

القسم الثاني

الإنتاج الفلسفي وآفاقه في الفكر العربي المعاصر

لعلنا بعد الذي قدمناه في القسم الأول من هذا البحث نلاحظ كم هو أمر شائك ومعقد، وأحياناً مفعم بالمحاذير والمخبطورات والمخاطر، أن نتحدث عن إمكانات إنتاج فلسفي عربي سواء في المؤسسات الجامعية المتخصصة أم في الحياة الفكرية والثقافية العامة، ضمن المجتمع العربي المعاصر. ولكننا، من طرف آخر، تبيننا أن الأمر وإن كان على ذلك النحو، إلا أنه يظل ملفعاً باحتمالات أخرى من شأنها التشكيك في استحالة القيام بمثل ذلك الإنتاج. وهذا ما يدعو إلى متابعة ذلك التشكيك عبر تقصي الخييات المطابقة في الواقع العربي، تلك الخييات التي سننظر إليها في فصلين آتئين.

أما الفصل الأول فيبحث في شروط إنتاج فلسفي عربي راجح، وذلك من خلال فحص فيما إذا كانت هنالك موانع أو حوافز بالاعتبار المعرفي التأسيسي (الإبيستيمولوجي) تحول دون ذلك، أو تسعى إليه وتحفز عليه. وفي ضوء هذا البحث ونتائجه، يبرز

الفصل الثاني. مهمة رصد معالم الإنتاج المذكور ومهامه، وموضوعاته الكبرى، واحتمالات ثمره وازدهاره، في حال التوصل إلى مثل هذه النتيجة، بعجزها ونجرها؛ ومهمة تبين ما هو غير ذلك، على صعيد الفكر العربي المعاصر، والمعوقات الكامنة وراءه.

* * *

الفصل الأول

الإنتاج الفلسفي في احتمالاته وشروطه

في الفكر العربي المعاصر

- ١ -

في سبيل تحديد وضبط شروط أولية لإنتاج فكر فلسفي عربي راجح، لعله من الأهمية المنهجية المبدئية. يمكن أن نشير إلى أننا نرى في (الفلسفة) - في أحد اعتباراتها - نسقاً نظرياً عالي التركيز في تجريدته وعموميته، مما يستدعي إنجاز جهد نظري مكثف. ومن ثم، فإننا لا نشارك الرأي القائل بأنها في متناول جميع الناس، هكذا دون جهود معرفية تخصصية ينلها من يعمل

على امتلاكها وممارستها. ومن شأن ذلك أن يجعلنا نرى فيها واحداً من الأنساق المعرفية النظرية، مثلها - في هذا الاعتبار - مثل أي نسق معرفي نظري آخر، كالفيزياء والرياضيات وعلم الاجتماع.

وحيث يكون الأمر كذلك، فإنه يتعين علينا إهمال ما يقرب من نزعة شعبية لها بعض الحضور في أوساط الفكر العربي المعاصر^(١)، وتقوم على الاعتقاد بأن كل إنسان يمتلك - أساساً - (فلسفته)، سواء علم بذلك أم لم يعلم؛ مُطاحساً على هذا الأساس، بالحد الأدنى اللازم توافره في حال وجود فلسفة، وهو الوعي بامتلاك (هذه الفلسفة)؛ وهو، بمقتضى ذلك، وعي فلسفي. ونظن أن من يرى هذا الرأي من العاملين العرب في الفلسفة، متأثر بآراء (غرامشي) حول الفلسفة؛ مع العلم أنه ليس مقطوعاً به أن آراء (غرامشي) في الفلسفة تقود، بالضرورة، إلى النزعة المذكورة.

