

مقدحات

مجلة فطلية محكمة

الجزائر	حمزة الزاوي
لبنان	سهيل فرح
تونس	مصطفى الكيلاني
المغرب	عبد الجليل بن محمد الأزدي
مصر	غيضان السيد علي
الجزائر	عبد الرحمان مزيان
الجزائر	أسعد الجنابي
مصر	صلاح قنصوة
فرنسا	دريس بلحسن

مرجعيات وتيمات النص في الرواية الجزائرية المكتوبة بالفرنسية

أي مستقبل للكتابة الفلسفية في المدى العربي؟

نحنُ وراهن المُواطنة والدولة والعُولة؟

الفلسفة والأدب: طلاق أم تكامل؟

القيم بين البرغماتيين والوضعيين المناطقة

الإيقاع الفناوي والخطاب الجسدي

المنطق غير التقليدي وأهمية تدريسه في أقسام الفلسفة

المنهج الفنونولوجي في علم النفس
بالفرنسية:

الجسد محجوز بالسياسة

يصدرها مخبر الفلسفة وتاريخها - جامعة وهران 2 - الجزائر



مقدمات

مجلة فصلية محكمة

المعد الثاني مارس 2017

باللغة العربية:

- 9 مرجعيات وتيمات النص في الرواية الجزائرية المكتوبة بالفرنسية
د. حمزة الزاوي
- 19 أي مستقبل للكتابة الفلسفية في المدى العربي؟
د. سهيل فرح
- 29 علي حرب ومغامرات النقد، من النقد إلى نقد النقد مقارنة نقدية.
د. عبد القادر بودومة
- 43 نحن وراهن المواطنة والدولة والعولمة؟
د. مصطفى الكيلاني
- 51 قراءة في كتاب: الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند بن خلدون لـ«عبد القادر جغلول»
د. أحمد براهيم
- 57 الفلسفة والأدب: طلاق أم تكامل؟
د. عبد الجليل بن محمد الأزدي
- 67 نظرية التأويل في الفكر الإسلامي
د. نور الدين باب العياط
- 79 القيم بين البرغماتيين والوضعيين المنطقة وليم جيمس والفريد آير نموذجاً
د. غيضان السيد علي
- 91 الإيقاع الفناوي والخطاب الجسدي
د. عبد الرحمان مزيان
- 95 المنطق غير التقليدي وأهمية تدريسه في أقسام الفلسفة
د. أسعد الجنابي
- 101 المنهج الفنونولوجي في علم النفس سارتر نموذجاً
د. صلاح قنصوة
- 111 نقد النموذج المعرفي الغربي عند عبد الوهاب المسيري
عبد المالك لحسن

باللغة الفرنسية:

Le corps saisi par la politique

DRISS BELLAHCÈNE

أي مستقبل للكتابة الفلسفية في المدى العربي؟

د. سهيل فرح

أستاذ فلسفة الحضارات في الجامعة اللبنانية
وفي جامعة موسكو الحكومية.

Abstract:

About Which philosophy can we talk in nowadays? What are the scientific and philosophical presentations for the future? Is there any philosophical literature in the Arabic world's philosophical writings? This paper is a research started in a form of questions, starting from the idea that says that the dynamic beginning of every philosophical thought draws its strength from forming questions and generating spaces and, the purpose here is an empowering of thoughts and source of movement.

Keys words: philosophy, Arab culture, Arabic thought, Euro centrism, state, authority.

أبدأ البحث بطرح عدد من الأسئلة:

أي فلسفة يمكن الحديث عنها في هذا الزمن؟ ويلحق بسؤال آخر: ما هي الاستعدادات العلمية والفلسفية للمستقبل؟ هل من أدب فلسفي في العالم العربي؟ وما هو مستقبل الكتابة الفلسفية في العالم العربي؟ والبحث بدأ بصيغة السؤال انطلاقاً من الاعتقاد بأن البداية الدينامية لكل تفكير فلسفي تستمد قوتها من إنتاج الأسئلة وتوليد الفراغات. فالسؤال بهذا المعنى هو تقوى الفكر وينبوع الحركة.

