مجلة روافد
للدراسات والأبحاث العلمية في العلوم الاجتماعية والإنسانية
المجلد 05 (02) ديسمبر 2021 ص ص 980-996

مستقبل التراث في الخطاب العربي المعاصر

The future of patrimony in contemporary Arab discourse

محمد أمين عميرات*
المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ علم الانسان والتاريخ- تلمسان (الجزائر).
البريد الالكتروني: aminesocio83@yahoo.fr

تاريخ النشر	تاريخ القبول	ار يخ الإيداع
2021-12-01	2021-04-10	2021-03-21

الملخص:

شكلت دراسة التراث منعرجا معرفيا هاما في الخطاب العربي المعاصر نتيجة لما تحياه الأمة العربية الإسلامية من جمود وتخلف على المستويات الفكرية والاقتصادية والثقافية، وما المشاريع المنادى بها من مفكرينا إلا اقتراحات على شكل نماذج للنهوض بهذه الأمة والسير بها على درب التحضر لمواكبة ما آلت إليه العقول النيّرة من أفكار جسّدت على شكل بناءات مستقبلية تجاوزت بذلك الخطابات غير مؤسّسة، وبالتالي إنها عملية انتقالية من المعارف الشعبية إلى المعارف العاملة. معارف النخبة المثقفة وما تقدمه من جديد على مستوى المفاهيم والمناهج في كيفية الفهم والتعاطي مع التراث في الدراسات المستقبلية.

الكلمات المفتاحية: *تراث، فكر عربي، معارف شعبية، مستقبل.*

Abstract:

The study of patrimony is represented as an important knowledge field in the modern Arab thought witnessed by the Arab islamic nation, on the economic, cultural and ideological levels. The projects proclaimed by thinkers are just suggestions that ignore the non founded discourses, and by the end it's transitional operation from the folk knowledges to the scientific knowledges.

The knowledges of the cultural elite and what present as new notions on the conceptuel scale and methods how to deal with patrimony in the future studies.

Keywords: *Patrimony, Arab thought, popular knowledge, future.*

* **المؤلف المرسل**

مقدمة:

"قد تتساءلون: لماذا تأخرت الحاجة إلى فلسفة التاريخ في التجربة الحضارية العربية الإسلامية إلى أيّام ابن خلدون، أيام التراجع و "الخمول والانقباض"، ولم تظهر فيها تلك الحاجة على عهد انطلاقتها مع دولة الخلفاء الراشدين ودولة الأمويين أو زمن بلوغ أوجها على عهد العباسيين؟ لماذا بقي "التاريخ" حتى عندما بلغ أوجه مع "مؤرخي الدولتين"– الأموية والعباسية، "لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأول، تنمو فيه الأقوال..."ولمّ يتحوّل إلى نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق" حسب عبارة ابن خلدون نفسه؟"[1]

رغم أن الدراسات المستقبلية حاضرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر إلا أنّها ظلّت محدودة ولعل بذرة المراكز المتخصصة في الدراسات المستقبلية في بلادنا العربية شاهد على ضعف العمل بالدراسات والنظريات المستقبلية، في مقابل التكاثر الهائل لتلك المراكز في الغرب المعاصر"[2].

فحضور سؤال المستقبل في أي ثقافة دليل على حيويتها وعلى قابليتها للتطور، إن الوعي المستقبلي يعيش على الحاضر في حركته إلى المستقبل ولا ينشغل بالماضي إلا بوصفه عنصرا من عناصر الحاضر الذي يقبل التحول والتطور والمساءلة.

"وتلك هي المعادلة التي تتيح صوغ العلاقة بين الأزمنة بصورة متوازنة وراهنة وهو ما يتيح التحرر من التهويمات الايديولوجية والمتاريس التراثية التي تجعلنا أسرى ماض يستحيل أن يعود كما كان عليه، مما يتيح تجنّب الاغتراب والذوبان في ثقافة الآخر الغربي"[3].

فثنائية التراث والواقع أو الماضي والحاضر تدخل في المنظومة الإبستيمية والفكرية التي تؤسس لمشروع نهضوي يبني منظومته على استراتيجية إعادة بناء التراث القديم وإيجاد تفسير محكم للواقع وضبط صلة الأنا بالآخر في إطار مرجعية التراث والتجديد واستراتيجية إعادة البناء ومعاودة الصياغة وفق منظور معاصر ورؤية جديدة إلى التراث وإلى الواقع وإلى

الأنا وإلى الآخر، تؤكد سائر دراسات وكتابات "حسن حنفي" قدرة الفكر العربي والإسلامي المعاصر المحافظة على ذاته واستقلاله وعلى واقعيته ومعاصرته في آن واحد، إذا ما أدى الفكر والمفكّر الرسالة المنوطة بهما، الفكر ككيان فعّال ومنفعل يتعاطى مع الواقع بسلبية وإيجابية والمفكّر كشاهد وشهيد، وإذا ما اعتمد على مفاهيم قراءة التراث وتحليله ونقده والحكم عليه وقراءة الواقع المعاصر وتحليليه ونقده والحكم عليه، وقراءة الأنا والآخر، كل ذلك من أجل النهوض بوعي مستقيم خلاّق، وبمعرفة دقيقة وبتجديد الحياة ومراكبة العصر والمفاهيم، تتعدد وتتنوع كما تتغير تبعا لخلفياتها الفكرية والمنهجية ووفقا لمستثمريها كاتّجاهات ومشاريع فكرية مثل مقولة الأصالة ومقولة المعاصرة، ومقولة الحداثة ومقولة التقليد، ومقولة التجديد ومقولة التغريب وغيرها، وهي مقولات يزخر بها الخطاب الفكري النهضوي العربي الإسلامي المعاصر.