وثمة أمر آخر عريق في حضوره التاريخي وذو أهمية منهجية دقيقة، ويقوم على الإجابة عن سؤال كبير اكتسب طابعاً إشكالياً مع بروز مجموعة التيارات والنزعات العرقية الإيديولوجية في أوروبا

(١) قد نواجه لونا من هذه النزعة الشعبية لدى عادل ضاهر، مع أن ما تقدمه على صعيد العلاقة بين الفلسفة والإيديولوجيا صائب، في أساسه، كما نرى. (انظر: عادل ضاهر - مرجع سابق، ص ٩٠ - ٩١).

خصوصاً في القرن التاسع عشر و شطر من القرن العشرين، ونا في إطارها وبحوافزها على أيدي أرهاط متتابعة من المستشرقين والمستعربين. أما السؤال المعني فيفصح عن نفسه بصيغة تشكيكية على النحو التالي: هل تمثل الفلسفة، بالضرورة، حالة نظرية تعم - في حضورها الممكن - كل الشعوب والأمم، أم هي حالة خاصة بشعوب وأمم معينة دون أخرى بسبب من خصوصيتها الاثنية - العرقية؟

سنختار الإجابة عن هذا السؤال من موقع ما نراه أقرب إلى (الموضوعية العلمية)، فنقضي القول ب(خصوصية اثنية - عرقية)، ونشكك في النظر إلى الفلسفة بمثابقتها حالة عالمية عمومية تسلك طريقاً واحداً، وتنتج إشكاليات ومسائل وقضايا ومعضلات واحدة بلون واحد وصيغة واحدة وأفق واحد.

ففي ضوء ما قدمناه في بداية هذا البحث حول الفلسفة العربية الوسيطة، نلاحظ أن خصوصية نشأتها وتطورها تؤكد أن هذه (الفلسفة) وجدت حقاً، مع تأثيرها العميق بالفلسفات اليونانية والهندية والفارسية والصينية، لكن دون أن يُفضي ذلك إلى اندغامها بواحدة منها، خصوصاً أولاهها (اليونانية)، أو إلى الظن بأنها انطلقت منها، وأقلعت في حدودها بوصفها مرجعيتها، بالاعتبارين الإبيستيمولوجي والتاريخي. هاهنا في هذا المنعطف المنهجي التاريخي، نود الوصول من ذلك إلى القول بأن إمكانية

نشوء فكر فلسفي، معطاة في تاريخ كل شعب وأمة، إذا حددنا الفلسفة بما هو عمومي ومركزي على الصعيد المنهجي، أي بكونها منظومة نظرية من المفاهيم والمقولات والمسائل، منها ما يتصل بالعقل، والتوير، والنزوع النقدي الشكّي، والاستقلال الفلسفي النسبي مع انفتاح عميق على كل ما يوجد في (التخوم)، وجدلية العمومية والخصوصية، إضافة إلى العسل والأسباب الوجودية، والمعرفة في تأسيسها الإيستيمولوجي كما في سياقها التاريخي إلخ..

إن ذلك، مجتمعاً، يدفعنا - على الأقل - إلى القول بأن احتمال إقرار مفتوح بإمكانية نشوء فلسفة أو فكر فلسفي في المجتمع العربي المعاصر، أمر يدخل في فضاء الإيستيم الفكري العربي. ونسير خطوة إلى أمام، حيث نعمل على تقصّي فيما إذا كان هذا الفضاء قابلاً لتحقيق ما نعتبره شروطاً خارجية أولية لنشوء الفكر الفلسفي. هاهنا، نضع يدنا على مجموعة من العناصر، التي نرى أنها تكون تلك الشروط (الخارجية)، أو بعضها، ولكن أكثرها حسماً؛ مع الإشارة إلى أن (خارجية) هذه الأخيرة قد تصير - في ظروف سوسيوثقافية وتاريخية معينة - (داخلية)، بحيث نواجهها في نسيج البنية الفلسفية الداخلية ذاته. أما العناصر - الشروط المعنية هنا، فنرى أن التالية منها لاسبيل إلى تجاهلها:

١- تقسيم العمل الاجتماعي الإنساني على نحو يجعل من الإنتاج النظري (الفلسفي هنا) نسقاً ذهنياً مستقلاً، بقدر معين من النسبية، عن الإنتاج المادي الاجتماعي. وإذا كان الإنتاج النظري منفصل - وفق ذلك - عن نظيره المادي والاجتماعي، فإنما - هكذا على الأقل بمقتضى المنهجية التي تلح على البعد الجدلي - ليعود إليه أكثر عمقاً واقتداراً على امتلاكه وامتلاك الكون عموماً:

ويلاحظ أن المجتمع العربي - في كل تجلياته القطرية - لم يتمكن، حتى الآن، من تحقيق قفزات تاريخية ينجز غيرها مهمات كبرى تنتظره، مثل الثورة الصناعية والثورة الزراعية والثورة العلمية والتعليمية، والإصلاح باتجاه مجتمع سياسي مدني يضبط إيقاعه وصراعاته (أي المجتمع المذكور)؛ مما يتيح له - فيما إذا تحقق ذلك - أن يسير قدماً إلى الأمام على طريق تقسيم العمل فيه، ومن ثم باتجاه عملية التخصص النظري والعلمي. إن هذا الوضع هو الذي يكمن وراء هيمنة النزعة (الموسوعية) أو ما يقترب منها في حقل الإنتاج الثقافي العربي عامةً، وذلك على نحو لا يتيح للباحث والعالم والفيلسوف أن يتفرغوا، بقدر كاف، لخصوصية نشاطهم.

وهكذا، يتداخل في الإنتاج الفلسفي ما يمثل هموماً ومهمات عامة للبلد العربي الواحد، أو للوطن العربي عموماً. وهذا الوضع وإن لم يكن وجهاً من أوجه خصوصية الإنتاج الفلسفي العربي

المباشرة، إلا أنه يكون وشمًا يسمُ هذا الإنتاج في مرحلة يُراد فيها للفكر العربي وللهُوية العربية أن يستباحا في الداخل كما في الخارج.

٢- أما العنصر - الشرط الثاني فيتجسد في التعددية الإيديولوجية والثقافية العامة ضمن المؤسسات الدولية والمدنية - وهي مؤسسات لا ترقى في المجتمع العربي إلى مستوى إنتاج تلك التعددية وحمايتها وتطويرها. ولكنها إذا ما وجدت، فإنها يمكن أن تنتج حالات مفتوحة من الحوار العقلي النقدي والندّي، وذي الطابع الشمولي، بقدر أو بآخر، حول مسائل الوجود والمعرفة والقيم وغيرها. فإذا ما غابت هذه التعددية - وهي في الغالب غائبة في المجتمع المذكور - هيمنت (الواحدية)، ربما مرافقةً ومدعمة بفعل استبدادي إقصائي؛ مما يكون عثرة في وجه العمل على إنتاج فكر فلسفي ذي حضور فاعل. وهذه العثرة ربما ظهرت، بفعل التراكم التاريخي، وكأنها حالة تتصل بالإبستيم الفكري العربي؛ مما يوجد مشكلات وإشكاليات جديدة في هذا الأخير. وإذا كنا أشرنا إلى غياب التعددية المعنية في الحقل العربي، فإنه لا يصح الظن بأن الفكر الظلامي الراض للتعددية المذكورة يتمثل في ما يجري تداوله تحت اسم (الأصولية ذات البعد الديني)، أو في واحد أو أكثر من تعبيراتها فحسب. إن الفكر الظلامي يبرز كذلك، بل ربما من حيث الأساس، في معظم تجليات النظام السياسي العربي، الذي يقدم نفسه باسم التقدم والوطنية

