عن فضاء الفكر الفلسفي بالمغرب

سالم يفوت

يقول فوكو في نظام الخطاب: «عصرنا كله حاول بكل الوسائل أن يفلت من قبضة هيغل سواء عن طريق المنطق أو عن طريق الابستمولوجيا أو عن طريق ماركس أو عن طريق نيتشه...»[1].

ولو تتبعنا الانتاج الفلسفي بالمغرب منذ أكثر من ربع قرن للاحظنا أنه لم يبتعد عن دائرة جذب هذه المناحي، إن لمن نقل إنها تستغرقه. وإن دل هذا على شيء، فإنما يدل على أن ثمة رغبة جامحة ولدت مع ذلك الانتاج ورافقته منذ صباه: إنها الرغبة في الإفلات من قبضة المثالية بشتّى ألوانها وصورها.

صحيح إن بدايات ذلك الانتاج مع **محمد عزيز الحبابي**، رغم إعلانها جهراً عن الرغبة في الإفلات من شركة المثالية لم تبلور بديلاً نهلت فعلاً من ذلك الشرك؛ إلا أن نية الإفلات من حبال المثالية ظلت الهاجس الأساس في مرحلتي تطوره الفكري[2]: إذ في المرحلة الأولى، وفي الخمسينات من هذا القرن، كان البديل الذي اقترحه الحبابي في مؤلفاته الأساسية: **من الكائن إلى الشخص، من الحريات إلى التحرّر والشخصانيّة الإسلامية، هو المذهب الشخصاني** مثلما بشّر به الفيلسوف الفرنسي «**إيمانويل مونيي**» E.Mounier. أما في المرحلة الثانية التي تبدأ في السبعينات، فقد كان البديل الجديد هو «**النزعة الثالثية**» أي اعتناق هموم الإنسان الثالثي إنسان العالم الثالث. وأبرز المؤلفات الممثلة لهذه المرحلة هي: **فلسفة على مقياس الثالثيين**، (ضمن أعمال ندوة **فلاسفة ينتقدون أنفسهم**، فيينا ١٩٧٦)، **وعالم الغد** (١٩٨٠).

تزايد لدينا الاهتمام بالمنطق تزايداً يعكس الرغبة القوية لدى المشتغلين بهذا العلم في إنجاز قطيعة مع تقليد ظل يعتبره إما مقدمة للعلوم أو علماً من العلوم المعيارية، أي جزءاً من الفسلفة، ومواكبة التقليد الجديد الذي يعتبر المنطق نظرية علمية قائمة الذات يدرسه الرياضيون واللسانيون وغيرهم. ولعل أهم درس استخلصته الفلسفة من ذلك أنه ليس ثمة معيار لقيادة العقل أو الذهن أو الفكر بالمعنى الذي كرّسه ديكارت، ليست ثمة قواعد لإرشاد العقل سابقة على الممارسات الفعلية العقلية أو التجريبية. هذا فضلاً عن النقد المنطقي المعاصر للمنطق الصوري ولأرضيته الفلسفية. إنه نقد يتجه إلى تقويض مفهوم البداهة العقلية ومبادئ التفكير المسمّاة أساسية.

وجميع المؤلفات أو المقالات المنطقية التي صدرت بالمغرب، على قلتها، سواء منها التي هدفت إلى تطوير نظرية ما أو تقديم عمل إبداعي، أو التي انحصرت مقاصدها في تيسير المفاهيم والتقنيات وتبسيط الأدوات تبسيطاً مدرسياً، تصدر عن هذا الهاجس، هاجس معارضة الميتافيزيقا ومعارضة التقليد الفلسفي[3].

أقول قولي هذا وأنا واعٍ كل الوعي: بما قد يُعترض به علي، من أن بعض الإبداعات المنطقية خلصت إلى مواقف لا تقل ميتافيزيقية عن مواقف الميتافيزيقا التقليدية، بل ربما إلى مواقف أشدّ، هذا صحيح، لكن يظل ذلك من قبيل استغلال العلم لأغراض غير علمية، وهو شيء نجده لدى الكيميائيين وعلماء الفيزياء والبيولوجيا... وغيرهم[4]

كما أن الا هتمام المتزايد بالابستمولوجيا لدينا، عكس منذ ميلاده، الرغبة القوية في القطع مع التقليد الذي كان يعرف **بمناهج العلوم**.