إن القارئ للفكر العربي يلحظ تشابها في موقف متكرر، وهذا عند لقاء الفكر العربي بثقافة خارجية فما أن يقدم إليها ويحاول النهل منها، تواجهه ثلاث مواقف:

1-موقف يخشى على الهوية والتراث من الضياع فيعلن معارضته للثقافة الوافدة الدّخيلة فيقدّم على مناقشتها ملتمسا فيها مواضيع ضعف وتناقض أو مواضيع تعارض مع الشريعة الإسلامية.

2-موقف يتصدّى للدفاع عن الثقافة الوافدة يؤسّس دفاعه في أغلب الحالات على أنه لا تعارض بين الأفكار الجديدة والشريعة الإسلامية معتبرا أن تلك الأفكار من شأنها أن تطوّر وتغذّى وتفتح آفاقا للخلق والإبداع .

3-موقف توفيقي انتقائي يبغي إقامة كيان ثقافي يجمع بين مقوّمات الطرفين في صيغة ثالثة.

والذي نلاحظه في استعراضنا للفكر العربي المعاصر أن المواجهة الفكرية بقيت في الإطار العام أسيرة هذا الإشكال التاريخي: فكرا وافدا يقتحم حياتنا الثقافية في المقابل ينهض من

يقاومه دفعا لخطره على الشخصية العربية الإسلامية، ثم لا يلبث أن يظهر من أنصار الجديد من يدافع عن الفكر الوافد بحجـّة أنه مصدر قوة لا مصدر ضعف.

الخطاب العربي المعاصر يعبـّر عن مشروع ثقافة عربية معاصرة فكرا ونقدا وفلسفة وإبداعا، فنجده يتحرك داخل فضاءات متعددة يهدف من خلالها إلى استعادة التراث وإحيائه أو بعثه واستلهامه وتمثله أو تبنيه على نحو نقدي مستعينا بخطاب تنوير وحداثة غربيين حاول تمثلهما وتقليدهما ومن هنا تتحدـّد إشكالية المفكر أو المثقف.

"إن مشكلة المثقف لم تعد مع الواقع ولا مع الدول والأنظمة، بل هي مع أفكاره بالدرجة الأولى..وهذا يتطلب مراجعة العقل لنتاجاته ونقده لأنظمته."[4]

كما نجد ادونيس يتساءل عما قدمه النتاج الفكري النقدي الراهن ضمن إشكاليات الفكر العربي وخصوصياتها قائلا: "تقريبا لا شيء ! فبعضه وصفي وبعضه تعريب وتثاقف، وكله يتحاشى البنية الدينية والمعنى المسبـّق حيث تكمن أسس الثقافة في المجتمع العربي، وكان معياره هو مواجهة البنية الدينية والمعنى المسبـّق، فالفكر العربي، فلسفة أو نقدا– إذا أراد أن يتأسـّس أولا وأن يكون من ثمـّ جديدا لا بدـّ أن يبدأ بتحرير النص الأول من مسبقات النص الثاني..."[5]

وفي تحديد العلاقة العلم بالدين نجد أن الكثير من المفكرين حاولوا توضيح هذه العلاقة برسم حدود لهذه العلاقة وهذا من خلال تبيان أن لكل من الدين والعلم نسقه وسياقه الخاص فالبراهين الدينية قائمة على سلطة النص بينما البراهين العلمية تأتي من التجربة فالعلم والدين يتفقان في السؤال عن الحقيقة ويختلفان في صنع الأجوبة، فهنا تسليم وهناك شك وتجريب، مع بروز تيـّار توافقي يدعو إلى ضرورة توافق العلم والدين ورأى أنـّهما تتعانقان لا يتصارعان، ويتـّفقان لا يختلفان، وطالما تعاون الدين والعلم في نشأة الحضارات وفي هذا الشأن يقول شبلي الشميل: "إن العلم هو الدين الجديد للإنسانية جمعاء والمفتاح الحقيقي لحل ألغاز الكون وتحرير الإنسان من القيود السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي

تشقيه وتحقره ما عدا العلوم الطبيعية هي أم العلوم الحقيقية، ويجب أن تقدّم على كل شيء وأن تدخل في تعليم كل شيء، ودعا إلى تعليم هذه العلوم ونشرها على نطاق واسع عن طريق التعليم بكل مراحله لتحلّ مكان المناهج الدراسية العقيمة التي تسيرها المقولات الدينية..."إن فصل الدين عن الدولة مبدأ أساس وجوهري لأي شكل من أشكال التقدم الاجتماعي"[6].

