الفلسفة والبدائل المعرفية الجديدة

د. بومدين بوزيد،
قسم الفلسفة،
جامعة وهران.

نعتبر يوماً للفلسفة بالمعنى الاوغسطيني للزمن: على أنه الانقضاء لأن صفته ـ أي الزمن ـ التمدّد والانتشار، فالزمن انقضاء " لا المستقبل الذي لم يأت بعد، ولا الماضي الذي لم يعد، ولا الحاضر الذي ليس له امتداد"(يمكن هنا العودة إلى تحليل الزمن الاوغسطيني من خلال "اعترافاته" وكيف وظفها الفلاسفة المعاصرون في فلسفتهم مثل هيدغر وبول ريكور، بالنسبة للأول يمكن مراجعة كتابه الأساسي في بعض فصوله المتعلقة بالزمن والتزامن " الوجود والزمن" والثاني إلى كتابه السرد والزمن .)، وفي هذا الانقضاء نبحث عن تعدّد الحاضر وتلاشيه، إنّ اليوم هنا توقع وانتباه للحاضر والذاكرة، إنه يومنا الذي نبحث عنه في ركام أيام عديدة، أو بعبارة أخرى إنه اليوم الذي استراح فيه الإله ليمارس فيه الحكيم حكمته في التأمل، بمجازية أخرى هو إفتكاك يوم من أيام عديدة وطويلة قد تغيب فيها الحكمة والتعقل والتواصل في أزمنة ما من تاريخ البشرية، أو من زمن عربي يحضر فيه أشكال التبعية والقهر السياسي والاجتماعي أو من زمن جزائري مؤسساته التربوية والجامعية تدجن العقل وتتقن طبع الشهادات، ومن فضاء يغيب فيه التواصل ويكون للإقصاء الحضور، وللعنف لغة وخطاباً؟.

هل لنا في مثل هذا اليوم الذي نشترك فيه مع العديدين بأيامهم طقوساً ونختلف معهم في كون يومنا ليس زمناً كرنولوجياً، ولكنه يوم نفسي وعقلي يحوي صفة المقاومة لكل احتفالية جوفاء أو انتصارات براقة واهية أو تصوير ديكوري للآخرين على أننا مستعدين لنكون مثلهم في حداثتهم وعقلانيتهم وحضارتهم.

إننا ننتصر بيومنا هذا بهذا المعنى، وهو ينتصر بنا كذلك، ومن بعض تلك المعاني والمجازات سأحاول أن أتلمس ثلاث قضايا تتقاطع فيها حالات الزمن الثلاث، ولكنها تلتقي في زمن واحد، زمن السؤال عن زمن نبحث عنه؟ أو نحلم به؟ أو نريد عودته في زمن آخر؟عن زمن يرى بعضهم أننا لم ننشئ ملحمته بعد؟ لأننا عشنا زمناً طويلاً كنا نريد ومازلنا كذلك نفتك حريتنا ووجودنا.

ثلاثة قضايا فيها التداخل والتخارج، فيها التوافق والتنافر تحمل الالتباسات والاحراجات، وهي أسئلة تتعلق بمسار استشرافي يتجاوز إمكانات هذه الورقة وحدود

الجهد الفردي: أولاها يتعلق بخطاب الحداثة العربية الذي ولد في رحم النهضة والإصلاح، والثاني بزمن جديد لمجتمع غربي جديد" مجتمع المعرفة" الذي هو واقع تشكل اليوم في الغرب وواقع آمل عند بلداننا العربية أو الإسلامية أن تصير كذلك، وهنا يكون علينا فهم أثر ذلك على قولنا الفلسفي العربي، كأمل وكتأثير معرفي ومنهجي ومفهومي وهو ما يولد عنه السؤال الأخير: ما ذا علينا تفكيره وعمله؟ هل نسعى نحو حداثة جديدة أخرى أو ما بعد النهضة العربية أو الإصلاحية، على اعتبار أن حتى ما سمي الحداثة في العقل العربي هو استمرار وتنويع ولباس آخر لنهضة كان فيها ـ أي هذه الحداثة ـ الترقيع ومعاودة خياطته؟ أم نسعى نحو معرفة جديدة لم تظهر بعد ملامحها وصورها في زمن فيه بدائل معرفية جديدة.؟

. 1 .