حاضر الفلسفة

ليس الهدف من طرح السؤال الأول الدخول في عملية تفكيك لا علمية للمقولة (المؤدجة) التي طلع بها أنصار المركزية الغربية التي نفوا فيها وجود أي فلسفة عربية خاصة. فتاريخ الفكر والفلسفة أعاد الحقيقة الفلسفية العربية إلى مسارها التاريخي الطبيعي عندما أكد قدرة العقل العربي في القرون الوسطى، وفي الزمن الراهن أكد التفلسف والتفكير بلغة ومضامين وموضوعات فلسفية بحثية. تلك التي رسمت الخطوط النظرية لعلاقة الفكر العربي - الإسلامي في الكون والطبيعة والأبعاد المادية والعقلية والروحية لنشاط الإنسان الذي عاش ويعيش في الحاضرة العربية.

وبرغم تأثر التفكير الفلسفي العربي بالمذاهب والتيارات الفلسفية العالمية من يونانية ومسيحية وهندية وأوروبية، وغربية عامة فإن هاجسه الأساسي التعامل مع الخصوصية الفكرية والدينية والمعرفية واللغوية للبيئة التي كان وما يزال ينشط فيها. فالفلسفة بوصفها أداة للتفكير وبوصفها أداة للإنتاج الفكري ذاته فهي تأتي نتيجة احتكاكها الجدلي مع المحيط الذي تتعامل معه. فبرغم إن ثقافتنا الفلسفية لم تصل إلى مرحلة الابتكار أو الإبداع الخاص، ولم تستطع أن تكون حاضرة بقوة في الفكر الفلسفي

العالمي وبالتالي لم تتمكّن من أن تعمّم رؤيتها المحلية عالمياً، إلا أنها تبقى بما أنتجتته وبما هي عليه عربية وإن كانت أدواتها ضعيفة ومضامينها ليست على درجة عالية من الوضوح. فهي في الحصلة تعكس الحالة الراهنة للفكر والواقع. تعكس مجمل التصورات والآراء والنظريات التي تعبر عن أنماط تفكير العربي الذي فرز رؤيته الدينية والوجودية والاجتماعية والأخلاقية والسلوكية الخاصة التي حدّدت عقليته الخاصة وجعلته يتميز عن غيره في العديد من السمات.

