

مشير باسيل عون\*

# مصائر الفلسفة في العالم العربي: الفلسفة تعليمًا وتعلّمًا في الجامعة اللبنانية

يربط البحث البعد النظري بالبعد العملي في مقارنته تعليم الفلسفة وتعلّمها في لبنان (بوصفه نموذجاً دالاً على العالم العربي). ويجد أنّ الفلسفة تكابد في المجتمعات العربية ألواناً من التأزم حتى بات النهوض بها أمراً عسيراً يحتاج قدرًا عظيمًا من جرأة الثورة على يقينيات التسليم الديني ومسلّمات المبايعة السياسية، كما يحتاج فهم العلاقة التي تربط الفلسفة بالعلوم الوضعية والإنسانية ذلك الربط الإستمولوجي الفطن الذي يتيح للفلسفة أن تسهم بصورة فاعلة في صياغة المعنى الإنساني الأرحب.

هكذا، يقتضي التبصّر في حال الفلسفة في العالم العربي النظر في واقع وظيفتها القائمة الآن ومقارنته بطبيعة الوظيفة التي ينبغي أن تضطلع بها. وهذا لا يتمّ إلا بمعاينة واقع العالم العربي المتأخّر المتوعك الذي يمكن للفلسفة، بما تحتزّنه من طاقات تحرير الذات العربية، أن تثب به نحو آفاق التجديد والإبداع. ولذلك، كان من الواجب استقصاء آليات تعليم الفلسفة في العالم العربي وإشكالياتها، من صياغة برامجها في النظام التعليمي الجامعي المعاصر وحدّة التوتر الناشط بين الفكر العربي والفكر الغربي، إلى واقع أساتذتها وتحليل موادها ومقرراتها وأمليّاتها وطرائقها ووسائلها وإمكاناتها العملية، بغية التوصل إلى تصوّر جديد لمقام الفلسفة.

يتناول هذا البحث مسألة تعليم الفلسفة وتعلّمها في الجامعة اللبنانية. وهو بحثٌ يندرج في سياق الخبرة التعليمية الشخصية والمعاينة الذاتية الحرّة. وقد سبق لبعض المنتديات والمعاهد في لبنان<sup>(١)</sup> أن تناولت هذه المسألة في مقاربات شتى، غير أنّ الميزة الأساسية التي يتّصف بها هذا البحث تكمن في ربط البعد النظريّ بالبعد التقنيّ العمليّ، وهو ما يبرّر مسعى المقاربة الشاملة لجميع جوانب المشكلة التي تعانها الفلسفة في لبنان.

\* أستاذ الفلسفة الألمانيّة في الجامعة اللبنانية، بيروت.

١ أذكر منها في السنوات الأخيرة، على سبيل المثال، ندوة الأونيسكو (بيروت)، وندوة معهد المعارف الحكيمية (بيروت)، وندوة الحركة الثقافية (أنطلياس).

ولذلك ينسب البحث في ثلاثة أقسام: يتناول القسم الأول منها مقام الفلسفة في المجتمعات العربية. وفي هذه المقاربة ترصد للخلفية الثقافية الأرحب التي تنسلك فيها مسألة النظر في تعيين مقام الفلسفة في المجتمع اللبناني. ويتناول القسم الثاني منها مسألة ارتباط الفلسفة بسائر العلوم الإنسانية والوضعية، وهو الارتباط الذي يعين للفلسفة موضع تأثيرها ومبلغ إسهامها في الأنظمة الثقافية الكويتية على وجه العموم، وفي الأنظمة الثقافية العربية في سياق تحلياتها اللبنانية على وجه الخصوص. وأمّا القسم الثالث والأخير، فيعالج حصراً مشكلة تعليم الفلسفة وتعلمها في الجامعة اللبنانية<sup>(٢)</sup>، وهي معالجة تروم أن تتحرى جميع جوانب الإعضال الذي ينتاب هذا التعليم. ولا يخفى على أحد أن مثل هذا البحث، المستند إلى المعاينة الفردية والتحليل النقدي الذاتي والتلمس الحدسي، قد يفتقر إلى السند العلمي الموضوعي الفاهر ما لم تعضده المقاربات السوسولوجية الميدانية. بيد أن الإتيان بمثل هذه الأبحاث الفردية لن يمنع علماء الاجتماع من تناول هذه المسألة، لا بل قد يُعينهم على التشمير لمؤازرة هذه الجهود حين تستقيم شروط البحث العلمي المتكامل الاختصاصات والمتنوع الأبعاد.

## مقام الفلسفة في المجتمعات العربية

ثمة سبيلان إلى النظر في هوية الفلسفة ومقامها في المجتمع اللبناني وسائر المجتمعات العربية: سبيل المقاربة النظرية وسبيل المقاربة الواقعية. السبيل الأول يكشف في الفلسفة همّ المساءلة والنقد والتحقق والبناء المترابط. ومن مقتضيات همّ الفلسفي النظري الاعتناق من سلطان المعارف المتواترة والبنى الحاكمة والأنظمة السائدة<sup>(٣)</sup>. أمّا السبيل الثاني فيكشف في الفلسفة همّ الانخراط في إشكالية الوجود التاريخي العربي<sup>(٤)</sup>. ومن مُستلزمات همّ الانخراط التاريخي إدراك طبيعة الاختبار الإنساني الذي تضطلع به المجتمعات البشرية الكادحة في مختلف أوطان العالم العربي. ولا شك في أن هذين السبيلين يفضيان بتكاملهما إلى صوغ الفلسفة العربية المنشودة.

بيد أن الفلسفة تكابد في المجتمعات العربية ألواناً شتى من العذاب الفكري. ويرشقها الكثيرون بتهمة العقم في الأثر والإرباك في الحياة. وقد يطول المقام إن شاء المرء أن يتقصى الأسباب القصصية التي تبرّر بعضاً من التأزم الفلسفي في العالم العربي، ومنها الأسباب الاجتماعية (بنية العلاقات الفوقية، النمطية المسلكية التقليدية)<sup>(٥)</sup>، والثقافية (تمجيد الهوية الذاتية وازدراء الغيرية والغربة المقلقة، استهباب النقد الذاتي واستفحاح المس بمسلمات

٢ يقتصر البحث على الاختبار الشخصي الذي تحضّل عندي طوال سنوات التعليم الجامعي الذي مارسته في كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم الفلسفة، في الجامعة اللبنانية (الفرع الثاني، الفنار).

٣ «المجتمع العربي مؤهل كغيره للحداثة، لأن يعيش عصره. تبقى مسألة كيف نحقق هذه الإمكانيّة. وهنا يبرز دور العقل، دور النقد. وأعتقد أنه بمجرد أن نطرح وضعيتنا المحكومة بثلاثية القبيلة والغنيمة والعقيدة نكون قد بدأنا في قطع الخطوة الأولى من أجل التحرر من هذه الوضعية» انظر: محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ط ٦ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠)، ص ١٨٩.

٤ بأسف بعض من الفلاسفة العرب المعاصرين ويلومون أنفسهم على انعزال الفلسفة في أروقة الجامعات العربية: «أجل لقد حضر سارتر ولينين ومور والأوكوني وبرغسون وهم يلبسون العباءات العربية ويتجولون في أروقة الجامعة ودور النشر. وشاعت الترجمة والتأليف المترجم. لقد وُلد الفيلسوف العربي الشبيه من رحم الجامعة والغرب، لكنّه ظلّ شبيهاً. وكانت المجتمعات تسير في طريق يرسمه الضباط الأحرار وما شابه ذلك، دون أن يستمروا أحراراً. إنّ الفيلسوف العربي صورة للواقع، بل إنّ الضباط الأحرار وجدوا أنفسهم يمتلكون فضلات قوة من ذات مركز هي وحدها الحرّة» انظر: أحمد براقوي، «أكثر من كوجيتو»، الآخر، العدد ١ (٢٠١١)، ص ١٨.

٥ «إنّ المفكر العربي لا يستطيع أن يفكر خارج الأطر الاجتماعية لأنّ المركزية العقيدية والاجتماعية عند العرب هي التي تحكم طبيعة التفكير العقلي» انظر: عبد الأمير الأعسم، «لماذا لا يستطيع العرب أن يقدموا فيلسوفاً منظرًا على مستوى العالم؟»، الآخر، العدد ١ (٢٠١١)، ص ٤٤.

العمارة الفكرية الذاتية، انعطاب الوصال النقدي بالتراث الفلسفي العربي القديم والحديث، تحجّر القوالب اللغوية وتجمّد المعاني والتعبير، العجز عن ابتكار الإشكالية الفكرية المناسبة لطبيعة الوضعية التاريخية العربية)، والاقتصادية (تسلطّ الهمم العيشي على الهمم الفكري، الانبهار بالفاعلية التقنية والتشكيك في أثر الفكر التاريخي)، والسياسية (تسلطّ مظالم الاستعمار والصهيونية على الوعي العربي، انفطار الذات العربية الفردية والجماعية على التبعية، خضوع السياسيات للاهوتيات)، والدينية (التسليم المطلق بسلطة النصّ الديني المنعق من قرائن الانتفاء التاريخي، إثارة الوثوقية العبادية على المساءلة اللاهوتية، ارتهان اللاهوتيات للسياسيات).

فإذا كانت الفلسفة تخضع في أوطان العالم العربي لهذا القدر من الإكراه، أدرك المرء أنّ النهوض بالفلسفة أمرٌ عسيرٌ يقتضي مقداراً عظيماً من جرأة الثورة. والحال أنّ الثورات العربية الحديثة، إمّا اكتنفها الغموض الثقافي (التباسات النهضة العربية الحديثة)، وإمّا أفسدتها المطامح السياسية (إبهامات يقظة القوميات العربية)، وإمّا قيدتها التواءات المبايعة الفكرية (معاثر المقاربات الماركسية للواقع العربي)، وإمّا أنهكتها ادّعاءات الاستئثار الديني القاهرة (مصادرات الأصولية الدينية للوعي العربي المعاصر). وقد يحار المرء في تعيين هوية هذه الثورات، حتّى إنّ بعض المتفائلين لا يتورعون عن افتراض المسعى الفلسفي في أصل هذه الانتفاضات العربية المتزامنة أو المتعاقبة. وحين يستذكر المرء أنّ اليمين العربي الثقافي والاجتماعي والسياسي والديني لم يُثمر على الإطلاق ثمار الثورة الفكرية المنعشة المغنية، يدرك أنّ الفلسفة العربية إمّا أن تتجلّى في جرأة التغيير المجدّد، وإمّا أن تكبو في غفوة التكرار الخاضع والتبرير الصائن لمعتمدات الممارسة التاريخية الظالمة.

بيد أنّ الموضوعية الفكرية تستلزم الإقرار بأنّ الفلسفة العربية ما نهضت لها ثورة ذاتية محض. فالفلسفة في العالم العربي الحديث والمعاصر، ما اختبرت إلى الآن ثورتها المنبثقة من صميم مقتضيات الوجود العربي الاجتماعي الثقافي. وليس أقدر على التيقن من هذا التخدر الفلسفي من استدعاء اللاهوتيات والسياسيات في إدراك الواقع العربي الفكري، وهما الحقلان اللذان يمنعان الإنسان العربي من بلوغ مواقع الاستفسار الفلسفي العربي الأرحب والأنسب والأغنى. فاللاهوتيات العربية هي العمق الثقافي الذي فيه تنغرس أنظومات التفكير الديني العربي المعاصر، الإسلامية منها والمسيحية. وأمّا السياسيات العربية، فهي الخلفية الفكرية التي تنشط في أرجائها عمارات النظريات السياسية العربية المؤاتية أو المجافية للأنظمة السياسية العربية السائدة.

وفي حين تؤثر اللاهوتيات العربية الانسلاكية في مقولات اليقين الإيماني الوثوقية، تستفرد السياسيات العربية بجميع ضروب الاختبار الاجتماعي العربي، فتستغرقها وتصادرها وتهيمن عليها بإكراهها على اعتناق مقولات الولاء والمبايعة والانتثار<sup>(٦)</sup>. ومن ثمّ، فإنّ اللاهوتيات العربية والسياسيات العربية تتواطأ على استكراه الفلسفة واستقبحها ومجانبتها واضطهادها. ذلك أنّ الفلسفة ترفض تحذرات الوثوق الديني، وتناهض إمامات المبايعة القاهرة. ولا عجب، من ثمّ، أن تتحالف اللاهوتيات والسياسيات على إحراج الفلسفة وإخراجها من دائرة الاهتمام الوجودي العربي المعاصر. فالفلسفة، بما تنطوي عليه من إرباك الاستفسار الخلاصي، تخالف يقينيات التسليم الديني ومسلمات المبايعة السياسية. وطالما استمرت المجتمعات العربية تخضع لهيمنة اللاهوتيات والسياسيات في ممارساتها القمعية، استحال على الإنسان العربي أن يفوز بتصور فلسفي نقديّ إصلاحيّ واعد.

٦ «في كلّ أنظمة الحكم الإسلامية في العصور الماضية (الأموية، والعباسية، والمرابطية، والأيوبيّة، والمملوكية، والعثمانية التركية)، كان المبدأ السائد هو مصادرة حريات المخالفين للسلطات في الرأي. وسلوك السلطان هذا كان يسوّغه مثقفو السلطة الذين كانوا يجتهدون في هدر دماء المفكرين المخالفين له في الرأي والفكر، واتهامهم بأنهم خارجون على الإرادة الإلهية. ولهذا لم يتكوّن لدى العرب إرث حضاري من الحوار الفكري الحرّ»، انظر: محمود خضرة، «أهناك فلسفة عربية معاصرة؟»، الآخر، العدد ١ (٢٠١١)، ص ٣٦.

