The North African Journal of Scientific Publishing (NAJSP)
مجلة شمال إفريقيا للنشر العلمي (NAJSP)
E-ISSN: 2959-4820
Volume 4, Issue 2, 2026
Page No: 70-79
Website: https://najsp.com/index.php/home/index
SJIFactor 2024: 5.49 معامل التأثير العربي (AIF) 2025: 0.69 ISI 2024: 0.696

The Authority of Time in Contemporary Arab Philosophical Thought: An Epistemological Study of the Problem of the "Dominant Past" and the "Deferred Future"

Fouzyah Amhmmd Al Juroushi Maetouq*
Bachelor's Degree in Philosophy, Faculty of Arts and Sciences, Sebha University, Ubari, Libya.

سُلطة (الزَّمَن) في العقل الفلسفي العربي المعاصر
دراسة إبستمولوجية في إشكالية (الماضي المُهيمن) و(المستقبل المُؤجَّل)

فوزية امحمد الجروشى معتوق*
قسم الفلسفة، كلية الآداب والعلوم، جامعة سبها، اوباري، ليبيا

*Corresponding author: fo.maetouq@sbhau.ly

Received: February 15, 2025	Accepted: April 01, 2026	Published: April 13, 2026

Copyright: © 2026 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Abstract:
This study is predicated on the hypothesis that the contemporary Arab philosophical mind suffers not merely from a crisis of cognitive content, but is burdened by a more profound authority: the authority of "time" as an epistemological structure that directs intellectual production and defines its horizon. The researcher seeks to deconstruct the dichotomy of the "dominant past" and the "deferred future" as a generator of a complex crisis. In this context, heritage (tradition) transitions from a living memory into a shackling authority, while the future is relegated to an unattainable, absent utopia. The study adopts a critical-analytical method, underpinned by an epistemological approach, utilizing the texts of Al-Jabri, Arkoun, Laroui, and Taha Abderrahmane as its primary material for analysis. The study concludes that overcoming this crisis necessitates the liberation of temporal consciousness. This can be achieved by reconstructing the "present" as a moment of productive action, rather than a mere transit corridor between two suspended temporalities.

Keywords: Philosophical time, Arab epistemology, Dominant past, Deferred future, Heritage and modernity, Arab mind, Historical consciousness.

الملخص:
تنهضُ هذه الدراسة على فرضية مفادها أنَّ العقل الفلسفي العربي المعاصر لا يُعاني فحسب من أزمة محتوى معرفي، بل يرزح تحت سُلطةٍ أعمق هي سُلطة "الزمن" بوصفه بنيةً إبستمولوجية تُوجِّه الإنتاج الفكري وتُحدِّد أُفقه. تسعى الباحثة إلى تفكيك ثُنائية "الماضي المُهيمن" و"المستقبل المُؤجَّل" بوصفها ثنائيةً مُولِّدةً لأزمةٍ مُركَّبة، حيث يتحوَّل التراث من ذاكرةٍ حيَّة إلى سُلطةٍ مُكبِّلة، فيما يُحال المستقبل إلى يوتوبيا غائبة لا تتحقَّق. تعتمد الدراسة المنهج التحليلي النقدي مُستنِدًا بالمقاربة الإبستمولوجية، وتتَّخذ من نصوص الجابري وأركون والعروي وطه عبد الرحمن مادَّةً للتحليل. وتنتهي إلى أنَّ الخروج من هذه الأزمة يستوجبُ تحرير الوعي الزمني عبر إعادة بناء "الحاضر" بوصفه لحظةَ فعلٍ مُنتج، لا مجرَّد ممرٍّ بين زمنين مُعطَّلين.

الكلمات المفتاحية: الزمن الفلسفي، الإبستمولوجيا العربية، الماضي المهيمن، المستقبل المؤجَّل، التراث والحداثة، العقل العربي، الوعي التاريخي.

المقدمة:

لم يكن السؤال عن "الزمن" في الفكر الفلسفي يومًا سؤالًا عابرًا أو هامشيًّا، بل ظلَّ منذ أرسطو وأوغسطين، مرورًا بكانط وبرغسون وهيدغر، السؤالَ الجوهري الذي تنبثقُ منه أسئلةُ الوجود والمعرفة والتاريخ. فالزمن ليس مجرَّد إطارٍ خارجي تجري فيه الأحداث، بل هو بنيةٌ داخلية تُشكِّل وعي الإنسان بذاته وبالعالم، وهو ـ كما عبَّر هيدغر ـ "أُفُقُ الوجود" الذي بدونه يستحيلُ فهمُ الكائن. غير أنَّ هذا السؤال يكتسبُ في السياق العربي المعاصر دلالةً مُضاعفة، إذ لم يَعُد مجرَّد سؤالٍ ميتافيزيقي عن طبيعة الزمن، بل صار سؤالًا إبستمولوجيًّا حادًّا عن كيفية اشتغال الوعي العربي داخل أزمنةٍ مُتنازِعة، وعن السُّلطة التي يُمارسها الزمن ـ بصيغتيه الماضوية والمستقبلية ـ على إنتاج المعرفة وتشكيل الذات.

تنطلق هذه الدراسة من ملاحظةٍ جوهرية مفادها أنَّ المُشتغلين بالفلسفة في العالم العربي ـ من محمد عابد الجابري إلى محمد أركون، ومن عبد الله العروي إلى طه عبد الرحمن وحسن حنفي ـ قد انشغلوا، رغم اختلاف مشاريعهم، بسؤالٍ واحدٍ يَتمظهرُ في صورٍ متعدِّدة: لماذا يبدو العقل العربي عاجزًا عن إنتاج "حاضره"؟ ولماذا يتأرجحُ هذا العقل بين ماضٍ يستحضرُه قسرًا ومستقبلٍ يتعذَّر بلوغُه؟ إنَّ هذا التأرجح ليس مجرَّد ظاهرةٍ نفسية أو سياسية، بل هو ـ في تقدير الباحثة ـ بنيةٌ إبستمولوجية عميقة تحكمُ آلية اشتغال العقل ذاته، وتُحوِّل الزمن من بُعدٍ وجودي إلى سُلطةٍ مُهيمنة.

ومن هنا، فإنَّ الانتقال من العام إلى الخاص في هذه الدراسة يقتضي أن نُميِّز بين ثلاثة مستويات: مستوى الزمن الفيزيائي الذي تقيسه الساعة، ومستوى الزمن النفسي الذي يُعاش، ومستوى الزمن الإبستمولوجي الذي يُنتِج المعرفة ويُوجِّهها. واهتمامنا في هذه الدراسة يَنصبُّ على المستوى الثالث تحديدًا، حيثُ نسعى إلى الكشف عن الكيفية التي يُمارس بها "الماضي" سُلطته على العقل العربي فيُحوِّله إلى عقلٍ استرجاعي، وعن الكيفية التي يُؤجَّل بها "المستقبل" حتى يَفقد قدرته الإلزامية على الفعل. وهذا هو السؤال الإشكالي الذي تتمحورُ حوله صفحاتُ هذه الدراسة.

إشكالية البحث:

إذا كان الفكر الفلسفي العربي المعاصر قد راكمَ منذ نهضة القرن التاسع عشر إنجازاتٍ نظريةً معتبرة، فإنَّ السؤال الذي يفرضُ نفسه بإلحاحٍ هو: لماذا ظلَّ هذا الفكر عاجزًا عن إنتاج قطيعةٍ إبستمولوجية حقيقية مع موروثه، وعن صياغة مشروعٍ مستقبلي قابلٍ للتَّحقُّق في الآن نفسه؟ تَكمنُ الإشكالية المركزية لهذه الدراسة في الكشف عن الطبيعة المزدوجة لسُلطة الزمن على العقل الفلسفي العربي، تلك السُّلطة التي تتجلَّى في "هيمنةٍ" يُمارسها الماضي بوصفه مرجعيةً لا يُمكن تجاوزها، و"تأجيلٍ" يُحال إليه المستقبل بوصفه وعدًا لا يَحينُ موعدُه. إنَّ هذه الازدواجية تُنتِج عقلًا مأزومًا يَعيشُ في حاضرٍ مُفرَّغٍ من ذاته، حاضرٍ هو أقربُ إلى "البرزخ" منه إلى اللحظة الفاعلة، وهو ما يستدعي تحليلًا إبستمولوجيًّا يَفُكُّ شِفرةَ هذه السُّلطة ويَكشفُ عن آلياتها الخفية.

