غيره، فالتجارة عمل عقلي بامتياز[23].

لم تكتفِ سورية باختراع التجارة واللغة والنشاط العقلي والثقافي، بل كان عليها، في نظر سعاده، أن تُكمل ثورتها الثقافية وتفتح طريقاً جديدة للإرتقاء الثقافي فاستنبط

السوريون الكنعانيون الأحرف الهجائية فتمّت قاعدة التمدن الحديث، حيث أوجدت الأبجدية والتجارة اتجاهاً ثقافياً جديداً انتهى إلى عصر الآلة الصناعية الذي هو عصر التمدن الحديث. وهذا العصر أفسح للثقافة العقلية أوسع مجال وترقىّ التفاعل الإجتماعي إلى درجة عالية جداً. بعبارة ثانية، مهّد عصر الآلة الصناعية الطريق نحو الدولة الحديثة[24].

في تحليله لكيفية نشؤ الدولة، يخصّص سعاده الفصل السادس من كتابه (نشؤ الأمم) وهو أكبر فصول الكتاب، متخذاً من قاعدة النشؤ والتطور نقطة انطلاق، فيتناول نشؤ الدولة في عالم الحيوان، وواقع الدولة وأشكالها، بشكل عام، والدولة التاريخية، فيعرض للدولة الإستبدادية وعهد الأمبراطوريات الأولى ، ثمّ الدولة المدينية والأمبراطورية البحرية.

ويختم الباحث عطية هذه الفقرة من البحث باستشهاد من كتاب (نشؤ الأمم) يردّ كلّ من التطور الإجتماعي والتطور الطبيعي إلى القانون نفسه: "فكما أن التطور الإنساني، نشؤاً وارتقاءً، كان وفاقاً لمقتضيات تطور الطبيعة والبيئة، أي أنه تطور محتم بالإختيار الطبيعي لا مفضّل بالإختيار العقلي، كذلك التطور الإجتماعي، نشؤاً وارتقاءً، هو وفاق لتطوّر التفاعل بين الإنسان والبيئة بدافع الحاجة المادية. فإذا كان العقل نتيجة تطورات الدماغ الفيزيائية، فالعقلية الإجتماعية نتيجة تطورات التفاعل المادي لتأمين الحياة الاجتماعية"[25].

(4) التطور والقومية :

يربط سعاده بين القومية والتطوّر. ويكشف عطية في غير مرة أن مفهوم التطور هو أساس تفكير سعاده ليس فقط في كتابه (نشؤ الأمم) بل في معظم أعماله، ويذكر بعض المحطات في كتابات سعاده حيث نجد هذه الفكرة سارية، منها ما جاء في خطابه (أول حزيران 1935): "في هذا الزمن الذي هو زمن تنازع الأمم البقاء(...) انبثق الحزب السوري القومي كما ينبثق الفجر في أشدّ ساعات الليل حلكاً ليعلن مبدأ جديداً هو مبدأ الإرادة – إرادة شعب حيّ يريد سيادته على نفسه ووطنه ليحقّق مثله العليا". ومنها ما جاء في رسالته إلى محاميّه حميد فرنجية (كانون الأول 1935) حيث قال: "إذا كانت المسألة القومية تتجه بطبيعتها نحو تنازع البقاء بين السيادة القومية والإنتداب فهذا أمر من طبيعة القومية وطبيعة الإنتداب". وفي ندائه إلى الجالية السورية في البرازيل (حزيران 1934) بمناسبة وفاة والده، هناك، ينقل الدكتور عطية عن سعاده قوله: "إذا كان هذا

العصر عصر تنازع الأمم فهو إذاً عصر أعمال، لا عصر أقوال". ألخ!.

ولذلك، يقدّم سعاده القومية الإجتماعية بديلاً ليس فقط للماركسية بل وللرأسمالية أيضاً بعدما تبيّن له فساد النظام السياسي والإقتصادي والإجتماعي القائم على كل من هاتين النظرتين وعدم صلاحه للبقاء في عصر تنازع الأمم. وإذ يؤكد سعاده على أهمية الآلة والثورة الصناعية، فإنه رأى" أن نظام الطبقات الرأسمالي لم يكن نظاماً صالحاً للبقاء، لأن المشاكل الإقتصادية الإجتماعية التي نتجت عنه أحدثت، ولا تزال تُحدث، حيث بقي هذا النظام فاعلاً، تشنجات واضطرابات شديدة تُحفّز العقول إلى ابتغاء نظام جديد للمجتمع الإنساني يُزيل تلك التشنجات والإضطرابات"[26].

ويُضيف سعاده في الإتجاه نفسه منتقداً ماركس والماركسيين قائلاً: "مملا لاشكّ فيه إن النظريات الإجتماعية والإقتصادية من كارل ماركس وانغلز إلى الإجتماعيين الإقتصاديين الجدد قد ألقت نوراً قوياً على مشاكل المجتمع الإنساني الإقتصادية، ولكن الإشتراكية لم تتمكن من حلّ القضايا الإنسانية المعقّدة"[27].

وينهي سعاده مقاربته النقدية لكل من الماركسية والرأسمالية ونظاميهما بقوله، معتداً بنظريته القومية، "وعند هذه النقطة يبتدىء عمل الدماغ السوري الغني بالخصائص النفسية، ومن هذه النقطة تبتدىء الفلسفة القومية الإجتماعية التي تقدّم نظرات جديدة في الإجتماع بأشكاله النفسية والإقتصادية والسياسية جميعها"[28].

ويكشف عطية أن سعاده يتناول كل من الدين والأسطورة أيضاً انطلاقاً من نظرته المدرحية التطورية في فهم الطبيعة والمجتمع والأمة والدولة، وأنه يُظهر حياداً نظرياً تجاه الدين، ولكنه يرفض محاولات البعض تحويل الدين إلى دولة، رابطاً بين الدين وواقع البيئة في قوله:" إن كل دعوة مهما كان ابتداؤها أو غرضها الأخير عاماً شاملاً لجميع النوع الإنساني، فإن نظرتها إلى الحياة والكون يجب أن تكون منطبقة على خصائص البيئة التي تنشأ فيها واستعدادها الروحي، فلا يمكنها أن تشذّ عن استعداد بيئتها إلا إذا خرجت منها أو وُجّهت إلى غيرها المخالف لها"[29].

ويختم الدكتور عطية بحثه بقوله أن سعاده يؤكد على أن الحياة صراع، وان البقاء للأقوى. لذا يدعو سعاده أنصاره إلى أن يعوا هذه الحقيقة ويعملوا بموجبها فهي، عنده، أساس التطور، والتطور أساس الحياة. ولذلك انطوت نظرته إلى الدين والأدب على هذا المبدأ المحرّك للحياة والإستمرار فيها.

ثانياً– الفلسفة في الفكر القومي الإجتماعي

في الدراسة الثانية المخصصة لفكر سعاده التي سبقت الإشارة إليها في مقدمة هذا البحث والتي ألقاها الدكتور عطية في مئوية سعاده في بيروت (تموز 2004) ركز الباحث على الجانب الفلسفي، بخلاف الدراسة الأولى التي أبرز فيها، بشكل خاص، الجانب العلمي في كتابات سعاده، لاسّيما كتابه الطليعي (نشوء الأمم). هذه الدراسة الثانية تحمل عنوان"الفلسفة في الفكر القومي الإجتماعي"[30] وتتناول، من جهة، الفلسفة عند أنطون سعاده، ومن جهة ثانية، الفلسفة عند من ارتبطوا بسعاده–بشكل أو–بآخر– كهشام شرابي، وناصيف نصّار وعادل ضاهر.. وآخرون.

هذا بالنسبة للدراسة ومضمونها، أما بالنسبة لهدفها فهو تبيان دور ومكانة الفلسفة في فكر سعاده لتأكيد موقعها من الفكر العربي المعاصر:

يبدأ الدكتور عطية دراسته بطرح مجموعة من التساؤلات تنقسم إلى مجموعتين: الأولى في صلب العقيدة القومية، والثانية في منهج التعامل مع أطروحاتها. وهذه الأسئلة هي:

-هل يمكن الحديث عن فلسفة أو الفلسفة في العقيدة القومية الإجتماعية؟ هل طرحت هذه الفلسفة قضايا وإشكاليات مما عهدناه في تاريخ الفلسفة؟ هل تقدّم لنا نصوص سعاده رؤى لقضايانا: الحرية، الديموقراطية، المجتمع المدني، حقوق الأفراد، الإختلاف والتنوع؟[31].

-ثمّ هل الكتابات الفكرية في الحزب تطرح حلولاً أم تثير قضايا وإشكاليات فقط؟. هل هذه الكتابات اكتملت مع سعاده أم أنها مجرّد رؤى حيّة يُضيف إليها الجيل الحالي والأجيال التالية؟. ما الموقف من الفكر المخالف داخل الفكر القومي وخارجه، مثل التباس شارل مالك (الفكر المثالي) وأزمة فايز صايغ (الفكر الشخصاني)؟.

-ما هي العلاقة بين ما طرحه سعاده تحت عنوان "المدرحية" وما قدّمه هشام شرابي حول "النقد الحضاري" وما قدّمه ناصيف نصّار تحت عنوان" الواقعية الجدلية" وما قدّمه عادل ضاهر تحت عنوان "النقدية التحليلية"[32].

ولم يكتفِ الدكتور عطية بطرح هذه الأسئلة وأسئلة أخرى لم نأتِ على ذكرها، هنا، بل طرح تساؤلات أخرى حول المنهج أيضاً: هل يكون بتحديد ما أسماها الباحث بـ "رؤى سعاده وحدوسه الفلسفية" عبر نصوصه المختلفة وتتبعها لدى كل من شرابي ونصّار وضاهر؟ أم يكون بتقديم نصوص هؤلاء المفكرين متوقفين أمام القضايا التي

ترتبط بما طرحه سعاده؟. أما السؤال المحوري الذي تتفرع عنه كل هذه الأسئلة فهو، في نظر الدكتور عطية: ما معنى التفلسف والفلسفة، وما سرّ المكانة العليا التي أعطاها سعاده للفلسفة والفلاسفة؟[33].

لن نتمكن، هنا، من الإجابة على هذه الأسئلة- لاسّيما السؤال الأخير- كما عرضها الدكتور عطية، يكفي، في هذه العجالة، أن نُحيل القارىء على مجموعة نصوص فلسفية لسعاده مبثوثة في (الأعمال الكاملة)، لاسيّما كتابه النقدي لمحاضرة " في معنى الفلسفة" كان قد ألقاها الدكتور شارل مالك في الجامعة الأميركية في بيروت، سنة 1938.

ونظراً للأهمية التوجيهية لهذا الكتاب[34] سنعرض- بإيجاز- أهم النقاط التي تناولها:

1-يرسم صورة المشهد الفلسفي في المشرق العربي في أواخر الثلاثينيات من القرن الماضي، فإذا هي صورة قاتمة انحطّ فيها التفكير الفلسفي من جراء قرون الإنحطاط المتطاولة والفتوحات الأجنبية التي تلت سقوط الدولة العباسية، إلى درجة "ابتذل" فيها لفظ الفلسفة وأصبح من تعابير الإدراك العادي (السطحي).

2-يطرح تصوراً جديداً لمفهوم الفلسفة فيميّز، على هذا الصعيد، بين التفكير الفلسفي والتفكير العادي من جهة، وبين الفيلسوف وناقل الفلسفة من جهة ثانية، مبرزاً دور الفيلسوف الذي يدرك قبل غيره نفسية شعبه الحقيقية التي كادت الحوادث التاريخية المتعاقبة تُطفىء نورها تحت طبقاتها المتراكمة، فيكشف هو عن هذه النفسية الأصلية التي تشي، برأيه، بكل حق وكل خير وكل جمال في العالم.

3-يعيّن شروط تطوّر الفكر الفلسفي من الحيّز القومي الخاص إلى الحيّز العالمي العام، فيرى أن جودة الخطاب الفلسفي ورغبة الفيلسوف في أن يكون عالمياً عنصران لا يُحدّدان، مجتمعين أو منفصلين، هذه الصيرورة من القومية إلى العالمية. إن ما يحدّدها هو ما يُسمّيها سعاده بـ" فاعلية الفكر" التي تفرض نفسها واتجاهها على النطاق العالمي أو على جزء منه، كما" امتدّ الفكر السوري قديماً إلى الإغريق (اليونان) من غير أن يُخاطبهم، وكما امتدّ الفكر الإغريقي (اليوناني) إلى الأمم الغربية وشرقي المتوسط من غير أن يتصوّر إقليماً معيّناً من أقاليم العالم ويخاطبه".

4-يكشف الأهمية التي أولاها سعاده للفلسفة وللتفكير الفلسفي بالنسبة لحركة النهضة القومية الناشئة حديثاً في المشرق العربي، في مطلع الثلاثينيات، ولكل حركة نهضوية

قومية، بشكل عام، الأمر الذي دفعه إلى إنشاء المؤسسات الثقافية العامة التي تُعنى بشؤون الفكر والفلسفة تحديداً، منذ بداية دعوته إلى القومية الإجتماعية.

5-يؤسس هذا الكتاب التوجيهي للإتجاه الفلسفي الجديد الذي اختطه سعاده لحركته القومية ولشعبه وأمته، والذي بدأت ملامحه تظهر في كتاباته الأولى، في أواخر العشرينيات من القرن المنصرم، واختتمه باستشهاده البطولي في أواخر الأربعينيات من القرن نفسه.

لن نتمكن أيضاً، في هذه العجالة، من عرض ما كتبه الدكتور عطية عن دور كل من هشام شرابي وناصيف نصار في التوسع في شرح الجانب الفلسفي في فكر سعاده والأهمية التي أولاها كل منهما لصاحب الفلسفة المادية- الروحية (المدرحية)، فما نشره هذان المفكران، في العقود الماضية، من أبحاث متخصصة في الفكر القومي الإجتماعي لا يتّسع المجال لعرضها هنا، الآن، ولذلك سنكتفي بما عرضه الدكتور عطية عن رأي عادل ضاهر في هذا الخصوص.

من نافل القول أن عادل ضاهر هو أحد كبار مفكري الحركة القومية الإجتماعية، وأنه انتمى إلى الحزب منذ نصف قرن تقريباً، ووضع كتابات متخصصة في الفكر القومي الإجتماعي، لاسيّما الجانب الفلسفي منه، ويأتي في طليعتها كتابه "المجتمع والإنسان، دراسة في فلسفة أنطون سعاده الإجتماعية"[35]، يليه دراسة تحت عنوان "الفلسفة والسياسة في فكر أنطون سعاده"[36]، ودراسة تحت عنوان "علمانية سعاده: نظرة فلسفية"[37]، ودراسة تحت عنوان" فصل الدين عن الدولة"[38]، وكتاب بعنوان "الشعر والوجود"[39].

ينقل الدكتور عطية عن عادل ضاهر في كتابه (الشعر والوجود) أنه بعد انضمامه إلى الحركة القومية الإجتماعية والتحاقه بالجامعة الأميركية في بيروت، بدأت تراوده جدياً فكرة التخصّص في الفلسفة آملاً أن يقوده ذلك إلى أن يصبح منظراً لحركة التغيير السياسي- الإجتماعي التي يقودها الحزب القومي في الهلال الخصيب، والرغبة في توظيف الفلسفة في مجال النقد الإجتماعي السياسي. أما الأداة التي اختارها فكانت الفلسفة التحليلية التي اطّلع عليها في كتاب" خرافة الميتافيزيقا" للمفكر المصري زكي نجيب محمود، الأمر الذي جعله يحترم الفكر الماركسي ويثمّن عالياً دوره في تاريخ الفكر الغربي.

ويتوقف الدكتور عطية عند كتاب (المجتمع والإنسان) ليقول أنه كان محاولة من عادل ضاهر لإعادة بناء فكر سعاده بطريقة تضمن ترتيب العناصر الفلسفية أو شبه الفلسفية المكوّنة له[40]. مع أن عطية أكّد في غير مرة على ريادة سعاده في الشأن الفلسفي، مستشهداً بكبار الفلاسفة العرب، لاسيّما نصّار وشرابي وضاهر نفسه اللذين يقدّمون سعاده على سواه من رجال الفكر والسياسة في دنيا العرب. فما عدا مما بدا يا دكتور؟.

(ب) هشام شرابي والفلسفة الألمانية:

كنت قد أشرت في مطلع هذا البحث إلى أن الدكتور عطية أشرف على نشر كتاب بعنوان" نقد المجتمع الأبوي: قراءة في أعمال هشام شرابي"[41]. واشتمل هذا الكتاب على مقدّمة واثنتين وعشرين دراسة غطّت مختلف الجوانب الفكرية في مؤلفات هشام شرابي، وكان للدكتور عطية حصّة الأسد فيها، فبالإضافة إلى تجميعه المادة وإشرافه على تصنيفها وطباعتها، فقد وضع هو نفسه مقدّمة الكتاب، كما وضع دراسة تحت عنوان" هشام شرابي والفلسفة الألمانية"[42] التي سنكتفي بعرضها دون غيرها من كتابات الدكتور عطية التي اهتمّت بدراسة أفكار شرابي ومؤلفاته.

واضح من العنوان، ان هذه الدراسة تُظهر مدى انشغال شرابي بالفلسفة على الرغم من تحوله إلى التاريخ منذ بداية الخمسينيات، من القرن الماضي. ويتساءل الدكتور عطية في نهاية الدراسة ما إذا كان لارتباط شرابي بسعاده علاقة بشغفه بنيتشه والفلسفة؟ وما إذا كان لغياب سعاده تأثير في ابتعاد شرابي عن الفلسفة وتلاشي اهتمامه بنيتشه فيلسوفه المقرّب؟ وهل تفسّر هذه الجدلية قرب شرابي وابتعاده عن الفلسفة، وبالتالي انهماكه العميق في الصراع الإجتماعي[43].

ويذكر الدكتور عطية في دراسته أهم أعلام الفلسفة الألمانية الذين أُعجب بهم شرابي أو تأثر بأفكارهم، فقد كتب شرابي عام 1964 دراسة بعنوان " فيلهم ديلتاي: الفلسفة الوجودية والتاريخ"[44]، مناقشاً قضايا التاريخ من الناحية الفلسفية الوجودية. ويخصّص شرابي سنة 1983 دراسة عن" الإغتراب والوعي والأصالة عند لوكاتش وهايدغر"[45]. ويورد وصف هابرماس لكتاب هايدغر" الوجود والزمان" بأنه أهم مؤلف فلسفي منذ ظهور فينومينولوجيا الروح لهيغل. ويرى أن الوجودية والظواهرية والبنيوية ما كان لها أن تتخذ شكلها وتدرجها الحاليين لولا مساهمة هايدغر الأساسية[46]. ويشير الباحث في مكان آخر من الدراسة أن شرابي يوظف فرويد وماركس في دراسته لأحوال

المجتمع العربي، مستعيناً بالأول في تحليله لكتابات باتاي عن العرب، ويردّ على لويس برنار، مكتشفاً في الماركسية أسلوباً جديداً في منهجية المعرفة هو الأسلوب النقدي التحليلي. يقول شرابي: "وتعزّز ارتباطي بالأسلوب النقدي الماركسي لدى قراءتي الجديدة لفرويد في الوقت الذي أعدت فيه قراءة ماركس. ووجدتني منذ ذلك الحين أجمع بين الإتجاهين، الماركسي والفرويدي، في تحليل المجتمع العربي للخطأ الأبوي المهيمن عليه"[47]. هذا مع أنه – على ما يروي لنا– لم يؤمن بالماركسية كعقيدة شاملة تفسّر التاريخ والوجود أو كإيديولوجيا جزئية على صعيد عالمي[48].

(ج) ناصيف نصّار طريق الإستقلال الفلسفي

الكتاب الثاني الذي أشرف الدكتور عطية على إعداده كان مخصّصاً لقراءة نقدية لمؤلفات الدكتور ناصيف نصّار، خصوصاً لكتابيه " طريق الإستقلال الفلسفي" (1975) و"باب الحرية" (2003) شارك فيها اثنان وعشرون باحثاً ومفكراً وأستاذاً جامعياً من مختلف الأقطار العربية. الدكتور عطية حرّر مقدمة الكتاب (ص. 5 –11) ووضع دراسة مطوّلة تحت عنوان "مغامرة ناصيف نصّار" (ص. 15– 38). وأشير، هنا، إلى أن المقدّمة لا تقل قيمة عن الدراسة، خصوصاً أنها تكشف النقاب عن أن الدكتور نصّار يهدف في مشروعه الفلسفي إلى تحقيق نقلة نوعية في الثقافة العربية تتمثل في التحول من التفكير في إشكالية التراث وتحديات العصر إلى الإبداع الفلسفي، معتبراً الإبداع يمثل الأصالة الحقيقية. ويعطي الدكتور عطية مثالاً للحضور الفلسفي لناصيف نصّار نجده في أعمال ندوة الجمعية الفلسفية المصرية:"الفلسفة العربية في مائة عام" التي عقدت في القاهرة في شهر كانون الأول/ ديسمبر 2000، فيميّز، هنا، بين نوعين من الحضور: الحضور الشخصي الفعلي للمشاركين في الندوة، والحضور الفلسفي لمن لم يشاركوا، وهذا الحضور الثاني هو ما يهمنا، يضيف الدكتور عطية. يقول إذا تصفحت فهرس الأعلام في هذا العمل (منشورات مركز دراسات الوحدة العربية– 2002) إتضح لك أن أكثر حضوراً هم: عبدالله العروي (26 مرّة)، عبد الرحمن بدوي وزكي نجيب محمود وعبدالله شريط (25 مرّة)، محمد أركون (24 مرّة)، حسن حنفي – وكان أيضاً من المشاركين والمقرّر العام للندوة– (23 مرّة)، وناصيف نصّار (24 مرّة). أشير، هنا، إلى أن الفلاسفة الواردة أسماؤهم أعلاه هم– باستثناء نصّار– مصريون ومغاربة وأن الندوة المذكورة عُقدت في القاهرة وليس في بيروت، مثلاً.

يضيف الدكتور عطية أن القراءة الفعلية للكتاب– ككل – توضح أن الإستشهاد بنصّار جاء في حوالي (30 مرّة) وذلك على النحو التالي: خصّصت دراسة كاملة حوله قدّمها أدونيس العكرة، وكان محوراً أساسياً في دراستين هما: السوءال الرئيسي للفلسفة العربية لمحمد أحمد عواد (الأردن)، وأزمة الفلسفة العربية بين التوفيقية والحداثة لأحمد الأمين (لبنان)، الفلسفة السياسية الإجتماعية في فكر عبدالله شريط لإسماعيل زروخي(الجزائر)، ويعتمد على علي حمية في دراسته عن الفلسفة المدرحية.

في دراسته الرئيسية عن مغامرة ناصيف نصّار الفلسفية، يتوقف الدكتور عطية عند كتاب "باب الحرية" آخر إصدارات فيلسوف العربية في تلك الفترة (2003). ويؤكد أن مؤلفات نصّار تمتاز عن معظم الكتابات الفلسفية العربية بسمات أساسية ثلاث هي:

-الأولى عدم خضوعه للمشكلات الفلسفية التي يفرضها تاريخ الفلسفة الغربية على الفكر العربي،

-الثانية عدم تبنّيه لأطروحات المذاهب الفلسفية الرائجة في الغرب والتي يتبناها غيره من المفكرين العرب، كالوضعية والوجودية والماركسية والبنيوية[49].

-والثالثة التأكيد على ضرورة التحليل النقدي للمفاهيم وفي مقدّمتها مفهوم: الطائفية، والإيديولوجية، والأمة، والسلطة، والتعصّب، والحرية، والديموقراطية، والمواطنية، والعقلانية. هذه السمات تؤسس للإستقلال الفلسفي الذي تميّز به نصّار منذ كتابه "نحو مجتمع جديد" (1975) والتي يُمكن تصنيفها، بحسب الدكتور عطية، في ستة محاور أساسية.

أولاً: من نقد الطائفية إلى الديموقراطية:

يتناول عطية، هنا، كتاب"نحو مجتمع جديد" كأساس لمقولات نصّار الفلسفية الأخرى، لا سيّما مقولته في الإستقلال الفلسفي، فيعرض لفصول الكتاب الستة، واحداً تلو الآخر، منتهياً إلى الإقرار بفساد الطائفية والنظام الطائفي، والحاجة إلى نظام ديموقراطي جديد.

ثانياً: من نقد الأيديولوجية إلى النهضة العربية الثانية

تهتم هذه الفقرة من الدراسة بعرض ملخص لكتاب" طريق الإستقلال الفلسفي" بشكل خاص والكتب الأخرى المتصلة به بشكل مباشر ككتاب "الفلسفة في معركة

الأيديولوجية" (1984) و"مطارحات العقل الملتزم" (1986) و"الأيديولوجية على المحك" (1994) و"في التربية والسياسة" (2000).

يتألف الكتاب من مبحثين، الأول: في معنى الإستقلال الفلسفي ويتضمن مقدّمة وثلاثة فصول، والمبحث الثاني: في بداية الإستقلال الفلسفي ويتألف من ستة فصول. أما هدف المؤلف من الكتاب فهو تبيان أن النهضة الثانية التي تسعى المجتمعات العربية إلى تحقيقها، فلن تكون ممكنة إلا إذا تأسّست على استقلال فلسفي. ونظراً لاكتشافه أن التفكير الفلسفي العربي موجود في الفكر العقائدي، توصّل إلى نتيجة تقول بإستحالة إنشاء فكر فلسفي جديد بالتغاضي عن الإيديولوجية أو تجاهلها. لذلك، كان لا بدّ لحلّ هذه الإشكالية من اتباع بعض الخطوات، فكانت المرحلة الأولى، على ما جاء في دراسة عطية، التمييز بين الإيديولوجية والفلسفة، والمرحلة الثانية كانت تحليلاً للمضمون الفلسفي الذي يقوم عليه الفكر العقائدي المؤسس على قاعدة فلسفية واضحة، والمرحلة الثالثة والأخيرة كانت وضع المنهج الواجب اتباعه لتكوين فكر عربي جديد أسماه بـ "جدلية الإستقلال الفلسفي"[50].

في كتابه " الفلسفة في معركة الأيديولوجية" يواصل نصّار ما بدأه من جهد نظري في كتابه السابق لتحديد العلاقات بين الفلسفة والايديولوجية، ويرى أن من الضروري تكوين إتجاه جديد يستوعب هذه العلاقات، بحيث أنطلاقاً منها لا يردّ الفلسفة إلى الإيديولوجية ولا يفصل بينهما فصلاً تاماً، كما لا يرى مبرّراً لرد الإيديولوجية إلى الوعي الزائف[51].

ويخلص عطية في هذه الفقرة إلى إن الكتب الأربعة تهدف إلى تحقيق ثلاثة أهداف هي:

- توكيد التمييز النظري بين الفلسفة والإيديولوجية،
- إخضاع الفكر الإيديولوجي للتحليل النقدي،
- فتح المسلك أمام حركة الإبداع الفلسفي.

ثالثاً: من الإتباع إلى الإبداع

يؤكد الفيلسوف نصّار على مفهوم الإبداع ويجعل من الإبداع أساس الحداثة الفلسفية، نافياً أي إمكانية في الفكر العربي المعاصر للحديث عن إحياء أو تجديد أو توفيق أو إصلاح إنما عن الإبداع الفلسفي، فالحداثة هي وليدة هذا الإبداع، وإذا لم يكن

إبداع فلا حداثة، يؤكد نصار في كتابه "طريق الإستقلال الفلسفي". ويتوقف، مجدداً، عند إشكالية علاقة الفيلسوف بتاريخ الفلسفة، فيؤكد على أن الفيلسوف المبدع لا ينقطع عن تاريخ الفلسفة، وإن كان يعيش مغامرته الفلسفية وكأنها بداية مستأنفة. الفعل الفلسفي عند نصّار، يقول عطية، يستوعب ماضي الفلسفة كله أو بعضه ويتجاوزه في عملية تشكيل نفسه التي هي جزء من عملية تشكيل الحياة المجتمعية العامة[52].

رابعاً: من تارخ الفلسفة إلى العقلانية النقدية المنفتحة

يناقش عطية في هذه النقطة قضية العرب وانبعاث الفلسفة التي عرضها نصار في كتابه "مطارحات للعقل الملتزم" (1986)، فالنهضة العربية الحديثة (أو الثانية، كما يسمّيها) تبحث عن نظرة إلى العالم تنبع من ذات الأمة. الأمر الذي يبعث على التحرّر من كابوس تاريخ الفلسفة ومعالجة المشكلات التي يثيرها التاريخ الحيّ (المعيش) أمام الوعي الفلسفي. وينطلق نصّار من "العقلانية النقدية المنفتحة" أو "الواقعية النقدية" كفرضية أولى لتأسيس فلسفة عربية معاصرة مستقلة. وتتكون" العقلانية النقدية" من العناصر التالية:

1- العقلانية التي يعتبرها نصّار الأساس والبداية في التفلسف، على حدّ ما جاء في دراسة عطية وكما يتّضح فيما كتبه نصّار عن" خصائص العقلانية الفلسفية العربية في العصور الوسطى" وهي الدراسة التي تصدّرت كتابه " التفكير والهجرة"(53) .

2- النقد التحليلي للتصورات الفلسفية حيث يظهر في عناوين كثيرة من دراساته إضافة إلى استخدامه في التعامل مع المفاهيم الغامضة والملتبسة التي تؤثر في حياتنا العقلية والواقعية، كالنظام الكلّي، والتعصّب، والأصولية...الخ، الأمر الذي يؤكد على الإرتباط الوثيق بين العقلانية والنقدية في أعماله.

3- النقد التحليلي للإتجاهات الفكرية الدينية والسياسية. نشير، هنا، إلى أن نقد التصورات الفلسفية، وفق نصّار، لا يبعد أن يكون شكلاً من أشكال نقد الحاضر، بقدر ما لتلك التصورات من صلة بمشكلاته وحركته[54]. أما التحليل الآخر الذي يمارسه نصّار على الإتجاهات والحركات الإجتماعية التاريخية، مثل: الأصولية، فيتعدّى مستوى المنطوق عنه إلى مستوى المسكوت عنه، ويُظهر نواحي التناقض والمبالغة والإسقاط والتشويه والإختزال في الخطاب الأصولي[55].

خامساً: من المفاهيم والتصورات إلى الواقعية النقدية

يُقدّم عطية، في هذه الفقرة، مقارنة بين "الواقعية الجدلية" و"الواقعية الموضوعية" بغرض تبيان أن ديناميكية الفكر تنفي أن تكون المعرفة مجرد انعكاس للواقع العيني في الوعي العقلي، وأن معرفة الواقع القائم تجري على نمط يتجاوز أحادية الإنعكاس أو الإسقاط، إنها تجري على نمط إعلان هذا الواقع عن نفسه وانكشافه للوعي العقلي، فالواقعية، عند نصار، تسعى إلى حلّ التعارض التقليدي بين المذهبين: العقلي والتجريبي. فإذا كانت الوضعية تقول بأن الواقع الإجتماعي نظام متحقق ومهمة العلم تنحصر في وصف جوانب هذا النظام، أي أنها تتناول ما هو وضعي ثابت فقط، فأن الواقعية الجدلية ترى الواقع المجتمعي القائم يتحرك ومهمتها تحليل حركة هذا الواقع. رغم انطلاق تحليلاته من الواقع الإجتماعي التاريخي العربي، يسعى نصّار إلى تقديم تحليلات فلسفية للوجود الإنساني على الإطلاق. وهذا ما نودّ أن نؤكد عليه وهو ما يميزه عن أصحاب التحليلات الإجتماعية والتوجيهات الأيديولوجية العربية[56].

سادساً: من التعصّب إلى المجتمع المدني

قضايا كثيرة أثارها الفيلسوف نصّار في مغامرته الفلسفية بدءاً من كتاب "نحو مجتمع جديد" (1975) إلى "باب الحرية" (2003)، ويستعرض عبد الحليم عطية في هذه المحطة القضايا التالية: مفهوم المجتمع المدني، ونقد التعصب، والإختلاف، والتربية المواطنية، وقضية المرأة، والنهضة العربية الثانية، والديموقراطية، والعلمانية.

1 – حول مفهوم المجتمع المدني:على الرغم من المساهمات العديدة التي تقدّمها العلوم لتوضيح صورة المجتمع المدني، يرى نصّار أن هذه المساهمات، على أهميتها، تبقى بحاجة إلى مفهوم أساسي للمجتمع المدني. هذا المفهوم بطبيعته نظري لا تُعطيه إلا الفلسفة (57). ويتحدّث نصّار عن وسائل لتحقيق المجتمع المدني أهمها: التربية المدنية، وتحرير السوق من حيث هي مجال للإنتاج والإستهلاك والتبادل.

2– **في نقد التعصّب:** وضع الدكتور نصّار عدداً من الدراسات في نقد التعصب، في أشكاله المختلفة، توزّعت في كتابيه : مطارحات للعقل الملتزم، والتفكير والهجرة. وفي مراجعته لمفهوم التعصّب عند دعاته ومنظريه، يسعى نصّار إلى تأكيد عنصر المغالاة في هذا المفهوم، داعياً إلى مراجعة التعصّب وفق نظرة نقدية تضع كل وجهة خاصة في نطاقها الصحيح بالنسبة إلى المفهوم العام للتعصب.

3- **في الإختلاف:** يعتبر الدكتور عطية أن نصّار لا يتبنىّ "الإختلاف" ولا "الوحدة"، فمنطقه الجدلي يؤكد على تداخلهما. ويُضيف أنه ليس مفكرا فردياً على النمطً الليبرالي، لكنه مفكر الإنسان في المجتمع، فالمجتمع الإنساني وحدة حياة ومصير، وهذا المجتمع لا يُبنى على الإختلاف، بل هو مجتمع يتنفس بالإختلاف ويتحرّك بالإختلاف ويشق طريقه بالإختلاف. ومن هنا، فالإختلاف هو قانون إيقاع الحياة والمجتمع الوطني الديموقراطي[58].

4 - في التربية المواطنية: "في التربية والسياسة"[59] هو عنوان الكتاب الذي خصّصه الدكتور نصّار لبحث مشكلة التربية من الزوايا التالية: كيف يمكن تنوير المواطن وتفتيح ذهنه ومشاعره على حقيقته من حيث أنه عضو في دولة؟ متى يُصبح الفرد في الدول العربية، مواطناً؟ وكيف السبيل إلى تجذير التزام الطبقة الحاكمة وطنيًا وديموقراطياً، باعتبار أن التربية المواطنية أكثر التصاقاً بالسياسة من غيرها؟. والخلاصة عند نصّار أن التربية – كوسيلة لتحقيق الديموقراطية- يجب تأسيسها على فلسفة إنسانية هي فلسفة التربية.

5 - قضية المرأة: يرتكز نصّار إلى دساتير الدول العربية ليقدّم قراءة عن وضع المرأة ساعياً إلى إظهار نقطتين: الأولى هي مدى الإتفاق والإختلاف بين هذه الدساتير في النظر إلى المرأة وحقوقها، والثانية معنى التصورات النظرية الكامنة في أحكام الدساتير حول المرأة. وعلى هذا الأساس، يُقسّم سائر الدساتير العربية في تحديد النظرة إلى المرأة وحقوقها وواجباتها إلى ثلاث فئات هي: التقليدية والتقدمية والتوافقية. ويلاحظ أن العلاقات بين الرجل والمرأة قد خرجت من حالة الركود التي استمرّت لقرون خلت ودخلت عالم الحركة المضطربة والتحويلات النوعية[60].

6- **النهضة العربية الثانية والديموقراطية:** النهضة العربية الثانية تعبير استخدمه الكتور نصّار، لأول مرّة، في محاضرة بهذا العنوان ألقاها في الجامعة الأميركية في بيروت، في شهر شباط/ فبراير 1997. وقد تناولها لاحقاً في عدد من كتبه، لاسيّما "التفكير والهجرة" و"باب الحرية". وهو لا يتصور نهضة حضارية ما لم تتأسّس على الحرية وعلى قدرتها على معالجة أسئلة الهوية والدولة والتاريخ بروح جديدة، وهذا هو طريق الفلسفة. ويُحدّد عدة خطوات لتحقيق هذه النهضة هي:

- ضرورة التخلي عن النظر إلى أزمة العرب الراهنة من الزاوية الأيديولوجية،
- ضرورة الإلتجاء نحو الفلسفة لمعالجة القضايا الكبرى التي تنطوي عليها هذه الأزمة،

- ضرورة اتباع منهج صحيح لممارسة الفلسفة على النحو الذي يقتضيه التطلع إلى نهضة عربية ثانية في إطار التطور الحضاري الذي يشمل العالم[61].

نخلص من هذه القراءة التي قدّمها الدكتور عطية لقضية الإستقلأل الفلسفي عند ناصيف نصّار إلى التأكيد على ضرورة الربط بين الديموقراطية والعلمانية في فكر نصّار الفلسفي، فالدفاع عن الفلسفة الديموقراطية يكون دفاعاً ناقصاً أو مبتوراً إذا أسقط من الحساب قضية العلمانية. هكذا نفهم دفاعه القوي عن الحرية والإستقلال الفلسفي والمواطنية والديموقراطية.

الهوامش :

(1) عطية، أحمد عبد الحليم " مفهوم التطور عند أنطون سعاده"، مجلة اتجاه، العدد 15، السنة الثالثة، شتاء 1999– 2000، ص.ص.(311– 325).

(2) عطية، أحمد عبد الحليم" الفلسفة في الفكر القومي الإجتماعي– دراسة في صيرورة الأفكار"، في كتاب: راهنية الدولة القومية، مؤسسة سعاده للثقافة، الطبعة الأولى، بيروت 2006، ص. ص.(287– 300).

(3) عطية، مجلة اتجاه، المرجع المذكور، ص 311.

(4) المرجع نفسه، ص 311.

(5) المرجع نفسه، ص 312.

(6) المرجع نفسه، ص 312.

(7) المرجع نفسه، ص 313.

(8) المرجع نفسه، ص 312.

(9) المرجع نفسه، ص 313. أيضاً، سعاده : نشؤ الأمم، بيروت 1976، المقدّمة، ص 14.

(10) المرجع نفسه، ص 313. أيضاً، سعاده : نشؤ الأمم، المرجع المذكور، ص 13.

(11) المرجع نفسه، ص 314.

(12) المرجع نفسه، ص 315. أيضاً، نشؤ الأمم، ص 22.

(13) المرجع نفسه، ص 315. أيضاً، نشؤ الأمم، ص 22.

(14) نشؤ الأمم، المرجع المذكور، ص 36.

(15) مجلة اتجاه، المرجع نفسه، ص 316. أيضاً، نشؤ الأمم، المرجع المذكور، ص 38.

(16) المرجع نفسه، ص 316. أيضاً، نشؤ الأمم، ص 37.

(17) المرجع نفسه، ص 318. أيضاً، نشؤ الأمم ، ص 58.

(18) المرجع نفسه، ص 318. أيضاً، نشؤ الأمم، ص 58.

(19) نشؤ الأمم، المرجع المذكور، ص 146–147.

(20) نشؤ الأمم، ص 70.

(21) اتجاه، المرجع المذكور، ص 319. أيضاً، نشؤ الأمم، ص 71.

(22) اتجاه، المرجع نفسه، ص 319. أيضاً، تشؤ الأمم، ص 82.

(23) اتجاه، المرجع نفسه، ص 319.

(24) نشؤ الأمم، ص 83،85.

(25) المرجع نفسه، ص 74.

(26) سعاده: مختارات في القومية الإجتماعية، دار فكر، بيروت 1993، ص150، 151.

(27) سعاده: الآثار الكاملة، الجزء 10(كتابات 1942) ، ص 30.

(28) المرجع نفسه، ص 30.

(29) سعاده: الأعمال الكاملة، المجلد 5، بيروت 2001، ص 208.

(30) عطية، أحمد عبد الحليم : راهنية الدولة القومية، المرجع المذكور، ص. ص(287– 300).

(31) المرجع نفسه، ص 288.

(32) المرجع نفسه، ص 288.

(33) المرجع نفسه، ص 288.

(34) سعاده: الأعمال الكاملة، المجلد 3، بيروت 2001، ص.ص (259–264).

(35) ضاهر، عادل:" المجتمع والإنسان: دراسة في فلسفة أنطون سعاده الإجتماعية"، منشورات مجلة مواقف، بيروت 1980.

(36) دراسة إلى" المؤتمر الفلسفي العربي الثاني" ، عمان، 1988.

(37) أنظر كتاب " المجتمع والإنسان" ، الطبعة التانية، فرات للنشر، بيروت 2006، ص.ص (9–36).

(39) محاضرة ألقيت في نادي متخرجي الجامعة الأميركية، بيروت، 1 حزيران 2006.

(40) عطية، أحمد عبد الحليم: راهنية الدولة القومية الإجتماعية، المرجع المذكور، ص 299.

(41) عطية، أحمد عبد الحليم (إعداد وتقديم): نقد المجتمع الأبوي: قراءت في أعمال هشام شرابي، الطبعة الأولى، القاهرة 2003.

(42) المرجع نفسه، 353.

(43) المرجع نفسه، ص 361.

(44) شرابي، هشام : أزمة المثقفين العرب، دار نلسن، بيروت 2002، ص.ص(101– 110.)

(45) المرجع نفسه، ص(73– 81) .

(46) المرجع نفسه، ص(73– 74) .

(47) شرابي، هشام : صور الماضي، دار نلسن، بيروت 1993، ص 33.

(48) عطية : نقد المجتمع الأبوي، المرجع المذكور، ص 358 .

(49) عطية : (إعداد وتقديم): قراءات نقدية في فكر ناصيف نصّار الفلسفي (لا تاريخ)، ص 15 .

(50) المرجع نفسف، ص 20.

(51) المرجع نفسه، ص 21.

(52) المرجع نفسه، ص 23.

(53) نصّار، ناصيف : التفكير والهجرة ، دار النهار، الطبعة الأولى، بيروت 1997 .

(54) نصّار ، ناصيف : مطارحات للعقل الملتزم، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت 1986 ، ص. 9

(55) نصّار، التفكير والهجرة، المرجع المذكور، ص 258 .

(56) عطية: قراءات نقدية... ص 28 .

(57) نصّار، راجع " حول مفهوم المجتمع المدني" في " التفكير والهجرة"، المرجع المذكور، ص(195-203)

(58) عطية: قراءات نقدية ... ص 31.

(59) نصّار ، ناصبف : في التربية والسباسة، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت 2000 .

(60) نصّار: التفكير والهجرة، المرجع المذكور ،ص 220 .

(61) عطية : قراءات نقدية ... ص 36 .

أوراق فلسفية.. رحلة تأويلية وذكريات منسية

ماهر عبد المحسن

تلعب المجلات الفلسفية دورا مهما في استلهام الروح العقلي، ونشر الوعي التنويري بين الناس. وفي هذا السياق، تأتي مجلة أوراق فلسفية التي تحتفل بيوبيلها الفضي هذا العام، بعد أن قطعت شوطا طويلا في نشر الفكر الفلسفي، في العالم العربي، وكانت منارة ثقافية هامة لطلاب الدراسات العليا، والمشتغلين بالفلسفة، والمثقفين بعامة من غير المتخصصين. وترجع علاقتي بأوراق فلسفية إلى نحو عشرين عاما عندما كنت طالبا بالماجستير في قسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة القاهرة، وكنت أعد رسالتي حول مفهوم الوعي الجمالي في هرمنيوطيقا جادامر. وكنت حريصا، رغم مشاغلي الكثيرة، على حضور المؤتمر الفلسفي الذي كانت تعقده الجمعية الفلسفية المصرية فى ديسمبر من كل عام.

وأذكر أن أوراق فلسفية كانت تُعرض على هامش المؤتمر، وكنت حريصا، وقتها، على اقتنائها لما وجدته فيها من موضوعات جذابة وأسماء لفلاسفة ومفكرين كنت مهتما بنظرياتهم وآرائهم الفلسفية، ولم أجد الفرصة الكافية للاطلاع عليها خارج أوراق فلسفية، خاصة أن المادة الفلسفية التي كانت تقدمها المجلة كانت غزيرة ومتنوعة، ما جعلني أحرص على تكوين مكتبة مستقلة لأعداد أوراق فلسفية أعود إليها من آن لآخر؛ كي أتزود منها واستكمل ثقافتي المعرفية وتكويني الفلسفي. وفي هذا السياق، أذكر أني رجعت كثيرا للدراسات التي تضمنتها أوراق فلسفية أثناء إعدادي لرسالة الماجستير، خاصة أن موضوع التأويل كان جديدا في التسعينيات من القرن الماضي، والمجلة كانت قد خصصت أكثر من عدد عن التأويل وعن جادامر وفلاسفة آخرين ممن كتبوا في التأويل مثل ريكور ودريدا وإيكو.

ومن المواقف التي لا أنساها أني وقفت ذات مرة، في سياق مؤتمر الجمعية، أمام أعداد المجلة الجديدة ووقعت عيناي على مقال للباحثة غادة الإمام، التي صارت رئيسا لقسم الفلسفة الآن، حول مفهوم الحقيقة عند هيدجر، وتمنيت وقتها أن يأتي اليوم الذي أقرأ فيه اسمي على غلاف المجلة ضمن المشاركين في أعدادها كما قرأت اسم زميلتي في الدراسات العليا. فقد كان لدي حلمان كبيران، وظننت أنهما بعيدان، أن أنشر في

المجلة وأن أجلس على منصة المؤتمر.