والعقلانية والحرص على شؤون المواطنين جميعاً، بل أيضاً باسم (تعددية) ثقافية وسياسية؛ وهذا جلد يمثل موقفاً زائفاً. ومن شأن ذلك أن يفضي إلى ضرورة التشكيك في مصداقية أجهزة الإعلام في تجليات ذلك النظام السياسي، حين يعلن القائمون عليها أن البلدان العربية الممثلة لهذا الأحر هي - في معظمها - ذات بنية ديمقراطية تقوم على احترام التعددية. والأمر نفسه ينسحب، كذلك، على البلدان العربية الأخرى، التي تحدد هويتها باسم الدين الإسلامي أو المسيحي أو كليهما، لكنها لا تحتل وجود اجتهادات وآراء مختلفة على الصعيد الديني المعني. ومن ثم، فإن الإنتاج الفلسفي العربي يعاني صعوبة تقديم رسالته النظرية على نحو صريح ومعلن عنه، خصوصاً ما يتصل منها بالعقلانية والنقدية والتنوير والاستقلال الفكري النسجي والمفتوح.

٣- هاهنا، نضع يدنا على شرط آخر من شروط الإنتاج الفلسفي وازدهاره، ويتمثل في (الحرية). إن هذا الشرط قد يكون تحصيل حاصل عن الشرط السابق، وقد لا يكون. وهو - في الحال الذي نعنيه هنا - أمر ذو أهمية مرهفة، على صعيد ما نحن بصدده. إنه يعني - على الأقل - الإقرار غير المشروط بحالتين اثنتين؛ تتمثل الأولى منهما بإمكانية إنجاز التفكير (الفلسفي) على نحو مفتوح في السطح كما في العمق، بحيث لا تواجه هذه

الإمكانية بإحدى صيغ القهر والعسف، أي بحيث لا تواجه العملية الفكرية ما يعيقها من خارجها، على سبيل الإملاء القسري.

أما الحالة الثانية فتقوم على التمكين للتفكير المعني في التدفق والتوغل بعمق وعبق آليات بنيتها الذاتية الداخلية؛ فينشئ ذاته بفعل هذه الآليات الداخلية، وذلك بالتساوق مع المحفزات والمؤثرات المتحدرة من شبكة العلاقات الاجتماعية، لكن دون أن يكون لذلك طابع الميكانيكية والافتعال والتعمّل.

فإذا ما تحققت حرية الإنتاج الفلسفي على ذلك النحو وبصيغة التراكم التاريخي المؤسس على جدلية الاتصال والقطيعة، يغدو هذا إبداعاً. وثمة نتيجة أخرى ذات دلالة نصية، هي أن النص والخطاب الفلسفيين سيفصحان عن نفسيهما - حالئذ - بمناقبتهما نصّين وخطابين منبسطين بسيطين ومُسترمِلين، قلما يتلوّثان ويُخرّقان بعناصر التقية الإيديولوجية والمعرفية، كالحذر والارتباب والمراوغة والمواربة، أي التقية التي تقف - بوصفها على الأقل - واحداً من الأسباب الكبرى - وراء ظهوريهما مركّبين مثقلين بالمجاز والرمزية.

إن ظروف الإنتاج الفلسفي العربي الراهن تمارس دوراً حاسماً في جعله يقف وجلاً، بحسب ألف حساب لألف توقع يتحدر من الخطابين الدينين، الفقهي والسلطوي، وكذلك من الخطاب الشعبي المضطرب الهائج أحياناً، والهادئ أحياناً أخرى، ولكن

المحرّض والمحفّز من هذين كليهما دائماً. ونشير إلى أن الأحداث الكبرى والصغرى التي مرّت وتمرّ في بعض أوساط الفكر العربي الراهن، على الأقل منذ العقود الثلاثة الأخيرة، من تكفير وتشهير وزندقة، ومن ملاحقة وسلب للحربة والاعتقال السياسي والتهجير، تقدم أدلة مأساوية على ما نحن بصدده، في المجتمع العربي بكل أنحائه، دون استثناء. وهذا من شأنه الإفصاح عن أن الظروف المذكورة لا تقف في وجه إنتاج حر لفكر فلسفي عربي متقدم فحسب، بل هي - كذلك - تسعى إلى تعميم نفسها على أنماط وأجناس البحث النظري والإبداع الحر.