تساؤلات البحث:

تَتفرَّعُ عن هذه الإشكالية المركزية تساؤلاتٌ ثلاثة هي:

- **أوَّلاً:** كيف تَحوَّل "الماضي" في العقل الفلسفي العربي المعاصر من ذاكرةٍ تأويلية إلى سُلطةٍ إبستمولوجية مُهيمنة تُحدِّد أُفقَ التفكير وتُقيِّد إمكاناتِه؟
- **ثانياً:** ما الآليات الفكرية والمعرفية التي يُؤجَّل بها "المستقبل" في الخطاب الفلسفي العربي، وكيف يُفضي هذا التأجيل إلى تعطيل الفعل الحضاري؟
- **ثالثاً:** هل بالإمكان تأسيسُ وعيٍ زمنيٍّ بديلٍ يُحرِّر العقل العربي من ثُنائية "الماضي المُهيمن/المستقبل المُؤجَّل" عبر إعادة الاعتبار لـ "الحاضر" بوصفه لحظةَ إنتاجٍ معرفي؟

فرضية البحث:

تنطلق الدراسة من فرضيةٍ مركزية مفادُها أنَّ أزمة العقل الفلسفي العربي المعاصر ليست أزمةَ مضامينَ فكرية فحسب، بل هي ـ في جوهرها ـ أزمةُ "وعيٍ زمني" مُختلٍّ، حيث يَعملُ الزمن بوصفه بنيةً إبستمولوجية لا واعية تُنتج عقلًا مُنشطرًا بين استرجاعٍ قَهري للماضي وتسويفٍ مُزمن للمستقبل، ممَّا يُفضي إلى تعطيل اللحظة الحاضرة بوصفها فضاءَ المعرفة والفعل. ويترتَّبُ على ذلك أنَّ أيَّ مشروعٍ نهضوي حقيقي ينبغي أن يبدأ من تفكيك هذه السُّلطة الزمنية المزدوجة، وإعادة بناء العلاقة بالأزمنة الثلاثة وفق تركيبٍ جدلي يُعيدُ للحاضر مركزيتَه الفاعلة.

أهداف البحث وأهميته:

تَهدفُ هذه الدراسة إلى تحقيق جملةٍ من الغايات المعرفية، يأتي في مقدِّمتها الكشفُ عن البنية الإبستمولوجية الخفية التي تُنظِّم علاقة العقل العربي المعاصر بالزمن، وتفكيكُ آليات اشتغال "الماضي" بوصفه سُلطةً مرجعية، وتحليلُ الكيفية التي يُؤجَّل بها "المستقبل" في الخطابات الفلسفية الكبرى. كما تَهدفُ إلى تقديم قراءةٍ نقديةٍ لمشاريع كلٍّ من الجابري وأركون والعروي وطه عبد الرحمن من زاوية وعيهم الزمني، وأخيرًا اقتراحُ آفاقٍ نظرية لتأسيس وعيٍ زمني بديل.

أمَّا أهمية الدراسة فتَتجلَّى في كونِها تُقاربُ الفكر العربي المعاصر من زاويةٍ غير مألوفة، إذ تتجاوز التحليل المضموني التقليدي ـ الذي يقفُ عند حدود ما يقولُه المفكِّرون ـ إلى تحليلٍ بنيوي يَكشفُ عن "الكيفية" التي يُفكِّرون بها، وعن البُنى الزمنية التي تَحكمُ هذا التفكير. كما أنَّ هذه الدراسة تَسهمُ في إثراء الحوار الفلسفي العربي بمفاهيمَ جديدة كـ "الماضي المُهيمن" و"المستقبل المُؤجَّل"، وتفتحُ الباب أمام أبحاثٍ مستقبلية في إبستمولوجيا الزمن العربي.

منهج البحث:

اقتضت طبيعة الموضوع وتعقيدُ إشكاليتِه اعتمادَ منهجٍ مُركَّب يَجمعُ بين أدوات التحليل النقدي والمقاربة الإبستمولوجية. فالمنهج الأوَّل الذي تتَّكئُ عليه الدراسة هو **المنهج التحليلي النقدي**، الذي يَسمحُ بتفكيك الخطابات الفلسفية العربية وكشف ما يَستترُ خلفها من بُنى زمنية لا واعية، وذلك عبر قراءةٍ متأنِّية لنصوص الجابري وأركون والعروي وطه عبد الرحمن. وقد اعتمدت الباحثة على هذا المنهج لأنَّه يُتيحُ تجاوز السطح اللغوي للنصوص إلى أعماقِها البنيوية، حيث تَنشطُ الأنساق الزمنية الخفية.[1]

ويَنضافُ إلى المنهج التحليلي النقدي **المنهج الإبستمولوجي**، الذي يَنظرُ إلى المعرفة بوصفها بنيةً تاريخيةً تَتشكَّلُ عبر قطائعَ وانفصالات، وفق ما أرسى دعائمَه غاستون باشلار في "تكوين العقل العلمي" وميشيل فوكو في "حفريات المعرفة". وقد استثمرت الدراسة هذا المنهج للكشف عن "العوائق الإبستمولوجية" التي يُشكِّلها الوعي الزمني المختلُّ في الفكر العربي، وعن الكيفية التي تُنتِج بها سُلطةُ الماضي عوائقَ تَحولُ دون قيام معرفةٍ مُتجدِّدة.[2]

كما لجأت الباحثة إلى **المنهج المقارن** بصورةٍ محدودة، وذلك حين اقتضى التحليلُ المقارنةَ بين تصوُّرات المفكِّرين العرب للزمن وبين التصوُّرات الغربية الكبرى عند هيدغر وبرغسون وريكور، بهدف إبراز الخصوصية الإبستمولوجية للوعي الزمني العربي، لا بقصد إصدار أحكام قيمية تفاضلية. ولأنَّ موضوع الدراسة يَتَّصلُ بالتاريخ الفكري، فقد استدعى الأمرُ توظيف **المقاربة التاريخية** بشكلٍ وظيفي، لرَصْد كيفية تَطوُّر مفهوم الزمن في الخطاب الفلسفي العربي منذ النهضة إلى اللحظة الراهنة.

والجدير بالذكر أنَّ هذه المناهج المتعدِّدة لا تشتغلُ في الدراسة بصورةٍ تجاورية، بل تتفاعلُ تكامليًّا، إذ يُمهِّد المنهج التاريخي للمنهج التحليلي، ويُعمِّقُ المنهجُ الإبستمولوجي ما يَكشفُ عنه التحليل، وتُغني المقارنةُ النتائجَ المستخلصة. وقد حرصت الباحثة على تجنُّب الإسقاط النظري، أي إسقاط المفاهيم الغربية كما هي على الواقع الفكري العربي، مُؤْثِرَةً قراءةً سياقية تُراعي الخصوصيات الحضارية والمعرفية للنصوص المدروسة[3].

ومن الناحية الإجرائية، اعتمدت الدراسة على مدوَّنةٍ نصية أساسية تَشملُ: "نقد العقل العربي" بأجزائه الأربعة لمحمد عابد الجابري، و"الفكر الإسلامي: قراءة علمية" لمحمد أركون، و"العرب والفكر التاريخي" لعبد الله العروي، و"تجديد المنهج في تقويم التراث" لطه عبد الرحمن. كما رَجعت إلى المدوَّنة الفلسفية الغربية ذات الصلة بفلسفة الزمن، وفي مقدِّمتها "الكينونة والزمان" لهيدغر و"الزمن والسرد" لبول ريكور.

