

المشاريع الفكرية العربية المعاصرة والمستقبل

د. مصطفى النشار ■

تمهيد:

إن الصدمة الحضارية التي تلقتها الشعوب العربية منذ بداية الحركات الاستعمارية الغربية التي بدأت باحتلال فرنسا لمصر عام 1798م ثم الاحتلال الإنجليزي لها عام 1882م ثم توالى احتلال البلاد العربية الأخرى كسوريا واليمن والعراق من المشرق العربي وليبيا وتونس والمغرب من المغرب العربي، أقول إن هذه الصدمة ولدت الوعي بمدى ما أحرزه الغربيون من تقدّم وبمدى التخلف الذي تعاني منه الشعوب العربية بسبب ظروف هي خارجة عن ارادتها في كل الأحوال؛ حيث إن التدهور الفكري للعالمين العربي والاسلامي قد بدأ منذ القرن الرابع عشر الميلادي وهو القرن الذي شهد ظهور ابن خلدون ووفاته من دون أن يتلقف المسلمون والعرب اجتهاداته الفكرية في إقامة نهضة فكرية على أسس تجريبية وعقلية جديدة. والحقيقة أن هذا التلقي السلبي لفكر ابن خلدون من قبل العرب والمسلمين كان نتيجة من نتائج توقف الاجتهاد ووآد النزعة العقلية في الفلسفة الإسلامية منذ نكبة ابن

■ أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب - جامعة القاهرة.



رشد في القرن الثاني عشر الميلادي. إن هذين التاريخين تحديداً هما بداية ركود وجمود الفكر العربي والاسلامي في مقابل نهوض وتفوق الغرب حيث كان تلقي فكر ابن رشد ومن بعده فكر ابن خلدون لدى الغربيين وتفاعلهم مع ما طرحاه سواء على الصعيد العملي التجريبي التاريخي والاقتصادي والسياسي والاجتماعي لدى ابن خلدون، كان التلقي والتفاعل الغربي واعياً بأهمية العقل الرشدي، وبأهمية الدعوة إلى تجريبية والتأسيس العلمي للكثير من العلوم الإنسانية والاجتماعية لدى ابن خلدون.

أقول إن هذا التلقي الايجابي للعقلانية الرشدية، والتجريبية - العملية الخلدونية سبباً تقدم الغرب أو كانا على الأقل أشبه بالحجر الذي ألقى في المياه الراكدة على الصعيد الغربي، بينما كان العرب والمسلمون آنذاك أخذين في الاتجاه إلى السكون الفكري والجمود العقائدي. ولم يكن ممكناً لهذا الجمود أن ينتهي بمجرد دعوة فكرية للنهضة والتقدم هنا أو هناك، أو نتيجة لمحاولة تحديث بعض المناهج الفكرية في الأزهر الشريف أو في غيره من أماكن الدرس والبحث العلمي في كل الأقطار العربية، بل كان لا بد أن تكون الصدمة على صعيد زلزلة الكيان الوجودي لهذه الشعوب، ومن ثم فإن التهديد الوجودي والقوة الفتاكة التي حملها معه المحتل كانت لا بد أن تحدث رد الفعل وتوقظ الهوية لدى هذه الشعوب التي استكانت لحكامها المستبدين وآثرت السلامة لعدة قرون سابقة. وبالطبع فقد كانت أول موجة لرد الفعل على يد دعاة التحرر الوطني ودعاة الاستقلال ومن ثم ظهرت في ثانياً ذلك حركات الإصلاح الديني؛ فمن رفاة الطهطاوي إلى جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده في مصر، ومن خير الدين التونسي في تونس إلى عبد الحميد بن باديس في الجزائر وغيرهم كثيرون في بعض البلدان العربية الأخرى. وظهر في وجود هذا الجيل الأول من الرواد، جيلاً جديداً من المفكرين، جيل منصور فهمي وأحمد لطفي السيد ومصطفى وعلي عبد الرازق وساطع الحصري وسلامة موسى وإسماعيل أدهم وطه حسين وعباس العقاد وهو جيل تنويري حاول عبر تياراته المختلفة من الإسلام السياسي إلى اليسار الاشتراكي والليبرالية الرأسمالية وهي تيارات تراوحت

بين الدعوة إلى التراث والتحصن به، والدعوة إلى القطيعة مع هذا التراث والنهل من علوم الحضارة الغربية ومناهجها الحديثة.

وفي أحضان هذا الجيل ظهر الجيل الثالث الذي بدأت معه المشاريع الفكرية العربية المعاصرة؛ جيل محمد عزيز الحبابي في المغرب وعثمان أمين وابراهيم مذكور وعبد الرحمن بدوي وزكي نجيب محمود وتوفيق الطويل ويوسف كرم ويحيى هويدي وزكريا ابراهيم في مصر، وحسين مروة وحسن صعب ورينيه حبشي وأدونيس في لبنان، والطيب تيزيني وصادق جلال العظم في سوريا. إن هؤلاء وغيرهم كثيرون في الفكر العربي

**إنَّ الجيل الذي ظهر إبان
محنة 1967، حمل أعلامه
عبء صياغات جديدة
أكثر وضوحاً وأكثر
التحاماً بقضايا الواقع
المرّ الذي يعاني منه
الإنسان العربي.**

المعاصر خلفوا جيلاً جديداً من المفكرين الذين واصلوا الطريق في محاولة إبداع مشاريع فكرية تهزّ الثوابت وتتطلع إلى التغيير وخاصةً في أعقاب هزيمة 1967م التي زلزلت الأرض تحت أقدام المشروع القومي العربي وأعدت إلى الأذهان محنة الصدام الأول بين الحضارة الغربية ممثلةً في المستعمرين وبين العرب الذين لم يكونوا قد خرجوا بعد من محنة الجمود التي رانت على عقولهم منذ القرن الرابع عشر، أعادت إلى الأذهان صدمة اللقاء بين سطوة التقدم التقني والمخابراتي الغربي وبين خطابية وعفوية القرار العربي وعدم جاهزيته بعد للتحدي الحضاري القائم على التقدم العلمي والقياس الموضوعي للقوى والقدرة على استغلال الثغرات ونقاط الضعف لدى الآخر.