٤ - لما كان الإنتاج الفلسفي يمثل حالة مجتمعية حضارية عامة في نطاق كونه إنجازاً لأفراد ومجموعات معينة، فإنه في سبيل تنميته وتطويره وتعميقه وظائفه في حياة الناس، مشروط بنشوء مؤسسات علمية وفكرية عامة (مثل الجامعات والمعاهد والمراكز والمؤسسات البحثية)، تحتضنه وتحميه وتعممه. ويسير ذلك يداً بيد مع توافر مؤسسات إعلامية ومعلوماتية، تسهم - بشفافية وعمق - في خلق حوار فلسفي مفتوح ليس بين متحجي الفكر الفلسفي فحسب، بل - كذلك - في أوساط مُنتجحي الثقافة بأجناسها وأنماطها المتعددة، كما في أوساط الجمهور المتلقي بفاعلية نقدية، وأخيراً ضمن الناس عموماً بهدف تحفيزهم على إنتاج وعيهم المطابق.

إن طرح قضية الإعلام والإنتاج الفلسفي بهذه الصيغة يُتيح لنا، بعد التدقيق والبحث في إعلامنا العربي، بنيسةً ووظائف واستراتيجية، وضع اليد على أنه إذ يمثل خطاباً ترويضياً متخلفاً وناطقاً - في عمومه وإجماله - باسم نخب سياسية ومالية وثقافية وعسكرية تكوّن ركائز النظام السياسي العربي، فإنه غير مؤهل لا لتعميم إنتاج فلسفي (فعلي) ولا للتحفيز على الدخول في حوار فلسفي، على المستويين القطري والقومي. فمن شأن مثل هذا الحوار، إذا أُتيح له أن يتم، أن يتناول قضايا وإشكاليات حيوية تتصل، مثلاً، بالتكوين الفلسفي للتلاميذ والطلبة، وبتعميق الدراسات الفلسفية في أوساط الأساتذة والمختصين والمهتمين، وبالعامل المخطط الدؤوب على توجيه ذلك نحو تأسيس وعي فلسفي عمومي في أوساط فئات الشعب وطبقاته وشرائحه كافة. وقد يكون هذا العمل إقلاعاً باتجاه صقل إمكانات ثاوية كبيرة في حياة الناس في المجتمع العربي، يُفضي إلى إشاعة روح النقد في أوساطهم والعقلانية والاستنارة والإقرار بالآخر والمواجهة الدقيقة المنفتحة لما يتتالي من أحداث في الداخل والخارج.

في هذا وذاك، تبرز خطورة الإعلام العربي في أنه - في تخلفه ومحاولاته الفاقعة لترويض الرأي العام بكيفية قاصرة ومثيرة للاستفزاز غالباً - يدفع الناس دفعاً باتجاه البحث عن بدائل في الإعلام الخارجي، الغربي العولمي بصورة خاصة، أي ذلك الذي

يسعى - تحديداً - إلى تفكيك الهويات الوطنية والقومية والقيمية وغيرها؛ مما يسهم في تحويل الجمهور إلى تلميذ مروض لهذا الإعلام. وبذلك فهو، بدوره، يحدث اختراقات جديدة مطردة للوعي الوطني والقومي والإنسي، مبشراً بقيم ومثل ما بعد الحداثة، في توجيهها التفكيكي العولمي: لا للوطن، لا للعقلانية والتنوير والحداثة والوعي التاريخي، لا للفلسفة!