مع بداية ما يسمّى المشاريع في الفكر العربي المعاصر كان النقد موجّهاً على أساس ثنائية التراث والحداثة أو التقليد والتجديد، وحاول كل مشروع أن يكون تجاوزاً وتدشيناً جديداً، لكننا بعد هذه المسافة من المسار الفكري وفي ضوء التطورات الجديدة الحاصلة في حقول المعرفة الإنسانية والاجتماعية أو في البنية الاجتماعية والاقتصادية والتغيرات العالمية، نعاود طرح ما طرحه هؤلاء المفكرين العرب: هل استطاعوا تجاوز الرؤية التقليدية وتحقيق العملية الإبداعية، ترى ما هي حصيلة أكثر من نصف قرن من فكر عربي حاول أن يواصل خطاب النهضة والتحديث ويتقاطع معه في نفس الوقت برؤية رآها أكثر قدرة على الإبداع بل اعتبر بعض مفكري هذه الفترة أن خطاب النهضة هو تقليدي ومازلنا نحتاج إلى عصر نهضة جديد، ولكننا بعد هذه التجربة الفكرية ـ التأملية تساورنا نفس الأسئلة التي طرحها الحداثيون والعصريون بخصوص زمن عبده وعبد الحميد بن باديس وسلامة موسى والكواكبي: هل فعلاً كانوا مختلفين عن الجيلين الأولين من النهضويين والمفكرين العرب؟ألم تكن أسئلتهم تنويعية فقط للأسئلة السابقة؟ لماذا ينتصر إن صحّ التعبير يمين محمد عبده الذي استمر عبر الحاكميين والجهاديين؟ ألم يكن هذا الاكتساح للشارع من طرف هؤلاء في بعض البلدان العربية ألقى بظلاله على حالة الخيبة التي مني بها بعض الحداثيين والعقلانيين؟

الرؤية التقليدية اليوم هي التي كانت أصلا ضدّ الرؤية الأولى على اعتبار أنها في العقد الأخير من القرن الماضي ظلّت تحاول تطبيق مفاهيم وتصورات منهجية غربية على التاريخ والتراث العربيين ـ الإسلاميين، وتصور بعض المفكرين العرب أن معركة الحداثة والتقدم هي في البهرجة اللفظية وترحيل المفاهيم وإنباتها بالقوة في النصوص العربية

التراثية، وإذا أخذنا أمثلة على ذلك فيمكنك أن نختار أي نص ما في الفكر العربي المعاصر وتحاول أن تفصل المعجم المفاهيمي المستخدم والنصوص التراثية المستعملة لوجدت نفسك أمام كتابين منفصلين، لن تشعر بتلك الوحدة الداخلية أو العضوية داخل النص ـ خصوصاً ما يسمى الحداثي ـ بين المنهج والرؤية، بين المفاهيم المستنسخة المترجمة والنصوص التراثية التي نريد منها أن تثبت لنا هي هذا المنهج أو ذاك وتعطيه الشرعية، أو بين هذه المفاهيم والواقع والظواهر المدروسة، وكانت هذه الظاهرة من جملة أسباب أزمات النخب عندنا ومن عوامل آلية في إعاقة العملية الإبداعية والاجتهادية.

من هنا التقليدية ليست فقط الذي يتبنى الرؤية التراثية كما تعودنا تصنيفياً على ذلك، ولكنها أيضاً قد تكون الرؤية التي تدعي العصرنة والحداثة، ولذا أتصور أن نقد حصيلة الفكر العربي المعاصر في الثلاثين سنة الأخيرة مهمّ للكشف عن رؤيته التقليدية والموانع المعرفية والمنهجية والتاريخية التي لم تسمح له تجاوز ما انتقده عند الآخرين.

ألم يكن معظم هؤلاء في النهاية إما منتصرين عن قصد لمناهج رأوها أكثر قدرة على دراسة التراث والحضارة العربية ـ الإسلامية؟ أو مبررين لموقف كون هذا المنهج، أو ذاك هذه الحزمة من المفاهيم أو تلك أصلح وأجدى علميا في التطبيق على التراث، أو على القضايا المطروحة كراهن اليوم؟.

إن الدراسات الأنثروبولوجية والمقارنة للحضارات والثقافات ترى أن قيم التقدم ليست بالضرورة كامنة في الفكر الغربي أو تاريخه ولكنها قد تتوفر في ثقافات شعوب أخرى ككمون باطني يحتاج إلى التثوير أو التأويل والفهم "، مثال المقارنة بين الروح البروتستانتية لانتصار الرأسمالية والكونفوشوسية التي لم تتعارض مع حالة تقدم اليابان، وهنا يسعى بعض السوسيولوجيين والأنثربولوجيين والمشتغلين بقضايا الثقافة إعادة رسم الخارطة المقسومة بين "نحن" و"هم"، ما يستلزم عنه تغيير الصور النمطية الغربية عن الشعوب غير الغربية، وقد تنبه بعض هؤلاء إلى أن الثقافة هي التي تحدد نجاح المجتمع، وإن الحقيقة المحورية الليبرالية هي أن الثقافة يمكنها أن تغير ثقافة ما وتحميها من نفسها، فالقيم الثقافية هي التي تلعب دوراً في التطور الاقتصادي والسياسي.(لورانس هاريزون. 2005: 21)

نقد هذه الحصيلة الفكرة يأخذ المناحي التالية:

ـ في كون الشرح والتبرير والنقل والتبييء للمفاهيم الغربية ومناهجها، وتصور أن ذلك كافياً لتحديث العقل العربي أو الإسلامي أو للتقدم الاجتماعي والسياسي؟، وهنا تتحول بعض النصوص إلى تكون حواش لمتون غربية، وكأننا نعيد طريقة في التفكير

والكتابة عرفت كظاهرة بعد القرن الرابع عشر هجري في الفقه والتوحيد وعلم الكلام والأدب، فرغم الجهد العلمي الايجابي في تقديم فلاسفة غربيين بالعربية ترجمة وشرحاً يبقى السؤال ماذا استطعنا أن ننجز تطبيقاً عملياً في دراسة تراثنا وقيمنا وواقعنا؟ حتى ولو كان ذلك باستلهام أفكار هذا الفيلسوف أو ذلك .