إن هذا الجيل الذي ظهر إبان محنة 1967م سواء ممن تحدثنا عنهم في الجيل الثالث أو ممن خلفوهم في الجيل الرابع من المفكرين العرب حملوا عبء صياغات جديدة أكثر وضوحاً وأكثر التحاماً بقضايا الواقع المر الذي يعاني منه الانسان العربي منذ ذلك التاريخ. ويمكننا تصنيف هذه المشاريع الفكرية في ثلاثة اتجاهات فيما يلي على النحو التالي:



أولاً: مشاريع الفكر العربي المعاصر: محاولة للتصنيف:

1 - المشاريع الفكرية التي استندت إلى الموروث من دون الوافد؛ وأمثلتها كثيرة نذكر منها: إحياء تراث ابن تيمية على يد محمد بن عبد الوهاب، وإحياء التراث السلفي على اختلاف صورته وتوجهات أصحابه عند محمد رشيد رضا وحسن البنا وسيد قطب والشيوخ محمود شلتوت ومحمد الغزالي ومحمد متولي الشعراوي ويوسف القرضاوي وحسن الترابي وراشد الغنوشي وغيرهم كثيرون، وإحياء التراث الاعتزالي مع محمد عبده مروراً بمحمود قاسم ومحمد عمارة وحتى نصر حامد أبو زيد ومحمد صالح وغيرهم كثيرون، وإحياء التراث الأشعري مع مصطفى عبد الرازق وعلي سامي النشار ومحمد عبد الهادي أبو ريبة وحتى أحمد صبحي ومصطفى لبیب وفيصل بدير عون، وإحياء الفكر الفلسفي العقلاني مع ابراهيم مدكور وعثمان أمين وأحمد فؤاد الأهواني وعاطف العراقي وزينب الخضيرى وغيرهم كثيرون، وإحياء الاتجاه الصوفي مع مصطفى حلمي وعبد الحليم محمود وعبد القادر محمود وحتى أبو الوفا التفتازاني وأحمد الجزار وإبراهيم ياسين وجمال المرزوقي وغيرهم كثيرون.

2 - المشاريع التي استندت إلى الوافد الغربي من دون الاهتمام بالموروث، وأمثلتها أيضاً كثيرة، منها استنبات الوجودية في الفكر العربي منذ محمد عزيز الحيابي والشخصانية الوجودية مروراً بالزمان الوجودي عند عبد الرحمن بدوي وحتى كتابات زكريا ابراهيم وفؤاد كامل وأنيس منصور ومجاهد عبد المنعم مجاهد، ومنها محاولة زرع الوضعية المنطقية والفلسفة التحليلية في الفكر العربي على يد زكي نجيب محمود مروراً بعزمي إسلام ومحمود زيدان وحتى محمد مهران ومحمد مدين ومحمود إسماعيل. أما التيار اليساري الذي حاول زرع الماركسية في الفكر العربي فتمثل في عبد الله العروي ومحمود أمين العالم وصادق جلال العظم وحسين مروة وطيب تيزيني وحتى حسين عبد الرازق وإبراهيم العيسوي وأمين اسكندر وأنور مغيث، ويقابله التيار المثالي العقلاني الأفلاطوني الديكارتي الكانطي الهيجلي ويمثله كثيرون منهم عثمان أمين ومحمود الخضيرى وتوفيق الطويل وعبد الغفار مكاوي وأميرة مطر

وحسن صعب ورينيه حبشي وزكريا ابراهيم وإمام عبد الفتاح إمام ويوسف سلامة وناصيف نصّار ومصطفى النشار وغيرهم كثيرون.

وهناك من يمثلون البنيوية في الفكر العربي المعاصر من أمثال محمد عابد الجابري من المغرب ومحمد أركون من الجزائر وجابر عصفور وصلاح فضل من مصر، كما أن هناك من يمثلون التفكيكية من أمثال عبد الكبير الخطيبي وعبد السلام بن عبد العالي وعلي أواميل من المغرب وفتحي التريكي من تونس وكذلك محمد أركون الزواوي بغورة من الجزائر وأيضاً مطاع صفدي وعلي حرب من لبنان، وثمة تيار يناصر الظاهرانية أو

الفيونمينولوجية وأبرزهم حسن حنفي ومحمود رجب وسعيد توفيق في مصر وأدونيس وانطوان خوري من لبنان، وهناك تيار كبير يبشر بالفكر العلمي العلماني عموماً ويمثله شبلي شميل وفرح انطون ونقولا حداد واسماعيل مظهر وسلامة موسى مروراً بزكي نجيب محمود ومراد وهبة وفؤاد زكريا وأنور عبد الملك ومحمود أمين العالم وحتى مصطفى سوييف وأحمد مستجير وشوقي جلال ومصطفى فهمي وأحمد شوقي ويمنى الخولي وغيرهم كثيرون.

هناك مشاريع فكرية حاولت التوفيق بين الواقد والموروث، وأعلامها أربعة: زكي نجيب محمود، ومحمد عابد الجابري، وطيب تيزيني، وحسن حنفي.

3 - المشاريع التي حاولت التوفيق بين الواقد والموروث؛ وأمثلته أيضاً عديدة لكن أهمها في اعتقادي أربعة؛ يأتي على رأسها المشروع الفكري الضخم لزكي نجيب محمود في كتابيه الشهيرين تجديد الفكر العربي والمعقول واللامعقول في تراثنا الفكري وسائر كتاباته الأخرى التي أبرزها؛ ثقافتنا في مواجهة العصر، مجتمع جديد أو الكارثة، أفكار ومواقف، موقف من الميتافيزيقا ومن زاوية فلسفية، وتجلياتها في مقالاته في المجالات والصحف المصرية والعربية وخاصة في مجلة الفكر المعاصر وصحيفة الأهرام، ومشروع محمد عابد الجابري في مؤلفاته الشهيرة؛ نحن والتراث، بنية العقل العربي، وتكوين العقل العربي، ونقد العقل السياسي والخطاب



العربي المعاصر، واشكاليات الفكر العربي المعاصر، ومشروع طيب تيزيني الذي يقدم رؤية جديدة للفكر العربي من العصر الجاهلي حتى المرحلة المعاصرة، وبدأه بالجزء الأول «من التراث إلى الثورة» كمقدمة نظرية تلاها بحسب مخططة أحد عشر جزءاً يدرس فيها كل مراحل الفكر العربي حتى المرحلتين المعاصرة والراهنة، وكان أكبر وأضخم هذه المشاريع الأربعة هو مشروع حسن حنفي الذي بدأه من الإطار النظري في كتابه «التراث والتجديد - موقفنا من التراث القديم». ثم توالى مجلدات وأجزاء المشروع؛ من العقيدة إلى الثورة في خمسة مجلدات؛ من النقل إلى الإبداع وصدر في تسعة أجزاء؛ والدين والثورة وصدر في ثمانية أجزاء؛ ومن النص إلى الواقع، وصدر في مجلدين؛ ومؤلفات أخرى عديدة تخدم كلها مشروعه الفكري وتمثل امتداداً طبيعياً له. أذكر منها قضايا معاصرة، ومقدمة في علم الاستغراب، وحصار الزمن ومؤلفاته ومترجماته عن اسبينوزا وفيشته وليسينغ.