* * *

-٢-

والآن، إذا وضعنا تلك الشروط (الخارجية) لنشوء فكر فلسفي عربي في ضوء شروطها (الداخلية)، فإنه يتضح أن الحدود الفاصلة بينهما ذات طابع نسبي جداً، وذلك إلى درجة أن الفئة الأولى (الخارجية) تتحول إلى الأخرى (الداخلية)، وتصبح نسيجاً من أنسجتها. وملاحظ أن ذلك باعتبارين اثنين رئيسيين. أما أولهما فيفصح عن نفسه من خلال عملية التجادل الطبيعية الضمنية والمفصح عنها بين الفئتين، بحيث تغلب حالة التواضع والتأثير المتبادل بينهما، على حالة التوازي والمتاحمة؛ ومن ثم، فإن العملية تتم لصالح جدلية الداخل خارجاً والخارج داخلياً.

لكن الاعتبار الثاني يبرز بأهمية خاصة وحساسية أكبر على

صعيد الإنتاج الفلسفي في المرحلة العربية المعاصرة. ويتضح ذلك بعلاقته مع مشكلات التقية الإيديولوجية والسياسية، وكذلك المعرفية. فبحسب هذا الاعتبار، يلاحظ أن الضغوط والإلزامات التي تحاصر النص والخطاب الفلسفيين في المجتمع العربي (وقد أتينا على ذلك في موضع سابق من هذا البحث)، تحول دون الإفصاح عن مقاصدهما البعيدة والحاسمة، على نحو مباشر وصريح. من هنا، جاء الموقف منفعاُ بعدد من التوسطات ذات البعد التمويهية، كالرمز، والمجاز، والكناية، والانزياح المعنوي والدلالي، وغيره. هاهنا، يختلط مستويا الخارج والداخل، ليتجا حالة ملتبسة تدعو (القارئ اللبيب الذكي) لفض مغاليقها، كما كان، مثلاً، الفيلسوف ابن طفيل الأندلسي يضع في حساباته. ولعلنا نقرر، هاهنا، أن مثل هذه الحالة كفيلة بـ(تغييب) وجه أو آخر من حقيقة النص والخطاب، حيث يبقى في (قلب الشاعر)، (قلب منتجه).

إن الظروف المحيطة بشروط إنتاج فلسفي عربي ليست، والحال كذلك، محفزة ولا محرّضة ولا مشجعة. بيد أن ما حدث في العقد الأخير من القرن العشرين من أحداث عظمى تتوّجت بنشوء النظام الدولي الجديد وبروزه، ربما تنطوي على محفزات جديدة ليس لإنتاج فكر فلسفي عربي ذي وظائف خطيرة ودقيقة جديدة فحسب، وإنما كذلك لإعادة بناء المجتمع العربي برمته.

فمن المعطيات الحاسمة، التي أفصح عنها هذا الحدث العالمي الجديد بوضوح ووحشية، أنه يعمل جاهداً ليؤسس لوضعية عالمية تتسم، كما أشرنا سابقاً، بما يلي: أن تُبتلع الطبيعة والبشر، في سبيل هضمهم وتمثلهم ومن ثم تقيؤهم سيلعاً. ولن يكون العالم العربي، الذي يجسد واحدة من أغنى بقاع العالم وأكثرها أهمية استراتيجية، في آخر أهداف هذا النظام، الذي يعمل على تحويل العالم إلى (قرية كونية صغيرة) خاضعة لهيمنة أميركا، خصوصاً.

في هذا المنعطف الدقيق والصارم والحاسم، ربما لمدى زمني غير منظور، تتحول إشكالية العالم العربي إلى سقفها التاريخي الأعلى: لم يعد هذا العالم مهدداً، كما كان ومنذ قرن ونصف القرن على الأقل، بالاجتياح العسكري والإلحاق الاقتصادي والاستتباع السياسي والتغريب الثقافي، فحسب. لقد غدا مهدداً بوجوده، من حيث هو، مهدداً بتفكيك هويته التاريخية الوطنية والقومية، وبتحويله إلى نسيج من أنسجة (سوق كونية سيلعية)، يُراد للعالم كله أن يتدرج فيها.