إن اكتشاف الابستمولوجيا بالمغرب تم في أوائل السبعينات وفي حمأة انشغال، أو على الأصح، اكتشاف سابق كتبت له السيادة حيناً من الزمن فهيمن على الأذهان: إنه اكتشاف المادية الجدلية والمادية التاريخية. فقد ظل الاعتقاد راسخاً بأن هذه الأخيرة **علم**، أو على الأقل،

---

(١) M. Foucault, l'Ordre du discours, Paris 1977. pp. 74-75.

(٢) بخصوص مراحل تطور فلسفة محمد عزيز الحبابي، انظر: سالم يفوت، **الهاجس الثالثي في فلسفة محمد عزيز الحبابي**، ضمن، **الفلسفة في الوطن العربي المعاصر**، بيروت ١٩٨٥.

(٣) من الصنف الأول، مؤلف عبد الرحمن طه Langage et philosophie, Rabat 1979.
وكتابه: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، الرباط ١٩٨٧.
ومن الصنف الثاني: محمد المرسلي، **دروس في المنطق الاستدلالي الرمزي**، الدار البيضاء، ١٩٨٩.
والحقيقة أن كتب الاستاذ طه تدخل في إطار فلسفة اللغة ما عدا كتاب: **المنطق والنحو الصوري**، بيروت ١٩٨٣.

(٤) انظر على سبيل المثال:
عبد الرحمن طه، **العمل الديني وتجديد العقل**، الرباط ١٩٨٩.
وكذا: **في أصول الحوار**...

تظهر عن موافقتها للعلوم. كما أن أسس هذه الأخيرة ترتد بصورة أو بأخرى إلى الأولى. وقد كرّست الأدبيّات الماركسية هذا الاعتقاد. فمؤلفات «**كيدروف**» وغيره[1] من المهتمين من الماركسيين السوفيات بقضايا المنطق والمعرفة العلمية كانت تبدو كأنها تحمل نظرية المعرفة العلمية والفلسفة العلمية الحقيقية. ومما زكّى هذا الزعم إطراء بعض رؤوس الابستمولوجيا في الغرب لها. فما كتبه **جان بياجي** عن الابستمولوجيا التكوينية، لا يخلو من إشادة وإشارة إلى موافقة ما جاء فيها لنتائج أبحاث **كيدروف** على الخصوص[2].

ولعل الاكتشاف الذي كان له فضل الإيقاظ من هذا السبات الاعتقادي وخلخلته، هو الاكتشاف العقلاني ممثلاً في «**روبير بلانشي**» خاصة. ذلك أن قراءته نبهت العديدين، وأنا واحد منهم، إلى أهمية **بشلار**[3]، ثم تم الانتباه إلى قراءة أخرى نبهت على أهمية الدرس الإبستمولوجي **البشلاري**، إنها قراءة **ألتوسير** لماركس التي طرحت أبرز المفاهيم المكونة للإشكالية التجريبية أو الاختبارية للنقد والمراجعة، من خلال التأكيد على استقلالية موضوع المعرفة، خلافاً للأدبيات الماركسية المتداولة[4].

وقد أفرز كل ذلك ما أفرزه من مؤلفات لعل أكثرها لفتاً للنظر تلك التي حاولت استثمار مفاهيم بشلارية في قراءة التراث، كمفهوم **القطيعة** ونعني بها مؤلفات الأستاذ الجابري، خصوصاً **نحن والتراث وتكوين العقل العربي وبنية العقل العربي**.

إن فتنة المفهوم وإغراءه جعلت الجابري في قراءة التراث، لا يتساءل عن مدلوله الابستمولوجي الحقيقي ولا حتى عن حدوده الإجرائية وعن مجال انطباقه، وكان ذلك أول عائق.

وهنا يتساءل المرء، هل حصل فعلاً تقدم يذكر من محاولة الفكر الفسلفي المغربي مع محمد عزيز الحبابي تصيّد مظاهر حضور الشخصانية في الإسلام، إلى محاولة الجابري في نهاية عقد السبعينات وبداية عقد الثمانينات تصيّد مظاهر القطيعة في الفكر الإسلامي؟ لا، أظن أننا لم نتقدم قيد أنملة، فذات الهاجس ظل مهيمناً: ويتمثل في عملية إسقاط هموم الحاضر على سياقات تاريخية لا صلة لها بتلك الهموم.