وقال كذلك: "إن دين العلم هو إعلان حرب على الديانات القديمة وما نشأت المسيحية في نظره إلا عن الأنانية وعن حب السيطرة من قبل رؤساء الدين وعن رغبة الإنسان العادي في البقاء الفردي ليس ما يحرّر الإنسان من نبر الأنانية سوى إدراك وحدة المادة والاقرار بها"[7].

لا "يسع احدا إنكار ما للديانات من الواقع العظيم في تقدّم الأمم وتأخّرهم وتعصبهم وتباغضهم وتباعدهم وتنافرهم وتحاملهم بعضهم على بعض، وإذا نظرنا إلى التاريخ رأينا على صفحاته من الدّم سطورا لو جمعت لكانت بحورا، وما سببها إلاّ العداوات التي أثارتها الديانات ولو لم يكن في الديانات سوى تقييد حرية الفكر لكفى أن تكون علّة شقاء الإنسان في دنياه"[8].

في محاولة لمقارنة الشرق بالغرب وماهية ما توصّل إليه من حضارة يقول فرح انطوان:" إن الالتفاف حولالدين يمكّن الأمم الإسلامية من مستوى الغرب الحضاري ذاته، وهو المستوى الذي توصل إليه بالتقدّم العلمي، هو في بساطة تجاهل لطريقة تطوّر الحضارات وفشل في فهم الطبيعة الإنسانية"[9].

انطلاقة فرح انطوان هي تحرير العقول والتعصب الديني وضيق الأفق العقلي يمثل المدخل إلى فهم كيفية تحقيق التقدّم، وفي مسألة العلاقة بين العلم والدين يقول:

"إن بالإمكان حل هذا النزاع بين الدين والعلم وذلك بتحديد الحقل الخاص بكل منهما، فالعلم يجب أن يوضع في دائرة العقل لأن قواعده مبنية على المشاهدة والتجربة والامتحان،

وأما الدّين فيجب أن يوضع في دائرة القلب لأن قواعده مبنية على التسليم بما ورد في الكتب من غير فحص أصولها... وإن برهان العلم مخالف لبرهان القلب فلا ينطبق هذا على ذاك ولا سبيل لإثبات أحدهما من طريق لآخر لأن وظيفة الواحد تختلف عن وظيفة الآخر، ولذلك يجب أن يعيشا في هذه الأرض جنبا إلى جنب بسلام وأمان من دون أن يسطو أحدهما على الآخر إذ كلاهما نافع وضروري لهذه الإنسانية المسكينة"[10].

قدّم المفكر فرح انطوان استراتيجية القائمة على فصل الدين عن الحياة المدنية وهذا بقاعدة للدخول إلى الحضارة الحديثة والخروج من دائرة التخلف محدّدا خمس خطوات للفصل بين السلطة المدنية والسلطة الدينية حتى ندخل مرحلة التمدّن وهي:

1- تحرير الفكر الإنساني من كل قيد خدمة لمستقبل الإنسانية.

2-المساواة بين أبناء الأمّة مساواة مطلقة بغض النظر عن مذاهبهم ومعتقداتهم ليكونوا جميعا أمّة واحدة يشعر أعضاؤها بعضهم بألم بعض شعورا حقيقيا، ولا سبيل إلى ذلك إلا بهدم الحواجز الموضوعية بينهم.

3-ليس من شؤون السلطة الدينية التدخّل في الأمور الدنيوية لأن الأديان شرّعت لتدبير الآخرة لا لتدبير الدنيا، ومن يلزمها بتدبير الدنيا فإنه ينتهي إلى الفشل وإن نجح في البداية.

4- ضعف الأمة واستمرار الضعف فيها إلى أجل غير مسمّى ما دامت جامعة بين السلطة المدنية والدينية.

5- استحالة الوحدة الدينية، وهو أهم الأسباب التي دعت إلى الفتن والاضطرابات في الإسلام والمسيحية، إلى هذا السبب تنسب كل الحوادث الدّموية التي حدثت فيهما.[11]

كمحطة ثانية لتوضيح العلاقة بين الدين والعلم ارتأينا أن نعرّج على المفكر الأكاديمي العظم صادق جلال. الذي يعتقد أن التناقض بين الدين والعلم ليس مسألة ظاهرية وسطحية بل أن الخلاف والنزاع بينهما يمس مشكلة المنهج الذي يجب اعتماده في الوصول إلى قناعاتنا ومعارفنا.