وحيث أتحدث عن يقينيات التسليم الديني، أميز تمييزاً صارماً اختبار الإنسان العربي الروحي الإيماني من خضوع العقل العربي لسلطان الأنظومة الدينيّة والنصّ الدينيّ والتقليد الدينيّ والمؤسسة الدينيّة. ومما لا شكّ فيه أنّ الإسلام العربيّ والمسيحيّة العربيّة يتشاركان بنسب مختلفة في محنة العقل العربيّ. ولذلك ينبغي أن تنهض، في الأوطان العربيّة، فلسفةً عربيّةً في الدين تحرّر الاختبار الإيمانيّ العربيّ في حقله الإسلاميّ والمسيحيّ من تجارب التخدر الدينيّ<sup>(٧)</sup>. ذلك أنّ الإسلام والمسيحيّة ينطويان، كلاهما معاً، على مكتنزات روحية جليلة الشأن تعزّز في الإنسان طاقات الاختبار الإيمانيّ الصافي التي تضع الوجود الإنسانيّ في وصال الحبّ الإلهيّ. فيجب، من ثمّ، أن تقوم فلسفةً عربيّةً في الدين تحرّر الاختبار الإيمانيّ في تذوق الحبّ الإلهيّ من قيود التفسير الدينيّ المؤاتي لمنافع السلطين الدينيّة والسياسيّة. وبذلك يتهدّأ للاهوتيات العربيّة أن تستقيم باستقامة الاختبار الإيمانيّ الروحيّ الإسلاميّ والمسيحيّ. ولا شكّ في أنّ البحث الفلسفيّ في قابليّة الإيمان لتجاوز تعثرات المؤسسة الدينيّة هو من أشدّ الأبحاث ضرورةً في مسرى الإصلاح الدينيّ العربيّ.

وحيث أتحدث عن مسلّمات المبايعة السياسيّة، أفصل فصلاً قاطعاً بين مقتضيات التجلّي الاجتماعيّ السياسيّ لفطرة الحرّيّة الإنسانيّة الكيانيّة ومساومات السلطة السياسيّة في صون منافع النظام الحاكم. فالإنسان العربيّ ما أرف قطّ التوق إلى الحرّيّة السياسيّة الذاتيّة إلاّ في نطاق الانتفاء الدينيّ والاجتماعيّ والثقافيّ. فأت الأنظمة السياسيّة العربيّة تمجّد فضائل الانتفاء وتقلّل من شأن الحرّيّة حتّى تهبّ للإنسان العربيّ أنّ حرّيّته لا قوام لها ولا معنى إلاّ في خضوعها لمقتضيات الانتفاء<sup>(٨)</sup>. فغدت الجماعة هي جوهر المعنى في الوجود السياسيّ. فانصرف الكثير من الناس إلى تطلّب الحرّيّة الوجدانيّة الباطنة، واكتفوا بمقدار زهيد من الحرّيّة السياسيّة. فإذا بالعقل العربيّ يأنس إلى المبايعة ويحذر المساواة والنقد والتفرد والابتكار<sup>(٩)</sup>. ولما كان الأمر على هذه الحال، اقتضى للعقل العربيّ أن يأتي بفلسفة في السياسة تعيد ربط الكيان الإنسانيّ العربيّ بمقولة الحرّيّة. وفي دائرة الاختبار العربيّ الأرحب، ينبغي لفلسفة السياسة أن تنقض مسلّمات الأنظمة السياسيّة الحاكمة التي تحالف، في تصوّراتها وفي مسالكها، انعقاد الفطرة الإنسانيّة على أصل الحرّيّة.

٧ يعتقد بعض الفلاسفة العرب أنّ الفلسفة منافية لروح الدين الإسلاميّ. انظر: عبد الرحمن بدوي، التراث اليونانيّ في الحضارة الإسلاميّة، (القاهرة: مكتبة النهضة المصريّة، ١٩٤٦). وقد يصحّ هذا القول حين يعاين المرء إخفاق محاولة ابن رشد التي ينظر بعضهم إليها بعين الريبة لما يكتنفها من ظلال التسوية والمساومة والتذبذب في الموقف العقلائيّ الحازم (أنظر تقويم ناصيف نصار لمحاولة ابن رشد التوفيقية في البحث الجريء الذي نشره في كتاب: الإشارات والمسالك (بيروت: دار الطليعة، ٢٠١١).

٨ «لم يكن بدويّ المعقّد بوجوديّة أكثر من أمشاح هيدغريّة وسارترية وبرغسونيّة. إنّ له أكثر من مئة كتاب، ومع ذلك لم يكتب إلاّ الزمان الوجوديّ الذي لم يحدّث أثراً في الوعي الفلسفيّ، لآلة فيه بل لغياب شروط التفلسف نفسها. وإذا كان شرط التفلسف أن يكون الفيلسوف حرّاً، فهذا شرط غير كاف وإن كان ضروريّاً. الفيلسوف يُبدع وينتشر في حقل الحرّيّة وعند الأحرار». انظر: أحمد براقوي، «أكثر من كوجيتو»، الآخر، العدد ١ (٢٠١١)، ص ١٩.

٩ ما من دليل مقنع يخالف حتّى الآن التفسير القائل بانفطار الفكر العربيّ على الركون المرّضيّ إلى التراث: «لم نشهد عمليّات قتل حقيقيّة للآباء أبداً. وظلّ السلف جالسين على كراسي العرش السلطانيّ. وكانت المفارقة الأكثر مدعاةً للدهشة ظاهرة الوعي الفلسفيّ التراثيّ التي ظهرت بعد هزيمة حزيران ١٩٦٧» انظر: براقوي، ص ١٩. ولذلك كان معظم الجهد التجديديّ في الفكر العربيّ المعاصر منصباً على التراث حتّى غدت المعاصرة الفكرية مناصرةً للتراث. وما رصد بعض العناوين سوى الدليل على طغيان همّ التراث على حركة التجديد الفكريّ: من التراث إلى الثورة (طيب التيزيني)، التراث والثورة (غالي شكري)، نحن والتراث (عابد الجابري)، التراث والتجديد (حسن حنفي)، التراث في ضوء العقل (محمّد عمارة)، النزعات المادّيّة في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة (حسين مروّة)، وما إلى ذلك من دراسات مهجوسة بالعودة إلى التراث. وقد تكون اجتهادات بولس الخوري في التوفيق العقلائيّ بين جوهر التراث العربيّ (التسامي المتطلّب) وجوهر الحدائث الغربيّة (النقد المتطلّب) هي من أبرز المحاولات الفلسفيّة العربيّة المعاصرة ابتكاراً وأشدّها قدرة على تجاوز مآزق التراث في الفكر العربيّ. انظر: بولس الخوري، العالم العربيّ والتحوّل الاجتماعيّ الثقافيّ (بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ٢٠٠٧).

ويقيني الثابت، في ختام هذه الإشارات، أنّ الفلسفة المقبلة إلينا في العالم العربي لن يستقيم لها حالٌ ما لم تقترن باللاهوتيات والسياسيات. ومعنى ذلك أنّ الفلسفة العربية المعاصرة إمّا أن تكون فلسفةً دينيةً وفلسفةً سياسيةً، وإمّا أن تسقط في متاهات التجريد الترفي. وما من أحد يمنع الفلاسفة العرب، إن وجدوا، من أن ينهضوا بعمارة فلسفية عربية غير دينية وغير فلسفية. ولكنّ الظنّ الأغلب أنّ هذه الفلسفة سيعسر عليها أن تقيم البرهان على صوابيتها النظرية وملاءمتها التاريخية. ورأس الكلام أنّ الفلسفة، إذ يحصرها الدين والسياسة في الأوطان العربية<sup>(١)</sup>، ينبغي لها أن تتفكّ من هذا الحصار من دون أن تكرر خطيئة الدين والسياسة، فتحاصرهما على غير هدى. فما السبيل التاريخي الأقوم لركوب هذا المركب الفكري النبيل، وأهل العرب خاضعون لمشيئة القدر، مسيروا بداعي المنفعة الضيقة ومفعول الدهر الكابح؟ قد يكون النظر في ارتباط الفلسفة بواقع العلوم الإنسانية والوضعيات من السبل التي تُتيح للإنسان العربي المستنير أن يفوز بتصور واقعي فاعل لتحرير المجتمعات العربية من أزمة التخلف الفكري. فالواقع العربي، حين تتناول هذه العلوم، إنّما تنجلي مغاليقه وتفتّح قابلياته للاستنارة والتحرّر والارتقاء.

## العلاقة الإستراتيجية بين الفلسفة وسائر العلوم الوضعية والإنسانية

من مصاعب تعليم الفلسفة في لبنان وفي المجتمعات العربية التباس العلاقة التي تربطها بالعلوم الوضعية والعلوم الإنسانية. والمعلوم أنّ العلوم، منذ زمن الإغريق، لا تستقيم إلا إذا استندت إلى أفق معرفي يطلب الحقيقة في سياق من التصوّر الفكري الشامل للوجود وللكون وللإنسان وللتاريخ. ولذلك قيل إنّ العلم في الزمن المعاصر وفي الزمن القديم «هو في جوهره نظرٌ (ثيوريا)، أي بحثٌ عن الحقيقة. ومن ثم، فإنّ له حياةً خاصةً وتاريخًا ملازمًا لطبيعته»<sup>(١)</sup>. ومعنى هذا القول أنّ التصوّر الفلسفي للحقيقة هو الذي يحدّد مسرى البحث العلمي عن الحقائق. ولذلك لا تستطيع العلوم الوضعية أن تنشط إلا إذا استندت إلى تصوّر فلسفي يرسم لها أفق المعنى الأقصى للحقيقة. غير أنّ نشوء التصوّر الفلسفي دونه مصاعبٌ جمة. فالفلسفة ليس فيها مضمونٌ من الحقائق الثابتة المنفصلة عن النظر في الواقع. والواقع صنفان، واقع الموجودات وواقع الاختبار الإنساني للموجودات. والمعلوم أنّ الموجودات لا يجوز أن ينظر فيها الإنسان نظرًا فلسفيًا إلا من بعد أن يتحرّى عن طبيعتها المادية الموضوعية المحضة. ومن ثم، فإنّ مثل هذا التحري يقتضي الوثوق بالمعارف التي تكتسبها العلوم عن هذه الموجودات.

وثمة صعوبة أخرى تنشأ من انعدام الحياض الموضوعية في العلوم. ذلك أنّ المعرفة العلمية تستند في كلّ زمن من الأزمنة إلى جملة من الفرضيات القبليّة التي تتكوّن من تراكم المعارف السابقة وتناصُر إمكانات التحري التقني الراهنة. فلكلّ زمن تاريخي مقدّماته وفرضياته ونهاجه ومبادئه وأوائله وأصوله. وهذه كلّها تنزل منزلة التوسط بين المسرى الفكري الفلسفي والمسرى العلمي الموضوعي. وفي هذا الموضع بعينه يجوز الحديث عن تواطؤ قاهر بين الفلسفة والعلوم. ويتجلّى هذا التواطؤ في نشوء المنهج العلمي الذي يحكم المعرفة في زمن من الأزمنة ومجتمع من المجتمعات وثقافة من الثقافات: «النسق العلمي السائد في مرحلة ما هو جملة المبادئ والمفاهيم

١٠ «هاهنا يصبح السؤال مهّمًا: لماذا انتصر سيّد قطب وانهمز علي عبد الرزاق في معركة الوعي؟ وانهمز سيّد قطب وعبد الرزاق معًا في معركة السلطة السياسية؟» انظر: براقوي، ص ١٧.

11 A. Koyré, *Études d'histoire de la pensée scientifique* (Paris: Gallimard, 1973), p. 397.

والمقولات المتسقة التي تشكل الإطار العام لاحتواء ظواهر الطبيعة وتفسيرها تفسيراً عقلياً مقبولاً. وعندما يعجز هذا النسق عن احتواء ظواهر جديدة، أي لا يفسرها، يصبح هذا النسق شائخاً أو بعضاً من جوانبه شائخة. ويكون العلم في أزمة تفرض نفسها على العقل لإبداع حل لها، وهو ما يعني وجوب البحث عن نسق جديد يحتوي الظواهر الجديدة أو تعديل هذا النسق. (...) هذا الذي يحدث في العلم يحدث شبيهه في إبداع الفلسفة، أي يتغير النسق الفلسفي القديم أو يجب تعديله. والعرب، وقد تزايدت مشاكلهم الحياتية ولم يسهموا في عملية التراكم المتجددة، أي لم يقدموا فلسفة حديثة أو معاصرة، فلم يقدموا نسقاً جديداً لاحتواء مشاكلهم<sup>(١٢)</sup>. ذلك هو النسق الذي ينبثق من التصور الفلسفي الأشمل للوجود. وبأن هذا التصور الفلسفي الأشمل يستند إلى خلاصات العلوم الوضعية في استنطاق الموجودات عن حقائقها، فإن الربط الإستمولوجي الفطن بين الفلسفة والعلوم هو الذي يتيح للفلسفة أن تسهم إسهاماً فاعلاً في صياغة المعنى الإنساني الأرحب وتكوين الشخصية الإنسانية الأسلم وتدبير المدينة الإنسانية الفاضلة. وغني عن البيان أن الإستمولوجيا تدل في هذا السياق على عملية التحري عن النظام المعرفي الأعمق الذي به ينتظم مجموع العلوم الوضعية والإنسانية. فالمقاربة الإستمولوجية تروم أن ترصد طبيعة المنطق المعرفي الناظم للعقل العربي وأن تبيّن قيمة هذا المنطق في قابليته لضمان قيمة المعارف العربية وتبرير ملاءمتها للحال الإنسانية المطلوبة في المجتمعات العربية.

ومما لا شك فيه أن استقامة الربط الإستمولوجي بين الفلسفة والعلوم الوضعية تمكّن الفلسفة من الاتصال المثمر بالعلوم الإنسانية. ذلك أن العلوم الإنسانية، في مختلف ميادينها، حين تتحرى عن حقائق الإنسان في تنوع أبعادها النفسية والاجتماعية، إنما تزود الفلسفة المادة الأساسية لتفكرها النظري التأصيلي. فإذا كانت مكتسبات العلوم الوضعية تضمن للفلسفة الانتظام في سياق النسق العلمي الذي تفرضه ضرورات الإدراك العلمي الموضوعي لحقيقة الموجودات، فإن مكتسبات العلوم الإنسانية تهيب للفلسفة بلوغ حقل من المعايير التاريخية التي تصف واقع الإنسان حين يتفاعل هو والزمن والموجودات والآخرين تفاعلاً وجودياً واعياً عاقلاً.

