

6

سلسلة  
الندوات



# الحقانية والعقلانية

والمشروع الحضاري

منشورات المجلس القومي للثقافة العربية

العقلانية  
العقلانية

والمشروع الحضاري

الطبعة الأولى  
1992م

حقوق الطبع محفوظة  
للمجلس القومي للثقافة العربية  
4 مكرر شارع فرنسا - أكادال  
الرباط - المملكة المغربية  
هاتف: 77052-77059-77065-78631  
فاكس: 74139 - تليكس: 32656

# مقدمة

## العقلانية العربية والمشروع الحضاري

يضم هذا الكتاب أهم الابحاث التي القيت في ندوة «العقلانية العربية» التي نظمها المجلس القومي للثقافة العربية بالتعاون مع المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بتونس من 12 إلى 17 تموز / يوليو 1988.

وقد تضمنت ورقة العمل التي أطربها المجلس القومي للثقافة العربية هذه الندوة، تصورا أوليا حول إشكالية العقل والعقلانية في الوطن العربي. كما محورت الورقة القضايا إلى أربعة محاور كبرى: أولها العقلانية بصفة عامة معناها، وحدودها ومجالات إنتاجها، وثانيها، حول العقلانية العربية وحدودها وآفاقها ومجالات إنتاجها، أما ثالثها فدار حول علاقة العقلانية العربية بالتراث والتاريخ والدين بينما انصب المحور الرابع على علاقة العقلانية العربية بالسياسة ممارسة وتصورا، في حين اختتم الملتقى بمحور حول الآفاق المستقبلية للعقلانية العربية. واختتمت الندوة ببيان عام وتقرير علمي أوجزا القضايا التي تم التطرق إليها والتشخيصات التي تم تقديمها.

والهاجس الأكبر الذي نظم كل موضوعات الندوة، بتوجيه من ورقة العمل التي أعدها المجلس القومي للثقافة العربية هو التساؤل الجذري عن مستويات ومكونات العقلانية العربية في أفق رسم الملامح الأساسية للمشروع الحضاري العربي.

وقد تميزت أعمال الندوة بمستوى علمي جيد وبطروحات جريئة ومعالجات رصينة، رغم ما يكتنف كل ندوة فكرية من مراوحة بين السهولة والعمق.

ورغم أن تبويب المحاور كان تبويبا تصنيفيا وتنظيميا بالدرجة الأولى، لافساح المجال أمام المنظورات والتخصصات المختلفة، فإن الموضوعات والتحليلات عاجلت الموضوع من وحدته العامة وتشابكاته المختلفة.

ومن ثم، يمكن على وجه التقريب والمحاولة إجمال المعالجات في النقاط التالية:

## 1 - من العقل إلى العقلانية

على الرغم من أن المقصد الاصيلي للندوة كان جمع كل الذين كتبوا عن «العقل العربي» لتبادل الآراء ومقارنة المقاربات والاستنتاجات، فإن الحديث عن العقل العربي جاء حديثا حذرا لما يرتبط بهذا المدلول من محاذير، ليس اقلها أنه ليس هنالك عقل عربي متميز. فالعقل واحد لدى البشر افرادا وجماعات، وهو إن اكتسب سمات خاصة في هذه الرقعة أو تلك، لدى هذا الشعب أو ذاك، فإنه لا يجوز الحديث - دون مخاطر - عن عقل خصوصي متميز. فالعقل هو أعدل الاشياء قسمة بين الناس، كما يقول ديكرت. ولعله يجوز تعديل هذه المقولة على الشكل التالي: العقل هو أعدل الاشياء قسمة بين الشعوب والحضارات. وإذا كان لتعبير «العقل العربي» من مزية فهي كونه تعبيرا مضادا لكل أولئك الذين أنكروا القدرة التركيبية للذهن العربي (ابتداء من أرنست رينان وجيب وغرونهاوم). ولعل تخرج الجميع من الحديث عن «العقل العربي» كان مرده إلى شعور بغموض المصطلح رغم شحنته الدفاعية، لذلك أدى تجنب استعماله إلى الافلات من الوقوع في الحديث عن ماهيات قبلية ثابتة.

والمصطلح الذي حظي باتفاق ضمني للاطراف هو مصطلح العقلانية والعقلنة، الذي يحقق انتقالا من الحديث عن ماهيات قبلية إلى الحديث عن عمليات وفعاليات وأشكال تصريف العقل.

## 2 - بين العقلانية والعقلنة

العقلانية هي المذهب الفلسفي القائل بألوية العقل التحليلي والبرهاني على جميع أشكال التصور والادراك الاخرى لكن المقصود من استعمال مصطلح العقلانية العربية هو أشكال تجلي العقل العربي في مجالات مختلفة، أشكال نشاط العقل، أشكال تفكير العقل العربي في موضوعاته المختلفة الذهنية والمادية فالعقلانية العربية هي الكيفية التي استخدم بها المفكرون العرب عقولهم في تحليل ظواهر سياسية ودينية ولغوية وغيرها وليس المقصود هنا الذهنية العربية، فالذهنية أكثر تعميما وأكثر اشتراكا بين الناس. أما العقلانية فهي كيفية تفكير النخبة المفكرة في التاريخ والطبيعة والنفوس. إلا أن هذه العقلانية يمكن أن تكون نشاطا فكريا فعليا وملموسا (أداة) ويمكن أن تكون مجرد قيمة عليا (مثال) تهفو اليها النفوس وهنا يطرح مصطلح العقلنة كـ مقابل لكلمتي ( ) أو ( )، وهو مصطلح ذو نكهة «فيرية» يقصد به مجموع الطرائق التي تستخدمها الجماعة لتنظيم علاقتها بالوسط المحيط بغية إنجاز الفعالية المطلوبة والنتائج المأمولة. فالعقلنة تقتضي في أي مجال من المجالات الاجتماعية تسخير مجموعة وسائل لتحقيق جملة من الاهداف، إما في التنظيم الاقتصادي أو في تنظيم السلطة السياسية أو في التقنية أو في غيرها. وبذلك، فالعقلنة مصطلح أكثر إجرائية وأكثر واقعية لانه غير

مشحون بأية حمولة قبلية عن ماهية عقلية للانسان أو بأي إحالات ميتافيزيقية. والعقلنة بهذا المعنى تشمل كل مناحي الحياة الاجتماعية، في التخطيط لها والسير بها نحو درجات أعلى من التقدم والمردودية وتقديم النتائج.

### 3 - توسيع معنى العقلانية:

#### العقلانيات القطاعية

من المتعارف عليه تقليدياً أن العقلانية ترتبط بالقدرة التحليلية والنافية للعقل من حيث إن جوهره الاستدلال والبرهان المنطقي المرتكز على القوانين الأساسية للعقل (مبدأ الهوية، مبدأ عدم التناقض، مبدأ الثالث المرفوع). وقد قام هذا التصور التقليدي للعقل على أساس التعارض بين العقل والخيال من جهة، والعقل والرغبة من جهة ثانية. وهذه الثنائيات تبنى على التسليم بمركزية العقل والعقلانية على أساس أن هناك مجالين: مجال العقلانية ومجال اللاعقلانية وهكذا اعتبر السحر والاسطورة والعرفان تجليات للاعقلانية. إلا أن هذه الحدود الصارمة بين العقلانية واللاعقلانية، بين العقل واللاعقل، لم تعد بمثل الصلابة المعروفة بعد «فرويد» الذي أبرز ارتباط العقل بالهوى والرغبة، وبعد الاتروبولوجيا البنيوية التي أبرزت أن الاسطورة شكل من أشكال العقل.

وقد ساعدت هذه المعطيات على توسيع معنى ومدلول العقلانية، فأصبح من الجائز الحديث ليس عن العقلانية التكنولوجية أو العقلانية الرياضية أو العقلانية الفلسفية فقط، بل كذلك الحديث عن عقلانية فقهية وعقلانية تشريعية والعقل العقدي التوحيدي الذي يتخذ العقيدة موضوعاً له، والعقل الصوفي الذوقي، أي الاشكال المختلفة لعقلنة الممارسة البشرية بما فيها الممارسة الكيفية والروحية. هذا إضافة إلى أنواع كثيرة من العقلانية: العقلانية الدينية، والعقلانية النقدية التحليلية، والعقلانية التأويلية، والعقلانية الآنية المرتبطة بالحاجات المباشرة، والعقلانية التي هي بمثابة رد فعل ضد الآخر، والعقلانية المستلهمة للغرب... الخ. لكن هذا التعدد في المنهج والمنظور يقابله تعدد في الموضوع حيث تدرج ممارسات جديدة ضمن العقلانية مع انها ممارسات تبدو ظاهرياً على الأقل انها لا تساير التعريف الكلاسيكي للعقلانية.

وبهذا الصدد لا يجوز الحديث عن عقلانية عربية بصيغة المفرد إلا من باب التجاوز، لان هنالك عقلانيات قطاعية متعددة: عقلانية فلسفية (بل ربما ضمت هذه العقلانية نفسها جملة عقلانيات: رشدية أو سنيوية أو غيرها)، عقلانية صوفية.. الخ. أما فيما يخص سمات العقلانية الفلسفية العربية فهي في كونها عقلانية برهانية، وسببية، وميتافيزيقية وتوفيقية، ومحافظة. أما العقلانية العربية المأمولة، فيما يرى ناصيف نصار، فهي بالضرورة عقلانية موسعة، وتاريخية واستقلالية، ونقدية. ولعل المجال الذي لم

يحقق فيه العقل العربي عقلانية أكبر هو مجال القيم والرموز.  
إلا أن توسيع مدلول العقلانية ليشمل مجالات كانت تدرج تقليديا ضمن  
اللاعقلانية، غيب الحدود الواضحة بين العقلانية واللاعقلانية، بل جعل كل شيء  
عقلانيا، أو يتضمن درجة من العقلانية، الأمر الذي الغى المطلب الملح في تجذير  
العقلانية بمعناها الفلسفي القوي، على اعتبار أن العقل قائم بشكل أو بآخر، في الممارسة.

#### 4 - العقلانية العربية والسياسة

تقتضي المعالجة العميقة لعلاقة العقلانية العربية بالسياسة حفرا عميقا في التراث  
والتاريخ للتعرف إلى كيفية ممارسة العقلنة والعقلانية السياسية في الماضي، كما تقتضي  
حفرا في اللاوعي العربي لمعرفة علاقة الممارسة السياسية العربية بكل من الدين واللاوعي  
الجمعي.

إن تحليل الممارسة السياسية العربية، ماضيا وحاضرا يستلزم التساؤل عن درجة  
عقلانية القرار السياسي، وعن كيفية عقلنة الممارسة السياسية العربية، وكذلك التساؤل  
عن أشكال التكثيف والنقل التي تعرفها الممارسة السياسية العربية. فقد ظل المجال  
السياسي العربي على صلة وطيدة بالمجال الديني، ولم يحقق استقلاليته النسبية بعد، لذلك  
فإن كل فهم للممارسة السياسية العربية يفترض إجماعا علاقة الدين بالسياسة وتعبير  
السياسة عن مواقف دينية، أو التأويل الديني لمواقف سياسية.

وقد تم تحليل الممارسة السياسية العربية أيضا من زاوية موقف العمل العربي تجاه  
مشكلة الاختلاف ومشكلة الآخر سواء تعلق الاختلاف بالداخل (الفرق والملل والنحل)  
أو بالخارج، أي بالآخريين. وهنا نجد في تراثنا أمثلة مختلفة تتراوح بين التعصب  
الحاد ونفي الآخر وبين التفهم والاعتراف النسبي بحق الآخر في الوجود وحقه في  
الاختلاف. لذلك يتعين علينا الحفر في تراثنا وتاريخنا لايجاد سند لاخلاقية الحوار،  
والاصغاء والاعتراف بحق الاختلاف، وهو أحد الحقوق الأساسية في العصر الحديث  
بل هو القوام التحتي للديمقراطية.

ويمكن قياس درجة عقلانية الممارسة السياسية العربية أيضا بدراسة المؤسسات  
السياسية، بدءا بالدولة وانتهاء بالجمعية، والحزب وغيرها، لدراسة مدى حضور القرار  
العقلاني في أوصالها.

إلا أن للعقلانية السياسية أسسا اجتماعية لا بد من تجليتها وهي نضج المجتمع المدني  
واستقلاله عن المجتمع السياسي، ونشوء طبقات وفئات تعي مصالحها وتميز في وعيها  
وممارستها بين ما هو عمومي وما هو خصوصي، وتلتزم بتطوير ودمقرطة المؤسسات  
والممارسات السياسية.

## 5 - العقلانية والمشروع الحضاري العربي

لقد قدمت الندوة الكثير من الافكار الجديدة والجريئة في جو من حرية التفكير والتعبير وحق الاختلاف، الامر الذي قدم نموذجا للممارسة الفكرية العقلانية. وقد لامست الندوة أحيانا بعض التابوات (المحرمات) والمحظورات والمكبوتات بهدف فتح باب النقاش حولها وإعمال العقل التحليلي فيها.

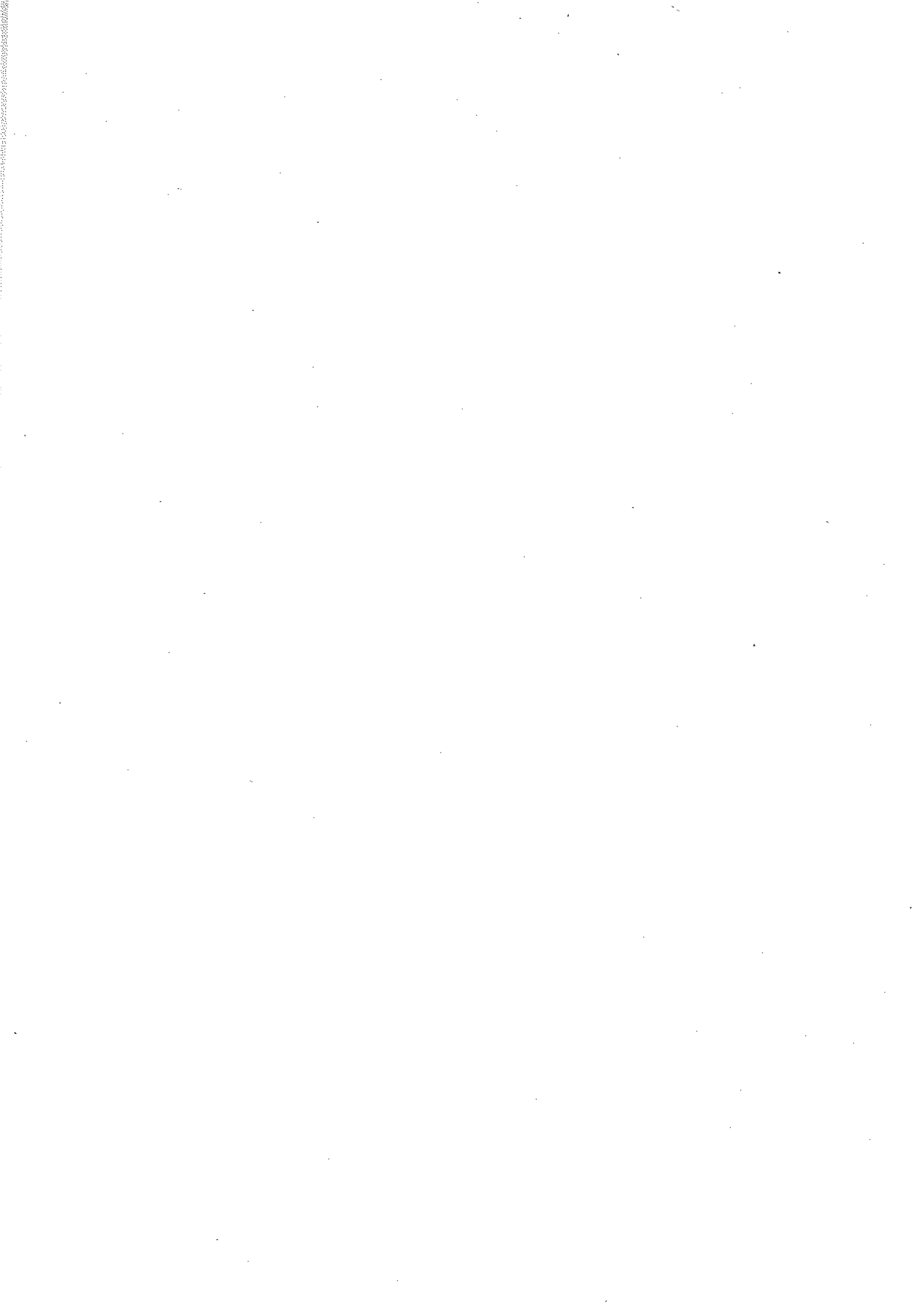
وإذا كان التشخيص أقرب إلى السوداوية، فإن استشراف المستقبل كان مليئا بالامل في أن تتجاوز الامة العربية كل المعوقات النفسية والذهنية والتاريخية التي تحول بينها وبين ادراك التطور المنشود والتقدم المأمول. وذلك في أفق الدولة القومية، الواحدة، المتحررة من الاستعمار والتبعية، والمحقة للعدالة والديمقراطية والتقدم، والموفرة لحقوق المواطن الاساسية، وتلك هي اللبنة الاولى في المشروع الحضاري العربي.

وليس هذا المشروع الحضاري شيئا آخر إلا البحث في شروط استعادة العرب لدورهم الحضاري على الصعيد العالمي وذلك بانشاء الدولة العربية الواحدة المتحررة والمحرة، والمحقة للتقدم والعقلانية والديمقراطية، والضامنة لحقوق الافراد والجماعات في إطار دولة المؤسسات والقانون والحريات الاساسية.

وإذا كانت ندوة مثل هذه قد تجرأت على ملامسة العديد من التابوات والمحظورات وأبرزت اننا - كأمة تنشد المستقبل - لا نزال بحاجة إلى تحقيق ثورة فكرية وثقافية، نراجع فيها أجهزتنا المفاهيمية المتوارثة، وتصوراتنا للعالم، وعلاقاتنا بالطبيعة والتاريخ، فإنها أيضا قد افتتحت باب النقاش في قضايا مصيرية مهمة، ذلك لان التحولات المجتمعية والتقنية الجارية في مجتمعاتنا العربية لا تزال بحاجة إلى تحولات ذهنية وفكرية عميقة كي نتمكن من أن نصبح في مستوى الحداثة بتحدياتها ومنطقها الكاسح الذي لا يرحم.







# العقل وغير العقل في الوجود العربي بدايات

«كذب الظن لا امام سوى العقل»  
(المعري)

د. انطون المقدسي \*

## في البحث عن موقع العقل

ان لكل قوة من قوى الانسان، لكل ملكة من ملكاته فعلها.. وفعل العقل هو العقلنة او التعقيل، اي انشاء المعقولة في عالم الانسان بأوجهه الثلاثة الكبرى: الطبيعة، وما فوق الطبيعة والعالم الداخلي او النفسي، او تنظيم هذا العالم بشكل يمكن صاحبه من التحرك فيه بينسر والتلاؤم معه بسرعة، كما يمكن، مبدئيا، اي انسان آخر من التعرف الى ذاته فيه. وتتسم المعقولة بثلاث سمات متكاملة وحيانا متلازمة: الموضوعية اي الاستقلال عن الذات وعن وجهات النظر الشخصية، الضرورة، اي لا يمكن لها ان تكون مبدئيا، على غير ما هي عليه، فهي في حدها الاقصى استنتاجية (نتائجها تلزم حكما عن مقدماتها). واخيرا فالمعقولة كلية، اي صحيحة، مبدئيا، عند كل انسان، في كل مكان وزمان. المعقولة، بتعبير آخر، على صورة العقل الذي هو بذاته ولذاته، واحد او «احسن الامور توزعا بين الناس» على حد تعبير ديكارت المعروف. والشعور بوحدة العقل وبموقعه المتميز بين ملكات الانسان، كان من جملة الاسباب، على ما يبدو، التي دفعت الانسان من الاصل (انكساغوراس) وحتى كانط الذي رفع عن العقل قدسيته، دفعهم الى اعتبار العقل نور خص الله به الانسان كما دفعتم احيانا الى تأليهه او الى اعتباره من قوى فوق الطبيعة. ولكن ديكارت يضيف بعد العبارة السابقة ما خلاصته: ان الناس، وان كانوا مزودين بالحس السليم اي العقل بوصفه القدرة الطبيعية على التمييز بين الصواب والخطأ، بين الخير والشر، فليس بوسعهم كلهم تطبيق هذه القدرة بحيث ان اسمى النفوس يمكنها ان تهبط الى مستوى افدح الرذائل وان ترتفع الى اعظم الفضائل<sup>(1)</sup>. وبتعبير آخر فان الناس يختلفون بعضهم عن البعض الاخر في الطريق (ومنه الطريقة) التي يسلكونها الى الواقع الذي عليهم انشاء معقوليته او الكشف عنها. والواقع الانساني باوجهه الثلاثة التي ذكرت هو المقابل للعقل او المغاير له وهو الذي

يهدينا اليه. اذ انا لا نعرف العقل بذاته وانما في مفعوله الذي هو فعل التعقيل. ولهذا  
اختلف الفلاسفة منذ بدايات الفلسفة وحتى ايامنا، حول طبيعة العقل واصل معانيه  
وصوره ومفاهيمه، كما اختلفوا حول طرق المعقولة وحول المحاكمة العقلية (الاستنتاج،  
الاستقراء، الماثلة...)، حول قيمة العلم الذي هو عقلي خالص ومساائل اخرى كثيرة  
تتعلق بالعقل. فمنهم من رأى ان العقل مضمونه، وهذا حصيلة التجربة وانعكاسها،  
وذهب غيرهم الى ان العقل موجود قبل التجربة بشكل او بآخر، وهو الذي يفرض اطره  
وبناه فيجعل الواقع على ما هو عليه او كما يبدو لنا فنراه ونعرفه. فالعقل منقسم حول  
سؤاله عن ذاته بين احد خطين: الواحد يرجح في المعرفة وانشاء العالم الانساني غير  
العقل (التجربة او العوامل الخارجية بشكل عام) على العقل، والثاني يرجح العقل على  
غير العقل. وهذا معناه بالنسبة لنا هنا ان السؤال الاساسي المطروح ضمنا او صراحة  
عند الفلاسفة هو عن سلطة العقل: أيستمدها من ذاته فهو المرجع الاخير في انشاء  
العالم الانساني وتوجيهه، ام انه يستمد سلطته من مرجع اعلى منه له القول الفصل؟  
والحق ان الفلسفة بما هي كذلك، ترى، ضمنا او صراحة، بلسان اغلب ممثليها  
استقلالها الكامل الذي هو استقلال العقل، عن اية سلطة اخرى، فاعلان ارسطو هو  
اعلانها. وكانت كلمة فلسفة تشير، يومها، الى العلم بالذات، الذي يشد اليه العلوم  
الاخرى ومنه تستمد مقومات وجودها. يقول أرسطو: «ان الذي يعرف الاسباب  
بالشكل الادق والقادر على ان يعلمها، هو في كل نوع من انواع العلم، اكثر علما.  
وكذلك العلم الذي يختارونه لذاته أو من اجل العلم هو، بين العلوم، الاكثر علما من العلم  
الذي يختارونه للفوائد التي يحققها... فلا ينبغي ان يتلقى الفيلسوف القوانين، اذ انه هو  
الذي يمنحها وعلى الاخر ان يطيعه. ويضيف بعد اسطر: «من الواضح ان الفلاسفة  
الاولاء، عندما اخذوا بالفلسفة، كانوا يستهدفونها لا لغاية نفعية، بل من اجل ذاتها...  
ونحن ايضا لا نبغي من الفلسفة اية مصلحة غريبة عنها. وكما انا نطلق اسم انسان حر على  
من لم يكن من اجل غيره بل هو غاية بذاته، كذلك الفلسفة فهي بين العلوم العلم الذي  
يطلب من اجل ذاته»<sup>(2)</sup>.

وعندما يستعيد ديكارت على طريقته موقف ارسطو هذا برفضه كل سلطة<sup>(3)</sup> غير  
سلطة العقل ويعلن في المبدأ الاول من مبادئ طريقته «لا اقبل اي شيء على انه حقيقي  
ما لم يبد لي بوضوح انه كذلك، اي ان اتجنب بعناية التعجيل وارضاء الغير، فلا اشمل  
بين احكامي الا ما يظهر لفكري بشكل بين ومتمايز الى حد لا يجعلني معه اي ظرف،  
أضعه موضع شك»<sup>(4)</sup> يخطط للعقل سنة تصبح بعده بديهية عند الفلاسفة والعلماء، رغم  
وجود تومائين وهيجلين وماركسيين، الخ حتى في ايامنا.

والواقع ان مشروع ديكارت اكثر جذرية من مشروع ارسطو في هذا الجانب من  
الموضوع الذي هو انشاء العلم والمعقولة. فارسطو يستعيد موروثه الفلسفي ويناقشه،

يتبنى منه ما يتبنى ويلغى ما يلغى في حين ان ديكارت يلغى الموروث الفلسفي والعلمي كله لينشيء فسحة انطلاق جديدة. وحجته - وليست الوحيدة عمليا - هي ان القياس الصوري الذي اعتمده العلم بعد ارسطو عقيم. بينما برهن الاستنتاج الرياضي في الرياضيات والفيزياء الرياضية بانجازاته الكبيرة خلال قرن أو أقل عن قدرة ابداعية خارقة. وديكارت بهذا يطرح علينا سؤالا اساسيا هو من صميم موضوعنا، عما اذا كان بوسع العقل التصرف وكأن الماضي غير موجود، لا في الفلسفة والعلوم الدقيقة وحسب، بل في مجالات فعل التعقيل الاخرى ومنها العلوم الانسانية، تنظيم المجتمع، السياسة... والحقائق الدينية، وبالنتيجة في معالجتنا لشؤون العالم الانساني ووسائله؟ واذا صح ذلك فلأبي حد ومن ثم، هل علق ديكارت نفسه موروثه الفلسفي فعلا. فاتيّن جيلسون الذي درس ديكارت من هذه الزاوية يبرهن على انه استمد مفاهيمه واحيانا تعابيره وقضاياه الفلسفية من الفلسفة المدرسية (السكولاستيكية) التي كان قد درسها عندما كان طالبا، ويذهب في البرهنة الى حد يكاد ينفي عن ديكارت كل اصالته<sup>(5)</sup>. ومع ذلك فهو رخوا الفلسفة والفلاسفة يرون - جلهم ان لم يكن كلهم - في صاحب «رسالة الطريقة» المنعطف الذي بدأت معه الفلسفة الحديثة. كما يرى هوسرل ان «فلسفة المحدثين» بدأت مع الكوجيتو. هذا الخلاف حول قراءة ديكارت يبرهن على ان السؤال عن علاقة العقل بماضيه اساسي لا يمكن تجاوزه ببسر، وهو دوما خلافي. ان للرياضيات ذاتها تاريخا. اما الحقيقة الرياضية فتتكون وتتحرك في فسحة فارغة، كما تعلمنا من اقليدس، فهي خارج الزمان والمكان. ولكن ماذا عن المفهوم الذي تستخدمه الفلسفة وتلجأ اليه العلوم قبل ان تأخذ حقائقها صيغتها النهائية فيترجمها العالم الى لغة الرياضيات؟ ماذا عن المعنى الذي يدل؟ فالدلالة، بين الكلمات، تسبق العبارة، تتجاوز الكلام وانت دوما في الطريق اليها. المعنى ليس كلاما، بل هو روح الكلام ورهان فعاليته. وهنا يطرح علينا فعل التعقيل اسئلة كثيرة اختار منها اثنين لأهميتها في هذه المرحلة من مراحل بحثي:

الاول: هل المفهوم المجرد حيادي الى الدرجة التي يصبح معها نقله الى لغة الرياضيات عندما يصبح ذلك ممكنا؟ اليس المفهوم بالاصل كلمة من اللغة العادية؟ والكلمة صورة، والصورة ترجمة لواقع، هي وهو تاريخ. فبأي وسيلة تواري هذا التاريخ ومعه وجهات النظر المتعارضة في فهمه وتوجيهه بحيث نصل الى حقائق مستقلة عن الزمان والمكان، واذا صح ذلك فلأبي حد؟ وحده المصطلح بالمعنى الادق حيادي، اي حيث الكلمة لا طعم لها ولا رائحة، ولا دلالة، ومن الصعب ان تلحق بها دلالة ما.. وهذا ما يتحقق اليوم على نطاق واسع في العلوم الدقيقة، اما المفهوم بالمعنى المألوف للكلمة (السبب، الغاية، الاسرة، الامة..). ففي خلفية كل منها صورة هي التي تمكنك من ان تضيف اليه هذه الدلالة لا تلك.

الثاني: هل يمكن للعلوم الانسانية ان تعلق الدلالة والمعنى الذي منه تنبثق الدلالات فتصل الى نتائج نهائية او كلية بالامكان نقلها الى لغة الرياضيات؟ اجل ولكن في الشطر من اللغة وبالتالي من الواقع الذي يقابل منها اللغة السابق على الدلالة فهو حيادي، مثلا الاصوات وعلمها في اللغويات الحديثة، اما في بقية المجالات فتستخدم الرياضيات لمزيد من الدقة في حقائق تزداد احكاما يوم بعد يوم، ضمن حدود المفهوم المتعدد الدلالات.

السؤالان والاسئلة تثير مسألة اوسع منها بكثير لا مجال لمناقشتها هنا، هي مسألة قيمة العلوم الانسانية او درجة علميتها. على اية حال فان الموروث لا يتجاوز بسهولة، فما دوره؟ وكيف فهمنا نحن العرب هذا الدور؟ كيف فهمه الغرب؟ سؤال يحيل الى اسئلة سأحاول الاجابة عنها فيما بعد ضمن الحدود الممكنة.

وبعد فان مجال فعل التعقيل اوسع من الفلسفة والعلم، فهو يشمل كما قلت الدولة وتنظيم المجتمع، السياسة والرأي العام، الاخلاق والحقائق الدينية.. الشعر والادب والفنون... وبالنتيجة العالم الانساني كله. والعقل سيرورة لا تنتهي، فتكشف مع كل مرحلة من مراحلها عن ابعاد طرق مبتكرة، منها اليوم مثلا النماذج الاجرائية، كما يكشف في العالم عن آفات لم تكن بالحسبان، تضم الى العالم الانساني منها في ايامنا اليوم ايضا على سبيل المثال الفضاء الخارجي وديكارت باعتماده الاستنتاج الرياضي اضافة الى العقل - او اكتشف فيه - بعدا لم يكن الفلاسفة قد انتهوا اليه، وطريقة لم يكونوا قد اعاروها ما تستحقه من اهمية، كما انه اوجد في الكوجيتو للفلسفة نقطة انطلاق حقا جديدة. وبرفضه الموروث الفلسفي والعلمي قرر حقيقة من حقائق تاريخ الانسان قائمة فيه وهي انه (التاريخ) في الفلسفة كما في السياسة والادب وبقية مجالاته قطيعة واستعاده. وسنرى فيما يلي ان للتعقيل مسائل واسئلة اكثر من التي ذكرت. اخلص الآن مؤقتا الى النتائج التالية:

- 1 - العقل والعالم غير موجودين بالنسبة للشعور قبل فعل التعقيل الذي يربط بينهما. وبهذا يؤنسن فعل التعقيل العالم ويكشف للعقل عن حقيقته هو، فموقع العقل من حيث هو فعل في العلاقة بينه وبين العالم.
- 2 - هذه العلاقة سيرورة دياكتيكية واعية بين طرفين (العقل والعالم) لكل منهما قوته وصلابته وكل منهما يتكشف في تحركه عن اطراف عديدة لكل منها حركته الخاصة. والسيرورة هذه لا تنتهي اذ ان كل تأليف بين حديها مؤقت، فكأنه تسوية لأجل.

وأضيف:

- 1 - بوسع العقل ان يقيم بينه وبين العالم مسافة بها يؤكد استقلاله، سلطته،

مبادته، فعاليته على العالم، أي على الزمان والمكان والمادة، على الموروث والمراحل التاريخية. كما أن هذه المسافة هي التي تمكنه من استنباط طرق جديدة لفعل التعقيل. والعالم، من جهته، يؤكد، بمقاومته فعل التعقيل والانسنة، استقلاله، جبروته، لا إنسانيته وبمعنى ما قدرته على المبادهة.

2 - يتعرض العقل في صراعه العنيف والمستمر مع العالم للانزلاق مع اللاعقل أي ما ينفي الفعل أو اللامعقول الذي قد يؤدي به إلى التخلي عن ذاته والاستسلام لقوى أخرى كالانفعال تسخره لغاياتها. فالتعقيل صراع أيضا بين العقل واللاعقل، النصر فيه ليس دوما للعقل.

3 - يقود العقل المسافة الفاصلة بينه وبين العالم فيحوّلها إلى فسحة هي النواة الصلبة للوجود الإنساني الذي هو بدوره فسحة أشمل. وحصيلة قول أعم، متعدد اللسان واللهجات أقصد الخيال والانفعال، الرغبة والإرادة، الشعور واللاشعور واللسن الأخرى لكل منها لهجاته، وحصيلة لقاءات بين التيارات والانجازات الثقافية، السياسية، الاقتصادية، الدينية، الأيديولوجية وغيرها وغيرها تأتي من أطراف العالم الأربعة لتتعاون أو تتحارب. وهي تشكل، في كل الأحوال تأليفا جديدا قد يكون تيارا يضاف إلى ما سبقه. فالقول، الكلام، اللسان - لا اللغة السابقة على الدلالة - حوار (قد يكون حوار الصم) بيني وبينك يستحيل لتوه إذا استمر، تاريخا. فالوجود الإنساني سيرورة تاريخية لسانية لا تنتهي.

فما الفسحة؟ الفسحة مقولة نسبيا قديمة. إلا أنه تم استخدامها على نطاق واسع في ربيع القرن الأخير وما تزال دلالاتها متعددة. فمن الضروري التساؤل عنها ما السمات المميزة للفسحة العقلية؟

ما الخصائص التي تجعل من التاريخ العربي فسحة لها مقومات فرضتها وقد تفرضها على الفسحات الثقافية الأخرى.

الأسئلة الثلاثة هذه هي التي سأعالجها في الفقرة التالية:

حيث نبحث عن العقل وعن العقل العربي: (6)

أذ يتكلم الإنسان، أذ يعمل، أذ يقول عمله - وكلاهما، الكلام والعمل متلازمان، وإن كان قد يسبق أحدهما الآخر - يشق فسحة في العالم المقابل باستمرار له، وكأنه يقتطع من هذا العالم شطرا يجعله خاصته. فالفسحة هي امتداد الكلام ومدى العمل. وأذ يسمى موجودات فسحته يحدد لكل منها ملامح وجوده ويجعل له هوية. وينشيء، بالفعل ذاته زمانه ويعي أنه جماعة الآن. الكلام والعمل سيرورة زمنية مشتركة. والجماعة تواصل، صلات، علائق، فالإنسان يربط موجودات فسحته فينشئ بينها هي أيضا علائق يقولها في عبارة مفيدة (جملة) ومجموعة عبارات مترابطة

منطقيا فهي محاكمة وبرهنة. وقد تكون الروابط خيالية، فالكلام اسطورة او حكاية، او انفعالية، فالعمل سحري.

الفسحة اذا بقعة نور فيها تظهر الموجودات، اناسا واشياء، كل منها بمفرده، فتحدد بعد ان كانت غفلا، وتتحدث بعد ان كانت خرسا.

الفسحة ايضا مجموعة علائقية مشتركة، ومن الصعب التمييز في هذه الشركة بين اسهام الفرد واسهام الجماعة.

الفسحة ثالثا سيرورة، اي حركة موجهة تستحيل لتوها بالكلام تاريخا يرويه الآباء للاولاد.

وحيث تبدأ ضيقة فجأة، فقيرة خشنة... وتتسع مع الزمن، تتعدد موجوداتها، تتعقد، تصير مرهفة. وسيرورة الانسان لا حد يحدّها حيث المبدأ، لا صعودا ولا هبوطا.

هذا من حيث المبدأ. اما في الواقع فان الطفل يجد ذاته منذ ولادته (وقبل في رأي علماء الوراثة والتحليل النفسي) امام فسحة ضمنها ينشئه اهله ويربونه اذ يدلونه على الموجودات اناسا واشياء، كل منها بمفرده، يعلمونه اسماءها ويدربونه على استخدامها. بهذا الشكل ينشأ الطفل على صورة آباءه واجداده، لسانا، موقفا من الموجودات وطرقا في التعامل معها، فهو للتوفي فسحتهم، او ثقافتهم او تاريخهم، فالثلاثة هنا واحد، وكل لغة اخرى يتعلمها، أكانت لغة كلام اجنبية ام فنا (الرسم، الموسيقى...) ام مهنة او تقنية متطورة تشكل فسحة جديدة تضاف الى الاول (لغة الام التي هي اللغة - الام) وتختلط معها دون ان تنصهر فيها، ومن الامور التي علينا ان ننتبه اليها فيما يلي هو ان التقنيات المسفستة التي يتدرب عليها اليوم ابناؤنا بشكل متزايد والتي تطور بسرعة مذهلة «لسان العرب» وطريقة الاجداد في تعقيل عالمهم الذي ما يزال مع ذلك عالما، هي في اساس المشكلات التي نعاني منها اليوم ما نعاني وعنها تنشأ اهم صراعاتنا.

وتتكون الفسحة دفعة واحدة فهي لتوها كل متماسك الاجزاء. وليست، لهذا، مجموعة موجودات مضافة الى بعضها. وهي تتقدم او تتأخر وفي كل الاحوال تتطور كلا ولكن اعتبارا من تكوينها الاول الذي تتجاوزه باستمرار، تعدله، تبدله وقد ترفضه جملة وتفصيلا، ولا تنفصل مع ذلك عنه. فالانسان قد ينسى ماضيه، ينساه فعلا ولكن ماضيه لا ينساه، كالخطيئة تطارد الخاطيء، شاء ام ابى.

فالفسحة ليست مكانا، كما يوحي مقابلها الاجنبي (espace) ولا فراغا او فضاء كما ترجم بعض مفكرينا وادبائنا الكلمة المذكورة<sup>(7)</sup> وحدها الفسحة الرياضية، فارغة، كما اراد لها اقليدس عند الكلام عن المكان المفترض في العمليات الهندسية. وتختلف الفسحات عن بعضها باختلاف طبيعة كل منها وهدفها، فالفسحتان الجغرافية والاقتصادية تشيران الى ارتباط الانسان بالمكان، والفسحة السياسية الى قدرة الامة

على الانتشار والاعمار في حين ان الفسحة العلمية والفسحة الفلسفية ذهنيتان،  
والفسحة الادبية من طبيعة خيالية...

والفسحة، الى ذلك، حركة مستمرة مزدوجة الاتجاه: من الماضي في اتجاه  
المستقبل، ومن المستقبل في اتجاه الماضي. ولكن عبر الماضي الذي هو فسحة حضور  
(حضور الانسان لذاته ولعالمه) وتوجيه يمكن ان يتحرك في كل الاتجاهات الافقية  
والعمودية. ذلك ان العالم الانساني يتألف من عناصر عديدة وشديدة التنوع لكل منها  
تلقائيتها وحركته الذاتية وفق خطوط الزمان الثلاثة المذكورة. والانسان الذي يؤلف بين  
عناصر عالمه مرادفات زمانه ويوجهها او يجعل منها عالما بنسبة سيطرته على عالمه،  
الانسان هذا هو في نقطة الحضور التي هي موقعه من اوقات الزمان الثلاثة. ان الماضي  
بذاته قوة دفع والمستقبل بذاته قوة جذب. فما ان يظهر الماضي في ساحة الشعور حتى  
يمتصه المستقبل، وما ان يتحقق المستقبل - ايضا في الحاضر او ساحة الشعور - حتى  
يصبح لتوه من الماضي. والحاضر او «الآن» الذي هو نقطة اللقاء والانطلاق هو ايضا  
الخيار الانساني اي قدرة الانسان على الانفصال عن عالمه، التعالي عليه وتبديله او  
اعادة انشائه وتوجيهه في كل الاحوال. الحاضر بتعبير أدق نقطة توتر روحي هي من جهة  
المستقبل انتظار وتوقع ومن جهة الماضي مسافة يشعرونا مداها بمدى بعد ماضينا عنا، وفي  
ذاته او من حيث هو حضور، امكان سبر الانسان لذاته ولعالمه في الاعماق والتعالي عليه  
للاحاطة به بعناصره ولها في كل هادف هو فسحة العالم الانساني<sup>(8)</sup>

وقد يجعل الخيار الانساني من الماضي قوة جذب تشد المستقبل اليها وتخلع عليها  
طابعها وهذا هو الاتجاه المحافظ. وبالمقابل فان الخيار الانساني قد يقلص الماضي،  
ويضيف قوة الدفع الى المستقبل، وهذا هو الخط التقدمي، الا ان البنية العامة الزمانية  
للعالم الانساني لا يمكن ان تتبدل، وانما يبرز الانسان بتشيده واحدا من اتجاهات هذه  
البنية متعددة الاتجاهات. وتبقى في كل الاحوال نقطة استناد البنية الزمانية - او الفسحة  
اذا شئت - في المحسوس هي المكان الذي هو عندئذ البعد الرابع للزمان.

وقد يحصل احيانا العكس اذ يصبح الزمان البعد الرابع للمكان كما هي عليه حال  
اليوم في الحضارة التكنولوجية المبرجة ويلزم عن هذا تبدلات كثيرة في ابعاد الفسحة  
اهمها بالنسبة لموضوعنا ما يتعلق باللغة كما سنرى بعدئذ.

قلت: الفسحة سيرورة موجهة، وهي ايضا: غائية. وكلاهما (التوجيه والغائية)  
متكاملان، بتكاملهما يحددان للانسان، فردا وجماعة، موقعه من العالم الانساني الكلي.  
اذ انه لما كان الانسان، فردا وجماعة، عاجزا عن الاحاطة بالعالم، فهو يعتبر من نقطة  
مكانية - زمانية محددة يرتبط بها فهي موقعه من العالم وعليها يقيم عالمه الخاص ويطوره.  
فعالته هو رؤية للعالم الكلي او صورة عنه وليس العالم بذاته ولذاته الذي لا يستطيع  
الافلات منه لرؤيته هو كما هو وهذا ما دفع «ديلهلم ثون همبولت» وجماعة من مدرسته



وغيرهم الى اعتبار اللغات ، كل منها بمثابة صورة للعالم مكتفية ، ولما كان عالم الانسان لغة وثقافة ، فالعوالم والثقافات رؤى مغلقة كل منها على ذاتها في نظر بعضهم . واذا كان ثمة قوانين علمية لها سمة الكلية فلأن العالم يقتطع من العالم شطرا محمدا يحوله الى معطى ، اي الى وجود موضوعي مستقل عن الانسان ورؤاه ، ويدرس علاقته الثابتة .

فلا يمكن القول عن الفسحة انها مادية او ذهنية او روحية ، ولا انها زمانية وحسب ام مكانية وحسب ، فردية او جماعية ، ذاتية او موضوعية ... انها كل هذا دفعة واحدة ولكن بنسب متفاوتة ، فالفسحة الجغرافية مثلا مادية - طبيعية الا ان الانسان الذي ينشؤها ، يضيف اليها من عقله وخياله ومن ارادته في السيطرة عليها ما يجعل من الجغرافيا الطبيعية جغرافيا بشرية . والفسحة العلمية التي تكاد تكون عقلية خالصة ادت بالامعان في تحليل واحد من موضوعاتها الاساسية الذي هو القوى الطبيعية الى تفجير هذه القوى بشكل يعرض الحضارة الانسانية كلها لخطر الدمار . ان الفسحة ، باختصار ، على صورة الانسان الذي يكونها ليعيش بيسر مع الاشياء ، وعلى صورة العالم الانساني الذي هو حقيقتها . : . والعالم هذا جملة قوى انسانية - طبيعية في صراع - حوار مع بعضها ، الانسان ، دفعة واحدة ومن الدقيقة الاولى لحياته لسان - تاريخ - جماعة ، فمن العسير الى حد الامتناع احيانا عزل احد هذه الابعاد عن الاخر .

والفسحة اخيرا قومية وانسانية مرة واحدة ، خاصة وعامة اذا شئت ، جزئية وكلية ، ايضا على صورة الانسان الذي يتسم بالفردة ، شخصا مفردا كان ام جماعة ، وله في الوقت ذاته . الخصائص التي يشترك فيها كل الناس والتي تمكنهم من التفاهم مع بعضهم ، مها طال سوء التفاهم ، والحفاظ كل منهم على استقلاله ومشروعاته الخاصة . لا بل ان الانسان انساني بنسبة ترسخه في جذوره القومية - التاريخية . ولهذا تلتقي الفسحات مع بعضها ، ايا كان تباعدها عن بعضها . فالفسحة الرومانتيكية مثلا التي هي نقيض فسحة الانوار (هذه عقلية اسمية كما ارادت لذاتها ان تكون ، وتلك انفعالية خيالية وبمعنى ما قومية حسب تصورها لذاتها) تلتقي معها في امور جوهرية كثيرة وتتكاملان . فكل منها استهدفت خلاص الانسان على طريقتهما ، وشددت على جانب من الوجود الانساني لا ينفصل عن الاخر ... والفسحة التي ننشئها ، نحن العرب ، منذ اوائل نهضتنا في بدايات القرن 19 ، تبعد بنسبة تقدمها عن فسحتنا التي بدأت في القرن الاول للهجرة ، الا ان كليهما عربي منفتح اخذا وعطاء على الثقافات الانسانية الاخرى ، الفرق الاساسي بينهما هو ان الاولى انطلقت من موقع قوة وثقة بالنفس في حين ان الثانية لن تستقيم الا عندما تتجاوز تماما حذرنا من بعضنا وخوفنا من الغير .

الخص :

الوجود الانساني فعل مشترك ، ولللسان الذي يرافقه ، هو او اي قدح آخر من انواع التعبير يكشف عن معناه ، يعطيه معنى ويجعل منه للتو بهذا تاريخا .

وأضيف:

هذا الفعل لم يكن ممكنا لولا ان الوجود الانساني بذاته رصيد، فائض الانسان عن ذاته، اي عن افكاره ونظرياته، صورته واساطيره، انجازاته وما يملك... الخ. والفائض هذا هو السابق على التجربة، القبلي فعلا، وهو الذي يمكن الفعل من تحويل الوجود الى فسحة هي الاساس القبلي لكل فسحة، ذهنية كانت ام مادية، اقتصادية ام جغرافية، والانسان يوجد منذ ان يوجد فعلا يمارس، منذ وجوده، فعاليته كاملة. والفائض هذا هو رصيد اولي انطلاقا منه يتكون كل رصيد آخر، نظريات كان ام مآثر تاريخية، عقارا ام نقدا.. وما شئت. والانسان لا ينفصل عن عالمه او العالم حيث يمارس فعاليته، فالتمييز بين الداخلي والخارجي، بين النفسي والمادي تحليلي لا فعلي واقعي. والعقل الانساني هو توظيف الانسان، فردا وجماعة، لرصيده والفعل هو توظيف الانسان رصيده، تثميره، اعادة النظر فيه، اغناؤه، افقاره... وتجميده هو الاسوأ بين افعال الانسان. في الثورات والحروب، في المنعطفات التاريخية، يفجر الانسان فسحته، يعيد تكوينها على اسس جديدة، وكأنه بهذا يغامر - يغامر - برصيده، كله او بعضه قد يخرج الفرد، تضيق الدنيا به فيغامر بوجوده، يبيعه، كله او بعضه، من اجل ان يستمر في الوجود هو واسرته<sup>(9)</sup> وللضياع اوجه اخرى يدرسها اليوم علماء الاجتماع والاقتصاد، منها على سبيل المثال الضياع السياسي<sup>(10)</sup> الذي اخذ في الدولة البيروقراطية الحديثة شكلا قد يكون خطره ادهى من خطر الضياع الاقتصادي. الضياع، في كل الاحوال، ان يسلب الغير منك قولك، رصيدك، فسحتك، وجودك، امكاناتك، والكل هنا واحد. وان القلق ما هو الا شعور الانسان الخائف، لسبب او لآخر بالضياع.

### خطى اولي نحو العقل وفسحته:

وللعقل ايضا فسحته، هي وجه من الواجه الكثيرة للفلسفة الحديثة او فسحة الوجود الانساني، كما ان علاقة العقل بغير العقل هي وجه من اوجه علاقة الانسان بغير الانسان اي بعالمه ونطلق عليها اسم «العلاقة الوجودية». والفسحة العقلية حصيلة فعل التعقيل الذي يمارسه العقل على الفسحة الكلية اذ يعزل منها سطرًا (نظام الحكم مثلا اوفصيلة معينة من النبات...) ويحاول اعادة تنظيمه على شكل افضل من السابق او الكشف عن نظام حركته، ولها (الفسحة العقلية) تبدلاتها الخاصة، فقد تتقدم او تتخلف، على اية حال فان حركتها مستمرة. وقد يفجرها الانسان ويعيد إنشائها، في الثورات مثلا او عند اكتشاف طريقة علمية جديدة، قلت في مطلع هذا البحث ان هدف التعقيل هو جعل العالم الانساني الشديد التعقيد بينا، واضح المسالك، بحيث يسلكه الانسان بيسر ويتعامل معه بسهولة. والتعقيل من مستويات أولها في سلم المعقولات هو ترجمة الواقع الى كلام ينوره من الداخل، يبعث الحياة فيه ويكشف عن

جماله، وتلك وظيفة الادب والشعر، وسبيلها المجاز والكناية، الخير والاسطورة، يلي مستوى التماسك المنطقي اذ يكشف العقل عن اسباب حركة الواقع، نظام هذه الحركة، نتائجها، غايتها، فثمة التسوية الذي يتوجه الى العقل بما هو كذلك، او مبدئيا الى اي انسان، في حين ان المستوى السابق يتوجه بالدرجة الاولى الى الجماعة التي تتحدث باللغة التي وضع فيها الشعر والادب. والمستوى الثاني هو من شأن المعرفة بالمعنى الاوسع للكلمة اذ يستخدم الانسان الوسائل العادية لملاحظة الواقع للكشف عن مفاصله الطبيعية وعن ثوابته، ويبدأ المستوى الثالث والاعلى من التعقيل مع العلم بالمعنى الدقيق للكلمة الذي يشمل الفلسفة وحيث يترجم العقل الواقع الى لغة المفهوم في مرحلة اولى والى الرموز الرياضية في مرحلة ثانية. ويتمكن الانسان في هذا المستوى عند تكامله، من السيطرة على الواقع وتوجيهه اذ يستخدم وسائل تقنية متطورة لسبر قوى الواقع، قياسها ومن ثم تعبئتها. وتسخيرها لخدمة الانسان. وقد يسلك العقل طريقا اخرى هي الاحاطة، جهد المستطاع بجملة العالم. والفهم ضرب من ضروب السيطرة. وهذا من شأن رؤى العالم في مرحلة اولى، والفلسفة في مرحلة ثانية، وكان ارسطو يرى ان التأمل الفلسفي هو اعلى مستويات الوجود الانساني.

ان الفسحة الانسانية في سيرورتها العادية ساحة صراع، حوار بين قوى تندفع من داخل الانسان، فردا وجماعة او تأتيه من الموجودات المحيطة به وهي الجماعات الاخرى او البيئة الطبيعية، وتأخذ في الشعور اشكالا عديدة منها الصور والانفعالات، والاحاسيس والافكار،... وأيضا المشروعات طويلة وقصيرة الامد التي يضعها الانسان لاستثمار البيئة، لاستقطاب الطاقات الطبيعية واستخدامها او للتبادل التجاري مع الجماعات الاخرى وما شاكل.

ان الموجودات، اشياء واناسا بذاتها وفي وضعها العادي قوى حيادية بالنسبة اليك او معادية. فأنت اذ تسميها وتقولها، تعطيتها معنى. وبهذا تشدها اليك تدخلها في عالمك، تجعلها من فسحتك حيث تستطيع ان تتحدث اليها بشكل او بآخر. وتلك ترجمة اولى يقوم بها الانسان عفويا وهي من شأن اللغة المحكية او الطبيعية. تعقبها ثانية تحول الصور والرغبات، الاحاسيس والاماني... القوى الطبيعية والانسانية الى مفاهيم ورموز، تدخلها في فسحة اخرى هي الفسحة العقلية، ولها ضروب من التماسك تختلف عن تماسك الموجودات في الفسحة الاولى.

وكل ترجمة هي نقل من فسحة الى اخرى.

ولكن لما كان عقل الانسان عاجزا عن الاحاطة بعالم الانسان وعن ان يقول باللغة العقلية كل تلويناته المتبدلة باستمرار، فهو يقطع منه شطرا وينقله الى لغة مشتركة بين اللغات والجماعات والثقافات، فيها الكثير من الاصطلاح. وتلك عملية التجريد التي تعزل في الموجودات، اناسا واشياء، عناصرها المشتركة والثابتة. وبهذا تفقرها، تنتزع

عنها خصوصيتها وشعريتها، الا انها تحقق بالمقابل هدفين هاميين: تخلق عالما يمكن للناس اجمعين مبدئيا ان يفهموه ويتفاهموا عليه، هذا من جهة. ويستطيعون من جهة اخرى معالجة مشكلاتها او جعل القوى تعمل معهم لتحقيق مشروعاتهم.

وعملية التعقيل او النقل الى الفسحة العقلية لا تنتهي. اذ ان على العقل ان يتنقل من قطاع الى آخر. وفي كل قطاع من مشكلة الى غيرها تتفرع عنها او تجاورها، وهكذا الى ما لا نهاية له. كما ان للغة العقل والعلم، بالاحرى للفسحة العقلية تماسكا غير تماسك اللغة الطبيعية وفسحتها فهذه تعتمد الى جانب العقل، على التداعي والخيال، على منطق العواطف، على الاسطورة وغير ذلك من وسائل التأثير والاقناع المعروفة في البلاغة. في حين ان التماسك العقلي او تماسك الفسحة العقلية يقوم مبدئيا على اسس ومبادئ ووسائل منطقية خالصة يستمددها العقل مبدئيا من الواقع كي ينفذ الى مفاصله الطبيعية الادق وقوانينه الاكثر احكاما وهي:

1 - مبادئ العقل العامة الحاضرة في كل محاكمة او علاقة منطقية: الهوية - عدم التناقض (الذي يصبح مبدأ التناقض في المحاكمة الديكالكنتيكية) والثالث المرفوع.

2 - اسس الاستنتاج الرياضي: البديهيات، المصادرات (وقد استعاضت عنها الرياضيات الحديثة بمنظومة الاوليات - اكسيوماتيك) والتعريفات.

3 - انماط العلاقة في الرياضيات: المساواة - اللامساواة - الجمع - التقسيم... الاتجاه وقد كثرت هذه الانماط وتعددت في الرياضيات الحديثة والنطق الرمزي وعلم الاعلام.

4 - المقولات التي هي الاطر العامة للحكم. وقد اختلف في دورها وطبيعتها وحققتها الفلاسفة منذ ارسطو الذي كان اول من حاول تحديدها الى ايامنا اذ ان المحمولات العامة وطرق اسنادها الى الموضوع في الحكم هي في الحقيقة ابعاد الوجود كما يراها الفيلسوف ضمنا او صراحة.

5 - طرق المحاكمة العامة مركبة وفق درجة دقتها فثمة المائلة فالاستقراء واخيرا الاستنتاج على الخصوص في صيغته الرياضية حيث تأخذ الحدود شكلا مجردا خالصا، فالعلاقة بينها يجب ان تتسم بالضرورة.

6 - طرق البحث الخاصة بكل علم.

ان الفسحة الانسانية في سيرورتها العادية هي فسحة حضور، اقصد حضور الانسان لذاته ولعالمه (وكلاهما، الذات والعالم هنا واحد) ولكن في امتدادين يغنيانها ويستثيرانها باستمرار، الواحد اقصي، اقصد الماضي والمستقبل. فالماضي هو الجماعة في فرادتها التاريخية وحيث بمعنى ما هويتها، والمستقبل الذي هو افق تطلعات الانسان فردا

وجماعة ومجال مشروعاته. الامتداد الثاني عمودي<sup>(11)</sup> اقصد من جهة اللاشعور وقد بدأ علم النفس بالكشف عن قواه وتعقيداته وتأثيره الكبير في الشعور او في الوجود الانساني بشكل عام. ومن جهة اخرى محاولات الانسان المتكررة دوما لمعرفة مصيره، وكان يجسدها في الماضي الايمان الديني وحده. وقد اضيفت اليها اليوم فرضيات عقلية خالصة.

هنا يصطدم العقل بحدوده. تفسير العقل فوق العقل، دونه، قبله، بعده... يحيط به من كل الجهات ويتحداه. والاصعب قبولا لدى العقل هو اللا - عقل، اي ما ينفي العقل (السديم، الفوضى، الشر المطلق...) ويتحدى الوجود الانساني ذاته.

كان الانسان يرى فيما مضى مع مفكري الاغريق ان الكون لا محدود ولكنه متناه فبوسع العقل ان يحيط به ويحسبه. وتلك كانت محاولة افلاطون في حوار الطيماوس<sup>(12)</sup> وغيره من حواراته المعروفة اشمل وادق محاولات العقل في الماضي لادراك موقعه من الوجود. الا ان الفكر الحديث اخذ مع ديكارت وباسكال وغيرهما معنى اللامتناهي الذي هو من صفات الاله الواحد الخالق من العدم، ووضعه مع ديكارت في حرية الانسان التي هي علامة الله فينا، وقد حل تدريجيا معنى اللامتناهي في الفكر الحديث محل معنى الكمال الذي طبع الحياة الاغريقية بطابعه. الا ان الفكر الحديث لم يسلم بمحدودية العقل الانساني التي قال بها ديكارت وحاول كانط جلاءها برسم حدود المعرفة العلمية، فن حق العقل ومن واجبه ان يبحث التجربة الصوفية، معنى اللامتناهي، معنى الكمال، وايضا اللا - عقل... من حق العقل ومن واجبه، بتعبير آخر، ان يبحث ما يتجاوزه وما ينفيه، اكان في اعتقادنا، اعلى مرتبة من العقل في سلم الموجودات ام التي، ولكن من واجب العقل بالمقابل ان يرسم هو ذاته حدوده، اذ يحدد بدقة الموضوع الذي تمكنه وسائله من بحثه. فلا يتجاوزه الى غيره، لا يتخطاه الا عندما تتوافر له الوسائل، فالعقل هو الضامن لحرية الانسان ولانسانيته، كما انه الطريق الاسلام الى اللقاء مع الاخر، بهذا الشكل تكونت وتتكون الفسحة العقلية واتسعت حتى صارت الى ما هي عليه الآن.

علينا الآن ان ننتبه الى قضية حاضرة ضمنا في ما سبق هي ما اسميه مفارقة الفسحة العقلية. اذ انها كاشفة عن طبيعة العقل وطريقة عمله، كاشفة من حيث المبدأ عن قدرته وحدوده. قلت ان الفسحة العقلية وجه من اوجه الفسحة الانسانية الكلية. وهي حقا كذلك لا شيء آخر، فالتجريد الذي هو نسيج فسحة العقل والسبيل اليها يقوم، كما هو معلوم، على عزل خاصة من خصائص الموجود المدروس هي ماهيته الثابتة. وتلك ثوابت العلم وقوانينه مستقلة عن ظرفي الزمان والمكان، وعندما ينقل العلم حقائقه من لغة المفهوم الى لغة الرمز الرياضي يكون قد بلغ بها درجة اعلى من التجريد اذ يفصل عنها المعنى الذي هو حقيقة العالم الانساني بما هو انساني، فالقانون العلمي ان هو الا التعبير

عن وجود هو جملة متحولات في جملة اكبر... وهكذا حتى نصل في نهاية المطاف الى تصور ميكانيكي للكون. وان الزمان والمكان عندئذ الا الاحداثيات التي نقيس بها حركة هذه المتحولات من حيث التعاقب (والقبل والبعد للزمان) والتباعد في المكان، أيا كان حجم جملة هذه المتحولات ودورها وموقعها من الجمل الاخرى، الذي يعني من نظرة العلم هذه الى الموجودات امران:

الاول هو التحول الجذري الذي يطرأ على اللغة اذ تصبح بانفصالها عن المعنى كتابة صماء وتلك هي لغة الحاسبات الالكترونية.

الثاني هو ان فسحة العقل صارت بانفصالها عن الزمان والمكان الواقعيين انسانيًا وبالتالي عن التطور التلقائي للموجودات، فارغة، حيادية، فهي على طرفي نقيض مع الفسحة الانسانية الكلية التي هي، كما سبق وقلت، وجها من اوجهها، فكأن كلا منها ترفض الاخرى، ومع ذلك فالعلم الذي يبدل اليوم الواقع الانساني والطبيعي، هو الذي اخذت صياغته الشكل الرياضي. فالسؤال المفارقة هو كيف ترتبط كل من الفسحتين بالآخري وتؤثر فيها وهي تستبعدها؟

كان الفلاسفة والعلماء يرون حتى بداية القرن الفائت ان ثمة ارتباطا صمما بين الرياضيات والواقع الذي تقوله على طريقتهما، اما لان المفاهيم والاشكال والرموز... الرياضية مشتقة من الواقع (الخط التجريبي في الفلسفة) واما لان الشكل فيها قبلي والمضمون بعدي او من الواقع (الخط العقلي)، الا ان الهندسات اللا اقليدية جعلت هذا الارتباط اشكاليا. وفي اواسط الثلاثينات من هذا القرن، قام العالم المنطقي جودل<sup>(13)</sup> بفك هذا الارتباط نهائيا مستندا الى نتائج للرياضيات الحديثة، ويبدو ان الفكر الرياضي قد اخذ نهائيا بنتائج بحوث جودل وهذا يعني ان للرياضيات، رموزا وعمليات، اسسا ومبادئ وتطورا... اصولا عقلية خالصة لا علاقة لها بالواقع، وان كلا من الفسحتين العقلية والعادية (فسحة الوجود الانساني) منفصلة عن الاخرى. وهذا ما يدفع العقل إلى ان يطرح على ذاته اسئلة كثيرة متكاملة ما تزال تنتظر الجواب:

- 1 - بأي معجزة على حد تعبير باشلار<sup>(14)</sup> تتوافق قوانين الواقع مع نتائج الرياضيات؟
- 2 - ما علاقة اللازمان واللامكان بالزمان والمكان؟
- 3 - هل علينا ان نبحث عن العلاقة هذه في الانتقال من الصورة الذهنية الى الصورة الخيالية؟

وكيف يتم هذا الانتقال؟ ما علاقته بعملية ابداع الانسان لعالمه؟ والاسئلة الاخيرة جذورها عند كانط على الخصوص في كتاب (نقد العقل النظري الخالص).

لغز العقل الذي هو وجه من اوجه لغز الوجود الانساني وعلى اية حال فان العقل، هو والحرية، آخر مكتسبات الوجود الانساني في سياق تطور الحياة، اعلاها شأنًا واوهاما.. من ان تضعف قدرة الانسان على ابداع وجوده، ما ان يعجز في ادنى الحدود

عن لم وجوده وتوجيهه حتى يحاصر اللا - عقل العقل وتدرجيا يحنقه. وعندها يفقد الوجود معناه وتنهار الحضارة، ويرتد الانسان الى «ارذل العمر» على حد التعبير القرآني البليغ.

والانسان عقله. فالثقة بالعقل وبقدرته اللامحدودة على تعقيل الوجود هي الاساس السليم الذي يقوم عليه كل بناء انساني صحيح، والعقل هو الضامن للحرية. فالسؤال عن العقل العربي هو، بادىء ذي بدء، السؤال في الفسحة التي احتضنت هذا العقل وفيها عاش وابدع. وهو السؤال الثالث في هذه الفقرة، تلي، في الفقرات التالية بقية الاسئلة.

### الفسحة العربية:

يبدو واضحا من القليل القليل الذي وصلنا من شعر الجاهلية وحكمها واخبارها ان معالم فسحة عربية مديدة الافق، بعيدة المدى والمرمى صارت شبه مكتملة، فهي بحاجة الى قفزة نوعية تنقلها الى وضوح النهار وتفرضها ومعها الوجود العربي على الناس. فالشعر العربي بلغ درجة من الدقة في التعبير والاناقة في التلوينات تدلان على ذوق رفيع، حساسية مرهفة والكثير من الوضوح في الرؤية والحكم ان هي الا التعبير عن خلق متين وانسان حريص على شرفه وكرامته، يضعها فوق كل اعتبار، فالحياة تهون في سبيلها. كما تدل الاخبار والاساطير على ان شخصية العربي، فردا وجماعة، قد اكتملت وانه واع لفرادتها واصالتها، فهو قادر، رغم التنقل المستمر الذي هو نظام حياته الطبيعي، على ان يصمد في موقعه للمالك الثلاث الكبيرة المجاورة له وهي الحبشة وفارس وبيزنطة، وقد يربح معركة. وكانت حياة العرب في اواخر الجاهلية قد تركزت لحد كبير، تجارة عبادة وبمعنى ما سلطة، حول مكة وكعبتها حيث السيادة لتجار وامراء قريش والعربي بفطرتة فارس يعشق الغزو، بدوي يكره الاستقرار وتاجر مقامر ينقل مع سلعه وينشرها ثقافات البلدان التي يجوب، يتأثر بها ويؤثر فيها. والتجارة ضرب من ضرور الحل والترحال. الا ان التأمل النظري كان ما يزال في بداياته الاولى، فهو من شأن قلة قليلة من الحكماء، يستعيدون في غياب الكتاب والكتابة، ذكريات تأتهم من البعيد البعيد عن حياة روحية خصبة اخذها عن انبيائهم اجداد لهم من الساميين. كان في بقاع محدود من الجزيرة عدد ليس بالقليل من اهل الكتابة، جلهم من اليهود والنصارى والصابئة، يحفظوه بشكل فيه الكثير من التحريف ما جاء في كتبهم وتعاليمهم الدينية. اليسوا ايضا من العرب الرحل؟ اصف المبشرين الذين كانت ترسلهم الدول المجاورة لاغراض سياسية استثمارية اكثر منها دينية. ولكن لسانهم الاعجمي كان يقيم حاجزا لا يتجاوز بينهم وبين اهل البيان. وهؤلاء يريدون رسالة تتوجه اليهم بلغتهم، فهي منهم ولهم. كانت بين العرب جماعة من الحكماء يطلقون على انفسهم اسم الاحناف، هؤلاء كانوا

يجمعون ويتذاكرون في دين ابراهيم الذي وصلتهم اخباره من الاقدمين، لا يدرون كيف ومتى...

... وكان معهم بعض العرب ينتظرون ويتوقعون فسحة الترقب هذه وهي التي حققها القرآن الكريم برسالة هي رؤية للوجود كاملة وقابلة للتكامل الى ما شاء الله. وبهذا وسعها وعمقها ووسعها الى ابعد حد ممكن، فصار بوسعها، من حيث المبدأ، ضم البشر اجمعين، وفي الوقت ذاته الاحتفاظ بخصائصها العربية المميزة. وتعبير آخر فان القرآن الكريم خاطب العرب بلسانهم في مناخ ديني - اجتماعي هو مناخهم الانساني - الديني يومها. الا ان رسالته كشفت في هذا اللسان عن بعده الروحي اذ جعلته يقول ما كان بالاصل مهياً لأن يقوله اقصد رسالة الساميين في وحدة الاله. اوليس اللسان العربي الوريث الشرعي لثقافات الساميين في ارفع وانبل ما جاءت به، وهذه الثقافات ما تزال حتى اليوم في خلفية اللسان العربي التاريخية تشكل بالنسبة اليه ما قبل تاريخه. والثقافات السامية دينية بالاصل. والديني، اذ يتكامل وترسخ جذوره القومية، يكتشف انه انساني - كلي اصلا لا عرفا.

وتوضح الخصائص المميزة لفسحة ما وتحدد في المعاني الكبرى التي اشرت اليها في الفقرة السابقة. وهي مفاصل الفسحة الطبيعية، مراكز تمحور حركاتها وسكناتها واستقطاب قواها احيانا، كما انها بمثابة قراءة مسبقة لوقائعها، ومعايير للحكم على احداث الجماعة صاحبة الفسحة، سلوكهم، اخلاقياتهم... ونمط من انماط مواجهة الموجودات والتعامل معها خاص بهذه الجماعة.

لنلاحظ بالمناسبة ان الفكر الاوروبي الذي يهيمن اليوم ولا شعار آخر على الثقافة العالمية لم يعر المعاني العربية الكبرى (ولا غيرها) ما تستحقه من اهتمام، لانه اعتبر فكره هو الكلي الانساني، وثقافته هي الثقافة والمعياري الذي يستخدم للحكم على الثقافات الاخرى من حيث قيمتها والمسافة بينها وبين ثقافته، وليس هذا بالامر المستغرب، فنحن وكل ثقافة اخرى كبيرة اعتبرت ذاتها كذلك يوم كانت مهيمنة<sup>(15)</sup>. ومن الطبيعي ايضا ان نفيد اليوم في اواخر القرن العشرين، من طرق البحث التي استنبطها الفكر الاوروبي ليجعل من بحثنا في العالم الانساني قراءة علمية. ولكن علينا من وجه آخر ان نعلق قراءة الفكر الاوروبي لتراثنا ووجودنا بشكل عام وايضا ان نقيم مسافة بيننا وبين طرقه العلمية ذاتها لتبين كيف نستخدمها بالشكل الاصح ومع التبديلات اللازمة لبحث منهجي في شؤوننا كلها. ولا بد في كل هذا من ان نتلمس طريقنا ونتعثر، نخطيء ونصيب... ونواصل بحثنا بلا ملل زمنا طويلا عسى ان نتمكن يوما من معرفة ذاتنا لمختلف ابعادها على اكمل وجه ممكن.

واول المعاني الكبرى التي اكتشفها اجدادنا في تراثهم وجعلوها من سمات اللسان العربي الاساسية هي (البيان) بلا ريب. هذه المفردة اخفقت، على ما اعلم، في كل



المحاولات التي قام بها الاوروبيون لأدائها كل منهم عند نقل القرآن الكريم الى لغته. لا بل ان الترجمات التي اطلعت عليها حتى الآن سطحت المفردة وفرغتها من دلالاتها المتعددة، فالترجمة حتما باهتة. هذا الاخفاق دليل على السمة العربية الخالصة للبيان. فما البيان؟

لا أعتقد ان العرب القدامى، الاوائل منهم والمتأخرون بذلوا لاستجلاء ابعاد معنى، مفهوم، مصطلح من مفردات لغتهم ما بذلوا من جهد لاجل (البيان) فن الشافعي والجاحظ.. الى الجرجاني... وابن منظور وغيرهم من الفقهاء والمتكلمين، الادباء واللغويين.. وضعوا الكتب والدراسات ونوعوا المقاربات والفرضيات، الامثلة والطرق، وسبروا دلالات الكلمة الكثيرة ومشتقاتها، كل منها بذاتها وفي علاقتها مع المفردات الاخرى<sup>(16)</sup> وصنعوا انواع البيان، فثمة بيان الاشياء والاشارات، الصمت والكلام، المواقف وبقية الوان التعبير، واستنبطوا من البيان قوانين لتفسير الآيات الكريمة واخرى لانتاج النصوص الادبية<sup>(17)</sup>... وما برح مع ذلك في الكلمة الغنية بالظلال والعميقة في ايجاءاتها، فائض القرآن الكريم وحده، فيما يبدو لي، كشف لنا عن حقيقته في حوالي 300 آية كريمة - 15 عمودا في المعجم المفهرس المعروف للشيخ محمد فؤاد عبد الباقي المادة (ب ي ن) للافعال والاسماء، الصفات والاحرف ومشتقاتها وكلها مشتقة من الارومة (ب ي ن)

والواقع ان مفردة اساسية من مفردات القرآن الكريم تكاد تشكل بالآيات التي تستخدم فيها عالما كاملا من الدلالات والايحاءات، القيم والحكم... وايضا الموجودات وعلاقتها متواصلا ومتداخلا مع عوالم المفردات الاخرى القريبة منها، وكلها تشير الى عالما وتحيل الى عالم الغيب الذي يتجاوزه. مما جعل علوم التفسير، وهي كثيرة، متعددة الاتجاهات والطرق، المشكلات والاشكاليات الى حد التناقض والتنافر. فلا اراني مؤهلا ولا بشكل من الاشكال لان اقحمها في بحث تمهيدي علاقتها به، ضمن هذه الحدود، واهية. وموضوعي ليس كلاميا او فقهيًا.. بل هو فكري - ادبي يستهدف سيورة العقل العربي في التاريخ العربي بغية الكشف عن معقوليته.

تتألف الفسحة القرآنية، كما هو معلوم، من الآيات. والآية، بمعناها الاعم، بقعة نور فيها يرى الله تعالى بجلاء كامل ما يرى ان يريه للانسان من عالم الغيب.

وذلك هو البيان: حضور الموجودات، اناسا واشياء بذاتها في حقل الرؤية الكريمة واخرى لانتاج النصوص الادبية<sup>(17)</sup>... وما برح مع ذلك في الكلمة الغنية بالظلال والعميقة في ايجاءاتها، فائض القرآن الكريم وحده، فيما يبدو لي، كشف لنا عن حقيقته في حوالي 300 آية كريمة - 15 عمودا في المعجم المفهرس المعروف للشيخ محمد فؤاد عبد الباقي المادة (ب ي ن) للافعال والاسماء، والصفات والاحرف ومشتقاتها وكلها مشتقة من الارومة (ب ي ن).

الانسان ان يقرأ، يصغي ويسمع، يعقل يفكر... يذكر ويتقي.. ويؤمن دون ان يكون بحاجة الى اي برهان آخر. فالرؤية المباشرة الواضحة اوقع في النفس من أية محاكمة مجردة. واذا حاد عن الطريق المستقيم، فعن سابق تصور وتصميم ومسئولية كاملة لان كلام الله هو القول الحق هدى للمتقين والبيان يقيم الحد بين الخطأ والصواب.

وتشير مشتقات المصدر (ب ي ن) كلها الى معنى الحضور او ما يدل على الحضور امام الملأ فابان اظهر. والبينة، البيئات هي البرهان.. والبيان هو ايضا الفصاحة في التعبير، وهذا من شأن الانسان الذي علمه الله البيان، كما ان البيان هو الاعلان للناس...

وتلك هي فسحة الوجود الانساني، فيها تظهر الموجودات كلها، المعنوية والحسية، الروحية والجسدية، ولكن كل منها في فرادته، دفعة واحدة وبكل مستوياته، فلا فاصل بين اللفظ والمعنى، بين الظاهر والباطن، ولا مجال لاي فرق آخر من الفروقات التي يقيمها الفكر التحليلي ليمارس وظيفته النقدية - العلمية.

والبيان، الى ذلك، انفصال واتصال، وفسحته هي حيث تعقد العلاقات وتفك (بين) الموجودات، في وضوح النهار امام الله، له دواما المبادهة وهو الضامن لها، الشاهد عليها والحكم (بين) طرفيها او اطرافها.

والبيان هو السمة المميزة للكلام العربي - وحده - كما تصوره الاوائل ويقصدون، الى جانب الوضوح التام والايقاع، الاليجاز واحكام السبك، فالعبارة العربية الاصلية، حكمة كانت ام شطرا من الشعر، يبدو وكأنه وجد، منذ ان وجدت وكما وجدت من الازل والى الابد. بحيث تلاقيك، تستولي عليك، تبقى معك الى ما شاء الله وتبدلك دون ان تشعر. وهذه السمة هي التي كانت تعطي للحكيم وللشاعر المقام الاول بين رجالات القبيلة وقاداتها. فكلام الشاعر حتى في مبالغاته وربما لسبب منها، كان يلم القبيلة حول هدف، يستثيرهم من الداخل فيسرعون اليه. هذا الموقف ما نزال حتى اليوم نطلب من الشاعر ان يحدثه فينا، رغم الخمسة عشر قرنا التي تفصل بيننا وبين الشعر الجاهلي، ومع علمنا بان سلطة الكلام تركز اليوم اكثر فاكثر حول الاعلام. فما اعطى الرسول العربي مقاما لم ولن ينازعه عليه احد هو ان القرآن الكريم حقق الصورة الاكمل للكلام العربي. اضافة صدقا لم ولن يناقشه احد. فأياته معجزات.

ولا بد للبيان، عندما يبلغ هذا المستوى من الكمال، ان يستحيل،

ذكرا،

وكتابا...

والذكر (ثمانية عواميد ونصف في المعجم المفهرس) استذكار، اعادة الكلام الاول، اول الكلام، انزل على آدم، بداية النبيين. ويعاد، هو كما هو، مع كل نبي. او يمكن لكلام الله ان يتبدل ولما سنه ان يتغير؟ «انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون»

(9 ف الحجر) والذكر بمعنى ما محفور في قلب كل انسان، يتناساه، ينساه، فيجب ان يكون ثمة من يذكره به اذ يعيده الى ساحة وعيه، كما نقول اليوم، ان ينقله الى الشطر النير من وجوده، فيرى ويقراً.  
والذكر قرآن، تلاوة واصغاء... البيان.

الذكر بعث، احياء، احتفال «واذكر في الكتاب مريم» (ف 16 مريم).

الذكر صلاة فيها سعادة الانسان، ايمان وهداية الى الصراط المستقيم.

قديم هو معنى الذكر، نكاد نجده بشكل او باخر في اغلب المعتقدات الدينية والفلسفات ذات المنحى الصوفي، ومنها فلسفة افلاطون الذي جعل من العلم استذكارا، اقله في حواراته الاولى. والاستذكار هذا هو دوما إعادة لعلم اول قائم بذاته، نسيت النفس لسبب ما، هو في الغالب «خطيئة» ارتكبتها فابتليت بالجهل، وعليها ان تعود عنها، تندم، تكفر فيعود اليها نقاؤها الاول وتستعيد ما تعرف<sup>(18)</sup>.

الا ان القرآن الكريم وحده اعطى لمعنى الذكر مداه الاوسع بحيث ان ايا من اللغات الحية لا تستطيع ان تؤدي على ما اعلم بدقة دلالات الذكر القرآني المتعددة، شأنها في ذلك شأن دلالات البيان. فالذكر ما علمه الله للانسان، ما رسم له وللموجودات الاخرى من سنن يسلكونها، وواجبات على الانسان ان ينهض بها، قيم روحية واخلاقية عليه ان يحققها في ذاته وحوله. الذكر هو القرآن ذاته من حيث ان تلاوته هي ذكر الله، في ذاته، في حكمته وشريعته، في حضورنا المستمر بين يديه، في حضوره شاهدا على اعمالنا... وفي رحمته.

ويستخدم القرآن الكريم لاداء هذه الدلالات وغيرها المصدر (ذكر) هو وكافة مشتقاته، فثمة الاسم (ذكر، تذكرة) والفعل بكل صيغه (الماضي والمضارع والامر، المعلوم والمجهول، اسم الفاعل واسم المفعول...) ويشدد كثيرا على فعالية الفعل (يذكر). ومع ذلك فني (الذكر) فائض عن هذه الصيغ والدلالات هو فائض اللامتناهي (الله) عن المتناهي (الانسان وبقية الموجودات)، فائض هو الذي يحيط بالانسان من كل الجهات ويتملكه، فلا يشرح ولا يترجم....

فائض هو الذكر،

والذكر كتاب.

والكتاب (حوالي ثمانية عواميد في المعجم المفهرس) ما يأمر به الله، يسمح، وينهي عنه... وايضا ما يريد ان يكون فيحدثه من العدم. «واذ قضى أمرا فانما يقول له كن فيكون» (م 117 البقرة)، وهو يحدثه في وقته بالقدر والمقدار الذي يريد واللازم لوجوده. «ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين» (59 ك الانعام). «ان الله على كل شيء قدير (20م البقرة وفي اماكن اخرى). وايضا «قد جعل الله لكل شيء قدرا» (3م الطلاق)، فهو ايضا في الكتاب مع كل ما يظهر قدرة الله.

والكتاب ايضا قضاء الله الذي يعرف امور الناس، خافيا وظاهرها، يسمع ما يطلبون ويقضي بينهم بالعدل، يقيم الحد في قرآنه بين الخطأ والصواب، بين الباطل والحق...

فالكتاب، بهذا المعنى، نظام الموجودات المستقيم والمنسجم يعبر عن حكمة الله. وللانسان ايضا كتابه هو، من وجه، ما قدر الله له، ومن وجه آخر اعماله التي تصير جزءاً لا يتجزأ من تاريخه الشخصي وشخصيته المستقلة، كما ان له اسمه الذي هو عنوان وجوده الفردي والدليل الى حقيقته. من المعلوم ان الاسم (عمودان ونيف) لعب عند الساميين وعند العرب - الاوائل على الخصوص - الدور الذي لعبته الماهية في تقدير حقيقة الموجودات في التراث اللاتيني وايضا في التراث العربي بعد دخول الفلسفة عليه اي في الوقت ذاته وال (اوسيا) في التراث الاغريقي - الارسطي<sup>(19)</sup>. الفرق هو ان الكلمتين الفلسفتين تدلان على العنصر المشترك في الموجود المعني بينه وبين الموجودات الاخرى، او تدلان على العام والكلي، في حين ان الاسم يدل على الجزئي والمشخص او على فريدة الموجود وتفرد، انسانا كان ام شيئا. الا ان الانسان يتميز عن الموجودات الاخرى بوعيه لشخصيته فهو عاقل وحر، سيد اعماله، ولكن ضمن الحدود التي قدرها الله له. فاذا ما تجاوزها وقع في الكذب، فما يحدثه تزوين وتزوير... وعدم، سيعود عاجلا أم آجلا الى العدم. وهذا ما تعبر عنه الاية الكريمة التي تشير الى الاصنام التي هي تجسيد للخطيئة «ان هي الا اسماء سميتوها اتم وآبائكم ما انزل الله بها من سلطان» (23 ك النجم) ووحده الله له الاسماء الحسنى.

والكتاب بهذا المعنى نور، بيان هو هداية ورحمة من رب العالمين «سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق» (53 ك فصلت).

الكتاب، بكلمة اعم، علم الله، ما كشف منه للانسان وما لم يكشف (الغيب). فالله رب الماضي والحاضر والمستقبل، يعرف من الوجود، الواقع والممكن، ما كان، ما هو كائن وما سيكون، والكل حاضر دوما بين يديه في نظام كامل هو الكتاب المبين. البيان والذكر والكتاب، تلك هي المعاني الكبرى التي اظهرت الفسحة العربية بابعادها الاساسية واظهرتها، في اصالتها الاولى. اصف اليها الرؤية (من رأى، عشرة عواميد ونصف في المعجم المفهرس) التي يجعلها النور ممكنة، وقدرة الله وتقديره لما سيكون ويجب ان يكون، وقد صارت بعدئذ «القدر» الاعمى، كما تفهمه عامة الشعب عندنا.. هذه المعاني هي التي رسمت للعقل العربي خط سيره وما تزال حتى اليوم في خلفيته تؤثر فيه بصورة مباشرة او غير مباشرة. ثمة معاني اخرى كثيرة ذكرها القرآن الكريم ووضح دلالاتها باستخدامه اياها، كلها مستمدة من اللغة المحكية اذ ان في شبه الجزيرة العربية لو حللت ودرست لاعطتنا صورة كاملة للوجود ونظامه. والله هو المهيمن على هذه الفسحة، يؤلف بين عناصرها، المتنافر منها والمتآلف،

يحقق الانسجام بين ابعادها، لا بل يمنحها الوجود، يحفظها فيه، بمبادهة منه يحركها ويوجهها، تلي مبادهة الانسان وفعالته، فعالية الموجودات الاخرى، من اشياء وافكار ومشروعات وغيرها، ضمن الحدود التي رسمها الله للانسان ولها.

والحق ان كل فسحة تستدعي رؤية، واضحة او مضمرة، تتكامل معها. وكلاهما (الفسحة والرؤية) تشكلان الاطار العام الذي تتكون، انطلاقاً منه، ثقافة ما وتتطور. فالاطار والثقافة متكاملان ايضاً، قد يسبق احدهما الاخر، وقد يلحق به وبالنتيجة يلتقيان. وما العقل الا قوة من القوى المحركة للثقافة والموجهة لها، على صعيده نتلاقى انا والاخر، نتعارف، نتفاعل، اخذا وعطاء او نتعارض نتجاهل، وبشكل او بآخر نتكامل.

قد نلاحظ يوماً ان ثقافتنا تقدمت جذرياً في فسحتها، برويتها واحياناً انستها حتى مكانها قطعت كل صلة بأصلها الاول، وكأن الاصل قد انتقل من التاريخ الى ما قبله، بحيث يحق لي انا العربي اليوم، مثلاً، ان اتساءل، وانا انتقل مع البشرية الى القرن الحادي والعشرين، عصر الفضاء الخارجي والامته المعممة... ما اذا كان ثمة صلة قرابة ما تربطني بالشنفرى وتأبط شراً، او بكعب بن جناب وغيرهم من رجالات قبل الاسلام. وبالفعل فان ما اربكني اني سمعت، بعيد الحرب العالمية الثانية، لمحاضر واسع الثقافة يتساءل امام حشد كبير من المثقفين وقادة الثقافة ما اذا كان الاجدى لمستقبلنا الثقافي والانساني استعاضة شعرا اولئك القوم واخبارهم واخبار الزمان الغابر غير الموثوقة بشكسبير وجوته وبلزاك وغيرهم ممن تجاوز ادب كل منهم وطنه ليصير عالماً.. ولم اجد جواباً يفهم المحاضر الذي لاقى رأيه هوى في نفوس العديد من قادة الثقافة. في حين أننا لا نعرف في تاريخ الثقافات، ثقافة لها من القدرة على الاستمرار ما كان لثقافتنا، وفسحة اصلب واقدر على مواجهة عوادي الزمن ما كان لفسحة الوجود العربي الانساني، وتاريخنا كان له ما لتاريخنا، من الارتباط الوثيق باصوله الاولى. فالسؤال هو عما في احداق واخبار، روايات واساطير... وشعر يقولها، من قوة جذب تشدني اليها فاقفز فوق خمسة عشر قرناً تبدلت اثناءها ثقافتنا مرارا ونحن اليوم نشهد بداية تبدل سيكون مفعوله، على ما يبدو، اضعاف التبدلات السابقة كلها؟ اهي العادة وقوة الاستمرار؟ ولكن بوسعنا اكساب اولادنا واحفادنا عادات اخرى. اهو الوجه الانساني الحاضر في كل ثقافة انسانية جديرة بهذا الاسم؟ اذا اعطي الحق للمحاضر فالذين ذكر وامثالهم من ادباء ومفكرين احدث تعبيراً واوسع افقا واقرب الينا بالمشكلات التي يعالجون. اهي اللغة؟ بلى بدون شك، ولكن كيف ولماذا؟ قلت: ان الحضارة التكنولوجية المبرجة التي تسليخ الانسان عن تاريخه وعن اي تاريخ آخر باسرع واعنف من الحضارة الصناعية، تستثير اليوم عنده رد فعل قوي يدفعه نحو الاساطير والفلكلور، الاداب والفنون... وكل ما يربطه بالشعب والحياة الشعبية التي هي وجوده الطبيعي..

قد يتناسى الفرد المهاجر تراثه، وقد ينسأه فعلا احفاده او اولاده، ومع الزمن يمحي من وجود سلالة هذا المهاجر اما التخلي عن ذاتها، التنكر لهويتها خلف. وان الماضي الا الارض الصلبة التي تنشأ عليها الذات الجماعية وحيث نتعرف الى هويتنا. ولهذا ففي كل منعطف تاريخي نقوم بتسوية بين الجديد والقديم بين الحاضر والماضي، قد تتحول الى تأليف اذا واصلنا تقدمنا. فالتراث الذي هو نحن ماضيا، حاضر بشكل ما في المستقبل الذي يتكون في الحاضر، والتراث كل لا يتجزأ، وكل جزء منه يمثل الكل. فالصحراء حاضرة في منعكساتنا وعاداتنا اليوم حضور المدينة. وطالما انا نطق بالعربية فكل ما هو عربي قريب الينا، محبب الى نفوسنا.

والعروبة هي ايضا الشنفرى وتأبط شرا وكعب بن جناب وغيرهم من ذلك الزمان ومن تذكر المصادر القديمة اشعارهم واخبارهم، واقعية كانت هذه الاخبار ام متخيلة. وهم الصق بنا من شكسبير وجوته وبلزاك وامثالهم، رغم غنى هؤلاء وقربهم زمنيا منا، وفقر اولئك وبعدهم عنا. وربما أن قربهم الذاتي والاجتماعي هو الذي يزيد من قربهم الينا ويزيد من رغبتنا في توثيق الصداقة معهم. صحيح أننا استبدلنا منذ زمن طويل ادواتهم ومفرداتهم وطرقهم في التعبير بأخرى احدث منها، واقرب الى اهتمامات مجتمعتنا. الا ان شيئا ما اساسيا منهم انتقل الينا مع اللغة يصعب تحديده وقياسه، هو على ارجح نمط مواجهة العربي للموجودات والتعبير عنها. وفي اللسان فائض عن مفردات اللغة وتراكيبها. واللسان ذاكرة الامة. والذاكرة هي الامة. والذاكرة ليست ما نستدعيه من احداث واخبار الماضي او اقوال اهله. انها استمرار هوية الانسان، فردا وجماعة، شعبا وامة.

والعربي لسانه، فيه قوته وضعفه. ولا نعرف في اللغات الحية، لسانا له من القدرة على الاستئثار بالانسان وجعله على صورته ومثاله ما للسان العربي، ولا فسحة لها من قوة الجذب ما يشد الناطق بها اليها ويصهره فيها ما لفسحة البيان العربي، هل السبب من شحنة اللسان الانفعالية؟ ام من الايقاع الشعري الذي لا نجد ما يقاربه الا في بعض اللغات القديمة السابقة على الكتابة الصوتية ومنها الاغريقية واللاتينية؟ ام من ايجازها التعبيري وفسحتها البيانية. تلخص العالم، انشأها وانشأته في كلمات؟... كل هذا وشيء آخر.

ان السؤال القائم في خلفية كل سؤال عن الماضي، ومنه ماضي العقل العربي... ومستقبله، يحد من قيمة كل جواب هو: استطيع الفسحة العربية التأليف بين القول الشعري الشفوي ودقة الحدائة التي هي كتابة صماء؟ لأي حد يمكننا نحن العرب، ان نقول الائمة وعلمها ونستمر في امانتنا لتراث هو الذي يعمق جذوره في وجودنا وارضنا، جعلنا نستمر في الوجود خمسة عشر قرنا ونيف، اندثرت خلالها اقوام كثيرة وقامت على انقاضهم اقوام اكثر وان مشكلتنا نحن العرب هي مفارقة هذا الزمان واقصد الانتقال تقريبا دفعة واحدة من القرن الاول قبل الهجرة الى القرن الحادي والعشرين.. سؤال

مطروح اليوم بشكل او بآخر على أم الارض وشعوبها، وعلى الفسحة العربية ولغتها بعنف لا مثيل له عند الأمم الاخرى، اذ لا يوجد لسان يدخل القرن الحادي والعشرين، وهو كما هو، منذ القرن الأول للهجرة وقبله.

### في الطريق الى الشعوب فالعالم

انفتحت الفسحة العربية يوما على الثقافات والشعوب، كان العرب في موقع قوة فانطلقوا في العالم الذي كادت حدوده تسقط كلها امام يقينهم المطلق برسالتهم السماوية، بلغتها لها وحدها ملء البيان، باهليتهم لحكم العالم، وارادتهم في نقل العلوم وضمها الى تراثهم الغني بالاسلام والشعر.

هذا الانفتاح غير المحدود، او الذي لم يضعوا له من حدود سوى تلك التي اقامها القرآن الكريم بين الحلال والحرام، كانت له نتائج سريعة، عميقة وحاسمة نفذت الى العمق من الوجود العربي وبدلته، منها ايجابي، لم تبرز للعيان سلبياتها الا عندما بدأ الوهن يدب الى جسم الامة. كان الفتح يعتبر الشعوب التي اسلمت ديننا وتعربت لغة، كلياً او جزئياً سيان، وانتسب اكبرها بالولاء، كل منهم الى احدى القبائل العربية، جزءاً لا يتجزأ من الامبرطورية العربية - الاسلامية التي صارت مع تقدم الفتح بسعة العالم المتحضر او ما يقارب ذلك. هذه الشعوب بدأت منذ القرن الثاني، تحتل تدريجياً بعضاً من نقاط المحور على فسحة الوجود العربي بوجهيها الثقافي والسياسي. اولاً: التيارات الثقافية التي حملتها معها ارفقتها الى اللغة العربية، داهمها اثنان كما سنرى في الفقرة التالية، ومن ثم قادتها الذين صاروا بشكل او بآخر شركاء في السلطة السياسية او الثقافية او في السلطتين. وكان لا بد لهذه الشعوب وهي تتكلم العربية وتكتب بها من ان تحدث تبديلات اساسية واحياناً حاسمة في مراكز القوة. الفسحة الثقافية التي تعيننا هنا مباشرة، تبديلات تناولت اولاً اللغة من حيث المفردات، طرق التعبير، من ثم فهم القرآن الكريم وتفسيره فمط السلوك والروحانية... فالرؤية العامة للعالم.

ومراكز القوة، هذه وغيرها، تخلق المناخ العام الذي يتحرك ضمنه العقل اذ ترسم له مساره الى غيره (غير العقل كما سميته او العالم فالوجود) تعين له طبيعة هذا «الغير»، تبدأ بشق الطريق (ومنه الطريقة) اليه...

وفعل التعقيل لا يعمل في المطلق، كما ان المعقولة، وان كانت تستهدف عقلانية الوجود بذاته، ليست بذاتها من حيث هي طريقة، وقد تبقى الى ما شاء الله في الطريق. ولا بد لي من الاشارة بالمناسبة الى اني لم ولن ابحث الفسحة السياسية مع انها من صميم دراستي هذه، الا، في بعض من مواطنها وبشكل سريع اذ ان دراستها تحتاج الى تحليل مصادرها الاساسية ومنها الفقه الاسلامي. وقد اقوم يوماً بهذا البحث.

وكان رد فعل العقل العربي على احتلال الشعوب للمساحة الثقافية العربية، إنشاء العلم العربي بالمعنى الدقيق للكلمة، اقصد العلم الذي استهدف اولا صيانة الكتاب العربي من تشويه لسانه (علوم اللغة ومنا النحو والبلاغة...) ومن الخطأ في فهم دلالاته او تحريفه (ومنها علوم التفسير والفقہ وعلم الكلام...) فالانحراف عن مبادئه واصوله، واستهدف من ثم الحفاظ جهد المستطاع، على نقاء اللسان العربي، فقد كثرت فيه المفردات الغريبة عنه (الدخيل) وطرق التعبير المهجينة القائمة على تسوية بين البيان العربي وبين الشعب غير العربي الذي يتكلم العربية، كما نشأت عن اختلاط العرب بالاعاجم وشيوع العربية كلغة تخاطب للجميع. لهجات شتى عامية كان لا بد من تدارك خطرها الذي ما يزال مستمرا حتى اليوم فكان لا بد لعلماء العرب والمسلمين ان يعيدوا الامور الى نصابها. ذلك عصر التدوين<sup>(20)</sup> كما سماه اهله انفسهم، بدأ في القرن الثاني واستمر زهاء قرنين ونيّف. فكان العالم يرحل الى الجزيرة يتلمذ على اهلها، اي يسألهم عن النطق السليم والمدلول الحقيقي لمفرداتهم وعن طرقهم في التعبير عن افكارهم... يسجل او يدون اجوبتهم، ثم يستخلص ما يترتب عليها من نتائج. وقد استندوا الى هذه النتائج طوال قرون واضعوا المعاجم وعلماء اللغة والفقہ والكلام.

هذا الحرص على اللسان العربي في اصلته الاولى والذي قد يحسبه الاجنبي اليوم مرضيا لكأن بوسع الانسان ان يعزل لسانا ما عن سنة التطور، هو في الحقيقة حرص على الكلام الالهي. ولهذا كان لا بد للمسلم من اي قوم كان، ان يسهم فيه على قدم المساواة، مع العربي. ولهم دليل حاسم في العديد من الآيات الكريمة منها بالدرجة الاولى الاية التالية من (103 ك النمل) «ولقد نعلم انهم يقولون انما يعلمه بشر لسان الذي يلحدون اليه اعجمي وهذا لسان عربي مبين» فالبرهان القاطع على انعدام اي اثر لاي اجنبي في القرآن الكريم هو انزل على النبي العربي بلسان عربي خالص، كما انزل مثله من قبل لكل نبي بلسان امته.

الا ان العرب اعطوا لانفسهم الحق برفد لغتهم، مع كل علم اسهموا في وضعه واغنائه، بمصطلحات وتعابير جديدة اخذت تتكاثر منذ القرن الثالث. والعلم العربي (بالمعنى الواسع للكلمة) غني بفروع عديدة اهمها كما هو معروف، الطب والرياضيات، الفلسفة والعلوم الطبيعية، الفلك والجغرافيا وعلم الخيل (ميكانيقا) وغيرها. اما التاريخ فيقع بين الزمرتين اذ استخدم لنقد وتمحيص الروايات ونقلها عند دراسة الاحاديث الشريفة والامور اخرى كثيرة مرتبطة مباشرة او بصورة غير مباشرة بالقرآن الكريم، كما استخدم لتسجيل وتدقيق سير واخبار الملوك العرب والاجانب.

ولقد وضعت معاجم خاصة بعدد لا يستهان به لضبط دلالات المفردات المستحدثة التي تقدمت مع تكاثر العلوم.

الذي لا افهمه شخصا هو حرص اعضاء المجامع العلمية العربية - جلهم ان لم يكن



كلهم وبعض المثقفين - على مدى حرص القدامى على مجالات علمية وفكرية وادبية غريبة من عالم القرآن الكريم.

اعود لموضوعي فأضيف: ان هذا الجهد العلمي الجماعي الجبار الذي قام به العقل العربي لتكوين العلم والمتمد على حوالي سبعة قرون، كون بدوره العقل العربي، وجعل منه منارة للامم. كما أنه وسع فسحة اللغة العربية ورفع اللغة ذاتها الى مستوى من الدقة والاحكام في الفهم والافهام، جعل منها وحدها في تلك المرحلة، اللغة العالمية للعلم والفلسفة. وكان للشعوب التي شملها الفتح وتعربت دور كبير - هو احيانا كثيرة الاكبر - في الازدهار العلمي هذا الذي اذهل العالم. فكثرت الترجمات عن العربية الى اللغة الحضارية اذ ذلك، ومنها في المقام الاول اللاتينية، لغة العلم والفلسفة في اوروبا طوال العصر الوسيط. والحق انه لم يكن ثمة مجال، اقله على المستوى الفكري والروحي، للتمييز بين العربي وغير العربي، بين المسلم والمسيحي واليهودي. فالكل يكتبون بالعربية ويسهمون في عمل هو للانسانية. بهذا امتدت الفسحة العلمية العربية فشملت شمال البحر الابيض المتوسط (اوروبا) واغلب مناطق الشرق القصي.

الا انه لم يكن من الطبيعي ان تنسى الشعوب، مرة ولكل مرة، تراثها، تاريخها، طريقتها في التعبير، رؤيتها للوجود... وايضا دينها وروحانيتها. كل هذا ظهر بشكل واضح في التيارات الفكرية والروحية التي تصارعت على ارض الفسحة العربية فاغنتها ومع التجزئة امعنت في تمزيقها.

ربما كان السريان (الاراميون) بين الشعوب التي انضمت الى المملكة العربية، اسرعها واكثرها اندماجا في جسم الامة، الفرس اكثرها استعصاء. فقد احتفظوا دوما بعنجهيتهم القومية، فكانوا يفاخرون العرب ويفتخرون عليهم في مجالات كثيرة، منها حضارتهم الارفع مستوى وامبرطوريتهم الاعرق وتراثهم الاغنى.. ولما سنحت الفرصة استعادوا لغتهم التي لم يتركوها ابدا واعادوا تشكيل ممالكهم وتكوين تراثهم. والحق انه عندما ضعفت السلطة المركزية صار كل امير يجعل من امارته كيانا مستقلا سياسيا واقتصاديا ويسعى الى توسيعه على حساب جيرانه. وتشكلت دويلات كثيرة على اطراف المملكة، ومنها الطرف الغربي بالدرجة الاولى وتكاثرت الحروب الاهلية والغزوات على عادات القبائل في الجاهلية. فالفسحة السياسية فسحات.

فمن مفارقات الوجود العربي انه رغم التأثير الكبير للسياسة على الثقافة، رغم الترابط العضوي بين اوجه الفسحة الانسانية، فقد حافظت الفسحة اللسانية الثقافية على وحدتها الكاملة حتى ايامنا حيث بدأت تظهر بوادر استحالة وحدة الفسحة الثقافية العربية الى وحدات لا يسمع الله. على اية حال فان اللسان العربي سيحتفظ لزمان طويل بقدرته على لم شتات الثقافة العربية عندما تتبعثر، شريطة ان تكون الظروف الاجتماعية والسياسية مواتية. ان من مستلزمات نمو فسحة الوجود الانساني ان تتفكك مع كل

مرحلة، مع كل منعطف، مع كل تطور جذري في الثقافة وتعيد تأليف ذاتها على اسس جديدة. وهي تستطيع ذلك طالما ان التاريخ موحد لحد ما والبلغة، وفي اللغة من المرونة ما يمكنها من ضم دلالات جديدة الى دلالاتها القديمة والتعبير عنها بسهولة. ثمة خاصة في اللسان العربي تميزه عن اللسان كلها هي في الوقت ذاته نقطة قوة ونقطة ضعف، اقصد امانته الكاملة او شبه الكاملة لأصله الاول. فنحن اليوم نتكلم لغة الشنفرى وتأبط شرا، رغم المسافة الحضارية والروحية التي تفصلنا عنها. هذه الوحدة تجعل من الثقافة العربية وحدة - اكاد اقول مترابطة عضويا - رغم البعثرة شبه الكاملة احيانا في الزمان والمكان. الا ان هذه الامانة تجعل نمو اللسان العربي صعبا، بطيئا، محفوقا بالمخاطر، فكلنا نعرف بالتجربة ان لساننا لا يقبل الجديد ويتمثله الا اذا وجد له مكانا يبدو وكأنه فيه من الاصل.