ولما لم يسعفنا المجال هنا في تحليل هذه الخصوصيات والسمات، فهذا يتطلب مقارنة تحليلية مستقلة، فإنّ الأمر الذي في بالنا هو هذا الدور الضعيف والهامشي للفلسفة لا على مستوى الناس العاديين، بل أيضاً على مستوى كل أنواع الوعي الذي يصدر عن الحكام والمتعلّمين. فعلى الرغم من إعادة الاعتبار للفلسفة طوال القرن الماضي، وبعد أن تركّز الاهتمام في البداية على تحقيق وترجمة ونشر النصوص المتعلّقة بالتراث الفلسفي العربي الوسيط واليوناني القديم، وبعد الإقدام عن طريق الترجمة والإعداد والتأليف، أحياناً، أمكن التعرف على الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة. وبعد أن شرعت بعض الجامعات العربية بتأسيس أقسام خاصة بالفلسفة وتأسيس جمعيات فلسفية في هذا القطر العربي أو ذاك بهدف النشر الانشطاري والعمودي للثقافة الفلسفية، على الرغم من هذا كلّه بقي الاهتمام بالفلسفة تفكيراً وتدرّساً وكتابة محصوراً في فئة قليلة من المشتغلين فيها، وبقي دورها غير فاعل لا بل مهمّش على مستوى إنتاج الخطاب التساؤلي، العقلاني، النقدي، الشكّي، الشمولي، التوجيهي، التنويري والثوري. وأسباب ذلك كثيرة، ترجع إلى عدّة عوامل وعوائق، منها الموضوعي المتعلّق بحالة الضعف الحضاري العام الذي يعيشه الوطن العربي. وهو الذي يخلق عوائق كبيرة ثقافية معرفية وإيديولوجية وحتى مادية تحول، بلا شك، دون الحضور العقلاني-النقدي والمؤثر للفلسفة ومعها الكتابة فيها. فطبيعة ثقافتنا العربية والكثير من موروثاتها من خلال آليات تكوينها ومرجعياتها المهيمنين عليها لا يسمح بتشجيع هذا الحقل المعرفي الخطير وهذا موضوع كتب عنه الكثير، ومنه ما هو ذاتي، وهو ما أريد التوقّف عنده قليلاً، وهذا يرجع إلى التكوين المنهجي والأكاديمي للمشتغلين بالكتابة الفلسفية من العرب، وإلى نظرته لدور الفلسفة في الحياة. فمعظمهم قام بدور المترجم والمفسر لهذا المذهب الفلسفي أو ذاك، أو حاول أن يلبسه غطاءً محلياً. فنادرًا ما أنتجت الكتابة في هذا الحقل مفهوماً فلسفياً مصطلحاً أو فكرة عالجهما صاحبها بمنهج جديد. فضعف الجانب النقدي العقلاني لمكوّنات الواقع وغياب الإبداع هما بالذات اللذان ميّزا كتابات معظم المهتمّين في الكتابة الفلسفية في الوطن العربي. فمعظم المواضيع التي أولوها أهمية هي ذات طابع أنطولوجي، وعادةً ما تكون من النوع التقليدي، كالإشكاليات أو الموضوعات التالية: هل الكون وضاعه مادي أم روحي؟ هل يمكن البرهنة على وجود الله؟ هل العالم واحد أو متعدّد؟ ما الخير؟ ما الواجب؟ هل تتعارض الحتمية مع الحرية؟ ما الضرورة الأنطولوجية؟ وغيرها من المسائل النظرية العامة... وحتى على المستوى الأنطولوجي البحث فإننا نرى المفهوم أو المصطلح أو الإشكالية أو الموضوع لا تقود إلى عنصر الخلق. فهي تكاد تبقى تدور في فضاء المذهب أو تفكير المفكر أو الفيلسوف أو الثقافة التي أنتجتها سواء كانت قروسطية عربية إسلامية أو

حديثه أو معاصرة أوروبية أو غربية عامة.

بهذا المعنى فإن كتابات فلاسفة كيوسف كرم وزكي نجيب محمود وزكريا إبراهيم ورينيه حبشي وشارل مالك وكمال يوسف الحاج وعبد الرحمن بدوي وغيرهم يرون في الفلسفة نشاطاً تجريبياً يدخل ضمن إطار الأنطولوجية الوصفية أو ضمن إطار آفاق معظم أبحاثهم عن تلك الشؤون أو القضايا التي لها علاقة ملموسة لا بل مباشرة بحياة الإنسان وبهمومه الفكرية والسياسية والمادية. كتاباتهم سواء قصدت ذلك أو لم تقصد أدت إلى أن تحرر العقلانية الفلسفية من شروطها الاجتماعية والسياسية. وأخذت من العلم نفسه موقفاً علموياً. أي إنها لم تقف من العلم موقفاً نقدياً. لا بل نذهب إلى أبعد من ذلك لنقول أنها لم تأخذ موقفاً مشجعاً من إدخال قيم العلم في الذهنية العربية من أجل الوصول إلى علمنته. فهي استبعدت البعد اليبستمولوجي للعلم الذي على أساسه تقوم حداثة الفكر والمجتمع. مثل هذا النوع من الفلسفة يجعل منها شأناً من اختصاص فئة محددة من المحترفين أو تقنيي المعرفة الذين لا يبالون بحاجات الشعوب الأساسية. فالفصل سيكون ضاراً لا محالة إذا ما تباعد كثيراً بين التجريدي-التأملي والواقعي-الملموس. بين المعياري وغير المعياري. بين عالم القيم وعالم الحقائق. فالعلاقة بين هذه الثنائيات لن تعطي التفكير الفلسفي مشروعيته ما لم تتدخل وتتفاعل فيما بينها بشكل جدي. فالحاجة تدعو إلى كتابة فلسفية من أجل التماس حقائق الواقع والحياة، إلى فلسفة عقلانية-نقدية تنويرية-تثويرية ولعل أهم من ذلك قدرتها على التطبيق والتجديد والتغيير نحو المجال الذي يوسع فضاء الحرية والعدل والأمل في علاقة الإنسان بنفسه ومحيطه البشري والكوني.