ولم يمض كثيرا حتى تحقق الحلمان على يديّ دكتور أحمد عبد الحليم عطية، أستاذي في الكلية ورئيس تحرير المجلة، فقد حضر مناقشتي لرسالة الماجستير في الكلية، وقابلني بعدها في قسم الفلسفة وطلب مني أن أشارك في واحد من مؤتمرين سيُعقدان حول التأويل، وكان ذلك عام 2007. الأول في المجلس الأعلى للثقافة حول المفكر المصري عبد الوهاب المسيري، والثاني في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية حول فكرة التحيز. ولفرط حماستي شاركت في المؤتمرين، ببحثين، الأول بعنوان "**النماذج والآفاق: دراسة في الخريطة الإدراكية بين المسيري وجادامر**" والثاني بعنوان "**الهرمنيوطيقا والتحيز** ". وألقيت البحثين من فوق منصة المؤتمر، ثم تم نشر البحثين في مجلة أوراق فلسفية فيما بعد، ليتحقق حلمي الذي ظننته بعيدا في خلال أسابيع قليلة.

ومن المواقف الطريفة التي لا أنساها أني عندما كتبت بحثي الأول حول المسيري وجادامر، سلمته للدكتور أحمد عبد الحليم للمشاركة في المؤتمر الأول في أحد الأيام، وعندما رجعت إليه بالبحث الثاني وجدته جالسا في القسم ليلا وكان ممسكا بقلم أحمر ويقوم بمراجعة بحثي كلمة كلمة وحرفا حرفا. وفيما يبدو فإنه لم يكن متحمسا للبحث بما يكفي، فأخذ يعدد ليّ ملاحظاته عليه. وحينها قلت له إن لديّ جزءا آخر من البحث احتفظت به لنفسي ولم أشأ أن أضيفه إلى النسخة التي معه، لأني قدمت فيها تأويلا خاصا لفكرة التحيز عند المسيري بما يجعلها قريبة من فكرة جادامر، لأن فكرة النماذج المعرفية عند المسيري هي نفسها فكرة آفاق الفهم عند جادامر مع بعض الاختلافات الطفيفة التي حرصت على إبرازها في قراءتي التأويلية. وعندها طلب مني دكتور أحمد أن أسلمه هذا الجزء، سلمته إياه ثم انصرفت، وأنا أشعر بشيء من القلق أن يرفض تأويلي، خاصة أني رأيته بعينيّ وهو يعيد مراجعة بحثي بالقلم الأحمر، بحيث كان يحذف ويضيف حتى يعيد الصياغة بما يتناسب وأهمية المؤتمر، خاصة أن المسيري نفسه كان سيقرأ البحث ويحضر المؤتمر.

لكني فوجئت بمكالمة مهمة من الدكتور أحمد بعد وصولي إلى المنزل هنأني فيها بالبحث بعد الإضافة التأويلية التي قدمتها له، وقال لي إن هذه الإضافة هي التي جعلت للبحث معنى، وصار بها جديرا بالمشاركة في المؤتمر والنشر في المجلة. وأذكر أني التقيت بالدكتور المسيري في المؤتمر، وهنأني أيضا بعد إلقاء البحث، ولن أنسى رأيه عندما صرّح لي بكل وضوح أنه كان لا يحب المشتغلين بالفلسفة لأنهم يستخدمون لغة

تغريبية معقدة تصعب على الفهم من قبل غير المتخصصين، وأنه غيّر رأيه بعد سماع بحثي، لأنه كان مكتوبا بلغة يفهمها الجميع، وكانت شهادته، مثل شهادة دكتور أحمد، وساما على صدري، وكان هذا البحث نقطة انطلاق مهمة في طريق طويلة قطعتها بعد ذلك في ميدان التأويل.

وجاءت الخطوة التالية ذات الأهمية عندما أردت أن أرد أن أقوم بتجربة التأويل التى مارستها مع المسيرى على عمل فلسفى للدكتور أحمد عبد الحليم، فقررت أن أكتب عن تجربته الفلسفية التى أسميتها "قراءة القراءة" في هذا الحين، وكنت قد قرأت له كتابا قديما بعنوان "ديكارت في الفكر العربي المعاصر" ، وكان يعد فيه بسلسلة ترصد حضور الفلاسفة الغربيين في الفكر العربي المعاصر، وأن دراسته التالية ستكون حول "**برجسون في الفكر العربي المعاصر**" ، وهي الدراسة التي لم ينجزها حتى الآن، على حد علمي. لكني عندما طلبت منه بعض المراجع من أجل الاستعانة بها في البحث، فاجأني بعدد كبير من الدراسات حول **كانط وهيجل ونيتشه وهيدجر وسارتر** وآخرين من الفلاسفة الغربيين الذين كان لهم حضور قوي في الفكر العربي المعاصر.

وكان بحثي حول المسيري، الذي نشرته في أوراق فلسفية، قد منحني المزيد من الثقة في الكتابة التأويلية، فكتبت بحثي "أحمد عبد الحليم عطية وقراءة القراءة" وأنا أنعم بحرية أكبر في التأويل خاصة أن فكرة قراءة القراءة؛ تنطوي على لحظة فينومينولوجيا ترصد حركة الفكر الغربي عندما يكون موضوعا للوعي العربي. وأزعم أني كنت موفقا جدا في هذا البحث حتى أنه كان نواة لرسالة ماجستير أعدتها باحثة جزائرية حول الدكتور أحمد عبد الحليم. وقد نُشر البحث في أوراق فلسفية، ونُشرت الرسالة في "دفاتر فلسفية". وأذكر أن دكتور أحمد أثنى على البحث كثيرا، واعتبره إعادة اكتشاف لي وله في الوقت نفسه.

والواقع أن تأويلياتي حول أعمال الدكتور أحمد عبد الحليم استمرت فيما بعد لتصل إلى أربع دراسات، هي على الترتيب: "**عطية وقراءة القراءة**" ، "**من قراءة النص إلى قراءة الواقع**" ، "**الوجه الآخر لهيجل**" ، "**كانط بين انصهار الآفاق واحتراق الآفاق**".

وفي سياق الكتابة عن الفلاسفة المصريين، منحتني أوراق فلسفية الفرصة كي أكتب عن أساتذتي الآخرين من داخل الكلية وخارجها، فكتبت عن حسن حنفي ومحمود رجب وعبد الغفار مكاوي ومحمد مدين وشاكر عبد الحميد ومحمد عثمان الخشت وهالة فؤاد. وقد حاولت في تأويلياتي أن أكشف عن البعد الديني في فكر حسن حنفي وعلاقته

بالإسلام السياسي، وعن البعد الجمالي في فلسفة المرآة عند محمود رجب، وعن الفلسفة الخالدة لدى عبد الغفار مكاوي في مدرسة الحكمة، ومحاولة الربط بين الأخلاق الإنجليزية وشخصية محمد مدين وملامحه التي تشبه أبطال تشارلز ديكنز في العصر الفيكتوري من خلال كتابه عن ديفيد هيوم، كما حاولت البحث عن أساس نظري لمقولة "جماليات الخوف" ، التي تحمست لها كثيرا، في كتاب "الغرابة في الفن" لشاكر عبد الحميد، واقتربت من أزمة المثقف المعاصر وعلاقته المتوترة بالواقع من خلال كتاب " المثقف بين سندان السلطة ومطرقة العامة" لهالة فؤاد.

ومن ذكرياتي ذات الدلالة أن دكتور أحمد عبد الحليم اتصل بي ذات يوم وقال لي أنه بصدد التحضير لملف حول الدكتور حسن حنفي في أوراق فلسفية، وطلب مني أن أقدم قراءة لكتابه "تأويل الظاهريات". وذهبت وقتها إلى قسم الفلسفة بكلية الآداب لمقابلة الدكتور أحمد، وأخذت منه نسخة من الكتاب. وعندما قرأته، أدركت أنه أحد الأجزاء التكميلية لرسالة الدكتور حسن حنفي في الدكتوراه التي ناقشها في السوربون، ولاحظت من خلال الهوامش أن لحنفي خلفية دينية وسياسية تحكمت في اختياراته الفلسفية، الغربية المعاصرة والعربية التراثية، وبهذا الاعتبار قررت أن أقدم نصا تأويليا يتجاوز النص الفينومينولوجي الذي كان بين يدييّ، واستعنت في ذلك ببعض نصوص إدوارد سعيد وهشام شرابي ونصوص أخرى لحنفي مثل ترجمته لكتاب لسنج "تربية الجنس البشري" ومجموعة مجلدات "من العقيدة إلى الثورة" ، وانجزت دراسة أزعم أنها ذات أهمية خاصة في سياق ما كُتب عن حنفي، أو هكذا ظننت وقتها بعنوان "**ظاهريات الدين: من التأويل الحضاري إلى التأويل السياسي**". وبعد أن أرسلت الدراسة، من خلال الإيميل، إلى دكتور أحمد، اتصل بي بعد أن قرأها، وقال لي إنه عندما طلب مني أن أكتب عن "تأويل الظاهريات" عند حسن حنفي إنما أراد دراسة تجيب عن سؤال محدد: إلى أي مدى أضاف حسن حنفي للظاهريات الغربية؟ وأنه عهد إليّ بهذه المهمة لأني متخصص في الفينومينولوجيا، ولو كان يريد دراسة في "التراث الإسلامي" لكان قد عهد بها لباحث في الفقه من الأزهر أو دار العلوم! والحقيقة أن رأي دكتور أحمد صدمني وأشعرني وقتها بشيء من الإحباط، لأني كنت قد بذلت جهدا تأويليا كبيرا في الدراسة، ولأنه، ولأول مرة، لم يتوقف عند الإضافة التأويلية التي قدمتها للنص الأصلي. لهذا السبب احتفظت

بالدراسة لنفسي، وقررت أن أكتب دراسة أخرى بنحو ما أراد دكتور أحمد، وجاءت بعنوان "**تأويل الظاهريات عند حسن حنفي**" وهي دراسة وصفية تحليلية التزمت فيها ببنية النص الأصلي، ولم تتجاوز رؤيتي دفتي الكتاب، ولم تضف جديدا للنص سوى الإجابة عن السؤال الذي طرحه دكتور أحمد. وفي عبارة واحدة، فقد كتبت هذه الدراسة بروح الاحتراف بينما كتبت الأخرى بروح الهواية، والفرق واضح بين الاثنين، على الأقل بالنسبة ليّ، فأنا لا أجيد التأويل إلا عندما أتحرر من القيود الأكاديمية، وأضع السؤال الذي يؤرقني أنا، واختار الوسيلة التي تناسبني كذلك. وقد تم نشر الدراسة في أوراق فلسفية، ثم نشرتُ الدراسة الأخرى، فيما بعد، في عدد تذكاري حول حسن حنفي أعده الدكتور مصطفى النشار بعنوان "فلسفة حسن، مقاربة تحليلية".

ومن الطريف أن دكتور أحمد طلب مني، بعد هذه الواقعة بسنوات، عندما توفي دكتور حسن حنفي أن أكتب عنه شيئا للنشر في أوراق فلسفية، فقصصت عليه ما حدث في المرة السابقة، لكنه ذكر لي أنه لا يتذكر هذه الوقائع وطلب مني إعادة إرسال دراستي عن حنفي "ظاهريات الدين: من التأويل الحضاري إلى التأويل السياسي" فأرسلتها له بعد أن أعدت صياغتها وجعلت العنوان "**حسن حنفي والموقف من الغرب: بين تأسيس الوعي العلمي وغياب الوعي النقدي**"، وتم نشرها بالفعل في أوراق فلسفية بهذه المناسبة.

ولعل الدراسة الأبرز كانت تلك التي كتبتها عن محمد عتمان الخشت بعنوان "الخشت وألعاب الفلسفة" وهي الدراسة التي وضعت فيها الأساس النظري لرؤيتي التأويلية الخاصة للفلسفة بوصفها نوعا من اللعب، كما قمت بتطبيق هذه الرؤية على العديد من كتابات الخشت التي تميزت بالمراوغة، ومضيت في هذا الاتجاه حتي يومنا هذا.

ومن الطريف أن الدكتور الخشت كان نائبا لرئيس جامعة القاهرة، وكنت محاضرا بفرع الخرطوم، عندما شرعت في كتابة دراستي عنه، فكتبت له على الخاص أني بصدد كتابة بحث عنه وطلبت منه أن يترك لي بعض مؤلفاته في السكرتارية، لكنه كتب لي أن أقابله في مكتبه. وهناك دار بيننا حوار حميمي ذكّرته فيه ببعض المواقف الطريفة التي حدثت أثناء الدراسة، ثم قام إلى مكتبته الخاصة وأحضر ليّ كتابا جماعيا ألفه مجموعة من الكتّاب والباحثين في الفلسفة، من داخل مصر وخارجها، حول إنتاجه الفلسفي، وطلب

مني أن أستعين به في دراستي، واقترح أن تكون حول رؤيته العقلانية للدين. **لكني عندما قرأت الكتاب لاحظت أنه كتاب احتفائي لا تحتوي مقالاته على رؤية نقدية أو تأويلية، ما جعلها إعادة لترديد أفكار الخشت التي سبق وأن دونها في مؤلفاته.**

من هذا المنطلق قررت أن أتبع الطريق التأويلي، المفضّل لديّ، واضعا في اعتباري أن مفتاح فهم نصوص الخشت هو شخصيته نفسها التي تكشف عن لاعب ماهر، في الحياة وفي الفكر. وعندما أنهيت دراستي التي جاوزت الأربعين صفحة، وأرسلتها إلى الدكتور أحمد، أثنى عليها كثيرا، واحتفى برؤيتي التأويلية التي حملت الكثير من الجرأة في اقتحام نصوص الخشت وشخصيته في الوقت نفسه، بحيث كنت أفسر إحداهما بالأخرى في حركة بندولية حرة تدفعها مقولات جادامر حول تلاعب الأمواج والأضواء. ونُشرت الدراسة في موسوعة الفلاسفة العرب ضمن إصدارات كرسي اليونسكو التي يشرف عليها الدكتور أحمد عبد الحليم.

ومن حسن الطالع، أن نشر الدراسة جاء بالتزامن مع تولي الدكتور الخشت لمنصب رئيس جامعة القاهرة، وفي هذا السياق بدأت الصحف والمواقع الإلكترونية تكتب عن السيرة الذاتية لرئيس الجامعة الجديد متضمنة الإشارة إلى دراستي حوله في ألعاب الفلسفة ورؤيته التجددية لها، بوصفه واحدا من مفكري العربية المهمين الذين تضمنتهم موسوعة اليونسكو. وبهذا المعنى تصدّر اسمي محركات البحث على جوجل التي كانت تتناول سيرة الخشت العلمية والمهنية. وكتبت على صفحتي عن هذا الموقف الذي لا يخلو من طرافة، **والغريب أن دكتور الخشت قرأ المنشور وعبّر عن سعادته بالدراسة واصفا إياي بأني كاتب لديه رؤية ويملك أدواته، وطالبني بتوضيح المقصود باللعب فلسفيا حتى لا يختلط الأمر لدى غير المتخصصين.**

ومن خلال أوراق فلسفية انفتحت كتاباتي على المفكرين العرب من خارج القطر المصري، فكتبت عن فتحي التريكي وهشام شرابي وهشام جعيط وهشام غصيب وصالح مصباح وإسماعيل المصدق ونعيمة الرياحي ونايف بلوز وماهر الصراف وعبد الستار الراوي. ولأن بعض هذه الكتابات جاءت بعد ثورات الربيع العربي، فقد حرصنا على أن تكون رؤيتنا التأويلية استجابة لمتطلبات اللحظة الراهنة، وبهذا المعنى كانت قراءتنا لهشام

شرابي محاولة لتفسير عجز المثقف المعاصر عن التعاطي مع معطيات الواقع المأزوم في ذلك الوقت، من خلال مقالنا " **لماذا صمت المثقفون وتكلم هشام شرابي؟**". كما جاء مقالنا "**تعيمة الرياحي وثورة الأنا على الآخر**" كمحاولة لتأسيس نمط جديد من الكوجيتو يتجاوز الكوجيتو الديكارتي المثالي، ويكون أكثر مناسبة للحظة الراهنة، وتأتي صياغته على النحو التالي: "أنا احترق إذن أنا موجود"، وهو كوجيتو يستلهم معناه من واقعة انتحار المواطن التونسي بوعزيزي حرقا، الواقعة التي كانت بمثابة الشرارة الأولى لثورات الربيع العربي.

ومع فلسفة هشام غصيب، حاولنا أن نثبت أن للعقل صورا وتجليات متعددة، رصدنا منها: الفلسفي والعلمي والجمالي والسياسي. وفي سياق الفلسفة السياسية تناولنا أفكار صالح مصباح من مدخل التحليل اللغوي والمفاهيمي لمصطلحي التحويل والتطوير، اللذان اعتمد عليهما مصباح كثيرا في طرحه لقضايا الحداثة والتنوير. ومع نايف بلوز أبرزنا العلاقة بين الفلسفة النظرية والواقع العملي في ظل قناعاتنا الذاتية بأن أحدهما لا ينبغي أن ينفصل عن الآخر. وفي عالم ماهر الصراف، الطبيب المفكر، اقتحمنا المنطقة البينية التي بين الفلسفة والعلم، والتي تجد تحققها في ميدان الأخلاق البيولوجية، لنكشف عن البعد الميتافيزيقي في المعرفة الطبيعية التي يزعم أصحابها أنها علمية خالصة. ولدى اسماعيل المصدق وجدنا مناسبة جيدة لمناقشة قضايا الترجمة والتأويل، وربطها بالهموم الذاتية والقضايا العامة، خاصة تلك المتعلقة بالتربية والتعليم. ودخلنا إلى عالم الصوفية مع الدراسة المثيرة التي قدمها الراوي للربط بين كرامات الصوفية وعلم الباراسيكولوجي، ومن خلال تأويلنا الخاصة للكرامات رأينا أن منهج تحليل الخطاب هو الأنسب لفهمها وتفسيرها، لأنها تقوم على المرويات لا على وقائع حية ومثبتة مثل الظواهر الباراسيكولوجية.

وفي دراستنا "**هشام جعيط في ميزان النقد بين الإسلاميين والعلمانيين**" قدمنا الإرهاصات الأولى لمشروع طموح في ميدان التأويل أطلقنا عليه "القراءة المزدوجة"، وفيه حاولنا أن ننظر للمسألة الواحدة من منظورين مختلفين، لنكشف عن أن زوايا النظر المختلفة، جميعها، تنطوي في داخلها على شيء من الاتفاق، أو قدر من العناصر المشتركة التي تسمح بعبور الفجوة الوهمية بين الجانبين. وعلى صعيد مشروع آخر، بدأناه

مبكرا، للربط بين الفلسفة والحياة اليومية، جاءت دراستنا الاستشرافية حول فتحي التريكي "من فلسفة الحداثة إلى ميتافيزيقا الحياة اليومية". وفيها حاولنا أن نلتمس أساسا نظريا لمشروعنا من ناحية، وأن نكشف عن حضور هذا المشروع، بصورة ما، بين ثنايا أفكار التريكي حول العمل اليومي والنضال اليومي والإرهاب اليومي. وفي هذا السياق أذكر أني عندما عرضت البحث على الدكتور أحمد عبد الحليم، قال لي مندهشا بعد أن أتم قراءته أن الدكتور التريكي يعد كتابا تحت الطبع يحمل عنوان "فلسفة الحياة اليومية" وأن الأمر يعد سرا لا يعلمه أحد حتى الآن!

وفي جامعة الزقازيق، حيث كان من المقرر أن ألقي البحث ضمن فعاليات مؤتمر كرسي اليونسكو بكلية الآداب، الذي عقد عام ٢٠٠٩، التقيت بالدكتور التريكي وحدثته عن إعجابي بأفكاره الفلسفية حول الفلسفة الشريدة، والمفتوحة، واللانظامية، وكيف أنها تدعم الكثير من أفكاري الذاتية الناشئة حول فلسفة الحياة اليومية. وقال لي وقتها أن هذا اللون من التفلسف موجود بكثرة في الثقافة الغربية، وأن أحد المفكرين ألّف كتابا كاملا حول فلسفة الموبايل، وطلب مني نسخة من دراستي عنه، وكانت المفاجأة أن أعاد نشرها في **مجلة** "**رؤى**" **التونسية**، مع تنويه بأن الدراسة سبقت كتابه في فلسفة الحياة اليومية، ما يعني أنها كانت تحمل بعدا تنبؤيا أو استشرافا لمستقبل الكتابة عند التريكي. واعتبرت ذلك تكريما ليّ وتقديرا لدراستي، ولا أنسى مدى سعادتي عندما أرسل لي نسخة من المجلة ونسخة من كتابه الجديد "فلسفة الحياة اليومية" مع الدكتور أحمد عبد الحليم عطية.

في مرحلة أخرى اهتمت أوراق فلسفية برواد النهضة الأوائل في الفكر العربي المعاصر. وفي هذا السياق نشرتُ دراستين واحدة بعنوان "الاشتراكية بين رومانسية فرح أنطون وإصلاحية سلامة موسى" والأخرى بعنوان "فكرة السوبر مان عند سلامة موسى". في الدراسة الأولى حاولت رصد تطور فكرة الاشتراكية بين أنطون وموسى من خلال إعادة قراءة كتاب "الدين والعلم والمال" للأول، وكتاب "الاشتراكية" للأخير. وقد تلاحظ لنا أن كلا الخطابين، الادبي والفكري، لدى أنطون وموسى كان متأثرا بالحضارة الغربية في بدايات القرن الماضي، خاصة في ظل انتشار أفكار داروين وماركس وفرويد، كما لاحظنا أيضا كيف كان الفكر العربي، في ذلك الوقت، ميالا للتحول الاشتراكي في ظل غياب الديمقراطية والعدالة الاجتماعية، وأن رومانسية انطون وإصلاحية موسى إنما كانت

خطوات ممهدة لتحولات سياسية واجتماعية نالت المنطقة العربية بأسرها فيما بعد.

ومن خلال أحلام الطفولة بالقوة وولعنا بالشخصيات الكارتونية الخارقة، اخترت فكرة السوبرمان عند سلامة موسى موضوعا لدراستي الثانية، وهي الدراسة التي شاركت بها فى مؤتمر عُقد بجامعة الزقازيق، عام ٢٠١٧، حول سلامة موسى، ابن الزقازيق، ونشرت في أوراق فلسفية فيما بعد. والدراسة تنقسم إلى جزئين، أحدهما وصفي، يبحث في مصادر فكرة السوبرمان لدى سلامة موسى من خلال نظرية التطور عند تشارلز داروين، وفلسفة نيتشه ، وأدب برنارد شو. والآخر تأويلي، يتخذ من فكرة السوبرمان مدخلا لقراءة فكر سلامة موسى.

وأذكر أنني عندما ألقيت البحث في مؤتمر الزقازيق أردت أن أربط كلمتي حول فكرة السوبرمان بالتطورات الاجتماعية والاقتصادية التي حدثت في المجتمع، وهي مسألة لم تكن مطروحة في البحث، فتكلمت عن تطور المشاريع التجارية من شكل دكان البقالة إلى الميني ماركت، ثم السوبرماركت، ثم المول، ثم الهايبر. وكيف أن السلعة هي التي باتت تتضخم بينما يتقزم الإنسان بعد أن صار كيانا مستهلكا لا هم له سوى السعي نحو إشباع حاجاته المادية التي لا تنتهي، وهي نتيجة تخالف توقعات سلامة موسى اليوتوبية تجاه إنسان المستقبل.

لكني أثناء العودة من الزقازيق إلى القاهرة ليلا مع دكتور أحمد عبد الحليم، في سيارة دكتور مدحت الجيار، قال لي أن البحث كان جيدا لكن فكرة تطور السوبرماركت كانت مقحمة! والحقيقة أني كنت معتزا بهذه الإضافة التي أنتني قبل الصعود لمنصة المؤتمر مباشرة، وتمنيت لو كنت أضفتها للبحث، أو أن أعيد كتابتها في بحث مستقل، لأني، خلافا لمعظم أساتذتي في الفلسفة، أميل أكثر للخروج عن التقاليد العلمية الأكاديمية، وأحرص على ربط الفكر بالواقع أكثر من ربط الفكر بالفكر. كما أنني أتبنى منهجا اصطنعته بنفسي لنفسي، أن أمزج الذاتي بالموضوعي، فلا أجد حرجا في كشف أوراق اللعبة البحثية بحيث أكتب دائما في دراساتي عن خبرة الكتابة نفسها من خلال سردية ذاتية تجمع بين الفكري والأدبي، وتجعل النص الفلسفي نابضا بالحياة.

وأذكر في هذا المعنى، أني كنت ألقي بحثي "**أحمد عبد الحليم عطية.. من قراءة**

النص إلى قراءة الواقع" في مؤتمر "ما بعد المشاريع العربية" الذي عقد بكلية الآداب بجامعة الزقازيق عام ٢٠١٥، وكنت قد ناقشت رسالتي في الدكتوراة قبل المؤتمر بعام واحد، وكان دكتور حسن حماد ضمن لجنة المناقشة، وكان قاسيا في مناقشته بعض الشيء، واعترض على سيرتي الذاتية التي ضمنتها خاتمة الرسالة، وأبرزت فيها رحلتي الذاتية مع موضوع الرسالة منذ كانت مجرد فكرة في رأسي وحتى استوت عملا أكاديميا جديرا بالمناقشة، وقال إن مثل هذه الجوانب الذاتية تبدو مقحمة في الرسالة التي يُفترض أنها علمية، وهي مسألة لا تجوز في هذا المقام وإن كانت تجوز في الكتب التي تخاطب العامة. وأذكر أن كان للدكتور مجدي الجزيري رأي آخر، حيث اعتبرها إضافة جديدة في مضمار الكتابة الأكاديمية. كما أنني حاولت أن أدافع عن وجهة نظري، فأشار لي دكتور محمد مدين، الذي كان مشرفا على الرسالة، بالتزام الصمت!

وفي مؤتمر الزقازيق عادت لي الفرصة مرة أخرى عندما تحدثت عن علاقتي بالدكتور أحمد عبد الحليم عطية، وكتاب "ديكارت في الفكر العربي المعاصر" الذي عثرت عليه عند أحد باعة الكتب القديمة مصادفة وكان نقطة انطلاقي لكتابة سلسلة من الدراسات حول دكتور أحمد. وانتهزت الفرصة وتحدثت من فوق المنصة عن وجهة نظري التي اعترض عليها دكتور حسن حماد، وكان يجلس بين الحضور، وقلت له إني لم أشأ أن أدافع عن رأي في المناقشة لأني كنت أخشي على التقدير، أما الآن، وقد حصلت على الدكتوراة فيمكنني التحدث بكامل الحرية، فضحك من صراحتي، وقال لي في استراحة الشاي بين الجلسات أنه لم يقصد أن يمنعني التعبير عن رأييّ، وأنه على العكس أعجب بصراحتي وشجاعتي في الدفاع عن وجهة نظري.

وفي سياق المحاور التي خصصتها أوراق فلسفية للفلسفة الغربية، نشرتُ عددا من الدراسات التأويلية حول فيلسوف التأويل المعاصر هانز جيورج جادامر، موضوع رسالتي في الماجستير، وهي: "**النماذج والآفاق: دراسة في الخريطة الإدراكية بين المسيري وجادامر**" ، "**الهرمنيوطيقا والتحيز**" ، "**القيمة الأنطولوجية للصورة**" ، "**من جدل العقل إلى هرمنيوطيقا النص الفلسفي: جادامر قارئا هيجل**" ، "**جادامر والحوار مع التراث**" ، "**جماليات المسرح بين فينومينولوجيا اورتيجا إي جازيت وجادامر**". وهي دراسات تم جمعها في كتاب "أطياف جادامرية" ، الذي صدر عن دار مجاز للترجمة والنشر والتوزيع

عام ٢٠١٩.

وأذكر أنني قررت ذات يوم التقدم لإعلان جامعة السويس، الذي فتح باب التعيين لحملة الدكتوراة في تخصص الفلسفة المعاصرة ، وجمعت وقتها مجموعة أبحاثي، التي سبق لي نشرها بأوراق فلسفية، في مجلدين كبيرين حملتهما في حقيبة كبيرة تُجر بالعجلات. وعندما وقفت أمام موظفة الكلية أتقدم بأوراقي وأبحاثي، بعد أن اجتزت طابورا طويلا، رفضت أن تأخذ مني الأبحاث واكتفت بصورة ضوئية من مستنداتي الشخصية، وطلبت مني أن أترك تليفوني، مثل عشرات المتقدمين للإعلان، حتي يتم التواصل معي في حالة قبولي. وأدركت وقتها، وقبل مغادرة الكلية، أن الإعلان كان مفصّلا لطالبة معينة ذات حيثية أو قرابة ما، فحملت حقيبتي عائدا وأنا أجر أذيال الخيبة. وكتبت وقتها على صفحتي بالفيس بوك "أبحاثي و مقالاتي هي تاريخي الذي حملته على ظهري إلي جامعة السويس وعدت بخفّي حنين!".

لكني أدركت فيما بعد أن الكنز في الرحلة، كما قال بولو كويلو، وقد اكتشفت أن لديّ رصيدا كبيرا من الدراسات يصلح للنشر في كتب مستقلة. وبهذا المعنى، استغنيت عن حلم التعيين بالجامعة، وقررت مواصلة الطريق التي بدأتها في التأويل، الميدان الفلسفي الذي شغفت به.

وهكذا كانت علاقتي بمجلة أوراق فلسفية، التي بدأتُ النشر الفلسفي فيها، وتشكل وعييّ التأويلي من خلالها عبر ما يقرب من العشرين عاما، أنجزت فيها عددا كبيرا من الدراسات المتنوعة في الفكر العربي والفلسفة الغربية، صارت مادة خصبة لعدد من الكتب المزمع طبعها قريبا مثل "ألعاب الفلسفة والتأويل" ، "العرب وهاجس التغيير" ، " الفكر العربي بين الديني والسياسي" ، "النزعة الإنسانية في الفكر العربي المعاصر".

وتعكس هذه الكتابات جهودنا المتواصلة في ميدان التأويل، التي تم تتويجها بكتاب مهم أنجزته الباحثة الجزائرية المتميزة الدكتورة حورية علاهم عام 2023، وجاء بعنوان "الحضور التأويلي في فكر ماهر عبد المحسن". وفي مقدمته كتبت هذه الكلمات ذات الدلالة: "فكان لنا هذا البحث رغم تواضع كلماته إلا إنه يجعل القارئ يتعرف أكثر على هذا المفكر الصاعد في الجامعة المصرية. فكانت صدفة جميلة لباحث متعدد القيم

والمفاهيم، تحولاته الذاتية شبيهة نوعا ما بالقديس أوغسطين وهو يبحث عن ذاته في القرون الوسطى".

وفي الموضع نفسه كتبت: "تناول هذا الكتاب أحد أعلام جيل الجامعة المصرية الجديد، الذي يحاول من خلال ما يقدمه ترك بصمته كنص قابل للقراءة والنقد. ويعالج أحد الإشكاليات الكبرى في الفكر العربي، وهي قراءة النصوص وتأويلها".

بهذه العبارات الاستهلالية البارعة نجحت الكاتبة في الكشف عن ثلاث قيم مهمة ميزت شخصيتنا الفكرية، وهي الذاتية والتأويل والنقد. تلك القيم التي اكتسبناها من خلال ممارستنا البحثية الطويلة، وكان لمجلة أوراق فلسفية ولرئيس تحريرها الدكتور أحمد عبد الحليم عطية الدور الأكبر في إخراجها للنور.

تلك كانت شهادتنا للتاريخ حول الدور التنويري الذي قامت به مجلة أوراق فلسفية على مدار ربع قرن. كتبناها بكل صراحة ووضوح، آملين أن تستمر في أداء دورها التنويري للأجيال القادمة من أجل حياة أكثر أمنا ومستقبل أكثر اشراقا.

أوراق نُحتت من أفق الكلمة
شهادة في ذكرى اليوبيل الفضي لأوراق فلسفية

عبد القادر بوعرفة

جامعة وهران2/ الجزائر

ربما انطلقت أوراق فلسفية من فكرة نيتشه حين قال: "لا يستطيع الفيلسوف أن يكتب شيئًا عن معاناة الروح ما لم يكن قد مر بها بالفعل... فالمرء لا يستطيع أن يتحدث عن الجحيم إلا إذا أحترق فيه."

وهو الأمر نفسه الذي سبقه إليه المتنبي، ذلك أن الفيلسوفَ الحقيقي هو من يَعْبُر أتون الجحيم الداخلي ليصل إلى متون الحكمة.

في كتابه "هكذا تكلم زرادشت"، يتحدث عن الفيلسوف المهموم بأسئلة الوجود، والذي لا يبحث عن الراحة والنعيم، بل يتوق إلى مواجهة ذاته العميقة، والعتاقة الاجتماعية، والعبودية النظامية، ومن ذلك كله مواجهة العالم الأكثر تناقضًا، يقول أيضا: "من يسعى إلى فهم الحقيقة، لا بد أن يكون مستعدًا لأن يُضحّي بنفسه من أجلها. أن تُصبح فيلسوفًا هو أن تخلق ذاتك من جديد، وأن تتجاوز أعماقك القديمة دون شفقة."

هكذا تحدث نتشه ذات يوم، من وراء نصوص غامضة، وملتبسة، ومُشْتَبهة، وهو بذلك جسد معنى الاحتراق المُتدرج في مدارج السؤال المُتشعب، ومدارك العقل المُتقلب، بين اليقين واللايقين، بين الوضوح والغموض، وبين المعنى والإشارة، وبين الكلمة البادئة والكلمة الخانقة.

لقد جسدت أوراق فلسفية في مسيرتها الفضية هذا النعيم المثمر من شقاوة العقل، فالاحتراق الذاتي هو منبع كل تفلسف جاد، لأن كلمة البدء كانت كلمة حارقة، مُفجرة، منها انبثقت الحياة كما جاء في الكتب السماوية.

حاولت أوراق فلسفية أن تجعل من الفلسفة عملية احتراق بطيء، تكشف عبر متون كتابها عن جراحها، وألامها، وأيضا عن آمالها، وتُبدي استعدادًا لمُدَاوَات جراحات السؤال بنار التأمل وكي التفلسف، فمن يتفلسف فعلاً، يُلقي بنفسه في النار، ليجد لذاته الحقيقية، عارية من الوهم والخداع؛ كما يقول نيتشه. الذى كان محور أول أعداد فلسفية أوراق فلسفية 2000.

إلى روح الفكر: في ذكرى أوراق فلسفية

وعبر ما سبق، ليس الفكر سوى روح تهيم في متاهات الغموض، تتعثر وتتبعثر، تبحث عن حقائق لا تسكن سطح الأشياء، بل تتوارى في ظلماتها، وأخاديدها، وشُعَبها، إنّ كل صفحة من أوراق فلسفية هي ولادة مُبكرة، وكل مقال هو ميلاد لفكرة، وكل تأمل هو خطوة نحو أفق مفتوح، حتى ولو كان الميلاد خُداجًا أو أمشاجًا، فالخداجُ أحيان يكون هو سر الحياة، ومن الأمشاج تبدأ رحلة الحياة.

هذه المجلة ليست ورقًا مسطورًا، ولا رقا منشورًا، بل هي نار تبحث عن مُغذيها، تستعر في عقول محبي الحكمة وأنصارها، تُحيل المفاهيم إلى رماد لتُعيد خلقها من جديد، في حركة لا نهاية لها، مثال طائر العنقاء، يحي من الرماد، ويعود إلى الرماد.

في ذكرى اليوبيل الفضي لأوراق فلسفية، نُحيي شجاعة العقل الذي يرفض الإجابات الجاهزة، والأحكام القابعة، والآراء المُتوارثة، بل هو غوص في عمق الأسئلة الصعبة الحارقة، المُجددة للوعي الدائم، والسعي الدؤوب للوصول إلى تخوم الحكمة.

كتبنا في أوراق فلسفية عدة مرات، وكلما كتبنا مقالاً إلا وكنا نسعى عبر متونه إلى رفض الجمود، والحث على التمرد الخلاق. وفعلاً، كنا نعيش في متون "أوراق فلسفية" تجربة التمرد على الجاهز، ونرفض القوالب الثابتة، ونحلم برحلة لا نهاية لها في سبيل تحقيق رسالة في البدء كانت الكلمة، وستبقى الكلمة لأن الكلمة هي الحياة، ولا حياة دون الكلمة.

فليكن هذا الاحتفال تذكيرًا أن الفلسفة ليست كيانًا ثابتًا، بل قوة حيّة تتحدى الزمان والمكان، وأن كل قارئ لأوراق فلسفية، أو كاتب بها هو امتداد لهذه القوة المُمتدة في العقل الممتد، ونفور من هذا الجسد المُحتد.

أوراق فلسفية: ملتقى العقول واستقطاب المفكرين.

منذ انطلاقتها الأولى، سعت *أوراق فلسفية* لتكون أكثر من صفحات تُطوى؛ أو عبارات تُحوى، أو جمل تحفظ، بل كانت دعوة مفتوحة لكل عقل جريء وكل فكر ثائر يحاول أن يستعمل عقله قدر ما يستطيع، لذلك جمعت بين دفتيها أصواتًا من عوالم فكرية متباينة، ومن حقول مختلفة، مُشكِّلةً مشهدًا لطيف، صنعه الفلاسفة والمفكرون، وتعانقت

فيه الأفكار على اختلاف منابعها ومناهلها، إنها قِبلة للفكر الحر، تنادي إلى كعبتها كل من تجرأ على مساءلة المسلّمات، واحتضان التناقضات، دون قيود المكان، وحدود الزمان.

إن *أوراق فلسفية* هي حلم كل من أراد أن يترك أثرًا في تراث الإنسانية، لذا استقطبت المفكرين ليعرضوا أفكارهم، ومخاوفهم، وتطلعاتهم، فكانت صفحاتها سجلاً حيًا للأفكار التي تناقش عالمنا، ومَسرحًا للتأملات التي تكشف عن عمق التجربة البشرية. ومع كل عدد جديد ينضم إليها فريق جديد، تتسع آفاق المجلة وتتعزز رؤيتها، فتصبح أكثر قدرةً على أن تكون جسرًا يربط بين المدارس الفلسفية، ويثري الوعي في وجوهه المتعددة. ويبدو جليا أن في هذا التنوع قوة، وفي هذا التفاعل حيوية، حيث تجعل المجلة حاضرةً في كل بحثٍ عن الحقيقة أو تُخَومَها. لذلك ستبقى *أوراق فلسفية* وجهةً لكل من يرى في الفلسفة شغفًا وحبًا، ومعركةً طويلةً، وملتقىً بهيجًا للعقول التي لا تهدأ حتى ولو سكن السؤال.

أوراق فَلسفية: شعلة الوعي ومعراج الفكر.

سَعت *أوراق فلسفية* لتكون انبثاقٌ لنور الفكر، نداء لكل عقلٍ متعطشٍ للمعرفة. لقد نهضت المجلة برسالة سامية، نشرت الوعي الفلسفي وجعلت من الفكر تجربة حية وليست ترفًا ذهنيًا. كل مقالة فيها تشبه المطرقة التي تكسّر أصنام الجهل، وتهدم قلاع التبعية الفكرية. بأسلوبها العميق، فتحت الأبواب المغلقة، دعت القارئ لأن يسائل، ويشك، ويغوص في أعمق المسائل، محطمةً بذلك حاجز النخبوية، لتجعل من الفلسفة نبضًا في قلوب العامة، لا حكرًا على أبراج عاجية.

أوراق فلسفية لم تكن فقط منبرًا للحكمة، بل منارةً تُضيء الطريق للمفكرين الشباب، ولمن يجرؤ على أن يفتح باب الأسئلة الكبرى. لقد جعلت الفكر مأدبةً أفلاطونية مفتوحة، وكل صفحة فيها دعوة للتأمل العميق، والثورة الصامتة، والتغيير المتدرج.

أوراق فلسفية: استشراف الغد، ومسيرة الفكر اللامتناهية

قيل منذ زمن بعيد أن ما يلوح في الأفق ليس نهاية، بل هو بداية، بل ولادة جديدة، طريق نحو نقاشات أعمق وتحديات فلسفية تواكب إيقاع هذا العصر المتسارع. إننا نستشرف يومًا ما قد يصبح فيه الفكر ليس هدفًا نخبويًا، بل جسرًا يُشيد بين الإنسان

والمعنى؛ يومًا تغدو فيه صفحات المجلة حوارًا بين الثقافات، ومنصة مفتوحة تتسع لكل باحث، وقارئ، ومتسائل، ومُغامر، ومناضل، ....

ستظل *أوراق فلسفية* ترفض السطحية والابتذال، وتصر على تقديم الحكمة في أعمق معانيها، محطمةً جدران الرتابة الفكرية، وسياق التفاهة، متحديةً حدود التصنيف الأكاديمي القاتل. ستبقى مستقبلا منارةً ترشد كل باحث عن الذات والمعنى، تنير له الدرب نحو عوالم لم تُكتشف بعد، وحقائق لم تُرَ بعد، ومغامرات ليس لها نهاية....

قد نجد فيها مستقبلاً فضيًا يشبه خيالاتنا الوردية عن عالمٍ يزدهر فيه الفكر الحر، ويظل فيه التحدي عنوانًا لكل عدد جديد. نرجو أن تكون كسفر مستمر في زمنٍ التفاهة، وقلب نابضٌ بالإبداع الفلسفي في زمن الرتابة.

أوراق فلسفية: في مواجهة العوائق، وإعلاء الفكر الحر

واجهت العوائق بتصميم صناعها وروح الباحثين، وفي كل مرة واجهت تحديًا، سواء كان ماديًا أو ثقافيًا، ارتقت لتثبت أن الفكر الحر لا يُقيد، وأن الفلسفة تستطيع تجاوز القيود التي تُفرض على المعرفة، وأن المجلةَ بالإمكان نشرها تحت سقف بيت، أو ربما في بهو، أو حتى قبو، لأن المهمَ هو أن تُنشر بعيدًا عن إغراء المكان، وغواية الأسماء.

منذُ بدايتها، أبت أوراق فلسفية أن ترضخَ لقيود العُرف أو الخوف من السؤال. حيال كل عائق كان فرصة لتجديد عزمها وتأكيد رسالتها، لتحطيم كل حاجز يفصل الإنسان عن الحقيقة ويعيق الحوار الحر. لقد واجهت في مسيرتها عقبات تتعلق بالانغلاق الثقافي، بمحدودية الموارد، وبحساسية القضايا، لكنها حملت رسالة تُعلي من شأن الفكر وتتجاوز الضغوط مهما كانت. إذْ ترى المجلة في كل عائقٍ دعوةً لمزيدٍ من الإصرار، وفي كل تحدٍ حافزًا لفتح آفاق جديدة.

أدركت أوراق فلسفية أن الطريقَ إلى الفهم أعمق من المسارات المألوفة، وأنها حين تصر على طرح الأسئلة الأصيلة وفتح النقاشات المستبعدة، فإنها تضع الإنسان أمام مرآة ذاته. هكذا تجاوزت المجلة العوائق، ليس بالالتفاف حولها، بل بتحويلها إلى قوة، بمثابرة تُذكرنا أن الفلسفة ليست إلا كفاحًا مستمرًا، وخطابًا جليلاً...

أوراق فلسفية: نحو تعزيز المشترك الإنساني.

حين تنطلق الأفكار من أعماق الوجع الإنساني، يصبح كل حرف جسراً يربط بين القلوب، وكل صفحة نداءً للتلاقي والتآخي. لقد حملت *أوراق فلسفية* منذ تأسيسها رؤية أبعد من حدود الانتماءات، والهويات، والأقليات، لتكون صوتًا للإنسانية جمعاء، وميدانًا لصوت الإنسان أيًّا كان موطنه، ولغته، وملامحه، ومذهبه، وطائفته، .. إنها تُعلي من قيمة المشترك الإنساني، حيث تتلاقى الأفكار لتجد في الفلسفة أرضًا واحدة تجمع شتات الهموم، والغموم.

في عالمٍ يعج بالصراعات والتفرقة، بالعنف والعدوانية، جاءت *أوراق فلسفية* لتُذكرنا بأن أعظم ما يجمعنا ليس حلمًا عابرًا، ولا بلدًا جامعًا، بل شعور نبيل كامن في أعماق ما تبقى من إنسانيتنا. كل عدد هو رحلة بين أفكار تتلاقى من كل ثقافة، وتسعى لتجاوز اختلافاتها بحثًا عن المعنى المشترك، وعن القيم التي تهب للإنسان كرامته، وأمله، ومصيره... ,أيضا البحث عن التنوع الخلاق، وعن الاختلاف الألأَف، فيصير الاختلاف فرصةً للتعارف، ويغدو المشترك الإنساني هدفًا للتعايش.

إن فلسفة واستراتيجية المجلة ليست سعيًا نحو توحيد الأصوات، بل هي دعوة لتعددها، وللاستماع لثراء ما تحمله كل ثقافة من رؤى ومعانٍ. فمن هذا التنوع تنبثق الحكمة، ومن هذا المشترك نُعيد اكتشاف ما يجمعنا، فنغدو أقرب إلى ذواتنا وإلى الآخر. وبين صفحات *أوراق فلسفية* نُدرك أن الفلسفة ليست امتيازًا لأمة أو لغة، بل حق لكل من يبحث عن الحقيقة.

في استشراف المستقبل، ستظل *أوراق فلسفية* منارةً تعزز المشترك الإنساني، وتجعل من الفلسفة سبيلاً للوحدة، لغةً نعبّر بها عن ذاتنا الكبرى، وأرضًا نلتقي عليها كبشرٍ نتقاسم شغف المعرفة وأحلام الوجود".

وفي الختام... هي كلمة، والكون بدأ بكلمة.

في البدء كانت فعلاً الكلمة، ومنها انفجر الوجود في رحلة لا نهائية من المعنى، وما نحن إلا أبناءٌ لهذه الكلمة العظمى، نتلمس صداها في كل فكرة، ونبحث عن نورها في كل سؤال. أوراق فلسفية كانت ولا تزال تجسيدًا لهذه البداية، الكلمة التي تُنير وتُثير، كلمة

تبحث عن الحقائق وتدعو للتأمل، الكلمة التي تحمل بين طياتها إرثًا من الفكر وأفقًا لا ينتهي.