كانت اللغة قبل الاسلام تقول الشيء فهي هو. وما لم نقله فهو خارج العالم الانساني وحيانا لا انساني ولم يكن ثمة قول غير القول الشعري، وقائل غير الشاعر او الحكيم الذي هو شاعر على طريقته. فكانت للشاعر قدرة على استحضار الغائب، على جعل غير الموجود موجودا لفترة تطول او تقصر وفق قوة القول وقدرة الشاعر على لم شمل القوم. وهذا ما كان يعطي الشاعر مكانته المتميزة بين القبائل الى جانب الزعيم او القائد والحكيم، انزلته عنها الحياة المدنية المعقدة مع نشوء الحواضر العربية الكبرى المعروفة. كانت للعرب قبل الاسلام صلات كثيرة العدد والتنوع مع غير العرب، فمن استمر من هؤلاء عندهم، رجلا كان ام امرأة، ما استمر عند العرب من كلام غير العرب، مفردة كان ام فكرة، لا يمكنك بعد فترة من الزمن ان تتعرف الى نسبة الاول. او من موقفين موقف: اما ان يدوب في الكيان العربي او يتلاشى بشكل او باخر. ولكن ما انتقل العرب الى ديار غير العرب فعربوها وضموها الى ديارهم وسكنوها فهي جزء لا يتجزأ من فسحة دارهم الآخذة بالتوسع، تغير الموقف، بمعنى ما انقلب اذ صار عليهم هم اعادة تأليف ذاتهم، وجودهم، نظمهم وحتى لغتهم... وفسحتهم وفق مستلزمات الوجود العربي الجديد. فالفسحة دوما عربية وان كانت غير الاولى. اذ ان التعريب جعل الشعوب تضم وجودها الى فسحة الوجود العربي: فما لم تتمثله بقي غريبا عنها، وما تمثلته عربته فهو لها. الا ان ما تمثلته كان ضحما الى حد جعل الفسحة العربية تبدل ذاتها كفي تتسع له. اولم يكن من الممتنع ان يكتب الفقه وعلم الكلام، الفلسفة والعلوم الاخرى... بلغة زهير بن ابي سلمى وطرفة بن العبد وغيرهما؟ وهذا يعني ان العرب استعادوا وجودهم الاول - استعادوه مرارا - وفق نموذج اعمق واشمل من السابق، وهو يزداد عمقا وشمولا مع تقدم الحضارة العربية.

وحده الشعر بقي عربيا خالصا، وجد العرب انه التعبير الاقوى والاعمق، الاجمل والاصح عن وجودهم الاول فاستبقوه، حتى اواسط القرن الراهن لكنه فقد مع الزمن

مقومات وجوده كلها، صار صناعة، افتعالا، نظما منمقا وبقي وبقينا نظرب لابقاعه، ارادة الاعتقاد تجعلنا نعرف ما نعرف انه مبالغات وكلام فارغ. ولكنه الدليل على وجودنا الاول، يدل، ان دل، على ان كل من يتكلم العربية تنقل اليه نفحة من البيد هي البقية الباقية من هويته - الاصل.

أكان من الممكن للفسحة العربية ان تستمر في الامتداد الى ما لا نهاية له، سؤال نظري خالص لا يمكن اثبات الجواب عنه ايا كان ولا نفيه. الذي حدث هو ان توسع الحكم بسرعة مذهلة اذا قيس بالوسائل المستخدمة اذ ذاك: ادى الى نتيجتين كانت اسبابها المباشرة حاضرة ضمنا منذ بدايات الفتوحات: من جهة الصراع على السلطة بين الحكم ومعارضيه، وفي قلب الحكم بين رجالاته، فثمة استعانة الحكم على خصومه من اية جهة اتت بغير العرب على الخصوص بالفرس والأتراك، وتاريخ الشعوبية جزء لا يتجزأ من تاريخنا، من جهة اخرى شعور الشعوب المتزايد مع ضعف السلطة المركزية، كل شعب بشخصيته الحضارية ومحاولة اثباتها بمختلف الوسائل منها الاشتراك في الحكم واستخدامه لاغراض خاصة او الاستيلاء عليه ان امكن. الا ان احدا من الفرقاء لم يضع اللسان العربي موضع تساؤل او شك في قيمته، فله الاولوية بذاته، لان الله استخدمه لا بلاغ كلامه الى الناس. والاثنان واحد اوليست محاولات السلطة العثمانية احلال التركية محل العربية في تدريس العرب وفي شؤون اخرى كانت البداية في نهاية الخلافة العثمانية ذاتها؟ فن مفارقات الوجود العربي ان فسحتنا الثقافية او اللسانية وهي الاساس الارسخ الذي يقوم عليه اعتقادنا بوحدتنا، بقيت موحدة في حين ان الفسحة السياسية تفككت وصارت مسرحا لكل المغامرات. لا بل تبارى الامراء العرب في تشجيع العلم، فالتنافس بينهم كان على اي منهم يشد الى بلاطه والى المؤسسة التعليمية عنده اكبر عدد من العلماء في كل فروع العلوم. وكان وبقي بوسع الطالب حتى واسط هذا القرن، اي حتى استقلال اغلب الاقطار، ان ينتقل بيسر طلبا للعلم من القرويين الى الازهر، ومن الزيتونة الى الكوفة والبصرة. اما اليوم فنقل كتاب من قطر الى قطر يحتاج الى قوة دفع قد تضاهي قوة دفع الصاروخ عابر القارات. فما بالك اذا طالت التجزئة السياسية والاقتصادية.. وصار لكل قطر سياسته الثقافية، وما يلزم عنها ولها من برامج وطرق تعليمية مستقلة، وقام بعضهم بتسوية بين الفصحى والعامية ادت الى لغة عربية تبتعد تدريجيا عن اللغة التي تتكلمها غيرهم، وصار لكل قطر تاريخ ثقافي يدعم التاريخ السياسي والسياسة الاقتصادية، افلا تصبح الاقطار، كل منها، امما مستقلة. اجل، لأول مرة في التاريخ العربي بعد ستة عشر قرنا ونيف من الوجود الثقافي المشترك والوحدة في الادب والفكر، ينتقل التفكك من القمة الى القاعدة، ويبدأ يدعمه مفعول الاعلام الرهيب، وتبدأ التجزئة بالنفاذ لا سمح الله، الى الاساس الذي تقوم عليه كل وحدة اخرى سياسية ام اقتصادية، اقصد الوحدة الانسانية.

والمأسوي انا كلنا، ساسة ومثقفين، قادة وشعوبا، نقنع من الوحدة بالشعار،  
ونعتقد انا، عندما نرفع اصواتنا ونحن نردده، نحقق الوحدة،  
مع ان كل ما في سلوكنا يدعم ويرسخ سيرورة التجزئة. ولاول مرة في تاريخ  
موحد.

### معالم بين الفسحة الوجودية والفسحة العقلية

تحمل الفسحة اسم الانسان الذي انشأها وانشأته، لها فرادته وفرديته، معا يتطوران  
وينموان، يشتدان ويتراخيان، ضمنها يحدد للأشياء، مواقعها منه ومن بعضها، يقيم  
علاقته مع اهلها، مواطنيه مبدئيا، تارة ودية وطورا عدوانية او حيادية، هي موقف من  
الفسحة الاوسع التي هي الوجود الانساني بما هو كذلك، وحيث يلقي الاخر الغريب،  
فردا وجماعة، واخذا وعطاء في حوار - صراع لا ينتهي.... ويقول كل ذلك، فعن  
سلوكه ينبثق الكلام، يسبقه، يرافقه، يلحق به. ويتوجه الكلام دوما الى مخاطب  
حاضر او غائب، مفترض او متخيل، ويعطي الانسان لكلامه الشكل الاكثر  
معقولة - او ما يعتقد انه كذلك - عندما يستهدف اتهام مخاطبه، اقناعه، التأثير فيه  
بشكل او باخر. والكلام المعقول هو الذي يكون الفسحة العقلية، يجعلها تنبثق من  
فسحة الوجود الانساني كي تزيد من معقوليتها او كي تنقل معقوليتها الى الناس.  
والفسحة العقلية هي حيث يتكون العقل بصياغة مفاهيمه وتصورات، تحديد براجمه  
وطرق البحث العلمي كما يريد، حيث يكون علومه ويسهم في انشاء العلم...  
... ويضع مشروعاته، وهذه تؤكد وجوده، ترسخه، تعلن عنه... وتكونه هو  
وعالمه. ومرحلتنا الراهنة هي مرحلة المشروعات العلمية العملاقة وحيث صارت  
المشروعات كلها علمية او مدروسة.

والانسان من منظور الفسحة موقف ومشروع.

والموقف هو نمط مواجهة انسان ما للوجود، كما يظهر له في الموجودات، تعامله مع  
هذه الموجودات، تحسسه لها... وربما ان المجالات التي تختلف بشأنها الشعوب بعضها  
عن البعض او الوحدات الحضارية - الثقافية هي علاقة المرأة بالرجل على الخصوص في  
شكلها الجسدي والايمان الديني في طقوسه وعباداته، على الاخص، عند التمييز بين  
الحلال والحرام وغير ذلك والموسيقا او الفنون الجميلة بشكل عام، فمن الواضح مثلا ان  
موقفنا من دور للسيد درويش او لام كلثوم يختلف عن موقفنا من سيمفونية لبتوفن.  
وللشرقيين حساسية موسيقية تقرب بينهم الى حد التشابه احيانا تختلف جذريا عن  
حساسية الغربيين واقصد بالشرق هنا المنطقة الجغرافية من المغرب الاقصى الى حدود  
الهند وحتى احيانا اواسط الهند. ولا اعتقد بالمناسبة شخصا ان كلمة (شرق) التي  
اخذناها عن الغرب وتبناها على انها تعبير عن حقيقتنا، صحيحة الا في الموسيقا،

واحيانا الرقص، ومن الملاحظ ان الحضارة التكنولوجية المبرجة التي عمت منتجاتها العالم واخذت تقرب مواقف الشعوب بعضها من البعض الاخر في السلوك العادي وحتى في النكسات، في مجالات كثيرة. فاستخدام السيارة المعمم مثلا يستدعي وضعها جسديا يوحد اغلب حركات ومنعكسات الجسد ويستلزم نظاما اجتماعيا موحدًا لحد كبير في التعامل مع الناس... وهكذا....

ويستدعي الموقف المشروع الذي قد يناقضه وينقضه. فالمشروعات الصناعية والزراعية والتجارية العملاقة - ومنها الشركات متعددة الجنسية - التي تتسع وتترايد وتستخدم الآلات المسفستة الاحداث والتي تصنعها وتفرضها الحضارة التكنولوجية المبرجة تقوض من جذورها، باستمرارها، المواقف الارسخ التي صارت بعد قرون من الممارسة المستمرة جزءا من عضوية الانسان. فالعمل في المعامل الكبرى الحديثة حيث تشترك المرأة مع الرجل على قدم المساواة بدل علاقة كل منهما بالآخر وفرض موسيقى الجاز او ما يشبهها على الدول الاكثر تقدما ومنها انتقلت عن طريق العدوى الى البلدان المتخلفة. وهي تبدل حساسية الانسان ذاتها، اي تحسسه للاشياء وايقاعه الجسدي ذاته ولكن بالمقابل فان الذاكرة التاريخية التي رسخت نمطا من القيم والعادات والتقاليد وجعلتها، هي ايضا، عضوية، تستثير من الاعماق ردود فعل يجعله يرفض المدنية الاحداث وعاداتها واخلاقيتها ليعود الى ممارسات اجداده الاكثر تزمنا. وتلك احدي تعارضات بعض الدول المتخلفة الاكثر استعصاء على الحل. ولا اظن ان مرحلة من التاريخ شهدت صراعا بين التاريخ واللاتاريخ أعنف من الذي تشهده مرحلتنا الراهنة حتى في الدول الاكثر تقدما احيانا.

ذلكم هو المناخ التعارضى الذي يتكون ضمنه العقل العربي اليوم، ونطلق عليه اسم الصراع بين القديم الاقدم والحديث الاحداث، وتبدو في مواجهته الايديولوجيات الاكثر تقدما باهتة. واذا نظرنا الى المشروعات الاقتصادية والثقافية والسياسية الكبرى التي تاخذ اكثر فأكثر شكلا عالميا نلاحظ ان الصراعات المحلية حتى القومية منها في اشكالها الاكثر تدميرا وكأنها ملحق بالصراع الكوني بين القوى الدولية الاقوى.. على اية حال المشروع، الامة الذي تنبثق منه المشروعات الاخرى، كبيرها وصغيرها، كان وما يزال وسيبقى هو هو لا يتبدل: ان يوجد الانسان. ففي الاعماق من وجود الانسان - اي انسان - شعور مبهم بأنه ليس ما هو عليه، أو ليس حقيقته حتى لكأنه انزل عن المكان الرفيع الذي كان فيه وعليه ان يجهد كي يعود اليه. وهذا الشعور الاصل الاول لاساطير الانسان الاعنف ومنها اللجنة المفقودة. وربما ان اقدم ما في ذاكرة الانسان هو ذكرى خطيئة اولى ارتكبت منذ الاصل وفيها اشترك مرغمين المرأة والرجل. فالهدف الابعد للانسان هو «الخلاص» اي استعادة الوضع المفقود.. ولما كانت الصلة بين الرجل والمرأة مرتبطة بوجود الانسان في العالم، كان في الحب هلاك الانسان وخلصه. وتختلف

الشعوب والحضارات، الديانات والمذاهب، المراحل التاريخية ورؤى الوجود بعضها عن البعض الاخر بدرجة حدة شعورها المزوج بالخطيئة والخلاص. وشعور العربي بهذا الجانب الفكري - الانفعالي من الوجود الانساني ضعيف من الاصل. ولقد كرس القرآن الكريم هذا الشعور العام اذ شدد على المسئولية الفردية اكثر بكثير من تشديده على المسئولية الجماعية في الخروج على ما نص عليه الشرع فنظريات «الانسان الكامل» التي هي المقابل للخطيئة الاولى لم تظهر الا في زمن متأخر عندنا وفي واحد من التيارين الكبيرين اللذين سلكهما العقل العربي الى ذاته كما سنرى، العقلي والروحاني - الصوفي. ولهذا لم تلعب دورا كبيرا في تراثنا التعارضات الميتافيزيقية ومنها مثلا الوجود - العدم، الحب - الموت، الخير - الشر، واصلها كلها في التعارض الانطولوجي الخطيئة - الخلاص، لم تلعب الدور الحاسم الذي لعبته احيانا في فكر العديد من التراثات الاخرى.

الرؤية، الموقع، الموقف، المشروع (بالمعنى الاعم) مفاهيم تحيل الى الفسحة المرتبطة بها بنيويا والمتكاملة معها فلا يمكن لواحد منها ان يوجد بدون الاخر. وتشكل كلها المفاهيم الاعم - المقولات الاعم اذ شئت - لوجود الانسان؟ بما هو كذلك، هو ينشأ وهي تنشئه، ففرداته فرادتها، وايضا كليته كليتها اذ من عقله - العقل الانساني بما هو كذلك - تستمد مقومات وجودها، فهي انسانية او مشتركة بين الناس. وبعد فان العقل حاضر في كل وجه من اوجه الوجود الانساني: مستوياته، مسافته، ابعاده، عناصره... وهو الحضور هو الذي يشكل في كل انسان الاساس في حضوره مع الاخر، ومع البشر اجمعين اي امكان التواصل والتفاهم، التعارف والتعاون... بينهم. والعقل حاضر معنا، تلقائيا ينظم سلوكنا، يوجهه، يقيم له الحد بين الخطأ والصواب، بين الخير والشر، عرفنا ام لم نعرف، ويمكنه من ان يؤلف جماعة معقولة. يوم يكتشف الانسان العقل، بالاحرى يكتشف العقل ذاته في الانسان، وغالبا ما يتم هذا الكشف في المنعطفات التاريخية والظروف الحرجة، فيبدل كل شيء في الوجود الانساني بشكل لا رجعة عنه. اذ ان ثمة ما يشبه النور الجديد قد اضيف اليه، اخترقه من الداخل وجعله على غير ما هو عليه، مع انه قد لا يبدل فيه حرفا واحدا اقله في البداية. ويتعبير اعم فان الانسان يفكر في الازمات او الاحوال الصعبة، عندما يكتشف العقل او العقل يكتشف ذاته في الخطط التي نضعها لتذليل العقبات كي لا تتوقف حركة وجودنا المستمرة.

يبدأ العقل في المسافة التي يقيمها بينه وبين موضوع تفكره ليراه، جهد المستطاع، هو كما هو، كلا واجزاء، يدرسه، يتبين ثغراته، يضع مشروعا لتجاوزها الواحدة تلو الاخرى. والتفكير هو بداية التعقيل. وهذا ليس بريئا اذ انه يبدأ بترجمة موضوعه الى لغة العقل التي هي المفاهيم والرموز وغيرها. والنقطة هذه لوحدها تبديل وهي تجعل في

الوقت ذاته الموضوع المترجم قابلا لتبديلات كثيرة. اذ ان المسألة التي تصبح مع تقدم الترجمة فسحة، هي فسحة عقلية، ملكه، فيها يضع خططه، ينقدها، يحكم على قيمتها خطوة بعد خطوة. وموضوع التعقيل، ان كان جزئيا، لا ينفصل عن الكل الذي هو جزء منه وبالنتيجة عن الفسحة العقلية التي لا تنفصل بدورها عن الفسحة الوجودية التي هي فسحتها. فكل تبديل في جانب من هذه الفسحة يرتكس على الكل. هذا في الحالات العادية، فما بالك اذا كان العلم هو هدف فعل التعقيل؟ وتحقق هذا الهدف، جزئيا او كليا؟ ان الفسحة العلمية هي الفسحة العقلية ولكن في صورتها الاكمل اي حيث لا زمان ولا مكان. هذه النقلة الاكثر حسما على الخصوص اليوم وقد صارت حقائق العلم، جلها على الاقل، اجرائية لتوها، فبامكان الانسان المتخصص ان يطبق على الموضوع المدروس ما شاء من النماذج الاجرائية، في كل مجالات الاجراء التي تمتد من المشروعات الاقتصادية الى غزو الفضاء فالغزو الثقافي الذي هو اخطرها شأنا. او لا يتناول بالتبديل وجود الانسان، فردا وجماعة، حتى في زواياه الاكثر استعصاء على التبديل أقصد عقائده الارسخ؟..

اكتشف العربي العقل مع بداية الفتوحات عندما التقى الشعوب غير العربية وكان عليه ان ينقل اليها رسالة الاسلام التي هي جوهريا عربية، انسانيها بنسبة ترسخها في البيئة العربية ولسانها. ذلك كان المنعطف الاحد والاكثر حسما بعد الاسلام وبعيده. ومن حسن طالع العربي انه وجد ذاته امام فسحة عقلية كاملة بمفرداتها وتعايرها وطرقها هي فسحة العلم الاغريقي كما تبلورت مع افلاطون وارسطو في القرن الرابع ق.م. ولكنه وجدها عند شعب بينه وبين العرب وشائج قربي عديدة، مما يسر عليه امر تبنيها استخدمها للدفاع عن القرآن الكريم، صيانة لغته ونشر رسالته. فالسريان الاراميون، اقرب شعوب المنطقة الى العرب مسافة مكانية وروحية ولسانية وهم الذين ساعدوا الجيوش العربية على دحر جيوش بيزنطة التي استعمرتهم، السريان كانوا يجيدون الاغريقية وقد ترجموا الى لغتهم عددا من امهات التراث الفلسفي الاغريقي، فنقلوا بعضها عن السريانية الى العربية، ولما اتقنوا العربية، وكانوا قد ذللوا عددا من صعوبات الترجمات بايجاد المقابل العربي للمفردات والتعابير الفلسفية، ترجموا مباشرة من الاغريقية الى العربية.

ويبدو ان العرب لم يجدوا صعوبات كبرى في تبني المنهج التحليلي واستخدامه بكثير من البراعة عند وضع الفقه وعلم الكلام وغيرهما من علومهم. الآن هذا هو والقياس الصوري من بنية العقل الانساني، ان عمل ارسطو في هذا المجال ما هو الا تنظيم الحس السليم «ام لان العربي جدلي بطبعه يجيد النقاش فيجد الحجة المضادة بتحليل سريع للموضوع بشكل ينتزعه من خصمه ويضعه بجانبه؟ الاثنان معا على الأرجح» الذي استعصى بادىء الامر على الذهن العربي هو فسحة العقل الاغريقي في صيغتها والرؤية

المقابلة لها الغريبتان حقا على فحستنا ورؤيتنا، كما سبق وقلت. ومع ذلك كان لا بد من اقحام كل من الفسحتين في الاخرى، فتحويل التنافر الى تكامل حتى يكون ثمة تأليف عربي اصيل يفرض ذاته على التاريخ الفلسفي العالمي. وهذا ما تحقق بسرعة مذهلة اذا نظرنا الى الامور بمقياس العقبات التي كان على العقل العربي ان يتجاوزها، فنذ القرن الثالث وضعت اللغة العربية نصوصا فلسفية من مستوى رفيع... وهنا ايضا كان ثمرا التعاون بين العرب والسريان على الخصوص عندما بدأ السريان يضعون الى جانب الترجمة، نصوصا فلسفية عربية متميزة. وفي القرن الرابع بدأت الفلسفة العربية تقف حقا على قدميها. الاصح على صعيد تاريخ الفلسفة العلمية هو ان المقابل العربي للمفاهيم والتعابير الاغريقية شكل باستخدامه في نصوص فلسفية عربية لها الكثير من الاصالة، الاساس الذي قامت عليه الفسحة العقلية الوسيطة برمتها، ولهذا لم يجد اللاتين صعوبة كبيرة في تبني تراثنا الفلسفي والعلمي ونقله الى لغتهم والتحرك ضمن فسحته رغم مناقشتهم لفلسفتنا وبسبب من هذه المناقشة.

ان الذي يسترعي الانتباه حقا بهذه المناسبة وي طرح على الباحث اكثر من مسألة لم تبحث على ما اعلم واكثر من سؤال لم يجب عنه احد، هو ان حركة الشعر العربي، ايقاعه، نسقه، رؤيته للانسان ووجوده،... فسحته، اعتداد العربي بنفسه وتأكيده لنسبه وهما وامور اخرى شبيهة، في نقطة المحور من شعرنا، كل هذا بقي جاهليا، اصر العربي عفويا بعناد لا مثيل له في تاريخ الشعر الانساني، على ان يقيه كذلك حتى اواسط القرن العشرين، اضيفت الى شعرنا، مع كل مرحلة، كل فئة، عصر، عناصر، صور، افكار، رؤى... موضوعات مستمدة من مشكلات المرحلة، المنطقة. طرح الشعر مع العربي وغيره مشكلات اخلاقية واجتماعية فلسفية ودينية، صار رقيقا في المدينة، سهلا لينا في الاندلس، صار صناعة، اعذبه اكذبه، ولم يطرأ على فسحته الا تبديل طفيف مع الصوفية التي ادخلت عليه رمزيها لتقول العشق الالهي والتلاشي في الذات الالهية. وهذه حالة استثنائية بقيت لحد ما هامشية.

الآن العربي كان وما يزال حريصا على تأكيد اصالته وهي هويته الاصح؟ الا انه ما يزال في لاشعور العربي بعض من البادية متمكن في عضويته ذاتها؟ ام لان تنظيم الجماعة العربية ما يزال، رغم التعديلات الكثيرة التي طرأت عليه عشائريا؟

ثمة اعتقاد يكاد يكون فطريا عند العربي، يدفعه من حيث المبدأ الى اعتبار الاقدم هو الافضل. اهو اذا الشعر الاول الذي بلغ مستوى من الجمال والدقة والايجاز في التعبير جعلته يسحق المتأخرين؟ ام قوة الابداع الشعري تراخت عند العربي فصارت محاكاة، وكل محاكاة دون الاصل...

الاسئلة كثيرة هنا، واغلبها جدير بأن يبحث، وللشعراو للادب بشكل عام وكل ما يعتمد على الصورة والرمز والاحساس في اداء موضوعه معقولة خاصة يمكن مدها الى



الطقوس الدينية والسحرية معقولة ساحاول تبينها فيما بعد.  
اما الان فعلي ان اقارن بين الفسحتين الوجودية العربية والعقلية الاغريقية او ان  
اضعها الواحدة مقابلة الاخرى لاشدد على التعارض بينهما. مع علمي المسبق ان هذه  
«المقابلة» تخالف واحدا من مبادئ المقارنة الاكثر بدها، وهو وحدة الجنس في الطرفين  
المقارن بينهما... فالوجودي يقارن مع الوجودي والعقلي مع العقلي... وما عدا ذلك  
فاستثنائي يتم لغرض محدد. فتستمد المقارنة بين فسحتين اهميتها بصورة عامة مع انها  
تضعنا وجها لوجه امام المسألة الانطولوجية، وهي الاساس المضمرا او الصريح لكل بناء  
علمي، او الاساس ابيستيمولوجية اما مقارنتنا فانها تمهد السبيل امامنا كي نميز فيما بعد  
بين دروب العقل العربي المفتوحة ودروبه المغلقة، ماضيا وحاضرا ومستقبلا. وما نزال  
نحن العرب اليوم بشكل من الاشكال امام العقل الاغريقي وسيرافقنا، على ما يبدو لزمان  
طويل، وبشكل خاص امام المبدأ الاول لهذا العقل، وقد سمعنا ارسطو يعلنه، وهو  
استقلال العقل بما هو كذلك وانسان العقل عن السلطة اية كانت وايا كان مصدرها،  
مبدأ اقره واعلنه وربما اكتشفه حكيم المعرفة عندما يقول:  
كذب الظن لا امام سوى العقل مشيرا في صبحه والمساء وجعل منه مبدأ اسعاد  
الانسان.

كما انها (اي المقارنة) تسعفنا خصوصا في الفترة التالية على تعيين بعض من ارباكات  
العقل العربي، من نقاط تعثره، ومن مصادر سوء التفاهم بين ممثليه، مما جعل التعارض  
يأخذ عند الاطراف المتعارضة شكل وجود او لا وجود.  
لم يكن العقل العربي، كما تبلور في القرون الاربعة الاولى للهجرة، هو ومبادئه  
وطرقه وفسحته نتيجة طبيعية لتطور العربي فردا ومجمعا، لسانا وفكرا.. كما كانت عليه  
الحال عند الاغريق، بل ان العرب وجدوا انفسهم مع بدايات تقدم الفتوحات امام  
شعوب اعرق منهم حضارة، انضج فكرا واغنى تراثا... وهي مزدوة بادوات للبرهنة  
العقلية تفوق بكثير وسائلهم البدائية، ولكنها ما تزال جاهلة بالاهم من الامور، الا وهو  
المصير الاخير للانسان، وعليهم هم، وقد وضعت الرسالة امانة في اعناقهم، ان ينقلوها  
الى الشعوب باستخدامهم سلاحها ذاته الذي هو العقل الاغريقي. فلقاء الشعوب التي  
كانت تتزايد ويتزايد شوقهم اليها واختلاطهم بها مع تقدم الفتوحات، هذا اللقاء ايقظ  
العقل العربي الذي دلل بدوره على فطرته السليمة وقدرته على التعلم والتمثل فالابداع.  
والحق ان العرب وجدوا كل ما يلزمهم في هذا المضمار عند ابناء عمهم السريان الذين  
كانوا يجيدون الاغريقية ويترجمون كل ما يقع بين ايديهم من نصوص ارسطو وغيره.  
وقد ترجم السريان على الغالب بتكليف من الخلفاء (المأمون بصورة خاصة، كما هو  
معلوم) النصوص الفلسفية والعلمية بادية الامر من لغتهم الى العربية وبعدها مباشرة  
من الاغريقية الى العربية. وسرعان ما كان العلماء والمفكرون العرب من كل

الاختصاصات يتمثلون هذه النصوص ويستخدمونها كل منهم في مجال اختصاصه، بحيث ان الفسحة العقلية العربية كانت قد تشكلت وبدأت تنفصل عن الفسحة العقلية الاغريقية مع القرن الثالث، وفي القرن الرابع كانت الفسحة العقلية العربية تفرض ذاتها على العقل اللاتيني في اوروبا الغربية. واللقاء بين العرب واللاتين شكل الفسحة العقلية الوسيطة التي انتقل منها العقل الانساني الى الفسحة الحديثة مع بيكون وديكارت وغيرهما. وهذه ما برحت تستعاد وتجدد حتى صارت فسحة الحضارة التكنولوجية المبرجة، وبقول ادق واعمق يشمل جوانب المرحلة وظواهرها وابعادها كلها، فسحة الحدائة التي تفرض ذاتها علينا اليوم حتى لكأنا نلقى مرة اخرى العقل الاغريقي الذي هو في خلفيتها البعيدة والقريبة أفلنا بعض مما كان لاجدادنا من جاهزية للتعليم وبعد النظر للفهم فنواجه المرحلة ايضا من شجاعتهم وصبرهم.. ويوما نعيد الى شعبنا ما يستحق من مكانة بين الشعوب المتقدمة؟

ذلكم هو التحدي الحقيقي الذي نرفض لاشعوريا ان نراه ونستعيز عن مواجهته بمواجهة فروع ومشتقاته او وسائله. وبتعبير اوضح فان تكوين الانسان وعلى الخصوص اليوم تكوين فكره هو الذي يحدد مصائر الشعوب. وان المال والسلاح والاختصاصات التقنية العالية وما شاكل الا ادواته، جعلت من اجل الانسان لا الانسان من اجلها كما يبدو من تصرفاتنا. وقدرة الانسان على ادراك الظرف الذي تستخدم فيه والطريقة التي بها تستخدم والمقدار هو الحاسم في معارك الشعوب الاقتصادية والسياسية، الثقافية والعسكرية وغيرها.

فالفسحة العقلية، فسحة تكوين الانسان العاقل هي المعجزة الاغريقية. اعجازها في انها تقدمت وتطورت بتقدم وتطور الانسان. ووحدها مع قلة قليلة من منجزات الانسان بقيت حتى اليوم. ومن الادلة القاطعة على عبقرية اجدادنا انهم ادركوا احد الخطوط الثقافية الاعمق مفعولا في تكوين فكرهم عندما اعتبروا ارسطو معلم العقل. وكتبه كانت من اوائل الكتب التي (ترجموا) ومن اواخرها (السماع الطبيعي).

فالمقارنة بين الفسحتين الوجودية العربية والعقلية الاغريقية تضعنا في نقطة المحور من احدى الاشكالات الكبرى التي واجهها العرب مع الفتوحات وأخطرها بتأليف موقف لحد كبير بين فسحتين تفصل بينهما اربعة فوارق كبرى هي كلية الفسحة بما هي كذلك. الاول في العناصر التي تتألف منها الفسحة، الثاني في علائق هذه العناصر ببعضها وعلاقة الانسان بها، الثالث في استمرارية كل من الفسحتين، الرابع في امتداد كل منها.

فالعناصر في الفسحة الوجودية العربية هي الموجودات في فرادة كل منها وفرديته، تستحضرها الكلمات التي تنوب منابها وهي الاسم بانواعه، الفعل ومشتقاته لفعالية الموجودات، الصفة، الصورة، الخيالية، الظرف... ينوب منابة المفهوم، الصورة. ولا

يعني هذا ان الكلمات المجردة غائبة عن الفسحة الوجودية الا انها تستخدم اما كاسماء ونعوت وما شا كل واما ان يقلص دورها الى ابعد حد ممكن. في حين ان المقام الاول في الفسحة العقلية للمفهوم، الصورة الذهنية، التصور العقلي، الماهية، الرمز، الشكل... التي تحذف الشيء لتدل على وظيفته لا عليه هو. واذا وجد الشيء ذاته ممثلا باسمه (وهو يوجد قبل ان يأخذ النص الفكري شكله العلمي الناجز الذي هو الشكل الرياضي) فمن حيث هو وظيفة او تابع، او حامل لوظائف عامة تدل عليها المفاهيم. وبكلمة فان الفرق بين عناصر الفسحتين الوجودية والعقلية هو الفرق بين المشخص العياني والمجرد المغفل.

الفرق الثاني هو في العبارة المفيدة او الجملة التي من وجهة نظرها، تلخص الفسحة، وهي مركز من مراكز فعاليتها العديدة وتجميع علاقتها المعقدة. والجملة، في الفسحة الوجودية، لاية لغة كانت، اما اسمية (محلية في لغة النطق) اذا كان مركز فعاليتها الموجود الذي يدل عليه اسمه، او فعلية اذا كان فعل الاسم لا الاسم هو مركز الفعالية. اما في الفسحة العقلية على العموم، فالجملة، كما فهمتها الفلسفة الاغريقية على الخصوص مع ارسطو، ومنه انتقلت الى الفلسفة الوسيطة فالحدیثة، هي الجملة الحملية واليها ترقد الجملة الفعلية بجعل الفاعل مرفوعا والجملة الفعلية ذاتها محمولا. وبتعبير آخر فان الذي يميز الفسحة العقلية عن الفسحة الوجودية ليس شكل الجملة - انه واحد في الفسحتين - بل مركز الفعالية الذي يستقطب العلائق اذ يعيد الوظيفة (الفسحة العقلية) بعد ان كان الموجود الفردي (الفسحة الوجودية). وهذا ما يحصل عمليا. فعندما نركز حديثنا حول وظيفة التعليم عند الاغريق وتعميمها في القرن الرابع قبل الميلاد فقول سقراط كان ايضا سفسطائيا. وعندما نعدد بالعكس السمات التي تميز سقراط عن مواطنيه نقول هو سفسطائي افحم السفسطائيين (المعلمين) الاخر بطريقته التوريدي واعرثافه بجهله... هذا من حيث المبدأ

اما في الفسحة العقلية الاغريقية ففعل الوجود الذي يربط بين المحمول والموضوع هو مركز استقطاب العلائق، اي حيث يقرر العقل ما اذا كانت العلاقة ضرورية ام احتمالية، حاصلة ام لا... في حين انه غائب ينوب منابه ضمير الغائب (هو المضممر غالبا. ومن المعلوم ان ارسطو اقام علم الوجود (الانطولوجيا) على فعل الوجود هذا وتصريفه في اللغة الاغريقية، وتبعه الفلاسفة اللاتين في العصر الوسيط، وبعدهم اركان الفلسفة الحديثة كل على طريقته ومن منطلقه، في حين رد الفلاسفة العرب (اقصد الذين كتبوا باللغة العربية) الانطولوجيا الى الميتافيزيقا. فابن سينا مثلا يبدأ كتابه (الاشارات والتنبيهات) بالعبارة التالية: «واجب الوجود اذا فرض غير موجود صدر عنه محال». القضية - الاساس هذه هي التي يقيم عليها ابن سينا تصوره لله ولعلاقته بالعالم الذي صدر عنه. وهذا يعني ان الوجود الذي له ملء الوجود هو الذي تبدأ البرهنة به

واليه تترد كما عند ابن خلدون. فصاحب (المقدمة) يركز فكره حول قضايا اجتماعية - تاريخية استخلصها من تأملاته في المجتمع العربي وتاريخه فتاريخ العالم. وهو بوصفه عالماً يدرس الظاهرة الاجتماعية في ارتباطها بالبيئة الطبيعية والاجتماعية، بالتاريخ، بالفلك وحركة النجوم فالزمن الدوري. اذا ثمة حتمية حقيقية عنده تجعل مثلاً من عمر الدولة ثلاثة اجيال. الا ان الكل رهن بارادة الله الذي يبدل ما يشاء من نظام الموجودات وفي الوقت الذي يشاء.

شعور ابن خلدون عربي - اسلامي خالص (كما فهم العلماء المسلمون الاسلام في تلك المرحلة) دفعه تاثر العقل العربي بالعقل الاغريقي وتطوره الذاتي الى بحث عن نظام للكون (الزمن الدوري للكون والموجودات مثلاً) وللمجتمع والتاريخ. لكنه لا يستطيع ان يعلق تشديد القرآن الكريم على جواز الموجودات بالقياس الى قدرة الله اللامتناهية الذي ضاعفه العلماء المسلمون واقحموه في صميم فعالية العقل العلمية وغيرها بحيث لم يتركوا اي مجال لبحث مسألة الموجود في وجوده او الوجود بما هو كذلك كما عالجها افلاطون في حوار (الفسطاطي) او أرسطو في (ما بعد الطبيعة)، ولا لغيرها من القضايا الفلسفية والعلمية التي تفترض للموجودات ولحركتها ثباتاً يستدعي البحث عما هي، وعما يمكن ان يكون نظامها.

فالتعارض بين الجواز والضرورة يشكل الفرق الثالث الاساسي بين فسحة الوجود العربي والفسحة العقلية الاغريقية التي فرضت ذاتها بوصفها اساساً لكل عقلي او علمي ونحن نقلناها بدورنا الى العالم الذي ما يزال يعتمد في قضاياها الكبرى حتى اليوم والى ما شاء الله، فالسؤال القائم في خلفية العلم العربي كله وعلى الخصوص في مجال الانسانيات هو: ما السبيل الى التوثيق او التأليف بين حدين متناقضين الى حد يمنع معه التقريب بينهما؟ أوجد الفلاسفة في قضية «ازلية الكون» الاغريقية سبيلاً لتأسيس فسحة الحتمية التي فيها وحدها يستطيع العقل بناء العلم والفلسفة؟ اكان الامام الغزالي ومن سبقه ولحقه من علماء المسلمين، وهم كثر، امينين حقاً لروح الاسلام، ام انهم امعنوا بالامانة الى حد اخرج قضية «جواز الموجودات»، عن موقعها المنطقي والحقيقي وجعلها تسحق الفلسفة وهي ما تزال في بداياتها تبحث عن طريقها، وبشكل وضعها على هامش الوجود العربي الى اليوم ولزمن طويل، على ما يبدو لي؟

ثمة سؤال أخير هو من وسائل بحثي هذا، وان كان يبدو للوهلة الأولى بعيداً عنه. ما اليقين في الفكر العربي الأول؟. ان ما ذكرته من خصائص لسان البدايات وشعرها، يدل بوضوح على أن ما يقنع العربي الجاهلي هو حضور الأشياء بذاتها في فسحة مشاهدته. وذلك هو البيان الشعري الذي تبناه القرآن الكريم اذ جعل من الرؤية المباشرة، أحياناً الحسية، فسحة الآيات الالهية التي هي قبس من نوره تعالى، كما سبق وقلت. ولكن لا ليدفع الانسان الى الاستغراق في المحسوس، وإنما لينقله من المرئي الى

اللامرئي الذي هو الفسحة الروحية، ومن نور الأشياء الى نور الله الذي هو مصدر كل نور. كما ان برهنة القرآن الكريم تقوم على نقل الانسان من اللاعقل الذي هو الخطيئة الى الاله الواحد الذي هو مصدر كل عقل ومعقولة. وهذا الانتقال هو جوهر البرهنة الانسانية، العادية منها والعلمية (السابقة على الرياضيات الحديثة ونماذجها الاجرائية طبعاً) فالانسان يرى جسماً يسقط، ولكنه لا يرى قانون الجاذبية الذي هو حقيقة سقوط الاجسام.

ورهان التربية العلمية، وأيضاً التربية الفنية، والأدبية، الاجتماعية والروحية... وكل تربية: أن ينتقل الانسان بفعل مبادئه الشخصية وينسبها الى حيث يستطيع ان يحيط بعالمه وبذاته في مفاصل كل منها الكبرى فيرى ما تمكنه قدرته على الرؤية، يعرف، يحكم، يتقدم... ويقوم.

الفرق الرابع والأخير بين الفسحتين يشتق من الثالث ويتكامل معه. فالفسحة العقلية الاغريقية قامت على مسلمة أولى اتضحت في القرن الرابع ق.م. مع تكامل الفلسفة وهي أن الكون، وأن كان غير محدود فهو متناه. وهذا ما مكن أفلاطون عن أن يضع في حوار الطيماوس<sup>(22)</sup> صورة كاملة أو شبه كاملة لهذا الكون انطلاقاً من حركة الفلاك، صورة هي خلاصة دراساته في الاكاديمية واستنتاجاته الرياضية... والمسلمة هذه استعادها انشتين في هذا القرن وجعل منها، هو أيضاً، صورة للكون، كما تبدو حركة الأفلاك، انطلاقاً من النسبية المعممة.

في حين أن معنى الاله الواحد القادر على كل شيء يشير ويحيل الى مفهوم اللامتناهي. من المعلوم ان هذا المفهوم، وان كان ملازماً لمعنى أزاله الخالق من العدم، ويلزم عنه، فهو لم يدخل الفلسفة بشكل صريح الا مع ديكارت في القرن السابع عشر للميلاد. فهذا الفيلسوف كان أول - وبما أصبح - من أدرك، بين الفلاسفة ما يترتب على معنى الاله الواحد الكلي القدرة، من نتائج على فكر الانسان وعالمه، اذ جعل من الحرية علامة الله في الانسان، فحرينا لامتناهية كحرية الله، على خلاف عقلنا المحدود. وهذا التفاوت هو مصدر الخطأ الذي يحصل عندما: تمت الحرية معطيات العقل أو نتأجه الى أبعد من حدود صلاحيتها. وهذا يعني ان فسحة العقل محدودة بعكس فسحة الحرية التي هي فسحة الوجود، فقد تكون لا محدودة وبمعنى ما لامتناهية من حيث الممكنات التي وحده الله يعرفها ويتصرف بها كما يشاء. ولقد دفع تقدم العلوم الدقيقة العقل مع ديكارت، ومن ثم بالدرجة الأولى مع كنت وبقية أركان الفلسفة الدقيقة العقل مع ديكارت، ومن ثم بالدرجة الأولى مع كانط وبقية أركان الفلسفة القرون الوسطى الهيا.

وتزداد صعوبة تحديد الفسحة العلمية وقد يمتنع التحديد عندما تنتقل من العلوم الدقيقة الى العلوم الانسانية ونظم معرفية أخرى كالاخلاق وعلم القيم أو الالهيات وغيرها

من فروع ما بعد الطبيعة حيث فسحة الوجود ذاتها لا مرئية. يحاول العقل منذ الاغريق الى أيامنا اقامة المعرفة في هذه المجالات على أسس عقلية ثابتة فينتقل منها الى مبادئ الواقع التي يدرس، مرئياً كان ام غير مرئي وقوانينه أو ثوابته. إلا ان هذه العلوم والنظم المعرفية هي حيث يصعب التمييز بين الحدث والقيمة المرتبطة به، مما يجعل الانسان ينتقل لاشعوريا من الوجود الى الوجود أو العكس (الاخلاق) من الواقع الى الممكن، من اليقيني الى الاحتمالي، من الواقع الى التخيل... والعكس دوماً صحيح. وما نعتقد انه الحقيقة قد لا يكون الا التعبير عن رغباتنا وأمانينا الصريحة أو المكبوتة. أضف إلى ذلك ان الكلمات والتعابير المستخدمة هنا مستمدة غالباً من اللسان المحكي أو اللغة الطبيعية، فهي متعددة الدلالات تفسح المجال لقراءات متعددة قد تكون متناقضة، كما حدث دوماً للكتب المقدسة في كل الديانات عندما تنقل من بيئتها وظرفها التاريخي الى أمكنة وأزمنة أخرى اذ تكثر التفسيرات والاجتهادات فتتقارب وقد تتحارب ويبدو بوضوح عندئذ ان لها بعداً سياسياً - اجتماعياً الى جانب بعدها الديني، قد لا يمكن الفصل بينها... والواقع انه يصعب في أغلب هذه الانتقالات من فسحة الوجود الانساني الى فسحة العقل العلمية، التمييز بين المشروع واللامشروع فتدخل لا شعورياً، أو عن قصد ايدولوجية العالم الشخصية. والايديولوجية ظاهرة فكرية - اجتماعية في كل زمان ومكان، عرفنا ذلك أم لم نعرفه، توجه العالم ذاته حتى أحياناً في العلوم الدقيقة. وعلى العالم ان يقوم دوماً بجهد كبير كي يصل الى درجة من الموضوعية تمكنه من أن يقول ما هو كما هو، وقد لا يوفق. والايديولوجيا هي على الغالب مجموع الأفكار والتصورات وأيضاً الأساطير والأعراف التي توجه سلوكنا، افراداً وجماعات ونعتقد عفويّاً انها الأصح لتنظيم المجتمع والدولة وتوجيه فعالية الانسان في شتى المجالات. وليس من المستغرب، عندما يبرز في الخلافات الفكرية بعدها الايدولوجي ويحتل المقام الأول، ان يجعل الحاكم من نفسه مرجعاً أعلى، وفي المنعطفات التاريخية والأزمات الكبرى حكماً، مطلق الصلاحية، على الخصوص اذا كان يعتقد ذاته خليفة النبي، فما بالك اذا كانت المناقشات الفكرية، الفقهية منها والكلامية، الفلسفية والعلمية وحتى الأدبية والشعرية... تتم في ظل دولة، أو دول، صراعاتها الداخلية والخارجية مستمرة منذ خمسة عشر قرناً، فاللااستقرار الذي بدأ فيها مع بداية البدايات في التجزئة، أي في نهاية القرن الثالث للهجرة، صار مزمناً هو والتجزئة والحروب الأهلية واذا لم يكن النقاش، على تعدد وتنوع موضوعاته، الا حول موضوع واحد هو «كتاب الله» من حيث فهمه في حقائقه الأساسية (علم الكلام) في تشريعه الذي تنوعت مجالاته وتعددت، تنوع المدينة الاسلامية، في الزمان والمكان وتعدد الشعوب التي أسلمت وتعربت (الفقه)، وفي الدولة التي انيط بها، أمر لم شتات المسلمين وتعبثهم من أجل نشر الدعوة الاسلامية، ونهضت حقاً بهذه المهمة طوال عهودها كلها تقريباً، ولكنها

كانت في الوقت ذاته مصدر الشقاق والتشتت وما تزال؟ أجل فالدولة، في شكلها القطري والوحدوي، كانت وما تزال في المجتمع العربي مصدر الخلاف الأكبر الذي يرتكس على المؤسسات وعلى مختلف مجالات الفعالية العربية، الفكرية منها والاجتماعية، السياسية والاقتصادية. ومن مفارقات وضع كهذا يختلط فيه الشرعي باللاشرعي، ان الحكم يعوض عن ضعف مركزه بجعل نفسه المرجع الاعلى في كل الشؤون لكأن العلم بذاته حل فيه!

فسحة اللسان بقيت صامدة هي والفسحة الفكرية الملازمة لها، في هذا التمزق الرهيب المتجدد والمستمر، انتقل من فسحة الوجود الى النفوس الفردية وحكم على المؤسسات بالشلل أو بأن تراوح مكانها. ولكن طالما انه كان بوسع رجل الفكر العربي، فقيها أم متكلماً، عالماً أم فيلسوفاً، وبوسع الشاعر والأديب، المؤرخ والباحث الجغرافي، بوسع طالب العلم والرزق... ان ينتقل من أقصى المشرق الى أقصى المغرب ومن أطراف الشمال الى اطراف الجنوب لا ينحشي اللصوص وقطاع الطريق لأنه فقير مثلهم، طالما كان يجد ذاته أين وأنى ذهب بين أهله، اية كانت الحروب السياسية - الايديولوجية، والمنازعات على السلطة، اية كانت غطرسة الحاكم واستبداده... فالفسحة اللسانية - الفكرية تستطيع وحدها ان تنقذ الانسان العربي وفسحته الوجودية أو أن تحتفظ للعربي، فرداً وجماعة بحد أدنى من التماسك يشعره بالانتماء الى جسد عربي واحد في قلب التمزق الذي ينخره من الداخل والانهار المعمم الذي شمل الوطن العربي في القرن الأخير من الحكم العثماني.

### العقل العربي في نهاية رحلته الكبرى

وحدات الفسحة اللسانية - الفكرية، استقلالها النسبي عن المنازعات السياسية - الايديولوجية بسبب من هذه المنازعات ذاتها التي كانت تشتد فتصبح غاية بذاتها، كلاهما الوحدة والاستقلال النسبي مكنا العلم العربي من النمو، لحد كبير بفعل قوته الذاتية، في أغلب أهم مجالاته كالفقه وعلم الكلام، الطب والكيمياء، التاريخ والجغرافيا... والفلسفة ذاتها، رغم انها وئدت قبل الأوان حققت واحداً من أغراضها الأساسية وهو ترجمة الفسحة العقلية الاغريقية الى لغة فسحة العصر الوسيط العقلية. الا أن العقل العربي عجز عن أن يتجاوز ذاته فيلتي على انجازاته الضخمة نظرة نقدية تمكنه من التمييز بين العلم والسحر (في الكيمياء مثلاً) بين الأسطورة والواقع أو بين المتخيل والمشاهد (في الجغرافيا والتاريخ مثلاً)... تمكنه أيضاً من أن ينتقل الى القضايا الكبرى التي هي في أساس البناء العلمي ومنها بالدرجة الأولى التمييز بين النسبي والمطلق، بين الجائز والضروري، بين العام والكلي، بين الظرفي والمستمر، بين المحلي والانساني... بين كلام الانسان وكلام الله... بين اليقين والظن واللايقين، بين العقل وغير العقل

واللاعقل، بين الوجود وغير الوجود واللاوجود...

هذه التمييزات الأساسية طرحت دوماً، بمناسبة، أو بالاضافة الى مسائل أخرى، لم تطرح بما هي كذلك، لم تطرح بذاتها ولذاتها، ويبدو أحياناً وكأن الخالق من العدم وله ملء الوجود شد اليه الوجود أذابه في لامتناهي وجوده... فالمسألة الانطولوجية وما يلحق بها من مسائل ومنها بالدرجة الأولى الزمان ومعنى الوجود على الخصوص في فسحة وجود هي فسحة بيان وذكر، وبوصفها كذلك تختلف جذرياً عن فسحة الجملة الحملية الاغريقية، هذه المسألة الأعمق في الفكر بقيت معلقة وليس من السهل استعادتها اليوم في زمن الانطولوجية الاشكالية من الأصل صارت أكثر اشكالية أن صح التعبير.

أسئلة كثيرة تطرح بهذه المناسبة، اقتصر منها هنا على سؤال واحد هو مفتاحها كلها، لِمَ أعقل العقل العربي المسألة النقدية، أقصد بالدرجة الأولى تحليل المفاهيم الأساسية التي ذكرت بعضاً منها، ومنها أيضاً مفهوم العقل وغيره للكشف عن موقع كل منها من الوجود ومستوياته وعن أهلية كل منها لاداء الواقع الذي يدعي ادائه؟ مع انه دلتل في زمن مبكر نسبياً على أن بوسعه التصدي لها على أكمل وجه ممكن؟ اذ عندما طرحت مشكلة الحديث النبوي الشريف، وكان حلها ملحاً أوجد منهج التعديل والتجريح الذي مكنه من نقد صحة الروايات واثبات درجة صحة كل حديث، وما يزال الصحيحان مسلم والبخاري حتى اليوم المرجع الأساسي في تصنيف الحديث النبوي الشريف. لأن العالم العربي اعتبر المسائل الأخرى غير ملحة فأجلها؟ أم لان العلماء كانوا موزعين على مراكز العلم المبعثرة في طول الوطن العربي وعرضه فالتعاون بينهم محدود؟ أم لأن الوجود العربي كان قد استنفد طاقاته في تلك المرحلة فما على العقل الا أن يجمع انجازاته المبعثرة ويصنفها، يبونها، ويتركها للأجيال القادمة كما سبق وقلت... أم أن الفكر العربي حتى عندما كان يعبر عن ذاته بالشعر والطفرة، بالخبر والرسالة وفنون الأدب الأخرى، ومنذ أن صار للدولة العربية عرش وأسرة أو أسر مالكة، كان وما يزال حتى اليوم يبحث، له ولصاحبه المفكر أو الكاتب، عن موقع يضمن لها بعضاً من استقلال في شؤون الثقافة. وبتعبير آخر فان الفكر (بالمعنى الأوسع للكلمة) كان منذ ذلك الحين وما يزال في مرحلة الدفاع عن النفس.

ثمّة صراع مريم مستمر، ضمني أو معلن، وفي كل زمان ومكان، بين السياسي والمفكر (دائماً بالمعنى الأوسع). اذ كان لكل منهما وسيلته الى الناس بالأصل الكلام يستخدمه ليشدهم اليه. فالفسحة واحدة، وفي الفسحة الواحدة سرعان ما يتحول الحوار الى تنافس، والتنافس الى خصومة نتيجة معرفتها، والواقع ان عدم الاستقرار الذي لازم الوضع العربي بكل ابعاد وجوده طوال قرون كما سبق وقلت، لم يمكن الحاكم من أن يضمن لكل من الفئات الاجتماعية، ومنها فئات الشعراء والمفكرين والكتاب.. فسحتها الخاصة فيها تستطيع التحرك وفق قوانينها الخاصة، لا بل انه وجد



في فن الكلام والكتابة اداة يسهل عليه استخدامها لاغراضه الخاصة. ولم يقصر... أو يمكن للفكر في وضع كهذا أن يبحث عن أصوله الأولى الايستيمولوجية منها أو الانطولوجية؟!

واحد بين المفكرين هو آخر الكبار، وأبعدهم نظراً في فهم الوجود العربي، أدرك بشيء من الوضوح هذه الحقيقة الأساسية وهي أن الوجود الانساني من مستويات، لكل منها طبيعته وعوامل وجوده ولا وجوده. وبالفعل فعندما يدرس ابن خلدون ظاهرة اجتماعية كالدولة مثلاً يبدأ بتحديد فرادتها ثم العوامل البيئية والاجتماعية التي تسهم في تكوينها (مستوى الضرورة) وبعدها العوامل التاريخية والفلكية (مستوى الاحتمال) وأخيراً ارادة من لا ارادة لسواه (مستوى الجواز المطلق). العوامل الأخرى تصبح نسبية بالقياس اليه، وهو يجعلها نسبية لمجرد وجوده. الا ان صاحب المقدمة وان كان قد رأى بعضاً من مشكلات الوجود الانساني الكبرى، فهو لم يطرحها بما هي كذلك ليعالجها. فالفكر النقدي قصّر عن هدفه حتى عند ابن خلدون. وعندما يغيب الفكر النقدي تصير الميتافيزيقيا وحتى الفلسفة، ذاتها بمعنى ما، ضرباً من ضروب تصور الوجود. وبالمقابل فان غنى ابن خلدون جعل قراءاته تتعدد. فمنهم من جعله مادياً (المرحوم كامل عياد) وغيره واقعياً (ناصر) ، وهذا أصح...

### العقل النقدي ومستويات العلم

والحق ان الذي استدعى الفكر النقدي مع كانط وبعده هو تقدم العلوم المتسارع منذ غاليلي والفيزياء الرياضية، تقدم يزداد اليوم تسارعه فقد زود العلم والتأمل فيه الفلسفة بمفاهيم مبتكرة أو باضافة دلالات جديدة الى المفاهيم القديمة. والتراكم الدلالي المفهومي اعاد طرح المشكلات العامة للفلسفة على أسس مختلفة اختلافاً كبيراً وأحياناً جذرياً عن الأسس السابقة أو الكلاسيكية. فلا يمكننا بعد فيزياء الكوانتا أو فيزياء ده برويل التوجية معالجة مسألة الكم والكيف كما كنا نعالجها في القرن التاسع عشر. وأسس الرياضيات مع منظومة الأوليات (اكسيوماتيك) غيرها مع بديهيات مصادرات اقليدس، أو تصور المكان - الزمان بعد نسبية انشتين المعممة يختلف كلياً عن تصورهما في جاذبية نيوتن. وان الايستيمولوجيا (علم العلم حرفياً) أو نقد العلم سوى رسم حدود المفاهيم السابقة واللاحقة بحيث تعرف بما أمكن من الدقة عن الواقع الذي تؤديه. ففلك انشتين لا ينفي فلك نيوتن كله الذي هو صحيح وانما ضمن حدود اذا تجاوزها صار خاطئاً. وكذلك فلك بطليموس بالقياس الى فلك نيوتن. ولا يحق لنا في سياق كهذا ان نعطي صفة الاطلاق لفلك انشتين، فقد يرسم حدوده فلك آخر أوسع منه، تكشف معه مفاهيم النسبية المعممة عن حدود صلاحيتها في أداء واقع الزمان والمكان. كما أن تقدم العلوم الانسانية يدفعنا اليوم أكثر فأكثر نحو التمييز بين مستويات

ومسافات (conches) الوجود الانساني. فقد يكون للمفهوم الواحد معنى في مستوى يتبدل عندما يُنقل المفهوم ذاته الى مستوى آخر. وقد يكون المفهوم صحيحاً في مستوى وغير دقيق في آخر... فمفهوم الأمة الايديولوجي غير مفهومها السوسولوجي. كما يحق للانثروبولوجي ان يتساءل ما اذا كان من دور لهذا المفهوم في علمه. واذا كان مفهوم صحيح في الجماعة القومية فما مدى صحته في الجماعة الطبقية؟

أفهي الابستيمولوجيا علم نسبية المفاهيم؟ بمعنى ما نعم. ولذا تحيل الى الفلسفة الأولى (ميتافيزيقيا) أي الى علم المبادئ الأولى، كما أراد لها أن تكون مؤسسها الأول، عنيت أرسطو، والفلسفة الأولى تعيدنا من المبادئ الى الوجود في نظرة أكثر دقة مع الانطولوجيا التي هي أيضاً علم ارسططالي. وهذا حديث آخر.

الايستيمولوجيا هي علم الكشف عن حدود العلم. علم نسيباً جديداً، ولقد وُضعت منذ نشوئه في القرن الفات محاولات كثيرة لتحديد مفاهيمه وأصوله وطرق البحث فيه... أذكر منها اثنتين حديثتين بنويتين لارتباطهما بموضوعي: الواحدة لميشيل فوكو والثانية للوي التوسر ف«الايستيمه» (حرفياً: العلم) عند الأول فسحة معرفية محدودة زماناً ومكاناً، يحاول المؤلف في كتابه المعروف (الكلمات والأشياء) سبرها بكافة ابعادها في تاريخ فرنسا والغرب الحديث (اعتباراً من القرن السادس عشر). والتاريخ، على ما يبدو من كلام فوكو مجموعة فسحات معرفية مستقلة كل منها عن الأخرى استقلالاً تاماً، ولكن جذور معرفتها أو جذور العلم واحدة هي التي يحاول فوكو وضع منهج للكشف عنها في كتابه المعروف أيضاً (التنقيب عن الجذر الأقدم للمعرفة).

والمعرفة عند لوي التوسر هي أيضاً مجموعة كشوف لمجالات أو فسحات العلم، يطلق عليها التوسر اسم (قارة). وأهم القارات وأخطرها شأناً من حيث القيمة العلمية، هي التي كشفها أو كشف عنها كارل ماركس في الكتاب الأول من (رأس المال) والتي جعلت من التاريخ علماً له تمام الدقة العلمية. والتاريخ، كما يقول التوسر مستشهداً بكارل ماركس «سيرورة بلا ذات»<sup>(23)</sup> أي فسحة مغفلة تتحرك تلقائياً في مقابل فسحة الطبيعة التي هي أيضاً مغفلة، كلية وذات حركة تلقائية كآية فسحة أخرى.

ان عمل فوكو والتوسر وغيرهما من أصحاب الايستيمولوجيا منهجي، مجال اختباره فسحة، فسحات الماضي. في حين ان الفقهاء والمتكلمين العرب المسلمين وجدوا أنفسهم أمام فسحة كلية هي دار الاسلام أو فسحة الوجود الاسلامي، في طور التكون والتوسع، وعليهم أن يضعوا الأسس التي تبنى عليها هذه الفسحة، والشرع الذي ينظم علائق أهلها فيما بينهم ومع الجماعات الأخرى والمبادئ التي تقوم عليها الدولة... كان عندهم كتاب الله وسنة رسوله التي تشمل سلوكه وسلوك الراشدين. هذا صحيح. الا أن النموذج الأول - والأكمل في نظر كثيرين حتى اليوم - كان قد تحقق وأثمر في مجتمع بسيط نسيباً بوسائله وأدواته، بعلائقه وموارده ومشكلاته. ومن ثم فإن النموذج - أي

نموذج - والنص - أي نص - يحتاج ، عندما ينقل أو يمد الى غير بيئته ، الى تفسير ، وكل تفسير يتضمن بعضاً من تعديل ، فما بالك اذا تم النقل من القرن الأول للهجرة الى الثالث ، وكانت الحضارة العربية قد بلغت في القرن الأخير درجة من التعقيد والارهاق - أقله في المدن - قلما بلغت حضارة أخرى في ذلك الزمان؟

كما كان على الفقهاء والمتكلمين وأيضاً على رجل الدولة وعميله في الامصار وقاضيه ومساعديه أن يستجيبوا بسرعة. فالمشكلات كثيرة ، مفاجئة ، جلها تكاد تكون من طبيعة سياسية بشكل أو بآخر. والاستجابة للسياسي أما أن تكون فورية أو لا تكون ، وعلى أية حال فان الزمن العربي كان يوماً أسرع الأزمنة ، والزمن لا يرحم. ولهذا فسروا ، اجتهدوا ، اقتبسوا ، قاسوا وامنوا في القياس ولم يقفوا ولم يقصروا. وهذا يحتاج الى بدهة حاضرة باستمرار ، الى سرعة خاطر ، الى قدرة على تحليل الدلالات القديمة والمستحدثة قراءتها في تلويناتها الأدق... والى التمييز فيها بين الملائم وغير الملائم ، وذلكم هو العقل الناقد. والعربي ناقد بطبيعته. الا أن فسحة النقد المتاحة له اذ ذاك - وهي فسحة التروي ومراجعة الذات - كانت محدودة ، بالضرورة محدودة. اذ كان من الضروري في جماعة يكونها الفتح وتكونه ، وهو المسوغ لوجودها في تلك المرحلة ، ان يبدع العمل لتوه النظر ، والنظر لتوه العمل ، فالمسافة بين الاثنين (النظر والعمل) حيث تتكون الفسحة النقدية حكماً قصيرة ، سرعان ما تمزقها وتذيلها الخلافات في الرأي ، وكانت في حقيقتها صراعات على السلطة اما بشكل مباشر بين الفرق الدينية - السياسية المتكاثرة اذ ذاك ، أو بشكل غير مباشر بين أهل الرأي ، بالدرجة الأولى ، من الفقهاء والمتكلمين. والصراع الأخير هو الاخطر شأناً على المدى البعيد ، نظرياً وواقعياً أو تاريخياً: نظرياً لأن موضوعه ، هدفه ، رهانه هو معنى وجود الأمة أو اذا شئت ، خط حركتها يوم كانت ديناميكيتها قد بلغت حدها الأقصى ، وعلى المستوى الفعلي لأن خط الفئة التي انتصرت - وهي الأشعرية - كان من العوامل الأكثر حسماً في تكوين العقل العربي كما تبلور طوال قرون من الممارسة ممتدة حتى اليوم.

والفسحة النقدية هي حيث تتكون الايستيمولوجيا. فتقليصها أو حذفها يعني تقليص دور الفكر النقدي أو حذفه ، ويترتب على ذلك نتيجتان ، واحدة على المستوى الفكري وهي الاستعاضة عن النظر والنظرية بالايديولوجيا والشعارات الفضفاضة ، والثانية على مستوى الممارسة التقييمية أو على موقف الانسان التقييمي من المؤسسات والسلوك (بالمعنى الأعم) ، ومن الابداع الفني أو الانتاج الصناعي. ففي غياب النقد المنهجي ، ينكفيء الانسان على المعايير السائدة في العرف العام ويستخدمها وكأنها قائمة بذاتها أو مطلقة ، أو يلجأ الى تقديره الشخصي ويقتصر عليه. ومن المعلوم أن هذا النوع من النقد هو السائد اعتيادياً في الأوساط الأدبية والفنية ، والسائد أيضاً بين الناس عند الحكم على قيمة المؤسسات الاجتماعية والسياسية وما شاكل من الأمور العامة.

والايستيمولوجيا هي الطريق الأصح الى علم المبادئ الأولى الذي أطلق عليه مؤسسهُ أرسطو اسم الفلسفة الأولى أو العلم الأول (الميتافيزيقيا، كما سماه شراح أرسطو)، والفلسفة الأولى تحيل الى الانطولوجيا وتمهد لها. والطريق من الايستيمولوجيا الى الفلسفة الأولى فالانطولوجيا هي طريق أرسطو وكانط سلكها كل من أركان الفلسفة على طريقته.

ففي مرحلة تاريخية قلصت الفلسفة النقدية الى حدودها الأدنى، وأقصد العصر الوسيط عندنا وفي الغرب اللاتيني، اذ لم يقم العقل الحد بين ما هو له فيأخذه وبين ما هو للايمان فيعيده للايمان (مشروع كانط) أو لم يقم الحد بين فسحة العقل التي هي نظرية مجردة وفسحة الايمان التي هي وجودية، لم يكن بإمكان الفلسفة الأولى الا أن تصبح (ميتا - فيزيقا) بالمعنى الاقوى لكلمة (ميتا) الاغريقية، أي ما بعد الطبيعة، ما فوقها، ما يتجاوزها. وعندها امتصت الميتا - فيزيقا الفلسفة الأولى ومعها الايستيمولوجيا والانطولوجيا. ومع ذلك فليس من الانصاف أن تشوه كلمة «غيب» القرآنية ذات الاجاءات الكثيرة فتصبح في الذهن العامي العربي مرادفة لكلمة علم «ما بعد الطبيعة» الذي له، هو أيضاً، مشروعيته وقيمته.

على أية حال فان تصور النقد العقلي وأحياناً غيابه في معركة لا ترحم، جعل العقل العربي يخسر معركته ويفقد استقلاله مرتين: مرة مع المعتزلة ومرة أخرى مع الفلاسفة، خسارة وضعته تحت الوصاية حتى اليوم، وصاية السلطة السياسية والسلطة الدينية، والاثنان واحد في أغلب الحالات.

والنقد استراتيجي منهجي، تحليلي، ممتدة على مراحل هي في الفسحة الواحدة، المفهوم والعبارة، الفسحة ذاتها والفعل الذي هو حيث مبادتها وفعاليتها. ولقد كانت الفسحة العربية، يوم أخذت صورتها الأرسخ، أي مع الفتوحات، ذات أبعاد عديدة، فهي دينية - سياسية، كلامية - عقلية، قومية وانسانية، أو اذا شئت عربية وشعبوية. ولكل بعد قراءته، دوره. فالذي يتبدل في الفسحة من مرحلة الى مرحلة، من جماعة الى جماعة، ليس بالضرورة الأبعاد، بل قدرة كل منها على فرض ذاته. فقراءتنا اليوم للماضي العربي من منظور العقل وفعل التعقيل تطرح علينا سؤالاً هو الأهم، اكان بوسع العقل ان يفرض قراءته في مرحلة لم تكن القراءة السائدة هي قراءة الواقع، بل قراءة النص الذي جعل الواقع - ويجعله - على ما هو عليه؟ ويبدو اليوم في عصر المعقولة التقنية - النسبية المعقدة بالحاح متزايد. فنحن، وعلى سبيل المثال، نتمجد المعتزلة لأنهم ارادوا لقراءتهم ان تكون عقلية. ومن المؤسف أن تمجيدنا لفظي يسقط في الفراغ لانا ننسى السؤال عن سبب اخفاقهم الذي جعل العقل العربي يخسر معركته الأولى وربما الأكثر حسماً. أليس لأنهم نقلوا المعركة الى حيث هي سلفاً خاسرة، اقصد

الى فسحة النص وحيث النص هو المرجع الأخير. والعقل أما أن يكون المرجع الأعلى أو لا يكون.

### حيث يخسر العقل معركته

وتخسر الفلسفة العربية معركة العقل العربي الثانية لسوء تفاهم مزدوج هو أيضاً حول موقع القراءة: الأول انها رجحت في فهمها لذاتها الحكمة على العلم أو نظام الغايات على نظام فعل التعقيل. ولم تقتصر على هذا، بل وضعت حكمتها الاغريقية في مقابل حكمة الشريعة التي هي كلام الله، متناسية انها تفعل في بلد كونه ويكونه هذا الكلام. الثاني انها انطلقت من الصورة الاغريقية للوجود (ازلية الكون) في صيغتها الافلوطينية - المشرقية (الفيض) ونسيت ان الصورة العربية التي صاغها القرآن الكريم هي الأرض الذي يجب أن تنبت فيها وتعيش لها. والفلسفة تستمد قيمتها التعقيلية من ان فعل التعقيل الفلسفي يبدأ بالجذور الأعمق للموجود ومنها ينتقل الى الوجود وبما هو كذلك، فهي الأرسخ جذوراً في بيئتها والأبعد مدى في مراميها الانسانية.

وبقول أعم فان الفلسفة، عندما تضع ذاتها في مقابل الدين أو مكانه تطلب ضمناً أو صراحة أن تكون موضوع ايمان.. وهذا خطأ فادح ما نزال نرتكبه نحن العرب بحق العقل حتى في الايديولوجيات. فالعقل موضوع ثقة، هو والعلم. فاذا ما ادعى أي منها (العقل والعلم) انه موضوع ايمان، قوض ذاته بذاته.. وصار من السهل على القراءات الأخرى (الدينية منها والسياسية على الخصوص) ان تعلقه أو تزيحه نهائياً. وبالمقابل فان احلال القراءات الدينية والسياسية للموجود - أو للواقع اذا شئت - محل القراءة العقلية أيضاً خطأ فادح؛ اذ انه يخل في توازن فسحة الوجود يعرضها اما للانزلاق مع اللاعقل واللاعقلانية واما للشطط في تفسير النصوص. ففي الحالة الأولى تفتح المجال أمام الأساطير والخرافات وأنواع السحر والشعوذة فتحتل فسحة الايمان وتشوهها، وفي الحالة الثانية تفتح الباب على مصراعيه أمام الثقافات الأجنبية وعقائدها. فثمة النظريات الانتقائية التي لاحد لانحرافات. والغنوصية من الأمثلة الصارخة على خطر الانتقائية كما سنرى في القسم الثاني من هذه الدراسة حيث ساعود بشكل مسهب على هذه الموضوعات.

فالتمييز بين فسحة العقل وفسحة الايمان ضروري منهجياً أو تحليلياً أو وجودياً، وان كان من العسير التمييز بينهما عند الانسان في سياق حياته العادية.. اذ من حق العقل ومن واجبه ان يدرس الايمان وحقائقه ويقول كلمته فيها، كما ان من حق الايمان ومن واجبه أن يستدعي العقل ويطلبه بتوسيع فسحته بحيث تطل على لامتناهي الوجود الالهي. هذا من حيث المنهج.

والانسان في الواقع المعاش وحدة لا تنفصم عراها فهو مؤمن وعاقل في آن. الا أن البون شاسع بين الفسحتين. فالأولى (الايمان) فسحة نص يعيشه المؤمن فيتحد به، في حين ان الثانية (العقل) فسحة منطقية، في حدها الأقصى استنتاجية، رموزها صماء، تنطق اذ يستعيدها الانسان العاقل لحسابه، ضمن حدود قدرته، ويتخذ قراره بحرية كاملة مسؤولة فيحقق توازنه الذاتي.

لِمَ اغفل العقل العربي هذا التمييز رغم خطورته؟ لأن الفتح الذي كان الأكثر الحاحاً في القرون الأولى للهجرة، كان فعلاً كلياً يشمل ابعاد الوجود العربي كلها، الدينية - السياسية منها والثقافية - الوجودية وأيضاً الاجتماعية، الاقتصادية وغيرها، ولكنه جعل من نشر الكلام الالهي هدفاً واحداً، والهدف هذا رد القوى - الأبعاد الأخرى الى مرتبة الوسائل؟ على الأغلب...

وهذا معنى ترجيح النقل على العقل.

أو: أولوية النص الأول على العقل ومبادئه.

فالنص الأول بداية مطلقة تحقق الميتافيزيقا بمعنيها وتنوب منابها. فهو «مبادئ علم» وعلم ما بعد أو ما يتجاوز الطبيعة.

ولقد ترتب على هذا الترجيح المستمر طوال قرون وما يزال قائماً لحد كبير حتى اليوم، نتائج خطيرة منها بالدرجة الأولى انه كون مناخاً فكرياً - عاطفياً فيه تكون العقل العربي وترسخت جذوره، مناخ استمر حتى أواسط القرن التاسع عشر حيث لاحت بوادر تبدل كبير ولكنها ما تزال حتى اليوم ورغم مرور قرن وحوالي نصف القرن، بدايات تلوح قوية ثم تتوارى أمام رد الفعل السلبي العنيف، وكأن العقل ما يزال متردداً بين المواقع الاليفة والمواقع الجديدة التي يجهل. اذ ليس من السهل على العقل ان يتجاوز حوالي ثلاثة عشر قرناً من الممارسة على خط واحد ضمنه قامت صراعات فكرية وايدولوجية شرسة أحياناً هي التي كونت الانسان العربي، وجعلته على ما هو عليه.

فترجيح النقل أو ترجيح نص أول هو ترجيح نموذج انساني، ترجيح مرحلة من التاريخ، ترجيح الماضي الأول على اعتبار انه الأكمل وعلى العربي ان يعود اليه، ان يحتديه كي تستقيم أموره.

فالعقل العربي محافظ حتى في تقدميته، ديني حتى في ما يزعم انه الحاده أو علمانيته، تقيسي حتى عندما يقول ما هو كائن، والانسان العربي انسان قلق اذ حين يرفض نموذج الأول، حين يشك فيه، يبحث عن نموذج آخر لأنه يخشى بداية جديدة، وحده المسئول عنها.

النموذج الأول هو بدون شك الأجدر بالتقدير والاحترام، الا ان النموذج، أيا كان، هو دوماً من الماضي، وبوصفه كذلك يطرح سؤالاً مسبقاً الجواب عنه هو الحاسم: ما السبيل الى جعل الماضي مستقبلاً؟ واذا كان الماضي فوق الزمان، فما السبيل

الى اقحامه في الزمان؟ وبلغه العصور الحديثة: ما السبيل الى جعل النموذج الأمثل نموذجاً اجرائياً؟

اسئلة لم يفكر احد بطرحها، والجواب عنها سلفاً ممتنع ولا أقصد بالعقل المحافظ الديني. العقائد الايمانية فهي خارج نطاق موضوعي الذي هو العقل الانساني، بل أقصد نمطاً من السلوك يمارسه الانسان عفويًا في سياق حياته اليومية ويقوم على أن يعطي الانسان لذاته أو لما يقول أو يعمل أو لانسان آخريجمله بشكل خاص، قيمة مطلقة أو شبه مطلقة. فالله تعالى وحده مطلق ومقدس قيمته بذاته هو وما يقول ويعمل. أما الانسان، أي انسان فهو نسبي أي ان قيمته تقدر بالقياس الى انسان آخر أو الى معيار له قيمة ما قد تكون نسبية أو مطلقة.

بدأت تحدث مرحلة من مراحل تكون العقل الحديث عندما رفع كانظ عن العقل قدسيته فهو وظيفة انسانية، انسانية وحسب، عملها حتى في العلوم الأكثر دقة نسبي، الشك في نتائجه ومبادئه هو الذي يجعله يتقدم. وما يزال مع ذلك العقل المتخلف يرفع الأمور الأكثر نسبية الى درجة المطلق. فالأمة في حديث القومي عنها، تبدو وكأنها فوق الزمان والمكان، والاشتراكية في حديث الاشتراكي عنها قيمة بذاتها، وقل الشيء ذاته في الديمقراطية والطبقية، في التقدم والعلم... وما شئت من الشعارات - الاصنام التي تصح فيها الآية الكريمة التي ذكرت «ان اسماء سميتوها اتم وآباؤكم ما انزل الله بها من سلطان».

صحيح ان الانتقال السريع من النسبي الى المطلق ومن الوجود الى القيمة هو من شأن الخطيب الجماهيري في كل زمان ومكان. ولكن ما بالك اذا اخذت حركة الكلام، عفويًا، وفي كل المناسبات، شكلاً خطاياياً؟ ان العقل العربي هو بالأصل عقل كونه الشعر. وعندما يتردى الشعر يصبح خطابة، أفىكون العقل العربي قد صار خطاياياً؟ ان الجواب بالايجاب لا يجانب الواقع كثيراً. والخطيب لا يخشى التناقض، فالتقدمي مثلاً ينفي عن ايديولوجيته سمة المذهبية، فهي اداة عمل ومنهج للبحث، ويطلق عليها في الوقت ذاته اسم عقيدة، وعقيدة علمية لأن المرحلة مرحلة علم، وفي الوقت ذاته أيضاً يحرص على منطوقها الحرفي كما ورد في نصوصها الأولى عند الأقطاب فلا اجتهاد في مورد النص.. في هذه السلسلة من التناقضات الدليل الأوضح على غياب العقل النقدي، ويبقى معلقاً السؤال الذي طرحته سابقاً: ما السبيل الى جعل الماضي مستقبلاً؟ يروى عن نيكاسو انه رسم صورة لامرأة، قالت عنها، عندما رأتها في شكلها النهائي: لا تشبهني، فأجابها على الفور: صيري مثلها..

والمطلق لا هوادة فيه، الكل أو لا شيء، فالتسويات والحلول المتوسطة مرفوضة سلفاً. والحصم الذي يرفض الحقيقة، اذا يجب ان يصنف جسدياً... وعالم العقل مستقل عن الذين اسهموا في صنعه. فالحقيقة العلمية انتاج مشترك

باستمرار موضع إعادة نظر. والسلطة العقلية جماعية أفرادها ينتخبون وفق معايير مبدئياً لا شخصية، وقراراتها نتيجة اتفاق قابل دوماً للنقض، وفي عالم العقل يشترك الناس مبدئياً كلهم في أحداث الحق والحقيقة، فالخطيئة والخطأ حاضران دوماً في وجود هو بحث لا ينتهي عن الوجود. والعالم اليوم لا وجود له بدون الباحث، والباحث يستمد مقومات وجوده من العالم المخطط وواضع الفرضيات والمناهج. والحاكم يستمد هنا مشروعيته من الشعب مبدئياً، وهو بدوره يرسم للشعب خط سيره.

أما السلطة في عالم الحقيقة المطلقة فتفويض شخصي من علٍ وتنتقل أيضاً بتفويض شخصي من الأعلى إلى الأدنى وفق تسلسل رتبوي، وللرئيس وحده حق القرار الذي يقتصر المرؤوس مبدئياً على تنفيذه. وبالمقابل فإن الجماعة، عندما تحرم من حق الاشتراك في القرار، تؤكد وجودها في مواجهة السلطة الشخصية بتقوية الرأي العام وتدعيم سلطة الاعراف. كما تضع فاصلاً بينها وبين السلطة الضاغطة بالخبر الطريف والنكتة اللاذعة، ويصبح الكلام الذي ينتقل من اذن إلى أخرى فسحة الترويح عن النفس عند الشعب.

ويؤكد الفرد سلطته بالصلة الشخصية مع الشعب الذي يستحيل عندها جمهوراً أي حشداً مغفلاً هو في حقيقته كتلة صماء من الغرائز والأحاسيس. ويستخدم لهذا الغرض وسيلتين متكاملتين: من جهة الحضور المباشر أو بواسطة الذين يسهبون في مدحه (وذلك كان الغرض من شعراء البلاط). وهناك، إذا اقتضى الأمر، عيون السلطة، تعرف انهم موجودون ولا تدري أين وكيف. ومن جهة أخرى الكلام. فالصوت الحي هو الأكبر وقعاً في النفوس. ويأخذ شكله الأمضى عندما يستخدم لغة المحاكمة المنطقية في صيغة المخاطب يتلاعب بالغرائز الأخرس في جمهور أخرس. وبكلمة فإن العقل في الجمهور اسير الانفعال. فالجماعة في الصميم من عصر الانحطاط، ومن علامته الأبرز: انفراط المجتمع واحلال الصالح الفردي محل الصالح العام، سيطرة العرف، غياب الحياة الروحية... والسلطة الاستبدادية.

\* \* \*

مر العقل العربي، طوال تاريخه الطويل بثلاث مراحل:  
الأولى هي السابقة على الاسلام، ونطلق عليها اسم الجاهلية، وكان عقلها شعرياً. فالعربي قال وجوده، ما هو، حيث خط سيره ومعناه، صورته، صورة الوجود - شعراً، فالشعر سبيله إلى ذاته، إلى عالمه، إلى حقيقته والحقيقة. وللشعر، للأدب والفن معقوليته، مكانه الطبيعي في قسم آخر من هذا البحث آمل أن أكتبه يوماً.  
الثانية هي الممتدة من الهجرة النبوية إلى النهضة التي بدأت تتطور في أواسط القرن



التاسع عشر. واطلق عليها، حتى من منظور البحث عن العقل العربي، اسم «اسلامياً» لأن موقع العقل فيها كان على الغالب النص الذي قام عليه الاسلام، عنيت القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة. كانت للعقل فيها مواقع كثيرة أخرى منها العقل ذاته (الرياضيات) التجربة (العلوم التجريبية بالمعنى الأوسع للكلمة) والصورة (أيضاً بالمعنى الأوسع) في الشعر والأدب، الا انها كلها اعترفت بأولوية النص القرآني وأحالت اليه بشكل أو بآخر. والمعقولة على العموم تحليلية.

المرحلة هذه هي الأطول، والأغنى والأرسخ جذوراً. فما تزال حتى اليوم وستبقى لزمن طويل على ما يبدو، واحداً من ابعاد وجودنا الفعلي، رغم التبدلات الكثيرة والانعطافات الحادة التي تطرأ الآن على العقل العربي.

والعقل، في تلك المرحلة، وان كان قد فقد استقلاله، فقد كان على درجة من غزارة العطاء، سعة وعمقا جعلته، طوال قرون النموذج الأكمل للعقل هو والعلم الذي وضعه، ولا عجب، فعندما تنهض الأمة وتتقدم، تتقدم كلا، وقلما يقصّر جانب من جوانب فعاليتها في أداء مهمته. واصل العقل دربه حتى بعد أن صار واضحاً، في القرن الخامس عشر وبعده، ان الوهن بدأ يتملك جسد الأمة وصار بوسع الاغيار من أمثال الصليبيين ان يحتلوا بعضاً من ديارنا حوالي قرنين من الزمن. وما برح محافظاً على الكثير من قدرته حتى غزو تيمورلنك. فالقرن الثامن الهجري هو قرن ابن خلدون وارتابه. ولن يستسلم العقل طالما ان الأمة ما تزال موحدة ثقافياً. الا انه، في عصر الانحسار والانحطاط، لزم حدوده اذ عكف، كما سبق وقلت، على جمع تراثنا الضخم وتبويبه بانتظار عودة الأمور الى ما كانت عليه. الا ان الفوضى المعقدة والاستبداد المستمر جعلت عقل الشطر الأكبر من الفئة الحاكمة ومن الشعب يتردى فيحاذي اللاعقل. لقد فقد العقل روحه فهو خطائي، سحري، لفظي. فئة قليلة من المبدعين سلمت من الطوفان تركت لنا ألف ليلة وليلة وشعراً قد يكون فيه بعض من بوادير نهضة.

في المرحلة الثالثة - وما يزال في بداياتها - بدأ العقل العربي يطالب حياً باستقلاله عن النص، لا لأنه يرفضه. فالنص ما يزال مقدساً على العموم عند الجميع، رغم اختلاف مذاهبهم الدينية والسياسية. الا أن للعقل مواقع، وعليه ان يبحث عنها ويجدها ويحتلها. وهنا أيضاً لا تغني نفس عن نفس. وهو يبحث فعلاً، ولكن متردداً وبكثير من الانفعال والفوضى حتى لكأنه فقد سيطرته على ذاته، يقدم رجلاً ويؤخر أخرى. تناديه الحداثة، تغريه، تجره فيستسلم لها. ويخاف، فيرتد مذعوراً الى المواقع القديمة. صار قومياً، اشتراكياً، يسارياً، تقدماً... ثم عاد فصار يمينياً، محافظاً لا يدري أين يستقر في هذا الماضي الكبير الذي يستهدف الحفاظ عليه. العقل العربي حائر بين الاصاله والحداثة، بين التقليد والتجديد، بين القديم والحديث، بين سلطة الفرد وسلطة الجماعة، يقبل على التكنولوجيا الأحدث ونخشي الغزو الثقافي. يستسلم ويولول،

يتزلق مع الشعارات وينسى انها بالنسبة اليه الطريق الأقصر الى اللاعقل.

تلك صدمة الحداثة

ستستمر،

ويوماً تهدياً، ويبدأ العقل باحتلال مواقعه فيتفحص الثنائيات التي ذكرت وغيرها ليرى درجة صحتها، فقد تكون مفتعلة لحد كبير.

ان طريق العقل هي الثقة بالعقل.

واذا كانت عبقرية السياسي تتجلى في رده السريع والمحكم على المفاجيء، فان عبقرية العقل في قدرته على اقامة فاصل بينه وبين الحداثة ذاتها ومفاجأتها التي لا تنتهي، هو فاصل التروي والتبصر يمكنه من أن يجد له موطئ قدم فيها يمكنه من أن، يواجهها، يتقدم اليها... وينشئ فسحتها في دياره.

والحداثة مصير العقل. كما ان التراث حقيقته الأولى.

#### الهوامش :

- 1 - يشكل النص هذا، كما هو معلوم، الاسطر الأولى من رسالة في الطريقة كانت بالاصل مقدمة لكتاب في العلوم، ولها اكثر من ترجمة عربية، ادقها، فيما يبدو لي، ترجمة المرحوم جميل صليبا باسم (مقالة في المنهج) في سلسلة روائع اليونسكو، بيروت. وقد اعيد نشرها.
- 2 - ما بعد الطبيعة، مقالة الألف 1982، 14-20، 20-25.
- 3 - يقصد ديكارت هنا سلطة ارسطو التي يتنمر عليها لانها جعلت الفلسفة وانعلوم تراوح مكانها حوالي عشرين قرناً.
- 4 - دوماً في القسم الاول من «رسالة الطريقة».
- 5 - راجع بالدرجة الأولى طبعة جيلسون لرسالة الطريقة تشرثرين، في باريس. وفي دراسات اخرى يناقش فيها رأي ديكارت هذا وغيره من موقفه الرفض للفلسفة السكولاستيكية.
- 6 - استخدم هنا واحياناً في مواضع اخرى (عقل) و(فعل التعقيل) بمعنى واحد.
- 7 - الذي زاد في دهشتي هو انهم استخدموا الترجمة المذكورة وهم مع يدرسون نصوصاً شعرية او فكرية او دينية لها من الكثافة الوجودية ما يجعلها على طرفي نقيض مع الترجمة المقترحة. العذر الوحيد هو ان الكلمة، وان كانت قديمة نسيباً في استخدامها كمقولة فلسفية الا في الربع الاخير من هذا القرن بحيث ان دلالاتها لم تتبلور بعد، وقلما عثرت عليها في المعاجم المتخصصة.
- 8 - راجع من اجل بنية الزمان الكتاب 12 من (اعترافات) القديس اغسطين.
- 9 - راجع الكتاب الاول / الجزء الثاني من (رأس المال) لكارل ماركس ترجمة انطون حمصي نشر وزارة الثقافة بدمشق.
- 10 - راجع كتاب فرانسوا بيرو (الضياح في المجتمع الصناعي) ترجمة الدكتور ناجي الدراوشة نشر وزارة الثقافة بدمشق.
- 11 - واضح ان كلمتي افقي وعمودي المكانين مأخوذتين هنا بالمعنى المجازي.
- 12 - بوسع القارئ ان يراجع هذا الحوار في ترجمة عن الاصل الاغريقي وضعها المرحوم الاب فؤاد جرجي بربارة ونشرتها وزارة الثقافة بدمشق.
- 13 - فايز فوق العادة، منعطف الرياضيات الكبير، نشر وزارة الثقافة بدمشق.
- 14 - راجع الصفحات الأولى من كتاب بشلار الكلاسيكي، الفكر العلمي الجديد، ترجمة الدكتور عادل العوا، نشر وزارة الثقافة بدمشق، فالكتاب ما يزال يحتفظ بالكثير من قيمته رغم قدمه النسبي.

- 15 - راجع على سبيل المثال الكلاسيكي مقدمة الجاحظ لكتاب الحيوان. فالمقارنات التي يعقدها الجاحظ بين الثقافة العربية التي هي شرعية في رأيه والثقافات الاخرى، الاغريقية منها بخاصة وكان معجبا بالسمة العالية الانسانية للفكر الاغريقي، هذه المقارنات التي هي من بواذر الادب المقارن الاولي، تكشف عن موقف العرب في القرن الثالث من الثقافات العالمية اذ ذلك.
- 16 - كرس لسان العرب ثمان صفحات ونصف من صفحاته الكبيرة لمادة (بون)
- 17 - كرس الدكتور محمد عابد الجابري كتابين لدراسة العقل العربي، الواحد بعنوان (تكوين العقل العربي) 376 صفحة كبيرة دار الطليعة في بيروت) والثاني بعنوان (بنية العقل العربي) 600 صفحة كبيرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت) راجع عن (البيان) القسم الاول من الكتاب الثاني (ص 250) وفي مواقع اخرى من الكتابين. ومن المؤلفاتي لم اعثر على الكتاب عند احد اصداقائي الا بعد ان كنت قد بلورت العدد الاكبر من افكاري، ومع ذلك فقد افدت من قراءاتي السريعة لبعض فصوله واطلاع أسرع على خطة العام رغم الفارق الكبير بين مخططي ومخططه، خطي في البحث وخطه، اذ ذكرني بمراجع وافكار كنت نسيته اغفلتها لضيق الوقت، ودلني على مراجع لا اعرفها واوحى لي بأفكار اغنت تصوري المختلف كلياً عن تصورهِ. والكتاب يفرض ذاته عليك بتوثيقه الغني ومنهجه العلمي ونظراته الثاقبة وان كنت قد تخالفته الرأي في العديد من قضاياها. على اية حال فهو المرجع الوحيد شبه الكامل، على ما اعلم، بمحورين من جوانب العقل العربي هما تكون هذا العقل، تطوره، بنيته، وتفككه في العلوم العربية - الاسلامية ويقصد العلوم المكتوبة باللغة العربية والتي تعالج مشكلات اسلامية او متصلة مباشرة بالاسلام. وبالنسبة فان الدكتور الجابري يستخدم (معرفة) حيث أوتر استخدام (علم).
- 18 - راجع من افلاطون حوارِي المتن والفردوس قتي الاول يمكن سقراط عبداً، باستخدام لمنهجه التوليدي من استعادة نظرية هندسية معقدة لم يتعلمها ابداً. ويرمز الثاني في الصعود والهبوط الى الصراع داخل النفس بين العقل والنسيان فالخطية. وهو في الواقع الصراع بين العلم الذي يشد النفس اليه واللاعلم الذي يمنعه من الوصول الى هدف هو ايضا فيها.
- 19 - ان كلمة (ماهية) من نحت عربي خالص وجدت هي ومقابلها اللاتيني في وقت واحد تقريبا على ما يبدو. اما (اوسيا) الارسطية فترجمت خطأ بـ (جوهر). الا ان للخطأ هنا كما لنحت (ماهية) وغيرها مسوغات استدعاها المتعطف الثقافي التاريخي اذ ذلك مما لا مجال للبحث عنه في بحث كهذا لا علاقة مباشرة له بذلك.
- 20 - راجع محمد عابد الجابري، المرجع المذكور، الجزء الاول، تكوين العقل العربي، الفصل الرابع وما بعده اعتباراً من الصفحة 75 ففيه معلومات جيدة عن عصر التدوين ومراجع مفيدة.
- 21 - من المؤلفات التي لم توضع حتى الان، على ما اعلم، اية دراسة نقدية لنقل الفلسفة من الاغريقية الى العربية فاللاتينية مع انها وحدها كاشفة عن فسحة الفلسفة الوسيطة عندنا وفي الغرب بالقياس الى الفسحة الاغريقية. والمعاجم التي وضعت (واكملها على ما اعلم، معجم الانسة غواشون لفلسفة ابن سينا المطبوع منذ سنوات عند قرين في باريس) مصادر للدراسة لا الدراسة ذاتها.
- 22 - راجع حوارِي السنسطلاتي والطباوس في ترجمة المرحوم الأب جرجي بربرة من الاغريقية
- 23 - وردت هذه العبارة في النص الفرنسي وحده للكتاب الاول من رأس المال. وهي معنى ومبنى وحيدة في نوعها عند كارل ماركس.

# جدلية العقلنة والعقلانية

محمد جسوس \*

في بداية هذا العرض أظن أن من المهم إبراز مسألة العقلنة والعقلانية في الفكر البشري على العموم باعتبارها أحد الاسس التي انبنت عليها الحضارة الاوربية بصفة عامة منذ انطلاقة عصر النهضة، والثورة الصناعية وما تبعها من ثورات على الصعيد السياسي والاجتماعي والثقافي وباعتبارها في نفس الوقت أحد أهم مكونات الفكر الذي رافق هذه الثورة، وحاول إعطاءها الحد الأدنى من التجانس والتكامل.

من هذا المنظور يمكن القول إنه منذ انطلاق ما سمي بعصر النهضة وخاصة منذ الانطلاقة الكبرى التي جاءت في نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر، مع انطلاقة الثورة الصناعية وانطلاقة الثورات السياسية عن طريق ما حدث في انكلترا وفي فرنسا وما تبعه على الصعيد الاجتماعي والثقافي والفكري، فان تاريخ المجتمعات الغربية على العموم اتسم بارتباطه ببعض الثوابت التي شكلت في نفس الوقت منطلقات ومسلّمات كانت تشكل باستمرار احدي الثوابت الكبرى التي اعتمدت عليها مختلف الاجتهادات الفكرية والمواقف الايديولوجية التي تضاربت حولها مختلف الشعوب ومختلف الطبقات الاجتماعية. هذه الثوابت يمكن تلخيصها في خمس نقاط يظهر لي أنه بدون إعادة النظر في أسسها وجذورها سيبقى كل نقاش حول نقد الحضارة الغربية او الفكر الغربي مجرد إعادة إنتاج لبعض مكونات هذا الفكر او مجرد استعمال لبعض اجتهاداته المتقدمة لنقد الاجتهادات السابقة لها دون الخروج من المنظومة الفكرية الغربية. تقوم هذه الثوابت على خمسة مبادئ هي :

1 - وحدة البشرية فما يخص ماهيتها وبالتالي فما يخص الادوات الضرورية لمعرفتها.

\* استاذ علم الاجتماع بجامعة محمد الخامس، الرباط، من المغرب.

2 - مبدأ معقولية العالم، أي أن العالم لا يشكل نسقا عشوائيا يخضع لقوى سحرية أو غيبية أو أي شيء من هذا القبيل، بل له منطق وله أسس وما يحدث فيه يتم حسب سلسلة من الترابطات التي تتسم بالضرورة وبالاحتمية، وبالتالي فكل ما يوجد في الكون قابل للفهم وخاضع مبدئيا لسلطة العقل. وما هو غير قابل للفهم حاليا لا يفترض انه بالضرورة ينتمي الى عالم الاسرار أو عالم اللامعلوم بل يفترض فيه فقط انه لا زال لم يتعرض لما يكفي من الاجتهاد الفكري والمعرفي لكي يصبح بدوره خاضعا للفهم. إذن، ما هو غير مفهوم اليوم سيصبح مفهوما في مرحلة اخرى.

3 - عقلنة العالم، أي الافتراض بأن العقل ليس فقط أداة بشرية تساعد الناس في التعامل مع الواقع، بل إن العقلنة صيرورة تاريخية فعلية وأن هناك سعياً من طرف الجماعات والشعوب للوصول الى أكثر الحلول عقلانية، وأن الحلول العقلانية تتميز بكونها أكثر قدرة على تأهيل من يتوصل إليها للتغلب على مصاعبهم والحصول على الامتياز الحضاري والامتياز التاريخي بالنسبة للشعوب المتأخرة عن هذه الصيرورة العامة للعقلنة. إذن فالعقلنة عملية تاريخية مسترسلة تمس مكونات العيش، ومجال الانتاج والادارة والقانون والمعاملات السياسية، وتمس مختلف المؤسسات الاجتماعية ومختلف الممارسات المعرفية والعلمية والتكنولوجية، بل تمس في نهاية الامر حتى تلك المجالات القيمة أو الدينية أو تعامل الانسان مع المقدسات، ومع المثل والقيم العليا بحيث يفترض أن العقلنة تشمل حتى مجالات الأخلاق ومجال المعتقدات.

4 - مبدأ التقدم، أي أن كل ما يحدث في الكون، نظرا لخضوعه للعقلنة وللصيرورة ولخضوعه لآليات العقلنة كزخم أو كقوة، فهو يدفع بالانسان عبر الزمن الى المزيد من التقدم في طرق تحكم الانسان بمحددات الوجود، والتقدم في طرق تعامل الانسان مع الطبيعة، ومع الموارد الطبيعية؛ تقدم في قدرة الانسان على تحقيق حاجياته المادية، وتقدم كذلك في قدرة الانسان على التعامل مع ذاته ومع غرائزه ومع شعوره الى حد كبير. إذن فالتقدم هنا بمعنى الانتقال من الأدنى الى الأعلى، من البسيط الى المعقد، من بنيات لها وظائف متعددة الى بنيات تتسم بالتخصص في وظائف معينة وبالتالي في ارتفاع قدرتها على تحقيق تلك الوظائف التي تخصص فيها. هذا يشكل أحد الاسس الأخرى التي يعتمد عليها التاريخ الغربي ككل والفكري الغربي ككل.

5 - مبدأ المكانة المركزية الاساسية التي يفترض أن تاريخ الغرب ونظام الغرب أصبح يحتلها اليوم على الصعيد العالمي. أي ان الغرب هنا لا يعتبر مجرد مفهوم... كما لا يعتبر مجرد طرف من الاطراف على الصعيد الكوني بل يعتبر انه في كل مرحلة من

مراحل التاريخ هناك حضارة جاثمة، هناك حضارة تحتل مكانة الصدارة والطلیعة، وتشكل في نفس الوقت ملخصاً لما وصلت اليه البشرية وأهم مصدر في تطوير تلك المكتسبات وفي الدفع بها الى الامام. وحسب هذا الانتقال فإن الغرب يفترض أنه يشكل في هذه المرحلة اعلى ما وصلت اليه البشرية على صعيد صيرورتها نحو العقلنة ونحو التقدم ونحو اكتشاف معقولية الواقع ومنطق الواقع وتسخير ذلك المنطق وتلك المعايير للمزيد من خدمة رغبات وحاجيات البشر. الغرب يعتبر هنا في الطلیعة، طلیعة تجسيد صيرورة العقلنة والتقدم، كما يعتبر في نفس الوقت قدراً او نموذجاً حتمياً وضرورياً، أي يحتم بالضرورة على باقي الشعوب ان تقتبس منه ان ارادت الاندماج في هذه الصيرورة العامة نحو التقدم ونحو العقلنة. وبالتالي يتحول هنا الغرب من مجرد قوة فاعلة الى نموذج يجسد الضرورة التاريخية في مرحلة معينة بل يصبح كذلك معيار تحديد مدى تطور شعب من الشعوب ومدى تطور انتاج من الانتاجات الجديدة. هذه النظرية الكبرى؛ شكلت ولا زالت تشكل الى يومنا هذا نوعاً من الثوابت الكبرى؛ هذه الثوابت تشكل أرضية مشتركة لكل الانتاجات الفكرية والتجارب التاريخية.