أما العائق الثاني، فيتمثل في أن المشتغلين بالابستمولوجيا يميلون، أحياناً، إلى اعتبارها **البديل المطلق**، وإلى إحالتها إلى **رؤية شاملة للعلم** أو إلى نسق كلي، أو باختصار إلى ابستمولوجية العلم، هكذا بدون تخصيص. والحال أن كل ابستيمولوجية هي ابستمولوجية قطاعية. فلا مسوّغ للكلام عن الابستمولوجيا كنظرية لسائر المعارف العلمية، ولا مبرر لازدراء التاريخ الفعلي لكل ممارسة نظرية علمية على حدة. لأن متابعته في تفاصيله، هي وحدها الكفيلة ببناء ابستمولوجيته.

صحيح أننا لا ننتج العلم بمعناه الدقيق، لكننا ننتج العلوم الإنسانية، ننتج خطابات سوسيولوجية وسيكلوجية وتاريخية ولسانية... وما أحوجنا إلى تنظير هذه الخطابات تنظيراً منهجياً قطاعياً.

تزايد الاهتمام لدينا أيضاً بدراسة الفكر العربي المعاصر من منظور تاريخانّي، صريح في أغلب الأحوال، أو منظور يتنكر أحياناً للتاريخانية جهراً دون أن يفارقها سراً. ونحشر ضمن هذه الزمرة أعمال الأستاذ الجابري، خصوصاً: **الخطاب العربي المعاصر**. ومنذ ظهور كتاب **الايديولوجية العربية المعاصرة** لعبدالله العروي، مروراً بما كتب من قبل آخرين عن **الخطاب العربي المعاصر** أو عن **سلامة موسى وإشكالية النهضة** أو عن **الاصلاحية العربية والدولة الوطنية** (ولا يخفى على القارئ أن هذه عناوين كتب لمؤلفين مغاربة هم تباعاً: محمد عابد الجابري وكمال عبد اللطيف وعلي أومليل)، أو عن نقد ازدواجية الكتابة السياسية النهضوية والمماثلات المستحيلة التي تركن إليها كالتمدن والتقدم والديمقراطية والشورى... أو حول مفارقات الكتابة السياسية في الوطن العربي... نحن أمام محاولة جادة ونقدية هدفها محاصرة مفارقات الكتابة السياسية العربية وتصيد حدود مفاهيمها الأساسية.

أما الاهتمام بالفلسفة الإسلامية لدينا، فقد تم من منظور يتراوح بين بنيوية واثقة من نفسها وواعية بذاتها تريد أن تفكّ الارتباط وتقطع الألفة التي تشدنا إلى موضوع الدراسة فتعالج قضاياه «كما لو كانت أشياء»، بالمعنى الدوركايمي للعبارة، وبين بنيوية شاردة تريد أن تحول الصراع الذي كرسته الأدبيات الماركسية المبتذلة بين المثالية والمادية في تاريخ الفلسفة، إلى صراع داخل الفكر الفلسفي في الإسلام يتخذ شكل تعارض بين المعقول واللامعقول، وأن تتصيد الوجوه البارزة في هذا الفكر كشهود وشواهد على المعقول، موظفة في ذلك مفاهيم ابستمولوجية لم يتم التساؤل قبلاً عن قوتها الإجرائية، استجلبت من مجال آخر مختلف كي تبرر مظاهر القطيعة التي أنجزتها تلك الوجوه بين المعقول واللامعقول. ولعل من أشنع النتائج الشاردة لهذه «البنيوية» الشاردة، تقطيع التراث الإسلامي إلى ثلاثة أنظمة هي: **العرفان والبيان والبرهان**، من منظور أساسه التفضيل والمفاضلة بينها. أما البنيوية الواثقة، فلعل رسوخ قدمها يرجع إلى أنها تزواج التحليل المعرفي بالتحليل التاريخي؛ فحتى لا يتم القفز على العصور وتفضيل وجوه «لامعة» على أخرى «غير لامعة» في تاريخ الفلسفة في الإسلام ينبغي عدم تجريد هذا الأخير عن التاريخ وإخضاعه لمقاييس التحليل المعرفي الصرف والتنكر للملابسات والظروف السياسية والسياقات الايديولوجية. ويتحقق هذا الشرط في عدد من المؤلفات التي كتبها مغاربة مثل «**الفلسفة السياسية عند الفارابي**» لعبد السلام بن عبد العالي و«**دولة الخلافة**» لسعيد بن سعيد و«**التشكلات الايديولوجية في الإسلام**» لسالم حميش و«**ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**» لسالم يفوت، وفي كل أعمال الأستاذ المرحوم جمال الدين العلوي.