ليست هذه المجلة سوى نداء لذلك الصدى الأول، صدى الكلمة التي تضع كل شيء موضع السؤال، فالكلمة الأولى أوجدت الكون، والكلمات التي نكتبها ونقرأها على صفحات أوراق فلسفية تُوجد عوالم جديدة من المعاني، تهدي النفس مسارات أرحب وتفتح أمامها أبواب الحكمة. في كل عدد، في كل مقال، نواصل هذا السفر نحو الكلمة الأولى، نُلامس جوهرها ونحيي قوتها.

وفي ختام هذه الرحلة، نؤكد أن النهاية دائماً بداية جديدة، فالكلمة لا تموت، والفكر لا يُطفأ، والنور لا يخبو لمن يسعى إليه. ستبقى أوراق فلسفية وفيةً لهذه الرسالة، حاملةً شُعلة الكلمة، تدعو كل قارئ ومفكر أن يضيف صوته، ويُكمل هذا النشيد الذي بدأ بكلمة... ولن ينتهي.

الفلسفة العراقية في اوراق فلسفية

عبد الستار الراوي

ويهمنا في هذه الدراسة التى أقدمها تحية في الذكر التى نحو بصددها، أن أتوقف عند الجانب الذى يمثل الاسهام الأكبر لى في أوراق فلسفية وهو التعريف بأكاديمية بغداد الفلسفية وأعلامها المعاصرين؛ سوف اتناول في البداية الحديث عن نشأة هذه المدرسة وأخصص الأجزاء التالية لتناول عدد من الأعلام المؤسسين الرواد ممن تتلمذت عليهم أو زاملتهم في جامعة بغداد.

احتفاء بالذكرى الـ 25 لصدور مجلة أوراق فلسفية ؛ تستعيد الذاكرة العربية مقاصد وغايات الدورية الفريدة ببابها ورسالتها التنويرية في رحلتها التواصلية من الواقع الى المستقبل ومن المحروسة مصر الى الوطن العربي كله، بإشراف الفيلسوف العربي النبيل الدكتور احمد عبد الحليم عطية وهو يؤكد التزام المجلة الرئيس بإغناء الاستقلال الثقافي، وصولا الى الفلسفة العربية بقسماتها النقدية واهدافها في الحرية، التعددية، والابداع، والانتصار للإنسان، وقد شرعت أوراق فلسفية صفحاتها خلال السنوات الفائتة أمام التجارب الفلسفية العربية ومن بينها، اكاديمية العراق الفلسفية واعلامها .

[1]

اول تجربة اكاديمية للفلسفة في العراق الحديث بدأت سنة 1949 بإفتتاح قسم الفلسفة في كلية الاداب والعلوم في بغداد، لكن الاهم من ذلك أن مقررات الدرس الفلسفي للسنوات الاربع شمل العديد من المواد المعرفية، روعي في اعدادها واعتمادها تجارب سابقة في مصر واقطار عربية اخرى، فضلا عن خبرة العالم الغربي، لذلك لم يجد الطلبة وقتا طويلا للاحساس بأهمية المقررات ومناهجها كونها متفتحة ذات مستوى ثقافي متميز في منأى عن المذاهب والنظريات المغلقة، سواء للاعتراف بشهادة خريجيها من قبل المجتمع والمثقفين، أو الاقرار الرسمي برصانة شعادتها العلمية من جهة المؤسسات الرسمية المحلية و الاكاديمية في العالم، ليتاح لخريجيها اكمال دراستهم العليا في مصر والعلم علة نجو مبسور ومرض .

والملاحظ أن المنهج الاكاديمي الذي اعتمده قسم الفلسفة منذ الدورة الدراسية

الاولى شمل الفلسفة وعلومها العامة ومباحثها الاساسية، قهناك مبادئ الفلسفة، المنطق الصوري، تاريخ الفلسفة في حقبها الزمنية المتتالية القديمة (اليومانية والاسلامية) والوسيطة (المسيحية) والحديثة المذاهب والاتجاهات والمعاصرة ومدارسها، وثمة مواد أخرى كرست للقضايا الكبرى، نحو : الميتافيزيقا ونظرية المعرفة وفلسفة الجمال، ويدرس الطالب في السنة الرابعة بعض المواد باللغة الانكليزية، وكان من متطلباتها أن يعد الطالب بحث (التخرج) يتناول فيه جزئية في العلوم الفلسفية: نطرية من نظرياتها او مذهبا من مذاهبها، او علما من اعلامها، وغالبا ماكان البحث يعد ويطبع على شكل كراس، ويتم مناقشته من قبل استاذ المادة .

في السنوات اللاحقة اضيفت مواد اخرى مثل : فلسفة التاريخ، الادب الفلسفي، الفكر العربي الحديث، وفي الثمانينيات من القرن الماضي، اتبع قسم الفلسفة النظام الفصلي بدلا من السنوي، فكان كل فصل يمثل وحدة قائمة بذاتها، وقد بلغ عدد الموضوعات التي يتلقاها الطالب في السنوات الجامعية الاربع حوالي (64) موضوعا .. لكن هذا النظام الكمي المترهل لم يستمر، بعد أن اعيد النظر في جدواه، فاعيد العمل بالنظام السنوي .

ـ بقي قسم الفلسفة بجامعة بغداد القسم الوحيد الذي يمثل الفلسفة في اطارها الاكاديمي طوال اربعة عقود. (1949 – 1990) قبل تاسيس اقسام الفلسفة في جامعات العراق الاخرى : (المستنصرية، الموصل، البصرة، الكوفة)، كما تم تاسيس كلية بابل للفلسفة و اللاهوت وفي بغداد .

[2]

يهمنا في الفقرة التالية تناول جهود الرعيل الأول من الرواد الذين اسهموا في التأسيس للفلسفة في العراق، لمواصلة جهود الفلاسفة العرب الأوائل في الحضارة الإسلامية.

الاجيال الفلسفية : في جامعة بغداد

الجيل الاول : تحتفظ الذاكرة الفلسفية العراقية باسماء جيل الرواد المؤسس لاول قسم فلسفة، "العراقيون: (علي الوردي، عبدالعزيز البسام، عبدالرزاق محي الدين، إبراهيم عبدالله محي، سليم محمود النعيمي، سعاد محمد خضر، محمد توفيق حسين)**, ومن الأساتذة العرب** : علي سامي النشار (مصر)، البير نصري نادر(لبنان)، تقي الدين الهلالي (المغرب)، وأساتذة زائرون من الولايات المتحدة وبريطانيا وكندا وفرنسا . من

بينهم ؛ بيرسانيك دبيتز، ودمونت ستيوارت، المستشرق الامريكي الاب مكارثي، البروفيسور الامريكي كاني، مستر توبوليه (فرنسي).. والمستر ايفري (بريطاني).

ويشمل الجيل الثاني (1960 – 1970) كل من :

الدكتور صالح الشماع رئيس القسم، (1960 – 1962) حازم مشتاق، الدكتور كامل مصطفى الشيبي، الدكتور كريم متي، الدكتور ياسين خليل، الدكتور.جعفر آل ياسين، رئيس القسم (1963 – 1966) ثامر مهدي، مدني صالح، الدكتور نجم الدين البزركان. الدكتور حسام الالوسي رئيس القسم، ياسين محمد أمين العزاوي . الدكتور موسى الموسوي، الدكتور قاسم السامرائي . الدكتور موسى الموسوي .

بينما يمثل الجيل الثالث : (1970– 1980) كل من: الدكتور عرفان عبدالحدميد، الدكتور ناجي التكريتي، الدكتور عبدالامير الاعسم، فاتنة حمدي، اميمة الشواف، سهيلة علي جواد، الدكتور موسى الموسوي، الدكتور نمير العاني.

والجيل الرابع : (1980 – 1990) : الدكتور قيس هادي أحمد، الدكتور عبدالستار الراوي، الدكتور علي حسين الجابري . الدكتور يوسف حبي،. الدكتور عامر عبود النفاخ.

والجيل الخامس (1990 – 2000): الدكتور محمد جلوب فرحان، الدكتورة نظلة الجبوري، الدكتورة فضيلة عباس مطلك، الدكتور حسن مجيد العبيدي، الدكتور محمد محمود الكبيسي، الدكتور نعمة محمد ابراهيم . الدكتور ناجي جودة .

من أعلام الفلسفة في العراق

سوف أتوقف في الصفحات التالية عند عدد من الأساتذة ممن عايشتهم وتتلمذت على بعضهم وزاملت عدد منهم، وقد شرفت بالكتابة عنهم والتعريف بجهودهم في مجلة اوراق فلسفية وأول هؤلاء الأساتذة الكبار، الدكتور كامل مصطفى الشيبي: (1927– 2008)، والذى درس الفلسفة بمصر، ويمكن القول أنه لا احد من المهتمين بالشأن الفلسفي في العراق، بادر وتابع قضية الفلسفة وعني بها بالكيف والقدر مثلما فعل الشيبي، فقد كتب ونشر عن هموم الدرس الفلسفي في العراق اكثر من بحث والعديد من المقالات في الصحف والدوريات العراقية، تناول فيها نواحي القصور والاهمال لهذه المادة الاساسية، وانحى باللائمة على أصحاب النظرة البيروقراطية، ورد حجة القائلين منهم بأن

هذا الضرب من الدراسات النظرية يعد ترفا فكريا لا فائدة منه، وناقش شبهات المحافظين الذين لا يرون في تعلم المنطق وعلوم الحكمة خيرا لا لدارسها ولا للمجتمع . وبعد أن قضى بتهافت هذه الذرائع والاضاليل، أعد مذكرة تفصيلية تناول فيها جوانب القضية كافة ؛ بدء من هموم القسم في جامعة بغداد، ومرورا بمعاناة خريجيه الذين اوصدت دون تعيينهم الابواب منذ دورة التخرج الاولى عام 1953 و لرفع مستوى الفلسفة في العراق وإعادة الاعتبار للمركز الاكاديمي الذي تستحقه، يتعين معالجة الاسباب التي تجعل من هذا التخصص (العلمي) بائرا ومنبوذا لاسيما من جهة المؤسسات الرسمية.[1]

كان كامل الشيبي أول صوت أكاديمي عراقي يتبنى قضية الدفاع عن الفلسفة وعن ضرورة تطوير واقعها في بلاد تعتبر هي الاعرق حضاريا في علوم الحكمة، فقاد بقلمه حملة تنويرية هي الاولى من نوعها، بدأها في خريف عام 1963 واستمر في متابعتها على مدى سني خدمته الجامعية، فقد نبه من خلال حملته التنويرية ؛ المؤسسات المعنية الاكاديمية والتربوية إلى ضرورة توقير منزلة هذا العلم والعناية به وضرورة جعل الفلسفة تخرج إلى من حجراتها المغلقة إلى الفضاءات التربوية وإلى كل العقول المتطلعة إلى المعرفة الجادة، ويتعين على مسؤولي العملية التربوية في العراق كما يقول : ادراجها كمادة اساسية في مناهج التعليم الثانوي، وألْحق الشيبي ذلك كله بنشر رسالة مفتوحة إلى وزير التربية، ومثلها الى رئيس جامعة بغداد، وثالثة إلى الرأي العام.

وبادر عبر سلسلة من كتاباته بعنوان (الدرس الفلسفي في العراق) إلى لفت النظر وإثارة إهتمام اصحاب القرار، وقد أورد العلل والاسباب التي تؤيد أهمية الفلسفة في حياتنا، بوصفها دعوة إلى إعمال الفكر والتدبر العاقل، والحث على التفكير الخلاق، ونشر الثقافة الرصينة، ودعم الابداع .

فالدعوة لنهضة شاملة في العلوم والفنون والآداب والارتقاء بمستوى متطلباتها في البلاد ؛ تلزم تنمية وتطوير الوعي الجمعي، والفكر النقدي، وأن من بين بديهيات النهضة الواعدة أن يأخذ التفكير العقلاني النقدي مكانته في حياة أجيالنا، لاننا بغير تنمية وتطوير هذا الوعي التعليلي والحجاجي، لايمكننا معالجة أمراض المجتمع بل سيبقى مطوقا بالخرافات والاساطير والمعتقدات الزائفة، وسنعجز عن مواجهة تحديات الجهل والامية وغيرها . وبغير ذلك لن نتقدم خطوة واحدة، بل سنبقى مقيدين بلا حراك نراوح في المكان نفسه، والمجتمع الذي يتطلع إلى بناء حياة جديدة، وتغيب عن برامجه التعليمية مادة

حيوية كالفلسفة، يتعين عليه أن يعيد التفكير بخططه وأهدافه، وسيكتشف أن هناك خللا بليغا في بنيته الثقافية والعلمية، فلابد له في هذه الحالة من مراجعة معايير النهضة، لان الفلسفة كما كانت في تاريخ الحضارات أم العلوم والفنون جميعا فإن الواقع يقرر المعنى نفسه بإنها علم العقل لتعيين البدايات الصحيحة

ومنذ أكثر من نصف قرن كتب الشيبي وفي أول مقال له عن بؤس الفلسفة في العراق المعاصر، وعن مأساة خريجيها الذين اوصدت بوجوههم الابواب، لم ينس أن يضرب مثلا واقعيا بدورتنا (1963 . 1967) حيث لم يتجاوز عددنا في ذلك الوقت أكثر من (11) طالبا وطالبة، بينهم ثلاثة من الطلبة العرب، أي كان محموع الطلبة العراقيين (8) ثمانية فقط، وكانت النتيجة أن أيا من خريجي الدورة حظي بفرصة الحصول على وظيفة في التعليم الثانوي، إلا بعد محاولات شاقة، ومعاناة مريرة .

وقد تمكنت حملة الشيبي ـ ولو بعد حين ــ من أن تحقق جزءا من مراميها العلمية؛ بإستحداث أقسام للفلسفة في جامعات المستنصرية والموصل والبصرة والكوفة، لكن الدرس الفلسفي لم يؤت أكله إلا بعد ثلاثين عاما، عندما كلفت مديرية المناهج في وزارة التربية عام 1993، الدكتور حسام الالوسي والاستاذة فاتنة حمدي والدكتور على الجابري والدكتور قيس النوري، بإعداد مادة الفلسفة والاجتماع في التعليم الثانوي وبعد إتمام الكتاب كلفت وزارة التربية كاتب السطور بمراجعة وتقييم الكتاب .

وقد فعل بيت الحكمة البغدادي عين الصواب، عندما أصدر كتابا تذكاريا عن الدكتور الشيبي إحتفاء بذكرى رحيله الاولى وتقديرا وعرفانا من زملائه وتلاميذه لدور الراحل في إثراء الفكر الفلسفي في العراق، وما بذله من جهود في التقدم العلمي . وقد تحدث نلاميذه العراقيون في بحوثهم عن اسهاماته الفكرية وريادته الصوفية، وماعرف به من سياحات فكرية في تراثنا العربي وتجواله في ما غاب عن الكثيرين، على وفق ما تبنى من منهج متميز في التدقيق والتحقيق، وفي البحث والتوثيق، وفي العرض والتفصيل، فسجل ريادته في القضايا الصوفية والفكرية والفلسفية والادبية حتى غدت مؤلفاته ومصنفاته وبحوثه ودراساته منهل الباحثين وطلاب العلم .

الدكتور حسام الآلوسي (1934. 2013)

حسام الآلوسي احتل الصف الامامي في مدرسة الفلسفة العراقية ويعتبر من أوائل روادها ومعلميها، إلى جوار (ياسين خليل، كامل الشيبي، عرفان عبدالحميد، جعفر آل

ياسين، حازم مشتاق، مدني صالح، موسى الموسوي، ثامر مهدي، أميمة الشواف ناجي عباس، سهيلة علي، فاتنة حمدي، عبد الامير الاعسم، قيس هادي، علي الجابري، والاجيال اللاحقة من بينهم نظلة الجبوري، حسن العبيدي، فيصل مجهول، والزملاء المنشغلين بالهم الفلسفي ..).

وبفضل إسهامات الآلوسي المعرفية الجادة ومؤلفاته القيمة وبحوثه الاصيلة ؛ كان له دور كبير في إعلاء شأن الفلسفة في العراق، بمساهمته في تأسيس جمعية العراق الفلسفية وفي ترصين الدرس الفلسفي في الجامعات العراقية، وفي إعداد وتخريج العشرات من تلاميذه الذين انضموا إلى مدرسة الفلسفة العراقية .

والآلوسي من طلائع العاملين في دفع وتطوير النهضة الثقافية الوطنية، كما كان لمنهجه (الجدلي التاريخي التكاملي) تأثيره بين دارسي الفلسفة ومحبي الحكمة في العراق والوطن العربي، ومن الذين انشغلوا في كيفية النهوض بالعقل العربي وتجاوز المجتمع العربي لإشكالية التخلف، وذلك عبر العديد من النصوص التي كرسها واجتهد في إيجاد معالجات أصيلة ونقدية للكثير من الاعتمادات الفلسفية سواء في التراث الفلسفي العربي الإسلامي، أم في الفكر العربي المعاصر ومحاولة تصحيح الافكار، وتقويم المفاهيم لسلسلة من القضايا الفكرية والإشكاليات الفلسفية ؛ وحاول أيضا محاججة آراء المفكرين الغربيين والمستشرقين الذين يقولون بإبداع العقل اليوناني للفلسفة في كتابيه (من الميثولوجيا إلى الفلسفة) و(الفلسفة اليونانية قبل أرسطو)، وحتى في كتابه (الفلسفة والإنسان) فضلاً عن محاولته التأصيلية لتثبيت القول بإبداع العقل العربي الإسلامي في مقابل العقل اليوناني وإن الفلسفة العربية لم تكن فلسفة يونانية بلغة عربية، كما ذهب الى ذلك (رينان) في كتابه (ابن رشد).فالفلسفة بوصفها رؤية شمولية للكون والعالم والحياة لا تخص مجتمعاً بعينه، بل من أهم صفاتها هي العالمية.

والتأكيد على أصالة الفلسفة في بلاد المسلمين، لايفقد بلاد اليونان خصوصيتها المكانية أو الثقافية ولكنها أيضاً ليست ايديولوجيا حزبية، بل حرة الحركة تتحرك من الجهات كلها إلى الجهات كلها ولا تنغلق على نفسها.

حاول الآلوسي أيضا أن يؤكد إلتزامه الاخلاقي بقضية الدفاع عن العقل الإنساني بوصفه طاقة إبداعية خلاقة لا توقفه مسلمات، العقل الذي يتصدى لكل العوائق أمام حريته. في محاولته لتعقل الأشياء.. وان مهمة الفعل الفلسفي ليس تكريس الواقع،

والاكتفاء بوصفه، أو التوقف عند سطحه الخارجي، بل يسعى العقل المزود بخبرة البرهان والسؤال إلى تغيير هذا الواقع، وجعله أفضل مما هو كائن، هنا تصبح الفلسفة تظاهرة كونية ليس بوسع أي مجتمع أن يتخلى عنهاً ، يقول الالوسي ليس في أيدينا أن نبقي الفلسفة أو لا نبقيها، هي مستوى من التفكير متى ما وصل إليه المجتمع تكون هنالك فلسفة، ومتى ما وصل الإنسان الى مرحلة ذهنية معينة أصبح بإمكانه أن يتفلسف.

فالفلسفة هي مبدأ لتوجيه الإنسان للسلوك أزاء العالم المحيط بنا،وطالما كنا نحيا وفقاً لمبادئ أو اعتقادات أو قناعات فلا يمكننا الحديث عن الفلسفة بوصفها شيئاً غريباً عنا، بل انها نشاط يمارسه جميع البشر، فعلى المستويات العامة أو المحترفة كلها نجد الفلسفة نشاطاً يسعى فيه الناس لفهم طبيعة الكون وطبيعة أنفسهم وفهم العلاقات بين الاثنين في تجربتنا، وهكذا تكون الفلسفة جزءاً أساسياً بالنسبة للإنسان منذ انتمى إلى نوع الإنسان العاقل.

ويدحض الآلوسي الاقوال الشائعة والمشهورات الساذجة ويدفع الشبهات التي يزعم اصحابها ؛ بأن الفلسفة ترف فكري، أو محض تأملات هائمة، أو أنها محض ميتافيزياء متعالية .

فالإنسان كما يقول حسام الآلوسي لا يمكن أن يكون ذا نظرة فلسفية، وقد لا يكون مبدعاً وصاحب مذهب جديد، لكنه في كل الأحوال صاحب موقف، وهذا الموقف هو موقف فلسفي.

ولضرورة الفلسفة في المجتمع ولاهميتها في الحياة الانسانية فإنها لدى الآلوسي تمثل بعداً كونيا خامساً، إنها بعد آخر قائم بذاته كما أبعاد المكان والزمان، لا ينفك عنها موجود طبيعي من موجودات عالمنا، فهي نشاط بشري شامل وهي موقف من الأشياء والكون يقفه الإنسان بمستويين، المستوى العادي، والمستوى المنظم الأعلى الذي يتجلى فيه مقدار أوسع من الوعي والمنهجية والعمق.

ويرى الآلوسي أنه من خلال المواقف الواعية يتميز الإنسان عن غيره من الموجودات، وبها يتنبأ بمستقبله.

إن جوهر الفلسفة والتفلسف عند الآلوسي هو الوعي والحرية والنقد والموقف الذاتي المتبني طواعية وبصورة عقلانية، للتجديد ورفض التقليد وحب الحقيقة وعدم الإذعان الى

أي سلطان سوى سلطان الإقناع العقلي. إن الفلسفة تقربنا من الحقيقة وتملؤنا ثقة بالعقل والعلم وتحررنا من العمى والآمال الكاذبة.

والآلوسي كما عرفه كاتب السطور صديقا وزميلا، كان يدعو إلى حرية العقل للانتقال من محاولة بناء تصور جديد للعالم ضمن رؤية كوسمولوجية يشغل الإنسان في إطارها موقعا صغيرا داخل عالم الموجودات، إلى رؤية يتجه تفكيرها نحو الأنظمة السياسية والأخلاقية والاجتماعية وعبرها إلى فعالية الإنسان وإرادته. فهدا الإنسان القادر على معرفة العالم والساعي إلى معرفة الظواهر المجتمعية والسياسية والثقافية، يتمتع بالفعالية وبالحرية. ويعتبر العقل هو أداة تشخيص وتحقيق هذه الحرية بمساعدة الإرادة لأنه يتمتع بخاصية النقد والانفتاح.

إن هذه العلاقة بين العقل والحرية هي التي حددها كانط من قبل في جواب له عن السؤال:» ما هي الأنوار؟ وإلى الاجتهاد العلمي سواء في إبتكار الافكار أو في تأصيل الرؤى فحذر تلامذته من الوقوع في اسر النتائج المتداولة أو الحلول الجاهزة وتجاوز الاجابات المسبقة، والتخلي عن المطلقات الانسانية اوالدوائر المغلقة للفكر، والتمسك بالنقد المنهجي وموجباته الصارمة،

مدني صالح معلم الاسئلة

يبتدئ مدني صالح عملية بناء فكرياته الفلسفية من قضية في غاية البساطة تقول – إن الحياة بأسرها هي الفلسفة الحقة - وأي مذهب فلسفي لا يستطيع أن يعبر عن كلية الوجود والحياة وكما هي متحققة بالفعل هو مذهب أحادي مزيف لأنه يتحدث عن جانب واحد من الحقيقة أو جزأ منها.

وعلى الطريق نفسه يؤسس مدني صالح حلمه الفلسفي صوب حاضرة كونية لإنسان واحد يقطن كرة أرضية واحدة، ويستضيء بشمس واحدة، ويجيد من الإنجاز الفلسفي إزاء مد العلم الواحد، ذلك ان الأصل التكويني المشترك في رأي مدني صالح واحد بين جميع الموجودات التي وحدتها الذرة من جهة التكوين والخلية من جهة الحياة.. وأن الكون كله امتداد بين وحدتين. وحدة من جهة قيامه كله بالجزء الذي لا يتجزأ من جهة اللامتناهي في الصغر، ووحدة من جهة قيام الكون كله بالشكل الذي لا يتناهى من جهة اللامتناهي في العظم.

وقد صب مدني صالح افلاطون والفارابي وتوماس مور والزهاوي وويلز في حلمه اليوتوبي، فجعل من (هيت) مدينة فاضلة.

وفي تناوله لاشكالية الاكسيمولوجيا يشدد على نفي نسبية القيم؛ بقوله (إن الوثوقية المطلقة تقتصر على الأخلاق، ليس ثمة نسبية في القيم، ولا تجزيئية في السلوك ولا ثنائية في العمل).

وهو في تجربته الوجودية كما في احواله الصوفية؛ آثر المعرفة على ماسواها ؛ واختار الحكمة.. وسلك طريق الزهد في الحياة والاكتفاء بالذات والاستغناء عن الغير، لم يدخر فلسًا، فلكل غد شمس وطعام. وبسبب هذه البساطة المفعمة بالدعة والحياء، فهو لا يلوم أحدًا، ولا يعاتب من الناس كائنًا، ولا يعتذر لأحد. ولا يتعاطى أيًا من وسائل الدفاع عن النفس، ويقول: (من كثرة ما أنا ثابت يعتقد الناس أني متغير) ! .. لم يبدل قط موقفًا إلا بعد قرار.

ومدني صالح هو المفكر المتمرد ؛ أفصح عن تمرده بطرائق مختلفة ضمن براعته التعبيرية، فبينما جاهر صديقه الشاعر يوسف نمر ذياب عن تمرده مخاطبا الكلي المتعالي (انزل هنا في الأرض عش بيننا.. قاس كأهل الأرض ظلم القدر)، لم يجاهر مدني بموقف صارخ كهذا لكنه عبر بشكل عام عن موقف رافض لكل تفسير أو حل ميتافيزيائي غيبي معبراً عن ذلك تارة بشكل صريح، وتارة بطرق غامضة، مبقياً أحياناً مساحة لا يريد أن يحسم بها حيرته ويجد متعته الروحية في جدليتها المتكررة الصعبة . وكان في النهاية علمانياً حاسماً،

فيما كان تمرده صريحا على نظم التعليم الجامعية الرتيبة، وهو يعلن سخطه على مناهج المسطرة الاكاديمية ساخرا من طريقة الحفظ واسلوب الاستظهار، عازفا عن نصوصها الجافة فضربها عرض الحائط [4] وهو لا يرى في القضايا الفلسفية التي درسها في الأكاديمية وما زالت تدرس حتى الساعة إلا قضايا لا يمكن أن نعدها إلا من الثقافات الساقطة وظيفياً والتي منها (نظرية الفيض وتناهي جرم العالم، وكيمياء أرسطو وبايولوجيا أرسطو وفيزياء أرسطو) كلها أسقطها العلم وتجاوزتها العصور !

وكانت السخرية جوهر فلسفته، [5] احتجاجا على الواقع الذي يراه أضيق من مديات تفلسفه وأدنى من آفاق فكره، وبهذا الإسلوب وبأدواته يمكن لمدني صالح التعبير

عمّا يجول في فكره بحرية لاحدود لها . وهو في إسلوبه هذا أقرب الى اللغز أو الى الرمز في الكتابة والقول، فهو الفيلسوف الأديب والأديب الفيلسوف.

بمعزل عن السيل المنهمر من المشاريع الايديولوجية والفلسفية التي زخر بها القرن العشرون، وتناقلها العقد الاول من الالفية الثالثة بعيدا عن ادبيات النهضة والمستقبل، التي جهد اصحابها في إعداد الرؤى الفكرية باختلاف نماذجها وتنوع مضامينها النظرية، بدء من الانساق الفلسفية ومرورا بالمذاهب الايديولوجية وانتها بالرؤى الرومانسية والاحلام الطوباوية

أمام هذا الكم الهائل من مشاريع القرن العشرين لم يشأ مدني صالح وهو المتمرد على القوالب النظرية الجافة، أن يضع فكره في قبضة نسق فلسفي بعينه، ولا حاول أن يفصل مشروعا نهضويا على مقاسه على طريقة تذكرة داود السحرية، بل آثر وباتجاه مغاير، أن يوجه اهتمامه النقدي نحو قضية إنعدام التكافؤ بين (الانا والآخر) وهو ينظر من زاوايا مختلفة إلى هذه الاشكالية، تكاد تكون منسية أو غائبة لدى الكثيرين .. وقوام هذه النظرة هي؛ ثنائية (السيد والعبد) قوامها التناقض المتبادل بين الشرق والغرب منهجا وسلوكا، وفي غيبة الإقتدار الذاتي الذي يمكن الشرق من إثبات ذاته وتأكيد حضوره، لم يبق أمام الشرق (الانا) إلا خيارا واحدا من إثنين ؛ فإما أن يكون سيدا آمرا وإما أن يكون عبدا مطيعا، [36] إذ لا وسط بين الطرفين .! وبهذا الموقف الذي يبدو قطعيا ووثوقيا (دوجماطيقيا) تتهاوى في فكرنا الفلسفي المعاصر امكانية (حوار الحضارات) ووحدة المعرفة، التسامح، التراث والحداثة لارتباط هذه القضايا بالضرورة بإشكالية الأنا والآخر .

ونحن نعلم أن (الانا) العربية تعاني وهنا مزمنا، وقد تضاعف داؤها منذ بداية الالفية الثالثة، وهي تعيش انحسارا حضاريا، وتراجعا مركبا علميا واقتصاديا واجتماعيا، وضعفا ثقافيا غير مسبوق النقدية ينصرف إلى اشكال الابداع المعرفي، في مقابل تمدد الارهاب الثيوقراطي وعودة الغرب المسلح إلى ديارنا، كل ذلك لايؤهل (الانا) المهزومة أن تكون منافسا لـ(الآخر) لا اليوم ولا في المدى المنظور، وكل الذي بقي في حوزتها، هو التطلع أن تكون فقط مكافئا لـ(آخر) لكي ينال كل طرف ثقة الآخر وتستقيم العلاقة بينهما،

وإذا كان مدني صالح، كما تقول نظلة الجبوري : (يسعى لتأسيس فكر ثقافي ينطلق من معيار العقل المجتهد الناقد للمغالطات الفكرية والوقائع التاريخية والنصوص

النقليّة المكونة لذاتنا عبر التاريخ) .

فإن مدني يكون في هذه الحالة قد شخص اسباب هزيمة (الأنا) وكشف عن فقرها الثقافي، وانعدام الحس النقدي وهزالة البناء النفسي وهذا ماألهمه إياه (حي بن يقظان) ليشكل من شخصيتي التاجر المحتكر صانع البارود (روبنسون كروزو) والتابع المطيع (فرايدي). رمزية تعبيرية عن صراع الغرب والشرق، علاقة (السيد المنتج) بـ(العبد المستهلك)، تلك الفكرة التي سبق أن طرحها نيتشه في كتاباته حول(القوة الخالقة) في نسختها المسلحة، وكان السوبرمان النيتشوي عند مدني صالح هو الغرب المعاصر الذي صاغ نفسه بهذا الشكل، أو طرح نفسه على أنه هكذا، وأفهمنا باننا لا نكون الا في خدمة السوبر مان، وليس بغريب ان يظهر الغرب نفسه بهذا الشكل ولكن الغريب أن فرايدي (العربي المسلم) قد تماها مع فكرة كونه عبداً ولم يستطع الى يومنا هذا أن يخرج من ذلك الاطار الذي وضعه فيه الغرب. إنها النزعة الأستشراقية القائمة على القول بمركزية الغرب وهامشية الشرق.

إن تأسيس ثقافة إبداعية بهذا المستوى من الطموح لن يتحقق مالم تعتمد الفحص النقدي دليلا ومنهجا لها وان تبدأ خطوتها النقدية الاولى من الذات، وإن مثل هذا التأسيس الافتراضي لن يكون له نصيب من الواقعية بمعزل عن تحقيق مطالب الانتقال من دور التابع المستهلك المهان إلى الانسان الحر المنتج ؛ من خلال إنجاز مشروع (الاكتفاء الذاتي) علما ومعرفة وإقتصادا، وهو أول السبل لتحرير الارادة، ليكون بمقدور(الانا) تصويب منهجها النقدي ؛ واستعادة بنائها النفسي، عندئذ تكون (الأنا) طرفا مكافئا لل(آخر) .

وقد يكون هذا هو مضمون ما كان يتطلع إليه مدني صالح عبر رمزية شخصيتي روبنسون كروزو وفرايدي، حينما كان روبنسون كروزو يمثل التاجر المحتكر، وفرايدي يمثل العبد المطيع.

لذلك تنبه مدني صالح إلى مأزق التقاطع مابين (الانا والآخر) وخطورة استمرار الصراع، ولمعالجة هذه الإشكالية لم يجد مدني حلا لها إلا بتكرار الخطاب المثالي، ويوجزه بـ(احترام الأنا لذاتها والانفتاح على الآخر المختلف) فليس أمام (فرايدي العربي) إذن سوى خيار واحد للتحرر من سطوة السيد كروزو وهو خيار احترام الذات وعدم التفريط بحقها والتأسيس على أصل ثقافي ثابت وليس على قشور الثقافة.

حازم مشتاق (1931 – 2016)

استاذ الفلسفة وباحث في الفكر الاستراتيجي ومنظر وحدوي، شرع منذ اواسط اربعينيات القرن الماضي نشر مقالاته القومية على صفحات جريدة "اليقظة " العراقية يستحث فيها العرب تجديد سبل النهضة والتقدم، درس في الجامعة الامريكية في بيروت وانجز دراساته العليا في جامعة اكسفورد سنة 1960 وحضر العديد من المؤتمرات العلمية العربية والاجنبية في الفلسفة والثقافة واظهر اهتماما بالدراسات الاستراتيجية وشارك في الجدل ضد الحركة الصهيونية في لندن 1963–1967 وقضى بمنطقه الحجاجي تهافت دعاوى الكيان العنصري.

ياسين خليل استاذ الدراسات المنطقية وفلسفة العلوم في العراق (1934 – 1986)

العالم، والأستاذ الجامعي، والوزير ... رجل طويل الباع في مجالات عدة، يصعب إحصاؤها، فتراه مرة يكتب في المنطق والفلسفة، وتراه مرة أخرى يكتب في مجالات السياسة والتنمية، والتربية والتعليم. وأحيانا يتفحص دور المنظر الإيديولوجي للقومية من جهة، والفكر الابستيمولوجي في نشر الوعي العلمي من جهة أخرى، وهو ما ندعوه فضاء معرفيا، استطاع أن يجمع ببراعة وحس خلاق بين أقطاب هذا القضاء، وراح يصارع حالة الضعف التي سببها المرض له منذ فترة مبكرة من حياته، بتحصيل العلم والنهل من منابعه المختلفة. واختار محطة طالما تجنبها الآخرون، ونقصد بها المنطق ومجالات المعرفة العلمية.

من أعلام العراق في الدراسات المنطقية، واستاذ الفلسفة في جامعة بغداد ؛ سعى طوال ثلاثين عاما إلى إبراز قيمة المنطق العلمي في دراساته الفلسفية المعاصرة والإبستمولوجية والتراثية، وجهد إلى رفع مستوى الوعي المعرفي والثقافة العلمية في الدرس الأكاديمي، اعتبرت دراساته في المنطق والمعرفة العلمية "منعطفاً ريادياً كان لها أثرها في رفع الوعي الفلسفي الاكاديمي في العراق إلى مستوى علمي نقدي جديد لمجمل المفاهيم والأفكار التي تخللت في العلم الحديث والفكر المعاصر."

في سبعينات القرن الفائت اتجه ياسين خليل نحو دراسة الفلسفة المعاصرة والنواحي التجريبية في المعرفة العلمية اضافة لما بحثه من قبل عن العلوم البرهانية. وقد اسهم في

تطوير الكثير من الابحاث المنطقية في مجال الفلسفة لتكوين مذهبه الخاص الذي يعرف بـ (الاصطلاحية الصورية), وقد ترك اثاراً مطبوعة كثيرة ضمت نصوصا عميقة ؛ يعتبرها تلاميذه من الكتابات التأسيسية في المنطق منها:

- بحث منطق اللغة (1962) : حلل فيه هذا (نظرية اللغة) واقسامها الثلاثة: البراجماطيقا (البعد الاجتماعي) والسيمونطيقا (بعد الدلالة والمعنى) والسنتاكس المنطقي (لبعد الرمزي)، وهو من البحوث المبكرة في اللغة العربية في جوانبها المنطقية,
- بحث (نظرية التعريف والدراسة العلمية) (1963): اجرى مناقشة تحليلية لدور التعريف واهميته في الدراسات العلمية الرياضية البرهانية او التجريبية
- كتاب نظرية ارسطو المنطقية (1964) : وهو من بين النصوص المهمة (1964) ناقش فيه ارغانون ارسطو في ضوء انجازات المنطق الحديث وعد عملاً رائداً في الوطن العربي,
- كتاب " نظرية القياس المنطقية " (وزارة التعليم العالي، بغداد 1981)، يعده الدكتور محمد فرحان واحدا من اهم الانجازات التي كتبها الدكتور ياسين خليل في تاريخ علم المنطق

وفي مرحلة الستينيات التأسيسية كتب ياسين خليل بحثاً عن (الذاتية الانتخابية) (1966) وأخر عن المثالية الرياضية، ودراسة عن الصيرورة والطبيعة .

وفي عام (1970) أصدر كتابه: مقدمة في الفلسفة المعاصرة, دراسة تحليلية نقدية للاتجاهات في فلسفة القرن العشرين, يعد مساهمة جديدة في البحث الفلسفي العربي المعاصر، وبعد مرور سنة واحدة اصدر كتابه (منطق المعرفة العلمية) ويمثل الجزء الاول منه برنامجاً عاماً طرحه لاول مرة تحت عنوان: نظرية العلم – محاولة فلسفية جديدة ربط فيها الفلسفة الاصطلاحية بالفلسفة الشكلية – مع الاخذ بنظر الاعتبار الموقف التجريبي في المعرفة المعاصرة. واستكمل مشروعه عام (1974) بكتاب (منطق البحث العلمي) وهو الجزء الثاني من (نظرية العلم) كان يسعى من خلاله إلى بناء نظرية جديدة متكاملة في البحث العلمي بالرجوع الى الانجازات المتحققة في حقلي (الرياضيات والفيزياء), وكان من بين أبحاثه عام (1975) (المعرفة الانسانية) اوضح في هذا البحث اهمية المعرفة كنتاج طبيعي للتجربة البشرية, وانجز في عام (1976) بحثا ممتازا في

فلسفة العلم بعنوان: (نظرة الانسان الشاملة الى الكون), رسم فيه صورة او كلية اساسها الوعي والادراك الانساني لجوهر العالم والانسان، فيرى ان الصورة العلمية للكون في القرن العشرين تختلف عنها في القرون السابقة وهي متأثرة جداً بما حققته (ميكانيكا الكم) في مجال الفيزياء .

وقد اشادت المؤسسات العلمية والفكرية العربية والعالمية, بجهودالدكتور خليل الفلسفية وكتبت عنه عدد من الموسوعات العربية العالمية باعتباره رائداً وعالماً في مجال تخصصه. ومنظرا للفكر القومي الاشتراكي، إضافة إلى مادونه من دراسات قيمة في التراث العلمي العربي.

التجربة التونسية في أوراق فلسفية

نور الدين السافي

طموح كلّ باحث ومفكّر أن يجد مناخ الحريّة للتعبير والتفكير وإبداء الموقف والتحليل والنقد وغيرها من المهارات والقدرات التي يحتاجها كل مفكر أو كلّ من يريد أن يكون في هذا المجال. وهذا الطموح بقدر ما يعبّر عن الشرعيّة والحقّ، بقدر ما يعيش واقعا صعبا جدا. فلا تزال صعوبات النشر قائمة امام كل من يحمل الكلمة ولا يجد أيّ فضاء للتعبير عنها ويخرجها للناس. وانا كنتُ من هؤلاء الذين واجهتهم هذه الصعوبة ومن الذين لم يستطيعوا إيجاد حلّ لها لولا تعرّفي على أوراق فلسفية. وقبل أوراق فلسفية تعرّفي على الأستاذ الدكتور أحمد عبد الحليم عطية الذي يعود الفضل في التعرّف عليه إلى أستاذي الكبير الدكتور فتحي التريكي. استقبلني أحمد عطية في مصر أحسن استقبال ووفّر لي ظروف البحث والكتابة وكان من الأوائل الذين شجّعوني على هذا الأمر. فوجدتُ المكان الذي يرضيني. فكيف رأيت مجلّة أوراق فلسفية وماذا يمكن أن أقول وهي تحتفل بعيد بقائها واستمرارها راقية وعميقة ومنتشرة؟ وما طبيعة علاقة أوراق فلسفية مع التونسيين وعلاقتهم بها؟

مجلة "أوراق فلسفية" تأسست 2000 وأشرف على إصدارها إلى اليوم الباحث والمفكر المصري د. أحمد عبد الحليم عطية. تهتم المجلة بالقضايا الفلسفية المعاصرة، بالإضافة إلى ترجمة النصوص الفلسفية الكلاسيكية والحديثة، وتعنى بتعزيز النقاش الفلسفي العربي وتوسيع آفاق الفكر الفلسفي في العالم العربي.

كانت المجلة منصة للنقاش الفلسفي العميق وسعت إلى تقديم محتوى أكاديمي رصين، حيث ساهمت في نشر العديد من المقالات والدراسات لكبار المفكرين والفلاسفة من العالم العربي وخارجه. تناولت مجلة "أوراق فلسفية "موضوعات متنوعة وخصّصت العديد من أعدادها لدراسة أعمال وأفكار مجموعة من الفلاسفة البارزين، سواء من التراث الفلسفي الكلاسيكي أو المعاصر، الغربي والعربي. ومن بين أبرز الفلاسفة الذين كتبت عنهم المجلة نذكر على سبيل المثال لا الحصر دراساتها عن الفلاسفة الغربيين مثل كانط الفيلسوف الألماني ورائد الفلسفة النقدية. وهيغل صاحب الفلسفة الجدلية (الديالكتيكية).

وديكارت مؤسّس الفلسفة الحديثة وفكر الشك المنهجي. ونيتشه الفيلسوف الألماني المعروف بفلسفة إرادة القوة فيلسوف المطرقة. وهايدغر أحد أبرز فلاسفة الوجود المعاصرين وميشيل فوكو مفكّر ما بعد الحداثة الذي تناول قضايا السلطة والمعرفة. وجان بول سارتر ممثل الفلسفة الوجودية الحديثة. وبرتراند راسل الفيلسوف التحليلي. وجاك دريدا مؤسس التفكيكية. وغيرها من الأسماء والمدارس التي كانت محلّ تحليل ودراسة ونقد من طرف أقلام عربية متعدّدة.

وإلى جانب الاتجاهات الفلسفية الغربية في مختلف عهودها وتوجهاتها اهتمت أوراق فلسفية بالفلاسفة العرب والمسلمين. لعلّ من أهمّها اهتمامها بابن سينا الفيلسوف والطبيب، والفارابي مؤسس الفلسفة السياسية الإسلامية. وابن رشد شارح أرسطو الكبير وممثل الفلسفة العقلية والغزالي الفقيه والفيلسوف صاحب "تهافت الفلاسفة." والكندي أول الفلاسفة المسلمين. إلى جانب اهتمام المجلّة بمفكري الإصلاح وفلاسفتهم مثل محمد عبده وطه حسين الذي ساهم في تطوير الفكر العربي الحديث. وغيرهم من المعاصرين مثل ناصيف نصّار وغيرهم...

لقد فتح اهتمام أوراق فلسفية بالمسائل الفلسفية المعاصرة الكبرى وللأقلام العربية الرائدة الأبواب على مصراعيها لتكتب أوراق فلسفية في موضوعات فلسفية عامة عديدة مثل فلسفة الأخلاق والفلسفة السياسية وفلسفة الدين وقضايا الحداثة وما بعد الحداثة والفلسفة البيئية... لقد كانت مجلة "أوراق فلسفية" وما زالت منصّة أكاديمية متميّزة تهدف إلى الجمع بين التراث الفلسفي والتفكير النقدي الحديث. وإذا نجحت أوراق فلسفية في جمع الأقلام العربيّة بمختلف جنسياتهم ليكونوا محل اهتمام المجلّة وتخصّص لهم أعدادا خاصّة ومستقلّة للتعريف بفلسفتهم وأعمالهم للقارئ العربي فإنها بهذا العمل فتحت الأبواب للأقلام الشابة والجديدة لتجد في أوراق فلسفية الفضاء العلمي الجدّي والرصين للكتابة والتعبير وتغذية الفضاء الفكري العربي بدماء جديدة وروح فيّاضة تحمل الكثير من الآمال والأحلام والمشاريع. ومع الاعتراف بقيمة ما فعلته المجلّة للجميع وتعاون الجميع سأحاول أن أخصّص بعض الانتباه للتجربة التونسية في هذه المجلّة العريقة التي خدمتهم وأظهرت علمهم وإبداعاتهم ومكّنتهم من الحضور والظهور أيضا. فالاعتراف بالفضل من شيم أهل الفضل. وأوراق فلسفية جسّمت هذه الفضيلة بجميع وجوهها. وفي هذا السياق لا بد أن أشير إلى طبيعة حضور التونسيين في هذه المجلّة العريقة سواء من حيث مساهماتهم

فيها أو من حيث دور المجلّة للتعريف بهم وبجليل خدماتهم للثقافة العربية والإنسانية عموما.