وهذه الثوابت تتكرر كما لو كانت عبارة عن عدة لبنات أولى أو أسس، انطلاقاً منها يتكون الواقع وتتكون التصورات حول الواقع، بحيث ان هذه الاسس أو هذه الفرضيات شبيهة بجدول مندليف. فكل الابحاث حول أسس الكون لم تؤد في ما يخص الاكتشافات إلا الى ملء بعض الخانات التي كانت موجودة في هذا الجدول. يمكن بشيء من التجاوز اعتبار هذه المسلمات كشيء شبيه بأسس الكون هنا لا بمعناه العلمي او المعرفي الصرف ولكن بارتباط مع مختلف الاجتهادات على الصعيد الفكري والتطورات على الصعيد الاجتماعي والسياسي التي عرقتها الحضارة الغربية في المرحلة التي تبوأ فيها مكانة السيطرة والهيمنة على الصعيد العالمي والتي أصبحت فيها تفرض اشكالياتها وتفرض أسئلتها، وتفرض على مختلف الثقافات والحضارات الاخرى أسئلتها وحتى ضرورة اتخاذ موقف من الاجابات التي تطرحها عليها. إذن من هذا المنظور يظهر لي بصفة عامة ان هناك كثيراً من الكلام اللامسؤول حول القطیعة وحول التجاوز لأن جزءاً كبيراً من هذا الكلام يتحدث عن التجاوز وعن القطیعة، ولكن التجاوز او القطیعة نتحدث عنه أو نحاول ممارسته في مجال من مجالات الحياة او في مجالات الفكر انطلاقاً من نفس هذه المكونات الكبرى بحيث يقع الحديث عن التجاوز والقطیعة مع كل متوجات الحضارة الغربية باسم العقلانية او باسم ضرورة التقدم او باسم وحدة البشرية وضرورة توفير الحد الأدنى من الحقوق ومن الحاجيات لشعوب العالم الثالث، الخ... وما يؤدي اليه هنا هو ان فكر القطیعة فكرياً يكتفي بإعادة تركيب للبنات الكبرى التي اعتمدت عليها الحضارة الغربية والفكر الغربي الى يومنا هذا. وبالتالي فكل بحث

عن القطيعة هو إعادة للنظر في اللبنة وفي الأسس التي اعتمدت عليها مختلف هذه الاجتهادات الفكرية عبر عدة قرون والتي أدت اليها مختلف مراحل التطور التاريخي للحضارة الغربية في تفاعلها مع باقي شعوب العالم... بعبارة اخرى لا قطيعة ممكنة، لا تجاوز ممكن اذا لم يكن من الممكن طرح عقلانية بديلة أو تصور جديد للعقلانية وموقف جديد من مسألة التقدم وموقف جديد من مسألة وحدة البشرية، وموقف جديد من مسألة معقولية العالم، وموقف جديد من مسألة المكانة المركزية للغرب على الصعيد العالمي ما دامت هذه اللبنة تعتبر بمثابة حقائق فكرية. وكل مجهود فكري في هذا المجال لن يخرج عن حلبة الجاذبية الغربية. والسؤال المطروح في هذا المجال وسؤال الاسئلة او السؤال المركزي هو هل من الممكن تجاوز هذه اللبنة الكبرى، هل من الممكن تصور كون آخر؟.

يظهر لي أن جزءا كبيرا من الانتقادات في هذا المجال هي في محلها. فعندما نؤاخذ عددا كبيرا من الباحثين والمفكرين في العالم الثالث على ان ما يمارسونه باسم القطيعة وباسم التجاوز هو استبدال موقف غربي رقم (1) بموقف غربي رقم (2) وأن التحول او ما يعتبرونه تجاوزا هو في الغالب استعمال لبعض الاجتهادات أو بعض التركيبات الجديدة التي تتعامل مع نفس الثوابت واستعمالها كأداة لانتقاد بعض التركيبات القديمة، فهذا معناه انه يبقى في نفس الحلبة ويدور في نفس الدائرة ولا يخرج عنها. إن ما نلاحظه الآن هو أولا أن العالم الثالث وكل من يتحدث عن خصوصيات وكل من يتحدث عن امكانيات على الصعيد الحضاري، كل من يتحدث عن القطيعة والتجاوز على الصعيد الحضاري وعلى الصعيد الفكري لم يأت بجديد فيما يخص هذه الثوابت بل ما لاحظناه في الغالب هو تبني الطروحات الماركسية لانتقاد المواقف البنيوية مثلا أو لانتقاد المواقف الوظيفية أو لانتقاد بعض التصورات التطورية الخطية الضرورية الخ... مع تجاهل ان هذه الطروحات المتعارضة هي متعارضة في مستويات تركيبها وليست متعارضة في الاسس التي تعتمد عليها، وان من يعتمد على هذا النوع من الطروحات لا يمكنه في أحسن الظروف إلا أن ينتج تركيبا جديدا داخل نفس المنظومة العامة التي تعتمد على نفس الاسس. هذا مع العلم بأن مسألة التجاوز والقطيعة ليست مسألة ارادة بل هي مسألة امكانيات تاريخية. فعلى صعيد الواقع لا نلاحظ اطلاقا بروز رياضيات جديدة ولا فيزياء جديدة ولا إيديولوجيات جديدة. فعلى - الصعيد المعرفي - والمعرفي هنا يلعب دورا أساسيا - نلاحظ أن هناك إمكانيات التطوير وهناك إمكانيات التصحيح لبعض مكونات هذه التركيبات المعرفية، ولا نلاحظ حاليا بروز أي قطائع كبرى. آخر قطيعة معرفية كبرى عرفها العالم جاءت عن طريق مساهمة انشتاين في بداية القرن. وعلى الصعيد المعرفي يمكن الحديث الآن عن تحبب البحث النظري في العلوم الطبيعية وفي العلوم الدقيقة، باعتبار انه في هذه العقود الاخيرة لم تبرز هناك اجتهادات كبرى جديدة

يمكن ان نعتبرها بمثابة قطاع او تجاوزات للمنظومة المعرفية. والتجاوز ليس مسألة إرادة أو رغبة ولا يتعلق بوجود عبقریات كما لو كان العالم العربي يحتاج حاليا الى كارل ماركس جديد أو الى مفكر عبقري جديد. العبقرية تأتي من التاريخ.

التاريخ ينتج العباقره، والظروف التاريخية كذلك تفرض على الآخرين أن يندمجوا في صيرورته الترابطية التواصلية اذا لم تكن هناك طاقات او قوى جديدة. وعلى صعيد الطاقات والقوى نلاحظ أن العالم العربي لا زال الى يومنا هذا يتخبط في مسألة تحديد مشروعه للمستقبل الحضاري والمجتمعي. ان مسألة اختيار المآل الحضاري والمجتمعي لا زالت معلقة ولا زالت موضع صراعات وموضع خلافات كبرى، هناك مستقبل، هناك صيرورة مستقبلية ومجتمعية، تحديث بصفة تلقائية، هناك صيرورة يفرضها التاريخ وتفرضها الضغوط المتعددة التي يتعرض لها العالم العربي حاليا، هذه الصيرورة هي في طور بناء منظومة مجتمعية ومنظومة حضارية جديدة أهم ما تتميز به - كما يظهر - انها تحطم المقومات الاساسية للحضارة العربية الاسلامية كما كنا نعرفها سابقا. والإشكال في هذا المستوى هو ان الطبقات الحاكمة والفئات المؤثرة والعناصر المفكرة على صعيد العالم العربي لم تصل بعد الى الحد الأدنى من منطلقات الحكمة ومن منطلقات التفكير التي لا يمكن أن تكون الا على شكل من المراهنة على المستقبل والتي لا يمكنها ان تتصور إعادة بناء شيء وقع تجاوزه تاريخيا. وكما يقول الفيزيائيون، الزمن هو الظاهرة الكونية الوحيدة التي لها اتجاه أحادي ولا يعرف في الكون بأكملة ظاهرة ثانية لها اتجاه وحيد، بمعنى انه لا يمكن قلب اتجاهها ولا يمكن ارجاعها. الزمن يتقدم الى الامام باستمرار ولا يمكنه التراجع ولو لحظة الى الوراء. واذا كان الزمن على هذا الشكل، فإن الحياة ومقومات الحياة لا يمكن ان تكون الا بارتباط مع سنة الحياة، بمعنى ان الخيار الوحيد المطروح على الشعب العربي هو خيار يعتبر ان الحداثة والاندماج في التاريخ هو خياره الوحيد، وأي اختيار خارجه هو الموت وهو التهميش، وأن الاختيارات الحقيقية المطروحة هي أي انواع الحداثة يلائمنا أو يتجاوب مع حاجياتنا أكثر من غيره؟ وبعبارة اخرى، عوض الاستمرار في كلام عنصري لا مردود له، ويؤدي الى الكثير من الخلل، يجب الاعتراف بواقع ان هناك صيرورة لا مفر لنا منها. كل ما هو مطروح علينا هو كيفية تعاملنا مع هذه الصيرورة: هل نتركها عفوية، عشوائية، هل نترك سلطة الواقع تتحكم فيها، ام هل بإمكاننا ان نحدد بعض الضوابط وبعض الحدود وبعض الاختيارات وبعض الاولويات بشكل يجعلنا نستفيد من هذا الزخم التاريخي اكثر ما يمكن ونوظف هذا الزخم التاريخي لصالحنا عوض ان يؤدي بنا الى ما لا تحمد عقباه؟ الاندماج ضمن هذه الصيرورة في رأبي هو الموقف الوحيد وهو الحل الوحيد. وقبل ان أتطرق لمسألة العقلانية والعقلنة أريد أن أشير فقط الى ان هناك ظاهرة سيكون من المفيد التفكير فيها وهي ان هناك اجتهادات كبيرة من لدن عدة مفكرين لكن لماذا حظي



البعض منها باهتمام كبير لدى الباحثين أو المفكرين العرب المعاصرين ولماذا لا يحظى الآخرون باهتمام كبير؟ وارىد ان اذكر هنا اثنين مع ماركس : فير وفرويد. أتساءل في الوقت الذي نلاحظ فيه تزايد الاهتمام بالطروحات السوسولوجية لماذا ظل التركيز خلال مدة طويلة على ماركس دون ماكس فيبر، وعلى الطروحات البنيوية أو الوظيفية دون ماكس فيبر مع العلم أن فيبر في رأيي كان من المحللين الذين ابرزوا بأكثر دقة ووضوح هذه الاسس الخمسة التي تحدثت عنها في بداية هذا الطرح بحيث يظهر لي ان كل التطورات اللاحقة للانتاج السوسولوجي على سبيل المثال وفي التاريخ وفي الاقتصاد السياسي وفي جزء هام من العلوم السياسية حالياً ، لا يمكن اطلاقاً استيعابها أو فهمها اذا لم نربطها باسسها عند ماكس فيبر.

وماكس فيبر مفيد بالفعل في هذا المجال لأن مساهمته في قضية العقلانية والعقلنة لا زالت الى اليوم ربما اهم مساهمة على الاطلاق برزت منذ نهاية القرن التاسع عشر. هذا من جهة، ومن جهة اخرى يظهر لي أن غياب الاهتمام بفرويد أمر غير مبرر مع العلم أن فرويد له موقف من اقوى واهم المواقف بالنسبة لنوعية الاشكالية التي نتعرض لها في العالم العربي. سوف أذكر هنا جانبين لكل واحد منها دلالات كبرى بالنسبة لتحليلنا للاوضاع الراهنة في العالم العربي. الجانب الاول هو ان سيفموند فرويد في نهاية الامر يصل في تحليلاته الى ان المفاصل والحدود بين ما هو سوي وما هو مرضي ليست بمفاصل قوية ثابتة بل ان الفرق بينها فرق كمي وليس كيفياً. الفرق فرق في التركيب وليس فرقا في العناصر. ان كل انسان يحمل في خصوصيته، في ذاته، عناصر يمكن ان تؤدي به الى اختلالات ويحمل كذلك في طيه عناصر يمكن ان تمكنه من الوصول الى التوازن. من هذا المنظور يرى فرويد ان الانسان المريض على العموم هو ذلك الانسان الذي لم يصف حساباته مع الماضي، هو ذلك الانسان الذي يظل اسير مراحل سابقة لانه لم يتمكن من حسن التعامل معها. لم يعرف كيف يتجاوز أو كيف يتعامل مع التحديات والموروثات الماضية. فالمريض هو الذي لم يتحرر من ماضيه، والذي يعيش الحاضر كما لو كان اعادة انتاج أو تكراراً لاحداث سابقة مع العلم أن الزمن كما رأينا لا يرحم وان الزمن باستمرار يستمر الى الامام ولا يعيد نفسه. وفرويد يتصور معالجة المريض عن طريق دفعه الى الاعتراف والى الفهم بأن ما هو مصدر خلل بالنسبة له هو شيء مضى ومات، حدث في فترة معينة ولا ريب ان يكون قد حدث. وكونك تعتقدت أو وكون الشخص لم يتمكن من التغلب على الاشكالية في ذلك الوقت لا يعني انه محكوم عليه بالفشل، لا يعني انه «منحوس». عندما يتمكن الشخص من فهم مصادر التوتر والتعثر ويرجعها الى مكانها في الماضي ويحرر حاضره من سيطرة الماضي يصبح سليماً. وهذا هو ما كان يقصده فرويد عندما يقول: أين كان «الهو» يجب ان يحل «الانا»، أي تلك الاشياء التي وقع كتبها واخفاؤها والتغلب عليها بطرق رمزية وبطرق ليست فعلية أو اجرائية، يجب

ارجاعها الى مكانها والى سياقها. والنقطة الثانية هي مسألة طرق تعامل فرويد مع المعقول واللامعقول، لان فرويد يشكل ربما إحدى قوى هذه الصيرورة التي تحدث عنها والتي اعتمدت على هذه الأسس الخمسة. وخلافا لما يتصوره كثيرون من الناس الذين يعتقدون ان المقولات الفرويدية والمنظومة الفرويدية هي أحد أهم مصادر اللاعقلانية أو الطعن في العقلانية المعاصرة، أعتبر ان فرويد لا يختلف عن ماركس. فاركس يدافع عن الاشتراكية باعتبار أن الرأسمالية التي كانت أداة التقدم والعقلنة اصبحت بعد ان وصلت مرحلة ما حاجزا وعائقا نحو المزيد من التقدم والعقلنة، وبالتالي باسم التقدم والعقلانية يطرح ماركس ضرورة الانتقال الى الاشتراكية. الاشتراكية، بالنسبة لماركس هي طعن في عقلانية النظام الرأسمالي عندما يصل الى مستوى معين وليست طعنا في العقلانية في حد ذاتها، هي طعن في قدرة الرأسمالية على المزيد من ضمان صيرورة التقدم وليست طعنا في التقدم في حد ذاته. نفس الشيء بالنسبة لفرويد. فرويد في طرق التعامل مع اللاشعور، في طرق التعامل مع كل اشكال الكبت، الكبت والحمران والشقاء البشري، يقترح ان طريق التحرر الوحيدة هي البحث عن وسائل عقلانية للتعامل مع ما هو لاعقلاني، البحث عن عقلانية أكثر تقدما أو أكثر تركيبا أو أكثر اجرائية أو أكثر قدرة من العقلانية السابقة. ويظهر لي ان ما هو مطروح على صعيد العالم العربي لا يختلف كثيرا عما عاشه ماركس في منطلق موافقه وتحليلاته وعما بلوره فرويد، اي ان الامر بالنسبة لنا ليس هو نقد العقلانية، بل هو البحث عن عقلانية اعلى، هذه العقلانية الاعلى هي التي سوف احاول ان ابرزها عن طريق تقديم بعض التوضيحات.

اذن من هذا المنظور اعتقد انه يمكن ان يتضح لنا الى حد ما بعض اسباب التعثرات الكبرى التي عرفتها مسألة بروز عقلانية عليا على صعيد العالم العربي. ابسط واهم هذه الاسباب يرتبط بكون جل المحاولات في هذا المجال، سواء منها تلك التي اهتمت بمسائل الاصلاحات على الصعيد العسكري أو الاداري أو المالي أو القانوني كما برزت لدى الحركات الاصلاحية في القرن الثامن عشر أو تلك التي اهتمت بمسألة الطروحات والمواقف العقلانية على الصعيد الفكري في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، كونها تنطلق من ارضية ومن تركيبات انتجها تاريخ المجتمعات الغربية وتحول تلك التركيبات الى حقائق علمية تريد تجديدها في تاريخ آخر، وكونها في نفس الوقت عندما تلاحظ صعوبات في تبيئة أو تجديد هذه الطروحات وهذه التصورات الكبرى وهذه الاصلاحات التنظيمية الادارية أو التكنولوجية أو المعرفية تستنتج من ذلك فشل ما يسمى العقلانية ككل، بينما الامر يتعلق ليس بفشل العقلانية ككل بل بفشل بعض التجليات التاريخية لتلك العقلانية. بالاضافة الى هذا لكي يمكن بروز حركة عقلانية واسعة على صعيد العالم العربي، ولكي تكون تلك الحركة هي في نفس الوقت عبارة عن

سلوكات وعن معاملات وعن مواقف كان من الضروري ان تتوفر الشروط اللازمة لكي يكون هذا التوجه العقلاني ضروريا داخل المجتمع لكي يصبح سلوكا عاديا، سلوكا طبيعيا، سلوكا يشترطه الناس على انفسهم ويشترطونه على الآخرين ويساهمون مع الآخرين في الدفع به، وفي تشجيع من يجسده أكثر من غيره، وفي مقاومة أو محاصرة من يتعرض له أو يقاومه. وهذا النوع من البنية التحتية للحركة العقلانية هو ما لا يتوفر على صعيد العالم العربي وهو ما سوف أوضحه.

اذا اخذنا الحركة العقلانية الاوروبية فاننا اذ تركنا جانبا الاسهامات الخاصة لبعض الشخصيات الفكرية أو لبعض الزعامات السياسية أو غيرها، نجد ان العقلانية لم تكن مرتبطة فقط باجتهادات افراد، بل كانت عبارة عن حركة واسعة تمس مختلف فئات المواطنين وتسم مختلف مرافق الحياة، وانها تحولت الى ذلك نظرا لانها كانت تعتمد على قوة دافعة أساسية وعلى شروط تفتح لها المجال لممارسته لاكتساح اقصى ما يمكن من مكونات الواقع. وهنا اريد ان اوضح هاتين النقطتين:

**أولاً:** كانت تعتمد على شروط، هذه الشروط كانت هي انهيار مجالات المقدس، أو انهيار التجليات التاريخية والمجتمعية للمقدس والتي كانت تشكل نوعا من الحدود القصوى التي تفرض حدودا على كل حركة في الواقع أو كل حركة في الفكر. تفرض عليها ان لا تتجاوز مجالا معيناً. فالحركة العقلانية في أوروبا برزت في ظرف اصبحت فيه الكنيسة عاجزة عن تسيير المجتمع وعن تأطير كل الديناميات وكل الفعاليات الجديدة التي ابرزها المجتمع. وعجز الكنيسة واقعا برز قبل ان يأتي الطعن في صلاحيتها نظريا. أو لنقل ان لم يكن قبل فان العمليتين كانتا متوازيتين في نفس الوقت. كان هناك من جهة عجز واقعي، مثلا عجز الكنيسة عن تسيير المدن وعن ضمان نوع من الوحدة السياسية القادرة على الاستمرار وعلى تلبية الحاجيات الأساسية للسكان، وفي نفس الوقت بروز الحركات البروتستانية بمختلف الاشكال ومختلف الطروحات التي تطعن في قدرة الكنيسة على تسيير الحياة وعلى تسيير المجتمع. عجز الكنيسة أبرز في نفس الوقت استفاد قدرة النظم الفيودالية والارستقراطية على الاستمرار في السيطرة على الحياة وتقرير مصير ومآل الشعوب المنضوية تحت لوائها. فالشرط الأول لبروز الحركة العقلانية في أوروبا كان تدهور او تراجع التجليات الكبرى لمجالات المقدس: الفيودالية، النبلاء، باعتبارهما تجسيدا للمقدس في المجال المجتمعي والاجتماعي، تلك الفئات التي كانت تدعي ان لها أهلية، ولها قدرة، ولها شرعية تتجاوز شرعية أية فئة اخرى. وفي نفس الوقت نلاحظ بروز قوى جديدة سوف يكون من مصلحتها الدفع بحركة العقلانية الى اقوى واقصى ما يمكن لان هذا الدفع يخدم مصالحها، يحدث ويزيد في توسيع الفراغ أو يزيد في توسيع الانهيار والتدهور الذي عرفته الفئات المهيمنة سابقا، وهذا هو ما ستعرفه البرجوازية بصفة خاصة.

اذن من أهم اسباب بروز العقلانية تضائل مجال المقدس داخل المجتمع ، هذا هو الشرط الأول. والشرط الثاني هو بروز قوى جديدة لها قدرة على الاكتساح ، لها مشروع تطبيقي أو مشروع حضاري بعيد المدى ، تستعمل العقلانية كأداة للمزيد من تحطيم ما تبقى من النظم السابقة ، ومن رواسب المقدس ، كما لازال موجودا داخل المجتمع لكي تقيم مكانه سيطرتها هي ، وكما تبني التاريخ كما تريده هي ، لا التاريخ كما كان يؤدي اليه نوع من الطروحات التقليدية أو نوع من الطروحات التراثية. أود ان أشير الى أنه لا العنصر الاول ولا العنصر الثاني لم يتجليا بعد ، أو لم يتجسدا بعد بما يكفي من الوضوح في الوطن العربي.

فبالنسبة للعنصر الاول يبدو ان الطروحات التراثية على علاقتها كثيرة. وفي رأبي أن هذا المد التراثي الطاعني ، المسيطر على مختلف مجالات الفكر والسلوك ، أصبح يفرض نوعا من الاسبقية على كل محاولات الاجتهاد الاخرى ، بحيث لا تفكير مقبول ولا اسهام مقبول الا اذا اخذ موقفا من مسألة التراث. واذا كانت له سلبيات كثيرة فانه ابرز نقطتين اساسيتين : انه ربما في الظروف الراهنة تتسم المجتمعات العربية ببعض المميزات ، ومن أهم هذه المميزات طغيان الماضي على الحاضر ، فالماضي لم يصبح ماضيا بل ما زال حيا ومسترسلا. فكما اشار الاستاذ الجابري في بعض طروحاته يقول ان المسلم المعاصر أو العربي المعاصر لا يشعر باي نوع من انواع الغربة ولا باي نوع من انواع الاغتراب عندما يتعامل مع العديد من الانتاجات التراثية فهي تظهر له كما لو كانت تعبيرا معقولا عن جزء هام من واقعه ، وعن طموحاته ، ولا يرى التباعد المطلق الذي يأتي نتيجة القطيعة المطلقة ، نتيجة التجاوز العميق الذي حدث. هذه الاستمرارية للماضي ولرموز الماضي ولتعبيرات الماضي ولتركيباته معناها ان المقدس كراضية عليا ، كمنطلق ، لا زال له تواجد في العالم العربي يفوق بكثير ما حدث في المجتمعات الاوروبية والغربية عامة. وهذا بالفعل ، مادام الامر كذلك ، يشكل وسوف يشكل احدي اهم العوائق البنيوية نحو تحول العقلانية من مجرد فكرة الى حركة اجتماعية والى صيرورة تاريخية فعلية. سوف نعطي مثلا أوليا على هذه الاستمرارية. من أهم مميزات البنية الاجتماعية في الوطن العربي اليوم ان عدة مجالات تتداخل فيما بينها بصفة اقوى مما لو تتبعنا المجتمعات العربية نفس النمط من الصيرورة الذي عرفته المجتمعات الغربية. مثلا في المجتمعات الغربية وقع منذ مدة طويلة انفصال أدى الى بروز عدة مجالات لكل واحد منها استقلالية نسبية وكل واحد منها يتسم بخضوعه لمنطقه الداخلي في نفس الوقت الذي يتأثر في تعاونه مع المجالات الاخرى. من جملة هذه المجالات التي حصلت على الاستقلالية النسبية ، الاقتصاد ، المعرفة ، العلوم ، الفلسفة ، الاخلاق ، القانون ، السياسة ؛ بمعنى ان كل واحد من هذه المجالات لم يبق فقط مجرد نتيجة لنفس المنطلقات المقدسة والعليا التي كان يفترض وجودها في العصور الوسطى ولم يبق خاضعا للسلطات العليا للكنيسة ، لم يبق

خاضعاً للسلطات العليا للاهوت، لم يبق كذلك خاضعاً لمراقبة القيمين على التراث، على التقاليد. بل اصبح العديد من هذه المجالات يتسم احياناً باستقلالية شبه مطلقة، ولم تتسم فقط بالاستقلالية بل اصبحت في كثير من الاحيان مصدراً للطعن في سلطة بعض المرجعيات التقليدية الكبرى. اصبحت العديد من هذه المجالات هي التي تطرح التحديات الكبرى والجديدة. اصبحت هي التي تطرح التحديات وتطعن في التقاليد وسلطة التقاليد. لم يعد التقليد الذي كان سابقاً قيمة القيم، هو الوسيلة التي تضمني معقولة ومشروعية مباشرة على كل سلوك أو على كل موقف، بل اصبح مفهوم التقليد مفهوماً قديماً. هذا التحرر وهذا الاستقلال النسبي ادى الى انفجار العلوم والى الثورة المعرفية والفكرية التي عرفها التاريخ المعاصر. هذا شيء أساسي صاحب وفتح مجالات كبيرة للعقلانية كموقف فكري، كحركة اجتماعية، وكصيرورة تاريخية في المجتمعات الرأسمالية. كيف تطرح الاشياء بالنسبة لنا في العالم العربي؟ قلت سأطرح مثلاً:

إذا أخذنا العديد من السلوكيات أو التصرفات في المجتمعات العربية المعاصرة مثل القتل أو الانتحار، نرى أنها في نفس الوقت حرام، وهي في نفس الوقت ممنوعة بالمعنى القانوني للكلمة، وهي في نفس الوقت عيب بالمعنى السوسولوجي للكلمة. هكذا نجد ان نفس المجال السلوكي خاضع في نفس الوقت لمرجعيات متعددة ومتعارضة فيما بينها، لضوابط ولسلطات متعددة وغير متجانسة فيما بينها، فنفس الشيء هو في نفس الوقت حلال أو حرام اي يحيلنا الى سلطة مرجعية دينية لا تقبل الاجتهاد في الاصول بل فقط في الفروع، و فقط في التطبيقات.

إذن نفس الشيء يحيل الى المجال الديني ومجال الضغوط الاجتماعية وفي نفس الوقت يحيل الى المجال القانوني، الى ما هو مسموح به وما هو غير مسموح به، بما يقتضي به من عواقب ويحيل في نفس الوقت الى مجال الغيبيات. يعتقد الناس ولا زالوا يعتقدون شعورياً، ولا شعورياً، ان خرق الضوابط أو تجاوزها سوف يؤدي الى عواقب وخيمة تتكلف بها مختلف فئات الجنّ والانس ومختلف أشكال الكائنات الغيبية التي لا زال الناس يتصورونها، والتي تشكل جزءاً من العناصر المؤطرة والموجهة والضابطة للحياة. إذا لاحظنا أنه ليس هناك بروز واضح للمجال الاخلاقي كمجال مستقل، الخير والشر، وإذا افترضنا أن هناك إمكانية بناء مجال عقلائي يعتمد على إبراز أن الخير هو تلك الاشياء التي تكون في مصلحة أقصى ما يمكن من العناصر المكونة للبشر ولها أقل الاضرار بالنسبة للمصالح العليا والمشاركة فيما بينهم، فإن هذا المجال الاخلاقي المعتمد على أسس عقلانية لا نجده متجسداً لا في الحياة الاجتماعية ولا على الصعيد الفكري. كذلك نلاحظ هنا أن القانون كاحد الضوابط، خاصة القانون الوضعي في أشكاله الجديدة المرتبطة ببناء الدولة الحديثة والمرتبطة كذلك بتطور المعارف، هذا القانون لا يشكل مجالاً يتوفر على الحد الأدنى من الاستقلالية الوظيفية التي لها مشروعية، يكفي أن

نذكر هنا علي سبيل المثال انه لا يوجد بلد عربي واحد توجد فيه الشريعة الاسلامية مهيمنة فعلاً علي كل المعاملات وكل المجالات بل في الغالب أصبحت الشريعة الاسلامية الآن محدودة في مجال الاحوال الشخصية، فمثلا القانون الجنائي والقانون التجاري وقوانين المعاملات والشركات الخ، والقوانين المرتبطة بالتجارة الخارجية والقوانين المالية، هي قوانين نعرف أنها ليست فقط خارج مجال الشريعة الاسلامية بل تتضمن في كل الدول العربية عدداً من السلوكيات التي أصبحت قائمة بحكم الواقع رغم انها تتعارض مع قواعد الشريعة الاسلامية، مثلاً الربا، مثلاً الفائدة التي تدفع مقابل قروض معينة، مثلاً اعتماد الدولة في ميزانيتها علي مداخيل الرهان وبعض أشكال القمار والرخص المرتبطة بأماكن اللهو أو بيع الخمر أو غيره... إذن يظهر لي أن هناك هذا العائق الأول والاساسي، هو أنه لكي يكون هناك حركة عقلانية واسعة، يجب أن تتعد الحدود ويجب أن يصبح عدد من المجالات مستعدة وقابلة لتطبيق مبادئ العقلانية. إن صيرورة العقلانية تفترض أن هذه العملية التي تجعل الجماعات والافراد والمؤسسات تنافس فيما بينها وتختبر باستمرار كل إمكانيات الوصول الى تدابير جديدة أو مجموعة من التدابير تمكنا من تحقيق مستويات أعلى من المستويات السابقة. فما يخص تحقيق الاهداف والغايات والقيم المرتبطة بها في كل مجال علي حدة لا يمكن أن يصبح ذلك عملية مكتسحة وواسعة إذا كانت هناك ضوابط نهائية أزلية ثابتة لا حق لأحد أن يمس بها، باعتبارها نهائية وباعتبار أن كل تجديد بدعة.

ولكن التاريخ يحدث البدعة باستمرار والتطور هو الذي ينشر البدع. ما لم ينتشر بعد هو الاقناع بأن صيرورة التاريخ لا تشكل بالضرورة رجساً. فنحن حالياً في أوضاع يمكن أن نصفها بتعارض بين جدلية الواقع وجدلية الوعي. فجدلية الواقع في كثير من المجالات أكثر دينامية وأكثر تطوراً وأكثر قابلية لاختيار سلوكيات مما هو عليه الامر علي مستوى الادوات التي تؤطر الوعي وتؤطر الاحكام وتؤطر المواقف والتي لا زالت أكثر التصاقاً بالمقدسات ولا زالت أكثر التصاقاً بالماضي وحولت التراث من مجرد موروث تاريخي الى قيمة أزلية ونهائية في حد ذاتها عوضاً أن تطرحه في بعده التاريخي. وهذا الاشكال الاول، أعني عدم استقلال العديد من المجالات، والتضارب الواقع حالياً بين الوعي وبين السلوك، يظهر لي أنه يشكل حالياً أحد أهم الحواجز التي تعرقل بروز حركة عقلانية واضحة. العنصر الثاني الذي أريد أن اتحدث عنه هنا يتعلق بوجود حركة دافعة. العقلانية سلاح وهي سلاح خطير، بمعنى أن العقلانية إذا وقع دفعها الى أقصى مستوياتها تشكل أكثر الادوات ثورية، على غرار الفكر النقدي، فلا حدود للنقد ولا حدود للعقلانية ولا يمكن أن نتصور نهاية لعملية العقلنة في حد ذاتها. العقلانية هي طريقة الربط بين الاجراءات والوسائل المتوفرة وبين ما هو مرسوم من غايات أو من قيم أو مثل عليا، ولا يمكن تصور أي نظام اجتماعي لا يعتمد على نوع من أنواع العقلنة. أما

العقلانية كحركة اجتماعية وفكرية وكتجاه وكتيار عام فهي توجد في بعض المجتمعات دون غيرها. وما قمت به حالياً هو محاولة تفسير بعض الشروط التي تؤدي الى انتشار حركة العقلانية أو تعرقل انتشارها. فالعقلنة هي الربط بين الوسائل والاهداف التي تكمن وراءها غايات. هذا الربط معناه انه يجب أن نقوم بمجرد كل الترتيبات التي يمكن أن نحققها. والحل العقلاني هو ذلك الحل الذي يمكن من تحقيق أقصى ما يمكن من الاهداف المحولة لكل إجراء معين. والحل العقلاني هو ذلك الحل الذي يمكن أن يساهم في تحقيق الغايات أو القيم العليا دون غيرها. إذن الربط يتم بين الوسائل والاهداف من جهة وبين الوسائل والغايات من جهة أخرى. هذا الربط ليس بشيء مجرد بل يحدث في سياق معين وفي إطار معين، وهو ربط يحدث في ظروف طبيعية وديمقراطية، في ظروف اقتصادية، في ظروف تكنولوجية، في ظروف معرفية، في تركيبات اجتماعية معينة، في موازين قوى معينة، هذه الظروف ليست شيئاً محايداً، بل هي تفرض علينا ضغوطاً، وضوابط، وحدوداً، وبالتالي فالعقلنة تصبح عملية لامتناهية لانه يكفي أن يتغير أي عنصر من هذه العناصر الاربعة (نظام الوسائل، نظام الاهداف، نظام الغايات، نظام السياق) لكي يصبح ما كان عقلانياً أقل عقلنة أو لكي يصبح ما كان عقلانياً قابلاً للتجاوز. يكفي مثلاً ان تقع اكتشافات معرفية جديدة أو تقع تعبئة وسائل جديدة لكي تصبح التدابير السابقة - إذا كانت عقلانية في سياقها وفي ظروفها السابقة - قابلة للتجاوز. وهذا يحدث بصفة موسمية في كل المجتمعات. والعنصر الثاني في إمكان نجاح العقلنة هو وجود قوة دافعة، هذه القوة الدافعة عادة تكون عبارة عن كتلة سياسية اجتماعية تكون لها مصلحة كبرى في قلب النظام السائد وفي تغييره لانها لا تستفيد منه بما يكفي أو لأنها تعتقد أن لها قدرة على بناء نظام جديد، وهذه القوة أو هذه الكتلة السياسية والاجتماعية سوف تستعمل الضغط سعيًا نحو عقلنة مختلف المجالات كوسيلة لتحطيم الفعاليات السابقة وتحطيم القيادات السابقة ولاكتساحها وجعل مجالاتها خاضعة لمشروعها. وهذه القوة الضاغطة يمكن أن تتجلى في طبقة صاعدة لها أسس قوية، لها قدرة على الاكتساح، لها طموحات كبرى لمشروع مستقبلي وحضاري يصبح هو المرجعية الجديدة التي انطلقاً منها يقع تحديد الاجراءات، ويصبح ما يساهم في تجسيد ذلك المشروع هو العقلاني وما يعرقله يصبح هو اللاعقلاني.

وهذه القوة الدافعة يمكن تصورها من المنظور الخلدوني، كما كان ابن خلدون يرى ان قلب نظام وبناء آخر جديد يتطلب عنده شرطين: الشرط الاول وجود عصية أي حلف أو كتلة، أو قوة اجتماعية تجمع عدة أطراف لها نفس المصلحة المشتركة. ويضيف ابن خلدون الى العصية الدعوة، أي وجود نظرة عامة أو ما يمكن أن نسميه اليوم بإيديولوجية تعطي لما تقوم به هذه الكتلة نوعاً من المعقولة، نوعاً من المشروعية تمكنها من تعبئة أطراف أخرى، تمكنها من تكوين سلوكياتها ومن مجابهة أعدائها أو خصومها.

إذن القوة الدافعة عندي هي العصبية أي هي قوة اجتماعية سياسية بالاضافة الى دعوة .  
عندما يتوفر هذان الشرطان وعندما يظهر أن هناك مجالات داخل المجتمع بدأت تنفلت  
من سيطرة المقدس ومن سيطرة ما هو ثابت وما هو نهائي تصبح العقلنة عبارة عن  
عقلانية وتصبح العقلنة كصيرورة مستمرة عبارة عن حركة اجتماعية هي في نفس الوقت  
واقع وقيمة أي تنقل العقلنة من مجرد واقع الى واقع ضروري، واقع مشروع، واقع  
معقول... ويمكن في تلك الحالة الدفع بها الى أقصى درجة. هذا التمييز لكي تقع بلورته  
بسهولة يمكن أن نتحدث عنه كفرق بين العقلنة والعقلانية، ولكن يمكن كذلك أن نميز  
بين العقلانية النظامية والعقلانية النسقية. بمعنى آخر، عندما تتوفر هذه الشروط حول  
مكانة المقدس داخل المجتمع وحول وجود قوة دافعة لها قدرة على الاكتساح وتوسيع  
التعبئة، وتوسيع التحالفات، وتوسيع وسائل الضغط التي تتوفر عليها، ولها في نفس  
الوقت قوة إيديولوجية قادرة كذلك على ان تعمل كإسمنت عام يجمع بين مختلف العناصر  
المتحالفة ويربط بين مختلف المجالات التي يمكن أن تحدث فيها معارك موازية من أجل  
العقلانية، عندما تتوفر هذه الشروط نكون أمام بروز عقلانية نسقية، أي تستهدف  
النسق المجتمعي ككل لا فقط النظام السائد داخل ذلك النسق، وتطرح مسألة حق  
ذلك النسق المجتمعي العام في الوجود أو عدم الوجود.







# الذات والمغايرة مفهوم الاختلاف في الفكر العربي

علي اومليل \*

يتناول الموضوع قضية الاختلاف كيف كانت مواقف مفكرينا القدامى من الآخر المختلف أو المناقض؟ وكيف تعاملوا فكريا معه، وكيف جادلوه؟ وهل تحصّل من هذا كله رصيد يمكن أن يسند دعوانا الآن الى مشروعية الاختلاف في الرأي، والى ترسيخ قواعد الحوار وتقاليدته؟

هناك نوعان من الاختلاف: اختلاف داخل المعتقد الواحد، إذ أن الاطراف المختلفة تسلم مع ذلك بمجموعة من الثوابت العقائدية المشتركة، ويكون الاختلاف في مستوى التأويل. وهناك نصوص واحدة، الا أنها تؤدي الى تعدد المعنى، تُؤوّل تأويلات مختلفة تقام عليها أنساق من المذاهب. وهكذا تكونت مذاهب الفقهاء وفرق المتكلمين. هذا النوع من الاختلاف الدائر داخل العقيدة الواحدة سوف لا نعرض له. الا أننا اهتمنا خاصة بنوع آخر من الاختلاف: اختلاف مفكري الاسلام مع الاطراف المناقضة لهم، أي بينهم وبين الذين هم خارج دائرة المعتقد المشترك.

هناك كفاءات ومستويات متعددة للاختلاف، الا أنه في المجتمعات التقليدية يظل جوهر الاختلاف يمثله الاختلاف الديني. وفي المجتمع الاسلامي التقليدي أعطى الدين السائد - الاسلام - لأديان دون غيرها شرعية وحدود التواجد معه، وهي «الاديان الكتابية» وما عداها من عقائد فلا شرعية له. الا أن هذه العقائد التي لا شرعية رسمية لها قد وجدت مع ذلك، وكان لاتباعها في بعض الفترات نشاط بل نفوذ داخل جهاز الدولة. وقد جرى جدل بين هؤلاء وبين المسلمين نشأت عنه مناظرات عقائدية، بل انه

\* استاذ الفلسفة بجامعة محمد الخامس، الرباط، من المغرب.

قد كُيف تكوين بعض المذاهب الفكرية الدينية وعلى رأسها مذهب المعتزلة. اهتمنا بهذا النوع من الجدل الديني مع أتباع ديانات كانت خارج الاطار المحدد شرعيا للاديان التي اعترف بها الاسلام ورسم الفقهاء لاتباعها نظام وجودهم الديني داخل المجتمع الاسلامي. اخترنا نموذجا من الجدل الفكري الغني الذي نشأ بين المعتزلة واتباع العقائد الفارسية القديمة، وخاصة المانوية. والذي يهمننا من هذا الجدل هو نتائجه في تكوين فكر حجاجي في المناظرة العقائدية حاول اللجوء الى «العقل» كوسيلة للتحكيم ولتبرير سلامة المعتقد.

لقد كانت مناظرة المعتزلة والمانوية مناظرة بين نخبتين عالميتين. والذي يعيننا هو مدى أثر هذا الجدل على تطوير الفكر الديني الاسلامي نفسه. كل من النخبتين: المانوية والمعتزلة، استعملت رصيد ثقافيا غنيا، واستعملت ما آل اليهما من طرق الجدل الفلسفي العالي للدفاع عن عقيدتها. والمهم بالنسبة لنا ليس هو مدى نجاعة الحجج التي ساقها المعتزلة لافحام الخصم، بل آثار استعمالهم للمكتسب الثقافي العلمي والفلسفي والمنطقي على الفكر الديني الاسلامي.

قد يقال ان «العقل» الذي استعمله المعتزلة عقل نسبي، مسخر لخدمة دين معين، في حين أن «العقل» في مفهوم الفلاسفة كلي يجمع عليه العقلاء أيما كانوا، وأن «العقلانية» قد اقتص بها الفلاسفة بالذات. ومع ذلك... فهؤلاء الفلاسفة الاسلاميون كانوا غالبا ما يتحاشون الخوض في المسألة الدينية. بعضهم تعالى عليها معتبرا أن الدين هو عقيدة العوام، وأنه ضروري لكبح شرورهم وملائم لمستوى أفهامهم، في حين أن الفلسفة هي عقيدة العقل. وبعضهم حاول توفيقا مصطنعا بين الدين والفلسفة، قصّد إدخال الدين - بمعناه العام ودون الدخول في التفاصيل - تحت رداء الفلسفة. وبعضهم ترك المسألة الدينية جانبا، معتبرا أن للدين مجاله وللفلسفة مجالها. فكما أنه لا بد من الدين للجمهور، فان للفلسفة صفوتها المختصة بها، وهو في الواقع موقف غايته أن يُترك الفيلسوف وشأنه. هو يعترف للدين بمجاله، فليعترف له الدين هو أيضا بمجاله الفلسفي الخاص. هو اذن يطالب بالاعتراف المتبادل (وهذا كان مثلا موقف السجستاني وابن رشد). انها خطوة في اتجاه المطالبة بالاستقلال الذاتي للفلسفة، الا أن أصحاب هذا الموقف لا يدخلون معمعة اما لانهم يخشون عواقبها، أو لانهم يترفعون عنها، فهم قد اعتبروا أنفسهم النخبة الممتازة التي لا يتجه اصحابها - كما يفعل المتكلمون والفقهاء - الى الجمهور، بل هي نخبة مكثفة بعلمها العالي، معتدة به ولو أن أهله قليل: هم «الراسخون في العلم» كما عبر ابن رشد.

كان المطروح على المعتزلة هو تقديم تصور للمعتقد الاسلامي في مستوى يثبت مناظرة النخبة المثقفة بالثقافة الاجنبية، وخاصة الثقافة الهلنستية: وقد ردوا على النقد

الموجه من طرف هؤلاء الى الصورة «العامة» للاسلام، وذلك بتقديم صورة للاسلام مقنعة للنخبة المثقفة.

كان انجاز المعتزلة خطوة هامة في تقدم الفكر الديني الاسلامي. الا أن المعتزلة كانوا نخبة، وقد ظلوا كذلك، فلم يُتَح لمشروعهم أن يتوسع وأن تصير قضيتهم قضية عامة. لم يتوسع فكر المعتزلة في اتجاه جماهير المسلمين كغيره من الفرق مثل الاشعرية وطوائف الشيعة، بل ظل فكرا دينيا نجويا. وحتى الجدل العقائدي الغني الذي قام بين المعتزلة والطوائف غير الاسلامية ظل محصورا في حدود النخبة: نخبة مثقفة اسلامية تواجه نخبة مثقفة معتدة بالميراث الفلسفي والعقائدي الاجنبي.

وهكذا، فرغم أن فكر المعتزلة كان أجدى من فكر الفلاسفة فيما يتعلق بالقضية الدينية - لان الفلاسفة تحاشوا في واقع الامر خوض غمارها - فإن فكر الاعتزال ظل مع ذلك فكر نخبة. ذلك أن «عقلانية» المعتزلة - كأية عقلانية - لكي تكون فعالة، لا بد لها من قوة اجتماعية تحملها لكي تتجاوز حيز النخبة وأفكارها الذهنية المجردة. لا سيما وان الموضوع هو قضية عامة، أي القضية الدينية.

هناك كيفية أخرى لتصوير المثقف المسلم لاختلاف الآخر، تنتج عن احتكاكه بمجتمع مختلف تماما، بل مناقض لما عهده، نستطيع أن نتبعها عند الرحالة المسلمين، سواء كانوا رحالة فحسب مثل ابن بطوطة، أو رحالة جغرافيين مثل المسعودي وابن فضلان وابن حوقل وابن خرداذبة وغيرهم. الرحالة المسلم ينطلق من «موقع»، من نظام للعوائد والقيم. هذا «الموقع» هو مقياسه القار، يقابل عليه ما يشاهد ويتأمل من مغايرة. الرحالة يحمل معه موطنه، يحمله معه - وهو ينتقل في مجال الغربية والمغايرة - كنظام قيم. المقارنة عملياته الذهنية اليومية. صلابة الموقع المرجعي للرحالة تتوقف على تفوق حضارته وهو يحتك بالمجتمعات والحضارات المغايرة.

وقد كان هذا حال الرحالين المسلمين. فهما كانت رحلاتهم بعيدة وموغلة في أرجاء المعمور، فانهم لم يكونوا يشعرون بالدونية. قد يلاحظون «الآخر» متفوقا في هذا المجال أو ذاك، الا أنها ملاحظات لا تمس اعتقادهم الراسخ بتفوق النظام الاسلامي العام. لم نتبع هنا صورة «الآخر» عند الرحالة الاسلاميين بل اخترنا مثلا محمدا، يتعلق بموقف مثقف اسلامي تجاه حضارة اعتبرها هو نفسه مباينة مباينة مطلقا للنظام الاسلام. ستتحدث عن موقف أبي الريحان البيروني تجاه الهند.

«هند» البيروني ليست «هندا انثربولوجية» كما عند الرحالة، بل الذي كان يعنيه هو «هند» العلم والعلماء. هناك صورة شاعت في الادب العربي عن تفوق العلم الهندي وأن الانسانية جمعاء بما فيها اليونان مدينة له. هذه الصورة أراد البيروني أن يصححها «من الداخل»، بالاطلاع في عين المكان على مستوى العلم الهندي، ومناظرة أصحابه. كتابة البيروني عن الهند نقاش علمي مستمر. هو أيضا، مثل الرحالة، يقارن، لكن موضوع

المقارنة لا يدور كما هو عند هؤلاء حول العوائد والعقائد، بل مداره العلم البحت. يدخل البيروني غمار المقارنة والمناظرة ليخرج منها مطمئنا الى تفوق العلم العربي الوارث والمستأنف للعلم اليوناني فيكسر مرآة لا تعكس سوى خيال وهمي عن الهند. والذي يثير اهتمامنا هو أن البيروني حين يقارن ويناظر لا يعنيه اللجوء الى الحجة الدينية، لا يطمئن مثلا الى مواجهة عقيدة دينية هندية بالعقيدة الاسلامية ليقطع بتفوق هذه على عقائد الهند الغارقة في الشرك والوثنية والخرافة، كما اعتاد أن يفعل الرحالة المسلمون، بل يحصر المناظرة في الدائرة العلمية. هو عادة يقارن بين مستويين من العلم: الهندي واليوناني، ليخلص دائما الى تفوق هذا الاخير في مجالات شتى، وبالتالي تفوق العلم العربي وارث هذا العلم اليوناني.

الجديد ايضا عند هذا العالم الفذ هو تصوره الدقيق لما يميز العلم كعلم: حين ينفصل عن مرحلة اختلاطه بالمتولوجيا. ورغم أننا لا نزعم أن البيروني كانت له رؤية واضحة لمسار العلم، فقد كان لديه مع ذلك تصور جلي لما يميز «العلم» عن «اللاعلم». يمكن أن نتحدث من غير مبالغة عن مشروع للبيروني. وهو مشروع فريد المثال كان صاحبه أول من أدرك انفراده: محاولة اختراق عالم ذهني غريب تماما. والبيروني نفسه يتحدث عن قطيعة بين الذهنتين: العربية الاسلامية، والهندية. كيف يمكن فهم وإفهام الغرابة؟ كيف يمكن اجتياز حاجز القطيعة الذهنية لتقديم خطاب ذي معنى عن «آخر» هو خارج عن مدار المعنى المألوف؟ تلك كانت مهمة البيروني الصعبة، والمعقدة. اهتمنا ايضا بكتب اسلامية اخصت بموضوع العقائد والمذاهب: كيف قدمها أصحابها الى القارئ العربي الاسلامي ركزنا على مسلكهم المنهجي لانه هو بالذات ما يمثل الحدود الايديولوجية لقبول أو رفض العقيدة المغايرة أو المذهب المختلف.. لم نقف عند النوايا: فعادة الذين اخصوا بالتأليف في موضوع «الملل والنحل». ان يُعلنوا، وكما سنرى، أنهم التزموا الموضوعية يبقى أن ننظر في أعمالهم نفسها وقد انجزت: ما مقياس «الحقيقة» عندهم؟ هل أدى عملهم الى احداث نوع من الفكر الديني المقارن؟ هذه وغيرها أسئلة سنحاول الاجابة عليها.

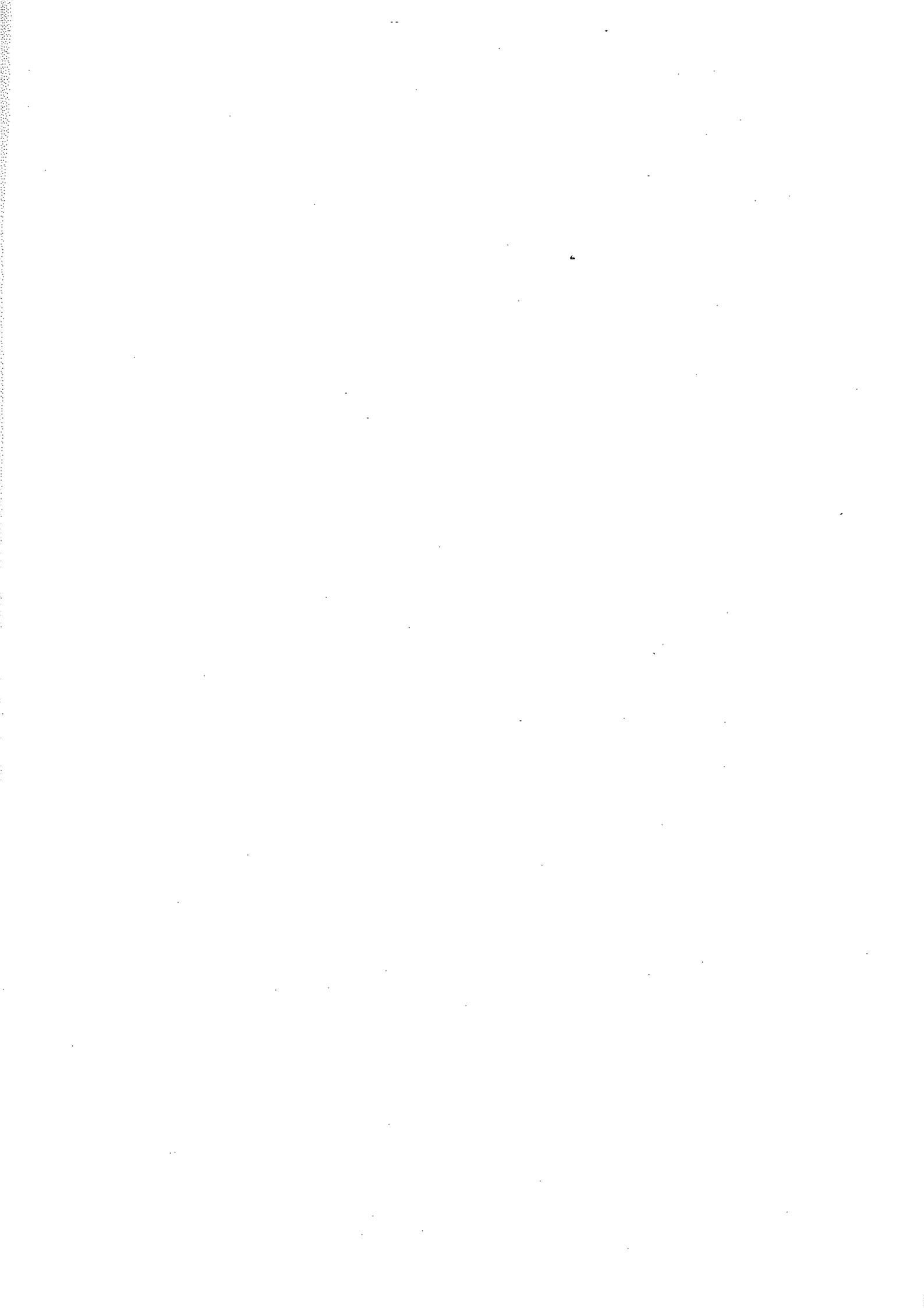
لقد اخترنا وضعيتين «قصويتين» للاختلاف: تجاه المسألة الدينية، وإزاء المسألة المجتمعية الثقافية، لنرى إلى أي حد يمكن أن نفيد من درس الماضي ومواقف مفكرينا القدامى في إرساء إطار مشروع وحدوي يقبل بالاختلاف.

فالإشكال المطروح أمام المشروع العربي الوحدوي الآن هو بصدد قضيتين: دينية وثقافية. فالسؤال الأساسي هو التالي: كيف يمكن تكوين اجماع توافقي «Consensus» حول مشروع وحدوي يأخذ على عاتقه واقع التعدد الثقافي والديني بحيث يضمن مشاركة جميع الأطراف.

إن كون ايديولوجيا الوحدة قد تكوّنت أول ما تكوّنت في بلدان المشرق العربي

جعل الانشغال الأول لأصحابها هو إيجاد حل للاختلاف الديني نظراً لوجود الطائفية هناك. وهكذا جعلوا مقومات الوحدة هي اللغة والثقافة والتاريخ، ولم يجعلوا الدين مقوماً أساسياً من مقوماتها نظراً لأنه موضوع اختلاف وهكذا انحسر الدين في هذه الإيديولوجيا إلى قضية اعتقاد فردي وإلى مسألة أحوال شخصية. لو فرضنا جدلاً أن المشروع الوحدوي قد طرح أول ما طرح في بلدان المغرب، فلربما لم تكن القضية الدينية هي الأشكال - نظراً لوجود وحدة دينية بل مذهبية في هذه البلدان - بل سيكون الإشكال هو المسألة الثقافية، باعتبار وجود مجموعة زيفية (بربرية) هامة، خاصة في الجزائر والمغرب.

إن الإيديولوجية الوحدوية، والتي بلغت أوجها في الخمسينات، أقامت تناقضاً إلغائياً بين الوحدة والاختلاف وكأنها بذلك مستأنفة لعقيدة قديمة راسخة تخلط بين الاختلاف والخلاف، وبين الوحدة و«الوحدانية» (وحدانية السلطة: دولة الوحدة، وحدانية الحزب الوحدوي القائد، وحدانية الزعيم الوحدوي... الخ). إن هذه الإيديولوجيا لم تتصور الاختلاف إلا على نحو سلبي فهو في عرفها خلاف وتجزئة. إن مشروع الوحدة العربي لا بد وأن يتم على قاعدة الواقع المتعدد. فلا بد من توافق عام، بل توافقات عامة متكامل وتتجدد. لذا فإن التفكير في الاختلاف تفكير داخل في صميم بناء المشروع الوحدوي. وهذا هو مغزى اهتمامنا في هذا البحث بالكيفية التي طرحت بها مسألة الاختلاف في تراثنا، عسى أن يُفيدنا الدرس في استشراف مشروع المستقبل.



# في خصائص العقلانية الفلسفية العربية

الدكتور ناصيف نصار

- 1 -

الغرض من هذا البحث تبين مستوى من مستويات العقلانية في التراث العربي الوسيط، ضمن الاهتمام الواسع بالعقلانية العربية، تاريخاً وواقعاً ومستقبلاً. والمبرر المباشر له هو اشتداد الحاجة الموضوعية في الفترة الراهنة من تطور الثقافة العربية الى التفكير واعادة التفكير في العقل والعقلانية. وفي الواقع، كل ثقافة متطورة راقية اورامية الى الارتقاء تحتاج لتجاوز ازمة او وضع متأزم الى الاستنارة بانوار العقل والى توظيف جديد للعقل. فان افلحت في تحديد هذا التوظيف وفي تطبيقه، خرجت الى طور ارقى واسهمت في الارتقاء الشامل للنوع البشري.

في هذه الوجة، لا تحمل عبارة العقلانية العربية اي معنى يفصلها عن المعنى الشامل للعقلانية في التاريخ العالمي. فالعقل واحد عند بني الانسان، على اختلاف افرادهم وجماعاتهم ومجتمعاتهم وحضاراتهم وتواريخهم، ولا يوجد احتكار لطريقة تعامل مع العقل تخص بعضهم دون بعضهم الآخر. فاذا حصل تمايز بين الشعوب والمجتمعات في موضوع العقلانية، فانه نتيجة عوامل واطوار ثقافية اجتماعية تاريخية، قابلة للتغيير في اطار التفاعل العالمي الذي يضم بني الانسان جميعاً. فالعقلانية العربية ليست اكثر من العقلانية في الثقافة العربية، كما ان العقلانية الاغريقية ليست اكثر من العقلانية في الثقافة الاغريقية، مثلما ان العقلانية الالمانية ليست اكثر من العقلانية في الثقافة الالمانية. والثقافة هنا هي الثقافة بالمعنى السوسولوجي الواسع، الذي يحدد التمايز بين العقلانيات بكيفية ومدى تأثير العوامل المكونة للثقافة في تعريف العقل وفي تحديد طرق استخدامه ومجالاته وحدوده. فمن الواضح من هذه الجهة ان اللغة تلعب دوراً، بدءاً



بالكلمة المصطلحة لمعنى العقل ، وان العامل المهيمن في ميدان الثقافة يلعب دورا ، سواء كان عاملا واحدا او مجموعة عوامل ، وان الجدلية الاجتماعية المحددة لحركة المجتمع ككل او لحركة الحضارة ككل تلعب هي ايضا دورا في تمييز عقلانية عن اخرى . فالقول مثلا بأن العقل جوهر يؤدي الى نتائج لا يؤدي اليها القول بأن العقل قوة ادراك او وظيفة من وظائف الادراك . والذهاب الى ان العقل محصور في نطاق الروابط الضرورية بين الافكار لا يستلزم ما يستلزم الذهاب الى ان العقل موجود في الطبيعة او الذهاب الى ان العقل هو تأليف بين الوعي والارادة . وكذلك ، يختلف نمط الدفاع عن العقل والاستخدام الهادف للعقل في ثقافة يسيطر عليها مذهب عقائدي شمولي عن نمط الدفاع عن العقل والاستخدام الهادف للعقل في ثقافة مبنية على حرية التفكير والاعتقاد . وغني عن البيان ، في ضوء الدراسات المعاصرة للتشكيلات الاجتماعية الاقتصادية ، الارتباط بين العقلانية وبعض الطبقات الاجتماعية ، كالبورجوازية الصناعية . وهذا كله يعني ان اعتبار التمايز بين العقلانيات بحسب الثقافات يتطلب تطبيقا خاصا لجدلية الشمولية والخصوصية في التاريخ الثقافي العالمي ، مع العلم ان هذه الجدلية لا تلعب بالشكل نفسه وبالمقدار نفسه بالنسبة الى اصناف العقلانيات كلها .

ان واقع العقلانية العربية ليس التراث العقلاني العربي ، الحي او الميت ، وحده . انما هو ذاك التراث ، القديم والحديث ، والممارسات الحاضرة للعقلانية على جميع مستويات الحياة الثقافية الاجتماعية في البلدان العربية . انه التراث العقلاني العربي كما يعلن عن نفسه ، وكما نقرأ ونفسره ونقيمه ونستوعبه ونتجاوزه ، وهو في الوقت نفسه الممارسات التي نقوم بها نحن افرادا وجماعات ومجتمعات ، لتطوير مفهوم العقل واستخدام العقل في مختلف الميادين النظرية والعملية . ان مقارنة العقلانية العربية من زاوية الواقع والآفاق تجعل من جدلية التراث والحاضر ، التي هي في العمق جدلية التراث والتغيير او التراث والابداع ، جدلية مركزية . ولكن ، عندما تنتقل الى تحليلها من زاوية الميادين والمستويات ، فاننا نجد انفسنا مدفوعين الى اعتماد معادلات متباينة لتلك الجدلية والى التركيز على جدلية اخرى هي جدلية النحن والآخرين في عالم اليوم وفي عالم الغد ، التي هي جدلية المشاركة لجميع الشعوب في التفكير والعمل العقلانيين لبناء عالم الانسان الجديد .

ولا شك في أن تناول واقع العقلانية العربية بهذا المعنى يتطلب اسهامات كثيرة ، متعددة المناهج والاختصاصات ، من النفسانيات والاجتماعيات الى الانثروبولوجيات والتربويات ، مرورا بالسياسيات والاقتصاديات والتاريخيات ، ومتصفة بالتواصل والتراكم النوعي عبر ندوات ومراكز اجاث وهيئات ثقافية متعاونة . الا ان الاسهام الاساسي فيه يبقى للفلسفة والفلاسفة . فالسؤال عن ماهية العقل وعلاقته بالوجود ومترلته ووظيفته في الحياة الانسانية كان ، ولا يزال ، سؤالا فلسفيا بامتياز . انه سؤال

مطروح على الفيلسوف اليوم، كما كان مطروحا على الفيلسوف بالأمس. ولذلك ينبغي التركيز في دراسة العقلانية العربية لتطويرها على المستوى الفلسفي فيها. والتركيز هنا لا يعني استبعادا كاملا للاسهامات الاخرى، سواء اتت في اطار الفكر الديني والمذاهب الدينية او في اطار الفكر العرفاني ومذاهبه، او في اطار الفكر العلمي على اختلاف انواعه، او في اطار المحاولات النظرية في اللغة والادب، انه يعني وضع الامور في نصابها الصحيح، ومنع الاختلاط والاختلال، اي ممارسة العقلانية في التفكير في العقلانية، ماضيا وحاضرا ومستقبلا.

وفي هذا البحث، لا نطمح الى دراسة جميع المسائل المتعلقة بالعقلانية في التراث الفلسفي العربي. وانما نطمح الى تقديم نظرة اجمالية الى هذه العقلانية، من الداخل، متوقفين عند خصائصها الرئيسية العامة، تمهيدا لتبيان كيفية استيعابها وتجاوزها، توصلا الى تشكيل عقلانية جديدة تركز عليها الثقافة العربية في العقود والقرون الالية وتشارك بواسطتها في التاريخ العالمي المقبل للعقلانية.

## - 2 -

تتمايز العقلانيات بتمايز الثقافات التي يقع اتماؤها اليها، كما تتمايز الثقافات بتمايز العقلانيات التي تحتضنها. وتتمايز ايضا، ضمن الثقافة الواحدة، بتمايز المؤلفين والانظمة الفلسفية التي يبنونها. وذلك طبيعي، كما قلنا، لان النظرة الى العقل وعلاقته بالوجود، ومنزله ووظيفته في الحياة الانسانية، تتبع التعريف المعتمد لماهية العقل والنظرة العامة المعتمدة الى الوجود والحياة. فالعقلانية ليست مذهبا اوليا، وانما هي مذهب جزئي يرجع، بصورة صريحة او ضمنية، الى نظرة الى الوجود تشكل هي المذهب الاول والاساس لكل المذاهب الجزئية التي تقوم عليها. ولكن هذا لا يمنع ان تتداخل نظرية العقلانية عند الفلاسفة العقلانيين مع نظرية الوجود بحيث يصعب احيانا تمييز ما هو متبوع وما هو تابع بينها.

وانطلاقا من ذلك، ليس مثيرا للاستهجان القول بأن العقلانية في التراث الفلسفي العربي تضم عقلانيات، متباينة في مفهومها للعقل او في نظرتها الى علاقته بالوجود ووظيفته في الحياة الانسانية. فمثلا، استغنى ابن رشد عن نظرية الفيض والعقول الفلكية المفارقة التي هي قوام فلسفة العلاقة بين الطبيعة والله عند الفارابي وابن سينا، فانعكس ذلك على تصوره للعقل في الطبيعة وعلى تفسيره لعلاقة العقل والوحي. والتباين المشار اليه يقع في بعض الحالات على الاقل ظاهرا، ضمن اعمال الفيلسوف الواحد. ففي رسالة الفارابي المعروفة باسم «رسالة في العقل»، لا يبدو للمفهوم الافلوطيني للعقل حضور مرجعي، بينما يهيمن هذا المفهوم في الكتابات التي خصصها الفارابي

لعرض نظريته في الفيض<sup>(1)</sup>. واذا نظرنا الى تقسيم العقل، فاننا نجد مثلا عند ابن خلدون تقسيما ثلاثيا يتجاوز نوعا ما التقسيم التقليدي للعقل الى عقل نظري وعقل عملي، ويقوم على القول بثلاث مراتب للعقل: العقل التمييزي والعقل التجريبي والعقل النظري<sup>(2)</sup>. وهذا كله يعني ان التحليل الدقيق الوافي للعقلانية في التراث الفلسفي العربي لا بد له من ان يعالج جميع الحالات باعتبار خصوصياتها والفوارق فيما بينها، حتى تتبين بالضبط حدود السمات المشتركة التي يمكن استخلاصها بالدراسة المقارنة بين تلك الحالات. لكل فيلسوف تجربته الاصلية في البحث عن الحقيقة وفي الاهتداء اليها. ولكل فلسفة اشكالية خاصة لا تتطابق تماما مع غيرها. ولذلك عندما نتحدث عن سمات عامة او عن خصائص مشتركة بين مجموعة من الفلسفات تنتمي الى مجال ثقافي واحد، فاننا نتحدث، بالتجريد، عن سمات او عن خصائص متفاوتة التحقق في تلك الفلسفات. وهكذا، عندما نبحث عن السمات العامة للعقلانية في التراث الفلسفي العربي، فاننا لا نحترل التعدد في تلك العقلانية، وانما نحاول ان نهتدي الى ما يخترق هذا التعدد او يتواصل عبر تجارب الفلاسفة العرب، ويشكل نزعة او نهجا عند جميعهم او عند فئة واسعة منهم. ان عقلانية الكندي تمهيد بمعنى ما لعقلانية الفارابي، وعقلانية ابن سينا هي عقلانية الفارابي مع بعض التعديل والاضافة من جهة حكمة الاشراف. وعقلانية ابن رشد استعادة لعقلانية الكندي وابن باجه مع تطوير وتوسيع وتعميق.

وعقلانية ابن عدي في الاخلاق تشق الطريق لعقلانية مسكويه. وعقلانية الرازي تلتقي في بعض النقاط مع عقلانية ابن الراوندي وعقلانية ابن خلدون تقع على تقاطع بين الفلسفة والعلوم الوضعية. ففي النظر الى شبكة علاقات الاتصال والانفصال بين هذه العقلانيات، يمكن التركيز على ما هو فردي فيها، دون اهمال المشترك، كما يمكن التركيز على ما هو مشترك، دون اهمال الفردي فيها، وفي الحالتين ينبغي احترام التاريخي الذي يعمل في اعماق المجال الثقافي الذي تنتمي اليه، وان بدا احيانا انه يعمل على السطح فقط.

بهذا المنظار، نحاول فيما يلي تحليل الخصائص التي يبدو لنا انها رئيسية وعامة في تاريخ العقلانية في التراث الفلسفي العربي. واننا نستخلص هذه الخصائص من مؤلفات الفارابي وابن رشد، اذ هما الفيلسوفان الاكبران اللذان أعطيا اكمل مذهبين عقلانيين في التراث الفلسفي العربي. وهذه الخصائص هي الخمس الآتية: اولا: التركيز على الاستدلال البرهاني لتبيين ماهية العقل او فعله، ثانيا: التركيز على العلاقة السببية كعلاقة ضرورية لمعرفة الطبيعة معرفة صحيحة تامة، ثالثا: تأسيس الوجود الانساني على عقلانية كونية مطلقة، رابعا: التوفيق بين العقل الفلسفي والوحي النبوي، خامسا: اعتماد الاتجاه المحافظ.

الخاصة الاولى: التركيز على الاستدلال البرهاني لتبيين ماهية العقل او فعله.

الاطروحة الاساسية الاولى في العقلانية هي القول بوجود نشاط خاص في المعرفة اعلى من نشاط الحواس، لا يرتد اليه ولا يمكن اشتقاقه منه. والاختلاف بين المذاهب العقلانية يتحدد اوليا حول كيفية اثبات هذا النشاط الخاص في المعرفة وحول طبيعته ومدى اسهامه في تشكيل المعرفة ككل. وقد أولى الفلاسفة العرب هذه المسألة اهتماما كبيرا، في سياق شرحهم وتطويرهم لنظريات أرسطو في النفس وفي المنطق. ودارت معالجتهم لها على قضيتين مركزيتين: انتزاع المعقولات الكلية من المحسوسات الجزئية، والاستدلال البرهاني كطريق الى المعرفة اليقينية.

قضية انتزاع المعقولات الكلية من المحسوسات الجزئية هي قضية التجريد او قضية الصور. وقد ارتبطت فيها العقلانية بالواقعية الحسية ارتباطا شديدا. فالحواس هي التي تجعل معرفتنا بالعالم الخارجي ممكنة في العقل. اذ انها تنقل الى النفس صور الموجودات في العالم الخارجي، وتتيح لها التصرف فيها. فالنفس، أو ذلك الجزء من النفس، او تلك القوة من قوى النفس، التي هي معدة او مستعدة لانتزاع صور الموجودات والتصرف فيها مجردة دون موادها، هي ما يطلق عليه العقلانيون العرب، في اثر ارسطو، اسم العقل بالمعنى الضيق القريب<sup>(3)</sup>. والانتزاع للصور من موادها لا يعني انها تلتق في ما يشبه الوعاء الحاوي لها. فالذات القائمة بفعل الانتزاع تصير هي نفسها تلك الصور، ولا تعود متميزة عنها، بحيث يمكن القول ان الذات العاقلة تصير بفعل التعقل عقلا بالفعل. ولكن العقلانيين العرب لا يعترفون بدور الحواس في المعرفة الا لكي يظهروا الفعل الخاص الذي يسمى فعل العقل. فالعقل كقوة انتزاع وادراك الكليات من الاعيان المحسوسة يؤكد نفسه بأنه يتجاوز بالتعميم والحكم الكلي ما ندركه فعلا بالحس المحدود، ولكنه يؤكد نفسه ايضا كقوة تصرف في الكليات، وكقوة استدلال برهاني، بأنه يوصل الى المعرفة اليقينية للعالم عن طريق حركته الذاتية.

في هذه النقطة، تتحول العقلانية في التراث الفلسفي العربي الى نوع من العقلانية القبلية، وتتجه الى البحث عن اساس لها في العقلانية الميتافيزيقية. وقد عبر الفارابي تعبيرا جيدا عن هاتين اللحظتين في عدد من كتاباته المنطقية والميتافيزيقية. فلنستعد ما قال في هذا الصدد.

يبدو العقل في منظار الدراسات النفسانية قوة انتزاع الكليات من الاعيان المحسوسة وادراك الماهيات المجردة. ووضع الحدود للتصورات على اختلافها. وفي منظار الدراسة المنطقية، يبدو قوة استدلال واستنباط، من شأنها تركيب التصورات والقضايا وربطها بهدف الوصول الى حقائق جديدة. والمنطق علم يدرس هذه الحركة الانتقالية بين التصورات والقضايا، ويعين القوانين والقواعد التي تحددها وتضمن اليقين التام او ما هو

دونه. انه، بحسب تعريف الفارابي في مطلع كتاباته المنطقية، «الصناعة التي تشتمل على الاشياء التي تسدّد القوة الناطقة نحو الصواب، في كل ما يمكن ان يغلط فيه، وتعرف كل ما يتحرز به من الغلط في كل ما من شأنه ان يستنبط بالعقل»<sup>(4)</sup>. ومعروف ان اهم ما تدور عليه صناعة المنطق نظرية القياس، وان اقوى انواع القياس انما هو البرهان او القياس البرهاني او الاستدلال البرهاني. فالبرهان بما هو استنباط لنتيجة ضرورية من مقدمتين يقينيتين، محددتين من حيث الكلية والجزئية، ومن حيث السلب والايجاب، هو فعل العقل او حركة العقل في اعلى عملياتها المنتجة لليقين في استخراج المجهول من المعلوم. ويمكن تسمية العقلانية المركزة على الاستدلال البرهاني باسم عام هو العقلانية المنطقية او العقلانية الصورية. ولكن العقلانية التي يطرحها الفارابي، ويتبناها الفلاسفة العرب اللاحقون بصورة او بأخرى، لا تكتفي بالعقلانية الصورية. فهي تشتمل على مفهوم آخر للعقل غير مفهومه كحركة استنباط صوري. وهذا المفهوم يتعلق بالمقدمات نفسها التي يتم الاستنباط منها. ان صدق النتيجة في القياس، وخصوصا في القياس البرهاني، متوقف على صدق المقدمتين. والمقصود بالصدق هنا ليس الصدق الصوري المحض، بل الصدق المادي، أو الصدق الموضوعي، كما نقول اليوم. «والصادق هو ان يكون الامر خارج الذهن على ما يعتقد فيه بالذهن»<sup>(5)</sup>. ولما كانت المقدمة الكلية هي التي تضمن امكانية استخراج النتيجة، كانت مسألة الصدق في القياس، وخصوصا في القياس البرهاني، هي مسألة صدق المقدمة الكلية فيه. فما هو اساس الصدق في المقدمات الكلية التي يمكن استعمالها في البرهان؟ جوابا عن هذا السؤال، يؤكد الفارابي ان المقدمات الكلية التي يحصل بها اليقين الضروري، لا عن قياس، صنفان: «احدهما الحاصل بالطباع والثاني الحاصل بالتجربة»<sup>(6)</sup>. الحاصل بالتجربة ناتج من تصفح جزئيات المقدمات الكلية، هل محمولها موجود في جميعها ام في اكثرها، ومن الحكم الكلي عليها، وهو فعل للنفس في المحسوسات أزيد من احساسنا لها. والحاصل بالطباع شيء لا علاقة للخبرة الحسية في حصوله. وانما هو حقائق يكتشفها الانسان في نفسه ويسلم بها تسليما يقينيا، ويستخدمها في البراهين وغير البراهين. هذه الحقائق وادراكها هي العقل السامي الكامن في النفس والمصدر العميق للمعرفة. انه، بحسب تعريف الفارابي. على مذهب ارسطو، «قوة النفس التي بها يحصل للانسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية، لا عن قياس اصلا ولا عن فكر، بل بالفطرة والطبع، او من صباه او من حيث لا يشعر من اين صلت وكيف حصلت»<sup>(7)</sup>. والمقدمات الكلية الصادقة الضرورية هي من نوع الكل أعظم من الجزء والمقادير المساوية للشيء الواحد متساوية. فهذا العقل لا تبحث صناعة المنطق عن اصله، اذ لا حاجة بها الى اكثر من المعرفة بوجوده على حقيقته، وانما تبحث عن اصله الفلسفة الاولى او فلسفة الوجود. وذلك استنادا الى المبدأ القائل بان «ما يتيقن يقينا ضروريا، فهو ضروري الوجود، وما

هو ضروري الوجود، فاليقين التام به يقين ضروري»<sup>(8)</sup>. هذا المبدأ الخطير، الذي يقيم تلازما تاما بين اليقيني العقلي والوجودي بواسطة مقولة الضرورة، هو حجر الزاوية في عقلانية الفارابي، وفي العقلانية الفلسفية العربية عموما. انه يؤسس الانتقال من العقلانية في المعرفة الانسانية الى العقلانية في الكون كله وفي الوجود كله. وقد حاول الفارابي ان يشرح العلاقة الموضوعية بين العقلانية عند الانسان والعقلانية في الوجود كله بواسطة نظرية الفيض التي تجعل الله عقلا مطلقا محضا وتجعل الموجودات فائضة بالضرورة عن هذا العقل المطلق المحض وحاملة بالضرورة نفسها، وعلى التدرج، صورة مصدرها، وخصوصا بواسطة نظرية العقل الفعال، الجوهر المفارق، الذي ينقل العقل الانساني من القوة الى الفعل، كما ينقل نور الشمس العين من الاستعداد للبصر الى البصر بالفعل، بما يفيضه عليه من مبادئ اولى كلية ضرورية مشتركة لجميع الناس<sup>(9)</sup>.

اما ابن رشد، فقد اكد كالفارابي مركزية الاستدلال البرهاني في دفاعه عن العقلانية، وحاول ان يشرح العلاقة بين العقلانية في المعرفة الانسانية والعقلانية في الوجود كله بواسطة فكرة العقل الازلي الذي هو علة وجود الروابط الضرورية بين الموجودات. «هذه هي حكمة الله تعالى في الموجودات وسنته في المصنوعات. ولن تجد لسنة الله تبديلا. وبإدراك هذه الحكمة كان العقل عقلا في الانسان. ووجودها هكذا في العقل الازلي كان علة وجودها في الموجودات. ولذلك، العقل ليس بجائز فيمكن ان يخلق على صفات مختلفة كما توهم ذلك ابن حزم»<sup>(10)</sup>.

ينطوي هذا النص على جوهر عقلانية ابن رشد. ولذلك سيظل حاضرا في ذهننا كلما تحدثنا في الصفحات الآتية عن اسهام ابن رشد في العقلانية الفلسفية العربية. وفي الحقيقة، يشكل دفاع ابن رشد عن الطبيعة الخاصة للعقل، وعن صدق العقل التابع للروابط الضرورية بين الاشياء، لحظة خاصة وهامة في تاريخ العقلانية في التراث الفلسفي العربي، ان لم يكن من جهة أرسطوطاليسية، فعلى الاقل من جهة رده الشديد على المتكلمين عموما وعلى الغزالي خصوصا. ولعل المسألة التي تسمح باظهار اهمية هذه اللحظة على افضل وجه هي مسألة السببية. فلننظر فيها كما فعلنا في مسألة الاستدلال البرهاني.

- 4 -

الخاصة الثانية: التركيز على الرابطة السببية كرابطة ضرورية بين اشياء الطبيعة وفعالها. يعالج ابن رشد مشكلة السببية، كالفارابي وابن سينا، مرتكزا على نظرية ارسطو في العلل الاربع، العلة المادية والعلة الصورية والعلة الفاعلة والعلة الغائية. ولكنه يواجه، خلافا للفارابي وابن سينا، هجوما عنيفا على هذه النظرية في نقطة حاسمة، وهي نقطة

الضرورة في العلاقة بين السبب والنتيجة. ومصدر هذا الهجوم تفسير لنظرة القرآن الى العلاقة بين الله والعالم، يقوم على القول بأن لا فاعل الا الله، ويقضي بعدم تقييد مشيئة الله المطلقة في خلقه بأي ضرورة ثابتة ازلية، وبالتالي بعدم الضرورة بين الاسباب ونتائجها، وبامكانية المعجزة بالمفهوم الديني في اي لحظة بحسب ما يشاء الله. وواضح ان الجدل يدور خصوصا على العلة الفاعلة التي هي السبب القريب او المباشر للنتيجة، ولا يتناول العلة الغائية الا استطرادا او في المقام الثاني.

الاسباب الفاعلة شيء موجود في المحسوسات، ولا سبيل الى انكاره عند العقلاء. واذا انكرها المتكلمون، فانهم ينكرون قولهم بأن كل فعل لا يد له من فاعل. المشكلة، اذن، ليست هنا، وانما هي في طبيعة العلاقة بين الفاعل والفعل، وفي مدى اكتفاء الفاعل بنفسه في الفعل الصادر عنه. اما القسم الاول من المشكلة، فان معالجته تتأسس في نظر ابن رشد على التسليم بأن كل شيء له طبيعة تخصه وفعل يخصه. «انه من المعروف بنفسه ان للاشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الافعال الخاصة بموجود موجود، وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الاشياء واسماؤها وحدودها. فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه، ولو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حد، وكانت الاشياء كلها شيئا واحدا ولا شيئا واحدا»<sup>(11)</sup>. ولكن تحليل هذا النص بدقة يضعنا امام فكرتين، لا فكرة واحدة. الفكرة الاولى تذهب من الطبيعة الخاصة (الذات والصفات) الى الفعل الخاص، والفكرة الثانية تذهب من الفعل الخاص الى الطبيعة الخاصة. فهل هاتان الفكرتان متطابقتان تماما ومتساويتان في البداهة؟ وماذا تفترض فكرة الطبيعة في شيء معين مما لا تتضمنه فكرة الفعل بالنسبة الى هذا الشيء؟ لا يساور ابن رشد اي ريب في ان بنية الاشياء في ذاتها هي بنية جواهر واعراض، ذوات وصفات، طبائع واحوال، تلحق بها او تنتج عنها افعال وتأثيرات، وانه يمكن معرفة الطبائع من الافعال، وبفعل العقل الخاص، ويمكن معرفة الافعال بالمشاهدة الحسية وبفعل العقل، لان الطبائع ثابتة والافعال الصادرة عنها تابعة لها بهذه الصفة. ان حدس الطبيعة الخاصة للعلاقة السببية في فلسفة ابن رشد، يرتكز على حدس الثبات. ولذلك استطاع ابن رشد ان يؤكد ان الافعال الصادرة عن طبائع الاشياء هي افعال تجري بالضرورة، لا على الاكثر. فالنار مثلا لها فعل خاص هو الاحراق، يلازمها دائما، وينبغي ان نتوقع حصوله دائما، ما دامت النار نارا. وقد يحدث في بعض الحالات ان يتعطل فعل الاحراق عند دنو النار من الشيء، لوجود مانع ما. «لكن هذا ليس يوجب سلب النار صفة الاحراق ما دام باقيا لها اسم النار وحدها»<sup>(12)</sup>. ويخلص ابن رشد من تحليله لعلاقة الفعل والانفعال بين الاشياء الى هذه النتيجة العامة: «والعقل ليس هو شيئا اكثر من ادراكه الموجودات باسبابها، وبه يفترق من سائر القوى المدركة. فمن رفع الاسباب، فقد رفع العقل. وصناعة المنطق تضع

وضعا ان ههنا اسبابا ومسببات ، وان المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام الا بمعرفة اسبابها»<sup>(13)</sup>.

طبعاً، الاسباب المقصودة هي الاسباب الاربعة ولكن، كما قلنا، بيت القصيد هنا هو السبب الفاعل. وهكذا تعني العقلانية في معرفة الموجودات ادراك الاسباب الفاعلة لهذه الموجودات وادراك اسبابها الغائية، فضلا عن ادراك اسبابها المادية والصورية، ولا يغير من الامر شيئا وصف العلاقة بين الاسباب والمسببات بأنها على سبيل العادة. فالعادة لا يمكن ان تطلق على الله، لانها ملكة يكتسبها الفاعل بتكرار الفعل، وليس لله عادة بهذا المعنى. ولا يمكن ان تعني بالنسبة الى الموجودات المجردة من الانفس سوى طبيعتها، وطبيعة هذه الموجودات لا يمكن ان تقتضي افعالها على الاكثر. «واما ان تكون لنا عادة في الحكم على الموجودات فان هذه العادة ليست شيئا اكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه، وبه صار العقل عقلا»<sup>(14)</sup>.

ويضيف ابن رشد، تبديدا لمخاوف المتكلمين، ان القول بضرورة العلاقة السببية لا يعني ان الاسباب مكتفية بنفسها في افعالها. فهي تفعل افعالها بفعل فاعل من خارج، «فعله شرط في فعلها، بل في وجودها فضلا عن فعلها»<sup>(15)</sup>. والدهريون وحدهم «ينسبون كل ما يظهر ههنا مما ليس له سبب ظاهر الى الحار والبارد والرطب واليابس»، اي الى اختلاط الاسطقسات والأمزجة<sup>(16)</sup>. على ان القول بالفاعل الاول، الذي فعله شرط لوجود الموجودات وفعالها، لا يعني ان العالم يشبه مملكة لا ضابط لارادة ملكها. ففي هذه النقطة يحرص ابن رشد على شيئين: عقلانية الفاعل الاول واختلافها عن عقلانية الانسان. ان علم الانسان العقلي بالموجودات تابع لطبيعة هذه الموجودات، بينما علم الفاعل الاول بالموجودات متقدم عليها وهو علة لها. ولذلك لا تقاس العقلانية في المعرفة الانسانية بالعقلانية في المعرفة الالهية، ولا هذه بتلك. ومن جهة اخرى، اذا فرضنا الفاعل الاول بدون ضابط يجري عليه، فاننا نقع كليا في عالم اللاعقل، ويمتنع عندنا اي علم يقيني ثابت. «ليس ههنا علم ثابت بشيء اصلا، ولا طرفة عين، اذا فرضنا الفاعل بهذه الصفة، متسلطا على الموجودات، مثل الملك الجائر وله المثل الاعلى الذي لا يقاس عليه شيء في مملكته، ولا يعرف منه قانون يرجع اليه ولا عادة. فان افعال هذا الملك يلزم ان تكون مجهولة بالطبع، واذا وجد عنه فعل، كان استمرار وجوده في كل آن مجهولا بالطبع»<sup>(17)</sup>.

ان التركيز على العلاقة السببية كعلاقة ضرورية بين الاشياء الطبيعية يكمل التركيز على الروابط الضرورية بين القضايا والتصورات في الاستدلال البرهاني، تبعا لمبدأ التطابق الذي قال به الفلاسفة العرب بين اليقيني الضروري والوجودي الضروري. ولكن، كما رأينا، لا تنفصل العقلانية المنطقية والعقلانية السببية، عند الفلاسفة العرب، عن العقلانية الميتافيزيقية المطلقة. ولذلك جاءت النتائج التطبيقية على صعيد



الوجود الانساني شديدة الارتباط بفكرة النظام الثابت السائد في الكون. فالعقلنة للوجود الانساني هي ادراك الاسباب المحددة له، ومن حولها نظام الاسباب في الوجود كله، وتحديد الافعال الانسانية على هذا الاساس. وهذه سمة ثالثة في العقلانية في التراث الفلسفي العربي تستحق بعض الشرح.

## - 5 -

الخاصة الثالثة: تأسيس الوجود الانساني على النظام الكوني الثابت الصادر عن العقل الازلي.

عالم العقل في رؤية المشائين العرب هو عالم الضرورة، عالم الروابط الثابتة التي يلزم بعضها عن بعض، انطلاقاً من السبب الاول الذي هو العقل المطلق. فالمعقولة في الكون تنفي حدوث الاشياء على سبيل الاتفاق، وتنعكس في العقل البشري معقولات ينتج بعضها من بعض، وتظهر في الطبيعة ترتيباً ونظاماً وتوافقاً رائعاً. والانسان معد ومدعو الى ادراك نظام الكون على حقيقته الثابتة الازلية، واقامة افعاله بحسب مقتضيات هذا النظام او على غراره. فالعقل هو ادراك الضرورة، والعقلانية في مجال الفعل هي دعوة الى الاعتراف بسيادة الضرورة على الارادة او بواسطتها. هذا هو الاتجاه العام للفلاسفة المشائين العرب، وان اختلفوا في مسألة كيفية صدور العالم عن السبب الاول وفي مسألة كيفية ومدى اخضاع الوجود الانساني لفعل العقل.

وقد عبر الفارابي عن سيادة الضرورة في الكون في جميع كتاباته الميتافيزيقية والطبيعية، انطلاقاً من تعريف الوجود الاول بأنه السبب الاول لوجود الموجودات كلها. فالاول الذي هو الوجود الازلي، الكامل، الواحد، الذي لا شريك له ولا ضد، ولا حد له، هو العقل المطلق، اي العقل بالفعل الذي يعلم باطلاق جوهره المطلق والذي لا امكان لعدم وجوده. وكما ان وجوده ليس موضوع امكان، فكذلك وجود العالم عنه، ليس موضوع امكان. ان ضرورة العالم تابعة لضرورة السبب الاول، ولازمة عنها، من حيث انه عقل مطلق وحكيم مطلق. «ومتى وجد للاول الوجود الذي هو له، لزم ضرورة ان يوجد عنه سائر الموجودات التي وجودها لا بارادة الانسان واختياره، على ما هي عليه من الوجود الذي بعضه مشاهد بالحس، وبعضه معلوم بالبرهان. ووجود ما يوجد عنه انما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر، وعلى ان وجود غيره فائض عن وجوده هو»<sup>(18)</sup>.

ان معقولة الطبيعة، في هذه الرؤية للعالم، لها مستويان: مستوى المصدر ومستوى البنية. وامتزاج فكرة السببية بفكرة الفيض ليس سوى نتيجة او ترجمة للافتراض القائل بأن فعل العقل نفسه هو فعل ايجاد. ولكن اللافت في نص الفارابي هو انه يقسم

الموجودات في العالم الى نوعين كبيرين ، يحملان نوعين من المعقولة : المعقولة الطبيعية التي مصدرها العقل الازلي والمعقولة الانسانية التي مصدرها الارادة الانسانية والعقل الانساني . فالموجودات التي يكون وجودها بارادة الانسان واختياره لا تأتي في السياق المتصل لعملية الفيض ، نزولا وصعودا . فهل طرح الفارابي لتأسيس الوجود الانساني مبدأ مغايرا لما يسود نظام الكون؟ قد تحملنا ثقافة عصرنا، المشبعة بفكرة الحرية، على تلمس فسحة في فلسفة الفارابي يكون فعل الانسان فيها محكوما بغير قواه الحيوانية وقوته الناطقة، من خلال بعض ما يقوله في الارادة والاختيار وبعض ما يقوله في انواع المدن الجاهلية. ولكن الواقع هو ان هذه الفسحة، اذا وجدت، فانها صغيرة جدا ومنزلتها ليست بالمتزلة العليا. فالارادة في نظر الفارابي هي قوة نزوعية محكومة بالادراك، الحسي او الخيالي او العقلي. انها شوق عن احساس او عن تخيل او عن نطق وروية. فهي غير موجودة بالفعل قبل حصول الادراك. وعندما تتحرك، فان تحركها يكون لخدمة قوة الاحساس او التخيل او العقل. والاختيار هو اسم الارادة عندما تتحرك عن ادراك عقلي وفي سبيل ادراك عقلي<sup>(19)</sup>. وهكذا تبدو امور الانسان السليم مرتبة ومنسجمة تحت سيادة العقل، وغير محكومة بأي تنازع اصلي بين الرغبة او الشوق وبين الروية او العقل، وغير سائرة الى ما يخالف غاية الانسان الطبيعية، التي هي وجه من وجوه الفيض الالهي، الا بمقدار ما تحيد عن طريق العقل، او بمقدار ما تقصّر في السلوك فيه. وطريق العقل واضح، وان كان الناس يتفاوتون ويتفاضلون في ادراكه. فهو يبدأ مع تلقي المعقولات الأول، وهي على ثلاثة اصناف: صنف للمهن العملية، وصنف للاخلاق، وصنف للعلوم النظرية<sup>(20)</sup>، وينطلق على اساس استعمال المعقولات الأول نحو الكمال الذي يمكن ان يبلغ الانسان بحسب نظام الكون، وهو الاقتراب ما امكن من رتبة العقل الفعال وبلوغ المعقولة المفارقة للمادة. والمدينة التي تتمكن من السير في طريق العقل بهذا الشكل هي مدينة العقل، وهي المدينة الفاضلة. ولا يترك الفارابي اي مجال للتأويل في هذه النقطة من فلسفته العقلانية. فهو يقول قاطعا ان نظام المدينة الفاضلة يشبه نظام البدن التام الصحيح في التكوين والترتيب، بمعنى ان العضو الرئيس فيه يتكون اولا ومن ثم يكون هو السبب لحصول سائر الاعضاء على الترتيب الذي لها. ويقول ايضا ان نسبة السبب الاول الى الموجودات في العالم كنسبة ملك المدينة الفاضلة الى اجزائها<sup>(21)</sup>. ومؤدى ذلك بالنسبة الى موضوعنا هو ان عقلنة الوجود الاجتماعي تكون عقلنة سليمة بقدر ما يعكس نظام المجتمع ونظام السلطة في المجتمع نظام الفيض من العقل الازلي، اي بقدر ما يتشكل كنظام تراتبي هرمي يفرض ان يكون الرئيس في اعلى مراتب العقلانية والمروؤوسون تحت سلطته وتشريعه وتديره لهم بحسب فطرتهم وقدراتهم العقلية والمهنية.

اما ابن رشد، فانه لم يكن اقل من الفارابي تمسكا بمبدأ سيادة الضرورة في الكون،

وان ترك نظرية الفيض، وربما كان شعوره بالتعقيدات التي ينطوي عليها هذا المبدأ اقوى من شعور الفارابي بسبب تركه لنظرية الفيض من جهة، وتصديه لنظرية جواز العالم ونظرية وجوده عن الاتفاق، اي المصادفة من جهة اخرى. فالاشاعرة لا يقنعون العلماء، ولا الجمهور، باستدلالتهم على وجود الله بواسطة الاطروحة القائلة بأن العالم بأسره حادث، ولا باستدلالتهم على قدرة الله بواسطة الاطروحة القائلة بأن العالم بجميع ما فيه جائز. ان التحليل النقدي لهاتين الاطروحتين يدل على انها تنتهيان اما الى ابطال وجود فاعل على الاطلاق، واما الى ابطال وجود فاعل حكيم. وبهذا تلتقيان مع الاطروحة القائلة بأن العالم موجود من نفسه وعن الاتفاق. وهذا ما ترفضه العقلانية، فضلا عن الدين. فاستقراء آيات القرآن في موضوع الله والعالم يدل على ان القرآن يدعو الناس الى الاعتقاد بوجود الله عن طريق دليلين، يسميهما ابن رشد دليل العناية ودليل الاختراع، والى فهم علاقة الله بالعالم وموجوداته كعلاقة صانع بمصنوع، او كعلاقة خالق بمخلوق. وهذان الدليلان يناسبان فهم الجمهور، ولا يرفضهما الفلاسفة الذين يسلكون الى وجود الله سبلا اخرى. فالصانع يستدل عليه، وعلى صفاته، من مصنوعاته. والصانع الحكيم تظهر حكمته من خلال الحكمة في مصنوعاته، والمصنوعات تدل باسباب وجودها، وبخاصة بغايتها، على درجة الحكمة عند صانعها. فاذا كان الله فاعلا حكما، فانه لا يمكن ان يكون فعله في العالم سوى تابع لحكمته. ونحن نفهم شيئا من حكمة الله انطلاقا من الحكمة التي لدينا. وفي هذا الصدد يقول ابن رشد: «الحكمة ليست شيئا اكثر من معرفة اسباب الشيء. واذا لم تكن للشيء اسباب ضرورية تقتضي وجوده، على الصفة التي هو بها ذلك النوع موجود، فليس ههنا معرفة يختص بها الحكيم دون غيره، كما انه لو لم يكن ههنا اسباب ضرورية في وجود الامور المصنوعة ما لم تكن هنالك صناعة اصلا، ولا حكمة تنسب الى الصانع دون من ليس بصانع»<sup>(22)</sup>. الحكمة اذن هي والعقل شيء واحد، سواء كانت حكمة الانسان العارف ام حكمة الله الخالق. وموضوعها نظام الاسباب والمسببات وترتيبها ترتيبا ثابتا ومحكما، لا عن اتفاق ولا عن جواز. «انه واجب ان يكون ههنا ترتيب ونظام لا يمكن ان يوجد اتقن منه، ولا اتم منه»<sup>(23)</sup>، وذلك لان الصانع هو العقل الازلي المطلق. ووجود النظام في افعال الطبيعة لا يستلزم اكتفاء الطبيعة بنفسها في افعالها. فالله هو «مخترع الاسباب»، «وكونها اسبابا مؤثرة هو باذنه وحفظه لوجودها»<sup>(24)</sup>.

لا يهمننا في هذا البحث ان نتعمق في نظرية ابن رشد في خلق الله للعالم، وبخاصة حفظ الله للموجودات واذنه بتأثير بعضها في بعض. ففي هذه النظرية اشكالات كثيرة وجوانب غامضة، سواء اخذت من جهة علم الكلام ام من جهة الفلسفة. وانما يهمننا ان نبين ما يؤكد ابن رشد نفسه من عقلانية في الوجود الالهي وفي الفعل الالهي، ومن معقولية في موجودات الطبيعة وافعالها، ومن تفسير لوجود الانسان، عقلا واردة، على

اساس هاتين العقلانية والمعقولة. وفي الحقيقة، يبدو ابن رشد في هذه المسألة الاخيرة قريبا من الفارابي، واقل جرأة منه. ففي رأيه، ليست الارادة الانسانية مصدرا بذاته للفعل الانساني. وانما هي محكومة اصلا بالاسباب ونظامها. وفي نظام الاسباب والمسببات، الشامل لجميع الموجودات، لا يمكن ان تكون الارادة مبدأ قاطعا، او ثغرة غير معقولة. يحاول ابن رشد ان يجمع بين مذهب الجبرية ومذهب القدرية، بين مذهب الضرورة كما يعبر عنه مصطلح القضاء والقدر ومذهب الحرية كما يعبر عنه مصطلح خلق الانسان لافعاله. ولكنه في الحقيقة يهرب من القول بأن الانسان خالق لافعاله ويميل الى نصرته مذهب الضرورة على مذهب الحرية. فافعال الانسان، في رأيه، تتم بأمرين. بالارادة وبالاسباب المؤتية من خارج. ولكن تحليله لتضافر هذين الامرين يؤدي الى تصغير امر الارادة وتغييبه، ان لم نقل الى ملاحشاته تماما. «وهذه الاسباب التي سخرها الله من خارج ليست هي متممة للافعال التي نروم فعلها او عاقبة عنها فقط، بل وهي السبب في ان نريد احد المتقابلين. فان الارادة انما هي شوق يحدث لنا عن تخيل ما او تصديق بشيء، وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا، بل هو شيء يعرض لنا عن الامور التي من خارج. مثال ذلك انه اذا ورد علينا امر مشتهى من خارج اشتبهناه بالضرورة من غير اختيار، فتحركنا اليه»<sup>(25)</sup>. ان ارتباط الارادة بالاسباب التي من خارج امر ثابت. ولكن اين التفكير والروية في اتخاذ قرار الفعل واعتماد واحد بعينه من الامكانيات المتاحة وقد يكون ما نشتاقه؟ واين الاهواء والرغبات التي تدفع الى الفعل من داخل الانسان بدون توسط الروية؟ وهل الارادة هي مجرد شوق؟ لا تغيب هذه الاسئلة عن بال ابن رشد. ولكنه لا يعيرها اهتماما كبيرا. نظرية النظام الكوني الضروري المتقن تسيطر على تفكيره سيطرة تامة. لتتابع معه يقول: «وليس يلقى هذا الارتباط بين افعالنا والاسباب التي من خارج فقط، بل وبينها وبين الاسباب التي خلقها الله تعالى في داخل ابداننا. والنظام المحدود في الاسباب الداخلة والخارجة، اعني التي لا تخل، هو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده»<sup>(26)</sup>.

اذا صح ذلك، فلسنا بعيدين عن وضع للانسان خاضع تماما وكيلا لقانون الالزام او لقانون الحتمية. اذ ما الذي يبقى لفسحة الارادة الحرة؟ الارادة العاقلة، حتى تكون عاقلة حقا، لا بد لها من ان تكون حرة اصلا. والا فلا معنى اصلا للارادة. واذا كانت لحظة الارادة ترتد تماما الى نظام الاسباب والمسببات في الطبيعة وفي ابداننا التي هي جزء من الطبيعة، فليس ثمة اختيار حقيقي، وليس ثمة مسؤولية حقيقية، وليس ثمة فرق بين فعل الانسان وافعال الطبيعة. ان تحليل ابن رشد للفعل الانساني محكوم بتحليله للفعل الالهي، حيث لا تناقض بين الارادة والحكمة، وتحليله للفعل الطبيعي، حيث لا اختيار. ولذلك غابت عنه لحظة الحرية والجدلية العلنية او الخفية بين العقل واللاعقل في وجود الانسان وافعاله، وانحصرت العقلنة فيه بوعي الضرورة، التي هي سنة الله

المفروضة على الانسان، في النظام الكوني من جهة، وفي الشرائع المنزلة من جهة اخرى. ومن هنا، فان عقلانية ابن رشد ليست اكثر من دعوة الى اخضاع الوجود الانساني للعقل الازلي، عن طريق الفلسفة من جهة العلم والنظر، وعن طريق الشريعة من جهة الاعتقاد والعمل. وسيوضح ذلك اكثر في الفقرة الآتية.

## - 6 -

### الخاصة الرابعة: التوفيق بين العقل الفلسفي والوحي النبوي.

العقلانية تؤكد قدرة العقل مبدئياً على تفسير احداث الطبيعة واشيائها واستقلاله في هذه العملية عن اي سلطة معرفية اخرى كالوحي الديني والرؤيا والحدس وما اشبهه. وبالطبع، يمكن ان تدفع بعض المذاهب هذا التأكيد في اتجاه المعارضة التامة لاي سلطة غير سلطة العقل في مجال المعرفة. فالمشكلة في العقلانية هي مشكلة تفسير معنى استقلالية العقل وسيادته في المعرفة. هل تعني انه لا يجوز ان تتدخل اي سلطة في المجال الذي يثبت العقل سيادته فيه، فلا تتعرض لاحكامه بنفي او تأكيد؟ ام تعني ان العقل وحده يمتلك سلطة المعرفة الحقة في جميع المجالات التي يتصل بها الفكر الانساني وان ما هو غير عقلي هو دون العقل من جميع الوجوه؟ هذان السؤالان يفتحان الباب على مجموعة من المشكلات، لا على مشكلة واحدة، كمشكلة اثبات السيادة للعقل، ومشكلة الفصل بين المجالات وتحديد مدى القدرة التي تتمتع بها كل قوة معرفية في كل واحد منها، ومشكلة تراتب القوى المعرفية حيث تثبت شرعية تعددها. ولو نظرنا في المشكلة الاولى من هذه المشكلات لوجدنا انها موضوع صراع، لم ينحسم تماماً لمصلحة العقل العلمي الا في مجال الطبيعة الجامدة والبيولوجية، وبعد عصور من الجهود والمعارك. وانطلاقاً من هذه الملاحظة، يتبين لنا ان كل مذهب في العقلانية يدخل في صراع مع المذاهب اللاعقلانية بمقدار ما يطالب به من سيادة فعلية للعقل ومن شمول لهذه السيادة في معرفة الانسان للعالم ولنفسه. العقلانية مذهب صراعي، ولا يمكنها ان تكون غير ذلك. وفي مجرى الصراع، تكون احياناً في موقع التراجع، واهياناً اخرى في موقع المهادنة او المصالحة. واذا كانت هذه حالها على مستوى المعرفة، فهل يمكنها ان تكون غير ذلك على مستوى العمل؟ ان الصراع بين العقلانية واللاعقلانية على مستوى العمل صراع مفتوح كالصراع بينهما على مستوى المعرفة، بل انه على مستوى العمل اشد واقسى مما هو على مستوى المعرفة. وذلك لان مستوى العمل هو المستوى الذي ينبثق من الارادة، بدءاً بشكلها الاعم والاعمق وهو ارادة الحياة، وينهض على اركان الحاجات والرغبات والعواطف والمصالح، والسعي الى اشباعها او تحقيقها وينفتح لشتى انواع الظن والاعتقاد والايمان، كما يفتح للعقل والتفكير العقلي. وهذا يعني ان الكفاح

لا ثبات السيادة للعقل في مستوى العمل يتطلب اولا تحديد الوظيفة او الوظائف التي يقوم بها العقل في العمل عموما، وفي كل نوع من انواعه خصوصا. ويتطلب ثانيا مفهوما مرنا ونسبيا للسيادة، اكثر مما يتطلبه الكفاح لاثبات السيادة للعقل في المعرفة. وذلك، لان المعرفة كلها، ومنها المعرفة العقلية، وبخاصة المعرفة العقلية للعمل بانواعه المختلفة، ليست بالنسبة الى العمل سوى وسيلة، وسيلة تزداد ضرورتها وترتفع مرتبتها بين الوسائل مع ترقى الثقافة وتقدم المجتمعات، ولكنها تظل وسيلة في خدمة غاية عليا تتجاوزها.