إن ابتعاد الكتابة الفلسفية عن حاجات الناس الفكرية والروحية والمادية يفسح المجال واسعاً لسيادة شكلين من الخطاب. إما الخطاب الإيديولوجي-السياسي الرسمي أو الخطاب الشعبوي العاطفي الأصولي وهذا ما هو مهيم الآن في حاضرتنا العربية.

رؤيتنا إلى فاعلية الكتابة الفلسفية تلتقي إلى حد كبير مع رأي هوركهايمير الذي يقول:

”إن الوظيفة الاجتماعية للفلسفة تكمن في نقدها لما هو سائد“. بمعنى آخر إن نظرتنا للفلسفة لا ترى فيها نشاطاً يمنع الإنسان من إضاعة نفسه في تلك الأفكار والنشاطات التي يغرسها النظام القائم عبر منظومة معارفه في نفوس أعضائه وعقولهم. فالجانب النقدي في الفلسفة يجب أن يلازمها ويكون بمثابة القلب النابض لها. فالنقد، براي هورك المير أيضاً، هو الجهد العقلي والعملي الذي لا يتقبل الأفكار السائدة للأفعال النمطية والظروف الاجتماعية على أساس العادة وبدون تفكير. النقد هو الجهد الدائب لتحقيق التفاعل الخلاق بين الجوانب الفردية للحياة الاجتماعية في ذاتها، ومن ثم يسعى إلى تحقيق تألفها مع الأفكار والأهداف العامة للحقبة التاريخية.“

ولعل المقاربة الإيبستمولوجية تفرض على الوظيفة النقدية لفلسفتنا الأهمية القصوى التي تنطلق من التفكير التساؤلي النقدي حول كل معطيات الواقع العربي وأدواته التعبيرية ونظمه المعرفية والسلوكية. والهدف لا بل الأهداف القريبة والبعيدة من ذلك، تحريره مما هو روتيني جاهز، تحريره من الأفكار

التي تفرض نفسها كسلطة معرفية مهيمنة والسعي الدائم لأحداث قطيعات إبيستمولوجية مع كل العوائق التي تحول دون عصنة تفكيرنا وسلوكياتنا والعمل على إقحام التفكير الفلسفي في ميدان تحويل الواقع وتغييره.

من أجل أن تتهيأ الكتابة الفلسفية لصناعة المستقبل الأفضل ينبغي لها، إذن، أن تتضمن كل الشروط للقضاء على أسباب ركوده أو تخلفه عن مواكبة حركة الفعل الحضاري التي تسارع النمو والحركة. عليها أن تهيئ الشروط الأساسية للإبداع إذ بدونه لا يمكن التحرر لا من تبعات الماضي المحلية القاسية ولا من ضغوط الحاضر الغربية. والإبداع الفلسفي لا ينشأ بطبيعة الأمر من العدم، بل إنه يدخل في سياق الصيرورة التاريخية للإنتاج الفلسفي شرقاً وغرباً.

فلا معنى للكلام الذي يقول: تعالوا نبذ كتاباً فلسفة خاصة بنا دون التأثير لا بل التفاعل الخلاق مع ما جاء به العقل البشري والكوني من نتاج فلسفي في تاريخه وحاضره.

وللإبداع معطياته وشروطه وعوامله التي يجب أن توجد وتتفاعل وتعمل فيما بينها ولعل أبرزها:

1. أن يقع الإبداع في المجال الفكري الذي يفصل بين التأثير بالصيرورة التاريخية للموروث الفلسفي السابق وبين بداية التفكير بصياغة الإشكالية الفكرية الجديدة.