ويعلم الجميع أن الفلسفة، إذا انقطعت عن المعايير الناشطة في العلوم الإنسانية، فقدت صلتها بالواقع الإنساني وانقلبت تنظيراً مجرداً سلب الفحوى عديم الفائدة. ذلك أنها لا تستطيع أن تعين هوية الإنسان وأن تستخرج معنى الوجود وأن تضبط أصول المعية الإنسانية إن هي أهملت خلاصات علوم النفس والاجتماع واللغة والتاريخ والاقتصاد والسياسة. ومع أن هذه العلوم تقتطع في الوجود الإنساني أقساماً شتى من الاختبارات تنظر فيها نظراً مستنداً إلى طبيعة المسؤولية البحثية المنوطة بها، فإن الفلسفة، إذا أرادت أن تصون لنفسها حقلاً خاصاً من المسؤولية الفكرية، لا يجوز لها أن تنوب مناب هذه العلوم منفردة أو مجتمعة، ولا أن تفرض على هذه العلوم مقدماتها النظرية القبليّة، ولا أن تدعي الاستعلاء على هذه العلوم أو العصمة المعرفية أو الموعظة الفكرية الوجودية. جلّ عنايتها أن ترعى ائتلاف العلوم الإنسانية في عزمها على فهم الواقع الإنساني في مختلف أبعاده وتحليلاته ومتطلباته. ومعنى هذه الرعاية أن تصون وحدة المسعى في هذه الأبحاث، وأن توفق بين خلاصاتها، وأن ترتفع بهذه الخلاصات إلى مقام التصور الأشمل الذي منه ينبثق المعنى الأقصى للوجود الإنساني برمته.

وإذا ما أراد المرء أن يسوق مثلاً على خصوصية التفكير الفلسفي المستند إلى النسق المعرفي الذي تفرضه مكتسبات العلوم الوضعية وإلى الفتوحات المعرفية الوجودية التي تفوز بها العلوم الإنسانية، كان لا بدّ له من أن يتبصر في

نسبياً الأشياء والكلمات في كلّ ما يكتنف الوجود والعالم والكون من توترات وتنازعات وجدليّات. وفي ظنّي أنّ الوجود لا طاقة للإنسان على الإطباق عليه. فالوجود في ذاته أمرٌ، ووعي الوجود في التاريخ أمرٌ آخر. ولا سبيل للإنسان إلى الاعتناق من الوعي التاريخي.

ومن ضرورات الربط الإبستمولوجي المعاصر بين الفلسفة والعلوم أن يميّز الفيلسوف أموراً ثلاثة: الأشياء في جوهر كينونتها، والاختبارات الإنسانية المتنوّعة لتجليّ الأشياء في معترك الحياة، والكلمات التي يستخدمها الناس لوصف هذه الاختبارات. واليقين في هذا كلّهُ أنّ هناك فاصلاً عظيماً بين هذه الدوائر الثلاث؛ فالأشياء هي غير الاختبارات، والأشياء والاختبارات هي غير الكلمات. والحال أنّ الناس يظنون بخطاباتهم أنّهم يقبضون على الأشياء من خلال اختباراتهم لها. وفي هذا عين الضلال.

لذلك، لا بدّ للفلسفة من أن تحثّ الناس على أن يعتصموا بنسبياً اختباراتهم للأشياء وبنسبياً كلماتهم في وصف هذه الاختبارات، وأن يكفّوا خصوصاً عن الادّعاء الثقيل أنّ كلماتهم واختباراتهم هي الصورة الأمانة المثلّي للأشياء. وحده هذا التمييز يدفع بالناس، مهما تنوّعت أديانهم ومذاهبهم، إلى التقابل والتعارف والتصافي والتعاون والتقاسم. وهذه هي الأفعال الإنسانية الخمسة الراقية التي تليق بحضارة البشريّة في مطالع الألف الثالث. وعماد هذه الفلسفة أنّ الوجود في صلب كينونته متنوّع الظهور<sup>(١٣)</sup>، وأنّ الحقيقة في صميم حركتها التاريخيّة متشعّبة التجليّات، وأنّ الانتهاء الإنسانيّ في عمق معناه علائقيّ يستضيف الغيريّة استضافة التبادل الحرّ.

وفي زمن التقابل العسير بين الأنظومات الثقافيّة المختلفة، لا بدّ للفلسفة من قول خلاصيّ تستخرجه من مكتسبات العلوم الوضعيّة وخلاصات العلوم الإنسانية. وبمقتضى هذا القول الفلسفيّ، يستطيع الناس أن يحيوا في أمانة صريحة لتصوراتهم وفي انفتاح صادق على تصوّرات الآخرين. فالقول بالنسبوية الفلسفيّة لا يعني الإعراض عن الإيمان الذاتي والاعتقاد الذاتي والانتهاء الذاتي، بل يعني الاعتراف بانتساب كلّ انتهاء ثقافيّ أو دينيّ أو اجتماعيّ إلى ميدان الوجود المتنوّع الظهور وتجليّات الحقيقة المتشعّبة المسالك. وبالاستناد إلى هذا الأساس الفلسفيّ، يمكن الفلسفة أن تسهم إسهاماً عظيماً في إنجاح التلاقي الكونيّ بين الأديان.

ومّا يحمله هذا الإسهام ضرورة التمييز بين ثلاث دوائر في الانتهاء الدينيّ على تنوّع تسمياته. هناك دائرة أولى مشتركة بين جميع الناس، ألا وهي دائرة الاعتراف بحقوق الإنسان التي نجحت الشرعة العالميّة في استخراج خلاصتها الجوهرية في إثر قرون من المعاناة الإنسانية. وما من سبيل إلى تسالم الحضارات والمجتمعات إلا بالتوافق على أحقيّة هذه الشرعة. وهناك دائرة ثانية مشتركة بين أهل الأديان، ألا وهي دائرة الولاء للقيم الروحيّة الخاصّة بالاختبار الدينيّ، ومنها على سبيل المثال، قيم المحبّة والرحمة والغفران والتضحية والإخلاء الذاتي، وهي قيم لا تملك شرعة حقوق الإنسان العالميّة أن تنادي بها. ولكنّها قيم لا تناقض الشرعة العالميّة، بل ترتقي بالإنسانية إلى مستوى الروحيّة الأخلاقيّة الرفيعة. وهناك أخيراً دائرة ثالثة تختصّ بها كلّ ديانة على حدة، عنيت بها دائرة التدوّقات اللاهوتيّة الماورائيّة الغيبية الصوفيّة التي تنفرد بها كلّ أنظمة دينيّة وتعتبرها في أساس العمارة الدينيّة. ودعوة الفلسفة للأديان أن تعتصم بهذه التدوّقات اللاهوتيّة من غير أن تُنزّلها منزلة المطلق المهيمن على آفاق الوعي الإنسانيّ، ومن غير أن تفرضها على الآخرين، ومن غير أن تعزلها عن سياقات

١٣ يعاين المرء بتحسّر عظيم انقطار الذهنيّة العربيّة على التماثل والتوحد وانعدام اختبار التنوّع حتّى في أبسط تجلّيات الوجود التاريخي: «فأينما توجّه العربيّ في صحرائه تنعدم عنده رؤية التنوّع، ولا يجد إلا صورة واحدة تتكرّر باستمرار هي امتداد الصحراء على نمط واحد في جميع الجهات» انظر: خضرة، ص ٢٣. ولذلك لا تمتدح العرب التنوّع في جميع مظاهره، بل تسترهبه وتستكرهه.

نشوئها الثقافي والتاريخي. فإذا اعتمدت الحضارات على وجه العموم، والأديان على وجه الخصوص، مثل هذا التمييز، تهيأ للناس أن يهنأوا بحياتهم مرتين، مرة حين يُسرون باختبارهم الإيماني المنعش لكيانهم، ومرة حين يفرحون بإقبالهم إلى الآخرين يستكشفونهم عن مكتنزات اختبارهم الإيماني المختلف. والشرط الوحيد في هذا كله إقرار الجميع بأحقية الشريعة العالمية لحقوق الإنسان، مع ما تستتليه من تأويلات تاريخية مصاحبة لتطور الوعي الإنساني في سياق التعددية الكونية المتفورة.

وحدها الفلسفة مؤهلة لصوغ مثل هذه المساهمة الفذة. فلا العلوم الوضعية ولا سائر العلوم الإنسانية تستطيع أو يجوز لها أن تنهض بمثل هذه المسؤولية. ولذلك كان للفلسفة أن تحتفظ بمقام فريد لا ينازعها عليه علم من العلوم الأخرى. هذا القول الفلسفي الخلاصي لا يمكن صياغته إلا بالاستناد إلى ما أفرجت عنه العلوم الإنسانية من اعتراف صريح بتنوع الإقبالات المعرفية إلى الوجود. غير أن الاكتفاء بها أفضت إليه هذه العلوم لا يُتيح للإنسان أن يفوز بمثل هذه الخلاصة الشاملة الرفيعة. ولذلك كان لا بد من صون النظر الفلسفي الرحب حتى لا تسقط المعارف الإنسانية في تجربة الانحصار والاقتطاع والاجتراء.

وإذا ما أراد المرء أن يستنطق خصوصية الفلسفة العربية الإستمولوجية، وجب عليه أن يحلل طبيعة التفكير الفلسفي العربي منذ نشأته حتى اليوم، وأن يربط هذا التفكير بما نشأت عليه أحوال العرب في الأزمنة الغابرة وبما آلت إليه هذه الأحوال في الزمن الحاضر. ومع أن المقام هنا ليس مقام التوسع في هذا التحليل، فإن بعض الإشارات قد تكون مفيدة لإدراك حقيقة النسق الإستمولوجي الذي يحكم عملية التفكير الفلسفي العربي. ومن هذه المقاربات التبريرية أن الفكر العربي نشأ على مقولة التوفيق. ولذلك كان في أصله فكراً توفيقياً. والمعلوم أن انفطار الفكر العربي على مقولة التوفيق ناجم من اختبار الإنسان العربي في الصحراء للتنازع بين الشعور بالعزلة والرغبة في الغزو<sup>(١٤)</sup>. فالاختباران المتعارضان ولدا في النفسية العربية الرغبة في التصالح الذاتي. وفي هذا التحليل سعي إلى بناء نمط التفكير العربي على طبيعة الاختبار الأنتروبولوجي.

ثمة سبيل آخر يبرر الخصوصية الإستمولوجية بالاستناد إلى اصطباغ الاختبار العربي بهيمنة الرؤية اللاهوتية لله وللإنسان وللكون وللتاريخ: «إن نظام المعرفة العربي العميق الذي تحكّم في إنتاج رؤيتنا للعالم والأشياء ظلّ خاضعاً لمحددات يمكن تبيين ملامحها جيداً في سيادة المرجعية والتعاليم النصّية للحقيقة»<sup>(١٥)</sup>. لا شك في أن هذا التبرير ينطوي على الكثير من الإصابات، لكنّه يُعوزه التحرّي عن أسباب هذه الهيمنة المتعالية. فإذا كان الفكر العربي فكراً مفطوراً على الغيبيات، فإنّ مثل هذا الانفطار أسبابه البيئية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية. والعوز التبريري عينه يصيب التفسير الذي يصنّف أنماط التفكير العربي فيحصرها في مواضع ثلاثة. وبحسب هذا التفسير، يقوم في العقل العربي ثلاثة أنظمة من المعرفة، ألا وهي النظام المعرفي البياني، والنظام المعرفي العرفاني، والنظام المعرفي البرهاني. وهي أنظمة معرفية متعارضة تصارعت على تعاقب العصور وانتهى بها الصراع إلى انتصار العرفان<sup>(١٦)</sup>، أي إلى تغليب الحدسية والغيبية الماورائية والثوقية اللاهوتية.

١٤ «العرب على العموم شعبٌ تعود أصوله إلى الصحراء وإلى الأنماط الحياتية التي تفرضها الصحراء على قاطنينا. ومن ثمّ، لا يمكن فهم الشخصية العربية، ولا ردودها على التحديات القديمة والجديدة، من غير أن نضع في اعتبارنا هذه الحقيقة، حقيقة كون العرب شعباً من البدو في الأصل. ومن المؤكد أن نمط الحياة البدوية نتاجه على طرائق التفكير وأساليب الحياة في الوقت نفسه» انظر: يوسف سلامة، «هل ثمة سؤال فلسفي جذري في الثقافة العربية الإسلامية؟»، الآخر، العدد ١ (٢٠١١)، ص ٦٠.

١٥ أحمد دلباني، «متى ينتهي نشيد البجعة؟ شذرات من مآزق الثقافة العربية السائدة»، الآخر، العدد ١ (٢٠١١)، ص ١٠٥.

١٦ الجابري، ص ٥٩-٦٠.



وفي جميع الأحوال، يبدو أنّ مشكلة التفكير العربيّ متّصلةً بطبيعة الاختبار الأنتروبولوجيّ العربيّ الأرحب. وفي هذا الاختبار ضمّة من الاعتبارات التي تفرض على المفكر أن يربط نظام المعارف الإنسانيّة بخلفية تاريخيّة أفضت إلى اعتماد نمط خاصّ من التعبير اللغويّ ومن النسق التفكّريّ: «المشكلة الحقيقيّة للتفكير النظريّ في الثقافة العربيّة هي أنّ هذا التفكير النظريّ أو الفلسفيّ لم يمتلك القدرة أو الجرأة أو الإمكان على أن يواجه الوجود انطلاّقاً من خصوصيّة الحضاريّة وحدها، وعلى أن يقوم من ثمّ بتطوير هذه المواجهة وينفتح بها على الآخرين محقّقاً حضوراً ذا هويّة أصيلة»<sup>(١٧)</sup>. فالمشكلة الأساسيّة تكمن في كيفيات الإقبال الفكريّ العربيّ إلى الواقع الإنسانيّ في المجتمعات العربيّة. ومن الواضح أنّ الفلسفة هي العلم الوحيد القادر على النظر الناقد في واقع النظام المعرفيّ العربيّ، وفي واقع الإنسان العربيّ، وفي طبيعة المقاربات التي بها تتناول العلوم الإنسانيّة الواقع الأوّل والواقع الثاني وارتباطهما المتعترّ.

لذلك، ينبغي التذكير بأنّ التحريّ الفكريّ عن الخلفيّة الإبيستمولوجيّة النازمة للتفكير العربيّ لا يستقيم إلاّ إذا رعته الفلسفة رعايةً شاملةً. ذلك أنّ الفلسفة بحثٌ دائمٌ عن المعنى الأشمل للوجود الكونيّ والإنسانيّ بحسب مقتضيات التفكير العقليّ المستقلّ وفي استنهاض شامل لطاقت الوعي الإنسانيّ كلّها. والفلسفة تحمل إلى الإنسان السؤال الأصعب الذي يصيب عمق الكيان الإنسانيّ ويستتلي من تلقاء نفسه التجدّد والانسلاخ في السياق التاريخيّ المتغيّر. فالفلسفة تدنو من الحياة لتستنطقها عن رسائلها التي تستكبتها الناس في كلّ زمن من الأزمنة. ولا تني الفلسفة تعارك الحياة وتعاكها الحياة. ولذلك كان من ألزم شروط الفلسفة التبصّر في نداءات الوجود المنبثقة من صلب المعاناة الإنسانيّة الفرديّة والجماعيّة. ولذلك أيضاً كانت الفلسفة، على وجه المفارقة، أرقى العلوم وأعسر الصناعات اليوميّة التي يندر أن يمتنهاها الإنسان في زمن العولمة. ومن مغريات الفلسفة المربكة أنّها العلم الوحيد الذي يحرّر الإنسان تحريراً التحلّل والبناء. فالفلسفة تستحلّ الإنسان فتعتقه من الموروثات المجافية للواقع المستجدّ. والفلسفة تبنى الإنسان فتنشئ له نبياً كيانياً جديداً يراعي مقتضيات الانسلاخ في معترك الحياة.