المبحث الأول:

في تحليل سُلطة "الماضي المُهيمن" في العقل الفلسفي العربي:

المطلب الأول: المُكوِّنات الإبستمولوجية لسُلطة الماضي:

اولاً: الماضي بوصفه "مرجعيةً مُؤسِّسة":

لا يُمكن فهمُ سُلطة الماضي على العقل العربي المعاصر دون استحضار طبيعة العلاقة التأسيسية التي تربطُ هذا العقل بنصِّه التراثي. فالماضي في الوعي العربي ليس زمنًا منقضيًا قابلًا للقراءة الموضوعية المسافِة، بل هو "مرجعيةٌ مُؤسِّسة" تُنتِج المعنى وتُوجِّه التفكير. وقد أشار محمد عابد الجابري إلى أنَّ المرجعية في الثقافة العربية ليست مجرَّد إحالةٍ خارجية، بل هي بنيةٌ ذهنية تُحدِّد للعقل ما يَجوزُ التفكيرُ فيه وما لا يَجوز[4].إنَّ هذه المرجعية المُؤسِّسة تُحوِّل الماضي من حُقولٍ تأويلية مفتوحة إلى نسقٍ مُغلق يَستعصي على المساءلة.

ولعلَّ الإشكال الأعمق هنا يَكمنُ في أنَّ "المُؤسِّس" في العقل العربي ـ كما بيَّن محمد أركون ـ قد تَحوَّل من فعلٍ تاريخي إلى أُسطورةٍ مرجعية، حيث تَتجمَّدُ اللحظة التأسيسية وتُنتزَعُ من سياقها التاريخي لتُصبحَ نموذجًا مفارِقًا[5]، وبذلك يَفقدُ الماضي طبيعتَه التاريخية ويَكتسبُ بُعدًا ميتافيزيقيًّا، وهو ما يُفسِّر ـ في نظر الباحثة ـ صعوبة قيام نقدٍ تاريخيٍّ حقيقي لهذا الماضي في الفكر العربي.

ثانياً: آليات إنتاج الهيمنة الماضوية:

تَشتغلُ هيمنة الماضي عبر آلياتٍ دقيقة يَصعبُ رَصْدُها بالعين المجرَّدة، وفي مقدمتها آلية "الإسناد" التي تَجعلُ من إثبات صحة المعرفة مرهونًا بإسنادها إلى أصلٍ ماضوي معترَفٍ به. وقد كشف الجابري في "تكوين العقل العربي" أنَّ آلية الإسناد ـ التي وَلَدت من رحم البيئة المعرفية لعصر التدوين ـ قد تَحوَّلت إلى آليةٍ مَعرفية لا تقتصرُ على الحديث النبوي، بل امتدَّت لتَحكمَ كلَّ أنواع المعرفة[6].

---

(1) الجابري، محمد عابد (1991). التراث والحداثة: دراسات ومناقشات. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 27.

(2) Bachelard, G. (1938). La formation de l'esprit scientifique: Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective. Paris: Vrin, p. 14.

(3) العروي، عبد الله (1996). مفهوم التاريخ. بيروت: المركز الثقافي العربي، ج1، ص 53.

(4) الجابري، محمد عابد (1984). تكوين العقل العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 75.

(5) أركون، محمد (1996). الفكر الإسلامي: قراءة علمية. ترجمة: هاشم صالح. بيروت: مركز الإنماء القومي، ص 41.

(6) الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص 95.

تنضافُ إلى آلية الإسناد آلياتٌ أخرى كـ "القياس" الذي يُحيلُ كلَّ جديدٍ إلى أصلٍ قديم، و"الإجماع" الذي يُغلقُ بابَ الاجتهاد، و"التوقيف" الذي يُجمِّد دلالات الألفاظ. وهذه الآليات مجتمعة تُنتِج ما يُمكنُ تسميتُه بـ "العقل المُنغلق على ماضيه"، الذي لا يَستطيع التفكير إلَّا من خلال موروثه، ولا يَستطيع الإبداع إلَّا في حدود ما أَجازَه الأقدمون[7].

ثالثاً: تجلِّيات الهيمنة في الخطاب الفلسفي المعاصر:

تَتجلَّى هيمنة الماضي في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر بصورٍ متعدِّدة، أبرزُها الانشغال شبه الحصري بقضايا التراث على حساب الانخراط في القضايا الفلسفية الكونية الراهنة. فمعظم المشاريع الفلسفية العربية الكبرى ـ من الجابري إلى الجابري، ومن أركون إلى حنفي ـ قد تمحورت حول سؤال التراث: كيف نَقرؤه؟ كيف نَتعاملُ معه؟ كيف نَتجاوزُه؟ وكأنَّ التراث قد تَحوَّل إلى "بلاكهول" يَجذبُ كلَّ الطاقة الفكرية ويَمنعُها من التَّوجُّه نحو أُفُقٍ آخر[8].

ولا تَخفى دلالة أنَّ كتاب الجابري الأشهر يَحملُ عنوان "نقد العقل العربي"، وأنَّ مشروع أركون يُسمَّى "نقد العقل الإسلامي"، وأنَّ كتاب طه عبد الرحمن المُؤسِّس يَتناولُ "تجديد المنهج في تقويم التراث". فالجامع المشترك بين هذه المشاريع ـ على اختلاف توجُّهاتها ـ هو انشغالُها بالماضي بوصفه المسألة المركزية، وهو ما يَكشفُ عن عُمق هيمنة الماضي على البنية الإبستمولوجية للفكر العربي المعاصر.

المطلب الثاني: نماذج تطبيقية من الفكر الفلسفي العربي:

اولاً: نموذج محمد عابد الجابري:

يُمثِّل مشروع محمد عابد الجابري في "نقد العقل العربي" نموذجًا فريدًا للوعي بإشكالية الماضي، إذ يُحاولُ الفيلسوفُ المغربي تأسيس قطيعةٍ إبستمولوجية مع الموروث عبر تفكيك بُنياتِه الثلاث: البيان والعرفان والبرهان. غير أنَّ المفارقة التي تَكشفُها قراءةٌ متأنِّية لمشروع الجابري هي أنَّ هذا الأخير، وهو يَسعى إلى التحرُّر من الماضي، قد ظلَّ أسيرًا له بشكلٍ مزدوج: أسيرًا له موضوعًا للدراسة، وأسيرًا له نموذجًا مُستعادًا حين رفع شعار "إعادة الاعتبار للعقل البرهاني الرشدي"[9]

إنَّ الجابري، حين يُقدِّم ابن رشد بوصفه النموذجَ المُلهم للحداثة العربية المنشودة، إنَّما يُعيد إنتاج آلية "العود إلى الأصل" بصورةٍ معكوسة. فبدل العودة إلى الأشاعرة أو إلى الغزالي، يُقترَحُ العودةُ إلى ابن رشد. وفي كلتا الحالتين تَظلُّ بنية "العود إلى الماضي" قائمة، ممَّا يُؤكِّد ما ذهبت إليه الباحثة من أنَّ الماضي يَملكُ سُلطةً تَفوقُ الوعي الفردي للمفكِّرين[10].

ثانياً: نموذج محمد أركون:

أمَّا محمد أركون، فقد قدَّم محاولةً أكثر جذرية لتفكيك سُلطة الماضي عبر مشروع "نقد العقل الإسلامي" وما تفرَّع عنه من مفاهيم كـ"المُفكَّر فيه" و"اللَّامُفكَّر فيه" و"المستحيل التفكير فيه". وقد سعى أركون إلى استدعاء أدوات العلوم الإنسانية الحديثة ـ الأنثروبولوجيا والسيميائيات والتحليل التاريخي النقدي ـ لزحزحة المسلَّمات الموروثة وفتح أُفقٍ جديد للتفكير في الإسلام[11].