لقد اهتم زعماء العقلانية في التراث الفلسفي العربي بالعقل العملي (القوة الناطقة العملية) في ضوء مذاهبهم الخاصة بالعقل النظري، لكن بنسبة ضئيلة اجمالا. فقد لامسوا مشكلة العقل في العمل، وبخاصة في ميداني السياسة والاخلاق، ملامسة ناعمة، تم عن حذر شديد، لانهم واجهوا في تعرضهم لها سلطتين حريصتين اشد الحرص على سيادتهما، وهما سلطة الشريعة وسلطة الحكام، الخلفاء او السلاطين. وبقدر ما كانت بعض اطروحاتهم حول العقل النظري صريحة وجريئة، كانت اطروحاتهم حول العقل العملي متحفظة، او ملتوية، او مسلمة زمام الامور لسلطة الشريعة وسلطة الحكام. وما يسمى التوفيق في التراث الفلسفي العربي يتأكد على هذا الصعيد كنتيجة للتوفيق على صعيد النظرة الاساسية الى الوجود او للتقشير في التركيز على المقاربة العقلانية لمشكلات الاخلاق والسياسة والحقوق والتربية.

في فلسفة الفارابي، يتأسس التوفيق بين العقل الفلسفي والوحي الديني على نظرية الفيض من العقل الفعال. بحسب هذه النظرية، المعقولات التي تفيض من العقل الفعال على الفيلسوف هي نفسها التي تفيض على النبي. لكن الفيلسوف يتلقاها بالقوة الناطقة، بينما يتلقاها النبي بالقوة المتخيلة. اذن، كل ما في الوحي النبوي من معارف وشرائع متوافق مع ما في الفلسفة من معارف وشرائع، لان المصدر الاعلى لتلك المعارف والشرائع واحد. لكن الوحي النبوي يأتي في مرتبة تحت المعرفة الفلسفية، لان القوة الناطقة اعلى من القوة المتخيلة. فالقوة الناطقة تتصور الاشياء في ماهياتها وتستدل على المجهول منها بالبراهين القطعية بينما القوة المتخيلة تدرك الاشياء بما يحاكيها من تشبيهات ومثالات ورموز ولا ترتفع عن مستوى المحسوس الا بقدر ما هي متوسطة بين المحسوس والمعقول<sup>(27)</sup>. ففي الظاهر، يبدو الفارابي منتصرا للفلسفة في وضعها تجاه النبوة. ولكن في الحقيقة، لا ينطوي انتصار الفارابي للفلسفة على اي نقد رفضي للوحي النبوي. بل على العكس من ذلك، انه ينطوي على اعتراف بقيمة هذا الوحي من جهة النظر، وبفعاليته من جهة العمل. وذلك لان الناس في فلسفة الفارابي متفاضلون بالفطرة في قواهم العقلية والنفسية والبدنية، والجمهور منهم اقرب الى تصديق خطاب المتخيلة منه الى تصديق خطاب العقل. وعليه فان العقلانية الفلسفية لا بد لها من أن تتعايش مع الرؤية

النبوية للأشياء، راضية بوضعها الخاص المتفوق من جهة والمنحصر من جهة ثانية. ان مدينة العقل التي تكون آراء أهلها عن العالم صادقة بالطرق اليقينية وفعالهم مبنية على هذه الآراء ومسددة نحو السعادة الحقيقية ابعد عن امكان التحقيق الفعلي من مدينة النبي. ولذلك تبدو حظوظ عقلنة الحياة العملية على يد الفقهاء، في اطار الرؤية النبوية للأشياء، اقوى في الواقع من حظوظ عقلنتها على يد الفلسفة. ان المقاربة التي اعتمدها الفارابي للتفكير في العمل الانساني، من منظار الغائية النظرية نحو الكمال والسعادة وترجمة الكمال والسعادة بلغة المعرفة العقلية لنظام الكون بل وبلغة التصوف العقلي، لم تبتعد عن القاعدة النبوية القائلة بأن المدنيات تبنى على غرار الالهيات، وانما ابعدت الفلسفة عن التفكير الايجابي المتبحر في ماهيات الافعال الانسانية، وبخاصة في ميادين السياسة والاخلاق والتربية، وفي علاقاتها وتراتبها، وفي مدى قدرة الانسان على تخطيط اعماله وتشكيل عالمه الخاص، فلم تيسر للعقلانية على مستوى العمل السند الكافي او السند المطلوب في مواجهة الوحي النبوي وحماته من متكلمين وفقهاء.

اما ابن رشد، فانه دفع بالتوفيق بين العقل الفلسفي والوحي النبوي الى اقصى حد يمكن ان يبلغه التوفيق الجامع المتوازن بينهما. وفي الحقيقة، بقدر ما يبدو ابن رشد متحمسا للعقلانية الفلسفية، و متمسكا بها ومدافعا عنها، يبدو متمسكا بالوحي النبوي ومدافعا عنه. فالفقيه المتكلم ليس اقل حضورا في كتاباته من الفيلسوف العالم. وقد يتساءل المرء، بعد قراءة هذه الكتابات، من استخدم من فيها؟ هل الفيلسوف استخدم الفقيه لغرض تبرير الفلسفة بالدين والفلسفة في الدين، ولعدم تمكنه من توجيه وتوصيل الفلسفة الخالصة الى الجمهور؟ ام ان الفقيه استخدم الفيلسوف لغرض تبرير الدين بالفلسفة وبالتالي لايجاد تبرير عقلائي للشريعة؟ مهما يكن من امر، فان الثابت ان ابن رشد لم ينجح النجاح الذي يعترف له به الفلاسفة الميتافيزيقيون والمفكرون الدينيون على السواء، الا بواسطة تسوية كبيرة، كان الخاسر فيها هو بالضبط العقل العملي. ففي التوفيق الرشدي بين الفلسفة والشريعة، ينبغي الانتباه الى مستويين يهتان العقلانية، وهما مستوى العقل في المعرفة ومستوى العقل في العمل. فعلى المستوى الاول وهو المستوى الذي يتحدث عنه وبكثرة دارسو ابن رشد، وضع فيلسوف قرطبة نظريته الشهيرة في التأويل، وأعطى الانطباع بأنه اخضع الحقائق الدينية للفلسفة، وافسح في المجال لتفسيرات حول افكاره وتعاطفات معها شملت حتى بعض العقلانيين الملحدون. والحق ان التوفيق بين الفلسفة والشريعة بواسطة تأويل الشريعة لا يلغي الشريعة، وانما يبين الحق الذي ارادت التعبير عنه بلغة يفهمها الجمهور من الناس. ولكن هل يمتد قانون التأويل العقلائي الى نظام الاخلاق والمعاملات من الشريعة؟ في جواب ابن رشد عن هذا السؤال، نلمس محدودية العقلانية التي نادى بها. فالعمل في رأي ابن رشد مجال السيادة فيه للوحي النبوي وبالتالي للفقه، وليس للعقل الفلسفي الذي هو ذروة

العقل البشري اي سيادة فيه. واذا كان له ان يفعل شيئا في هذا المجال، فما يفعله باستقلال انقص مما يفعله الوحي النبوي، وما يفعله في اطار الوحي النبوي لا يتجاوز الاستنباط بالقياس الشرعي من الاصول الموضوعية والقواعد المقررة فيه: «ان مقصود الشرع انما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق. والعلم الحق هو معرفة الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه، وبخاصة الشريعة منها، ومعرفة السعادة الاخروية والشقاء الاخروي. والعمل الحق هو امثال الافعال التي تفيد السعادة وتجنب الافعال التي تفيد الشقاء. والمعرفة بهذه الافعال هي التي تسمى العلم العملي»<sup>(28)</sup>. بهذا التفسير الواضح لمقصود الشريعة، وهو يتناسب مع التقسيم الفلسفي للعقل الى عقل نظري وعقل عملي، يجعل ابن رشد العلم العملي شيئا منوطا بالنبوة، اذ ان الفلسفة عنده ليست شيئا اكثر من النظر في الموجودات على ما هي عليه واعتبارها كمصنوعات تدل على الصانع الحكيم. فالوظيفة التي يقوم بها العقل العملي كحاكم في الحلال والحرام وكمرشد الى افعال الخير والسعادة تؤديها الشريعة على احسن وجه، لانها صادرة عن العقل الازلي وموجهة الى الناس جميعا بواسطة الانبياء. ونظرية ابن رشد في النبوة لا تقل اهمية عن سائر نظرياته، وهي تتميز عن نظرية الفارابي ونظرية الغزالي في جوانب عدة، تبعا لنظرة ابن رشد الى الله وصفاته وافعاله وعلاقته بالعالم والانسان. ويرى ابن رشد ان ما يحدد ماهية النبي كنبى انما هو العلم بالغيب ووضع الشرائع للناس بوحي من الله. ويحدد شروط وضع الشرائع للناس بكيفية لا يعود معها من الممكن تصور الاتيان بشريعة الا بوحي من الله. «ان معرفة وضع الشرائع ليس تنال الا بعد المعرفة بالله وبالسعادة الانسانية والشقاء الانساني وبالامور الاراديات التي بها يتوصل الى السعادة، وهي الخيرات والحسنات، وبالامور التي تعوق عن السعادة وتورث الشقاء الاخرائي، وهي الشرور والسيئات». ومعرفة السعادة الانسانية والشقاء الانساني تستدعي معرفة النفس واحوال السعادة والشقاء في الآخرة ومقدار ارتباط السعادة بالحسنات، والشقاء بالسيئات. «وهذا كله، او معظمه، ليس يتبين الا بوحي، او يكون تبينه بالوحي افضل». ومن جهة ثانية، يحتاج واضع الشريعة الى معرفة احوال الذين يضع لهم الشريعة، والطرق التي توافق افهامهم، «وهذا كله او اكثره ليس يدرك بتعلم، ولا بصناعة، ولا حكمة. وقد يعرف ذلك على اليقين من زوال العلوم وبخاصة وضع الشرائع وتقرير القوانين والاعلام باحوال المعاد»<sup>(29)</sup>. ولكن ابن رشد لا يحدد بدقة الميادين والمضامين التي تطولها الشرائع التي يتحدث عنها. ولا يحدد بدقة دور العقل بالنسبة الى كل ميدان ومضمون منها. هل هي فقط السعادة والشقاء في الآخرة، ام هي ايضا السعادة والشقاء في الدنيا وشروط حصولها بمقدار معين وباسباب معينة، في مجتمع معين او في جميع المجتمعات، وفي مرحلة تاريخية معينة او في جميع المراحل التاريخية. فهل يمكن اقضاء دور الحكمة والتجربة والتعلم بهذه السهولة من عملية وضع



الشرائع للناس؟ ان تفكير ابن رشد في هذه المسألة، اعني مسألة وضع الشرائع، تبريري الى حد بعيد. فما يهيمه ليس وضع فلسفة عقلانية في التشريع، ولا شق الطريق اليها، بل هو اظهار شرعية الوحي النبوي وافضليته، ووجوده فعلا، وتفوق الشريعة القرآنية على سائر الشرائع. ولا يستبعد من ادلته على ذلك دليل اتفاق الناس، وهو دليل غير برهاني. فهو يقول مثلاً: «قد اتفقت الفلاسفة وجميع الناس، الا من لا يعبأ بقوله وهم الدهرية، على ان ههنا اشخاصا من الناس يوحى اليهم، بان ينهوا الى الناس امورا من العلم والافعال الجميلة، بها تتم سعادتهم، وينهوهم عن اعتقادات فاسدة وافعال قبيحة، وهذا هو فعل الانبياء»<sup>(30)</sup>. فهل كان ارسطو في عداد الفلاسفة الذين يتحدث عنهم ابن رشد؟ نكتفي بهذا السؤال، لاننا لا نناقش الآن ابن رشد، وانما نبين محدودية عقلانيته. فهو، رغم اعجابه الشديد بارسطو، لم يعترف للعقل الفلسفي بجميع حقوقه وبخاصة في ميدان الافعال الانسانية. ولذلك، عندما نتحدث عن عقلانيته، يجب ان نشدد على المفارقة العجيبة التي تتسم بها، وقوامها مطالبة بسيادة العقل في ميادين المعرفة وتبرير لاستتباعه وإلجائه، بل وقمعه، في ميادين العمل، وبخاصة ميدان التشريع. واذا وجد القارىء ما يستغربه في هذا الحكم، فانا ندعوه الى التمعن في النص الاتي، المأخوذ من الكتاب الذي اراده ابن رشد دفاعا عن العقل والعقلانية: «ان الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم، ولا الجدل، في مبادئ الشرائع. وفاعل ذلك عندهم محتاج الى الادب الشديد. وذلك انه لما كانت كل صناعة لها مبادئ وواجب على الناظر في تلك الصناعة ان يسلم بمبادئها ولا يعرض لها بنفي ولا بابطال، كانت الصناعة العملية الشرعية اخرى بذلك، لان المشي على الفضائل الشرعية هو ضروري عندهم ليس في وجود الانسان بما هو انسان، بل وبما هو انسان عالم. ولذلك يجب على كل انسان ان يسلم بمبادئ الشريعة، وان يقلد فيها ولا بد الواضع لها. فان جحدتها والمناظرة فيها مبطل لوجود الانسان، ولذلك وجب قتل الزنادقة. فالذي يجب ان يقال فيها ان مبادئها هي امور إلهية تفوق العقول الانسانية. فلا بد ان يعترف بها مع جهل اسبابها. ولذلك لا نجد احدا من القدماء تكلم في المعجزات مع انتشارها وظهورها في العالم، لانها مبادئ تثبتت الشرائع، والشرائع مبادئ الفضائل، ولا فيما يقال منها بعد الموت. فاذا نشأ الانسان على الفضائل الشرعية كان فاضلا باخلاق. فان تهادى به الزمان والسعادة الى ان يكون من العلماء الراسخين في العلم، فعرض له تأويل في مبدأ من مبادئها، ففرضه الا يصرح بذلك التأويل وان يقول فيه كما قال سبحانه والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا. هذه هي حدود الشرائع وحدود العلماء»<sup>(31)</sup>.

يكتفي نص كهذا النص حتى يشعر فقهاء الوحي النبوي انهم يمتلكون من الفلسفة امضى سلاح ضد الفلسفة.

وبعد، فما جدوى الفلسفة اذا كانت ابحاثها لا تتصل في النهاية بالشرائع ومبادئها، وفي حال اتصلت، اذا كان لا يجوز التصريح بنتائجها؟

- 7 -

### الخاصة الخامسة: اعتماد الاتجاه المحافظ.

السمة العامة الخامسة للعقلانية الفلسفية العربية هي اعتماد الاتجاه المحافظ. ونعني بهذا انها فهمت العقل ووظائفه في حياة الانسان كاداة لخدمة أو تقليد نظام ثابت أو لتبرير نظام ديني سياسي، ولم تفهمه كاداة تنوير عام وتغيير مستمر لاوضاع وانظمة قائمة في اتجاه بناء اوضاع وانظمة افضل فافضل، او كأداة تحرير للانسان من كل ما يعيق تقدمه نحو التفتح الكامل لكيانه الفردي والنوعي في هذه الدنيا.

والاساس الفلسفي العام للاتجاه المحافظ في العقلانية الفلسفية العربية هو الاعتقاد بأن نظام الوجود محكم الاتقان اذ انه صادر عن العقل الازلي، وبأن الانسان مدعو الى اقامة شؤون حياته الفردية والجماعية بحسب ما يقتضيه هذا النظام. فالعقل، اذ يعرف هذا النظام لا يسعه الا الاعتراف بأنه حق وعدل وخير وجمال، ولا يسعه الا الدعوة الى محاكاته على صعيد حياة النفس وعلى صعيد حياة المجتمع، وتأييد كل دعوة الى الانسجام معه، سواء جاءت بلغة الفلسفة ام بلغة الوحي النبوي. والصفة العامة التي يتصف بها هذا النظام كنظام هي الوحدة التراتبية التي تستلزم خضوع الادنى للاعلى وتدير الاعلى للادنى وخضوع الكل لواحد احد. وعليه فان الدعوة الى محاكاته هي دعوة الى نظام امر وطاعة، يكون الرئيس الاول فيه صاحب سيادة مطلقة على مرؤوسيه.

وفي الحقيقة، يوجد بعض اختلاف بين الفارابي وابن رشد في مدى التقيد بتزعة المحافظة. فالفارابي ينظر الى المثال والى الواقع الاجتماعي السياسي من خلال نزعته العقلانية المحافظة، مع بعض الانفتاح على فكرة التغيير والاصلاح بينما لا نلمس اثرا لهذه الفكرة عند ابن رشد الا بمقدار ما تعني اخضاع الواقع للشرعية واستنباط الاحكام الشرعية اللازمة لتأطير الواقع الجديدة.

الاعتبار التفاضلي والتراتبى في فلسفة الفارابي قوي جدا. ولكنه لا يعني انه لا يمكن ان يوجد بين البشر سوى رئيس اول واحد وشرعية واحدة بعينها، على غرار ما هو موجود في النظام الكوني. فالتباين بين البشر موجود، جغرافيا واجتماعيا وتاريخيا. ولذلك لا بد لحفظ حياة البشر وتوجيهها نحو السعادة الحقيقية من تعدد الرؤساء الاول ومن تعدد الشرائع، دون خروج عن قاعدة محاكاة النظام الكوني الثابت. فالعقلانية المحافظة التي تتأسس عليها المدينة الفاضلة تعترف بامتياز مطلق للرئيس الاول، لانه بلغ اعلى

درجات الحكمة، وتفرض على من يخلفه وهو دونه في الكمال ان يتقيد بما وضعه من شرائع ويكتفي بالاستنباط منها. ولكنها في الوقت نفسه تعترف بانه لا يمكن لرئيس اول واحد ان يضع الشرائع الكاملة لكل الامكنة والازمنة وبأن النوع البشري يتبياً بعناية العقل الفعال لتوالي اشخاص يستحقون الرئاسة الاولى ويتابعون التشريع بحسب مقتضيات التغير في المكان والزمان. فالرئيس الاول يتصرف في التشريع كما يشاء، ولا يتصرف فيه من هم دونه الا ضمن الاصول والقواعد التي وضعها. ولكن اذا جاء بعده من هو مثله في الطبيعة والاستحقاق فانه لن يحتفظ بسلطته التشريعية بصورة مطلقة. وفي تحديد هذه النقطة الهامة يقول الفارابي: «فاذا خلفه بعد وفاته من هو مثله في جميع الاحوال كان الذي خلفه هو الذي يقدر ما لم يقدره الاول. وليس هذا فقط، بل وله ايضا ان يغير كثيرا مما شرعه الاول فيقدره غير ذلك التقدير اذا علم ان ذلك هو الاصلح في زمانه، لا لان الاول اخطأ، لكن الاول قدره بما هو الاصلح في زمانه وقدر هذا بما هو الاصلح بعد زمان الاول، ويكون ذلك مما لو شاهده الاول لغيره ايضا. وكذلك اذا خلف الثاني ثالث مثل الثاني في جميع احواله، والثالث رابع، فان للتالي ان يقدر من تلقاء نفسه ما لا يجده مقدرًا. وله ان يغير ما قدره من قبله لان الذي قبله لو بقي، لغير ذلك الذي غيره من بعده»<sup>(32)</sup>.

من الواضح ان هذا الكلام يتفق وفكرة تكامل الرسالات الدينية وتناسخها. ولكن تفكير الفارابي في رئاسة المدينة الفاضلة لا يقتصر على الانبياء والرسل ولا يقف عند واحد منهم. فالمهنة الملكية الاولى يمكن ان يقوم بها الانبياء والرسل كما يمكن ان يقوم بها الائمة والفلاسفة والملوك الافاضل. وهذا يعني ان العقلنة في المدن الفاضلة اي التاسي بالله وبتدييره للعالم عملية مفتوحة قابلة للتغيير ضمن الالتزام بالحقائق التي تبرهن عليها الفلسفة النظرية وبالتصورات والمبادئ التي تضعها الفلسفة العملية عن السعادة الحقيقية. واذا نظرنا الى هذه العقلنة في المدن غير الفاضلة فانها تبدو بطبيعة الحال غائبة، لان آراء اهل هذه المدن وفعالهم ليست هي الآراء الصحيحة والافعال الصحيحة التي يحددها العقل الفلسفي او شبيهه. ولكن الفارابي اذ يسعى الى بناء تصوره لمدينة العقل على غرار نموذج النظام الكوني، لا يقطع كل صلة بين تصوره لانماط المدن الجاهلية، وهي انماط مستمدة من التجربة الاجتماعية التاريخية وبين تصوره لوجود العقل في العالم وفي الانسان الطبيعي. فالمدن الجاهلية وهي كما يصنفها مدينة الضرورة ومدينة الثروة ومدينة اللذة ومدينة الكرامة ومدينة الغلبة ومدينة الحرية (= المدينة الجماعية)، تنبني على غير سيادة القوة الناطقة، اذ ان اهلها لا يعرفون الحقيقة عن نظام الموجودات في العالم ويرون سعادتهم في غايات دنيوية هي دون الغاية السامية التي تليق بالانسان المتميز بالعقل. ولكن وجود هذه المدن جزء من نظام الفيض في العالم ومستوى من مستوياته. والارتفاع من هذا المستوى الى مستوى مدينة العقل امر ممكن. وقد اشار الفارابي الى

هذا الامكان في ملاحظة لم يستثمرها، الا انها مهمة جدا وهي قوله مستدركا: «الا ان انشاء المدن الفاضلة ورئاسة الافاضل يكون من المدن الضرورية والمدن الجماعية من بين مدنهم امكن واسهل»<sup>(33)</sup>. وذلك لان أهل المدن الضرورية غير واقعين تحت سيطرة القوى الشهوانية والقوى الغضبية، اذ هم مكثفون بتحصيل اسباب العيش المادي، واهل المدن الجماعية (= مدن الحرية) يعرفون جميع انواع الاهواء والسير، «فلذلك ليس يمتنع اذا تمدى الزمان بها ان ينشأ فيها الافاضل فيتفق فيها وجود الحكماء والخطباء والشعراء في كل ضرب من الامور ويمكن ان يلتقط منها اجزاء للمدينة الفاضلة»<sup>(34)</sup>. ومعنى ذلك ان العقلنة يمكن ان تجد لها مسالك ومداخل في بنية الحياة الاجتماعية الطبيعية. فيكون الاصلاح الاجتماعي السياسي عبارة عن انتقال من مدينة تحافظ على نظام دنيوي فاسد الى مدينة يحفظ وجودها نظام الهي فاضل.

ولا يختلف ابن رشد عن الفارابي في ربطه عقلنة الشؤون الانسانية بالنظام الالهي. الا انه اشد انغلاقا وتزمتا منه في نزعتة المحافظة. فهو يتبنى الفكرة القائلة بتكامل الرسالات النبوية وتناسخها، ولكنه يوقف هذين التكامل والناسخ عند الرسالة القرآنية التي يرى انها «تفضل... سائر الشرائع بمقدار غير متناه»<sup>(35)</sup>، وانها «الشريعة الكاملة باطلاق، ولذلك كانت خاتمة الشرائع»<sup>(36)</sup>. وعلى هذا الاساس ليس جائزا عند ابن رشد ان نتحدث عن اي تبديل للشريعة القرآنية، لا في اطار وحي جديد، ولا في اطار امامة مكملة للنبوّة ولا في اطار العقل الفلسفي. فالنظام الكوني من جهة والشريعة القرآنية من جهة ثانية وجهان لسنة الله التي لا تبديل لها، والتي يفيد العلم بها والتقيد بها والحفاظ عليها السعادة لجميع الناس في هذه الدنيا وفي الآخرة. ويدعم ابن رشد موقفه هذا بنظرية العامة والخاصة، او نظرية الجمهور والعلماء، او نظرية تفاضل طباع الناس في التصديق. وهي نظرية مباينة جدا لنظرية النخبة، وبالطبع لنظرية الطليعة كما يفهمها عصرنا. فالخاصة عند ابن رشد تشمل اصحاب الفطر الفائقة والعلماء الذين توصلوا الى درجة عالية من المعرفة الحقّة واصبحوا قادرين على تأويل ما يمكن او ما ينبغي تأويله من نصوص الشريعة المنزلة. انها حاملة النور العقلي بين البشر، ولكنها تحتفظ بهذا النور لنفسها. فالجمهور ينبغي ان يظل على حاله، لا تفعل فيه الخاصة ولا تدع فيه معارفها وآراءها واعتقاداتها. وانما تتصل به الشريعة والفقهاء المفسرون لها، وهؤلاء يعرفون تماما أن دورهم الاساسي هو الدعوة الى الطاعة، طاعة الله وطاعة الرسول واولياء الامور. وفي الجملة، لا تتطوي عقلانية ابن رشد العملية على اي مشروع فلسفي لتغيير الواقع الاجتماعي التاريخي. انها عقلانية محافظة اشد المحافظة. وافضل ما تدعو اليه يتجسد في عمل الطبيب وعمل الفقيه. فكما ان الطبيب يبتغي حفظ الصحة او استردادها، كذلك يبتغي الفقيه الذي يطبق احكام الشريعة النبوية حفظ صحة النفس او استردادها<sup>(37)</sup>. ولكن ماذا يشمل مفهوم صحة النفس؟ ولماذا لا يقدر العقل على البحث في صحة

الانفس ، وفي اسبابها وانواعها ومعاييرها وكيفية الحفاظ عليها او السعي الى استردادها؟ لقد كتب ابن رشد في الفقه كما كتب في العقائد. ولكنه على ما نعلم ، لم يكتب من وجهة نظر الشريعة سطرًا واحدًا في الاجتماع السياسي. اولى للاجتماع السياسي علاقة بامراض الانفس وبصحة الانفس؟ من المستبعد ان يكون ابن رشد لم يطرح على نفسه هذا السؤال ، وهو العارف بجمهورية افلاطون وبالمباحث الكلامية والفقهية في الخلافة. فهل كان له تأويل خاص حول هذا السؤال ، آثر ان يحتفظ به لنفسه؟ ام ان سبب امتناعه عن الكتابة في السياسة الشرعية عائد الى ظروف المرحلة التاريخية التي عانى منها شخصياً محنة قاسية؟ من الصعب جدا معالجة هذين السؤالين. ولكن مهما يكن من امر فان المقارنة بين عقلانية الفارابي العملية وعقلانية ابن رشد العملية تظهر ان عقلانية ابن رشد متخلفة عن عقلانية الفارابي التي استعادت وطرحت بوضوح ، ولو بأسلوب ميتافيزيقي ، فكرة مدينة العقل.

- 8 -

تلك هي الخصائص الرئيسية للعقلانية الفلسفية العربية كما تبدو من خلال مؤلفات الفارابي وابن رشد. وكما قلنا في بداية هذا البحث ، ينبغي اخذ هذه الخصائص بمرونة عند تعميمها على سائر الفلاسفة العرب. فكما يوجد تباين بين الفارابي وابن رشد في تفسير بعضها وتخريجها ، كذلك توجد تباينات بين سائر الفلاسفة العرب في تفسيرها ، واحيانا في قبول بعضها ، وبخاصة من جهة الذين عرفوا تحت اسم الدهريين والذين عرفوا تحت اسم الزنادقة ، وايضا من جهة الذين مزجوا العقلانية البرهانية والترعة العرفانية ، او الذين اتجهوا بصورة ملتوية ومقنعة نحو مشروع عملي لتغيير الواقع السياسي. ففي التاريخ المفصل الشامل للعقلانية الفلسفية العربية ينبغي ان تظهر هذه التباينات مقترنة بخلفياتها الفلسفية ودوافعها الايديولوجية السياسية. وما نقوم به ليس تأريخاً شاملاً مفصلاً ، وليس في الحقيقة تأريخاً محضاً لهذه العقلانية. وانما هو تبين لمقوماتها وخصائصها البنيوية الغالبة ، تمهيدا لتبيين قيمتها بالنسبة الى العقلانية التي تحتاجها الثقافة العربية وتستطيع بواسطتها المشاركة بفعالية في التاريخ العالمي المقبل للعقلانية.



- 1 - الفارابي: رسالة في العقل، تحقيق موريس بويج، الطبعة الثانية، دار المشرق، بيروت، 1983. يحدد الفارابي معاني العقل في بداية هذه الرسالة على النحو الآتي: «اسم العقل يقال على أنحاء كثيرة: الشيء الذي به يقول الجمهور في الانسان انها عاقل، العقل الذي يردده المتكلمون على السنتهم فيقولون هذا يوجه العقل او ينفيه العقل، العقل الذي يذكره الاستاذ ارسطاليس في كتاب البرهان، العقل الذي يذكره في المقالة السادسة من كتاب الاخلاق، العقل الذي يذكره في كتاب النفس، العقل الذي يذكره في كتاب ما بعد الطبيعة». فالمرجع الاساسي بحسب هذا النص هو ارسطو. ولكن قراءة الفارابي لارسطو تنطوي على تفسير للعقل الفعال يشد بالعقلانية الارسطية نحو العقلانية الافلوطينية.
- 2 - ابن خلدون: المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، طبعة لجنة البيان العربي، القاهرة، الجزء الثالث، 1960، ص 975.
- 3 - راجع تحديدا دقيقا لهذه النقطة عند الفارابي: رسالة في العقل ص 12-13، وعند ابن سينا: كتاب النجاة، منشورات دار الافاق الجديدة بيروت 1985، ص 207-209.
- 4 - الفارابي: التوطئة في المنطق، ضمن كتاب المنطق عند الفارابي تحقيق رفيف العجم، الجزء الاول، دار المشرق، بيروت، 1985، ص 55.
- 5 - الفارابي: كتاب البرهان تحقيق ماجد فخري ضمن كتاب «المنطق منذ الفارابي» دار المشرق بيروت، 1987، ص 20.
- 6 - الفارابي: كتاب البرهان، ص 23.
- 7 - الفارابي: رسالة في العقل، ص 8. في «كتاب البرهان» يشرح الفارابي اليقين الضروري بالمقدمات الكلية الحاصلة بالطباع فيقول انه «هو الذي حصل لنا اليقين به من غير ان نعلم من اين حصل ولا كيف حصل ومن غير ان نكون شعروا في وقت من الاوقات ان كنا جاهلين به، ولا نكون قد تشوقنا معرفته، ولا جعلناه مطلوبا اصلا في وقت من الاوقات، بل نجد انفسنا كأنها فطرت عليه من اول كوننا، وكأنه غريزي لنا لم نحل منه. وهذه تسمى المقدمات الاول الطبيعية للانسان وتسمى المبادئ الاول» (كتاب البرهان، ص 23) انظر ايضا «الفصول الخمسة» ضمن كتاب «المنطق عند الفارابي» الجزء الاول ص 65، وكذلك لابن سينا «كتاب النجاة» فصل «في الاوليات» حيث تعرف الاوليات بأنها «قضايا ومقدمات تحدث في الانسان من جهة قوته العقلية من غير سبب يوجب التصديق بها الا ذواتها» (ص 101).
- 8 - الفارابي كتاب البرهان، ص 22.
- 9 - راجع حول هذه النقطة من فلسفة الفارابي «كتاب آراء اهل المدينة الفاضلة» وخصوصا الفصل الثاني والعشرين. وانظر لابن سينا «كتاب النجاة» ص 231.
- 10 - ابن رشد: تهافت التهافت، تحقيق الاب موريس بويج، طبعة ثانية دار المشرق، بيروت، 1987، ص 542.
- 11 - ابن رشد: تهافت التهافت ص 52.
- 12 - ابن رشد: تهافت التهافت ص 521. وكان الفارابي تطرق في اكثر من موضع الى هذه الفكرة. ومما جاء في رسالة «الفصول الخمسة»: «والمقدم بانه سبب هو السبب من الشيين اللذين يتكافآن في لزوم الوجود مثل طلوع الشمس ووجود النهار. فانه اذا وجد النهار لزم ضرورة ان تكون الشمس قد طلعت» (المنطق عند الفارابي، الجزء الاول، ص 67).
- 13 - ابن رشد: تهافت التهافت، ص 522.
- 14 - ابن رشد: تهافت التهافت، ص 523.
- 15 - ابن رشد: تهافت التهافت، ص 524.
- 16 - ابن رشد: تهافت التهافت، ص 525.
- 17 - ابن رشد تهافت التهافت، ص 531.
- 18 - الفارابي: كتاب آراء اهل المدينة الفاضلة، تحقيق البير نادر. دار المشرق، بيروت، طبعة ثانية، 1968، ص 55. راجع النص نفسه في «كتاب السياسة المدنية»، تحقيق فوزي نجار، دار المشرق، بيروت 1964، ص 47.
- 19 - الفارابي: كتاب آراء اهل المدينة الفاضلة، ص 89، 105، 107، كتاب السياسة المدنية، ص 72.
- 20 - الفارابي: كتاب آراء اهل المدينة الفاضلة، ص 103.
- 21 - الفارابي: كتاب آراء اهل المدينة الفاضلة، ص 118، 121، كتاب السياسة المدنية، ص 84. في «كتاب الملة» يعود الفارابي الى هذه الفكرة ويشدد عليها، ويقول عن المدينة الفاضلة ان «منزلة الملك والرئيس الاول فيها منزلة الاله الذي هو المدبر الاول للموجودات وللعالم واصناف ما فيه». كتاب الملة، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت 1968 ص 63.
- 22 - ابن رشد: مناهج الادلة في عقائد الملة، تحقيق محمود قاسم، الطبعة الثانية مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة 1964 ص 145. في

مواضع اخرى يجعل ابن رشد الحكمة مقتصرة على المعرفة بالاسباب الغائية.

- 23 - ابن رشد: مناهج الادلة في عقائد الملة ص 201.
- 24 - ابن رشد: مناهج الادلة في عقائد الملة ص 203.
- 25 - ابن رشد: مناهج الادلة في عقائد الملة ص 226 وفي «تهافت التهافت» يقول ابن رشد «الارادة التي في الشاهد هي قوة فيها امكان فعل احد المتقابلين على السواء وامكان قبوله لمرادين على السواء وبعد فان الارادة هي شوق الفاعل الى فعل اذا فعله كف الشوق وحصل المراد» (9).
- 26 - ابن رشد: مناهج الادلة في عقائد الملة، ص 227.
- 27 - من جملة ما يقوله الفارابي في نظريته حول الوحي: «ولا يمتنع ان يكون الانسان اذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال فيقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلية او محاكياتها من المحسوسات ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة، وبراها، فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالاشياء الالهية. فهذا هو اكمل المراتب التي تنتهي اليها القوة المتخيلة واكمل المراتب التي يبلغها الانسان بقوته المتخيلة». (كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 115).
- 28 - ابن رشد: كتاب فصل المقال، المطبعة الكاثوليكية بيروت 1961 ص 49-50.
- 29 - ابن رشد: مناهج الادلة في عقائد الملة ص 218.
- 30 - ابن رشد: مناهج الادلة في عقائد الملة ص 215.
- 31 - ابن رشد: تهافت التهافت، ص 527-528 يعود ابن رشد الى هذه المسألة في اواخر الكتاب ويشدد مرة اخرى على «ان الحكماء باجمعهم يرون في الشرائع هذا الرأي اعني ان يتقلد من الانبياء والواضعين مبادئ العمل والسنن المشروعة في كل ملة» (ص 584).
- 32 - الفارابي: كتاب الملة، ص 49-50.
- 33 - الفارابي: كتاب السياسة المدنية ص 102.
- 34 - الفارابي: كتاب السياسة المدنية، ص 101.
- 35 - ابن رشد: مناهج الادلة في عقائد الملة، ص 219.
- 36 - ابن رشد: مناهج الادلة في عقائد الملة، ص 242.
- 37 - ابن رشد: كتاب فصل المقال، ص 54.

# نمط التفكير العربي المعاصر: ملاحظات حول الموامة بين الحداثة والتراث

د. مصطفى عمر التير\*

## تمهيد

نمط التفكير كأسلوب لمحاولة الفرد فهم ما يدور حوله يتأثر كثيرا بخصائص الثقافة البائدة بين جماعة بشرية. لذلك توجد أنماط تفكير متعددة تختلف في صفات وتشابهه في أخرى. وقد تتغير صفات نمط التفكير بتغير الأزمنة.

العرب جماعة لها ثقافة (بالمفهوم الاجتماعي)، وهي ثقافة ذات تاريخ طويل، غنية ومتطورة ولها موروث تراكم على مر العصور. تعكس اللغة العربية درجة تطور الثقافة بما تحتوي عليه من الفاظ كثيرة ومعانٍ متنوعة وقواعد واضحة. كما تتجلى درجة تطور الثقافة العربية في نسق قيمها الذي يعالج كل كبيرة وكل صغيرة في حياة الفرد. والثقافة العربية غنية لأنها تمكنت من تطوير معرفة أثرت التجربة الانسانية.

لكل ذلك يمكن القول إن للعرب نمط تفكير يتميزون به بين شعوب الأرض. ولنمط التفكير العربي خصائص وصفات لازمته عبر قرون كثيرة. وتعرض هذه الخصائص في الوقت الحاضر لضغوط من الداخل ومن الخارج بهدف تغييرها حتى يمكن أن يساير نمط التفكير العربي متطلبات الحياة الحديثة.

تهدف هذه الورقة الى القاء بعض الضوء على خصائص الثقافة العربية وعلاقتها بتطوير نمط التفكير العربي، واستعراض أهم مميزاتة. كما تتعرض الورقة لظاهرة التحديث ولعلاقة العرب بها، ولخصائص الشخصية الحديثة، ولعلاقة العقلانية التجريبية بنمط التفكير الذي يتبع خطى المنهج العلمي، ولقضية الموامة بين التراث والحداثة.

\* استاذ علم الاجتماع، جامعة الفاتح / الجماهيرية



## 2 - خصائص الثقافة العربية

نستخدم مصطلح الثقافة بالمعنى الاجتماعي الذي طوره أول مرة المتخصصون في مجال علم الإناسة ووظفه فيما بعد الباحثون في مجالات علوم الاقتصاد والاجتماع والنفس والتربية، الخ. ويشير المصطلح الى التراث الاجتماعي للجماعة بشرية بما فيه من معرفة ومعتقدات وقيم وأوامر ونواهٍ وعادات وتقاليد وما يتعلق بنمط المعيشة. والثقافة بهذا المعنى مصطلح فضفاض يشمل جميع الخبرات التي يتعلمها الفرد نتيجة مشاركته في جماعة بشرية.

ولكل مجتمع مهما كان بسيطا، او أميا، او فقيرا اقتصاديا، ثقافة يحرص الكبار على نقلها الى الصغار، ويساهم أفراد المجتمع جيلا بعد جيل في عملية تطويرها وتنقيحها. وتتكون كل ثقافة من أربعة عناصر رئيسية هي:

أ - عناصر معرفية، وتشير المعلومات والمعارف التي تطور بهدف تسخير امكانيات البيئة لمصلحة الافراد الذين يعيشون فيها. وهذا الجانب بسيط ومحدود في حالة المجتمعات البسيطة، ولكن المعارف تطورت وتعدت في المجتمعات المعاصرة.

ب - معتقدات، وتشير الى الأفكار والقواعد التي يؤمن الفرد بصحتها إيمانا راسخا، ولا يسمح لنفسه كما لا يرضى لغيره أن يشكك في صحتها او يختبر صدقها. الدين عادة المصدر الرئيسي للمعتقدات.

ج - القيم والمعايير، وهي عبارة عن مفاهيم وتصورات مثالية تساعد الفرد على ترتيب الأشياء المادية وغير المادية في علاقات بين بعضها البعض. والقيم نماذج مثالية يقيس الفرد على ضوءها الأفكار والمبادئ والقواعد فيقبل ما يتوافق وهذه النماذج ويرفض ما يخالفها. أما المعيار فهو نمط تجريدي يحفظ في الذاكرة ويضع حدودا لعلاقات الفرد بالآخرين ولأنماط سلوكه.

د - عناصر رمزية، وتشير الى اللغة والى الاشارات ذات المعاني الثقافية، والى العلامات المعبرة عن المظاهر العامة. فاللغة نظام رمزي يرتبط بدلالات ثقافية يشترك فيها أفراد جماعة معينة. فالكلمات مكتوبة او غير مكتوبة لا تفسر شيئا لو لم يشترك افراد جماعة في تخصيص معان لها (التير، 1987 : 35-44).

العرب جماعة بشرية متميزة كونت مجتمعا واضح المعالم منذ مدة طويلة. مجتمع له رقعة أرضية متعارف عليها، ويشترك افراده في ثقافة، كما يشتركون في الانتماء الى هوية واحدة. يرى بعض الباحثين أن العرب لم يطوروا مجتمعا إلا في العصر الحديث. «إن العالم العربي تحول الى مجتمع نتيجة للتأثير الأوربي، بمعنى ان هذا التأثير حوله من مجموعة متباينة من الفئات القبلية والإثنية والطائفية المنعزلة والمبعثرة في شرق البحر المتوسط وجنوبه من المغرب الى الهلال الخصيب... الى عالم موحد كأمة يشترك أفرادها في اللغة والوعي القومي والمصالح، على الأقل، فالعالم العربي الحديث من هذه الزاوية

صنعة أوروبا بوصفه كيانا اجتماعيا وسياسيا». (شرابي ، 1987 : 72). لا نرى رأي شرابي هذا. فالعرب كانوا ولا يزالون جماعات كثيرة تفرق بينها اهتمامات وخلفيات ومصالح متباينة وأحيانا متعارضة وحتى متصارعة. ولكن هذا لا يعني أن هذه الجماعات لم تطور ما يعرف بالمجتمع المتميز إلا خلال الفترة الأخيرة من تاريخ طويل. لقد ظهر المجتمع العربي كمجتمع له ثقافته وله هويته منذ مدة طويلة. ولكن عرف هذا المجتمع من حيث رقعة الأرض ودرجة تماسك افراده حالات مد وجزر تغيرت خلالها حدوده الجغرافية. وكان باستمرار وبغض النظر عن حالات المد والجزر مجتمعا واسع المساحة ومتنوع الجماعات. لذلك كان بالإمكان رصد الاختلاف والتنوع الثقافي والسياسي والاجتماعي والاقتصادي بين اجزائه. واعتبر بعض الباحثين أن مثل هذه الاختلافات تبرر الحديث عن مجتمعات وشعوب وأم عربية بدلا من القول بمجتمع واحد وشعب واحد.

يبدو أن القضية التي تثير لدى كثير من الباحثين بعض الحرج عند الحديث عن العرب كأمة ذات ثقافة واحدة تتمحور حول مساهمة كل جزء من اجزاء المجتمع في الموروث الثقافي. إذ يفترض أن جميع أجزاء المجتمع ساهمت في هذا الموروث. ولكن بعد التنقيب والتمحيص يكتشف الباحث أن أجزاء محدودة من المجتمع هي وحدها التي خلفت معظم الموروث الثقافي، وهي تلك الجماعات التي عاشت قبل ظهور الاسلام في أنحاء متفرقة من شبه جزيرة العرب. لذلك تتبادر للذهن الباحث أسئلة كثيرة حول حدود المجتمع العربي، وعلاقة الاجزاء التي يتكون اليوم منها بعضها ببعض، وهل كانت بعض الاجزاء تابعة لمجتمعات أخرى ثم انضمت فيما بعد الى المجتمع العربي؟ الخ.

يقترح الجابري اجابات لهذه الاسئلة تساهم في حل هذه القضية المحيرة فيقول: «ذلك أن ما نسميه بالعصر الجاهلي مثلا لا يخص من ناحية المكان إلا منطقة واحدة من المناطق العديدة التي يغطيها الآن وقبل الآن الفكر العربي.. إن جميع الاقطار قد عاشت بعديا العصر الجاهلي ذلك ومازالت تعيشه كجزء من تاريخها الثقافي... ومثل ذلك العصر الاسلامي نفسه الذي يجب التمييز فيه بين أمكنة ثقافية». (الجابري، 1984 : 50). نرى التفسير الذي يقترحه الجابري تفسيراً مناسباً خصوصا وأن الأفراد والجماعات لا يتساوون من حيث التأثير على تاريخ وثقافة المجتمع. ففي حين يعيش ويموت الملايين دون ترك أثر مهم، يخلف بعض الافراد بصماتهم واضحة. وتستمر بعض هذه البصمات زمنا طويلا قد يصل الى آلاف السنين.

بالإمكان تقديم اقتراح آخر قد يساهم في إزالة بعض الغموض الذي يحيط بالاصول القديمة للثقافة العربية. ذكرنا في مكان سابق أن لكل مجتمع ثقافة، ويمكن أن نضيف أنه توجد في كثير من المجتمعات ثقافات فرعية. يشير هذا المصطلح الى الانواع الثقافية الخاصة بجماعات متميزة تقع في نطاق جماعة ثقافية كبيرة. فالثقافات الفرعية

ثقافات خاصة تشترك مع الثقافة العامة في الخصائص وفي الصفات الرئيسية، وتختلف عن الثقافة العامة في الخصائص الثانوية. (التير، 1987: 39).

تظهر الاختلافات بين الثقافة العامة والثقافة الفرعية في مجال القيم والمعايير، وفي أساليب وأنماط الاتصال كاللهجات، وفي أساليب وأنماط المعيشة، وفي بعض المظاهر التي تتصل بالمعتقدات كالمذاهب والفرق الدينية داخل الدين الواحد. لذلك يمكن القول إن الموروث العربي القديم سجل حياة جماعات عربية معينة. لا يعني هذا أن بقية الجماعات لم تكن موجودة، أو لم يكن لديها ما تساهم به. الذي حدث أن اهتمام الذين سجلوا التراث أثناء فترة التدوين اتجه نحو أجزاء معينة من المجتمع العربي. لكن الخصائص الثقافية للجماعات الأخرى لم تطمس ولم تندثر، بل ظلت متواجدة، ويمكن رصد الكثير منها اليوم كما تتمثل في الاختلافات الثانوية الموجودة بين أجزاء الوطن العربي، والتي تبدو واضحة للعيان في اللهجات واللباس وعادات الأكل وعادات اجتماعية كثيرة، إذ تبرز الصفات الخاصة بكل جماعة في مجال الثقافات الفرعية.

### 3 - الثقافة ونمط التفكير

تشكل جوانب حياة الفرد في ضوء خصائص الثقافة السائدة في المجتمع الذي يعيش فيه. ونمط التفكير هو أحد هذه الجوانب التي تخضع لتأثير الثقافة. نعني بنمط التفكير الأسلوب الذي يتبعه الفرد لفهم عناصر البيئة المحيطة به بما في ذلك من حيوان ونبات وجماد وجميع المكونات التي تدرس بالحواس وكذلك المكونات التي يصعب أو يستحيل ادراكها بالحواس. فأسلوب التفكير نشاط يؤدي إلى إنتاج معرفة، والمحافظة عليها، وتوصيلها إلى الآخرين، وتوظيفها لإنتاج معرفة جديدة.

وكما أن هناك ثقافات متباينة، هناك أيضا علاقات بين الثقافات. تكون العلاقات بين الثقافات أحيانا قوية، وفي أحيان أخرى ضعيفة، بل معدومة كما هو الحال بين تلك الثقافات التي عاش أصحابها خلال حقبة تاريخية كانت وسائل الاتصال فيها صعبة أو غير موجودة. ويتعرض انسان اليوم لتأثير ثقافات كثيرة إلى جانب الثقافة السائدة في مجتمعه.

ليست الثقافة شيئا جامدا بل تنمو وتتغير. لكن قد يكون نمو الثقافة بطيئا بحيث لا يكاد يشعر به الأفراد المعنيون بالامر. وتمر الثقافة بفترات يكون نموها أو تغيرها سريعا كما يحدث أثناء الثورات. والثقافة العربية واحدة من بين الثقافات ذات التاريخ الطويل. مرت هذه الثقافة بمراحل وعصور مختلفة. ويسهل التمييز بين العصور والاحقاب الثقافية وخصوصا في مجال القيم. لأن القيم تتداخل كثيرا في تحديد ملامح بقية عناصر الثقافة. فبعد أن تتكون القيم الرئيسية تصبح لها سلطة كبيرة على جميع جوانب الحياة، بما في ذلك المركبات والمكونات التي لها علاقة بنمط التفكير وبوسائل إنتاج المعرفة، ووسائل

ترابط أجزائها، ووسائل نقلها الى الآخرين في داخل وخارج المجتمع الذي تنتمي اليه المعرفة.

القيم الثقافية العربية كثيرة ومتنوعة ويمكن تصنيفها الى أنواع مختلفة. وبدون الخوض في موضوع تعداد القيم العربية وأنواعها والصفات التي تصنف على أساسها يمكن القول إن القيم التي أثرت على نمط التفكير وعلى أساليب انتقال المعرفة كانت تتسبب خلال حقبة ثقافية متعددة الى ما يسميه حلیم بركات بالقيم العمودية (بركات، 1984: 355).

تتعلق القيم العمودية في أغلبها بالعلاقات بين بعض المراكز الاجتماعية الرئيسية كعلاقات الأب بابنائه، وعلاقات المدرس بطلابه، وعلاقات الرئيس بمروؤوسيه، وهكذا. تسير هذه العلاقات في معظمها، في ضوء طبيعة السلطة، في اتجاه واحد ومن أعلى الى أسفل. وهي علاقات مبنية على الطاعة والخوف أكثر منها على الحب والاحترام المتبادل وتبادل الرأي. لا يعني هذا أن الرعية او المرؤوسين كيفما كانوا لا يبدون معارضة ولا يخالفون أمراً. لا بل على العكس من هذا، إذ اشتهر العرب خلال العصور التاريخية المختلفة برفض السلطة. لكن كان يعبر عن هذا الرفض بالعنف وبالثورة أكثر مما يعبر عنه بالتقاسم والحوار وتعاون الاطراف المتنازعة للوصول الى الحل الوسط.

أثرت القيم العمودية على الانشطة التي لها علاقة بنمط التفكير ونتاج المعرفة وانتقالها خلال عدد من الحقبة الثقافية من بينها تلك التي سادت قبيل دخول العرب العصر الحديث. ومن ثم تلونت هذه الانشطة بالقيم العمودية فأخذت شكلاً خاصاً نشير فيما يلي الى أهمها والى الاشكال التي اتخذتها:

أ - ارتباط المعرفة بالمركز الاجتماعي: تركز المعرفة في عدد محدود من المراكز الاجتماعية العليا كتلك الخاصة بالاب والزوج وكبير السن وشيخ القبيلة والرئيس. والمعرفة التي عند كل من هؤلاء معرفة حقيقية تتضمن الاحكام الجاهزة والحلول النهائية داخل نطاق دائرة كل مركز اجتماعي. لذلك يتلقى الآخرون التابعون المعارف ويعاملونها كحقائق ثابتة واحكام نهائية لا يجوز مناقشتها او تعديلها او الاضافة اليها.

ب - سلطة النص: يكتسب النص سلطة مطلقة نظراً لكون المعرفة تسير في طريق ذي اتجاه واحد. فالنص حقيقة ثابتة ويرجع اليه للبرهنة على صحة قضية او ملاحظة. يحتكم الى النص في حالة وقوع جدل بين اصحاب المعرفة. يحفظ النص ويحافظ عليه بامانة وينقل من فرد الى آخر ومن جيل الى جيل. النص لا يبلى ولا تؤثر فيه عوائد الزمن. وكلما اتسعت دائرة النصوص التي يحفظها الفرد، اتسعت مداركه وارتفعت درجة معرفته.

ج - أهمية الحفظ والاستظهار: إن المعرفة التي تحيط النص بهالة من التقدير والاحترام

تخصص للحفظ والاستظهار مكانة رفيعة. لذلك يؤكد على الحفظ كوسيلة لنقل المعرفة. فتهتم البرامج التعليمية بالتلقين أكثر من اهتمامها بالمناقشة. وقد يحفظ المرء نصوصاً دون أن يفهم معانيها.. ويجتاز الفرد امتحانا في المعرفة عندما ينجح في ترديد النصوص بأمانة بغض النظر عن محتوى تلك النصوص.

د - أهمية الموافقة والاتفاق: ان الاهتمام بالنص وبالحفظ من شأنه أن يدرّب الفرد على نمط من التفكير يتميز بقبول المعارف والمعلومات دون مناقشة ويصبح الشك في النص صفة غير حميدة، فينتفي النقد ولا يظهر الرأي الخاص. وترتبط صحة المعرفة بالمكانة الاجتماعية لصاحب المعرفة. وهي معرفة صحيحة لأن الذي أدلى بها يحتل مكانة رفيعة ومركزاً مرموقاً. وإذا أدلى ذو المكانة الرفيعة ببيانات أو بمعلومات خاطئة أو متضاربة لا يثير مثل هذا التصرف معارضة، بل يقوم المستمعون بترديد البيانات والمعلومات المتضاربة تفادياً للمجهول الذي قد يحدث لو عرضوها للفحص وللمقارنة وللتدقيق.

#### 4 - العرب والحداثة

نتفق مع هشام شرابي في التمييز بين ثلاثة مصطلحات متقاربة، هي التحديث والحداثة والنزعة الحداثيّة، وتختلف معه في تحديد معاني هذه المصطلحات. يقول شرابي: «إن التحديث وهو سياق التحول الاقتصادي والتكنولوجي كما جرى تاريخياً لأول مرة في أوروبا يمثل ظاهرة أوربية فريدة من نوعها، والحداثة هي من الزاوية البنيوية مجموعة من العناصر والعلاقات التي يتألف منها الكيان الحضاري المتميز المدعو حديثاً، ... وأما النزعة الحداثيّة، من حيث هي وعي الحداثة، فتمثل رؤية خاصة تنطوي على تغيير الذات والعالم» (شرابي، 1987: 30). لا نوافق على رأي شرابي القائل بالمزوجة بين التحديث والتجربة الغربية. وقد سبق شرابي باحثون غربيون كثيرون ممن اهتموا بدراسة هذه الظاهرة وخلصوا إلى أن النمط الغربي هو النمط الوحيد للتحديث وعلى الآخرين اتباعه إذا أرادوا تحديث مجتمعاتهم (PARSONS, 1964; KERR, 1964).

نزعم أن وصف التحديث بالظاهرة الغربية عبارة عن نوع من اختصار وتقليص لظاهرة اجتماعية ذات إطار واسع. ونقترح ان التحديث الغربي نمط بين عدد من الأنماط التي يمكن أن تأخذها هذه الظاهرة. كما لا نقول مع الذين يفترضون كمعيار للحداثة توفر مؤشرات بعينها، كما فعل ليرنر مثلاً عندما استنتج ان المجتمع الحديث هو المجتمع الذي تنتشر فيه المدن، وتقيم غالبية سكانه في مدن كبيرة، وينتشر فيه التعليم انتشاراً واسعاً، ويعتمد فيه الفرد اعتماداً كلياً على وسائل الاتصال الحديثة، وترتفع فيه درجة مشاركة الفرد في الحياتين السياسية والاقتصادية (LERNER, 1958). ولكن نقترح أن التحديث مرحلة اجتماعية يمر بها المجتمع أثناء عملية تحوله بالنسبة لمحور ثقافي في ضوء

الثقافة المحلية. اي ليس من الضروري تطابق مراحل تحول المجتمعات كما ليس من الضروري تقويم درجة تنقل او تطور مجتمع معين على ضوء تجربة خارجية. وقد يكون من المفيد الربط بين التحديث وما يمكن ان يسمى بسيادة نمط الحياة الحديثة (التير، 1980 : 20-21). ثم يعرف نمط الحياة الحديثة في ضوء مؤشرات ذات صبغة عالمية ولا ترتبط بثقافة بعينها. ويمكن ان يكون من بين هذه المؤشرات تخصيص قيم معينة لعدد من المظاهر او المناشط كالتعليم مثلا والصحة والسكن والعمل ومجالات الترفيه الخ... بدلا من تحديد نسب انتشار معينة او وضع مواصفات تطابق حالة مجتمع بعينه.

كما يمكن القول بأن سيادة نمط الحياة الحديثة يرتبط بتوفر ما يعرف بالشخصية الحديثة. وللشخصية الحديثة مواصفات يمكن تحديدها في ضوء السياق الذي سيستعمله الباحث. ويكفي القول هنا، ولغرض هذه الورقة، ان شخصية الفرد الحديث او الشخصية الحديثة هي التي لها من الخصائص ما يكفي لان تمكن الفرد من التعايش مع الآراء والافكار والاشياء والظروف التي تختلف وتلك المعروفة في الثقافة التي ينتسب اليها. وتشمل هذه الخصائص ايمانا عميقا باهمية المعرفة العلمية، واستعدادا لاستخدام التطبيقات العملية للمعرفة العلمية في المجالات المادية وغير المادية، ورغبة في اكتساب المهارات والخبرات الجديدة، واستعدادا للدخول في تجارب جديدة.

الشخصية الحديثة، بعبارة أخرى، شخصية عقلانية. والعقلانية التي نعنيها تجريبية تعتمد على الحواس وتتوجه نحو الاشياء التي تدرك بالحواس، ثم تنتقل الى مستوى النظرية التي يمكن ان توظف لفهم الاشياء غير الحسية. العقلانية بهذا المعنى هي الارضية التي ينطلق منها النهج العلمي. وهو النهج او السبيل الذي يستند الى مقولة رئيسية مفادها أن الظواهر ومكوناتها والعلاقات بينها موجودة بشكل مستقل عن الفرد، وآرائه، واتجاهاته، وتصورات (التير، 1988) (BUCHLER, 1955: 18). وللنهج العلمي أربع صفات رئيسية هي:

أ - يعتمد على الاختبارية (الامبيريقية)، اي انه مبني على الملاحظة وعلى التجربة بمفهوميهما الواسعين.

ب - يستعين بالتصورات النظرية لترشيد مسارات النشاط الذهني، كما يهدف الى بناء وتطوير النظرية لتفسير العلاقات بين المتغيرات التي تتكون منها كل ظاهرة.

ج - تراكمي يوظف النتائج السابقة.

د - موضوعي بحيث تدرس الظاهرة على طبيعتها وبحسب تشخصها المادي.

نفترض ان انتشار الشخصية الحديثة شرط أساسي لتطوير المجتمع الحديث. لكن لا تتم حركة انتقال المجتمع من حالة الى اخرى في لحظة معينة، بل يحتاج تحول المجتمع من وضع لآخر الى فترة زمنية. وخلال هذه الفترة الانتقالية يشترك الافراد الذين تعتبر شخصياتهم حديثة مع الذين تعتبر شخصياتهم غير حديثة في تسيير شؤون المجتمع. كما

يكثر خلال المرحلة الانتقالية الافراد الذين تجمع شخصياتهم خصائص حديثة وغير حديثة. لذلك تسود خلال هذه المرحلة المظاهر التي تجمع بين الحديث والقديم.

### 5 - الثقافة العربية وقضية التوفيق بين الماضي والحاضر

دخلت اجزاء المجتمع العربي العصر الحديث من نقاط زمنية مختلفة ولكن عبرتها جميعها من خلال (الباب الاوربي). لم يختر العرب طريق العبور الى العصر الحديث، بل فرض عليهم بالقوة، فدخلوا مكرهين ومقلدين وتابعين. لذلك صاحبت هذه العملية ردود فعل مختلفة تأرجحت بين الاعجاب والانبهار والتقليد، بين الرفض المعبر عنه بالسلبية والانسحاب والهامشية والنكوص، والرفض المعبر عنه بالمصادمة والثورة ومحاربة كل ما هو غربي. تعايشت جميع ردود الفعل هذه في داخل المجتمع العربي المعاصر، كما أدت هذه المعايضة الى ردود فعل أخرى اخذت مكانها على الساحات العربية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية، الخ... لذلك تزخر هذه الساحات بالمتناقضات وبالصراعات. كما ظهرت تيارات واتجاهات لعل أهمها ذلك الذي يدعو أصحابه الى التمسك بكل ما هو قديم واحياء التراث والمحافظة عليه بنفس الصورة التي كان عليها منذ مئات السنين. ويقع على الطرف الآخر اصحاب تيار رئيسي يتزعمون الدعوة الى قطع الصلات بالماضي، والى التشبه بالغرب المتقدم في عاداته وتقاليده وقيمه وحتى في لغته. كما ظهرت تيارات أخرى كثيرة عبارة عن صيغ للتوفيق بين التيارين الرئيسيين.

تمثل المنجزات العصرية في مجال المعرفة العلمية وتطبيقاتها هدفا يشترك فيه غالبية افراد المجتمع العربي المعاصر. إذ يسعى الجميع الى الاستفادة بقدر الامكان وعلى أوسع نطاق من هذه المنجزات وخصوصا على مستوى الاستهلاك. ويمكن ملاحظة هذا بسهولة في جميع ارجاء المجتمع. وان وجدت اختلافات فهي على مستوى الكم وليست على مستوى الاستعداد والتطلعات. لكن للعرب تراثا يتميز عن تراث كثير من شعوب الارض بثروته وبوفرة الجوانب المضيئة فيه. أدى هذا الى أن العربي العادي شخص يعتر بانتمائه الى مجتمع له مثل هذا التراث. ويترجم هذا الاعتزاز بتوظيف مركبات تراثية لمعالجة وتسيير امور الحياة اليومية. والاستعانة بالتراث ظاهرة لا تقتصر على العرب. لكن قد يتميز العرب بكمية من المركبات التراثية المستعان بها وبدرجة التردد اليومي لهذه المركبات.

يقول الجابري: «... يتناوب الماضي مع الحاضر على ساحة الوعي العربي، بل قد ينافس الأول منها الثاني منافسة شديدة حتى يبدو وكأنه هو نفسه الحاضر. علام يدل هذا؟ انه يدل أولا على أن تاريخ الفكر العربي لم يكتب بعد، على أن تاريخ الثقافة العربية في حاجة الى إعادة ترتيب، على أن الزمن الثقافي العربي لم يتم بعد تثبيته ولا

تعريفه ولا تحديده» (الجابري، 1984: 44). إن حالة تداخل الازمنة التي يشير إليها الجابري ليست مقصورة على المثقفين ولا على المتعلمين، وهي حالة يشترك فيها غالبية أفراد المجتمع العربي المعاصر. ويمكن أن تعزى إليها تلك الازدواجية التي يتصف بها الفرد العربي والتي تنعكس على الكثير من مجالات انشطته اليومية. لكن السبب في هذا لا يرجع إلى عدم تثبيت الزمن الثقافي بقدر ما يرجع إلى التناقضات الكثيرة التي لازمت دخول العرب إلى العصر الحديث.

إن وجود تراث غني لا يعرقل مسيرة تقدم أو تطور أو تغير المجتمع. بل يمكن الاستفادة من المخزون الغني لتراث أمة لتطوير نمط تحديث خاص بها. وتقدم التجربة اليابانية مثالا جيدا لهذا. لكن تكمن الإشكالية في عملية الانتقاء من مخزون التراث وهي عملية ليست سهلة. إذ يتعلق جزء من التراث بنمط حياة تجاوزه مسيرة المجتمع الإنساني، ولا يكون الالتفات إلى الوراثة مفيدا في جميع الحالات.

تؤدي المبالغة في التمسك بالقديم لقدمه إلى حالة من الاغتراب حيث يعيش الحاضر بعقلية الماضي. كما قد تؤدي هذه المبالغة إلى اضعاف هالة من القدسية على الموروث بحيث لا تجوز معارضته أو إثارة الشكوك حوله. تقود هذه الحالة إلى نمط من التفكير يتشبث بالنص وبالمحافظة عليه. ويتعارض هذا مع عقلانية الشخصية الحديثة التي نزع منها ضرورة لعملية تحديث لا يقتصر دور الفرد فيها على الاستهلاك، بل يشارك مشاركة فعالة في العملية الإنتاجية بجميع جوانبها، بما في ذلك الجانب الفكري منها.

## 6 - خاتمة

يتصف نمط التفكير الخاص بجماعة معينة بعدد من الصفات التي يمكن تمييزها وفحصها وتحديدها. صفات تتكون ببطء، وعلى مر عصور، وفي ضوء خصائص الثقافة في المجتمع. وبعد أن يتشكل نمط التفكير يصبح، وسيلة للمحافظة على الثقافة وتطورها أو تغييرها.

الثقافات كثيرة ويمكن التمييز بين المئات بل الآلاف من الثقافات. لكن لا يعني هذا أنه توجد أنماط تفكير بعدد ثقافات العالم. فعلى الرغم من وجود آلاف الثقافات فإن عدد أنماط التفكير محدود، لأن العوامل التي تتحكم بتطوير صفات نمط التفكير محدودة. وهي العوامل التي تتعلق بالكيفية التي ينظر بها أفراد جماعة ثقافية إلى الكون بصفة عامة، وإلى البيئة المحيطة بما فيها من مكونات مادية وغير مادية. ونعني في هذا السياق الكيفية التي يوظف بها العقل أثناء عملية التعامل مع الكون ومع البيئة. لذلك وعلى الرغم من العدد الهائل للثقافات، فإن أنماط التفكير التي يمكن تمييزها ليست كثيرة. وصفات نمط التفكير قابلة للتعديل وللتغيير لكنها لا تتبدل بسرعة، بل إن التغيير



في هذا المجال يحتاج الى زمن طويل. وترتبط هذه العملية بحدوث تغييرات جذرية في الثقافة.

العرب كجماعة بشرية لهم ثقافتهم. وهي ثقافة ذات تاريخ طويل، وعرفت التغيير والتحوير والثورات. وبدون شك كانت الثورة التي احدثها الدين الاسلامي اهم الثورات في تاريخ الثقافة العربية. تضمنت الخصائص الثقافية التي استحدثها الدين الاسلامي تحريضا على استخدام العقل على نطاق واسع. وظف العرب هذه الخاصية خصوصا خلال العصور الاسلامية الأولى. وانعكس هذا على نمط التفكير الذي ساد عندئذ وهو نمط تفكير يتعامل مع البيئة بواقعية، ويستخدم قواعد واضحة، ويتعد عن الغيبيات. لذلك تمكن العرب من تطوير ونشر حضارة تركت آثارها على حضارات وثقافات كثيرة، وساهمت بنصيب في تطوير المعرفة العلمية.

مر نمط التفكير العربي بعدئذ بمراحل مختلفة، من بينها مراحل تأخر فيها الجانب العقلاني وتقهقر تاركا المجال لجوانب غير عقلانية. ونمط التفكير العربي الذي ساد خلال الفترة التي سبقت مباشرة زمن دخول العرب الى العصر الحديث تميز بصفات أبعدته عن الواقعية وعن النهج العلمي. أهم هذه الصفات ارتباط المعرفة بالمراكز الاجتماعية العليا وتقديس النص، والاعتماد على الحفظ، وتأکید الموافقة. فساد، نتيجة لهذا، الخطاب اللاحواري (شرابي، 1987: ). وهذا خطاب يضطهد الشك والنقاش، ولا يسمح بتطوير الرأي الخاص، ويحد من حركة المتعلم فينحصر دوره بالاستقبال والمحافظة بأمانة على المعلومات التي استقبلها.

إن الذي يتميز به العصر الحديث هو الاستخدام الواسع للمعرفة العلمية وللتوظيفات العملية لهذه المعرفة. وهذه المعرفة قواعد منطقية عقلانية إذ ترتبط المعلومات بشبكة علاقات بالامكان فهمها وتطويرها وتعديلها. بإمكان كل فرد، من الوجهة النظرية، تعلم قواعد النهج الذي يوصل للمعرفة العلمية، وتعلم وتوظيف مكونات المعرفة العلمية. لكن لا يتساوى الافراد في هذه الخاصية لأن أنماط تفكير بعضهم لها خصائص تعارض وقواعد النهج العلمي.

دخل العرب، كما دخل غيرهم، الى العصر الحديث، وأصبحت منجزات هذا العصر من أهم أهداف العرب. لكن دخل العرب هذا العصر حاملين متناقضات كثيرة. لقد فرض عليهم الطريق الى العصر الحديث فرضا. أدى هذا الى ردود فعل كثيرة يعمل بعضها للتشبث بالماضي وبعثه، او حتى محاربة كل حديث. ويحمل نمط التفكير العربي المعاصر بعض هذه التناقضات وتنعكس في ازدواجية تبدو في تلازم الماضي مع الحاضر، وترجم في ممارسات يومية تجمع بين العقل والعاطفة، والعام والخاص، والجد والكسل، واللغة العامة واللغة الخاصة، الخ... لا يناسب نمط تفكير له هذه الصفات طبيعة مشكلات العصر الحديث، خصوصا اذا قرر العرب القيام بدور إيجابي يختلف عن دور من يسير في مؤخرة القافلة.

## ثبت المصادر

### أولاً: باللغة العربية:

- 1 - النير، مصطفى عمر، «الثقافة الفرعية: محاولة لتحديد المفهوم»، مجلة الباحث، العدد 45-46، 1987، 35-44.
- 2 - الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، بيروت: دار الطليعة، 1984.
- 3 - بركات، حلیم، المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- 4 - شراي، هشام، البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر، بيروت دار الطليعة، 1987.

### ثانياً: باللغة الإنجليزية:

- BUCHLER, J., ed. PHILOSOPHICAL WRITINGS OF PIERCE, NEW YORK: DOUER, 1955.
- LERNER, DANIEL, THE PASSING OF TRADITIONAL SOCIETY, NEW YORK: THE FREE PRESS, 1958.
- KERR, CLARK, et. al., INDUSTRIALISM AND INDUSTRIAL MANUAL, OXFORD: UNIVERSITY PRESS, 1964.
- PARSON, TALCOTT, «EVOLUTIONARY, UNIVERSALS IN SOCIETY», AMERICAN SOCIOLOGICAL REVIEW, VOL 29, N°3, 1964.



# العقلانية والمخيلة في الثقافة العربية

د. حليم بركات \*

أظن أنه طلب إليّ أن أتحدث حول العقلانية والمخيلة باعتبار أنني عالم اجتماع وروائي في آن معا، وقد دمجت بينهما في معظم كتاباتي. أرجو ان تكون فرضيتي صحيحة لأن هذا هو تماما ما سأتكلم حوله. وبما أن جميع المداخلات في هذه الندوة تهتم بمسألة العقلانية وطبيعة علاقتها بجوانب مختلفة من الحياة العربية، فإنني تجنبنا للتكرار سأركز على طبيعة العلاقة نفسها بين العقلانية والمخيلة مع مزيد من الاهتمام بالمخيلة وانطلاقا منها. وسأركز ايضا بشكل خاص على مجالات التكامل والتناقض في هذه العلاقة مستفيدا من تجربتي الشخصية.

يبدو لي أنه ليس أسهل من أن نسلك منهجا توفيقيا، هذا المنهج الذي طالما اعتمدناه أداة تجنب خوفا من المواجهة، فنعلن بدون تمحيص (انما بثقة) ان لا تناقض بين العقلانية والمخيلة. لقد ألفنا استعمال المنهج التوفيقى كأداة تجنب في الثقافة العربية. طالما أعلننا دون حرج ان لا تناقض بين الدين والفلسفة، بين الدين والعلم، بين الايمان والعقل، بين التراث والحداثة، الخ. اعتبرنا ان المشكلة لم تعد موجودة... مجرد اننا أعلننا أنها غير موجودة. بهذه السهولة تجنبنا المسائل الحساسة المعقدة وسلكنا طريق السلامة الشخصية والمهنية على حساب المجتمع وعلى حساب معالجة قضاياها الكبرى.

هناك اشكالية في علاقة العقلانية والمخيلة ولا بد من مواجهتها بروح نقدية، ووجهها لوجه. ما هي طبيعة هذه العلاقة؟ هل هي علاقة تناقض أم تكامل ومتى تكون كذلك؟ هل للاوضاع العامة والظروف الخاصة والبنى السائدة أي دور في تحديد طبيعة هذه العلاقات وكيف ولماذا؟ ما علاقة المتخيل بالواقع؟ هل المتخيل وهم أو تعبير وانبثاق عن

\* استاذ علم الاجتماع في جامعة جورجنتاون الامريكية، روائي. من القطر العربي السوري.

حقائق في صلب الواقع الذي نعيشه؟ ما علاقة الحلم والاسطورة والشعر والرمز والصورة والخرافة بالحياة اليومية؟ هل عالم الخيالة حقيقي وبأي معنى؟ ما علاقة الخيالة بالماضي والحاضر والمستقبل؟ هل الواقع هو ما نلمسه ونحسه ويمكن قياسه كميًا فحسب؟ هل هناك جوانب نوعية في صلب الواقع لا يمكن التوصل إلى قياسها بالمقاييس التي اعتمدها العلم حتى الآن؟ هل يمكن فهم الواقع دون نظرية نتوصل إليها عن طريق التأمل والتخيل؟ هل هناك علم خيالة؟ ما هي التأثيرات المتبادلة بين العقلانية والخيالة؟ أليس كل علم فنا وكل فن علما؟

طبعاً، لن يكون بإمكاننا أن أجيب عن جميع هذه الاسئلة ولكن لا بد أن نأخذها بعين الاعتبار في محاولة التوصل إلى نتائج محددة. إذا ما سلكنا طريق مواجهة المسائل الحساسة المعقدة كبديل للطريق التجنبي الذي انتجته التوفيقية، فسندرك ان بين أولى الحقائق فيما يتعلق بموضوعنا وجود ميل متزايد في مختلف الثقافات المعاصرة نحو الاختصاص وتجزئة المعرفة الانسانية. وقد أصبحت المعضلة الدائمة بين وحدة المعرفة وتجزئتها تشكل أزمة ثقافية مستعصية. نعرف أن هناك حاجة ماسة للاختصاص وأن فروع المعرفة داخل الحقل الواحد تزداد تفرعاً. لم يعد كافياً ان نبحث في الكليات على حساب الجزئيات، وكثيراً ما يجد المتخصص في فرع ما أنه غير قادر اراد ذلك أو لم يرد حتى على متابعة التطورات الضخمة والمتلاحقة ضمن اختصاصه الضيق. كيف يمكنه إذن أن يهتم اهتماماً جديداً بالاختصاصات الاخرى والمعرفة العامة؟

كذلك هناك حاجة ماسة لمعرفة الكليات بابعادها المختلفة وفي نسيج علاقاتها المعقدة وفي أطرها التاريخية والاجتماعية اذ لا يمكن فهم المجال الضيق الذي قد نختص به بمعزل عن الكل والاطر العامة.

من هنا معضلة المعرفة الانسانية التي لا تحل. بل من هنا أيضاً الاغتراب المعرفي اذ نبحت بمعزل عن الآخر وندقق بالجزء خارج الصورة العامة.

ومما يزيد من تعقيد المعضلة أن تجزئة المعرفة تجري على صعيد موضوع الاختصاص كما تجري على صعيد مناهج المعرفة نفسها أو آلياتها وسبل الوصول إلى الحقيقة.

على صعيد موضوع الاختصاص، نعرف ان المعرفة بدأت تتجزأ إلى فن وفلسفة وعلم ومن ثم اخذت الاختصاصات تتشعب تدريجياً ضمن كل من هذه الفروع الاساسية. ومثلاً على ذلك أن علم الاجتماع الذي تفرع عن الفلسفة والعلم اخذ ينقسم في الوقت الحاضر إلى عشرات الاختصاصات وعلى الاغلب لا يعرف المتخصص في أحد هذه الفروع معطيات ومنجزات الفروع الاخرى. وحتى ضمن الاختصاصات المتشابهة قد تنشأ قطيعة غير طوعية.

أما على صعيد مناهج المعرفة، فالتنوع والانقسام والتباعد لا يقل خطورة. في الاساس سلك الانسان طرقاً مختلفة في محاولة معرفة الحقيقة فلجأ البعض إلى العقل فيما

لجأ البعض الآخر إلى الوحي أو الحدس أو الكهانة أو السحر أو التوحد المباشر والحلول ، الخ ، ثم تفرعت طرق عن كل طريق. عن طريق العقل ، مثلا ، تفرعت العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية ، وداخل العلوم الاجتماعية نشأت العلوم الاجتماعية الكمية التي تسعى لتقليد العلوم الطبيعية ، والعلوم الاجتماعية النوعية التي واصلت على علاقاتها بالفلسفة والانسان والمخيلة .

وبتجزئة الاختصاصات ينفصل المتخصصون أو المثقفون انفسهم عن بعضهم البعض وتتلاشى الاتصالات أو يبطل الحوار. في الخمسينات من هذا القرن نشر الروائي والعالم البريطاني سي. بي. سنو (SNOW) دراسة هامة أثار فيها مشكلة قيام ثقافتين منفردتين في المجتمع الغربي (الثقافة الادبية والثقافة العلمية) أو نشوء جماعتين تعيشان في عالمين مختلفين دون حصول أية اتصالات جدية بينهما (هما جماعة الادباء وجماعة العلماء) ورافق هذا الانفصام ميل إلى التعصب العدائي وتبادل الصور السلبية عن بعضها البعض .

لم تتمكن الثقافة العربية المعاصرة من تجنب هذا الانفصام بل نجد انه نشأ وتعمق بالاضافة إلى الانقسامات السابقة. تاريخياً تجزأت كل من العقلانية والمخيلة ضمن الثقافة العربية وسلكت فروعها طرقا واتجاهات نادراً ما تلتقي كما قد يتبين لنا من خلال الاستعانة بالثقافة النخبوية (كما تتجلى مثلاً في مقدمة ابن خلدون والمقامات) وبالثقافة الشعبية (كما تتجلى مثلاً في ألف ليلة وليلة).

من هذا المنطلق يمكن أن نتحدث عن أنواع عدة من العقلانية والتخيلية قبل أن نبحث في طبيعة العلاقات فيما بينها.

تتنوع العقلانية في الثقافة العربية تنوعاً هائلاً. فيما يتعلق بالاطروحة التي أود ان أبلورها حول علاقة العقلانية بالمخيلة ، أرى أن هناك ستة أنواع من العقلانية يمكن التحدث عنها باختصار.

هناك ، أولاً ، العقلانية التي تعتمد على العلوم الدينية التقليدية ، وهي عقلانية تعتمد القياس المنطقي على مثال سابق ، متمسكة بالموروث على أنه الحقيقة التامة الأزلية فتتخذ مرجعاً وحيداً في الحكم على الأمور والأشياء حكماً فاصلاً قاطعاً<sup>(1)</sup>.

ثانياً ، هناك العقلانية النقدية التحليلية التي تعتمد مبادئ وقناعات نسبية مستمدة من التعامل مع الواقع التاريخي الاجتماعي وتتخذ مرجعاً أساسياً في البحث عن الحقائق الإنسانية معتبرة أن المعرفة بمجهود انساني متطور باستمرار. وقد نتج عن هذه العقلانية المرتبطة بمخيلة ابداعية ما اسماه أدونيس التحول في الثقافة العربية كنفويض للثابت الذي ينتجه النوع الاول من العقلانية<sup>(2)</sup>.

ثالثاً ، هناك العقلانية التأويلية التي تنطلق من رمزية الموروث ، أي من اعتبار الموروث رموزاً يمكن إعادة تفسيرها على ضوء الواقع وتبدل الظروف فتصر على حق

الاجتهاد وتوازن بين النص والواقع أو الكلمة والانسان أو الماضي والحاضر والمستقبل. ثم هناك، رابعا، ما يمكن تسميته العقلانية الآنية التي تشير إلى انشغال الانسان بالحاجات والامور الحالية والمباشرة فيقتصر اهتمامها على البحث الدائب بالاسباب والنتائج اليومية صارفة النظر عن التخطيط للمدى البعيد.

وربما تكون هذه احدى النوازع العقلانية عند الطبقات البرجوازية الناشئة في ظروف تاريخية توحى بإمكانيات تحقيق الغنى بأسرع الطرق ودون تمسك بالقيم التقليدية، وعند الطبقات المحرومة المغلوبة على أمرها والتي تجد نفسها مضطرة إلى أن تصب مجهودها على تأمين حاجاتها اليوم الطاغية.

خامسا / هناك تلك العقلانية التي هي ردة فعل لا غير فتسلك فيها الجماعات الاتجاهات والاساليب المعاكسة لتلك التي تتمثل بها قوى مضادة. وفي زمننا هذا تتجلى مثل هذه العقلانية خاصة من خلال مواجهتنا للتحدي الغربي.

سمعت مؤخرا اسلاميا متنورا يحاول الجمع بين القوى الدينية والقوى القومية يقول اذا كان الغرب يفرق شعره إلى جانب معين فنحن نفرقها إلى الجانب المعاكس واذا حلق ذقنه فنحن نطيلها وإن أطلها فنحن نحلقها. ويبدو ان هذه العقلانية لا تقوم في الاساس على فهم طبيعة هذا التحدي فتدرس ظروف نشأته وأسباب انتصاره ومدلولاته ومقتضياته ومختلف البدائل الممكنة في التعامل معه. كل ما تفعل هي ان ترفض الآخر وتسلك الاتجاهات المعاكسة لتلك التي تسلكها القوى الخارجية المهددة. بذلك يكون العدو قد حدد لنا اختياراتنا وقررها بالنيابة عنا، اذ كل ما في الامر ان نفعل عكس ما يفعل.

وتتوازى مع هذه العقلانية الخامسة عقلانية سادسة تتبنى الثقافة الغربية معتبرة، حسب منطقها الخاص (بالاضافة إلى مصالحها الخاصة)، ان التفوق الغربي حصل نتيجة لتفوق ثقافي. وبين أتباع هذه العقلانية المستغربة من يندمجون بالثقافة الغربية ويلتحقون بها. وهناك من يتبنى هذه العقلانية المستغربة انطلاقا من مقولة محاربة الغرب بسلاحه هو باعتبار أنه هو السلاح الاقوى. ثم هناك تلك الجماعات التي يصدق عليها قول ابن خلدون «ان المغلوب مولع ابدا بالاعتداء بالغالب في شعاره وزيه وحلته وسائر أحواله وعوائده»<sup>(3)</sup>.

قد يقال إن هذه الانواع الستة من العقلانية ليست جميعها في الواقع عقلانية بالمعنى الصحيح للعقلانية، بل هي أقرب لها. قد يكون ذلك صحيحا على الاقل شكليا. ولكن لا بد أن نعترف ان لكل نوع من هذه الانواع الستة فرضياتها ومنطقها وملاحظاتها وبراهينها وقياساتها وحساباتها ومناهجها الخاصة.

والخيلة، من ناحية اخرى، ليست واحدة في الثقافة العربية أو أية ثقافة. قد يما بحث ابن خلدون في أصناف المدركين للغيب من البشر فميز بين ثلاثة انواع من الخيلة، هي

## الوحي والكهانة والرؤيا.

فيما يتعلق بالوحي يقول ابن خلدون ان الله اصطفى من البشر أشخاصاً فضلهم بخطابه وفطرهم على معرفته وجعلهم وسائل بينه وبين عباده يدلونهم على طريق النجاة. ومن علامات هذا الصنف من البشر أن توجد لهم في حال الوعي غيبة عن الحاضرين، وأن يكون لهم قبل الوحي خلق الخير والذكاء، ودعائهم إلى الدين، وأن يكونوا ذوي حسب في قومهم، ووقوع الخوارق لهم شاهد بصدقهم. وفي مفهوم ابن خلدون ان الله فطر حالة الوحي على الانبياء فيجتمع في هؤلاء الحس والادراك إذ تشمل حقيقة النبوة قوة الحس الذي يؤدي إلى الخيال الذي هو قوة تمثل الشيء المحسوس في النفس والقدرة على الانسلاخ عن البشرية إلى الروحانية.

ثم هناك حسب رأي ابن خلدون الكهانة التي يعتبرها في خواص النفس الانسانية المقطورة على القصور عن الكمال فيكون إدراكها في الجزئيات أكثر من الكلبيات وتكون مثل هذه الخيلة فيهم في غاية القوة باعتبار انها آلة الجزئيات. ويوضح ابن خلدون أن الكاهن لا يقوى على الكمال في ادراك المعقولات لأن وحيه من وحي الشيطان، وان ارفع أحوال هذا الصنف ان يستعين بالكلام الذي فيه السجع والموازنة ينشغل به عن الحواس، وقد تصدق الكهانة أو تكذب لانها تتم، حسب تعبير ابن خلدون، بأمر اجنبي عن ذاتها المدركة وتفزع إلى الظنون والتخمينات.

وهناك ثالثاً في تصنيف ابن خلدون الرؤيا وحقيقتها مطالعة النفس الناطقة في ذاتها الروحانية لمحجة من صور الواقعات: تصير الرؤيا روحانية بان تتجرد عن المواد الجسمانية والمدارك الميدانية كما قد يحدث أثناء النوم. والرؤيا هي من خواص النفس البشرية موجودة في البشر على العموم فكل انسان يرى في نومه ما صدر له في يقظته. بذلك تكون النفس مدركة للغيب في النوم<sup>(4)</sup>.

بين هذه الاصناف الثلاثة من الخيلة، يعتبر ابن خلدون أن الوعي هو اوضح دلالة لاتحاد الدليل والمدلول فيه ولجمعه بن الحس والادراك. ويذكرنا هنا بتميز عالم الاجتماع الالماني ماكس فيبر بين النبوة والكهانة مبدياً ملاحظة ذكية أن احداً من الأنبياء لم يأت من طبقة رجال الدين.

وانطلاقاً من تصنيفات ابن خلدون، يستنتج الجابري وجود ثلاثة انواع ممكنة من المعارف: معارف عقلية مصدرها الحس والتجربة، معارف «نفسانية» مصدرها الوحي، ومعارف «نفسانية» كذلك مصدرها «الرياضة» والاكساب (معارف المتصوفة ومعارف الكهان والمعارف الناتجة عن «الرؤيا الصحيحة»<sup>(5)</sup>).

وانطلاقاً من تراث نجبوي آخر، أي المقامات، يظهر لنا عبد الفتاح كيليطو ليس فقط عن وحدة الرمز والواقع بل وحدة العلاقات أيضاً في دراسة قيمة يتوحد فيها الغائب والحاضر، وينعكس الواقع في الحلم وتماثل ثنائية الحلم / الواقع بثنائية القمر /



الشمس بثنائية الليل / النهار، النور / الظلام، الحقيقة / الكذب، الخ<sup>(6)</sup>.  
وتبرز أنواع الخيلة المختلفة في التراث الشعبي كما تبرز في الثقافة النخبوية. وهنا قد يكون من المفيد ان نميز بين الخرافة والاسطورة من حيث ان هذا النوع الاخير من الخيلة يكون اكثر تجسيدا للتجارب الانسانية الوجودية الشاملة فيعكس معاناة مجتمع بأكمله بدءا من صراعاته اليومية ونوازعه وأمنيته وانتهاء ببحثه عن معنى حياته وللوجود وعن كيفية تجاوز اوضاعه المغرّبة. من هنا أهمية الملاحم الشعبية مثل جلجامش والمهبارتا والألياذة والاوديسة وألف ليلة وليلة.

وطالما نعني هنا بالخيلة العربية لابد من الاشارة إلى أهمية ألف ليلة وليلة من حيث انها تجسد معاناة الانسان، الخفية والظاهرة منها، وبحثه ورغبته بالتحول من ناحية، ومن حيث كونها مصدر ايجاء لا ينضب من ناحية أخرى. إن جانب اللامعقول في هذه الحكايات المتداخلة دونما انقطاع ما هو سوى أمر ظاهري، ففي عمق اعماقها تجارب انسانية شديدة الواقعية، ومثالا على ذلك انه اذا كان التحول الدائم من صورة إلى صورة أمرا خرافيا في ظاهره، ولكنه في حقيقته تعبير عن نوازع ومشاعر انسانية حية مكبوتة. وقد استعملت شخصيا في روايتي الرحيل بين السهم والوتر الكثير من رموز الف ليلة وليلة للتدليل على واقع العرب في الوقت الحاضر. من ذلك حكاية مسخ الانسان قردا وإعادةه إلى صورته الاصلية بعد صراع بين قوى الخير وقوى الشر. بوحى من هذه الحكاية (الليلة 14) صورت واقع الانسان العربي المعاصر كما يلي:

«حكى أنه في قديم الزمان وسالف العصر والأوان رجل اسمه عربي... وفي يوم من الايام اظلمت الدنيا في وجه عربي وظهر أمامه عفريت له أيدي كالمذاري وأرجل كالسواري وعينان مثل شعلتي نار وقال له بصوت كالرعد: يا عربي انتهى مجدك واقترب أجلك.. وفي لحظة مسخ العفريت عربي قردا، ولما رأى نفسه في هذه الصورة القبيحة بكى على نفسه وحزن لضياح عزه.

«... وكانت فتاة جميلة اسمها بدور تراقب ما حدث لعربي فغضبت غضبا شديدا

وقررت ان تتحدى العفريت وتعيد عربي إلى صورته السابقة»<sup>(7)</sup>.

بعد ذلك التحدي بين الصبية والعفريت جرت معارك في البحر والجو والبر. تحول العفريت إلى أسد فحولت الفتاة شعرة من رأسها إلى سيف وضربت به ذلك الاسد فقطعته إلى نصفين. وتحول آنثذ إلى عقرب فتحولت إلى حية فتقاتلا قتالا شديداً. ثم انقلب العقرب عقابا وانقلبت الحية نسرا فنشبت بينهما معركة جوية. وبعد عراك مستميت تحول العقاب إلى سمكة والنسر إلى حوت فجرت معركة بحرية انتهت باحتراق كل من العفريت والصبية، فعاد عربي إلى صورته الاولى.

أورد هذه الحكاية الألف ليلة واستعمالها في روايتي لأدلل على أن الاسطورة ليست وهما لاعلاقة له بالواقع الانساني وليست نتاج مخيلة انفصامية مخالفة للعقلانية. على

العكس، إنها تجسيد لوعي عميق بالنفس الانسانية.

ومع أن الخرافة أقل قدرة على مثل هذا التجسيد الذي جاء نسيجاً رائعاً من الخيالة والعقلانية، وأقرب إلى الوهم منها إلى الحقيقة، إلا أنها أيضاً تعكس وضعاً إنسانياً محدداً ولا يمكن اعتبارها مجردة من المعاني ومنسلخة انسلخاً كلياً عن الأوضاع الانسانية حتى حين تتخذ شكل تلك الممارسات الدينية الشعبية كاللجوء إلى السحر للتغلب على المرض أو تقديم النذور لمدافن الاولياء...

هذا ما نتوصل إليه إذا ما حللنا بعض الحكايات الشعبية في الجزيرة العربية كتلك التي جمعها عبد الكريم الجهيمان في كتابه<sup>(8)</sup>، فنجد ان بعض هذه الحكايات هي أقرب إلى الاسطورة وبعضها أقرب إلى الخرافات. يبدو ذلك من خلال حكاية حصان أخوي خضير التي تخبرنا أن أختها عزلت أختها كي لا تظهر على حصانه الذي عشقها حتى انه عندما يراها يفقد عقله واتزانها: ظاهرياً تتكلم الحكاية عن عشق الحصان، اما عمقياً فتتكلم عن عشق خضير وصراعه مع نفسه للتغلب على نزواته. وعلى صعيد آخر، قد نستنتج حين نهتم بقضية المرأة ان العزلة الصارمة قد تؤدي إلى نشوء رغبات جنسية مكبوتة ضمن الاسرة.

وماذا نقول عن الخرافات التي تشير إلى معتقدات بان الحيوانات والاشجار والاحجار كانت تتكلم في الزمن الماضي؟ ظاهرياً ليست مثل هذه المعتقدات الخرافية اية علاقة بالواقع غير اننا، من ناحية اخرى، يمكن ان نعتبر ان هذه المعتقدات تعبير عن شعور عميق بوحدة الاشياء والحيوانات والانسان في اطار وحدة الكون المتكامل تكاملاً عضوياً.

وقد نستنتج ان بعض هذه الحكايات تجسد وحدة العقلانية والخيالة كما يبدو من سالفه جحا ولد علي التي وردت في مجموعة الجهيمان المشار إليها، والتي تخبرنا ان جحا هذا كان رجل عقل وعلم ووقار، ولكنه وجد ان هذه الفضائل العقلانية لا تفيد كثيراً في علاقاته بالناس بل تجلب عليه المشاكل. وبعد معاناة طويلة، توصلت به مخيلته إلى التظاهر بالبلاهة والعتة والطيش فصار يضع قصبه بين رجله ويركض بها في الاسواق زاعماً أنها حصان وهو فارس فأبعد عن نفس المشاكل والمسؤوليات المتعبة.

بعد هذا الاستعراض السريع لبعض انواع العقلانية والخيالة، يمكننا الآن ان نركز على بعض جوانب العلاقة بينها مشددين على جوانب التناقض والتكامل. ان اكثر العلاقات تكاملاً هي تلك التي تقوم بين العقلانية النقدية التحليلية والخيالة الابداعية. وتكون هذه العلاقات اكثر تناقضاً بين العقلانية النقلية الحرفية والخيالة الابداعية. بين هذين القطبين أشكال وظلال مختلفة من علاقات التناقض والتكامل.

في بدء حديثنا عن هذه العلاقات يجب ان نذكر ان هناك من يفصل بين العقلانية والخيالة. يقول لنا توفيق الحكيم في روايته «عصفور من الشرق» ان هناك ثقافة القلب التي

تتمثل بالشرق، وثقافة العقل التي تتمثل بالغرب، مكررا الملاحظة في «عودة الروح» حيث يقول لنا إن «قوة اوربا الوحيدة هي في العقل.. أما قوة مصر في القلب الذي لا قاع له»<sup>(9)</sup> ويكاد الطيب صالح ان يتوصل إلى نتيجة ذاتها في «موسم الهجرة إلى الشمال» حيث يلمح إلى ما هو في صلب مأساة مصطفى سعد، فقد «استوعب عقله حضارة الغرب، لكنها حطمت قلمه»<sup>(10)</sup>.

وربما يكون في ذلك تناقض أو تكامل أكثر منه انفصالا. فما هي جوانب التناقض وجوانب التكامل؟

إن بعض أنواع العقلانية تتناقض تناقضا بينا مع الخيلة الابداعية وتشجع على نشوء الخيلة الخرافية. من بين هذه الانواع ما ذكرناه سابقا وهي العقلانية النقلية الدينية الحرفية الكلامية، والعقلانية الآنية، وعقلانية ردة الفعل، والعقلانية المستغربة. نعرف ان العقلانية النقلية التي تعتمد على مثال سابق وتتسمك بالموروث تمسكا حرفيا على أنه الحقيقة التامة وتتخذة مرجعا وحيدا في الحكم على الامور حكما فاصلا قاطعا، نعرف ان مثل هذه العقلانية تتناقض خاصة مع الخيلة الابداعية. وهذا ما سجله ادونيس بتفصيل وتعمق ودقة في كتابه «الثابت والمتحول» فيزيين الابداع الذي يأتي نتيجة لتحرر الخيلة من الموروث القمعي والاتباع المرتبط بالعقلانية النقلية.

ويحدث مثل هذا التناقض عندما نفهم العقلانية بالمعنى الاقرب إلى اشتقاقها اللغوي كما ذكر الجابري نقلا عن لسان العرب، ان معنى العقل هو «الحجر والنهي، ضد الحمق، والعاقل هو الجامع لامره ورأيه، مأخوذ من عقلت البعير اذا جمعت قوائمه» وأيضا: «العاقل من يجس نفسه ويردها عن هواها، أخذ من قولهم اعتقل لسانه اذا حبس ومنع الكلام.. وسمي العقل عقلا لانه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك أي يجبسه»<sup>(11)</sup>.

كثيرا ما تنطلق التنشئة العربية من هذا المفهوم العقلاني بالذات فيربي الطفل على ان يكون عاقلا، أي ان يصغي ويطيع ويتقيد بالمعتقدات السائدة وينسجم مع الاوضاع ويتجنب المشاكل والمغامرة ويهتم بشؤونه الخاصة فيمتنع عن المشاركة في النشاطات الوطنية والحركات الاصلاحية والاحزاب العقائدية ويحرص على عدم الخروج عن المألوف. مثل هذه العقلانية مضادة للمخيلة الابداعية كما هي مضادة للعقلانية النقدية التحليلية.

وكي لا يظن أننا نقصر كلامنا على وصف أوجه التناقض على العلاقة السلبية بين العقلانية النقلية والتنشئة من ناحية والخيلة الابداعية من ناحية اخرى، يجب ان نشير أيضا إلى ان بعض انواع العلوم تؤدي إلى النتائج ذاتها. هناك بعض العلوم الاجتماعية التي تشدد على الجوانب الكمية على حساب الجوانب النوعية الانسانية. كذلك هناك بعض المتخصصين بالعلوم الطبيعية الذين يحتاجون على اعتبار العلوم الاجتماعية علما.

وإننا نلاحظ نشوء تيار من الدراسات الاجتماعية العربية التي تقلد الدراسات الغربية فتقصر جهدها على القياسات الكمية والاحصاءات دون تنظير خوفا من أعمال المخيلة.

وقد بدأ ينتشر هذا التيار منذ مطلع الستينات واختصت به بعض المجالات شبه المهنية. وهي حين تقلد النموذج الغربي تفعل ذلك بشكل مبسط وسطحي للغاية. ان مثل هذه الدراسات تعطي انطبعا سلبيا عن العلوم الاجتماعية في هذه المرحلة التكوينية.

من ناحية أخرى، نجد ان التيار الذي شدد على العقلانية في الفكر العربي المعاصر كما يتمثل بأمثال الطهطاوي وبطرس البستاني وقاسم أمين وأحمد لطفي السيد وطه حسين وسلامة موسى وقسطنطين زريق وعلال الفاسي وغيرهم، نجد ان هذا التيار رفض تلك المخيلة التقليدية على أنها بين أشد مقومات النهضة. ومثالا على ذلك رأى طه حسين ان المعركة بين القديم والجديد هي معركة بين العقلانية المشككة ومخيلة تقليدية تتقبل الموروث دون تساؤل.

من هنا انه توصل في كتابه «مستقبل الثقافة في مصر» إلى رفض الشرق واعتبر ان مصر جزء من اوربا «في كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية»<sup>(12)</sup> وفي كتابه «في الشعر الجاهلي» ميز طه حسين بين مذهبين في البحث: مذهب يقوم على الايمان فيتقبل صاحبه مطمئنا ما قال به القدماء دون تعديل، ومذهب يقوم على الشك فيقلب صاحب العلم القديم رأسا على عقب ويتسبب بالقلق والاضطراب.

يبقى أن نتساءل هل تتناقض العقلانية والمخيلة في جميع الحالات؟ يتبين لنا من استعراضنا السابق ان العقلانية النقدية التحليلية وحتى العقلانية التأويلية في بعض منطلقاتها تنسجم انسجاما عميقا مع المخيلة الابداعية. من هنا اريد فيما تبقى من دراستي هذه ان اقدم أطروحة تؤكد على أن العقلانية النقدية التحليلية متلازمة مع المخيلة الابداعية، والعكس صحيح كذلك هنا أريد ان استنجد بتجربتي الخاصة بالتوفيق بين الرواية وعلم الاجتماع.

اكتشفت منذ بدأت ممارسة الكتابة الادبية انه لا بد لي من الاهتمام بالدراسات الاجتماعية والفلسفية والنفسية، فالكتابة الادبية بالنسبة إلي هي ايضا معرفة متعمقة بالسلوك الانساني ودوافعه الظاهرة والخفية. من هنا قراري بالتخصص بعلم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي في سبيل اغناء وليس على حساب كتاباتي الادبية. وكان ان اكتشفت حقل علم الاجتماع الادبي وعلم اجتماع الرواية بشكل خاص واهتمت بمسألة اغتراب الانسان في المجتمع العربي.

وكان بين أول ما كتبت من أبحاث مقالة بعنوان «في علاقة القصة بالمجتمع» نشرتها في مجلة «آفاق» عام 1958 (السنة الاولى، العدد الثاني، خريف 1958، من

52-58)، وآخر ما كتبت في هذا المجال دراسة مطولة حول الرؤية الاجتماعية في الرواية العربية.