نأتي إلى الاهتمام بالفلسفة الحديثة والمعاصرة. إنه اهتمام ذو مستويين، ونحن لا نميز بينهما، في الحقيقة، إلا لاعتبارات تبسيطية

---

(١) انظر على سبيل المثال أعمال **كيدروف وكوبنين وفطالييف**.

(٢) J.Piaget, Logique et connaissance scientifique, Paris 1967, pp. 106-166.

(٣) R. Blanché, La science actuelle et le rationalisme, Paris 1967.
R. Blancé, La méthode expérimentale et la philosophie de la physique, Paris 1969.

(٤) من المؤلفات التي يبدو حضور **ألتوسير** فيها واضحاً أعمال سالم يفوت:
- **العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة**، بيروت ١٩٨٩.
- سالم حميش: **في نقد الحاجة إلى ماركس**، بيروت ١٩٨٣.

بيداغوجية. لأنهما في الواقع مستويان غير منفصلين ما داما يعكسان نفس النزوع، النزوع إلى الحداثة والمعاصرة، وإن اختلفت مظاهره.

فهو يتجلى أحياناً في صورة ترجمة وجمع وتقديم حوارات في الفكر المعاصر تفتح أمام القارئ جانباً من التساؤلات التي يطرحها هذا الفكر والمتعلقة بنقد العقلانية الأنوارية وتشريح بنيات الفكر الأوروبي وتفكيك بداهاته؛ أو يتجلى في صورة مقالات وأبحاث تتساءل عن سمات الحداثة الفكرية والاجتماعية وتحاول الاقتراب منها من منظور شمولي أو في شكل قيام بجنيالوجيا الميتافيزيقا أو برصد مختلف المفاهيم الأساسية التي يحاول الفكر المعاصر أن يخلخلها بغية الانفلات من قبضة هيغل وتجاوز الميتافيزيقا، كمفهوم الزمان والتاريخ والهوية والحقيقة والمعنى والذات والكتابة.

نعني هنا بالذات أعمالاً مثل: **الايديولوجية بنظرة تكاملية** لمحمد سبيلا **وأسس الفكر الفلسفي المعاصر** لعبد السلام بن عبد العالي. **وموت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر** لعبد الرزاق الدواي **والزمان الوجودي** لسالم يفوت. وبعض الترجمات التي أنجزتها مجلة **بيت الحكمة** أو أنجزها أفراد إما في صورة مقالات مترجمة أو فصول من أبواب أو مؤلفات كاملة.

تلك بصورة موجزة هي المناحي الفلسفية التي استقطبت التفكير الفلسفي بالمغرب المعاصر وجعلته تفيكراً ذا مسحة خاصة، بل تفكيراً متميزاً إن قورن بغيره مما هو منتشر في الفضاء الفكري العربي.

غير أن السؤال الذي يتبادر إلى الذهن هنا هو: هل أفلح الفكر الفلسفي بالمغرب المعاصر، فعلاً، في الانفلات من قبضة هيغل ومن المكائد التي ينصبها له؟ لا أعني بهيغل هنا رجلاً بلحمه ودمه، بل أسلوباً محدداً في تناول القضايا الفلسفية وفي النظر إليها. فتفكيرنا الفلسفي ما يزال يعاني من هيمنة **سلطة المفهوم** ومن «برج عاجيته». وأعني بذلك أنه ما يزال يرزح تحت ثقل تصوّر ما للكتابة رغم مظهره «الاختلافي» الحداثي لا ينمّ ألبتة عن استيعاب كلي لدرس **ما بعد الحداثة** والدرس النيتشوي على الخصوص.