غير أنَّ مشروع أركون، رغم جرأته النظرية، قد ظلَّ هو الآخر مأسورًا بهيمنة الماضي بطريقتِه الخاصة، إذ كرَّس جُلَّ جهده لـ "إعادة قراءة" الماضي بدل إنتاج فلسفةٍ تَخوضُ في القضايا الراهنة للوجود الإنساني. وقد لاحظ بعضُ الدارسين أنَّ أركون "ظلَّ يَقفُ عند حدود نقد العقل الديني الموروث، دون أن يَنتقل إلى تأسيس عقلٍ فلسفي يَتعاملُ مع تحدِّيات الحداثة المُعاشة.**(12)**"

ثالثاً: نموذج طه عبد الرحمن:

يُقدِّم طه عبد الرحمن نموذجًا مغايرًا تمامًا، إذ لا يَسعى إلى تجاوز الماضي بل إلى استعادته بكثافةٍ أكبر. فالحداثة عنده ليست انفصالًا عن التراث، بل هي "تحديثٌ" للتراث ذاته عبر استثمار "الإبداع" المتجذِّر في الموروث الإسلامي. وقد طرح طه مفاهيم كـ "الائتمانية" و"الميثاقية" بوصفها بدائلَ معرفية للمفاهيم الحداثية الغربية[13].

غير أنَّ مشروع طه، وإن بدا في ظاهره عودةً واعية إلى الماضي، يَكشفُ ـ في عمقِه ـ عن هيمنةٍ قُصوى لهذا الماضي على إمكانات التفكير، إذ يُصبحُ التراثُ هو المرجعية الوحيدة لتقويم الحاضر، وتُصبحُ الفلسفة الغربية ـ بكلِّ ثرائها ـ مجرَّد "آخرَ" يَتمُّ مقاومتُه ولا الحوارُ معه إلَّا من موقع المُحكِّم الذي يَملكُ المعايير سلفًا[14].

---

(7) بنعبد العالي، عبد السلام (2000). أُسس الفكر الفلسفي المعاصر: مُجاوزة الميتافيزيقا. الدار البيضاء: دار توبقال، ص 88.

(8) كيلاني، نجيب (2010). "إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر". مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 152، ص 67.

(9) الجابري، محمد عابد (1986). بنية العقل العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 552.

(10) الزين، محمد شوقي (2008). تأويلات وتفكيكات: فصول في الفكر الغربي المعاصر. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ص 142.

(11) أركون، الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 28.

(12) صالح، هاشم (2003). مدخل إلى التنوير الأوروبي. بيروت: دار الطليعة، ص 209.

(13) عبد الرحمن، طه (2006). روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ص 31.

(14) بلقزيز، عبد الإله (2014). نقد التراث. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 173.

المطلب الثالث: نتائج هيمنة الماضي على العقل العربي:

اولاً: تَكلُّس الجهاز المفاهيمي:

من أبرز نتائج هيمنة الماضي على العقل الفلسفي العربي تَكلُّس الجهاز المفاهيمي وعجزه عن إنتاج مفاهيمَ جديدةٍ تَتعاملُ مع تحدِّيات الواقع الراهن. فمعظم المفاهيم المتداولة في الخطاب الفلسفي العربي ـ كالاجتهاد، التجديد، الأصالة، المعاصرة ـ هي مفاهيمُ موروثة تُعادُ صياغتُها بصورٍ مُختلفة دون أن يُضافَ إليها جديد. وقد أشار العروي إلى أنَّ "العقل العربي يَدورُ حول نفسه في حلقةٍ مفاهيميةٍ مُغلقة، يَستعيدُ فيها مفاهيمَه القديمة بحُللٍ جديدة، دون أن يَستطيعَ كَسر هذه الحلقة[15].

ثانياً: تعطيل الفعل النقدي:

لا تقتصرُ نتائج هيمنة الماضي على المستوى المفاهيمي، بل تَمتدُّ إلى تعطيل الفعل النقدي ذاتِه. فحين يَتحوَّل الماضي إلى مرجعيةٍ مُقدَّسة، يُصبحُ نقدُه ضربًا من المُحرَّم المعرفي، ويُصبحُ التشكيكُ في مسلَّماتِه خروجًا عن الإجماع. وقد لاحظ هشام جعيط أنَّ "الفكر العربي المعاصر يَفتقدُ إلى الجرأة النقدية الحقيقية، لأنَّه يُمارسُ النقد على هامش المُسلَّمات لا على المُسلَّمات ذاتها[16].

ثالثاً: تكريس الانفصال عن الواقع:

تُفضي هيمنة الماضي ـ في المُحصِّلة ـ إلى تكريس انفصال الفكر عن الواقع، إذ يَنشغلُ الفلاسفةُ العرب بقضايا الماضي البعيد بينما يَجري الواقع المُعاش خارج اهتمامهم. وقد عبَّر فهمي جدعان عن هذه الإشكالية حين أشار إلى أنَّ "أزمة الفكر العربي المعاصر هي أزمة انفصال عن الواقع، حيثُ يَعيشُ المفكِّرون في عالم النصوص بينما يَعيشُ الناسُ في عالم الأشياء[17]، وهذا الانفصال هو ـ في تقدير الباحثة ـ النتيجة الأخطر لسُلطة الماضي، إذ يُحوِّل الفلسفة من ممارسةٍ تُضيءُ الواقع إلى نشاطٍ أكاديمي مُنبتٍّ عنه.

المبحث الثاني:

في تحليل آليات "تأجيل المستقبل" في الخطاب الفلسفي العربي:

المطلب الأول: الجذور الإبستمولوجية لتأجيل المستقبل:

اولاً: المستقبل بوصفه يوتوبيا غائبة:

إذا كانت سُلطة الماضي قد تجلَّت في "هيمنته"، فإنَّ سُلطة المستقبل تتجلَّى ـ بصورةٍ عكسية ـ في "تأجيله". والمقصود بالتأجيل هنا ليس مجرَّد التأخير الزمني، بل آليةٌ إبستمولوجية تُحيلُ المستقبلَ إلى يوتوبيا غائبة لا تَتحقَّق، فتُفقده قدرته الإلزامية على توجيه الفعل في الحاضر. وقد أشار بول ريكور إلى أنَّ "الزمن المستقبلي لا يَكتسبُ معناه إلَّا حين يَتحوَّلُ إلى مشروع ينخرطُ فيه الفعل الحاضر[18]، وحين يَفقدُ المستقبلُ هذه القدرة الإلزامية، يَتحوَّلُ إلى مجرَّد "وعدٍ مُؤجَّل" لا يَستحضرُه الحاضر.

في الفكر العربي المعاصر، يَتجلَّى هذا التأجيل في صورٍ متعدِّدة، أبرزُها التعامل مع "النهضة" بوصفها مشروعًا قادمًا لا حاضرًا. فمنذ رفاعة الطهطاوي ومحمد عبده إلى يومنا هذا، يَتحدَّثُ المفكِّرون العرب عن "النهضة" كأنَّها على الأبواب، دون أن تَحدثَ فعليًّا. وقد لاحظ عبد الله العروي أنَّ "النهضة العربية ظلَّت دومًا مُؤجَّلة، تُحالُ من جيلٍ إلى جيل، ومن عصرٍ إلى عصر، حتى صارت أُسطورةً معرفية لا واقعةً تاريخية[19].

ثانياً: ميكانيزمات التأجيل المعرفي:

تَشتغلُ ميكانيزمات التأجيل عبر آلياتٍ متعدِّدة، يأتي في مقدِّمتها آلية "التهيئة الأبدية"، التي تَجعلُ الانخراطَ في المستقبل مشروطًا بتوفُّر شروطٍ مُسبقة لا تَكتملُ أبدًا. فيُقالُ ـ مثلًا ـ إنَّ النهضة لا تتحقَّق دون إصلاح التعليم، وإصلاح التعليم لا يتحقَّق دون إصلاح الدولة، وإصلاح الدولة لا يتحقَّق دون إصلاح المجتمع، وإصلاح المجتمع لا يتحقَّق دون إصلاح الفرد، وهكذا في حلقةٍ لا تَنتهي. وهذه الحلقة المُغلقة تُشكِّل ـ بحسب الجابري ـ "العائق الإبستمولوجي الأكبر أمام أيِّ مشروعٍ نهضوي حقيقي[20].

تَنضافُ إلى آلية التهيئة آلية "الانتظار المهدوي" التي تَستبطنُ توقُّع خلاصٍ خارجي يأتي من خارج التاريخ، وهي آليةٌ ذات جذورٍ دينية لكنَّها تَتمظهرُ في الخطاب الفلسفي العلماني بصورٍ مُتقنَّعة، كانتظار "انهيار الحضارة الغربية"، أو "بزوغ نظامٍ عالمي جديد"، أو "حركة تاريخ كبرى" تَنقذُ العرب من مأزقهم[21].