كان لحضور أوراق فلسفية في الفضاء الثقافي التونسي وجوه عديدة يعسر عليّ الإتيان عليها جميعا. ولكن لا يمكن أن لا أتحدث عن التعاون الكبير ذي الاتجاهين بين أعمال الأستاذ الكبير الدكتور عبد الوهاب بو حديبة في بيت الحكمة والدكتور أحمد عطية في أوراق فلسفية بمناسبة تنظيم تظاهرة علمية كبيرة جدا عنوانها التسامح والتنوير وتجديد الفكر العربي سنة 2005. والتي حضرها أغلب السفراء العرب. وقد أفضى هذا اللقاء والتعاون بين هذين الصّرحين ظهور كتاب "**التنوير والتسامح وتجديد الفكر العربي**" عن بيت الحكمة يجمع وقائع الندوة التي عُقدت في تونس (قرطاج) بين 8 و11 فبراير 2005، وخصِّصت لإحياء ذكرى المفكر العربي هشام شرابي. تناولت الندوة قضايا التنوير والتسامح في العالم العربي وسبل تجديد الفكر العربي بما يتماشى مع التحولات الثقافية والاجتماعية الحديثة. تم إصدار الكتاب من قبل بيت الحكمة عام 2007، ويحتوي على 534 صفحة توثق المداخلات والأبحاث التي قُدمت خلال الندوة. والكتاب يعكس أبحاثًا متعددة الاتجاهات تناولت التسامح من جوانبه الفلسفية والاجتماعية والدينية، بجانب قضايا التحديث الثقافي في ظل التحديات المعاصرة. ويُعتبر جزءًا من سلسلة الجهود الفكرية التي تهدف إلى إعادة النظر في النهضة والتنوير العربي من منظور حداثي نقدي، مع الأخذ بعين الاعتبار الأبعاد التاريخية والسياسية التي أثرت على العالم العربي في القرن العشرين. ولا ننس أن أوراق فلسفية كانت قد خصّصت عددا خاصا بالدكتور عبد الوهاب بو حديبة العدد 12 من أعدادها، حيث تضمنت مقالات تناولت جوانب من فكره ومساهماته في الفكر الإسلامي والاجتماعي. واشتمل على مقالات تبحث في موضوعات تتعلق بالفرد والمجتمع في الإسلام وتأثيرها على الثقافة الإسلامية المعاصرة. وبهذه المناسبة أرى من واجبي وحق أستاذي بو حديبة عليّ أن أقول عنه كلمة صادقا لأني تعلّمت على يديه في مقرر خاص بعلم الاجتماع الذي أثرنا فيه إشكالية التنمية في العالم العربي وكانت مناسبة لمناقشة أهم المناهج العلمية المتعلّقة بعلم الاجتماع. ولا تزال مكتبتي الخاصّة بصفاقس تحمل مجموعة من الكتب القيّمة التي أهداها أستاذي إليّ. وهي من أجمل ما حصلتُ عليه طيلة سنوات دراستي الجامعية في قسم الفلسفة للحصول على شهادة الأستاذية في هذا الاختصاص. فشكرا لأوراق فلسفية

على هذا الاهتمام المتميّز بأستاذي بو حديبة وهو مدرسة في العطاء العلمي والإنساني. فإنسانية هذا الرجل أثّرت كثيرا في شخصيّتي العلمية والعلائقية إلى اليوم.

ومن بين الفلاسفة التونسيين الذين تركوا أثرا نوعيا في الجامعة التونسية نذكر الدكتور أبو يعرب المرزوقي. وهو فيلسوف ومفكر تونسي بارز، اشتهر بعمله في الجمع بين الفكر الفلسفي الإسلامي والفكر الغربي. وبقراءته المتميّزة للفكر الفلسفي اليوناني والعربي والغربي وتصوّره لبناء مشروع فلسفي مغاير وطريف. خصّصت له أوراق فلسفية مكانا متميّزا في أعدادها وكنت من الذين شاركوا في هذه الكتابة من الناحية الشخصية بوصفه أحد أساتذتي وبوصفه أستاذا يحمل مشروعا فلسفيا مغايرا للمشاريع الفكرية الأخرى لقدرته الخاصّة على الرّبط بين الثقافة الفلسفة اليونانية والغربية الفرنسية والألمانية من جهة والأعمال العربية الإسلامية بمختلف توجهاتها في سياق نهضة ثقافية عربية قادمة خاصة ونحن نعيش حراكا سياسيا عربيا وعالميا يجعل الأمة العربية في مركز الأحداث.

وفي السياق نفسه خصّصت أوراق فلسفية للمفكر التونسي هشام جعيّط اهتماما خاصّا ومتميّزا من خلال عملين مهمّين كنت من الذين شاركوا في تأثيثه وهما اولا أن أوراق فلسفية خصّصت لجعيط ندوة جدّ متميزة ساهم في تأثيثها فلاسفة من تونس نذكر على سبيل المثال الدكتورة بثينة نصيرة والدكتور نور الدين السافي والدكتور الطاهر بن قيزة وقد بيّنت في مداخلتي بتلك المناسبة قيمة الأعمال العلمية التي قدّمها الرجل رغم نقدي لمنهج تفكيره الذي طغى عليه منحى العلوم الإنسانية التي تحتاج إلى دراسات نقدية متنوعة لبيان قيمتها العلمية ومدى قدرتها على تناول المسألة الدينية تاريخيا ودينيا. فنقد العلوم الإنسانية ومناهجها قد يكون بوابة مهمة لإعادة النظر في تاريخ الأديان ومهمتها الفكرية في العصر الحالي دون أن نكون ملزمين بنتائجها بسبب السؤال عن القيمة العلمية التي تمثلها وهي قيمة بحاجة إلى مراجعة مستمرة. وإلى جانب هذه الندوة المتميزة خصّصت للأستاذ عددا خاصا كان مناسبة ليكتب المفكرون عن هذا الأستاذ وإظهار قيمته العلمية والفكرية في عالمنا العربي المعاصر وجرأته العلمية الرصينة والمتميّزة في ذلك.

وقد كان للأستاذ فتحي التريكي نصيب مهمّ أيضا في هذه المجلّة ايضا لحضوره

شبه الدائم في مشاريع المجلّة وسياستها وخطّها التحريري لأنه من اهم مستشاريها ومحكّميها وكتّابها. والدكتور فتحي التريكي فيلسوف تونسي معاصر عُرف بعمله في مجال الفلسفة الأخلاقية والسياسية من خلال معالجته لمسائل الفلسفة العربية ومسائل الحداثة مهتمّا بقضايا الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان في السياق العربي. ويظهر هذا الاعتراف في تخصيص المجلة لفتحي التريكي عددين خاصين بفلسفته إلى جانب مقالات متفرقة عنه. ندرك من هذا أن مجلة أوراق فلسفية ناقشت أيضًا موضوعات فلسفية متعلقة بالفكر المغاربي عمومًا، مثل قضايا الهوية والحداثة والتفاعل بين الفكر العربي والغربي. واهتمت بتقديم دراسات عن تأثير الفكر الفلسفي التونسي في إطار الفلسفة العربية والإسلامية المعاصرة. وكان لأحمد عطية حضوره المتميّز في هذا السياق. وكنتُ أيضا من المساهمين في لإبراز بعض ملامح استاذي فتحي التريكي الفلسفية والشخصية وهو أمر أعتبره من الواجبات الأخلاقية والعلمية تجاه أستاذ تعلّمت على يديه الكثير لما اشتملت عليه أخلاقه العلمية والشخصية من طابع علمي عميق ومن روح إنسانية متميّزة

يظهر جليّا أن لأوراق فلسفية فضلا كبير في إظهار الشخصيات التونسية وغيراها والتعريف عنها وهو أمر لا ينكره إلا جاحد، على ذلك ما تضمنته موسوعة الفلاسفة العرب من صفحات طوال ومساحات كبيرة لإظهار أعمال أهم المفكرين التونسيين إلى جانب رفاقهم في النضال الفلسفي من العالم العربي وكنتُ أيضا من الحاضرين في هذه المساهمة ببعض الدراسات عن بعض الأسماء المهمة في تونس.

وإلى جانب هذه الخدمات الجليلة التي قدّمتها محلة أوراق فلسفية للتعريف بالفلاسفة التونسيين إلى جانب الفلاسفة العرب الآخرين لإنه من الضروري ان أبرز المساهمات المتميّزة لأقلام التونسيين في أوراق فلسفية فكوّنت مع أقلام الفلاسفة العرب الآخرين منصّة فلسفية متنوّعة نادرة الوجود. لقد كانت مشاركات الفلاسفة التونسيين في أوراق فلسفية ولفترات طويلة وإلى يوم الناس هذا حضور خاصّ جدا لما لهذه الكتابات من قيمة فكرية عميقة ومن تنوّع ظاهر ومفيد للعيان سواء كانت هذه الكتابات عن الفلسفة العربية قديمها وحديثها أو الفلسفة الفرنسية أو الفلسفة الألمانية. والمطّلع على اعداد هذه المجلّة يدرك هذا الحضور وتنوّعه من كتابات محسن الزارعي وزهير المدنيني وصالح مصباح ونور الدين السافي وفتحي التريكي وسفيان سعد الله وبثينة النصيري وغيرهم من الأسماء الذين لا أستطيع أن أستحضر جميع أسمائهم. وبهذه كان التعاون بين التونسيين

وأوراق فلسفية ظاهرا للعيان تعاون يظهر فضل كلّ جهة على الأخرى. ويبقى الفضل الأول لوجود أوراق فلسفية نفسها لأنه لولا وجودها وخطّ تحريرها والرجال الذين اهتموا بها ما نجحت في تحقيق كل هذه النجاحات التي ذكرناها وغفلنا عن الكثير منها.

وبهذا يتأكد لكل محب للفلسفة أن أوراق فلسفية كانت فلسفية حقا بعيدة عن كل تعصّب إيديولوجي ضيق مميت للعقل والتفكير. وهو ما يفسّر اهتمامها المتواصل بالفلسفة في جميع اقطار الأمة العربية والفلسفة الأفريقية والمغاربية والعربية عموما معالجة في كل ذلك مسائل فلسفية وفكرية عصريّة ساهمت في تعميق الحوار الفكري وحسن توجيه عمليّة التفلسف بين هذه العقول والمشاريع.

استقطبت مجلة "أوراق فلسفية "المصرية إذن مجموعة متنوعة من الباحثين والمفكرين والفلاسفة من العالم العربي وخارجه، وساهم العديد من الأكاديميين بمقالات ودراسات قيمة فيها. ومن بينهم نذكر المؤلفين المصريين وأوّلهم صاحب أوراق فلسفية نفسه وعقلها المدبّر الدكتور أحمد عبد الحليم عطية الذي اهتمّ خصوصا بكتابة مقالات ودراسات متعددة، خاصة حول الفلسفة النقدية والحداثة وما بعد الحداثة وتضمّ كتاباته موسوعة للأعلام والمسائل في حدّ ذاتها. ونذكر أيضا مساهمات فيلسوف مصر الدكتور حسن حنفي وهو مفكر وفيلسوف مصري بارز، تناول قضايا التراث والتجديد والحداثة في الفلسفة العربية. والغربية ومسائل الاستغراب وعلم الأصول وغيرها. وكذلك الشأن مع فيلسوف المنطق والمفكّر الدكتور محمد مهران رشوان الذي كتب في مجالات متعددة أشهرها المنطق العربي والغربي... وكذلك الدكتور عبد الغفار مكاوي وهو مترجم ومفكر معروف، ساهم بدراسات حول الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة. وغيرهم من المؤلّفين ذائعي الصيت مثل الكتابات حول الدكتور. طه عبد الرحمن من المغرب وهو فيلسوف عربي معاصر تناول الفلسفة الإسلامية والأخلاق .وصاحب مشروع فلسفي إسلامي جديد والدكتور علي أومليل الذي تناول قضايا الفكر السياسي والفلسفي في العالم العربي. وما كتب عن الدكتور عبد الوهاب المسيري الذي خطّ للواقع الفكري خطأ متميّزا من جهة نقده للواقع الفكري العربي ومشكلة فلسطين واليهود والصهيونية إلى جانب نقده لواقع الفكر الغربي...

ولقد كان اهتمام المجلّة بهذه الشخصيات وهذه المسائل في عدد كبير من الأعداد

التي كانت تخصّص لفيلسوف أو لقضية فلسفية بعينها، لذا أسهم بعض المؤلفين بمقالات مخصّصة حول الفلاسفة مثل: كانط وهيغل وفوكو وداريدا وميشال فوكو وغيرهم. بالإضافة إلى مقالات المترجمين الذين قدموا نصوصًا فلسفية غربية لأول مرة للقارئ العربي وهذا يذكّرنا بمساهمات محمد الحداد، المفكر التونسي المتخصص في الفكر الإصلاحي والديني.

أمام هذا العمل الكبير والثري للأقلام العربية شرقا وغربا والتي عرفت سنين طويلة من الإبداع المستمرّ رأيت أن أخصّص للفلاسفة التونسيين بعض العبارات لإبراز دورهم المهم والمتميّز إلى جانبه رفاقهم من الفلاسفة العرب الاخرين.

فكما بيّنا في الفقرات السّابقة دور الفلاسفة التونسيين في مجلة "أوراق فلسفية " ودور أوراق فلسفية في إبراز أعمال الفلاسفة التونسيين وإظهارهم فإن لهذا الأمر أهميّة كبيرة في عيني واهتماماتي ليس لتعصّب لكوني تونسيا ولكن لأنني عربي اسعد أن أكون منتميا لجماعة تؤمن بالحكمة وتحب رجالها منفتحة على الاختلاف الثقافي منادية للسلم الكوني دون تغافل عن الظلم المسلّط على العالم العربية. فالتونسيون والعرب عموما يد واحدة مؤمنة بالبناء مناهضة لكل وجوه الهدم من أيّ جهة كانت.

كلّ هذا له أهمية كبيرة نظرًا لكونها نظرة تتّسم بالعمق والتنوّع. فالمجلّة كانت وإذا كان للفلسفة التونسيين هذا الحضور فإن للفيلسوفات التونسيات حضورا لا يمكن غض النظر عنه من أمثال أعمال نعيمة الرياحي. وهي كاتبة وباحثة فلسفية تونسية تناولت مواضيع فكرية متنوعة في مقالاتها، وبرزت أعمالها ضمن مجلة "أوراق فلسفية". ركّزت الرياحي على مفاهيم معاصرة مثل الغيرية، والحداثة، والثورات العربية، حيث قدمت قراءات نقدية وتحليلية تجمع بين التاريخ الفلسفي والواقع المعاصر. على سبيل المثال، نشرت في العدد 31 من المجلة مقالة بعنوان *"في معاني الثورة من غياب الخطة الإستراتيجية إلى توفر شروط الإمكان"*، تناولت فيها الشروط الفكرية والسياسية لتحقيق تغيير حقيقي في المجتمعات العربية. كما قدمت دراسات عن الفلاسفة مثل ميشال فوكو وديكارت، حيث بحثت في العلاقة بين اللاعقل والعقل، وركزت على استئناف المشروع الحداثي عبر نقدها لفوكو وهابرماس في العدد 56 و58 من المجلة على التوالي. يظهر من أعمالها التزامها بتحليل القضايا الفكرية بروح فلسفية متعمقة، مع قدرة على استحضار

التراث الفلسفي وتوظيفه لفهم التحديات المعاصرة .ومنيرة بن مصطفى منيرة بن مصطفى هي باحثة وأكاديمية تونسية كتبت في مجال الفلسفة، وركّزت على موضوعات تتعلّق بفلسفة الفن والأخلاق والمسؤولية. لها عدة إسهامات في مجلة "أوراق فلسفية"، ومن أبرزها: مقال "إتيقا الخطاب والمسؤولية بين التأسيس المتعالي والتطبيق العملي"، نُشر في العدد 23 من المجلة عام 2009، حيث تناولت العلاقة بين الخطاب الفلسفي والمسؤولية الأخلاقية، مع التركيز على الممارسات العملية. ومقال "هابرماس والمعقولية الجمالية"، الذي ظهر في العدد 15 من المجلة عام 2006، حيث بحثت في فكر الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس واهتمامه بالمعقولية وعلاقتها بالجماليات. كما أنها مهتمة بربط الفلسفة بتجارب الحياة اليومية، حيث ركزت أعمالها على قضايا مثل الفن، الأخلاق، وأزمة الهوية في السياق الثقافي الحديث. درست فلسفة الفن بتأثير من أساتذة تونسيين مثل رشيدة التريكي، وقد كان شغفها بالموضوع متجذرًا في خلفيتها التعليمية وتجاربها الفنية المبكرة.

والأستاذة رشيدة التريكي وهي أستاذة فلسفة بجامعة تونس، ورئيسة الجمعية التونسية للجماليات. تشتهر بتعمقها في فلسفة الفنون واهتمامها بالتحديات المعاصرة في هذا المجال. أبحاثها تسلط الضوء على العلاقة بين الفلسفة والفنون، وتعتبر من أبرز المفكرين في مجال الجماليات والتفاعل بين الفنون المختلفة مثل الرسم والموسيقى والمسرح. من بين أعمالها الشهيرة كتابها "جمالية الزمن التصويري"، الذي يتناول تأثير الزمن في الفنون التشكيلية وتطوراتها ولها حضورها المتميّز في مجلة "أوراق فلسفية"، فقد شاركت التريكي في نشر أفكارها الفلسفية فيها، حيث تقدم رؤى جديدة حول تطور الفكر الفلسفي من خلال الأبحاث التي تجمع بين الفلسفة المعاصرة والجماليات. كتبها ومداخلاتها تشهد على مساهمتها الفعالة في تطوير الفلسفة في تونس والعالم العربي، وخصوصاً في مجال فهم الإبداع والابتكار في الفنون.

والأستاذة سمية بيدوح هي باحثة تونسية متخصصة في مجالات الفلسفة والبيواتيقا، وقد قدّمت إسهامات مهمة في موضوعات فلسفة الجسد والأخلاقيات البيولوجية. في كتابها "فلسفة الجسد"، الذي نُشر في 2009، تناقش بيدوح المسائل المرتبطة بالجسد في عصر التكنولوجيا الطبية والتدخلات البيولوجية. هي تستعرض كيف تغيرت العلاقة بين الإنسان وجسده نتيجة للتطورات التكنولوجية التي تسمح بتعديل أجزاء

من الجسم بناءً على الطلب، مما يؤدي إلى تغييرات في فهم الإنسان لذاته وتفاعلاته مع الآخرين. ومساهمتها في مجلة "أوراق فلسفية" مرتبطة بأبحاثها في هذه المواضيع، حيث تقدم رؤى جديدة حول الجسد في الفكر المعاصر، خصوصًا في سياق تأثير التقدم العلمي على فهم الإنسان للجسد والروح.

هذا وغير من ذكرت كثير من الأقلام التي ركّزت في مساهماتها على التفاعل بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة الغربية. وهذا النوع من التفاعل كان محطّ اهتمام المجلة، حيث تم تناول قضايا مثل الحداثة والتجديد الفكري والتأويل، في محاولات لقراءة الفكر الغربي من خلال منظور إسلامي وعربي معاصر وهي خطوات مهمة وفاعلة في مسار التجديد في الفكر الفلسفي العربي والتفاعل مع الفلسفات المعاصرة فالعديد من الفلاسفة التونسيين كان اهتمامهم موجها وفي العديد من المقالات على موضوعات فلسفية معاصرة.

أوراق فلسفية تلك المجلّة التي فتحت ذراعيها لمؤلّفين ومبدعين في عالم الفكر من جميع بقاع الأرض العربيّة. وخصّصت هذه المجلّة عناوين خاصّة لأعلام كبار من الفلاسفة العرب المعاصرين من تونس ولبنان والجزائر ومصر والمغرب وغيرها. لأجل هذا حاولت المساهمة في ابحاثها بكتابات متنوّعة ومتعدّدة بعضها يهمّ شخصيات عربية معيّنة كان لي معها منذ تعرّفي على مؤسسها الدكتور أحمد عطية تاريخ خاصّ ومساهمات مختلفة حسب ما أتاحه الوقت والجهد؟ وأذكر أن اول ما نشرت في هذه المجلّة الفلسفية الرائدة دراستي عن اركون بعنوان: أركون واعمال مسكويه: تحليل ونقد سنة 2010. وقد حاولت أن اقدّم فيه دراسة نقديّة لمنهج أركون في التفكير والكتابة معتمدا على أطروحته عن مسكويه خصوصا التي ألّفها بالفرنسية. ثم نشرت دراسة عن الغزالي بعنوان فلسفة العمل عند الغزالي: منزلة العقل النظري والعقل العملي سنة 2012. وحاولت بعدها الاعتناء ببعض الكتابات عن أسماء عربية اعتبرتها شخصيات ريادية في المجال الفلسفة لكونها تحمل رؤية خاصّة ومشروعا عربيا متميّزا ولعلّ ما كتبته عن أستاذي فتحي التريكي من أهم ما قمت به وقتها مثل اهتمامي بغداد عدد خاصّ به وكتابات مقالات متنوعة عن فلسفته أذكر منها خاصّة: قراءة القراءة: نحو أجورا فلسفية عربية معاصرة إعداد نور الدين السافي وتحرير حسن حماد وإشراف فتحي التريكي. ودراستي عن استاذي فتحي التريكي لقاء الفلاسفة والفلسفات أو فلسفة التنوع والتنوير سنة 2015. ودراستي بمناسبة صدور سيرته الذاتية وكانت بعنوان من الجنان إلى النضال

صدرت سنة 2022.

ثم قدّمتُ دراستي عن أستاذي الدكتور أبو يعرب المرزوقي بعنوان التفلسف تقنية وتصور وتحرّر أو من أجل فلسفة إسلامية جديدة سنة 2016. وحاولتُ في هذه الدراسة الوقوف على أهمّ محطات هذا الأستاذ الفكرية وبيان ما يميّزها عن بقية الكتابات الفلسفية العربية الأخرى. وفي السياق نفسه كانت دراستي عن الدكتور حسن حنفي الاستغراب ومنزلته في فلسفة حسن حنفي سنة 2022. ودراستي الأخرى عنه بعنوان: جدل الشرق والغرب عند حنفي سنة 2016. ومساهماتي في عدد ما بعد المشاريع العربية سنة 2016 ومساهمتي بالكتابة والمراجعة في موسوعة الفلاسفة العرب المعاصرين سنة 2016 و2-2021 ودراستي عن الدكتور عثمان الخشت بعنوان الدين والفلسفة في كتابات عثمان الخشت سنة 2018. والأمبراطورية والحشد وهو ترجمة لأحد فصوله الديمقراطية سنة 2018. و2021 ولا يمكن أن ننسى دراستي عن احمد عطية التأسيس والتجاوز في فلسفة احمد عطية سنة 2022 ودراستي رؤية جمال المرزوقي للفكر الإسلامي المعاصر: قراءة نقدية سنة 2023. إلى جانب مقالات أخرى منها الاستقلال شرط التفلسف سنة 2016.

قد أكون غفلتُ على بعض الدراسات والأعمال الأخرى، ولكن لا يمكن أن أغفل على أهميّة استفادة الفلاسفة التونسيين من وجود مجلّة أوراق فلسفية. واستفادة هذه المجلّة من مساهماتهم المتنوّعة والنّوعيّة. ويّظهر اهتمام الأساتذة التونسيين والباحثين بأوراق فلسفية في القيمة العلمية التي تحملها هاته المجلّة طيلة زمن لم تعرف فيه الأقلام اليأس أو التراجع. بل ساهمت هذه الكتابات في كتابة التاريخ الفلسفي العربي الحديث وإبراز أهم الأقلام والعقول التي عرفتها الجامعة التونسية وفي شتى تخصصات الاهتمامات الفلسفية ومدارسها.

وإذا كان الدكتور أحمد عطية نشيطا في متابعة إصدار كلّ عدد بنفسه مستعينا بالجماعة العلميّة التي آمنت بالمجلّة ورسالتها فإن مكتبة علاء الدين بصفاقس بإشراف صاحبها الأستاذ عبد الرزاق كمون تولّى توزيعها والتعريف بها بمكتبته الثرية في ولاية صفاقس لما تمثله هذه المكتبة عند مثقفي الجهة من قيمة ثقافية وثقة علمية.

وخلاصة القول أرى أن أساتذة تونس ومفكّريها كانوا من أبرز المتعاونين مع أوراق

فلسفية إلى جانب أشقائهم العرب. وهذا أمر ظاهر للعيان وأنا عشت هذه التجربة ولا أزال. فالجميع يعلم ندرة هذه المجلات العربية وفي هذا التخصّص تحديدا. والجميع يعلم أيضا كيف مثّلت هذه المجلّة منصّة علمية عربية إفريقية جامعة للعقول البارزة ودون أن تنسى أحد. ولعلّ احتفالنا بعيد هذه المجلّة يعبّر عن رضانا أولا عن العقول الفلسفية التي جمعتها هذه المجلّة وعن العقول النيّرة التي كوّنت واثرت هذه المجلّة وعن العلاقة الراقية والإنسانية التي وجّهت رجالات هذه المجلّة لعقود زمنية ومراحل عديدة ومتنوّعة تؤكد لكلّ محبّ مطّلع أن الفلسفة رسالة إنسانية صادقة تدعو إلى الإخاء العربي والإسلامي والكوني رافضة لكل اشكال التفرقة العنصرية أو الممارسات العنيفة التي تنال من حسن بقاء الإنسان. والهم في هذا السياق حرص هذه المجلّة على بناء جيل جديد من الفلاسفة وتوجهات جديدة في التفلسف يؤمن بضرورة التجاوز وأهمية التأسيس وإعادة البناء.

وإذا كانت المجلّة مؤمنة بالقراءات الفلسفية المتنوعة والمتعدّدة فهي مؤمنة أيضا بقراءة هذه القراءات تحليلا ونقدا بهدف إرساء شروط جديدة لتفلسف جديد لعالم عربي إسلامي يستقبل زمنا جديدا أي زمن الإنسان القادم. ولعلّي بهذه الكلمات أعبّر عن شكري لأصحاب هذه المجلّة الفلسفية المناضلة ماديا وعلميا من أجل البقاء وحسن البقاء خدمة للإنسان الجديد. وكما ساهمت الكتابات التونسية في ماضي أيام أوراق فلسفية ستبقى هذه العقول مساهمة أكثر وأكثر في مشاريعها القادمة مادامت هناك قلوب محبّة للحكمة وتتآلف وتجتمع عليها.

الخلاصة:

دور الفلاسفة التونسيين في مجلة "أوراق فلسفية "كان حيويًا في تقديم أفكار فلسفية معاصرة ونقد فكري يعكس التحديات الفكرية والاجتماعية في العالم العربي. هؤلاء الفلاسفة قدموا إسهامات جادة وهادفة في توسيع نطاق الفكر الفلسفي العربي، وعززوا التفاعل بين الفلسفة الغربية والفكر العربي الإسلامي. وستبقى الأقلام التونسية حاضرة إلى جانب أقلام الفلاسفة العرب المعاصرين وخاصّة في وقتنا الراهن الذي يعيش فيه العالم العربي عيشة الهوان والخذلان وهم يواجهون نظاما عالميا عولميا متوحّشا لا يقبل أن يكون للعرب اليوم أي مظهر من مظاهر القوة والحضور والفاعلية. فالغرب غليم بقوة الحضور العربي في التاريخ القديم والإسلامي. ولأجل هذا لا يريدون أن تكون للعرب أيّ

شكل وجودي معاصر متميّز. فأقصى ما يمكن للعرب فعله اليوم هو الخضوع للأوامر العولمية وتنفيذها صاغرين والمساهمة بشكل قوي وجدي في عالم الاستهلاك الذي يسبب عاجلا وآجلا في ملء خزانة الاقتصاد الغربي. ولا شك سيكون لمجلة أوراق فلسفية حضورا جديدا متميزا لبث الوعي وتحليل الحداث ونقد العقل الغربي الاستعماري وحمل الأخلاقيات الإنسانية المتبقية لإنقاذ العالم من شرّ أعماله المقبل عليها.

أوراق فلسفية والتأسيس للكتابة الفلسفية

بن شرقي بن مزيان (*)

قد يكون اختيار عنوان المجلة التي أسسها الصديق الدكتور عبد الحليم عطيه والتي تحمل عنوان **أوراق فلسفية** أسباب شخصية أو موضوعية، ولكن ما يستوقفني في هذا الإنجاز أمر يتعلق بالعنوان، أوراق، لما له من دلالات أري من واجبي الإشارة إليها.

إن كلمة أوراق وهو جمع لمفرد ورقة، والورقة كما جاء في القاموس العربي تحمل معاني كثيرة منها: أن الورقة هو ما يظهر من غصن الشجرة فيعطيها منظرها الجميل والذي غالبا ما يكون أخضرا. وتأتي الورقة مزدوجة لأنها تحمل صفحتين أي لا تأتي إلا في كثيرة أو تعدد. ومما لا شك فيه أن معاني الورقة تتعدد كلما زدنا في تتبع تشكيل الكلمة لتحمل دلالات مختلفة مرة ومتقاربة أحيانا بغض النظر على أن تاريخ الكتابة على الورق هو التحول الذي عرفه تاريخ الطباعة عبر اكتشاف ورق البردي في مصر ولذلك حينما نؤرخ اليوم لتاريخ الطباعة نشير تاريخيا لهذا الاكتشاف اللصيق بتاريخ مصر العريق على عكس ممن يشير إلى أن نابليون في حملته على مصر كان قد حمل لمصر فنون الطباعة.

إن الدلالات الثلاث التي أردت الإشارة إليها أعلاه مع ما يمكن أن يضاف للأسباب التي جعلت الدكتور عبد الحليم عطيه يختار لمجلته اسم **أوراق فلسفية** تحمل في رأيي معاني يمكننا الوقوف عليها والتي من بينها:

أولا: أن أوراق فلسفية إذا ما أخذت بالمعنى الذي يحيل إليه أوراق الشجر فذلك إحالة على تدبر فكرة التقسيم التي قام به ديكارت في تشبيهه للعلوم بشجرة تكون الميتافيزيقا جذورها وعلوم الطبيعة جذعها أما بقية العلوم: الأخلاق، الميكانيكا والطب أغصانها وقد نعثر على نفس التشبيه لدى فرانسيس بيكون في كتاب له قالما انتبهنا إليه والذي يحمل عنوان في كرامة وتطور العلوم. ولذلك فإن التماثل الممكن بين ما حملته

(*) كلية العلوم الاجتماعية – قسم الفلسفة –جامعة وهران 2–الجزائر

تسمية مجلة أوراق فلسفية وما يخبرنا به تاريخ الفلسفة يجعلنا نتمثل تجربة مجلة أوراق فلسفية بمثابة الزاوية التي أراد الأستاذ عبد الحليم عطية أن ينظر من خلالها لتاريخ الفلسفة أي أن تشتغل الفلسفة بما يشكل جوهرها أو قاعدتها، الميتافيزيقا.، ولكن هذا لا يمنعها بأن تهتم الكتابة الفلسفية بفروعها التي هي من أصلها أي المكونة لجذورها مثلما هو الحال مع قضايا الأخلاق والجمال، والسياسة والاجتماعيات. ولعل هذا الاختيار حتى ولو لم يكن معلنا لكنه يحمل من صواب الرأي ما يجعلنا ننوه بهذا الاختيار لأننا ومع مرور الوقت اكتشفنا أن اشتغال الفلسفة على مثل هذه المواضيع أصبح ضرورة ملحة. بل أصبحت الفلسفة اليوم لا تعرف إلا بتناولها لمثل هذه المواضيع وهو ما يجعلنا نقول أن أوراق فلسفية بكامل أعدادها تمكنت من أن تضع أمام الباحث في الفلسفة باللسان العربي مجموعة متميزة من المواضيع والإشكالات التي تسمح له بولوج مواضيع بحثه وأن يكون على بينة وإطلاع بما يجرى من تفكير فلسفي حول العالم كما أن تناولها لبعض الأسماء الفلسفية العربية والغربية سمح للباحث والقارئ العربي يكون على اتصال بالمنجر الفلسفي.

ثانيا: أما الدلالة الثانية، ازدواجية الورقة أو صفحتان، هو ما يشكل جوهر الورقة لأنه لا يمكن أن نتحدث عن ورقة إلا بوجود صفحتين ومعنى هذا أن وحدة الورقة تكمن في الجمع وقبول القسمة والشراكة وهو ما كان من بين الأهداف التي سعى إليها صاحب المجلة في أن تشكل صفحات المجلة أوراقا لفعل موحد يتمثل في الكتابة.

وتحيل الكتابة أصلا على معاني عدة منها: الأثر أي أن الكتابة لا يمكن أن تكون إلا بأثر ينبني من خلاله تاريخ الفرد والفكرة التي يحملها. فبغض النظر عن التاريخ أو الأثر الشخصي للأستاذ عبد الحليم فإن الأثر هنا يتوزع على كل كاتب يسهم من مكانته العلمية وموقعه الجغرافي في تحريك الفعل الفلسفي لأن مشروع الفيلسوف أو التفلسف هو الذي يمكنه أن يبدأ من أوراق المجلة ولعل أكبر استشهاد تاريخي يمكننا أن نلمسه في مجلة لوغوس التي أسس لها إ.هوسرل وهو الذي يقول " ...وفي هذا المكان بالذات، أي في مستهل مجلة " اللوغوس " التي تريد أن تكون شاهدا على عملية تغيير عظيمة في الفلسفة، وأن تمهد الأرض " لنسق " للفلسفة مقبل "[1]

كما تحيل الكتابة على معنى الظهور والكشف لأن في الكتابة إعلان على بداية الكلام برسم الحرف وامتناع الصوت الكتابة هي الخلود "بعدما يفنى الوجود" لذلك كانت صفحات أوراق فلسفية فضاء لكل من يهدف لبلوغ الخلود بمعنى الأثر وهو من بين إحدى المعاني التي يشير إليها جاك دريدا حينما يقول ما نصه:" أي أن الكتابة الطبيعية موصولة مباشرة بالصوت وبالنفس. ليست طبيعتها غراماتولوجية (متعلقة بالكتابة)، بل هي بنويماتولوجية (متعلّقة بالروح والنَّفس الإلهي). إنها شعائرية، وبأقرب ما يمكن من الصّوت المقدس الداخلي، صوت "الإعلان الإيماني)، الصوت الذي يسمعه المرء عندما يفيء إلى ذاته: حضور مليء وحقيقيّ للكلام الإلهي المُوجَّه إلى شعورنا الجوّاني"[2]

وتحمل الكتابة مفهوم التنوع الذي حرص صاحب المجلة على أن يكون ضمن أعدادها والمواضيع التي تم تناولها تبين هذه الميزة التي تحملها مجلة أوراق فلسفية لم تقتصر أسماء المشاركين على جهة دون أخرى وعن لسان دون آخر وعن اسم دون آخر لقد آمن صاحب المجلة بأن التنوع هو الطريق الذي يمكن تمثله لخلق فضاء من الأنس كما يفضل الأستاذ فتحي التريكي أن يعبر عن مفهومه للعيش المشترك ناحتا مفهومه هذا من الفارابي متجاوزا مفهوم المؤانسة للتوحيدي.

ثالثا: والدلالة الثالثة والتي أردتها أن تكون إثارة لبعض الأسئلة التي نراها مهمة مستقبلا في فكرنا/فلسفتنا الحامل(ة) للسان العربي أن نعيد قراءة بعض ما حسبنا أنه حقيقة تاريخية وأعني بذلك تنبيه الذي حرصت عليه فيما يخص تاريخ الطباعة على ورق البردي مع ما له من قيمة حضارية فإن أغلب المؤرخين لتاريخ النهضة أو التنوير العربي الحديث يذكرنا حملة نابليون على مصر بمثابة نقطة تحول في تاريخ ليس مصر فقط بل فكرنا العربي الحديث والمعاصرة علما أن نابليون وكما أصر لي ذات يوم أحد مفكرينا العظام، لا أريد ذكر الاسم لأن المعلومة ليست موثقة كتابيا بل هي حديث دار بيننا، لم يحمل أهم شيء إلى مصر ونعني به مفهوم التاريخ في معناه الحديث وكم نحن بحاجة اليوم أن نقرأ تاريخ فكرنا من هذا المنظور.

وأعني بذلك الانتباه للدور الذي لعبته المجالات العربية في عصر النهضة لإيقاظ الوعي العربي وما تلعبه اليوم مجلاتنا العربية في الفلسفة، خاصة تلك التي قامت

بمبادرات شخصية دون إعانة من مؤسسات رسمية أو غير رسمية، في بناء تصور جديد ونشر أفكار تنويرية ساعدت ولفترات من تاريخنا المعاصر في الكشف عن أسماء وأفكار كما سمحت للأسماء الجديدة من أن تظهر للوجود.

أذكر في هذا الباب وبغض النظر عن مجلة **أوراق فلسفية** لصديقي عبد الحليم عطية، مجلة **التبين** للروائي طاهر وطار، مجلة **المناظرة** لطه عبد الرحمن، مجلة **نقد وفكر** لمحمد عابد الجابري، مجلة **كتابات معاصرة** لإلياس لحود، مجلة الاتجاه لعلي حمية، مجلة **مدارات فلسفية** لمحمد على الكبسي[3].

لقد سمحت هذه المجلات، والتي منها قد انقطع لظروف خاصة ومنها مازال يصدر لحد الآن، من تسجيل، وفي ظرف تاريخي مهم من تاريخنا الفكري المعاصر، إسمها ضمن حركة الفكر العربي المعاصر لا بنشرها المستمر بل باستقطابها لأقلام فلسفية مهمة وتشجيعها للأقلام الجديدة بالظهور على ساحة الكتابة الفلسفية العربية. كما أنها سمحت لسوق النشر العربي، نقصد اللسان العربي، بأن يبقى مستمرا كمنتوج فكري يضاهي غيره مما ينتج في أسواق فكرية أخرى.

أما المسألة الثانية التي أردت أن أخص بها الدلالة الثالثة لمجلة أوراق فلسفية فإنها تتمثل في الإشارة لمجلة ثانية في الضفة الشمالية لموقعنا الجغرافي، أوروبا، حيث استقطبت هذه المجلة أقلام فلسفية مهمة بل كانت نقطة تحول في التاريخ المعاصرة للفلسفة الفرنسية خصوصا وللفلسفة عموما وأعني بها مجلة الثورات المنطقية Les Révoltes logiques والتي أنشائها الفيلسوف جاك رانسيير Jacques Rancière بمعية مجموعة من طلبته ممن كان يتوسم فيهم روح النضال الفلسفي وأعني ممن جمعتني بهم صداقة ومازالت: باتريس فرمران، ستيفان دويي، باتريك فودي وجورج نافي الذي توفي سنة 2020 بعد أصابته بوباء كورونا. لقد كانت مجلة الثورات منطقية تقوم على المجهود الفكري والمادي لهؤلاء الأشخاص في إطار عمل نضالي وحسبما رواه لي البعض منهم كانت تطبع على الآلة الراقنة وتسحب على ورق بالحبر ويقوم كل واحد ببيعه بطرقه الخاص.

لقد كانت بمثابة الإصرار الدائم لترسيخ تقليد وفكر فلسفي سرعان ما تنبه إليه

فوكو بعد فتح قسم للفلسفة بجامعة باريس8 والتحاق رانسيير به ثم بقية الرفاق بالقسم الذي أصبح منارة للفلسفة الفرنسية لما جمعه من أسماء من أمثال: فرانسو شاتلية، جيل دولوز، لوي ألتوسير، رنيه شيرر، ميشال فوكو، الان باديو، جاك رانسيير، جاك بولون، باتريس فرمران...ألخ.

واليوم إذا كنا نريد أن نعثر على تصورات الفلسفية لرانسيير علينا بالعودة لتلك المقالات التي كانت تكتب بالمجلة. أما ما أريد أن نتتبه إليه، وإن كان غرضي ليس المقارنة الحرفية ولكن من باب الإشارة التاريخية، هو أن جل العمل الذي كان يتم من مقالات ضمن هذه المجلة كان بتوجيه من رانسيير للعمل على الأرشيف وذلك بغرض إيجاد مادة أولية يقوم حوله تصورهم الفلسفي ولكن هذا لم يمنع غيره من العمل على بحوث ميدانية كالمدرسة، والتربية، والمرأة والتاريخ.

إن الفلسفة لا تولد وحيا من السماء إنها وبالضرورة ومن حيث أنها فلسفة تولد من هذا الواقع من الأحداث الكبرى هكذا هي الفلسفة كما طرحت عند أصحاب مجلة الثورات.

إن التنويه بدور المجلات الفلسفية والفكرية خاصة تلك التي تقوم على مبادرات شخصية أو تلك التي تتبع جمعيات فلسفة في وطننا العربي تفيد كثيرا في ديمومة فعل التفلسف بل أنها تعمل من حيث أنها كذلك على بقاء الفلسفة نابضة حيثما يمكن أن يكون محبيها.

الهوامش:

(1) أدموند هوسرل، فلسفة علما دقيقا، ترجمة محمود رجب، ط 1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، 2002، ص27

(2) جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، تر كاظم جهاد، ط2، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب، 2000، ص 118

(3) أعتذر للبعض ممن لهم مجلات في هذا الصدد ولم أذكره لأني لم أتمكن من الاطلاع عليها وأعتبره معنية بنفس الكلام الذي يصدق على المجلات التي ذكرتها.

نحو "أجورا" فلسفية عربية إسلامية معاصرة

د/ مصطفى كمال فرحات

ما بالعهد من قدم، تحدث المفكر الفرنسي وفيلسوف العلوم، جيل جاستون جرنيه Gille Gaston Grauger، من خلال عنوان لكتاب له في "**محاولة في فلسفة الأسلوب**"[1]. وعلى الرغم من أن الغالب على اهتمامات له، في هنا الصدد، إنما هو السعي إلى إبراز وتبيان البعض من خصوصيات التأسيس على صعيد التنظير العلي مقارنة بدينات التأسيس الفلسفي البردجمية، وذلك على خلفية تمشيات المدرسة الفرنسية في مجال الابستيمولوجيا (بأشلار، كنغيلام، جول فيلمن...)، فإن عبارة «**فلسفة الأسلوب**» الشيقة والكيّسة؛ يمكن أن تستمر ضمن ميدان أوسع وفي أفق أرحب من ذينك الذين حصر ما فيهما جرنجيه، ونحن ها هنا نستولي على عهدتنا كليا بالطبع، استخدام العبارة لتوصيف المشروع الفلسفي للأستاذ الفاضل أحمد عدالحليم عطية، حبيب حب الحكمة بامتياز بما هو محب للفلسفة إلى حد النخاع، وذلك في هيئة فرضية عمل نختبرها علي ضوء بعض ما أتيح لنا من معرفة ببعض روافد الإنجازة البحثية للأستاذ.

وفعلا، ما لا مكن أن لا يسترعي انتباه اللبيب في أسلوب اعتمال المشروع الفلسفي للأستاذ، إنما هو هنا الحرص الدؤوب المتواتر على جعل «دياللوغوس» أى تحول مسارات تعقل العقل لذاته وعقلنة أواخره بشكل شبه طوطولوجي تحصيل حاصل، إلى رحب وسعة "التعاقل" الحواري التحاوري للذات وللغير، فعلا واحدا وزمنا واحدا، وذلك منذ ما لا يقل عن ربع قرن، بداية بمحاولاته الفلسفية الأولى. من خلال، مثلاً، قراره الطريف في فرادته أو الفريد في طرافته، ألا وهو إعادة الاعتبار الفلسفي للبرنامج الفلسفي لفويرباخ داخل المعمعان الفكري العربي الإسلامي المعاصر، الذي كان يجهله أو يتجاهله كليًا من قبل، لسبب لا أدعي منه للاستشكال والتظنين، وهو وجود البرنامج بين فكي رحى المثالية الألمانية (وأساسًا الهيجلية منها) من جهة. والمادية التاريخية والجدلية للماركسية. من جهة ثانية (والجميع يتذكر كيف أن هذه الأخيرة قد أوهمت بحسم أمر مدة صلوحية فكر فويرباخ عبر الأطروحات الإحدى عشر حول فويرباخ الشهيرة التي كتبها ماركس نفسه)[2]، علماً بأن فيلسوفنا كان يعتبر من أبرر من يسمون بالهجيلين اليساريين (شأن دافيد شتروس وبرونوباور...). ...