وحين يتبصّر المرء في واقع الفلسفة في نطاق الاختبار الاجتماعيّ العربيّ على وجه العموم، وفي سياق التعليم الجامعيّ اللبنانيّ على وجه الخصوص، فإنّ الأمانة الموضوعيّة تقتضي أن يحتمل السؤال على وجهين. الوجه الأوّل يقتضي النظر في واقع الوظيفة التي تضطلع بها الفلسفة في العالم العربيّ. أمّا الوجه الثاني، فيتطلّب النظر في طبيعة الوظيفة التي ينبغي للفلسفة أن تضطلع بها في العالم العربيّ<sup>(١٨)</sup>. غير أنّ الحديث عن علاقة الفلسفة بالعالم العربيّ لا يستقيم إلاّ بمعاينة واقع العالم العربيّ. فالعالم العربيّ متأخّرٌ متوعكٌ تقنيّاً، متألمٌ مكبوتٌ وجوديّاً، متعزّزٌ متشجّعٌ عقليّاً، مضطربٌ محمومٌ دينيّاً، متذبذبٌ ملتبسٌ روحياً. هذه هي السمات السلبيّة التي يعاينها المرء مرسمّةً على محيا هذا العالم الذي تُحزن النفس إطلائته على آفاق القرن الحادي والعشرين.

والحقيقة أنّ الوضعيّة الثقافيّة التي تتخيّط فيها مجتمعات العالم العربيّ ما انفكت أسيرة الأنظومة الفكريّة التي كانت سائدة في القرون الوسطى. وهي أنظومةٌ بطلت ملاءمتها المعرفيّة لأوضاع الاختبارات الإنسانيّة الناشطة في الزمن الحاضر، لأنّ أصولها ومنطقها ومبادئها ومفاهيمها ومقولاتها ومناهجها شاخت وكفّت عن أن تعبّر عن المستجدّات الطارئة على الوعي الإنسانيّ. وفي يقيني أنّ باب الاجتهاد العقليّ قد أغلق حين أثر العرب مناصرة الغزالي والتخلي عن ابن رشد. بيد أنّ الأزمة العقلية الخطرة التي تعصف بالعالم العربيّ تستوجب الاستفسار

١٧ على محمد إسبر، «نقد الأسس النظرية للتفكير الفلسفيّ في الثقافة العربيّة الإسلاميّة»، الآخر، العدد ١ (٢٠١١)، ص ٧٥.

١٨ تتضافر أسئلة المفكرين العرب المعاصرين على استنطاق عملية الفكر في ذاتها. انظر: مطاع صفدي، ماذا يعني أن نفكر اليوم؟ فلسفة الحداثة السياسيّة نقد الاستراتيجيّة الحضاريّة (بيروت: مركز الإنماء القومي، ٢٠٠٢).

عن حقيقة هذه المستجدات. فإذا أكره أهل السلطان الديني والسياسي والمعرفي المجتمعات العربية على القول إن اختبارات الإنسان العربي لا تتبدل بتبدل الأهواء والتيارات، كانت الأنظمة الفكرية الوسيطية الشائخة هي الأنسب للوعي العربي. وهنا يواجه الفكر العربي السؤال الفلسفي الأخطر: هل تغير الإنسان العربي تغيراً كيانياً وجودياً يبرر تغيير الأنظمة الفكرية؟ والمعلوم أن تعيين واقع الإنسان العربي يخضع للمقولات التي يستخدمها الفكر العربي في وصفه للكينونة الإنسانية العربية التاريخية الراهنة. ولكن المقولات منتظمة في سياق الأنظمة المعرفية الأرحب. فإذا اجترأ المرء على افتراض شيء من التطور في فهم هذه الكينونة، كان لزاماً عليه أن ينعق من هيمنة هذه المقولات. غير أن الاعتقاد من هذه السطوة يجبر على المفكر المنعق ضربين من المخاطر. الضرب الأول يصيبه حين يتصدى لمسلّمات الأنظمة الفكرية العربية السائدة، وهي أنظمة وسيطة غيبية دينية متسلطة. والضرب الثاني يعانیه حين يدرك أن الكلمات الجديدة التي يستخدمها لا تستطيع مخاطبة العقول العربية الخاضعة لقبليّات من الإدراك فرضتها عليها هذه الأنظمة. فإذا به يحاطب نفسه مخاطبةً يائسةً.

وبالرغم من هذا الإحباط الفلسفي العربي، ينبغي للفيلسوف العربي أن يثق بقدرة الفكر على تغيير النفوس والبنى تغييراً خفياً حاملاً لوعود الإصلاح. ولا يتأتى له مثل هذا التغيير إلا إذا استعاد لنفسه الوظيفة النقدية الشاملة التي تعتقد عليها الفلسفة وتفرد بها من دون سائر العلوم. ومن ثم، ينبغي للنشاط الفلسفي في المجتمعات العربية، ولاسيما في متطلباته التعليمية، أن يتناول طبيعة هذه الوظيفة التغييرية التي ينبغي أن تضطلع بها الفلسفة في العالم العربي. والحقيقة أن واقع الفلسفة في العالم العربي لا يشجع على التفاؤل. ولكن الفلسفة تفكر لا يملك الواقع أن يقبض عليه. ولذلك لا بد من النظر إلى الرجاء الفلسفي الذي يعفده الفلاسفة العرب، وهم نادرة نادرة، على تحوّل الذات العربية وانسلاکها في مسرى التحزّر.

فإذا كان للفلسفة اليوم من رسالة استنهاض تلائم واقع العالم العربي، فهي رسالة تحرير الذات العربية من ذاتها. وهذه، لعمرى، من أعسر المهام المعرفية والوجودية. فالفلسفة تفرد وحدها من بين جميع العلوم في القدرة على تفكيك التراكبات المعرفية التي احتشدت في الوعي العربي وأغلقت عليه منافذ مصاحبة العصر. وربّ معترض يعترض على طبيعة هذه الرسالة، مبرراً تحفظه بغربة الذات العربية الثقافية عن المسعى الفلسفي؛ فالفلسفة ليست من صميم الكينونة العربية، على حدّ ما يدعي بعضهم. ولكن هذا القول مردود لأن ما من صميمية كينونية قائمة في ذاتها بمعزل عن عوامل التأثير التاريخي. فإذا صحّ هذا القول، صحّ قول آخر يعتبر أن الإسلام ليس من صميم الكينونة العربية، إذ إن العروبة قامت قبل الإسلام. وصحّ قول آخر أيضاً يعتبر أن المسيحية ليست من صميم الكينونة العربية. وفي ظني أن مثل هذا المنطق عقيم يجافي أصول الانخراط في المسرى التاريخي للوجود البشري، وهو مسرى التأثير والتأثير، والتفاعل والتقاسم، والتبدل والتطور. وحدها الفلسفة، على ما تختزنه من طاقات التحرير للذات العربية، قادرة على استنهاض العالم العربي والتوتّب به نحو آفاق التجديد والإبداع. بيد أن ذلك يقتضي جرأة نادرة في الإنسان العربي حتى يخلع عنه لباس الاستعباد<sup>(١٩)</sup>. فالإنسان العربي عبدٌ لغيره. والغيرية التي تستعبده جعلته يستعذبها لشدة ما ألمّ به من نوائب الدهر. ولكأنّ به يخال نفسه اليوم في أهبى صيغ الوجود، في حين أنه يعاني الأمرين. ومن أدهى المصائب التي تنتابه أن الفكر الديني العربي والفكر السياسي العربي تواطأ عليه فأوهما أن اكتمال كيانه وسعادة وجوده تضمنها له مقولات الانصياع لها، أي للأنظمة الثقافية والاجتماعية التي سار عليها المجتمع العربي منذ أقدم العصور. أما الفلسفة، بها هي نقد بناءً

١٩. يميل كثير من الفلاسفة العرب المعاصرين إلى القول بانعدام البناء الفلسفي العربي الذاتي: «لا أعتقد أنه لدينا اليوم فلسفة عربية». انظر: الجابري، ص ١٨٨.

لمسلك الإنسان في التاريخ، فإنّها تمنحه الفرصة والقدرة على النظر إلى ذاته وإلى الآخرين نظرةً جديدةً. وهذا ما يحتاج إليه العالم العربيّ في الزمن الحاضر.

ورأس الكلام في هذا الباب أنّ الفلسفة هي وحدها من بين سائر العلوم قادرةً على مقارنة الإنسان مقارنةً نقديةً بناءً شاملةً، وأنّ هذه المقاربة هي وحدها قادرةً على استجلاء الخلفية المعرفية التي بها تنتظم العلوم الوضعية وسائر العلوم الإنسانية، وأنّ هذه الخلفية الإستمولوجية ينبغي أن تخضع على الدوام للمراجعة النقدية التقييمية بالاستناد إلى معطيات الاختبارات العلمية والأنتروبولوجية التي تضطلع بها الكينونة العربية التاريخية الفردية والجماعية، وأنّ تطوّر هذه الاختبارات يستلّي التحقّق الدائم من صحّة الربط بين الواقع (المستند الأخير للفكر) والاختبار (السييل الوحيد إلى الواقع) والخطاب (التعبير اللغويّ الأنسب عن هذه الاختبارات). وحدها الفلسفة خليقةً بالتحريّ الرصين عن هذه العلاقة الثلاثية التي تقوم عليها الخصوصية الثقافية للمجتمعات الإنسانية. وما من سبيل إلى النظر في الخصوصية الثقافية العربية إلا بالاستناد إلى التحريّ الفلسفيّ الرصين. ولذلك كان من واجب الجامعات العربية أن تُفرد لتعليم الفلسفة المقام الأرفع في بناء الشخصية الثقافية العربية المقبلة. وإذا ما أردت المجتمعات العربية أن تخرج من غفوتها الحضارية وأن تجتنب السقوط في متاهات الفراغات الوجودية المعاصرة المقلقة<sup>(٢٠)</sup>، كان من أزم واجباتها أن تعزّز في الفلسفة أثرها الاجتماعيّ والسياسيّ المباشر.

## تعليم الفلسفة في الجامعة اللبنانية في إشكاليّاته المتدافعة

### آليات صوغ البرامج الجديدة في النظام التعليمي الجامعي المعاصر

في سياق تجديد أصول التعليم الجامعي المعاصر في العلوم الإنسانية وأساليبه وطرائقه، أنشئت في الجامعة اللبنانية لجأناً اختصاص اعتنت بصوغ البرنامج التعليمي الجديد الموافق لمقتضيات الإصلاح الجامعيّ الغربيّ المنشأ. ونال البرنامج التعليميّ الفلسفيّ في الجامعة اللبنانية نصيبه من التغيير، غير أنّ الخلفية الفكرية التي ألزمت هذا الإصلاح في الجامعات الغربية لا تواتي الخلفية الفكرية التي ألزمت مثل هذا الإصلاح في الجامعة اللبنانية؛ فالحاجة إلى تطوير تعليم الفلسفة في الجامعة اللبنانية فرضتها حركة الإصلاح التعليمية الغربية ومسارعة الجامعات الخاصة في لبنان إلى استدخال متطلبات هذا الإصلاح في البنية التنظيمية للتعليم الجامعيّ المحليّ. ومن مدلولات هذا الإكراه أنّ الجامعة اللبنانية لم تستشعر مثل هذه الضرورة الإصلاحية من تلقاء ذاتها، ولم تعتمد على دراسات ميدانية نقدية تستبق الإصلاح التعليمي، بل اعتمدت البنية التنظيمية الغربية، وطفقت

٢٠ يذهب بعض المفكرين إلى أنّ الفراغ قد يمرّر الإنسان من التجوهر الماهويّ ويجعله يحيا في متعة المتغيرات العرضية. فإذا تبين أنّ كلّ شيء عرضي، فذلك لا يعني أنّ كلّ شيء حامل لسماة المأساة (التراجيديا) والكارثة. انظر: ج. لبيوفتسكي، عصر الفراغ، وقد نُشر في دار غاليليا الفرنسية وأثار موجة من الردود الحادة). ومع أنّ عصر الفراغ أتى يمهد للانحدار الذي يعانيه الغرب في عصر ما بعد الحداثة، حيث تكفّن التعبير عن الفراغ في عولمية الإعلام، فإنّ الفكر العربيّ المقبل ينبغي له أن يجتنب التجوهر الماهويّ الذي أسقطه في جبّ العقم والإخفاق الحضاريّ، وأن يجتنب الفراغ الفكريّ الملازم للعولمة الجارفة. وله في اختبارات التاريخيّة أفضل العون على تحطّي هذين المنحدرين.

تضمّ في تضاعفها عتيق المقرّرات الفلسفيّة إلى جديد المقترحات الوافدة<sup>(٢١)</sup>، فإذا بالبنية الجديدة الثلاثية المراحل (الإجازة والماسر والدكتوراه: أقتراح كلمة «أمد» تعريباً للمخترل الفرنسي LMD) خليطاً هجيناً من موادّ قديمة وموادّ جديدة لا تأتلف إلاّ بالتجاوز الإكراهي.

ومع أنّ اعتماد بعض من المقرّرات الجديدة يستجيب لحركة الفكر الفلسفيّ العالميّ، فإنّ الصعوبة الأدهى في إصلاح برنامج الفلسفة أنّه إصلاح نظريّ محض لا يراعي واقع طلاب الفلسفة في الجامعة اللبنانيّة، ولا واقع أساتذة الفلسفة في الجامعة اللبنانيّة، ولا واقع الجامعة اللبنانيّة نفسها، ولا الواقع اللبنانيّ في صميم تأزمه البنيويّ، ولا واقع الفكر العربيّ بارتباطه المتعثر بالفكر الغربيّ. وما دامت المقدّمة النظرية النقديّة التي استهلّت بها هذه الدراسة تتناول أزمة الفلسفة في العالم العربيّ، فإنّه من المفيد أن ينظر المرء في إشكاليّة تعليم الفلسفة نظراً يفضح التواءات هذه الحقول المتشابكة من الواقع.