- يترتب عن ذلك أننا نجد أنفسنا أمام نصين متشابكين سرعان ما يمكن فكّهما " نص تراثي ومنهج جديد" وهي نفس الإشكالية التي واجهها أجدادنا على مستوى المنطق الأرسطي واللغة اليونانيية، على اعتبار الذين انتقدوا التبعية للمنطق الأرسطي حجتهم في كون اللغة روح هذا المنطق الأرسطي، ونقل المنطق إلى العربية معناه نقله إلى روح ليست روحه.

إن المناهج الغربية نابعة أصلاً من داخل هذه النصوص أو من العلوم التطبيقية والتجريبية، ومن تطور تاريخي طبيعي للفكر وأنساقه، وهنا إشكالية كيف ندرك ذلك، وندرك ما هو مشترك بين العقليات والذهنيات بالرغم الإختلاف اللغوي والديني والحضاري؟، وكيف نعيد صياغة فكر جديد ليس بالضرورة يرفض التحيز للغرب أو التحيز للتراث (فكرة التحيز يطرحها المفكر المصري، عبدالوهاب المسيري الذي جاء إلى الفلسفة عبر الحقل السوسيولوجي والعلوم السياسية، غير أنه ينقد مسألة التحيز وفق ثنائية تتحكم في مفاصل نصوصه كمفكرين عرب آخرين يراهم متحيزين، فالصراع في نظره هو بين رؤية كمونية مادية علمانية تتخذ من العلوم والتطور وسيلة للتحكم في الإنسان، ورؤية إنسانية تجعل من الإنسان المركز, يمكن العودة إلى الجزء الأول النظري من موسوعته المعروفة: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشورق، مصر 1999 ط 1.) .

- بعض من ذلك نجده عند من حاولوا إبداع مشاريع فكرية خصوصاً في نقد التراث، وهي مشاريع ذات طابع فردي، أصحابها في كثير من الحالات يسيطر عليهم هاجس كون هذا المشروع أو ذاك المشروع قد يكون منارة أو إحدى المنارات للتجديد والإبداع والخروج من التخلف، وفي ذهن بعضهم الأنظمة النسقية الكبرى في تاريخ الانقلابات والتقدم الغربي ككانط وهيجل، ومن هنا تلاحظون استخدام هذه الأوصاف أحياناً في وصف بعضهم ككانط العرب أو هيجل العرب..إلخ.

ذكر ذلك لا يعني أن هذه المشاريع لم تكن إضافة وإبداعاً داخل الثقافة العربية ولكنها بقيت مشاريع فردية لم تستطع أن تتجاوز ما انتقدته عند خصومها عند التقليديين بالخصوص، إن المسألة لم تعد مطروحة بكيفية أمام مناهج جاهزة ونصوص

جاهزة وكيف يمكن الملائمة والتركيب بالطريقة الهيجلية العقيمة، أو مطروحة بشكل المهمة التي على المفكر إنجازها في إطار الدولة الوطنية أو في إطار قيم الديمقراطية والتقدم التي تطرح كمشروع سياسي أو استراتيجي قبل أن تطرح كخيار ثقافي ـ معرفي ملازم لتطورات أخرى في مستويات أخرى.

.2.

تشيع عبارة "ما بعد" أو النهاية في بعض النصوص وهي ترجمة لما يرد في نصوص الغربيين منذ ظهور الوجودية والبنيوية وفلسفات جديدة تطرح "المابعدية" أو "النهاية" كدخول لعصر معرفي جديد، وهما تعبيران في نفس الوقت عن خروج من عصر لم تعد فيه تلك المعرفة تستجيب للأسئلة الجديدة، وكانت أكثر المضافة لما بعد لفظ "الحداثة"، التي كانت في جزء منها نقداً للحداثة الغربية ومركزيتها أما عبارة النهاية فقد لقيت رواجاً مع زوال الحرب الباردة وشيوع فكرة "نهاية التاريخ" التي وجدت في نصوص فوكوياما وهانتينغتون مجالها الأرحب، وهي تعني أيضاً كالمابعدية القطع مع مرحلة سابقة.

إن عبارتي "المابعدية" و"النهاية" تعبيران أيضاً يحضران في التسمية الجديدة للمجتمعات الجديدة "مجتمع المعرفة" أو "ما عد المجتمع الصناعي"، وحين تقع المقارنة فالثروة الجديدة اليوم هي المعلومة مقابل السلعة والبضاعة التي كانت تميز السوق الليبرالية التقليدية، كما أن النزاع الجديد سيكون حول أرض جديدة هي أرض "المعرفة" أو "المعلومة".