2. أن يتقمص الإبداع الروح العربية ليكون العقل الذي يبتكر المفاهيم الجديدة لتاريخ العرب وحاضرهم ومستقبلهم.

3. أن يقوم دائماً بأحداث القطيعة الإبيستمولوجية مع الجانب الواهم في رؤيا الغربي والعربي لنفسه والآخر.

4. عدم الاستسلام اليقيني أو الاستعبد للنص الفلسفي الكلاسيكي لا بل لأي نص مهما كانت أهميته التاريخية. فالنص هو ابن المكان والزمان، وفي حالة حركة مستمرة. فالتعامل مع النص قد يحزّر نفسه من الدوغما إذا ما كان يتمتع برؤية عقلانية نقدية متزنة ومنفتحة على الأفق المتجدّد دائماً. فالإبداع بهذا المعنى هو ما يحرص على أن يحزّر النصوص من السلطة المرجعية الثبوتية واليقينية.

5. تحديث وتجديد القاموس اللغوي الذي نعبر فيه عن أفكارنا الفلسفية أو بمعنى آخر إحداث لغة عربية فلسفية جديدة، تكسب اللغة العربية نفسها عناصر القوة والاستمرار.

6. إيجاد الوعي الفلسفي العربي الذي ينبغي أن تتوفر له المؤهلات المتنوعة للتخطيط النظري «التنبؤي» للمستقبل.

7. أن يكون هذا الوعي الأصيل، ولعله الخاص، له قيمة شمولية - إنسانية تطرح على الإنسان أسئلة توسع أفق تفكيره في هذا المحيط البشري الضيق لنفتحها على أبواب هذا الكون الواسع الذي لا حدود له.

رؤية المستقبل

هناك بعض المحاولات التي شرعت في استشراف الفكر والمستقبل العربي لعل أهمها الجهد الذي قام به المقيمون على مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت بين أعوام 1983-1987.

النظرة التحليلية لهذا الجهد تثبت بأنهم حاولوا رصد البنية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية لهذا المدى العربي وتمكن البحاثة والمفكرون من رصد بعض الجوانب المرتبطة بمكان الضعف الحضاري وسعوا لأن يرسموا خطاً عريضاً للخروج من حالة الضعف عبر الدعوة لتكوين اتحادات اقتصادية أو سياسية في بعض مناطق المغرب والمشرق ولأن يوفقوا بين التيارات والمذاهب والاجتهادات المتنوعة للوصول إلى قواسم مشتركة.

الملاحظة الأساسية على مستوى التأمل الأبنتمولوجي لهذا الجهد هو غياب الحضور الفلسفي في التحضير لهذا المستقبل. هذا ناهيك عن بعد علم المستقبلات عن الدراسات التي قدمها الباحثون في الندوات المتنوعة.

أما الدور الثقافي والفكري الآخر الذي حاول أن يستقرئ المستقبل العربي فهو ذاك الذي أشرف عليه مركز الدراسات العربية المعاصرة عام 1985 في جامعة جورج تاون في الولايات المتحدة الأمريكية.

رغم أهمية وحيوية المسائل التي طرحها هذا المحور بقي مراوفاً في مكانه في وصف المأزق العربي. فلقد اختار بعض العناصر التي أدت إلى ضعف التيار القومي العربي وإلى نهوض التيار الأصولي وسعت إلى أن تبين سبب إخفاق المحاولات العربية لقيام الاتحادات السياسية والاقتصادية، إلا أنها غابت أو تجاهلت العناصر الأخرى وبالذات الأسباب التي تحول دون الانطلاقة الإبداعية لرسم الصورة المستقبلية للفكر العربي. فلم نعثر في أعمال هذا المحور على الأسباب التي أدت وتؤدي إلى غياب التقاليد العلمية وإلى هيمنة النزعة اللاعقلانية والتسلطية في تفكير الحاكم والمحكوم في العالم العربي مما يجعل المستقبل مرهوناً بالمفاجآت غير المتوقعة، وكأن الإرادة الشعبية مشلولة أمام ضغط الحضارة الأقوى.