### تعليم الفلسفة في قرائن الواقع اللبنانيّ

ما من سبيل لإدراك صعوبات تعليم الفلسفة في الجامعة اللبنانيّة من دون التبحّر في قرائن المجتمع اللبنانيّ. ذلك أنّ طبيعة الحياة الاجتماعيّة اللبنانيّة هي التي ترسم الخلفيّة الحاكمة لمقام الفلسفة. وبمعزل عن معائر الديمقراطية اللبنانيّة ومساوئ الطائفية واستشراء الفساد وتقهر الأخلاق الجماعيّة، فإنّ الحديث عن الخلفيّة الاجتماعيّة الحاكمة يقتضي النظر في طبيعة الذهنيّة اللبنانيّة في صميم قوامها. ومع أنّ اضطرابات الواقع اللبنانيّ تناقض ما تنطوي عليه الفلسفة من تعشق للحكمة، وتهذيب للأخلاق، ونبل في المعاملة، وصدق في طلب المثال الأعلى، وتبحّر ناقد في عثرات الوجود الإنسانيّ، فإنّ الحديث عن هذه الخلفيّة هو الذي يستجلي حقيقة المقام الفعليّ للفلسفة. فالاجتماع اللبنانيّ قائم على نمط من الذهنيّة اللبنانيّة يمكن المرء أن يصفه بمخالفته للنشاط العقليّ التجريديّ المحض. فالذهنيّة اللبنانيّة ليست ذهنيّة تجريدية، بل انفعاليّة، عاطفيّة، مشاعريّة. ولذلك لا ينسلك النشاط الذهنيّ اللبنانيّ تلقائيّاً في سياق التمثّل النظريّ والمنطق الرياضيّ والتصور الأفهوميّ.

ومن الخصائص السلبية التي تعيق ازدهار الفلسفة في المجتمع اللبنانيّ انعدام البناء الفلسفيّ اللبنانيّ الذاتيّ الذي ينشأ في اللاوعي الفرديّ والجماعيّ، ويُلهم الأفراد والمجموعات الانتظام العفويّ في مثل هذا النشاط الذهنيّ المتطلّب. فالفلسفة ليست من إرث اللبنانيين، بل الشعر والأدب هما السبيل الذي به تُفصح الذات اللبنانيّة عن باطنها<sup>(٢٢)</sup>. وفي سياق هذا التحليل البنيويّ، ينبغي إلقاء البال إلى المعضلة الكأداء التي تشلّ التفكير اللبنانيّ، عنيت بها مشكلة اللغة. فاللبنانيون لا لغة لهم. والعلة في ذلك أنّ اللغة اللبنانيّة المحكيّة التي بها يُفصح اللبنانيون إفصاحاً عفويّاً عما يخبئ في صدورهم، هذه اللغة المحليّة لم تنشأ لها فلسفة أو عمارة فكريّة شاملة تذهبها

٢١ كان من الأصوب أن يُصار إلى انتخاب ديمقراطيّ لأعضاء اللجنة التي نيط بها صوغ برنامج الإجازة والماسر والدكتوراه في الفلسفة. والحال أنّ الأعضاء عيّنتهم الإدارة المسؤولة في الجامعة اللبنانيّة من بين أساتذة الفلسفة في فروع الجامعة اللبنانيّة الخمسة من غير أن يتنذروهم زملاؤهم في هذه الفروع. وعلاوة على هذا الإجراء اللاديمقراطيّ، اعترت الصوغ معائز التبعر، إذ إنّ صوغ موادّ الإجازة لم ترتبط بصوغ موادّ سنتي الماسر الأولى والثانية. ومما يفاقم من خطورة التعثر انفراد الإدارة بصوغ مجتزأ لحلقات البحث الملزمة لطلاب الدكتوراه في الفلسفة. ومما لا شك فيه أنّ مثل هذا التبعر في صوغ برنامج الفلسفة في مراحلها الثلاث (أمد) يستتلي التباساً وتضارباً وتدافعاً في طبيعة المقرّرات والحلقات البحثية المعتمدة في تنشئة طلاب الفلسفة منذ السنة الأولى في الإجازة حتّى السنة الأولى في الدكتوراه.

٢٢ من غريب الأعراف الثقافيّة اللبنانيّة أن تُطلق منتديات الفكر صفة الفيلسوف على أهل الأدب والشعر الذين نبغوا في مضمار إبداعهم الفنّيّ. فإذا بكبار شعراء لبنان هم فلاسفة في إبداعهم الأدبيّ، في حين أنّ الحفر والانتضاع يمنعان على الفكر الألمانيّ أن يطلق صفة الفيلسوف على النوايح من أمثال غوته وهردر.

وتُسَعَّفها في مقارنة الواقع الإنساني. فكان الفصام اللبناني المرصّي بين اختبارات الفكر الباطن وإمكانات التعبير العفويّ القابل للإبلاغ. ومن ثمّ، ظلّ اللبنانيون يتجادبهم بريق اللغات الغربيّة يُقبلون عليها في إتقان نادر وسحر اللهجة اللبنانية الحاملة لمكونات ذاتيتهم. والحال أنّ الفكر الذاتي لا يقوم من دون بنیان لغويّ ذاتيّ متماسك وقابل لمؤاتاة أحوال العصر.

هذه هي الخلفيّة القاهرة التي تؤثر سلبيًا في مسرى تعليم الفلسفة في المجتمع اللبناني. فالناس في لبنان ما تعودوا أن يتكلوا على الفكر لينهضوا بأكلاف معيشتهم، ولا هم أنسوا في الفلسفة القدرة الذاتية على تقويم الأوضاع وتغيير مجرى الأحداث<sup>(٢٣)</sup>. إنهم في واقعتهم السياسيّة يدركون أنّ التاريخ اللبناني والعربيّ مفطورٌ على الالتواءات والمفاسد والتسويات المذلة<sup>(٢٤)</sup>. ولذلك لا يُقبلون طوعًا على تعلّم الفلسفة وممارستها فعلاً حضاريًا راقياً به يُخضعون الواقع لرفعة المثال الإنسانيّ.

وينضاف إلى هذا كلّهُ أنّ صورة الفيلسوف في المخيال اللبناني الشعبيّ تماهي صورة الإنسان المنفرد الغريب المنعزل في صومعة الفكر العقيم<sup>(٢٥)</sup>. وندر أن عاين اللبنانيون في الفيلسوف تألّقًا في الإسهام على غير استغراب للذات، وانخراطًا في المجتمع على غير مفسدة في المسلك. وفي زمن الأنايت اللبنانية المستفحلة، كفت الفلسفة عن أن تكون الملاذ الرفيع لأهل الحكمة والطهارة. أمّا إذا اختبر بعض اللبنانيين الحاجة الصادقة إلى بعض من هذه الحالة المثالية، فكونهم الأوّل هو إلى الدين، به يستظلّون يأسًا وقنوطًا، وإليه يفزعون تلبيةً لغريزة الاحتضان الجماعيّ وحاجة اليقين الغيبيّ.

## تعليم الفلسفة في سياق وضعيّة الجامعة اللبنانية

لا يخفى على أحد ما ابتليت به الجامعة اللبنانية من آفات جمّة. وليس المقام هنا مقام الإدانة. غير أنّ الموضوعيّة العلميّة تقتضي أن يدرك المرء ارتباط إشكاليّة تعليم الفلسفة بوضعيّة الجامعة اللبنانية الراححة تحت وطأة المشكلات الإداريّة والثغرة المسلكيّة<sup>(٢٦)</sup>. ومّا لا ريب فيه أنّ أعظم مصائب الجامعة اللبنانية خضوعها للمشيئة السياسيّة اللبنانية. فالجامعة اللبنانية فقّرتها دواهي المفاسد السياسيّة في المجتمع اللبناني. وهذا من أغرب

٢٣ ليس من المستغرب، والحال هذه، أن يربط الإنسان العربيّ على وجه العموم والإنسان اللبناني على وجه الخصوص مصير الفلسفة العربيّة المقبلة بأثر الفائدة التغييريّة التي يمكن أن يستحصلها منها حتّى إنّهُ لطلق «يرى معيار صدق الحقيقة في الفلسفة وفي غيرها كثرة القائلين بها ومقدار الفائدة التي يجنيها منها». انظر: خضرة، ص ٣١.

٢٤ «لم تكن فلسفتنا أنسنّة ونقدًا للأوضاع التي أنتجت الاغتراب عن الواقع، وإنّما تكتنولوجيا جديدة أجهزت على الإنسان وطمست فيه منافذ الحرّيّة وبنابيع الصبوات الأولى إلى الانعتاق. لم تكن حدائتنا روحًا جديدة وعقلاً متحرّرًا من الوصاية والمرجعيّات المتعالية، بل كانت تحديثًا شكليًا وآلة لم تغبّر نظرتنا إلى ذاتنا وإلى العالم». انظر: دلباني، ص ١٠٣.

٢٥ منذ أيام ابن باجه يُسأل الفيلسوف العربيّ عن موقعه في المجتمع، إذ ما فتئت تُطرح «مشكلة الحياة الاجتماعيّة للفيلسوف، أي مشكلة مواجهة التفكير الفلسفيّ للواقع الاجتماعيّ. ونظر إليها كجزء أساسيّ من طبيعة الفلسفة نفسها. وآية ذلك أنّ الفيلسوف إنسان غريبٌ في وطنه وبين أبناء جلدته. وهو يعيش بين أناس هم أشبه بالوحوش الضارية لأنهم لا يُقبلون وجود من يخرج على شريعتهم». انظر: إسبر، ص ٨٥.

٢٦ من الدراسات الرصينة والجريئة التي أنشئت في واقع الجامعة اللبنانية البحث الذي صاغه ناصيف نصّار ونشره في كتابه في التربية والسياسة: متى يصير الفرد في الدول العربيّة مواطنًا؟، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥)، ص ٢١٥-٢٥٥. ويذكر الكاتب نفسه في هذه الدراسة الأبحاث والمشايخ التي اقترحت لإصلاح الجامعة اللبنانية والتي يثمن جهود أصحابها الصادقة، ومنها الملحق الذي نُشر في جريدة النهار في ١٩ شباط/فبراير ٢٠٠٢ وعنوانه «الجامعة اللبنانية: رعاية الاحتضار»، ومبادرة الهيئة اللبنانية للعلوم التربويّة التي نشرت خلاصة أبحاثها في كتاب عنوانه قضايا الجامعة اللبنانية وإصلاحها (١٩٩٩). ويمكن المرء أن يضيف إلى هذا كلّهُ الدراسات والمقالات والمدخلات التي يشتمر لها رهط من أساتذة الجامعة، ومنهم على سبيل المثال لا الحصر عصام خليفة وأحمد بيضون وشارل شرتوني وملحم شاوول وغيرهم.

الأوضاع وأشدّها إرباكًا. ومن جرّاء هذا الخضوع أو الإخضاع، تتعثر سبل الإدارة والرقابة والمتابعة والتجديد والابتكار. ولشدة انحصار القرار الأكاديمي وتكاثر أعداد الطلاب والأساتذة وانتشار الفروع في المناطق اللبنيّة، أضحى من المستحيل أن يتصوّر المرء سبلاً إدارية معاصرة تدبّر شؤون الجامعة اللبنيّة تدبّر الأطلّاع الواثق والمعرفة الفطنة والملاحقة الفاعلة والتطوير الصائب.

ولا مناص من أن يؤثر هذا كلّ في مسرى التعليم والبحث في الجامعة اللبنيّة، ولاسيّما في حقول العلوم الإنسانيّة، ومنها حقل تعليم الفلسفة. فالجامعة اللبنيّة ينقصها تصوّر فكريّ شامل لمقام الإنسان والمجتمع ولحركة التاريخ. والافتقار إلى مثل هذا التصوّر يُفقد تعليم الفلسفة القدرة على الاستناد إلى مرجعية فكرية تُتيح لأقسام الفلسفة أن ترتّب مواقع الصدارة في اعتماد المقرّرات والموادّ وطرائق التعليم ومنهجيات البحث. وهذا كلّ يولد في نفوس الأساتذة والطلاب ضرباً من التنازع والتوتر والتضارب. وقد تؤثر هذه الضبابيّة الفكرية في تقهقر مستوى الأداء التعليمي ومستوى الأبحاث.

### تعليم الفلسفة في حدة التوتر الناشط بين الفكر العربيّ والفكر الغربيّ

بيد أنّ المشكلة هي أخطر نشوباً في عمق الثقافة العربيّة. فالفكر العربيّ المعاصر ما انفكّ يعاني قصوراً مقلّفاً في التعبير الأصليّ عن ذاتية الإنسان العربيّ والاجتماع العربيّ. ولذلك ينشأ ضربٌ من الصراع الحادّ بين ضرورة الاعتراف بصوابيّة الفكر الغربيّ في التعبير عن حقائق الواقع الإنسانيّ وضرورة الاعتصام بالاختبار الفكريّ العربيّ في التعبير عن هذه الذاتية. وبما أنّ مثل هذا الاختبار لا يرقى إلى مستوى الإصابة الفكرية التي فازت بها العلوم الإنسانيّة والعلوم الوضعيّة في الغرب المعاصر، فإنّ الفلسفة العربيّة المعاصرة مُكرهة في الكثير من الأحيان على الاستغاثة بمكتسبات هذه العلوم الغربيّة<sup>(٢٧)</sup>.

ونظراً إلى مثل هذا التوتر، يعاني تعليم الفلسفة في الجامعة اللبنيّة ضرباً شتّى من الالتباس، فالمذاهب الفلسفيّة التي يستعرضها البرنامج التعليمي، ولاسيّما في المرحلتين الأولى والثانية من المراحل الثلاث (أمد)، لا يمكن استيعابها في غربتها الوجوديّة واللغويّة والمعنويّة. فهي نشأت في غير البيئة اللبنيّة والعربيّة، وجرى الإفصاح عنها في غير اللغة العربيّة، وحملت إلى الوعي الإنسانيّ فهماً للواقع ينظّمه منطقٌ هو غير منطق الفهم العربيّ السائد. ولهذا الأسباب مجتمعةً يستصعب طالب الفلسفة في الجامعة اللبنيّة إدراك السياقات الوجوديّة والتاريخيّة واللطائف المعنويّة والخصائص التعبيريّة والمضامين المجرّدة المتميّزة التي تنطوي عليها مثل هذه المذاهب.