---

(15) العروي، عبد الله (1995). الإيديولوجيا العربية المعاصرة. بيروت: المركز الثقافي العربي، ص 198.

(16) جعيط، هشام (2000). أزمة الثقافة الإسلامية. بيروت: دار الطليعة، ص 64.

(17) جدعان، فهمي (1988). أُسس التقدُّم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث. عمَّان: دار الشروق، ص 285.

(18) Ricœur, P. (1985). Temps et récit, Tome III: Le temps raconté. Paris: Seuil, p. 142.

(19) العروي، عبد الله (1981). مفهوم الإيديولوجيا. بيروت: المركز الثقافي العربي، ص 89.

(20) الجابري، محمد عابد (1989). إشكاليات الفكر العربي المعاصر. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 132.

(21) أركون، محمد (1998). قضايا في نقد العقل الديني. ترجمة: هاشم صالح. بيروت: دار الطليعة، ص 76.

ثالثاً: علاقة التأجيل بالوعي السلبي:

يَكشفُ تحليل التأجيل المستقبلي عن ارتباطه العميق بما يُمكنُ تسميتُه "الوعي السلبي"، أي الوعي الذي يُحدِّد ذاته بنفي الآخر لا بإثبات نفسه. فالخطاب النهضوي العربي قد عرَّف نفسه طويلًا بوصفه "ضدًّا" للاستعمار، ثمَّ "ضدًّا" للتبعية، ثمَّ "ضدًّا" للعولمة، دون أن يَستطيع تعريف ما يَكونُه إيجابًا. وقد أشار محمد أركون إلى أنَّ "الفكر العربي المعاصر مأسورٌ بمنطق ردِّ الفعل، فهو يُفكِّر تحت سقف ما يَفرضُه عليه الآخر، لا من داخل أُفقه الذاتي[22].

المطلب الثاني: تجلِّيات تأجيل المستقبل في المشاريع الفلسفية:

اولاً: المشروع التراثوي وتأجيل الحداثة:

تَتجلَّى آلية تأجيل المستقبل بصورةٍ واضحة في المشاريع التراثوية التي تَجعلُ من استكمال "قراءة التراث" شرطًا مُسبقًا للولوج إلى الحداثة. فالحداثة في هذه المشاريع ليست مشروعًا حاضرًا يُمارَسُ الآن، بل هي وعدٌ مُؤجَّل إلى ما بعد الانتهاء من "تنظيف" التراث وفك ألغازه. وقد لاحظ جورج طرابيشي أنَّ "هذا التأجيل الدائم للحداثة باسم استكمال قراءة التراث هو في حقيقته رفضٌ مُتقنَّع للحداثة ذاتها[23].

ثانياً: المشروع التحديثي وتأجيل الأصالة:

في المقابل، تُمارسُ المشاريع التحديثية صورةً معكوسة من التأجيل، إذ تَجعلُ "الأصالة" وعدًا مُؤجَّلًا إلى ما بعد استكمال عملية التحديث. فالأصالة الحقَّة، بحسب هذه المشاريع، لا يُمكن أن تتحقَّق إلَّا بعد أن تَدخل المجتمعات العربية في الحداثة من بابها الواسع، ولا فائدة من الحديث عن أصالةٍ في غياب شروط الحداثة. وهكذا يَتحوَّل المستقبل ـ سواء أُريد به الحداثة أم الأصالة ـ إلى وعدٍ مُؤجَّل، ويَفقدُ الحاضر قُدرته على إنتاج معناه الخاص[24].

ثالثاً: المشروع التوفيقي وتأجيل الحسم:

أمَّا المشروع التوفيقي ـ الذي يَسعى إلى الجمع بين الأصالة والمعاصرة ـ فيُمارسُ صورةً ثالثة من التأجيل عبر تأجيل "الحسم" بين القيمتين المتنازعتين. فبدل اتخاذ موقفٍ واضح يَنحازُ إلى أحد الطرفين أو يَتجاوزُهما معًا، يَلجأُ هذا المشروعُ إلى صياغاتٍ تَوفيقية مَطَّاطة تُؤجِّلُ الحسم إلى أجلٍ غير مُسمَّى. وقد أشار محمد عبد الجابري نفسه إلى أنَّ "محاولات التوفيق بين الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي المعاصر قد ظلَّت سَطحية، لأنَّها تتجنَّب الحسم في القضايا الجوهرية وتَكتفي بالتوافيق اللفظية[25].

المطلب الثالث: العواقب الإبستمولوجية لتأجيل المستقبل:

اولاً: تفريغ الحاضر من معناه:

أُولى عواقب تأجيل المستقبل هي تفريغُ الحاضر من معناه وتحويله إلى مجرَّد ممرٍّ بين زمنين مُعطَّلين. فالحاضر الذي لا يَنفتحُ على مستقبلٍ يُلزمُه يَتحوَّلُ ـ بحسب هايدغر ـ إلى "حاضرٍ مُفرَّغ"، يُمارسُ فيه الكائنُ وجودًا غير أصيل[26]، وفي السياق العربي، يَتجلَّى هذا التفريغ في غياب "المشاريع الحضارية الفاعلة" التي تَستوعبُ طاقات الحاضر وتُوجِّهُها نحو غايةٍ مُلهمة.

ثانياً: تكريس ثقافة الانتظار:

تُؤدِّي عملية التأجيل المستمر إلى تكريس "ثقافة الانتظار" في الوعي العربي، حيث يُصبحُ الانتظارُ بديلًا عن الفعل، ويُصبحُ التَّوقُّعُ بديلًا عن الإنجاز. وقد أشار حسن حنفي إلى أنَّ "الوعي العربي قد تَحوَّل إلى وعيٍ منتظِر، يَنتظرُ خلاصًا قادمًا من جهةٍ ما: من الغرب، من الشرق، من المهدي المنتظَر، من ثورةٍ مرتقَبة، من أيِّ شيء سوى الفعل الذاتي الراهن[27].

ثالثاً: انكسار الإرادة الفلسفية:

من أعمق عواقب تأجيل المستقبل انكسارُ ما يُمكنُ تسميتُه بـ "الإرادة الفلسفية"، أي الإرادة في إنتاج فلسفةٍ راهنة تُعبِّر عن الوضع الإنساني العربي الحالي. فبدل إنتاج فلسفةٍ معاصرة، يَنشغلُ الفلاسفة العرب إمَّا بإعادة قراءة الماضي وإمَّا بترجمة الفلسفة الغربية، وفي كلتا الحالتين يَغيبُ الفعل الفلسفي الأصيل الذي يَنبثقُ من الحاضر ويُخاطبُه. وقد لاحظ ناصيف نصَّار أنَّ "الفلسفة العربية المعاصرة تَفتقرُ إلى ما يُمكنُ تسميتُه بـ 'فلسفة الراهن'، وهذه الفلسفة لا يُمكنُ أن تَنشأ ما دام الفلاسفة العرب يَتأرجحون بين ماضٍ يَستحضرونه ومستقبلٍ يُؤجِّلونه[28].

---

(22) أركون، الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 154.

(23) طرابيشي، جورج (1996). مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام. بيروت: دار الساقي، ص 218.

(24) العظم، صادق جلال (1997). ذهنية التحريم. بيروت: دار المدى، ص 91.

(25) الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 165.

(26) Heidegger, M. (1962). Being and Time. Trans. J. Macquarrie & E. Robinson. New York: Harper & Row, p. 376.

(27) حنفي، حسن (1988). التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم. القاهرة: المركز العربي للبحث والنشر، ص 124.

(28) نصَّار، ناصيف (2001). منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر. بيروت: دار الطليعة، ص 187.