فالجرأة حينئذ كبيرة رفضاها المعرفي أكبر عندما قرر الأستاذ انتشال البرنامج

المذكور من هذا الغبن التاريخي، وهو في ذلك لا يقل ريادة عن ألتوسر حينما تولى ترجمة بعض نصوص فويرباخ إلى الفرنسية ونشرها تحت عنوان «**بيانات فلسفية**"[3]، في بداية الستينات في القرن الماضي. على الرغم من سيادة الاعتقاد في "**سذاجة**" **المادية الفويرباخية مقارنة بتسميتها الماركسية .**

بيد إن انشغال الأستاذ أحد عطية بفلسفة فويرباخ، ترجمة ودراسة، لا يبدو فقط ولا أساسًا، بمثابة اداء واجب مدرسي أكاديمي محمود في ذاته باعتباره يستهدف التعريف بفيلسوف كبير غُبن بدرجة أو بأخرى أو لأنه وفق معجمية معاصرة. ظهر مظهر الفكر مع هيجل ضد هيجل" بصريح عبارة الأستاذ[4]، أو لأنه كان قدم للعالمين إحدى أولى الأنثروبولوجيات الفلسفية الواعية بذاتها وبأهم صفاتها. أو لأنه يوفر لنا أفقاد «لإصلاح الفلسفة» بحيث سكون حقا «فلسفة للمستقبل» لازالت في حقيقة الأمر وإلى حد بعيد، قادرة إلى يوم الناس هذا، على الإيحاء من الأفكار – القوى (Idées force) ما به بمكن لنا أن نتدبر في يومنا الفلسفي الخاص بالمزيد اللازم من الجذرية والشمول والقدرة على الاستشراف الحصيف- كل هذه الأبعاد والمرامي موجودة ضمنيا وصراحة في ثنايا وطوايا وزوايا العمل القيم والريادي الذي خصصه الدكتور أحد عطية لفويرباخ ترجمة وتحليلا وتقييميا. إلا أن أغلب الظن أن مقصد استاذنا بهذا الطراز من التّحيين للفويرباخية، إنما هو سعى تحتى يشاكل مفاعيل "مينوتور" نيتشه، إلى تعتعة وزلزلة كل صيغ سباتنا الدوغمائي، بتعبير كأنط، حيال جمّاع جومريات أمورنا الروحية والعقائدية والفكرية والفلسفية... بالنظر إلى كون الفويرباخية إنما هي في حقيقتها قد جسدت ما لا يقل عن "ثورة كوبرنيكية" في مجال الثيولوجيا (علم اللاهوت)، مفادها القول بأن «سرّ التيولوجيا إنما هو الأنثربولوجيا" (سر اللاهوت هو اللاهوت) وهو ما يحوصله استنتاجيا مبدأ كون الإنسان إله للإنسان «Homo Homini Deus»

صورة الأمر أنه مثلا أن الثورة الفلكية لكوبرنيك قد استعاضت عن مركزية الأرض في الكوسمولوجيا المشائية البطليموسية بمركزية الشمس بمقتضي البساطة الرياضية.. ومثلما أن الثورة الكوبرنكية في الفلسفة النقدية الكانطية قد كرست محورية الذات العارفة والمشرّعة قبالة كلية المواضيع المعروفة ضمن حدود التجربة الممكنة التي هي نفسها حدود المعرفة الممكنة. فإن ثورة فويرباخ قد شكّلت مشروع استعادة لماهية الإنسان كإنسان من اغترابها التيولوجي الطويل، وذلك في هيئة إسقاط لصفات وفعاليات وممكنات الإنسان على كينونة مفارقة ومتعالية أضعت، بطول المدة، عنوانًا لغربة الإنسان عن ذاته ولشكل

من أشكال "**العبودية الإرادية**"، بتعبير لابوبيسيه، هو الأخطر على الإطلاق، بوصفه يرسخ الاقتناع بالعجز الانطولوجي الكلي والنهائي للإنسان. بحكم ذلك كانت الثورة الكوبرنيكية الفويرباخية على صعيد التيولوجيا إيذانا بتدشين عهود التحرّر من كلّ أصناف الاغتراب الأخرى، وهو تحديدًا ما حدث فعلا حينما سرت عدوى النقد الشرس من طرف فويرباخ للاغتراب اللاهوتي إلى سائر أصعدة الاغتراب الأخرى ومنها: الاغتراب السياسي في صيغة رهن للمجتمع المدني تسلط الدولة والاغتراب الاقتصادي في صورة امتصاص فائض قيمة العمل من قبل الرأسمالى المهيمن في السياق الماركسي، والاغتراب الأيديولوجى للوعي المزيف غير المتطابق مع واقع الصراع الطبقي، في عين السياق .. وانتهاء بالاغتراب الوجودي عند سارتر، مثلاً، والمتمثل في إسناد الحرية المطلقة والخلق المستمر للالوهية من قبل ديكارت، في حين أنها، عند صاحب "الوجود والعدم"، من أخص خصوصيات الكائن لذاته انطولوجيا الذي هو الإنسان المحكوم عليه بأن يكون حرًّا[5]...

لذلك لم يكن الاهتمام التدشيني، بمعنى ما، للدكتور أحمد عطية بالمشروع الفلفسي لفويرباخ من قبيل الصدفة أو الاتفاق العرضي، وإنما هو جزء لا يتجزأ من رؤية جذرية وشاملة لما يتعين أن يضطلع به التفلسف العربي الإسلامي من مهام تحررية انعتاقية ليس أقلها التركيز على الكرامة الانطو–تيولوجية للإنسان بين ظهرانينا، بوصف ذلك هو شرط إمكان مطلق لإفلاح أى مشروع فكري فلسفي يريد أن يظفر بأدنى درجة من درجات النجاعة الفاعلية والفعالية في استنهاض الهمم لبناء مستقبل كريم لمستقبلنا يكون خير حاضر لمَمْكَنَةَ (ponibilisation) حاضر متوثب، وخير تحية جديرة بماضي ريادي في الإمامة الحضارية للعالمين نظرا وممارسة وحساسية وسلالم قيم ..

رجوعًا إلى ما أشرنا إليه أعلاه في إمكانية لاستثمار عبارة «**فلسفة الأسلوب**» في معرض توصيف ما يميز التطلع الفلسفي للأستاذ أحمد عبد الحليم عطية، من خلال سعيه إلى إغراء أو حتى إغواء **اللوغوس** كيما يتحول إلى ديالوغوس، أتي تحول العقل المهدد بالإنطواء على ذاته طوطولوجيا في هيئة كينونة انعزالية لازمة غير متعدية، بلغة النّحاة، تدعي الاكتفاء الذاتي الانطولوجي (وجودا) والابستمولوجي (معرفة) والبركسيولوجى (ممارسة) والاكسيولوجى (قيما)، بحيث تزعم أنها أب وأم وابنة وحفيدة ذاتها، لا شأن ولا علاقة لها بأدنى آخرية غيرية خسيسة أو مطلقة، أفقية أو عمودية، محايثة أو متعالية، تحوله إذن إلى عقل حواري تواصلي تفاعلي يقر بإمكان إن لم يكن بوجوب الامتحان

المشترك بالحقيقة والتحقق الجماعي بمقتضاها، افتراضا مبدئياً مسبقاً لوجود استحقاق جمعي لها، جدارة بها وافتقارا لها، في نفس الآن، لأن الحقيقة بهذا الاعتبار إنما هي اسمى لا نهائيا وأخصب وأثرى لا نهائيا في أن تكون مجرّد موضوع تملك تفرّدى احتكاري تحكمي، شأن أى هدف حيازي آخر.. رجوعًا إلى ذلك حينئذ، يمكن التسليم جدلا بوجود ثلاثة أساليب فلسفية رحمية منبعية. أساسية تأسيسية، في ذات الوقت، قد ترمز إليها أبلغ الرمز، تكثيفًا دلاليًا قصويّا، أسطورة الأخوين ابيميتية وبرومتية وما كن شأن هرماس حيال صنيعهما، كما وردت في محاورة "البروتاغوراس" لأفلاطون. على سبيل المثال[6]".

تذكر الأسطورة أن زيوس، كير آلهة الأولمب الإغريقي، قد كلف ايميتية بمهمة تجهيز كل الأحياء بما به تحيا وتستمر في الحياة على الوجه الذي يلائم طبيعة ومستطاع كل حي وكل فرع وكل فصيل وكل نوع وكل جنس.. وكان الأمر كناك بالنسبة لسائر الكائنات الحية برا وبحرا وجوا، ما عدا حي واحد لم يبق لإبيميتية ما به يجهزه، أو لم يعرف كيف وبماذا يجهزّه. لعل ذلك راجع لغموض طبيعته واستغلاقها عليه وحيرته إزاء هذا الحي الملتبس جوهريا، ذو الدستور الأنطولوجي المذبذب، هو فقط الإنسان – هذا الكائن العجيب كان سيكون أول مرشح للإنقراض الفوري فردًا أو نوعًا لو تُرك في منزلته الابيميتية هذه: أي منزلة اللامنزلة أولاً. ذلك ما دعا بروميلتية إلى أن يحاول تلافي الأمر عطفا على الإنسان وشفقة به، ففعل فعلته التي فعلها، وهي المتمثلة في "سرقة قبس من النار الايمية المقدسة، ومنحه للإنسان". تعويضاً له عن قصور "الحيوانية فيه: ذلك القبس يؤول على أنه هو العقل بها وطاقة كل الطاقات التى يكون بإمكان الإنسان ان يتأمل لا لمجرد التأقلم والتكيف مع محيطه، وإنما أيضا ولقلة خصوصا لإدارة كلية الممالك الجامدة والحية وتوجيهها صوب هدف توفير أقصى النجاعة والمردودية. وكان على بروميتية أن يدفع ثمنا باهظا لصنيعه ذاك: عذابا أبديًا لا أقسى ولا أشنع.

غير أن أغرب ما في الأمر، من وجهة نظر الأسطورة نفسها، هو أن هدية بروميتية هذه التى لا تقدر بثمن، لم تكن كافية البتة لكى يستقيم التواجد الإنسي سياسيا واجتماعيا وأخلاقيا... ذلك أن النجاعة التقنية أو مهارة الابتكار قصد ترويض كلية الكيانة ليست كافية لكى يكون الإنسان هو ما هو فردا وجماعة. وهو ما تفطن له تزوس نفسه. لذلك فإنه اضطر إلى ان يبعث بهرماس، ساعي بريد الآلهة والمؤتني على أسرار ما، لكى يشيع في الإنسيين فضيلتي العدل والحياء اللتين لا قوام للتواجد السياسي والاجتماعى والاقتصادي والروحي بدونهما..

منطوق الأسطورة يوحي بأنه لا الكيرة المتعثرة للابيمتية وحدها بكافية، لا النجاعة التقنية البروميتية لوجد ما يكافيه ولا العدل والحياء للهرماسية بكافيين للإيفاء بمقتضيات التأنس الحق. بل يجب السعى إلى حذف التوليف بين مقومات هذا الثالوث البردغمي لكي يكون مشروع هذا الإيفاء ممكنا مجرد الإمكان ..

من نافلة القول الإقرار بأن هنا المشروع لازال إلى يوم الناس هذا ينتظر المزيد من الأشكلة والاعتبار الفلسفيين.

تطبيقًا مباشرًا على محل شاهدنا، يتضح أن من بين فلسفات الأسلوب ما يطغي عليه الطابع الإبيمتئى فينتج لنا أسلوب تفلسف تغلب عليه روح التساؤل والحيرة والاندهاش من مجرد وجود شيء ما عوضًا في العدم، والاضطلاع بظواهر ومظاهر الفشل والتعثر والعبثية السيزيفية وبراميل اللدانائيديين المخرومة، والتفكير المتاهي وتكريس التيهان كأفق نهائي للصيرورة الإنسية. ومن بينها، على العكس من ذلك تمامًا، ما يغلب عليه البعد البروميتيئي (شبنجلر، في معرض تبيانه لخصوصية الحضارة الغربية، يضيف بعد الفاوستية كناية عن الاستعداد للتعاقد مع الشيطان نفسه من أجل الظفر بمعرفة ممنوعة أو محرّمة افتراضا)، فيفرز لنا فلسفات هجومية ثورية تنويرية تحليلية تفكيكية تقويضية نقدية، تتفلسف بالمعول أو بمحلقة الأوكامي أو بالمطرقة النيتشية، وتضطلع بالتحديات القصوى ضد الكل ما يمكن أن يعيق مشروع أنسنة كلية الكيانة الكونية، تحيينا لكل أبعاد الوجود بحيث تصبح في متناول الإنسان وتحت تصرفه الكلي – ومنها أخيرًا ما يتغلب عليه البعد الهرمسي، فيتولد عنه اطرازة في التفلسف تركز على ظواهر وأفعال مفاعيل التنقل والتواصل والتجوال والاستضافة والحوار النقاش الحر دون شروط مسبقة، والجولان عبر مختلف أنهج وأزقة وشوارع الانسيكلوبيديا والبركسيس والايستريس.

إذا ما نحن سلمنا جدلاً أيضًا، بوجاهة ما يشبه "المثل– النمطية" هذه (Type-Idea)، بلغة ماكس فيبر، أو "الشخوص المفهومية" بتعبير دولوز، فإنه يمكن النمذجة على الابيميتية بكل الفلسفة والتشميات الفلسفية التى تقر بتناوهية الإنسان (Finitude) وبالتباس دستوره الانطولوجي ماهويا وبعدم وجود محل له من الإعراب الكوني (لعل ذلك لأنه هو الإعراب أو فعل الإعراب ذاته)، مثل فلسفات بسكال وكانط (الحرمان المعرفي من الشيء في ذاته عنده) وهيدجر (منهجية "الخطوة القهقري" عنده) ويسبرز (حتمية الفشل عنده) وفوكو (مقولة موت الإنسان عنده)، وفلسفات ما بعد الحداثة بعامة (دريد وإخلافه وليوتار وخلافه ودولوز واختلافه، وجياني فاتيمو وأنطولوجياه الضعيفة وروتي

ونسبيته...) اقتصارًا على الفلسفات الحديثة والمعاصرة وجدير بالذكر ها هنا تخصيص مؤسسة المنشورات الجامعية الفرنسية الشهيرة (.F.U.P) لسلسلة أعمال فلسفية في غاية الجدية والطرافة تحت اسم ورمز وعقول الدلالة المذكورة تحديدًا لم ابيميتية (Epimethee) كما يمكن النمذجة على البروميتية بكل فلسفات التحدي والتخطيط لسيطرة الإنسان على كلية الكيانة وتكريس مركزية الإنسان، من مثل مشروع ديكارت المستهدف صراحة لأن يصير الإنسان سيدا على الطبيعة ومالكا لها. وقرار هيجل القاضى بتدجين ذاته لترمينه وأرخنته وتحييته كلياً بأنسنته (مصداقا التأويل كوجيف، مثلا)، وكلية مشروع فويرباخ وملامح "إنسانويته" Humanmisne كما قدمها الأستاذ عطية نفسه، ومشروع ماركس يجعل الإنسان يكون الكائن الأسمي للإنسان عبر افتقاد المحايثة وجعلها المسكن الأوحد له، وهو المبدأ الأساسي لكل إلحاد مبدئي متسق منطقيًّا مع ذاته– كذا شأن الدعوة النيتشية؛ لأن يكون الإنسان مجرد جسر يتم العبور منه إلى الإنسان الأعلى، انتقالاً من الجملية إلى الأسدية إلى طفولية براءة الصيرورة والعود الابدى لنفس الشيء المراد أبدياً، وهو لا إلى سعي سارتر إلى البرهنة الأنطولوجية على عدم وجود الألوهية (معارضة لكلية التقليد الفلسفي في هذا الصدد) تكريسا نهائيًّا لملكوت الناسوت، اعتباراً لاعتقاد المنطقي في اننا نوجد كبشر على صعيد لا يوجد فيه سوى الإنسان، اعتقادًا واجهه هيدجر صراحة بقوله إننا نوجد على صعيد توجه فيه الكينونة أساسًا... أما فيما يتعلق بالهرمسية، فيمكن النمذجة عنها بفلسفة ليبنتز بوصفها فلسفة ترفض القطائع والانفصالات وتختضن كلية الإرث الفلسفي دون استثناء الأمر الذى لم يمنعها من أن تكون مجددة في كل ما طالته من حقول معرفية إلى حد أنها تعتبر اليوم من أكثر الفلسفات معاصرة لنا بل وريادة لنا– هذا ما فهمه جيدًا ميشال سار الذي بدوره جعل كل مشروعه الفلسفي والابستمولوجي تحت اسم هرميس ذاته[7]، بوصفه مشروع فلسفة للنقل والمواصلات هي وحدها عنده مؤهلة لاستيعاب مختلف ثورات العلم والتكنولوجيا في كل المجالات اليوم حيث تحولت المعقولية كليًّا منقولية بفضل ما يعتبره سار بمثابة ميتافيزيقا العلم ألا وهى: نظرية الإعلام، يضاف إلى ذلكن يمكن الإشارة إلى فلسفة الفعل التواصلي بهابرماس، وايطيقا النقاش لآبل ومبدأ المسؤولية ليوناس ونقد العقل الكلي ليسلوتر دايد، وفلسفة الحوار مع التراث وتلاقي آفاق الماضي والحاضر والمستقبل لجادامير وكل الأدبيات الهرمينوطيقية على وجه العموم.

إلى اى من أساليب التفلسف وفلسفات الأسلوب هذه يمكن أن ينتمي المشروع الفلسفي للدكتور أحمد عبد الحليم عطية يا ترى للوهلة الأولى، واستناداً إلى وجهة الانهمام

الفلسفي الأولى للدكتور منذ قرابة ربع قرن كما أسلفنا، عبر تعامله مع الإنجازة الفويرباخية تحليلاً وتقييماً لبعض النصوص الأساسية، فإن التمشي يطغي عليه المنحي البروميتيثي، في سعيه إلى كسر الأوثان العقائدية وفضح التكدسات الأيديولوجية ونسف البديهات الموهومة والقناعات المزعومة على ضوء ما أسميناه بالثورة الكوبرنيكية على صعيد الرؤية اللاهوتية للعالم التى أنجزها ريباديا فويرباخ وتأثر بهما ايما تأثر ماكس شترنر وماركس ونيتشه وصولا إلى أمثال ميشال أونفري هذه الأيام. وهو ما يتجلي بكل وضوح في الدراسة القيمة التى أفردها الدكتور في هذا الشأن[8]. بيد أنه يبدو أن هذا التوجه قد عرف لقاحًا ابيميتيئيا من خلال دراسة الدكتور لمختلف روافد فكر ما بعد الحداثة، حيث دخل في حوار ثري وصبور مع أهم أساطين هذا التوجه، من مثل نيتشه وفوكو ودولوز وليوتار ودريدا[9]... ومع من تفاعلوا معهم بدرجة أو بأخرى، وكل لحساب منظوره الخاص بمشروعه الخصوصي، من المفكرين العرب، من مثل: الخطيبي وعبد السلام بنعبد العالي وفتحي التريكي واركون ومطاع صفدي وإدوارد سعيد الخ[10].

هذا المنزع الابميتشيئي القائم بصفة رئيسية على فصيلة "التواضع التهمكي" الفلسفي في أصالته السقراطية بما هو سلاح في غاية الجدوى والنجاعة في معترك مجابهة مختلف صيغ "الحمل الوهمي" والشطحات الانكيشوتية التي تميزت بها الكثرة الكثيرة من المشاريع الفكرية التي استهدفت احتكار التنظير التأسيسي للنهوض العربي المأمول. هذا المنزوع إذن قد يكون مثل ما يشبه همزة الوصل بين البدايات البروميتية للدكتور وما انتهى إليه اليوم، وإلي أن يأتي ما يخالف ذلك كما يقال، من انشغال ذي طابع هرمسي مبين يتجلي بالخصوص عبر إشراف الأستاذ، بفلاح لا سبيل إلى إنكاره على مجلة "**أوراق فلسفية**" الغراء التى وصلت أعدادها إلى حد الآن إلى 112[11]. وعلى "إصدارتها"[12] في شكل دراسات منفردة تخص هذا المفكر أو ذاك من كبار الفكر العربي المعاصر، شأن نشر أعمال ندوات قيمية نظمت حول مختلف جوانب الإنتاج الفكرى الفلسفي لأمثال المرحوم عبد الرحمن بدوي[13]. والأستاذ الجليل عبد الوهاب بوحديبه، رئيس أكاديمية "بيت الحكمة" التونسية[14]، وفيلسوف التنوع والعيش معا والضيافة فتحى التريكي[15]، فضلا عن النمذجة عن أهم التوجهات الفلسفية في تونس، تخصيصًا دون نسيان الدراسة الرائدة للخطاب الفلسفي في مصر[16].

سعة الصدر الفكرية الفريدة هذه التي ما نفك يترجمها الأستاذ الدكتور أحمد عبدالحليم عطية في شكل قدرة فائقة على التواجد في كل مكان من الوطن العربي ينيس

بنت شفة فلسفية، وعلى الاستقبال الترحابي لكل المظهرات الجدية للفكر العالمى وللفكر العربي الإسلامي بخاصة، وذلك دون أدى استبعاد أو إقصاء أو استثناء أو اختزال مخل بطرافة وعمق تلك التمظهرات.. إنما هي ثابت من الثوابت المتأصلة في المشروع الفكري للأستاذ. وهو ما يتعين أن يحسب له فيثمن لأرفع وأعلى ما يكون التثمين للأعمال الجليلة، أولا، لدرة مثل هنا الصنيع الأريحي بين ظهرانينا، وهو ما قد يشر إلى حد بعيد الكثير من مظاهر العزلة المأساوية في فكرنا المعاصر وهو يجهد النفس لكي يرفع الوجود إلى لغة الضاد من جديد، إيذانا برجوع عنقائي إلى الحياة، «رغم الداء والأعداء» بلغة أبى القاسم الشابى. وثانياً، لأن من شأن مثل هنا التمشي الحاتمى في الفكر بعامة أن يحفز ويدفع ويحرك السواكن ويغري .. ويغوي في اتجاه المغامرة بأخذ أمور الوجود والمعرفة والممارسة والوجدان عندنا بقوة واقتدار يتجاوزان كليا صعيد العقد والمركبات ومغائر التمسكن والتوسّل المتسوّل واستسهال ممارسة الببغائية والقرديّة والبقريّة: محاكاة وتقليدًا واجترارا وثالثاً، لأننا جميعا في الوطن العربي في أحوج الحاجة اليوم إلى إنشاء "أغُورا" فكرية فلسفية، تكون بمثابة ساحة عمومية عملاقة. نتعلم فيها كيف نضطلع بجحيمتنا الجماعية والفردية، ونتدرب فيها على إرغام "خلفياتنا" و"تحتياتنا" و"جانباتنا" على أن تكون "أمامية" قابلة للدرس والتمحيص؛ لأن يدور حولها النقاش العقلي النقدي الحواري الحر بقدر ما هو مسؤول حول المصير المشترك والتأمل الحق للإمامة الحضارية ولن يكون ذلك ممكناً مجرد الإمكان إلا في شكل تحويل للوغوس عندنا إلى ديالوغوس، بالمعاني المشار إليها أعلاه، علما بأن الديالوغوس هو الأكفل بالإفلاح في إنشاء مشروع "الأجورا" وتلك وهو ما فتئ يحض عليه حضا مستميتًّا مشروع الدكتور أحمد عبد الحليم عطية... لأمر ما كان سقراط وابن "أغوار" أثينا في نفس الوقت.

الهوامش :

(1) Gilles, Gaston Granger: Essai sur la philosophie du style- Réédition Odile Jacols- 1988.

(2) Marl Marex: Thèses sur Eeuerbach- in Philosophlie Ed. Galiward 1922, p.232-235.

انظر أيضًا الأيديولوجيا الألمانية – الجزء الأول: حول فويرباخ. لماركس وانجلز .

(3) Lowis Althusser: Manifestes philosophiques de Feuerbash Textes choisis 1839-1945- traduction- P.U.F. 1960.

(4) الدكتور أحمد عبد الحليم عطية: فويرباخ: ماهية الدين – قضايا أولية لاصلاح الفلسفة ونصوص أخرى، فسلفة فويرباخ، تأليف وترجمة. طبع دار الثقافة العربية 2007، القاهرة ص 30.

(5) Jean- Paul Sartre: La Liberté castéarieuue- in Situatrois Philosophiques, Ed. Galliuasd. 1990, p.61-79.

(6) Platon: Protagoras- 320d-322d. Traduction e. Chautory Ed. Garuier-Elaeearion, 1967.

Hermes II. l' Interferesuce, Ed. Di Miuuit. 1972.

Hermes III, La traductiry. Ed. Miuwt. 1974.

Herwes IV, La Distsibatioru. Ed. De Miuwt. 1977.

Herwes V, Le Possage du Nord Quest, Ed. de Minwit, 1980.

(8) الدكتور أحمد عبد الحليم عطية: فويرباخ. ن.م.ص 113–173.

(9) أحمد عبد الحليم عطية: ما بعد الحداثة والتفكيك: مقالات فلسفية، إصدارات أوراق فلسفية، طبع دار الثقافة العربية 2008، ص 17–115. انظر أيضا للأستاذ ما بعد الحداثة والاختلاف، طبع دار الثقافة العربية، 2007.

(10) ما بعد الحداثة والتفكيك، ن.م.ص، 127–219.

(11) انطلاقًا مما بحوزتنا من أعداد هذه المجلة الغراء، عن ذى فكر مبتسرة عن نوعية محتوياتها: العدد الرابع والخامس بتاريخ 2001، مكرس للبوتار وما بعد الحداثة، ويحيي هويدى وعلى أومليل.

العدد الثانى والثالث بتاريخ 2001– مكرس لكل من جيل دولوز وفتحى التريكى.

العدد 4، 5 ديسمبر 2001، مكرس لليوتار وما بعد الحداثة، ويحيي هويدى وعلى أومليل.

العدد السادس مكرس للفلسفة الألمانية (كانط هيجل ونيتشه وهيدجر وموقف بعض المفكرين العرب (هشام الشرابي وعبد الغفار مكاوي وامام عبد الفتاح إمام) من بعض أساطينها، يوليو 2002.

العدد العاشر 2004، يتضمن دراسات مخصصة للهرمنيوطيقا مع ملف حول جادامير، وآخر

حول محمد مهران وآخر حول هابرماس.

العدد 13، 2004، به ملف حول فويرباخ وفلسفة المستقبل، وبوحديبة أنطولوجيا الإسلام وفينومينولوجيا الآخر. وليفيناس: الدرجة واللانهاية.

-العدد 15، 2006 يتضمن ملفا حول فلسفة الفن وآخر حول جماليات السينما .

-العدد 16، 2007، مخصص لجاك لآكان ومصطفى صفوان .

-السد 17، 2007،، مكرس لليفيناس وعادل ضاهر. وغيرها

(12) مثلا، كتابا الأستاذ: ما بعد الحداثة ولاختلاف، وما بعد الحداثة والتفكيك لأتمان إلى هذه السلسة، ضمن ما لا يقل عن 15 إصدار حتى الآن .

(13) دراسات عربية حول عبد الرحمن بدوى، إشراف الأستاذ الدكتور أحمد عبد الحليم عطية. طبع دار المدار الإسلامي 2002، يتضمن 27 تدخل قيمر .

(14) إرادة المعرفة وسياسة الثقافة في فكر عبد الوهاب بوحديبة، إعداد وتقديم الدكتور أحمد عبد الحليم عطية، دار الثقافة العربية 2008، العدد 12 من إصدارات أوراق فلسفية .

(15)العيش سويا، قراءات في فكر فتحي التركي، تحرر الدكتور أحمد عبد الحليم عطية، العدد 15 من إصدارات أوراق فلسفية، طبع دار الثقافة العربية القاهرة 2008 ..

أوراق فلسفية في الأردن(*)
أحمد عطية وثقافة الخوف

إبراهيم السواعير

شارك أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة د. أحمد عبد الحليم عطية في مؤتمر جامعة فيلادلفيا الأخير، عمان الأردن «ثقافة الخوف» بدراسة حول الخوف في عالمنا اليوم وفق أريك فروم بمحاور خمس تفرعت عنها التساؤلات: يطرحها علينا لتفكر فيها سوياً هل نتناول «ثقافة الخوف» اليوم لأننا نحيا عصر الهزيمة أم لأننا توقفنا عن العطاء الحضاري، أم لتلاشي أحلامنا القومية، أم لإحساسنا بالعجز، أم لعدم قدرتنا على الإنجاز؟!... وسأل: «هل مصدر إحساسنا بالخوف يعود للتطور الحضاري الذي لم نساهم فيه، أم لأن الغرب يقطع مسافات بعيدة في التقدم في حين أن الشرق ما يزال على حاله المتخلفة، أم بسبب شعورنا بكراهية الآخر، أم بسبب الأنظمة الحاكمة التي نحيا في ظلالها، أم هو لغياب مشروع قومي كبير ننشده؟!.. وسأل: هل الخوف عندنا شعور فردي سيكولوجي فحسب، أم هو ظاهرة طبيعية فيها ما هو إيجابي وما هو غير ذلك، أم هو ظاهرة اجتماعية تحددها علاقات الأفراد، أم هو قضية سياسية نابعة من العلاقة بالسلطة، أم هو قدر تاريخي سيظل يحكمنا ويطوق أعناقنا؟!.. وتابع: هل ندرس ظاهرة الخوف من خلال علم النفس الفردي، أم الاجتماعي، أم علم الاجتماع، أم بواسطة الفلسفة، أم بالنقد الثقافي بعامة؟!... هل الخوف عند الفلاسفة هو من الطبيعة، أم من الموت، أم من المرض والشيخوخة، أم من الآخر، أم هو الخوف من الذات؟!»

يرأس د. عطية تحرير مجلة «أوراق الفلسفية». الصادرة عن جمعية الفكر العربي المعاصر التي يترأسها، وهو عضو في العديد من الجمعيات العلمية العربية والدولية، منها الجمعية الدولية للفلسفة وتاريخ العلم بباريس، وجمعية تاريخ الأديان بجنوب إفريقيا، وجمعية الجماليات التونسية. وهو عضو اتحاد الكتاب بمصر، وعضو مجلس إدارة بالجمعية الفلسفية المصرية. تنتظم أعماله الفلسفية في ثلاث مجموعات رئيسة: الأولى،

(*)https://alrai.com/article/169661/%D9%85%D9%84%D8%A7%D8%AD%D9%82/%D8%A7%D9%84%D8%A8%D8%A7%D8%AD%D8%AB-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B5 %D8%B1%D9%8A-%D8%AF%D8%A7%D8%AD%D9%85%D8%AF-

وتشمل خمسة عشر عددا من مجلة «أوراق فلسفية» حتى الآن وهى تعنى بأهم الاتجاهات الفلسفية المعاصرة وأهم أعلام الفلسفة العربية المعاصرة. وتتراوح موضوعات الأوراق بين نيتشه، جيل دولوز، ليونارد، دالتاي بول ريكور، هيدجر، جاك دريدا، وسارتر، عبد الرحمن بدوي، علي أومليل، فتحي التريكي، عبد الوهاب بوحديبة عبد الغفار مكاوي حسام الألوسي، وصلاح قنصوه، وغيرهم. وتشمل المجموعة الثانية: عددا من الكتب الجماعية التي يشارك بها عدد كبير من الأساتذة العرب من تيارات فلسفية متنوعة، مثل: ناصيف نصار، هشام شرابي محمود أمين العالم، علي أومليل، وعبد الرحمن بدوي فيما تتناول المجموعة الأخيرة من أعماله نتاجه العلمي الذي يتوزع بين دراسات فلسفية في مجال القيم والأخلاق، وقضايا الفكر العربي المعاصر وهمومه المعيشة.

ينطلق د. عطية من أن مهمة الأستاذ الجامعي تتطلب كتابات معينة تؤسس للدرس الفلسفي وتهييء للتعرف على أهم الفضاءات الفلسفية في مجالاتها الخصبة المتنوعة على أن يصار إلى تطوير المناهج والمقررات الدراسية لتتواءم مع وضع الفلسفة الراهنة، وتتعرف على أهم التيارات الفلسفية السائدة انطلاقا من حتمية التحاور بين الفلسفتين العربية المعاصرة ومثيلتها الغربية المعاصرة!» صدر له: «الخطاب الفلسفي في مصر»، «الديكتارتية في الفكر العربي»، «التفكيك والاختلاف في الفكر العربي المعاصر»، و«هيدجر في الفكر العربي المعاصر»، بالإضافة لـ«فويرباخ / ماهية الدين» وغيرها. وعلى هامش مشاركته في مؤتمر «ثقافة الخوف»، كان لـ«الرأي» معه هذا الحوار:

س: وهي معنية بـ «عقلانيته». وعند هيجل؛ فإن كل ما هو واقعي عقلي؛ وكل ما هو عقلي واقعي ولعلي ألمح سؤالا آخر يكتنفه سؤالك، وهو: « كيف يكون هذا الواقع بكل ما فيه من تناقض وتشتت وإحباطات متتالية وعدم وضوح وهزائم مصدرا للتفكير الفلسفي العربي؟.. ولكنني في الآن ذاته، وفي هذا المقام بالذات، أقول إن هذا هو وقت الفلسفة: تحليلا، فهما، وتغييرا وأنطلق من أن بومة منيرفا لا تحلق إلا في غسق الليل».

س: هل تعتقد أن المفكرين العرب يمكنهم التأثير في القرار السياسي العربي ؟!

– أجاب: إذا انطلقنا من أن الفلسفة هي نشاط نظري من الفلسفة عموما والفلسفة السياسية خصوصا، وهي التي تسعى لما ينبغي أن يكون عليه الواقع الإنساني تعمل في أفق رحب قد لا يتفق أو لا ينسجم مع رؤى السياسي الحاكم. ومن هنا، فنحن إزاء

موقفين: إما أن تنضوي الفلسفة داخل إطار السلطة السياسية، فتفقد دورها واستقلاليتها تسعى للفهم؛ فعلينا التمييز بين الواقع السياسي وعلم السياسة الذي هو أقرب إلى الفلسفة. فالواقع السياسي يحتاج إلى اتخاذ قرارات عملية سريعة اعتمادا على المعطيات الواقعية التي تمليها ظروف تحيط بالسياسي حين يتخذ قراره، ولكن وإما أن تظل نقدا للواقع السياسي. وللأسف؛ فإن كثيرا من المفكرين سواء بوعي منهم أم عن غير وعي ينزلقون إلى أحضان السلطة، لكن تبقى مع هذا قلة منهم فضلت أن تكون خارج هذا الإطار السلطة – وأحيانا خارج إطار الوطن نفسه.

س: هل الفلسفة للنخبة فقط أم أنها يمكن أن تناسب رجل الشارع، أيضا ؟!

– رغم أن الفلسفة للنخبة، إلا أن مواضيعها تتجه نحو العامة. فالفلسفة كما أكد فويرباخ هي فلسفة إنسانية يجب أن تكتب بلغة إنسانية تناقش حالة اليوس الانساني وعليها أن تكتب في «المتن» ما «البؤس الإنساني»، وعليها أن تكتب في «المتن» ما وضعه الفلاسفة من قبل في «الهامش»! إذا سلمنا بهذا؛ فإننا أمام أمرين: قضايا إنسانية حية، واستشرافات تاريخية اجتماعية صادقة. ويكتب كل ذلك بلغة إنسانية تتحول فيها اللغة المجردة الغامضة إلى خطاب للإنسان العادي، أو رجل الشارع، كما تقول. ولكن علينا أن نسأل أيضا السؤال التالي: ما مدى التقارب أو التباعد في لغة الخطاب الفلسفي العربي اليوم، وما مدى المقاربة بين أن تتوجه اهتماماتها نحو الفلسفة العربية الإسلامية القديمة، أو تسعى لملاحقة الفلسفات الأوروبية المعاصرة في الحداثة وما بعد الحداثة ؟!

س: لاقى بحثك «الخوف من الحرية فروم والتحليل النفسي للشخصية التسلطية»، الذي شاركت به في مؤتمر جامعة فيلادلفيا الأخير «ثقافة الخوف» رواجا وصدى لدى كثير من المشتغلين بهذا الحقل، ما تعليقك؟

– قدمت في هذا البحث قراءة نص كتبه الفيلسوف والسيسولوجي وعالم النفس الألماني «أريك فروم»، وهو ينتمي إلى مدرسة فرانكفورت، أو ما يسمى بالفلسفة النقدية، وهو فيلسوف أقرب إلى اليسار الفرويدي. وقد نشر هذا العمل في العام 1942، وهو يتناول بالتحليل سيكولوجية الجماهير الألمانية؛ التي أقبلت بشكل متزايد على أفكار هتلر النازية، حيث يطرح لنا السؤال التالي: لماذا أقبلت الأكثرية على أفكار هي ضد طموحاتها وآمالها. ففي الوقت الذي جاهد فيه الكثيرون وضحوا من أجل الحرية تنصل الكثيرون أيضا من أبناء هؤلاء من تحمل عبء الحرية... والذي حاول فروم أن يناقشه عبر تحليله

للشخصية الاجتماعية انطلاقا من تطويره لمنهج فرويد في التحليل النفسي إلى التحليل الاجتماعي والاقتصادي الذي يميز بين الشخصية التسلطية والشخصية التابعة اعتمادا على سمات الشخصية السادية والشخصية المازوكية التي تحتاج إلى كيان آخر تمارس فيه مثل هذه الطقوس، وتظل في حاجة دائمة إلى مثل هذا الشخص. وقد وجدت الجماهير الألمانية في شخصية هتلر مبتغاها؛ فتوحدت فيها! هذا التحليل للشخصية التابعة والشخصية المتسلطة، هو محور اهتمام فلاسفة فرانكفورت وسواهم لتلك الفترة التي سادت فيها الفاشية والنازية. وهو تحليل مناسب للجماهير العربية التي وجدت في زعمائها من يقوم نيابة عنها بممارسة الحرية واتخاذ القرارات المصيرية؛ فتخلت بطواعية عن حريتها من الحاكم الذي يجسد الدولة والأمة، ويعد الخروج عليها خروجا عن الدولة والوطن. ومن هنا كان اختياري لهذا الموضوع من أجل تأكيد دور العلماء والباحثين للكشف عن الظروف النفسية والاجتماعية التي تحيط بظهور الحاكم الأوحد الذي يحتوي جميع رعاياه؛ فهو الأب والسلطة، وهو لا يمكن التفكير حتى بالخروج عليه.

* يتهدد الخطاب الفلسفي العربي المعاصر بثلاث معيقات رئيسة فهم العامة للفلسفة، وموقف الفلسفة من السلطة، والخطر عليها من العاملين فيها!

– فهم العامة للفلسفة تمثله دعوة الأم لابنها: «ربنا يكفيك شر الفكر !!». وهو خطر يجيء من الاعتقاد بأن الفلسفة مرادفة للجنون والشطط والإغراق في الفكر، بل والخروج عن المألوف، وحتى الإرهاب وبالنسبة لموقف السلطة من الفلسفة؛ فإذا ثبت أن الفلسفة باعتبارها فعلا تدميريا نقديا وواعيا ترفض الثوابت وتسعى للخروج عليها، وبالتالي إلى إعادة النظر في الكائنات والعلاقات والكون على مستوى الفكر الأنطولوجي، والعلاقات مع السلطة على المستوى السياسي والاجتماعي، فذلك معناه الكثير. ومن جملة المعاني المتضمنة إشكالية العلاقة بين السلطة والفلسفة، وأيهما يخشى الآخر. أما الخطر الثالث، والحقيقي، وهو ما يجب أن نتنبه إليه، فيتمثل في المشتغلين فيها، والعاملين في حقولها ولعلك تعلم أن كثيرين منهم ربطوا الفلسفة بالأيديولوجيا، فانتشر مفهوم «أدلجة الفلسفة»، وهو مفهوم سائد، وقد شاع في فترات المد الاشتراكي والتيارات المصاحبة، وانتشر، كذلك مفهوم «أسلمة الفلسفة»، وهو اتجاه انتشر في كثير من المناطق العربية الإسلامية، وأخذ مسميات أخرى منها أسلمة المعرفة»، وغيرها. ولعل هذا تجاوز بالفلسفة عن استقلاليتها ودورها الحقيقي بل وتضخيم لها في خدمة الدين والطائفية دون اعتبار

لأدوارها الإنسانية المتعددة. وبالإضافة إلى أدلجة الفلسفة وأسلمتها، بدأت تظهر هذه الأيام ظاهرة «أعلمة الفلسفة»؛ والقصد منها جعل الفلسفة مطواعة للإعلام وخادمة له؛ وفي الحقيقة فإن هذا الاتجاه الجديد يضع الفلسفة في متطلبات السلطة الإعلامية؛ فازداد نجوم الفلسفة كما في نجوم كرة القدم، وغيرها من هنا؛ فإن الخطر أيضا يكمن في أن سيطرة الإعلام على الفلسفة ينأى بالمفكر عن قضاياه الحقيقية ويقترب به من ظاهرة الستار أكاديمي»، وغيرها من الظواهر المضحكة؛ وليت الأمر لم يتجاوز هذه المفاهيم إلى «بزنسة الفلسفة»؛ حيث لجأ كثير من المفكرين إلى تسويق النفس، بل والطلب من الآخرين الاعتراف له بالريادة، و.... والكتابة عنه وهي ظاهرة أصبحت مريرة جدا، وغير لائقة؛ وأنا تحضرني أسماء كثيرة جدا، ومن قلب الوطن العربي هنا وهناك، وسأترك للمهتمين فرصة التفكير بشأنها، ويكفي أن أشير إلى «الحوارات»، والتسويق الذكي للمفكر العربي لنفسه هذه الأيام. هذه الأخطار جميعا تجعل المساحة واسعة بين المفكر العربي ودوره الذي يجب أن يتحمله؛ وفي هذا السياق فإن استقلالية الفيلسوف العربي تسير بنا في اتجاه الفلسفة التاريخية الاجتماعية، وفلسفة العقل؛ ولكن مع أني أميل إلى أن لا أذكر أسماء؛ لا بد أن أشير إلى تجربتين مخلصتين في وطننا العربي وهما: نموذج نصيف نصار في لبنان، واهتمامه بفلسفة الحرية في كتابه « التربية والسياسة» وتناوله لكثير من القضايا الحقيقية التي تشغل بال المثقف العربي وهواجسه الملحة. أما النموذج الآخر، فهو نموذج علي أومليل في المغرب، وهو من الرعيل الأول بعد محمد علي الحدادي، وهو من المخلصين لقضايا الفكر السياسي والاجتماعي في ربطه بين الفكر الفلسفي النظري والقضايا الاجتماعية المدنية وقضايا علاقة الدولة بمواطنيها.

س: كيف تقيم واقع العمل الفلسفي العربي المؤسس اليوم؟

نعم... وهذه مسألة في غاية الأهمية؛ ذلك أن العمل الفلسفي الفردي لا بد يحمل في طياته مخاوف الانزلاق وراء «الفردية» ومحاذير الجهل بكثير من الأمور التي تتغلب عليها الجمعيات الفلسفية العربية المختلفة. في وطننا العربي يمكن أن نشير إلى جمعيات فلسفية قائمة من مثل الجمعية المغربية والجمعية الفلسفية المصرية، والجمعية الفلسفية التعاونية لبنان، والجمعية الفلسفية الأردنية والجمعية الفلسفية التونسية. ونحن عندما نرصد هذه الجمعيات الفلسفية، فإن الأمل قائم بتجاوز الجمعيات القطرية إلى جمعيات فلسفية عربية شاملة ومتكاملة. وللحقيقة والإنصاف فإن الجمعية الفلسفية العربية في الأردن

قامت بدور لا بأس به، في حين أن الاتحاد الفلسفي العربي الذي نشأ في بغداد قبل العدوان بسنة أو سنتين تعثر وتم نقله إلى بيروت أملا في أن يمارس دورا يحقق الأمل المنوط به والمعول عليه. ولكن آمل أن يعقد هذا الاتحاد اجتماعا واحدا فقط منذ سنة 2000، أو يصدر مطبوعة أو جريدة، وإن كانت الجمعية الفلسفية المصرية تجود ببعض الكتب وتضع عليها عنوان منشورات اتحاد الجمعيات الفلسفية العربية. وهو عنوان لمحتوى غائب والخلاصة أن هناك دورا مهما للجمعيات الفلسفية العربية الإقليمية والقومية، وهذا الدور تضطلع به أربع جمعيات أساسية مصر تونس المغرب والأردن. وفي هذا المقام فإنني أشيد بالتجربة الفلسفية الأردنية، والتوجه الجليل الذي يسعى إليه د. أحمد ماضي والمشتغلون في هذا الحقل، وأتمنى في زيارتي القادمة أن أشارك في أعمال الجمعية الفلسفية العربية هنا.

س: هل تتمرد على «هيجل» من خلال كتابك الأخير فويرباخ وماهية الدين»؛ وما هو سر انجذابك إليه؟!

الذي دفعني لهذا الكتاب هو أن فويرباخ الذي يعد من أهم فلاسفة ما بعد الهيجلية، والمعروف بفلسفة الأنثروبولوجيا والمستقبل، لم يحظ بالاهتمام الكافي من الدرس والتحليل. وهو من المهتمين جدا بالإنسان قبل ظهور الوجودية المعاصرة، ويمكن أن نعده أحد المبشرين بها مثل كيركجورد ونيتشه، وإن كان يختلف عنهما في تناوله للإنسان ونقده اللاهوت ولفلسفة هيجل المطلقة حيث يبدو كيركجورد أقرب إلى الروح اللاهوتية ونيتشه أقرب إلى الناحية الأدبية الشعرية. أما فويرباخ فيبدو لنا «مفكرا مع هيجل، وضد هيجل!». على الفلسفة أن توقظ الفكر بدلا من أن تقيده في أنساق مذهبية جامدة، وعليها كذلك أن تجعلنا نتجه إلى تأمل الحياة والطبيعة والمجتمع بدلا من أن تربطنا بكتب ومقولات جافة. وأنا أرى أن فويرباخ كان يقف على عتبة ثقافة جديدة إنسانية علمية وديمقراطية، ويكفي أنه كان يحث الآخرين على نبذ الأوهام وترك الكتب المدرسية المقيدة، وضرورة الاعتماد على الرؤية الشخصية للأشياء، واستخدام الأبصار. أما تأثيره على الأجيال التالية فكان قويا، إذ كان يدفعهم إلى التفكير والاعتماد الذاتي، ولم يكن مجرد أستاذ يسعى لإنشاء مدرسة لنفسه في تاريخ الفكر، ومن هنا فإن الذين حاولوا أن ينشئوا مدرسة أو مذهبا فلسفيا له أضروا بفكر أستاذهم أكثر مما أو مذهبا فلسفيا له أضروا بفكر أستاذهم أكثر مما أفادوه. فويرباخ، ببساطة شديدة كان يسعى إلى « إعادة الفلسفة من

مملكة النفوس الميتة»، ومن تجريدات الميتافيزيقيا إلى «مملكة النفوس الحية»، وأن يجعلها إنسانية تقوم على فهم إنساني ولغة إنسانية. وكان في الآن ذاته ذا نظرة فاحصة دقيقة ومنطقية؛ إذ كان عقله يتسم بالقدرة على التخيل والتحرر في التفكير. ولعلي أشير إلى أن تشير نيفسكي حاول أن يستخدم مبدأ فوير باخ الأنثربولوجي كأساس لعلم الجمال، وأن نيتشه تأثر كثيرا بمبادئه. وآخرين.

وأن الفلسفة المعاصرة في كثير من فروعها تتابع مفهوم فويرباخ للإنسان، وخصوصا مفهوم «الأنا والأنت» الذي يحتل الصدارة في الوعي الفلسفي خصوصا بعد أبحاث ماكس شيللر ومارتن بوبر

أما في فرنسا فإن التأثير كان بينا في أعمال التوسير وسارتر. ونستطيع تشبيه مرور المفكرين الشباب بمرحلة الثورة البروميثوسية الرومانسية ضد الصناعة وعقلانية علم الاجتماع والاقتصاد بثورة الهيجليين اليساريين ضد الدولة البروسية المحافظة والدين والفلسفة التأملية.