ثانياً: المشاريع الفكرية المعاصرة بنظرة نقدية:

ولقد كتبت حول هذه المشاريع عشرات الدراسات ووجهت سهام النقد إلى معظمها، ولعلي لا أضيف جديداً إذا قلت بوجه عام إن أبرز هذه الانتقادات هي ما يوجهه كل فريق إلى الفريق الآخر؛ فدعاة العودة إلى التراث يعتبرون أنهم يقفون في الجبهة الأفضل حيث يحاولون إيقاظ الوعي بالهوية الإسلامية واستلهام العصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية، ومن ثم فهم يرون أن دعاة العصرانية والنهل من الفكر الغربي والعلوم الغربية الحديثة هم دعاة للقطيعة مع تراثنا الفكري وهو رمز الهوية ومكمن الأصالة، ومن ثم فهم في نظرهم تغريبيون ودعاة للغزو الثقافي الذي من شأنه القضاء على الهوية وتكريس للعجز عن اللحاق بالتقدم الغربي من منظورنا العربي المختلف. أما دعاة العصرانية فهم يعتبرون أن دعاة الأصالة والعودة إلى التراث واهمون إذ ينشدون التقدم من تراث لم يعد صالحاً والتفكير في إحيائه مضيعة للوقت والجهد. إذ إن ما صلح منه قد انسل في حضارة الغرب واستفادت منه الحضارة الغربية بالفعل، وعلى ذلك فليكن تعاملنا المباشر مع

العصر والأخذ بأسباب التقدم الغربي من دون الالتفات إلى الوراثة إذ لا يمكن أن يعيش الإنسان، أي إنسان أسيراً للماضي مهما كان عظيماً ومهما كانت درجة التقدم الذي تحقق فيه!

وبالطبع فإن هذه الانتقادات العامة تنطبق بدرجات متفاوتة على الصور المتعددة لكل من دعاة العودة إلى التراث والاستفادة من السلف الصالح وما حققوه من تقدم، وكذلك على الصور المتعددة لدعاة الاستفادة من فلسفات العصر مباشرة من دون الحاجة لإحياء التراث القديم. وعلى كل حال فإنه كان من السهل على أي من الفريقين أن يسفّه من الرأي الآخر ويقلل من قيمة موقفه إزاء تحقيق النهضة المنشودة والمشاركة في حضارة العصر الذي يعزز فيه من موقفه وتعضيده بمختلف الحجج والأسانيد الفكرية والعقائدية.

**إنّ دُعاة العصرية
يعتبرون أنّ دُعاة
الأصالة والعودة إلى
التراث واهمون إذ
ينشدون التقدم من
تراثٍ لم يعد صالحاً،
والتفكير في إحيائه
مضيعةٌ للوقت والجهد.**

وفي إطار ذلك الصراع بين الموقفين السابقين أخذ الموقف الثالث الضوء من كليهما؛ لأن أصحابه يرون أن كلاهما قد تطرف ولم يقف الموقف الوسطي المطلوب؛ فنحن معاصرون نحيا العصر وحضارته، كما أننا أصحاب هوية

حضارية مختلفة ننتمي من خلالها إلى تراث فكري عريق حقق التقدم في مرحلة تاريخية معينة، ومن ثم فإن علينا أن ننظر في امكانية تجديد وتحديث التراث من خلال قراءته وإعادة إحياء ما يمكن إحياءه منه عبر مناهج معاصرة وآليات يتوافق من خلالها التراث مع الحداثة ويقل في ظلها التقليد مع التبعية، ويتجاوز في ظلها الجديد مع القديم حيث يتوافقان من خلال آليات عديدة نبّه إليها كلٌّ مفكّرٍ من أصحاب هذه المشاريع الفكرية الموقفة بين التراث والتجديد، وبين الأصالة والمعاصرة.

والسؤال الآن: هل نجحت هذه المحاولات التوفيقية في تجاوز إشكالية الخلاف بين الموقفين المتطرفين؟!



الحقيقة هي أنه لم تنجح أي من هذه المحاولات في حل إشكالية هذا الخلاف، وكل ما هنالك أنها زادت المسألة تعقيداً وأصبح لدينا ثلاثة مواقف عمّقت الإشكالية وأسست للاختلاف والصراع حول ما أسميه «الإشكالية الزائفة - إشكالية الأصالة والمعاصرة» كما سيتضح فيما بعد. إن هذا الموقف الثالث قد ووجه بموجة من الانتقادات والاعتراضات؛ خذ مثلاً عليها ما قاله علي حرب في نقده لمحاولة زكي نجيب محمود حيث رأى أنها تقوم على التساؤل: كيف نكون عرباً ومعاصرين في نفس الوقت؟! أما الإجابة على التساؤل عند صاحب المحاولة التجديدية فيكون بالبحث عن طرائق السلوك التي استلزمها الفكر المعاصر¹. ويعلق علي حرب على ذلك السؤال وتلك الإجابة بقوله: إن السؤال «لا ينتج فكراً جديداً وإن صاحب تجديد الفكر العربي (يقصد زكي نجيب محمود) يلغي أصلاً دوره كمفكر إذ هو يقصر مهمته على الجمع بين ما فكر فيه العرب الماضون وبين ما يفكر فيه الغربيون المعاصرون.. وهذا الجمع غير المنتج هو أقرب إلى تحصيل الحاصل»². ويتفق معه في هذا محمود أمين العالم حينما يقول بأن موقف زكي نجيب محمود من التراث يُعدُّ موقفاً انتقائياً³. أما النقد الأشد قسوة للمشروع الفكري لزكي نجيب محمود، فقد كان على يد طيب تيزيني، حينما كتب قائلاً: إنه ليس بإمكان الباحث العثور عنده على موقف موحد متجانس؛ فالتناقض وعدم الاستقرار وفقدان التماسك المنطقي يطبع ذلك الموقف في معالمه الرئيسية حيث يستحيل الوصول إلا إلى نتائج تلفيقية من حيث الأساس. وأرجع ذلك إلى أن هذا الأمر مرتبط أصلاً باستحالة الوصول من خلال هذه النظرة «التلفيقية» إلى فهم تاريخي علمي متماسك للماضي (التاريخ) واللحظة المعاصرة معاً⁴.