المبحث الثالث:

نحو وعي زمني بديل ـ في إعادة بناء "الحاضر" بوصفه لحظةَ إنتاجٍ معرفي:

المطلب الأول: التأسيس النظري للوعي الزمني البديل:

اولاً: من الزمن الخطّي إلى الزمن الجدلي:

إنَّ تجاوز ثُنائية "الماضي المُهيمن/المستقبل المُؤجَّل" يَستوجبُ في المقام الأوَّل إعادة التفكير في طبيعة الزمن ذاتِه. فالتصوُّر السائد للزمن في الوعي العربي ـ كما في الوعي الحديث عمومًا ـ هو تصوُّرٌ خطِّي يَجعلُ من الماضي والحاضر والمستقبل لحظاتٍ مُتتالية لا تَتداخل. غير أنَّ هذا التصوُّر الخطِّي قد بات موضع مُساءلةٍ في الفلسفة المعاصرة، إذ كشف هنري برغسون عن طبيعة الزمن بوصفه "مُدَّة" مُتدفِّقة لا تَنفصلُ فيها اللحظات[29].

تَستفيدُ الباحثة من هذا التصوُّر البرغسوني لتقترح فهمًا "جدليًّا" للزمن في السياق العربي، فهمًا يُؤكِّد على التداخل العضوي بين الأزمنة الثلاثة، حيثُ يَستوطنُ الماضي الحاضرَ ويُنبتُه نحو المستقبل، ويَستحضرُ المستقبلُ ذاته في الحاضر بوصفه مشروعًا فاعلًا. هذا التصوُّر الجدلي يَكسرُ تَعاقُبية الأزمنة ويَستعيدُ تكاملها العضوي، ممَّا يُتيح تجاوز الانشطار الذي تُعاني منه البنية الزمنية للعقل العربي.

ثانياً: استعادة "الحاضر" بوصفه لحظةً كثافة:

في قلب الوعي الزمني البديل تَقعُ "استعادة الحاضر" بوصفه لحظةَ كثافة لا مجرَّد ممرٍّ زمني. فالحاضر ـ كما أوضح هايدغر ـ ليس نقطةً بين الماضي والمستقبل، بل هو "الأُفُقُ" الذي يَتحقَّقُ فيه الوجود[30]، وحين يَستعيدُ العقلُ العربي هذا التصوُّر للحاضر، يَتحوَّلُ من عقلٍ مُسترجِع للماضي ومُؤجِّل للمستقبل إلى عقلٍ "مُستحضِر" للأزمنة الثلاثة في وحدةٍ جدلية مُنتجة.

ولعلَّ المعنى الأعمق لاستعادة الحاضر يَكمنُ في إعادة الاعتبار للقدرة الإبداعية الراهنة للعقل العربي، تلك القدرة التي تُحجَب بفعل الانشغال المُفرط بالماضي والترقُّب القلق للمستقبل. فالحاضر، حين يُستعاد، لا يَنفي الماضي ولا يُلغي المستقبل، بل يُعيدُ ترتيب علاقتهما ضمن أُفقٍ جديد يُعطي للفعل الراهن دلالتَه الإنتاجية[31].

ثالثاً: نحو إبستمولوجيا الحاضر:

يَستوجبُ تأسيسُ هذا الوعي الزمني البديل بناءَ ما يُمكنُ تسميتُه بـ"إبستمولوجيا الحاضر"، أي نظريةٍ في المعرفة تَنطلقُ من الحاضر بوصفه مرجعًا معرفيًّا أوَّليًّا لا مجرَّد لحظةٍ تابعة. وتَستفيدُ الباحثة هنا من المقاربة الفينومينولوجية التي طوَّرها هوسرل وميرلوبونتي، والتي تَجعلُ من "العالم المُعاش" نقطةَ انطلاق المعرفة، لا التراث ولا اليوتوبيا[32].

في إبستمولوجيا الحاضر هذه، يَتحوَّل التراث من مرجعيةٍ مُؤسِّسة إلى "مادَّةٍ" يَتعاملُ معها العقل بحُرية، ويَتحوَّلُ المستقبل من وعدٍ مُؤجَّل إلى "مشروعٍ" يَنخرطُ فيه الفعل الحاضر. وبذلك تَنتظمُ الأزمنة الثلاثة في علاقةٍ جدلية مُنتجة، يَنعتقُ فيها العقلُ العربي من سُلطة الماضي ومن إغراء التأجيل المستقبلي.

المطلب الثاني: شروط تحرير الوعي الزمني العربي:

اولاً: الشرط النقدي الجذري: أُولى شروط تحرير الوعي الزمني هو الانخراط في نقدٍ جذريٍّ للموروث ولأشكال تَلقِّيه. والمقصود بالنقد الجذري هنا ليس رفضَ التراث، بل تَحريرَ العلاقة به من طابعها التقديسي وإحالتها إلى علاقةٍ تاريخية تَستوعبُ التراث بوصفه إنجازًا بشريًّا قابلًا للقراءة والتحليل والتجاوز. وقد أشار صادق جلال العظم إلى أنَّ "النقد الجذري للموروث ليس عَدَمية، بل هو شرطٌ لتحرير العقل من سُلطة الموروث ولإعادة الاعتبار للحاضر بوصفه مرجعَه الأوَّلي[33].

ثانياً: شرط الانخراط في الراهن الكوني: يَنضافُ إلى الشرط النقدي شرطٌ آخر هو الانخراط في الراهن الكوني، أي في القضايا الفلسفية الكونية التي تُشغلُ الإنسانية اليوم: قضايا التكنولوجيا والذكاء الاصطناعي، قضايا البيئة والمناخ، قضايا الهوية في عصر العولمة، قضايا الحرية والعدالة في الديمقراطيات المُعاصرة. فالعقل الفلسفي العربي لا يَستطيعُ تحرير وعيِه الزمني ما دام منعزلًا عن النقاشات الكونية، أو منخرطًا فيها بصفةٍ متأخِّرة تابعة[34].

ثالثاً: شرط الإنتاج الإبستمولوجي الأصيل: أمَّا الشرط الثالث ـ والأهم ـ فهو الإنتاج الإبستمولوجي الأصيل، أي إنتاج مفاهيمَ نظرية تَنبثقُ من الحاضر العربي وتُعبِّر عنه، لا مجرَّد استعارةٍ أو ترجمة. فالعقل العربي قد عاش طويلًا على "استيراد" المفاهيم: من المُعتزلة إلى الأشاعرة في عصر التدوين، ومن الماركسية إلى البنيوية في العصر الحديث، ومما بعد الحداثة إلى الدراسات الثقافية في الراهن. وقد آن الأوان ـ بحسب محمد أركون ـ "لانتقال العقل العربي من موقع المُتلقي إلى موقع المُنتج للمفاهيم، وهو ما يَستوجبُ علاقةً جديدة مع الزمن تَستعيدُ مركزية الحاضر بوصفه فضاءَ الإنتاج[35].

---

(29) Bergson, H. (1888). Essai sur les données immédiates de la conscience. Paris: PUF, p. 76.

(30) Heidegger, Being and Time, op. cit., p. 401.

(31) ريكور، بول (2006). الزمان والسرد. ترجمة: سعيد الغانمي وفلاح رحيم. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ج3، ص 198.

(32) Merleau-Ponty, M. (1945). Phénoménologie de la perception. Paris: Gallimard, p. 78.

(33) العظم، صادق جلال (1969). نقد الفكر الديني. بيروت: دار الطليعة، ص 23.

(34) بشارة، عزمي (2012). في المسألة العربية: مقدّمة لبيان ديمقراطي عربي. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ص 167.

(35) أركون، محمد (2000). الفكر الأصولي واستحالة التأصيل. ترجمة: هاشم صالح. بيروت: دار الساقي، ص 89.

المطلب الثالث: آفاق إعادة بناء الوعي الزمني:

اولاً: نحو فلسفةٍ للحاضر العربي:

يَفتحُ تحرير الوعي الزمني آفاقًا واسعة لتأسيس "فلسفةٍ للحاضر العربي"، فلسفةٍ تَنطلقُ من الواقع المُعاش وتُعالجُ قضاياه بأدواتٍ نظرية مُبتكَرة. ولا يَعني هذا الانفصالُ عن التراث، بل التعاملُ معه بوصفه "موردًا" لا "قَدَرًا"، وبوصفه "إمكانيةً" لا "ضرورة". كما لا يَعني هذا التَّخلِّي عن المستقبل، بل إعادة ربطه بالحاضر بوصفه مشروعًا يَنخرطُ فيه الفعلُ الراهن، لا يوتوبيا تَنفصلُ عنه.