"ففيما يخص الدين الإسلامي (كما لغيره من الأديان) إن المنهج القويم للوصول إلى مثل هذه المعارف والقناعات هو الرجوع إلى نصوص بعينة تعد مقدسة أو منزلة أو الرجوع إلى كتابات الحكماء أو العلماء الذين درسوا أو شرحوا هذه النصوص، أما تبرير العملية بأسرها فيستند إلى الإيمان أو الثقة العمياء. لحكمة مصدر هذه النصوص وعصمته عن الخطأ، أما الطريقة العلمية في الوصول إلى معارفنا وقناعاتنا عن طبيعة الكوف ونشأته وعن الإنسان وتاريخه تتنافى تماما مع هذا المنهج الإتباعي السائد في الدين لأن المنهج العلمي قائم على الملاحظة والاستدلال ولأن المنهج العلمي قاتم على الملاحظة والاستدلال ولأن التبرير الوحيد لصحة النتائج التي يصل إليها هذا المنهج هو مدى اتساقها المنطقي مع بعضها ومدى انطباقها على الواقع"[12]

"إن الدين الإسلامي يؤكد أن جميع الحقائق الأساسية التي تمس حياة الإنسان في الصميم وجميع المعارف التي تتعلق بمصيره في الدنيا والآخرة قد كشفت مرة واحدة في نقطة معينة وحاسمة في التاريخ "نزول القرآن" وهذا المنطق يناقض الروح العلمية لأن العلم لا يعترف بوجود نصوص لا تخضع للنقد الموضوعي والدراسة الجدية ولأن من أبرز سمات النشاط العلمي فكرة الاكتشاف".[13]

يرفض العظم النظرة الدينية للكون وبعدها نظرة غائبة تعتمد في تفسيرها على الملل الغائية والأهداف السياسية وعلى مفاهيم أخلاقية مثل الحق والعدل وهذه النظرة إلى الكون والحياة عنده لا تنسجم مع النظرة العلمية التي تسود العالم المعاصر وثقافته.

"من يراجع تاريخ العلم الحديث يكتشف بسرية أن واضعي دعائمه وفلاسفته شنوا حربا لا هوادة فيها على إقحام العلل الغائية للكون رفضا باتا لأنهم اعتبروها من نتاج خيال الإنسان الأسطوري ولأنها تعميق تقدم العلم وانتشار تفسيراته للظواهر الطبيعية مهما كان توعها"[14].

يفتح العظم أربع خطوات كل المشكلة علاقة الدين بالعلم:

1- محاولة التوفيق بين المعتقدات الدينية الموروثة والآراء والمعارف العلمية التي توصل إليها الإنسان ومن الأمثلة الواقعية على هذا التفكير التوفيقي:

أ- **التوفيق الخطابي:** تجري فيه المصالحة بين الدين والعلم الحديث عن طريق تقرير ذلك بصيغة خطابية قاطعة.

ب- **التوفيق التبريري:** يهتم بتبرير الأوضاع الاجتماعية والسياسية القائمة مهما كان نوعها على أساس انسجامها التام مع الدين وتعاليمه وشرعه.

جـ- **التوفيق التعسفي:** يعتمد هذا المنهج على التوفيق بين الدين والعلم الحديث باستخراج العلوم الحديثة ونظرياتها ومناهجها كافة من آيات قرآنية، إنها عملية إقحام تعسفي لكل صغيرة وكبيرة في العلم الحديث داخل آيات القرآن ومن ثم الزعم أن القرآن كان يحتوي منذ البداية على العلم برمته.

2- الرفض التام للنظرية العلمية وجميع الأفكار والآراء التي تنطوي عليها والانغلاق داخل النظرة الدينية انغلاقا تاما والدفاع عنها دفاعا مستميتا والأخذ بهذا الحل أمر صعب جدا سواء كان على المستوى الشخصي أو المستوى الجماعي لأنه في أقصى حالاته يشكل نوعا من الانتحار الفكري والعقلي وفي حالاته الأكثر اعتدالا يؤدي إلى انفصام تدريجي بين الإنسان والعالم المحيط به. إنه نوع من السلوك الهروبي الذي يخلص الإنسان من متاعب مواجهة حقائق لا تنسجم مع تكوينه الذاتي والعاطفي والفكري والديني.

3- التمييز بين البعد الزمني للدين والبعد الأزلي والروحي والقول بأنه كل ما ورد في الدين عن الطبيعة والتاريخ...إلخ. ينطوي تحت البعد الزمني الذي يمكن التنازل عنه تنازلا كليا للعلم. أما البعد الروحي فلا علاقة له بالعلم البتة إنه مجال الحقائق الأزلية والغيبيات والإيمان والتجربة الصوفية.

ويقول أصحاب هذا الرأي أن المنهج العلمي والمعرفة العلمية لا يتعديان نطاق الطبيعة ولذلك لا يتيسر لهما البحث في العقائد الدينية التي تستند إلى الإيمان الصرف لا إلى العقل وحججه ولا إلى العلم وبراهينه.

4- هو الحبل الذي طرحه وليم جيمس مفاده: لا يجوز أن نتقبل أو نرفض رأيا من الآراء ما لم تتوافر الأدلة والشواهد الكافية على صدقه أو كذبه وعندما لا تتوافر هذه الشروط يجب علينا أن نعلق الحكم، كذلك يجب أن يتناسب تمسكنا برأي معين ودفاعنا عنه تناسبا طرديا مع قوة الحكم كذلك يجب أن يتناسب تمسكنا برأي معين ودفاعنا عنه تناسبا طرديا مع قوة الحجج وكثرة الأدلة المتوافرة على صحته.