إن " *مجتمع المعرفة*" أو " *المجتمع المعرفي*" الذي يعرّفه بعض المفكرين على أنه يعني توافر مستويات عليا من البحث والتنمية وتكنولوجيا المعلومة والاتصال، هو مفهوم يحلّ محل مفهوم "المجتمع الصناعي" وقد برز هذا بعدما شهد العالم ثورة جديدة في المعلوماتية والمعلومة وتكنولوجيا المعلومة، أو كما يحلو للبعض تسميته "عصر المعلومة"، فهو شبيه بالثورة الصناعية التي تطورت في أجوائها الليبرالية زهاء أربعة قرون.

"مجتمع المعرفة" هو مجتمع الثورة الرقمية المعرفية التي غيرت من رؤية الأمم إلى العالم، حيث أصبحت المعلومة والمعرفة سمة مميزة لمعنى القوة اليوم، كما تصاغ أنماط الحياة وتشكلات الذوق والسلوكات والقيم والعلاقات على أساس طبيعة المعرفة المنتجة، فالمعرفة هي القيمة، هي الأرض الجديدة التي يفع حولها الصراع، ففي مجتمع المعرفة يسعى الأفراد والمؤسسات لتسويق المعرفة كمصدر اقتصادي وتجاري، ولذا قال

أحد المتابعين لهذا المفهوم أن المعرفة التي لا تباع ولا تشرى تصبح عديمة الجدوى، كما أنها سلعة تحمل معها أيضا السيطرة السياسية والاجتماعية والثقافية .

لقد تأصلت تكنولوجيا المعلومات للقاء مثير مع الثقافة للقاء مثير مع الإنسان صانع هذه الثقافة وصنيعتها، ولقاء لا يقل إثارة مع مجتمع هذا الإنسان الذي أفرز الثقافة وتلك التقانة.

كما أن التقنية الحيوية فهي تنهل من الأولى أي من التقنية المعلوماتية وتختلف عنها أيضاً في كونها تقوم على تغيير الجينوم "الجينات" وبالتالي التدخل المباشر في الكائن الحي عبر ما يسمى الاستنساخ، وكلا التقنيتين يسعا ممتلكوها لتطوير ما يسمى بمجتمعات ما بعد الرأسمالية، في حين يرى فلاسفة تاريخيون أن التقنية الحيوية ستدفعنا نحو مستقبل ما بعد البشري، والقصد هنا أن التطورات ستسمح بإطالة العمر الإنساني وكل الناس في صحة وعافية وسيزداد التنافس الاجتماعي في قضايا لم تكن سالفاً موجودة وهنا يختفي معنى القيم الإنسانية المشتركة والرغبة والأمل والسعادة، فالسعي مثلاً نحو حرية الآباء في اختيار الأبناء والحرية في استخدام هذه التقنية في الثراء المادي التي توفرها التقنية الحيوية يؤدي إلى عكسها وهي أن نصبح رهائن، ومن هنا يرى بعضهم مقولة تدخل الدولة وهيمنتها ضروري لإبقاء الحرية الحقيقة والدفاع عنها، والحرية هنا التي تنطلق من كون جوهر الطبيعة الإنسانية حر أو أن الطبيعة البشرية الأصلية تقوم على احترام الحريات والحق الطبيعي يلزم عنه الحق في الوصول إلى السلطة والمشاركة فيها، في السبعينات من القرن الماضي كان تصور خوف عند بعضهم من كون التقنية المعلوماتية الجديدة ستجعل من الأنظمة أكثر مراقبة وفتكا واستبدادا بشعوبها ولكن ما وقع كان عكس تمام ذلك، إذ أن هذا التطور سمح للصوت المعارض أن يكون له صداه، وللصورة أن تنتقل عبر العالم إلى أن وصلنا اليوم إلى "المدونات الشعبية" على الويب التي لا تخضع لرقيب ولا حتى للأخلاقيات المهنية المتعلقة بالإعلام أو بغيره من المهن التي ترتبط بها، وهذا ما جعل بعضهم يطلق عليها تسمية " تقنيات الحرية"، أما التقنية الحيوية فهي تشكل هاجس خوف عند بعض المراكز الغربية أحياناً شبيه بهاجس التقدم العلمي النووي وكيف ينبغي التحكم فيها ومراقبتها كونها تتعلق مباشرة بالتغير الذي يصيب الإنسان بيولوجياً ومن المخاطر التي تحدق بالبشرية هو في تغيير الطبيعة البشرية، ولكن من جهة أخرى يستثمرون هذه التقنية الحيوية في زيادة انتصار الليبرالية والدفاع عن الحريات والمساواة، وهنا وجب الإشارة إلى أن الليبرالية مع زيادة تطور العلم والتقنيات الجديدة تسعى لأن تخفّف من الشحنة الإيديولوجية، أي