في المقالة الأولى عرفت الأدب بأنه إنتاج اجتماعي ككل ما تبدعه الخيلة الانسانية، وان القصة هي بين أكثر أنواع الفنون التصاقاً بواقع الحياة إذ تناول الانسان في جميع أبعاد وتشعبات حياته اليومية. تتناوله افقياً في تفاعله مع الآخر والبيئة، كما تتناوله عمقاً في تفاعله مع نفسه. والرواية من هذه الناحية إنتاج للمخيلة ولكنها تعكس في الوقت ذاته الواقع الاجتماعي وتؤثر فيه، أما بترسيخ الثقافة السائدة أو بالمساهمة في تكوين ثقافة جديدة. واستنتجت حينئذ ان الكاتب ناقد للحياة قبل كل شيء لأنه يعاني أزمة الوجود ومن ضمن هذه المعاناة يتعامل مع المجتمع الآخر ويعبر عن تجاربه الفنية. وفي دراستي الاخيرة حول الرؤية الاجتماعية في الرواية العربية، حاولت ان اكتشف طبيعة العلاقات بين ثلاثة أمور: رؤية الكاتب العامة (خاصة إذا كان يرى الواقع الاجتماعي في حالة تناقض أو انسجام)، ومفاهيمه الأساسية (مفاهيمه للمرأة والحب والحرية والعدالة والموت، الخ)، والاسلوب الفني (خاصة فيما يتعلق بكونه تقليدياً أو جديداً).

هذه هي إشارة إلى بعض دراساتي حول علاقة الأدب بالمجتمع من منظور علم الاجتماع. أما كتاباتي الروائية نفسها فقد استفدت في كتابتها من دراساتي الاجتماعية (كما يظهر في كتابي حول «المجتمع العربي المعاصر») عن الخيلة الادبية التي أمتلكها وتمتلكني. وفي سبيل مزيد من التوضيح أذكر ان روايتي «عودة الطائر إلى البحر» جاءت نتيجة عفوية لدراسة اجتماعية اجريناها في مخيم فلسطيني مباشرة بعد نكسة الخامس من حزيران عام 1967م. بعد ان نشرنا هذه الدراسة الاجتماعية بالعربية والانكليزية، احسست بنوع من الاحباط لم أتوقعه بتاتا. كنا قد عشنا في المخيم وتعرفنا إلى سكانه من الداخل فأدركت توا انني لم أتمكن من نقل التجربة الانسانية. ووجدت نفسي اكتب رواية «عودة الطائر إلى البحر» فجاءت وثائقية واقعية في احداثها وخطابها وشخصياتها (بعض اسماء شخصيات الرواية حقيقية) كما جاءت شعرية خيالية مفعمة بالرموز والصور.

وفي روايتي «الرحيل بين السهم والوتر» حاولت ان أدمج كل ما اعرفه حول علاقة المرأة والرجل في المجتمع العربي في صلب هذه الرواية عن طريق الحوار والاحداث والشخصيات. ربما يشعر البعض انني اقحم افكاري وملاحظاتي الاجتماعية في عمل فني ولكن ما أحاوله شخصياً على صعيد الوعي هو ان أزواج بين العقل والخيلة، بين الفكر والفن، بين الرأي والحس. وبقدر ما احاول ان استفيد من دراساتي وملاحظاتي الاجتماعية اشدد على الجوانب الفنية فأعني بالرموز والصور الشعرية. من خلال هذه المزاجية، أحاول ان الغي الفواصل بين العلم والفن، العقلانية والخيلة، بل بين الفنون المختلفة نفسها، أي بين الرواية والسيرة الذاتية والشعر والموسيقى والرسم، الخ.

إلى أي حد أوفق في ذلك؟

هذا سؤال لا أستطيع أن أجيب عنه وأتركه سؤالاً بلا جواب.  
في روايتي الأخيرة «طائر الحوم» وجدت نفسي أتساءل عما إذا كانت العقلانية تغتال  
الشعر والمناخ الأسطوري، فجاء في روايتي ما يلي:

«... أو من بتغريد العصافير في القفص. نحن جميعاً نغرد في القفص، نريد أن  
نتحرر من الأقفاص، أن ننطلق في الأجواء الفسيحة، أن نخلق فوق القمم والودية،  
أن نعبر الآفاق وأن نموت قبل أن تنكسر أجنحتنا، وأن نبقى أسطورة.. أخاف أنني  
بتسجيل هذه الحقائق القليلة قد أسهمت في اغتيال الأسطورة».

ولكن التزاوج بين العقل والخيال قائم بالفعل دائماً. ومثل كل تزاوج لا بد أن يختبر  
أزمات حادة. المهم أن مقام الخيال من الواقع ليس هو مقام الظل من الموجودات  
الحقيقية. كلاهما حقيقة ووجه للآخر. ربما الخيال هو ظل الحقيقة، ولكن الحقيقة نفسها  
هي أيضاً ظل الخيال. وكل منهما محدود بدون الآخر. أصف رواية «طائر الحوم» التجربة  
التالية:

«نجلس فوق صخرة كبيرة مشققة ونشرف على عالم بلا حدود. هل للكون حدود؟  
ماذا وراء ملايين السنين من الضوء؟ كيف يمكن ألا تكون هناك حدود؟ هل هناك أي  
شيء لا ينتهي؟ هل ينتهي المكان؟ هل ينتهي الزمان؟ أين البداية؟ هل يعقل ألا تكون  
هناك بداية؟ أين النهاية؟ هل يعقل ألا تكون هناك نهاية؟ ربما العقل، وليس الوجود،  
هو الذي يملك حدوداً وبدايات ونهايات».

إن مثل هذا التزاوج بين العقل والخيال (كل منهما محدود بدون الآخر) أفادني في  
الكتابة الأدبية كما أفادني في الكتابة الاجتماعية. اظن أن مثل هذا التزاوج يتضح في  
كتابي «المجتمع العربي المعاصر» الذي اتخذ الأدب كمصدر من المصادر الأساسية  
للتعرف إلى الواقع الاجتماعي. هنا يصدق قول ماركس ولوكاتش أن الإنسان يستطيع  
أن يفهم المجتمع الأوربي من خلال قراءة بلزاك وغيره من الروائيين أكثر مما يستطيع عن  
طريق الإحصاءات والدراسات الكمية مجتمعة. كذلك نستطيع أن نفهم المجتمع المصري  
من خلال الرواية المصرية أكثر مما نستطيعه عن طريق مجمل الدراسات الاجتماعية  
والسياسية والإحصائية والاقتصادية مجتمعة.

إذن، هل من تعارض بين العقلانية والخييلة؟ طبعاً، بعض أنواع العقلانية تقتل  
الخييلة، تمنع من تجاوز الحدود المفروضة، ترسخ الحصار، تحد من الرغبة في البحث الحر  
والاكتشاف والخلق والمغامرة والريادة، تلغي التساؤل بغير المؤلف، تصر على التحريم  
فلا نجرؤ على الاقتراب من ذلك العالم الواسع الذي لا يجوز التساؤل حوله، عالم  
المكبوتات. لذلك تكاد الكلمة العربية في هذا الزمن أن تكون بلا جسر.

لا بد أذن من التلازم بين الثقافة الفنية والثقافة العقلانية، وليس هناك ما نحن بحاجة

اليه أكثر من التلازم بين المخيلة الإبداعية والعقلانية النقدية التحليلية. كما أنه لا فكر واقعي دون نظرية تعتمد التحليل والمخيلة، كذلك ليس هناك مخيلة إبداعية دون عقلانية نقدية.

يقول لنا هايدغر إن جوهر العمل الفني هو صيرورة الحقيقة والكشف عنها. لذلك نسأل كيف تصبح المخيلة العربية أكثر إبداعية، وكيف تصبح العقلانية العربية أكثر نقدية؟

### المراجع:

- 1 - من أجل التعمق في معرفة هذا النوع من العقلانية راجع محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، بيروت: دار الطليعة 1984.
- 2 - أدونيس، الثابت والمتحول، بيروت دار العودة، 1974-1978.
- 3 - ابن خلدون، المقدمة، الدار التونسية للنشر، 1984 ص 195.
- 4 - المصدر نفسه، ص ص 132-146.
- 5 - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، الدار البيضاء المركز الثقافي العربي 1980 ص 388.
- 6 - عبد الفتاح كيليطو، الغائب: دراسة في مقامه الحريري، الدار البيضاء دار توبقال 1987، ص 14.
- 7 - حلیم بركات، الرحيل بين السهم والوتر. بيروت، مؤسسة الدراسات العربية، 1979، ص 76-78.
- 8 - عبد الكريم الجهمان، من أساطيرنا الشعبية في قلب جزيرة العرب.
- 9 - توفيق الحكيم، عودة الروح ج2، القاهرة: مكتب الآداب، د. ت ج ح، ص 36.
- 10 - الطيب صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، روايات الهلال، القاهرة: دار الهلال، 1969، ص 32.
- 11 - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 30.
- 12 - طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، القاهرة: مطبعة المعارف، 1938 ص 260.

# الصراع بين الأنا المنطقية والأنا الجدلية من منظور ابن سينا والغزالي

د. محمد ياسين عريبي \*

وضع العرب نظريتي الفهم والعقل ، ومن خلالها تحددت الصورة التخطيطية لحركة العلوم والمعارف الدائرية الثابتة المتجددة. وقد وحد الباقلاني بين العقل وعلومه الضرورية كوحدة عليا للعقل ، وقد أدرك قبله المحاسبي أن هذه العلوم وظيفة للعقل لا العقل نفسه وسماها : (الفهم) ، أما ابن سينا فقد اختزل هذه الوحدة في الهوية كماهية ووجود ، وهذه الصورة التحليلية للفهم نسميها (الأنا المنطقية) وبها تحدد قطر الدائرة من ابن سينا إلى ديكرت على أن البداية نهاية والنهاية بداية ولا فرق. أما أفق الدائرة فقد حدده المحاسبي في العقل اللامحدود الذي لا يعرف إلا من خلال إقراره وإنكاره. ويوظف الغزالي هذا الإقرار والإنكار توظيفا جدليا من خلال وحدة العقل العليا كنور يضيء ولا يُضاء ، وكاشف غير مكشوف ، ونسمي هذا النور كوحدة عليا للعقل (الأنا الجدلية). وقد اضطر الغزالي لرسم دائرة العقل من خلال الإقرار والإنكار ليسور حدود قطر الفهم الذي جمع به ابن سينا إلى تحديد الوجود ككل ، فاختلفت حدود القطر بسرابه ، ولم يجد كانط بدا من أن يأخذ برسم دائرة العقل كما وضعها الغزالي حرفيا لتحديد قطر الفهم الذي تكرر فيه ظهور السراب السينوي على يد الديكارتية. ونحن ندعي في هذه العجالة بأن المعارف والعلوم في نظرياتها وتحليلاتها وتركيباتها ونقدها ومناهجها لم تخرج حتى يومنا هذا عن حدود دائرة العقل الجدلي للغزالي وقطر الفهم وسرابه السينوي إلا في التفاصيل على اعتبار أن الإنسان كائن زمني.

لقد اتبع ابن سينا في شكه المنهجي البرهان الهندسي ، مبتدئا بالفرض فالبرهان فالنتيجة ، معتمدا على الأقيسة المنطقية وخاصة الأقيسة الشرطية ، فتوصل الى الفصل

\* استاذ بجامعة الفاتح ، طرابلس ، الجماهيرية العربية الليبية.



بين الجوهر العقلي والجوهر الممتد، على أساس أن الجوهر العقلي بسيط بدليل التطابق بين العاقل والمعقول منه، وهذا التطابق لا علاقة له بالأنا الحسية كوجود زماني متغير، بل هو إدراك أولي غير مكتسب ولا علاقة له بالدور بل هو إدراك مباشر؛ ومن هنا لا يحتاج هذا الإدراك الحدسي إلى علاقة الرابطة بين الموضوع والمحمول ولا يبقى في هذا الإدراك إلا: أنا أنا، أو أنت أنت. وهذا الإدراك كوعي كلي هو الدولاب المصاحب لتعقلاتي المتجددة (فإني حال ما أكون مهتم القلب بهمهم أقول أنا أفعل كذا وأنا أبصر وأنا أسمع وأنا جزء من هذه القضية، فالمقصود من «أنا» حاضر لي في ذلك الوقت).

وعلى يقين الحضور الثابت المستمر بيني وبين سينا مذهبه الفلسفي ككل مبتدئاً بالوجود الضروري على أساس أن الوجود ما هو إلا تأكيد الوجود. من هنا يسهل على ابن سينا تحديد الدليل الوجودي في صورته التحليلية تحديداً تاماً عن طريق الإثبات والنفي كما في تعليقاته حينما يقول (الواجب الوجود يكون ضروري الوجود، فإن جوز عليه العدم لم يكن ضروري الوجود وذلك محال). أما في مباحثاته فليجأ إلى البرهان الرياضي (فكما يلزم عن مفهوم المثلث مساواة زواياه لـ 180 درجة، فكذلك يلزم عن مفهوم الوجود: الوجود) مع مراعاة الفارق في اللزومين. ويكتفي ابن سينا في اشاراته بتأمل مفهوم الوجود الكامل في النفس (وفي أنفسكم)، وهذا الوجود الكامل الذي لا يقارن بغيره من الكمالات الناقصة له ما يقابله كحقيقة. وينبه ابن سينا على أن دليل كمال الوجود ما هو إلا (دليل الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه)، ولكي يكون ابن سينا أصدق الصديقين يستخدم مبدأ الرد مبتدئاً برد الدليلين الكوني والطبيعي الغائي إلى الدليل الوجودي، ولكن الأول ليس كاملاً في وجوده فحسب بل في فعله وبالأحرى (واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته). وكما يرتد مبدأ العلية في الدليلين الكوني والطبيعي الغائي إلى مبدأ الهوية في الدليل الوجودي، فإن ابن سينا يوضح مبدأ الرد السببي عن طريق نظريته في الزمان كما كان تتساوى فيه الأوقات أمام صفات فعل الكامل التي هي عين الذات، ومن ثم (لا يوجد وقت أولى من وقت) لخلق العالم زمانياً، وعن طريق مبدأ اللاتمايز في الأوقات يؤسس ابن سينا نظرية الحدوث الذاتي في الأزل مخالفاً بذلك أرسطو في معنى قدم المادة ومخالفاً للمتكلمين بما في ذلك أصحاب نظرية الصفات عين الذات لقولهم بالحدوث الزماني، وما هم بذلك إلا معطلة لفعل الكامل في الأزل. ومن اليبين أن هذا التعطيل يؤدي إلى تناقض معنى القدرة الكاملة والإمكان على السواء، ويتجاوز هذا التناقض يصل ابن سينا إلى التوحيد بين مبدأ الهوية والعلية في أساسه الميتافيزيقي وما مبدأ الهوية إلا الأساس لجميع الآراء العالية.

أما تمايز خصائص الأشياء بأوقاتها وجهاتها فسيببه الكافي الحركة الدائرية التي تحدد تناهي المكان وتقرب العلل المعينة والمعدة بالنسبة للإمكانة التي لا يتوفر فيها الاستعداد التام لتقبل الوجود في الأزل، وحركات الأفلاك بما لها من تشابه واختلاف وتمازج والتي

تشبه في أطوارها حركة الحجر في الماء الساكن والمتحرك والتي تختلف باختلاف العمق وتأثير الحركة الدائرية السابقة في اللاحقة وبالعكس، فإن هذه الأطوار لحركات الأفلاك تحدد قوانين العلية في التساوق والتلاحق والتأثير المتبادل. وعن طريق خصائص التمايز واللاتمايز للسبب الكافي يؤسس ابن سينا علم الكون النظري في أربعة أصول كما يوظفها الغزالي في المسائل الأربع الأولى من التهافت وهي:

- 1 - أزلية العالم أي لا تنتهي الزمان.
  - 2 - أبدية العالم على أساس أن جواهر العالم بسيطة غير مركبة.
  - 3 - الحتمية التي ترد للدليل الوجودي.
  - 4 - العلية التي ترد للدليلين الكوني والطبيعي الغائي.
- وعلى مرتكز الأزلية يؤسس ابن سينا العلوم الضرورية كعلوم الهية وبها يؤسس أحكام المنطق على أنها تحليلية. وبتحليله لمعنى الماهية يؤسس أحكام الرياضة على أنها تركيبية ضرورية (معاني لازمة ضرورية). وعلى مرتكز الأبدية يؤسس علم النفس النظري في أربعة أسس كما يلخصها في الرسالة الأضحوية وهي:

- 1 - النفس جوهر قائم بذاته.
  - 2 - النفس جوهر بسيط.
  - 3 - النفس خالدة.
  - 4 - الخلود للنفس دون الجسم، أي تجريد النفس من الثنائية.
- وعن طريق الخلود والتجريد يؤسس علم الأخلاق والسعادة. أما عن طريق الحتمية والعلية فيؤسس العلم الطبيعي بقوانينه الأساسية الثلاثة أي التساوق والتلاحق والتأثير المتبادل على أنها قوانين حتمية ضرورية، مخالفاً بذلك الرأي السائد عند اليونان عن الصدفة ومخالفاً بذلك الحتمية المتسامية عند المعتزلة والاحتمال عند الأشاعرة. وهكذا تكتمل دائرة قطر الفهم السينوي عن طريق مطابقة السبب الكافي لمبدأ الهوية في أساسه الميتافيزيقي ويصبح المذهب السينوي هو الصورة الحقيقية للمذهب الفلسفي في الإسلام.

### الأنا الجدلية:

يقف الغزالي مع بداية عهده بالتفلسف مشدوهاً أمام الاحكام السينوي ولا يرضى لنفسه إلا أن يكون تابعاً له كما في كتابه (المعارج)، ولكن سرعان ما انكسرت زجاجة تقليده حينما أيقظه المحاسبي من سباته مكتشفاً عن طريق نظريته في العقل جدل الكل. أما نظرية الفهم كما عند الباقلاني فقد أدت به الى اكتشاف التناقض في كل مفهوم، وبهذا الشك في قدرة العقل والفهم وقع الغزالي في شك حقيقي وصفه بالمرض الذي دام قرابة شهرين. وإذا كان ابن سينا قد نمط جدل الفهم بطريقة تختلف عن تنميط المعتزلة

القائم على العلاقة المتسامية (الحال) فإنه وقع في جدل الكل دون أن يدري لوقوفه بوحدة العقل العليا عند الفهم، ولم يتأت للغزالي الخروج من شكه الحقيقي إلا بتنميط جدل الكل حينما فصل بين عالم الحقائق: عالم الغيب، وعالم الظواهر: عالم الشهادة. وبهذا الفصل تصبح علوم العقل الضرورية الإلهية علوماً إنسانية يقتصر مفعولها على العالم الزماني المكاني، ومن هنا تصح مختلف النظريات المتضاربة في الفكر الإسلامي كأنساق في حدودها الزمكانية ولم يخطيء ابن رشد في وصفه للغزالي بأنه (مع الأشاعرة أشعري ومع الصوفية صوفي ومع الفلاسفة فيلسوف) وكأني بابن رشد لم يقرأ (المضنون به على غير أهله) وإلا لأضاف لجملة السابقة عبارة (ومع المعتزلة معتزلي).

ان ما يقلق الغزالي هو توظيف ابن سينا لعلوم العقل الإنسانية كعلوم إلهية ورد مبدأ السبب الكافي لمبدأ الهوية، ومن هنا يعارض الشك السينوي بشكه المنهجي مبتدئاً بفصل العلوم الصورية القائمة على الهوية وعدم التناقض عن العلوم الموضوعية القائمة على مبدأ السبب الكافي وذلك بعد تخلصه من أوهام العقل بما في ذلك الوهم الرياضي. ويقرّ نظرية ابن سينا في العلم الصوري كنسق حيث يحدد في منهج التهافت معيارين لأحكام المنطق التحليلية هما: التطابق والتضمن، ويضع لأحكام الرياضة التركيبية الضرورية قاعدتين الأولى للهندسة وهي (الشكل غير القدر) بدليل أن زوايا المثلث كشكل ليست هي الكم 180 درجة، والثانية للحساب على أساس علاقتي التساوي والتفاوت لا تعيان التطابق والتضمن بدليل قولنا:  $5+5=10$  لا يعني التطابق كما في قولنا: الإنسان حيوان ناطق، وكذلك عمليات التقسيم لا تعني التضمن وهذا ما يسري على بقية العمليات الحسابية.

وإذا كان الوهم بزمانه ومكانه يتعاون مع العقل الضروري في تحديد أحكام الرياضة الضرورية فإنه يخفق في تحديد أحكام العلوم الطبيعية القائمة على السببية والدليل على ذلك هو أننا ندرك حسياً أن الظل واقف وبعد ساعة عن طريق المشاهدة والتجربة نعرف أنه متحرك وكذلك ندرك حسياً أن الكوكب لبعده المكاني على أنه في حجم الدينار ولكن أدلة العقل الضروري والهندسية تثبت أنه أكبر (من الأرض في المقدار). ومن هنا يعيد الغزالي النظر في تأسيس العلم الطبيعي على أساس القياس الخفي اللاشعوري الذي يتحول فيه (الإدراك الحسي الجزئي إلى حكم كلي) عن طريق تكرار التجربة فيحدث التناسق بين العادة والاعتقاد في العقل ومجرى العادة في الطبيعة ويرجع اطراد القوانين إلى هذا التناسق وعن طريق قانون السببية الذي لا علاقة له بمبدأ الهوية، تتحد القوانين الطبيعية في الإحتمال الجزمي والأكثرية، وإذا كان الغزالي يأخذ بقوانين ابن سينا الثلاثة، أعني التساوق والتلاحق والتأثير المتبادل، فإن هذه القوانين ميكانيكية على اعتبار أن الطبيعة جهاد لا فعل لها، ولا علاقة لهذه القوانين بحركات الأفلاك إلا على أنها هي الأخرى جهاد، ويشبه العالم في قوانينه الكبرى (القضاء) وقوانينه الصغرى

(القدر) الساعة التي تتحدد قوانينها ودقائقها وساعاتها بترتيب آلياتها كأسباب تؤدي الى حصر الوقت كمياً لا يزيد ولا ينقص. ومجمل القول فإن نقد العلية عند الغزالي يقوم على مرتكزين أساسيين هما فصل الهوية عن العلية والقول بالجواهر المغلقة على نفسها، فالنار ليست هي التي تحرق بل المشيئة الإلهية هي الفاعلة عن طريق التناسق كتصور وجود أرواح خفية فاعلة لا نراها ولو توقفت هذه الأرواح التي تفعل ميكانيكياً وفق المشيئة الأزلية كما حدث للخليل ابراهيم لأدركنا حقيقة العلة، ومن هنا يضع الغزالي قاعدته المشهورة (إن الوجود عند الشيء لا يدل على أنه موجود به). ولعل توقف هيوم عند مبدأ التلاحق Post hoc ad hoc بدون أن يعرض في نقده للتساوق والتأثير المتبادل هو عدم فهمه لهذا المرتكز الثاني الذي يوضحه الغزالي في المضمون ونعني بذلك نظريته عن الشيء بذاته، ناهيك عن تطبيقاته في المسألة الأولى من التهافت على أن الله والنفس والعالم أشياء بذواتها.

إن الصراع الحقيقي بين ابن سينا والغزالي يظهر ميدانه في علم الكون النظري ومبحث الوجود بصفة عامة وهو الذي أدى بالغزالي الى الشك الحقيقي في الوعي الزمكاني من خلال النوم وموقف الصوفية من الهوية وحالة الموت. ويبدأ الغزالي صراعه القائل بالأزلية ويعد لذلك السلاح المتكافئ من خلال تسوية البعد الزماني بالبعد المكاني ومقابلة مبدأ اللاتمايز في السبب الكافي بمبدأ التمايز المكافئ من خلال الإرادة المحضة التي تميز الشيء عن مثله أي تمييز الأماكن والاقوات على السواء. ويأخذ الصراع مجراه فينتهي الى النتائج التالية:

- 1 - مبدأ اللاتمايز في السبب الكافي يؤدي الى لاتناهي الزمان والمكان على السواء (وتساوي الأوقات كتساوي الجهات ولا فرق).
- 2 - إن رد اللاتمايز الى الإمكان والوجود يؤدي الى تناقض القول بتناهي المكان والزمان على السواء.
- 3 - مبدأ التمايز في السبب الكافي يؤدي الى تناهي الزمان والمكان على السواء.
- 4 - مبدأ عدم التناقض يؤدي الى تناهي المكان عن طريق برهان التطبيق ويؤدي الى تناهي الزمان عن طريق برهان الحصر.

ويوضح الغزالي هذا الصراع المتكافئ في المسألة الأولى من التهافت من خلال مقولة الكيف أي الإثبات والنفي والتحديد ومقولة الكم بأقسامها: الكثرة، الجملة، الوحدة، ومقولة العلية بأقسامها التساوق والتلاحق والتأثير المتبادل، والنسبة كضرورة وإمكان وتعين. ولا يبقى أمام ابن سينا بعد هذا الحصر الا التخلي عن مبدي عدم التناقض والسبب الكافي اللذين يبنى عليهما تأسيسه للعلوم بأسرها أو التخلي عن نظريته في الزمان كإمكان لا متناه وبالأحرى كنسبة موضوعية، أما الغزالي فإنه يجد المخرج من هذا التكافؤ بتحويل النسبة الموضوعية السينووية الى نسبة ذاتية. فالزمان نسبة لازمة

بالقياس إلينا وهذا ما ينطبق على البعد المكاني المساوي للبعد الزماني، ويصل بهذه النظرية الى مثالية عالم الظواهر موضحاً في نفس المسألة الأولى أن الله والنفس والعالم، كحقائق، أشياء بذواتها لا علاقة لها بالزمان والمكان، ويمضي في إثبات تكافؤ أدلة أبدية العالم وحتمية قوانينه وعليته، وعلى هذه المسائل الأربع يبني جدلية مبحث الوجود بصورة عامة في اثني عشرة مسألة أخرى من المسألة الخامسة الى المسألة السادسة عشرة موظفاً نفس المقولات، مبتدئاً بمقولة الكم بعد إعادة ترتيبها من الوحدة الى الكثرة الى الجملة كما يوظف جدل الكل وجدل التناقض في كل مفهوم على السواء بما في ذلك جدل الحركة وجدل الحياة. وبنفس المنهج الجدلي ينقض الغزالي في المسائل الأخيرة من التهافت علم النفس السينوي النظري فينقض الجوهرية والبساطة والخلود وتجريد شخصية النفس من ثنائية الجسم. أما استخدام مبدأ الهوية في تحديد وجود الواجب فهو الآخر كحكم تحليلي مفرغ من محتواه إذ (الواجب ليس هو نفس الوجود) وكذلك الوجود لا يزيد عن الموجود بدليل إثباتنا الوجود للممكن والواجب مع تصورنا للوجود بدون تصورنا للواجب أو الممكن، وكذلك ينتقد الدليلين الكوني والنظري على اعتبار أن وجود الأول بسيط غير مركب ومن ثم لا يمكن تحديده.

ويوضح الغزالي في محك النظر استحالة تحديد الوجود غير المركب من خلال تصور العالم على هيئة كرة يكون حدها منقطع المتشابه ولا ينتهي الى ما يحاده، ومن ثم لا نستطيع تحديده في الزمان والمكان وهذا ما ينطلق على وجود الله والنفس وهذه الاشياء لا تتميز عن بعضها البعض بالزمان والمكان بل بالحقيقة والذات. وهكذا تنهار الميتافيزيقيا السينوية كعلم ومع هذا يبقى عالم الحقائق كموضوع إيمان شرط عالم الظواهر، كما أن العقل السامي شرط الفهم والعقل التجريبي والعملي وغيره.

وفي (مشكاة الأنوار) يعمم الغزالي نظريته عن الشيء بذاته من خلال مصطلح النور ويوضح أن عالم الظواهر (الشهادة) يمثل القلب أو القشرة أو الصورة بالنسبة لعالم الحقائق. ويقسم هذه الأنوار أو الحقائق إلى:

- 1 - حسية (الروح الحسي) التي (لولاها لم يكن للألوان ظهور ثم سائر ما يظهر للحسن من الأشكال والمقادير... لا بتصور إدراكها إلا بواسطتها).
- 2 - عقلية معنوية، هي جواهر الملائكة في العالم العلوي والحياة الحيوانية ثم الانسانية في العالم السفلي، والعالم بأسره مشحون بالأنوار الحسية والعقلية وجميعها ترتد الى نور الأنوار أو حقيقة الحقائق.

ويفسر مثالية العالم برد نظامه وقوانينه الى النور الانساني الذي به ظهر هذا النظام في عالمنا الأرضي وهذا هو معنى الاستخلاف. أما المثالية المطلقة فيفسرها عن طريق التطور التاريخي للروح الانساني في محاولة معرفته لحقيقة الحقائق والوصول اليها. حيث يرد الإدراك الانساني الى الروح الحسي والروح الخيالي والروح الفكري (الفهم) والروح

العقلي (العقل المجرد) والروح الحدسي. ويبدأ تطور الإدراك في خط مواز مركب من هذه الأرواح مبتدئا بذكر أصحاب المذهب الحسي أو أصحاب مذهب اللذة الحسية الى عبدة الأوثان الذي ينتهي عند الثنوية أصحاب آلهة النور والظلمة (يزدن واهرمن) الى المجسمة وأصحاب الجهة في الفكر الاسلامي الى بقية الفرق الكلامية والفلاسفة الى القائلين بأن الرب هو المطاع أي القائلين بأن إيجاد العالم يرتد الى الأمر الإلهي بطريق مباشر. ولا يخفى علينا مذهب الغزالي الفلسفي الذي يفسر فيه علاقة الله بالعالم عن طريق السببية المجردة على اعتبار أن الله شيء بذاته والعالم شيء بذاته ولا علاقة للزمان فيما بينهما، كما اعتقد ابن سينا. أما درجة الواصلين فهي أعلى من هذا التوحيد المحض ويعني بها درجة أهل التصوف أو الأولياء والأنبياء، وتنقسم مراتب هذه الدرجة الى ثلاث: مرتبة الحضور الصوفي ومرتبة الاتحاد الصوفي التي أريد بها فهم قوله تعالى (كل شيء هالك إلا وجهه) ومرتبة (التجلي دفعة) التي تتجاوز تدرج أي إدراك حسي أو بصيرة عقلية وهذه هي الدرجة التي اختص بها خاتم الأنبياء. وبهذا التطور للروح يفسر الغزالي مثالية العالم على أنه لا وجود حقيقي إلا لنور الأنوار ولا وجه إلا وجهه.

وعن طريق الشيء بذاته يفسر الغزالي معنى (الانسان صورة الرحمن) على أساس أن الانسان كنقطة ميتافيزيقية يظهر فعله التلقائي الإرادي في صورة تشبه الخط الذي يتشكل وفق تلقائيته، إلا أن هذا الخط كمشروع محدود بالجواز الحتمي أي الموت الذي هو تجربة فردية، وعن هذا الشعور بالقيامة الصغرى ينشأ الخوف المولد للعمل. وهكذا يفسر الغزالي في إحيائه (الذي يقيمه في جزء كبير منه على أن الانسان صورة الرحمن) المفاهيم الوجودية الأخرى كالحشوع والتفكير والتنبه والصبر والشكر وغيرها محددًا حدود الفعل الانساني الحر في عالمنا الحسي كطريق يوصل الى الحرية المطلقة في عالم الخلود. وإذا كان ابن سينا يهتم في تأسيسه للعلوم بالتوحيد بين مبدأ الهوية والسببية في أساسها الميتافيزيقي، فإن الغزالي يهتم بتحليل مبدأ الهوية لتحديد وحدة العلوم، حيث يرى أن لمبدأ الهوية ثلاثة أوجه هي: المطابقة أو الترادف كقولنا عن الأسد هو الليث، والتداخل في الصفات والنسبة كقولنا عن السيف بأنه الصارم أو المهند أو بتعبير راسل: ملك فرنسا أصلع وسكوت كاتب قصة ويفرلي، ووحدة الموضوع كما في قولنا الثلج أبيض بارد بمعنى  $A=B \times C$ ، وبهذا التحليل يضاعف الغزالي في كتابه المقصد الأسنى القضايا العملية من أربع الى ثمان كما في كم المحمول بسبب تداخل الصفات (بعضها البعض) ليحدد علاقة الذات الالهية بالصفات السبع، ويهتم في خاتمة المقصد الاسنى بالتوحيد بين الصفات والذات والاحصاء لبني على هذين المرتكزين كتابه (المعارف العقلية) الذي يوحد فيه بين العلم والعدد الالهيين على اعتبار أن الكلمة هي الوحدة ومنها الى العقل فالنطق، ومعني في هذا التوحيد بين المنطق والعدد والكلام والكتابة والقول كوحدات متطابقة وما عداها من الكلام فهو لغو والحروف الزائدة لا معنى لها، وينتهي

به المطاف الى تحديد مبدأ وحدة العلوم في الحرف الروحي أو العلامة الشاملة *Characteristica Universalis* بتعبير لايبنتز ليوحد من خلاله بين المنطق واللغة والحساب والهندسة قائلاً (فالألف صورة لطيفة روحانية في غاية الدقة، والطول الذي لا عرض له يخرج عنه شكل يسمى حينئذ خطأ، وهذا منبع الحروف كالأعداد في علم الحساب أصل الأعداد، والخط في علم الهندسة أصل الأشكال). وبغض النظر عن التفاصيل فإن الغزالي كما في **التهافت** ينمط تكافؤ الأدلة الأربعة نجده في المعارف ينمط لا تناهي الأعداد بقوله (العاد لا يدخل في المعدود) وهو التعميط الذي يأخذ به راسل في حل متناقضة كمية الكميات، وبدون فهم نقد العلية خاصة من زاوية الجواهر المغلقة لا يمكن فهم (المعارف العقلية) على حقيقته. أما في (معارج السالكين) فإن الغزالي يحاول غلق دائرة العلوم عن طريق الشيء بذاته كأساس لشتى العلوم التي تبدأ في المعارج بالعلوم الطبيعية والرياضية والسياسية (أي علوم عالم القيم) والالهية وهذه العلوم بكثافتها في عالم الظواهر ترجع الى لطافتها كأشياء في عالم الحقائق لتكون الدائرة المغلقة ولك ما تشاء من اختيارك للبداية بأحد هذه العلوم لأن البداية والنهاية في الدائرة شيء واحد.

وباختصار شديد يؤسس ابن سينا في ضوء نظريته عن الفهم مبحث الوجود كعلم بما في ذلك علم اللاهوت وعلم الكون وعلم النفس مبتدئاً بالميتافيزيقيا ومنتهاً بالفيزيقيا على عكس أرسطو، أما نظرية العقل المجرد عند الغزالي فإنها تدحض مبحث الوجود كعلم محدد ولكنها تضعه كشرط بدونه لا يمكن تحديد العلوم الصورية والرياضية والطبيعية والعلوم الانسانية بصورة عامة، وينتهي الى القول بوحدة العلوم من خلال رده العلوم الى الحقائق المجردة معتمداً على المنطق في أصوله الصورية كما في القسطاس الى أن يصل به الى المنطق الرياضي في المقصد الاسنى والمعارف العقلية.

### تشبيت الفهم والعقل وتطبيع تغريبها وتغييبها:

تبدأ المرحلة الأولى للتشبيت والتطبيع بديكارت الذي يأخذ بنظرية الفهم عند ابن سينا كما هي، ويؤسس مبحث الوجود والمعرفة بنفس البراهين السينوية ويقوم معارضو ديكارت بتغريب الفهم عن طريق الأخذ بنفس الاعتراضات الموجهة لابن سينا، والتي يواجهها ديكارت بنفس الردود السينوية. أما عملية التغييب فإنها تقوم على التركيب بين المذاهب الاسلامية كاستناد ديكارت الى مذهب الاشاعرة في العلم الطبيعي على اعتبار أن الجوهر المادي هو النقطة الرياضية كما يفصل بين المادة والحركة. ويضع كتابه (قواعد لهداية العقل) على غراز (المعارف العقلية) دون جدوى، وعلى نفس المنهج سار أتباعه وعلى رأسهم لايبنتز الذي أخذ بمبدأ السبب الكافي السينوي بعد أن أضاف اليه ما أكمله الغزالي، ويتم تطبيع التغريب لهذا المبدأ من خلال الصراع بينه

ونيوتن الذي يأخذ بمبدأ السبب الكافي الأشعري. ويكتب لايبنتز (علم الوحدات) على غرار (مشكاة الأنوار) مستعملاً نفس المصطلحات التي يستعملها الغزالي مثل الروح الحسي والخيالي والفكري والعقلي، ولكنه يخلط بين الشيء بذاته وعالم الظواهر، وهو ما صححه كانط فيما بعد. ويأخذ بمذاهب المتكلمين جملة وتفصيلاً في كثير من نظرياته، كما في تحديده للعلاقات الاسمية والمتسامية والحقيقية. أما ديفيد هيوم الذي يفتقد العقلية التركيبية فإنه يعتمد على تحليل نقد العلية في التهافت خطوة خطوة كما في كتابه (مقال في العقل البشري) ولا يجد لتطبيع التغيب إلا رفض الميتافيزيقا كموضوع علم وإيمان على السواء أو نقده للغزالي في بعض الجزئيات مثل حرية الإرادة وتواتر المعجزات وغيرها. ومع هذا فإن هيوم لم يفهم العلية إلا من الجانب المنطقي كما يرى كانط بحق. أما عملية تطبيع تغريب نقد العلية فقد تم على يد كانط الذي يدعي بأن هيوم أيقظه من سباته. لقد بدأ كانط كتابه للايبنتز أي لأصحاب نظرية الفهم، وبدأ يشعر بالحاجة إلى التحرر كما في كتابه (التوضيح الجديد...) الذي انتقد فيه مبدأ عدم التناقض على طريقة المعتزلة، لينتقد محاولات فولف وكروز يوس في تثبيت رد السببية للهوية على الطريقة السينوية، وفي كتابه (إدخال الإمكانيات السالبة في الفلسفة) يأخذ كانط بنقد العلية كما في التهافت. وبعد سبع عشرة سنة يضع (نقد العقل الخصب) ليظهر فيه مفهوم العقل على حقيقته كما عند الغزالي بعد محاولات دامت قرابة (150) سنة من ظهور الفهم السينوي على يد الديكارتية. وقد أخذ كانط بنقد مبحث الوجود كما وضعه الغزالي في التهافت فما هو يأخذ بتكافؤ الأدلة الأربعة على الترتيب وبتنميطها من خلال مثالية العالم ويفصل بين عالم الحقائق وعالم الظواهر ويأخذ بنقد علم اللاهوت النظري كما في التهافت، كما يأخذ بنقد علم النفس النظري كما هو في التهافت وعلى الترتيب. وقد قام بعملية تطبيع التغريب من خلال رسائله المعروفة. أما تطبيع التغيب فقد عمد إلى تأسيس العلم الطبيعي من خلال المعتزلة بدل الأشاعرة كما فعل ديكارت، حيث أخذ كانط بالمنطق المتعالي (نظرية الأحوال) ليناقض نظرية الاحتمال في التهافت مستعملاً مقولات الغزالي الاثني عشرة على الترتيب، ولا عجب في ذلك حيث أن الغزالي يصرح في منهج التهافت وفي المستصفى بأن نظرية الأحوال أي المنطق المتعالي هو الحل الوحيد للتحديد ولتجنب الجدل. ويرفع هيجل الحال كشيء ثابت يرفع الوسط المرفوع ليقول مع الغزالي بأن كل مفهوم ينطوي على التناقض، وليوظف صيرورة هذا الجدل حركياً كما في تطور الروح إلى المطلق على غرار مشكاة الأنوار، وان وقف بهذه الصيرورة في حدودها الزمنية الضيقة. وهكذا تستمر عملية تطبيع تغريب وتغيب الفهم والعقل حتى يومنا هذا بطريق مباشر أو غير مباشر. ولا نعجب لتطابق الكثير من المفاهيم الوجودية في (الوجود والزمان) لهيدجر كما في الإحياء لأن الكتائين يقومان على مرتكز: كون الإنسان كصيرورة للرحمن أي كحرية وعلى أساس الجواهر المغلقة على نفسها، ولا نعجب أيضاً لتطابق



الذرية المنطقية عند راسل وفتحنتين كما في كتاب **المعارف العقلية** وغير ذلك من الأمثلة التي يصعب حصرها.

أما المرحلة الثانية من تطبيع التغريب والتغيب للفهم والعقل فهي المرحلة المصاحبة لحقبة الاستعمار الحسي، حيث أصبحنا كعرب نوؤمن بمعجزة الفهم والعقل على أنها غريبة، وأصبحنا في كتاباتنا الفكرية والأدبية واتجاهاتنا ومذاهبنا السياسية تابعين لا متبوعين، والأمثلة على ذلك كثيرة ومعروفة، ومع هذا فإن سلبية هذا التطبيع لها حد ايجابي، إذ أنها قد تتحول الى إيجاب وتثبيت للعقل والفهم في الوطن العربي ولو بعد حين.

والمرحلة الثالثة وهي أخطر المراحل وتتمثل في مرحلة ما بعد الاستعمار الحسي حيث أصبح الغرب يكتب قوانين مستقبلية لحركة تاريخنا وكأنه جزء من الطبيعة المادية، ولعل أوضح مثال على ذلك (قوانين تطبيع الوجود الصهيوني) التي كتبها مكسيم رودنسن منذ ما يزيد عن عشرين سنة بعنوان (اسرائيل واقع استعماري). وقد طبقت هذه القوانين حرفياً فيما بعد، من كسر الحاجز النفسي عن طريق حرب 1973م الى زيارة السادات للقدس، الى توقيع اتفاقية كامب ديفيد، الى المحافظة على استمرار الوجود الصهيوني وثباته من خلال توازن القوى والتطبيع غير المباشر، الى التطبيع المطلق عن طريق مؤتمر السلام الذي نتظر فيه استسلامنا، ولا يفوت رودنسن أن يقترح تعويض العرب مقابل الاستسلام. ويتبع رودنسن في تخطيطه هذا منهج الغزالي في تحديد قوانين العلية القائمة على العادة والاعتقاد، ويبنى كتابه هذا على غرار تهافت الفلاسفة. فكما ينصب الغزالي نفسه في المسألة الأولى قاضياً ليحكم بين الفلاسفة والمتكلمين، ينصب رودنسن نفسه قاضياً ليقتضي في نزاع العرب واليهود، وكما يبدأ الغزالي بحجج الفلاسفة ويلبها بمعارضة المتكلمين، يبدأ رودنسن بحجج العرب ويلبها بمعارضة الصهاينة، وكما يعكس الغزالي في الجولة الثانية الصورة مبتدئاً بحجج المتكلمين وعلى نحو أقوى من معارضة الفلاسفة، كذلك يفعل مكسيم رودنسن بادئاً بحجج قوية للصهاينة معارضاً إياها بحجج العرب الضعيفة، وكما يقضي الغزالي في نهاية الأمر بإعطاء الحق للمتكلمين يقضي رودنسن بإعطاء الحق لليهود وهلم جرا. وبغض النظر عن التفاصيل، فإذا كان رودنسن يتبع منهج الاحتمال الجزمي في كتابه مستقبلية التاريخ العربي فإن علم الاجتماع الاستعماري وغيره يلجأ الى منهج الحتمية المتسامية والضرورية كما في تحويل ايلول الاسود الى حرب أهلية وطائفية لا زالت مستمرة وكما في إشعال نار الحرب بين العراق وإيران والأمثلة على ذلك تكاد لا تحصى.

## خاتمة البحث :

ما هو المنهج لظهور الفهم والعقل العربيين من جديد؟ وللإجابة على هذا السؤال نقترح مبدئياً منهجين متكاملين: الأول ويتمثل في إنشاء (مركز نقد العقل التاريخي) توظف فيه الطاقات الفكرية العربية كلاً حسب تخصصه وذلك في التحليل والتركيب من أجل معرفة كنه الحضارة المعاصرة ومضاهاتها بل تجاوزها؛ أما المنهج الثاني فنقترح تنظيم شبكة الفكر العربي في أقصى درجاته من خلال (اتحاد المفكرين العرب) في صورة جمعيات حسب التخصص العام والدقيق وليحدث الصراع كيفما شاء شريطة أن يوظف من أجل الوحدة العربية السامية، ولنحقق القومية كفعل من خلال الوحدة المتسامية. أي لا بد من التخطيط لوضع الشروط بحيث يتحقق المشروط وان يوظف صراع الكثرة من أجل الوحدة، وما علينا إلا أن نبدأ ليظهر وعينا كحقيقة مطابقة لوجودنا لنكون على مستوى الفهم ولتحرر من اللاهوت الاجتماعي الذي هو محاكاة المحاكاة، ومن اللاهوت السياسي الذي هو عبودية العبودية، ومن اللاهوت العقائدي المفرغ بفعل تحزبه والذي هو مجرد لغو وبذلك نكون على مستوى العقل.





# العقلانية العربية والسياسية قراءة سياسية في أصول المعتزلة

د. محمد عابد الجابري \* \*

هناك جملة مفاهيم دار حولها النقاش منذ انتهاء حرب صفين بين علي ومعاوية، وكان النقاش حول هذه المسائل تدشيناً لما نسميه هنا بـ «عصر التنوير» في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، ويبدأ بكيفية خاصة في السبعينات من القرن الأول للهجرة. وعلى رأس هذه المفاهيم مفهوم: هل الإيمان قول وعمل؟ أم قول فقط؟ أم هو اعتقاد وقول وعمل؟

لقد تخاصم المسلمون حول هذه التفسيرات، فما هو المضمون الأيديولوجي لموقف كل فئة؟

كذلك فكرة خلق القرآن أثارت جدلاً شديداً، فما هو التفسير الاجتماعي والسياسي لهذه القضية؟ ولنضف إلى ذلك مسألة «التوحيد» أي التزيه الكامل للذات الإلهية، ومسألة العلم الإلهي، وقبل هذا وذاك مسألة الجبر والاختيار.

لقد ثارت اعتراضات كثيرة على كتابي «نقد العقل العربي» لأنني أغفلت ربط الفكر بالواقع. وأعلن هنا أنني تعمدت ذلك تعمداً عن قصد واختيار لأنني أريد أن أسلك في البحث مسلكاً علمياً..

التحليل المادي التاريخي مفيد لفهم التاريخ وضروري، لكن عندما يتعلق الأمر بالنقد، بنقد العقل، فالتحليل الاستمولوجي يأتي في المرتبة الأولى. أما المسألة الأيديولوجية وشعاراتها ذات الصبغة الأخلاقية فإنها تصلح لتجنيد الجماهير. لكن عندما

\* \* مفكر وكاتب. استاذ الفلسفة في جامعة محمد الخامس. الرباط. له مجموعة من المؤلفات حول نقد العقل العربي.

\* نستنسخ هذه الأفكار الرئيسية الواردة في المداخلة اعتماداً على ما ورد في التسجيل.

يتعلق الأمر ببحث علمي فلا بد أن نعلق أسلحتنا خارج قاعة الاجتماع ونتباحث غير مسلحين.

في هذا الموضوع كان علي إما أن أردد ما قيل مرارا وتكرارا من أن الفكر يعكس الواقع الاجتماعي والعلاقات الطبقيّة أو ان اعتمد التحليل الملموس للواقع الملموس الذي يتناول قضايا بعينها في زمن بعينه. دون تعميم يمكن أن نُعمّم كما نشاء لكننا لن نتقدم أبدا على صعيد التحليل العلمي. أما اذا كان الامر يتعلق بالتحرك فالأمر يختلف على ساحة النضال، يمكن أن نعمم لنشحن ذلك الذي سيضحى من أجل قضيته، أما البحث العلمي فهو شيء آخر.

في هذه المداخلة اختار المسلك التلغرافي، على حد تعبير سلامة موسى. وسأستعين بالمفاهيم التالية:

- التلازم بين العقلانية والسياسة، تاريخيا.

- المجال السياسي كمفهوم.

- اللاشعور السياسي كمفهوم.

تاريخيا، العقلانية بنت المدينة، بنت السياسة، وفي الثقافة الغربية نجد ان العقلانية اليونانية بنت المدينة اليونانية. باختصار، اليونان صاغوا نظرتهم للكون، النظرة العقلانية هذه.. على غرار ماهية مدينتهم السياسية. حتى الميتافيزيقا اليونانية حتى الإلهيات. وسأبين لكم كيف.

فبالنسبة لمفهوم المجال السياسي يمكن القول أن السؤال التالي يلخص مضمونه العام، متى تكون الممارسة السياسية ممكنة؟ عندما يكون هناك مجال مستقل هو المجال السياسي. متى يظهر هذا المجال السياسي؟ عندما تنفصل السياسة عن الدين وعن القبيلة أو الأمير.

عندما يكون هناك تفكير ممكن خارج الدين وخارج سلطة الأمير، يمكن التفكير في شؤون المدينة وفي شؤون المجتمع.

لا يوجد مجال سياسي مادام هناك ارتباط عضوي مباشر بين الدين والأمير من جهة والسياسة من جهة ثانية ومادام هناك كنيسة أو أمير فلا وجود لمجال سياسي. المجال السياسي بدأ يظهر في أوروبا مع توما الاكوييني عندما قال أن هناك سلطة الله وسلطة الكنيسة. وهناك الحاكم الذي لا يستمد سلطته من الله بل من الشعب. هنا أدخل الشعب في الحساب وأصبح وجود المجال السياسي ممكنا.

وفيما يتعلق باللاشعور السياسي، فان لكل ممارسة سياسية خلفيات أو مخزونا، أو لاشعورا يرجع إلى الدين وإلى الماضي السحيق. هذا بديهي. لكنني اطلب منكم أن تقبلوا مني عكس الأشياء فأنا أقول إن كل ممارسة دينية أو فكرية فيها مخزون سياسي هو اللاشعور السياسي.

في عهد عبد الملك بن مروان، طرحت في علم الكلام فكرة القدر أو القدرية. فكرة الإيمان وما هو؟ مرتكب الكبيرة من هو؟ ما حكمه هل يخلد في النار؟ الأرجاء؟ هل ترك الحكم على مرتكب الكبيرة إلى يوم الآخرة؟ كيف نفهم صفات الله، كيف نفهم التجسيم والتزيه.. الخ.

هذه المسائل التي تخاصم الناس حولها وتقاتلوا في الفترة الثانية من العصر الأموي: كيف نربطها بالواقع؟ هذه الأفكار كلها كانت ذات مضمون سياسي ومضمون سياسي معارض: القول بالقدر، القول بالأرجاء، القول بالمتزلة بين المتزلتين، القول بخلق القرآن.. هذه المفاهيم ومثيلاتها أسست الفكر العربي، أسست الفكر الكلامي في العصر الأموي. وهي مفاهيم كلها ذات مضمون سياسي وتعبر عن لاشعور سياسي. وهي أفكار وجهتها المعارضة ضد ايدولوجية الدولة.

ما هي ايدولوجية الدولة الأموية إذن؟ سأقرأ عليكم بعض النصوص التي لها دلالة في هذا الصدد.

كان معاوية يقول: «ان الله ساق الخلافة إلى الامويين قضاء وقدرًا». هذا هو منطلق الايدولوجيا الأموية. كان النزاع حول الخلافة بين الأمويين وعلي يكتسي طابع النزاع بين السياسة والدين: علي حجته الدينية أقوى من حجة معاوية السياسية والامويين. معاوية قال ان الله قدر وقضى - وليس نحن معشر الأمويين. المعارضة أكدت ان الانسان يقدر على خلق أفعاله وهو مسؤول عنها.

قال معاوية: «قد كرم الله الخلفاء أفضل الكرامة، أنقذهم من النار، وأوجد لهم الجنة، وجعل أنصارهم أهل الشأن».

موقف معاوية أثار فيما بعد النقاش الكلامي: هل يدخل مرتكب الكبيرة النار أم لا يدخلها، وكم سيبقى في النار؟

خطب هشام بن عبد الملك فقال: «الحمد لله الذي أنقذني من النار بهذا المقام (مقام الخلافة)». وكان الفقهاء الموالون لبني أمية يرددون حديثا عن الرسول يقول في معاوية: «اللهم قه العذاب والحساب وعلمه الكتاب». هذا حديث موضوع يعضده حديث موضوع آخر يقول: «ان من قام بالخلافة ثلاثة ايام لن يدخل النار». وهناك حديث مماثل يقول: «ما على الخلفاء حساب ولا عذاب». ويؤيدون ذلك بحديث آخر يقول فيه الرسول: «ان الله تعالى إذا استرعى عبدا رعية كتب له الحسنات ولم يكتب له السيئات». من هنا جاءت المناقشة حول الجنة والنار ومن يدخلها ومن لا يدخلها: هذه سياسة وليست دينا يلحق بذلك فكرة القدرة: هل الانسان قادر؟ الانسان القادر هو الذي يخلق أعماله ويكون مسؤولا عنها. وقد قتل الأمويون كل من قال بهذه الفكرة. يلي ذلك مسألة الإيمان هل هو قول أم عمل؟ هذه مسألة توظف في حالتين مختلفتين. الذين وظفوها ضد الامويين قالوا في معارضتهم لهم: الإيمان قول وعمل. كذلك مرتكب

الكبيرة: (أهل السنة جعلوه منافقا، أما المعتزلة فاعتبروه فاسقا. أما الخوارج فقالوا انه كافر). الإيمان بلغة ذلك العصر قريب من مفهوم الوطنية والمواطنة عندنا اليوم. كانت الأمة عندهم عبارة عن وطن روحي، ولم تكن المواطنة لديهم مواطنة الارض، فالمؤمن عضو في الامة أي مواطن. إذا قلنا ان مرتكب الكبيرة منافق (أي كالمنافقين في المدينة) نكون قد طرحنا المشكلة في المجال السياسي، واذا قلنا مع الخوارج بأنه كافر فقد توجب علينا حمل السلاح، وهنا يلتغي المجال السياسي. لا مجال للسياسة مع السلاح. فالسياسة تبدأ بقبول مجال، هو المجال الوسط: هو المتزلة بين المتزلتين. هذه المتزلة بين المتزلتين هي جوهر المجال السياسي.

من دشن العمل لخلق هذا المجال السياسي؟ إنها طبقة «الخاصة» التي نشأت في المجتمع، وهي طبقة «الموالي». فالتكلمون كلهم من الموالي: من طبقة التجار والحرفيين هكذا ارتبط الفكر المجرد بالواقع الملموس. فلا القضايا الدينية هبطت من السماء ولا علماء الكلام جاؤوا من المجهول.

هذه القضية، قضية الايمان هل هو قول أم عمل؟ حين توجه ضد الأمويين يكون الايمان لا بد فيه من قول وعمل. وعندما توجه إلى غيرهم يكفي الايمان بالقلب واللسان، أما الحساب فيكون من بعد، ومن هنا جاءت فكرة الارغاء والمرجئة ومن هنا كان الإرجاء نوعين: إرجاء سني يلتمس نوعا من التخفيف للحكام الأمويين وبصرف النظر عنهم في الدنيا بالقول إن الحكم يجب إرجاؤه إلى يوم القيامة. وإرجاء المعارضة التي تلتمس التخفيف لصالح الشعوب التي أسلمت (عليهم) حديثا آنذاك في فارس خاصة، والتي كان إسلامها مقتصرًا على القول دون العمل. فالارغاء هنا هو اعتراف كامل «بالمواطنة» لهذه الشعوب داخل الامة الاسلامية.

المتزلة بين المتزلتين ليست فقط متزلة الفاسق، وإنما الطبقة الاجتماعية التي أتت بهذه الفكرة هي نفسها واقعة في المتزلة بين المتزلتين، وهي التي خلقت المجال السياسي بين الأمير (معاوية أو عبد الملك أو الارستقراطية القبلية) وبين العامة التي لم تكن لها حقوق سياسية ولم تكن تؤخذ بعين الاعتبار. وهكذا أصبح المتكلمون هم الايديولوجيين الذين ينطقون باسم هذه الفئة الجديدة «الخاصة» التي ستسمى فيما بعد المعتزلة.

المتزلة بين المتزلتين معناها انه بدلا من أن نمارس الحرب كما يفعل الخوارج - أو بالأحرى بدلا من أن نمارس السياسة بواسطة الحرب كما يفعل الشيعة والخوارج - نمارس الحرب بواسطة السياسة. وهنا ينشأ مجال سياسي جديد يقع بين الحرب والاستسلام للجبر الأموي.

نأتي إلى موضوع تجريدي هو التزيه، تزيه الله من الصفات. المعتزلة نفوا الصفات، فلا يصفون الله بالعلم ولا بالقدرة، أي لا يصفونه بالصفات التي توصف بها المخلوقات، فهو أساسا خالق. هنا تأتي فكرة الجبر التي استعملها الأمويون لكي يقولوا

ان الله أعطاهم الخلافة قضاء وقدرًا، لكنهم ردوها إلى فكرة العلم فقالوا إن الله كان يعلم ما حدث لأنه قدره على الانسان. فجاء المعتزلة الاوائل وقالوا إن الله ليس عنده علم مسبق. وأنه لا يعلم الشيء قبل حدوثه، وإنما يعلمه عند حدوثه. الله يعطيك القدرة وأنت تحدث الشيء فيعلمه الله حينئذ. الله خالق فقط.

فكرة أن الله خالق فقط أثارت مشكلة صفات الله ومنها صفة الكلام وخلق القرآن. فهل كلام الله قديم غير مخلوق؟ وبالتالي مسألة خلق القرآن بوصفه كلاما لله. إن القول بأنه قديم يؤدي إلى القول بتعدد القدماء وهو شرك. ومن هنا قال المتكلمون المعارضون للحكم الأموي: إن هوية الله هي الخلق لا غير.

أما الأمويون فقد قالوا ان القرآن قديم، وأن صفات الله قديمة وبالتالي فعلمه قديم مما يعني أنه قضى وقدر على الأمويين وغيرهم ان يفعلوا ما فعلوا. ماذا يعني القول بأن القرآن مخلوق؟ أي وحي منزل في نفس جبريل وبلغ بواسطة النبي حسب النوازل.. هذا الإله المتزه عن الصفات، المتزه عن العلم والفعل، لماذا نزهوه هذا التنزيه، الفكرة في أصلها هرمسية لكنهم استخدموها لكي يرفعوا الإله إلى المقام الذي يمكن من خلاله أن يقتدي به الخليفة أو ان يقاس عليه الخليفة.

التشبيه هو النزول بالاله إلى مرتبة الانسان، مستوى البشر، وبالتالي جعل الخليفة في مرتبة الإله أو مرتبة تقرب منها، في حين أن التنزيه هو الارتفاع بالخليفة إلى مستوى فوق البشر مما يعني أن عليه ان يرتفع عن كل نواقص السلوك البشري من ظلم وفسق.. الخ.

في التنزيه لا ينزل الله إلى مستوى الافعال لانها ليست كلها محمودة فهو لا يفعل الظلم.

هذا التفسير السياسي لكل الطروحات الدينية ربما يثير في أنفسكم بعض الدهشة والاستغراب. لذا سأقرأ عليكم نصوصا قليلة واقتباسات صغيرة لكي تفهموا اني لا أحكم بمجرد التخمين.

أقرأ من كتاب «التاج» المنسوب للجاحظ: «إننا لا نستطيع أن نصف أخلاق الملك بما نصف عليه أخلاق البشر بل نعجز عن معرفة ما يجب له، وليس لأخلاق الملك الأعظم نهاية تقوم في وهم، ولا يحيط به فكر». فالكلام الذي يستعمل لوصف الله هو نفسه الذي يستعمل بالنسبة للملك الأعظم. ويقول: «ومن يظن أنه يبلغ أقصى هذا المدى» أي من يظن أنه يستطيع ان يصف أخلاق الملك «فهو كمن قال بالتشبيه» فهو يفكر في الملك حسب نموذج الله. وتأكيذا لذلك يقول في نص آخر «وليست أخلاق الملوك كأخلاق العامة، وكانوا لا يشبهونهم في شيء». هذا كلام يقال في نص سياسي ونقرأ أيضا في نفس الكتاب «وأولى الأمور بأخلاق الملك إن أمكنه التفرد بالماء والهواء لا يشرك فيها أحد» ويقول أيضا: «يجب على الناس أن لا يتشبهوا بذوي الملك» وهكذا



يبلغ الملك مبلغ التنزيه، فالنموذج السياسي هنا معناه الله. ولهذا فقد بنوا المدينة - أي الخليفة والخلافة - على غرار المدينة الالهية: الله، وللمزيد من التدليل على ذلك نسوق قول الجاحظ «ومن أخلاقهم (أي الملوك) أن لا تكون أخلاقهم معروفة»... «وأما الملوك وأبنائهم فلا تقاس أخلاقهم ولا يعاب عليها»، هذا كله كلام الجاحظ وهو معتزلي يصدر في تفكيره عن التنزيه.

والفارابي أيضا يبنى المدينة الفاضلة على أساس النظام الإلهي. وأنتم تعرفون نصه الذي يقول فيه أن الفلاسفة يموهون على الناس مقاصدهم ويعطون مسائل ليست هي التي يقصدونها.

أخيرا ترون في هذا النص للماوردي ما يؤيد أن المدينة الاسلامية تبنى باقتداء الله: «إنما يجب على الملك الفاضل أن تكون عنايته بأمر خاصته اكبر وأكثر وأعمق وأوفر حتى يرودهم ريادة لا يكون في أهل مملكته وضمن ولايته من هو أسرع إلى طاعته وابعد عن معصيته وأقوى عزمًا في نصرته، وأحسن أدبًا في خدمته منهم، اقتداءً بالله عز وجل واحتذاء على مثاله في خلقه. وذلك ان الله عز وجل عندما خلق خلقه وأوجب حكمته أمرهم وزجرهم وتوعدهم بما هو أصلح لهم.. اصطفى ملائكته جعلهم جنودا على خليقته...».

وهكذا ترون أن المدينة السياسية الاسلامية تبنى على غرار الإلهيات، في حين أن الإلهيات الاغريقية بنيت على غرار المدينة السياسية الديمقراطية. سيكون لهذه الظاهرة نتائج ليس فقط على مستوى الممارسة السياسية بل أيضا على مستوى التفكير السياسي ومرجعيات العقل السياسي العربي مما لا يتسع المقام هنا للخوض فيه.

# العقل السياسي الديني في الوطن العربي

د. هشام جعيط

الموضوع الذي طرح عليّ ان اقدمه موضوع شائك ويحتمل عدة تأويلات من جملتها مثلا ان يتكلم الانسان عن العقل السياسي الديني في الفترة الراهنة. وقد سبق لي ان تحدثت عن هذا الموضوع وأنا أفضل ان أكلمكم عن فترة تاريخية سابقة هي فترة الإسلام الأول، ذلك لاني درست هذه الفترة عن كثب، ولاني اعتقد، ان لي عطاء بهذا الموضوع.

في الحقيقة عندما ندرس فترة هامة، مثل فترة الفتنة الكبرى نجد عدة عناصر عقلانية، نجد هناك ما يمكن أن يسمى بعقل امبراطوري، وعقل ميثاق تاريخي، وعقل قرآني، وعقل إقليمي جهوي، وحتى عقل قبلي، وبالطبع هناك العقل السياسي والعقل الديني.

لقد وجدت كل هذه العناصر العقلانية في الفتنة الكبرى عندما انكببت عليها، وسأعطيكم تفسيراً لهذه الفترة التاريخية الهامة.

الفتنة الكبرى أو ما أُسْمِي بالفتنة الكبرى ابتدأت بالثورة ضد عثمان وهي ثورة في سبيل الابقاء على النظام الاسلامي العمري وضد التغيير. ثم هي ثورة إسلامية وليست ثورة قبلية، وهي ثورة نخبوية وليست ثورة شعبية، وهي ثورة قرآنية أي تستقرىء الاسلام أساساً من خلال القرآن، وليس من خلال تاريخية المؤسسة النبوية، وما يصحبها من فكرة الأفضلية والسابقة والقدم.

وهي ثورة ضد المونارشية أو التدرج نحو المونارشية والأسروية والقبلية القرشية، وابتداء تصرف الخليفة كحاكم مطلق. وهي ثورة الأمة ضد الخليفة.

\* الكلمة في الاصل مرتجلة وليست مكتوبة.

النظرة التاريخية العامة للإسلام وليست النظرة الميثافيزيقية تدخل هنا، أي نظرة تاريخية وأخلاقية، من وجهة تقييم الإسلام في كونه مساراً تاريخياً وهذا عام، وليس فقط في كون الإسلام خلق ثورة في العالم العربي، ثورة تاريخية، وثورة أخلاقية. وكان الشعور هذا شعوراً قوياً بحيث أن الجانب الإلهي المودع في القرآن، والذي اعتبره لبّ القرآن أي جانب التعريف بالله، لم يكن له أي دور لا عند القراء الذين كانوا قادة هذه الحركة ولا بصفة عامة لدى النخبة الإسلامية عامة. الجانب الإلهي أي جانب التعريف بالله. سيرجع فيما بعد، وسيأخذ أهمية قصوى. عندما تستقر الأمور، لكن في تلك الفترة سادت النظرة التاريخية، أي نظرة تأسيس أمة وتأسيس امبريالية، وكانت هي الطاغية. ولأذكر هنا أن التنظيم الاجتماعي العمري لم يكن في اتجاه المساواة، وإنما كان تفاضلياً وهذا هو مفهوم العدل في الإسلام الأول أي أن لكل موقعه في المجتمع حسب ما أداه من خدمات.

والأرحب أيضاً، أنه وقع تعميق شعور كبير بالإسلام في الفتوحات، أي صهر المجموعات الإسلامية، تعلمهم بالقرآن إعتبار الانتصار علامة حقيقة الإسلام. هذه العناصر لا بد أن نتفهمها.

لنفرض أولاً أن هناك عقلانية قرآنية قامت عليها الثورة ضد عثمان أي اتخاذ القرآن كمرجع، عثمان خرق القرآن، ثم هناك عقلانية سياسية دينية، ترجح الميثا تاريخ لعبت في مجتمع صحابي مثلاً عند علي. وهناك عقلانية سياسية بحتة تقريباً. لعبت لدى شخص مثل معاوية.

لكن عندما نتكلم عن أن الفتنة الكبرى صراع من أجل الحكم لا بد أن نفهم أن الفتنة الكبرى أولاً وقبل كل شيء لا بد أن توضع في محلها الأساسي وهو محل قوة الشعور الإسلامي في تلك الفترة. لأن كل تلك الفترة كانت موسومة بقوة الشعور الإسلامي، وكانت المرجعية الأساسية هي الإسلام سواء لدى علي عندما يرجع إلى المرجعية الميثا تاريخية، بصفته من أهل الصحبة والسابقة، سواء لدى معاوية عندما يرجع إلى دوره في الفتوحات وسواء لدى القراء، بحيث لا بد أن نتفهم أن عقلانية قوية كانت تلعب من تحت الفتنة الكبرى، عندما أقول عقلانية قوية لا بد أن أذكر بما وقع من تقييم فتنة الصلح، وفكرة وحدة الأمة، ووحدة الأمة كانت فكرة أساسية تلعب دورها بهذه العقلانية، وهي التي جعلت المسلمين يرجعون فيما بعد في زمن معاوية للصلح وإعادة تكوين المجموعة الإسلامية.

لي كلام طويل بهذا الموضوع ولكن اعطيتكم الأفكار الرئيسية وهي هذه العقلانيات التي تتلاعب هناك. عقلانيات متعددة يمكن ذكر مثلاً فكرة العقلانية الامبريالية أو بالأحرى الامبراطورية أي الشعور بالرسالة الحضارية والدينية لدى العرب وبشعور كونهم كونوا امبراطورية وهذا فعلاً ما جعلهم يقفون في قضية التحكيم

موقف التأيد وليس الرفض فليس التحكيم بخدعة، وإنما التحكيم كان من عمل العقلانية العميقة السياسية الدينية التي سرت بتلك الفترة والتي لها جوانب متعددة ولكن اعتبر الجانب الأساسي فيها هو الشعور القومي بوحدة الأمة. والغريب الأغرب ان مطالع الفتنة هذه لا يبدو فيها بقوة هذا الشعور بوحدة الأمة لكنه بدأ بالشعور بالتغيير في التحكيم. بدأ عندما رفض أهل الصفة الرجوع مع علي في الحرب، بدأ عندما رفض معاوية ان يتلقب بالخلافة إلا في سنة 40 للهجرة، بدأ عندما جنح كل الناس إلى السلم.

إنما اللاعقلانية التي هي التصرف بالملكية وأمور من هذا القبيل ستلعب فيما بعد بقوة كبيرة. قد يبدو غريباً ان نتكلم عن عقلانية في فترة من فترات الفتنة، لكن المقصود بالعقلانية هنا ليس الجنوح إلى العقل، بالمعنى البرهاني، إنما إلى العقل التاريخي. وأسمي هذه الفترة فيما يخص شعورها العام، أو القوى المحركة لها بانها فترة سياسية دينية. السياسي لا ينقطع عن الدين، وهذه فكرة معروفة، لكن الأساسي هو ان يحدد المؤرخ ما هو دور السياسة ودور الدين، وكيف يقع التفاعل بينهما؟

أنا أقول ان السياسي يلعب دوراً كبيراً لكن في جوٍّ وفي إطار إسلامي، في جو نفسي إسلامي حسب مرجعية إسلامية، غير صحيح مثلاً ان شخصاً مثل معاوية عمل من الجهة السياسية فقط ومن الجهة القبلية. كل مرجعيته كانت مرجعية إسلامية، وقرآنية. غير صحيح أن طلحة والزبير قاما بثورة باسم القصاص أو باسم فكرة جاهلية هي القصاص، بل هي فكرة قرآنية، وفي سبيل تحقيق الكتاب، الكتاب كان عنصراً مهيمناً في تلك الفترة ودخل بقوة في أفق الضمير الإسلامي، بعد عشرين أو خمس وعشرين سنة من انتهاء النبوة، وهذا أمر مهم للغاية.

كذلك فإن ما يمكن ان نسميه بالعقل الجهادي، كان له دور كبير لا فقط في خلق الامبراطورية بل في لحمة الأمة وتوجيهها. أما العقل الوجداني للجماعة فقد ظهر في ايقاف الحرب في صفين. وفي عناصر السلم والصلح التي ظهرت عند بوادر صفين. وفي جعل الطرفين لمدة سنوات لا يقومان بأية عملية حربية واسعة، وفي كل ما ذكرته آنفاً. واخيراً ظهر هذا العقل الوجداني أي وحدة الجماعة في ان معاوية عندما تبرع على عرش الخلافة سنة 41. قام بعفو عام ومحا ما سبق، وأعاد تركيب المجموعة الإسلامية، بل أقول حتى الإقليمية: أهل الكوفة، أهل البصرة، أهل الشام التي لعبت دوراً قوياً في تلك الفترة تدخل في المنطق الوجداني للأمة، لأنها تعتبر تقسيماً عادلاً للفتوحات، حسب الأصل، أصل من فتح، وحسب الجهات في الفضاء الإسلامي، أي ان انتقاء معاوية للحكم لم يكن يعني ولا كان أحد يفكر في هذا بان أهل الشام سيصلون إلى الكوفة ويحتلون العراق، ولا العكس لو تغلب علي، لكل مجاله الحيوي. فحتى مفهوم الإقليمية كان له عقلانية، وهكذا تتميز هذه الفترة بعقلانية بارزة أي

على الأقل بمنطق داخلي واضح، مقام على توازنات قوية، وواعية بنفسها، ولكن هناك عنصراً يتجاوز العقل تماماً، ولولا ذلك لم تكن تقع حرب أهلية فتاكة. على المرء ان يوضع هذا العنصر اللاعقلاني. الحقيقة أن الذي قاد الفتنة الكبرى ليست اللاعقلانية، بل هي عقلانية قوية من الداخل، أو مقامة على عقلانيات متعددة. بل إن الذي قاد الفتنة الكبرى هي الجدلية القاسية. تلك هي التي قادت الأمة إلى الفتنة تلعب في باطن التاريخ. اما الذي سيحدث فيما بعد فهو الذي سيقود الى فوران لاعقلاني، لكن حتى من هذا الموقع أيضاً، لا يمكن ان نتكلم عن مسؤولية معينة فيما بعد أي عن مسؤولية مثلاً لمعاوية أو للأمويين بصفة خاصة، انما هو التاريخ والعقل التاريخي الذي يلعب دوره، لان المشكلة لا زالت مطروحة فيما إذا كان في الإمكان التوازن، أو في التصادم بين مفهوم الامبراطورية، ومفهوم الديمقراطية، أو بالأحرى الديمقراطية على الشكل الإسلامي في تلك الفترة وهي ديمقراطية الشورى التي تقوم على أن للنفس البشرية، فردياً، احتراماً كاملاً، وعلى أن كل شخص له قناعاته. الخواارج قاموا على قناعات، القراء قاموا على قناعات، الفكرة القوية التي كانت ملازمة لتلك الفترة في الفتنة الكبرى هي: «أنا أرى وأنا لا أرى»، أي «انا افكر وانا لا أفكر». أي ظهور ما نسميه بالرأي العام وبالقناعة الداخلية.

هذا النوع - النمط من الديمقراطية الفردية الذي حددته الفترة النبوية وفترة ابي بكر، وعمر، هذه المسؤولية، فيما بعد وقع تجاوزها بنوع من المونارشية والتدرج إلى المونارشية. وهنا يدخل عنصر الامبراطورية. يقول مثلاً شخص مثل «شمبتيير» يستحيل على امبراطورية أن تقوم على فكرة الديمقراطية أي على فكرة نوع من المساواة ونوع من القيم الفردية واحترام الغير واحترام رأي الغير.

انما الذي أنكر حتى في الفترة الأموية فيما بعد هو السلطوية. إن فكرة الامبراطورية عند العرب لم تكن واضحة، كانت الامبراطورية موجودة فعلاً لكنها لم تكن واضحة. وأيضاً فيما بعد لم تتكون حقيقة الامبراطورية الإسلامية كامبراطورية إلا في الفترة العباسية عندما وقع إلتحام الاجناس والشعور بوجود فضاء امبراطوري. انما فيما قبل لم يكن هناك شعور بوجود فضاء امبراطوري. كان هناك الامصار وميدانها الشاسع لكن لم يكن هناك شعور بوحدة هذه الامبراطورية لان العنصر العربي كان العنصر المهيمن، وأريد ان احدد أيضاً بعض المشاكل التي حصلت في هذه الفترة. إن ما سميته بالميتاتاريخ خلق شرعية، الميتاتاريخ هي تاريخية المؤسسة النبوية والتي كانت مندججة بعلاقة مع الإله ومع المقدس، هي التي أسست لمفهوم الصحة والسابقة كما ذكرت. اذن الخلافة من هذه الوجة تقبس من التجربة النبوية دعمها الديني، ومن ناحية أخرى مؤسسة الخلافة أو الإمامة في تلك الفترة، لها شرعية ثانية، لها سند ديني أيضاً من حيث أنها قادت وجسدت أمة محمد أي أمة لحمتها الأساسية هو الدين وبالخصوص

ضمن الدين الإيمان والجهاد، بحيث من الغلط ان يقال ان مؤسسة الخلافة مؤسسة دنيوية. الهدف الأسمى للخلافة هي المهمة المثالية في السهر على إبقاء المجموعات الدينية، السهر على أن تعيش حسب الاسلام، السهر على ان تقوم بالجهاد، هذا محدد أساسي لشرعية الخلافة.

اما المحدد الثاني فهو ان الخليفة، خليفة رسول الله. أي ان هذا ليس مجرد لقب، وانما كان هناك وعي قوي موجود، بان رسول الله أسس سلطاناً، وان الخليفة وريث هذا السلطان. كان هناك وعي شديد بان رسول الله أسسه بقوته وحكمته الشخصية، بوحى إلهي ولكن بعملية طويلة المدى.

قد يطول عليّ الكلام لاشرح لكم عناصر علاقة السياسة بالدين، في الحقيقة هذا سيصدر في كتاب طويل. انما اعتقد بعدم كفاية النظرة التقليدية الإسلامية إلى الفتنة وخصوصاً النظرة السنية على أن الفتنة اجتهادات دينية اخطأ فيها البعض ولم يخطئ فيها البعض.

لكن النظرة التحديثية تنظر على ان هذه فترة الإسلام السياسي، وان الصراعات هذه صراعات سياسية وقد ابتدأت هذه النظرة تنتشر منذ اخرج عبد الرازق كتابه في قراءته للخلافة «اصول الحكم في الاسلام» ويرجع هذا الكتاب إلى ان الخلافة في تلك الفترة عرفت أزمة وقعت في مؤسسة الخلافة، ثم جاء فيما بعد التحديثيون الإسلاميون فشيّدوا الاسلام الأولي إما بخبرة العقلانية، وعقلانية البحث التاريخي، وإما بتأثرهم بالاستشراق، والاستشراق الأوروبي.

في الحقيقة اذا كان لنا ان نقول بأنه هذه الفترة كانت إسلاماً سياسياً، فهناك شخص واحد يمكن ان يعطي لنا نظرة صحيحة هو ماكس فيبر. يقول ماكس فيبر كان الاسلام الأول إسلاماً سياسياً لأنه كان حربياً وعرقياً ولم يصر عالمياً بعد، وان التدين الشخصي كان ضعيفاً. هذه أمور على الاقل معروفة لان فيبر متعمق في سوسولوجية الأديان.

أما النظرة التي تريد ان تجعل من الاسلام الاول إسلاماً سياسياً فانها لم تفهم ابداً ولم تقدر ان تفهم قوة الايديولوجية والنضالية الشديدة من أجل الحق التي ظهرت ليس فقط لدى القراء والخوارج وانما ايضاً في كل الوسط الإسلامي.

إن القراءة التاريخية الصحيحة هي أن يتجاوب المؤرخ مع قترته التي يدرسها ويدخل في منطقتها وهو اجسها. بالطبع ليس عليه ان ينقل من كل عمل نقدي ولا بد له ان يسلط على المراجع النظرة النقدية، طبعاً هذا الأمر ضروري، لكن الضروري أن يقوم هو ايضاً بعقلانية متفهمة، اي ان يعيش من الداخل الاجواء وان يتفهم بالضبط المحركات الأساسية لتلك الفترة الممتعة من وجهة جدلية تاريخية.

وقد اكتشف الآن التاريخ، في الغرب بالخصوص، ضرورة اعادة تقييم العنصر

الديني وتفهم داخلته. لكن الغربيين عندما يتكلمون عن الاسلام السياسي الديني فهم يعتقدون بأن الديني مفهومه عندهم اللاهوت أو مشاكل حول اللاهوت. وإذا تكلمنا عن صراعات سياسية - دينية اعتقدوا أنها مشاكل تخص جوهر الدين. في تلك الفترة لم تكن تخص جوهر الدين. اللاهوت سيأتي في فترة لاحقة. أما في تلك الفترة فما يمكن أن يسمى بالديني هو القناعات الداخلية وفكرة الحق، وفكرة المشروعية، وفكرة التكتل التاريخي، وفكرة الارتباط بالميتاتاريخ من جهة، ومن جهة أخرى الالتحام القوي الضخم بالظاهرة القرآنية بالنسبة للضمير الاسلامي، وهو أمر لم يكن وارداً في الفترة الأولى، إنما ورد في تلك الفترة في لحظة معينة من تاريخنا الاسلامي.

# أزمة عقلانية أم أزمة الطبقات المسيطرة (أفكار أولية)

د. عبد الباسط عبد المعطي \*

في الصفحات المحدودة التالية نحاول تقديم بعض الأفكار الأولية للمفكرة والحوار، بهدف بلورتها. وهي تركز على بعدين أساسيين: البعد الأول ويتعلق بالبعد الاجتماعي للعقلانية، أما البعد الثاني فيحاول تقديم بعض الأفكار الأولية للأساس الاجتماعي لأزمة العقلانية العربية.

أولاً: عدة أمطاط ومستويات في العقلانية:

قد تعني العقلانية، في بعض أبعادها، الرشدانية والحلم والتكيس. وقد تعني البحث عن منطق الأشياء، أي علاقاتها، وأسبابها ونتائجها. وإدراك العلاقات يتطلب وعياً بمنطق التاريخ، عوامل حركته وقوانينه، كما تتضمن نوعاً من القياس على التجربة الماضية، تجربة الفرد وتجربة المجتمع وتجربة الإنسان. وثمة نقاط إلتقاء بين حكم العقل وحكم العاطفة، ففي كليهما قدر من الإدراك النفسي والاجتماعي والإيديولوجي. والمدقق في معظم محاولات تعريف العقلانية، الوصفي والتحليلي منها، يجدها ترتبط «بالتدبر» الذي يتحدد نمطه شكلاً ومضموناً بنمط الوعي السائد لدى القائم بعملية التدبر. ولأن الناس يتوزعون من خلال ظروف تاريخية وإجتماعية ومادية، فإنك تجدهم متباينين الوعي ومن ثم متباينين «التدبر»، باعتبار تباين الخبرة وتباين الوجود الاجتماعي الموضوعي.

ويترتب على تباين وتناقض أنمط التدبر تباين في التأثير العام أو السيادة، فتجد تدبراً سائداً وآخر محجوراً ومحاصراً. التدبر السائد هو نتاج لمقومات القوة وخصائص

\* باحث من القطر المصري.



حائزها، سواء كانت قوة إقتصادية - الثروة - او قوة سياسية - السلطة - او قوة حضارية تكاد تأتي من توظيف بعض عناصر التراث، وهي في حالة مجتمعا العربي تنتج عن رؤية وغايات محددة في توظيف الدين، وليس الدين بالمطلق. هي رؤية وغايات تلونها وتوؤلها مصالح محددة، أنية جزئية فردية، او تاريخية وشمولية وجماعية. وإذا كان ما سبق يعني بين ما يعني نسبية العقلانية - التدبر - في الزمان والمكان،

فإن بحثنا في العقلانية وأزمته عليه أن يطرح أسئلة نراها هامة على غرار:

1 - عقلانية من؟ السائدون المسيطرون أم الخاضعون؟ عقلانية السلطة أم عقلانية الجماهير؟ ويمكن أن نضيف تفرقة للسؤال تساؤل عن عقلانية الخاصة وعقلانية العامة. إن مثل هذا السؤال ومرادفاته وتفرعاته تجعلنا نقرب أكثر من أرضية الواقع، فنعيد التأمل فيما ألصق بالمواطن العربي من صفات وخصائص سلبية، هي ليست أصيلة فيه، لأنها مفروضة عليه، وبعضها كان متاح بشكل ذرائعي حده ووعيه الفردي المباشر، وحصاد خبراته وتفاعلاته. أليس القروي العربي الذي يبيع «بقرته» لتعليم ابنه او يرشو موظفا - يعلم القروي أنه لن يستجيب له إلا بالرشوة - او يهجر قريته الى المدينة، او قطره الى قطر عربي، ليدبر لأسرته متطلبات الحاضر والمستقبل، أليس هذا القروي عقلانيا في توجهه وفعله في حدود الشروط التي حددت إختياراته؟ ويساعد التدقيق في هذا السؤال على التأمل المتعمق لنوع ومستوى من العقلانية أحسب أنه سيظهر في الندوة الحالية، والذي سيذهب الى إعتبار العقلانية مرادفاً للتفكير العلمي والأخذ بالمنهج العلمي، وسيطالب بعلاقة بين الدين والدولة، والدين والمجتمع المدني، وهي علاقة قد تكون في الحالة الأولى إما إنفصال اي قطيعة او توفيق، وقد تكون في الحالة الثانية إما متصلة او علاقة مهمة. مثل هذا المعنى من العقلانية قد يكون مطلباً خاصاً للباحث والمفكر، إرتبط بخصوصية وضعه ومصالحه ووعيه بالعلم والجماهير، بل وإمكانات التغيير والتقدم. كما يساعد مثل هذا السؤال في فهم شكل ومضمون عقلانية المسيطر او المهيمن على الثروة والسلطة ووعيه بالتاريخ والحاضر والمستقبل وبالجماهير وقدراتها وما تحمله من إمكانيات. هي عقلانية ذاهبة غالباً الى معنى محدد للحكم والديمقراطية والإنتاج والعلاقات الدولية ووعي محدد بالجماهير لا يخرج في النهاية عن تدعيم السيطرة والمحافظة على الأوضاع القائمة. مثل هذه العقلانية قد تتحدث عن الديمقراطية لكنها ستحاصرها وتحتزلها في تعيين إنتخابي او آراء غير ملزمة، وتتحدث عن ضرورة التعليم، لكنها تريده تعليماً محدداً ومحدوداً في «الشهادة او المؤهل» للمرور الى مواقع محددة. تتحدث عن دور الدين وأهميته، لكنها تريد توظيفاً له يدعم أوضاعها وإستمرارية هذه الأوضاع.

2 - ما هو العام والجوهري بين أنماط ومستويات العقلانية؟ يساعد مثل هذا السؤال، بعد درس أنماط ومستويات العقلانية، في الوصول الى العام والجوهري والمشارك بين أنماط العقلانية والذي قد يكون من الثوابت النسبية إذا ثبت وجوده عبر مراحل تاريخية. والذي قد يفتح باباً أمام التمييز بين العام اي المشترك مع الإنسان في حضارات أخرى، وبين النوعي اي الخاص بالحضارة العربية. ونقصد بالخاص هنا الفلسفة والمنطق النوعي في التدبر في العلاقات والمصالح والمهام والأزمات... الخ.

ويهم أن نشير في هذا الصدد الى أن الإجابة عن مثل هذا السؤال وما يتطلبه من أسئلة فرعية، ليست مسألة سهلة يسيرة لاعتبارات كثيرة. فالتاريخ العربي المكتوب تم صنوغه غالباً من منظور المسيطرين في المراحل التاريخية. وأن بنوداً ومفردات غير قليلة من التراث بالمعنى الشامل لكلمة تراث، كان قيمها الأصيل والدخيل والذي أتى نتاج إبداع والذي عاش نتاج إتباع وفرض مقصود.

قصدينا من هذا الطرح المتعجل ألا نبدأ بالمسلمات - او ما يسمى مسلمات - وبالأفكار والنتائج المسبقة، بل نبدأ من الملموس والعياني وصولاً الى المجرد ومن النوعي المتباين الى العام والمشارك. يمكن أن نفيد مما هو متاح من أفكار ومقولات حول العقلانية، شرط أن ندخلها في حوار مع التاريخ والحاضر العربيين ومتطلبات المستقبل المرغوب الذي قد يكون من أسسه الإعتماد الجماعي على الذات، وإشباع الحاجات الأساسية، والمشاركة والإبداع الجماعي، والتمايز الحضاري. قد يكون القياس على الآخر وارداً، لكنه يجب أن يكون قياساً دينامياً واعياً بحصاد حركة المجتمع العربي والمهام المطروحة حاضراً ومستقبلاً عليه. كما قصدينا من هذا الطرح أن يفيد طرحنا في الإجابة عن سؤال هام جداً هو: لماذا رغم كل الأزمات والإنكسارات استمر المجتمع العربي في المكان وفي التاريخ؟ وهذا يتطلب بحثاً عن خصائص ودعائم المنطق النوعي، والتدبر النوعي، والعقلانية النوعية، حتى وإن كانت غير ظاهرة ولا واضحة مباشرة أمام المفكر والمنظر والباحث العربي؟ ولماذا - ربما بمقدار من الإلحاح - تتكرر الأزمات والإنكسارات وتهدر الإمكانيات التاريخية التي أتاحت لهذا المجتمع؟

في هذا السياق، يهيم أن نشير الى بعض الفرضيات حول مشروعات الإجابة على سؤال الإطراد النسبي والاستمرار رغم تكرار الأزمات، وسؤال تكرار الأزمات والإنكسارات رغم وجود الإمكانيات التاريخية لتلافيها، فقد يكون فيها تمهيد لفهم الطابع النوعي للعقلانية العربية:

### الفرضية الأولى:

قدمها لنا «زكي نجيب محمود» في عمله «تجديد الفكر العربي». تذهب الفرضية الى

«أن سلسلة الخصائص التي يراد لها أن تقتلع جذورها من تربتنا الثقافية إنما تتربط حلقاتها، فإذا سلمت بالأولى كان لزاما التسليم بالثانية فالثالثة... وأولى هذه الحلقات وأعماقها جذوراً هي نظرة العربي الى العلاقة بين الأرض والسماء، بين المخلوق والخالق، بين الواقع والمثال، بين الدنيا والآخرة، بين المنقول والمعقول. هذه كلها ظلال من موقف واحد وحقيقة واحدة... هي أن السماء قد أمرت وعلى الأرض أن تطيع، وأن الخالق قد خطط وعلى المخلوق أن يقنع... وأنه إذا ما تعارضت الآخرة والدنيا، كانت الآخرة أحق بالإختيار... العلاقة بين الطرفين ليست التبادل بالأخذ والعطاء، بل هي علاقة الحاكم بالمحكوم، والحاكم هنا مطلق السلطان... يهبط الأمر من أعلى، فيصدع به الأسفل... تلزم عن هذه الحلقة ثانية هي أن قوانين الأشياء والظواهر في الطبيعة قد تطرد أو لا تطرد، بحسب ما يشاء لها الحكم السماوي المطلق، فليقل العلم ما أراد... وسيظل الحكم الحاسم للمشيئة الإلهية آخر الأمر... إنه في ظل ثقافة كهذه تبت الروابط بين الأسباب ومسبباتها، بين الوسائل والغايات... بين الغرس والثمر. وإذا كانت هذه هي الصورة الكونية، فلا بد أن تكون كذلك هي الصورة لحياة الإنسان في مجتمعه. فلصاحب السلطان أن يريد وعلى الناس أن يطيعوا... الحق مع صاحب النفوذ... إن الحدث في حياتنا يحدث فنسأل من أحدثه، قبل أن نسأل كيف حدث... قوام الأخلاق عندنا هو الواجب لا السعادة الواجب المفروض علينا من صاحب السلطان... الفعل في ناحية والقول في ناحية أخرى... فلا يثير منا دهشاً أن تنفرج الزاوية بين المدرسة بقيمتها والبيت بفعله، وأن تكون هذه الزاوية أشد انفراجاً بين المسجد والسوق... (زكي نجيب محمود، بيروت 1987، ص. ص 294-298).

### الفرضية الثانية :

نصوغها في ضوء فهمنا لعدد من أطروحات محمد عابد الجابري التي وردت في عمله «تكوين العقل العربي». تذهب الفرضية الى أن الإمامة التي كانت أزمة بنيوية وتاريخية ظلت على مدى عصور التاريخ الإسلامي تغذي صراعاً إيديولوجياً تجند فيه الطرفان المتنازعان المتصارعان السنة والشيعية لينتجا العقل المستقيل الذي أنتج مفارقة خطيرة تمثلت في التناقض بين المضمون الإيديولوجي والاساس المعرفي في إيديولوجيا الطرفين المتصارعين: المعارضة الشيعية ودولة الخلافة السنية. فع أن المعارضة الشيعية كانت نصيراً على مدى التاريخ العربي الاسلامي للضعفاء، واستقطاب المضطهدين وتبني قضاياهم السياسية والاجتماعية، فقد تبنت هذه المعارضة منتجات العقل المستقيل كأساس معرفي لإيديولوجيتها وإستقت فلسفتها الدينية والسياسية بصورة مباشرة من هذا العقل المستقيل. ومن هنا كان التناقض الذي ظلت تعاني منه هذه المعارضة طوال كفاحها وثوراتها. ومن ناحية أخرى تبنت الدولة الخضم موقفاً معاكساً تماماً فكانت دوماً

محافظة على مستوى الاهداف، ساعية الى الحفاظ على النظام القائم، قاهرة للمعارضة والرأي الآخر، لكنها كانت عقلانية على مستوى الايديولوجيا، اي ما يؤسسها معرفيا، وكانت النتيجة المصاحبة لهذا، خاصة بعد الحرب الصليبية، هي تراجع الطابع الثوري لأهداف الشيعة واستفحال الطابع اللاعقلاني للأساس المعرفي في إيديولوجيتها الدينية من ناحية وتراجع الطابع العقلاني لايديولوجية الدولة الخصم. وكان الحصاد تعميم الرؤية اللاعقلانية على الصعيد المعرفي والايديولوجي والتي تناقلها بعض الخلف من السلف فصارت من أسس النظر للموروث، وتكريس الأوضاع المتخلفة على الصعيد الاجتماعي (محمد عابد الجابري، بيروت، 1984، ص. ص 347-348).

### الفرضية الثالثة:

نأخذها عن «محمد جابر الانصاري» في عمله «تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي، 1930-1970». يقول: «إن الطبيعة العربية الإسلامية - قديما وحديثا - مرتبطة بالروح التوفيقية، وأن دراسة هذه الروح بإمعان، وتحليل قوانينها الخاصة بها، تمثل مدخلا هاما - قد أهمل حتى الآن - من جانب الباحثين في المجتمع العربي وأنماط تفكيره... أما الانتقاد الموجه الى التوفيقية من الجانبين السلفي والعلواني فليس غير إشارة الى طبيعة الجدلية القائمة بين التوفيقية ونقيضها (السلفي والعلواني) وغير تعبير عن نوع (الديالكتيك) الخاص بطبيعة الفكر والمجتمع المعاصر في هذا الشرق العربي «الأوسط» ليس جغرافيا فقط، وإنما على الأرجح فكريا وحضاريا... إن ما حاولنا البرهنة عليه هو حقيقة كون هذه الروح التوفيقية نافذة الى صميم التكوينات التاريخية المجتمعية الحضارية وإنعكاساتها العقلية والشعورية» (الانصاري، الكويت، نوفمبر 1980، ص. ص 226-227).

هذه بعض نماذج من فرضيات قائمة حول الفكر العربي والعقل العربي ويخيل الي أنها نظرت رغم بعض نقاط إلتقائها الى مستويات وأبعاد مختلفة ومتباينة من موضوع «العقلانية» وبمناهج وأدوات تحليلية متباينة أيضا. لكنها لو صدقت لجاز إفتراض أن فيها يكمن الاستمرار والانكسار. فأحد وجوه كل منها قد يشير الى الاستمرار، وأحد وجوهها الأخرى قد يعني أنها من عوامل الانكسار. وهي تشترك - ربما - في الوصف، وأحيانا بقدر من التحليل دون التقدم الكافي الى التفسير! لماذا هذه الأحادية السائرة من أعلى الى أسفل في الفكر والكون، في المعتقد والفعل كما بينها زكي نجيب محمود، ولماذا انتصار السنة رغم محاصرتها للجماهير، ولماذا كان الصراع بين الشيعة والسنة سالبا - تقريبا - وليس منتجا مطورا لكل منهما كما يفهم من تحليل الجابري؟ ولماذا سادت التوفيقية بين معظم أطراف التناقض في المجتمع العربي الشرقي؟ وهل كان التوفيق تعادلا تماما، أم كانت فيه غلبة لأحد عناصر التوفيق في بعض المراحل التاريخية؟ او هل كان التوفيق

عميقاً مضمونياً أم كان شكلاً وفوقياً؟. ثم اي نوع واي مستوى من «العقلانية» وأحياناً «الحل العقلاني النوعي» كان أصحاب الفرضيات يقصدون، وهل قدر أن تجاوزوا معنى العقلية «الخاص» الى عقلانية الجماهير العربية؟

إن هذا العرض الذي جاء مسرفاً في إيجازه قصد منه بجانب مقاصدنا المشار إليها أن يشير او قل يلمح الى أن مناقشة العقلانية تستند الى اختيارات ايديولوجية، وإختيارات معرفية تدعم الاختيارات الايديولوجية، وأن مضمون العقلانية محمل بأبعاد ايديولوجية وفهم نوعي للتاريخ وللمنهج العلمي وللتدبر والرشدانية. وربما كان من بين ركائز التوصل الى حد مشترك إنتقالي لعناصر من الايديولوجيات العربية بحاجة الى تصور مستقبلي للأهداف والمرامي المرحلية والمطرده ولإدراك الابعاد الداخلية والآفاق العالمية المؤثرة في الاختيارات العربية. فهذا الحد المشترك يمثل بعداً هاماً لمضمون العقلانية المرغوبة، ما دامت العقلانية في روحها تدبراً في الإختيارات ووسائل إنجاز أهداف الاختيارات في الزمان والمكان، وبخاصة الزمان النسبي الذي يعني وجود أبعاد من الماضي في الحاضر، وميلاد المستقبل من الحاضر.

### ثانياً: أزمة عقلانية أم أزمة الطبقات المسيطرة؟

إذا سلمنا بأن للجماهير - أو للمنتجين المباشرين - عقلانيتها اليومية التي تمارسها في خضم ممارسة الحياة اليومية والسعي لإشباع الحاجات الأساسية، وبأن وعيها المحدد لتدبرها هو حصاد وجودها الموضوعي. وأن ثمة مؤثرات تنتجها الطبقات المسيطرة والهيمنة الخارجية، هدفها قطع صيرورة الحركة الجماهيرية والتفاعل الجدلي بين وجودها ووعيها، وبأن ثمة فئات ومجموعات طبقية كمتقني هذه الطبقات وموظفي أجهزة الدولة والتكنوقراط، تعمل على تشكيل وعي الجماهير بالقهر وبالتزيف ليكون مواتياً لهيمنة الطبقات المسيطرة والطرف الخارجي، إذا سلمنا بهذا لما له من شواهد تاريخية ومعاصرة تدعمه وتدلل عليه، يصبح من الضروري وبل من المنطقي القول بأن أزمة العقلانية يتحدد أساسها الاجتماعي الطبقي بالطبقات المسيطرة على الثروة والسلطة والجماعات والشرائح المتحالفة معها مصلحياً.

وقبل أن نعرض للملامح أزمة الطبقات المسيطرة، تهم الإشارة الى أهم مظاهر وأبعاد أزمة العقلانية والتي نعرضها على النحو التالي:

1 - يتمثل أول مظاهر الأزمة في وعي هذه الطبقات بالجماهير. فهي في العمق تعرف قدرات الجماهير وإمكاناتها، ولهذا تجدها تسعى بما تملكه من وسائل الى محاصرة الجماهير، وشغلها باشباع حاجاتها الاساسية، خاصة المادي منها. لكنها على مستوى الحاجات الاجتماعية والسياسية والروحية، تسعى الى تشكيل وعي الجماهير ليكون مواتياً لسيطرة هذه الطبقات. وهي تستخدم في هذا الصدد

وسائل عدة، منها نهب الفائض الاجتماعي (المادي والبشري والتاريخي) وإستخدام أجهزة الدولة القمعية لتظل هذه الجماهير دائماً في حالة ترقب وقلق وخوف. وهذا المسلك في جوهره يعني وعياً زائفاً بالتاريخ وحركته وقوانينه.

2 - ويأتي المظهر الثاني من وعي هذه الطبقات بقضية الوحدة العربية، كمصير وكأساس ضروري للاستقلال والتحرر. إن كثرة من الطبقات المسيطرة في أقطار عربية ترفع شعار الوحدة، لكنها عند مستوى الممارسة تجهض الوعي الجماهيري بها، وتحاصر حركة الجماهير العربية عبر الحدود التي رسمها الاستعمار الأوروبي والتي تسعى الإمبريالية العالمية الى إعادة إنتاجها، تجزئة في الوعي وفي الإمكانيات والرصيد التاريخي.

3 - ويتمثل المظهر الثالث في وعي هذه الطبقات بالتناقض الخارجي، الذي يتحدد في دور النظام الرأسمالي العالمي بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية، في محاصرة الأمة العربية وجماهيرها وخنق إمكانياتها وإبداعاتها. والملفت للنظر أن المتحدثين عن التبعية وعن «الغزو الفكري؟» يسلمون أموالهم وأموال شعوبهم للنظام الرأسمالي، ويعملون بإستشاراته، ويجندون خبراءه في المواقع الهامة، في الجيش والإنتاج والتعليم والإعلام.

4 - يتحدد المظهر الرابع في موقف الطبقات المسيطرة من العلم، طبيعياً كان أو إنسانياً. هي تسعى الى إنشاء المدارس والجامعات، لكنها تسعى في الوقت نفسه الى أن يكون شكلاً أكثر منه مضموناً، ويكون هدفه تشكيل الوعي وتخريج كتبة وموظفين وتكنوقراط يتمثلون قيم الفردية والآنية والكسب المادي. وتسعى في الوقت نفسه الى عزل العلم عن قوى الإنتاج وإقامة قطيعة بينهما لأن هذا يضر بمصالحها كما تعيها، لأنها أساساً لا تسعى الى الإنتاج، وإنما المتاجرة بالمنتجات الجاهزة وبرأس المال وبالمضاربة السريعة.

5 - يتحدد المظهر الخامس في توظيفها للتراث. فبالرغم من أن التراث يحمل مقولات ومبادئ للتثوير، لكنها تنتقي منه ما يكرس الأوضاع ويجدد شروط إعادة إنتاج هذه الأوضاع. وتعرض منه عبر الإعلام ما يركز على العبادات وليس المعاملات والعلاقات بين الجماعات والقوى الاجتماعية والسياسية وبين الحكام والمحكومين.

6 - يتمثل المظهر السادس في الموقف من المعارضة، فيشهد الماضي والحاضر على الموقف العدائي التاريخي من المعارضة، محاصرة وقهراً، وتستخدم في هذا أساليب متعددة يدركها كل معارض سياسي في الساحة العربية، كما سجلت بعضها تقارير حقوق الإنسان.

هذه أهم مظاهر أزمة عقلانية الطبقات المسيطرة، وهناك مظاهر وشواهد أخرى لكننا نعتبرها نتاجاً للتفاعل بين المظاهر والأبعاد السابقة.