- 1 - علي حرب: إرادة العقيدة أم إرادة المعرفة، دراسة منشورة في كتاب «قضايا فكرية»، الفكر العربي على مشارف القرن الحادي والعشرين، القاهرة - يولييه 1995م، ص 22.
- 2 - المصدر السابق نفسه.
- 3 - نقلاً عن المرجع السابق نفسه.
- 4 - د. طيب تيزيني: من التراث إلى الثورة - حول نظرية مقترحة في التراث العربي، الجزء الأول، دار ابن خلدون - لبنان، الطبعة الأولى 1967م، ص 140.

أما محاولة الجابري الفكرية فقد لاقت من النقد أكثر مما لاقته سابقتها عند زكي نجيب محمود، فهو قد اتهم من قبل طيّب تيزيني، بأنه سلك مسلكاً وِعراً ومفعماً بالشبهات لأنه سار على نهج في تحليل الفكر العربي هيئات مجموعة من المستشرقين، أمثال فكتور كوزان وإرنست رينان، حيث تحدث مثلهم عن التمييز بين عقل عربي معياري اختزالي، وعقل أوروبي موضوعي تحليلي تركيبى وهي نظرة فاسدة لما فيها من نظرة أيديولوجية زائفة¹. وهو كذلك متهم بأنه يعمل على معالجة المشكلات التي يواجهها على نحو تجزيئي وسكوني وحدي، فإما هذا وإما ذاك وبعيداً عن تسييقهما،

لقد لاقت محاولة الجابري الفكرية (التوفيقية؟) من النقد أكثر مما لاقته سابقتها عند زكي نجيب محمود. وممن وجه إليه الانتقاد كل من طيب تيزيني ومحمود أمين العالم وعاطف أحمد.

أي بعيداً عن اكتشاف سياقاتها التاريخية والاجتماعية والبنوية². وإجمالاً فإن تيزيني يرفض بالأساس مشروع الجابري الذي صور نفسه فيه أنه قادر على الانطلاق من الصفر في الفكر العربي الحديث والمعاصر، وأنه سيضع حدّاً لثقافة تقوم على الاجترار ولعقل يكرر ذاته منذ مائة عام أو أكثر، حيث يقول تيزيني تعليقاً على ذلك التصور الجابري بأن «الصفر اللاتاريخي لا يفضي إلا إلى نظيره، وأن المنطق

الجابري اللاتاريخي يطلب منا - بمقتضى المثال الذي يقدمه في شخصه - أن نضرب فيما تحقق من منعطفات كبيرة وصغيرة في تاريخنا بتقديمها أضحية على مذبح هوس لا تاريخي وذاتي متأزم مطلوب من البحث العلمي أن يكتشف مصادره التاريخية المشخصة وآلياته الداخلية والوظائف الأيديولوجية المنوطة به وأخيراً آفاته المستقبلية المحتملة في ما قد يكون مخاضاً جديداً ضمن الفكر العربي المعاصر³.

1 - طيّب تيزيني، الفكر العربي المعاصر، باتجاه نقد «النقد»، دراسة منشورة في قضايا فكرية، سبقت الإشارة إليه، ص 54.

2 - المصدر السابق، ص 57.

3 - المصدر السابق، ص 58 - 59.



وهكذا فقد مارس طيب تيزيني نقد النقد على محاولة محمد عابد الجابري النقدية للعقل العربي وللخطاب العربي المعاصر. وعلى نفس النهج يسير محمود أمين العالم في نقده لمحاولة الجابري حيث يرى أن محاولة الجابري التحليلية النقدية للفكر العربي التي ادعى فيها أنه سيقوم بتحرير العقل العربي إنما هي محاولة محددها إبستمولوجية معرفية بحتة، ولكن السؤال المطروح من قبل العالم هو: هل يمكن تحرير الفكر بغير تحرير الواقع، وهل يمكن تحرير الواقع بغير تحرير الفكر؟! فالقضية إذاً لا يمكن أن تقتصر على التحرير المعرفي الذي استهدفه الجابري، إذ إن هناك تشابكاً ضرورياً بين هذين البُعدين للتحرير الإنساني¹. هذا فضلاً عن أن الجابري قد اعتبر أن ثمة نقطة انطلاق تراثية في مشروع التحديث والتجديد في الفكر العربي، وهي المشروع الثقافي الأندلسي المتمثل أساساً في ابن حزم والشاطبي وابن رشد وابن خلدون، أي في الاتجاه العقلي التقدمي بشكل عام². وهذا الأمر من قبل الجابري قد يوحي - على حد تعبير العالم - بالعودة مرة أخرى إلى الفكر السلفي القياسي الذي يجعل من محددها التحرر عنده محددها إبستمولوجية معرفية تتضمن استمرارية أكثر ما هي محددها موضوعية أساساً. إنها محددها عقلانية معرفية لها الأولوية لدى صاحبها على الواقع إن لم تكن مفصلة عنه³.

وبعيداً عن هذه الاتهامات والانتقادات التي وجهت إلى محاولة الجابري التجديدية في الفكر العربي المعاصر، فإنه رغم محاولته فك الاشتباك أو رفع التناقض بين المعتقد الديني وبين التفكير العقلاني، لكنها محكوم عليها شأن غيرها من المحاولات التوفيقية المماثلة بالفشل. وتاريخ علم الكلام والفلسفة الإسلامية وهو تاريخ التوفيق بين العقيدة الإسلامية وبين التفكير العقلاني شاهد على ذلك في نظر عاطف أحمد⁴.

- 1 - انظر: محمود أمين العالم: الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، دار المستقبل العربي بالقاهرة، الطبعة الأولى 1996م، ص 195.
- 2 - المصدر السابق نفسه.
- 3 - المصدر السابق، ص 195 - 196.
- 4 - عاطف أحمد: نقد العقل العربي: قراءة في «التكوين» و«البنية»، دراسة منشورة في كتاب قضايا فكرية، سبقت الإشارة إليه، ص 85.