إن المفكر الذي لا يعتقد بوجود الله أو يعلق الحكم حول الموضوع باشره قد لا يفعل هذا من جراء تكوينه العاطفي باعتبار أنه يفعل ذلك لأن القناعات الفكرية التي تشكلت لديه على أسس علمية واضحة لا تسمح له بأن يقول بوجود الله دون أن يقع في تناقض ذاتي ودون أن يضحي بوجوده تفكيره ومنطقه[15].

ثم نجد منير شفيق يحاول الربط بين تقليدية الثقافة والدين:

"فقد تحول الدين إلى رموز الثقافة لتقليدية بينما ذلك مجانب للصواب تماما. فالدين يمتلك القدرة على لتجدد من داخله وهو إلى ذلك حاضر بقوة في الثقافة المعاصرة وهنا كان على شفيق أن يميز بين الدين بوصفه نهجا سياسيا وهو بهذا المعنى تقليدي والدين بوصفه نسقا قيميا أخلاقيا و هو بهذا المعنى حداثي متجدد ومؤسسات تنتج ثقافة معاصرة يصفها بمصطلح غريب لم يعد مستعملا وهو "الإفرنجية" وفي ذلك دلالة واضحة على المنحى الإيديولوجي الذي ينتصر له شفيق والقائم على معاداة الحداثة والتشبث المطلق بالتراث وهو يوحي بأنه ينطلق من موقف مسبق معاد للأصالة فلماذا لم يستعمل صفة "الغربية" بدلا من "الإفرنجية"؟ هذا يوضح أن شفيق متحامل على الثقافة باعتبارها رمزا من رموز الحداثة،

ونظن أن استعمال تلك المصطلحات يغيب الطابع الموضوعي عن تحليله ويضعف "تماسكه الداخلي"[16].

نتيجة لكل ما تقدم من مراحل تحليلية لفحوى العلاقة بين الدين التاريخي سواء عن طريق التعديل أو التغيير ترمي إلى اتجاه واحد وهو الجديد المتمثل في سلوكات جسدت نوع من أنواع الثقافة.

"فالتطور يعني أن اللاحق أو الجديد يلغي السابق أو القديم ويتجاوزه... أما في الخطاب العربي فالأمر يختلف. فالمعاني السابقة لازالت حاضرة وبنفس الدرجة ليس فقط في الخطاب القديم– الجديد الذي يقرأ العلاقة بين الدين والدولة (بين الإسلام والعروبة، بين الجامعة الإسلامية والدول العربية القومية، بين حقوق الأغلبية وحقوق الأكثرية...) في الماضي الإسلامي، بل أن المعاني المذكورة مازالت حاضرة أيضا في الخطاب "الجديد" الذي يطمح إلى قراءة استشراقية لـ "مستقبل العلاقة بين القومية العربية والإسلام"[17]

محاولة منا في المرحلة الموالية التي يقودنا إليها المفكر محمد عابد الجابري قائلا:

"إن المشكلة في منظور الوعي العربي المعاصر، وعي اللحظة الراهنة التي تتحدد بالوضعية العربية في أواخر السبعينات من القرن العشرين ليست مشكلة فصل الدين عن الدولة فتلك "إشكالية مصطنعة منقولة عن الغرب" وإنما المشكلة أساسا هي مشكلة الديمقراطية" ذلك لأنه رغم كثرة الأسئلة التي يطرحها الواقع العربي في ضياعه وضبابه وهزيمته فإن هذه الأسئلة ما تلبث أن تتراجع كي تصب في سؤال أساسي هو الديمقراطية فمن هذا السؤال المفتاح نعود الأسئلة لتطرح نفسها من جديد وبشكل جديد ومن هذا التساؤل أيضا نبحث الهزيمة عن سببها، ويلتمس الضباب مصدره ويتعرف الضياع على نفسه من جديد"[18].

"بدأ يطرح شعار "الديمقراطية" كغيره من الشعارات الأساسية في الفكر النهضوي العربي الحديث والمعاصر مع انبثاق هذا الفكر نتيجة الاحتكاك مع أوربا ابتداءا من أوائل

القرن الماضي، وعلى الرغم من التحفظات والمخاوف التي أثارها تبني شعارات النهضة الأوربية لدى أوساط الحكام ورجال الدين في الإمبراطورية العثمانية وداخل الولايات العربية نفسها من خلال معادلته بشعار "الشوري" الإسلامية مؤكدين بذلك أن الديمقراطية" ليست شيئا جديدا على الإسلام بل هي من صميم أسسه ومقاصده وأنها كانت من عوامل نهضته الأولى، وبالتالي لابد أن تكون من أسباب نهضته الثانية...المنشودة"[19] كما تكلم محمد عابد الجابري عن مشكلة العلاقة بين الدين والدولة محاولا بذلك إيجاد حقيقة المشكلة قائلا:

"المشكل مطروح فعلا ولكن لا على أنه مشكل علاقة الدولة بالدين أو الدين بالدولة...بل على أنه مشكل الدولة ذاتها سواء ليست لباسا دينيا أو لباسا علمانيا. المشكل هو: من يحكم، وما الذي يبرر سلطته ويؤسسها فعلا؟