على ان إخفاق الطبقات المسيطرة في إتمام مهام التحرر الوطني ومن ثم القومي بجانب إخفاقها في إنجاز تنمية معتمدة جماعياً على الذات في إطار من الاتجاه نحو إنجاز الوحدة كأساس للتحرر والنهضة ارتبط بخصائص الطبقات المسيطرة. وهي خصائص يقتضي رصدها وتفسيرها، رصداً دقيقاً للتكوين الاجتماعي الإقتصادي العربي وما تسوده من أنماط إنتاجية. وعلى طريق التمهيد لهذا الفهم تقدم الأفكار والقضايا النظرية التالية كمساهمة في فهم أهم ملامح التكوين الاجتماعي العربي، ومن ثم خصائصه وعلاقاته بينيته الطبقيه. إذا عدنا الى التاريخ فسنجد شواهد على أن التكوين الاجتماعي العربي عشية الإستعمار الأوروبي قد عرف توجهاً نحو الرأسمالية، حيث بدأت العلاقات الرأسمالية في التجارة والزراعة. لكن السيطرة الإستعمارية؛ إستخدمت عدة آليات، من بينها الإبقاء على بعض أنماط ما قبل الرأسمالية، كالإنتاج الاقطاعي - النوعي - والإنتاج السلعي الصغير، ومن ناحية أخرى سعت الى رسملة العلاقات الإنتاجية في الصناعة الإستخراجية وبما يخدم حاجة الصناعة الأوربية. وساعد هذا على تفصل ARTICULATION أو تعايش عدة أنماط إنتاجية ترتب عليها وجود عدة طبقات أساسية وفرعية ينتمي بعضها الى أنماط إنتاج ما قبل الرأسمالية، وينتمي بعضها الآخر الى الرأسمالية المحيطية المتحالفة مع رأس المال الأجنبي. وبسبب الإخفاق في إتمام مهام التحرر الوطني من قبل أقسام البورجوازية العربية عندما تسلمت السلطة من المستعمر، وبسبب الجذور التاريخية المزدوجة لهذه البورجوازية وبما أدخلته من إصلاحات وما صاغته من تشريعات حجمت أدوار بعض الشرائح الطبقيه، وكان الوعي المزدوج للطبقات المسيطرة، الذي يحاول الجمع بين المتناقضات واعتمد على التجريبية والإنتقائية، في العلم وفي الحكم وفي التراث ومن ثم كانت المظاهر المشار إليها، المعبرة عن أزمة العقلانية العربية.

وكانت الحقبة النفطية الممتدة من أوائل السبعينيات وحتى الآن سياقاً موالياً لتكريس أزمة العقلانية وأزمة الطبقات المسيطرة، والتي دعمت التبعية للنظام الرأسمالي العالمي إقتصادياً وعسكرياً وثقافياً، وأحدثت نوعاً من الحراك الفردي الزائف False Mobility حيث حقق الأفراد نقلات في الدخل «الرزق» وأخرجت أفراداً من وجودهم الاجتماعي وإنتابهم الطبقية. وبدت ظواهر ملفتة للنظر منها تكون كتابة التاريخ العربي، وتأثر الفن والأدب بمتطلبات السوق النفطية والمنتج النفطي، سواء كان منتجاً لعمل فني أو ناشراً للمنتج الأدبي والفكري. وخرجت رموز لقوى فكرية وسياسية من أقطارها. كما دعمت الحل الفردي للمشكلات الفردية. ومن بين الظواهر البارزة في هذه المرحلة بروز التيارات السلفية، وإتجاهها نحو السيطرة على عدد من مؤسسات المجتمع المدني، المالية والفكرية والعلمية. وإذا كانت بعض السلطات قد مهدت الطريق لهذه التيارات، فقد أفادت هذه التيارات بدورها من تناقضات الطبقات المسيطرة وإخفاقها في مواجهة

مشكلات المجتمع العربي، ومشكلات الجماهير العربية.  
بإيجاز شديد تتمثل أزمة الطبقات الحاكمة في هدرها للإمكانات الحضارية والمادية  
والبشرية للامة العربية، وهي الإطار الأوسع لأزمة العقلانية وتحديد العلاقة بالحضارة  
الغربية، وتحديد الرؤية للتراث، وتعبئة الجماهير العربية نحو مشروع نهضتها.

### أهم المصادر التي اعتمدنا عليها:

- 1- محمد جابر الأنصاري، تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، رقم 35، نوفمبر 1980.
- 2- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، دار الطليعة، بيروت، 1984.
- 3- محمود إسماعيل، سوسولوجيا الفكر الإسلامي محاولة تنظير، دار الثقافة، الدار البيضاء، حزيران، 1980.
- 4- محمود عبد الفضيل، التشكيلات الاجتماعية، والتكوينات الطبقيّة في الوطن العربي. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1988.
- 5- عبد الباسط عبد المعطي، الوعي التنموي العربي، ممارسة بحثية، دار الموقف العربي، القاهرة، 1983.
- 6- زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت، 1987.





# العقلانية القومية والعقل الحضاري الحديث

د. نديم البيطار\*

عندما نواجه الوسط الخارجي نتكلم عادة عن العالم الذي نعيش فيه بالمفرد وكأن هذا العالم واحد. ولكن هناك، في الواقع، كما تدل على ذلك ممارساتنا الفكرية وتجاربنا الايديولوجية وحياتنا العامة، عوالم عديدة، منسجمة احيانا ومتناقضة احيانا اخرى، ننظر من زواياها ومستوياتها المختلفة الى هذا العالم او الوسط الخارجي. فهناك عالم الفيزيائي، عالم البيولوجي، عالم اللاهوتي، عالم السيكلوجي، عالم السوسولوجي، عالم الفنان، عالم الفيلسوف، عالم الايديولوجي، الخ... لهذا كنا نجد انفسنا عبر التاريخ نتطلع الى تركيب فكري يتجاوز هذه العوالم ويجمع بينها. فالعقل الانساني، مدفوعا بما يمكن تسميته بتناقضات الوضع التاريخي والوضع الانساني، كان يرى ان هذا التركيب ضروري ويجب صياغته في شكل ما، لان هذه التناقضات تدعو بوجودها ذاته، او بجديتها نفسها، الى الكشف عن عقلانية عامة تضبطها نفسها وتتجاوزها. تركيب كهذا كان يزداد ضرورة مع حركة العالم الحديث. انسان كل عالم من هذه العوالم يركز على عالمه الخاص، او على زاوية خاصة فيه يتطلع منها الى هذا العالم الواحد، ولكنه في نفس الوقت يشارك مباشرة او غير مباشرة الاخرين في العوالم الاخرى في بعض الجوانب او القضايا الاساسية الواحدة التي تشغل او يمكن ان تشغل، التي توجه او يمكن ان توجه هذه العوالم. لهذا كان العقل الحديث يسجل بوضوح هذه الحاجة الى هذا التركيب الفكري، الى عقلانية ما تصبغ المرحلة التاريخية الحالية وتربط بين العوالم التي تشارك فيها.

هذه المنظورات المختلفة حول العالم تمثل بدائل يجب علينا الاختيار بينها، ولكن في

\* مفكر قومي، له مجموعة من المؤلفات حول قضايا الوحدة العربية، من لبنان.

نفس الوقت نكشف انها قد تكون متكاملة او مترابطة، ولهذا فان مسألة التركيب الفكري يمكن او يجب ان يعبر عن هذا التكامل او الترابط كانت مسألة تفرض ذاتها. قضية هذه المنظورات او التركيب بينها كانت، في الواقع، تشغل الفكر الفلسفي منذ بدايته في اليونان القديمة.

انني لا اطمح طبعاً بان اقدم هنا، في بحث سريع كهذا اي تركيب من هذا النوع. ولكن ما يمكن تقديمه هو الاشارة الى منظور معين اختاره بين المنظورات التي رافقت العقل الحضاري الحديث. يحقق بما يميزه من شمولية تتسرب الى جميع جوانب هذا العقل التركيب الذي اشرت اليه. انني اختاره ليس فقط لانه يوفر مثلاً متكامل الجوانب عن هذا التركيب، بل لانه يتميز بعلاقة اساسية مهمة بموضوعنا، موضوع العقلانية القومية، موضوع تكوين الهوية القومية او العقل القومي.

بما ان هذا التركيب يميز العقل الحضاري الحديث، اي انه تركيب يمثل العقل العلمي وما وصل اليه هذا العقل من نتائج موضوعية تفرض ذاتها في جميع جوانبه، اي في دراسته للطبيعة والتاريخ والمجتمع والانسان، وحتى فكرة الله وعلاقة الانسان بها، فذلك يعني ان المفكر الذي يعالج موضوع العقلانية او الهوية القومية يجب، ان اراد ان يكون علمياً وجزءاً من التاريخ الحديث، ان يعمل بوحية، بالاستناد اليه وبالرجوع اليه. الدراسات التي تحقق هذا تكون بالتالي دراسات غير علمية لانها تعني انذاك خروجاً على ما وصل اليه هذا العقل.

المنظور الذي اعنيه يقول بان مفهوم السيرورة (Process) او الصيرورة (becoming) حل محل مفهوم الجوهر (Substance) في هذه العوالم التي اشرت اليها، وان القول بهذا المفهوم يفرض صورة معينة حول العقل او الهوية القومية تتناقض جذرياً مع المفهوم الذي درج الفكر العربي بشكل عام على اعتماده في تحديد هذه الهوية.

عندما نحاول ادراك طبيعة العالم او الانسان، طبيعة التاريخ المجتمع او الفرد، الخ، يمكن لنا ان ندرس اساسياً او ان نأخذ بعين الاعتبار اشياء وجواهر، الانواع المتعددة للكائنات، خصائصها الجوهرية، وعلاقتها مع بعضها البعض الاخر. ان نظرة عامة صرفة نلقها على معطيات التجربة تقودنا الى الاعتراف بالثنائية العميقة بين الوجود المادي والوجود العقلي. هكذا تظهر مشكلة العقل والجسد القديمة المستمرة مع الحلول المتعددة التي كانت تقدم لها. ولكن الصعوبات المربكة التي كانت تلازم تفسير علاقات العقل والجسد عندما ينظر اليها كجوهريين قادت، كما يكتب الفيلسوف تسانوف، الى التوكيد الحديث على مفهوم ديناميكي حول الواقع (Reality) وهو توكيد اتجه اليه ايضا الفكر العلمي والفلسفي في ارضيات اخرى. الطبيعة اصبحت نتيجة هذا المفهوم كونا من السيرورات اكثر مما هي نظام من الاشياء. هذا المنظور الجديد كان يعني ان التفاسير المختلفة للطبيعة كانت تفرض أسئلة جديدة<sup>(1)</sup>.

هرقليطس قال : التغير الدائم هو الملك . فكرة هذا التغير اصبحت حقا ملك الفكر الحديث . هذا البحث يدور على هذه الفكرة وما يترتب عليها . فالصيرورة حلت محل الجوهر كالمقولة الرئيسية في هذا الفكر ، وذلك ابتداء من فرانسيس باكون الى برغسون وما بعد برغسون الى يومنا هذا . كلمة الصيرورة لا تشير هنا فقط الى اجوبة جديدة ومتغيرة على اسئلة اساسية دائمة ومتكررة ، او حتى الى ثورات كبيرة في عالم الفكر . انها تشير بدلا من ذلك او بالاحرى الى نموذج جديد في التفكير يتأمل في كل شيء : الانسان ، المجتمع ، التاريخ ، الطبيعة ، الفرد ، الدولة والله نفسه ، ليس فقط كظاهرة تتغير بل كظاهرة تتطور باستمرار الى شيء جديد ومختلف . ان ارنست رينان أشار في الواقع ، الى طبيعة هذا التحول منذ قرن ونصف تقريبا عندما كتب بان الخطوة الجديدة الكبيرة في النقد الحديث كانت احلال مقولة الصيرورة محل مقولة الجوهر او الكينونة ، مفهوم النسبي محل مفهوم المطلق ، والحركة مكان الثبات<sup>(2)</sup> . بعد ذلك بمدة قصيرة قال توماس هكسلي متكلميا باسم جيل بكامله بان الميزة الاكثر وضوحا في الكون هي انه غير دائم او غير ثابت .

تاريخ العلم الحديث يسجل زوال الجوهرية التدريجي . العالم الطبيعي يميل ، في الواقع ، الى اعتبار الانتقال الى منظور ديناميكي امرا اصبحت نهائيا الى درجة يرى معها ان اية دراسة للمذاهب التقليدية القائلة بجواهر مادية او عقلية تتميز بمجرد فائدة تاريخية او حتى اثرية فقط . الخاصة الالهة التي تميز النظرة الحديثة الى العالم كانت ما يسمى بـ «اكتشاف الزمان» . ان مفهوم الواقع كشيء متطور باستمرار عبر الزمان اكد على الادوات بدلا من الجواهر ، على تحولات في الزمان بدلا من جواهر في المكان<sup>(3)</sup> .

هذا الوعي للصيرورة يشكل محور ما نعنيه بالحدثة او العقل الحضاري الحديث . فالاتجاه من الجوهر الى الصيرورة ، ومن الكينونة الى التحولية ، الذي ازداد سرعة في القرن التاسع عشر والقرن العشرين الى ان اصبحت المنطلق للفكر الحديث والنموذج الفكري الذي يهيمن عليه ، كان ظاهرة ترتبت على تحولات تاريخية كبيرة كالثورة الفرنسية ، الثورة الصناعية ، الثورة العلمية ، عقلانية عصر التنوير ، الثورة التقنية في شكلها الميكانيكي وشكلها الكهربائي ، التي كان من نتائجها ايضا تفتيت البنية الاجتماعية التقليدية في اوربا القديمة . الثورة العلمية في القرن السابع عشر انتجت ، ولا شك جوهرها خاصا بها . انها دعت الى التفكير في ضوء قوانين ثابتة لا تتغير ونماذج ميكانيكية كاملة . ولكنها غذت نوعا من العقل الهدام للاصنام التقليدية ، ومنها اصنامها الخاصة بها . فالعقل العلمي القلق ، المتململ دائما ، الذي لا يكتفي بالحقائق الموجودة ، كان يؤكد على اخضاع فرضياته نفسها الى الاختبار المستمر ، وعلى ضرورة تغييرها عندما يصبح ذلك ضروريا في ضوء ادلة جديدة . ما ينطبق على الثورة العلمية ينطبق ايضا على العقلانية التي مهدت للثورة الفرنسية واحلت العقل النقدي محل التقليد<sup>(4)</sup> .

العلم او العقل الحضاري الحديث اصبح يعني في الواقع بحثا مستمرا عن الحقيقة، تنقيا يتجاوز ذاته دون نهاية في تفسير العالم ومستوياته المختلفة، رغبة في ادراك نهائي يتهرب دائما منا. العلم كما كان في الازمنة السابقة كان يمكن ان يتصور ذاته كاملا بمعنى ما لانه يتطلع الى ادراك مبادئ الواقع، قوانين الجوهر او الكينونة. ولكن العلم الحديث هو، من حيث طبيعته نفسها، علم متطور او في حالة تحول دائمة لا علاقة له باطروحات او فرضيات تدور حول حقائق تكاملت فاصبحت مغلقة، او حول معنى الاشياء النهائي. انه علم يعمل نحو هدف منحسر او بعيد دائما ويجدد باستمرار الأسئلة التي يطرحها على المادة، على الحياة، على التاريخ والمجتمع والانسان. لهذا يمكن القول ان العلم او العقل العلمي الحديث يتميز بميزة رئيسية وهي عدم الاكتمال. هذا لا يعني طبعا ان القوانين او المعرفة التي يصل اليها او يحققها في مرحلة معينة تكون مغلوبة ولهذا فهو ناقص، بل ان ما وصل اليه متحول باستمرار، يبني على ما حققه في توسيع نطاق منجزاته الى ما لا نهاية له دون ان يطمع في اقامة نظام مغلق من القوانين الكاملة المتكاملة بشكل نهائي.

لهذا يمكن القول ان العلم او العقل العلمي الحضاري الحديث اصبح يعادل تحوله او صيرورته الخاصة. انه علم يتحول باستمرار لان المعرفة التي يحققها تخضع باستمرار للأسئلة التي يطرحها. وهي أسئلة تحفز عليها باستمرار جدلية هذه المعرفة نفسها. فطالما ان الواقع يجدد فضول الباحث العلمي في الأسئلة الجديدة التي يحفز عليها، يصبح من المستحيل تصور الوصول الى علم نهائي. فالعلم يمكن ان يصبح كاملا فقط ان بلغ التطور الانساني نهايته. فالانسانية يجب ان تكون قد استنزفت قواها وامكانياتها تماما، والانسان يجب ان يكون قد حصر كل كفاءة خلاقته، والواقع يجب ان يكون قد وصل الى حالة لا تعرف اي تنافس ابداعي يمكن لمنجزات العلم ان تكون نهائية.

\* \* \*

هذا العقل العلمي الحديث الذي اشرنا الى خاصته الاساسية واضح في جميع العلوم الحديثة، ليس فقط الطبيعية، بل الانسانية ايضا. الملاحظات العابرة التالية كافية للتمثيل على ذلك.

التطلع او المطالبة بمفهوم ديناميكي حول المادة والحياة ميز التطور الاساسي لعلوم الفيزياء والبيولوجيا والكيمياء. مراجعة الاكتشافات او النتائج التقنية التي تمت في هذه الميادين تخرج ليس فقط عن نطاق هذا البحث بل عن كفاءتي العلمية. ولكن التحول الجذري الذي حدث في رؤية هذه العلوم - وبالتالي الانسان - للكون كان يتميز بأهمية فلسفية كبرى لانه غير نظرنا الى العالم والحياة.

هنا يمكن القول ان هذه العلوم كانت حتى النصف الاخير من القرن التاسع عشر

تقريباً تدرك الطبيعة كنظام من الجواهر التي تؤثر في بعضها بعضاً بطرق وعلاقات متعددة متماثلة. فعالم العلم التقليدي كان يتكون، كما عبر عن ذلك هوايتهد، من اجزاء من المادة المتحركة في المكان الذي كان فارغاً... كراسي، مواثد، اجزاء صخرية، محيطات، اجسام حيوانية، اجسام نباتية، نجوم، شمس<sup>(5)</sup>. البحث العلمي كان يعمل على صياغة القوانين الشاملة (Universal) التي تنظم تفاعلات هذا التعدد غير المحدد من الجواهر. التحليل العلمي اراد ايضاً تحويل هذا التعدد اللانهائي الى عناصره الأساسية المكونة له.

الاتجاه الاختباري، وكذلك النظري، كان يسير ضد هذه الجوهرية في العلوم الطبيعية. والعقل او البحث العلمي المعاصر ناقض تحليل الطبيعة الى عناصرها كما كانت تدرك تقليدياً، كتنوعات جوهر مادي لا يمكن تحويلها، وفرض اعادة نظر جذرية في الميكانيكا الكلاسيكية. ان تفاعل الافكار الجديدة في هذه العلوم الطبيعية قاد العقل العلمي وتطبيقاته الى عتبة وما وراء عتبة عالم جديد من الاحتمالات غير المحدودة.

نظريات الفيزياء الحديثة كانت تعني، في الواقع، حالة تدعو الى اعادة نظر مستمرة ليس فقط في الجزئيات بل في جوانب اساسية. فعلم الصيرورات الكونية اصبح هو نفسه علماً في صيرورة او تحولية. فالنصيحة كانت كما قال احد العلماء: كن على استعداد دائم لتغيير اي مفهوم كان<sup>(6)</sup>. القرن الحالي بدأ بتقويض تدريجي لمذهب العناصر التقليدي عندما تبين ان بعض هذه العناصر الثابتة المزعومة كانت تتعرض للتحويل، اي انها لم تكن جواهر ثابتة كما كانت تقول العلوم الكلاسيكية. الان اصبح من الصعب جداً، ان لم يكن من المستحيل، القول بدقة ما هي المادة. فالذرات المادية خسرت المقومات التي كانت الفيزياء الكلاسيكية تعزوها للذرة، كالشكل والحجم، والامتناع على الاتلاف الخ... هايزنبرغ تكلم عن الجسميات كشكل رياضي، اي دون جوهر او مادة، وبالتالي عدم امتلاكها حتى صفة الوجود<sup>(7)</sup>. هذا نتج جزئياً عن اختزان المادة بالطاقة في الفيزياء الجديدة مما يعني ان المادة لم تكن هامة (Passive) بل ناشطة (Active). بعض علماء الفيزياء رأوا في الواقع ان المادة تتشكل من موجات لا تملك أي وجود محدد مستقل بل هي في حالة تغير دائمة.

الداروينية سلطت مبدأ الصيرورة او النظرة التاريخية على شاشة اوسع بكثير مما كان وكانت تعني، في الواقع، بانوراما او مشهداً تاريخياً تطورياً للكون كله، يشمل ما قبل التاريخ كما يشمل التاريخ، واللاعضوي كالطبيعة العضوية الحية. كل شيء في هذا الكون من الحركة الدائمة، يتغير باستمرار الى شيء آخر، وهو تغير يجد تفسيراً طبيعياً له<sup>(8)</sup>. الداروينية عززت المذهب الطبيعي الذي تبلور في عصر التنوير، وسجلت انتصاره في الفكر الحديث. هذا المذهب يعني فصل الطبيعة عن الله، واخضاع الروح للمادة، واقامة قانون ثابت كشاهد على ذلك<sup>(9)</sup>.

فكرة الصيرورة تجد معناها الاساسي كما اشرنا، في نقل اهتمامات ومشاكل العقل من الثابت الى المتحول. الداروينية تعبر عن ذلك بطريقة مثلى وكانت تجسيدا حيا رائدا له. في كتاب حول تأثير داروين على الفلسفة يكتب الفيلسوف جون ديوي:

«ان المفاهيم التي سادت فلسفة الطبيعة والمعرفة طيلة الني عام، المفاهيم التي كانت مألوفة كأساس للعقل، استندت على افتراض يقول بتفوق الثابت والنهائي وعلى اعتبار التغير والنشوء كمظاهر خلل ووهم. في نقضه للثبات المطلق، ومعالجة الاشكال التي كانت تعتبر كمنادج للثبات والكمال، كظواهر تنشأ وتزول، قدم كتاب «اصل الانواع» نموذج تفكير كان يعني نهائيا تغيير منطق المعرفة وبالتالي تغيير معالجة الاخلاق والسياسة والدين»<sup>(10)</sup>.

الداروينية دلت على نشوء الانواع في مجرى الحياة السحيق الممعن في القدم، وعلى أن انواعاً متزايدة التعقيد من الكائنات تتطور وتنمو من اشكال حياة بسيطة عن طريق التكيف الملائم مع اوضاع الوسط الخارجي في الصراع لاجل البقاء. هذه النتيجة كانت تعتمد على مجموعة هائلة من الادلة التي جمعها داروين عبر ربع قرن من البحث العلمي المتواصل والصبور. البحث البيولوجي منذ داروين ضاعف بشكل ضخم معلوماته وحققه او معطياته ودعم استنتاجاته الواقعية. فعلم المستحاثات (Paleontology) وعلم الاجنة (Embryology) وعلم التشريح المقارن (Comparative Anatomy) مثلاً، اضافت كعلوم، اثباتات متنوعة وضخمة العدد لنظريته التطورية على المستويات السفلى من الوجود الحيواني وعلى المستويات العليا<sup>(11)</sup>.

الداروينية كانت تعني، اذن، وضعية ديناميكية تحولية حلت محل الوضعية السكونية السابقة، وهيمنت الى درجة حولت النصف الثاني من القرن الماضي وما بعد الى عصر تطوري. الاخلاق نفسها اصبحت اخلاقاً تطورية وفي ضوء النموذج الدارويني تحولت عن طبيعتها المطلقة، فاصبحت نسبية وتحولية، تظهر وتغير كأداة مساعدة للانسان في صراع البقاء. هذا يعني، كما اشار هكسلي، ان الداروينية كانت معدة للاستخدام في خدمة نظريات اخلاقية واسعة الاختلاف<sup>(12)</sup>.

توماس هكسلي، الذي قال داروين عنه بأنه وكيله العام، وصف الطبيعة كسيرورة كونية - كلمة كوني تعني هنا ان الطبيعة تشمل كل الوجود حتى وجود الانسان والاخلاق، والسيرورة تشير طبعا الى الجانب الهرقليطي والتطوري فيها. ان الصفة الاكثر وضوحاً في الكون هي عدم ثباته او تحوله... فهو يمثل سيرورة متغيرة اكثر مما يمثل كلا ثابتاً، حيث لا يدوم فيه اي شيء سوى فيض الطاقة والنظام العقلاني الذي يسوده. فالانسان تطور من الحيوان وحتى خصائصه الفكرية والشعورية نشأت من اشكال سفلى. ليس هناك اي خط مطلق فاصل بين الانسان والحيوان<sup>(13)</sup>.

الداروينية وسعت الشعور بتطور شامل يمتد الى المؤسسات والثقافات التي تخضع

لتغير مستمر كالأنواع البيولوجية. ولهذا كان مقدورا عليها، كما اشار عالم الاجتماع الفرنسي بوغله، أن تمدد تطبيق فلسفة الصيرورة الى دراسة المؤسسات الانسانية<sup>(14)</sup>. هذا كان أهم اسهام حققته الداروينية في التفكير الاجتماعي. وبذلك عجلت كثيرا الاتجاه الذي بدأ سابقا نحو دراسة المجتمع كصيرورة بدلا من دراسته في ضوء مفهوم آلي او قبلي. انها دجت المجتمع وكذلك الانسان مع الطبيعة التي اصبحت تعتبر الان كتحويلية كونية<sup>(15)</sup>.

ان فكرة التحول او مبدأ التطور كمقولة كونية دلت على خصوبته في بحوث انسانية (Humanistic) كثيرة. كلنا ندرك العمل الفكري المثمر الذي تحقق في دراسة تطور المؤسسات والانظمة الاقتصادية والاجتماعية، وتطور اللغة والفن والدين والدولة والعائلة، الخ...، هنا اشير الى عمل سلسلة طويلة من علماء الاجتماع والانتروبولوجيا الذين درسوا تحول المجتمع ككل في ضوء مبدأ التطور او الصيرورة، وذلك ابتداء من تورغو وكوندورسه في القرن الثامن عشر الى كونت وماركس ولوبس هنري مورغن، وثايلور وفرايزر وغيرهم كثيرين من القرن التاسع عشر واولائل القرن العشرين، حيث كان هذا المبدأ على الدراسات التي كانت تصنع علم الاجتماع والانتروبولوجيا. دراسة الاخلاق نفسها كانت تحدث في اطار هذا المبدأ وبالانطلاق منه كما نرى في عناوين دراسات كلاسيكية حول الموضوع كدراسة واستيرمارك اصل وتطور الفكرة الاخلاقية، ودراسة هوبهوز الاخلاق في تطورها، ودراسة سوزرلند أصل ونمو الغريزة الاخلاقية. هؤلاء وامثالهم ركزوا اهتمامهم على تطور الاخلاق التاريخي في الحياة الانسانية، ابتداء من المجتمعات البدائية الأولى، او حتى على متابعة بداية او سوابق العمل الاخلاقي في غرائز او ردود فعل السلوك الحيواني نفسه، ان فكرة التقدم التي سادت الفكر الحديث من اواخر القرن الثامن عشر حتى اوائل القرن العشرين كانت تعبر بوضوح عن هذا المبدأ - مبدأ التحول والتطور.

هذا القالب «التاريخي» للافكار كان يعني تعبيراً عن النشاطية (Activism) والصيرورة ونظرة الى الكون توحى بتاريخ كوني. كل هذا كان يدفع نحو اتجاه تاريخي للفكر، وهو استنتاج كان واضحا بالنسبة لكثيرين من المفكرين رغم مقاومة البعض له. هذه النظرة الى الكون كتاريخ كوني كانت واضحة ابتداء من فرانسيس باكون الذي ضمن مشروعه الضخم. حول اعادة بناء العلم والفلسفة سلسلة من البحوث الموسوعية التاريخية حول الطبيعة، الى جون ديوي الذي كتب انه باستثناء الرياضيات فان كل اشكال المعرفة: الكيمياء، الجيولوجيا، الفيزيولوجيا، وكذلك الانتروبولوجيا والتاريخ، هي اشكال تاريخية.

دراسة هذه المواد المتنوعة او حتى نظرة عاجلة على البيلوغرافيات المتوفرة في هذه الميادين المختلفة تدل بوضوح على الامتداد المثمر في النظرة الانسانية نتيجة تطبيق المبدأ



التطوري الذي دل فيما دل عليه ان ادراكنا لأي نشاط انساني يزداد وضوحا وعمقا مع ادراكنا لتطوره التاريخي.

هذا المبدأ، مبدأ التحولية او الصيرورة الدائمة، امتد الى الفلسفة نفسها التي كانت تمثل في تاريخها انشغال الفكر بالثابت وبالجوهر، فكان واضحا بارزا فيها من الهيكلية، الى المدرسية، من الوضعية الى البرغسونية، ومن النيتشوية الى البراغمائية والوجودية، الملاحظات التالية كافية للتمثيل على ذلك.

انني اشير اولا الى لايبنتز لانه يمثل - وآخرون طبعا - الانتقال من الفكر الفلسفي الكلاسيكي الذي يقوم على مبدأ الجوهر الى الفكر الفلسفي الجديد الذي يقوم على مبدأ الصيرورة، وبالتالي فاننا نجد فيه استمرارا للاول ولكن جنبا الى جنب مع تأكيد شديد على الثاني.

لايبنتز قبل ورفض في آن واحد التحليل الديكارتي للجوهرين، الجسد والعقل. انه وافق على تحديد ديكارت للعقل كجوهر مفكر لان النشاط الفكري يعبر عن خاصية العقل الاساسية. فالعقل يعني التفكير. ولكنه وجد ان تحليل ديكارت واسينوزا للجوهر المادي كان تحليلا غير مقنع. فتحديد الجسم كامتداد في المكان كان غير ملائم. فهذا التفسير الامتدادي لوجود الجسم عبر عن ميزته العادية ولكنه لا يكشف عن هويته الاساسية. ان حبة الكستناء، مثلا، تماثل من حيث الحجم والشكل حصة ذات لون بني، ولكن الفرق الجذري بينهما يتجاوز تماثلهما في المكان، ولهذا فان لايبنتز وجد باننا لا ندرك طبيعة الاجسام ان لم نكشف عن الدور النشط (Active) المميز لكل منها. فنحن نحتاج الى مفهوم ديناميكي حول المادة. هكذا كان المبدأ الأول في فلسفة لايبنتز للطبيعة يقترن بنشاطيتها (Activism). فالعالم يشكل نظاما من الصيرورات، ولكن هذا النظام يتكون مما أسماه لايبنتز بالمونادات (Monads) كمراكز أو قواعد نشاطات فريدة وهويات متميزة. فكل موناد يعبر عن الكون او هذا النظام بشكل خاص.

ان نظرية المونادات تؤكد على الهوية الديناميكية للطبيعة كنظام من النشاطات، وتعترف ايضا بالفردية الفريدة التي تتميز كل مركز نشيط، او موناد. ولكن كيف يمكن وجود نظام كوني لمونادات وصفها لايبنتز بأنها دون نوافذ؟ التفاعل السببي بينها يكون بالتالي متعددا او حتى غير قائم، تماما كما نجده بين الجوهرين في فلسفة ديكارت. ولكن ما يمثله كل موناد بطريقته الخاصة يجب ان يطابق نهائيا ما يمثله كل موناد آخر. هذا التطابق المتبادل بين المونادات وفر الرابطة الكونية في مفهوم لايبنتز حول الطبيعة. انه اسماه مبدأ الانسجام المسبق وحاول التمثيل عليه بطرق مختلفة. فالمونادات كانت تقارن بعدد من الساعات المترامنة. او بشكل اقل ميكانيكية بعدد من الجوقات الموسيقية التي تعزفه بانسجام شامل. نظرية الانسجام المسبق اصبحت الحجة الاساسية في لاهوت لايبنتز. فالله هو الموناد الكبير الذي يوفق بين جميع المونادات الاخرى في نظام كوني.

هكذا يتبين ان فلسفة لايبنتز كانت متأرجحة بين جوهر الفكر الفلسفي الكلاسيكي وبين  
صيورة الفكر الفلسفي الحديث.

هذا التآرجح ظهر في فلسفة هيغل ايضا ولكن بدرجة اقل. ففكرة الله الذي تكلم  
عنه لايبنتز - مثلا انتقلت في هذه الفلسفة الى التاريخ نفسه فاصبحت ملازمة له  
ومتأصلة فيه، تحقق ذاتها وتكشف عنها في حركته. ان هيغل طابق بين الواقع (Reality)  
ككل وبين ما اسماه بالمطلق، اي الذات العالمية او الله، وفسر كل التاريخ الانساني  
كتحقق تدريجي لهذا الروح المطلق، كصيورة يتكامل فيها هذا الروح في الواقع الذي  
يكشف عنه. انه اصبح هو نفسه هذه الصيرورة. التحقق الذاتي (Self-Realization)  
كان يشكل التقدم الروحي الاساسي وراء حركة التاريخ ككل، ويعني التغلب على ما  
اسماه هيغل بالاغتراب حيث يواجه الانسان المدرك (Knowing Subject) شيئا غير ذاته  
او غريبا عن ذاته (an object). هذا التمايز او التناقض بين الذات (Subject) وبين  
الموضوع (object) كان شيئا يفترض فيه ان يزول في صيرورة او تحولية الروح العالمي  
الذي يحقق ذاته في العالم.

في فصل مبدأ التطور في كتاب محاضرات في فلسفة التاريخ قارن هيغل التاريخ  
مع الطبيعة، وكتب بان الطبيعة تعيد ذاتها دون نهاية بينا التاريخ ليس سكونياً ويتميز  
بالتغير الذي يفرض باستمرار الجديد، وبالتقدم نحو الكمال الذي كان لا يزال من غير  
الممكن تحديد طبيعته تماما. في هذه الفلسفة نجد ايضا ان الروح العالمي يجد ذاته تاريخياً  
في الخاص اي في روح الأمة. الفكرة الاساسية كانت التطور او الصيرورة التاريخية،  
ولكن هيغل اكد ايضا ان كل مرحلة في تاريخ اية ثقافة او امة تتميز بهوية خاصة بها  
كمرحلة في التطور مما تقدم عليها الى ما يتبعها.

مبدأ التحولية - الصيرورة او المنظور التاريخي التطوري لفتح واخصب، كما اشرنا  
سابقا، كل فرع من فروع المعرفة تقريبا ومنها اللاهوت، والاخلاق، والفلسفة  
الاجتماعية، وتتوج في نسبية متكاملة تجاسرت على ان تهاجم حتى قلعة الذات الداخلية.  
كما نجد في فلسفة برغسون. فعلى الرغم من ان برغسون مزج بين الجوهر والصيرورة  
بطريقته الخاصة، فانه كان في الواقع فيلسوف الصيرورة الامثل. انه يكتب في «التطور  
الخلاقي»:

«انني اجد قبل كل شيء انني امر من حالة الى حالة... انني اتغير، اذن، دون  
انقطاع. ولكن هذا لا يقول ما فيه الكفاية. فالتغير هو اكثر جذرية مما نفترض في البداية  
لانني اتكلم عن كل حالة من حالاتي وكأنها تشكل قالباً منفصلاً عن الكل... الحقيقة  
هي اننا نتغير دون انقطاع وان الحالة نفسها ليست سوى تغير»<sup>(16)</sup>.

اما من حيث تفسير برغسون للطبيعة، فان هذا التفسير يتميز بالتنبه الى ما اسماه  
بالتغير - الفيض (Flowing change)، ويتتقد العلوم والفلسفات السابقة بسبب فشلها

في الاعتراف الضروري بالوجود كجريان او تيار صحيح دائم الفيض . انه اعترض على التفسير الخاطيء للزمان الحقيقي كتعاقب للحظات وامتدادات منفصلة وكشف - في قناعته - عن النظرة الخاطئة الى مجرى الوجود كسلسلة من الاحداث ودعا الى الاعتراف بالوعي الخلاق الحقيقي وتيار الواقع الحيوي (living stream of reality) ضد النظرة الآلية حول الطبيعة كشيء محتوم في كل جزء وضد الغاية المنظمة في تخطيط الهي . فالواقع نشاط حيوي في فيض او جريان متغير دائما وفريد دائما . فليس هناك من اشياء ، بل هناك فقط اعمال او صيرورة . وعلى الرغم من السمات الخاصة التي تميز فلسفته فان برغسون يلتقي ، في تشديده على حقيقة الصيرورات الحية الفريدة مع ما يسمى في البيولوجيا بنظرية التطور الطارئ التي يقول بها علماء من امثال مورغن الكسندر ، ودرسين ، من الذين رأوا بان النظرية الآلية غير ملائمة في البيولوجيا .

اما هوايتهد الذي قيل فيه بانه فيلسوف التحولية (Process) فان نظريته الكونية تعني او هي بالاحرى نشاطية اساسية . فهو يكتب ان العالم الواقعي هو تحولية ، والتحولية هي صيرورة الكيانات (Entities) الواقعية ... الكيفية التي يصير بها الكيان تشكل ما هو هذا الكيان الفعلي ... ان كينونته تتكون من صيرورته . هذا هو مبدأ التحولية<sup>(17)</sup> . مفهوم المادة كطاقة ، كنشاط - بالاضافة الى الاهمية الجديدة المعطاة للزمان ، اقنع هوايتهد نهائيا بان التحولية كانت في قلب الطبيعة .

بدلا من النظرة التقليدية الى العالم كنظام من الجواهر المادية او العقلية اكد هوايتهد على نظرة ديناميكية الى العالم ، وكان ، في تحديده للطبيعة كتحولية ، يلتقي مع جميع الذين قالوا بمفهوم ديناميكي حول الطبيعة كتنقيض لاي مفهوم سكوني اخر . فالواقع الحقيقي كما راه هو التحولية نفسها . انه يؤكد ، من ناحية أخرى ، بأننا ان اردنا ان نعطي هوية الواقع الاساسية حقها كتحولية خلاقة دائمة وجب علينا ان نرفض الثنائية التقليدية بين الآلية والغائية ، فهذه الثنائية مصطنعة ، والآلية السببية والغائية ليستا مقولتين متناقضتين ، ولا تشيران الى انقسام كوني نهائي فالآلية تستطيع ويجب ان تكون حية تماما والاثنتان يجب ان تعبيرا في الكوسمولوجيا عن جانين في الطبيعة يميزان الوجود كله ، وان كنا نؤكد في منظورات مختلفة مرة على اهمية الواحدة ومرة اخرى على اهمية الثانية .

\* \* \*

مفهوم الصيرورة انتقل من الفلسفة الى اللاهوت ، والنظريات الدينية ولم يقف حتى امام فكرة الله نفسها فدخل اليها وحولها الى صورته .  
النظرة التاريخية او المبدأ التاريخي التطوري علم الانسان ان يفكر حول الاديان

كظواهر تاريخية ملائمة لزمان ومكان معينين. ولكن بما ان الاوضاع الاجتماعية التاريخية تنمو وتتحول، فانها تصبح بعد درجة معينة من التطور كبيرة على هذه الاديان فتتجاوزها، مما يعني زوالها.

الانثروبولوجي الكبير جايمس فرايزر كان يتكلم بلسان مجموعة كبيرة من علماء الانثروبولوجيا وعلم الاجتماع عندما دلل على ان الدين خسر قاعدته في التاريخ - على الاقل التاريخ الحديث. فالدين كما يقول وجد قاعدته كالسحر في محاولة تفسير الطبيعة والسيطرة عليها. ولكن كما ان الدين ابطل عمل السحر، كذلك ايضا سيبتل العلم عمل الدين لانه سيوفر ما يحتاج إليه الانسان من تفسير للطبيعة وسيطرة عليها. ان فرايزر رأى في ضوء المبدأ التاريخي التطوري ان الدين ليس نظاماً من المطلقات، او تعبيراً عن حقيقة نهائية ثابتة، بل هو ظاهرة زمانية ترتبط بوضع المعرفة في زمان معين او طور محدود من التاريخ. ما ينطبق على الدين ينطق طبعاً على الاخلاق التي ترتبط به او على الاخلاق في ذاتها. فالمفهوم القديم القائل بان مبادئ الخير والشر ثابتة وخالدة اصبح كما كتب، مفهومًا لا يمكن الدفاع عنه او الاحتفاظ به. فالعالم الاخلاقي كعالم الدين او عالم الطبيعة عالم لا يمكن اعفاؤه من قانون الصيرورة الدائمة، من قانون التحول الذي لا يقف.

هناك مفاهيم عديدة انطلقت من هذا التفسير الذي يعكس مبدأ الصيرورة أو المبدأ التاريخي التطوري. هنا اكتفي بالاشارة الى مفهومين فقط ولكنها يعبران بوضوح جميل عنه. الاول قال به اوغست كونت، والثاني قال به بول تيليك، احد كبار رجالات الفكر اللاهوتي في القرن العشرين. ففي ما اسماه بدين الانسانية العلماني الذي اراد الدعوة له، تكلم كونت عن الكائن الكبير (ما يعادل فكرة الله في الاديان التقليدية) اي الانسانية التي اراد كونت منا ان نتجه اليها ونحبها. هذه الانسانية تتجسد وتعبر عن ذاتها في احسن ما خلقه الانسان من انتاج علمي فلسفي واخلاقي. فتمجيد الانسانية يكون اذن بتمجيد المسؤولين عن هذا الانتاج والذين كرسوا طاقاتهم وجهودهم وحياتهم في خدمتها. فالانسانية هي الاله الجديد المتطور الذي تجاوز فيه الانسان الآلهة السابقة التي اصبحت غير قادرة على استيعاب وضبط الاوضاع الجديدة - بكلمة اخرى، هي ما يتجاوز الانسان في الانسان. ما يطلب كونت منا عبادته بدلا من الله الثابت الكامل والخالد هو هذه الانسانية المتجاوزة لذاتها، الانسانية التي تجدد ذاتها في المنجزات والممارسات التي تتجاوز فيها ذاتها. ما يريد كونت منا «عبادته» ليس ذلك او هذا المجتمع، ليس ذلك او هذا الكائن، بل انسانية الانسان ذاتها، انسانية الانسان المتطورة، التي تعني تجاوز الانسان لحدوده، والتي عبرت عن ذاتها في افراد استطاعوا تحقيق هذا التجاوز في اشكال ايجابية، اي مفيدة، في خدمة هذه الانسانية.

اما مفهوم بول تيليك، فانه يحدد اشكال الثورة او التمرد بأنها تمرد ضد الله باسم الله. ما يعنيه هو منعطفات تاريخية كبيرة يكون الانسان قد حقق فيها درجة جديدة من

النضوج الفكري الاخلاقي لا تتلاءم مع فكرة الله او الالهة السابقة، او بكلمة اخرى، يكون الانسان قد تجاوز فيها ذاته الى مستوى فكري اخلاقي جديد اصبح يفترض مفهومنا دينيا اعلى من المفهوم السابق، فيتمرد على هذا الاخير باسم المفهوم الجديد. مفهوم الصيرورة او المبدأ التاريخي التطوري كان ايضا المفهوم الذي انطلق منه اللاهوت المسمى بـ «لاهوت التحولية» (Process-theology) او لاهوت المحدودية اللاهوتية. (theological-finitism) وهو لاهوت يتميز جذريا عن اللاهوت التوماوي التقليدي او المحدث وغيره من مدارس لاهوتية تقليدية اخرى.

انني اشير، كمثال على ذلك، الى لاهوت بيار تايلارد دي شاردين، اليسوعي المتأثر بالبرغسونية، الذي صاغ هذا اللاهوت من منطلق تاريخي تطوري. في هذا اللاهوت، او الدين الجديد كما سماه في بعض الاحيان، اصبح المسيح الكائن المطور، الضامن لصعود الطين البدائي الى الحياة والوعي، وهو صعود سيكشف نهائيا عن انسانية عليا، او مسيح كامل. فالمسيح كان في نفس الوقت مشاركا في هذه التحولية التاريخية ومحركا لها. انه يقول كان يجب ان تكون هناك مبادرة الهية، ولكن كان هناك ايضا ما يدعو الى القول بان المسيح او الله لم يكن كاملا بعد، او ان كماله كان يمكن ان يتكامل في مجرى التطور. السكولاستيون لم يقولوا اذن الكلمة النهائية عندما وصفوا الله كالكيونة في ذاتها لان الكيونة حققت كمالا اضافيا عندما طورت الانسانية وعيا اعلى وانجذبت الى الاتحاد بالله. وقد كتب شاردين في اواخر حياته، وبطريقة هيكلية، بأن ما حقن المسيحية بالحياة كان شعور بالتكامل المشترك بين العالم والله. هكذا يتضح ان التايلاردية تمثل مفهوما تطوريا صرفا حيث حلت الصيرورة مكان الكيونة، وزال كل مفهوم عن اي جوهر او طبيعة ثابتة<sup>(18)</sup>.

رد التوماوية المحدث على هذه المسيحية المحدث كان متوقعا. جاك ماريان نبذها كنتاج ترتب على ما سماه بخطيئة الفكر، كلاهوت وهم<sup>(19)</sup>.

الفيلسوف وعالم الفيزياء صمويل الكسندر يكتب بان الله هو كل كائن يملك الالهية، التي يحددها كالمستوى القادم من الكمال الذي يناضل الكون في سبيله، الله، كما يمكن القول ايضا، هو الكون كله المشغول بتحولية تتجه نحو ظهور هذه الالهية الجديدة. في أي حال، ان الله في مفهومه ليس خالقا بل مخلوقا ومتطورا مع تطور العالم. فالله هو نتيجة حركة العالم وجهود الكائنات الانسانية. الله ليس الذي يسمح بالصراع، بل الصراع هو الذي يحدد ما يكون عليه الله<sup>(20)</sup>.

هوايتهد انتقد ايضا بشدة فكرة اله سكوتي وامبريالي، ينفصل عن عالم الطبيعة ويشرف عليه. انه في البداية رأى ان الله يتميز بطبيعة على طريقة ارسطو او افلاطون، ولكنه يتميز ايضا بجانب آخر يحوله الى جزء من الطبيعة، متساوق معها. هوايتهد كان يزداد مع الوقت توكيدا لهذا الجانب. ففي طبيعته المتساوية مع الطبيعة - او التي تنتج عنها

– نجد ان الله يتأثر بالاضاع الزمانية ويشارك في كل تقدم خلاق جديد في العالم. هكذا يؤثر العالم فيه ويغني تجربته، وبالتالي يمكن القول انه مثل العالم نهائي وفي صيرورة. في اواخر حياته اشار هوايته ان اللاهوت المسيحي كان كارثة في محاولته طرد كل بدعة وصياغة حقيقة للزمان كله. فقد كان من الخطأ تصور الله كخالق للعالم من الخارج. انه يكتب:

«الله موجود في العالم او لا يكون في أي مكان وهو يخلق باستمرار فينا وحوالنا... ولكن هذا الخلق هو تحولية مستمرة، والتحولية في ذاتها الواقع الفعلي وبقدر ما يشترك الانسان في هذه التحولية الخلاقة يشترك في الالهي، ان قدره الحقيقي في الكون، كخالق آخرا مع الله، يمثل كرامته وعظمته»<sup>(21)</sup>.

على الرغم من ان دعاة هذا اللاهوت (التحولية) أنكروا اشكال اللاهوت او الايمان التقليدية فانهم احتفظوا بفكرة الله – بعد اعادة تحديدها طبعاً – في مذاهبهم ولكن في اعقاب ذلك ظهر سريعا لاهوت آخر اخذ يناقش ليس الكيفية التي يمكن بها الكلام عن الله، بل ان كان من الممكن حتى الكلام عن الله في هذا العصر العلماني. ففكرة الله أكملت دورتها ووصلت الى نهايتها وانتهت الى الموت في هذا اللاهوت الذي تكامل فيه مفهوم الصيرورة.

ديتريخ بونهوفر كان اللاهوتي المحرك لهذا اللاهوت «الثوري». آخرون اقل جذرية، من امثال كارل بارث، رودولف بولتمان، بول تيليك، مهدوا الطريق امامه، ولكن بونهوفر نقل ذلك الى صعيد جديد اعلن في الواقع، عن لاهوت يقول «بمسيحية لا دينية» ويعترف بالارتداد الكبير عن فكرة اله ويعبر ليس فقط عن موت الدين، بل موت الله نفسه في انسان العصر الحديث. فالحركة العلمانية التي يعتقد انها بدأت منذ سبعائة سنة، في القرن الثالث عشر نفسه، حققت حالياً نوعاً من التكامل. فالانسان تعلم معالجة جميع القضايا المهمة دون رجوع الى الله كفرضية عملية. ففي القضايا التي تتعلق بالعلم، والفن، وحتى الاخلاق اصبح هذا امراً لا يتجاسر احد على الطعن به<sup>(22)</sup>. هذه الفكرة، فكرة موت الله، تقدمت في الواقع، على هذا اللاهوت ووجدت من يقول بها في القرن التاسع عشر. فعبر عنها نيتشه بوضوح في كتاب «الحكمة المبهجة» وكذلك ايضا كياركجارد، وان كان بطريقة ضمنية. وهناك طبعاً الوجودية الملحدة ايضا التي اعلنت عن ذلك في هذا القرن.

ان نحن انتقلنا اخيراً الى الذات الفردية، نجد ايضا ان العقل العلمي او الحضاري الحديث يفسرها في ضوء مفهوم الصيرورة. فهذه الذات ليست ماهية ثابتة، ولا تعبر عن جوهر يفرض ذاته، بل صيرورة تنتج عن العلاقات التي تربط بين الفرد وبين الاوضاع الاجتماعية والثقافية والتاريخية التي يتفاعل معها. فالذات في الواقع تحولية او صيرورة، والانسان لا يملك طبيعة بل تاريخاً. ان وعي الذات لذاتها كان دائماً وعياً

نشيطة (Active) والذات هي تجربتها. ولهذا كان من الطبيعي للعقل العلمي الحديث ان يدركها ويفكر حولها كصيرورة. «الجوهريون» انفسهم حددوا العقل كجوهري مفكر، مما يعني في الواقع، كجوهري يتميز بنشاطه، بعمله، وهذا يعني بدوره ان العقل نفسه صيرورة او تحويلية.

\* \* \*

هذه الجولة السريعة في مختلف ميادين العقل العلمي او الحضاري الحديث تدل بوضوح على سيطرة مفهوم الصيرورة او التحويلية عليها كلها. هذا يعني بالنسبة لموضوعنا، موضوع العقلانية او الهوية القومية، ان هذه العقلانية او الهوية تعبر هي الاخرى عن هذه الصيرورة، انها هي نفسها هذه الصيرورة.

اننا لا نستطيع ادراك هذه العقلانية او الهوية عن طريق الاستبطان (Introspection) على طريقة بعض علماء النفس، او طريق التحليل التأملي (Reflexive) على طريقة كانط. هذا الادراك يعني الرجوع الى ممارساتها وما حققته في مختلف المستويات، والى النماذج الفكرية والثقافية والايديولوجية التي تعبر عنها. تحليل هذه الممارسات والنماذج هو الذي يسمح لنا بتحويلها وتحديد امكاناتها، ولكن ليس بشكل مطلق بل في ضوء المرحلة التاريخية التي تتفاعل معها، هنا تكون سوسيولوجيا المعرفة اكثر فائدة لنا من اي شيء آخر في تحقيق هذا التحليل او هذا التحديد.

لهذا كانت المحاولات التي تعودنا عليها في الفكر العربي والتي تعمل على اعطاء العقل العربي او الهوية القومية العربية ماهية ثابتة تفرض ذاتها ابتداء من الجاهلية الى يومنا هذا، او جوهرها معينا يكون هذه الهوية فتكون هذه الهوية تعبيرا عنه - ان هذه المحاولات المتتابعة تتناقض مع العقل الحضاري الحديث، وهي مختلفة جذريا عنه. النتائج التي وصل اليها هذا العقل لم تكن نتائج اعتباطية بل نتائج ترتيب على عقل علمي منظم يقف وراء جميع منجزات الحضارة الحديثة. لهذا فان محاولات كهذه ليست فقط غير علمية بل تخرج صاحبها من العصر الحديث وحتى من حق الانتماء اليه. المجال لا يتسع طبعا لأي عرض او تحليل للاسباب والادلة التي تكشف عن اللاعلمية او الاعتباطية الفكرية التي تميز محاولات كهذه تعبر عن اشكال هي اشكال ميتافيزيقية. ولكنني في كتاب «حدود الهوية القومية: نقد عام» عرضت هذه الاسباب والادلة التي تدل ان ما اسميته وحددته كمفهوم ميتافيزيقي في تحديد الهوية او العقل القومي هو مفهوم خاطيء جدا، وان التجارب التاريخية تكشف بوضوح بارز عن ذلك. القارئ الذي ينشغل بالموضوع ويود التعمق فيه يستطيع الرجوع الى هذا الكتاب.

|   |   |    |
|---|---|----|
| Tsanoff Radosiav: worlds to know 1962. P. 4.  | - | 1  |
| Renan, E: Avovos et l'Averrisme. 1852.  | - | 2  |
| Tsnoff: op.cit PP: 19-20.   |   |    |
| هنا يجب التنبيه الى أن هذا التحول الجذري في النظرة الأساسية الى العالم قد يكون واضحاً جداً بالنسبة للعالم الطبيعي او الباحث العلمي ، ولكن المفهوم السابق لا يزال مستمرا، يفرض ذاته في تفكيرنا العام غير العلمي. حتى العقول المختصة لم تتجاوزه تماماً. فعلى الرغم من التخلي عنه تقنيا في اعادة النظر التي حدثت في النظرية الطبيعية العلمية فانه لا يزال بلون نظرتنا العامة الى الطبيعة | - | 3  |
| Tsanoff: op. at. PP. 19-20.   |   |    |
| Baumer, Franklin: Modern European Thought. Continuity and change in Ideas, 1600-1950, 1977 PP. 20-23.   | - | 4  |
| Whitehead: Modes of Thoughts 1938, P. 174.  | - | 5  |
| H.A. Wilson: the mysteries of the Atom, 1934. P. 109.   | - | 6  |
| Hisenberg Werner: Physics and Philosophy, 1962 P. 60.   | - | 7  |
| Baumer, F. Op Cit P. 356.   | - | 8  |
| Ward, James: Naturalism and Agnoshcism, 1988 Vol. IPP. 185-186.   | - | 9  |
| Dewey, John, The Influence of Darwin on Philosophy 1910, PP. 1-2.   | - | 10 |
| Tsanoff, R. Op. Cit. P. 70.   | - | 11 |
| Baumer, F. Op. Cit. P. 357.   | - | 12 |
| J.H. Huxley: Evolution and Ethies, 1893.  | - | 13 |
| J.H. Huxle: Man's Place in Nature, 1863.  |   |    |
| Bougie, C. Darwin and Modern Science in A.C. Steward ed. 1910 P. 466.   | - | 14 |
| Baumer, F. Op. Cit. P. 360.   | - | 15 |
| Bergson, Henri, Creative Evolution, 1907, Tran A. Mitchell, 1944, PP. 3-4.  | - | 16 |
| Whitehead, Alfred North: Process and Reality, 1929 PP. 33-34.   | - | 17 |
| Baumer, F. Op. Ent P. 450-451.  | - | 18 |
| Maritain, J. The Peasant of the Garome, 1969 P. 264.  | - | 19 |
| Aletander, S. Space, Time and Deity, 1920 Vol. II.  | - | 20 |
| Price, Lucien: Dialogues of Alfred North Whitehead. 1954 P. 296-297.  | - | 21 |
| Bonhoffer, Dietrich: Letters and Papers from Prison, 1966, PP. 194-195.   | - | 22 |





# المشروع القومي العربي المعاصر ومفهوم الحداثة

د. فهيمة شرف الدين

I - حول الاشكالية: تحديد أولي:

لا تزال السياسة تبتلع كل نهارنا المثقل بهموم المرحلة الحاضرة، انه «نهار الزمن السياسي يشرق كل صباح أمام عيوننا»<sup>(1)</sup> كما يقول ريجيس دوبريه... فلنحاول اذن الوقوف قليلا صبيحة هذا النهار، ونقرأ معا اللحظة التاريخية الراهنة وما تحمله من هزائم وانكسارات وما تستبطنه من أحلام في الحرية والتقدم والعدالة الاجتماعية.

ونقصد باللمحة التاريخية الراهنة، مرحلة التراجع النهضوي العربي الحالي وانهار المقاصد التي نمت وتبلورت ضمن هذا المشروع، الذي كان من شأنه أن يحقق مهمات ثلاث: نهضة قومية، ونهضة تنموية، ونهضة ثقافية كمحصلة نهائية لقيام المجتمع المدني المؤسس على مفاهيم الحرية والمساواة والتقدم الاجتماعي.

واذا كان الباحثون يختلفون في تشخيص الاسباب التي ادت الى هذا التراجع أو في تحقيب المراحل ابتداءً من مرحلة النهوض الاولى في عصر محمد علي حتى اليوم، الا أنهم يجمعون على أننا نعيش «عصر الازمة المفتوحة» على حد قول برهان غليون<sup>(2)</sup>.

وعندما نقول أزمة مفتوحة فنحن نقصد أيضا انهيار التوازنات الاجتماعية والاقليمية التي خلقها وضمناها النظام القومي، وانفتاح الصراع من جديد بين مكونات الجماعة العربية الفكرية والسياسية والاجتماعية والدينية والطائفية والمذهبية على مصراعيه لان صعود الخاص الى واجهة الاحداث غيب العام الذي كان يشكل نقطة الالتقاء وربما الوحيدة بين الجماعات العربية على اختلاف انتماءاتها الثقافية والسياسية. هذا العام هو المشروع القومي مع ما يحمله هذا المشروع من دلالات متناقضة وفهم مختلف بالنسبة لكل منهم.

وإذا كانت الأيديولوجيات قد وجدت لتسويغ الأمل، فإن نقداً للعقل السياسي لا يصلح لانتعاش الآمال، ليست فائدة إيجابية ولعل طموح هذه الورقة لا يتعدى مشروع نقد يستهدف بالدرجة الأولى «معرفة الحدود اللازمة لكل عمل سياسي» على حد قول ريجيس دوبريه، وهو بهذا المعنى يحمل مشروعيته من القراءة العتيدة للدلالات التحديث في المشروع القومي، ومن الإحساس بالازمة التي تستبطنها المرحلة الحاضرة والادراك العميق للدلالات الصراع داخل المجتمع العربي حيث يستعيد هذا الصراع أولياته النظرية الأساسية بين قيم التقليد والثبات الماضي وقيم التحول المستقبلية، كما أن مشروعية هذا النقد تتركز خاصة في تقصي شروط الامكان الفعلية في التجربة القومية. ولا تأخذ هذه الورقة في الاعتبار تفاصيل التطبيق والمصوغات الأيديولوجية التي تستعين بالظروف الداخلية والخارجية لتسويغ النتائج السياسية، بل يتم التركيز على المفاهيم النظرية التي أسست للمشروع باعتبارها محمولات تاريخية تتأثر بالمعطيات الموضوعية وتؤثر فيها باستمرار.

وللخروج من التعميم الذي يفترضه العنوان، ستحاول هذه الورقة الإجابة على السؤال التالي. ان المشروع القومي هو مشروع نهضوي بمعنى أنه تحديتي. فما هو موقع الحدائة في هذا المشروع؟ وهل استطاع هذا المشروع باعتباره أحد تجليات العقل السياسي العربي أن ينجز برنامجه داخل الخطاب القومي السياسي؟

## II - الحدائة : مدلول ومضمون :

تنشط الادبيات المعاصرة الى ربط الحدائة بالعقلانية<sup>(4)</sup> فتعيد مرجعيتها الى تفتح الزمن الفلسفي في القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر، فمنذ ديكارت أصبح المفكرون يعتقدون بإمكانية العقل الكلية وان هذا العقل يستطيع أن يصبح معياراً للحياة الاجتماعية، ولكن الحدائة كمفهوم لم تأخذ مضمونها الحضاري الا في القرن التاسع عشر لانها «ليست الثورة التكنولوجية أو العلمية بمدلولها الاستغراقي، بل هي اقحام هذه الثورة في خضم الحياة الشخصية والاجتماعية»<sup>(5)</sup> فالحدائة ليست الثورة، وان ارتبطت بثورات عدة (صناعية، سياسية، اعلامية، ترفيهية، ...) انها كما يقول هنري لوفيفر «ظل الثورة المحبطة، وزيفها»<sup>(6)</sup>.

وإذا كانت الثورة الفرنسية قد شكلت تاريخاً أساسياً للفصل ما بين الازمة الحديثة والازمة القديمة، فذلك لان الافكار التي صاغت الثورة الفرنسية في الحرية والعدالة والمساواة كانت بمثابة التحول النوعي للحدائات التاريخية في أوروبا بدءاً من الثورة العلمية واكتشافات غاليله الى الاصلاح الديني وارتباط ذلك بنشوء الرأسمالية بما يعنيه ذلك من تطور للقوى المنتجة، وتركز في السلطات السياسية<sup>(7)</sup>. ولا يستطيع الباحث أن يتجاهل أثر التطور السريع للعلوم على مفهوم الحدائة. فالحديث عن الانتاجية القصوى

وعالمية الانتشار وتسارع الادوار واتساع المشاركة هو حديث يحمل معه قيماً أخرى للحياة، ونمطا جديدا للحضارة، فالانتاجية القصوى هي بلا ريب السمة الاولى للحضارة الحديثة لانها النتيجة المباشرة للتقدم العلمي. كما أن الانطلاقة المدهشة في العلوم والتقنيات واضطراد نمو وسائل الانتاج وتنظيمها وادارتها على نحو يؤدي الى تكثيف فاعلية الجهد البشري، كل ذلك ساعد في ترسيخ سيطرة الانسان على الطبيعة وتطويعها واستغلال مواردها، فكان مبعث الوفرة في الادوات والحاجات<sup>(7)</sup>.

وعالمية الحضارة ليست وضعا جديدا للحضارات البشرية، فقد كان هناك دائما في التاريخ ما يسمى بالحضارة السائدة، كما كان هناك دائما تفاعل وتبادل بين الامم<sup>(8)</sup> وفقا لما يسميه د. فؤاد زكريا «بقانون الاواني المستطرقة»<sup>(9)</sup>. الا أن الجديد في هذا المفهوم هو سيادته على العالم باسم العلمية والكونية.

اما السمة الثالثة للحدثة، فهي بتسارع الادوار، وهي تظهر بوضوح أزمة الحضارة الحالية. وكما يشير د. فؤاد زكريا فان المكان في عصرنا ينكمش، والعالم يتجه الى التقارب الفكري وتكوين ثقافة ذات طابع عالمي تقوم فيها التكنولوجيا الحديثة بمهمة تخفيف الحواجز بين الثقافات المحلية، وفي مقابل ذلك تحدث في الزمان حالة عكسية: «فهو يزداد امتدادا الى حد أن الفارق بين جيلين متعاقبين قد يزيد الآن عن الفارق بين عشرة أجيال في القرون الماضية»<sup>(10)</sup>. وكتيجة لكل ذلك تصبح المشاركة الفردية اساسا للتقسيم الاجتماعي للعمل الذي ادخل تقسيمات عميقة في المجتمعات الانسانية، فالحرك الاجتماعي والسياسي والاخلاقي يتمفصل مع مفهوم الدولة الحديثة كتجريد سياسي يؤسس ويتعاضم مع التناقض الذي يزداد حدة بازدياد الانقسامات الاجتماعية. فتجريد الدولة الحديثة بما هي عليه لا يعود الا للعصور الحديثة، «لان تجريد الحياة الخاصة لا يعود الا للعصور الحديثة» كما يقول ماركس. فماذا عن الحدثة في المجتمع العربي. عودة الى التاريخ.

### III - البعد التاريخي لخطاب الحدثة في المجتمع العربي :

#### 1 - في الوقائع :

تنسب التجربة التحديثية العربية الاولى الى محمد علي باشا، (1805-1848) الذي اراد بناء دولة قومية على غرار النموذج الاوروبي يعتبرها البعض تحقيقا للدولة البرجوازية القومية<sup>(12)</sup>.

ومع التحفظ الذي نبديه على اراء بعض الباحثين الذين يعتبرون أن عصر محمد علي كان عصر الانتقال من النظام الاقطاعي<sup>(13)</sup> الى النظام البرجوازي الحديث، الا اننا يجب أن نلاحظ أن سياسة محمد علي التحديثية لم تنشأ من فراغ. فقد ورث محمد علي آثار الحملة الفرنسية على مصر، التي ادخلت مفاهيم وتوجهات، كان لها أثر كبير في التطور

اللاحق للمشروع الاستعماري الغربي.

فمنشور 27 أيار 1798 تحدى «حق المالك في الاستيلاء على الاراضي لانفسهم، ووعد العلماء المسلمين واغلبهم من كبار الملاك الزراعيين - بانشاء حكومة مركزية حديثة في القاهرة..» واستفاد التجار في المدن من نمو التجارة ونظروا باغتراب الى مستقبل ازدياد حجم التجارة الخارجية، وقد حدد قانون 16 سبتمبر 1798 اسعار الاراضي، واعترف بحق الفلاح في الارض ونظم تسجيل الملكية الزراعية، اي بكلمة مختصرة، وضع أسس الملكية الخاصة للارض في مصر لأول مرة في التاريخ»<sup>(14)</sup>.

وقد وجدت هذه التحولات تعبيرها السياسي في الانتفاضات الشعبية والمواقف الاستقلالية تجاه الامبراطورية العثمانية<sup>(15)</sup>. هذه الانتفاضات اتخذت وجهة تحررية من الاستغلال والاحتلال الا أنها رافقت أيضا وبشكل رئيسي تطور التشكيلات الاجتماعية والاقتصادية في المنطقة العربية، ولم يتسلم محمد علي الحكم الا بعد انحيازه الى الثورة في انتفاضة القاهرة (1804-1805) حيث عزم سكانها من حرفيين وعمال وتجار على الاطاحة بسيطرة المالك. ان هذه التطورات شكلت الخلفية التاريخية ليس لحكم محمد علي فحسب، بل يمكن اعتبارها الاساس الذي يوجه سياسة الحكم التي اتتهجها محمد علي فيما بعد.

## 2 - العلاقات الانتاجية الجديدة:

ان اهمية الانجازات التي حققها محمد علي تكمن في التغيرات النوعية التي طالت القوى المنتجة وعلاقات الانتاج بشكل اساسي.

فالقطاع الزراعي حقق تقدماً ملحوظاً في رأي أحمد صادق سعد الذي يقول في مؤلفه الضخم ان الاراضي المزروعة زادت 9% وزاد الانتاج الزراعي 64% كما زاد نصيب الفرد في افراد الريف من انتاج الزراعة 39% مما يدل على قفزة كبيرة في الانتاج»<sup>(16)</sup>.

وقد ترافقت هذه المؤشرات الاقتصادية مع تطور في استعمال التقنيات والاساليب الحديثة في الري والزراعة وتربية المواشي، كما ظهرت الآلات الحديثة من مضخات تدار بالبخار وآلات كبس القطن وحلجه. أما في القطاع الصناعي الذي كان يعرف الصناعة اليدوية الكبيرة، فقد استخدمت عناصر متقدمة في القوة المحركة مثل الفحم، وزيت الدرة، كما استخدم البخار الذي كان قد اكتشف في انكلترا قبل ذلك ببضعة عقود. وتولت الحكومة انشاء مصانع حربية لصب المدافع، كما أنشأت مصانع لانتاج الاقمشة والسكر والورق والزجاج والزيوت والجلود، وامتد احتكار الحكومة للصناعة الى كافة المحترقات اليدوية، مما اجبر الصناع على ترك ورشهم والاشتغال بالمصانع الحكومية، ويقدر مصطفى فهمي عدد العمال بـ 70000 عامل أي بنسبة 2,3% من مجموع سكان البلاد الذي عرف زيادة تقارب النصف في عهد محمد علي»<sup>(17)</sup>.

### 3 - مظاهر الحداثة في البنية الفوقية :

#### 1 - في التشريع :

لقد ترافق هذا التغيير مع تغييرات تشريعية حولتها الى قوانين اساسية، فأرست بذلك أسس تنظيم الملكية الخاصة مع ما تحمله من نتائج أثرت في نشوء الطبقات الحديثة. ففي سنة 1809 ألغى محمد علي نظام الالتزام، وما بين 1813-1818 قام بأول مسحٍ للاراضي ووزع بالايجار او بالسماح او بالاستغلال لمدى الحياة مليوني فدان بين كبار رجالات دولته من قوادٍ عسكريين وافراد العائلة المالكة وبين «الملتزمين السابقين»، واستمرت هذه الحركة بعد محمد علي، فتم الاعتراف بشكل محدود من الملكية سنة 1846 أي بعد منح الامتيازات التجارية للاجانب وبعد الخضوع لمعاهدة لندن<sup>(18)</sup>، كما تم الاعتراف بحق التوريث سنة 1858، ثم بعد الاحتلال الانكليزي 1882 اعطاء شرعية لقانون الملكية الخاصة المعفاة من الضرائب سنة 1883، وللاراضي المحتاجة الى رعاية خاصة سنة 1891. واخيرا الغاء السخرة الا في حالات الحاجة العام 1893<sup>(19)</sup>.

#### 2 - في الثقافة :

لم تقتصر منجزات محمد علي على بناء مؤسسات الدولة الاقتصادية، بل أن الانجازات الاجتماعية واكبت التغييرات في البنية التحتية. فلقد استطاع محمد علي أن يخلق جوا من الطمأنينة في كل المقاطعات المصرية، وان يربط البلاد بشبكة كبيرة من الطرق كان اهمها الخط الحديدي بين القاهرة والاسكندرية، وألغى القوانين التي تميز بين المواطنين، وكفل حرية ممارسة الشعائر الدينية جهارا مما يفسر هذا، الاقبال الشديد على الهجرة الى مصر في جميع انحاء الوطن العربي ومن مختلف الاتجاهات السياسية. أما المؤسسات التعليمية، فقد سارت جنبا الى جنب مع البناء الاقتصادي، فأسس المدارس العمومية<sup>(20)</sup> متزامناً ذلك مع ارسال البعثات العلمية الى الخارج (1818) ومع تأسيس مطبعة بولاق (1821)، ومع صدور الجرائد، (جريدة الوقائع المصرية 1828) ومهما قيل في عهد محمد علي، فان ما فعله في مصر كان عظيماً، لقد وضع بحق أسس البنية الوطنية الثقافية لمصر الحديثة، كما أرسى أسس النهضة العامة للحضارة العربية في العصر الحديث<sup>(21)</sup>.

#### IV - المشروع القومي ومفهوم الحداثة :

##### 1 - الاسس الموضوعية للخطاب القومي :

في منتصف القرن التاسع عشر كتب رفاة الطهطاوي: «ان أمة ما تتكون على قاعدة الفكر والحرية والوحدة» ومنذ ذلك الحين، كان النضال من أجل النهوض

والتحرر يضعف ويشهد تبعا للقوى التي تقود هذا النضال.

ولقد كان واضحا منذ اوائل القرن التاسع عشر وحتى الآن ان المخاض العسير الذي مرّ به الفكر القومي، يعكس الى درجة كبيرة الصعوبات والعقبات التي واجهت مرحلة التكون الاقتصادي الرأسمالي في الشرق العربي والانتكاسات التي واجهت مرحلة الانتقال. ولقد تظاهر ذلك في خط بياني متعرج، عبر بوضوح عن المقاومة الشديدة التي ابدتها المجتمعات العربية من جهة ومن جهة اخرى كان التقدم الذي أحرزته القوى الخارجية في هجومها العنيف مؤشراً لانزمام القوى الصاعدة وانكفاءها.

فبدخول الرأسمال الاجنبي تمّ تفكيك النظام الاقتصادي القديم فانكفأت معه المفاهيم وأعمدة القيم القديمة، وتم انتزاع الناس من حياتهم اليومية ورميهم في شروط جديدة وأعيد رسم علاقاتهم الاجتماعية على صورة جديدة، ولكن دون أن يؤدي ذلك الى تبدل في نمط الانتاج وفي علاقات الانتاج.

لقد كان الفكر القومي مرآة لهذه الازمة المتحركة بين القديم والجديد، واذا كان المفكرون القوميون قد اقاموا بنيانهم النظري باحجار اوروبية، فذلك لان معادلة الحدائة والتقليد، النهضة والسقوط، لم تكن ممكنة الحل الا من خلال المثال الوحيد الذي برز امامهم، المثال الاوروبي الذي عبر الينا مع أول سفينة عبرت المحيط وحملت الينا السلع والبضائع، وعبرت بقوة عن التوسع الرأسمالي الغربي وبداية الهيمنة الامبريالية.

فالكلام يدور عن التحديث والعصرية، والعدالة الاجتماعية والمساواة، ولكن هذه المفاهيم التي ارتفعت في سمائنا لم تحمل دلالات المفاهيم التي نشأت في كنف التطور العربي. ذلك لان المفاهيم في الطرف لا تتماثل تماماً مع مثيلاتها في المركز كما أن برجوازية الطرف ليست نفسها بورجوازية المركز (سمير أمين) بل أن ازمة المركز تتمظهر بشكل فاضح في الاطراف عن طريق التصدير الذي تمارسه المراكز نحو الاطراف.

هكذا يبدو النصف الثاني من القرن العشرين في طريقه الى الغروب، وتبدو الازمات المتلاحقة في المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في الوطن العربي آيلة الى التعقيد، أما البنى الاجتماعية التي تشكلت في سياق الامبريالية فتعكس عليها هذه السمات المعقدة، لكنها تعبر في الان نفسه عن الاشكال المحددة التي اتخذتها عمليات التحديث في المجتمع العربي.

لقد خضع الخطاب العربي النهضوي لتعديلات اساسية<sup>(22)</sup> أدت الى تضخم ايدولوجي وسياسي في بنيته النظرية، واتجهت الثنائيات الكثيرة في الذات العربية الى ربط الاهداف التحررية ببناء الاشتراكية وتحقيق الوحدة العربية.

هكذا لم يبدأ النضال التحرري باعلان بناء الاشتراكية، بل ان الافكار الاشتراكية سيطرت تدريجياً اثناء عملية النضال التي قادتها القوى الفاعلة في المجتمع، وكان الصراع الايدولوجي يحاول استخدام الافكار المطروحة في محاولة لتقديم نظرية صالحة لمجموع

الشعب العربي ، دون الالتفات الى المدلولات الاساسية التي كانت تعبر بشكلٍ أو بآخر عن مضامين أخرى تجد مرجعيتها في نمط انتاج آخر. وعشية الاستقلال السياسي بدت البلدان العربية التي تركزت بالتجزئة الاولى في سايكس بيكو، أمام طريقتين للتنمية والتحديث لا ثالث لهما، لا يتقرر ولوجها عفويا بل موضوعيا وبالارتباط مع طبيعة السلطة القائمة وتركيبها الطبقية من جهة وتوازن القوى السياسية مع تطور القوى المنتجة من جهة أخرى.

فإما السير في طريق التطور الرأسمالي، وأما السير في الطريق الموصل الى الاشتراكية، وولوج أحد هذين الطريقتين معناه الالتزام بكل المراحل الضرورية الممهدة للانتقال، وإذا اعتبرنا أن المعطيات الموضوعية التي اعقبت الحرب العالمية الثانية هي بشكلٍ أو بآخر تعبير عن الطريق الرأسمالي او الدخول في هذا الطريق، فاننا نلاحظ بوضوح عجز هذا النموذج عن تحقيق الاهداف المرجوة، فالبرجوازية العربية القمينة على هذا النموذج والتي تكونت في سياق الامبريالية (سمير أمين) عجزت عن دفع عجلة التطور في البلاد، وكل ما استطاعته هذه البرجوازية هو تحقيق انخراطٍ افضل في النظام الامبريالي، ما لبث أن تراجع من جديد تحت ضغط الصراع السياسي الذي فرضته ظروف النكبة وضياح فلسطين.

ولقد حاول جمال عبد الناصر التعبير عن هذه الحالة في الميثاق فأشار الى أن «التجارب الرأسمالية في التقدم تلازمت تلازماً كاملاً مع الاستعمار...»<sup>(23)</sup>.

أما عن الطريق الرأسمالي للتنمية والتحديث، فقد تحدث الميثاق بوضوح حين اعلن أن نمو الاحتكارات العالمية الضخم لم يترك الا سبيلين للرأسمالية المحلية في البلاد المتطلعة الى التقدم

أولهما: أنها لم تعد تقدر على المنافسة الا من وراء الاسوار الجمركية. وثانيهما: ان الامل الوحيد لها في النمو هو ان تربط نفسها بحركة الاحتكارات العالمية». وإذا كنا نعتقد ان طبيعة ثورة ما لا تحددها الرغبات الذاتية للأفراد وإنما الظروف الموضوعية التي تنشأ في رحمها هذه الثورة، فان هذا الفهم لطبيعة الثورة يلقي الضوء على الخطاب القومي المعاصر ورؤيته التحديثية التي تركزت في البناء الاشتراكي.

## 2 - الاشتراكية وسيلة للنهوض بالمجتمعات العربية:

عندما طرحت الايديولوجيا القومية مفهوم الاشتراكية كانت تعبر عن وعي عميق بأزمته الفعلية أمام الواقع العربي، وتحاول في الوقت نفسه ان تدرأ خطراً وجودياً متمثلاً في التخلف العربي رافق مرحلة تأسيسها واجتزاؤها كثيراً من آمالها.

فالتطور التاريخي للشرق العربي خضع لسلسلة من التناقضات تركزت اولاً في الوضع الاقتصادي، اي في نمط الانتاج المشوه الذي رافق عمليات التنافس والركض



وراء الارباح واقتسام العالم.

ومما لا شك فيه أن التطور اللامتكافي الذي أحدثه التغلغل الاستعماري أدى الى انعطاف جذري في حركة التطور الداخلي للبرجوازية العربية وجعلها تخضع لمنطق آخر غير منطقتها الداخلي<sup>(24)</sup>، هذا المنطق هو منطق التبعية، ذلك لان التطور الرأسمالي في اشكاله الطرفية حال دون بلورة وحدة انتاجية متماسكة. وسبب ذلك أن الرأسمالية المحلية التي تنشأ في سياق التبعية الرأسمالية العالمية لا تقدم دعماً شاملاً للسوق «لان الاندماج في النظام الدولي على اساس دولي لامتكافيء للعمل، وعلى اساس الطابع المتجه نحو الخارج للاقتصاد المحدث بدأ من قطاعاته التصديرية الجديدة، هذا الاندماج لا يخلق سوقاً داخلية حاسمة بقدر ما يمكن لهذه السوق ان تتشكل<sup>(25)</sup>. ومن الطبيعي أن هذا الاختلاف القومي في طبقة البرجوازية العربية سيحدد صفاتها الاساسية ويرسم منهجها النظري انطلاقاً من انتمائها الاجتماعي وموقعها في حلبة الصراع الطبقي محلياً وعالمياً.

ان تحليلاً موضوعياً للمفاهيم في الخطاب السياسي القومي، يوضح الاساس النظري الذي ارتكزت عليه البرجوازية العربية، فالانطلاق من التاريخ لتسوية مسائل فلسفية متغيرة لا يمكن أن يكون صالحاً الا اذا اعتبرنا الحاضر مفتاحاً لمعرفة الماضي، هكذا يتضح المعنى الضمني لتقبل مفاهيم جديدة: تقدم، تنمية، حداثة، ديمقراطية، علمانية، اشتراكية، ولكن دون تقبل مرجعيتها النظرية الاوروبية.

ولقد أشار أنور عبد الملك الى ذلك في كتابه «الفكر السياسي المعاصر» اذ قال «ان القوميين توصلوا الى فهم ضرورات التنمية ولكن بطرق لا تتطابق مع التصورات المبينة في علم الاجتماع الاوروبي<sup>(26)</sup>. مما أدى الى التلفيق<sup>(27)</sup> الذي يسمح باستخدام المفهوم وقطعه عن أصوله المعرفية في آن.

هكذا يبدو نقاش الخطاب السياسي ضرورة اساسية لفهم الترابط العضوي ما بين الاشتراكية التي شكلت الاطار التنموي والطريق الوحيد الى التغيير، وما بين الوحدة التي شكلت الاطار السياسي. هذا الارتباط العضوي ظل مطروحاً حتى بعد الهزائم الكبرى التي مني بها المشروع القومي، فلا وحدة دون اشتراكية ولا اشتراكية دون وحدة<sup>(28)</sup>.

ولقد اشار الدكتور الجابري الى ذلك التلازم ما بين الاشتراكية والوحدة فاعتبره «متعادلاً مع النهضة الثورية»<sup>(29)</sup>. فالخطاب القومي يعتبر أن الوحدة ليست خلاصاً قومياً فحسب... بل هي بالنتيجة خلاصاً اقتصادياً واجتماعياً وقضاء على التخلف، وسيرٌ سريعٌ للحاقٍ بمركب التاريخ...»<sup>(30)</sup>.

لقد أصبح التلازم العضوي موضوعياً لان تحقيق الاشتراكية في ظل الوحدة العربية أو بدونها هو السبيل الوحيد للتنمية والتحديث، ولكن التنمية تشترط فيما تشترط قيام بنية سياسية واجتماعية وتكنولوجية واقتصادية قادرة على امتصاص القوانين العلمية

المتطورة وعلى امداد المجتمع بمعظم الافكار والمعارف والمؤسسات الضرورية لتحريك هذا المجتمع بكفاءة عالية.

فهل كانت الاشتراكية «العربية» متكافئة مع هذا الفهم؟

ان للاشتراكية العربية قوانينها الخاصة كما يقول القوميون، فهي «ليست التزاما بنظريات جامدة لم تخرج من حجم الممارسة والتجربة الوطنية...»<sup>(30)</sup>.

لكن الالتزام النظري بالطريق الخاص للتطور قد أحدث فصلا تعسفيا بين الخاص والعام، ودفع بالمفاهيم نحو التناقض، وسط ضبابية تامة للابعاد الفلسفية التي احتضنت الخاص وبقيت ضمن حدوده المغلقة.

وبدا هذا الموقف تعبيراً واضحاً عن التردد<sup>(31)</sup> الذي حكم موقفها السياسي، فالثورة العربية لا تزال مترددة في أمور جوهرية كما يقول د. صادق العظم وان هذا «التردد يعود في اساسه الى النقص في الوضوح الايديولوجي»<sup>(32)</sup>.

ويبدو هذا الموقف متناسبا ومتسقا مع الانتقائية التنموية التي اعتمدت في التطبيق الاشتراكي، (رأسمالية مستغلة / غير مستغلة، ملكية خاصة / عامة).

وترتكز الاشتراكية لتسويغ هذه الازدواج على رأي د. الجابري على مفهوم الخصوصية التي لا تجد لها تأصيلا في حركة الواقع، بل في «الاحساس بالفارق والوعي العميق بالهوة التي تفصل عالما العربي عن العالم الآخر». ويتمظهر هذا الموقف بشكله السياسي باعتباره سلاحا دفاعيا في وجه اليمين واليسار<sup>(33)</sup>.

أما التركيز على التاريخ فانه يجعل من الحاضر عارضا طارئا وتلغى فترات طويلة من التاريخ العربي بحجة انها فترات طويلة من الانحطاط العسكري الذي تم بضغط خارجي<sup>(34)</sup>.

واذا كانت الاشتراكية العربية تجد مسوغاتها المنطقية في التجربة العربية السابقة، الا أن احالة مرجعيتها النظرية الى التجريبية كمنهج للعمل جعل التحليل امرا صعبا خاصة وان هذه التجربة اخضت الاشكال والعناصر للتشكل المستمر واعادة النظر الدائمة<sup>(35)</sup>.

داخل هذا السياق تحركت قطارات التنمية وضمن هذا المنهج نستطيع أن نقيم التجارب الاشتراكية تجربة الاصلاح الزراعي والتصنيع، ومجتمع الكفاية والعدل. فالاصلاح الزراعي كما طرح في مصر مثلاً لم يكن «انقلاباً من الرأسمالية الكولونيالية الى الاشتراكية، ولكنه كان فقط عبوراً من الرأسمالية الكولونيالية المتأخرة ذات الغلبة الزراعية... الى رأسمالية حديثة ذات غلبة صناعية»<sup>(36)</sup>.

ان هذا الفهم لمسألة الاصلاح الزراعي في الايديولوجيا القومية يتيح دون شك اختزال الاهداف التنموية الى اهداف سياسية، هذه الاهداف هي تصفية الاقطاع و«تحديد المساحة القصوى للملكية...»<sup>(37)</sup>.

أما التأميمات فأصبحت أداة تكتيكية في أيدي الانظمة القومية تتيح لهذه الانظمة تحقيق اهدافها ضمن خط واضح هو: «ضرب اليمين حماية من اليسار...»<sup>(38)</sup>.

ويورد يحيى عروذكي وصفا للتشريعات الخاصة بالتأميم، فيلاحظ ان «التشريعات الخاصة بالتأميم لم تتضمن أية نصوص من شأنها تقليص الرعاية والاهتمام بالقطاع الخاص...»<sup>(39)</sup> هكذا لم تؤد الاشتراكية الى تحولاتٍ نوعية على المستوى الاجتماعي، بل ان الإصلاح الزراعي الذي استهدف المساواة في الدخول الريفيه، أدى على العكس من ذلك الى ظهور برجوازية زراعية جيدة وثابتة<sup>(40)</sup>، وكان من نتائج ذلك كما يراها سمير أمين أن «قويت الشرائح الوسطى، والفقراء أصبحوا أكثر عددا وازدادوا فقرا...»<sup>(41)</sup>. لقد أكدت النتائج التي أسفرت عن وفاة عبد الناصر هذا التصور لان المنطلقات الاساسية للعملية التحديثية، التي قادتها القوى القومية<sup>(42)</sup>، حددت مرجعيتها في أهداف ذات بعدٍ راهن ومباشر، فلم يحقق الإصلاح الزراعي وخلق القطاع العام، وتحديد الملكية الاهداف الثورية لان التعامل مع هذه المفاهيم اتخذ في الخطاب القومي بعداً نظرياً نهائياً واعتبر أحد مقومات «الخاص» العربي للاشتراكية<sup>(43)</sup>.

ان تحديدا كهذا يتيح كما يرى السيد ياسين «توازنية وسطية»<sup>(44)</sup> صالحة للاستخدام في مقارعة الخصوم أصحاب النظريات الكلية. ان هذه «التوازنية الوسطية» التي شكلت المنهج الاساسي للاشتراكية أدت الى فكرة الطريق الثالث، والطريق الخاص للتطور الذاتي. الذي سمح بوجود رأسمالية «غير مستغلة» او ما يسمى بالطريق اللارأسمالي حيث هو طريق «بحكم طبيعته محفوف باحتمالات الردة على الدوام أي العودة الى الطريق الرأسمالي»<sup>(45)</sup> هذا ما حدث بالفعل في مصر كما نعلم.

## V - استخلاصات نظرية :

ماذا يعني كل ذلك، وأين يقع الطابع الاشكالي في الخطاب القومي المعاصر؟ يجيب محمد عابد الجابري بأن الطابع الاشكالي، «تجلى في ذلك التلازم بين القضية ونقيضها» وهذا التلازم هو الذي يشرح هذا السبيل في الثنائيات التي تجاوزت داخل الاشتراكية العربية. أما التعريف فكان يتم بالسلب، فالاصالة تعني عدم ابتلاع الغرب لنا، واما بالنسبة لقضايا الاشتراكية والوحدة، فقد كان جمع التكسير الذي اقيم على الحدود الفاصلة ما بين الاشتراكية والرأسمالية اشارة واضحة الى الارتباك الحاصل في السياق المنطقي للخطاب.

ولم يكن هذا الارتباك نتيجة للتنازع الداخلي وصراع التيارات داخل الفكر القومي المعاصر، ولم يكن ايضا نتيجة للقصور الذهني للنخب المثقفة، وانما كان تعبيرا صادقا عن ظروف الصراع النظري والايديولوجي في التشكيلات الاقتصادية - الاجتماعية التي تكونت في رحم المجتمع العربي<sup>(46)</sup>.

هكذا نرى ان اشياء كثيرة كان يجب أن تحدث، توقفت قبل أن تبدأ، أو غيبت عمدا وما حدث لم يكن حرفا في قصيدة لم تكتب، بل هو ضرب جديد من اللحن السياسي، فتقع النتائج خارج مقوماتها النظرية، لان خطاب الحداثة انزلق في متاهات الايديولوجيا والتعميمات السياسية.

ان نظرة دقيقة على المدى التاريخي البعيد، سوف تظهر لنا أن جدليات العالم في مرحلتنا التاريخية الحاضرة ليست جديدة، ولكن هذا المشهد المتناقض ما بين، الاصاله والحداثة يؤدي بنا الى الفكر السلبي واليأس.

بيد أن هذه السلسلة في الميادين الاشكالية ترتبط بالحاجة الاساسية التي نستشعرها في اعادة الاعتبار للمسألة النظرية، وصياغة الهياكل الاساسية للنظرية الاجتماعية ولنظريات السلطة أو بعبارة أخرى محاولة البحث عن الاسس التي تمكنا من تقديم نظرية جديدة في الاشتراكية قادرة على امتصاص النتائج الاجتماعية والثقافية والاخلاقية المترتبة على الثورة العلمية والتكنولوجية، نظرية لا تكتفي بانجاز تحديث البنى وتطويرها فحسب، بل تضمن مع ذلك حريات انسانية وديمقراطية غابت عن مجتمعنا منذ أمد بعيد.

#### بعض المراجع المختارة:

- 1 - ريجيس دويريه: نقد العقل السياسي: ترجمة سهيل ادريس، دار الآداب، بيروت 1986 ص 16.
- 2 - برهان غليون: اغتيال العقل: دار التنوير، بيروت 1986.
- 3 - محمد عابد الجابري: المثقف العربي واشكالية النهضة، رؤية مستقبلية: وقائع ندوة الرباط 4-5 أيار 1985.
- الخطاب العربي المعاصر: المركز الثقافي العربي - دار الطليعة بيروت 1982.
- 4 - Jurgen HABERMAS: Le discours philosophique de la Modernité, N. R. F. Le Gallimard Paris 1984.
- 5 - Universales: tome II Modernité P. 139
- 6 - Henri Le FEBVRE: Introduction à la modernité, de.?
- 7 - Max WEBER: L'Éthique Protestante et l'Esprit de Capitalisme, ed. plon. Paris 1967.
- 8 - قسطنطين زريق: في معركة الحضارة: بيروت، دار العلم للملايين 1964.
- 9 - فؤاد زكريا: آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1975، ص 38-40.
- التخلف وابعاده الحضارية: بحث مقدم الى ندوة الكويت، مجلة المعرفة السورية حزيران 1974.
- 10 - اندريه غاندر فرائك: الامبريالية، وقضايا التطور الاقتصادي في البلدان المختلفة ترجمة عصام خفاجي دار ابن خلدون، بيروت 1974.
- 11 - La Pensée Arabe Contemporaine: ed. Seuil, Paris 1968.
- 12 - انور عبد الملك: المجتمع المصري والجيش، بيروت دار الطليعة، 1974.
- نهضة مصر، الهيئة المصرية العامة، للكتاب المعاصر، 1981.
- 13 - لوتسكي: تاريخ الاقطار العربية الحديث: دار الفارابي، 1980.
- 14 - سمير امين: التطور اللامتكافئ: دراسة في التشكيلات الاجتماعية.
- الراسمالية المحبطة: بيروت دار الطليعة 1974.

- 15 - احمد صادق سعد: تاريخ مصر الاجتماعي، الاقتصادي، دار ابن خلدون، بيروت 1976. مجلة الوحدة، العدد 31-32، نيسان - ايار 1987.
- 16 - صادق جلال العظم، النقد الذاتي بعد الهزيمة، دار الطليعة، بيروت 1968.
- 17 - جلال أحمد أمين، الشرق العربي.
- 18 - Etate et Secteur Public, en Syrie, C.E.R.M.O.C.
- 19 - Samir AMIN: L'IRAK et La Syrie, ed. Minuit 1982
- 20 - يحيى عروذكي: الاقتصاد السوري الحديث، الجزء الاول.
- 21 - السيد بسين: مصر في ربيع قرن، معهد الانماء العربي، بيروت 1981.
- 22 - فؤاد مرسي: التخلف والتنمية، دراسة في التطور الاقتصادي، دار الوحدة، بيروت.
- 23 - حلیم بركات: المجتمع العربي المعاصر: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1984

### هوامش:

- 1 - ريجيس دوبريه: نقد العقل السياسي، ترجمة سهيل ادريس - دار الآداب بيروت 1987 - ص 19.
- 2 - برهان غليون: اغتيال العقل، دار التنوير بيروت 1986، كما يشترك في هذه الرؤية كثير من الباحثين العرب: انظر طيب تيزيني في «مفاهيم ومقولات في الثقافة والتغيير» الطريق - 1 في 1987.
- أيضا محمد عابد الجابري في: «المثقف العربي واشكالية النهضة: رؤية مستقبلية وقائع ندوة الرباط 4-5 أيار / 1985 وغيرهم...
- 3 - Max Weber, L'Ethique protesstante et L'espuit du Capitalise, ed. Plon, Paris 1967.
- II Jorgen Habermas: Le discours philosophique de la Modernite N. R. F. ed. Gjalli moral Paris 1984. p. 3.4
- 5 - Modernite: Universalis tome 11 page 739
- 6 - Henrile Febvre: Introduction a la modernite. ed. Miruit Paris.
- 7 - Universalis - op. cite. tome 11 page
- 8 - قسطنطين زريق: في معركة الحضارة، بيروت، دار العلم للملايين، 1964.
- 9 - فؤاد زكريا: آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1975 ص 38-40.
- 10 - فؤاد زكريا: التخلف وابعاده الحضارية. بحث مقدم الى ندوة الكويت، مجلة المعرفة السورية حزيران 1974. ص 79.
- وهذا ما يسميه اندريه غانور فرانك تنظيمية التخلف: قارن فرانك «الامبريالية وقضايا التطور الاقتصادي في البلدان المتخلفة»، ترجمة عصام خفاجي، دار ابن خلدون. بيروت 1974.
- 12 - ليس لنا أن نناقش مفاهيم البرجوازية، او القومية بالنسبة لدولة محمد علي لان ما يهمننا في هذه التجربة هو تسليط الضوء على المنجزات التحديثية التي أثرت على البناء الاجتماعي في مصر الحديثة.
- 13 - تعريف هذا النظام بالاقطاعي او الشرقي لتمييزه عن النظام الاقطاعي الاوروبي يحمل اشكاليات مختلفة لسنا في صدد مناقشتها الآن.
- 14 - انور عبد الملك: المجتمع المصري والجيش: بيروت، دار الطليعة 1974. ص 40.
- 15 - لوتسكي، تاريخ الاقطار العربية الحديث: دار القاراني 1980، ص 34-35.
- مرجع سمير أمين: التطور اللامتكافي، دراسة في التشكيلات الاجتماعية الرأسمالية المحيطة، بيروت دار الطليعة، 1974- ص ص 17-22.
- 16 - أحمد أحمد الحنة: تاريخ الزراعة المصرية في عهد محمد علي الكبير. ذكره أحمد صادق سعد: تاريخ مصر الاجتماعي، الاقتصادي. دار ابن خلدون بيروت، م. ص: 233.
- 17 - Moustafa Fahmy: «La revolution de L'industrie en Egypt et ses consequens

- 19 - أنور عبد الملك، المجتمع المصري والجيش م. م. س.: ص 41، والجدير بالذكر أن الدكتور أنور عبد الملك يعود الى هذا الموضوع، ويتفصيل اكبر في كتابه، نهضة مصر، البيئة المصرية، حيث يرود ويقارن المعطيات المذكورة آنفا.
- 20 - محمد عمارة: رفاة الطهطاوي، الاعمال الكاملة. للدراسة العربية للدراسات والنشر.
- 21 - أنور عبد الملك: نهضة مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1981، ص 198.
- 22 - بكثير من العمق حلل المتدون هذا الموضوع في «حول تصورات جديدة للنهضة»، مجلة الوحدة، العدد 31-32، نيسان - ايار، 1987.
- 23 - الميثاق ص 112.
- 24 - مهدي عامل، في نمط الانتاج الكولونيالي. دار الفارابي بيروت 1978 ص 207.
- 25 - سمير أمين الطبقة والامة: م. م. س. ص 133.
- 26 - الميثاق ص ص 28، 29، 30.
- 27 - د. محمد عابد الجابري الخطاب القومي المعاصر، المركز الثقافي العربي - دار الطليعة بيروت ص 97.
- 28 - Añar Abdel Maiek: La pensée Arabe contemporaine ed. seuil 1968.
- حول هذا الموضوع «الطيب تيزيني» - من التراث الى الثورة دار ابن خلدون.
- 29 - بعض المنطلقات النظرية التي اقراها المؤتمر السادس لحزب البعث العربي، الاشتراكية تشرين أول 1963.
- 30 - أيضا الميثاق الباب التاسع.
- 31 - الميثاق، ص 83.
- 32 - صادق جلال العظم، النقد الذاتي بعد الهزيمة - دار الطليعة، بيروت، 1968.
- 33 - نسمح لانفسنا برد القارىء الى كتابنا الاخير، الاشتراكية العربية، الحدود - الابعاد الخلفية الفلسفية الذي صدر عن معهد الانماء العربي، بيروت 1987.
- 34 - أنظر عن التأثيرات الخارجية ودورها الهام لد. جلال أحمد أمين حيث يعيد الازدهار والانزمام الى المؤثرات الخارجية.
- 35 - Etat et Secter public. en Syrie: C. E. R. op. cite
- 36 - 1962، بالنسبة للناصرية حيث كان الميثاق تعبيراً عن الانعطاف الراديكالي في الفكر الناصري، ثم - 1968 حيث أن بيان 30/ مارس / نقطة تحول أخرى نحو الداخل. أيضا 1963 بالنسبة لحزب البعث العربي الاشتراكي حيث اعيد النظر بالمضمون الفلسفي للمفاهيم المطروحة ولسألة المنهج ككل.
- 37 - أنور عبد الملك: Egypt Societe Militari p. 80
- 38 - قارن: Samir Amin L' Irak et la Syrie
- 39 - يحيى عردوكي: الاقتصاد السوري الحديث، الجزء الاول: م.م. ص، 315، 316.
- 40 - Samir Amin: L'Irak et la Syrie op. cite
- 41 - انظر عادل غنيم في تحديده للطبقة الجديدة: انها تلك الفئات التي تنشأ وتشكل داخل البيروقراطية خلال عمليات التحول الاجتماعي والاقتصادي والتكنولوجي (الاصلاح الزراعي، التأميم، التصنيع، وتضم الكوادر الادارية والفنية والعسكرية التي تمثل مراكز القيادة في الدولة والانتاج). مجلة الطليعة المصرية، المجلد الاول، العدد الثاني، شباط 1968.
- 42 - لمزيد من الضوء حول علاقة القوى القومية بالتحديث، انظر جون كاوتسكي، التحولات السياسية في البلدان المتخلفة، دار الحقيقة، بيروت 1980، خاصة النصوص المتعلقة ب«الوحدة والتنوع في الحركة القومية المعادية للاستعمار» و«دور المثقفين»
- 43 - قارن معالم الاشتراكية العربية لمؤسس حزب البعث العربي الاشتراكي في كتابه «في سبيل البعث».
- 44 - راجع السيد يسيرين: «التوازن الطيقي في فكر التنمية السياسية بين الادراك والممارسة. مصر في ربع قرن، معهد الانماء العربي - بيروت 1981، ص 151.
- 45 - فؤاد مرسي: التخلف والتنمية دراسة في التطور الاقتصادي. دار الوحدة، بيروت ص 284.
- 46 - د. حلیم بركات المجتمع العربي المعاصر: مفاهيم الاشتراكية وتطبيقاتها: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1984. ص ص، 265، 298.



# العقلانية ونقد العقل ملاحظات منهجية

د. برهان غليون

ليس الهدف من هذه الورقة بالطبع تقديم نظرية في العقل أو العقلانية العربية وإنما هي مساهمة سريعة ببعض الملاحظات في تحديد الإطار المنهجي للمسألة المطروحة ومحاولة الإحاطة بأهم العناصر التي يثيرها طرحها حتى نستطيع أن نتحدث عن مستقبل العقلانية أو بالأحرى مستقبل تقديم الروح العلمية في الفكر العربي.

1 - السؤال الذي يطرح نفسه بداهة في بداية هذا الحديث هو لماذا أصبح موضوع العقل في مركز الاهتمام النظري العربي اليوم وما الذي يجعل نقد العقل او فحص أسسه مسألة ضرورية الآن بعد أن كانت غير مطروحة وربما غير مطروحة من قبل في الادبيات العربية؟ والمقصود من ذلك طبعاً ان نفهم الحاجات الاجتماعية الحقيقية الكامنة وراء هذا الطلب الجديد على نقد العقل.

فإذا كان النقد العقلي عملية مستمرة في كل الثقافات فهو لا يصبح حاجة ملحة الا في مراحل معينة، مراحل القطيعة والازمة العميقة التي تجعلها تشك بقدرة الجهاز المفهومي الذي تملكه على الإجابة عن المسائل النظرية والرد على المشاكل العلمية التي تعترض الجماعة. وهكذا يصبح النقد او الفحص المدقق للمفاهيم الاساسية ضرورة حتمية وحياتية.

ودون الذهاب بعيداً في التفسيرات، نعتقد أن السبب في هذه القطيعة أو الازمة التي تدفعنا نحن الى طرح مسألة العقل والعقلانية أو مسألة قدرة جهازنا المفهومي وصلاحيته هو أن المجتمع العربي يعيش بالفعل فترة مراجعة قوية وصحية لفرضياته الايديولوجية التقليدية السابقة التي عاش عليها منذ بدء تبلور حركة الكفاح ضد الاستعمار والتي استمرت الى ما بعد الاستقلال، وذلك بقدر ما بقيت فترة الاستقلال



القريبة تشكل في واقع الامر امتدادا لحقبة الكفاح ضد الاستعمار سواء من ناحية القوى الاجتماعية التي سيطرت عليها ام من ناحية المؤسسات والقيم والمفاهيم التي وجهت مسيرتها وهي في الغالب مفاهيم مستمدة من حقبة التنوير الشكلي الذي اعقب في العالم العربي اكتشاف الثقافة الغربية والافتتان بجيويتها وحركيتها العميقة.