ومن أخطر صعوبات تعليم الفلسفة في الجامعة اللبنيّة، في سياق المواجهة الحادّة بين الفكر العربيّ والفكر الغربيّ، صعوبة التخلّص من اللغات الأجنبيةّ الحيّة التي أظهرت قدرًا عظيمًا من الطاقة التعبيريّة عن مضامين هذه المذاهب، وفي طليعتها الألمانيّة والفرنسيّة والإنكليزيّة. ولا يستطيع طلاب الفلسفة أن يركنوا إلى الاجتهادات

٢٧ يرفض غير فيلسوف من الفلاسفة العرب المعاصرين حتمية اللجوء إلى الفكر الغربيّ، «وكأنّ المتفلسف العربيّ لا يستطيع أن يثب نفسه فلسفيّاً إلا عبر الآخر الأوربيّ وعبر لغة هذا الآخر الأوربيّ». انظر: إسبر، ٢٠١١، ص ٩٤. غير أنّ فضيلة الاتّضاع المعرفيّ تقتضي فينا الاعتراف بأنّ ما بلغته العلوم الوضعيّة والإنسانيّة في المجتمعات الغربيّة المتقدمة قد سبق أن تحوّل إلى مكتسب حضاريّ فد لا بدّ من الإقبال عليه واستنطاقه والاتّعاظ به قبل ادّعاء القدرة على اجتيازه وتحطّيه. ومن المفيد في هذا السياق التأمّل في فكرة الاستقلال الفلسفيّ التي نادى بها ناصيف نصّار والتي تجمع جمعاً جريئاً بين الأصالة والتجديد. انظر: ناصيف نصّار، طريق الاستقلال الفلسفيّ، ط ٣ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٦).

اللغويّة التي تُفرج عنها أقلام بعض الفلاسفة العرب المعاصرين<sup>(٢٨)</sup>. فهي اجتهاداتٌ فرديةٌ ما حظيت حتى الآن بتصديق رسميٍّ وبمكانة حقيقية في أسماع المجتمعات العربيّة. وقد تنقلب الموادّ الفلسفيّة أشبه بمناطق فكريّة مستهجنة يستصعب الطالب اللبنانيّ بلوغها والإقامة فيها؛ فأما يجانبها، وأما يقيم فيها إقامة الغريب. وفي كلتا الحالتين لا يقوى على التفكير الرصين فيها لأنّه لا يستعذب الانخراط في مسالكها الوعرة.

### تعليم الفلسفة في حدود واقع أساتذة الجامعة اللبنانيّة

ومن مشكلات تعليم الفلسفة في الجامعة اللبنانيّة وضعيّة أساتذة الفلسفة الذين ينتمون إلى المجتمع اللبنانيّ، ويشاطرونه علله ومصائبه وانعطاباته وأحلامه وتطلّعاته. ومن الحقائق الثابتة في هذا السياق أنّ أساتذة الفلسفة اللبنانيّين تصيهم على وجه العموم عدوى السياسة اللبنانيّة والتحرّز الطائفيّ. ولذلك ندر فيهم من تسامى على الولاءات الضيقة. ومن الجليّ أنّ الولاء السياسيّ يربك العقل الفلسفيّ ويُفقد الطاقه على النقد الصافي الموضوعيّ، ويحرّمه التفرّع الفعليّ للمطالعات الفلسفيّة الرصينة والأبحاث الفكرية الرائدة.

ويعلم الجميع في الجامعة اللبنانيّة أنّ أقسام الفلسفة فيها شهدت نهضةً فلسفيّة جليّة في مسرى الجيلين الأوّل والثاني من أساتذتها الذين كانوا يولون مقام الصدارة لمواكبة الإصدارات الفلسفيّة العالميّة ولليحث الفلسفيّ الشخصيّ والإنتاج الفكريّ الذاتيّ. أمّا الجيل الثالث، فلقد صاحبه الحرب اللبنانيّة وأثرت فيه أثمًا تأثير، فإذا به منقادٌ عنوةً إلى التعثر بإرباكات هذه الحرب وآثارها المقيّنة، يصرف جهده في البحث عن ضماناتٍ سياسيّة له وفي تعزيز موقعه الاجتماعيّ، مرجئًا البحث الفكريّ إلى ما يفترضه من أزمنة سلام ورخاء قد تُفرج عنها الأوضاع المحليّة والإقليميّة.

ومن نتائج هذا الإهمال الفكريّ في أوساط الجيل الثالث من أساتذة الفلسفة اللبنانيّين الإعراض عن الاشتراك في المؤتمرات الفلسفيّة المحليّة والإقليميّة، وخصوصًا الدوليّة منها، حيث تتقارع الكفاءات وتتقابل الإنجازات وتتواجه النظرات في روح من الاتّضاع العلميّ والتملّك المعرفيّ. ويعزو بعضهم أسباب مثل هذا الإعراض إمّا إلى الإحباط الفكريّ، وإمّا إلى الكسل الفلسفيّ الذاتيّ، وإمّا إلى التقاعس الإداريّ في الجامعة اللبنانيّة.

ومن أعراض هذه الوضعيّة الفلسفيّة المقلقة أنّ معظم أساتذة الفلسفة في الجامعة اللبنانيّة يخوض في ميادين الموادّ الفلسفيّة التعليميّة من غير إكباب وإمام وتخصّص. ويندر أن يواظب أستاذ الفلسفة على تعليم مادّة فلسفيّة تخصّصيّة يجليّ فيها حتى يصبح المرجع الأكبر لها في الأوساط الجامعيّة اللبنانيّة. وكلّمًا يواظب الأساتذة على الغوص في أبعاد الأطروحة الأصليّة التي أنالتهم شهادة الدكتوراه.

وثمة ظاهرةً مربكة قد ترسم لتعليم الفلسفة في الجامعة اللبنانيّة مصيرها المحتوم في المقبل من السنوات، ألا وهي ازدياد أعداد الدكاترة المتخرّجين في الجامعة اللبنانيّة عينها، وفي بعض الجامعات العربيّة والإيرانيّة. ومن مخاطر هذا التكاثر اكتفاء هؤلاء الدكاترة باللغة العربيّة أو الفارسيّة، واقتصار خبراتهم الأكاديميّة على امتهان التعلّم والتعليم في البيّة الجامعيّة اللبنانيّة أو العربيّة، واكتفاؤهم القسريّ بالأطّلاع على ما تيسّر من الأعمال الفلسفيّة العالميّة المعرّبة.

ومن النتائج المستكرهه التي تستلبيها أوضاع الأساتذة هذه امتهان تعليم الفلسفة على طريقة التلقين

٢٨ «ولكنّ العرب المعاصرين لم يجهدوا أنفسهم في ما يمكن أن يستنبط من هذه اللغة لتعريب المصطلحات الفلسفيّة الأوروبيّة ذات المعنى المشترك بين شعوب البشريّة، بوصف هذا المعنى معرّبًا عن الروح الإنسانيّ الشامل. كما لم يجهدوا أنفسهم في ما يمكن أن يُستنبط من كتب علماء اللسانيّات العرب، الجرجانيّ والرومانيّ والخليل بن أحمد الفراهيديّ وعثمان بن جني وغيرهم، لإبداع نظريّة عالميّة في فلسفة اللغة (في الهيرمنيوطيقا والسيانطيقا والفوناطيقا)، على غرار المدارس الأوروبيّة المعاصرة في فلسفة اللغة». انظر: خضرة، ص ٣٥.

التقليديّ الكلاسيكيّ الحرفيّ السطحيّ التكراريّ. وفي هذه الطريقة كثيرٌ من الشوائب والثُّغْر والالتواءات. وألطف ما يقال فيها إنّها تتبّط عزيمة طلاب الفلسفة، وتكاد تزهد فيهم رغبة البحث والتفكير والمواظبة على المطالعة والاستنارة.

## تحليل الموادّ والمقرّرات والأُمليّات في برنامج تعليم الفلسفة

اجتهدت كُليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة في الجامعة اللبنانيّة في تجديد البرنامج التعليميّ الفلسفيّ بحسب مقتضيات التطوّر والتجديد التي استنسبتها الجامعات الغربيّة. ووقّفت اللجان في اقتراح بعض المسارات والموادّ والمقرّرات التي تواكب حركة التجدّد في الفكر الفلسفيّ العالميّ، فأتى البرنامج الجديد حاملاً لبعض من التنوّع المفيد، ولاسيّما في تفريع المسارات التعليميّة ابتداءً من الفصلين الخامس والسادس، حيث انطوى البرنامج على أربعة مسارات تعليميّة اختيارية (الفلسفة العامّة، الفلسفة والعلوم السياسيّة والاجتماعيّة، الفلسفة وعلم النفس، الفلسفة والإعلام والتوثيق) ينخرط فيها طالب الفلسفة وفاقاً لرغبته وطاقته وتطلّعه البحثيّ والمهنيّ.

ومن فوائد هذا التنوّع ربط الفلسفة بحقول العلوم الإنسانيّة الأخرى، وجعلها في متناول الطلاب الراغبين في الفوز بتصوّر فلسفيّ مفيد للحياة الإنسانيّة في مختلف تجلياتها التاريخيّة. بيد أنّ مشكلتها الأساسيّة تكمن في التباس الصلة التي تربطها بموادّ الفصول الأربعة الأولى، وهي مقرّرات التعليم الأساسيّة المرتبطة بتاريخ الفلسفة والمنطق والإبستمولوجيا والأخلاق. فإذا استثنى المرء المسار الأوّل (فلسفة اللغة والتأويل، الفلسفة والدين والقضايا المعاصرة، مناهج التفكير الفلسفيّ، فلسفة التاريخ، فلسفات الكائن، قضايا ومشكلات فلسفيّة)، وهو مسار الفلسفة العامّة الذي ينطوي على الموادّ المرتبطة عضويّاً بموادّ الفصول الأربعة الأولى، فإنّ المسارات الثلاثة الأخرى تنبسط في حقول خاصّة هي غير حقل التفكير الفلسفيّ المحض، ولو أنّها تستدعي التبحّر الفلسفيّ الناقد. ولكنّ سمة الاختصاص التي تميّزها قد تترك أساتذة الفلسفة في قدرتهم على الخوض فيها وإبلاغها إلى الطلاب إبلاغاً أميناً متمكّناً.

ومع أنّ استدخال هذه المقرّرات القريبة بمضامينها من حقول العلوم الإنسانيّة الأخرى قد يفيد الطلاب إفادةً جيّمة، فإنّ التباس الصلة التي يمكن أن تربطها بالفلسفة، بما هي حقل اختصاص مستقلّ، قد يضعف اعتناء الطلاب باختصاصهم الأوّل، ويحيدهم عن خصوصيّة التفكير الفلسفيّ. وهذا أمرٌ تقتزن خطورته بما قد ينتاب أساتذة الفلسفة من سوء إدراك للمشهد المعرفيّ الأوسع الذي يشتمل على جميع المعارف المحصّلة في العلوم الإنسانيّة. وليس المطلوب من أساتذة الفلسفة الإمام بجميع فروع العلوم الإنسانيّة، بل القدرة على ربط خلاصات هذه العلوم بمسرى التفكير الفلسفيّ الخاصّ. فإذا انعدم هذا الربط في أذهان الطلاب، كفّوا عن التنبّث من خصوصيّة التفكير الفلسفيّ، ونشأت في أذهانهم مقاطعات معرفيّة مستقلّة متضاربة ضاعفت من إرباكهم الفكريّ والوجوديّ.

وعلاوةً على هذا، فإنّ المشكلة الكبرى في هذه المقرّرات والموادّ والأُمليّات تكمن في التباس المحتويات التي يُفترض إبلاغها إلى الطلاب. ومع أنّ اللجان صاغت شيئاً من التوصيف الإجماليّ لأغلب هذه المقرّرات، فإنّ سلامة المسرى التشاوريّ في صوغ البرنامج التعليميّ تقتضي النهوض بورشة عمل مشتركة بين جميع فروع الفلسفة في الجامعة اللبنانيّة. فلا يُكتفى بالخطوط العامّة التي رسمتها اللجان في توصيفها المتقضب، ولا يُكتفى باستنهاض الأساتذة فردياً إلى توصيف تفصيليّ للموادّ التي يدرّسونها، بل يجب إشراك جميع أساتذة الفلسفة



في عمل جماعي يُفرزون فيه بحسب اختصاصاتهم الفلسفية إلى فرق تخصصية تعتمد هي إلى توصيف المقررات، وضبط مراجعها ومستنداتها، وتحديثها، وانتهاج طرائق التدريس الملائمة لطبيعة المواد الفلسفية.

وإذا ما تفحص المرء المواد المستدخلة في الفصلين الأول والثاني من الماستر، فإن العناوين التي يقع عليها تنبئ عن مخاطر التكرار المملّ لمواد الإجازة. وأما العبارة الساترة لخبايا هذه المقررات، فهي عبارة «حلقة بحثية». ومع أن المراد بهذه الحلقات في الجامعات الغربية هو قراءة التراث الفلسفي قراءة نقدية تجديدية، وتناول الواقع الإنساني المستجد في حقول الاختبار الفكري والأخلاقي والديني والاجتماعي والسياسي والفني تناول النقد والتقويم والاستشراف، فإن الاكتفاء بحلقات بحثية في الفكر اليوناني القديم والفكر الوسيط والفكر الحديث والفكر المعاصر إنما يشبه الرغبة في استكمال ما سقط شرحه في سنوات الإجازة الثلاث. وفي حين أن التوجه الحالي في فروع الفلسفة الخمسة يقضي بتناول النصوص الأصلية في هذه الحقب التاريخية وقراءتها وتأولها، غير أن هذا الجهد ينبغي أن يكون الأستاذ والطالب قد اضطلعوا به في سنوات الإجازة.