العقائدية وتركز على الحريات الأساسية وقيم المواطنة والديمقراطية، فنظام الحكم الأمريكي وقوانينه الدستورية أقيم منذ 1776 على الحق الطبيعي للإنسان، في المساواة والعدل، حتى ولو كان تاريخها مرّ بأزمنة خروج عن هذا الحق الطبيعي والدستوري ولكن كانت الرغبة السياسية والشعبية والتاريخية هي المنتصرة اليوم، ولو جئنا للمقارنة فإن التهديدات المحدقة بالغرب المتقدم كالإرهاب البيولوجي وغيره هي تهديدات أساسية عندها وتأخذ الصبغة العالمية كوننا نحن معنيون بها كذلك سواء من حيث كون العالم واحد اليوم وصغير أو من حيث كون الرقابة التي ستزداد على أبحاثنا ومنشآتنا وهي رقابة تمسّ أيضاً الاقتصاد والسياسة، غير أن التهديدات التي نعني منها نحن في بلداننا العربية ليست ذات طبيعة مستقبلية ولكنها ترتبط بالماضي بما بقي معنا .

هذه التطورات العلمية يحاول أصحاب فكرة نهاية التاريخ استثمارها ففي السنوات الأخيرة (من آخر الكتب التي أصدرها فوكو ياما والتي يستثمر فيها التقنية الحيوية "البيولوجيا" كتابه: Our Posthuman Future, Consequences of the Biotechnology Revolution, 2002) أما عندنا فقد تم تناول مقولات "نهاية التاريخ" و"صدام الحضارات" في الإعلام العربي كمعرفة ترتبط باليمين الجديد في الولايات المتحدة الأمريكية، والتي هي في الأصل تنويعات وتلوينات لمركزية الغرب التي تأسست على الأنا الديكارتي والفكر ألأنواري زمن الرأسمالية في بدايتها حيث كانت الأرض هي مجال الصراع وكان الاحتلال والاستعمار ولكن اليوم هذا العقل الهيمني يتوجه نحو احتكار المعلومة والمعرفة كمجال جديد للسيطرة، لنقرأ أبرز مفكري الحداثة الغربية منذ القرن السابع عشر نجدهم يدعون لاحتلال بلدان الشعوب الضعيفة وقهرها مثل هيجل ماركس ولامارتين وصولاً إلى مفكري اليمين الجديد اليوم، لنقرأ تقارير التنمية والمنظمات (تقارير المنظمات بعضها يحتاج إلى دراسة لغتها وأسسها التي قامت عليها في عملية الإحصاء والمتابعة، كما أن روح اليأس قد تكون مقصودة أو غير مقصودة ولكنها تبعث على الشؤم والقناعة بأننا لسنا أمة قابلة للتقدم والتطور.) الدولية كلها تخلق اليأس من القدرات العربية والإسلامية على الإبداع وللأسف بعض هذه التقارير تعدها كفاءات عربية، إنها تحاول أن تقهرنا نفسياً ومعرفياً على أننا نحن في الحاجة للأنا الغربي الذي عليه أن يحتلنا أو نكون دائماً تحت وصايته، ولذلك قضايا حقوق الإنسان والديمقراطية مازالت رؤاها مخلصة للنشأة الأولى، أي أنها دائماً متلبسة بالمركزية الغربية (لاحظ مثلاً كيف تحولت الأنوارية الفرنسية في زمن ما إلى توراة جديدة، وإلغاء الخصوصية باسم

الكونية هو في جوهره معاد لمبدأ الإختلاف والتمايز، مسألة الخصوصية والكونية من القضايا الفلسفية المثارة عند هابرماس وزميله أتو آبل وليوتار.)

النهاية خطاب عربي- إسلامي لها أشكالها فمثلاً ظلّ بعضنا يكرر أن نهاية العقلانية مع ابن رشد وابن خلدون؟وهل العقل العربي الإسلامي توقف مع موت ابن رشد؟ هل بقي في سبات عميق لمدة ثمانية قرون إلى زمن النهضة العربية؟ وهل تراثنا هو فقط ما أنجز في القرن الرابع الهجري؟ وهل ذاكراتنا وتاريخنا هو ما كتب أي الثقافة العالمة؟، أليس نحن في حاجة لإعادة رؤيتنا للتراث ونقد نقد التراث؟.

كما نجد النهاية تتمثل في فكرة المهدوية الشيعية أو حتى السنية حيث أن المجتمعات السنية اعتنقت هذه الفكرة خصوصاً زمن القهر والاستبداد بالخصوص في المغرب العربي كانت رمزاً للخلاص والأمل في انتظار منقذ، وحين ظهرت المقاومة للفرنسيين في الجزائر في القرن التاسع عشر كانت لفكرة المهدوية دوراً في مبايعة زعماء المقاومة والالتفاف حولهم، وقد أقام المهدي بن تومرت السني دولة الموحدين على أساس هذا المعتقد، أما مهدوية الغرب الجديدة خصوصاً عند منظري اليمين الجديد فهي مهدوية هيمينة تحاول السيطرة على الآخرين وترى الرأسمالية والقصد هنا الغرب الأوربي والأمريكي هو النهاية الحتمية لكل تقدم وديمقراطية وتنمية ولا يجوز المروق عن ذلك وبالتالي الصدام اليوم حين يأخذ شكله الديني الحضاري هو طبيعي بين مهدوية تشعر بالإهانة والغبن وترى في معتقدها الأمل الذي يصل إلى حد الموت بالاستشهاد ومهدوية هيمنية ترى النهاية والزمن بيدها .