وباختصار؛ فإن فويرباخ، وهو أحد تلاميذ هيجل، أعاد النظر في الهيجلية، وحاول أن يدفع بها خطوة نحو الأمام لتتحول من المجرد إلى العيني، ومن النظري إلى العملي، ومن الميتافيزيقي إلى الواقعي؛ وعلى هذا فلا يمكن أن نتغاضى عن فلسفته، أو أن نتجاوزها؛ وهذا ما دفع بي لتأليف الكتاب.

كتب ناجح حسن, أكاديمي مصري يقرأ أحوال واهتمامات مجلة (أوراق فلسفية) فى السابع من ابريل 2012(*)

عاين أستاذ الفلسفة في جامعة القاهرة د. احمد عبد الحليم عطية في مقر رابطة الكتاب الأردنيين مساء أول أمس الثلاثاء احوال القراءة والمعرفة الفلسفية في الثقافة العربية .وبين عطية في محاضرة قدمه فيها د. هشام غصيب ورئيس الرابطة د. موفق محادين اهتمامات وموضوعات مجلة (أوراق فلسفية الصادرة في القاهرة . وعرض عطية الذي يضطلع برئاسة تحرير المجلة؛ انه اشتغل على توفير مجموعة من الدراسات العلمية حول المفكرين العرب المعاصرين، مبينا ان المجلة لم تكن المنبر الوحيد لتبادل الأفكار الفلسفية وإنما العمل توازى مع اصدار كتب تذكارية دارت موضوعاتها حول العديد من القامات الفكرية والفلسفية في الثقافة العربية .

تناولت (أوراق فلسفية) أسماء عربية لامعة في الدراسات الفلسفية من بين أصحاب المناهج والاتجاهات والرؤى المتباينة على غرار : هشام غصيب، محمود أمين العالم، حسن حنفي، هشام شرابي، ناصيف نصار، علي اومليل وفتحي التريكي وسواهم كثير. سعت إلى الاحتفاء بالفلسفة العربية وعدت بمثابة جسر تواصل بين فلاسفة المشرق العربي ونظراؤهم في المغرب العربي لافتا إلى أن إعداد المجلة تضمنت دراسات لمفكرين عرب بلغة غير عربية كالإنجليزية والفرنسية وذلك لإتاحة الفرصة لمن يكتبوا بلغات أجنبية التعريف بمنجزهم الفلسفي لدى قراء العربية .

وتحدث رئيس التحرير حول قيامه بتسليط الضوء على مجموعة من اشهر الفلاسفة الغربيين مثل: كانط وهيجيل ودولوز وفوكو وجرى تناول مسيرتهم الفكرية والفلسفية في ملفات كانت تنشر بمناسبة احتفالات العالم بجوانب من مسيرتهم وجرى تقديم تلك القراءات إلى جوار ملفات عن حياة مفكرين عرب .

وعلق عطية مالا على المجلة في السعي إلى تقديم قراءة جديدة لأعمال تتناول مفاهيم الديكارتية والفينومينولوجيا والتفكيكية واشتغالات نيتشه وسارتر وتأثيراتها على الفكر العربي . يشار إلى أن المحاضرة نظمت بالتعاون بين الرابطة ومنتدى الفكر الاشتراكي والجمعية الفلسفية الأردنية .

(*)https://alrai.com/article/502613/%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%A3%D9%8A%20%D8%A7%D9%84%D8%AB%D9%82%D8%A7%D9%81%D9%8A/%D8%A3%D9%83%D8%A7%D8%AF%D9%8A%D9%85%D9%8A-%D9%85%D8%B5%D8%B1%D9%8A

الفلسفة الافريقية في اوراق فلسفية

دعاء عبدالنبي حامد*

بكل الفخر والاعتزاز، نحتفل باليوبيل الفضي لمجلة "أوراق فلسفية"، تلك المجلة التي بدأت مسيرتها منذ خمسة وعشرين عامًا بشغف للفكر والفلسفة، وسعت دائمًا لتعزيز الحوار الثقافي وتقديم رؤى فلسفية عميقة ومتنوعة. منذ انطلاقتها، كانت "أوراق فلسفية" منبرًا للفلاسفة والمفكرين والباحثين من مختلف أنحاء العالم العربي، حيث نجحت في تقديم مقالات ودراسات تسهم في إثراء الفكر الفلسفي ونشر الوعي النقدي بين القراء. وقد أثبتت المجلة، قدرتها على مواكبة تطورات الفكر الفلسفي، متجاوزة التحديات، ومحافظة على التزامها بتقديم محتوى جدير بالاحترام.

خلال ربع قرن، تمكنت "أوراق فلسفية" من أن تكون ساحة للتفاعل الحر بين الأفكار المختلفة، وفضاءً رحبًا للتأمل الفلسفي والنقاش المثمر. وقد أثرت المجلة في حياة الكثير من القراء والباحثين، وساعدت في تطوير رؤية نقدية وفلسفية للعديد من القضايا المعاصرة. بفضل التزامها بالجودة والتميز، استطاعت أن تحافظ على مصداقيتها واستقلاليتها، وأن تكون منبرًا محايدًا يُقدر الرأي والرأي الآخر.

تنوعت اعداد المجلة بين القضايا الفكرية الغربية والعربية على حد السواء، وكان للمجلة فضل السبق في تقديم الاهتمامات الجديدة على الساحة الفلسفية، فكانت أوراق فلسفية أولى المجلات المصرية والعربية إلى قدمت الفلسفة الإفريقية إلى القارئ العربي؛ فقد ساهمت في تقديم عدة أعداد في هذا التخصص الجديد والجدير بالاهتمام والذي يلقي بظلاله على أحد جوانب الفكر الإنساني؛ ذلك الفكر الذي تم إخفاء ملامحه لفترة طويلة من الزمن إلى أن استعاد الفلاسفة الأفارقة مكانته وإظهاره للوجود مرة أخرى.

اتاحت لي مجلة أوراق فلسفية فرصة المشاركة في عدة أعداد تناولت ذلك التخصص الجديد والهام نظراً لعلاقته بالقارة الإفريقية؛ تلك القارة السمراء والتي نعتز

(*) - باحثة دكتوراه في الفلسفة الإفريقية الحديثة والمعاصرة، كلية الآداب جامعة القاهرة.

بالانتماء إليها. ومن خلال المشاركة استطعت تقديم ترجمات عدة لقضايا متنوعة ناقشتها الفلسفة الإفريقية، حيث تناولت الكثير من القضايا الملحة بالنسبة إلى الفلسفة الإفريقية، سواء تعلقت بماهية الفلسفة الإفريقية وبداية الاهتمام بها كما قدمها بلاسيدا تيمبلز، أو التعريف بجهود فلاسفة أفارقة قدموا اجتهادات فلسفية في المانيا في القرن الثامن عشر، فيلهلهم أنطوان أمو، أو عن فلسفة ما بعد الاستعمار عند أشيل مبيمبي، أو عن النظرية الأخلاقية وإنهاء الاستعمار المفاهيمي عند كواسي وريدو. وبجانب تلك المشاركات العديدة عن الفلسفة الإفريقية فقد كان لنا مساهمات أخرى حول فلسفة البيئة وذلك من خلال ترجمة لدراستين عن الأخلاق وتغيير المناخ العالمي، ودراسة بعنوان تغيير المناخ وفلسفة هايدجر للعلوم. بالإضافة إلى مساهمة أخرى بعنوان النظرية الأخلاقية والتي تتناول فلسفة هيجل الأخلاقية.

وفي إطار الفلسفة الإفريقية فكانت أولى مشاركاتي في العدد 84/ 2022 في التعريف بالفلسفة الإفريقية، بدراسة تحت عنوان **ايديولوجية العرق والمفاهيم من الفلسفة: قصة الفلسفة في إفريقيا من بلاسيدا تيمبلز إلى أوديرا أوروكا**، للمؤلف فرانسيس أوكاه. ولد عام 1963 وهو محاضر في الفلسفة جامعة نيروبي كينيا، حصل على درجة الماجستير عن أطروحة بعنوان العدالة في الدولة: دراسة حالة فلسفة أوجاما عند نيريري 1994، والدكتوراه في الفلسفة الإفريقية 2007 بعنوان نقد الفلسفة الثقافية: العقبات والتحديات والإمكانيات للفلسفة في إفريقيا. تعد الفلسفة الإفريقية مجال بحثه الأساسي، عمل محرر في مجلة الفكر وهي مجلة تابعة للجمعية الفلسفية في كينيا، وكذلك محرر استشاري في مجلة الأخلاقيات العالمية والمجلة الكاريبية للفلسفة. من أهم مؤلفاته الفلسفة الاجتماعية 2009، الفلسفة السياسية والاجتماعية الإفريقية 2010، أوديرا أوروكا في الدراسات الفلسفية الكينية في القرن الحادي والعشرين الجزء الثاني 2018، فلسفة الحكيم: الماضي والحاضر والمستقبل 2013، وكذلك دراسته حول أيديولوجيا العرق 2012.

تناقش دراسة أيديولوجيا العرق حقيقة وجود الفلسفة الإفريقية بعد أن كانت مهمشة لفترة طويلة من الزمن، فقد ناقشت الدراسة الدور الذي لعبه المبشر البلجيكي تمبلز في تقديم الفلسفة الإفريقية للساحة الأكاديمية؛ فقد حسم تمبلز الجدل حول وجود فلسفة بين الشعوب البدائية لكنه أثار مشكلة أكثر جدلاً وذلك بجعل الفلسفة الإفريقية في مكانة أقل

من الفلسفة الغربية. وقد أدي رأي تمبلز إلى انقسام الفلاسفة الأفارقة إلى قطبي صراع أحدهم يدعم رأى تمبلز ويسمي هذا الاتجاه بالاتجاه الاثني والأخر يعارض موقفة ويسمي بالاتجاه الاحترافي وخوفا من أن يؤدي هذا الصراع إلى فقد مكاسب الفلسفة الإفريقية أقترح أوديرا اتجاه وسط يسمي بالحكيم. لذلك تناقش الدراسة الدور الذي لعبه هنري أوديرا في تقديم تصنيف لأهم الاتجاهات في الفلسفة الإفريقية وهما الفلسفة الإثنية، الفلسفة الإفريقية المحترفة، فلسفة الحكيم، الفلسفة القومية الأيديولوجية، الفلسفة الأدبية والفنية، النظرية التأويلية في الفلسفة الإفريقية. وتقدم الدراسة نبذة تعريفية للاتجاهات السابقة. الهدف الشامل لها هو التفكير في المسار الذي اجتازته الفلسفة في إفريقيا من بلاسيدا تيمبلز إلى هنري اوديرا أوروكا.

في ذات العدد قدمت ترجمة فصلين من احدى الكتب الإنجليزية التي تناولت فلسفة فيلهلم أنطوان أمو فصل بعنوان **أمو والمادية** وفيه يناقش المؤلف دراسة كانط للمذاهب الفلسفية الموجودة في عصره، وتوضح الدراسة كيف جادل أمو بدقة مع ديكارت الذي ادانه فيما يتعلق بمفهومه عن العقل. لقد أكد أن ديكارت يناقض نفسه؛ لأنه خلط بين وجود العقل ووظيفته كجزء من التفكير. في وجه نظره الخاصة، تغاضي ديكارت عن النقطة التي مفاداها أن التفكير فعل تأملي. أن فعل العقل كمادة تفكير يتم من خلال التأمل ويكون المعرفة هدفه. يوسع أمو نقده لعلماء الطبيعة، الذين شرحوا الاحساس على انه عمل العقل من خلال الاستقراء. بالنسبة الي امو، ترتبط هذه الفكرة بالخطأ، حيث سيتم تفسير الاحساس على انه رد فعل عضوي على تأثير خارجي. لكن بالنسبة له، العقل ليست عضواً، وبالتالي فهو ليس جوهراً معقولاً أو مادياً يخضع لمثل هذا التأثير الخارجي. بالنسبة إلى أمو، فإن الموقف الوحيد القابل للدفاع عنه يأتي من ارسطو الذي يعرف المادة الوحيدة التي يمكن ان تتحرك وتتحمل.

تأسست فلسفة أمو المادية على رفضه لقدرة (الاحساس والاحاسيس المباشرة في النفس البشرية من حيث المبدأ). وفقاً ل أمو، فإن العقل البشرية تفتقر إلى ميل للإحساس على اساس المبدأ والقدرة على الخبرة المعقولة وادرار المشاعر. على الرغم من نقده لديكارت، اشاد أمو بفصله الواضح بين العالم العقلي والعالم الجسدي. من الواضح ان هذه النظرية الثنائية كان لها تأثير حاسم عليه ولكن اصالة أمو ينظر إليها بشكل خاص في حقيقة أنه أدرك أن العقل البشري ليس موجود من قبل كما قال أفلاطون، ولا هو

شيء يعتمد على الجسم، وليس له بعد الوجود على الاطلاق. من وجهة النظر هذه يختلف عن الماديين الانجليز والفرنسيين في عصره.

الفصل الآخر بعنوان **أمو ومملكته الإفريقية والأوروبية** ملخص هذا الفصل أن أمو نشأ في بيئات متنوعة ومتعددة الثقافات لذلك لا يمكن أن تنسب اسهامات أمو العلمية للقارة الأوربية بسبب كونه درس وتعلم بها لأن من الثابت تاريخياً أن الأفارقة كانوا يعانون من التمييز العنصري في البلدان الأوروبية، هذا من جانب ومن جانب أخر فإن أمو ينتمي للقارة الإفريقية جغرافياً فلا ينبغي أن تستقطب أوروبا مجهوداته العلمية لنفسها دون وضع إفريقيا في السياق. ومن ثم إن إسهامات أمو الفكرية هي اسهامات قارية ساهمت بها إفريقيا وأوروبا على السواء. وتوضح الدراسة مدى استفادة أوروبا من الفلاسفة الأفارقة أكثر من إفريقيا ذاتها، وعلى الرغم من استفادة أوروبا من الفلاسفة الأفارقة إلا أن أوروبا لم تعطي الأفارقة حقهم في إنشاء سيرة ذاتيه تليق بمكانتهم العلمية. أو تدريس إسهاماتهم العلمية في الجامعات الغربية.

وفي إطار تقديم دراسات حول أمو قدمت أيضاً في أوراق فلسفية ترجمات لأحدى فصول كتاب رفيق الفلسفة الإفريقية والذي حرره الفيلسوف الغاني كواسي وريدو يتناول الفصل الفيلسوف التنويري من أصل إفريقي **أنطوان فيلهلم أمو** للمؤلف ويليام أي ابراهام، وهو فيلسوف وسياسي غاني ولد عام 1934 ويبلغ من العمر 90 عاماً، من أهم مؤلفاته عقل إفريقيا 1962. تناولت دراسة إبراهام السيرة الذاتية للفيلسوف الغاني أمو والذي عاصر كانط في القرن الثامن عشر. تسرد الدراسة مراحل انتقال أمو من أكسيم مسقط رأسه إلى هولندا ثم انتقاله إلى المانيا وكيف تحولت حياة امو من عبد إلى طبيب وعالم وفيلسوف. فقد حصل أمو على الماجستير ثم الدكتوراه في الفلسفة وأصبح أشهر زنجي في الجامعات الألمانية، ومن أهم دراسات أمو تلك الخاصة بكتابات ديكارت. وبجانب تلك الدراسة كانت هناك دراسة أخرى مفصلة حول الفيلسوف نفسه قدمها كواسي وريدو بعنوان **نقد أمو لفلسفة العقل عند ديكارت** وهي دراسة تتناول بالتفصيل رفض أمو لفلسفة العقل الديكارتية.

وقد قدمت في أوراق فلسفية تياراً فلسفياً ازدهر في إفريقيا هو تيار ما بعد الاستعمار، فقد ساهمت بترجمة دراسة ذات أهمية لأحد أبرز فلاسفة ما بعد الاستعمار؛

أشيل مبيمبي، ولد مبيمبي عام 1957 بالقرب من اوتيلي في الكاميرون الفرنسية، درس في جامعة السوربون في باريس، حيث حصل على الدكتوراه في التاريخ في عام 1989، ثم عمل في العديد من الجامعات، تتنوع اهتماماته بين التاريخ الأفريقي والسياسة الأفريقية والعلوم الاجتماعية، ويحمل مبيمبي الجنسيتين الفرنسية والكاميرونية كما أنه يتحدث اللغة الإنجليزية والفرنسية. قضى مبيمبي طفولته في مزرعة والده ضمن عائلة مسيحية قومية، ظلت بعض المشاهد المروعة من عنف الاستعمار مرسخة في ذهنه، حيث قتل عمه بجانب الزعيم الثوري روبين أم نيوبي على يد الجيش الفرنسي عام 1958، وتم سحل جثته عبر القرى بهدف ترهيب السكان، ومن تلك الفترة نشبت رغبة مبيمبي بالتخصص في مادة التاريخ، فانتقل إلى باريس لمواصلة دراسته الجامعية. تأثر مبيمبي بالعديد من الشخصيات الفلسفية والتي ساهمت في تكوين اتجاهه الفكري، ومن بين تلك الشخصيات فرانز فانون، ميشيل فوكو، وهيجل وغيرهم من الفلاسفة، متبعاً منهجية التحليل والتفكيك والنقد.

يقدم مبيمبي تحليلاً مفصلاً لمرحلة الاستعمار مع توضيح معالم تلك الفترة الزمنية من خلال العلاقة بين المستعمر والمستعمر والممارسات الاستعمارية في الذات الإفريقية. ومثلما ينتقد مبيمبي الاستعمار القديم والحديث بممارساته المتوحشة، ينتقد أيضاً السلطة الإفريقية ما بعد الاستعمار والتي تحاكي الاستعمار القديم بكل ممارساته وتوجهاته. ينتقد مبيمبي الرأسمالية النيوليبرالية وكذلك الديمقراطية الحديثة، أيضاً أهتم مبيمبي بمناقشة إنهاء الاستعمار المعرفي في إفريقيا مسلطاً الضوء على التطور التكنولوجي والتحول الرقمي في إفريقيا والذي له بالغ الأثر في تقييد الحريات من خلال خضوع الأفارقة تحت المراقبة الدائمة عبر وسائل التواصل الاجتماعي المختلفة.

من أبرز الدراسات التي قدمها أشسل مبيمبي دراسة بعنوان **المستعمرة سرها المذنب وحصتها اللعينة؛** تظهر الدراسة المستعمرة اولاً وقبل كل شيء كمكان للخسارة، والذي بدوره يجعل من الممكن اقامة دين بين المستعمر السابق والخاضع للاستعمار السابق. يناقش مبيمبي الخيال الإفريقي وعملية التذكر للمستعمرة لدى الأفارقة والذنب الدفين في النفس الإفريقية وفي ذلك يسلط مبيمبي الضوء على الجوانب النفسية للمستعمرين السابقين. يبدأ مبيمبي بتوضيح صورة الحاكم الاستعماري وأفكاره تجاه الشعب المستعمر.

وفي هذه الدراسة يربط مبيمبي بين وجود التماثيل والأشياء الاستعمارية في الشوارع الإفريقية حتى بعد الاستقلال والتذكر؛ فهذا العمل ذات الدلالات المتعددة للتماثل والاثار الاستعمارية التي لا تزال محور الساحات العامة الإفريقية، بعد فترة طويلة من اعلان الاستقلال بهياكل السلطة والهيمنة. بقايا الحاكم، هي علامات على النضال المادي والرمزي الذي اجبرت القوة الاستعمارية على خوضه ضد الذات المستعمرة. ان الهيمنة طويلة الامد يجب الا تقتصر فقط على اجساد رعاياها، بل يجب ايضاً أن تترك بصماتها على الفضاء الذي يعيشون فيه، بالإضافة إلى ترك اثار لا تمحي في خيالهم. وفي الدراسة يناقش مبيمبي صورة الحاكم ما بعد الاستعمار بصورة الحاكم الاستعماري، ينتهج الحاكم الإفريقي الصورة الكاملة للحاكم الاستعماري في كل شيء، (الحاكم الإفريقي)، والذي هو أيضاً، تماماً مثل الحاكم الاستعماري، يسكنه روح كلب الصيد، روح الخنزير، ويضرب مبيمبي بعض الأمثال كالكنغو البلجيكية وجنوب إفريقيا في ظل نظام الفصل العنصري وكذلك الكاميرون. وينتهي مبيمبي إلى أن قرار الاحتفاظ بهذه الأسماء الاستعمارية قد سار جنباً إلى جنب مع واحدة من أبرز التجارب المعاصرة المتعلقة بعمليات الذاكرة والمصالحة.

من بين جميع البلدان الإفريقية، جنوب إفريقيا هي الدولة التي تقود التفكير الأكثر منهجية حول العلاقات بين الذاكرة والنسيان – الحقيقة والمصالحة مع الماضي، والتعويض. الفكرة هنا ليست بالضرورة تدمير الاثار التي كان هدفها السابق هو التقليل من إنسانية الاخرين، ولكن الاعتراف بالماضي كقاعدة يمكن من خلالها إنشاء مستقبل جديد ومختلف. يفترض هذا ان الجلادين، الذين كانوا في الماضي عمياء عن المعاناة الرهيبة التي الحقوها بضحاياهم، سيتعهدون اليوم بقول الحقيقة حول ما حدث – وبالتالي سيتخلون بشكل لا لبس فيه عن الإخفاء أو القمع أو الإنكار، في مقابل التسامح. ومع ذلك، فإن هذا يتطلب ايضاً من الضحايا قبول حقيقة ان إعادة التأكيد على قوة الحياة، في كل من الأنشطة اليومية وفي تنظيم المؤسسات والسلطة، هو أفضل طريقة للاحتفال بالنصر على ماض ظالم وقاس. وفي ختام الدراسة يستنتج مبيمبي أن المستعمرة مكاناً للرعب والفزع وهذا بديهي. والخسائر التي تكبدتها المجتمعات الإفريقية بسبب هذه المواجهة مع الغرب، في معظم الحالات، لا تحصي وهذه ايضاً حقيقة واضحة. حقيقة ان غالبية هذه الخسائر لا يمكن تداركها الا انها تزيد من مأساة تاريخهم. هناك أشياء،

وكذلك شخصيات وقيم، لم يعد من الممكن استعادتها، ويجب على الافارقة، من الآن فصاعداً، أن يعيشوا في هذه الظروف هذه الحقائق تحتل جزءًا كبيراً من الوضع الراهن.

قدمت أيضاً في أوراق فلسفية ترجمة لدراسة أخرى لأشيل مبيمبي؛ وهي دراسة لا تقل أهمية عن الدراسة السابقة وتحمل عنوان **الأنماط الإفريقية في الكتابة الذاتية**. تناول مبيمبي في هذه الدراسة الخطابات الإفريقية حول الكتابة الذاتية، ويري أنه على برزت على مدى القرنين الماضيين تيارات فكرية تهدف إلى منح السلطة لعناصر رمزية معينة مندمجة في الخيال الجمعي الإفريقي. وقد اكتسب بعض هذه الاتجاهات أتباعاً، بينما ظل البعض الآخر مجرد خطوط عامة. وقليلون هم المتميزون في الثراء والإبداع، وقليلون هم الذين يتمتعون بقوة استثنائية. عند تقاطع الممارسات الدينية مع التحقق في المأساة الإنسانية، ظهرت فلسفة إفريقية متميزة. ولكن على الرغم من كونها محكومة في أغلبها بروايات الخسارة، فإن مثل هذا التأمل في السيادة الإلهية وتاريخ الشعوب الإفريقية؛ لم يسفر عن أي تحقيق فلسفي لاهوتي متكامل منهجي؛ بالقد ر الكافي لتحديد مآسي البشر ومخالفاتهم في إطار نظري منفرد. ولا تقدم إفريقيا أيضا شيئا يضاهي، على سبيل المثال، الفلسفة الألمانية التي قامت من لوثر إلى هايدجر لا على التصوف الديني فحسب، بل أيضاً، وعلى نحو أكثر جوهرية، على إرادة تجاوز الحدود بين الإنسان والإله. ولا يوجد أي شيء يضاهي المسيحية اليهودية، التي بالجمع بين الرغبة والحلم، واجهت بدون وساطة تقريباً مشكلة المطلق ووعوده، والسعي وراء هذا الأخير إلى تحقيق أكثر عواقبه تطرفا في مأساة ويأس، وفي الوقت نفسه التعامل مع تفرد المعاناة اليهودية على أنه مقدس مع المخاطرة بجعله محرماً. صحيح أنه، بعد الأمثلة من هذين السرديات الكبيرتين فإن الأساليب الإفريقية المعاصرة لكتابة الذات ترتبط ارتباطا لا ينفصم مع إشكاليات تكوين الذات والفلسفة الحديثة للذات. ومع ذلك؛ هناك تنتهي أوجه التشابه.

يرى مبيمبي أن الخطابات الإفريقية أفرزت تيارين رئيسيين؛ التيار الأول هو الراديكالية الإفريقية. والثاني هو عبء ميتافيزيقا الاختلاف (المذهب الوطني). استخدم التيار الأول للفكر الذي أحب أن يقدم نفسه على أنه (ديمقراطي) و (راديكالي) و (تقدمي)، المقولات الماركسية والقومية لتطوير تصور للثقافة والسياسة؛ التي يتم فيها التلاعب بخطاب الاستقلالية والمقاومة والتحرير بمثابة المعيار الوحيد لتحديد شرعية الخطاب الإفريقي الأصيل. تطور التيار الفكري الثاني من خلال التركيز على (الحالة

الأصلية). تم الترويج لفكرة هوية إفريقية فريدة؛ تأسست على الانتماء إلى العرق الأسود. وفقاً لمبيمبي هناك ثلاثة أحداث تاريخية أساسية لكل من تياري الفكر، وتفسير هذه الأحداث على نطاق واسع: العبودية، والاستعمار، والفصل العنصري.

يرى مبيمبي أنه حتى الآن فشلت محاولات تحديد الهوية الإفريقية على نحو منظم ومرتب. ومن المرجح أن يلقى المزيد من المحاولات نفس المصير طالما ظلت الانتقادات الموجهة إلى التصورات الإفريقية للذات والعالم محاصرة داخل مفهوم الهوية كجغرافيا – وبعبارة أخرى الزمن كمكان. وقد أدى هذا الخلط إلى اتهام واسع النطاق للمفاهيم المزدوجة وهما العالمية والكونية وبدلاً من ذلك، الاحتفال بالأصولية. وفقاً لمبيمبي من المؤكد أنه لا توجد هوية إفريقية يمكن تسميتها بمصطلح واحد أو يمكن تسميتها بكلمة واحدة أو تصنيفها ضمن فئة واحدة. الهوية الإفريقية لا وجود لها كمادة. يتم تشكيلها في أشكال مختلفة من خلال سلسلة من الممارسات ولا سيما ممارسات الذات. لا أشكال هذه الهوية ولا مصطلحات الخاصة بها هي دائماً متطابقة ذاتياً. بدلاً من ذلك، فإن هذه الأشكال والمصطلحات هي متنقلة قابلة للعكس وغير مستقرة. ونظراً لتلاعب لهذا العنصر فمن غير الممكن اختزاله في نظام بيولوجي بحت قائم علي الدم أو العرق أو الجغرافيا. كما لا يمكن اختزالها إلى العرف إلى الحد الذي يكون فيه معنى هذا الأخير يتغير باستمرار. وبخلاف تلك الدراسات قدمت ترجمات أخرى لأشيل مبيمبي كدراسة بعنوان **الحرية الهشة** ودراسة **إفريقيا في النظرية**. وكذلك دراسة بعنوان مبيمبي واسلوب فوكو الذاتي والهوية الإفريقية بقلم Josias Tembo.

وفي نفس الإطار النقدي للكولونيالية قدمت ترجمة لدراسة بعنوان **ملاحظات انتقادية على هيجل في معالجة إفريقيا** للمؤلف أوموتدا ادجبندن؛ وهو دكتور محاضر في قسم الفلسفة جامعة إيبادان Ibadan بنيجيريا، مجالات أبحاثة نظرية المعرفة والفلسفة الإفريقية والدراسات الثقافية والتقليد الشفوي الإفريقي، وهو باحث متخصص في المعنى الفلسفي لتقاليد اليوربا الشفهي. تناقش دراسة أوموتدا الخلفية الثقافية التي بني هيجل على أساسها فلسفة التاريخ والتي استبعدت إفريقيا من مخطط هيجل. تسلط الدراسة الضوء على جدل هيجل الذي استبعد به إفريقيا من التاريخ العالمي وبالتالي فإن هذا البحث يهدف إلى دحض موقف هيجل في قراءته لإفريقيا.

في الواقع قدم جورج هيجل تفسيراً استثنائياً لتاريخ العالم في فلسفة التاريخ؛ بالنسبة لهيجل، التاريخ هو تطور العقل العالمي " العقل المطلق، الذي كان أمام العالم، الله كما هو في نفسه" كما يظهر في الإنسان عندما يأتي إلى الوجود في العالم. وبمجرد أن يصل العقل إلى العالم فإنه يتوق إلى تحقيق الذات وتوثيقها. ليجعل نفسه ما يمكن ان يصبح عليه. هذا النوع من الأزهار العقلي للذات ينطوي على بعض المستويات من تشابك تيار الوعي مع النظام الجدلي. أي تشابك مع اظهار هيجل البديهي على اظهار الذات يجب أن يتوافق مع تأكيده على المراحل المختلفة من إظهار وعي العقل المطلق. وهكذا، فإن اكتشافه للمراحل المختلفة في تطور وعي العقل هو نتاج ثانوي لدراسته لتطور الحالة. بينما كان هيجل يضع نظريته على المستوي المفاهيمي للانقسام بين الشرق والغرب فقد حدد أربع عوالم تاريخية؛ الشرقية واليونانية والرومانية والألمانية. في كل من هذه العوالم، السلسلة التدريجية لوعي العقل فعلت مظهره بينما تنظر بقية الحضارة. لذلك، بالنسبة لهيجل، يجب على أي نظام تاريخي أن يعامل إفريقيا على أنها أرض لم يصل إليها الوعي بعد إلى تحقيق أي وجود موضوعي. تحاول الدراسة أن تثبت لهيجل أن إفريقيا هي جزء من العقل العالمي على مستوي أعلى مما يفترض هيجل. وترفض الدراسة مصطلح (إفريقيا الأوروبية) باعتبار أن أوروبا وإفريقيا هما قارتان متميزتان. وهكذا؛ وكما أكد الشيخ أنتا ديوب، فإن مصر ليست مرتبطة بأسيا ولا متأثرة بها.

يرى أوموتدا ادجبندن أنه من الناحية النظرية تقدم ايديولوجيات مثل الزنجية نظرية عامة عن إفريقيا، يمكن استكشافها لدحض الاطروحات الهيجلية عن إفريقيا. ومن خلال التأكيد على ما يسمي الخصوصية المطلقة لإفريقيا استنتج هيجل حالة من الخمول البنيوي والافتقار إلى الحضارة في إفريقيا، ومن المفارقات أن المثقفين الأفارقة الذين عارضوا هيجل رأوا في أطروحاته جميع العناصر التي يحتاجون إليها لتبرير وتأكيد وجود حضارة إفريقية محددة تتعارض بشكل لا يمكن تداركه مع الحضارة الأوروبية.

ومن جانب أخر تناقش الدراسة الأخلاق والدين الإفريقي كما تناولها هيجل؛ الذي بالنسبة له فإن الاخلاق مثل العقل تمر بثلاث مراحل جدلية وهي: الهدف والنية، والرفاهية وسوء الحالة، والخير والشر. الغرض هو قبول النتائج المعروفة لعمل الفرد والتي يتحمل الفرد مسؤوليتها. تشكل النية والرفاهية الطابع الخاص للفعل، أي الغاية الخاصة وقيمتها بالنسبة للفرد. ومع ذلك، فإن هاتين المرحلتين الاوليين لا تشكلان أخلاقاً؛ تأتي

الأخلاق إلى حيز الوجود عندما تتوافق هاتان المرحلتان مع الارادة العالمية. ومن هنا الوجه الثالث؛ الخير والشر. الخير هو العمل العقلاني، العقل العالمي؛ الشر هو عمل غير معقول في مقابل العقل الكوني. نظراً لان الفرد كائن عقلاني، فإنه يجد في عقلي سبباً عالمياً هو الخير وهذا هو موقف الضمير. لذلك فإن الاخلاق هي فعل واع من الارادة. وبما أن " إفريقيا الصحيحة " لم تصل إلى الحد الأدنى من الوعي، العقل الفعلية، والأخلاق هي فعل واع للإرادة، يري هيجل أنه " يجب علينا أن نضع جانباً كل أفكار التبجيل والأخلاق. ويضيف أن المشاعر الأخلاقية بين الزنوج ضعيفة جداً أو بالمعني الدقيق للكلمة غير موجودة ".

في الواقع لم يقرأ هيجل عن أخلاق أوبونتو. في الثقافة الإفريقية؛ التي تؤكد على إن وجود الفرد هو وجود الجماعة. لذلك، الفرد واع لنفسه من حيث أنا موجود لأننا كذلك ولأننا كذلك أنا موجود. لذلك فإن الإفريقي يدرك وجوده، ويدرك أن جوهر الأخلاق الإفريقية هو أنها مجتمعية، وبناءً على ما يفعله الفرد، بدلاً من أن يفعل ما يفعله بسبب ما هو عليه. لذلك، فإن الأخلاق الإفريقية عالمية – مجتمعية – ونتيجة الفعل – ما يفعله الشخص. لذلك، فإن تأكيد هيجل ان الإفريقي لم يصل إلى المستوي الضروري من الوعي وبالتالي خالي من الأخلاق وهو أمر بعيد المنال.

على نفس المنوال مثل العقل والأخلاق، يتحدث هيجل عن الدين في ثلاث مراحل: اولاً الدين الطبيعي، وثانياً دين الفرد العقلي، وثالثاً الدين المطلق – المسيحية. يرى هيجل أن الدين هو مظهر من مظاهر المطلق في شكل فكر مصور– الفن. في ظل الدين الطبيعي، يرتبط العقل بالطبيعة، حيث يوجد اولاً كشكل خام من السحر ثم ينتقل إلى الواقع الموضوعي – الجوهر، حيث يكون الدين وحدة الوجود، واخيراً، يبلغ ذروته في الفردية العقلية حيث يتم التعرف علي الله باعتباره روحاً وشخصاً. المرحلة الثالثة والاخيرة – هي المكان الذي يتم فيه التصالح بين الله والبشرية، أو بعبارة أخرى؛ يتم تأسيس وحدة الله والإنسانية. يتهم هيجل الأفارقة بأنهم سحرة غير مدركين لقوة عظمي. ويقال إن الممارسات الدينية الإفريقية تتميز بالفتشية؛ مع عبادة الموتى، والموت نفسه ينظر إليه الزنوج على أنه ليس قانوناً طبيعياً عالمياً.

لكن في الحقيقة أيضاً لم يقرأ هيجل الديانات الإفريقية جيداً وإن ما قاله هيجل عن الأديان الإفريقية ترديد للأفكار العنصرية المؤسسة للمركزية الأوروبية، ووفقاً لما ذكره جون مبيتي في كتابه الديانات الإفريقية تعرضت الديانات التقليدية للاحتقار والسخرية والنبذ باعتبارها بدائية ومتخلفة وادينت باعتبارها خرفات وشيطانية جهنمية دون أدني اعتراف بأن الأديان الإفريقية التقليدية قد نجحت في تسطير خلفية الشعوب الإفريقية. من وجهة النظر الإفريقية الدين هو تجربة وجودية. الله – أعظم قوة – هو أصل كل الأشياء وقوتها. يتصور الأفارقة أن الله هو الكائن الأسمى، والذي يرتقي إلى مستوي استثنائي مثل آراء هيجل. لقد فهم هيجل الديانات الإفريقية بصورة خاطئة، كل ما ذكره هيجل عن عبادة الموتى والسحر والشعوذة هي أفكار تتناسب مع طبيعة الثقافة الإفريقية وهي أفكار لها أبعاد رمزية لم يستطيع هيجل فهمها. وأخيراً ناقشت الدراسة العبودية والتكوين الطبقي ثم الآثار التي ترتبت على أراء هيجل حول إفريقيا وتؤكد الدراسة خطأ هيجل في قراءة إفريقيا في فلسفة التاريخ.

وفي إطار تناول أهم اسهامات الفلاسفة الأفارقة كان علينا تناول أبرز الجهود الإفريقية لدى أحد أهم هؤلاء الفلاسفة؛ هو الشيخ أنتا ديوب. ولد ديوب في 23 ديسمبر 1923 في قريةCaytou (كايتو) والتي تقع بمنطقة Diourbel (ديوربيل)، في غرب السنغال، والتي تبعد 150 كيلومترا عن عاصمة السنغال Dakar (داكار). مسقط رأسه لديه تقليد طويل في إنتاج العلماء المسلمين والمؤرخين الشفويين. وكان ينتمي لعائلة أرستقراطية مسلمة تنتمي لجماعة مريد، وهي الجماعة المسلمة الوحيدة المستقلة في إفريقيا، بعد ولادة ديوب بقليل توفي والده ليتركه لأمه التي تولت رعايته. تلقي ديوب تعليمه الابتدائي والثانوي في السنغال، وخلال دراساته في المدرسة الثانوية كان يدافع عن اللغة الإفريقية، كما طالب بصياغة التاريخ السنغالي باللغة الإفريقية. ثم انتقل بعد ذلك إلى باريس لمتابعة دراسته الجامعية في الرياضيات والفيزياء وعلم الآثار وعلم الاجتماع واللغويات والتاريخ القديم وما قبل التاريخ. في عام 1949 قدم أنتا ديوب أطروحة للحصول على درجة الدكتوراه في الآداب من جامعة السربون، وكانت تحت عنوان (مستقبل الثقافة في الفكر الأفريقي)، تحت إشراف البروفسير غاستون باشلار Gaston Bachelard وقد قوبلت أطروحته بالرفض لكونها مناقضة لتلك الأفكار التي سعي الغرب دوماً لترويجيها. أستندت أطروحة ديوب المقدمة للدكتوراه على فرضية أن

الحضارة المصرية حضارة إفريقية زنجية سوداء، وهي تلك الفرضية التي ظل أنتا ديوب مدافعاً عنها حتى حصوله على درجة الدكتوراه في عام 1961.

يعد ديوب أحد رواد تيار الزنوجة الذي يتصدى لمشكلة ثقافة الاستيعاب الفرنسية ورفض كل أشكال التمييز ضد السود لا سيما التمييز الحضاري والثقافي. ورغم انتماءه إلى أكثر من سياق حضاري وثقافي، سواء كان سياق حضاري إسلامي أو سياق حضاري أوروبي غربي، أو حتى سياق حضاري وطني ثوري، فإن انتمائه إلى سياقات حضارية مختلفة له بالغ الأثر في اعتقاده بعدد من المنطلقات الفكرية أهمها إنه لا يوجد استقلالاً سياسياً دون استقلال حضاري وثقافي. وقد اعتمد ديوب في منهاجيته على المقارنة التاريخية الوصفية بين أفريقيا وأوروبا من حيث الماضي والحاضر، لذلك كانت فكرته الأساسية في أعماله هي التأكيد على أن الحضارة المصرية، حضارة زنجية. كما أن المنهج المقارن الذي اعتمده أنتا ديوب لم يقتصر فقط على المقارنة بين أفريقيا وأوروبا، بل امتد أيضاً للمقارنة بين مصر وأثيوبيا والنوبة لتوضيح مدى التطابق الثقافي بينهما وهي بلاد تنتمي إلى القارة الأفريقية.

ولأهمية الشيخ أنتا ديوب في الفلسفة الإفريقية الحديثة والمعاصرة قدمت احدى الترجمات الهامة بعنوان **الشيخ أنتا ديوب: العلوم الطبيعية والإنسانية والعلوم الفيزيائية والطبيعية وتجاوز التخصصات**، للمؤلف داني ودادا نابودري. وهو أكاديمي، وسياسي، ومحامي ومؤلف أوغندا، ولد عام 1932 وتوفي عام 2011. كان أستاذاً في الجامعة الإسلامية ومديراً تنفيذياً لمعهد ماركوس غارفي بان أفريكان Marcus Garvey Pan Afrikan في أوغندا. امتد عمله السياسي والفكري والمجتمعي لأكثر من نصف قرن، ومن بين القضايا التي شارك بها مشاركته في قضية الأمن الغذائي والسلام والتراث المعرفي والاقتصاد الدولي وعموم إفريقيا. كان نابودري وزيراً للعدل في أوغندا عام 1979، ووزيراً للثقافة وتنمية المجتمع وإعادة التأهيل في أوغندا في الفترة من 1979 – 1980 في الحكومة المؤقتة لجبهة الأمم المتحدة في أوغندا. كان الرئيس الأول للرابطة الإفريقية للعلوم السياسية ونائب رئيس الرابطة الدولية للعلوم السياسية من عام 1985 إلى عام 1988. وخلال السنوات العشر الأخيرة من حياته كان يعمل على إنشاء منظمات شعبية لمساعدة المجتمعات الريفية وسماع صوتها بشأن القضايا التي تهم حياتهم. أهم مؤلفاته؛ الاقتصاد السياسي للإمبريالية عام 1976. أيضاً مقالات عن

نظرية الإمبريالية وممارستها عام 1979، الإمبريالية والثورة في أوغندا 1980، الوحدة الإفريقية والتكامل في إفريقيا عام 2002، الأزمة الرأسمالية العالمية والطريق إلى الأمام في إفريقيا عام 2009، وغيرهم من المؤلفات التي تتحدث عن صعود وهبوط رأس المال وتأثيرها على العالم الثالث.

لقد سعت دراسة وداد المترجمة إلى توضيح الدور الذي لعبه الشيخ أنتا ديوب لاستعادة التاريخ الإفريقي والذي سيطر عليه الغرب فكان بذلك مناهضاً للعنصرية الأوروبية. كما تسلط الدراسة الضوء على المنهجية المميزة التي انتهجها ديوب في مشروعة الإفريقي وهي منهجية متعددة التخصصات حيث جمع ديوب بين العديد من العلوم المختلفة لإثبات فرضيته حول زنجية الحضارة المصرية القديمة من خلال البحث حول المهد الأول للإنسانية.

كانت مساهمة ديوب الرئيسية في المعرفة الإفريقية هي التحدي الذي طرحه على الفهم الأوروبي والعنصري للعالم الذي حرم التاريخ الإفريقي من الإنجازات. بسبب مركزية العنصرية السائدة في ذلك الوقت في التصور الأوروبي لـ "الآخر" وخاصة " الآخر" الإفريقي، اعتبر ديوب العرق كعامل حاسم في نقد الدراسات الأوروبية المركزية وفي تطوير نظريته المعرفية البديلة وفلسفة التاريخ والعلاقات الإنسانية. تم تطوير اختبارجرعة الميلانين كعامل حاسم في إثبات أصول العرق في مصر القديمة. من ناحية أخرى، ساهمت نظرية المهدان لديوب والدراسة المؤسسية المقارنة للمهدين في فهم جديد للاختلافات بين العرقين، الأسود والأبيض، ومهدهما. كان الهدف هو تطوير فهم علمي موضوعي لهذه القضايا من أجل صياغة فلسفة جديدة غير عنصرية.

وفي العدد 105/ 106 لعام 2023 قدمت عدة ترجمات متنوعة الأولى ترجمة بعنوان **الأخلاق والدين في الفكر الإفريقي** للمؤلف جي بي نيل الذي ولد في جنوب إفريقيا عام 1946. تسعى دراسة نيل إلى توضيح مفهوم الأخلاق في الفكر الإفريقي والبحث عن الصلة الجوهرية بينها وبين الدين. تتناول الدراسة بشكل نقدي الخطابات الحالية حول الأخلاق في الفكر الأفريقي. تعكس هذه الخطابات التناقض بين هؤلاء العلماء الذين يسعون إلى تعريف الأخلاق الإفريقية ضمن معايير المعرفة التقليدية

وأولئك الذين يسعون إلى تفسيراً "أفريقياً" متمركز على الذات، الذي يتبني طريقة اصلية لبناء المعرفة الإفريقية داخل مجتمعات السكان الأصليين. إن الافتراض القائل بأن الإيمان أو الدين هو أساس الأخلاق الإفريقية لا يمكن تأييده جزئياً إلا عندما يمنح المرء مساحة للبناء الأخلاقي الهجين بين المسيحية والدين الأصلي. ومع ذلك، فإن الأخلاق الإفريقية لا تقوم بالضرورة على الدين أو العقيدة، ولكن على القيم المستفيدة من الأسرة الجماعية ورفاهية المجتمع، دون إلغاء شخصية الفرد. في الفكر الأفريقي التبرير العقلاني الافضل للحتمية الأخلاقية هو أقل اهمية من الخطاب الأخلاقي الحالي.

وتنوه الدراسة على ضرورة أن يكون المرء مدركاً أيضاً لانتقاد موديمبي إن (السعي إلى المعرفة وأنظمة المعرفة) لشعوب إفريقيا لا ينبغي تحديده من خلال الموقع غير الإفريقي لنظرية المعرفة الغربية، جزء من لبنات البناء الأساسية للإبستيمولوجيا الغربية هو الخطاب الإرسالي حيث دخلت مقولات التفكير الديني والكتابي إلى منطق الحضارة، ومن ثم روجت لفكرة أن الإيمان يعطي معنى للأخلاق وليس العكس. لا تزال كتب القرن العشرين عن الدين الإفريقي تسعى إلى التوافق مع النص الديني الغربي.