ثانياً: استعادة الفاعلية الحضارية:

يَترتَّبُ على بناء هذه الفلسفة الحاضرة استعادةُ الفاعلية الحضارية للعقل العربي، تلك الفاعلية التي تَجمعُ بين الأصالة في المنطلقات والمُعاصرة في الأدوات. فالعقل الذي يَستعيدُ حاضره يَستعيدُ ـ تَبعًا لذلك ـ قدرتَه على إنتاج المعرفة، وعلى الإسهام في النقاش الفلسفي الكوني، وعلى تقديم رؤيته الخاصة للقضايا الإنسانية الكبرى. وقد لاحظ علي حرب أنَّ "أزمة الفاعلية الحضارية للعرب هي ـ في عمقها ـ أزمةُ وعيٍ زمنيٍّ مُختلٍّ، فإذا تَحرَّر هذا الوعيُ تَحرَّرت معه إمكانياتُ الفعل الحضاري[36].

ثالثاً: التأسيس لإنسانيةٍ عربية:

في الأُفُق الأبعد، يُمكنُ لتحرير الوعي الزمني أن يُؤسِّس لما يُمكنُ تسميتُه بـ"إنسانيةٍ عربية"، أي رؤيةٍ فلسفية للإنسان تَنبثقُ من السياق العربي وتُسهمُ في إثراء الفكر الإنساني الكوني. فالفلسفة، في جوهرها، ليست مُلكًا لحضارةٍ بعينها، بل هي إنتاجٌ بشري مُشترك يَتبادلُ الأدوار بين الحضارات. والعقل العربي، حين يَستعيدُ حاضره ويَتحرَّرُ من سُلطة الماضي ومن إغراء التأجيل، يَستعيدُ بذلك حقَّه في المُساهمة في هذا الإنتاج الإنساني المُشترك. وهذا هو الأُفقُ الأخير الذي تَتطلَّع إليه هذه الدراسة، أُفقٌ يَكونُ فيه التحرُّر من سُلطة الزمن مُقدِّمةً لتحرُّرٍ أعمق هو تحرُّرُ الإنسان العربي ذاته من قيود الانفصال عن العالم وعن نفسه[37].

مناقشة التساؤلات والفرضية:

أوَّلًا: مناقشة الفرضية:

انطلقت هذه الدراسة من فرضيةٍ مركزية مَفادُها أنَّ أزمة العقل الفلسفي العربي المعاصر هي ـ في جوهرها ـ أزمةُ "وعيٍ زمنيٍّ" مُختلٍّ، يَنتجُ عنه عقلٌ مُنشطرٌ بين استرجاعٍ قَهري للماضي وتسويفٍ مُزمن للمستقبل. وقد كشفت المباحث الثلاثة للدراسة عن صحَّة هذه الفرضية بصورةٍ واضحة. فالمبحث الأوَّل بَيَّن كيف تَحوَّل الماضي في العقل العربي من ذاكرةٍ تأويلية إلى سُلطةٍ إبستمولوجية مُهيمنة، تُنتِج آلياتُها (الإسناد، القياس، الإجماع، التوقيف) عقلًا مُنغلقًا على موروثه عاجزًا عن التفكير خارجَ إطاره. كما أوضح أنَّ المشاريع الفلسفية العربية الكبرى ـ من الجابري إلى أركون إلى طه عبد الرحمن ـ قد ظلَّت أسيرةً لهذه السُّلطة، وإن بصورٍ مختلفة.

أمَّا المبحث الثاني، فقد كشف عن الوجه الثاني لهذه الأزمة، وهو "تأجيل المستقبل"، الذي يَشتغلُ عبر آلياتٍ كـ"التهيئة الأبدية" و"الانتظار المهدوي" و"الوعي السلبي"، ويَتجلَّى في المشاريع التراثوية والتحديثية والتوفيقية على حدٍّ سواء. وقد بَيَّن المبحثُ كيف يُؤدِّي هذا التأجيل إلى تفريغ الحاضر من معناه وتكريس ثقافة الانتظار وانكسار الإرادة الفلسفية. وبالربط بين المبحثين، تَتأكَّدُ الفرضية المركزية بأنَّ ثُنائية "الماضي المُهيمن/المستقبل المُؤجَّل" تَعملُ كبنيةٍ إبستمولوجية واحدة، تُنتِج العقل العربي المُنشطر الذي رصدته الدراسة.

ولعلَّ ما يُؤكِّد صحَّة الفرضية أيضًا هو أنَّ المبحث الثالث ـ الذي اقترح بناءَ وعيٍ زمنيٍّ بديل عبر استعادة الحاضر ـ قد كشف عن إمكاناتٍ معرفية وحضارية واعدة تَنفتحُ بمجرَّد تحرير العقل من ثُنائية السُّلطة الزمنية. وهو ما يُعزِّز ـ بالقَلب ـ صحَّةَ التشخيص الذي قام عليه البحث: إذا كانت استعادة الحاضر تُحرِّر إمكاناتٍ مَطموسة، فإنَّ هذا يَعني أنَّ الانشطار الزمني هو فعلًا ما كان يَحجبُها.

ثانيًا: إجابة التساؤلات:

فيما يَخصُّ التساؤل الأوَّل: كيف تَحوَّل "الماضي" من ذاكرةٍ تأويلية إلى سُلطةٍ إبستمولوجية مُهيمنة؟ ـ كشف المبحث الأوَّل عن ثلاث آلياتٍ مُحوِّلة: أوَّلًا، آلية "المرجعية المُؤسِّسة" التي حوَّلت الماضي من زمنٍ منقضٍ إلى نَسقٍ مُغلق يُنتج المعنى ويُوجِّه التفكير. ثانيًا، الآليات الإجرائية كالإسناد والقياس والإجماع التي تَجعلُ من إثبات صحَّة المعرفة مرهونًا بإسنادها إلى أصلٍ ماضوي معترَفٍ به. ثالثًا، أُسطرة اللحظة التأسيسية التي تُجمِّد الماضي وتَنتزعُه من سياقه التاريخي لتُصبحَ نموذجًا مفارِقًا. وعبر هذه الآليات الثلاث تَحوَّل الماضي من ذاكرةٍ حيَّة إلى سُلطةٍ مُهيمنة.

وفيما يَخصُّ التساؤل الثاني: ما الآليات التي يُؤجَّل بها "المستقبل" في الخطاب الفلسفي العربي؟ ـ كشف المبحث الثاني عن آلياتٍ متعدِّدة، أبرزُها "التهيئة الأبدية" التي تَجعلُ الانخراطَ في المستقبل مشروطًا بشروطٍ لا تَكتمل، و"الانتظار المهدوي" الذي يَستبطنُ توقُّع خلاصٍ خارجي، و"الوعي السلبي" الذي يُعرِّف ذاتَه بنفي الآخر، إضافةً إلى آليات التأجيل

---

[36] حرب، علي (2005). حديث النهايات: فتوحات العولمة ومآزق الهوية. بيروت: المركز الثقافي العربي، ص 142.

[37] جدعان، فهمي (2010). في الخلاص النهائي: مقال في وعود الإسلاميين والعلمانيين والليبراليين. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ص 76.

الخاصة بكلٍّ من المشروع التراثوي (تأجيل الحداثة باسم استكمال قراءة التراث) والمشروع التحديثي (تأجيل الأصالة باسم استكمال التحديث) والمشروع التوفيقي (تأجيل الحسم باسم البحث عن توافيق).

وأمَّا التساؤل الثالث: هل بالإمكان تأسيسُ وعيٍ زمنيٍّ بديل؟ ـ فقد أَجابَ عنه المبحث الثالث إجابةً إيجابية، مُقترحًا تأسيس هذا الوعي عبر ثلاث خطوات: أوَّلًا، تجاوز التصوُّر الخطِّي للزمن إلى تصوُّرٍ جدلي يُعيدُ التداخل العضوي بين الأزمنة الثلاثة. ثانيًا، استعادة "الحاضر" بوصفه لحظةً كثافة لا مجرَّد ممرٍّ زمني. ثالثًا، تأسيس "إبستمولوجيا الحاضر" التي تَنطلقُ من الواقع المُعاش بوصفه مرجعًا معرفيًّا أوَّليًّا. ويَستوجبُ تحقيقُ هذا الوعي البديل توفيرَ ثلاثة شروط: النقد الجذري للموروث، الانخراط في الراهن الكوني، والإنتاج الإبستمولوجي الأصيل.