-3-

منذ عشرين سنة تقريبا يعاد النقاش في بلدان عربية حول تجديد البرامج الفلسفية وتطوير البحث في العلوم الإنسانية ويزداد اليوم إلحاحاً ليس فقط لأن الآخرين يدعوننا إلى تغيير برامجنا الذين يعتقدون أن المدارس الدينية تفرخ الإرهاب ويصرون أن تخلو هذه البرامج من الدعوة إلى الجهاد والحديث عن حقوق الإنسان والديمقراطية حسب الرؤية التي يتبنونها، ولكن لأننا نحن العرب والمسلمين لم تعد هذه البرامج في جزئها الأكبر تستجيب للتحديات الجديدة التي ستزداد مع القرن الجديد، إن تدريس العلوم الإنسانية في بعض البلدان العربية ظلّ لردح من الزمن خاضعاً لتصورات الرؤية السياسية الاقتصادية الموجّهة، فقد كتب ماركسيون وتقدميون وقوميون عن التراث بصورة ثنائية ليست أقل سلفية من الذين يقسّمون المعرفة بين معرفة توحيدية ومعرفة تكفيرية.

إن تاريخ التجديد في الفكر الإسلامي سواء على المستوى البحثي أو التدريس المدرسي عرف تطورات ودعوات منذ "محمد عبده" وقبله على يد "محمد خان" في الهند الذي أوّل من دعا إلى مراجعة قضايا الجهاد والقتال وذهب إلى أن أية السف منسوخة، ولكن فكرة القتال كانت عندنا قوية نحن العرب مع الاحتلال الذي كان جاثماً على صدورنا ومع بقاء الأرض الفلسطينية تحت اليد الإسرائيلية الصهيونية وفي بلدان بقيت الرؤية الثورية والمقاوماتية هي الشرعية، فكان لابد لشرعية أخرى أن تظهر وتوازيها قوة وشرعية، كانت شرعية الجهاد التي ظهرت مع الجماعات المسلحة في الجزائر مثلا في التسعينات (منذ منتصف التسعينات حاولنا فهم الظاهرة العنفية في العالم العربي والحركة الإسلامية من منظور ثقافي - تأويلي، لا يخضع للتصورات الاقتصادية والاجتماعية، يمكن العودة إلى كتاب: العنف والإسلاميون، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999.)، وفي مصر قبل ذلك في السبعينات وكان العداء للغرب وضرورة جهاده تبلورت أكثر مع انتصار الثورة الإيرانية على حكم الشاه.

التجديد كان أحياناً ضدّ التصورات الدينية الجامدة في الأزهر مثلاً مع *محمد عبده والمراغي والشيخ شلتوت وأبو هرة*، وكانت السلفية في بدايتها اجتهادا أيضاً حين دعت إلى الخروج من النفق المذهبي النسقي المغلق والعودة إلى السنة ومع الزمن تحولت السلفية إلى ما كانت ضده فتمذهبت وتشددت، إذن أصل السلفية منذ الشيخ *محمد بن عبد الوهاب* التجديد والخروج على التعصب المذهبي والتحرر من العادات الشركية المنافية للتوحيد، ولذلك اليوم ممكن إعادة الرؤية والتجديد أو نحاول فهم جوهر الوهابية الذي هو ضد التعصب المذهبي والسجن داخل التقليد .

في كثير من الأحيان كنا نقارن السعودية وبعض بلدان الخليج بالبلدان العربية في تدريس الفلسفة والعلوم الإنسانية ولكن في النتائج العامة سوف نجد حتى البلدان التي كان بها تدريس الفلسفة كان الواقع ضد الفلسفة، إذ أن البرامج كانت جامدة تلقن آراء ومذاهب فلسفية دون اجتهاد وتفاعل مع قضايا أمتنا ومع التطورات الحاصلة في العالم .

أقصد هنا بالفلسفة التقليدية سواء التي تكرر آراء السابقين من مسلمين أو من إغريق أو الذين يكررون ما تقوله اليوم الفلسفة المعاصرة من حداثة وما بعد حداثة دون إبداع واجتهاد وأود تسجيل الملاحظات التالية:

أ - الميراث التاريخي وطبيعة بنية تفكير المشرفين على البرامج والكتب المتعلقة بتدريس هذا الاختصاص، إذ أن بعضها تطغى عليه النزعة الإمبريقية - التجريبية

الأنجلوسكسونية كما هو الحال في مصر، وآخر مخلص للنزعة الديكارتية العقلانية الفرنسية كما هو عليه الحال في بلدان لمغرب العربي، وإلى حدّ ما سوريا ولبنان، ورغم هذا التوصيف العام فهناك تفاوت في البلدان العربية إذ أن هناك تطورات حاصلة في المغرب وتونس مثلاً، والتجارب التي خاضتها بعض الدول الخليجية في تدريس الفلسفة كالكويت لا تخرج عن تأثيرات المشرفين في الغالب المصريين الأنجلوسكسونيين .