ويستوقف المرء بعض من التكرار المربك في عناوين المقررات المستدخلة، فيعسر عليه تمييز مضامين المواد بعضها من بعض. والمثال الأشدّ إظهارًا لمثل هذا التكرار هو مادة الحضارات وقد ظهرت على تعاقب الفصول والحلقات في مسميات شتى؛ فالفصل الثاني من الإجازة ينطوي على مقرر إلزامي اسمه «فلسفة الحضارات»، والفصل الثالث من الإجازة يقترح مقررًا اختياريًا اسمه «العولمة وحوار الحضارات»، والفصل الثاني من الماستر يدرج في مسار الفلسفة والإعلام الثقافي والتوثيق مقررًا اسمه «ثقافة وحوار الحضارات»، والفصل الثالث من الماستر يفرض مقررًا إلزاميًا اسمه «حلقة بحث في الفلسفة والحضارة»، ويستدرك الاعتراض بإضافة العبارة المهمة «قضايا وإشكاليات». ويقع المرء على التكرار المربك عينه في مادة تحليل النصوص؛ فالفصل الأول من الإجازة يختار الطالب بين مقررات ثلاثة منها مقررًا اسمه «نصوص ومصطلحات فلسفية»، والفصل الثاني من الإجازة يقترح على الطالب اختيار مقرر اسمه «العلوم البيانية: نصوص ومصطلحات فلسفية باللغة العربية»، والفصل السادس من الإجازة يدرج في مسار الفلسفة العامة مقررًا اسمه «تحليل نصوص فلسفية حديثة ومعاصرة»، والفصل الثاني من الماستر يستدخل في مسار الفلسفة العامة والبحث العلمي مقررًا اسمه «تحليل نصوص فلسفية ومصطلحات باللغة الأجنبية». ويصحّ الاعتراض عينه في مسألة الحلقات البحثية التي تتناول حقب الفكر الفلسفي القديمة والوسطية والحديثة والمعاصرة، إذ يعود الطالب في الماستر إلى مقررات تتناول الحقب التاريخية عينها في إطار منهجية الحلقة البحثية (حلقة بحث في تاريخ الفلسفة القديمة والوسطية، حلقة بحث في تاريخ الفلسفة العربية المشرقية والمغربية، حلقة بحث في تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة). ويتكرر الأمر عينه في حقول المعرفة الفلسفية الأخرى، إذ يقع الطالب على حلقات بحث في السياسة وفي الأخلاق، وفي الفينومولوجيا والوجودية، وفي التيارات والمذاهب الفلسفية المعاصرة، وفي سواها من الحقول التي سبق للطالب أن ارتادها في سنوات الإجازة. والقصد من هذا كله أن يعتمد الأساتذة إلى الخوض في مسائل جديدة لم يتطرقوا إليها في سنوات الإجازة. غير أن استعادة الحقب التاريخية عينها، أو الحقل المعرفي نفسه، تحمل في مطاويها مخاطر التكرار والتوسع المضجر في القضايا التي سبق للطالب أن اطلع عليها في أبحاثه وقراءاته في غضون سنوات الإجازة.

وأتقأ لمثل هذا التكرار، استدخلت اللجان بعضًا من المقررات الجديدة التي تنسلك في اختصاصات علم النفس وعلم الاجتماع وعلم السياسة وعلم الاقتصاد والإعلام. فأتى مثل هذا التجديد، وخصوصًا في برنامج الماستر، أشبه باستحداث مسرى تعليمي يوازي، على شيء من المنافسة، المسرى التعليمي الفلسفي، إذ انبسطت هذه المواد الجديدة في حقول معرفية مستقلة عن حقل المعرفة الفلسفية البحثية. ويكفي الاطلاع على بعض المسميات

حتى يدرك المرء مبلغ الحرج في مواءمتها للتفكير الفلسفي الخالص. ومن هذه المسئيات نظريات العدالة ورأس المال الاجتماعي والرفاه، وعلم نفس الاتصال والإعلام، ومدخل إلى العلاقات العامة والإعلان، والاتصال بواسطة الرموز، وتحليل المعلومات والوثائق واستخدامها، والإعلام والقضايا العربية المعاصرة، والاقتصاد العالمي والتنمية، وعلم النفس اللغوي، ودينامية الجماعة، والإعلام والتكنولوجيا والمجتمع، والإعلام الإلكتروني والأقمار الصناعية للاتصالات، والأنظمة الإعلامية، وعلم نفس المؤسسات المدرسية، وعلم اجتماع التربية، والبث الفضائي المباشر، والإعلام المرئي والمسموع والمكتوب، والمشهد الإعلامي العربي والعالمي، والثقافة والتراث والسياحة... إلخ. ومشكلة هذه المواد الجامعية المستدخلة أنها تُربك الطالب، إذ تُشعره بأن هناك مواداً فلسفية محضة قد تغيب في ذهنه صلته بالواقع الإنساني، ومواداً معرفية أخرى تتسم بالسمة الحياتية والوجودية لأنها تُعنى بقضايا الناس، ولكنها لا تحمل المقاربة الفلسفية. فإذا بالطالب يتنازع موقفان؛ فإما الأمانة للتفكير الفلسفي المحض والتسامي على جزئيات الاختبارات الإنسانية الحياتية، وإما الاقتراب من واقع الناس ومعايشته فكرياً في استطلاع المعرفة في هذه الحقول والابتعاد عن التطلب الفلسفي المحض.

ومن الالتباسات التي تعترى البرنامج التعليمي الفلسفي الجديد احتمال الاجتهاد المفتوح في بعض المواد والمقررات التي يتصف عنوانها بصفة الإجمال والشمول، ومن هذه المقررات "قضايا ومشكلات فلسفية" (الفصل الخامس من الإجازة)؛ فلسفة الفكر الديني (الفصل الثالث من الإجازة)؛ الفلسفة والدين والقضايا المعاصرة (الفصل الخامس من الإجازة). ومن هذه الالتباسات إطلاق صفة الفلسفة على حقول من المعرفة لا تشمل بيسر مثل هذا الانتساب. ومن أكثر الاقتراحات التباساً في هذا السياق المقرر الذي يربط بين الفلسفة والموارد البشرية وتخطيط المدن والعمل في البلديات (مسار الفلسفة والعلوم السياسية والاجتماعية في الفصل الثاني من الماستر)، وفلسفة الإعلام (مسار الفلسفة والإعلام والتوثيق في الفصل السادس). وقد ينطبع في ذهن الطالب أن اللجوء إلى عبارة الفلسفة هي حيلة من حيل تشريع الطابع الفلسفي للمادة المقترحة. والمعلوم أن الفكر الفلسفي مستنهض من صلب دعوته إلى مقارنة جميع حقول الوجود الإنساني مقارنة الاستيضاح والنقد والتقييم والاستشراف. غير أن إقحام الفلسفة في جميع الميادين قد يُفقد الفلسفة خصوصيتها ويجعلها خاضعةً لملاسات التفكير اللصيقة بسائر العلوم الإنسانية. وعلاوةً على هذا، فإن الخوض في مثل هذه المقاربات الفلسفية المتشعبة تقتضي بأستاذ المادة إلماماً عميقاً بطبيعة المعارف التخصصية التي يستلها البحث في هذه الميادين. وهذا الأمر صعب التحقق في مسرى التخصص الفلسفي الكلاسيكي الذي اختبره معظم أساتذة الفلسفة في الجامعة اللبنانية.

وفي جميع الأحوال، يجدر بمواد التعليم الفلسفي في مقررات الإجازة والماستر والدكتوراه (أمد) أن تنشئ الطالب على ضروب ثلاثة من التفقه. الضرب الأول يُعنى بتمكين الطالب من المفاهيم والاصطلاحات وأنساق التفكير، والضرب الثاني يعين الطالب على إدراك حركة التطور التاريخي للفكر الفلسفي، فيما الضرب الثالث يهيئ الطالب للتفكير الرصين في إشكاليات الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية في نطاق الاختبار المحلي والإقليمي والعالمي. ومن ثم، ينبغي للمواد والمقررات والأُمليات أن تتصل اتصالاً وثيقاً بخلاصات الأبحاث العلمية في العلوم الوضعية وفي العلوم الإنسانية. ويجدر بأساتذة الفلسفة أن يزودوا الطلاب بمضامين هذه الخلاصات ويُطلعوهم على المصادر الحديثة التي تنطوي على آخر المكتسبات في ميادين اختصاصهم. ومع أن جميع الأساتذة ليسوا قادرين على التجديد المعرفي الفلسفي، فإن أُلزم الواجبات التي تقتضيها دعوتهم التعليمية تفرض عليهم، في أدنى مطلباتها، أن يبلغوا الطلاب مضامين هذه الخلاصات التي أفضى إليها أهل الفكر في الجامعات المتقدمة.

## تعليم الفلسفة في إشكاليات طرائقه ووسائله وإمكاناته العملية

من صعوبات تعليم الفلسفة في الجامعة اللبنانية أنّ أصحاب التدبير الإداري في الكليّة والأساتذة والطلاب فيها لم يواكبوا مواكبة رصينة تطوّر مناهج التعليم الذي اخترته الجامعات الغربية في نطاق برنامج الأرصدة الجديد في الإجازة والماستر والدكتوراه (أمد). ويمكن المطلع أن يعزو أسباب التعثر في تعليم الفلسفة إلى طائفة من الاعتبارات تتصل أولاً بوضعية الأساتذة وقابليتهم المتضائلة للإصلاح الجذري في طرق التعليم، وتتصل ثانياً بالبنية القانونية التي استنبطتها كليّة الآداب والعلوم الإنسانية في عزمها على استصلاح التعليم في الفلسفة وسائر العلوم الإنسانية، وتتصل ثالثاً بالبنية المادّية التحتية التي تقوم عليها الأقسام والفروع في هذه الكليّة، وتتصل رابعاً بوضعية الطلاب وأحوال انتمائهم إلى المجتمع اللبناني. ومع أنّ الخوض في تحليل مظاهر التعثر في هذه القطاعات الأربعة قد ينطوي على شيء من المجازفة والتسرّع والإجحاف، فإنّ التطلّب المعرفي يقتضي الخوض في هذا الغمار.

ومن أسباب التعثر في وضعية الأساتذة، عطفًا على ما سبق ذكره في هذا السياق، أنهم متوزّعون إلى طائفتين؛ فهم إمّا من الجيل القديم الذي درس في الجامعات الغربية على أصول المنهاج القديم، وإمّا من الجيل الجديد الذي تخرّج في الجامعة اللبنانية. وفي كلتا الحالتين يندر في هؤلاء الأساتذة من حصّل علمه في الجامعات الغربية السائرة على المنهاج الجديد. ومن ثمّ، فإنّ اعتماد المنهاج الجديد أتى في صورة التنقيح السطحيّ، لا في هيئة الإصلاح البنيويّ في نظم التعليم الفلسفيّ وآلياته وطرائقه.

وبالرغم من الجهود الصادقة التي يبذلها أساتذة الفلسفة في الجامعة اللبنانية لتنشئة الطلاب على الفهم الفلسفيّ، وتشويقهم وحضّهم على احترام العمل الفلسفيّ، فإنّ طرق التعليم الفلسفيّ ما فتئت تعوزها قدرة القراءة التحليلية القادرة على الربط بين الإنتاجات الفكرية المعاصرة والأحداث الكونية المواكبة. وهو ربطٌ يتيح للطلاب إدراك المقام الخطير الذي يضطلع به التفكير الفلسفيّ حين يتناول الواقع الإنسانيّ. ومما يتتاب التعليم الفلسفيّ أيضًا من أعراض التعثر العجز عن سَوق الأمثلة التاريخية الخليقة باستيضاح مضامين الفكر النظريّ، في حين أنّ الإغراق في التجريد النظريّ يجرم الطلاب سبُل التثبّت الفعليّ من جدارة التفكير الفلسفيّ في رعاية الوجود الإنسانيّ في عمق منطوياته.

ومن الثغّر التي تعترّي التعليم الفلسفيّ الافتقار إلى تصوّر معرفيّ ضابط لتنوّع المذاهب والتيارات يُتيح للطلاب أن يربطوا ربطًا فطنًا بين المدارس الفلسفية. ومردّد هذا الافتقار إلى انحصار تخصّص الأساتذة الفلسفيّ في حقل واحد من حقول المعرفة الفلسفية، واقتصار أمليّاتهم الفلسفية على تناول الفلاسفة عينهم من المنظار الفلسفيّ عينه. وقد يكون من المجدي في هذا السياق أن يتعاقب أساتذة الاختصاصات الفلسفية على استعراض الموضوع عينه في حلقات تعليمية مشتركة، وأن تتصافر أيضًا جهود أساتذة العلوم الإنسانية الأخرى على مقارنة المسائل الفلسفية في حلقات دراسية تخصّصية في الماستر والدكتوراه.

وثمة تعثر آخر يستتليه إشراك الطلاب في مسرى التنشئة الفلسفية. وقد أدخل البرنامج التعليمي الجديد (أمد) تنوعًا مفيدًا في طبيعة التعليم الفلسفيّ، فوزّع المقرّر إلى حصص تعليمية نظرية وحصص تعليمية تطبيقية. ومن جرّاء انعقاد أغلب الموادّ الفلسفية على طابع نظريّ مغرق في التجريد، فإنّ أساتذة الفلسفة ما انفكوا يحارون في ابتكار الطرق التعليمية التطبيقية، ما خلا استنهاض الطلاب إلى إعداد أبحاث تطلّ هي بعينها نظرية في تناول بعض المسائل النظرية في مذاهب الفلاسفة أو التيارات الفلسفية. وقد تنساق بعض الموادّ الفلسفية انسيابًا عفويًا

إلى ترجيح الحصص التطبيقية من جزاء طبيعتها العملية الواضحة المعالم، كما دة الأخلاق والسياسة وفلسفة الجمال، وأغلب المقررات التي استدخلتها اللجان في تفريع الاختصاصات الفلسفية إلى مسارات شتى، منها مسار الفلسفة والعلوم السياسية والاجتماعية ومسار الفلسفة وعلم النفس ومسار الفلسفة والإعلام والتوثيق. أما في مسألة التعثر في البنية القانونية، فإن عقدة العقد تكمن في ضمان الحضور الأكاديمي الملزم لطلاب الفلسفة. ذلك أن كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الجامعة اللبنانية تستثني من إلزامية الحضور بعض الأقسام التي يتبين فيها أن عدد الطلاب لا يبلغ النسبة الملائمة التي تتيح التشدد في مسألة الحضور الإلزامي. ومن هذه الأقسام قسم الفلسفة الذي يعاني في الجامعة اللبنانية وفي سائر الجامعات الخاصة في لبنان تقهقراً مبركاً في الإقبال. وقد يكون بعض من أسباب هذا التقهقر مقترناً باعتباريات تتخطى حدود الجامعة اللبنانية نفسها. غير أن مشكلة التخلف عن الحضور تظل تعثر الأداء التعليمي والتعلمي في أقسام الفلسفة في الجامعة اللبنانية. ويكاد تعليم الفلسفة ينقلب إلى ما هو أشبه بالتعليم الجامعي الناشط بالمراسلة أو عبر شبكة الإنترنت. وقد يكون من الأجدى، والحال هذه، أن تستنبط كلية الآداب والعلوم الإنسانية أساليب مبتكرة تعينها على مواكبة طلاب الفلسفة مواكبة تليق بخطورة الاختصاص الذي يقبلون إليه. وتتفاهم خطورة مثل هذا التعثر القانوني حين تتماهى الإدارة الجامعية في تسامحها العملي، فتبيح تمديد فترات التسجيل للطلاب المتأخرين حتى انتصاف الفصل الدراسي في مطلع كل سنة، وهو ما يُربك الأساتذة في معالجتهم لمشكلة الحضور.