فالحديث عن دور الكتابة الفلسفية في المستقبل يجب أن ينطلق من الدور الذي يلعبه الفكر عامة في عالم المستقبل. وهذا الفكر يحكمه حقلان مهمان: العلم والتكنولوجية وكل مستحدثاتها، والفلسفة والعلوم الإنسانية من ناحية أخرى. فالتقدم الهائل الذي أحدثه العلم المعاصر مرفقاً بثورته التكنولوجية الكبرى، وبالأخص المعلوماتية منها، في السنوات الخمسين الماضية يرادف تطور العلم في كل تاريخه تقريباً وهو مرشح لأن يلعب دوراً أكبر في المستقبل. أما فيما يتعلق بدور الفلسفة والعلوم الإنسانية الأخرى فإن دورها المستقبلي هام وحيوي لكونه يهدف إلى تشريع النماذج الأرقى للحياة البشرية على مستوى الوعي على اختلاف أنواعه وعلى مستوى التحضير للممارسة الحضارية على تنوع نشاطاتها.

ومجرد جعل العالم قرية تكنولوجية واحدة يجعل التخطيط العلمي والفلسفي للمستقبل العربي يرتدي أهمية قصوى. ويخطئ من يظن بأن عصر الفلسفة الإنسانية قد انتهى. لا بل على العكس. ففي ظل العمل الجبار الذي تقوم به حضارة الغرب الأقوى وبالذات الأمريكي منه من محاولة تعميم أنماط تفكيرها وسلوكيتها، ومن خلال التواصل العلمي والإعلامي والمعلوماتي وفي ظل إنتاج الكمية الهائلة من

محفة إلى الأمام المرئي الملموس، بصرف النظر عن التحديات الكبرى التي فرضتها و تفرضها الحداثة و ما بعدها. في حين نرى عدداً كبيراً من مفكرينا التقليديين وبالذات الأصوليين منهم يرون المستقبل في الآخرة.

وفي معرض تحليله للعقل العربي والتوجه المستقبلي يشير المفكر المصري فؤاد زكريا إلى أن «الفكرة كامنة هنا هي أن المستقبل العربي ليس نتيجة منطقية للحاضر، وليس تطوراً طبيعياً له، وإنما هو يحمل في طياته إمكانات كثيرة لا تستمد من الوضع القائم في الحاضر» بمعنى آخر إن المستقبل عند العرب مجهول «لذا فإن هذا المستقبل خاضع لكل الاحتمالات والمفاجآت». وليس مجهولاً إن واقع الوهن والتفكك والتخلف هو الذي يتحكم بإمكاناته و ثرواته. فالتخطيط للمستقبل غير وارد عند هؤلاء. وهم ينطلقون من عقيدة ماضوية ومن تأويلات تستند إلى القول بأن العصر الذهبي هو في الماضي، وإن خير القرون هو القرن الذي أتت به تجربة المدينة الأولى، والذي حدث ويحدث فيما بعد سار ويسير نحو الأسوأ، فلا نتقدم ولا نتخضر إلا بالرجوع إلى الوراء، إلى تجربة الأهل. فالحاضر هنا مغيب. أما الأمر بالنسبة للمستقبل فهو رؤية معكوسة للزمن، مشدودة إلى القرون الوسطى. فإذا كان للفلسفة العربية دور في هذا المجال فهو إحداث قطيعة معرفية تامة مع هكذا نوع من الرؤية السلفية المترزمة للحاضر والمستقبل. فينبغي لفلسفتنا أن تستند إلى رؤية تقوم على تصور يتمتع بمجال واسع من الوضوح حول الزمن وعلى رؤية موضوعية للتاريخ. هذا التصور لا يأخذ مشروعية من الحياة ما لم يستند إلى دراسات علمية تجعل الإنسان العربي يحس بقيمة الزمن والتاريخ وبقيمة الرؤية المحفزة للتقدم إلى المستقبل. أن عملية التسارع أو التباطؤ في تحريك الحاضر هي من أهم المقومات التي تصنع المستقبل البشري. فالتاريخ القديم على أهميته اتصف بتراخي الزمن وتباطؤ الأحداث. فالحروب على سبيل المثال كانت تستغرق سنوات. والإمبراطوريات والدول كانت تحكم مئات السنين دور تغيير كبير في نمط الحياة وفي العلاقات الخارجية. بيد أنه مع دخول البشرية عصر الثورة العلمية الأولى التي ارتبطت باسم نيوتن والثانية باسم اينشتاين وها نحن سباق الثورة العلمية الثالثة، وفي كل هذا المسار من الثورات نرى بأن حركة الزمن والأحداث تسير بسرعة فائقة. حيث أن التاريخ يصنع في ساعات لا بل في لحظات ومن سخرية القدر فإن معظم دراساتنا الفكرية تتوجه نحو تحليل الماضي، بينما نرى الغرب يركز الجانب الأهم من نشاطاته العلمية والفكرية لحاضره ومستقبله. فمن أجل سبر آفاقه بلغ عدد المجلات المتخصصة بدراسة علم المستقبلات على سبيل المثال، ما يقارب المئة ألف. ذاك العلم الذي أشار إليه ادواردو غورنيش «بأنه تأمل في المستقبل والقصد منه إبراز معالنه بهدف التوصل إلى عناصر منهج يمكن تطبيقه على عالمنا المنطلق بسرعة فائقة».