ب ـ هناك اليوم سعي مفكرين ومختصين من الغرب في الفلسفة للتوجه مستقبلا نحو "*الفلسفة التطبيقية*" وهي جزء من الفلسفة العلمية وتتعلق بقضايا الأخلاق والقيم والتواصل والحوار ...إلخ ومن فروعها ما سمى البويتيكا Biothecs وهي دراسة الآثار الأخلاقية والقيمية لتطورات البيولوجيا، والفلسفة التطبيقية ظهرت في الخمسينات والستينات في الدول الأنجلوسكسونية، وهي فلسفة ترى ضرورة تطوير نظرية نظامية للحقوق الطبيعية لتنظيم الأفعال الإنسانية، ويمكننا هنا أن نستثمر تراثنا العربي الإسلامي حول *الحياة والحرية وحقوق الناس وتحريم الإجهاض*، ويتفرع عن هذه المعرفة أخلاقيات الأعمال والمحترفين والعلاقات الاقتصادية والإعلام، ومن الموضوعات التي ستجلب الانتباه في هذا القرن حسب بعض الإستشرافيين أخطار الهندسة الوراثية والتكنولوجيا الحيوية وتأثير الأمراض المعدية غير المعروفة حتى اليوم والقضايا النظرية المتعلقة بها معنى الحياة والوفاة والحرية والمسؤولية، وعودة كذلك لفلسفة العقل ولكن ليس بالصيغة الديكارتية الثنائية للجسم والنفس بل وفق التطورات الحاصلة بالخصوص في علم الأعصاب، وهناك بعض الكتابات الفلسفية اليوم تسمى "فيلونوغولوجي"، وقد بدأ الاهتمام بالقضايا الفلسفية الجديدة في بعض البلدان العربية، ولكن الخوف أن يتم نسخ أفكار الآخرين دون رؤية الخصوصية التاريخية والواقعية اليوم للمجتمعات الإسلامية، فمن بين القضايا التي تشغلنا اليوم مسألة العنف والإرهاب والتكفير، وهذه لها ارتباطاتها بالعلوم الإنسانية الأخرى لكن في مجال الفلسفة تتعلق بقضايا نظرية مفهومية أخلاقية مثل الحياة والغضب والموت .

ج ـ يرى بعض الاختصاصيين أن تدريس الفلسفة في البلدان العربية كان اجترارا وتقلاً لأفكار الغير خصوصاً منذ ثلاثين سنة الماضية ولم يكن هناك إبداع حقيقي، إذا ما استثنينا بعض الإبداعات الفردية وفرق عمل مثل ما هو عليه الحال في المغرب، إذ كان هناك تميز تمثل في ظهور مفكرين من طراز محمد عابد الجابري ولو أن منتقديه يرونه مطبقاً بصورة آلية لمنهجية غربية من أجل تبريرها وإعطائها الصورة العلمية المنهجية، ومن هنا لا يختلف عن الماركسيين العرب السابقين الذين حاولوا تطبيق المادية الجدلية على

التراث العربي الإسلامي، بمعنى أننا حتى في حالة الإبداع نبدع للغير أكثر مما نبدع لأنفسنا، وإن اشتداد التطرف والدعوات الجهادية واستبداد الأنظمة وعنف العولمة واحتلال أراضينا كل ذلك يجعلنا نتأكد أن برامجنا المدرسية مازال أمامها الطريق الطويل لخلق ناشئة تقدم أطراً فكرية وعملية لواقعنا.

د ـ هناك بلدان يغيب فيها تدريس الفلسفة كلية ولعل ذلك لرؤية مذهبية لم تدرك وقتها أن جوهر الوهابية مثلاً في بلدان الخليج العربي في ذاتها كان ضد التقليد والدعوة للاجتهاد بدل التقيد بالتعصب المذهبي وهذه صفة فلسفية، كما أن التراث الإبنتيمي"إبن تيمية" تراث غني بنقد المنطق والسعي نحو تأسيس منطق إسلامي جديد، وإن الكثير من أرائه النقدية للمنطق الأرسطي تكررت مع جون إستوارت مل، كما أن الغزالي رغم نقده اللاّذع للفلسفة قدّم منطقاً متبعاً أرسطو عكس إبن تيمية فيه إبداع ورؤية نقدية وقال عبارته الشهيرة: "*من لا منطق له لا يوثق بعلمه*"، أما ابن رشد فقد جعل الحكمة والشريعة صنوان وتوأمان وكتابه الصغير الكبير في موضوعاته من شأننا أن نعلمه للناشئة:"*فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال*"، وقد كان فقيهاً وقاضيا، وابن خلدون في مقدمته التي تهمنا هنا رؤيته للفلسفة التي رأى جزءاً منه لا فائدة منه، أي القضايا المتعلقة بالميتافيزيقا والجدل الزائد، ولنلاحظ التجربة الإيرانية اليوم في إعادة تجديد علم الكلام "*علم كلام جديد*: يتعلق بقضايا الساعة وليس الترديد لأقوال الفرق الإسلامية، وقد لعب سابقاً الشيخ محمد عبده دوراً في تجديد علم الكلام منتصراً أحياناً للمعتزلة أمام تزمت الأزهريين والتغربيين العلمانيين من جهة أخرى من خلال "*رسالة التوحيد*، أما إلغاء علم الكلام كلية واعتباره مدخلاً للفتنة ومضيعة للوقت فقد لا نختلف هنا عن الذي كتب في زمن صراع الفرق: "*إلجام العوام عن علم الكلام*".