إن في ذلك معطى تاريخياً يكاد أن يكون جديداً، بالاعتبار الكلي الشمولي. وما قد أصبح، في هذا السياق، ذا وضوح كثيف، هو أن المشاريع السياسية والاقتصادية والثقافية، التي برزت في العالم العربي منذ إخفاق التجارب النهضوية في بدايات القرن العشرين وحتى بداية السبعينيات (المقترنة بهزيمة ١٩٦٧م)،

فقدت مصداقيتها المعرفية وجدواها الإيديولوجية التعبوية، في عسومها وإجمالها، لتفسح الطريق واسعة أمام احتمالات مشروع عربي جديد مقترن، ضرورة، بالتحريض والنهوض والتنوير.

فلقد راح يتضح أن (الحامل الاجتماعي) لمثل ذلك المشروع يتمثل في الأمة برمتها، عدا من يرفض من أفرادها ومجموعاتها الانتماء لها، بوعي سياسي مُضمر أو معلن. إنه، والحال كذلك، مشروع نهوض وتنوير عربي مقترنٌ بالتححرر الوطني في فلسطين، ومن ثم بالانتصار على المشروع الصهيوني الأميركي. ومن ثم، فوظائفه التاريخية تتحدد بتحديد الوضعية العربية الداخلية وبتحديد نظيرتها العالمية. فهي وظائف مركبة معقدة وشاملة، تقوم على إنجاز مواجهة كبرى لعوامل تفكيك المجتمع العربي عبر تفكيك هويته القومية وهوياته القيمية والحضارية التاريخية أولاً، وعلى إعادة بناء ذلك الأخير وفق مقتضيات وآفاق التقدم العالمي المعاصر، إنما في ضوء خصوصياته النسبية ثانياً.

* * *

-٣-

تبقى مسألة لصيقة بما نحن بصدد، وتمتلك خصوصية ذات طابع مُشكل تجعلها واحدة من كبريات مسائل الفكر العربي،

تاريخياً وتراثاً وراهنياً؛ نعتي بذلك مسألة الأصالة والمعاصرة. ويمكن إتيان هذه الأخيرة من موقعين اثنين رئيسين، على صعيد ما نحن بصدد، موقع ارتباطها بمشروع التحرير والنهوض التسويري العربي المأتي على ذكره، وموقع يجعل منها خط تقاطع بين هذا المشروع وبين عملية التأسيس لفلسفة عربية معاصرة متقدمة.

إن طرح المسألة المعنية في الحقل التاريخي والإبيستيمولوجي للمشروع إياه، أمر هو بمثابة الناظم المنهجي للعلاقة القائمة بينهما. إذ هاهنا، تبرز جدلية الاتصال والانفصال، الاتصال منفصلاً، والانفصال متصلاً. فهي جدلية تلح على أن المشروع يستمد مصداقيته المعرفية ومشروعيته التاريخية والسوسيوإيدلوجية - في أساس الأمر - من الوضعية العربية المشخصة الراهنة، بعجزها وبجرها. وبذلك، يجري - على هذا المستوى - القطع بين الوضعية العربية المذكورة وبين الماضي العربي تاريخياً وتراثاً من جهة، وبينها وبين أية مرجعية معاصرة لها خارج بنيتها، كالمرجعية الغربية. إنه قطع إبستيمولوجي، كلي وشامل، تأكيداً على مبدأ (الهوية - الذاتية) فيما يتصل بالوضعية المعنية. بيد أنه لما كانت هذه الأخيرة لحظة في سياق تاريخي تأتي - بمقتضاه - بين سابق ولاحق، فإنها لابد مشاركة في ذينك البعدين الزمنيين (الوجوديين). ولكن مشاركتها هذه تملى عليها من بنيتها ذاتها، بالدرجة الأولى ومن حيث الأساس. وهذا يفضي إلى القول بأن

مفهوم (الوضعية العربية المشخصة المعاصرة في نزوعها الاحتمالي إلى النهوض) يمثل، هاهنا، معياراً منهجياً للنظر إلى الماضي العربي والعالمي كما إلى الحاضر العربي والعالمي، على حدّ سواء.