أما مشروع حسن حنفي فهو يعد بالفعل أكبر وأضخم محاولة فكرية متكاملة لتحليل التراث العربي باستخدام مناهج عدة أبرزها المنهجان الظاهري والبنوي ومحاولة تثويره؛ حيث بدأ المشروع بمقدمته النظرية في كتاب «التراث والتجديد - موقفنا من التراث القديم» ثم اتسع لتشمل تطبيقاته «من العقيدة إلى الثورة» بإعادة بناء علم أصول الدين في خمسة مجلدات، و«من النقل إلى الإبداع» لإعادة بناء علوم الحكمة في تسعة أجزاء، و«من النص إلى الواقع» في مجلدين لإعادة بناء العلوم النقلية العقلية، ثم «من الفناء إلى البقاء» في مجلدين لإعادة بناء علم النصوص كتاريخ وكطريق. أضف إلى ذلك

**يُعدُّ مشروع حسن حنفي،
بالفعل أكبر وأضخم
محاولة فكرية متكاملة
لتحليل التراث العربي
باستخدام مناهج عدة
أبرزها المنهجان
الظاهري والبنوي،
ومحاولة تثويره.**

تأسيسه لعلم الاستغراب في مقابل علم الاستشراق الغربي في كتابه «مقدمة في علم الاستغراب»، هذا عدا كتاباته ودراساته التي تنسل كلها وتتقاطع مع هذه الكتابات التأسيسية لمشروعه الفكري الضخم، مثل «هموم الفكر والوطن» في جزأين، و«الدين والثورة في مصر» في ثمانية أجزاء، ومن قبلهما «قضايا معاصرة» في جزأين، و«دراسات إسلامية» و«دراسات فلسفية». وغير هذه المؤلفات وتلك عدة مؤلفات أخرى بالعربية والإنجليزية

والفرنسية وهي كلها تخدم وتتقاطع مع هذا المشروع الفكري الضخم الذي يفكرنا في ضخامته بالمشاريع الفكرية التراثية الكبرى عند فلاسفة الإسلام في عصوره الزاهرة عند الفارابي وابن سينا وابن رشد.

ومع ذلك فإن هذا المشروع الفكري الضخم رغم ما كتب عنه من دراسات ورسائل علمية، ورغم ما تمّ حوله من ندوات ومؤتمرات إلا أن صاحبه يشكو من عدم وجود مراجعات دقيقة تفصيلية إما لتضخم المجلدات مما يجعل قراءتها يحتاج إلى وقت طويل أو نقص في الاهتمام أو لغياب في الرؤية أو لروح العصر¹، وفي ذات الوقت يرصد الكثير من الانتقادات التي

1 - حسن حنفي: من النص إلى الواقع - الجزء الأول - تكوين النص، مركز الكتاب للنشر بالقاهرة، الطبعة الأولى، 2004م، ص 9.



وجهت إلى بعض أجزاء من مشروعه مثل ما قيل حول «من العقيدة إلى الثورة» و«من النقل إلى الإبداع» من أنه أيديولوجي وليس علمياً، خطابي وليس برهانياً، يريد تثوير النص أكثر مما يريد تغيير الواقع، فضلاً عن أن المنهج الذي اتخذه هو منهج تحليل المضمون ينتهي إلى نوع من الصورية والشكلانية، ولم يظهر فيه الإبداع إلا متشطياً متناثراً جزئياً في كل نص على حدة ولدى كل فيلسوف كجزيرة منعزلة من دون نظرية شاملة للإبداع الفلسفي. إنه عموماً أقرب إلى النقل منه إلى الإبداع، وغلب فيه القديم على الجديد، وتوارى تطوير الإبداع القديم إلى الإبداع الجديد، وزيادة على كل ذلك فقد غرق «من النقل إلى الإبداع» في اللحظة القديمة من دون نقلها إلى اللحظة الحديثة، اللحظة الغربية¹.

وبوجه عام فإن محاولة حسن حنفي في مشروعه الضخم هذا قد غلب عليها بالفعل تحليل التراث إما بغرض تثويره أو أنسنته في التراث والتجديد بكل أجزائه ومجلداته، أو تحليل الفكر الغربي بغرض وضعه في دائرة التهميش والتقويس في «مقدمة في علم الاستغراب». وإذا استخدمنا المنهج الإحصائي الذي عادةً ما يستخدمه د. حسن حنفي وطبقناه على ما كتبه سنجد أن النسبة الغالبة بالفعل هي لصالح التراث وليس لصالح المعاصرة. وإذا تجاوزنا عن ما يعنيه بالتراث وما يعنيه بالمعاصرة فإن ثنائية التراث والتجديد أو الأصالة والمعاصرة لا تزال قابعة في عقله مؤثرة بشدة على مسيرة فكره ويظل عيبها الرئيسي كما ألمح إليها نقاده أنه لم يحدث التوازن المطلوب بين التراث والتجديد، ومال في كتاباته إلى التراث ميلاً شديداً لدرجة أنه كان يفرقنا في تفصيلاته بشروحاتها وتلخيصاتها وجوامعها وهوامشها².

أما المشروع الفكري للطيب تيزيني الذي اعترف صاحبه من البداية بأنه «لا يمثل مرحلة تبدأ من الصفر وتنتهي بالمائة، فهناك دراسات وأبحاث ومقالات حددت منذ مطلع ستينات هذا القرن (القرن العشرون) تبرز فيها

1 - المرجع السابق، ص 10 - 16.

2 - مصطفى النشار: ثقافة التقدم وتحديث مصر، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2005م، ص 147 - 148.

بأشكالٍ مختلفة وبدرجات متواترة بين القوة والضعف بضعة إرهابات وطموحات هذه الرؤية الجديدة¹، إلا أنه نظر إلى هذه الدراسات السابقة على أنها أحد أسباب معاناة الفكر العربي المعاصر، حيث «عانى التاريخ والتراث العربي زمناً طويلاً من مجموعة من وجهات النظر اللاتاريخية اللاتراثية، برزت بصيغ متعددة، دينية، وقومية، وعلمية ليبرالية، وتلفيقية وعممية، كان منها من يرفضه كلياً ودفعة واحدة ومنها من يأخذ به كلياً ودفعة واحدة»².

ومن ثم فقد ادعى أنه سيدرس هذا التراث ضمن مشروع ينطلق من رؤية جديدة تتحرك خصوصاً ضمن أفق تاريخي جدلي مادي، إنه يتبنى رؤية

ماركسية جدلية ترفض القول ببداية ونهاية مطلقتين في العمل الفكري الثقافي، ذلك لأن ما يبدو لنا أنه يمثل بداية «مطلقة» يحتوي في ثنياه في حقيقة الأمر عناصر من البنى الفكرية السابقة، وما يبدو لنا كذلك أنه نهاية «مطلقة» يمثل باعتباره تمهيداً لبنية فكرية لاحقة³.