النتائج والتوصيات:

أوَّلًا: النتائج:

خلصت الدراسة إلى جملةٍ من النتائج المعرفية، يُمكن تلخيصها فيما يأتي:

- **النتيجة الأولى:** أنَّ أزمة العقل الفلسفي العربي المعاصر ليست أزمةَ مضامينَ فحسب، بل هي ـ في جوهرها ـ أزمةُ بنيةٍ زمنية إبستمولوجية مختلَّة، تَنتظمُ وفق ثُنائية "الماضي المُهيمن/المستقبل المُؤجَّل."
- **النتيجة الثانية:** أنَّ هيمنة الماضي تَشتغلُ عبر آلياتٍ إبستمولوجية دقيقة (المرجعية المؤسِّسة، الإسناد، القياس، أسطرة التأسيس)، وتُنتج عقلًا استرجاعيًّا عاجزًا عن التفكير خارج إطار موروثه.
- **النتيجة الثالثة:** أنَّ تأجيل المستقبل يَشتغلُ هو الآخر عبر آلياتٍ مُحدَّدة (التهيئة الأبدية، الانتظار المهدوي، الوعي السلبي)، ويُحوّل المستقبل إلى يوتوبيا غائبة لا تَتحقَّق.
- **النتيجة الرابعة:** أنَّ المشاريع الفلسفية العربية الكبرى ـ على اختلاف توجُّهاتها ـ قد ظلَّت أسيرةً لهذه الثُّنائية الزمنية، وإن بصورٍ مختلفة، ممَّا يُؤكِّد أنَّ هذه الثُّنائية بنيةٌ لا واعية تَفوقُ الإرادة الفردية للمفكِّرين.
- **النتيجة الخامسة:** أنَّ النتيجة المُترتِّبة على هذه الثُّنائية هي تفريغ الحاضر من معناه وتعطيل الفعل الفلسفي والحضاري، وانكسار "الإرادة الفلسفية" التي تُنتِج فلسفةً للراهن.
- **النتيجة السادسة:** أنَّ تحرير العقل العربي من سُلطة الزمن المزدوجة مُمكنٌ نظريًّا عبر استعادة الحاضر بوصفه لحظةَ كثافة وفضاءً للإنتاج المعرفي، وعبر تأسيس "إبستمولوجيا الحاضر" التي تُعيدُ تنظيم العلاقة بالأزمنة الثلاثة.
- **النتيجة السابعة:** أنَّ هذا التحرير يَستوجبُ توفُّر شروطٍ ثلاثة: النقد الجذري للموروث، الانخراط في الراهن الكوني، والإنتاج الإبستمولوجي الأصيل، وغياب أيٍّ منها يُعيقُ تحقُّق الوعي الزمني البديل.

ثانيًا: التوصيات:

في ضوء النتائج السابقة، تَتقدَّم الدراسة بالتوصيات الآتية:

- **التوصية الأولى:** ضرورة الانتقال من "فلسفة التراث" المُهيمنة على الإنتاج الفلسفي العربي إلى "فلسفة الراهن" التي تَنخرطُ في القضايا الكونية المعاصرة وتُساهمُ في النقاش الفلسفي الإنساني المُشترك.
- **التوصية الثانية:** أهمية إجراء دراساتٍ تطبيقية على مشاريعَ فلسفيةٍ عربية محدَّدة، لتحليل بُنيتها الزمنية الخاصة، ممَّا يُغني المقاربة الإبستمولوجية للوعي الزمني العربي.
- **التوصية الثالثة:** ضرورة فتح حوارٍ نقدي مفتوح حول المسلَّمات التراثية، باعتبار أنَّ مَأسَسة هذا الحوار شرطٌ أساسي لتحرير الوعي الزمني من سُلطة "الماضي المُهيمن."
- **التوصية الرابعة:** أهمية تكوين الباحثين العرب في مناهج الإبستمولوجيا المعاصرة (باشلار، فوكو، كانغيلهم، لاكاتوش) بوصفها أدواتٍ ضرورية لتحليل البنى الزمنية للمعرفة.

قائمة المراجع:

أوَّلًا: المراجع العربية:

1. أركون، محمد (1996). الفكر الإسلامي: قراءة علمية. ترجمة: هاشم صالح. بيروت: مركز الإنماء القومي.
2. أركون، محمد (1998). قضايا في نقد العقل الديني. ترجمة: هاشم صالح. بيروت: دار الطليعة.
3. أركون، محمد (2000). الفكر الأصولي واستحالة التأصيل. ترجمة: هاشم صالح. بيروت: دار الساقي.
4. بشارة، عزمي (2012). في المسألة العربية: مقدّمة لبيان ديمقراطي عربي. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
5. بلقزيز، عبد الإله (2014). نقد التراث. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
6. بنعبد العالي، عبد السلام (2000). أُسس الفكر الفلسفي المعاصر: مُجاوزة الميتافيزيقا. الدار البيضاء: دار توبقال.
7. الجابري، محمد عابد (1984). تكوين العقل العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
8. الجابري، محمد عابد (1986). بنية العقل العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
9. الجابري، محمد عابد (1989). إشكاليات الفكر العربي المعاصر. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
10. الجابري، محمد عابد (1991). التراث والحداثة: دراسات ومناقشات. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
11. جدعان، فهمي (1988). أُسس التقدُّم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث. عمَّان: دار الشروق.
12. جدعان، فهمي (2010). في الخلاص النهائي: مقال في وعود الإسلاميين والعلمانيين والليبراليين. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

13. جعيط، هشام (2000). أزمة الثقافة الإسلامية. بيروت: دار الطليعة.
14. حرب، علي (2005). حديث النهايات: فتوحات العولمة ومآزق الهوية. بيروت: المركز الثقافي العربي.
15. حنفي، حسن (1988). التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم. القاهرة: المركز العربي للبحث والنشر.
16. ريكور، بول (2006). الزمان والسرد. ترجمة: سعيد الغانمي وفلاح رحيم. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة.
17. الزين، محمد شوقي (2008). تأويلات وتفكيكات: فصول في الفكر الغربي المعاصر. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
18. صالح، هاشم (2003). مدخل إلى التنوير الأوروبي. بيروت: دار الطليعة.
19. طرابيشي، جورج (1996). مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام. بيروت: دار الساقي.
20. عبد الرحمن، طه (2006). روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
21. العروي، عبد الله (1981). مفهوم الإيديولوجيا. بيروت: المركز الثقافي العربي.
22. العروي، عبد الله (1995). الإيديولوجيا العربية المعاصرة. بيروت: المركز الثقافي العربي.
23. العروي، عبد الله (1996). مفهوم التاريخ. بيروت: المركز الثقافي العربي.
24. العظم، صادق جلال (1969). نقد الفكر الديني. بيروت: دار الطليعة.
25. العظم، صادق جلال (1997). ذهنية التحريم. بيروت: دار المدى.
26. كيلاني، نجيب (2010). "إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر". مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 152.
27. نصَّار، ناصيف (2001). منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر. بيروت: دار الطليعة.

ثانيًا: المراجع الأجنبية:

1. Bachelard, G. (1938). La formation de l'esprit scientifique: Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective. Paris: Vrin.
2. Bergson, H. (1888). Essai sur les données immédiates de la conscience. Paris: PUF.
3. Heidegger, M. (1962). Being and Time. Trans. J. Macquarrie & E. Robinson. New York: Harper & Row.
4. Merleau-Ponty, M. (1945). Phénoménologie de la perception. Paris: Gallimard.
5. Ricœur, P. (1985). Temps et récit, Tome III: Le temps raconté. Paris: Seuil.