فالتحضير السليم لمستقبلنا لا يأخذ صفة الانضباط العلمي ما لم يستند إلى معرفة فلسفية منهجية تعتمد على نوعين من الرؤية المستقلة الواحدة عن الأخرى في حقل عملها التخصصي والمترابطة في توجهها العام.

النوع الأول: الذي يركز على نوع من البحث في المستقبل يأخذ واقعنا ليس كمعطي يقيني بل يجب

عليه أن يخضع للتأويل العقلاني المنفتح.

النوع الثاني: هو المستقبل المطلوب صنعه.

هكذا نوعان من الرؤية يسعيان إلى استكشاف المستقبل من خلال معطيات الحاضر. وهذا الاستكشاف يتطلب الاهتمام الجاد بفئتين من الوقائع: الاتجاهات الكبرى التي تصنع الحاضر والأحداث المنبئة بالمستقبل. فالاتجاهات الكبرى التي تتكوّن من مجموعة المعطيات التي يبدو وجودها محتماً ومؤشراً للتطوّرات المستقبلية مع احتمال ضئيل للخطأ، مثل النمو الديموغرافي الكبير في بلادنا أو معضلة استيعاب وتحويل أو تطبيق كلّ مستحدثات التقدّم التقني، كيفية الانتقال من نمط التفكير الطائفي أو العشائري إلى النمط العصري العلماني والمدني، صراع الخطابات الفكرية الإيديولوجية والدينية.

أمّا الفئة الثانية من الوقائع فهي تشمل معظم الوقائع. أو التي لا يدركها العقل المستقبلي. فتأتي في شكل وقائع محتملة كإمكان كسر العقل العربي للطوق التكنولوجي والإعلامي والعسكري، أو إمكان بروز عوامل قد تكون هامشية إلاّ أنّها سرعان ما تترك انعكاساتها العميقة على سير الأحداث.