وعلى الرغم من أن تيزيني يصف مشروعه ودراساته حوله بأنها «اختراقات» يتحدد هدفها إجمالاً في الاقتراب من مشكلات الفكر العربي لتشخيص أزمته ووصف وضعيته وتحديد الإيجابي

والسلبي في هذه الوضعية والسعي إلى طرح البديل المنهجي الذي يمكن بواسطته تجاوز الحالة الراهنة لهذا الفكر والانطلاق إلى آفاق رحبة تتوفر فيها إمكانيات تحقيق الوطن العربي وحدته القوية التقدمية، وتقدمه الاجتماعي التاريخي وانتقاله من حالة التخلف الذي تتلبسه⁴.

لقد غلب على محاولة حسن حنفي بالفعل تحليل التراث إما بغرض تثويره أو أنسنته في «التراث والتجديد» بكل أجزائه ومجلداته - أو تحليل الفكر الغربي بغرض وضعه في كتابه: «مقدمة في علم الاستغراب».

1 - طيب تيزيني، من التراث إلى الثورة، سبقت الإشارة إليه، ص 14.

2 - المصدر السابق، ص 15.

3 - المصدر السابق، ص 14.

4 - فتحي أبو العينين: على طريق الوضوح المنهجي، كتابات في الفلسفة والفكر العربي للطيب تيزيني، كتاب «قضايا فكرية»، السابق الإشارة إليه، ص 549.

والحقيقة أنه على الرغم من أن سمو هذا الهدف الذي سعى إليه تيزيني ومشروعه الفكري إلا أن الواقع أنه اتبع في نظر نقاده منهجاً تاريخياً أقرب إل الوضعية والنزعة التاريخية منه إلى الجدلية وركز تركيزاً شديداً على الماضي والبواكير الأولى أكثر من الحاضر والمستقبل¹.

إن هذه الانتقادات وغيرها كثير تواجه هذه المشاريع الفكرية من مفكرينا العرب المعاصرين، فهي كلها تنحاز إلى الماضي وتعاني - على حد تعبير محمود أمين العالم - الهشاشة النظرية، وهذا ما جعله إجمالاً يؤكد على «أننا لا نزال أحوج ما نكون إلى فكر نظري نقدي تأسيسي وخاصة في هذه المرحلة من حياتنا العربية المعاصرة التي يتفاقم فيها التشتت والتفكك والتسطح والاعتراب والتخلف في الفكر والواقع على السواء، على حين يتفجر عصرنا بمنجزات معرفية وتكنولوجية باهرة تكاد تشكل نقلة جديدة في حضارة الإنسانية»².

ولقد كان حسن حنفي وهو أحد أصحاب هذه المشاريع على حق حينما قال في «حصار الزمن»: إن الفكر العربي المعاصر حتى الثوري منه لا يزال في جانب، والجماهير العربية في جانب آخر؛ إذ إن هذا الفكر في رأيه لا يحركه فقر ولا جوع ولا قهر داخلي ولا عدوان خارجي، لا ثأراً لكرامته ولا استرداداً لحق. لقد كان على حق حينما تساءل: كيف يستطيع الفكر الفلسفي العربي أن يواجه قضية سلبية الجماهير ولا مبالاتها من دون أن يجد المبررات لعجزه في سعي الناس وراء لقمة العيش وبحثها عن الرزق؟³

ثالثاً: الفكر العربي المعاصر والمستقبل:

ولعل السؤال الآن: إذا كان هذا حال الفكر العربي إزاء مشكلات الواقع وعجزه عن التعامل مع قضايا الناس ومشكلاتهم، فماذا عن المستقبل؟⁴

1 - حسن حنفي: حصار الزمن - الحاضر (إشكالات)، مركز الكتاب للنشر بالقاهرة، 2004م، ص 184.

2 - محمود أمين العالم، الهشاشة النظرية في الفكر العربي المعاصر، ضمن كتاب «قضايا فكرية»، السابق الإشارة إليه، ص 9.

3 - حسن حنفي: حصار الزمن، سبقت الإشارة إليه، ص 117.

يجيبنا عن هذا السؤال محمد عابد الجابري وهو أحد أصحاب المشاريع في الفكر العربي المعاصر إن غياب المستقبل يرجع في رأيه إلى غياب أو عدم وجود فلسفة للتاريخ لدينا، وذلك لأن فلسفة التاريخ تقوم في جوهرها على اكتشاف العقل في التاريخ¹، وإذا صح أن «ظهور العقل كاملاً لم يتحقق في التجربة الحضارية العربية الإسلامية إلا مع ابن رشد أو مع ابن خلدون سليل ابن رشد، فإن كل ذلك يمثل «المستقبل الماضي». ومن ثمّ فالسؤال لديه هو: ما حاجتنا إلى مشروع مستقبلنا الماضي، فنحن نعيش في عصر يختلف كل شيء فيه عمّا تمّ أو كان يمكن أن يتّم في الماضي، ماضينا نحن! لماذا لا نتجه على المستقبل؟².

يرى محمد عابد الجابري أن غياب المستقبل في التفكير العربي يرجع إلى غياب أو عدم وجود فلسفة للتاريخ لدينا، وذلك لأنّ فلسفة التاريخ تقوم في جوهرها على اكتشاف العقل في التاريخ.

إنه مع الإقرار بعدم وجود فلسفة للتاريخ رغم اعترافه بأن العقل في التاريخ يمثل في الحضارة العربية الإسلامية لحظة وجود «ابن رشد» في القرن الثاني عشر، وبعده «ابن خلدون» في القرن الرابع عشر، وهذا في حد ذاته يمثل تناقضاً في الرؤية؛ فهل نحن أمة «في التاريخ» أم «خارجه»؟ إنه لو واصل تأملاته عبر النظرية الهيجيلية التي تعبر عنها عبارة «العقل في

التاريخ»، فإنه لم يتحقق لدينا حتى مع ابن رشد وابن خلدون «العقل التاريخي»! إذ إنه بحسب الرؤية الهيجيلية فإن العقل في التاريخ لم يتمثّل إلا لدى الأمة الألمانية والعالم الجرمانى في عصر هيغل، وما قبلها كان مجرد تمهيدات لهذه المرحلة التي تمثل قمة الوعي والعقلانية في التاريخ³.

- 1 - انظر: هيغل: محاضرات في فلسفة التاريخ - الجزء الأول - العقل في التاريخ، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير ببيروت، الطبعة الثانية، 1983م، ص 194.
- 2 - محمد عابد الجابري، المشروع الحضاري العربي بين فلسفة التاريخ وعلم المستقبلات، ضمن كتابه: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - لبنان، الطبعة الثاية 1990م، ص 119 - 120.
- 3 - المصدر السابق، ص 120.