لقد صدمت فلسفة **نيتشه** الفلسفات العقلانية الكبرى ودفعت بالفلسفة إلى أن تعيد النظر في مفاهيمها وترد الاعتبار لكل تجارب التفكير غير المؤسس الذي اكتشف ديكارت استحالة التفكير فيه انطلاقاً من الوهم والفكر الخاطئ والخيالي والحمق كمجالات ممكنة لكل التجارب، وفي هذا ما يرد الاعتبار للكتابة الشذرية أو المقطعية والكتابة الإبداعية بشتى صنوفها. ذلك أن الكتابة الفلسفية لدينا تندرج في إطار النموذج التقليدي للكتابة، أي نموذج الكتابة النسقية المنظمة المعقلنة، التي تضيق إطار المعقول فتقصي نتيجة لذلك الرمزيَّ والخيالي واللاعقلي والشعري مانعة اللغة من أن تتكلم بنفسها خارج كل نسق وخارج **سلطة المفهوم**.

ندرك، إذن، لماذا اختار الأستاذ حميش الأسلوب المقطعي في مؤلفه **كتاب الجرح والحكمة**؛ ولماذا اتجه إلى الرواية مثلما كان قد اتجه إلى الشعر قبل ذلك.

إن الكتابة الشذرية والكتابة الإبداعية عند حميش موقف، موقف من الميتافيزيقا وتجاوز لها، لأن الميتافيزيقا تنظر إلى الكتابة كوسيلة تعبير، كأداة تبليغ المعاني وتمثيلها، وأداة لحفظ المعاني وحمايتها ضد عبث الأقدار وفعل الزمن. فالميتافيزيقا إذ تلجأ إلى الكتابة فلتعطي لمعانيها طابع الخلود وتجعلها تعيش في **حضور دائم**.

يطعن ما ذكرناه في الرأي الشائع بين المشتغلين بالفلسفة ببلادنا فيجعلهم يعتبرون الكتابة الإبداعية توجد في درجة دنيا، إن قيست الكتابة الفلسفية المنسقة أو الكتابة التنظيرية عامة، أو على الأقل توجد على هامشها. مما جعل أغلبهم لا يمارس الإبداع ولا يجربه، إلا في بعض الحالات النادرة.

إن الخروج من الميتافيزيقا وتجاوزها، لم يتم بالبقاء فيها، مثلما لم يتم بتنقيحها وترميمها، بل بمقابلتها بنوع من المدهش المفرح، جنون الهوامش، والإبداع أحد تلك الهوامش.

إن الكتابة الإبداعية تنبذ الوصل وتقضي على الزمان كحضور وتهاب الامتلاء والتحقق. إنها كتابة تقحم الزمان داخل النص أو العمل، ولكنه ليس زمان الحاضر المتحرك، بل الزمان الذي ينخر الحضور ذاته ويجعل الهوية مفعولاً لاختلاف، والوحدة نتيجة لتعدد، والعمق فعلاً لسطوح. إنها تحاول أن تقضي على الوهم الأفلاطوني: المعرفة ذاكرة، لتنظر إلى النسيان في قوته الفعالة.

جاء في نهاية النص الذي سقته في مطلع هذا المقال:

«لكن الإفلات من قبضة هيغل يعني أننا نقدِّر بدقة تكاليف هذا الإفلات وأننا واعون إلى أي حد هو قريب منا بطريقة ماكرة وأن ما تبقى لدينا من هيغل هو الذي سمح لنا أن نفكر ضد هيغل. ثم ألا تكون استغاثتنا من هيغل مكيدة ينصبها لنا ليكون ثابتاً هناك في انتظارنا؟»

أن ترصده بنا الدوائر لهو ما عنيناه بكلامنا عن سلطة المفهوم، وهي سلطة لم يكن باستطاعة الفلسفة أن تكسرها، أي أن تتجدد كفلسفة وتحيا داخل الفلسفة، بل إن الهوامش هي التي منحت الفلسفة فرصة ثانية كي تولد من جديد متخذة هذه المرة صورة فلسفة ليست كفلسفة الفلاسفة.