ومن معائر البنية القانونية الإبقاء على امتحان الاستلحاق في كلية الآداب، وهو الامتحان الذي ما عاد يتواءم هو والنظام التعليمي الجديد (أمد) القائم على استنهاض الطلاب استنهاضاً متدرجاً إلى الأداء الجامعي؛ فالتقييم الذي يحصل عليه الطالب الجامعي بمقتضى نظام المقررات الجديد يتوزع على مراحل شتى، ويستنفر الطالب إلى جهد أكاديمي مطرد. ولذلك، يُفترض في العلامة التي ينالها الطالب أن تكون قد تألفت من مجموع التقييم الذي حصل عليه الطالب في مختلف المراحل التي يُفحص فيها عن كفاءته في استيعاب مضامين الأملية.

ومن معائر البنية القانونية الافتقار إلى هيئة إدارية أو بنية تنظيمية ترعى مصاحبة طلاب الفلسفة في توجيههم الجامعي. فالطلاب يكتفون بتلقي الدروس الجامعية في الفلسفة من غير أن يتباحثوا وأساتذتهم في الآفاق التحصيلية والبحثية التي يمكن أن تشرعها لهم الدراسات العليا في الماجستير والدكتوراه. ويندر أن تواكب الكلية طلاب النخبة في الفلسفة، فتصاحب أبحاثهم في الماجستير والدكتوراه في لبنان وفي الخارج بحسب كفاءات كل واحد منهم وقدراته وحاجات الجامعة اللبنانية والمجتمع اللبناني. ويتجل هذا التقصير في مستوى الإعداد لأبحاث الماجستير، حيث يختار الطلاب مواضيع أبحاثهم من غير تنسيق بين إدارات أقسام الفلسفة في الفروع الخمسة التي تشتمل عليها كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الجامعة اللبنانية. وقد يكون من الأنسب أن تعمد أقسام الفلسفة في الكلية إلى ترصد هذه الطاقات الفردية والحاجات الأكاديمية والاجتماعية وتنسيق أبحاث الدراسات العليا والدكتوراه تنسيقاً يوفق بين حرية الطالب في اختيار حقل اختصاصه وضرورات الإسهام في تلبية حاجات الجامعة اللبنانية والمجتمع اللبناني.

وفي هذا السياق تجدر الإشارة إلى طبيعة المواضيع التي يختارها طلاب الفلسفة لدراساتهم العليا في الماجستير والدكتوراه. ومما يستغربه المرء في هذا الاختيار الإقبال المتنامي على مسائل الدين والصوفية والروحانيات، وكأنها الفلسفة أضحت خادمة للفكر الديني تُستدعى لا لقيمة ذاتية تنطوي عليها، بل لما تحملها من قابليات معرفية تناصر الغيبات الدينية. وفي هذا كله باب للتأمل والاعتبار، إذ لا يجوز أن تفقد الفلسفة من مقامها

المعرفي المستقلّ المحايد، فتخضع لمسلّمات إيمانية قد يُراد بها تشريع نمط السلوك الاجتماعيّ الطائفيّ السائد في المجتمع اللبنانيّ وفي مجتمعات العالم العربيّ.

وأما بالنسبة إلى وضعيّة طلاب الفلسفة في انتمائهم إلى المجتمع اللبنانيّ، فإنّ مردود هذا التعليم الفلسفيّ يبدو للناظر المحايد قليل الشأن والأثر لاعتبارات شتى. والعامل الأعظم تأثيرًا في هذا المضمار إنّما هو مشكلة الفقر الاجتماعيّ الذي يصيب أغلب اللبنانيين من بعد أن قطعت الحرب اللبنانية أوصال المجتمع اللبنانيّ واستشرت الطائفية في بنى الإدارة، فأفسدتها وعطلتها وأخضعها لأمر الطوائف ولمصالح الإقطاعيين وأصحاب الثروات غير الشرعية. ومّا لا ريب فيه أنّ هذا الواقع اللبنانيّ الأليم يضطرّ الطلاب إلى الإعراض عن الفلسفة النظرية التي فقدت مقامها الشريف الإصلاحيّ في المجتمع اللبنانيّ. وأمّا إذا أقبلوا إليها، فإنّهم، في أغلب الأحيان، يُقبلون إليها إقبال العجز أو اليأس من إمكانيات التخصص في مجالات أخرى. وحين ينخرطون في دراسة الفلسفة، فإنّهم يُضطّرون إلى العمل اليوميّ لسدّ حاجاتهم الضرورية، ممّا يجرهم التفاعل الرصين مع استدعاءات الفلسفة واستنهاضاتها التغييرية. فإذا بهم يستحصلون على شهادة الإجازة بأقلّ مقادير الانتظام الأكاديميّ والأداء الجامعيّ والمثابرة الفكرية.

ومن معائر هذه الوضعيّة الطلابيّة المربكة تقهقر مستوى التعليم في المرحلة الثانويةّ المعدّة للتعليم الجامعيّ. وتجلّى آثار هذا التقهقر في قطاع القراءة والمطالعة وتعزيز نشاط التفكير الشخصيّ. فالطالب اللبنانيّ لا يقرأ على وجه العموم. وأمّا إذا قرأ، فإنّ قراءته تنحصر في ميادين المعلوماتيّة والأعمال والسير الفنيّة والأزياء والأبراج والقصة الخياليّة والفضائح السياسيّة. وهذه كلّها ميادين في المعرفة تشلّ القدرة النقدية في الفرد، وتعطلّ فيه طاقات الفهم الصحيح لقضايا الوجود الإنسانيّ العظمى فتكبّله في سلاسل التفاهات والمبتذلات والسطحيّات.

ومن معائر هذه الوضعيّة أيضًا تساؤل فرص التوظيف الفلسفيّ الموازي لمهنة التعليم. ذلك أنّ بنية التوظيف في المجتمع اللبنانيّ لا تولي الثقافة الفلسفيّة مقام الصدارة في تعزيز الحصول على وظائف إدارية ومدنيّة وسياسية عالية الشأن. فإذا بالمتخرّجين من طلاب الفلسفة يعانون الأمرين من مصاعب الانخراط في البيئة المهنيّة اللبنانيّة، وهو ما يدفعهم إلى الإعراض عن الفلسفة والانسلاك في نشاط مهنيّ لا صلة له بطبيعة الاختصاص الجامعيّ. وقد يسبق مثل هذا الانسلاك اختيار الفلسفة كحقل للدراسة الفلسفيّة، إذ غالبًا ما يؤثّر بعض الشبان والشابات، وهم أجراء في مهن متواضعة، أن يزيّنوا أوقات فراغهم بدراسة جامعيّة يأملون منها أن يستحصلوا على مقام المجاز الجامعيّ في أقلّ قدر من الالتزام والعناء. فيختارون من غير تردّد الفلسفة، وفي ظلّهم أنّها أشدّ الاختصاصات الجامعيّة تنبأ معرفيًا وأرحبها إطلالًا، ومن ثمّ أقلّها استنفارًا للجهد العقليّ وأقربها منالًا. ومن عواقب هذا التعرّض المهنيّ أنّ حامل إجازة الفلسفة يتفوّق عليه حتّى حاملو سائر إجازات العلوم الإنسانيّة، ولاسيما إجازات الأدب الإنكليزيّ والأدب الفرنسيّ واللغات والترجمة وعلم الاجتماع والتربية وعلم النفس، يتفوّقون عليه في استثمار المجتمع اللبنانيّ لطاقات التوظيف والاستيعاب التي يوفّرها لأصحاب الشهادات الجامعيّة في العلوم الإنسانيّة. ولا جرم أنّ مثل هذا التمييز الظالم تُسأل عنه الذهنيّة الاجتماعيّة اللبنانيّة في ترتيبها لمقامات الإدراك الإنسانيّ ولقيّم العلاقات والأداء والابتكار والفاعليّة الحقّة.

وفي حقل التعرّض الأخير، ألا وهو البنية المادّيّة التحتيّة التي تحمل الجامعة اللبنانيّة، فإنّ مظاهر الانعطاب والتعطلّ جليّة للعيان. ورأس المشكلة المركزيّة الإداريّة المفرطّة في تحكّمها بمصائر عدد عظيم من الطلاب (ما يقارب السبعين ألف طالب) والأساتذة (ما يقارب الثلاثة آلاف أستاذ). فالجامعة اللبنانيّة نمت نموًّا عظيمًا، ولكنّها في نظامها وروحيتها لم تواكب هذا النموّ، بل ظلّت سائرة على نهجها القديم. واشتدّت حدّة المشكلات حين

أذعنّت الجامعة للسلطة السياسيّة اللبنانيّة وللذهنيّة الطائفية الفاسدة؛ فإذا بنيتها التحتية تظهر عليها علاماتُ السقم الذي يصيب النظام برّته. ومن جرّاء التشدّد في المركزيّة الإداريّة، غدا من العسير أن يتصوّر المرء بعضاً من الإصلاح في البرامج التعليميّة والتدابير الأكاديميّة ومناهج البحث المتقدّمة.

وينضاف إلى مثل هذا التعرّف في استنباط القرارات الإصلاحية الجريئة تعرّف في تنظيم البنية المعماريّة القادرة على استيعاب هذا النموّ العدديّ الهائل. ونظرًا إلى بطء العمل الإداري، فإنّ المجمّعات الجامعيّة في المحافظات تأخّر تنفيذها، باستثناء مجّمع واحد في بيروت. فطلّت أقسام الفلسفة وغيرها من أقسام العلوم الإنسانية تستوطن المباني المستأجرة الضيقة المتصدّعة، حيث تندر صالات التعليم وقاعات الاجتماعات ومكاتب الأساتذة وفسح التلاقي الطلابي ومباني السكن الطلابي الجامعي. والأدهى في هذا كلّ انعدام التفاعل الأكاديمي المغني بين الكليّات بسبب غياب المجمّعات التي تحتضن الكليّات على اختلاف اختصاصاتها. وأمّا إذا قام مجّمع جامعيّ حاضنٌ للكليّات، فسرعان ما تسري إليه عدوى التسلّط الطائفيّ والمذهبيّ والحزبيّ، وهو ما يُفقدّه، في موضع انتهائه الجغرافي، القدرة على الاستثمار العلميّ الأكاديميّ والإثارة الفكريّ الإصلاحية. وغنيّ عن البيان أنّ احتكاك الفلسفة بسائر العلوم الإنسانية والوضعية هو السبيل الأنجع لاغتنائها الذاتي وإغنائها للحقول المعرفيّة الأخرى. وفي هذا تعزيزٌ للتواصل بين طلاب الفلسفة وطلاب الاختصاصات الأخرى، وتمكينٌ للفلسفة من ولوج قطاعات المعرفة الإنسانية الأخرى تعليمًا وتعلّمًا.

ومن معائر البنية التحتية الافتقار إلى المكتبات المتخصصة ومختبرات البحث المتطورة. والمعلوم أنّ الفلسفة لا تنتعش إلاّ بالقراءة، والقراءة الفلسفيّة لا تستقيم إلاّ بإقبالها على المصنّفات التخصصيّة، والمصنّفات التخصصيّة لا بلوغ إليها إلاّ باقتطاع ميزانية ضخمة ترصدها الجامعة لاقتناء أمّهات الكتب الفلسفيّة الصادرة في الغرب.

## خاتمة: في سبيل تصوّر جديد لمقام الفلسفة التعليمي في الجامعة اللبنانيّة

رأس الكلام في هذا كلّ أنّ الفلسفة هي ضرورة معرفيّة كيانيّة وُعدّ أساسي من أبعاد التعليم الجامعي في مجمل حقوله. وهي عماد الرؤية الإنسانية التي يناط بالجامعة اللبنانيّة أن تستخرجها وتقرّحها لإبراء المجتمع اللبناني من أسقامه والارتقاء به إلى مستوى التطلّب الكيانيّ الأسمى الذي يحقّق إنسانيّة الإنسان اللبناني في كامل أبعادها. ومن ثمّ، يليق بالفلسفة أن تخرج من أسوارها الضيقة في أقسامها الفقيرة لتسري بخفر فاعل في أروقة الكليّات العلميّة والمعاهد التطبيقية التي تشهد إقبالاً قلّ نظيره. وليس من مستقبل واعد للفلسفة في الجامعة اللبنانيّة وفي المجتمع اللبناني إلاّ بخروجها من ذاتها ودخولها، تعلّمًا وتعليمًا، في نطاق اختصاصات العلوم الإنسانية والعلوم الوضعية.

وإذا ثبت أنّ الاجتماع اللبناني لا يستقيم إلاّ على أساس رؤية فلسفيّة ملائمة لوضعيّته التاريخيّة ولطامح أعضائه الرفيعة، وأنّ المجتمع اللبناني اخترع في الزمن المعاصر نشوء مذاهب فلسفيّة رصينة متكاملة تنطلق من الواقع اللبناني والواقع العربيّ، وتناصر حركة الفكر المحليّ والإقليميّ، وتُسهم بإسهامها المتواضع في إثرائه<sup>(٢٩)</sup>، كان لا بدّ من تعزيز مقام الفلسفة في الجامعة اللبنانيّة حتّى تتعرّز حركة التفلسف الرصين في تضاعف الاجتماع اللبناني، فينشأ جرّاء هذه الحركة وعيٌ لبنانيّ عقلائيّ حرٌّ خليقٌ ببناء المجتمع بناءً سليماً واعدًا.

٢٩ إذا جازف المرء فاستثنى أهل الفكر والأدب الطليعيين وأساتذة الفلسفة النابغين، وحصر حلقة الفلاسفة اللبنانيين المعاصرين المبدعين بخمسة فلاسفة أو ستة، ذكر في المقام الأوّل شارل مالك ورنيه حبشي وكمال يوسف الحاج وفريد جبر وبولس الخوري وناصر نصار. وهؤلاء كلّهم أدركوا أنّ للفلسفة أثرًا طيبًا في تقويم أوضاع المجتمع اللبناني ورفده بالخلفيّة الفكرية السليمة الخليفة بنهوضه ورقية.