يبدو أن الجابري مع هيفل في اعتبارنا أمة لم يكتمل لديها الوعي ولم تصل إلى درجة النضج العقلي الذي يؤهلها لأن يتحقق لديها «العقل في التاريخ» بعد. ومن ثم فهو يرى أننا لم نكن نملك فلسفة للتاريخ من قبل، كما أننا لسنا قادرين على التعامل مع علم المستقبلات الآن؟¹ ويعزو ذلك إلى أن «علم المستقبلات» كما يطبق في الغرب اليوم هو بالنسبة لنا نحن شعوب العالم الثالث علم مخيف ويبشر بالكارثة، بالانحطاط والانقراض؛ ذلك أن الانطلاق من معطيات الحاضر، حاضرننا العربي الذي يسود فيه التمزق الاجتماعي والتخلف الفكري وتطفى فيه الأمية والجهل ويهيمن فيه الصوت الواحد المستبد، إن الانطلاق من هذا الحاضر الخاضع كذلك للهيمنة الإمبريالية الاقتصادية وسياسياً وعسكرياً وأيديولوجياً، لا يمكن أن يسمح لـ «علم المستقبلات»، ولا لأي علم آخر يعترف بمعطيات الواقع الراهن كحقائق موضوعية نهائية ويعمل بالتالي على إسقاط إمكاناتها على الغد القريب والبعيد أن يقدم لنا عن المستقبل إلا صورة طبق الأصل من الماضي نفسه، إن لم يكن أكثر شؤماً وأشد إيلاماً، فهي في جميع الأحوال لا تبعث على الأمل ولا تحفز على العمل. إن علم المستقبلات كما يمارس في أوروبا وكما يستسخه بعضنا هو أشبه بالحاسوب يرد إليك بضاعتك نفسها وفي قوالب جديدة إذا شئت، ولكنه لا يستطيع قط أن يعطيك بضاعة جديدة، وبما أن بضاعتنا الراهنة يحكمها التخلف والتبعية، فإن «علم المستقبلات» الأوروبي الموطن الوضعي الاتجاه، إذا طبق في بلد كبلداننا لا يمكن أن يفعل شيئاً آخر غير أن يرد إلينا بضاعتنا في قوالب جديدة نعم، ولكن مع المضمون نفسه: التخلف والتبعية¹.

إن هذه النعمة التشاؤمية الجابرية سواء من ناحية عدم اهتمامنا وامتلاكنا فلسفة للتاريخ، أو من ناحية أنه لا ينفع معنا علم المستقبلات الغربي، تتناقض هي الأخرى مع دعوته في الوقت نفسه إلى أننا «بحاجة

1 - المصدر السابق، ص 123.

إلى علم مستقبليات خاص بنا، علم يبشر بالأمل ويحفز على العمل، نحن بحاجة إلى أن نعيش مستقبلاً في حاضرنا متكئين على ماضينا ولكن لا كمجرد حلم نهضوي مهلهل قابل للتفكك والتبخر تحت أي صدمة أو كابوس، بل كحلم فلسفي عنيد، حلم يصبر على تحويل التاريخ، تاريخنا نحن إلى عقل يسود ويحكم وتحويل العقل، عقلنا نحن إلى تاريخ يتحرك ويصير»¹.

والسؤال الآن: هل فقد الجابري فينا الأمل، أم أنه قادر على بعثه فينا بهذه الفكرة الحماسية من أننا بحاجة إلى علم مستقبليات خاص بنا

إنَّ علم المستقبلات كما
يمارس في أوروبا وكما
يستسخه بعضنا هو
أشبه بالحاسوب يردُّ إليك
بضاعتك نفسها وفي
قوالب جديدة إذا شئت،
ولكنه لا يستطيع أن
يعطيك بضاعةً جديدة.

نصل به إلى عقل يسود ويحكم - وتحويل العقل، عقلنا نحن إلى تاريخ يتحرك ويصير؟! الحقيقة أن هذه العبارات الإنشائية عن هذا العلم الجابري بتأسيس علم مستقبليات عربي لا جدوى منها لأنها لا تزال في نهاياتها تتخذ من الرؤية الهيغلية - وهي رؤية غربية أيضاً - أساساً لها. فضلاً عن أنه ينبغي لمن قدّم هذه العبارات بوجهيها التشاؤمي والحماسي أن يقدّم لنا معالم لهذه الرؤية الجديدة لعلم

المستقبليات العربي بعيداً عن تلك الرؤية الغربية التي رأى أنها لا تصلح لنا؛ إذ إنّ ما انتهى إليه، اعتبره مطالب للمستقبل العربي وأساساً للمشروع الحضاري العربي المستقبلي لم تتعد هذه الأهداف الثلاثة: الوحدة، التمدين، العقلنة². وهذه المطالب الثلاثة لو دققنا النظر فيها سنجد أنها هي ذاتها أهداف الحداثة الغربية ومقوماتها في آن معاً. فهل بهذه المطالب تكون الرؤية المستقبلية العربية مختلفة عن الرؤية الغربية؟!؟

1 - المصدر السابق، ص 120.

2 - المصدر السابق، ص 123.



إن ما قدّمه الجابري من رؤية لمطالب المستقبل بالنسبة للمشروع الحضاري العربي إذاً هي ذاتها التي صنعها المشروع الحضاري الغربي على أرض الواقع. فهل نحن نملك الآن - وبحسب رؤيته هو - آليات التحرك نحو تحقيق هذه الأهداف أم أن بضاعتنا سترد إلينا إذا ما انطلقنا كما قال هو من حاضرنا المتخلف والتابع؟! ولن نستطيع بالتالي إضافة أي جديد!

الحقيقة أن مقدمات الجابري وتحليلاته يشوبها التناقض ومن ثم فهي تؤدي إلى نتيجة تشاؤمية لا تجدي معها هذه النعمة التفاؤلية.