ضروري هنا أن نتتبع مقولة التكفير وجواز قتل الآخرين التي أزهقت أرواحاً في تاريخنا العربي ـ الإسلامي، إن التجديد في تاريخنا المعاصر جعل الأزهريين وبعض كليات الدين تنتبه إلى *الفكر الزيدي* من خلال الاهتمام *بنيل الأوطار للشوكاني وفقه الصنعاني*، ومازالت *الإباضية* في الجزائر وسلطنة عمان وليبيا لم يهتم بتراثهم بشكل كاف، هنا حين نتحدث عن التراث الكلامي والفقهي على برامجنا أن تتبع الحكمة حيثما وجدناها فنحن اليوم أحق بها وأحوج لها .

****

ماذا بقي للفلسفة من وظيفة؟ حين نتحدث عن الدور أو الوظيفة نتحدث عنه بمعيارية وتصورات تربوية ـ ديداكتيكية، لا تختلف عن اللغة العامة المعيارية التي نستخدمها حين نتعرض للعلوم الإنسانية والاجتماعية، وهي تصورات ترتبط برؤية للمعرفة في صورها

التقليدية، في حين المعرفة اليوم ترتبط بالهندسة اللغوية وتحليلي الخطاب والذكاء الصناعي في مجال الاتصال والتطورات التقنية الإلكترونية، كما أن فلسفة العقل اليوم تعيد قضايا تقليدية كالنفس والجسد من خلال رؤية جديدة مبنية على التطورات الحاصلة في مجال علم الأعصاب والبيولوجيا، وفي الختام أرى الحضور الفلسفي في:

1 ـ إعادة ربط علاقة الفلسفة مع حقول العلوم الإنسانية والاجتماعية ففي التعليم الجامعي والأكاديمي هناك هوة سحيقة بين حقول هذه المعرفة ويفتقد الطالب والباحث القدرات التحليلية للظواهر وللعقل وللمعرفة سواء بحكم التعليم التقليدي الذي لا يعلم المهارة ويكون الكفاءة ولكوننا لم نستفد من المنهجيات الجديدة والتطورات الحاصلة في بعض مجالات حقول المعرفة الإنسانية.

2 ـ نحو أنطولوجية جديدة في العالم؟تتعلق بالإجابة عن الأسئلة الجديدة التي يطرحا الهندسة اللغوية والهندسة الوراثية، من جهة وما ينجر عن الصراعات الجزئية والكلية للعالم اليوم، مثال حالة الموت التي لا تزال السؤال الشر الباقي لليوم، كان العالم يحتفي بعد الحربين العالميتين أن الألم زال أو خف في العالم ولكنها يعاود الحضور بأشكال جديدة ولذلك الأسئلة الأنطولوجية تبقى هي الحاضرة ويصاحبها في ذلك الأسئلة الأخلاقية المتعلقة بأشكال التواصل الجديدة، وفي ظل دول مازال الاستبداد هو طابعها تبقى القضايا المتعلقة بالديمقراطية وحقوق الإنسان والمواطنة جزءا أساسياً من الموضوعات الفلسفية التي نشتغل عنها وحولها.

في مجتمع المعرفة والبدائل المعرفية الجديدة تطرح الفلسفة إما في العلاقة مع التطورات العلمية الجديدة وكان الصراع هذا منذ الفلسفة الرومانتيكية التي طرحت الفهم وصولاً إلى الفلسفة الهيرمونيطيقية والدراسات اللغوية والألسنية التي تطرح على أن الفهم يحوي التفسير ويتجاوزه، وكان سؤال أغلب الفلاسفة ما هو مستقبل الفلسفة؟هل نحن في زمن ما بعد الفلسفة؟وهو سؤال كان فاتحة القرن العشرين عند هوسرل فحاول الإجابة في مؤلفه:"أبحاث منطقية"، لتكون كتابات فلاسفة بداية القرن الواحد العشرين مع مفهوم 11 سبتمبر أو الاعتراف والتعرف والتواصل والاستنساخ، وقد قال جاك دريدا وهابرماس إن الألم واللاتواصل والتنازع هو سمة لا تزال مستمرة معنا، أي مازال سؤال الشر حاضراً بقوّة (J. Derrida et J.Habermas. 2004)؟.

المراجع:

ـ لورانس إي هاريزون، *الثقافات وقيم التقدم*، تر: شوقي جلال، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2005

ـ موسوعته المعروفة: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشورق، مصر 1999ط1.

- J. Derrida et J.Habermas, *Le concept du 11 Septembre* Ed Galilée 2004.