تركز الدراسة على موقف موديمبي من الفلسفة والدين الإفريقي كما تتناول وجهة نظر مبيتي عن الديانات الإفريقية والتي متأثرة بكل تأكيد بالمسيحية، يزعم مبيتي ان هناك نظاماً دينياً للكون وأن الإله الخالق يعتبر مسؤولاً عن ذلك. وبالمثل يدعي أن الله اعطي النظام الأخلاقي للناس لكي يعيشوا في سعادة وانسجام مع بعضهم البعض وفقاً لمبيتي يجب على المرء أن ينظر إلى الأخلاق على أنها مدونه للسلوك يقرها الله مباشرة. وبالتالي فإن أي خرق للقواعد الأخلاقية سيكون اهانه لله وتعليماته. من الواضح في هذه الحالة أن مبيتي لا يزال يروج لفكرة أن الإيمان بالله الخالق يعطي معني للأخلاق وليس العكس. تدور الدراسة حول الموقفين المختلفين حول الأخلاق الإفريقية أو بصورة أدق حول مصدر الأخلاق الإفريقية. يتبني مبيتي وجه النظر القائلة بأن الدين مصدر وأساس الأخلاق، بينما يتبني اتجاه أخر فكرة أن الواجب الأخلاقي مستقل منطقياً عن الدين وهي وجهة نظر يؤيدها كواسي وريدو.

أيضاً في هذا العدد 105/ 106 لعام 2023 تم تقديم ترجمة لأحدى الدراسات ذات الأهمية القصوى للفيسلوف إيمانويل تشوكودي إيزي؛ وهو فيلسوف نيجيري ولد عام 1963 وتوفى عام 2007، كان إيزي متخصصاً في فلسفة ما بعد الاستعمار في إفريقيا وأوروبا والأمريكتين، سلط إيزي الضوء على عنصرية إيمانويل كانط من بين المفكرين الغربيين وهي جانب من فلسفة كانط تم تجاهله غالباً من قبل الفلاسفة الغربيون. من أهم مؤلفات إيزي عن العقل: العقلانية في عالم من الصراع الثقافي والعنصرية عام 2008، قراءة العقل والتنوير عام 1997، الفلسفة الإفريقية ما بعد الاستعمار: قراءة نقدية 1997، تحقيق إنسانيتنا: فكرة المستقبل اللاحق عام 2001، مقال خارج إفريقيا: نظرية الاتصال والهيمنة الثقافية 1998. ومن مجمل مؤلفات إيزي يتضح مدى اهتمامه بقضية العرق والعنصرية والمركزية الإفريقية.

من أهم الدراسات التي تناولت عنصرية كانط هذه الدراسة والتي تحمل عنوان **لون العقل: فكرة العرق في انثربولوجيا كانط** ناقشت الدراسة أن إيمانويل كانط هو من أنتج الفكر العنصري في القرن الثامن عشر وعلى الرغم من ذلك تم تجاهل عنصرية كانط من قبل الباحثين نظراً لرغبتهم في رؤية كانط كفيلسوف خالص. تناولت الدراسة فهم كانط للأنثربولوجيا وعقيدته في الطبيعة البشرية على أساس قراءته لروسو. لذلك انقسمت الدراسة لقسمين في القسم الأول تم مناقشة قراءة كانط لمفهوم الطبيعة البشرية عند جان جاك روسو ثم انتقلت في القسم الثاني إلى رؤية كانط الانثروبولوجيا والجدير بالذكر أنه ينسب لكانط وع سلم تسلسل الأعراق البشرية في أعلى السلم العرق الأبيض متفوقاً على غيرها من الأعراق البشرية كما تتناول الدراسة تأكيد كانط على أن العرق الأبيض هو أصل الجنس البشري وهو ما تم دحضة لاحقاً من خلال الدراسات الأنثروبولوجيا الحديثة كما تم دحضة من خلال نظرية الشيخ أنتا ديوب حول الأصل الواحد للبشرية والذي بدأ في إفريقيا. ثم تنتهي الدراسة بسؤال حول مصدر معرفة كانط عن الأعراق البشرية وكيف أصدر الفيلسوف الألماني احكام على أجناس بشرية متعددة ومختلفة دون أن يخرج قط خارج ألمانيا. لكن المدقق للنظر يجد أن كانط اتبع نهج سابقيه أمثال ديفيد هيوم والذي أقر بعجز الزنوج عن الأبداع وهي عقيدة توارثتها الأجيال الأوروبية، عقيدة التفوق والسمو للجنس الأبيض ومن ثم توطيد قيم المركزية الأوروبية والتي تحتقر غيرها من الأجناس.

وفي ذات العدد 105/ 106 قدمت ترجمة لأهم دراسات المؤلف جودين ازينابور؛ وهو أستاذ فلسفة متخصص في الفلسفة الإفريقية، حصل على درجة الباكالوريوس مع مرتبة الشرف في الفلسفة من جامعة لاغوس عام 1983، والماجستير في الآداب في الفلسفة عام 1985، ودكتوراه في الفلسفة الإفريقية عام 1998. فاز ازينابور بجائزة جامعة لاغوس لأفضل باحث في الآداب والعلوم الإنسانية عام 2007، وزمالة المعهد الاستراتيجي للموارد الوطنية والتنمية البشرية عام 2013. من أهم اهتماماته البحثية استعراض الفلسفة الإفريقية والأخلاق والميتافيزيقا وفلسفة التربية وعلم النفس الفلسفي وفلسفة القانون وفلسفة الدين والوجودية. تنتشر إسهاماته البحثية في إفريقيا وآسيا وأوروبا وأمريكا. من أهم مؤلفاته فهم مشكلة الفلسفة الإفريقية 1998، 2002، علم النفس الفلسفي 2008، النظريات الحديثة في الفلسفة الإفريقية 2010.

الدراسة الأولى تحمل عنوان **مبدأ القاعدة الذهبية في الأخلاق الإفريقية والإلزام الكانطي: دراسة مقارنة على أساس الأخلاق**. تحاول الدراسة إلقاء الضوء واظهار اوجه التشابه والاختلاف الأساسي بين المفاهيم الأخلاقية الإفريقية والغربية من خلال دراسة أساس الأخلاق في النظامين باستخدام مبدأ القاعدة الذهبية في الأخلاق الإفريقية وحتمية كانط القاطعة في الأخلاق الغربية كأدوات للتحليل المقارن. تدور أخلاقيات السكان الأفارقة الاصليين حول "مبدأ القاعدة الذهبية" كمبدأ أخلاقي مطلق. وينص هذا المبدأ على أن "أفعل للآخرين ما تريد منهم أن يفعلوه لك". هذا المبدأ يقارن بشكل ايجابي مع إيمانويل كانط الذي يوجد هدفه الرئيسي في الضرورة الحتمية، والأمر لنا بالعمل فقط على هذا المبدأ الذي يمكنك من خلاله في نفس الوقت أن تصبح قانوناً عالمياً. تصبح الحتمية القاطعة بالنسبة لكانط مبدأ العقل وقابلية التعميم والذي وفقاً لكانط، هو مبدأ قاطع ويجب أن يكون ملزماً للجميع على قدم المساواة. وتجادل الدراسة بأن فكرة كانط تقارن مع مبدأ القاعدة الذهبية. كلاهما عقلاني واجتماعي ولكن محدودية كانط الذي التي يشير إليها المؤلف، هي فكرة أن النوايا الأخلاقية يمكن ان تستند بالكامل إلى العقل. ويزعم المؤلف الإفريقي المتأثر بالضرورة بالثقافة الإفريقية أن مصلحة الإنسان أو رفاهيته هي أساس الأخلاق. ويرى أن المفهوم الإفريقي هو أكثر إنسانية ويصف الأخلاق بشكل أفضل.

تدور الدراسة حول مبدأ القاعدة الذهبية في الأخلاق الإفريقية وعلاقته بالتعاطف كما تناوله كواسي وريدو، والجدير بالذكر أن هذا المبدأ يكاد يكون هناك شبه إجماع عليه في مخالف أقطار إفريقيا جنوب الصحراء. يتم مقارنة هذا المبدأ مع قاعدة التعميم الكانطية؛ وتوضح الدراسة وجه اختلاف مبدأ القاعدة الذهبية عن مبدأ القابلية للتعميم عند كانط. الفرق الرئيسي بينهما هو إنه في حين أن القاعدة الذهبية تبدأ من الذات وتأخذ بعين الاعتبار عواقب الذات اولاً، فإن مبدأ التعميم من ناحية أخري، يبدأ من الآخر ويأخذ في الاعتبار العواقب على الآخر اولاً قبل الذات. علاوة على ذلك؛ فإن مبدأ القاعدة الذهبية يتجاوز الذات ويمتد إلى مصلحة الآخرين، الأصدقاء والعائلة والمجتمع من اجل التعاون والتضامن. بالنسبة للقاعدة الذهبية، كما هو الحال بالنسبة لكانط، فإن استخدام إنسان لإنسان كوسيلة لتحقيق غاية هو أمر غير اخلاقي. في الواقع يحثنا كانط على معاملة الآخرين على أنهم غاية وليس ابداً وسيلة وهو تعزيز المصلحة الذاتية للفرد. في نهاية الدراسة ينوه المؤلف عن الانتقادات التي طالت قاعدة كواسي وريدو الذهبية أو مبدأ الحياد التعاطفي ومبدأ التعميم الكانطي.

الدراسة الثانية في ذات العدد بعنوان **نظرية إفريقية لحل النزاع الأخلاقي: نهج كواسي وريدو النموذجي.** تناولت الدراسة نبذة تعريفية عن الفيلسوف الغاني كواسي وريدو والنظرية الأخلاقية كما قدمها وريدو من خلال توافق الآراء كحل لجميع الصراعات الأخلاقية. ومن خلال الدراسة يقترح المؤلف استخدام نهج كواسي وريدو لحل الصراع الدائر في نيجيريا. وفقاً للمؤلف يصوغ وريدو نظرية أخلاقية اصلية ستكون كافية لحل أو معالجة الازمات الأخلاقية في المجتمعات الإفريقية. سبب الأزمات الأخلاقية وفقاً لوريدو هو أن الأفارقة تبنوا انظمة القيم الغربية دون تفكير نقدي. الاستعمار على وجه الخصوص له آثار اجتماعية وأخلاقية ودينية وثقافية وسياسية واقتصادية على إفريقيا. الاكثر خطورة من بين كل هذه الامور؛ الاجتماعية والأخلاقية، لأنها تتعمق في عقلية البشر وتستغرق فترة اطول للتخلص منها.

وفقاً للمؤلف إن طبيعة الصراع هو انه يكون شخصياً بين الافراد ودولياً. ويمكن متابعته بالوسائل السلمية او باستخدام القوة أي بالنزاع المسلح. ويمكن ان تكون ايضاً مدنية أو عسكرية أو اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية أو دينية أخلاقية أو عرقية أو مؤسسية أو حكومية أو تعاونية أو مشترك بين الدول أو داخلية. ويتناول المؤلف الجانب

الأخلاقي للصراع واستراتيجيات حلها. الصراع هو سلوك اجتماعي منحرف لطرف أو طرفين يكافحان من أجل شيء لهم مرغوب فيه. يتجلى في السلوك أو التصرف. الصراع إذن هو نتيجة للمشاركات التنافسية كرد فعل على مجموعة من الاهداف. أما حل النزاع فهو ايجاد حل لمشكلة أو خلاف. هو عملية تحقيق الانسجام بين الاطراف المتحاربة أو المصالح المتضاربة، بهدف تعزيز التكامل والتعايش السلمي.

بالنسبة إلى وريدو فإن جميع القيم؛ تنبع من المصلحة الإنسانية وتؤسس عليها ومن هنا جاء مفهومه الإنساني عن الأخلاق الإفريقية. أدي هذا إلى مفهومه عن الخير. ما هو جيد في النظام الأخلاقي الإفريقي، وفقاً لرأيه هو ما يعزز المصالح الإنسانية وينسقها. وكل ما يضر برفاهية الإنسان أو المصالح يعتبر شريراً أو سيئاً. يتمثل اهتمام وريدو الرئيسي في نظريته حول الإجماع (توافق الآراء) في استكشاف المفاهيم الأخلاقية الإفريقية الاصلية وفلسفتها، وخاصة تلك المفاهيم الخاصة بشعبه – شعب أكان في غانا وتطبيقها على إفريقيا الحديثة من اجل المساعدة في حل المشاكل الأخلاقية. ويبلغنا بأن توافق الآراء بين شعب أكان هو اساس العلاقة بين الأشخاص وصنع القرار والعمل المشترك. توافق الآراء مبدأ يتيح تحقيق مصلحة جميع الاطراف المعنية؛ كل من الأقلية والأغلبية، وينبغي اخذهما في الاعتبار واحترامهما في عملية صنع القرار. إنها عملية تأمين تمثيل كبير للمصالح. ينبثق التوافق وفقاً لوريدو عندما يكون هناك على الأقل رأيان مختلفان يجب تنسيقها من اجل السماح بعمل مشترك. يتم تحقيق التوافق من خلال عملية من المداولات والمناقشات العقلانية. ويلمح وريدو بفقد عام للتوجه الأخلاقي بين الاجيال الشابة في إفريقيا. وسبب ذلك من وجهة نظرة هو أن البلدان الإفريقية تبنت القيم الغربية دون فحص. ثم يدعونا إلى تشرب المعرفة والقيم الإفريقية الخالصة في المفاهيم الأخلاقية أو الأخلاق الحديثة وتطبيقها على السياق الإفريقي. وفقاً لوريدو فإن صنع القرار وحل النزاعات هو من خلال قاعدة التوافق وليس عن طريق التصويت. نظرية الإجماع عند وريدو قريبة من مبدأ القاعدة الذهبية حيث يجب تعديل المصالح الفردية مع مصالح الآخرين والمجتمع.

إن نظرية وريدو الأخلاقية هي بالفعل مساهمة في حل الأزمة الأخلاقية في عصرنا. قد لا تزعم نظريته صحة عالمية ولكن لها تطبيق اجتماعي؛ لأنه من السهل دائما العثور على اتفاق بشأن الاجراءات المشتركة دون الحاجة بالضرورة إلى الاجماع.

تقدم نظرية وريدو افكاراً مهمة يمكن أن تساعد الدول الإفريقية في الخروج من ازماتها المعاصرة وايضاً حل المشكلات العالمية. لكن التفكير الأخلاقي مثل تفكير وريدو قد لا يكون كافياً؛ يجب أن نكمل هذا بالحس القيادي السليم. حيث تكمن المشكلة في معظم البلدان الإفريقية اليوم في مشكلة القيادة والاخذ غير النقدي لبعض القيم الغربية دون وضعها في نموذجنا الثقافي. ومن ثم يفترض المؤلف نظرية انسانية لحل النزاع تكمل نظرية الاجماع الأخلاقي لوريدو.

أيضاً تم المساهمة في هذا العدد بتقديم دراسة في غاية الأهمية للغاني كواسي وريدو الذي ولد في كوماسي Kumasi في غانا في 3 اكتوبر 1931 – 2022. تلقي تعليمة الجامعي في كل من جامعة غانا وليجون وجامعة اوكسفورد. درس الفلسفة في جامعة غانا لمدة 23 عاماً، أصبح خلالها اول رئيس لقسم الفلسفة ثم أستاذاً. وكان حتى وفاته مؤخراً أستاذاً للفلسفة في جامعة جنوب فلوريدا، تامبا، فلوريدا، الولايات المتحدة الأمريكية، حيث قام بالتدريس منذ عام 1987. وقد نشر مقالات في الفلسفة والمنطق ونظرية المعرفة الأفريقية. وهو أيضاً مؤلف ومحرر للعديد من الكتب ومن أشهر مؤلفاته الفلسفة والثقافة الإفريقية. وقد شغل منصب أستاذ زائر في جامعة كاليفورنيا لوس انجلوس (1979 – 1980)، جامعة إبادان، نيجيريا (1984)، جامعة ريشموند، فرجينيا باعتباره أستاذ متميز (1985)، وقد حصل على زمالة في مركز وودرو ويلسون الدولي للباحثين (1985) والمركز الوطني للعلوم الإنسانية في نورث كارولينا (1986). كان عضواً في لجنة مديري الاتحاد الدولي للجمعيات الفلسفية من 1983 إلى 1998، ونائب رئيس المجلس الإفريقي للفلسفة وأستاذ فخري بجامعة جنوب فلوريدا. من أهم مؤلفات وريدو الشخص والتواصل 1992، الفلسفة والثقافة الأفريقية 1980، الثقافات العالمية 1996.

أهتم وريدو بدراسة الثقافة الإفريقية وعلى وجه الخصوص ثقافة أكان في موطنه غانا. كما أهتم وريدو بالأخلاق الإفريقية وكذلك الإجماع كنظرية أخلاقية لحل النزاع الأخلاقي والسياسي على حد السواء. ينتقد وريدو الفلاسفة الأفارقة الذين يضيفون معاني غربية على المصطلحات الإفريقية لذلك أهتم وريدو بضرورة إنهاء الاستعمار المفاهيمي على المصطلحات الإفريقية نظراً لاختلاف الثقافات واللغات، وعلى الرغم من أن وريدو شدد على ضرورة إنهاء الاستعمار إلا أنه لم يرفض كل ما جاء من الثقافة الغربية وفقاً

لنظريته حول العالميات الثقافية. ومن أهم الدراسات التي قدمها وريدو حول إنهاء الاستعمار دراسة بعنوان نحو **إنهاء استعمار الفلسفة والدين الإفريقي**.

تتناول الدراسة المقصود بإنهاء الاستعمار المفاهيمي وهو تجريد الفكر الفلسفي الإفريقي من جميع التأثيرات غير المبررة المنبثقة من الماضي الاستعماري، مع تأكيد وريدو بأن ليس كل من يأتي من الغرب يتم رفضه. انقسمت الدراسة لقسمين ناقش وريدو في القسم الأول إنهاء استعمار الفلسفة، حيث تم الإجماع بالفعل على أن إنهاء الاستعمار الفلسفي هو بالضرورة مشروع مفاهيمي؛ إنه ليس مجرد نقد للعقيدة ولكن أيضاً للمفاهيم الأساسية.

فمن الأفضل أن يبدأ الفلاسفة الأفارقة المعاصرون بسجل نظيف تماماً عندما بدأوا في عصور ما بعد الاستقلال للبحث في الفلسفة الإفريقية. ولكن، كما يحدث، أجريت الدراسات الدينية والأنثروبولوجية على وجهات نظر العالم الإفريقي في أقسام الدين والأنثروبولوجيا، وكانت نميل إلى احتواء عناصر ذات صلة بالفلسفة الإفريقية. الآن، على الرغم من أن هذه الدراسات لم تكن فلسفية من الناحية الفنية، إلا أنها أجريت ليس فقط باللغات الأجنبية، مثل الإنجليزية والألمانية والفرنسية، ولكن أيضاً من حيث مقولات الفكر الميتافيزيقي الغربي؛ والتي أصبحت مقبولة على نطاق واسع في الثقافة الغربية. كالثنائيات التالية؛ الروحاني مقابل المادي، الخارق مقابل الطبيعي، الصوفي مقابل غير الصوفي، الديني مقابل العلماني، الوجود مقابل العدم، تلك المفاهيم متجذرة بعمق في الفكر الغربي. عندما تم التعامل مع الفكر الإفريقي بالمقولات الفكرية السابقة، ظهرت بعض النتائج الخاطئة تماما.

وفي القسم الثاني من الدراسة ناقش وريدو إنهاء استعمار الدين الإفريقي، والذي سيكون بشكل أساسي على دين أكان كمثال للديانات الإفريقية. يرى وريدو أن الفطرة السليمة تقتضي ألا يتخلى المرء عما هو خاص به لصالح ما جاء من الخارج دون سبب على الإطلاق. وبالتالي من الصعب أن ننظر إلى الدفاع عن الإيمان على أنه شيء أخر غير تبرير الجمود الفكري الناشئ عن إخضاع مبكر للإنجيلية، أي حالة مستعمرة للعقل. هذا هو الوقت المناسب لإعطاء أكبر قدر من الاهتمام بإنهاء الاستعمار لدراسة الفلسفة الإفريقية التقليدية؛ وبما أن إنهاء الاستعمار هو عملية مفاهيمية للغاية، فإن هذا

يعنى أنه يجب أن تكون هناك دراسات مكثفة لعناصر الثقافة التي تلعب أدواراً مهمة في تكوين المعاني في مختلف وجهات النظر الإفريقية العالمية. يركز وريدو في الدراسة على اللغة والدراسة في مجملها محاولة هامة من احدى محاولات الفلاسفة الأفارقة لإنهاء الاستعمار الثقافي في إفريقيا.

وفي إطار الدراسات المترجمة حول فلسفة وريدو قدمت دراسة أخرى بعنوان **مناقشة التحيز والنزاهة من منظور إفريقي: رؤي من فلسفة كواسى وريدو الأخلاقية** للمؤلف موتسامي موليفي Molefe Motsamai وهو فيلسوف معاصر من جنوب إفريقيا، يهتم موتسامي بتحليل ونقد فلسفة كواسي وريدو الأخلاقية والسياسية وكذلك لدية اهتمام واضح بالأخلاق التطبيقية وعلى وجه الخصوص قضية الكرامة الإنسانية والقتل الرحيم بجانب الاهتمام بأخلاق الحيوان في البيئة الإفريقية. ومن أهم مؤلفاته: فلسفة إفريقية للشخصية والأخلاق والسياسة 2019، التحيز والحياد في الفلسفة الإفريقية 2022، نحو فلسفة سياسية إفريقية للاحتياجات 2021، الشخصية الإفريقية والأخلاق التطبيقية 2020، أخلاق إفريقية للشخصية وأخلاقيات علم الأحياء 2020. تتناول دراسة موتسامي المترجمة نظرية وريدو الأخلاقية ومناقشة أخلاق التحيز والحيز والتوفيق بينهما كما قدمها كواسي وريدو. في مجمل الدراسات التي تناولت نظرية كواسي وريدو الأخلاقية يبدو أوجه التشابه الكبير بينهما نظراً لمناقشة ذات الموضوع.

وفي العدد الأخير 111 لعام 2023 قدمت أخر دراساتي بعنوان **القاعدة الذهبية في الفلسفة الإفريقية** تتناول الدراسة النظرية الأخلاقية في الفلسفة الإفريقية كما قدمها كواسي وريدو. من أهم محاور الدراسة؛ نظرة تعريفية بكواسي وريدو بالإضافة إلى التعريف بالأخلاق الإفريقية والتميز بين الأخلاق morality والأخلاق ethic كما عرفها وريدو في إطار نظريته الأخلاقية. في ضوء هذا التمييز؛ يمكن ملاحظة أن الإتيقا ethics تشير إلى الحقائق الأخلاقية، والأخلاق moral ضرورية للحياة البشرية ذاتها، دون هذه الحقائق تكون الحياة البشرية ككل في خطر. تتجسد هذه الحقائق الأخلاقية العالمية أو المستقلة عن الثقافة في القاعدة الذهبية أو ما يطلق عليه وريدو بالحياد التعاطفي. ومن جانب آخر تشير كلمة أتيقا ethic إلى قواعد السلوك البشري المشروطة، وهي تشير إلى عادات حاسمة لتنظيم تفاعلات بشرية محددة، أي مجموعة فرعية من البشر. كلا الاتجاهين من الأخلاق ضروريان للحياة البشرية.

أيضاً في إطار النظرية الأخلاقية يتحدث وريدو عن الأخلاق الصارمة ويقارنها بالعادات، وأحيانا يشير إلى التميز من حيث الأخلاق والفلسفة الأخلاقية الصحيحة والأخلاق والعرف، العرف يهتم بمسائل التفاعل البشري على مستوى طارئ، وهو ليس عالمياً ويمكن أن يتغير بمرور الوقت. تهتم الأخلاق أو العادات بأسئلة حول كيفية تربية الأطفال والقواعد المتعلقة بالزواج والحياة الزوجية والتحيات وما إلى ذلك، ومن جانب آخر؛ تقدم الأخلاق الصارمة مبادئ تعلم التفاعل البشري وهي مبادئ أساسية وعالمية والذي بدونها يكون الوجود البشري في خطر، هذه القواعد واجبة في جوهرها.

تتناول الدراسة مصادر الأخلاق الإفريقية كما تناولها وريدو المؤيد للعقل الإنساني وعل النقيض يرفض الدين كمصدر للأخلاق الإفريقية. إن مفهوم وريدو للأخلاق هو مفهوم إنساني بحت ينبع من المصلحة الإنسانية. لذلك يؤكد وريدو أن مصدر الأخلاق الإنسان، حيث أتخذ اتجاها إنسانياً، لذلك ينكر أن فكرة الأخلاق في ثقافة أكان التقليدية يمكن وصفها بأنها خارقة للطبيعة على غرار الثقافات الإفريقية الأخرى، تحدد المبادئ الأخلاقية في ثقافة أكان الواجب الذي لا يرتكز فقط على إملاء الآلهة، وفقاً لوريدو أخلاق أكان هي أخلاقيات إنسانية بمعنى أنها تقوم على اعتبارات تتعلق برفاهية الإنسان، خارج الدين. الأخلاق وسيلة إنسانية لأنها مرتبطة برفاهية البشر كأعضاء في المجتمع، لذلك تعتمد الأخلاق العملية العقلانية التي نكتسب بها المعتقدات ونجعلها تؤثر على تبرير أفعالنا ومبادئنا الأخلاقية، تنص المبادئ على الإجراءات التي تتطلب مراعاة مصالح الآخرين، لملاءمتها مع مصالح الفرد الخاصة ومصلحة المجتمع.

تناقش الدراسة أيضاَ مفهوم الشخصية كمكانة أخلاقية. الشخصية الأخلاقية هي نوع من المكانة التي يجب بلوغها ويمكن بلوغها بالتناسب المباشر مع مشاركة الفرد أو الحياة المجتمعية والاجتماعية من خلال الوفاء بالتزامات الفرد، التي يحددها سن الفرد ومكانته. في النظام الأخلاقي للسكان الأفارقة الأصليين، يقال إن للشخص ثلاثة مستويات من الوجود، اولا كفرد، وثانيا كعضو في جماعة، وثالثا كعضو في مجتمع، وكلها تتفاعل وتتداخل باستمرار. ولذلك فإن المجتمع الإفريقي يعطي أهمية كبيرة للقيم المجتمعية، تلك القيم التي تدعم العلاقات الاجتماعية والسلوك وتوجههما.

ثم تناقش الدراسة القاعدة الذهبية والحياد التعاطفي باعتبارهما تعبيران متكافئان عن الأخلاق. يعمل هذا المبدأ على التنسيق أو تعديل المصالح البشرية من أجل ضمان رفاهية الإنسان. لماذا يجب أن تكون المصالح البشرية معدلة أو منسقة. وفقاً لوريدو أن تنسيق المصالح هو الوسيلة، والهدف من الأخلاق هو ضمان رفاهية الإنسان. يؤكد وريدو أن هناك مبدأ اساسيا يقوم عليه الإجماع الأخلاقي وهو تعديل اهتمامات الفرد لصالح الآخرين حتى إذا كان التكلفة المحتملة هي إنكار الذات. وهذا يعني أنه بين مصالح الفرد والمجتمع يأتي مبدأ معين من الإجماع. وفقاً لوريد هو في كثير من الأحيان مستفيد من الآخرين أكثر من التضحية بالمصلحة الذاتية. لذا فإن مصلحة الفرد محمية. ولذلك فإن توافق الآراء هو ببساطة التوفيق بين المصالح المتباينة والمتعارضة من خلال المراعاة الكافية لوجهة نظر جميع الأطراف. ثم تختتم الدراسة بأوجه الشبه والاختلاف بين قاعدة وريدو الذهبية وقاعدة التعميم الكانطية. الدراسة في مجملة موجز لنظرية وريدو الأخلاقية.

اخيراً لقد أتاحت لي مجلة أوراق فلسفية نشر العديد والعديد من الترجمات الهامة في الدراسات الإفريقية لذلك أتقدم بخالص الشكر لكل القائمين على المجلة لبذلهم قصارى الجهد لخروج أوراق فلسفية بهذا الشكل الذي يليق بمجلة مصرية تهتم بالشأن الفلسفي على مدار عقود من الزمان. إن اليوبيل الفضي لهذه المجلة العريقة ليس مجرد مناسبة للاحتفال بمرور الزمن، بل هو شهادة على الجهد المستمر والعمل الدؤوب الذي بُذل على مدى عقود من قبل مجموعة من الأكاديميين والمثقفين والباحثين الذين آمنوا برسالة الفلسفة ودورها في تشكيل الوعي الإنساني. إنها لحظة لتكريم كل من ساهم في بناء هذا الصرح الفكري، سواء من خلال الكتابة أو التحرير أو النقد أو حتى القراءة والتفاعل.

كل عام ومجلة "أوراق فلسفية" منارة للفكر والإبداع. كل الشكر لكل من دعم وأسهم في نجاح "أوراق فلسفية" وجعلها تستمر على مدى 25 عامًا، ونتمنى أن تظل دائمًا منارة للفكر الحر والنقد البنّاء في العالم العربي.

References

Adegbindin, Omotade. (2015). Critical Notes on Hegel S Treatment of Africa. Ogirisi: a new journal of African studies, Vol. 11. PP. 19-43.

Azenabor, Godwin. (2008). "The Golden Rule principle in an African ethics, and Kant's Categorical Imperative". An African Journal of Philosophy. http://www.quest-journal.net

Azenabor, Godwin. (2018). " An African Theory of Moral Conflict Resolution: A Kwesi Wiredu's Paradigmatic Approach". Journal of Contemporary Research, 15(4). Pp. 151-171.

Boehmer, Elleke; and Morton Stephen. (2010). Terror and the Postcolonial. Wiley- Black Well.

Boehmer, Elleke; and Morton Stephen. (2010). Terror and the Postcolonial. Wiley- Black Well.

Chukwudi Eze, Emmanuel. (1997). Postcolonial African Philosophy Acritical Reader. (The Color of Reason: The Idea of "Race" in Kant's Anthropology. Blackwell publishers, U. S. A.

Gardiner, Stephen M. (2004). Ethics and Global Climate Change. Ethics 114. by The University of Chicago. PP. 555–600.

Irwin, Ruth. (2010). Climate Change and Heidegger's Philosophy of Science. Essays in Philosophy. Vol.11.

Mabe, Jacob Emmanuel. (2018). Anton Wilhelm Amo: the intercultural background of his philosophy. Verlag Traugott Bautz.

Mbembe, Achille. (2002). Translated by Steven Rendall, African Modes of Self-Writing. Public culture, vol.14, No 1. pp. 239-273.

Mbembe, Achille. (2011). Fragile Freedom (Experiences of Freedom in postcolonial literatures and cultures). Routledge Taylor& Francis Group, London and New York, first published.

Mbembe, Achille. (Spring2016a). Africa in the new century. The Massa Chusetts Review, vol. 57, no. 1. PP. 91-104.

Molefe, Motsamai. (2017). An African perspective on the partiality and impartiality debate: Insights from Kwasi Wiredu's moral philosophy". South African Journal of Philosophy, 36:4, 470-482.

Nabudere, Dani Wadada. (2007). Cheikh Anta Diop: The social sciences humanities, physical and natural sciences and transdisciplinarity. International Journal of African Renaissance studies, 2.(1)

Nel, P.J. (2008). Morality and religion in African thought. Acta Theologica. Pp.33 – 47.

Owakah, Francis E.A. (2012). Race Ideology and the Conceptualization of philosophy: the story of philosophy in Africa from Placide Tempels to Odera Oruka. A Journal of the philosophical association of Kenya, vol.4, no.2. PP.147-168.

Wiredu, K. (1998). Toward Decolonizing African Philosophy and Religion. African Studies Quarterly. Vol. 1, Issue 4.

Wiredu, K. (2004). A Companion to African Philosophy. editors: William E. Abraham, Abiola Irele and Ifeanyi A. Menkiti. Blackwell.

أوراق فلسفية بعد ربع قرن وحوار المشرق و المغرب

ا.د ـ عبد الحكيم صايم

من أبسط أخلاقيات العلم و فلسفة الاعتراف، ان نقف عند شجرة الفلسفة التي يمثلها أحمد عبد الحليم عطية بأوراقه التي لم تسقط رغم رهانات الذبول ومصالح التقليم لادعياء التفلسف. لان حوارات المشرق والمغرب قد تكون بين الكواكب من مصر والمغرب (حسن حنفي والجابري) وتونس ومصر (فتحي التريكي وعبد الوهاب المسيري) ومن تونس وسوريا(أبو يعرب المرزوقي و طيب تيزني) ولكن الاوراق أقوى من دراسات الحدث لأنها تتجدد وصنعت و تصنع ربيع الفلسفة بالمواقف و النصوص.

لقد ساهمت الجمعية الفلسفية المصرية بالتعريف بها حيث كانت ملاذا لأثبات الذات و نيل المراتب و سرا من اسرار التقدم عند عصابة التزوير بحجة التنوير لمجموعة دون غيرها. ولكن مجلة أوراق فلسقية أقوى أن تموت بعد فك الارتباط المعرفي لعوامل عديدة :

1 ـ أزيحت من صناعة المراتب لأنها لم تتطور في الانفتاح اللغوي والتسويق الورقي والالكتروني.

2 ـ تطور المجلات في الجامعات الجزائرية و انحسار الترقية بها ووفرة ظهورها بالمجان في الشبكة العنكبوتية ولكن هذا التراث الفلسفي من الأوراق، والذي خصص للكتابة الجزائرية صفحات وصفحات، وفي ظروف صعبة لا يمكن ان ينكره الا الوعي المزيف والمتفلسف غير الأصيل، والدليل ان الأستاذ أحمد عبد الحليم عطية اعترف لي يوما بتقدير ضيافة الأستاذ عبد القادر بليمان له في أول زيارة له للجزائر، فرحب به في بيته وهو لا يعرفه، ولكن هده الحيرة نبددها له بعدم فصل الاخلاق أولا عن الفلسفة، وليس الفلسفة أولا ثم الأخلاق، وهذا ما اكتشفته لاحقا من أول مقال نشرته عن الفيلسوف علي أومليل، سفير المملكة المغربية في مصر، وروح محمد عزيز الحبابي تحركني ومراسلات المؤرخ احمد شحلان، والفيلسوف محمد علال سيناصر من اليونسكو في التسعينيات ثروتي في التفلسف الذي يصنع الفهم التنويري بان الشجاعة ان تستخدم العقل بنفسك، حتى ولو كنت فيلسوفا بدون معلم أو بدون جماعة.

هذا الدرس كان موقفا بعد صراع القدم بالمشاركة في مؤتمر الجمعية الفلسفية المصرية مع فيلسوف اليسار الإسلامي حسن حنفي الذي كان نموذجا لي لمقاومة

التطرف بين اليسار واليمين وهذا منذ الثمانينيات، ومثل هذا الوعي النقدي فضح التفلسف الكاذب ومن سار في فلك اليسار المصلحي، عندما نزلوا الى مستوى سوق العامة في السب والشتم لتاريخ مصر الادبي والثقافي، وعادوا مؤخرا لطباعة روايات فيها.

وهنا كان سؤال أحمد عبد الحليم عطية بعد مؤتمر الفلسفة العالمي بتونس : انت مع هذا أو ذاك ؟ وربما فهم نقدي للفيلسوف المغربي الجابري في المعهد السويدي عندما اعترض حسن حنفي رحمه الله عليه ومثله المستعرب الهولندي الشاب الذي أيد موقفي الرافض لكذبه الإيديولوجي في تبنى رؤية توسعية ضد بلادي، ونشر مداخلتي ومقالي النقدي عن اركون الذي رفضه تراب الجزائر المضرج بدماء الشهداء ودفن في المغرب، لأنه لم يكن مهتما أبدا بتحرير بلاده الام، بل ونقد عظماء اليسار الذين سجنوا لمساعدتهم لجبهة التحرير الوطني.

وفي هذا السياق الأصيل لفلسفة المقاومة نشرنا في أوراق فلسفية مقال عن الفيلسوف الفرنسي المعاصر الان باديو فيلسوف الحدث، و يبقى الحدث لان الفلسفة لا يمكن فصلها عن العلم و السياسة والفن و الحب. ومازال هذا الفيلسوف شامخا ضد فرنسا الاستعمارية و احتلال فلسطين لأنه اعتبر" ان إسرائيل اختراع غربي رأسمالي للتكفير عن ذنبهم في اضطهاد الألمان لليهود،، ولهذا كان يجب أن يمنح لليهود (لابافاريا) و هي دولة فيدرالية ألمانية، لأن معاداة السامية في صورها العنيفة أوروبية، وعلى الأساس فان تقليد قصف المدنيين منذ الحرب العالمية الثانية هو امريكي كما حدث للمدن الألمانية وهيروشيما و ناغازاكي". وهذا ما يفعله الكيان الصهيوني، ويسخر باديو من الأمريكيين باستعمال مفهوم اليانكي أي الانجليز في المستعمرة الإنجليزية الجديدة، ومن أكذوبة حرب بصفر ضحايا.

في الأخير نشكر كل المساهمين في إصدار اوراق فلسفية و نترحم على الأقلام التي سقطت من شجرتها و نأمل ان تواصل في حلة جديدة حتى تبقى خضراء للابد لأشارك في هذه الأوراق الفلسفية.

لودفيج فويرباخ في العربية

جوزيف بويج منتدى

يتجلى تأثير "فويرباخ" فى الفكر الغربي بأشكال متعددة، والتأثير الأكثر شهرة كان ردة فعل كارل ماركس عندما كتب **أطروحاته الإحدى عشر عن "فويرباخ** " عام 1845[1]. وكانت العلاقة بين كليهما توضح تلقي ومناقشة الأفكار. قد وضح سيدني هوك بشكل جلي العلاقة بين كلا المفكرين فى فصلين بدراسته: "**من هيجل حتى ماركس**": دراسة فى التطور الفكري عند كارل ماركس"، نيويورك، جون داى. 1936[2].

وتعد الترجمات شكلاآخر نرى من خلاله تأثير كاتب ما، كما يمكننا أن نلاحظ فى ترجمات الكتاب الماركسيين فى العالم العربي. فقد ناقش أنورحامد مغيث رسالته لنيل درجة الدكتوراه فى "**الماركسية فى مصر**" (باريس، 1992)، تحت إشراف جورج لابيكا، وفى أحد فصول الرسالة حلل أنور مغيث ترجمات النصوص الماركسية إلى العربية، ثم نشر بعد ذلك مقالا، مستفيضا فى الموضوع ذاته، فى دورية "**مصر والعالم العربي**"[3]. و فى هذه المقالة نجد عينات من ترجمة ماركس، إنجلز، لينين، ستالين، إلخ.

رغم أن " فويرباخ" تُرجم إلى لغات عدة، فإننا لا نجد إلا من أعماله ترجمت فقط للغة العربية، ونص داخل دورية علمية، ثماني نصوص قد نشرها الدكتور أحمدعبد الحليم من صفحة 261 إلى صفحة 404 في كتابه عن فلسفة فويرباح. الكتاب المترجم[4] هو "**مبادئ فلسفة المستقبل و أطروحة أولية لإصلاح الفلسفة**" والدورية تنشر نص "جوهر المسيحية" وعلاقته بالفرد وذاته. [5]

الثماني نصوص كانوا قد تُرجموا إلى الإنكليزية. وإذا أعدنا ترجمتها إلى الإسبانية فستكون: "جوهر الدين"[6] (ص.263–318)، حول مبادئ الفلسفة (ص.319–330)، الحاجة إلى إصلاح الفلسفة (ص.331–339)، أطروحة أولية تطمح إلى إصلاح الفلسفة (ص. 341–362)[7]، جوهر المسيحية. مقدمة إلى الطبعة الثانية (ص. 363–376)[8]، شذرات متعلقة بالتطور الفلسفى[9] (ص. 377–403). الترجمة الإنكليزية المذكورة هي، النصوص مأخوذة من: *The Fiery Brook: Selected Writings of Ludwig Feuerbach*, Garden City, NY: Anchor Books, 1972. وهي نصوص ذات قيمة حقة فى مجال نقد أنثروبيولوجيا الأديان، والتى قد ساهمت فى التطور الحالي للعلوم الدينية.

فعلى تلك النصوص و غيرها مثل "**أفكار حول الموت والخلود**"، يعتمد الدكتور أحمد عبد الحليم على بناء دراسته المكونة من مقدمة عن حياة "فويرباخ" وسبعة فصول أخرى بعنوان: "الإنسان فى فويرباخ"

عن تطور "فويرباخ "، بعيدا عن هيجل، نظريته المعرفية، مفهومه عن الطبيعة، الأنثروبولوجيا الفلسفية، وحول الدين، "من الحرفية النصية إلى الإيمان القلبي"، علم الجمال، الأخلاق عند فويرباخ.

يذكر عبدالحليم في بداية الفصل الخامس، أن كارل بارث[10]. أعجب بارث بـ "فويرباخ"؛ لأنه كان بعتبر معاداته للاهوت كان مهما بالنسبة إلى علم اللاهوت المعاصر . استكمالا، أكد الدكتور عبد الحليم على أن فلسفة فويرباخ في مجملها هى فلسفة دينية. "**القضية الأساسية لفويرباخ كان الدين والذى تجلى كمحور جوهري يمثل نواة كتاباته**" (عبد الحليم، 151)

الأنثروبولوجيا هى سر علم اللاهوت، بالنسبة لفويرباخ، والدين هو الوعي الأول وبالطبع، الوعي الغير مباشر عند الإنسان. يسير عبد الحليم على خطى كارل لويس[11] ويفسر كلماته بمعنى أن معرفة الله هى معرفة الذات عند الإنسان، ولكنه لا يعرف ما هى طبيعته، لذا يضع الإنسان جوهره خارج ذاته، ويتردد في الاعتراف بها داخله (عبد الحليم، 152).

قسم عبد الحليم تطور الفكر الديني عند فويرباخ إلى أربعة محاور. الأول هو جوهر المسيحية: "فى هذا المحور، يصف فويرباخ الله كنتيجة لتجريده من السمات البشرية، كالموت مثلا، فالإله لا يموت.

المحور الثاني هو **جوهر الإيمان** و يتوئمها عبد الحليم مع جوهر الإيمان وفقا لمارتن لوثر[12]. لكي يبرز كيف يستخدم فويرباخ كلمات لوثيرا يجعل من الدين عمل إنساني و يجعل من السعادة البشرية هدفا له. الخيال يلعب دورا ملحوظا في فكرة "المسيح إنسان" وربما لهذا، ذكر عبد الحليم إن سيجموند فرويد في عمله "**مستقبل وهم**" (1927)[13]، اعتبر الدين بمثابة نظام من الأوهام الزائفة.

يتمثل المحور الثالث في "**جوهر الدين**" وعلق عبد الحليم على بعض أجزاء العمل؛ الذي يحمل نفس الاسم، فعلى سبيل المثال، في بداية الفصل الأول نجد أن "الطبيعة هى الصانع الأول والأصلي للدين، مثلما أثبت، بشكل جلي، تاريخ الأديان و الشعوب كلها"[14]. يؤكد لنا هنا عبد الحليم إن الدين مسألة فطرية عند الإنسان، ويتحول إلى فكرة

مزيفة عندما يمتزج بما هو لا هوتي، ويصبح مسألة حقيقية تماما ما إذا تم فهمه و إدراكه كشعور ما بالاعتماد والتعلق (عبد الحليم 165).

المحور الرابع والأخير وعنوانه "أنساب الآلهة" Theogony .النص المفتاح هو "**دروس عن جوهر الدين**"[15] والذي يذكر وفقا للنسخة الإنكليزية لرالف مانهيم، الذي يعد صورة أسطورية للترجمة من الألمانية[16]: ليس الله هومن خلق الإنسان على صورته وإنما الإنسان هو من خلق الله على صورته، ومن هنا أراد فويرباخ أن يجعل من علماء اللاهوت علماء أنثروبولوجيا. أدخل عبد الحليم هنا الفيلسوف الروسي نيكولاي اليكساندروفيش بيردايف (1948) وعمله "المنطق الوجودي لما هو إلهي وما هو بشري (1947)[17]: بيراديف هو مفكر ديني، مسيحي أرثوذوكسي، أشار إلى فويرباخ في الفصل الثاني من عمله، وقال: "**كتاب فويرباخ المادي حول جوهر المسيحية مكتوب بأسلوب كتب التصوف المسيحي**"[18] وعبد الحليم لم يتردد في ترجمة "كتب التصوف" بدلا من "كتب التصوف المسيحي" (عبد الحليم، 167). كان الهدف من الإشارة إلى بيردايف هو إبراز أن فويرباخ كان وجوديا.

يحتوي كتاب الدكتور عبد الحليم، في رأينا، على ميزتين عظيمتين. أولا لأنه يحوي أول ترجمة عربية لنصوص فويرباخ الأساسية، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى هذا الكتاب يعد مدخلا لفهم فويرباخ حيث إنه قائم على نصوص متعددة. بالإضافة إلى أن الكتاب يضع القارئ في اتصال مع عملية البحث فيما يتعلق بقائمة المراجع.

الميزة الثانية تتعلق بالسياق الحالي. ففي المجتمع العربي والإسلامي، بصفة عامة، مسألة الدين مشتعلة. فالتيارات التقليدية تدافع عن الإسلام السياسي و لا يشككون في جوهر الدين الذي يبرر هذه النظرة. نقد فويرباخ للمسيحية و للدين بصفة عامة يدعو إلى التفكر وإعادة النظر في الإسلام السياسي.

الهوامش:

1- ماركس-إنجلز وركي، مجلد 3. (برلين: ديتز فيرلاج، 1969) ص.5-7. نشرت بواسطة فرانسوا إنجلز، 1888، كملحق لعمله *لودفيغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية*.