المشكل هو مرة أخرى مشكل الديمقراطية: مشكل انبثاق الحكم من إرادة المواطنين واختيارهم وضمان إمكانية إسقاطه بإرادتهم واختيارهم. كما تبين لهم أنه لا يمثل إرادتهم واختبارهم، هذا هو المشكل الحقيقي أما باقي الأسماء والشعارات فتحمل من الزيف أكثر مما تحمله من الحقيقة"[20]

يركز الجابري على أن المشروع الحضاري العربي الذي كان يمثل المستقبل الماضي في تاريخنا الذي يهمنا هنا مركز على بعض التساؤلات:

"ما حاجتنا اليوم إلى مشروع مستقبلنا الماضي؟ ألسنا نعيش في عصر يختلف كل شيء فيه عما تم، أو كان يمكن أن يتم في الماضي، ماضينا نحن؟ لماذا لا يتجه إلى المستقبل؟ لماذا نشغل أنفسنا بفلسفة التاريخ ونهمل "علم المستقبلات"[21]

قدم الجابري تساؤلات حاول من خلالها توجيه الفكر العربي المعاصر إلى اتجاه جديد يبعدنا عن فلسفة التاريخ اتجاه يطلق عليه اسم علم المستقبلات والذي يقدمه على أساس أنه:

"إن علم المستقبلات" كما يطبق في الغرب اليوم هو بالنسبة إلينا، نحن شعوب العالم الثالث علم مخيف يبشر بالكارثة، بالانحطاط والانقراض ذلك أن الانطلاق من معطيات لحاضر، حاضرنا العربي الذي يسود فيه التمزق الاجتماعي والتخلف الفكري وتطغى فيه الأمية والجهل ويهيمن فيه الصوت الواحد المستبد. إن الانطلاق من هذا الحاضر الخاضع كذلك للهيمنة الامبريالية، اقتصاديا وسياسيا وعسكريا وإيديولوجيا لا يمكن أن يسمح لعلم المستقبلات" ولا لأي علم آخر يعترف بمعطيات الواقع الراهن لحقائق موضوعية نهائية عن المستقبل إلا صورة طبق الأصل من الحاضر نفسه: إن لم تكن أكثر شؤما واشد إيلاما فهي في جميع الأحوال، لا تبعث على الأمل ولا تحفز على العمل"[22]

"نحن إذا بحاجة إلى علم "المستقبلات" خاص بنا علم يبشر بالأمل ويحفز على العمل نحن بحاجة إلى أن نعيش مستقبلنا في حاضرنا ومتكئين على ماضينا ولكن لا بمجرد حلم نهضوي مهلهل قابل للتفكك والتبخر تحت أي صدمة أو كابوس بل كحلم فلسفي عنيد. حلم يصر على تحويل التاريخ، تاريخنا نحن إلى عقل يسود ويحكم، وتحويل العقل، عقلنا نحن إلى تاريخ يتحرك ويصير. فالحديث في الوقت الراهن عن "المشروع الحضاري العربي" لا يمكن أن يكون متجاوبا مع طموحاتنا إلى تغيير واقعنا والتحرر من قيودنا إلا إذا كان في صيغة حلم مطابق ....فيحقق للذات الحالمة ما هي بحاجة إليه من الاستواء والاتزان ومن الطمأنينة والاستقلال إلا إذا كان يمتلك منطقا داخليا متماسكا يجعله قادر على جعل صورة المستقبل الآتي متممة لصورة المستقبل الماضي وبالتالي تحويل الحاضر إلى جسر يصل بين المستقبلين، يدمج الماضي في المستقبل ويجعل المستقبل ميدانيا لتحقيق الماضي أعني إنجاز ما كان ممكنا تحقيقه فيه ولم يتحقق كاملا"[23]

إلحاح محمد عابد الجابري على المشروع الحضاري العربي الذي كان يمثل المستقبل الماضي لم يكن من العيب، بل كان يدرك قيمة علم المستقبليات في تقديم ذلك لتراكم المعرفي في المجال البحثي وهذا باطلاعه على أهم القراءات الغربية في هذا المجال:

"لقد أدت مجموعة من التحولات العميقة في هياكل وأفق علاقات المجتمع الغربي في فترة ما بعد الثورة الصناعية إلى تزايد الاهتمام بعلم المستقبل في الفكر الغربي المعاصر الذي أدرك أن العولمة قد جعلت من العالم فضاء جغراسياسا دون حدود"[24]

"ارتبط علم المستقبليات في الغرب باستشراق صور وسيناريوهات المستقبل وبالثورة العلمية والحداثة التكنولوجية"[25]

علاقة الفكر العربي بالمستقبل هي علاقة الماضي بالحاضر وعلاقة الحاضر بالمستقبل وعلاقات جدلية لإشكاليات ثابتة متحولة في الفكر والمجتمع والتاريخ.

"فالفكر على اختلاف مرجعياته وتباين اتجهاته وتنوع آلياته ومضاعفاته منخرط بالضرورة في أنساق ومسالك الفكر السياسي والاقتصادي والاجتماعي والفلسفي والعلمي في الحضارة والعالم المعاصرين"[26].