في هذه الحال الأقرب إلى التشخيص، نرى أن كل ما ينتمي إلى الماضي القومي والعالمي يمتلك مصداقيته المعرفية ومشروعيته التاريخية والسوسيويديولوجية، فقط إذا استجاب لمقتضيات الوضعية المذكورة في نزوعها الاحتمالي إلى النهوض. والأمر ذاته ينسحب، كذلك، على الحاضر القومي والعالمي. فهذا يصح الأخذ به ضمن ذلك المعيار المنهجي، أي في حال استجابته للنزوع الاحتمالي إلى النهوض الكامن في الوضعية المعنية. وهنا، نضع يدنا على أننا في هذا وذاك، نتبين بوضوح تساقط السلفوية في استنثارها بالماضي ماضوياً. وبصيغة شعارها الحاسم: لم يترك الأسلاف للأخلاف شيئاً؛ وعقدة الخواجا العسروية في ولوغها بلجة التغريب والاعتراب.

من موقع ذلك وفي ضوءه، (نكتشف) أننا في معادلة التراث والأصالة، لانواجه ثلاثة أبعاد وجودية، هي الماضي والحاضر والمستقبل. ذلك لأن الوضعية العربية المحددة آنفاً في سياقها مع الماضي والمستقبل، وضمن نزوعها النهضوي الاحتمالي، تجعل من تلك الثلاثة واحداً. وإذا يكون الأمر بهذه الصيغة المفتوحة، فإن المشروع العربي في التحرير والنهوض والتنوير يجد نفسه أمام

السؤال الدقيق والمركب التالي: من أين يتطلق ونقلع، ومن ثم، ماذا يأخذ من الماضي (قومياً وعالمياً)، ومن الحاضر (كذلك قومياً وعالمياً)؟

في الإجابة عن ذلك، يلاحظ أن المشروع المذكور ليس بإمكانه الانطلاق والإقلاع من الماضي القومي (العربي)، مهما كان عظيماً ومتألقاً، لاشتراط ذلك بتاريخية الموقف، ناهيك عن الماضي العالمي^(١). وليس بإمكانه، كذلك، الانطلاق والإقلاع من الحاضر العربي، هكذا على عواهنه، ناهيك عن الحاضر العالمي إنه ينطلق من هذا الأخير في نزوعه النهضوي الاحتمالي. إن ذلك الحاضر العربي، بوصفه تجسيداً لما اصطللحنا عليه بـ(الوضعية العربية المشخصة المعاصرة في نزوعها إلى النهوض)، هو المصفاة الحاسمة، التي تأخذ ما تأخذ تبنياً واستلهاماً، وتلفظ ما تلفظ بنيوياً ووظيفياً، أي ما يتصل بالبنية والوظيفة.

في ضوء ذلك، تغلب الأصالة والمعاصرة وجهين اثنين لموقف واحد، يتجسد في (الوضعية) المذكورة؛ كما يتساقط مفهوم المكان اللاتاريخي، الذي تنماهى، بمقتضاه، الأصالة بالماضي والمعاصرة بالحاضر: إن الجدلية الكامنة تاريخياً في العلاقة بينهما تخلط ذلك المفهوم الميكانيكي، لتضعنا أمام جدلية الماضي والحاضر

(١) هذا يتصل خصوصاً بالحديث على ابن رشد وابن خلدون، لدى بعض الكتاب العرب.

ماضياً، وذلك عبر مفهومي القطع والاتصال، اللذين نصل إليهما في ضوء رؤية إبستمولوجية جدلية تاريخية، أي بعيداً عن ذلك (التطبيق الإبستمولوجي) لمفهوم القطيعة الباشلاري، على نحو ما يفعله مثلاً محمد عابد الجابري.