نظرتنا لمستقبل الكتابة الفلسفية في المدى العربي تطرح أمامها السؤال الأعم والأهمّ حول علاقتها بالتاريخ والتراث. وهنا توجد وجهتا نظر وتتصارعان ضمن المعركة حول التراث، حول الأصالة والمعاصرة. الأولى التي ترى في المستقبل استمراراً له، بينما ترى الثانية قطيعة معه. في الأولى تتعدّد الاجتهادات، منها ما يدعو إلى دراسة التراث، لا من أجل أن يحتوي كما هو حاصل الآن، بل من أجل احتوائه بالاعتماد على المقاربة الابستمولوجية بشكل أساسي ويمثلها الجابري. ومن زاوية أشمل برأينا يدعو أركون إلى انتروبولوجية إسلامية تطبيقية تعيد تأسيس الوعي بالتراث على أسس المنهج التكاملي المتعدّد في مقارباته. وهناك من يخضع ذلك التراث للدراسة العلمية من أجل عقلنته وعلمنته. أمّا العنوان الثالث للمعركة حول التراث فهو الاتجاه الفكري الذي يفتش عن كل ما هو مادي وعقلاني فيه من أجل إدخاله في المعارك العصرية بين الفكر المادي والمثالي أو بلغة السياسة وعلى حدّ قول المؤمنين به، بين قوى التخلف وقوى التقدّم ويمثلها كلّ من التيزيني ومروة وغيرهم... والرابعة التي تأخذ موقفاً توفيقياً عقلانياً من تزاوج بين الفلسفة واللاهوت» بين الدين والسياسة، مجابهة للتيار التقليدي اليميني الإسلامي والذي يهدف إلى تأسيس وعي يساري إسلامي معاصر. وهناك النزعة التقليدية الأخرى التي لها حضور قويّ في الخطاب الفكري الرسمي والأصولي. في حين نرى النظرة الليبرالية التي تحمل عناوين متنوعة إلاّ أنّها تعيب على كلّ هؤلاء استسلامها لضغوط هذا التراث الذي لا حاجة لثقله الضاغط على أنماط التفكير والسلوك الذي يكبح كما يظنون جماح الراغبين للدخول بسرعة في عصر الحداثة وما بعدها.

ويمكن إنجاز القول بأنّ هناك نوعين من الالتزام بالمستقبل. ولكلّ منهما خطابه ومرجعياته. واحد يربط علاقته بالمستقبل بالتراث. والثاني يتوجّه للمستقبل فقط.

ونحن نرى إنَّ المستقبل هو الاثنان معاً. فلصنع المستقبل ينبغي على الكتابة الفلسفية في المدى العربي بلا شك تركيز الاهتمام على كلِّ مستحدثاته التي يقيمها. وهذا لا يعني التحرر كلياً من الذاكرة الثقافية التاريخية. فمهما كان ضغط العصر والحداثة قوياً علينا، فإننا نشهد باستمرار التوتر بين ماضي يريد أن يدوم، بين مؤسسات ونظم ثقافية وأخلاقية تريد المحافظة على نفسها وبين أنماط وقوى متجددة تسعى للتخلص من الأولى. وتبقى هذه الحالة تعيش القلق الحاد والتوتر الدائم ما دام المشروع العقلاني والعلماني والديمقراطي ضعيف الحضور في تفكيرنا وفي سلوكيتنا.

في صناعة المستقبل ينبغي على الكتابة الفلسفية بأن تقوم بأكبر قدر ممكن من العقلنة المنفتحة على كلِّ المجالات. ف«هيغل» كان محقّقاً عندما قال إن حنكة العقل توجه الأفراد والجماعات من حيث لا يدرون في الخيار التاريخي لتحقيق قيم العقل والحرية في الواقع. ولخلق شروط الإبداع الخاصة للمستقبل ينبغي على الفلسفة العقلانية المنفتحة أن تستعين بكلِّ ثروات الخيال العربي لتصنع الوعي واللاوعي المحرك لحياتنا. بكلمة، يجب أن يقرن العقل بالخيال والعلم بالتنبؤ. ومن هنا لا مفرّ من أن تدخل الفلسفة العربية في العلم الذي يكون العنوان الأبرز له هو تحرير الحاضر من كل التراث ما قبل العلمي على مستوى التحكم الاقتصادي والسياسي بالحاضر مع إعادة اكتشاف التراث الثقافي دائماً والسعي الدائم لتأسيس فلسفة رؤيتها منكبة دائماً على المستقبل.