إن علم المستقبليات بالنسبة لنا هو في الإجابة على التساؤلات التي طرحها حسن حنفي حول إشكاليات الفكر العربي، فالإشكالية الرئيسية فيه تتمثل في كيف يستطيع الفكر العربي المستقبلي أن يساهم في اعتماد الأمة على نفسها في الغذاء والسلاح والتعليم، وأن تطعم نفسها وأن تدافع عن نفسها بقدراتها الذاتية، وأن تبعد ذاتياً علمها كما تبعد سائر الأمم بدلاً من هجرة العقول إلى الخارج أو إحباطها في الداخل؟ كيف يستطيع الفكر العربي أن يصوغ فلسفة في الاستقلال الذاتي للإرادة؟¹

ولعله هو نفسه قد أجاب على هذه التساؤلات حينما قال إن التحدي الرئيسي للفكر العربي المستقبلي هو صياغة فلسفة جديدة للتاريخ للحظة الراهنة في نهاية القرن الرابع عشر وبداية القرن الخامس عشر الهجري، فبعد أن أرخ ابن خلدون للقرن السابع الأولى مبيناً أسباب الانهيار، نؤرخ نحن لشروط النهضة في مسار أكثر شمولاً للتاريخ تضع الآن ذاتها فيه في علاقتها مع نفسها وعلاقتها بالآخر. عندئذٍ سيتجاوز الفكر العربي الراهن المعطيات ويضع نفسه في التاريخ. ولما كان الحامل للفكر العربي الفلسفي الحالي والمستقبلي هو المؤسسات

1 - حسن حنفي: مستقبل الفكر الفلسفي العربي في عالم متغير، ضمن كتاب «حصار الزمن» سبقت الإشارة إليه، ص 186 - 187.

التعليمية والثقافية، والمدارس والجامعات والجمعيات الفلسفية والإعلام الوطني، فعلى كل هذه المؤسسات أن تشارك في صنع هذا التجاوز؛ إذ لا وجود لفكر فلسفي عربي مستقبلي من دون تغيير لدور المؤسسات؛ فالفكر الفلسفي إبداع فردي ولكنه يكون أنجح وأكثر فعالية بمشاركة المؤسسات العلمية والثقافية في صنعه¹.

خاتمة:

إنّ هذا التركيز
(من جانب التوفيقيين)
على تحليل التراث جعلهم
يقعون في فخ نسيان
المستقبل، والغفلة عن أنّ
التفكير في المستقبل
والانشغال بقضاياه
ومستجداته على كافة
الأصعدة هو ما سيتطور
بمقتضاه الحاضر.

وخلاصة القول إن هذه المشاريع الفكرية العربية المعاصرة وخاصة التوفيقية منها وقعت في فخين كلاهما مُر وجعل خروجنا من النفق المظلم صعباً وملتبساً.

أولهما: فخ التركيز على تحليل التراث في محاولة مستميتة من أصحاب هذه المشاريع لتثويره أو تحديثه أو على وجه الإجمال جعله قابلاً للحياة وللمواءمة في هذا العصر الذي نعيشه. وهذا أمر في غاية الصعوبة لأنه لا يمكن بأي حال أن نحيا الحاضر بالماضي رغم كل ما فيه من عوامل دافعة للتقدم ولا تقف عائقاً أبداً أمام تحقيقه، ولم تضع أبداً أي قيود على النهضة والتقدم المراد.

ثانيها: إن هذا التركيز على تحليل التراث جعلهم يقعون في فخ نسيان المستقبل والغفلة عن أنّ التفكير في المستقبل والانشغال بقضاياه ومستجداته على كافة الأصعدة هو ما سيتطور بمقتضاه الحاضر. وهو في الوقت ذاته ما كان سيخلصنا من الوقوع في براثن هذه الإشكالية الزائفة، إشكالية التوفيق بين الأصالة والمعاصرة، بين التراث والتجديد، بين

1 - المصدر السابق، ص 188 - 190.



الحكمة والشريعة، بين العقل والنقل.. الخ، فهذه الإشكالية بصورها المختلفة قد تجاوزها الزمن، وتجاوزتها كل العقول العربية التي تعي أنها تعيش العصر الحاضر بكل ما فيه من مناهج ونظريات فكرية وعلمية، وبكل ما فيه من مظاهر للحياة ومخترعات وإبداعات سهلت الحياة وجعلتها في الوقت ذاته أكثر تعقيداً وأكثر تأثيراً على الحياة الإنسانية الطبيعية السوية، وهي في الوقت ذاته كما في صفتها اللصيقة بها «عقول عربية» تتحدث العربية وتدين بالدين الإسلامي أو حتى غيره من الأديان السماوية وهي بالتالي لا يمكنها بأي حال الانحلال عن هويتها الحضارية والذوبان في أي هوية أخرى.

لقد آن الأوان إذاً أن نتجاوز كل المشاريع الفكرية العربية المعاصرة سواء ارتمت في أحضان الفكر الغربي وحاولت استنباته في البيئة العربية وهي غير بيئته ولن ينبت الزرع قوياً ومثمراً حقاً في بيئة غير بيئته، أو عادت إلى التراث لتنهل منه وتتصور أنه يمكن أن يعود بحذايفه لنحياء في عصرنا، إذ لا يمكن لعقارب الساعة أن تعود إلى الوراء وأن يحيا المعاصرون حياة أسلافهم بقضها وقضيضها مهما حاول من لا يزال يحاول استعادة الماضي في الحاضر. كما أن التوفيق بين هذين البديلين ووضعهما إلى جوار بعض يعد تلفيقاً لا قيمة له ومضيعة للوقت في استجلاء قيم الماضي التي نريد أن نستعيدها لأنه حتى لو نجحنا في استجلائها وأردنا النهوض من خلالها فلن تكون مثلما كانت ولن تعود بنفس صورتها القديمة دافعة للتقدم بصورته المعاصرة.

ولكل ذلك أقول بكل بساطة إن التفكير في المستقبل والانشغال بقضاياها بعيداً عن الالتفات إلى الوراء هو ما سنصنع به ومن خلاله التقدم من دون أن ننسلخ عن تاريخنا وهويتنا ومن دون أن ندوب في حضارة ليست حضارتنا. إننا سنصنع مستقبلنا بقيم العصر وآلياته في الوقت ذاته الذي لا نملك فيه الإقلاع عن ذاتيتنا وهويتنا، والمسألة هنا

ليست مجرد كلام نظري، بل هي واقع نعيشه ونسعى لتحقيق التقدّم في إطاره؛ فالوعي بالتاريخ ليس مجرد وعي نظري، بل قد يكون وعي كامن في الذات يوقظه متطلبات اللحظة الراهنة في علاقتها بما تريد تحقيقه من تقدّم في المستقبل، وأنا سأظل أنا؛ أنا الذي أعيش اللحظة وأنا الذي يرسم الطريق لصناعة الغد بآليات الحاضر الأكثر تقدماً وفعالية بصرف النظر عن مصدرها ومن أبدعها!! تلك هي القضية وذلك هو التحدي. إنه التفكير في المستقبل مملكين لإرادة التحدي وإرادة صنع التقدّم.