لقد كانت افكار الحدائة المبسطة والمشتقة مباشرة من محاكاة الغرب هي النسخ الذي يغذي العقائدية او العقائديات المختلفة والمتعددة القائدة للنخبة وللمجتمع والمكونة في الوقت نفسه لخطاب السلطة الحقيقي ، وهذا بغض النظر عن تنوع الاتجاهات المذهبية الليبرالية أو الماركسية المتنافسة على نفس الأرضية النظرية او الفلسفية. ومع انهيار الثقة بهذه البنية الفلسفية بأجمعها نتيجة للشعور بعدم فاعليتها في عبور الامتحان التاريخي للتنمية والتقدم - وليس بسبب تهاقها الفكري او بسبب مضمونها أو عدم تماسكها. وهو الأمر الذي يؤكد أن مصير الافكار وتطورها لا يرتبط تماسكها بنصابها النظري بقدر ما يستند الى التجربة والممارسة. أقول مع انهيار الثقة بهذه العقائديات الحديثة والتحديثية كان لا بد من حدوث نوع من الفراغ العقائدي ومن الشك بالمسلّمات والطرق العقلية والمذاهب المعروفة. وهكذا انفتح باب الصراع الفكري في العالم العربي على وراثتها، أي على ملء الفراغ النظري القائم واحتلال المكانة التي كانت تحتلها من قبل العقائديات أو الصياغات العقائدية القديمة، نغني مكانة القيادة الفكرية.

ويزداد الصراع في هذه المراجعة شدة وعنفًا بين ممثلي التيارات النظرية العربية بقدر ما تتعمق الأزمة ويبدو للمجتمع أن المراجعة الراهنة لا تتعلق بالتفاصيل والجزئيات وإنما بالجدور أي بالاسس الفلسفية والروحية العميقة التي تلهم الافراد والجماعات وتشكل العمود الفقري لتنظيم الافكار والمعارف الاجتماعية، مما يعني أن الامر يتعلق بإعادة تشكيل العقيدة الاجتماعية السائدة والقائدة التي ستوجه الممارسة المقبلة على صعيد الدولة وعلى صعيد المجتمع المدني نفسه.

لا نستطيع منذ الآن أن نحدد ما هي الأسس التي ستقوم عليها نهائيا هذه العقيدة ولا الطريق التي ستتبعها بلورتها التاريخية، فكل هذا مرتبط بالصراعات التي نعيشها ونتأججها وبقدرة أصحاب الاتجاهات المختلفة أن يربطوا بين هذه الاتجاهات وبين المشاكل الحقيقية للناس وقدرة هذه الافكار على تقديم إجابات عملية وناجعة لهذه المشاغل. لكننا نستطيع أن نقول على الاقل ان هناك الآن، أكثر فأكثر، رفضا عميقا وجذريا لمناهج النسخ والتقليد التي سادت في الحقبة الماضية مع تفوق الاستعمار وتحت تأثير هيمنته، ومطالبة أكثر فأكثر صراحة بالانطلاق من الذات وتأسيس الممارسة النظرية

وتأكيد الاستقلالية الفكرية والهوية المحلية والوحدة التكاملية داخل هذه الهوية بين مختلف مكوناتها الروحية والتاريخية والمادية، وهذا يعني بحد ذاته المطالبة بتغيير العديد من الخيارات والتوجهات التي كانت سائدة في الحقبة الماضية، كما يعني العمل على مصالحة العربي مع نفسه ومع تراثه المادي والروحي كشرط من شروط حفزه على العمل والتفكير في المستقبل والاعتماد على الذات بدل التسليم للقوى الخارجية وانتظار مساعدتها للتقدم في حل المشكلات المطروحة عليه، وهو ما يحصل الآن بالفعل سواء على مستوى الصناعة أو الزراعة أو حتى مكافحة الحشرات الضارة.

إن هناك كما يبدو لي اكتشافا حقيقيا للذات بما هي إرادة فاعلة ومستقلة، ورغبة في المشاركة على أوسع نطاق في تقرير شؤونها وتحقيق تاريخيتها مهما كانت حصيلة هذه المشاركة أو مردوديتها، إن هناك رغبة أكيدة بالانغماس في التجربة التاريخية والارتقاء فيها، بعد سقوط الاوهام حول إمكانية الاستفادة من خبرة الآخر التزييه وإحسانه وبعد فشل الاعتماد على الحلول الآتية من الخارج. وبالتأكيد هذا يفترض أيضا روح المغامرة ويتطلب قسطاً كبيراً من الثقة بالنفس والاستعداد للخطأ ودفع الثمن، وهو ما عبرت عنه في نظري خير تعبير الانتفاضة الشعبية في الارض الفلسطينية المحتلة. المهم ان الانسان يرفض انتظار الحل من الآخر، وأهم من ذلك انه يرفض أن يبقى عالة، مهمشا أو مفرغا من دوره الاجتماعي والتاريخي، وبالتالي محروما من احترام الذات ومن الكرامة التي لا يمكن بدونها الحديث عن أي تقدم أو إرادة تقدم.

ولعل هذه الرهانات الكبرى للمراجعة، وما يترتب عليها من خيارات جديدة، هي التي تعطيها قوتها الراهنة وتدفع بالجدال الى ميادين كانت تعتبر منذ بداية القرن شبه محسومة، وتصبغه بصبغة حماسية وسجالية واضحة. وهي التي تفسر أيضا تطور النقد الفكري في اتجاه الاهتمام المتزايد، بهدف الاستقلال عن المنهجيات الغربية، بالقضايا الابستمولوجية والمنهجية. ففي الوقت الذي يسعى فيه البعض الى الخروج من أسر هذه المنهجيات المرتبطة تاريخيا وعمليا بالمجتمعات التي نشأت فيها يحاول البعض الآخر ان يعيد تفسيرها وتجديدها حتى تستوعب الواقع العربي بشكل افضل من قبل، وذلك في سبيل انقاذ العقائديات المحلية المثلومة والمهددة بالسقوط النهائي او خلق عقائديات جديدة.

ومع ذلك فإن الكثير مما يصدر وما صدر في العقود القليلة الماضية باسم نقد الفكر العربي أو تحديثه، يحتاج الى غربة كبيرة ومعظمة لا يضيف شيئا، وهذا بعكس ما قد يخطر للبعض، لكن المهم في هذا النقد على جميع الاحوال هو منطلقاته النظرية وأساسه والاهداف والمقاصد التي يسعى الى تحقيقها، وفي اعتقادي ان الكثير من هذا النقد ما

زال يفتقد الى منطلق فلسفي جديد وان كان يعبر عن رغبة أكيدة في تجاوز القديم. فهذا المنطلق ما زال يتردد بين الوضعية التقليدية والماركسية المبسطة او الاسلامية التأولية الكلاسيكية. وقد لا نبالغ اذا قلنا ان القسم الأكبر مما تطلق عليه اليوم تحديثا للعقل ليس إلا محاولة لمناقضة التطلعات والتوجهات التجديدية المتزايدة النامية تحت تأثير تهاوي وتقادم هذا الفكر، والبعض الآخر منه يحاول أن يستفيد من حالة التردد والحيرة النظرية الراهنة من أجل رفع قيمة بعض الحيل المنهجية القديمة او التعويض عن غياب المنظور الجديد والرؤية الاصلية بالتركيز على الشكل او الطرائق المستحدثة في هذا العلم او ذاك، وهذا كله من الحيل المعروفة التي تستعيد ذكرى النبوءات الكاذبة او الحمل الوهمي.

فلا ينبغي ان نخدعنا المظاهر، ليس التكلم بالمصطلحات العلمية او بالعبارات الأكثر عصرية في العلوم الاجتماعية او اللسانية أو الفلسفية هو الاقرب الى التجديد، نغني تجديد الرؤية وتحرير العقل، وإنما قد يكون العكس هو الصحيح، اذ غالبا ما يعكس هذا التحديث السطحي والشكلي استمرار الموقف التقليدي، نغني موقف استنساخ الآخر والاعتماد عليه في التفكير، ومن ثم الاستقالة العقلية في السعي الى فهم الطبيعة الخاصة والاصلية للواقع المحلي. ولا نقصد بالواقع المحلي ما يتميز به الواقع العربي عن الواقع الغربي، فهذا هو الجانب السطحي لموضوع التفكير الاصيل بالواقع وهو الاقل أهمية أيضا. ان المقصود هو تجاهل تبدل مشكلات وإشكاليات هذا الواقع المحلي بتبدل موقعه ومكانته على خريطة القوى والتطورات العالمية.

2 - اذا كان الهدف من هذا النقد هو إعادة هيكلة جديدة لفكرنا النظري، اي إعادة النظر في بعض المفاهيم الاساسية التي سيتمحور عليها التفكير او التي ستصبح محور ومرتكزات الهيكل الجديدة، فمن الضروري ان يتركز الاهتمام الاول في هذه العملية على الدقة والوضوح اللذين لا بد ان يميزا المفاهيم التي نستخدمها اساسا لانجاح هذه العملية. ولا بد أن يكون المثقفون هم أولى الناس بالبحث عن هذه الدقة في المصطلحات بعد ان قادت الأزمة الفكر العربي الى التشوش العقلي والفوضى النظرية. ففي غياب اللغة الفكرية المنظمة والمضبوطة يتحدث الناس لغات لا يفهمونها، أي يحصل الاختلاط والتشريك في المعاني والألفاظ وتسد طرق التواصل. ولعل أكثر المصطلحات تشويشا اليوم هو مصطلح العقل نفسه الذي نريد أن نستخدمه كأداة رئيسية في إعادة تنظيم ساحتنا الفكرية والعقائدية.. وأكثر الناس انغماساً في هذا التشويش هم المثقفون أنفسهم للأسف. لقد أصبحت كلمة العقل تستخدم بكل المعاني، كدريف لكلمة الثقافة أحيانا والفكر أحيانا أخرى والاثنين معاً، أو ببساطة لكلمة المنطق أحيانا ثالثة. وغالبا ما يكون الهدف من استخدامها في العديد من الكتابات اليوم إضفاء طابع الجدة

والتجديد على أفكار قديمة.

وقد أدى هذا التشويش الحاصل في اللغة المفهومية الى إعاقة التقدم في البحث العلمي وتعثر التجربة النظرية. وليس من قبيل الصدفة ان الفكر لم يستطع في العقود الاخيرة ان يكون رديفاً قويا للتجربة الاجتماعية في التنبيه الى المشاكل التي كانت تقتضي المزيد من التعمق والتدقيق، وترك الساحة شبه فارغة تقريبا للمجربين من عسكريين صغار وأصحاب سلطة. ولم ينجح في إعادة بلورة المسائل المطروحة بلورة نظرية فعالة تفتح آفاق تجاوزها عملياً. لذلك لم يستطع ان يشارك في إنارة الممارسة ليدفعها ويدفع هو نفسه بمكتسباته المنهجية. وبقي من أجل ذلك كله الاعتماد على المعارف والمناهج الغربية التي يطبقها على واقع مختلف، وهذا أبعد ما يكون عن التقدم او تحقيق شروطه، بل هو عكس التقدم تماماً. فهذا الأخير يفترض أولاً أن نفكر من أنفسنا ومن رأسنا كما نقول بالعامية لا من رأس الآخرين، أن يكون عندنا مدارسنا النظرية ومناهجنا، وليس من الصدفة اننا لم نستطع حتى الآن ان نبني مدارس نظرية خاصة بنا، وليس المقصود من هذا إرضاء النزعة القومية الضيقة الاستهلاكية والتي لا معنى لها في العلم بتاتا، وإنما العلم ذاته لأنه ليس هناك علم حقيقي إلا من موقع معين ومحدد.

ولعل المهمة الاساسية لإعادة هيكلة الفكر هي إعادة تثبيت المعاني بدقة وضبط المفاهيم بحيث تصبح صالحة للاستخدام العلمي وللتفكير المنظم الواعي، ويصبح من الممكن الاستفادة منها واستخدامها لتقويم الفكر ذاته وزيادة ضبطه واتساق معارفه وانسجامها. فإذا كانت المفاهيم الرئيسية مشوشة او غير واضحة المعنى او مستخدمة بمعان متناقضة ومختلفة، فان المعركة لا بد أن تكون خاسرة سلفاً، اذ كل إنسان يعتقد أنه على بينة من الامر ومن العقل، فهل هناك بالفعل إمكانية لتحديد المفهوم العقلي حتى لا يصبح كلام الناس، أعني كلامنا جميعاً، أو الكلام عموماً، مجرد أصوات مجهولة لا معنى لها أو مجرد هذر؟

إن جميع الناس يتحدثون في العقل لكن جميع الأحاديث والانتقادات لا ترمي الى غاية واحدة وليست إذن من الترتيب والنظام نفسه من حيث ما تتطلبه من ضوابط وشروط نظرية. إن إعادة تركيب النظام الفكري والتدقيق في المفاهيم وضبطها والاشراف على استخدامها السليم وتطويرها وتحديد المسائل وترتيبها والإحاطة الأشمل بالمشكلات المطروحة تستدعي قدرة مدربة اختصاصية. ووظيفة المثقف سواء كان باحثاً أو مفكراً أو فيلسوفاً هي إنتاج المعارف والاشراف على تداولها من ناحية سلامة منهجيتها او صحة الأسس العقلية القائمة عليها والتدقيق في المصطلحات والأفكار المستخدمة والمتداولة سواء في الدائرة الضيقة للباحثين والمثقفين أنفسهم أو في الدائرة الأوسع

للجمهور العام. ونكاد نقول ان دور الجزء الأكبر منهم، بسبب ندرة الابداع والاكتشافات النظرية، يقتصر على تعميم المعارف من جهة ومتابعة تداولها ومراقبة اتساق وانسجام عناصر تكوينها المختلفة المنهجية والمضمونية، وصياغتها أو وضعها في نظام ثابت ومنتج أو بالأحرى ترتيبها وبث النظام فيها بما يسهل تداولها وتعميمها وانتشارها وبالتالي عموم الفائدة منها، وهذا التنظيم شرط صدور الاكتشافات والابداعات العقلية الإضافية أو الجديدة. ان العقل على مستوى البحث النظري والاختصاصي الذي هو مستوى العمل في هذه الندوة يعني إذن بالدرجة الأولى تنظيم المعارف تنظيمًا ناجعًا ومجدياً. ان الوقائع موجودة وحاضرة في كل وقت وأمام الجميع حضور المادة الأولية لكل صاحب عقل أو تفكير، كما ان إمكانية الحصول عليها متوفرة للجميع بدرجة متساوية. أما وظيفة النظر العقلي وإضافته الحقيقية فهي قائمة على مساهمته في تنظيم هذه الحقيقة المعطاة أو بالأحرى إضفاء النظام عليها. وهذا التنظيم هو الذي يعين الغاية منها وإمكانيات وحقوق وحدود استخداماتها الممكنة، ويكون بالتالي مصدر العقل والضبط التاريخي، في إطار ثقافة ما، للمعرفة القائمة في حقبة ما.

هذا لا يعني بالطبع ان المثقف ليس إنساناً كالآخرين يعني بالامور الاخرى ويمكنه الاهتمام بالسياسة والحرب والإقتصاد والتجارة، وهو ما نراه كل يوم بأمر أعيننا. ولكنه لا يكون مثقفاً الا اذا مارس هذه الوظيفة التي تحدثنا عنها في إنتاج أو ضبط المعرفة المتداولة في ميدانه والاشراف على استخدامها بما يضمن تكوين لغة مفهومية مشتركة تتمتع بالحد الأدنى من الاتساق والضبط أي من الموضوعية والعقلانية، وهي شرط حصول إمكانية تعامل الناس فيما بينهم ومن ثم نشوء المجتمع المدني. وبالمثل، ان جميع الناس تشارك بالفعل، بشكل أو بآخر، في إنتاج المعارف ومراقبة استعمالها الى جانب نشاطهم الخاص المهني أو الحرفي، لكنها لا تحظى بلقب المثقف إلا عندما يصبح لديها العمل الثقافي اختصاصاً، أي عندما تتمكن بالفعل من الاحاطة بشروط وقواعد انتاج المعارف وضبط تداولها.

ومن المؤكد ان الثقافة كاختصاص وكموقع في المجتمع وفي الاستراتيجيات الاجتماعية المختلفة لا يمكن ان تقارن من حيث تأثيرها الممكن بالمهن الأخرى. ومن هنا جاء التقدير الادبي المتميز في كل المجتمعات للمثقفين والثقافة التي تمكن صاحبها من الإشراف من موقعه على العديد من المواقع الاجتماعية. ومن هنا ينبع أيضاً التشديد عبر العصور على ما ينبغي أن يتمتع به المثقف من أخلاقية عالية ومن استعداد لتحمل المسؤولية المعنوية، إذ أن خطورة موقعه تفرض على المجتمع ان يخضعه لضوابط معنوية أقوى من تلك التي يخضع لها أصحاب المهن الأخرى. فإنتاج سلعة استهلاكية يمكن أن يكون مفيداً جداً على مستوى الانتفاع، لكنه لا يمكن ان يعادل في تأثيره ما يتركه

الكتاب او المقال أو القصيدة أو البحث العلمي على عقول وحياء أعضاء المجتمع . وهذا ما يفسر عناد الوهم العالق في الازهان في كل المجتمعات ، ورغم الاسفاف الذي قد يصل اليه بعض المثقفين ولا يمكن بأية حال أن يصل اليه غيرهم . حول قدسية المثقف وأخلاقيته وما ينتظرونه منه بشكل دائم من التعبير عن ضمير المجتمع .

ولا شك أن هذا الموقف التقديسي للثقافة والمثقف نابع من حقيقة أن غياب مثل هذا الدور الاختصاصي يعني انحطاط المعرفة والعلاقات الاجتماعية معا وزوال القدرة على التواصل الفعلي وعلى الإدراك الموضوعي والعقلاني . وهو طبعاً من الأمور التي غالباً ما تحدث أمام أعيننا اليوم في العديد من المجتمعات العربية ، بسبب حرمان الفكر والمفكرين من أي هامش حرية للعمل والنشاط العقليين . والنتيجة لا بد أن تكون افتقاد المجتمع الى الحد الأدنى من انتاج المعارف العلمية والنقدية المضبوطة والضرورية لسير وإصلاح المجتمع من جهة ، والمنطق والخطاب الواضح للتفاهم بين الافراد وبالتالي ضمان التواصل العالمي من الجهة الثانية .

3 - ليس مفهوم العقل من اكتشافات المفكرين العرب لهذا الجيل ولا لغيرهم من الأجانب ، إنما هو من المفاهيم الأساسية في كل ثقافة إنسانية ، بل انه بالضرورة أول مفاهيمها والمؤسس لشرعيتها مهما كان مستوى تطور العلم والطرائق العلمية فيها . ولذلك فإن جميع الناس يستخدمون هذا المفهوم بصرف النظر عن أصولهم ومستواهم العلمي وحرقتهم دون أن يكون لكلام بعضهم علاقة ضرورية بكلام الثاني . لكن حديثنا الراهن عن العقل هو من المستوى الفلسفي الذي يطرح موضوع إمكانية المعرفة عامة وطرائقها ، انه حديث عن العقلانية . ولكن حتى في هذا النطاق ليست الأمور واضحة بما فيه الكفاية ، وما زال الكلام العربي الشائع في هذا المجال يخلط بين العقلانية كطريقة أو كمنهج في التقرب من الواقع المادي الموضوعي بين مناهج عديدة متوفرة ، وبين العقلانية كرحم أولي مولد وضامن لمناهج وطرائق علمية متعددة ، وبالتالي كمنهجية أو رؤية أساسية عبرت عن طفرة ما أو عن تقدم في أسلوب رؤية الناس والمجتمعات جميعاً للواقع والتاريخ والمجتمع والذات والوجود الخ ، وهو ما ينتمي الى حقل الاستمولوجية أو الفلسفة المعرفية .

لا شك ان المقصود هنا هو طرح مسألة العقل والعقلانية على هذا المستوى العام والتأسيسي ، أي بوصفها مصدر نمط وعي جديد أخذ شكل التيار الصاعد والعام الذي سيطر على العقل أو إعادة تأسيس وتكوين العقل في الثقافة الغربية وأنتج إشكاليات ومفاهيم وقيماً وطرائق بحث وعمل جديدة هي التي طبعت المدينة الغربية الراهنة أخيراً بطابعها . وكل رؤية تأسيسية ارتبط صعود هذا التيار الاستمولوجي بترسيخ عدد معين

من المسلمات الأولية (الايديولوجية اذا شئنا) وعلى عدد معين من الفرضيات وعدد آخر معين من المبادئ والقواعد والتقنيات التي ينبغي الالتزام بها عندما نريد أن نتقرب من الواقع أو أن نتحدث عنه، وذلك مهما كانت طرائق التقرب التي نميل إليها أو نتبعها. ومن هذه المسلمات مثلاً وحدة العقل البشري أو اشتراك الناس في قواعد واحدة للنظر، مما يعني انه لو أمكن الكشف عن قواعد عمل العقل ونظمت المعارف جميعاً تبعاً لها فإن كل إنسان، مهما كان أصله ووضع، لا بد أن يفهمها بنفس الدرجة. وقد كان هذا رداً على وتحدياً في الوقت نفسه للكهنوت الذي كان يحتكر المعرفة الدينية بحجة عدم قدرة الجميع على تفسيرها وفهم أسرارها. كان إذن أحد الأسس الكبرى لانتزاع المعرفة عموماً من يد الفئة المحدودة القيمة عليها، وطرحها بين أبناء الشعب بالمدار نفسه، وهو ما عبر عنه التعليم أو نظام التعليم الشعبي والوطني. ومن هذه الزاوية تشكل العقلانية دون شك ثورة كبرى على صعيد علاقة المعرفة بالمجتمع أدت الى تثوير المجتمع والمعرفة في الوقت نفسه، وخلق قيم جديدة سوف ترتبط بهذه المسلمة الخطيرة القائلة بأن جميع الناس يملكون قدرات واحدة أو بالأحرى مشتركة في الوعي والادراك، وبالتالي في المشاركة في الحياة العامة الثقافية والسياسية. وقد شكل هذا المبدأ أحد عوامل الانقلاب الشعبي أو الثورة الشعبية والمساواتية في العصر الحديث.

وارتبط بهذا المبدأ مبدأ آخر هو قدرة العقل على معرفة الواقع معرفة موضوعية، أي مستقلة عن الهوى الفردي والفئوي وبالتالي لديها الحد الأدنى من المصدقية وإمكانية التحقق من صحتها وتعميمها وإحراز تراكم دائم فيها. وهو المبدأ الذي شرع لنشوء العلم بالمعنى الحديث وما نجم عنه من تثوير للوعي الانساني وتقدم في تنوع وتطوير الوسائل الصناعية والتقنية. وهذا يعني أيضاً ان للعقل، بعكس الوحي والنص الديني، معايير مضبوطة ومقبولة لقياس الصواب والخطأ، وبالتالي فإنه يمكن ان يشكل أساس التفاهم الاجتماعي والمحاكمة والاتفاق. وكان هذا هو إحدى الاجابات العقلية على الصدمات الطائفية والدينية الخطيرة التي مزقت خلال قرون عديدة المجتمع الأوروبي وطبعت كل تاريخه الوسيط بطابعها حتى الثورة الصناعية والسياسية الحديثة. ولم يبلغ هذا بالضرورة وسائل الادراك الأخرى ولكنه جعل من العقل أو القواعد العقلية أو القيم العقلية نوعاً من الوصاية والضمانة لصحة ما ينتجه الوحي والدين والحدس وكل الطرق الأخرى غير المعتمدة على العقل كمصدر لمعلوماتنا وآرائنا وعلى الطريقة العقلية.

إن العقل كمصطلح فلسفي لا ينفصل عن مصطلح الطبيعة أو الفطرة الطبيعية الذي يفيد بأن الناس يمتلكون جميعاً قدرة ذهنية واحدة محكومة بمسبقات فطرية هي قوانين عمل العقل، كما انه يفترض فكرة البديهية أي وجود حقائق بسيطة وبديهية يدركها

الناس جميعاً، بصرف النظر حتى عن تحصيلهم العلمي او قومياتهم... ويمكن بالتوجه اليها والبناء عليها الوصول الى نتائج معرفية وإجتماعية سليمة. وهذا ما يفسر أيضاً استخدام العقلانية أحياناً بمعنى المنهج أو الطريقة المعتمدة على أصول مضبوطة إجرائية وتقنيات ملموسة، إحصائية أو كمية في معاينة الواقع.

ومن كل ذلك يظهر ان العقلانية بما هي رد فعل على نمط إنتاج المعرفة اللاهوتي الكنسي الذي كان سائداً في القرون الوسطى، والذي كان سبب العديد من الحروب التي كادت ان تكون دون نهاية، كما كانت مصدراً لقيم سالبة دمرت أساس الوجود الاجتماعي نفسه مثل قيم التكفير والاثام والحرمان والمحاسبة على النوايا والحكم على الضمائر دون أي مستمسك أو شيء ملموس والتمييز بين الناس واحتقار قدرتهم على المعرفة والاجتهاد فيما يتعلق بمصيرهم ومستقبلهم ومن ثم تبرير إخضاعهم بالقوة وتركهم في أوضاع مزرية، نقول: ان العقلانية هذه كانت إحدى منتجات النزعة الانسانية أو الآدمية المعروفة، أي اكتشاف حقيقة الانسان كذات، مقابلة للموضوع، ومن ثم كمقر إرادة ووعي وحياة خاصة وتجربة فريدة، وهو ما لم يكن متوفراً الا لفئة محدودة من رجال الدين ومن خلال مشاركتها للمسيح تجربته وتماهيا معه. والعقلانية بهذا المعنى ليست في الواقع الا بناء للانسان كمحور للكون وغاية له في الوقت نفسه بعد ان كان أداة بين أيدي الذين يسيطرون على مصيره. وهذه الغاية هي التي تحدث عنها الاسلاميون عندما فسروا استخلاف الله للانسان في الأرض باعتباره تكليفاً له هو ذات فاعلة قائمة بذاتها لتسيير شؤون الكون أو الدنيا وتحقيق نظام الله، وبما يتضمنه هذا الاستخلاف من تسخير للكون نفسه ليصبح أداة في يد الانسان خليفة الله في الأرض، لكن مما لا شك فيه أيضاً أن أهم هذه المبادئ بعد مبدأ الذاتية هو مبدأ الطبيعة باعتبارها واقعاً خارجياً بالنسبة الى الذات ولها قوانينها الخاصة، وهو المبدأ الذي بني عليه المفهوم الآخر الذي لا يقل خطراً عن الذات في إعادة تكوين العقل والتاريخ، أعني مفهوم الواقع الموضوعي الذي لا تدخل في تكوينه الذات والذي يسير حسب قواعد ثابتة أو قوانين يمكن كشفها والاعتماد عليها. وثباتها في الواقع هو شرط المعرفة الموضوعية نفسها. إن الذاتية الحرة أو الوعي الحر والموضوعية أو الواقع ذا القوانين الثابتة يشكلات قطبي المعادلة: أي القدرة الفاعلة أو مبدأ الفعل من جهة والكتلة المنفعلة والقابلة للتحويل وتلقي الفعل. وبين هذين المفهومين هناك المفهوم الثالث الذي يجسد العقلانية في ذروة نشاطها، وهو مفهوم القانون أو القاعدة الثابتة.

وقد انتقلت هذه المبادئ الى مختلف مستويات الحياة الانسانية وأثرت فيها جميعاً. فعلى المستوى الفردي ارتبط بالذاتية مفهوم الفردية والاستقلال الشخصي والتفكير الحر. وعلى المستوى السياسي نتج عن مبادئ العقلانية تنظيم المجتمع على أسس وضعية



تجاوز الضوابط الاخلاقية والروحية التقليدية في التنظيم المادي والقانوني للمصالح المختلفة التي أصبحت مشروعة ومعترفاً بها. ومن هذه الأسس اشتق مفهوم العلمانية التي لا تعني شيئاً آخر في الحقيقة سوى اعتماد العقل والقيم المشتقة منه كأساس لتنظيم العلاقات الاجتماعية السياسية او للمحاسبة في دائرة علاقة الفرد بالدولة. ومن هذا المفهوم وبالارتباط به نشأت فكرة الجماعة الوطنية والعقد الاجتماعي التي انتزعت المجتمع من برائن الكنيسة والتقليد الكنسي لتبني علاقاته على مبادئ التضامن الطبيعي، والعناصر المادية الملموسة مثل اللغة والثقافة والمصلحة المادية والأرض أو الاقليم المحدد المعروف الثابت الذي هو بمثابة الجسد من الروح. ومن فكرة الانسجام الطبيعي التي تشترك مع العقل الفطري في القول بان النظام والقانون الطبيعي ناجع وينبغي احترامه سوف تنبع فكرة الحرية كأساس لتنظيم العلاقات الاجتماعية بعد أن كان القسر والقهر هما المصدر المعقول والمقبول لقيام الدولة والسلطة وكل سلطة بما في ذلك سلطة رب الأسرة.

ومن هنا كانت العقلانية أكثر من طريقة في النظر العلمي، أي كانت منهجية أو رؤية ابستمولوجية تنبع منها وتأسس عليها كل الطرائق النظرية التي تم تداولها في القرون الثلاثة الماضية، في الفلسفة وما أنتجته من ثورة على التفكير السكولاتيكي الاجتراري، وفي السياسة وما رسخته من تأكيد على الحرية والسلطة والدولة في الوقت نفسه، أي من إخضاع سلطة الأمر الواقع السياسي الى قيم الانسانية في الحرية، وفي العلم بشكل عام والعلوم الاجتماعية بشكل أخص، والذي وجد تجسيده في قوانين آدم سميث ومالتوس وبروك ولاساسل وماركس. انها حاضرة في كل مذاهب القرن التاسع عشر الرئيسية، التجريبية والوضعية والديالكتيكية الماركسية والهيكلية التي تشارك جميعاً في قيم أو أحكام واحدة ومشاركة، اعني قيم النزعة الانسانية.

4 - ومع ذلك تبدو العقلانية من الوجهة الابستمولوجية أي كواقع موضوعي وكعقيدة معاً، أو كنمط بناء لمناهج ناجعة في العلوم عموماً من أجل تحسين وسائل القبض على الواقع والتقرب منه وبالمقارنة مع مناهجيات أخرى سابقة أو لاحقة مولدة لطرائق وعلم واشكاليات وموضوعيات بحث مختلفة، وكأنها في مرحلة تحول جذري. إن النشاط الكبير الذي عرفته فلسفة المعرفة في العقود الأخيرة في الفلسفة الغربية وانتقاله الى العلوم الاجتماعية قد أدى الى التخلي بشكل كلي تقريباً على المسابقات أو المسلمات التبسيطية للعقلانية التي تبدو اليوم - وهذا أهم ما كشف عنه ميشيل فوكو ولكن أيضاً ومن قبل البنيوية ذاتها - كإيديولوجية محضة نمت في شروط تاريخية خاصة وقامت على مسابقات مستمدة من مناخ العصر التفاولي والسادج وارتبطت بهذا العصر وبالنزعة

الانسانوية التي قال عنها فوكو انها ماتت وان مفهوم الانسان الذي بنت عليه شبكة قوتها وهيمنتها هو نفسه لم يكن الا نتاج حقبة استثنائية. لكن فيما عدا ما قدمه فوكو من مساهمة كبرى في تفكيك وإبراز الطابع التاريخي المرحلي لهذه الرؤية، يمكن القول ان كل العلوم الانسانية وكل الابحاث الجديدة في اللسانيات او السياسة او حتى الاقتصاد، وفي النفس والاجتماع والانتروبولوجية، قائمة على نفي ورفض فكرة العقلانية المركزية وعلى اكتشاف ما يمكن ان نسميه العقلانية التعددية أو الاختلافية.

إن مكتسبات هذه العلوم ومنهجيتها مؤسسة على فكرة الكشف عن الاستراتيجيات المتعددة الاجتماعية والثقافية والسياسية التي تكمن وراء الافكار والنظم الفكرية، والتي تجعلها تتباين اذن بقوة من وضع تاريخي واجتماعي إلى آخر. إنها قائمة جميعا على نقض فكرة العقل الشامل الواحد المشترك بين بني الانسان المنبثق عن الارسطية، من أجل الكشف عن سيورورات الحقيقة المعقدة ودروبها المتشعبة في كل وضع. ان موقفها المهاجم مشتق من هذه الفكرة الاساسية البسيطة لكن المناقضة لكل المسبقات التي كانت تقوم عليها العقلانية الكلاسيكية وهي ان الحقيقة ليست موجودة في الواقع الموضوعي، على شكل قوانين او فطرة إنسانية او انسجام طبيعي أو مصلحة، على العقل ان يكشف النقاب عنها ويخرجها الى النور، وإنما هي تركيب نظري مرتبط بالشروط الاجتماعية التاريخية، ومن ثم فإن مهمة الباحث في المنهجية هي ان يكشف الشروط والعوامل التي تتحكم في بناء هذه التركيبية النظرية وما تستطيع هذه التركيبية أن تراه وما لا تستطيع ان تراه من أفق بنيتها ذاتها. ليس هناك اذن حقيقة موضوعية اذلية مقابل عقل كوني منتظم ومنظم وثابت ومشارك بين الجميع، فصورة العالم الستاتيكي الجامد حيث يقبع العقل في طرف، والمادة والواقع الموضوعي في طرف آخر، أصبحت من التركيبات العتيقة التي تجاوزها الفكر المنهجي بالفعل. وهي بالرغم من بقائها مستخدمة حتى وقت متأخر في الفلسفة الغربية، خاصة عند كانط الذي طورها الى حدها الاقصى، فانها لم تكن حتى في هذه الحقبة الا امتداداً لاشكاليات القرون الوسطى المطبوعة بقوة بالصراع بين الدين والعلم، وبالتالي كان العقل هو الحل الذي وجده المفكرون للخروج من الصراع على أساس ان العقل يستوعب الدين والعلم معاً والسياسة والاخلاق. وبنوا على هذا الأساس الأخلاق العقلية والمجتمع السياسي أو المدني العقلي المعتمد على المبادئ الانسانوية في التنظيم الذاتي.

هذا يعني أن الاطروحتين الأساسيتين حول ميلاد الوعي العقلي وأولوية رديفه العقيدة العقلانية، أي كحقيقة واقعة ونظرية قائمة على مسبة ان كل شيء يمكن ان يفسر بالعقل وبالتالي إلغاء امكان نشوء وتطور مسبقات العقلانية نفسها، قد تم

تجاوزهما تماماً. وذلك بالضبط بسبب التطورات الهائلة التي دفعت العقلانية الكلاسيكية نفسها إليها في ميدان المعرفة والمجتمع. ان ما نشهده اليوم هو تفجر هذه العقلانية ذاتها وانتشارها في عقلانيات متعددة ومتراكبة ومتباينة بقدر تباين مستويات الواقع التاريخي والاجتماعي الراهن وتطور تعدديته المادية والروحية ومستويات توحيده وتنظيمه. ولعل ابرز ما يدل على هذا الانتشار هو تراجع الفلسفة المنظومية وصعود العلوم الاجتماعية والانسانية والفنون والآداب كمجالات واعية جديدة ومتميزة للتفكير والتأمل والضبط الاجتماعي.

وقد ازداد الاعتقاد اليوم بأن الحقيقة هي سيرورة تركيبية، أي أن الذهن حسب حاجته ووضعه يعيد تركيب الواقع حسب إشكاليات استعمالية تصلح في الاطار الذي تستخدم فيه والهدف الذي تسعى الى تحقيقه، وتتغير بالتالي مع تغير هذه المتحولات كلها أو بعضها، ولذلك أصبح من المستحيل ايجاد منهج واحد لكل العلوم أو لدراسة كل الظواهر، وهذا مما ساعد على تطوير العلوم الاجتماعية بصورة لا سابق لها في القرون السابقة. وقد أثر ذلك على موقع الفلسفة ذاتها ومكانتها التي لم تعد كما كانت من قبل العلم الجامع أو المتأمل في كل العلوم وإنما أحد فروع التفكير المرتبطة بشكل أساسي بدراسة أسس المعرفة والغايات الكبرى. ومع صعود فكرة تعدد مناهج التقرب من الواقع ومع تغير مفهوم الواقع المدروس نفسه وتمييزه عن الواقع الحي الخارجي القائم بذاته خارجنا، والتركيز على فكرة أن الواقع الواعي الذي نعرفه هو أيضاً ما نصنعه ونحن نفكر فيه أو ما نعيد تركيبه في الذهن، ضعف دور الفلسفة التقليدية بشكل كبير ولم يعد لموضوع الفلسفة الباحثة عن قوانين عامة ومشاركة كونية ضرورية لفهم الكل مكان على الخريطة المعرفية، وحل محلها عدد لا يحصى ولن يحصى من العلوم الاجتماعية والانسانية. ولن يتأخر الوقت قبل أن يصبح هناك إمكانية لنشوء علوم على عدد مناهجيات التقرب الممكنة. وفي هذه الحالة لن يبقى مفهوم العلم، كما لا يزال في تصورنا الجامد التقليدي، مرتبطاً بالتقرب بوسائل دقيقة من موضوع خارجي نحاول ان نحيط به من كل الجوانب بعقلنا، وإنما سيكون للمنهج المتبع في التقرب من الواقع وتمييزه وتقطيعه الى ظواهر وموضوعات بحث أثر لا يقل عما يقدمه الواقع في بناء الموضوع المدروس أو الواقع الواعي الذي يشكل موضوع العلم. وبهذا فان المنهج المتبع سيكون في الوقت نفسه وبالأساس تكويننا للعلم ومصدر نشوء علوم جديدة، فالعلم يبني موضوعه بقدر ما يحدد من خلال النور الذي يسلطه على الواقع الشامل حدود الميادين المرئية وامكانيات الرؤية في هذه الميادين، اي بقدر ما يعيد تغيير وتجديد نظام أو تنظيم الأشياء في الذهن الواعي والفاعل. ان الموضوع بوصفه نقيض الوعي لم يعد له وجود في الوقت الذي أصبح فيه العلم اكتشافاً لإمكانية نظام أو ترتيب منتج، ومن ثم بناء ركيزة جديدة للمعرفة. هذا هو

المستقبل، أما العقلانية التقليدية التي انحطت الى الوضعية المنطقية فقد انتهت تماماً لأنها أصبحت ببساطة عتيقة وغير منتجة أو قادرة على إنتاج معارف أصيلة وغير مسبوقه تسهم في دفع عجلة التقدم الراهن وتساعد على السيطرة على الواقع الجديد المعقد الذي خلقه العلم والتطبيقات العلمية والتقنية.

إن الحديث عن الحقل والفضاء والعلاقة والدينامية والتبادل والتواصل، كل ذلك قد أكد انتهاء النظرة والرؤية الجامدة للعالم، ينبغي ان نعرف اننا نبنى العالم ونحن نفكر به وهذه فكرة كبرى وأساسية، وبالتالي فان نوع هذا التفكير ليس مستقلاً أبداً عن الارادة التي تكمن وراءه، وعن الموقع الذي ينطلق منه، وعن المرجعية الرمزية التي يسند ظهره اليها ويتجذر فيها تاريخياً، وعن المجتمع والثقافة اللذين يرتبط بهما برباط الخدمة أو الانتماء. ليس هناك إذن حقيقة جامعة مانعة شاملة أو مستقلة عنا، وليس هناك تقدم واحد مادي أو تاريخي أو عقلي، هناك حقائق دائماً متغيرة ومتزايدة وهناك تقدمات متعددة أيضاً، وكل منها له علاقة بسيطرة ما اجتماعية أو ثقافية أو سياسية ينبغي أن لا ننساها. ولا يمنع وجود التقنية والصناعة والعلم من وجود الأمم والشعوب والمدنيات وأنماط العمارة والسلوك والفنون المتميزة التي تشكل في هذا التمييز الغنى الانساني وإمكانية التفاعل ومصدر التجديد الرئيسي. واذا لم نكن نعرف فعلاً من أين، أي من أي موقع نتكلم، فنحن لا نتكلم في الواقع أبداً وإنما نقول أي شيء ونتلفظ بكلمات ونطلق أصواتاً في نهاية المطاف لا معنى لها.

5 - وقد ارتبط بتفكك العقلانية الانسانية انهيار لتصور آخر لا يقل تأثيراً في تركيب الرؤية العقلية عنها، وهو التصور المركزي والنموذجي التكراري للتاريخ ولتطور المجتمعات بشكل عام. فلم يعد من الممكن فهم شيء مما يجري في العالم مع الاحتفاظ بالصورة القديمة التي نعرفها عن عالم مكون من مجتمعات متجاورة ومتراصة تتبادل فيها بينها كأطراف مستقلة. فهذه الصورة التي تنفي وجود نظام عالمي واحد يؤثر في وجود كل منها، تخفي أيضاً أنواع السيطرة - والعلاقات المتفاوتة المتعددة القائمة بين الأطراف والمحددة لامكانات تطورها وحركتها وقدراتها.. وهي تخفي كذلك أن لوجودها وتركيبها، ونعني بالتركيب التوازنات العميقة التي تؤسس لبقائها، اصالة ذاتية نابعة بالضبط من الدور الذي تحتله على خريطة هذا النظام الواحد.

إن العالم يشكل شبكة واحدة من العلائق، وهو متداخل ومتشابك مما يعني أيضاً أن الاختلاف ليس ابن الماضي، ولا يتعلق بالماضي بقدر ما يتعلق بنوعية التحديات التي يواجهها كل مجتمع حديث نتيجة للوضع الذي هو عليه، والمكانة التي يحتلها في العالم.

وما هو مطروح من مشكلات مثلاً على المجتمع الياباني، وهو مجتمع صناعي من الطراز الأول، يختلف بشكل كبير عما هو مطروح على المجتمع السوفياتي وهو مجتمع صناعي من الطراز الأول أيضاً. والأمر نفسه ينطبق بشكل أكبر على المقارنة بين المجتمعات الصناعية والمجتمعات المختلفة. وعبقورية المجتمعات، ومن ثم عقولها أو ثقافتها المبدعة والمؤسسة والنظرية، تكمن في قدرتها على تمييز هذه التحديات الخصوصية والكشف عن الحلول الخاصة بالضرورة والأصيلة لمواجهةها. ولو حصل ان أحد المجتمعات طبق على نفسه حلول المجتمعات الأخرى لمشاكلها لخلق لنفسه مشاكل جديدة أكبر وأعوص من المشاكل التي كان يريد أن يحلها. وبالتأكيد، اذا نظرنا الى العالم هذه النظرة التكاملية الشمولية الموحدة فسوف ندرك أنه لا يوجد فيه مجتمعان لها نفس الوضعية والمكانة وإذن نفس المشكلات. وربما كانت قاعدة المشاكل التي تعاني منها بلدان العالم الثالث والتي تفرضها عليها الدول الصناعية بالقوة أحياناً هي تطبيق حلول ليست من تصميمها على مشاكل ليست مشاكلها الأساسية بل أحياناً غير موجودة لديها. ان أصالة الثقافة والعقل في مجتمع من المجتمعات تتجسد في قدرتها على تقديم حلول جديدة ومبتدعة مستمدة من أوضاع مجتمعاتها ومشاكلها، وليست مستقاة من أوضاع أخرى أو قائمة على مجرد الاقتداء بها والنسخ عنها.

والم منظور الجديد الذي نريد هنا أن نوكد ضرورة الانطلاق منه هو أن المشكلات الراهنة للعالم لم يعد من الممكن طرحها ومن باب أولى حلها من منطلق علم الاجتماع الضيق الوضعي أو الماركسي. ان علم الاجتماع الذي يطرح الأمور من أفق جماعة قومية محدودة معزولة في الزمان والمكان وخاضعة في تطورها الى قوانين صراعاتها الذاتية وإجماعاتها الخصوصية وتطور القوى المنتجة فيها أو تبلور العقد الاجتماعي والوعي المدني القومي أو الديمقراطي، هو نتاج تاريخي لحقبة الصراع من أجل تأسيس الدول والكيانات القومية في أوربا القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وضمن الخصوصيات الدقيقة لتطور الأوضاع الإقليمية في هذه القارة الفريدة في تكوينها التاريخي دون شك وهو ما يستحق أن يدرس بعمق وتجرد من وجهة نظر التاريخ العام. وهذا التطور الذي نعرفه لعلم الاجتماع الذي يشكل مرحلة متقدمة جداً على طريق فهم آلية عمل وتطور المجتمعات لا ينبغي مع ذلك التقليل من أهميتها، مرتبط بنوعية التوازنات السياسية والاجتماعية والايديولوجية التي تبلورت في أوربا في هذين القرنين والتي ساهم في تبلورها هذا نوع التناقضات والتراعات والصراعات التي عرفتها أوربا في القرون الوسطى. وكانت القومية في السياسة، والرأسمالية في الاقتصاد، والحرية العقائدية في الفكر، هي الحلول الخاصة لها. لقد كانت القومية الى حد كبير الرد المناسب على الجهوية المسيطرة على المجتمعات الفلاحية والحل العلمي لها. وهي تجاوز الانتماء الى المنطقة الصغيرة او

الاقطاعة السابقة نحو نوع جديد من الولاء للدولة والوطن والقانون والجماعة الكبرى والسلطة. وهو يشكل بذلك تطوراً نوعياً لشعور انتمائي وممارسة جديدين سوف تقوم عليها التنمية السياسية الكبرى. وقاعدة هذه التنمية، أو في نظرنا الثورة السياسية التي شهدتها من بين كل المجتمعات التاريخية أوروبا الصناعية وحدها، هي مفهوم المواطن لا بوصفه عضواً عاملاً في الحياة الاجتماعية، ولا مساوياً من حيث القيمة الاخلاقية والانسانية لأي عضو آخر، وإنما هي فكرة المشاركة العملية في إدارة شؤون الجماعة الوطنية. فقبل ذلك كان المجتمع العربي الاسلامي قد طور مفهوم هذه المساواة الاخلاقية الجوهرية التي ورثها عن المجتمعات السابقة الى حده الأقصى، وأضاف اليه مفهوم المساواة الشرعية أو القانونية الذي شكل في ذلك الوقت وحتى اليوم، بالنسبة للعديد من الدول بما فيها الدول العربية التي يفترض انها وريثة الاسلام أيضاً، ثورة اجتماعية من أكبر ثورات التاريخ ما كانت الكثير من المجتمعات قد لمحت معالمها بعد، وهي الثورة التي وضعت النظام الاخلاقي والاجتماعي للاقطاعات الاوربية أمام التحدي التاريخي الانساني الخطير الذي لا يعادله اليوم إلا التحدي الذي وضعتنا أمامه الثورة السياسية الأوربية في العصر الحديث. وفي محاولتها للرد على هذا التحدي وتمثل القيم الانسانية الجديدة التي طورتها المجتمعات الاسلامية ومن أهمها المساواة القانونية والاخلاقية حتى بين الحاكم والمحكوم والغاء الكهانة والطائفية الدينية، أي ارتباط الوظيفة الدينية بالسلطة أو النفوذ السياسيين، اضطرت أوروبا الى ان تثور على النظام الاجتماعي وان تقوم بقلبه رأساً على عقب، وكان من نتيجة ذلك أن تجاوزت في سعيها لاكتساب هذه القيم الانسانية الجديدة إمكانية تحقيقها النظري الى تحقيقها العملي. وكانت السياسة والثورة السياسية هي هذه الامكانية وهي الرد الصحيح على التحدي، وهو يعني الكشف عن إمكانية تحقيق الأخلاق سياسياً أي من خلال وضع نظام وضعي لمراقبة وضبط وتحقيق المساواة الفعلية بين أعضاء المجتمع. أقول لا بوصفه عضواً يجسد المساواة الأخلاقية والحقوقية مما عرفته المجتمعات الاسلامية وإنما بوصفه مساوياً سياسياً مع غيره من أعضاء المجتمع أي أن له الحق في المشاركة في ممارسة السلطة التي بقيت في المجتمع الاسلامي، الذي كان آخر مرحلة من تطور المجتمعات الوسيطة، احتكاراً للحاكم أو في أحسن الأحوال لنخبة اجتماعية صغيرة مكونة من الحاكمين وأصحاب المصالح والنفوذ المادي أو العلمي الملقين بأهل الحل والعقد.

وتعتبر القومية في نظري، كحركة اجتماعية سياسية، وكعقيدة وكشعور عام حقيقي بالانتماء الى مجموعة سياسية لا الى الأرض أو الى الاقطاعة، هي الحاضنة الحقيقية للتطورات الكبرى التي طرأت على مجمل النظام العام الأوربي وعلى الممارسة الاقتصادية. ومن هنا فكرة السوق، وفرضية ان القومية ولدت في السوق الرأسمالية. والواقع أن

الرأسمالية أي السوق بوصفها اطاراً مؤسسياً لضبط وقيادة النشاطات الاقتصادية هي التي ولدت من القومية أو بالأصح ان القومية كانت القابلة القانونية لهذه السوق والنظام الاقتصادي (الرأسمالية) الذي نشأ عنها. كما ان النظام السياسي أو نظام ممارسة السلطة السياسية على صعيد الدولة أو المجتمع (وأحزاب المعارضة)، وفي الميدان السياسي المباشر كما في ميدان العقيدة والفكر، لا يمكن تصورهما بدون وجود مفهوم المواطن الحر والسيد، أي مفهوم المساواة السياسية كما ذكرنا. فهنا يصبح الحد من الحرية السياسية أو الفكرية نفياً للمواطنة وبالتالي للشرعية التي يقوم عليها النظام الجديد والحديث، وهو ما أهله ليحل محل النظام الاقطاعي التقليدي الذي كان يقوم على التضامن بين أفراد المحلة الجهوية الضيقة بغض النظر عن مكانة الفرد الطبقية أو قيمته الاخلاقية المصونة والمتميزة. ان المجتمع الاقطاعي يمثل في الواقع شكلاً من أشكال المجتمع الأبوي الزعامي. لكن هذه النظم الجديدة التي عرقتها أوروبا نتيجة للظروف والصراعات التاريخية الخاصة التي شهدتها، قد أفرزت قيماً أصبحت تشكل جزءاً من التراث الاخلاقي للانسانية لأنها تتماشى مع المبادئ الكبرى العالمية وتمثل خطوة جديدة على طريق تحقيقها العملي. ان المساواة السياسية مثلاً لا تشكل فقط امتداداً طبيعياً للمساواة القانونية والأخلاقية التي عرقتها المجتمعات الانسانية السابقة وإنما هي شرط لتحقيقها الفعلي وضمانها أيضاً. أما التقدم التقني فهو مرتبط بطموح الانسان الى السيطرة على مصيره المادي ونزوعه الى التجرد الروحي والفني وتوفير الوقت الكافي لممارسة ملكاته الانسانية والعقلية والخروج من مملكة الحاجة والضرورة. إنه من شروط الحرية التي هي القيمة الأكبر للانسان والتي لا يكون انساناً بدونها. وبالمثل فان المشاركة السياسية في الحكم هي من شروط مفهوم السيادة والكرامة الانسانية التي تجعل الانسان سيد مصيره الشخصي بدل ان يكون آلة لغيره أو لارادة أخرى تستعبده. ومن المستحيل للمدنيات التي لم تمر بهذا التاريخ ان تستوعب هذه القيم الجديدة وتدرجها في قائمة لوائحها الأخلاقية عن طريق اعادة تفسير وهي لتاريخها الخاص. ان هذا الاستيعاب يقتضي بالعكس اعادة تنظيم المجتمع والعقل ذاتهما بما يسمح لهذه القيم، التي أصبحت تشكل اليوم معيار الانسانية، بالاستيطان والنمو الذاتي.

إن فهم التطور التاريخي العام للانسانية ولكل قطر من اقطار المعمورة يستدعي في نظري الفيض في التفكير النظري عن علم الاجتماع والدخول في علم آخر هو الذي يسمح برؤية التفاعل العميق في تاريخ التطور الخاص والعام بين مختلف الجماعات والثقافات البشرية والذي لا يشكل قيام المجتمعات السياسية وتبلورها وتعددتها الا نتاج الصافي لجدليته. هذا العلم ليس هو في الواقع الا المدنية، او اذا شئنا فلسفة التاريخ الاجتماعي أو التاريخ الاجتماعي الذي يشكل بالنسبة لعلم الاجتماع الأصل بالمقارنة مع الفرد أو

التركيب العام مقابل التحليل الجزئي ، أو هو الثمرة بالمقارنة مع الشجرة. وكما انه لا يمكن فهم الشجرة من الثمرة بالرغم من أنها تحويها بالقوة، كذلك لا يمكن فهم التاريخ من الاجتماع ، حتى التاريخ الخاص بمجتمع من المجتمعات. ذلك أن التاريخ هو التاريخ العام بالضرورة، أي أن التحول الخاص إنما هو ثمرة التفاعلات المتداخلة للعديد من الاطراف معاً. اذ لا تاريخ بدون تفاعل اطراف متباينة ومتناقضة. ومتعددة، فهو يفترض اذن منطقياً الخروج من الذاتية الاجتماعية الواحدة ورؤية الحركة التاريخية في تفاعلها العام وحركتها الكلية.

وهذا لا يعني التخلي عن العلم الاجتماعي أبداً، انما المقصود أن علينا أن نرى، في كل علم اجتماعي، التاريخ الذي يقف وراءه أولاً، ثم أن نرجع باستنتاجات هذا العلم ونقيسها ونعرضها على الحقيقة التاريخية، ثم أخيراً أن نسعى الى إعادة بناء هذا العلم الذي يحتاج اليوم الى مراجعة جذرية بعد انهيار المركزية الغربية وتجلي التاريخ الكوني في عالميته، على أساس إعادة النظر والتأويل التاريخي وفهم الخصوصيات الغربية التي كانت تقبع وما تزال خلف التصور التاريخي الراهن للعالم. ان إعادة الطابع الكوني للتاريخ وتحريره من استعمار التاريخ الغربي الذي جعله نوعاً من الخادم له والمبشر والملحق به تعني في الواقع إعادة التاريخ الأوربي الى حجمه الطبيعي في التاريخ العام دون تشويبه، ولكن أيضاً دون تشويهه وطمس التواريخ الأخرى كما هو حاصل الآن.

ويقتضي منهجنا اذن الخروج من ضيق المجتمع كمفهوم الى رحابة التاريخ الاجتماعي الذي ينظر الى المجتمعات باعتبارها تجسيدات لنظم حضارية متميزة وذات حياة وتاريخية عامة لا يمكن الكشف عنها في حدود هذه المجتمعات وحدها، ولو ان تاريخية المجتمعات لا يمكن ان تدرك خارج إطار التاريخية العامة للمدنية التي تنتمي اليها والتي تضم في الغالب مجتمعات متعددة بعدد الثقافات الفرعية التي تندرج فيها. وفي هذه الحال، ومن هذا المنظور، لا بد للبحث ان يتخذ لنفسه موضوعاً أشمل وأوسع، هو موضوع البحث الوحيد الممكن على مستوى التاريخ الاجتماعي، يبرز المجتمع في تاريخيته كتجسيد لظهور المدنية. ان ما نريد ان نقوله هو ان دراسة المجتمع كما هي عليه الآن لا تستطيع أن تفيدنا في فهم الثقافة وتحولاتها وتطورها، ولا في فهم الدولة والسياسة والدين والحركات الاجتماعية الكبرى مثل الثورات العظيمة. ولعل هذا ما يفسر لماذا كانت الثورات تعتبر دائماً نوعاً من التعبير عن تفجر الأزمة في النظام القائم ولم ينظر اليها كظاهرة ذات مغزى إيجابي في ذاتها، ومن ثم كتعبير عن سيرورة ووضع. والواقع ان المشكلات مطروحة الآن على هذا المستوى المعقد والشامل بالنسبة لجميع البلدان النامية التي لا مخرج لها الا بتحويل العالم. وعلى مستوى عملية التحويل الشاملة هذه،



وليس على مستوى حفظ التوازنات القائمة كما هو عليه الحال في المجتمعات الصناعية والغربية خاصة، تطرح أيضاً المسألة المنهجية. انه أيضاً مستوى التغيير الجذري مقابل مستوى الاصلاح البسيط والجزئي.

والمفهوم الاجرائي الأول في هذه النظرة التاريخية الاجتماعية هو مفهوم المدينة باعتبارها مولدة لجميع المبادئ العقلية والأسس المادية وشبكات التواصل التي تقوم عليها المجتمعات وتتجدد وتنوع وتبدع. فالمدينة الاسلامية هي الحامل للعديد من الدول والمجتمعات القديمة والحديثة والمشرع لها. وكذلك الحال بالنسبة للمدينة الغربية. ومن مفهوم المدينة يشتق مفهوم الثقافة الاضيق والأكثر تشخيصاً. وفهم آليات عمل الثقافة وتحولاتها الكبرى هو وحده الذي يسمح بفهم الحركة الأولى التي تتركب من خلالها وتشكل الجماعات التي لن تلبث حتى تتحول الى ذوات فاعلة في التاريخ. لكن هذا التكون أو التعضي لا يصدر من الفراغ، وانما يعكس حركة مادية وتيارات تبادل بشرية وإقتصادية كبرى تأتي الثقافة لتعطيها حدودها وأفاق تطورها وإمكانيات توسعها وانتشارها. انها تحدد على خريطة الصراع بين الجماعات على السيطرة التاريخية واحتكار وسائل البقاء فرص تكون الدول والامبراطوريات والمدنات الكبرى. ولو توفرت التيارات المادية القومية ولم تحصل بلورة الذاتية والارادة التاريخية لما حملت إمكانية التحول والتغيير. وبالعكس أيضاً لو توفرت الثقافة ولم تحصل التحولات المادية العميقة لما أمكن لهذه الثقافة أن تتجاوز مستوى التعبير الطقوسي و«الأقوامي» عن وجود جماعي هامشي أو خارج عن الفاعلية التاريخية. وهذا يعني أيضاً ان الذاتية لا تتكون الا بقدر ما تنجح الثقافة في التحكم بالموضوع المادي والسيطرة عليه واعادة تنظيمه تاريخياً أو من وجهة نظر عملية التحويل التاريخية. وبالمثل فان التحويل التاريخي للثقافة ذاتها حتى تصبح قادرة على السيطرة على الموضوع لا يتحقق الا بحصول تغيرات مسبقة في الواقع المادي ليست هي نفسها الا ثمرة تحولات سابقة ذاتية وجماعية. من هنا نقول ان الذاتية لا تتطور الا في الشرط الموضوعي، وان الموضوع لا يتبدل ويتغير الا في الشرط الذاتي. وهذا التغيير يشكل في جميع الحالات طفرة تاريخية، أي تغييراً نوعياً تبنى عليه تلقائياً سلسلة طويلة من التغيرات على جميع المستويات.

ليس التاريخ نفسه اذن الا تاريخ التطاحن بين مدنات كبرى على امتلاك أو توسيع فرص نموها المادي والثقافي ومن ثم نمو وتطور وتقدم الجماعات التي تنتمي اليها وضمان مستقبلها وتاريخها. وليست الثقافة الا الوعي المتميز والخاص الناشئ لدى جماعات إنسانية في ظروف البيئة الطبيعية والجغرافية والجيوسياسية التي تحيط بها. وهي التي تقوم بتوريث هذه الجماعة التوجهات العامة والانفعالات والمواقف الأولية العامة

والكبرى الضرورية لمواجهة الظواهر الأعظم للوجود البشري مثل الموت والولادة والحرب والسلام والجنون والزواج والقرباة الخ. وبقدر ما تتيح الظروف التاريخية والطبيعية الخاصة لهذه الثقافات ان تتطور أي ان تزداد في طابعها العقلي المنظم والاكسبائي والتأملي فإنها تدفعها الى الصراع واحدها ضد الاخرى. وهذا الصراع ليس عداء مطلقاً وانغلاقاً أيضاً على الذات بل العكس هو الصحيح. ان الصراع يعني هذا التأثير والتأثير والتنافس العنيف على احتلال أكبر موقع في الساحة الكونية. تماماً كما ان الاديان تتصارع لتعلن نفسها التعبير الأصدق عن الاعتقاد السليم والمنطقي والعقلي الحقيقي. وكما ان المذاهب العلمية تتنافس من أجل الحصول على الشرعية ليس في الوجود وحسب، وانما في المشاركة الأكبر في خلق الحقيقة. ذلك ان ازدهارها ونموها يتوقفان على توفر الفرص المتاحة أمامها أو فراغ المجال من سيطرة ثقافات أخرى منافسة. فكلما اتسع نطاق الجماعات البشرية التي تتعامل بها زادت إمكانيات بقائها وقدرتها على تجاوز الصعوبات وحل المشكلات المطروحة عليها من قبل المجتمع، وزادت بالضرورة أيضاً قوة استقرار المجتمع الذي يعتمد عليها. ان الثقافة هي مصدر انبثاق التوازنات الكبرى والتنظيمات التي تستند اليها المجتمعات. وهي اذن الخميرة الأساسية لهذه المجتمعات، ورأسها الذي تثمره من أجل اعادة تجديد نفسها والوقوف على قدميها ضد الأخطار الخارجية وفي وجه الثقافات الأخرى المنافسة. وكل مجتمع نراه يتمسك بثقافته تمسكاً أعمى اعتقاداً صادقاً منه انه اذا أضاع ثقافته فقد أضاع السلاح الوحيد الذي يسمح له بالبقاء كمجتمع متميز ويحفظه من الذوبان في الشعوب الأخرى. ولعل هناك من يسأل: ولماذا لا تذوب الجماعات بعضها ببعض الآخر طالما ان هذا الذوبان يمكن ان يحفظ للجماعة، لقاء تخليها عن ثقافتها أو ذاتيتها، بقاءها المادي كما هو الحال مثلاً جزئياً فقط في الجمهوريات الاسلامية السوفياتية؟ والواقع ان هذا هو ما يحصل عبر التاريخ اذ أن الثقافات الضعيفة أو التي لم تنجح في حل بعض المعادلات البيئية الصعبة، أو التي لم تقدم لها الطبيعة إمكانيات توسع جغرافي وبشري كافية، أو التي وجدت بين مجموعة قوية من الثقافات المتصارعة، تتراجع مع الزمن وتفقد مكانها قبل أن تموت لصالح الثقافات الأخرى أو الثقافات الوليدة الناجمة عن انقسامات أو اخصاب ثقافات هرمة. والتاريخ ليس إلا مقبرة للثقافات منذ نشاء حتى الآن، وما زالت هناك ثقافات في حالة الاحتضار أمام أعيننا اليوم كما ان هناك ثقافات مستمرة في الصعود والتحدي واكتساح المجالات الحيوية التي كانت حكراً على ثقافات أخرى منافسة.

لكن ينبغي ان نقول أيضاً ان هذه العملية لا تحصل بالاختيار والطواعية بل بالقوة المحضة. ان الثقافات تظل تقاوم حتى النفس الاخير خطر الزوال ومن ورائها الجماعات

المرتبطة بها. وفي أغلب الأحيان نرى الثقافات التي فقدت القدرة على متابعة الأحداث والحركة التاريخية في ميدان من الميادين تسعى بكل ما تستطيع كي تحتفظ لنفسها بمكان ما على مستويات نشاط أقل أهمية في مجال الطقوسية أو التعبير عن الهوية مثلاً. وهذا التثبيت للجماعات بثقافتها ولثقافات باستقلالها وكيانها بصرف النظر عن الوضع السياسي - إذ ليس المهم أن يكون ذلك في اطر دولة مستقلة أبداً فهذه مسألة حديثة أثارها فكرة القوميات - هو من الاسرار العميقة للتنظيم الانساني وللتاريخ معاً. ان المجتمعات محتاجة كي تتعرف على نفسها وعلى بعضها البعض الى ثقافات خاصة متميزة تكون على قدر تطورها أولاً، وتطور وسائل الاتصال وموضوعاته فيها ثانياً. وليس هناك وظيفة اجتماعية أساسية أو أولية مثل حصول المرء أو العضو في المجتمع على إمكانية التماهي مع أقرانه وهو ما تقدمه الثقافة، والثقافة التي نشأ وعاش عليها منذ الصغر بشكل خاص، لانها ليست مرتبطة بالتفكير أو بالرباط العقلي التأملي ولكن بالرباط الانفعالي، وهو الأقوى والأهم لأنه ليس هناك ما يمكن ان يؤثر فيه أو يبدله، بينما المواقف المرتبطة بالعقل يمكن أن تزول ببساطة بالاقناع العقلي. إن الأمر يكاد يبدو في بعض الأحيان كما لو أن هناك ارتباطاً طبيعياً وفطرياً بين الجماعة وبين الثقافة النابعة منها. والحال أن هناك كما قلنا ارتباطاً طبيعياً وفطرياً، أي غير معقول أو بالأحرى ليس على مستوى المعقول، بين الثقافة وشعبها، وهو نابع من تمثيل هذه الثقافة الصادقة للبيئة وللحاجات الاجتماعية: انها الوعي الذاتي المتراكم أو الخبرة التاريخية الخاصة بالجماعة ومستودع ذاكرتها وذكائها. وينطبق هذا على الجماعات مأخوذة في كليتها طبعاً وليس على أفراد منها، إذ من الطبيعي أن قسماً من هؤلاء ينجح الى الهرب من ثقافته سواء لأن هناك ثقافات أخرى تسمح له بتحسين وضعه الاجتماعي أو لأن الثقافة التي ينتمي اليها تبدو له ميتة أو غير قابلة للحياة أو للتطبيق.

6 - يطرح هذا مسائل ثلاثاً: المسألة الأولى عامة وتتعلق بإمكانية تعميم المذاهب والنظريات الناجمة عن وضع تاريخي واجتماعي معين على أوضاع أخرى وفرص نجاحه. والمسألة الثانية هي كيف فهم العرب النزعة العقلانية وكيف تم توظيفها في المجتمع كإحدى الاستراتيجيات الأساسية النظرية الممكنة والموجودة أو الحاضرة. والمسألة الثالثة هي: ماذا يمكن أن تعني العقلانية المتفجرة اليوم في الفكر والثقافة الغربية وماذا يمكن ان تعنيه للعرب بشكل خاص في المستقبل؟.

ينبغي أن نقول بداية أن كل نقل أو تعميم لنظرية أو لمنظومة تقنية يفترض إمكانية فصل النسيج المنقول عن أصله وسياقه ووضعته في سياق آخر. انه من النوع نفسه الذي يقوم به المزارعون حين يستنبتون نبتة لم تكن موجودة في بلادهم. وقد أتينا بهذه المقارنة

قصداً لبرساتها ولنؤكد أيضاً في هذا المجال كما في أي مجال آخر ليس هناك قانون واحد يمكن أن يجري على كل الظواهر وبالقدر نفسه. فكما ان هناك أنواعاً من النباتات لا يستطيع الانسان، مها حاول، ان ينقلها الى بيئة جديدة دون أن يعيد تغيير شروط هذه البيئة بما يجعلها مماثلة أو قريبة من البيئة الأولى، هناك أيضاً نباتات يمكن أن تعيش في كل البيئات، ونباتات تحتاج كي تستوطن في البيئات الجديدة الى بعض العناية، وتحتاج أحياناً الى التعديل في خواصها أو تطعيمها على نباتات أخرى موجودة ومتشابهة في التكوين.

بيد أن المفاهيم والقيم والنظريات والفلسفات أعقد بكثير من النبات لأنها ليست حيوات قائمة بذاتها ومستقلة في حياتها عن التاريخ والوضع العام للمجتمع الذي تنتظم أعضائه. إن منظومات القيم والأفكار والعلوم تعكس روح ثقافة معينة وتاريخها ومسارها الخاص، وفي الوقت نفسه الاستراتيجيات الاجتماعية المتناقضة والمتصارعة المتجسدة في نظامها أو انتظامها المرحلي، كما تعكس واقع المعارف التي تمتلكها المجتمعات في هذه الحقبة التاريخية أو تلك.

وفي هذه الحالة ليست المنظومات العقلية، أو المنهجيات، أو الأديان، تكوينات مماثلة أو محايدة بشكل يمكن معه أن نأخذها كما تؤخذ النبتة لوضعها واستخدامها في سياق جديد. ان ما نقله عندما نقل ليس شيئاً ميتاً وإنما ننقل، مع الديناميكية الذاتية التي ترتبط بهذه النظم وتعطيها حياتها وقدرتها على التأثير والحركة والتنظيم في السياق الذي كان سياقها الأصلي، اغراضاً وتوجهات ونوايا واستراتيجيات ممكنة، وأنماط ونظماً قيمية ليست متسقة ولا يمكن أن تكون متسقة مع «النظم الموجودة في المجتمع» المنقولة اليه، ولا بد بالتالي أن تثير فيه نزاعات وتنافسات داخلية يمكن ان تكون، أحياناً، خطيرة، بل مدمرة. ولا يمكن للمجتمع ان يطمئن اليها ويتمثلها الا بقدر ما يشعر بأن لديه القدرة على السيطرة على الصراعات والتناقضات النابعة من نقلها واستقبالها. ويصح هذا أكثر كلما كانت هذه المنظومات ذات تعقيد وفعالية وتركيبية أعلى، وتصح بشكل أقل بالنسبة للنظم المستعملة عموماً في سياقات متشابهة. هكذا مثلاً يمكن بسهولة ودون تغيير شيء خطير في النظام الاجتماعي مثلاً نقل أدوات الحرفة المتطورة الحديثة من مطرقة وغيرها ذات الصلابة والقوة، ولن يكون لها في الأغلب الا التأثير الايجابي على الصناعة الحرفية، لكن نقل المصنع الحديث عملية من درجة نوعية مختلف كلياً. ولعل الاخفاق الذريع للتجربة التنموية في العالم الثالث في العقود الماضية ناجم هو نفسه عن الاعتقاد بأن الصناعة هي عملية مراكمة بسيطة للمصانع والآلات بصرف النظر عن المشاكل الاجتماعية والعلاقات المعقدة والجدليات العميقة الداخلية

والخارجية التي ترافقها. تبدو الحضارة من هذا المنطلق التبسيطي نسيجاً تقنياً يكفي قطع جزء منه ونقله وزرعه في المكان المناسب حتى ينبت من جديد أو يتحول الى مركز اضافي للحضارة، أو كما لو أن الوحدة الصناعية تجسد في ذاتها كل النظام الصناعي المكون هو نفسه من وحدات متماثلة تولد بعضها بعضاً.

إن كل نقل يطرح اذن مشكلة أطر الاستقبال، والشروط الملائمة للموضوع المنقول، والتحضير اللازم له، وبالتالي وجود امكانيات التواصل والفهم وادراك حقيقة الموضوع. لكنه يطرح أيضاً وبشكل أكثر حدة موضوع الدور الذي يلعبه هذا الموضوع الجديد المنقول في مجمل النظام من خلال إعادة ترتيبه لعلاقات القوى. والأمر يزداد تعقيداً عندما لا يتعلق بموضوع وإنما بنقل منظومة تعكس هي نفسها استراتيجية خاصة اجتماعية وعالمية. فإذا كان من غير الممكن دون صعوبة نوعية نقل المصانع والتقنيات من مجتمع صناعي الى مجتمع تابع، فإن من المستحيل الحديث عن نقل الصناعة دون التفكير بمشكلات النظام العالمي الاقتصادي والسياسي وتقسيم العمل الدولي وما يرتبط بهما من بني عالمية وما يحتاج تجاوزه معطياتها من تغييرات بنوية في العلاقات الاجتماعية الداخلية وفي العلاقات بين البلاد النامية ذاتها. ذلك ان نجاح التصنيع بالفعل يستدعي كسر خريطة تقسيم العمل الدولي والاجتماعي الذي يوزع إمكانيات النمو والتطور التقني بشكل متفاوت على مختلف مناطق العالم، ومن ثم ابداع استراتيجيات تنمية وتصنيع، أي تكنولوجيات جديدة غير خاضعة أو لا يمكن أن تخضع بسهولة لقانون هذا التقسيم. ولو سحبنا ذلك على موضوع العقلانية العربية لأدركنا كيف انها تعيش على تحويل المكتشفات العلمية والفلسفية الغربية الى سلعة أو قيم تبادلية بعد تشيئها ومراكمتها دون نظام، في الوقت الذي لم تتمكن فيه الثقافة المحلية التي تحاول تمثل البضاعة الجديدة من أن تفرز الآليات القادرة على تأمين السيطرة عليها والتحكم بالتناقضات الروحية والفكرية الناجمة عنها. وبدل أن يخلق هذا النقل أو التعميم وينتج قيم العقلانية الأساسية، النظرية والسلوكية والانتاجية تحول بالعكس الى أداة لتأكيد مركزية الثقافة والعلوم أو الابداعات العلمية الغربية على حساب بذل الجهد العقلي المحلي وتطوير الاجتهاد. وبدل ان يبعث القيم المساواتية والعدالية والعلمانية في الممارسة السياسية والمدنية تحول الى غطاء للسلطة القبلية أو الطائفية أو الفردية المطلقة والتمييزية. والسبب في ذلك ان من الممكن بسهولة كما قلنا نقل الموضوع، لكن من غير الممكن نقل الدينامية الداخلية طالما ان هذه ليست الا انعكاساً لاستراتيجية اجتماعية وعالمية مرتبطة بوضعية معينة ومستمدة لقوتها من جدلية تاريخية واجتماعية معبرة عن توازنات وتناقضات خاصة بالمجتمع الذي كانت تعيش فيه. لقد استخدمت القيم العقلانية في أكثر الأحيان في مجتمعنا كعناصر متميزة وايدولوجية في استراتيجية جديدة مميزة للوضع العربي الراهن، وهي استراتيجية انتزاع السلطة الاجتماعية من النخبة التقليدية ووضعها في يد

النخبة الحديثة الأكثر ارتباطاً بالنظام الغربي والأكثر قدرة على أقلمة وتكييف الأوضاع العربية الاقتصادية والسياسية والثقافية مع الهيمنة الغربية الفعلية. لقد كان التعليم، كما كان بناء الدولة الحديثة وعقلنة التجارة، مصادر قوة هذه النخبة ومرتكزات وجودها. وكما انه لم يولد علم عربي منتج من توسيع قاعدة التعليم الرسمي الحديث، فانه لم تولد حريات من بناء الدولة الحديثة ولم تنشأ قاعدة الانتاج الصناعي بقدر ما تحولت المصانع والصناعات الى موضوعات للسمسرة الدولية والتجارة الكبرى.

وهذا يفسر لماذا لم يكن للعقلانية الغربية التي انتقلت الى المجتمع العربي ان تتحول الى آلية انتاج للمعرفة المنظمة والعقلانية والاجتماعية والاقتصادية، وانما بقيت على مستوى العقائدية والاستخدام العقائدي. والواقع أن العقلانية السلفية كنمط لانتاج المعرفة أو جهاز لضبط وتنظيم المعرفة ورعاية تجددتها وانتاجها لم تعد ناجعة تاريخياً. فقد انتهت الشروط التي كانت تسمح لها ان تشكل تجاوزاً لتناقض حي قائم وأرضية لبرنامج معرفي طويل المدى ومنتج، وهي لم تبق حتى في المجتمع الغربي الذي انتجها الا على مستوى الايديولوجية أيضاً. والذين اعتقدوا انهم بترديدهم الدائم لقيم العقلانية يمكن أن يعيدوا تنظيم المجتمع العربي في مجالاته النفسية والمعرفية والمادية والسياسية، مثلهم مثل الذين اعتقدوا قبلهم أو بعدهم ان استيراد السيارات ونقل التكنولوجيا على شكل مصانع وآلات يمكن ان يبني المجتمع الصناعي العربي. ففي الحالتين لم يقم العرب في الواقع الا بنقل مواد وأشياء أي بقايا وترسبات صيرورات تاريخية واجتماعية معقدة لا قيمة لها الا بقدر ما يمكن وضعها في اطار استراتيجية خاصة معرفية واجتماعية. وهذه الاستراتيجية هي بالضبط الأمر الذي لا يمكن نقله دون الوقوع ضحية النقل ذاته. ذلك ان كل استراتيجية تفترض استيعاب الوضعية الخاصة، واقعها وإمكاناتها من جهة. والاهداف والغايات المقصودة من جهة ثانية. وحتى لو كانت الغايات واحدة لدى كل الفاعلين التاريخيين فان تغير الامكانيات والوسائل يستدعي بالضرورة تغير الاستراتيجيات، وفي أغلب الأحيان اعادة النظر في الغايات ذاتها، في حال النقص الشديد في الامكانيات، اذ ان العقلانية وكل منهجية لا قيمة لها ولا يمكن فهمها الا كأحد عناصر نظام عام يدخل فيه المجتمع والتاريخ باطرافها المتعددة والمتناقضة معاً، وهي تكون أحد عناصر وعوامل بنائها أيضاً.

لقد تحولت أيديولوجية العقلانية في الفكر العربي الحديث بالفعل الى عقائدية من نوع وطبيعة عقائديات القرون الوسطى في وضعها للعلم كإطار سري لمعرفة الحقيقة الجاهزة، وتوجيهها لتكون نموذج المعرفة الذهنية والعلمية. والعقلانية التي تحولت بسرعة، وفي وقت استقبلها، الى علموية جافة منحطة، احتلت بالسرعة ذاتها الموقع الذي كان يحتله في نظام المعرفة الوسطوية النص اللاهوتي، وكانت الوسيلة والاداة

الرئيسية في قتل التجربة الحية وأضعاف الرغبة في اللجوء الى التجربة المباشرة. وهكذا لم يبق منها في الواقع إلا الاستراتيجية المعرفية القائمة على تحويل المعارف العلمية والتجريبية الى لوائح روحية ومعايير اخلاقية مهمتها الرئيسية تفكيك وتحطيم التجربة المباشرة كمصدر للمعرفة اليقينية. فالمعارف الجاهزة المستوردة كالسيارات تصبح هي النموذج الوحيد المعروف للمعرفة الناجعة التي اثبتت قدرتها وصلاحيتها لارتباطها بالتقدم الذي يعيشه المجتمع الذي انتجها. والحال أن هذه الآلية التي يفقد المجتمع من خلالها وحدة النظرة والممارسة، التأمل الذاتي والتجربة، هي الآلية التي يفقد المجتمع من خلالها أيضاً هويته ووعيه العميق بذاته وواقعه، ويتحول الى مقلد ومستهلك، أي يفقد القدرة على صناعة استراتيجية خاصة ومن ثم على مشروع متميز لانتاج المعارف والخبرات المادية في الوقت نفسه. هكذا يصبح النقل والاقتداء في الواقع بديلاً للعلم وللدين على حد سواء. ففي الوقت الذي تنفي فيه العلموية شرعية وجود ما يشكل الشرط الأول لكل مجتمع من مبادئ أخلاقية وروحية وقانونية وأدبية جمالية منظمة للتجربة الفردية والجماعية، كما تنفي أصالة مثل هذه التجربة بالنسبة لكل مجتمع أو على الأقل لكل حضارة ومدنية، يسعى النقل الى أحلال العلم، والمقصود هنا بالطبع القيم والمعارف الجاهزة المنقولة وليس المنهجية أو الروحية، محل الدين ويعطيه بالضرورة دوره وصورته. إنه يجعل منه كفالة للمعرفة وكل معرفة ممكنة تماماً كما كان النص الديني اللاهوتي يشكل الضمانة الوحيدة لسلامة وصواب أفكار الدنيويين أو غير المتفقيين في الدين في القرون الوسطى. وهو يجعله بذلك حاجزاً ورادعاً عن التفكير الحر النابع بالفعل من التجربة الروحية والفلسفية والاجتماعية. وبالعكس يمكن أن نرجع أحد أسباب تفوق المسلمين العلمي في الحقبة ذاتها الى غياب الطغمة اللاهوتية المعترف بها، وغياب العصمة في الأمور الدينية، وهذا ما جعل من الاجتهاد امكانية تاريخية فعلية، كما أعطى لكل مسلم، مهما كان أصله أو جنسه، الحق المبدئي بالمساهمة في هذا الاجتهاد العقلي، ليس في ميدان تفسير النص الديني فقط وإنما في مجال التفقه أيضاً والكشف عن الحلول غير المطروقة. ان غياب مفهوم العصمة هو شرط الاجتهاد في كل زمان ومكان.

لقد بنت العقلانية الغربية العقل كمفهوم شامل يستوعب العلم كما يستوعب الأخلاق والفن والمجتمع والسياسة، ولذلك أصبحت تشكل إشكالية نظرية ومعرفية موحدة ومؤسسة لقيم جديدة ولتعايشات جديدة للتناقضات داخل الوحدة الثابتة والمقبولة، بل تحولت هي نفسها الى قيمة في ذاتها بقدر ما أصبحت مصدر إلهام لقيم اجتماعية كبرى وأساس الاتفاق على مبادئ وممارسات وغايات مشتركة نابعة من التراث المشترك بقدر ما هي، في الوقت نفسه، متطلعة نحو المستقبل. أما في الفكر العربي الحديث فان الكلام عن العقلانية يرتبط بخلق مفهوم إيديولوجي فحسب، يضع

نفسه في مقابل ما اتفق على تسميته بالغيبة أو الايديولوجية الاسطورية. ولذلك فان نقد هذه الايديولوجية والهجوم عليها هو الذي شغل هذه العقلانية أكثر مما شغلتها الكشوفات العلمية والتجريبية والفحص النقدي والذاتي لأسس المعرفة اليقينية كما كان الحال في العقلانية الغربية. ولذلك بقيت هي نفسها ايديولوجية مبسطة لم تعرف تطوراً يذكر في مفاهيمها وطرائقها، كما ظل مفهومها السطحي أضيق من أن يستوعب التنوع والتعدد، بل ان يستوعب تناقضاته الحية نفسها. ومن هذا الضيق والانغلاق، وفي السعي لاستغلاله والتعويض عنه في الوقت نفسه، يتغذى التيار التراثي الحديث، النظري والثقافي، الذي يستطيع، بعكس الأول، وبدون أن يحتاج الى أي تعديل أو تطوير، أي بما هو تيار تقليدي، أن يفتح على المجتمع ويسمح له باستيعاب العلم الذي لا يعتبره خصمه في الوقت الذي أصبحت فيه العقلانية تعني حرمان المجتمع من حاجاته الروحية والانسانية. ان تفوق روح الثقافة العربية وتراثها واتساع أفقها هما اللذان يفسران، أكثر من ادعاءات مفاهيم التعصب والغيبية والعطالة الذهنية المعمول بها، تقدم مثل هذا التيار وتطوره في السنوات القليلة الماضية. وليس من الصحيح أبداً ما يقال عن الضغط الكبير الذي يمارسه التراث على العقل العربي الحديث لمنعه من التحرر والانطلاق والابداع. بل ان السمة الأساسية للوضع الثقافي المدني اليوم هي، بخلاف ما يقال، انعدام السلطة المعنوية الحقيقية أو الهيمنة والاشراف الايديولوجي النابع من داخل الثقافة والمجتمع ذاتها، مثل ما تقتضيه الثقافات الفاعلة الحية. وبالعكس ان الاشراف الحقيقي والقسر والسيطرة تأتي جميعاً الى الثقافة العربية، والى المجتمع، من دائرة الدولة. هكذا يستطيع أي فرد اليوم أن يدخل المصطلحات والمفاهيم الأكثر غرابة بالنسبة للتراث دون أن يعترضه أحد أو يعترض عليه. وأصل ذلك انعدام ثقة الثقافة العربية بنفسها، ورغبتها في التعليم وحاجتها اليه، وهو ما يدفعها الى ان تفتح صدرها دون حدود لكل جديد، وتخفف الى أبعد حد من قيودها واشرافها على الجديد الوافد والمخترع. بينما تسعى الحكومات من منظور العمل على صياغة الثقافة حسب رغبة السلطة وحاجتها الى وضع كل أنواع المراقبة والاشراف على تداول المفاهيم والقيم والأفكار بحرية في المجتمع العربي. بل ان أحد عناصر السياسة الثقافية الراهنة هو العمل على قتل الحيوية الثقافية في البلاد واستبدالها بثقافة ميتة وجامدة تمنع التفكير والوعي النقدي، وتسمح للسلطة الرسمية المنفصلة عن المجتمع بالاستمرار. وهذه الثقافة الرسمية لا يمكن تسميتها في الواقع ثقافة عقلانية أو روحية عربية أو غربية، لأنها ببساطة ليست ثقافة على الاطلاق، وإنما هي قتل للثقافة، وإرهاب للفكر.

ماذا يمكن إذن للعقلانية ان تعني اليوم بالنسبة للعرب، او ماذا يبقى منها في الواقع وللمستقبل بالنسبة لهم ولغيرهم على حد سواء؟



7 - ان العقلانية بالمعنى غير الايديولوجي أي اذا انتزعت من إطارها الايديولوجي وأعيدت الى الأرض ، هي الطرائق الجديدة التي يبتدعها الانسان على صعيد الواقع أو النظرية لتحسين مردودية جهده ورفع فعاليته. وتسمى طريقة «عقلانية» اذن أو اجراء عقلانياً الطريقة أو النظرية التي تقدم لنا، من خلال جهد أقل ، الانجازات نفسها أو الأعظم منها. وليس المقصود من ذلك ، في الحقيقة ، المردود نفسه بقدر ما ان المقصود هو عملية الترشيد ذاتها للممارسة باعتبارها معيار التقدم التاريخي والاجتماعي.

إن العقلانية هي ببساطة القدرة على الترشيد في العمل والنظر الانسانيين، وهي القدرة الناجمة عن تراكم الخبرة البشرية والحضارية. ويمكن القول ان الحضارة ليست نفسها الا التقدم في العقلانية التي توفر على الانسان جهود إضافية باستمرار، وتسمح له بالتالي ان يتفرغ أيضاً الى أمور جديدة تزيد من فاعليته ككل ، أو من فاعلية الانسانية جمعاء. ولو أردنا أن نمثل لذلك بمثال بسيط قلنا: ان الطريق البحري بين أوروبا والهند والصين كان يمر حول افريقيا الى ان احتفرت قناة السويس فأصبح من الممكن تقصير المسافة بنسبة كبيرة جداً. وهذا نموذج للعقلانية الاقتصادية وغيره الكثير، بل ان معنى الاقتصاد ذاته ليس إلا تنظيم العمل بحيث يمكن الحصول على النتائج نفسها مع تخفيف كمية الجهد الانساني المبذول لانتاجها.

والواقع ان الذي حصل نتيجة ذلك هو ان ثورة حقيقية قد تفجرت مع زيادة الانتاجية وتطوير ومراكمة الحميرة التقنية والرأسمال ، بحيث أن التوفير زاد في كمية ونوعية الجهد والوقت معاً، وأدى الى نظام يقوم على خلق حاجات جديدة معنوية هي التي تعبر بالفعل على تقدم الحضارة. وليس من المؤكد ان المجتمع الانساني كان سيصل الى المطالب الاجتماعية ويحقق الحرية السياسية، وكل ما ارتبط بها من قيم الكرامة واحترام الآخر، لولا التقدم في إنتاجية العمل. إن العقلنة هي عالم العمل الحضاري. وبالعكس ، ان المجتمعات التي تسقط في البربرية ، وهو ما نشهده أمام أعيننا، تجر الى ذلك لعدم قدرتها على ضبط معايير العقلانية أو العقلنة لاقتصادها ومواردها ونشاطاتها المختلفة. أنها تتخبط وتخبطها يعني انعدام الاتساق والتنسيق بين جهودها المبعثرة وحركاتها المتعددة بحيث أنها تبذر جهدها وتعجز عن تحقيق أي تراكم تاريخي.

وهذا يدلنا أيضاً على ان اقتصاد الجهد الذي هو المعنى الوحيد للعقلانية يقوم على التنسيق والترتيب والتنفيذ وتنظيم المعطيات الموجودة في الواقع ، بما في ذلك الواقع الانساني والاجتماعي بحسب منطق يقلل من الهدر في الوقت والجهد. وهذه هي الوسائل المتوفرة للعقلنة وليس هناك غيرها أبداً. ان ما نطلق عليه اسم الثورة المعلوماتية، وهي

ثورة بالفعل، قائم على إدخال طرائق الترتيب والتنفيذ الآلي، أي الحاسبات الالكترونية، الى ميدان العمل والاقتصاد. وهي لا توفر جهداً إنسانياً كبيراً فقط ولكنها تخلق إمكانيات تنسيق وترتيب للمعلومات والمعطيات الداخلة في العمل لا يمكن للعقل الفردي أو لمجموعة من البشر، مهما حاولوا ان ينسقوا فيما بينهم، أن يصلوا اليها. ومن هنا فان المطروح على بساط التاريخ الراهن يشكل بالفعل ثورة علمية وتقنية، ذلك لأنه لا يضاعف من جهد الانسان فقط وإنما يخلق إمكانيات للتدخل في سيرورة العمل تغير من بنيته نفسها ومن مجمل الاحتمالات المفتوحة أمام المجتمع البشري للتحكم في البيئة المحيطة وفي مصيره، ولتوفير الجهد على النتائج نفسها مع تخفيف كمية الجهد الانساني المبذول لانتاجها. والواقع ان الذي حصل نتيجة ذلك أن ثورة حقيقية قد تفجرت مع زيادة الانتاجية وتطوير ومراكمة الخبرة التقنية والرأسمال بحيث ان التوفير زاد في كمية ونوعية الجهد والوقت معاً، وأدى الى نظام يقوم على خلق حاجات جديدة بقدر ما يساهم في تراكم الجهد الفائت أو في الوقت الفائض بخلق شروط تغيير بنية العمل الانساني ذاته، ويساعد بالتالي على تفجير طاقات وقوى بقيت الى وقت قريب غير منظورة مثل انفطار الذرة أو تركيبها. وان اقتصاد الجهد يؤدي على صعيد السيرورة الشاملة والتاريخية للبشرية الى خلق جهد جديد لم يكن له وجود. ولولا ذلك لما كان هناك حضارة بالمعنى الحرفي للكلمة. اذ أن التراكم البسيط لا يؤدي الى انقلاب حقيقي في شروط حياة المجتمعات. ان الحضارة هي ثمرة هذا التراكم المركب الذي لا يستند على حساب السلسلة العددية، بل يقوم على حساب الهندسية.

لا يختلف الأمر على مستوى النظرية والفكر عن ذلك. فاكتشاف طرائق تقرب علمية أكثر دقة أو قوة أو شمولاً أو نفاذاً يؤدي الى تغيير جوهري في رؤيتنا وفهمنا لبعض الظواهر وأحياناً للمجتمع وتنظيمه وتركيبه، او للانسان ونفسيته العميقة، او حتى للعالم كله. ان اللغة مظهر من مظاهر هذه الاكتشافات الكبرى، وكذلك العلم والعلوم المختلفة، على مر التاريخ. ان نشوء مسعى ادراك الواقع أو السعي الى ادراك الواقع مباشرة وبدون الوسائط العقائدية والمذهبية التي كانت تشوش عليه وتمنع بالتالي إمكانية توحيد الأفكار ويجاد نظام مشترك لترتيب المعلومات والمعطيات يجمع عليه الناس ولا يختلفون عليه بسبب أصلهم أو منشئهم، ونعني منطق العلم، وهو الفضاء المشترك المتترع بالفعل بالصراع العنيف ضد روحية العصبية المحلية أو الضيقة، هو بحد ذاته ثورة كبرى لأن هذا المسعى البسيط هو الذي ساهم في قلب معرفتنا للعالم وفتح أمامنا إمكانيات جديدة لتسخير العالم ولفهم أنفسنا أيضاً، وهو الأهم. وكما ثورت التقنية عالم العمل وأنشأت انتاجية في العمل لا علاقة لها بقدرات الانسان الطبيعية مهما تراكمت، كما تدل على ذلك الطاقة الذرية، فان العلم قد ثور عالم الانسان العقلي والروحي. وإن

نزوع الانسان الى استيعاب الآداب والفنون والمعارف الشاملة عن العالم، والى أرضاء هذه الحاجات المعنوية والروحية الجديدة، أصبح يشكل اليوم أكثر من الحصول على الغذاء، أي على ما يسد الرمق بصرف النظر عن نوعيته، محور الصراع والتنافس بين الجماعات والأمم. وان الحفاظ على مستوى لائق من الحياة أي على مستوى معين من الحاجات المعنوية هو الآن أكثر من تأمين البقاء محور التنافس في إنسانية عصرنا، وهذه صورة أخرى عن مكتسبات الحضارة. ان الحاجات لا تكون أبداً في أية حقبة بسيطة وإنما هي حاجات مركبة دائماً يدخل فيها مستوى تطور الوعي والحس الحضاري في الجماعة.

لكن إذا لم تكن العقلانية العقائدية توحد معقولية العالم فإنها تتحول بالضرورة الى عقلنة تعكس الطرائق المختلفة والمتعددة باختلاف وتعدد مواقع الفاعل وحجمه ووزنه وأهدافه ووسائله في تحديد الغايات والوصول اليها. والعقلنة هي إعادة صياغة الواقع حسب نظام معروف، أي تنظيمه وترتيبه. ولذلك فهي تختلف وتتناقض حسب دائرة التطبيق. لكن وراء هذه العقلانيات المتعددة والمتصادمة، هناك الرؤية التي تحدد المعايير والاولويات التي تتحكم بالتنظيم والعقلنة. والتي تستطيع وحدها ان ترفعنا الى مستوى العقلانية الكونية أو فهم معقولية الواقع والسلوكات والممارسات وإخضاع عملية العقلنة الجزئية الى معيار كلي، هذا يعني البحث في مشروعية كل نظام أو تنظيم عقلائي، ويعني أيضاً ان الحديث عن العقلانية لا يمكن أن يتم بدون تحديد. كما يعني أن الشرط الأول للحديث عن العقلانية هو تحديد الموضوع أو النشاط والمستوى والاطار والهدف. فكل عقلنة مرتبطة بذات وموضوع، ولا توجد بشكل مجرد أو في المطلق. وهي كاستراتيجيات خلق وتحقيق المعقوليات المتعددة، تختلف باختلاف الدائرة التي تطبق فيها والمنظور. فالسرقة، سواء كانت سرقة أموال الدولة وأموال الآخرين، تبدو عقلانية من منظور السارق لأنها تسمح له ان يحقق ثروة كبيرة دون جهد، كما يبدو عقلانياً أيضاً توفير المصانع على نفسها بناء وحدة خاصة لمعالجة المياه المستعملة والملوثة. لكن النتيجة هي دمار الدولة وتلوث البيئة الخطير. فهذه الاستراتيجيات التي تبدو عقلانية، وهي بالفعل كذلك إذا أخذت كلا على حدة، تصبح مصدراً لعبية مطلقة وانتحار ذاتي بالمعنى الحرفي للكلمة عندما تؤخذ بالمنظور الاجتماعي ومجتمعها. وبالمثل ان المجتمعات الصناعية تبدو عقلانية في نهجها لمجتمعات العالم الثالث لأنها توفر لنفسها بذلك المواد الأولية بأسعار منخفضة وتفتح لنفسها الأسواق الدائمة وتمتص الفائض الاقتصادي والمالي منها. ولكن هذه العقلانية تصطدم بالخطر التاريخي لرؤية هذه الانسانية المحطمة والمبريرة ترتد على المجتمعات الصناعية في يوم ما وتسعى الى تحطيمها أو معاملتها بنفس الطريقة حتى تستطيع ان تؤمن حياتها هي أيضاً. ان النتيجة لمثل هذه العقلانية هي الحروب المحدودة

وغير المحدودة، وقبل ذلك الازمة الاقتصادية العالمية التي هي اليوم حديث الاقتصاديين أجمعين.

إن التصور الحقيقي للعقلانية يجب ان يأخذ اذن بالاعتبار عاملين، الذاكرة أو الوحدة الاجتماعية التي تطبق فيها المعايير العقلانية أو مبدأ توفير الجهد، والمدى التاريخي الذي يؤخذ أو ينبغي ان يؤخذ بالاعتبار، فما يمكن أن يكون معقولاً من وجهة نظر المدى القصير قد لا يكون معقولاً من وجهة نظر المدى البعيد. وكل ذلك يدفعنا الى الحديث عن عقلانية الدرجات أو المستويات المتعددة التي تنطبق في الوقت نفسه على ميادين البحث وموضوعاته كما تنطبق على المجتمعات أو التاريخ. وهذا يؤدي أخيراً الى القول بان الوصول الى العقلانية لا يمكن في تقليد طريق واحد فقد يظهر نوع التنظيم العقلاني أو العقلنة وتوفير الجهد عملية غير معقولة أحياناً كثيرة. ومن غير المنطقي استخدام أكبر الوسائل لتحقيق ما يمكن تحقيقه بأبسطها. وان الأمر مرتبط كذلك بالامكانيات والمعطيات نفسها وبالجماعة، أي بالاستخدام العقلاني للرأسمال المتوفر وللموارد المتوفرة من أجل إحداث تراكمية محلية خاصة بالمجتمع. ان توفير الجهد ليس معادلة بسيطة، وإنما هو جزء من إشكالية المعقولة المتعلقة بمعيار النجاعة الأشمل.

فقد كان الطريق الأقصر والأسهل للأوروبيين والعرب معاً الى الهند اتباع الطريق البري الذي كان العرب يحتكرونه دون منازع لأنه أحد معطيات الطبيعة والجسوسياسية، ولكن الأوروبيين فهموا ان أقصر الطرق للوصول الى آسيا ليس هو الطريق الذي يقاس بالامتار، أي أن المشكلة ليست طول المسافة وإنما التحكم بالمصير والثروات الآسيوية نفسها والبضائع التجارية موضوع النزاع. ان توفيرية الجهد المادي خاضعة هي نفسها لمعقولة من نمط أعلى لأنها تخص المصير العام للمجتمع وتدخل في تحديدها عوامل ثقافية وسياسية واجتماعية واستراتيجية. وهكذا كان اكتشاف رأس الرجاء الصالح بالفعل بداية لعصر جديد ولسيطرة عالمية جديدة وسيرورة تراكم ثم تحول اجتماعي من نمط مختلف كلياً عن السابق. ان المعقولة مثل كل المعايير الاخرى، وهي في هذا المستوى تعتبر موقفاً معيارياً، لا يمكن ان تدرك على المستوى البسيط الجزئي، بل ينبغي على الجزئي ان ينطوي تحت معيار الكلي، وعلى البسيط ان يندرج في التركيبي. ان استقلال المجتمع وتحكمه بمصيره هو مثلاً أساس حصول التراكم والتوفير في الجهد أصلاً. فاذا كان الجهد الاجتماعي المقتصد يمتنع من قبل مجتمع آخر بسبب موقع هذا الأخير الاحتكاري، فان المطلوب عندئذ توفير شروط تحقيق الاقتصاد الداخلي. وهنا نجد أنفسنا أمام موضوع الموقع والمكان الذي ينطلق منه العقل وتنبع منه العقلانية. فاذا لم ننجح في فهم ان العقلانية وكل نظرية أو اكتشاف تنطلق من موقع معين

وتستنفذ الى موقع معين وتمارس من داخل معين ومن قبل فاعل معين أيضاً فلن نصل الى شيء. ان الأفكار والمذاهب والطرق والأعمال والممارسات ليست صحيحة أو خاطئة بالمطلق، بل يمكن ان تكون صحيحة وخاطئة وذلك حسب الوضع والموقع الذي توجد فيه تاريخياً واجتماعياً. فجميعها عناصر جزئية لا تأخذ قيمتها ووزنها، أي معيار صحتها أيضاً، إلا من وجهة نظر الاستراتيجية الأشمل الاجتماعية أو التاريخية التي تدخل فيها.

وهذا يعني ان العقل لم يفقد قيمته كمعيار لترشيد الممارسة الانسانية بالرغم من ان العقلانية كعقيدة وكرؤية فلسفية تبسيطية لهذه الممارسة فقد فقدت الكثير من مواقعها، ولم تعد قادرة على ان تكون، كما في السابق، الرحم الفكري العامل على اخصاب وتوليد الاشكاليات العقائدية والروحية والاجتماعية القادرة على التعبير عن الواقع الراهن وعلى ضمان السيطرة عليه. ان ما هو مطروح الآن هو البحث في العالم كله عن معقولات، ليس بالمعنى العقائدي التقليدي للانسانية وإنما بمعنى المعيار الجديدة التي تساعد على تنظيم الواقع النظري والمادي معاً وفهمه، وادراك العالم كحقيقة واحدة والتحكم بالآليات عمله وتناقضاته ومشاكله. وهذا المعنى ليس إلا استمراراً للمسعى التاريخي للانسان، فقبل أن يصبح العقل محور تبلور عقيدة عقلانية انسانية كان يعتبر في كل الثقافات معيار الحكمة واداة البحث عن الصواب ورمزهما. فهو تلخيص مبسط في مصطلح واحد لمجموعة كبيرة من الآليات الذهنية التي تسمح للانسان بالتفكير والتمييز واتخاذ القرارات والمواقف المتفككة مع الواقع أو المنطق أو الخير. وما زال الاستخدام الشائع للعقل يحتفظ بجميع هذه المعاني. ولكن العقلانية الكلاسيكية لم تهتم وتموت دون ان تترك أثراً كبيراً على هذا المصطلح ذاته، وهذا الاثر لا يتعلق بمفهوم العقل نفسه بقدر ما هو جعل العقلانية نفسها قيمة فكرية وفضيلة مطلوبة فيما تحث عليه من ترشيد لسلوك الانسان وممارسة المجتمعات، بما في ذلك ترشيد استخدام العقل نفسه وتنظيم نشاطه وإخضاع التفكير والبحث الى قواعد يمكن ضبطها والتحقق من صحتها. وإنما بهذا المعنى تشكل العقلانية كقيمة وجودية اليوم معيار الاندراج في الحضارة الراهنة والتعامل معها على مستوى ابداعاتها. ان العقلانية تقدم للمجتمعات في هذا الميدان وسيلة لمعرفة الطريق الى اختصار الجهد من أجل الوصول الى الغايات الانسانية الواحدة التي تتحدد في كل مرة من افق المدنية السائدة.