من هنا يجب طرح السؤال حول علاقة عضوية جدلية بالتاريخ وبمطالبة فكرية سياسية حضارية اجتماعية عديدة وبتحديات العصر والنظر إليها من زوايا متعددة.

"فالفكر العربي المعاصر الذي يعمل على تأسيس وظيفي معرفي للمستقبلية كعلم قائم بذاته يواصل تحاليله وحفرياته لعلاقات المستقبل بالتراث"[27] "والهوية والنهضة والحداثة"[28]

"انطلاقا من عناصر وتأويل الماضي والحاضر في الفكر العربي الإسلامي عموما بعلاقته بالمستقبل"[29]

من هذه الأرضية المعقدة ذات التراكمات الكبرى انخرط الفكر العربي من أجل دراسة المستقبل في تحليل خطاب النهضة والسلطة والحداثة والتقدم والمستقبل وكان الغرب ولا يزال حاضرا فكرا ومنهجا فعلامات الاستفهام حول المصار والمصير والوجود مجسمة في سؤال عن اتجاه ومعنى التاريخ العربي مرتبطا بالمشروع الحضاري العربي.

قدمت النخب العربية اسئلة تجسدت في سؤال محوري:

ما سر تقدم الغرب وما هو الطريق إلى اللحاق به؟ ولكنها تغافلت عن الأهم وهو: ما هي القوى الاجتماعية القادرة على إنجاز هذه المهمات؟

فجاءت أجوبتها خارج الواقع وعلاقاته الداخلية، أجوبة تارة يقدمها الغرب وتارة يقدمها التراث ومرة يقدمها التوفيقي بين الماضي والحاضر. حاضر مثقل بالهزائم خال من الديناميكية القادرة على تحريكه ومن ثم بدأ البحث حول آليات وأدوات جديدة مجسد في مفاهيم عدلت آخذة بأفكار الغرب كنموذج للانطلاقة. ظل الفكر العربي يقدم الاتهامات للفكر النهضوي في أطواره المختلفة بالتبعية أو الاغتراب ولم يقرأ هذا الفكر في تاريخه.

"والحال أن الاغتراب الثقافي في الزمن العالمي مطلوب لقراءة الفكر العربي بأدوات من خارجه أكثر حداثة وتقدمها ومطلوب لمقارنة المجتمع العربي المهزوم لمجتمعات انتصرت أو بأخرى لم تستسغ الهزيمة ولكنه يظل مرفوضا إذا اختزل إلى محاكاة صماء"[30].

بقي الماضي يمارس سلطته بقوة هنا بقي دور المثقف الحداثي مرتبطا بالدفاع عن قيم العصر بشكل إبداعي، بعيدا عن عدد من الأطروحات من قبيل تحديد الماضي والتراث وكل ممارسة نظرية من داخل التراث أو باسمه فهي لا تمثل إلا إعاقة الفهم للحداثة نفسها كإشكالية وإرادة إنسانية إبداعية ووفق نظرة جديدة للكون والحياة والإنسان والاقتصاد والمجتمع والثقافة ويمكن القول بأن المثقف العربي مازال يتعامل بالانتقائية الإيديولوجية والنظرة التجزيئية لكثير من المسائل الحيوية المتصلة بحاضره ومستقبله، وحتى حضور ديكارت وكانت وفيبر داخل خطابه لم يكن إلا لتشريع إيديولوجيا محددة لا تكرس المنظور العقلاني والتأصيل الفلسفي العميق لفكر الحداثة"[31]

رغم أهمية التراث في الثقافة العربية المعاصرة إلا أنها تبدو مشكلة اجترارية في ثقافتنا المعاصرة، تبدو إفلاس للعقلانية العربية التي تعطي اهتماما للتراث وطرح مثقفينا لهذه المشكلة كشفت على أننا في خلاف كبير مع تراثنا فنسبة كبيرة من نخبتنا المعاصرة ترجع

إلى فهو المسؤول عن انتشار الأسطورة واللامعقول وسلطة التجويز واللفظ وتقديس السلف وعن غياب الإنسان والتاريخ في حياتنا المعاصرة.

من هنا نجد أن المهمة المطروحة على الفكر العربي المعاصر حيال المستقبل والتحديات المعاصرة في ابتداع رؤية عربية استشراقية كعملية شاملة واعية، مستمرة ونقدية وهذا من خلال تفهم تاريخي نقدي عقلاني عميق للتراث واستيعابه مع فهم دقيق لحقائق ومعطيات العالم المعاصر.

الهوامش:

[1]– محمد عابد الجابري، إشكالية الفكر العربي المعاصر، مركز الدراسات الوحدة العربية، 1990، ط2، ص118.

[2]– محمود عبد الفضيل، الجهود العربية في مجال استشراف المستقبل " نظرة تقويمه"، عالم الفكر، المجلد الثامن عشر، العدد الرابع يناير– مارس 1988، ص51– 52.

[3]–سعد الدين إبراهيم وآخرون، صور المستقبل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1982.

[4]– على حرب، أوهام النخبة، أونقد المثقف، الدار البيضاء، 1996، ص 58–59.