2- الترجمة الإسبانية، سفر تكوين الفكر الفلسفي لماركس، برشلونة: باررال، 1974

3- أنور مغيث، الماركسية المصرية و الماركسية الغربية: ترجمة و أيدولوجية، مصر/العالم العربي، السلسلة الأولى، 30-31، 1997 تم زيارة الموقع الألكتروني فى 10 ديسمبر 2016: http://ema.revues.org/1600

4- ترجمة إلياس ماركيس، بيروت، دارالحقيقة، 1975

5- أوبر داز، جوهر المسيحية و علاقته بالفرد و ذاته(1845). ترجمة أيمن أحمد، *أوراق فلسفية* (القاهرة)، 13 (2004)

6- جوهر الدين (1848)

7- أطروحات أولية في إصلاح الفلسفة (1843)

8- جوهر المسيحية مقدمة للطبعة الثانية (1843)

9- شذرات متعلقة بالتطور الفلسفي (1822)

10- الإقتباس مأخوذ من مقدمة جوهر المسيحية: جورج إليوت، ترجمة كارل بارث، مقدمة ريتشارد، نيبور، نيويورك: هاربر&رو، 1957

11- كارول لويس، من هيجل حتى نيتشه: الثورة في فكر القرن التاسع عشر (1941)، ترجمة ديفيد جرين، نيويورك: جامعة كولومبيا، 1964. ترجمها للإسبانية: ناشرو "كاتز"، 2008

12- الكاتب اعتمد على الترجمة الإنكليزية لميلفن تشيمو: جوهر الإيمان وفقا للوثر، نيو يورك: هاربر&رو، 1967

13- الترجمة العربية لجورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة، 1974

14- فيما بعد، فى بداية 9، فويرباخ يحدد: "الطبيعة ليست فقط الصانع الأول والأصلي للدين بل هى أيضا القاعدة الثابتة، والخلفية الدائمة للدين، حتى وإن كانت خفية"

15- *Vorlesungen über das Wesen der Religion: nebst Zusätzen und Anmerkungen* (1851).

16- قراءات عن جوهر الدين، نيو يورك: هاربر& رو، 1967

17- الترجمة الإنجليزية قام بها ر.م.فرنش، لندن: جيوفري بليس، 1949

18- Экзистенциальнаядиалектикабожественногоичеловеческого (Moscú:Respublika, 1993), p. 272.

صورة بدوي في تفكير عطية

زهير توفيق (*)

أشار الدكتور أحمد عطية في معرض تقديمه للكتاب المكرس لتكريم عبد الرحمن بدوي تحت عنوان "**دراسات عربية حول عبد الرحمن بدوي**" الصادر عن دار المدار الإسلامي في بيروت سنة 2018، وضم عدة دراسات فكرية وفلسفية تناولت جهود بدوي وفلسفته؛ إلى أن الاهتمام أو عدم الاهتمام بعميد الفلسفة العربية كما سماه أنور عبد الملك، يؤشر إلى الاهتمام بالفلسفة ذاتها "أسئلة كثيرة تطرح عند الحديث عن بدوي، وهي في الحقيقة أسئلة عن دور الفكر والفلسفة في حياتنا المعاصرة".

تنطوي هذه الجملة المقتضبة على دلالات مهمة، مفادها الرد غير المباشر على الشكوى الدائمة لعبد الرحمن بدوي نفسه من التجاهل المتعمد لجهوده، أو عدم القدرة على التصدي لها في الأوساط الفكرية العربية المعاصرة، وإحساسه العميق بغربته ومنفاه الاختياري في باريس وتوجهه بالكتابة للأوساط الغربية، والتعامل معها. فهي الأفضل، والأقدر على التعامل مع لغته وفلسفته. وفي مساهمته في الكتاب المذكور بمقالة بعنوان "نيتشه /بدوي" ردّ عطية على تساؤله مستخدما فلسفة بدوي نفسها وجاء

تفسيره بمثابة رد ذاتي على مشكلته (من فمك أدينك) فيقول نقلا عن بدوي "... وعلى الدولة أن تدع المفكر وشأنه. ففي اهتمام الدولة بالفلسفة خطر على الفلسفة ما بعده خطر. وما يسمى حماية الدولة للفلسفة هو في الواقع حكم بالإعدام: لأن الفيلسوف سيصير –حينئذ – عبدا من عبيد الدولة، يأتمر بأمرها ويفكر لحسابها، وعلى النحو الذي تهواه، فيجعل الدولة فوق الحق، أي يقضي على كل فلسفة. فالدولة مصدر ثبات، وأبغض شيء بالنسبة لها التغير والصيرورة، فستكون إذن عدوة عنيدة لكل جدّة في الفكر، أي إنها ستكون خصما لطبيعة الفلسفة نفسها وجوهرها الحقيقي [دراسات عربية حول عبد الرحمن بدوي ص442، نقلا عن بدوي، شوبنهور ص،8].

يوضح الدكتور أحمد عطية دواعي الكتاب ومناسبته، وهي أبحاث الندوة الدولية الاحتفالية التي عقدت في القاهرة في النصف الثاني من مايو 2017، وشارك فيها عدد

(*)جامعة فيلادلفيا، عمان، الأردن.

كبير من الأساتذة في مصر والعالم العربي وفرنسا، من تخصصات شتى، لبحث ودراسة فلسفة بدوي وجهوده المتنوعة، ويأتي هذا الكتاب كما يقول د .أحمد "مع عودة بدوي إلى الوطن بعد رحلة عطائه الفلسفية الطويلة أستاذا بالجامعات العربية والإسلامية، وباحثا في التراث العربي الإسلامي، **ومدافعا ضد افتراءات الاستشراق.**

استوقفتني الجملة الأخيرة، وأمعنت التفكير فيها، فهل كان د .أحمد عبد الحليم عطية جداً في هذا الحكم، وهل كان بدوي حقا مناهضا للاستشراق والمستشرقين؟!

وفي السياق نفسه استوقفتني خاتمة بحث الدكتور حسن حنفي المدرجة بالكتاب المذكور تحت عنوان " **الفيلسوف الشامل** "وفيها آثر أستاذنا الكبير الانحياز للحقيقة على محبة أستاذه بدوي أسوة بأرسطو الذي قال: أحب افلاطون، ولكن حبي للحق أعظم، فقال عن بدوي" إشكاله أنه فضل العلم على الوطن، فتحجر العلم وضاع الوطن، وفضل الذات على الموضوع، فانطوت الذات وتضخمت من الداخل، وغاب الموضوع

بعد أن ابتلعته الذات، كما هو الحال في النرجسية. وفضل الفرد على الجماعة، فاقترب الفرد من خريف العمر ولم تتأسس حوله جماعة أو مدرسة، يعيش من خلالها الفرد أعماراً... أراد أن يكون في العالم طبقا لمقولة الوجوديين: "الوجود في العالم" وانتهى إلى مقولة الصوفية: "العالم في الوجود " [دراسات حول عبد الرحمن بدوي ص28].

تطلب هذا الحكم سلبا أو إيجابا العودة إلى كتاب أحمد عبد الحليم عطية التلميذ الآخر الذي أحب أستاذه لكن محبته للحق والحقيقة كما أعتقد وأعرف عنه هي أكبر وأوضح كما سيتبين لنا في كتابه "**الصوت والصدى الأصول الاستشراقية في فلسفة بدوي الوجو**دية" الصادر عن دار الثقافة للنشر والتوزيع في القاهرة سنة 1990، والذي حاول فيه موضعة بدوي وفلسفته وجهوده في مكانها، وحجمها الطبيعي والصحيح، بغض النظر عن صورة عبد الرحمن بدوي في مرآة نفسه، وهي صورة مفرطة في ادعاء التفرد والغطرسة والفوقية تجاه الآخرين وجهودهم الفلسفية. وبها سوّغ بدوي انعزاله عن الباحثين العرب المعاصرين، وقلة اهتمامه بهم وبإنتاجهم المعرفي، لكنه في نفس الوقت، أخفى أصوله المعرفية في التحقيق والتأليف، فلا يوجد من إنتاجه الغزير كتابا في هذا الجانب أو ذاك إلا وله أصول في الاستشراق وعمل المستشرقين، فهم الصوت وهو الصدى كما يقول د .أحمد عطية؛ الذي يشير إلى أن إزدواجية بدوي وتناقضاته في تقييم الفلسفة الإسلامية والعقلية العربية هي نتاج تناقضات المستشرقين أنفسهم في تقييم التراث العربي.

تناول الدكتور أحمد عطية جهود بدوي الفكرية، وعمل على تفكيكها ضمن المحاور التالية:

- وجودية بدوي.
- القراءة الوجودية(البدوية)للفلسفة العربية الإسلامية.
- موقف بدوي من العقلية العربية أو روح الحضارة الإسلامية.
- الأصول والمصادر الاستشراقية والعربية لفكر بدوي.

يشكك د.أحمد عبد الحليم بوجودية بدوي وأصالتها من حيث المبدأ، بغض النظر عن ادعاء بدوي الذي أصدر أول كتاب عربي عن نيتشه ليكون عرضا أوليا لفلسفته الوجودية، لنكتشف في النهاية أنه صورة من صور المفكر الأوروبي في إطار مشروع بدوي لتقديم خلاصة الفكر الأوروبي ليبين لشباب جيله طريقة العقل الأوروبي، وهو يسعى لإقامة نظرة جديدة انسانية للحياة والحضارة، وليس له علاقة (بالهدف أو هو بعيد كل البعد عن العرض الفلسفي لفلسفته الوجودية (ص13) والدليل على ذلك إدراج ارسطو وأفلاطون في نفس السياق واهتمام بدوي بالمثالية الألمانية أكثر بكثير من اهتمامه بالوجودية.

لا يمتلك الدكتور أحمد عبد الحليم عطية المقدرة العلمية لتفكيك أصول بدوي فحسب؛ بل يمتلك الشجاعة العلمية ليتمرد على الصورة النمطية لبدوي عميد الفلسفة العربية ويقول لا : ..."**والحقيقة أن ما أعلنه بدوي وتابعه فيه البعض وصدقناه من أن فلسفته هي الفلسفة الوجودية هو قول في حاجة شديدة إلى تفسير، لا أقول' نه أكذوبة لكنه قول يحتاج إلى تثبيت وتحليل"**

يأخذ د .أحمد عبد الحليم على بدوي في القراءة الوجودية للتراث العربي والفلسفة الإسلامية اعتباره التصوف رمزا للتجربة العربية الخلاقة والأصيلة، الجديرة الصوفية، وهذا نقيض الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة التي تناولت الصوفية نقيضا للعقل والعقلانية وسبب التدهور الشامل في الحضارة العربية الإسلامية.

يعتبر بدوي في نظر د .أحمد عبد الحليم حلقة في سلسلة دعاة التغريب، من لطفي السيد إلى طه حسين، لكن ما يميز بدوي نوعية الغرب ومرجعياته التي يدعو إليها؛ فهو لا يدعو لعقل التنوير؛ بل للنزعة الإنسانية ويقصد بها النزعات الوجودية والمثالية المضادة للعقل " من المؤكد أنه ليس أمام الشرقيين من سبيل آخر إلى التهذيب والثقافة القادرة على

التطور إلا سبيل الإنسانية في الغرب."

افتقرت قراءة بدوي الوجودية للتراث العربي الإسلامي وأصالته التي اختزلها بالصوفية إلى الأصالة، فقد اعتمد اعتمادا كليا على دراسات كوربان وماسينيون في دراسات الصوفية والحلاج والسهروردي، والتراث الروحي بشكل عام .لكن كيف يمكن للتصوف أن يكون أساس وجودية عربية إسلامية، وهو (بدوي)يقوم بتأسيس التصوف الإسلامي على المسيحية كونه أثرا من آثارها؟!

لم يكتف بدوي بذلك بل عمد إلى إسقاط المفاهيم والشخصيات الوجودية المعاصرة على التراث وأعلامه بطريقة متعسفة، فنظير التوحيدي في التراث جابريل مارسيلوفرانز كافكا، وتعامل مع المتصوفة رابعة العدوية بمفاهيم ومصطلحات نيتشه، اما الصوفي ابن سبعين فنظير الديالكتيك الحي المعاصر.!

وقف بدوي موقفا معاديا من العقلية العربية؛ كونها عقلية تنكر الذاتية، ومغزى انكار الذاتية يتنافى مع إيجاد المذاهب الفلسفية، لأن المذهب الفلسفي ليس إلا تعبيرا عن الذات في موقفها بإزاء الطبيعة الخارجية، أو الذوات الأخرى.وقاده هذا الحكم إلى استنتاج آخر ردد فيه أحكام المستشرقين بعجز العقلية العربية على التفلسف، فلم يقدّر لهذه الروح أن تنتج فلسفة، والأخطر كما يقول د .أحمد عبد الحليم أنها حسب قول بدوي:لم تستطع أن تفهم روح الفلسفة اليونانية، وأن تنفذ إلى لبابها، وإنما هي تعلقت بظواهرها.ولم يكن عند واحد من المشتغلين بالفلسفة اليونانية من المسلمين روح فلسفية [بالمعنى الصحيح وإلا لهضموا هذه الفلسفة [الصوت والصدى ص31]

لم نعرف من الذاتية التي كان غيابها سبباً لغياب الفلسفة إلا الشيء القليل، فلم يقدم بدوي التنظير الكافي لتسويغ أحكامه الخطيرة ضد العقلية العربية وفلسفتها، وقد يكون المسكوت عنه في خطاب بدوي الفلسفي أهم وأخطر من المعلن كما يقول د .أحمد كونه (بدوي) يمثل إشكالا مزدوجا على المستوى الفردي، كذات وحيدة منعزلة بلا مواقف، وكنزعة اتخذت لها مكانا في الفكر المعاصر اعتمادا على نماذج منقولة، إما من التراث اليوناني أو من الفكر الوجودي المعاصر، لقد نقل بدوي كثيرا، ربما أكثر مما تصوّر عن المستشرقين، (ص 33) وإضافة لذلك، فهو ابن الشرق، وعقليته نتاج تلك العقلية التي كال له الهجاء بلا حدود دلالة الاغتراب والاستلاب المطلق الذي أوصله للقول":علينا متابعة المستشرقين والأخذ عنهم، ولا بأس أيضا من ترديد آرائهم التي تحط من قدر العقل العربي والعقل

السامي، ومن الفخر أن نعلن متابعتنا لرأي (.رينان،ومن المنطق أن نصر عليه دون مناقشة ("نقلا عن الصوت والصدى ص35).

واعتمادا على رأي رينان أردف في مكان آخر :العقلية العربية القاصرة عن الإبداع ودورها هو النقل والترجمة؛ لأنها غير قادرة على الفهم والاستيعاب .وللتأكيد على ذلك، وظف حتى البراهين الصوفية للنيل من الفلسفة، وأصبحت الصوفية وابن سبعين في نظر بدوي حجة ومرجعية لنقد العقل والعقلية والفلسفة الإسلامية.

تحقيق الكتب: يعتقد د .أحمد عطية أن أهمية بدوي كانت في الأساس بما قام به من إحياء لكتب التراث القديم، الذي فقد معظمه في لغته الأصلية، وتبقّى في ترجماته العربية . لكن ما طبيعة هذه التحقيقات وما هو وزنها المعرفي؟

يشير د .أحمد أولا، إلى طريقة بدوي ومسوّغاته لتحقيق النصوص، وتناقض مواقفه . فغالبا ما يلجأ إلى تبخيس قيمة التحقيقات والمحققين السابقين، لتبرير إعادة التحقيق، وأحيانا يثمّن عاليا تحقيق هذا الباحث، وينسى لاحقاً تقييمه الايجابي، فيحط من قيمته وقيمة تحقيقه في كتاب أخر، أو العكس كما حصل في تقييمه لمحمد عبد الهادي ابو ريده الذي حقق رسالة الكندي في العقل .ولكن بعد الفحص والتدقيق يستنتج د. عطية وغيره من الباحثين والمتابعين لشؤون التحقيق أن ما قام به بدوي لا يعدو كونه إعادة إنتاج لما فعلوه، معتمداً

على نفس النسخة التي حققت، وأحيانا، حتى دون اللجوء للنسخة المحققة، وينوّه د . أحمد عطية بمتابعة الباحث جمال الدين العلوي لتحقيقات بدوي الذي كشف عن النواقص الخطيرة في التحقيقات التي أجراها بدوي، والتي تقوض العمل من أساسه.

لم يكن تناقض بدوي وازدواجية موقفه من المحققين إلا انعكاسا وصدى لموقفه المتناقض من الفلاسفة العرب وتراثهم الفلسفي، فتارة يمدح ويعلي من شأنهم، وتارة يبخس ويقلل من قيمتهم، كما حصل مع ابن سينا، الذي وقف منه موقفا إيجابيا في تحقيقه للبرهان من كتاب الشفاء، وفي موضع آخر، يحمله كامل المسؤولية عن التخلف الادبي والفكري.

يشير أحمد عطية إلى مثال آخر لتناقض بدوي في تقييم الفلاسفة وأعلام التراث كموقفه الايجابي جدا من حازم القرطاجاني، ونقده المرير لأساتذته ومرجعياته الفلسفية وخاصة الفارابي وابن سينا!

ينتهي د.أحمد من هذا الاستقصاء للقول ..." لقد كتب بدوي وألف، وقيل إن

كتبه تّجاوزت المائة، إلا أنه عبثا نلتمس مؤلفاته بين هذا الكم الهائل من الترجمات والتحقيقات فلا نظفر بزاد وفير، بل إن تحقيقاته المتعددة التي ينتقد فيها الباحثين السابقين معظمها حقق من قبل اعتمادا على نسخة وحيدة من المخطوط، **وإن كنا لن نتطرق ونزعم مثل باقي المدققين أنه كثيرا ما لا يرجع إلى المخطوطات نفسها"** (الصوت والصدى ص 33)

الاستشراق: يعتقد الدكتور أحمد عطية، أن مجمل آراء بدوي وأفكاره، وموضوعاته، وخططه البحثية في العقلية العربية والفلسفة، وأعلام التراث ترداد لآراء المستشرقين الذين أعجب بهم أيما إعجاب، فرأيه بأرسطو عند العرب مثلا متطابق تماما مع رأي المستشرقين؛ وليس له علاقة بتحليله، فالمذهب الأرسطي بعيد كل البعد عن الروح العربية الشرقية، وأنه لم يستطع أن يظفر بحق المواطنة إلا بعد أن طعّم بدماء (أفلاطونية أفلوطينية) الصوت والصدى ص22)

وعكست موسوعته الفلسفية تماهياً صارخاً مع الاستشراق وموقفه من الشرق وتراثه، فمن بين 238 مادة لا تتضمن الموسوعة إلا على 14 مادة عن العرب تراثهم وفلسفتهم وأعلامهم، وحول الكثير من أسماء أبحاثه وكتبه المنسوبة إلى"عربية " إلى" **315** إسلامية"فمن أرسطو عند العرب أو أفلوطين عند العرب تحولت في طبعات لاحقة إلى أرسطو في الإسلام وأفلاطون في الإسلام تقليداً للاستشراق وخاصة كوربان الذي سمى الكتابات العربية بالإسلامية.

لقد اعتمد بدوي اعتمادا مطلقا كما يقول د .أحمد على الاستشراق في كل كتاباته، واستغل معرفته بالتراث الاستشراقي- ومعرفته الشخصية للمستشرقين الذين عملوا في الجامعات المصرية، وفي مراكز الاستشراق خارج مصر، إضافة لمعرفته القوية لعدة لغات أجنبية– لإنتاج ما انتجه من كم غزير بالتراث .فأصاب ما أصاب به الاستشراق، وأخطأ بما أخطأ به الاستشراق ..." يعود السبب في هذه المآخذ(الاخطاء والمقاربات الناقصة) إلى إيمان بدوي الكامل بقدرة المستشرقين ونقله الدائم عنهم، وتكراره لما قدموه بحيث يمكن رد كل أعماله إلى أصولها الحقيقية لدى ماسينيون، وكرواس، ومايرهوف، ونلينو، وغيرهم الذين أصبحوا الإطار والمرجع الذي يعود إليه باستمرار."

لقد كشف بدوي باعتماده الاستشراق على مصادره المباشرة وغير المباشرة في اختيار المنهج والرؤية ومواضيع البحث وجملة الأحكام والنتائج بحيث يمكننا التعرف على رأيه في

التراث من خلال الاستشراق، والتعرف على آراء الاستشراق من خلال (بدوي نفسه، ص 55)

يستعرض د .أحمد في كتابه" **الصوت والصدى** "الصغير في حجمة (87صفحة) الكبير والخطير في دلالته، الكتب والأبحاث الاستشراقية التي نسج بدوي على منوالها(27) مبيناً في الوقت نفسه – شكلا ومضمونا فيفرد لهذا الموضوع الصفحات(52) الأهمية الاستثنائية للمستشرقين ماسينيون وكراوس في حياته الفكرية الذين منحاه اكثر من المنهج والموضوعات، فقد اعتمد بدوي في كتابه التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية على محاضرات كراوس التي تحمل نفس العنوان، وتعالج نفس الموضوع، ولا ندري ما آلت إليه تلك المحاضرات أو أين ذهبت، لكن التلميذ النابه الذي واظب، (على حضورها وتدوينها أصدر لاحقا التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية 1941.

وينتهي د .أحمد عبد الحليم عطية من هذا الاستقصاء عن تأثير كراوس في بدوي بالقول: "تظل مقارنة التفصيلات باقية حتى نعثر على نص محاضرات كراوس حتى نستطيع أن نقدم مطابقة تفصيلية بين الأصل والصورة بين الصوت والصدى.

فماذا لو قام الدكتور أحمد عبد الحليم عطية بترجمة رسالته الضمنية من هذا النقد، وقام بدراسة استقصائية شاملة ومقارنة لكتب بدوي وكتب المستشرقين الذين سبقوه وكتبوا في تلك المواضيع، فماذا نجد، وما مصير الصورة النمطية لعميد الفلسفة العربية؟ **!لقد قدم لنا أحمد عطية في هذا النقد والتحليل دعوة ودرسا كانطيا بامتياز :" كن شجاعا واستعمل عقلك.**

"ما بعد الحداثة والتفكيك" : قراءة عربية

جيهان فاروق(*)

يتناول الدكتور أحمد عبد الحليم عطية بالدراسة **فلسفة ما بعد الحداثة والتفكيك**، في أحد إصدارات أوراق فلسفية (2018)، والتي كانت لاتزال فى ذلك الوقت أحد التيارات الفلسفية الرائجة في الغرب. ويذكر عطية في تصدير الكتاب أنه يعتبره بمثابة مقدمة لعمل أكبر في الفلسفة الغربية المعاصرة يتجاوز عرض الفلسفات إلى تحليل القضايا التي شغلت بها الفلسفة فى النصف الثانى من القرن العشرين. والأهم من ذلك أن المؤلف يهدف من وراء ذلك إلى بيان قدرة الفكر والثقافة العربية على التعامل مع المذاهب الغربية وتأثير هذه المذاهب على التيارات المختلفة في ثقافتنا المعاصرة ونتيجة هذا التفاعل الذي يساعد على ظهور ملامح فكر عربي نقدي قادر على الحوار مع الذات والآخر

ويحتوى الكتاب على ثلاثة مقالات. تتناول المقالة الأولى "كانط وما بعد الحداثة" تأثر، فلاسفة ما بعد الحداثة بفكر إيمانويل كانط، حيث اهتموا اهتماماً كبيراً بكتاباته خاصة كتاب نقد ملكة الحكم ومقالته "ما التنوير؟". أما المقالة الثانية بالكتاب فتتناول بالدراسة فلسفة نيتشه والذي تعد آراؤه في نقد الميتافيزيقا الغربية من أهم مصادر الفكر ما بعد الحداثى. أما المقالة الثالثة فتتناول بالدراسة والنقد والتحليل نظريات فيلسوف ما بعد الحداثة الأكبر جاك دريدا وآراءه في التفكيك ومفهوم الاختلاف. وتعرض الدراسة المحاولات المختلفة في الفكر العربي لفهم فلسفة دريدا وتطبيقاتها، مثل أعمال: عبد الكبير الخطيبي ونور الدين أفاية وبختي بن عودة ومطاع صفدي وعلى حرب وعبدالعزيز بن عرفة. كما تعرض المقالة لمحاولات نقد فكر ما بعد الحداثة في الفكر العربي عند إدوارد سعيد وعبدالوهاب المسيري وأمينة غصن .

في المقالة الأولى بالكتاب والمعنونة "**كانط وما بعد الحداثة**" يتناول عبدالحليم عطية بالدراسة قراءة فلاسفة ما بعد الحداثة للفلسفة الكانطية بهدف إثبات مدى تأثرهم بها. وما يطرحه الدكتور عطية في هذه المقالة هو عكس الرأى السائد بأن فلاسفة ما بعد الحداثة قد تأثروا بشكل رئيسي بنيتشه وهيدجر وفرويد وأحياناً ماركس. وقد تأثر عدد من الفلاسفة ما بعد الحداثيين وعلى رأسهم جيل دولوز وميشيل فوكو وجان فرانسوا ليوتار وجاك دريدا بفلسفة كانط النقدية. ويدلل الكاتب على هذا التأثر بأن كلاً منهم (ما عدا

(*)أستاذ مساعد بكلية البنات جامعة عين شمس

دريدا) قد خصص دراسة أو أكثر حول فلسفة كانط بالإضافة إلى إشاراتهم لها في العديد من أعمالهم. ويرى أن ما قدمه دريدا من نقد يقوم في العصر الحالي بنفس الدور الذي قام به النقد الكانطي(22). كما يشير إلى أن نقاد ما بعد الحداثة قد ركزوا بالضرورة على بعض الجوانب في فلسفة كانط دون غيرها. فقد اكتشفوا في مفهوم كانط عن النقد على سبيل المثال جذور الاختلاف بين مجالات وقوى العقل المتعددة، وتعلموا منه أن النقد لا يتوقف عند نقد المعرفة، لكنه يشمل أي ض ا مجالات أخرى أهمها المجال التاريخي والمجال السياسي. ورغم اتفاق نقاد ما بعد الحداثة مع فلسفة كانط في هذه النقاط فهم لا يتفقون بالضرورة مع فلسفته في كليتها، خاصة ما يختص بإيمانه بالميتافيزيقا ورغبته في إصلاحها عن طريق اكتشاف الأسباب والعوامل التي أدت بالميتافيزيقا إلى التدهور. وينهي عطية مقالته بالتأكيد على أن "دور ومكانة فلسفة كانط لا يقل عن دور ومكانة فلسفة نيتشه في فلسفة ما بعد الحداثة".

أما المقالة الثانية بالكتاب فعنوانها "**نيتشه: مجاوزة الميتافيزيقا وجنيالوجيا القيم**". وتنطلق هذه الدراسة من فرضية أساسية ألا وهي أن فلسفة نيتشه بأكملها هى محاولة لإعادة تقييم القيم أو قلب هذه القيم، وذلك بالسعي إلى تجاوز الميتافيزيقا في مواجهة العدمية الأوروبية والتي أراد نيتشه التغلب عليها انطلاقاً من الجينالوجيا. ويرى المؤلف أن أساس فلسفة نيتشه، على تنوع مؤلفاته، هو قلب الميتافيزيقا الغربية واستبدال مشكلة الوجود بمشكلة القيمة. كما يفترض أن هذه الفلسفة ذات تأثير كبير على العديد من التيارات الفلسفية الحالية، خاصة فلسفة ما بعد الحداثة. ثم يستغرق الكاتب في شرح علاقة نيتشه بالنظرية العامة للقيمة ومحاولته لتجاوز الميتافيزيقا وكتاباته في القيم ومفهومه عن الجينالوجيا وجنيالوجيا الأخلاق وعن إرادة القوة. كما يشرح نظريته عن تأثير نيتشه في الفكر الفلسفي المعاصر؛ حيث استقطبت فلسفته الجدل الجاري اليوم بين الفلاسفة المعاصرين حول العقلانية واللاعقلانية، والحداثة وما بعد الحداثة. ويظهر تأثر فلسفة ما بعد الحداثة بالفلسفة النيتشوية جلياً في مفهوم الجينالوجيا. وتتلخص الفكرة الأساسية للجينالوجيا عند نيتشه في كتابه إرادة القوة بأن جميع الظواهر عبارة عن تأويلات، ولا توجد أية ظاهرة في حد ذاتها على الإطلاق، وبالتالي فإن جميع الأفكار والحقائق والقيم الأخلاقية ما هي إلا تأويلات فلسفية ليس لها حدود إلا تلك التي يضعها الفلاسفة أنفسهم. ويركز المؤلف على تأثير نيتشه الواضح على بعض فلاسفة ما بعد الحداثة خاصة فوكو ودلوز ودريدا وعلى فلاسفة الحداثة خاصة هابرماس. حيث يؤكد فوكو أن التعرف على نيتشه وهيدجر كان أكبر تّجربة فلسفية عاشها في حياته، وأن فكر

نيتشه؛ هو الذي يغلب على توجهه الفلسفي. أما هابرماس، والذي مثل تطور مدرسة فرانكفورت الحالي، فقد حاول توضيح التأثير النيتشوي عليها بعد الحرب العالمية الثانية. ويخبرنا أشرف منصور في "التأثير النيتشوى على مدرسة فرانكفورت "بأن تأثير نيتشه على مدرسة فرانكفورت يسير في ثلاثة اتجاهات: الاتجاه الأول هو نقد الحداثة والتنوير، والإتجاه الثاني هو نقد العقل الذي يتحول لدى مدرسة فرانكفورت إلى نقد العقل الآداتي، والاتّجاه الثالث هو التحول نحو الفن (خاصة لدى ماركيوز وأدورنو) باعتباره سبي لا للخلاص، والميل نحو صياغة نظرية في الإستطيقا تكون بديلا لمشروع النظرية النقدية التي تخلت عنها المدرسة .

أما المقالة الثالثة والأخيرة في الكتاب فهي **بعنوان "دريدا والفكر العربي المعاصر"**. ويبين عطية في هذه الدراسة كيف تعامل الفكر العربي والمفكرون العرب مع تيارات الفكر المعاصر خاصة فلسفة الإختلاف ومنهج التفكيك لدى جاك دريدا. فقد عرفت الثقافة العربية دريدا وترجم العرب عد د ا من نصوصه ووضعت الكثير من الدراسات حوله للتعريف بفلسفته وتطبيق منهجه، سواء في الفلسفة أو النقد الأدبي أو السميولوجيا. ولهذا فإن المؤلف يبدأ مقاله عن دريدا بسرد لأعمال دريدا والدراسات حوله في العربية والذي ينقسم بدوره إلى كتب دريدا، ودراسات دريدا، والمناظرات،والحوارات، والترجمات، والأعمال العربية عن دريدا سواء كانت كتباً أم دراسات .ويتبع هذا الجزء التقديمي والتعريفي "شرح لمفهوم دريدا عن ميتافيزيقا الحضور"، وفيه يركز على خصائص فلسفة دريدا كما أوردها الناقد جوناثان كللر. و يرى كللر في كتابات دريدا عدة وجوه: دريدا الفيلسوف، ودريدا القارئ والمفسر ودريدا الذي ينتمي إلى المفكرين ما بعد البنيويين والذين تركزت كتاباتهم على مشكلات اللغة والبنية .

ويتلخص مفهوم دريدا عن ميتافيزيقا الحضور في أن تاريخ الميتافيزيقا الغربية منذ أفلاطون هو تحديد الوجود بوصفه حضوراً. ويرى دريدا أنه من داخل هذا الإطار الميتافيزيقي تأسس للفكر الغربي مفهوم ما للكتابه وللغة يقوم على مفهوم الدليل (العلامة اللغوية) منظوراً إليه في ثنائيته المنشطرة إلى مكونين متباعدين وهما الدا ل والمدلول. وتقوم مختلف المفاهيم التي نحتت مع الميتافيزيقا على مفهوم الحضور أو الماهية بصفتها الأساس الذي تترتب عليه مسألة المعني والحقيقة والقول والكتابة . ويرى دريدا أنه لمجاوزة الميتافيزيقا ينبغي علينا أن نطرح التساؤلات بشأن مفهوم الكتابة المتداول.

أما الجزء الأهم في هذه المقالة، وربما في هذا الكتاب، والذي وضع له المؤلف

عنواناً هو "التفكيك والاختلاف في الفلسفة"، فيتناول جهود المفكرين العرب في دراسة وممارسة التفكيك سواء عن طريق ترجمة أعمال دريدا أو توظيف مقولاته أو استخدام منهجه في تناول القضايا العربية الراهنة. تبدأ المقالة بالإشارة للفلاسفة العرب الذين عنوا بمناقشة مفهوم الاختلاف عند دريدا، ويأتي في مقدمة هؤلاء عبد الكبير الخطيبي، حيث يعد من أهم مفكري الاختلاف ومن أوائل من استخدموا منهج التفكيك للتعامل مع كثير من المشكلات الملموسة والمهمشة أحياناً في ثقافتنا العربية. ويريد الخطيبي أن يؤسس داخل الفكر العربي المعاصر نمطاً حديثاً للتساؤل (وفكر الاختلاف هو فكر التساؤلات) حيث يدعو إلى ضرورة إعادة النظر في كل الأشياء وتبنى منهجاً فكرياً مختلفاً يتحرك في اتّجاهين: نقد التراث وتفكيك الميتافيزيقا الغربية .ويعتقد الخطيبي أنه لا يمكن للهوية الأصلية التي تقوم على الأصول اللغوية والدينية والأبوية أن تحدد وحدها معالم العالم العربي، فهذه الهوية قد تصدعت وتمزقت بفعل الصراعات والتناقضات الداخلية. ويعد عبد السلام بنعبد العالي، والذي تابع فكر الخطيبي وترجمه عن الفرنسية، من أكثر الداعين إلى فلسفة الإختلاف حماسة. وقد عني عبد العالي في مؤلفاته بالاختلاف والهوية والتفكيك والتراث حيث يطالب كأحد المفكرين الذين تبنوا فكر الاختلاف بإعادة النظر في التراث خارج فلسفة الحضور وبعيداً عن مفهوم الأصل. أما نور الدين أفاديه فقد شغل بالكتابة في موضوعات الهوية والاختلاف والحداثة والمتخيل والتواصل. ويؤكد أفاديه على الاختلاف عند دريدا ويناقش ارتباط الاختلاف باللغة وبمفهوم الحضور. أما بختي بن عودة فقد كتب عدة دراسات حول دريدا حيث شغف بفكرة نسف المعنى وتقويض التطابق وتماهي الذات مع ذاتها ومع غيرها. وبالمثل فإن هناك بعض الفلاسفة والمفكرين العرب والذين تناولوا فكر الاختلاف والتنوع في فلسفة دريدا وعلى رأس هؤلاء فتحى التريكي والذي يعتقد أن مستقبل الفلسفة يكمن في الانفتاح والتنوع. والذي قد يؤدى إلى توحيد العالم العربي توحيداً لا يقضي على خصوصيات أقطاره وتنوع اعتقاداته الدينية والفلسفية والاجتماعية وتعدد أقلياته وحرية أفراده. وبالتالي فإن "فائدة هذا الفكر بالنسبة لنا تكمن في تحطيم لدعوى الغرب بكونية فلسفته وتفكيره وثقافته من ناحية وتحرير ذاتنا من عبودية القهر بإقرار حرية التفكير والاعتراف الكامل بحقوق الاختلاف والتنوع من ناحية أخرى" .

ثم ينتقل عطية إلى دراسة إشكالية تفكيك العقل وعلاقتها بالميتافيزيقا عند أركون ومترجمه إلى العربية هاشم صالح. حيث يعتقد أركون أن الميتافيزيقا الكلاسيكية بحاجة إلى تفكيك وإعادة نظر وأركون يركز نقده وتفكيكه على الخطاب الإسلامي بهدف تنقيحه. ويعتقد المؤلف أنه "من خلال منهجه التفكيكي استطاع أركون إحداث زحزحات داخل

ساحة الفكر الإسلامي والعربي، لقد خلخل الأسس التقليدية والتصورات الرازحة بعناد في الجهتين الإسلامية والاستشراقية". أما هاشم صالح والذي اتبع خطى أركون في نقد كل من الميتافيزيقا الغربية والإسلامية، فقد ركز نقده على دراسات دريدا،"أى أنه قام بتفكيك المفكك" .

وفي الجزء الخاص بالنقد وتفكيك العقل الغربي يتناول أحمد عطية بالدراسة أعمال كل من مطاع صفدي وكاظم جهاد وعبدالعزيز عرفه حيث إن هؤلاء يمثلون اتجاهاً أكثر ميلاً للفكر التفكيكي وإعجاباً بقدرته على تفكيك الفكر الغربي ومحاولة لنقل منهج التفكيك للفكر العربي. فمطاع صفدى، على سبيل المثال، يرى أن "الاختلاف وهو المنهج والسبيل أمام الفكر العربي". أما كاظم جهاد، مترجم دريدا للعربية، فيرى أنه لابد أن تقترن محاولات ترجمة فهم فكره وتطبيقه، خاصة فيما يختص بتقديم الكتابة على الكلام. وإذا كان كاظم جهاد يقدم لنا قراءة دريدا للفلسفة الغربية عبر مفهوم الكتابة، فإن عبد العزيز عرفة يسعى لتطبيق منهج التفكيك على لغة الكتابة العربية وفي مجالات متعددة في الأدب والموسيقى والفنون التشكيلية. ثم ينتقل المؤلف إلى دراسة أعمال على حرب أكثر الباحثين التفكيكين العرب للنصوص العربية .وكما يقول: "يرفع حرب رايات الاختلاف ويستخدم إستراتيجية التفكيك في قراءة النص، من أجل قراءة منتجة فاعلة حية" . وقد جمع حرب دراساته في أربعة مجلدات، يحمل مجلدين منها عنوان النص والحقيقة ويحمل المجلد الثالث عنوان الممنوع والممتنع، أما الرابع فهو بعنوان أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر.

وفي الجزء المعنون بـ التفكيكية والآخر" يتناول الدكتور أحمد عبد الحليم عطية ثلاث قراءات ناقدة لفلسفة دريدا. وأصحاب هذه القراءات الناقدة هم حسن حنفي وإدوارد سعيد وعبدالوهاب المسيرى. يرى حسن حنفي التفكيك على أنه بداية النهاية للوعي الأوروبي: أى أنه يرى التفكيك على أنه هو الهدم من الداخل وليس البناء من الخارج، لا يوجد علم أو فلسفة أو فن، بل إعلان النهاية لكل شيء، دق أجراس الموت،لا يوجد موضوع أو منهج أو غاية، لا يوجد افتراض أو تحقق أو نتيجة. يهدف التفكيك إلى قلب المائدة على الكاتب والعودة بالنص إلى مرحلة ما قبل الفهم والتعبير". ورغم نقد حنفي للتفكيك، فإنه لا يرفض فلسفة دريدا تماماً، "بل يجعل من نتائج هذه الفلسفة مقدمات لأفكاره مماثلا بين "التفكيك" من جهة و"التراث والتجديد" من جهة أخرى، فكلاهما علامة على حضارة ونقطة مفصلية، الأول نهاية للحضارة الأوروبية، أو الوعي الأوروبي والثاني

بداية مرحلة من تطور الحضارة العربية الإسلامية". وفي الجزء الخاص بإدوارد سعيد يركز المؤلف على محاولات سعيد لنقد نصية دريدا. ينتقد إدوارد سعيد، والذي طالما كان له موقفه الخاص من الاتّجاهات النقدية والفلسفية الغربية، دريدا في عدة مواضع من كتاباته. ينتقد سعيد، على سبيل المثال، عدم وجود اتساق بين منهج التفكيك التشكيكي والفوضي وممارسات التفكيك المنهجية .كما يعتقد سعيد أن أعمال دريدا النقدية تهدف إلى إثارة البلبلة، بدلا من تقديم محاولات جادة للنقد السياسي، ثم ينتقل المؤلف إلى تناول موقف عبدالوهاب المسيرى من دريدا فالمسيرى يقدم محاولة "لتفكيك التفكيك" وهو ما يظهر واضحا في المجلد النظري من موسوعته عن اليهود واليهودية والصهيونية وفي مقاله عن بعد الحداثة وفي مناظرته مع دريدا. وفي كل هذه الأعمال يقدم لنا المسيري دريدا: "هادما للأنطولوجيا، نافيا للميتافيزيقا، مقوضا مفككا للحضارة الأوروبية غامضا في الأسلوب متلاعبا باللغة". وما يميز كتابات المسيرى عن بعد الحداثة، كما يرى المؤلف، هو "أن المسيرى يتعامل مع نصوص دريدا بنفس الطريقة التي يصف بها تعامل دريدا مع النصوص التي يقوم بتفكيكها". فبعكس الكثير من قراء دريدا والذين يهتمون بفهم فلسفته وتحليل منهجيته في تحليل النصوص، فإن المسيرى يسعى لتفكيك فلسفة دريدا بهدف الوصول إلى الأسس التي تنبني عليها. وبعد تناوله لهذه المواقف الثلاث الناقدة لمنهج دريدا التفكيكي، يتوقف المؤلف عند محاولة متميزة في دراسة وترجمة دريدا وهي تلك التي تعاون فيها أنور مغيث ومنى طلبة من أجل نقل العمل الأساسي لدريدا إلى العربية وهو الجراماتولوجيا. ويشيد المؤلف بحرفية المترجمين في التعامل مع لغة دريدا الصعبة والمتخصصة كما يشيد بالدراسة التي قدمها المترجمان لفكر دريدا .

ويختتم المؤلف مقاله المهم عن دريدا برصد لعلاقة التفكيكية بالنقد الأدبي. وهو يركز في هذا الصدد على جهود عبدالله الغذامي وعبدالله إبراهيم وسعد البازعي. فالغذامي، والذي ينفرد بترجمة مصطلح "التشريحية"، يتوقف كثيرا عند مفهوم الأثر، حيث يرى أن "الأثر هو القيمة الجمالية التي تسعى وراءها كل النصوص، ويتصيدها قراء الأدب" . كما يركز الغذامي أيضا على مفهوم التناص والذي يلغي به دريدا وجود حدود بين نص وآخر. أما الناقد العراقي عبدالله إبراهيم فيحاول رصد المقولات الأساسية للتفكيك رابطا هذه المقولات بسياقاتها الثقافية والفلسفية وراصدا مراحل تطورها. ويناقش سعد البازعي إمكانية نقل مناهج نقدية غربية إلى الثقافة العربية، مؤكدا على عدم إمكانية فصل هذه المناهج عن سياقاتها الحضارية وأطرها الثقافية. ويرى البازعي أن التفكيك يعبر عن إشكالية حضارية يجب دراستها كتطور حتمي للصراع الفلسفي الطويل في

تاريخ الحضارة الغربية بين الميتافيزيقا والعدمية، كما يجب دراسته كجزء من التطور الثقافي الغربي من الشفهية إلى الكتابة. كما تتميز قراءة سعد البازعي للتفكيكية بتأكيده على الأسس اليهودية للتفكيكية، متفقا بذلك مع العديد من المفكرين العرب ومنهم المسيرى وأمينة غصن .

وبعد، فإن الكتاب الذي بين أيدينا يقدم دراسة جادة ومتأنية ومستفيضة عن ما بعد الحداثة والتفكيك. ورغم ذلك فهناك بعض الملاحظات العامة على الكتاب والتي لا تقلل بالمرة من شأن الجهد المبذول فيه، وهذه الملاحظات هي كالآتي:

1 –اختار المؤلف ما بعد الحداثة موضوعا لكتابه ودرس منابع التفكيك عند كانط ونيتشه كما درس استقبال الفلاسفة والدارسين العرب لمنهج التفكيك عند دريدا دون الإشارة إلى بداية انحسار موجة التفكيك في الغرب وانطفاء وهجه، رغم استمرار تواجده القوى على ساحة الفلسفة العربية والنقد العربي .

2 –اتخذ المؤلف لكتابه عنوان ما بعد الحداثة والتفكيك وهو عنوان يتسم بالعمومية ولا يدل على محتوى الكتاب والذي يركز على تأثير كانط ونيتشه على فلسفة ما بعد الحداثة وعلى منهج دريدا التفكيكي .

3 –لا يقدم المؤلف تبريرا كافيا لتركيزه على تأثير كانط ونيتشه على فلسفة ما بعد الحداثة دون غيرهم من الفلاسفة مثل هيدجر وهيجل وداروين وفرويد وغيرهم .

4 – في المقالتين الأولى والثانية هناك تطويل في شرح الجانب الفلسفي في فكر كانط ونيتشه. وهذا الشرح الفلسفي المتعمق، على أهميته، يعد خارج سياق البحث والأطروحة الأساسية به .

5 – يركز المؤلف في المقالة الثانية على شرح فلسفة دريدا ومنهجه التفكيكي وعلى استقبال المفكرين والأدباء العرب له. وهو مع هذا التركيز يهمل عددا من المفكرين ما بعد الحداثيين والذين لكل منهم اتّجاهه النقدي الخاص مثل فوكوه وبارت وليوتار وبودريار وغيرهم .

6 –تعد خاتمة المقالة الثالثة من الشمول والوضوح بحيث تصلح لأن تكون مقدمة للمقالة، حيث تتضح فيها الأطروحة وتبدو الأفكار منظمة ومنطقية.

7 –لا يدعم الكاتب المقالتين الأولى والثانية بالهوامش والمراجع، بينما تخلو المقالة الثالثة

من ثبت المراجع رغم حاجة القارئ لوجود قائمة بالمراجع العربية عن نظرية مابعد الحداثة .

وكما سبق وأشرنا لا تنتقص هذه الملاحظات من المجهود الذى بذله عطية لعرض نظرية مابعد الحداثة و لتناولها بالنقد و التحليل. ورغم ما يضيفه الجزء الخاص بنظرية كانط ونيتشه يبقى الجزء الأهم فى دراسة دكتور عبد الحليم عطية فى نظرنا هو الجزء الذى يتناول فيه تلقي نظرية مابعد الحداثة فى العالم العربى واستقبال المفكرين العرب للتفكيك من حيث المنهج و الممارسة وخاصة محاولات الترجمة الجادة ومحاولات توظيف مفاهيم و أفكار ما بعد الحداثة في تحليل الوضع العربي الراهن.