[5]– ملف تدريس الفلسفة والبحث الفلسفي، اجتماع الخبراء بمعونة اليونسكو، شهادة ادونيس ص299 دار الغرب الإسلامي 1990.

[6]– الشميل شبلي، فلسفة النشوء والارتقاء، دار مارون عبود، ط1، 1983، ص216.

[7]– المرجع نفسه، ص29.

[8]– حوارني ألبرت، الفكر العربي في عصر النهضة 1798– 1949، ترجمة كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت، لبنان ص299.

[9]– عبود مارون، رواد النهضة الحديثة، دار العلم للملايين، بيروت، ص 215.

[10]– انطوان فرح، ابن رشد وفلسفته تقديم الطيب تزيني، دار الفارابي، بيروت 1988، ص209– 210.

[11]– المرجع نفسه، ص213–214.

[12]– العظم صادق جلال، نقد الفكر الديني، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى 1969، ص22.

[13]– المرجع نفسه، ص 23.

[14]– العظم صادق جلال، نقد الفكر الديني، المرجع السابق، ص 39.

[15]– العظم صادق جلال، نقد الفكر الديني، المرجع السابق ، ص 31–32.

[16]– بدر الدين برهومي: "إشكالية الوحدة العربية من خلال جدلية الأصالة والمعاصرة"، المستقبل العربي، السنة الرابعة والثلاثون، العدد 396، شباط (فبراير 2012)، ص 119–120.

[17]– محمد عابد الجابري:الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط5، 1994، ص 80.

[18]– محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلة نقدية، المرجع السابق، ص 83.

[19]– المرجع نفسه، ص 84.

[20]– محمد عابد الجابري: إشكالية الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، 1990، ط2، ص 107.

[21]– المرجع نفسه، ص 119.

[22]– محمد عابد الجابري: إشكالية الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص 119.

[23]– المرجع نفسه، ص 120.

[24] Lester R.Brown, world without boders, New york, Random House, 1972.

[25]–أحمد حدّي: منحة النهضة ولغز التاريخ في الفكر العربي الحديث والمعاصر، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2005 ، ص 163.

[26]–أحمد حدّي: منحة النهضة ولغز التاريخ في الفكر العربي الحديث والمعاصر، المرجع السابق، ص 166.

[27]– عبد الله العروي: ، قضية التراث والانبعاث الحضاري– الفكر العربي المعاصر– عدد 12، بيروت 1981، ص 18–25.

[28]– مطاع صفدي: الحداثة ما بعد الحداثة، الفكر العربي المعاصر، عدد 45–55، بيروت، 1988، ص 164.

[29]– محمد عابد الجابري: المشروع الحضاري بين فلسفة التاريخ وعلم المستقبلات، الوحدة، عدد 6، بيروت، 1985، ص 07.

[30]– محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1988م.

[31]– فادي اسماعيل: الخطاب العربي المعاصر قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1991، ص 91.

قائمة المراجع:

أحمد حدّي، منحة النهضة ولغز التاريخ في الفكر العربي الحديث والمعاصر، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2005.

انطوان فرح، ابن رشد وفلسفته تقديم الطيب تزيني، دار الفارابي، بيروت،1988.
بدر الدين برهومي، إشكالية الوحدة العربية من خلال جدلية الأصالة والمعاصرة"، المستقبل العربي، السنة الرابعة والثلاثون، العدد 396، فبراير 2012.
حوارني ألبرت، الفكر العربي في عصر النهضة 1798- 1949، ترجمة كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت، لبنان.
سعد الدين إبراهيم وآخرون، صور المستقبل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1982.
الشميل شبلي، فلسفة النشوء والارتقاء، دار مارون عبود، ط1، 1983.
عبد الله العروي، قضية التراث والانبعاث الحضاري- الفكر العربي المعاصر- عدد 12، بيروت 1981.
عبود مارون، رواد النهضة الحديثة، دار العلم للملايين، بيروت.
العظم صادق جلال، نقد الفكر الديني، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى 1969.
على حرب، أوهام النخبة، أو نقد المثقف، الدار البيضاء، 1996.
فادي اسماعيل: الخطاب العربي المعاصر قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1991.
محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط5، 1994.
محمد عابد الجابري، المشروع الحضاري بين فلسفة التاريخ وعلم المستقبلات، الوحدة، العدد6، بيروت، 1985.
محمد عابد الجابري، إشكالية الفكر العربي المعاصر، مركز الدراسات الوحدة العربية، ط2، 1990،.
محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1988م.
محمود عبد الفضيل، الجهود العربية في مجال استشراف المستقبل " نظرة تقويمه"، عالم الفكر، المجلد الثامن عشر، العدد الرابع يناير- مارس 1988،
مطاع صفدي: الحداثة ما بعد الحداثة، الفكر العربي المعاصر، عدد 45-55، بيروت، 1988.
ملف تدريس الفلسفة والبحث الفلسفي، اجتماع الخبراء بمعونة اليونسكو، شهادة ادونيس ص299 دار الغرب الإسلامي 1990.
Lester R.Brown, world without boders, New york, Random House, 1972