إنها إذن البحث الدائب في المعايير التي تقيس بها صحة الاستراتيجيات التي تصوغها الجماعات أو تسعى الى صياغتها من أجل احراز التقدم ومسايرة التاريخ. بل يمكن القول ان الذي هُرم وزالت فاعليته هو العقلانية كإطار نظري مكون من معارف ومنهجيات ومسبقات وعقائد لتنظيم الواقع التاريخي والاجتماعي وفهمه، ولكن قيمة

العقل كمصدر معايير تنظيم العالم والممارسة من أي نوع ما زالت مستمرة في تأكيد نفسها وموقعها.

القصد من ذلك ان نقول في النتيجة ان مستقبل العقلانية في المجتمعات مرتبط بما نريد ان نكون عليه كمجتمعات وكمدينة، أو أسلوب في الحياة والنظر والعمل. فالعقلانية كمعايير تاريخية لترشيد النظام الاجتماعي ليست مشتركة بالضرورة بين المدنيات المختلفة والمجتمعات، وذلك بالضبط بسبب تباين مواقعها ومشكلاتها في إطار النظام العام والواحد للانسانية. وليس هذا نتيجة لنفي الكونية والطابع العالمي لنظام البشرية الراهن، وانما بالضبط بسبب وحدة هذا النظام وتحول المجتمعات كلها الى عناصر في لعبة واحدة، مما يعني انها لم تعد ذات حظوظ واحدة في احتلال المواقع المتباينة في هرم النظام، فالجماعات التي تحتل مدنها قمة الهرم الحضاري وتقوم بدور القائد والمنظم والمسؤول عن سير هذه الحضارة تظهر استراتيجيات تنظيمها لواقعها والعالم وكأنها نموذج المعقولة الوحيد، أي النظام الوحيد الممكن والناجح وما عداه هو من العبث المحض واللاجدوى. بالمقابل، وأمام هذا التأكيد على ان المعقولة الوحيدة الممكنة والناجعة ممثلة في العقلانية أو الاستراتيجية الترشيدية للمجتمعات القائدة، تظهر استراتيجيات العمل والنظر التي تصوغها الجماعات المهمشة للدفاع عن نفسها وكأنها عودة الى الهمجية وسقوط في البربرية والعبثية. ولكن هذا اللجوء الى استراتيجيات تبدو غريبة عن مستوى عقلانية العصر والحضارة ليس التعبير الحقيقي عن المكانة الهامشية التي تحتلها هذه الجماعات فقط وانما هو في الوقت نفسه الرد الوحيد الممكن على هذه المكانة، تماما كما ترد الجماعات التي لا يمكنها وضعها العام من بناء القوات النظامية للدفاع عن نفسها باللجوء الى حرب العصابات. وهذا يعني في نهاية المطاف ان العقلانية أو السلوك العقلاني مرتبط بالطريقة التي نفكر فيها بأنفسنا وبالموقع الذي نريد ونسعى الى أن نحتله في خريطة النظام العالمي. اذ بقدر ما ننجح في تحديد الهدف بشكل دقيق نستطيع ان نصوغ الاستراتيجية. والعقلانية ليست في النهاية الا استراتيجية اختصار الجهد للوصول الى الهدف الانساني المطلوب. ولا أعتقد ان بإمكاننا أن نبقى على مستوى معايير العقلانية الحضارية اذا بقي العالم العربي كما هو عليه الآن في توزيع امكانياته وتبديدها وتقسيمها، أو اذا لم يستطع ان يخرج من منطق الاستسلام للهامشية والتبعية والامعية الذي يميز سلوك نخبة القيادة الراهنة. ولكننا نفقد المعقولة اذا لم ندرك في الوقت نفسه حالة الضعف الفعلي الحضاري التي نعيشها. واذا كان من غير الممكن والمعقول لنا ان نفكر كما لو كنا مركز العالم، فان من الضروري والمعقول واللازم أن نفكر كما لو كنا مركزاً في العالم. ذلك ان علمنا ليس ولم يكن ولن يكون له مركز واحد. والتفكير من منطلق ان نكون مركزاً في العالم أمر خطير يجب ان ندرك معناه ومتطلباته، وهذا يحدد

طبيعة العقلانية التي نريد أو بالأحرى الاستراتيجية الفكرية وترتيب الأولويات والمعايير التي ينبغي أن تقود خطانا على الصعيد العام والشامل والتي ينبغي ان تحدد لنا الطرائق والمناهج. فالتفكير كما لو كنا بالفعل مركز العالم يعني في الظروف الحالية التي نعيش فيها فعلياً الجنون والفصام الجماعي، والتفكير كهامش للعالم يعني ترسيخ السيرة القائمة على الاستسلام والتسليم بالتقسيم الراهن للقوى والمنافع والمواقع والمصائر البشرية، أي بالتدهور المستمر والتخلف المتنامي. أما التفكير كمركز من مراكز العالم فهو يدل على الطموح المشروع الى تغيير المعطيات القائمة وعدم القبول بها والعمل على تحسين الموقع الاستراتيجي العام للمجتمع العربي بحيث يتحول الى أحد مراكز الابداع العالمي والمشاركة الفعلية والايجابية في مصير البشرية والحضارة الكونية، أي الى مجال لانتاج معقولة جديدة واستراتيجيات عقلية جديدة أيضاً.

ومثل هذا التفكير يفرض اختيارات أخرى غير التي نمارسها الآن، ويلزمنا ببذل جهود من نوع جديد أيضاً. ان نقلنا لأعظم التقنيات المادية والنظرية أسوأ بكثير مثلاً في هذا المنظور من اعتمادنا على جهودنا المحلية وتطويرنا لقوانا الخاصة وبلورة رؤية ومحور ذاتية. ولا بد ان ندرك انه ليس هناك طريق واحد يؤدي الى روما أو الى مكة، بل ان الطرق تتعدد بتعدد الجهات والمناطق التي يأتي منها الحجيج. إنه المركز الوحيد للعالم بل يمكن القول أن الذين يعيشون في الهامش وحدهم هم الذين ما زالوا يعتقدون لفرط احباطهم وحرمانهم ان الاتصال بالحضارة والوصول الى سعادتها مرتبط بتقليد الغرب أو الذهاب اليه في الوقت الذي أصبح يسد عليهم في الداخل وعلى الصعيد العالمي كل الأبواب للنفوذ بالفعل الى ثمار هذه الحضارة. وان البشرية جميعها سائرة على طريق رفض أسطورة الطريق الواحد الى الحضارة التقنية والعلمية والبحث عن تعددية الطرق والامكانيات المفتوحة أمام الجميع.

لكن اذا قررنا انه لا يمكن ان يكون للعالم مركز واحد يستقطب كل الامكانيات ويركز كل الخيرات والابداعات فينبغي العمل على أن ينشأ في كل منطقة قابلة اجتماعياً وثقافياً، أي محققة لشروط الأولية، مركز حقيقي يصبح مركز ابداع ومصدر قيم وتقويم وارضاء أو رضى ذاتي جماعي. بل يمكن القول ان الغربيين أنفسهم لم يعودوا يعتقدون انهم مركز العالم اليوم، وهم جد سعداء باكتشاف العوالم الأخرى والتعرف عليها والعيش فيها. لنخرج اذن من عقدة التقليد والنقل الأعمى. ان القروء مهما نجحت في التقليد لا تفليح في التحول الى انسان، ولكنها تستطيع ان تريح معركة وجودها وتحولها، وان تحظى بالقيمة والاهتمام اذا نجحت في المحافظة على قدراتها الذاتية واحتفظت بثقتها بنفسها واعتمدت على مواهبها.

# نحو عقل عربي مستقبلي على ضوء تحليل البنى الاجتماعية العربية الراهنة

د. مصطفى حجازي \*

أولاً : تمهيد وتحديد :

تطمح هذه الورقة لان تشكل اسهاما في بلورة البنية العربية المستقبلية لمشروع الدولة القومية الوجودية. وهي تنطلق وصولا الى هذا الهدف من حدين : الاول هو استشراف المستقبل العربي على عتبة القرن الحادي والعشرين، وما يحتاجه من عدة ذهنية كي تلعب الامة العربية دورها الفعال على المسرح العالمي. أما الثاني فهو واقع البنية الاجتماعية - النفسية لهذا العقل العربي في خصائصه وآلياته ودينامياته وبما يتوفر له من امكانات وما يعاينه من معوقات.

وهكذا سيتحرك البحث طوال هذه الورقة ما بين نقاش المقومات الاساسية للعقل العربي القادر على التحكم في توجيه المستقبل وصناعته بدلا من الاستمرار بالانفعال بتحدياته ومحاوله استيعاب صدماته، وبين واقع هذه المقومات كما تتبدى في الممارسة الفعلية والمسلكيات العملية بما يتعارض مع الشعارات العلنية او يتناقض معها.

أما مجال البحث والتحريك فلقد اخترناه في الواقع العربي الراهن ليكون مكملا للجهود القيمة التي بذلت على صعيد دراسة البنية العقلية العربية من منظور الثقافة العربية الاسلامية التراثية التي قام بها بشكل مميز مفكرون عرب، أخص بالذكر منهم هنا المفكر محمد عابد الجابري<sup>(1)</sup>. يطابق الجابري، كما هو معروف، في مشروعه بحزئية ما بين العقل العربي وبين بنية الثقافة العربية الاسلامية خلال فترة تاريخية معينة. وهو يقصد بالعقل العربي ذلك العقل المكون كما تشكل في الثقافة العربية وبواسطتها، أي جملة المبادئ والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية للمتممين اليها كأساس لاكتساب المعرفة، والتي تفرضها عليهم «كنظام معرفي»<sup>(2)</sup>. ويتعمق الجابري في محاولته الثانية في تحليل السلطات والنظم المعرفية التي تحكم العقل العربي الاسلامي، أي نظم البيان والعرفان

\* أستاذ علم النفس في الجامعة اللبنانية. بيروت.



والبرهان وما يترتب عليها من مرجعية تراثية تحكم العقل الغربي الاسلامي في بنيته ودينامياته الداخلية.

ينطلق الجابري في تحليله هذا من مقولة تاريخية اساسية تذهب الى «أن بنية العقل الذي ينتمي الى ثقافة ما، تتشكل لا شعوريا داخل هذه الثقافة ومن خلالها، وتعمل بدورها وبكيفية لا شعورية كذلك على اعادة انتاج هذه الثقافة، نفسها...»<sup>(3)</sup>. اننا نبنى تماما مقولة المنهج التاريخي هذه، ولكننا نركز اسهامنا على استكمال عناصرها من خلال المنهج البنيوي. فالثقافة لا تقتصر في تشكيلها وتأثيرها على البعد التاريخي فحسب، بل تتشكل ايضا وتفاعل وتؤثر في الافراد المنتمين اليها وتقولب بناهم الذهنية وتحدد مسلكياتهم العملية انطلاقا من تركيب البنية الاجتماعية الراهنة في تفاعل القوى الاساسية المكونة لها سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وتراثيا. ونحن نذهب في نفس الاتجاه الذي يقول بأن هناك تفاعلاً جديلاً مستمراً ما بين التاريخي وبين البنيوي الراهن في تحديد الثقافة وما ينتج عنه من بني عقلية فوقية وممارسات مسلكية. فلا التاريخي يستمر في تأثيره في الحاضر كماض مغلق، ولا البني الاجتماعية الراهنة تحدد منتجاتها الفوقية انطلاقا من بناها التحتية وواقعيتها الراهنة فحسب.

سيتركز تحليلنا اذن على البني الاجتماعية العربية الراهنة في تأثيرها على بنية العقل العربي المعاصر وانماط السلوك والتفاعل والتوجهات بما هي محكومة بالقوى السياسية والاقتصادية والثقافية المحلية والخارجية. هذه البنية وتلك الانماط تتخذ ايضا طابع الاستمرارية والتكرار فتعيد انتاج ذاتها وانتاج الواقع الاجتماعي الذي ولدها بشكل لا واع. وهو ما يجعلها تستعصي في الكثير من الحالات على التغيير؛ مفلته من تأثير الايديولوجيات السياسية التغييرية وطروحاتها وشعاراتها العلنية. ذلك انها تمثل نوعا من الايديولوجية الضمنية التي تفاعل في الخفاء بشكل لا واع وخارج نطاق تأثير السياسات الصريحة، مولدة حالة من الازدواجية (الشائعة عربيا) ما بين النظرية من جانب وبين الممارسة الفعلية من جانب آخر.

تستند محاولتنا التحليلية الى المعطيات التجريبية وحدها التي تقوم على خبرتنا الميدانية وتتغذى بالكم الكبير من الكتابات العربية المعاصرة حول واقع العالم العربي. وهي بالتالي لا تدعي الضبط الكمي او الدقة التجريبية. كما أنها لا تدعي الشمول واطلاق التعميمات. انما تشير الى تيارات واتجاهات راهنة يتوافق على القول بانتشارها الكثير من المفكرين والباحثين العرب.

اخترنا في علاج موضوعنا أربعة محاور تشكل عناصر أساسية في بنية العقل العربي المستقبلي. فنحن نزعم أنه بدونها لا يمكن للعقل العربي أن يرقى الى دوره المستقبلي ولا للمشروع الوجودي ان يصل الى غايته. هذه المحاور نفسها فاعلة بشكل مؤثر حاليا في الواقع العربي الراهن، انما على شكل معوقات تحد من دينامية البني الاجتماعية العربية وانفتاحها على النمو والتطور المستقبلي. انها ذاتها تشكل قوى تعطيل للطاقت العربية

الهائلة. المهمة التي نطرحها على انفسنا في هذه الورقة تتخذ شكل الوعي بضرورة التدخل لتحويل هذه المحاور من واقعها الحالي المعوق الى واقع آخر وظيفي في صناعة المستقبل العربي. وبالتالي يمكن طرحها على الشكل التالي على مستوى التوجه الذهني والممارسة العملية:

- 1 - التحول من الذهنية الانفصالية التجزيئية الى الذهنية الوجدانية التآلفية.
- 2 - التحول من عقلية النفوذ والاستزلام الى العقلية المؤسسية.
- 3 - التحول من التوجه الذهني الاستبدادي وعلاقات الاخضاع الى العقلية الديمقراطية.

4 - التحول من القطعية الذهنية والانفعال والتصلب الى العقلانية العملية والابداع. وعلى ذلك تتمثل ملامح العقل العربي المستقبلي في الذهنية الوجدانية والمؤسسية والديمقراطية المنمية، والعقلانية العلمية المبدعة.

هذه الملامح ليست شمولية ولا قطعية تلغي ما عداها، انما نركز عليها نظرا لوظيفتها الحاسمة في صناعة المشروع الوجداني في تقديرنا. ولا شك ان هناك غيرها مما لا يقل أهمية عنها، ومما يجب الوقوف عنده. كذلك لا بد من التأكيد الجازم والصريح على أن ما نقول به هنا لا يعدو كونه حالات ذهنية وتوجهات وليدة النبي الاجتماعية السياسية العربية الراهنة وما يقوم فيها من ممارسات معطلة للمشروع العربي المستقبلي. فلا هي وراثية عضوية، ولا هي تراثية تشكل قدرا محتوما. انها حالات واقعية قابلة للتغيير. والغرض من الحديث عنها لا يهدف الى التبخيس الذاتي بل يستهدف النظر في أمورنا بموضوعية لتلمس طريق المستقبل.

أما مبررات التركيز على هذه المحاور هنا دون سواها فتكمن في محدودية الحيز من ناحية وفي ما أصبح المفكرون العرب يتوافقون عليه من تشخيص لادوائنا ووصف لعلاجها من ناحية ثانية. يكفي أن نقول هنا - حيث سنعود الى ذلك بالتفصيل خلال البحث - ما يلي:

1 - تخلص الندوة التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية حول العقد العربي القادم - المستقبلات البديلة<sup>(4)</sup> - من خلال استعراض اوضاع العالم العربي على جميع الصعد السياسية والاقتصادية والعسكرية والثقافية والاجتماعية، الى أنه لا خلاص ممكن للعرب الا بالوحدة والديمقراطية. وان كل محاولات خلاص خارجها محكومة بالفشل.

2 - أما المؤسسة العمرانية المنتجة في مقابل مؤسسية النفوذ والاستزلام فلم تعد بحاجة الى تبرير. فتجيب غالبية المؤسسات العربية لصالح النفوذ الفردي شبه المطلق من علل واقعنا العربي الراهن الكبرى. كما أنه لا حاجة للمجادلة في أن حصانة وفعالية أي مجتمع ونموه رهن بقوة مؤسساته وديناميتها.

3 - وأما العقلانية العلمية في مواجهة القطعية والتصلب والانفعال، فلا يوجد مفكر

عربي الا وبعيش محتتها. ولولا ذلك لما كان هناك من حاجة لعقد بدوه محصنه للعقل العربي ونقده.

ثانيا: نحو عقل عربي مستقبلي:

لا بد اذن للعقل العربي حتى يكون مستقبليا يقوم بدوره في بناء المشروع العربي الوجودي الحضاري من أن يكون ذا بنية وتوجه وحدوي، مؤسسي، ديمقراطي، وعقلاني علمي. ولا بد لكافة الجهود المبذولة على صعيد إعداد هذا العقل من أن تنتهي به الى الارتقاء من الواقع الراهن الى هذه الحالة. ولوبدا هذا الكلام ذا طابع تقريبي ايدولوجي (دوغمائي). الا ان بحث هذه المقومات قد يساعد على اثبات معقولية هذا التوجه وضرورته.

### 1 - العقل العربي المستقبلي والتوجه الوجودي:

من المعروف أن السياسات الدولية غربية وشرقية تتعامل مع قضايا العالم العربي باعتباره كيانا واحدا قائما بذاته من النواحي البشرية والمادية والثقافية. ومن المعروف أن مخططات السيطرة على هذا الكيان تتوسل التفتيت السياسي والثقافي لهذا الكيان وصولا إلى إضعافه واستتباعه. على أن المشروع الوجودي ليس مجرد دفاع ضد هذه الحرب وابطال لتلك المخططات، بل هو في أصل بناء الكيان القومي الذي لا حياة له بدون الوحدة وذلك على عدة صعد:

أ - وحدة وتكامل الامكانيات والطاقات: فالدراسات عن التكامل الاقتصادي السياسي والبشري والعسكري والثقافي وعلاقته بالمصير العربي لم تعد بحاجة الى المزيد لاثبات صحتها وضرورتها. كل هذه الدراسات أو جلها تؤكد على أنه لا خلاص لاي قطر عربي بمفرده ولا على أي صعيد. فقط الوحدة تكفل أسباب المنعة والقوة والدينامية والنمو. تلك هي روح العصر على كل حال: بناء وحدات أكبر على كل الصعد عالميا هو التوجه المستقبلي للبشرية.

أما التجزئة فلا تقتصر في آثارها على الاضعاف والقصور في الامكانيات والطاقات والموارد فحسب مما يعيق عملية بناء المستقبل، بل انها تتعدى ذلك الى ما هو أخطر بما لا يقاس. فكما ان الوحدة هي شرط اطلاق اوعية النمو والتحرك الى الامام لصناعة المستقبل، فان التجزئة تطلق لا محالة الاوعية المعاكسة وهي اوعية الانكفاء والتفتت الذي لا ينتهي. ولنا في محاولات «قومنة»<sup>(5)</sup> الكيانات القطرية عبرة ومثال. يقول طراييشي<sup>(6)</sup> «إزاء عجز العمل الوجودي هناك خطران: اما تقومون الدولة القطرية، واما العودة الى مرحلة ما قبل الامة، اي في الحالة العربية الطائفية والقبلية والاثنية». وهو يؤكد على أن الخطر الاكبر بينهما يتمثل بالردة الى العصبية القبلية، اي الى تجزئة التجزئة. فالقومنة القطرية تقع في حالة الاستبداد، اي دولة الحاكم الفرد (مهما كانت تسميته) والذي غالبا ما يتخذ وجها فتويا

(طائفة، أو عشيرة، أو أسرة أو حتى حزبا قد يسير بالعقلية العشائرية).  
ومن المذهل حقا ان نسمع هنا وهناك في اقطار العالم العربي الدعاء باطالة عمر  
الحاكم الفرد الذي يحفظ للقطر وحدته. ومن المذهل أكثر منه ذلك القلق العام  
من مرحلة ما بعد ذهاب هذا الحاكم الذي يتراوح ما بين الخوف من التمزق  
الجهوي أو الطائفي أو الإثني والاقتيال الذي لا يبقى ولا يذر. ان اولى التفتيت  
حين تتحرك لا تقف عند حد. ولنا في الواقع اللبناني الراهن حالة مأساوية بالغة  
الفصاحة: فمن الانقسامات الكبرى نصل الى تقسيمات صغرى لا تنتهي. وتقوم  
خطوط تماس ليس بين المناطق فحسب، بل بين الطوائف، ثم المذاهب، ثم  
الاحياء، ثم الشوارع، ثم داخل الاسرة الواحدة... نحن اذن ازاء التعارض ما  
بين الوحدة شرط البناء والنمو والتجزئة عامل التفتيت والانذار.

ب - الوحدة توافق مع الذات والجماعة:

اذا تجاوزنا صعيد السياسة والاقتصاد وصولا الى صعيد الثقافة والبنى الفوقية،  
نجد أن لفظ «الامة» في اللغة العربية والدين يدل في الاساس على وحدة المقصد.  
ومنه اتخذ معنى الجماعة ذات المقصد الواحد او التوجه نحو هدف واحد. فاللغة  
العربية تحمل معنى التوحيد وهنا يتأكد ما قاله الجابري حول الثقافة وبنية العقل.  
ونضيف اليه نحن بنية النفس والنظرة الى الذات والوجود. ويؤكد عبد الله  
العروي على نفس الامر حين يتحدث عن النظرة العربية الاسلامية الى الكون  
والى الذات المستمدة من مفهوم التوحيد<sup>(7)</sup>. ان مفهوم التوحيد لا يتعلق بالاهي  
فحسب، بل يتعلق بالكيان الديني للحضارة العربية الاسلامية مشكلا إحدى  
خصائص بنيتها الفوقية.

لقد اثبت غازي مكداشي في أطروحته للدكتوراه<sup>(8)</sup> حول الفن العربي الاسلامي  
ان المبدأ الاساسي الذي يوجه هذا الفن (على مستوياته التشكيلية والمعمارية  
والموسيقية) هو مبدأ الوحدة والتآلف والانسجام وذلك في مقابل مبدأ التناقض  
والصراع الذي يميز الموسيقى الغربية والفنون التشكيلية الغربية. هذا المبدأ الموجه  
لبنية العقل العربي اللاواعية نجد ترجمته في الامل الكامن في الانسان العربي  
بالوحدة، من خلال امل الخلاص، أو امل استعادة مجد الامة الموحدة مقارنة  
مع حاضرها البيئي في شذمته. التوق للتآلف والوحدة دائم في الخطاب الشعبي في  
مقابل قوى التجزئة التي يعيشها هذا الخطاب كحالة اغتراب وانقطاع عن الذات  
الحقيقية.

ان الوحدة بما هي ترجمة سياسية حضارية لمبدأ التوحيد والتآلف الذي يحكم بنية  
العقل العربي تقدم في رأينا الشخصي الحل الفعلي لازمة الاصاله والمعاصرة التي  
تحتل مكان الصدارة في النقاش حول العقل العربي. فهي تتجاوز كل الحلول  
المطروحة لهذه المسألة والتي لا يحظى أي منها بالرضى والاجماع (اعني حل السلفية

وحل التغريب وحل التوفيق الليبرالي بين الترتين). فإذا كانت الوحدة شرط بناء المشروع الحضاري وبناء المستقبل فإنها في آن معا شرط التواصل مع التراث واستعادة الذاكرة التاريخية العربية. انها السبيل لاستعادة الهوية العربية الضائعة بمعناها التراثي والمضيعة بمعناها المستقبلي.

ج - الوحدة والابداع: تشكل محاولة كمال أبو ديب بعنوان: «الابداع الثقافي في مجتمع مجزأ»<sup>(9)</sup> استكمالا لهذه الافكار حين يربط الابداع الثقافي بالمشروع الوحدوي العربي وما آلت اليه حاله من غلبة التجزئة على هذا الواقع. «خلال نصف القرن السابق كانت الحياة السياسية والثقافية العربية مستثارة بمشروع جماعي، برؤية وحلم وحنين وطموحات جماعية. كان الابداع الثقافي يستمد حيويته وأهميته واتصاله بالناس من خلال انغماسه في هذا المشروع الجماعي، أي هذا الاجماع (...). ولقد شهدنا في هذه الفترة تصدر المسرح الثقافي كتاب ومسرحيون وشعراء (...). يمتلكون رؤية كلية للواقع والانسان والمجتمع والثقافة والتغيير والاشكال والعملية الفنية وكذلك اللغة ذاتها (...). كان الزمن يبدو زمنا تاريخيا مكتمل المعنى، أي عملية تغيير ونشوء وتطور هادفة وذات دلالة»<sup>(10)</sup>. حتى الهزيمة عام 1967 انتجت ابداعا بما هي انتكاسة للمشروع الوحدوي. ومع التجزئة بدأ التصدع التاريخي وانقطاع الذاكرة (أو مسحها من قبل الاستبداد القطري والبدء في كل مرة من جديد). ومعها نضب الابداع الثقافي في سلسلة الانقسامات التي لا تنتهي. ونحن نوافق د. كمال أبو ديب في تحليله: فلا ابداع ثقافي الا من خلال تاريخ حي مستمر يضرب جذوره في التراث واللاوعي الجماعي، بما هو هوية الجماعة الثقافية، ويمتد الى طموح مستقبلي يشكل المشروع الجماعي. نخلص اذن الى القول بأنه لا بد للعقل العربي أن يكون وحدويا حتى يلتقي مع ذاته ويجد كل مداه ويعاود صناعة تاريخه. وضمن هذه الوحدة تتخذ الخصوصية على تنوعها كامل مداها ودورها في اغناء الوحدة وادخال الدينامية الى بنيتها.

## 2 - العقل العربي المستقبلي والتوجه المؤسسي:

لأن الدولة الحديثة هي بالتعريف دولة المؤسسات، كما يقول طرابيشي<sup>(11)</sup>، فإنه يتعين ان يكون العقل العربي المستقبلي صانع المشروع الوحدوي مؤسس التوجه. ونحن نذهب أبعد من ذلك اذ نقول أن بنية اي مجتمع مهما كانت درجة تطوره تتمثل في شبكة من المؤسسات التي تؤطر الافراد وتوجه علاقاتهم وتفاعلاتهم وممارساتهم. ذلك أن الانسان بصفته كائنا اجتماعيا هو في المقام الاول كائن مؤسسي. وان «تماسك أي مجتمع (سواء أكان تقليدياً أو معاصراً) يتوقف على قوة مؤسساته، ومستوى نشاطه يتوقف على دينامياتها»<sup>(12)</sup>.

وحيث أن أسس الوحدة العربية تتجسد في المقام الاول في وحدة المؤسسات العربية او انشاء مؤسسات وحدوية التوجه فان العقل العربي المستقبلي لا بد له بدوره أن يكون مؤسسي التوجه. والا فانه «لا يمكن لمسيرة الوحدة أن تتقدم في خطاها طالما بقيت المؤسسات العربية على حالها من التشرذم والتكرار والتضارب في الاهداف والاتجاهات»<sup>(13)</sup>.

هل يعني هذا الكلام أن العقل العربي غير مؤسسي؟ واذا كان ذلك هو الحال أفلا يتعارض هذا الكلام مع القول بأن المؤسسات هي عماد المجتمع مهما كانت درجة تطوره؟ ان المجتمع العربي في مختلف أقطاره يقوم بالطبع على المؤسسات، ليس هذا هو موضع الخلاف والا فلن يكون هناك مجتمع على الاطلاق. انما السؤال هو أي نوع من المؤسسات أو بالاحرى ما هو واقع هذه المؤسسات؟ وهل هناك من خلل أساسي فيها يميز لنا طرح الموضوع واعطاءه هذه المكانة من الاهمية بعد مسألة التوجه الوحدوي مباشرة؟

نعم هناك خلل أساسي في واقع المؤسسات العربية تترتب عليه أخطار كبيرة ليس فقط على صعيد الانتاجية والفعالية، بل أكثر من ذلك، على صعيد التماسك والاستمرارية والحصانة الذاتية ضد أخطار الاختراق على اختلاف أشكاله. يمكن أن نتبين شكلين أساسيين لهذا الخلل، يشيعان منفصلين أو مجتمعين وبدرجات متفاوتة من الحدة في الغالبية العظمى من المؤسسات العربية، ويتعلقان كلاهما بالمرجعية الاساسية لهذه المؤسسات. فبينما تستمد المؤسسات العمرانية مرجعيتها وسيادتها من الامة ومن الدولة كتعبير عنها، نجد المؤسسات العربية تستمد مرجعيتها اما من العصبية على اختلاف اشكالها (قبلية أو عشائرية أو طائفية او عائلية، أو حتى حزبية) أو من سلطة الحاكم الفرد.

أ - أما على صعيد العصبية فيتوافق دارسو المجتمع العربي المعاصر من مايكل هدسون<sup>(14)</sup> الى حلیم بركات<sup>(15)</sup> الى سواهم على أن بنية هذا المجتمع لا زالت بشكل أو بآخر وبمقادير متفاوتة محكومة أساسا بالطائفية والقبلية والاسرية. أي أنها محكومة بالمؤسسات التي يطلق عليها تسمية «التقليدية» في مقابل المؤسسات العمرانية الانتاجية. وحتى هذه الاخيرة نجد أن نظام السلطة والعلاقات والمرجعية فيها محكوم بعقلية الثالوث التقليدي بشكل ظاهر صريح في الكثير من الاحيان وأشكال خفية مستترة في أحيان أخرى. ولذلك لا يندر ان نكتشف أن الايديولوجية القائمة على العصبية التقليدية هي المتحكمة في أكثرها تقدما، اذا أمعنا فيها النظر وتعمقنا بالتحليل. وينسحب هذا ليس فقط على المؤسسات المدنية العادية، بل حتى على العديد من الاحزاب الاكثر ثورية وراдикаلية والتي يفترض فيها قيادة عمليات التغيير وصولا الى صناعة المستقبل. تعيش هذه المؤسسات السياسية حالة ازدواجية تلغم وجودها على صعيد الايديولوجيا: هناك

كشعارات، وهناك ايدولوجية ضمنية ذات طبيعة تقليدية تتحكم بالعلاقات والسلطات والممارسات داخلها وفي تعاملها مع المجتمع والناس. أين يكمن الخطر في هذه الحالة؟ الخطر مزدوج. فمن المعروف اولا، ومنذ أن وضع ابن خلدون مقدمته<sup>(16)</sup>، ان العصبية المميزة للمؤسسات التقليدية تقوم على النفوذ. والنفوذ يستلزم الولاء كمعيار اساسي للانتماء. لا يحكم على الناس من خلال جهدهم وانجازاتهم بل بمقدار ولائهم. صراع النفوذ يذهب دوما باتجاه تفتيت الوحدة الاجتماعية، حيث يحل الالغاء والاختصاص محل التفاعل والتكامل. النفوذ والصراع عليه يتناقض اذن مع البناء، وبالتالي فهو يتناقض مع صناعة المشروع الوحدوي المستقبلي.

أما الشق الثاني من هذا الخطر فيكمن في كون المؤسسات التقليدية محكومة بعقلية لا تاريخية، كما بينه لنا حسن قبيسي في تحليله المميز<sup>(17)</sup>. هذه العقلية تخضع لمبدأ التكرار، مرجعيتها تكمن في سنة الاولين من آباء أو ابطال او أولياء أو أنبياء. الحياة اليومية في أدق تفاصيلها تقنن انطلاقا من النموذج الاصيل<sup>(18)</sup>. والمعيار هو مدى الالتزام بما استهله الاولون. العودة الى النموذج الاصيل هي في أصل العادات، وهي تجري خارج الزمن ولا تتأثر بمروره. ليس هناك خط سير من الماضي الى الحاضر وصولا الى صناعة المستقبل. وبالتالي فلا مجال للتغيير الا حين يحدث تحول يتجاوز دورة اعادة انتاج التقليد ويفتح آفاق المستقبل - كما كان الحال عند ظهور الاسلام الذي دفع العرب الى تجاوز ما وجدوا عليه آباءهم.

ب - وأما على صعيد سلطة الحاكم الفرد فان الخلل المرجعي لا يقل كثيرا في أخطاره. هنا أيضا نجد المؤسسات تنسق في بنيتها وفعاليتها من خلال التسلط الفردي الذي يسعى الى النفوذ وصولا الى تجيير كل المؤسسة لخدمة أغراض هذا النفوذ والسيطرة شبه المطلقة على كل الانشطة والعلاقات والناس.

يتوافق في هذا الصدد كل من جورج قرم وصفوت حاتم<sup>(19)</sup> على أن فقدان المؤسسات العمرانية الانتاجية يشكل أبرز سمات الحياة المجتمعية العربية. ويفرق قرم في هذا الصدد ما بين الدولة والسلطة: فهناك سلطات قوية جدا تمارس التحكم والقمع ولكن لا توجد دولة كمؤسسة لها وظائف موضوعية في حياة المجتمع. أما حاتم فيرى أن «تراث الدولة العربية كان تراث «السلطين» والقواعد التي تأسست عليها هي «الاحكام السلطانية» التي تحكم بمقتضى مصلحة الحاكم وتؤسس حكمه... دون أن تسمح بوجود اي مؤسسات أخرى تصون حقوق الرعية وتدافع عنها...»<sup>(20)</sup>.

ولقد خالصنا من تحليلنا لواقع المؤسسات العربية وعلاقات السلطة فيها<sup>(21)</sup> الى العديد من النقاط التي تؤيد الكلام السابق. فالمبدأ العام للممارسة، والذي يشيع

في نسبة كبيرة من المؤسسات العربية، هو مبدأ النفوذ والسيطرة الفردية. تبدو المؤسسة وكأنها تعرف من خلال الرئيس، بحيث يبدو مرجعها الاساسي. ومن هنا تحتل فردية الرئيس الاسبقية على كيان المؤسسة. وتتحول غالبية المؤسسات العربية في أسلوب ادارتها الى ما يشبه الملكية الفردية أو المجال الحيوي للممارسة النفوذ الشخصي. ويعمم هذا الاسلوب على كل مستويات الهيكل التنظيمي من أعلى الى أسفل. ومن هنا تتحول الادارات والاقسام المختلفة الى مناطق نفوذ وصراع على النفوذ (قبائل وعشائر معاصرة ومدنية!!).

العلاقات الوظيفية تتحول في هذا الواقع الى علاقات ولاء وتبعية. ويصبح هذا الولاء هو المعيار الاساس في تقويم العاملين وتحديد مكائهم بدلا من تبني معيار الاداء والجهد. وهكذا تستشري حمى مراقبة كل شيء (الاطلاع على كل كبيرة وصغيرة) ليس حرصا على حسن سير العمل وتحقيق أهداف المؤسسة، بل لمراقبة حالة الولاء والتبعية واكتشاف مؤشرات الاخلال بها بغية التحرك السريع!! من هنا تقوم علاقات التزلف والاستزلام وصولا الى المكاسب، كما يطغى هاجس حماية الذات من الغدر والاقتراعات مما ينسف روحية العمل الجماعي وتكامل الجهود (حماية الرأس هي الاساس!!).

لا بد للعقل العربي اذا اراد ان يكون مستقبليا يصنع مشروع الوحدة الحضاري من تجاوز هذه المعوقات من خلال توجه مؤسسي يضع الامة فوق السلطان، والمؤسسة فوق الفرد، والمردود الاجتماعي فوق النفوذ، والاداء فوق الولاء. بذلك يرد التاريخ الى مساره الصحيح، تاريخ مجتمع من خلال تاريخ مؤسساته الفاعلة، وليس تاريخا ممزقا فيه عود على بدء ومسح للذاكرة مع صعود كل مسؤول جديد.

### 3 - العقل العربي المستقبلي والديمقراطية:

ليس هناك قضية من قضايا المجتمع العربي المعاصر الكبرى تلقى الاجماع التام حول مكائتها من كل القيادات الفكرية والاجتماعية والعلمية وحتى السياسية كقضية الديمقراطية. وذلك على صعيدين: تشخيص الواقع العربي من حيث حالة الديمقراطية باعتبارها من أكبر أزماته وأخطرها ان لم تحتل مرتبة العلة الاساسية. أما الصعيد الآخر فهو الاولوية شبه الدائمة التي تحتلها الديمقراطية في نتائج أعمال اي ندوة تتعلق بتطوير الواقع العربي.

وهكذا نجد أن الخلاصة الاساس التي توصلت اليها أعمال ندوة العقد العربي القادم هي أن لا خلاص للعالم العربي الا بالوحدة والديمقراطية. وأن التوصية الاولى في ندوة أزمة الديمقراطية في الوطن العربي<sup>(22)</sup>، تضع «الديمقراطية في مواجهة الاستبداد» في رأس قائمة المطالب التاريخية الكبرى الستة للامة العربية. كذلك يأتي في البند الاول من



المسائل التي لاقت الاجماع في الحديث عن المشروع الحضاري العربي الجديد ضرورة «اسقاط اي مقايضة بين المشاركة الشعبية كهدف» وأي أهداف قومية أخرى. فلا يمكن مقايضة الديمقراطية بذريعة تحقيق التنمية الاقتصادية او العدالة الاجتماعية او الوحدة العربية او الاستقلال. كان هناك ما يشبه الاجماع أن أيا من هذه الغايات أو أن هذه الغايات جميعا لا ينبغي أن تكون بديلا للمشاركة الديمقراطية... ان هناك اجماعا على أن الديمقراطية ينبغي أن تكون شرطا سابقا او مصاحبا لتحقيق أي أهداف أخرى<sup>(23)</sup> على اعتبار ان الانتكاس والتعثر في تحقيق الاهداف الكبرى مرده غياب المشاركة الشعبية.

وفي هذا الصدد لم نجد أبلغ من كلمة خير الدين حسيب في افتتاحه لاعمال الندوة حيث يقول «كما أن تعذر عقد هذه الندوة في اي قطر عربي، رغم كل المحاولات التي بذلت من أجل ذلك، هو دليل آخر على أزمة الديمقراطية في الوطن العربي»<sup>(24)</sup>.

نتوقف قليلا عند بحث خالد الناصر كنموذج عن الابحاث الهامة والعديدة التي تضمنها كتاب «الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي». يستهل الباحث الحديث بالاشارة الى معاناة الانسان العربي في حياته اليومية من الكبت والقهر المتصاعدين باستمرار، مما لا يكاد المرء يجد له استثناء مها على امتداد الرقعة العربية<sup>(25)</sup>. ويقوم الباحث بجولة استطلاعية حول أوضاع الديمقراطية في العالم العربي فيستعرض العوامل الموضوعية المسؤولة عن غياب الديمقراطية. ويتوقف عند تفاقم المسألة مع صعود الاحزاب الثورية التقدمية والتحريرية والوحدوية الى السلطة، مما يفضح الطرح الذي يرد مسألة الاستبداد الى المستعمر وحليفه المحلي. فباسم الدفاع عن الطبقات الشعبية وصل القهر والكبت الى مستويات تفوق ما سبق من تحريم للرأي المعارض وتصفية القوى السياسية الاخرى وصولا الى تصفية الرأي المعارض حتى داخل التنظيم الواحد والحزب الواحد.

ويتوقف عند الازدواجية التي تميز واقع هذه الهيئات والمنظمات ما بين الشعارات والممارسات. فكل الممارسات لا تمت الى الديمقراطية رغم رفع شعارها عاليا، كذلك هو حال شعار الوحدة. الممارسة تذهب في اتجاه التدهور المستمر نحو القمع وتفاقم اجهزته واساليبه ونحو التجزئة والتفتيت. وهناك اختلال خطير في العلاقة بين السلطة والجماهير: عدم قناعة بدور هذه الجماهير وعدم قناعة بمقدرتها وخوف منها على السلطة.

وأخطر ما في الامر هو وصوله «الى اهدار قيمة الانسان وامتهان كرامته والتنكيل به جسميا ومعنويا، بل ان التصفية الجسدية للانسان العربي أصبحت أسلوبا طبيعيا»<sup>(26)</sup>. واطغر من ذلك انهيار او هدر الكثير من القيم العامة التي كانت تسود المجتمع العربي والتي كانت موضع اعتبار من الجميع<sup>(27)</sup>. لم يعد هناك اعتبار لتلك القيم العربية التي كانت تصون المرأة وتحافظ على الطفل وتحترم المسن، فأصبحت المرأة تعذب وتسجن وتقتل وأصبح الطفل يعتقل، واصبح الشيخ يهان ويسحل<sup>(28)</sup>.

يلتقي خالد الناصر في نهاية تحليله مع ما وصلنا اليه من نظرية حول التخلف الاجتماعي ترده اساسا الى القهر وعلاقات التسلط والخضوع<sup>(29)</sup>. نحن بدورنا نرى أن أساس التخلف ليس التأخر التكنولوجي او الاقتصادي فقط بل أنه يتمثل بمحكين اثنين هما: هدر قيمة الانسان وفقدانه قدسية وجوده الانساني من ناحية، وفقدانه للسيطرة على مصيره ازاء قوى الطبيعة وغوائلها او ازاء عسف الاستبداد من ناحية ثانية.

تكمن خطورة فقدان الديمقراطية في الواقع العربي الراهن على هذا المستوى تحديدا. فالمسألة لا تمس حرية التعبير أو المشاركة فقط بل هي تتعلق بكيان المواطن ذاته وصناعته لمصيره. ذلك أن القهر يتحول الى أسلوب سائد من العلاقات الاجتماعية وعلى كل الصعيد. علاقة التسلط - الخضوع تعيد انتاج ذاتها من قمة هرم السلطة الى القاعدة. ويتم ذلك من خلال ما أطلقنا عليه في الفصل السادس من كتابنا السابق اسم «التماهي بالمتسلط». كل خاضع لتسلط يعود بدوره، من أجل ايجاد شيء من التوازن في حياته، الى ممارسة نفس النسق من العلاقة مع من هم أضعف منه سنا أو مكانة. وهكذا ينتشر القهر، وعلاقات التسلط والخضوع من السلطة السياسية، الى مختلف أشكال السلطات الاجتماعية. وتأخذ العملية في كل الحالات طابع قلب للدوار: من كان مقهورا على صعيد أو في مرحلة تاريخية يتحول الى متسلط على صعيد آخر وحين تسنح له الفرصة. لقد حملت لنا الحرب في لبنان نماذج بالغة التعبير من قلب الادوار هذا: فالكثير من المقهورين الذين خضعوا للاستبداد والاستغلال المزمين، جنحوا الى ممارسة نفس الادوار الاستبدادية على المواطنين العاديين حين وجدوا انفسهم في موقع السلطة على مختلف مستوياتها.

ان غياب الديمقراطية بما هو هدر لقيمة المواطن وقهره وفقدانه للسيطرة على مصيره يتحول اذن الى بنية نفسية، اي تكوين عقلي يتكرر ويعيد انتاج نفسه. حتى اذا قامت محاولة لارساء الديمقراطية في مرحلة تاريخية معينة وجدنا أصحاب المصلحة الحقيقيين فيها يتعرضون للانحراف الى ممارسة التسلط والاستبداد والفردية. فليس من اليسير تصور نموذج آخر من الوجود والعلاقات. ولهذا فان تطبيق الديمقراطية وتعميمها مسألة ليست بالهينة ولا امكانية النجاح فيها سريعة ومضمونة. انها تحتاج الى عملية تغيير واعادة تربية طويلة للنفس تبدأ في قمة الهرم وتنتشر من خلال خطة واعية ودؤوبة في كل أنماط العلاقات الاجتماعية وصولا الى الاسرة والعلاقة بين الوالدين في المقام الاول، وبين الآباء والابناء من ثم. ويأتي التدريب على الديمقراطية في المدرسة وعلاقات السلطة المدرسية في المقام الثاني مباشرة. أما سن التشريعات الديمقراطية فلا يكفي وحده.

شرط بناء الديمقراطية إذن، هي استعادة الانسان لاعتباره وقيمه. ومن خلال ذلك وحده يمكن قيام مؤسسات تشكل السند والمدخل لصناعة المستقبل وبناء المشروع الحضاري العربي. ذلك أنه لا يمكن للطاقات الانسانية ان تنطلق وتوظف في

البناء وصناعة المستقبل الا من خلال استعادة الانسان لزام السيطرة على مصيره. ذلك كان اساس قيام المشروع الحضاري العربي الاسلامي الاول: القضاء على الظلم والاستبداد وقهر الضعفاء، من خلال اعادة الاعتبار للانسان والمساواة بين الخلق، وجعل الامر شورى بينهم: اعادة بناء البنية النفسية الذهنية انطلاقا من قيم الرسالة. وبذلك تغلبت عوامل البناء على عوامل الهدم والتفتيت الجاهلية. أما غورباتشيف فهو يؤكد في البيريسترويكا<sup>(30)</sup> على قيم الديمقراطية والمشاركة واحياء الشعور بالمسؤولية بين المواطنين من خلال اعادة الاعتبار لدورهم في عملية البناء، وتجاوز حالة الغربة بينهم وبين الهيئات الحكومية. فلا يمكن احراز أي تقدم في معركة البناء بدون مشاركة المعنيين به، منطلقا من كون العامل الانساني هو الاحتياطي الرئيسي وكون اشاعة الديمقراطية هي السبيل الوحيدة لتجسيده. وهو يذهب أبعد من ذلك حين يربط الشرعية بالديمقراطية: «الشرعية جزء لا يتجزأ من الديمقراطية. فبدون ديمقراطية لا يمكن أن تكون هناك شرعية. كما أن الديمقراطية لا يمكن ان تستمر وتنمو بدون شرعية تحمي المجتمع من سوء استخدام السلطة...»<sup>(31)</sup>. كلام في غنى عن التحليل والتعليق. لنا فيه وفي استلهام تراثنا عبرة ومبرر للقول ببنية ذهنية ديمقراطية للعقل العربي المستقبلي، أداة بناء المشروع العربي الحضاري.

#### 4 - العقل العربي المستقبلي والعقلانية العلمية المبدعة:

يتعين علينا في علاجنا لهذا البعد الرابع للعقل العربي المستقبلي المتمثل في العقلانية والعلمية والابداع بحث ثلاث نقاط: تبيان ضرورة القول بهذه المقومات، تحديد شروط بروزها ونموها، استعراض واقع الحال في العالم العربي على هذا الصعيد. من ذلك كله ستتضح المسافة التي يتعين علينا قطعها وصولا الى تحقيق هدفنا المتمثل ببناء المشروع الحضاري العربي.

#### 4. 1 - في ضرورة المقومات الثلاثة:

ضرورة هذه المقومات الثلاثة للعقل العربي لا تكاد تحتاج الى اثبات. فالسيطرة على المصير وصناعة المستقبل بدأت تستلزمها بشكل متزايد نظرا للتحديات الكبرى المفروضة على العالم العربي من العالم الصناعي الذي وصل الى عصر ما بعد التكنولوجيا. لقد استلزمت الثورة الصناعية ثلاثة قرون من تطوير العقل وتقنين طاقاته وتنميتها وصولا الى المقاربة القائمة على المنهجية والمنطق والتحليل الجدلي للواقع. الجهود المبذولة لتحويل التوجه الذهني في البلاد الصناعية من الخرافة والقدرية والسحرية والانفعال الى سيادة العقل وصولا الى السيطرة على الطبيعة واكتشاف قوانينها وتسخير طاقاتها ومواردها

كانت مذهلة في حجمها وتنوعها ومجالاتها. فالمسألة لم تأت عفواً الخاطر، ولا هي نتاج مورت بيولوجي يقوم على أسس من التفوق العرقي. ولم تقتصر المعركة على البعد المادي للواقع، بل انصبت أيضاً على بعده الانساني من خلال نمو العلوم الانسانية التي هدفت الى اكتشاف قوانين حركة المجتمع من ناحية واسرار وقوانين الطاقة البشرية من ناحية ثانية.

كما أن الثورة الصناعية وصولاً الى عصر ما بعد التكنولوجيا لم تصبح ممكنة الا من خلال نمو العلوم الطبيعية والانسانية معاً. ولم تتم هذه العلوم في الفراغ، او من أجل ترف العلم والمعرفة المجردة، إنما هي نمت لانها اكتسبت وظيفتها في بناء الثورة الصناعية وفي فهم وتنمية الطاقات البشرية واستغلالها وفهم قوانين المجتمع وتسييره. ولقد نمت العلوم الانسانية تحديداً نظراً لوظيفتها في صناعة القرار وترشيده على مستوى السلطات المسؤولة عن الحكم والادارة على مختلف المستويات. حتى المعرفة المعارضة للسلطة الرسمية فسح لها مجال النمو ليس بدافع من الديمقراطية المحضة، بل لدورها في ابراز الابعاد الاخرى للفكر وتحليل الواقع. فالفكرة المناقضة هي وحدها التي تكشف سلبيات قرار ما ومخاذه، مما يجعل امكانية ترشيده أكبر، وفعالته في السيطرة على الواقع وتوجيهه أعلى. أما الابداع فهو حالياً المدخل الرئيسي لكسب معركة المستقبل بين البلاد التي دخلت عصر ما بعد التكنولوجيا. قصب السبق سيكون لنوعية الانتاج، للأفكار الجديدة التي يمكن تصنيعها في منتجات مبتكرة. ومن هنا تتسابق هذه البلاد على شراء الافكار الابتكارية. ولهذا السبب أيضاً تحول التركيز في التربية من غرس المنهجية والضبط والعقلانية خلال الثورة الصناعية الى تنمية التفكير الابتكاري في التنافس على الظفر في ثورة ما بعد التكنولوجيا<sup>(32)</sup>.

لا بد للعالم العربي من الدخول في هذا التحدي اذا اراد ابناء مشروعه الحضاري واعداد عدته العقلية والعلمية والابداعية.

#### 2.4 - شروط العقلانية العلمية المبدعة:

ترتبط العقلانية في قيامها بالديمقراطية من حيث هي علاقات تفاعل متكافئة واعتراف بغيرية الآخر والاختلاف بين الذات وبينه والتفاعل ضمن هذا الاختلاف. ذلك هو المدخل الى التفكير الجدلي الذي يقوم على تكامل الضدين. كما أنها ترتبط بالديمقراطية من حيث هي استرداد الانسان لاعتباره وبالتالي استرداده للسيطرة على مصيره وصولاً الى صناعته، فذلك هو المدخل الى التخطيط والنظرة المستقبلية، والعقلانية بما هي وليدة الديمقراطية واسترداد السيطرة على المصير، لا تصنع بقرار. انها هي نتاج عملية تربية طويلة الامد ترسخ أسلوباً من التعامل مع الذات والآخر والكون والتعاطي مع ظواهره. تغرس بذورها الاولى في علاقة الطفل بأمه اولاً، وبوالديه

وبالمناخ الانساني السائد في الاسرة، حيث تتاح للرغبات المعرفية للطفل أن تنمو، وحيث يقوم الحوار بينه وبين والديه مركزا على فهم ظواهر الحياة وتحليلها وتبيان أسبابها ونتائجها كمقدمة للموقف العقلاني. وتستكمل المدرسة هذه العملية ومن ثم ترسخ من خلال مناخ العلاقات الاجتماعية السائدة التي تتصف بالديمقراطية. أما القهر والتسلط وعلاقات السيطرة والخضوع فلا تؤدي كلها الا الى بروز الانفعالية وسيطرة التصلب الذهني، وصولا الى علاقة الاخضاع كوسيلة وحيدة لحسم أي صراع أو اختلاف.

واما الابداع فهو بدوره يرتبط بالديمقراطية من حيث هي حرية تعبير وانطلاق للفكر، كما يرتبط بها فوق ذلك باعتبارها شرط نمو المرونة الذهنية. أما الاستبداد وما يرافقه من تصلب ذهني وسيادة نزعة الغلبة للاقوى فهو العقبة الاساس في وجه الابداع لانه لا يقبل سوى الامثال والخضوع والتمسك بالتقليد، وهي كلها على النقيض من الشروط الدينامية للابداع<sup>(33)</sup>. وتشكل المشاركة في صناعة المصير، ضمن اطار الانتماء الى بني منغرسه الجذور في التاريخ الثقافي، الشرط الثاني اللازم للابداع. فلا ابداع بدون الالتزام بقضايا المصير والجهد الخارج عن المؤلف من أجل الظفر على تحدياته<sup>(34)</sup>. ولا ابداع خارج النهل من كنوز اللاوعي الجماعي في السعي نحو صناعة المستقبل.

أما العملية بما هي منهجية ودقة وضبط وموضوعية فلا مجال لنموها الا حين يحتل العلم وظيفته في فهم الواقع والسيطرة عليه، واستشراف المستقبل والتخطيط لصناعة العقلية العلمية التي تُصنع وتنمو في الداخل. أما ما يقتصر على الاكتساب من الخارج فليس سوى قشرة او قناع عند التحدي وامام المآزق.

#### 4. 3 - الواقع العربي الراهن كمعوق للعقلانية العلمية المبدعة:

ان ما عرضنا له بالتفصيل حول واقع الديمقراطية في العالم العربي الذي يتخذ طابع الفردية والتفرد وصولا الى القهر والتسلط وما يرافقه من فقدان الانسان لقيمته واعتباره، اضافة الى فقدانه السيطرة على زمام مصيره، يوقع هذا الانسان في حالة من الاعتباط التي يتعذر قبولها وتحملها. ولقد عرضنا بالتفصيل في كتابنا بعنوان «التخلف الاجتماعي»<sup>(35)</sup> النتائج التي تترتب على هذا الواقع نفسيا وذهنيا. ولقد اتضح ان علاقات التسلط والقهر وما تستتبعه من خضوع واستسلام تولد حالة ذهنية تتصف بالانفعالية والتصلب وفقدان القدرة على التفكير الجدلي والتركيز حول الحاضر مع انسداد آفاق المستقبل وتعذر استشرافه والتخطيط له. هذا الواقع هو المسؤول في تقديرنا عن اعاقا نمو العقلانية. وكيف يكون هناك فرصة لاي عقلانية حين يكون المنطق الوحيد السائد هو منطق الاخضاع بدلا عن منطق الاقناع، ومنطق الاتباع عوضا عن منطق المواجهة والمشاركة؟ وكيف يمكن للابداع أن ينمو ويزدهر حين يدفع الانسان الى الصمت

اليأس ويفقد الثقة بإمكانية صناعة مصيره او المشاركة فيها؟ لقد اتضح من دراستنا تلك ان الانسان المقهور يستجيب لهذا الواقع بمجموعة من أواليات الدفاع تشكل عقبة رئيسة امام العقلانية المبدعة. تتفاوت هذه الدفاعات ما بين ازدواجية التزلف والاستزلام والتحايل في الظاهر (حيث توظف في هذا المجال كل الطاقات الذهنية) وتراكم الحقد في الباطن والذي تعتبر السلبية والتبلد من أبرز مظاهره. اضافة الى هذا الثنائي هناك ثنائي آخر.. يذهب ما بين التنكر للذات والغربة عنها وبين الانكفاء على الذات والتقوقع في التقليد. ويتم ذلك كله مختلف محاولات السيطرة الخرافية على المصير.

نحن هنا ازاء حالة تتناقض تماما مع شروط نمو العقلانية والابداع، كما أنها تعيق أيضا نمو العقلية العلمية بمعناها المعروف. على أن مأزق العقلية العلمية ولو أنه يتأسس على وضعية القهر، الا أنه يتجاوزها في اتجاه التفاقم من خلال واقع العلم ووظيفته في العالم العربي.

هناك دراسات مستفيضة في هذا المضمار ستتوقف بسرعة عند اثنتين منها: صناعة القرار ودور العلم فيه، ونقل التكنولوجيا.

#### أ - صناعة القرار:

تخلص الندوة العلمية حول كيفية صناعة القرار في الوطن العربي<sup>(36)</sup> من تحليلها لحالات عملية هامة ومن مختلف الاقطار العربية، وما دار حولها من نقاش، الى نتائج اساسية تتمثل فيما يلي:

- يسود الميل من قبل المسؤولين الى اتخاذ قرارات فردية على حساب تعطيل كل أو معظم المؤسسات السياسية لصناعة القرار، والمؤسسات التي تشكل جماعات الضغط المنظم، وذلك من خلال اضعافها او تفكيكها أو استيعابها - عوضا عن ذلك يقوى دور الجماعات القرابية والجهوية. وهي التي أطلق عليها أحدهم اسم «جماعات التمييز»<sup>(37)</sup>.

- ان أجهزة المعلومات والاجهزة المعاونة في اتخاذ القرارات غير قائمة او غير ناضجة بدرجة كافية في العديد من البلدان العربية.

- يتم اختيار كبار صانعي القرار من قبل الرئيس على أساس الولاء الشخصي والثقة اللذين يقدمان على الكفاءة.

- ان المرجعية الاساسية في اتخاذ القرارات الكبرى المتعلقة بسياسة الدولة هي المرجعية الامنية. ولذلك فان اجهزة الامن هي أول ما اسس وطور بعد الاستقلال في معظم الاقطار العربية. وتبقى التكنولوجيا الامنية هي التكنولوجيا الاكثر تقدما التي استوردها العالم العربي<sup>(38)</sup>.

- تتدرج مصادر اتخاذ القرار كما يلي: الرئيس الفرد - المقربون (من الحزب والعشيرة

(والاسرة) - الاجهزة الامنية - ويأتي أخيرا دور الاجهزة العلمية والدراسات.  
ب - نقل التكنولوجيا:

في دراسة بعنوان «معضلة العلم والتكنولوجيا في الوطن العربي»<sup>(39)</sup> يشخص أنطوان زحلان، الخبير العربي في نقل التكنولوجيا، الواقع الراهن تشخيصا بليغا في دلالة نتائجه:

- رغم أنه اسس الى الآن ما ينوف عن 500 مركز ووحدة عربية للبحث والتطوير، تبقى معظم الاجراءات المعتمدة عقيمة وعاجزة عن القيام بدورها المفترض.
- هناك انفصام قائم ما بين المؤسسات العلمية والتكنولوجية وبين العمليات الحكومية. وعلى الرغم من النداءات والتوصيات على مدى 40 عاما، لا تزال الفجوة بين المؤسسات والمجتمعات العلمية وبين التنفيذ الفعلي اليومي للمخططات الحكومية في اتساع مستمر<sup>(40)</sup>.
- ليس هناك مشكلة في اعداد الجامعيين المتخرجين (بل في المستوى والاستخدام) كما ان هناك وفرة كبيرة في المشروعات المنفذة (الا أنها تعتمد على الخبرة الاجنبية). ولكن تكمن الفجوة في القصور المؤسسي بين العرض والطلب والربط بينهما. وهكذا فلا النظام التعليمي تطور، ولا المشاريع تستفيد من الطاقات المحلية.

ويذهب مايكل سمبسون نفس المذهب ويصل الى نفس النتائج<sup>(41)</sup>. فمؤسسات البحث التي تربط بين الحكومات والجامعات والمشرعات تعاني من حالة قصور واضحة، مما يحول دون ادخال التكنولوجيا (بمعنى صناعتها وليس استهلاكها). ويورد الباحث احصائية مأخوذة عن كتاب الاحصاء السنوي لليونسكو حول حالة الانفاق على الابحاث العلمية في البلاد العربية مقارنة بالعالم، يتضح منها أن البلاد العربية هي أقل مجموعة دولية تنفق على البحث العلمي اطلاقا. مثلا كان الانفاق كنسبة مئوية من الناتج القومي الاجمالي عام 1980 كالتالي:<sup>(42)</sup>

اجمالي العالم 1,78، البلدان المتقدمة 2,24، البلدان النامية 0,43، الاقطار العربية 0,27، افريقيا (بدون البلاد العربية) 0,36، آسيا 1,18، اوروبا 1,79، أميركا اللاتينية 0,49، اميركا الشمالية 2,23، الاتحاد السوفياتي 4,67.

لا يسعنا القول، اذا صدقت أرقام هذه الاحصائية، الا أن توطين العلم ما زال هدفا بعيد المنال في العالم العربي رغم الكم الهائل المتراكم من المعارف. الخطر الكبير يكمن في أن تظل هذه المعارف معطلة وظيفيا، تقتصر على دور القناع الثقافي الذي يلبس في المناسبات ويظل مبعدا عن التأثير في الممارسات. ويتفاقم هذا الخطر ببقاء اللغة العربية على مسافة تتفاوت في درجاتها من التعبير العلمي والقيام بوظيفتها في تداول العلم وانتاجه. حيث أن اللغة تصنع الفكر. وبمقدار ابتعادها عن الدقة والضبط العلمي سيبقى

الفكر انفعاليا. كما أنه بمقدار انتاجها للعلم تفتح باب نمو العقلانية والابداع العلمي باللغة القومية.

لا بد للعلم العربي اذن من الارتقاء الى مستوى وطن ناشط وخلاق للعلم اذا اراد صناعة مشروعه الحضاري. ولا بد للعلم من احتلال كامل وظيفته في ادارة شؤون المجتمع وانماء طاقات الناس وتسييرها. ولا بد للغة العربية أن تتجاوز انفعاليتها كي تصبح «لغة عالمة» تكوّن العقلانية. ولا بد لهذه العقلانية من النمو وصولا الى انتاج المعرفة العلمية وممارستها. ذلك هو الشرط الوحيد لتجاوز التصلب والتفرد والتسلط الذهني. وذلك هو شرط تجاوز الاستبداد الفكري، وتأسيس الابداع والانفتاح على المستقبل.

ثالثا: خلاصة: من أجل ابتداع أصالة عربية مستقبلية: (43)

المهمة الكبرى المطروحة على العقل العربي المستقبلي هي ابتداع أصالة عربية مستقبلية، اي اعادة الزخم والدينامية والتماسك الى تيار التاريخ العربي المتصل الذي يضرب جذوره في الثقافة العربية ويتغذى منها، ويستوعب حقائق العالم المعاصر وتفاعلاته وتحدياته ويستشرف آفاق المستقبل واتجاهاته الكبرى. هذا التماسك هو المدخل الى قيام هوية عربية متميزة ومتفاعلة مع الحاضر والمستقبل. ولا يتسنى ذلك الا من خلال تفهم عميق للتراث واستيعابه، وليس النكوص الى ماضٍ مستحيل أصلا. كما أنه لا يتسنى الا من خلال فهم حقيقي لحقائق العالم المعاصر - عالم ما بعد عصر التكنولوجيا - بكل تعقيداته وامكانياته. وفي الحالتين لا بد من الشجاعة والقدرة على فهم الواقع العربي الراهن بمعوقاته وامكانياته الذاتية وما يحق به من اخطار وتهديدات خارجية. ولا بد من اعطاء الاهتمام الكافي لحاجات هذا العالم العربي الحقيقية الراهنة والمستقبلية.

مهمة صناعة المشروع الحضاري تمر اذن من خلال وصل تيار التاريخ واستعادة الهوية العربية الوجودية، سند الكيان القائم بذاته، والمتوافق مع ذاته. بالوحدة وخلال مسيرة صناعتها يتاح للامكانيات والطاقات أن تأخذ كل مداها. وضمن اطارها يصبح للتنوع والتعدد والاختلاف حياة وغنى ودور.

والاصالة في الوحدة تبنى ولا تتخذ بقرار. فقط الاجماع والمشاركة بينان هوية ويصنعان كيانا ويؤسسان مستقبلا. هذا ما تثبته التجارب النضالية العربية. فهي حين تقوم يتلاشى المأزق العربي. والعقل العربي الديمقراطي هو وليد هذه المشاركة ومنتجها في أن معا.

لا يقوم المشروع الحضاري الا على بناء مجتمع تشكل المؤسسات العمرانية ركائزه الفاعلة التي توّطر وتوجه طاقات العطاء الانساني. أما الحاكم الفرد في مواجهة ملايين البشر فلا بينان مجتمعا.



شجاعة فهم احتياجات الحاضر وتحديات المستقبل والاستجابة الفاعلة لها لا تتم الا بالعلم المسترد لكامل وظيفته على كل صعد الواقع العربي، ولا تتم الا بتجاوز اللغة العربية لوضعيتها المنفعلة وصولا الى قدرتها العالمة. ذلك هو شرط العلاقة المبدعة وصناعة الاضالة العربية المستقبلية.

من تفاعل هذه المقومات التي عرضنا لها بالنقاش تتكون البنية العقلية العربية المستقبلية. الطموح عال بقدر جسامة المعوقات. انما تبقى الامكانيات هي الاوفر، وطاقات العطاء هي الاكبر، اذا ما عقدنا العزم وانتزعنا الفرصة، ونهضنا الى صناعة تاريخنا.

### الهوامش:

- 1 - انظر محمد عابد الجابري،
- تكوين العقل العربي: دار الطليعة، بيروت 1984.
- بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1986.
- 2 - نقد العقل العربي، ص 37.
- 3 - نفس المرجع السابق ص 40.
- 4 - العقد العربي القادم - المستقبلات البديلة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1986.
- 5 - تعبير يستخدمه جورج طرابيشي، في الندوة حول مؤسسة الدولة في الوطن العربي، مجلة الوحدة، السنة الاولى، العدد 11، 1985.
- 6 - نفس المرجع، ص 52.
- 7 - عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، دار التنوير، بيروت 1983.
- 8 - أطروحة غير منشورة قيد المناقشة.
- 9 - أنظر كمال ابو ديب في العقد العربي القادم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1986.
- 10 - نفس المصدر، ص 205.
- 11 - جورج طرابيشي، مجلة الوحدة، السنة الاولى، العدد 11، 1985، ص 52.
- 12 - مصطفى حجازي، المؤسسات العربية وعلاقات السلطة، مجلة الوحدة، السنة الاولى، العدد الثالث، 1984.
- 13 - مصطفى حجازي، نفس المصدر، ص 98.
- 14 - مايكل هدسون، العقد العربي القادم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1986.
- 15 - حلیم بركات، المجتمع العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1986.
- 16 - انظر علي أومليل، الخطاب التاريخي في مقدمة ابن خلدون، معهد الانماء العربي.
- 17 - حسن قبيسي، التاريخ في العقلية اللاتاريخية، بحث مقدم الى الندوة القومية حول «محو رؤية قومية لكتابة التاريخ العربي»، طرابلس 10-14/10/1987.
- 18 - نفس المرجع.
- 19 - ندوة مؤسسة الدولة في الوطن العربي، مجلة الوحدة، السنة الاولى، العدد 11، 85.
- 20 - نفس المرجع ص 55.
- 21 - مصطفى حجازي، المرجع الذي سبق ذكره.
- 22 - انظر سعد الدين ابراهيم، تلخيص اعمال ندوة أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1984، ص 28.
- 23 - نفس المصدر ص 27.

- 24 - نفس المصدر ص 29 - تجدر الإشارة الى ان هذه الندوة عقدت في ليماسول - قبرص، بتاريخ 26-30/11/1983.
- 25 - خالد الناصر، ازمة الديمقراطية في الوطن العربي، ضمن كتاب الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 86، ص 2650.
- 26 - نفس المرجع ص 52.
- 27 - نفس المرجع ص 52.
- 28 - نفس المرجع ص 52.
- 29 - مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي، مدخل الى سيكولوجية الانسان المقهور، معهد الانماء العربي، الطبعة الرابعة 1986.
- 30 - م. غورباتشيف، بيرسترويكا - والتفكير الجديد لبلادنا والعالم أجمع، دار الفارابي بيروت 1988. ص 146.
- 31 - نفس المصدر، ص 166.
- 32 - انظر بقية تفصيل هذه المسألة:  
مصطفى حجازي التفكير الابتكاري، ما بين حرية التعبير وتحديات المستقبل، مجلة الفكر العربي، السنة الثالثة، العدد 21، 1981.
- 33 - انظر من أجل تفصيل شروط التفكير الابتكاري ومقوماته، مقالتنا المشار اليها أعلاه.
- 34 - تشكل ثورة الحجارة حالة ابداعية في النضال التحرري تستدعي التأمل العميق واستلهاهم دورسها التي تبين ماذا يمكن لطاقت الجماهير المحترقة ان تنجز حين تنطلق من عقائدها وتستعيد ذاكرتها وتتوجه نحو صناعة مصيرها.
- 35 - المرجع المشار اليه سابقا.
- 36 - كيف يصنع القرار في الوطن العربي، ندوة مركز دراسات الوحدة العربية، 24-25/11/84 في القاهرة. منشورة من قبل المركز بنفس العنوان، بيروت، الطبعة الثانية 1988.
- 37 - نفس المرجع ص 26.
- 38 - مايكل هيدسون، الدولة والمجتمع والشرعية: دراسة عن المأمولات السياسية العربية في التسعينات، في كتاب العقد العربي القادم، بيروت 1986.
- 39 - انظر: أنطوان زحلان، في كتاب السياسات التكنولوجية في الاقطار العربية، وهو خلاصة ندوة نظمها الامم المتحدة ونشرها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1985.
- 40 - نفس المصدر ص 124.
- 41 - مايكل سمبسون، الآفاق المستقبلية للنمو التكنولوجي في المجتمعات العربية، في كتاب العقد العربي القادم، بيروت 1986، ص 170.
- 42 - نفس المصدر، ص 170.
- 43 - تعبير الاصالاة المستقبلية مأخوذ عن عيسى بلاطة، تحديات الاصالاة الثقافية العربية، في العقد العربي القادم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1986.



# نحو نظرية للثقافة غير أوروبية التمركز

د. سمير أمين \*

- 1 -

ثمة ابعاد ثلاثة للواقع الاجتماعي - اذا اعتبرناه في كليته - هي الاقتصادي والسياسي والثقافي. وتختلف درجة المعرفة العلمية لهذه الابعاد الثلاثة. فمعرفة البعد الاقتصادي اكثر تقدما بلا ريب. فقد انتج علم الاقتصاد الاكاديمي أدوات تحليل للظواهر الاقتصادية لا بأس بها، وكذلك ادوات لادارة الاقتصاد تتسم بقدر من الفعالية. اما المادية التاريخية فقد وضعت لنفسها هدفا بعد واقترحت من اجل ذلك منظومة مفاهيم تلقي ضوئا على طابع ومعزى الصراعات الاجتماعية التي تحدد سير التطور الاقتصادي.

هذا بينما لا يزال التحليل العلمي في مجال السياسة والسلطة اقل تقدما بلا شك. الامر الذي ينعكس في الطابع التلقيني للنظريات المقترحة في هذه المجالات. فلدينا هنا المذهب الوظيفي في السياسة ومجموعة من العلوم الفرعية المستدرجة منه مثل الجيوسياسة وتحليل النظم... الخ. واذا كانت الادوات التي انتجتها هذه العلوم فعالة بقدر ما من اجل ادارة بعض الواجه للشؤون السياسية العملية الا انها ما زالت تفتقر للمضمون العلمي فلا تستحق ان تعتبر عناصر صحيحة لمنظومة فكر ناقد. قطعنا هنا ايضا اقترحت المادية التاريخية فرضية تخص العلاقة العضوية بين القاعدة المادية (البناء التحتي) وبين البناء الفوقي السياسي والايديولوجي. واذا استخدمت هذه الفرضية باسلوب غير مبتدل اصبح المنهج خصبا. هذا لا يعني للاسف ان المدارس الماركسية قد نجحت فعلا في انماء مفاهيم تخص مجال السلطة والسياسة (اي ما يمكن تسميته نظرية انماط السلطة) متماثلة من حيث القدرة التفسيرية لمنظومة المفاهيم الخاصة بنظرية انماط الانتاج. ان المذاهب الماركسية الدارجة لم تفعل ذلك الى الآن. وكل ما لدينا في هذا المجال انما هو اقتراحات

\* مفكر وباحث اقتصادي. من القطر المصري.

جزئية مثل الاطروحات التي قدمتها فرويدو - ماركسية. واذا كانت هذه المساهمات قد القت بعض الضوء على جوانب مجهولة لاشكالية السلطة الا ان طابعها الجزئي يحول دون اعتبارها في وضع نظرية عامة. خلاصة القول ان ميدان السلطة لا يزال في حالة ارض بور.

ليس اختيار ماركس لعنوان الفصل الاول لرأس المال - وهو السلعة صنم - خياراً عشوائياً، بل يرتبط باهم اكتشافات ماركس عن سر المجتمع الرأسمالي، وهو ان الجانب الاقتصادي في هذا النظام يحدد الجوانب الاخرى للواقع الاجتماعي بشكل مباشر بحيث ان هذه الجوانب الاخيرة تبدو وكأنها ناتج التكيف لمقتضيات آليات الاقتصاد. هكذا توصل ماركس الى مفهوم الاستلاب السلعي والى ادراك كيف يعطي هذا الاستلاب مضمونا محددًا ودقيقًا لايدولوجيا الرأسمالية، على خلاف ما هو عليه في المجتمعات السابقة على الرأسمالية حيث يحتل البعد السياسي والايديولوجي مكانة الصدارة البينة. كأن هذا البعد هو الذي يحدد هنا الجوانب الاخرى، وكأن البعد الاقتصادي هو الذي يتكيف هنا لمقتضيات السلطة. على الاقل تتظاهر الامور على انها كذلك. لا يعني هذا القول ان الواقع المادي ليس هو - هنا ايضا - المحدد في آخر الامر لمضمون السياسة والايديولوجيا، اذ ان هيمنة شؤون الايديولوجيا هي نفسها ناتج تصور نمو قوى الانتاج وشفافية علاقات الانتاج.

فاذا كتبت نظرية هذه النظم لوجب ان يكون عنوان الكتاب «السلطة» (بدلاً من رأس المال بالنسبة الى النظام الرأسمالي) ولوجب ان يكون عنوان فصله الاول «السلطة صنم» (بدلاً من السلعة صنم).

الا ان هذا الكتاب لم يكتب بعد - فليس لدينا في مجال تحليل السلطة ما يقرب منهج ماركس فيما يخص تحليل آليات الاقتصاد الرأسمالي، وهي اطروحة دقيقة مثل آلية الساعة. فلم تنتج الماركسية نظرية للسلطة كما انتجت نظرية للاقتصاد الرأسمالي. وكل ما لدينا في هذا المجال انما هو مجموعة تحاليل ملموسة تخص العلاقة بين السياسة والاقتصاد في ظروف عينية خاصة بمرحلة محددة من تاريخ مجتمع رأسمالي معين. على سبيل المثال لا الحصر لدينا كتابات ماركس عن تطور الحوادث السياسية في فرنسا خلال بعض مراحل القرن التاسع عشر. وقد اوضح ماركس في هذه المناسبة تواجد احتمال تناقض بين مقتضيات تراكم رأس المال وعقلانية السلطة.

أما البعد الثقافي فهو البعد الاقل تقدماً في المعرفة العلمية له، لدرجة انه لا يزال محفوظاً بالاسرار الخافية. ولا تعدو كون الملاحظات الامبيريقية في هذا الصدد - مثل تلك الملاحظات عن الاديان التي نجدتها احياناً في بعض كتابات علم الاجتماع - تأملات تقوم على الحدس الى حد كبير. ويترتب على ذلك ان النظريات المقترحة في مجال الثقافة لا تزال تدور في فلك ما اسميه «بالتشويه الثقافي». اقصد من وراء هذا التعبير لفت

النظر الى ان هذه النظريات تقوم على فرضية تواجد عناصر ثقافية ثابتة تتعدى مراحل التطور التاريخي. ولذلك لا يوجد تعريف مقبول بشكل عام لما هو مجال الثقافة بالتحديد، اذ ان هذا التعريف يتوقف على نظرية التطور الاجتماعي التي ينتمي المفكر اليها، ولو ضمينا. فهناك اذن من يركز الجهود على كشف العناصر المشتركة في تطور جميع المجتمعات البشرية، ومن - على عكس ذلك - يفضل التركيز على البحث عن العناصر المميزة وخصوصيات مختلف المجتمعات.

وفي هذه الظروف لا تزال عملية تمفصل الابعاد الثلاثة للواقع الاجتماعي - بل ادراك جدلية تطوره الاجمالي - من الامور المجهولة الى حد كبير. فلا تتجاوز معرفتنا لهذه الامور البديهيات او الاحكام المرتفعة التجريد. مثل ذلك الحكم ان البناء التحتي يحدد «في آخر الامر» طابع المجتمع الاجمالي. فلا تمنع هذه القاعدة العامة بالتحديد «في آخر الامر» من قبل الاساس المادي في جميع الاحوال ان العلاقة بين البنائين التحتي والفوقي لا تناظر في النظم السابقة على الرأسمالية ما هي عليه في الرأسمالية. فالاكفاء بتأكيد المبدأ المجرد لا ينفع كثيرا في فهم أهم أوجه الاختلاف بين الرأسمالية وما سبقها من نظم اجتماعية.

يضاف ان المجال الثقافي لا يزال محفوفًا بالاحكام العاطفية او المسبقة والرؤى الرومانتكية. وسوف يظل الامر على هذا النمط الى ان تقطع المعرفة العلمية لمجال الثقافة خطوات بعيدة لم تقطعها بعد.

## - 2 -

اود ان ابين معنى الاطروحة المقترحة اعلاه من خلال تأملات حول «التمركز الاوروبي» وانعكاساته على النظريات المقترحة من اجل تفسير «المعجزة الاوروية» والمقصود بهذا التعبير الاخير ظهور باكر للرأسمالية في اوروبا وتخلف المجتمعات الاخرى ولو كانت اكثر تقدما تاريخيا. هذا وسوف ابين ايضا ان الماركسية «الموجودة حقيقة» لم تتخلص بعد تماما من التشويه الاوروبي التمركز وان التيارات السائدة في التفسير الماركسي تشارك اذن غيرها من المذاهب في علم الاجتماع في هذه السمة العامة للثقافة الغربية. يستنتج من هذه الملاحظة ان بناء نظرية مادية تاريخية تتسم بطابع عالمي حقيقي يتجاوز حدود التمركز الغربي ويخاطب فعلا الانسانية بكليتها لا يزال مهمة لم تستكمل بعد.

1 - ينتمي التمركز الاوروبي الى مجموعة الرؤى الثقافية الطابع إذ انه يقوم على افتراض تواجد مسالك تطور خاصة لمختلف الشعوب لا يمكن ارجاعها الى فعل قوانين عامة تنطبق على الجميع فله اذن طابع مذهب مضاد للعالمية فلا يهتم بكشف القوانين العامة التي تحكم تطور جميع المجتمعات. الا انه يتقدم في ثياب عالمية اذ انه يقترح على الجميع

مضاهاة النمط الغربي بصفته الاسلوب الفعال الوحيد لمواجهة تحديات العصر.

تتسم الظاهرة الاقتصادية في جميع النظم السابقة على الرأسمالية بسمة الشفاف. الامر الذي يترتب عليه ان اعادة تكوين هذه النظم تتوقف اولا على شروط استمرارية نظام الحكم الخاص بها (وهي الشروط التي تحدد مجال السلطة والسياسة) وكذلك استمرارية الايديولوجيا التي تعطى شرعية لهذه السلطة. بمعنى آخر يبدو - ظاهريا على الاقل - ان البناء الفوقي مهيم (لا أقول انه المحدد في آخر الامر)، اي ان السر الذي يفسر ظهور ثم اعادة تكوين ثم تطور هذه المجتمعات - وكذلك كشف آليات التناقضات التي تحركها - يكمن في المجال السياسي والايديولوجي غير الشفاف وليس في مجال الاقتصاد الشفاف.

وقد تقدمت في كتابي عن التمرکز الاوروبي باطروحة تخص تاريخ التبلور التدريجي لما اسميته «الايديولوجيا الخراجية» الخاصة بمنطقتنا (اقصد المنطقة التي تشمل العالم العربي والاسلامي من جانب، واوروبا من الجانب الاخر)، مفادها ان نقطة الانطلاق في هذا التكوين ترجع الى عصر الهيلينية في اعقاب توحيد ثقافات الشرق القديم (مصر وبلاد النهرين وفارس واليونان) ودمج اهم عناصرها كمساهمات جوهرية في تبلور الميتافيزيقيا الخراجية. وقد مهدت الفلسفة الهيلينية السبيل للنشر اللاحق للمسيحية ثم الاسلام في المنطقة، وذلك من خلال تهيئة جو مناسب وبتقديم مفاهيم ذات مغزى عالمي تخاطب البشر بكليتهم.

هكذا اخذت الايديولوجيا الخراجية اشكالا متتالية (هي الهيلينية ثم المسيحية الشرقية ثم الاسلام) اعتبرها اشكالا مركزية (بمعنى انها مكتملة). فكان اقليم شرق حوض البحر المتوسط يمثل قلب منظومة المجتمعات الخراجية في المنطقة، بينما اتخذ نمط الانتاج الخراجي في مناطق الاطراف في الغرب الاوروبي شكلا غير مكتمل - وهو الشكل الاقطاعي. هكذا انتقلت الايديولوجيا الخراجية من الشرق الى الغرب حيث اتخذت شكلا طرفيا في صورة المسيحية الغربية (الرومانية).

لقد خلقت الرأسمالية حاجة الى ايديولوجيا عالمية الطابع من خلال توسعها على صعيد العالم. ولهذه الحاجة وجهان، اولها يخص مستوى التحليل العلمي للمجتمع الذي يتطلب منذ عصر النهضة الاوروبية فصاعداً كشف القوانين العامة التي تحكم تطور جميع المجتمعات البشرية، وثانيها يخص مستوى المشروع الاجتماعي المطلوب الذي ينبغي ان يخاطب فعلا جميع شعوب العالم المعاصر وهو مشروع يتطلب بدوره تجاوز الحدود التاريخية للرأسمالية.

فما هي هذه الحدود التاريخية؟ لا ريب ان ادراك طابعها يتوقف على تصور المحلل لماهية الرأسمالية نفسها. وهنا نتصدى لاسلوبين اثنين في مواجهة المشكلة. فالبعض يركزون على ماهية نمط الانتاج الرأسمالي المعتبر على اعلى مستوى من التجريد. اي بمعنى

آخر يركزون على التناقض بين العمل ورأس المال. وبالتالي يحددون الحدود التاريخية للرأسمالية من خلال تناول هذا التناقض الرئيسي. ويفرض هذا الاسلوب نظرة «تحويلية» في التاريخ بمعنى انه يؤدي الى انه على المجتمعات المتخلفة ان تلحق بالمتقدمة قبل ان تنضج فيها شروط تجاوز حدود الرأسمالية. هذا هو الاسلوب الاول. اما الاسلوب الثاني فيركز على ما سميت «الرأسمالية الموجودة حقيقة» بمعنى المنظومة العالمية التي خلقتها الرأسمالية في توسعها والتي تتسم باستقطاب وتناقض بين المركز والاطراف وهو تناقض لا يمكن تجاوزه في إطار الرأسمالية، ومن هذه الزاوية يصبح هذا التناقض بين المركز والاطراف هو الذي يحتل مكانة الصدارة والذي يحدد الحدود التاريخية للرأسمالية.

2 - تكونت الثقافة الاوروبية - التي كتب لها ان تغزو العالم - على مرحلتين متتاليتين متميزتين. فكانت اوروبا الى عصر نهضتها في القرن السادس عشر جزءاً من المنظومة الخراجية الاقليمية التي ضمت المجتمعات الاوروبية والعربية، المسيحية والاسلامية. علماً بأن اوروبا كانت تمثل في هذه المنظومة منطقة الاطراف وان مركز هذه المنظومة كان شرق حوض المتوسط. اضيف ان المنظومة المتوسطة صارت في المرحلة الاخيرة لتطورها بمثابة نمط بدائي لمنظومة الرأسمالية اللاحقة. على ان مركز المنظومة الرأسمالية الجديدة قد انتقل من شواطئ المتوسط الى شواطئ المحيط الاطلسي فدخلت المنطقة الاولى - اي المتوسطة - في مرحلة تهميش بالنسبة الى الثانية - اي الاطلسية.

وقد اقيمت الثقافة الاوروبية الجديدة على اساس خرافة مفادها الادعاء بالاستمرارية في تاريخ القارة الاوروبية وابداع جذور قديمة وهمية للتضاد بين هذا التاريخ المزعوم وبين تاريخ المنطقة التي تقع على الشواطئ الجنوبية للمتوسط. هذا هو مضمون التمرکز الاوروبي في الثقافة الغربية، وهو مضمون يعكس التطور الحديث الذي جعل من البحر المتوسط الحدود الفاصلة بين المركز والاطراف في النظام العالمي الجديد. ثمة وجهان لا فاصل بينهما لعملية تكوين النظام الجديد وهما التحول الكيفي في طابع النظام الاجتماعي الاوروبي وتبلور عناصر الرأسمالية فيه من جانب، وغزو العالم من خلال التوسع الاوروبي من الجانب الاخر.

ليست النهضة الاوروبية مرحلة التحرر من الايديولوجيا الخراجية فقط بل هي ايضا نقطة انطلاق توسع اوروبا الرأسمالية وفتح العالم لمصلحتها. وليس من الصدفة ان يوافق تاريخ اكتشاف امريكا - عام 1493 - بزوغ النهضة. فالعنصر الجديد الذي سوف يميز التاريخ اللاحق كله على صعيد عالمي انما هو بالتحديد ادراك الاوروبيين انهم اصبحوا قادرين على فتح العالم كله. فالاوروبيون منذ ذلك التاريخ فصاعدا ادركوا مدى تفوقهم المطلق على غيرهم، ادركوا ان هذا التفوق قد جعل فتح العالم لمصلحتهم لا يعدو كونه مشكلة وقت فاصبح احتمالاً لا بد ان يتحقق، ولو ان الفتح الفعلي قد استغرق بعض الوقت بعد ادراك امكانه.



سبق قولنا ان المنظومة المتوسطة قد مثلت نموذجا اوليا للمنظومة الرأسمالية العالمية اللاحقة. الا ان القفزة الكيفية التي انطلق منها النظام الرأسمالي لم تحدث هنا على شواطئ المتوسط. على عكس ذلك هجرت القوى الدافعة في هذا الاتجاه هذه المنطقة لتستوطن في المناطق الطرفية سابقا في شمال غرب اوروبا على شواطئ المحيط. وهنا تمت القفزة التي ادت الى تبلور الرأسمالية في شكلها الناضج. الامر الذي ادى بدوره الى تكوين المنظومة العالمية الجديدة حول هذا المركز الجديد والى تهميش المركز المتوسطي القديم.

أقول ان تاريخ ولادة الرأسمالية كنظام عالمي محتمل يوافق تاريخ ادراك هذه الامكانية. فالبنديقية مثلا لم تنتظر عهد النهضة لكي تتسم الى حد كبير بسمات الرأسمالية. فكانت جميع هذه السمات متواجدة فيها في القرن الثالث عشر، عدا عنصر واحد: وهو ادراك قدرة هذا النظام على ان يتفوق على جميع النظم الاخرى التي ظهرت خلال الالف السنين السابقة. فالتاجر البندقي لم يربح مجتمعه من خلال هذه النظارة - ولم يتصور انه قد اصبح قادرا على اخضاع العالم لمصلحته - بل كان لا يزال يرى مجتمعه من خلال نظارة العقيدة الدينية، كما كان الامر عليه في العصور السابقة. وكذلك في اثناء الحروب الصليبية كان الأوروبيون والعرب ينظرون الى انفسهم على انهم مسيحيون ومسلمون بشكل اساسي. وكان كلا الطرفين يعتبر ان عقيدته الدينية هي الصحيحة والاسمى. الا ان كلا الطرفين لم يتصور انه قادر على فرض حكمه على الآخر ولو ان الرؤيتين كانتا تشتركان في الطابع العالمي المغزى الذي يميز فعلا كلا الدينين المسيحي والاسلامي، والذي يناسب احتياجات الايديولوجيا الخراجية ويحدد جوهر مضمونها. ففي هذه الظروف لم تتواجد هنا ظاهرة ثقافية تستحق ان تعتبر مماثلة للتمركز الاوروبي (او العربي). وبالرغم من ان كثيرا من احكام الطرفين كانت خاطئة او مشوهة او مسبقة، الا ان هذه التشوهات لم تبلغ درجة التشويه اللاحق للتمركز الاوروبي وهو تشويه منظومي مركب تتناسق عناصره تناسقا متكامل الاجزاء.

اخذت الاشياء بالتغيير التدريجي ابتداء من النهضة بالتحديد لان الاوروبيين بدأوا يدركون فعلا مدى تفوقهم الحقيقي. ولا يهم ان هذا الادراك لم يتخذ منذ البدء شكله المعاصر، وهو ادراك قائم على المعرفة ان التفوق يرجع الى كون النظام رأسماليا. فلم يحلل الاوروبيون واقع الامور من خلال هذا المنهج اللاحق. الآن نستطيع ان نلخص قصور ادراكهم الباكر في نكتة مفادها ان اوروبي عصر النهضة لم يعوا بأنهم كانوا «بينون الرأسمالية!». وبالتالي كانوا يرجعون تفوقهم الى اسباب اخرى مثل «طابعهم الاوروبي» او عقيدتهم المسيحية او «اسلافهم الاغريق». الخ. ان التمركز الاوروبي يجد جذوره بالتحديد في هذا النقص. بعبارة اخرى، يمكن القول بان بعد التمركز الاوروبي قد سبق غيره من الابعاد المكونة للايديولوجيا الرأسمالية المعاصرة.

فالعالم الجديد رأسمالي الطابع في جوهره، ولا بد ان يقوم تحليله العلمي انطلاقاً من هذه المعرفة. الا ان الايديولوجيا التي اقترنت بتكوينه لم تقم على هذه المعرفة والاعتراف بها. ان هذا الامر طبيعي في حد ذاته اذ ان الايديولوجيا السائدة تفقد قدرتها على المشروعية اذا بلغت هذه الدرجة من الوعي الناضج بالطبيعة الحقيقية للنظام الذي تخدمه. فالاعتراف بهذه الحقيقة يجبر بالضرورة ادراكاً اخر بالحدود التاريخية للنظام نفسه ويلفت الانظار الى تناقضاته الداخلية. ولا بد ان تهرب الايديولوجيا من هذه المخاطر المدمرة. فلا بد اذن ان تدعي انها تقوم على اسس حقائق «ابدية» متينة، حقائق تتجاوز حدود التطور التاريخي.

هكذا تكونت ايديولوجيا تؤدي ثلاث وظائف متكاملة. وظيفتها الاولى ان تلقي قناعاً على جوهر طابع النظام الرأسمالي من خلال احلال خطاب عقلانية أداتية ذات مغزى متعدد للتاريخ محل الوعي بطابع القاعدة الحقيقية التي يقوم النظام عليها وهي الاستلاب السلعي. وظيفتها الثانية ان تلقي قناعاً آخر على نشأة الرأسمالية من خلال رفض البحث عن قوانين عامة تحكم تطور البشر باجمعهم حتى تفرض القفزة الرأسمالية وتحل محلها بناءً خرافياً مزدوجاً له جناحان. اولها الادعاء بان هناك خصوصيات خاصة بالتاريخ «الاوروبي» تفسر هذه «المعجزة» (والمعجزة هي - كما هو معروف - استثناء لا قاعدة). وثانيها الادعاء المتكامل بان خصوصيات جميع المجتمعات الاخرى هي بالتحديد خصوصيات مضادة وعكسية. هكذا قامت هذه الايديولوجيا بدورها الاساسي في منح مشروعية للتمركز الاوروبي مفادها ان الرأسمالية كان لا بد ان تظهر في اوروبا ولم يكن من الممكن ان تظهر في مكان آخر. اما وظيفتها الثالثة فهي وظيفة تكميلية مفادها رفض الربط بين عملية تراكم رأس المال من جهة وبين سمات النظام الحقيقية كنظام عالمي قائم على استقطاب يضمن ديمومة التناقض بين مركزه واطرافه من الجهة الاخرى. وهنا تلجأ الايديولوجيا الى اسلوب رخيص وهو رفض اعتبار ان وحدة التحليل في تفسير طبيعة النظام يجب ان تكون العالم بكليته، الامر الذي يؤدي بدوره الى ارجاع التفاوت بين التشكيلات الوطنية الى اسباب «داخلية» بحتة. هكذا تلعب هذه الايديولوجيا دوراً اساسياً في تأكيد الاحكام المسبقة الخاصة بالخصوصيات المزعومة التي تميز مختلف الشعوب وفي إعطائها طابعاً يتعدى التاريخ.

هكذا تعطي الايديولوجيا السائدة مشروعية مزدوجة للرأسمالية كنظام اجتماعي وللتفاوت على الصعيد العالمي الذي يقترنه. وقد قام تكوين الايديولوجيا الاوروبية بالتدريج بدءاً بعصر النهضة حول اختراع تلك الحقائق المطلقة و«الابدية» المزعومة التي تتطلبها وظيفتها من اجل تأكيد مشروعية النظام. ومن هذه الحقائق المخترعة: الخرافة بان الاغريق هم «اسلاف» الاوروبيين، والميل الى تفسير المسيحية على انها تمتاز بمميزات تعطي لها «تفوقاً» على الاديان الاخرى، والخرافة التي اقامها «الاستشراق» باختراعه

لخصوصيات مضادة تميز المجتمعات «الشرقية»، وكذلك في نهاية المطاف العنصرية البحتة التي لا يمكن استئصالها.

هذا ولا شك ان الماركسية قد تكونت في حركة متناقضة هي في الوقت نفسه تطوير لفلسفة الانوار من جانب وانجاز قطيعة تتجاوز حدودها من الجانب الاخر. فالماركسية اكتشفت فعلا طبيعة النظام الحقيقية وفكت رموز اسرار الرأسمالية وخرقت قناع الاستلاب السلعي الذي تكمن وراءه حركته لدرجة ان الخطاب الاجتماعي لا يمكن ان يتجاهل هذه المساهمة الرئيسية وان يظل بعد ماركس كما كان عليه قبله. الا ان الماركسية نفسها هي الاخرى محددة تاريخيا، فاصطدمت - ولا تزال - بحدود تاريخية لم تتجاوزها بعد في حركة تطورها الحقيقي. فورثت الماركسية بعض جوانب المذهب التحولي، الامر الذي قام - ولا يزال - عقبة في سبيل تحررها من التمرکز الاوروي، بالرغم من رفضها له مبدئيا. وارى ان سبب هذا النقص هو في جوهره ناتج خصوبة ادراك مغزى التحدي الحقيقي الذي تواجهه الانسانية نتيجة التوسع في الرأسمال العالمي. وهو تحدٍ يمكن تلخيصه في جملة واحدة وهي الآتية: ان الرأسمالية وضعت في جدول عمل التاريخ الحاجة الموضوعية لاتمام تجانس على صعيد عالمي وفي الوقت نفسه تجعل آلياتها انجاز هذه الضرورة الموضوعية مستحيلا دون الخروج من عقلانية الرأسمالية.

هذا هو جوهر مأزق عصرنا. الا ان القوى الاجتماعية التي تحتل المسرح لم تع الى الآن طابع المأزق هذا، الامر الذي يؤدي الى الهروب الى الامام في اتجاهات تعكس المطلوب. فهي تدفع في اتجاه تكور ثقافوي لدينا امثلة عديدة له سواء أكان في الغرب المتقدم أم في العالم الثالث حيث تتخذ اشكال «التمرکز الاوروي المعكوس». هذا بينما تتطلب الحاجة الموضوعية في مواجهة التحدي تطويرا للطابع العالمي للقيم الضرورية بحيث تتفق هذه القيم مع احتياجات التقدم لجميع شعوب المعمورة. وبالطبع يفترض انجاز هذا الهدف العودة الى فكر ناقد واعادة النظر في مناهج تفكير جميع الاطراف.

### 3 - بناء الثقافة الاوروبية التمرکز

لم تتكون الايديولوجيا المعاصرة في اثير نمط الانتاج الرأسمالي المجرد. فلم يظهر الوعي بالطابع الرأسمالي لهذا العالم المعاصر الا متأخرا حينما ظهرت الحركة العمالية والاشتراكية فقامت بنقد النظام الاجتماعي للرأسمالية في القرن التاسع عشر، الى ان بلغت ذروتها في التعبير الماركسي. وكانت الايديولوجيا المعاصرة قد بدأت تتكون قبل ثلاثة قرون من ظهور النقد الاشتراكي لها. وخلال هذه المرحلة الطويلة التي تشمل عصر النهضة وعصر فلسفة الانوار تظاهرت الايديولوجيا في المخاض كايديولوجيا اوروية وعقلانية وعلمانية تدعو الى تطلع انساني جديد يخاطب البشر جميعا.

ثم اتى النقد الاشتراكي لها. بيد ان هذا النقد لم يؤد الى ان تتخلى الايديولوجيا

السائدة عن سماتها اللاتاريخية، بل على عكس ذلك فرض هذا النقد على الفكر البورجوازي ان يؤكد اكثر ادعاءه الثقافي كوسيلة للدفاع امام هجوم الاشتراكية. هكذا تأكدت سمة التمرکز الاوروي للايديولوجيا السائدة.

ان التشوه الثقافي للايديولوجيا السائدة قد اخترع خرافة «الغرب الابدي» بصيغة المفرد. الامر الذي اقترن به اختراع مضاد وتكميلي، خرافي هو الآخر، هو اختراع «الشرق الابدي» ليناظر «الغرب الابدي» فكان هذا الاختراع المزدوج ضروريا من اجل تأكيد غلبة عناصر التطور المستمر هنا، وعناصر الركود والثبات هناك.

وتقوم اطروحة التمرکز الاوروي على فرضية استمرارية تاريخية تمتد من اليونان القديم ثم روما الى القرون الوسطى الاقطاعية ثم الرأسمالية المعاصرة. الا ان هذا الادعاء بالاستمرارية يفترض الشروط الآتية: اولاً قطع العلاقة بين اليونان القديم والبيئة التي نما فيها وهي بالتحديد بيئة «شرقية» والحاق الهيلينية الحاقاً تعسفياً بـ «الغرب الاوروي» المزعوم؛ ثانياً الامتناع عن استئصال العنصرية التي لا مفر منها من اجل تأكيد الوحدة الثقافية الاوروبية المزعومة؛ ثالثاً تكبير دور المسيحية والحاقها هي الاخرى - باسلوب تعسفي - بالاستمرارية الاوروبية المزعومة وجعل هذا العنصر احد اهم العناصر المفسرة للوحدة الثقافية الاوروبية (ويلاحظ هنا ان هذه النظرة المثالية للدين هي النظرة التي يرى الدين نفسه من خلالها)؛ رابعاً اختراع «شرق» خرافي يحتل المكان المناظر المعكوس المثالي القائم على العنصرية ونظرة لا تاريخية للثقافة والاديان.

وقد لعبت خرافة «الاسلاف الاغريق» دوراً جوهرياً في هذا البناء الايديولوجي فهي خرافة مثيرة للعواطف تستبعد التساؤل الحقيقي (وهو لماذا ظهرت الرأسمالية في اوروبا قبل ان تظهر في اماكن اخرى اكثر تقدماً تاريخياً؟) وتحتل محله مجموعة اجابات خاطئة قائمة على فكرة ان «الوراثة» اليونانية المزعومة قد مهدت السبيل الى غلبة العقلانية. وقد اعتبرت الفلسفة اليونانية - في هذا الاطار - المصدر الوحيد للعقلانية بينما زعم ان الفلسفات الاخرى («اي الشرقية») لم تتجاوز حدود الميتافيزيقيا. ثم زعم ان الفكر الاوروي انما هي هذه الوراثة اليونانية بدءاً بعصر النهضة الى ان ازدهرت روح العقلانية في المراحل اللاحقة لتطور العلم المعاصر. أما مرحلة الألفين من السنين التي تفصل اليونان القديم عن النهضة الاوروبية فقد اعتبرت مرحلة انتقالية طويلة محفوفة بضباب التعمية التي حالت دون تجاوز الفكر القديم. وقد اعتبرت ايضاً المسيحية - التي ظهرت خلال هذه الفترة واحتلت مكانة الصدارة في تاريخها - على انها لم تعد كونها مجموعة مبادئ اخلاقية فقيرة من حيث المضمون الفلسفي كما ان النزاعات التي ملأت تاريخ الكنيسة اعتبرت نزاعات لاهوتية غير قائمة على العقل وبالتالي عقيمة. هذا الى ان اعيد اكتشاف المذهب الارسطي في اواخر القرون الوسطى فادمج هذا الاخير في البناء

الميتافيزيقي للمدرسية، والى ان قام كل من النهضة والاصلاح البروتستاني بتحرير الفلسفة من المدرسية بملازمة تحرير المجتمع المدني من احتكار الفكر الديني. وفي هذا الاطار لم يعمل حساب للفلسفة العربية الاسلامية الا كوسيلة نقل للوارثة اليونانية. وكان الرأي السائد ان الاسلام لم يضيف شيئا مثيرا للفكر اليوناني. بل وانه - في حدود محاولته لانجاز اضافات الى السابق - قد فشل او على الاقل فعل ذلك باسلوب غير مرض.

وقد لعب هذا البناء الاولي الذي ترجع جذوره الى عصر النهضة دورا ايدولوجيا جوهريا في تكوين عقل المثقف البورجوازي المتحرر من الاحكام الدينية المسبقة للقرون الوسطى.

هذا ويبدو لنا ان البناء المذكور يقوم على اساس خرافية لا علمية. فهو ناتج اسقاط تعسفي لتضاد حديث جنوب / شمال يمر بوسط البحر المتوسط على ماض لم يعرف هذا التضاد. ثمة امثلة عديدة توضح طابع هذا الحكم المسبق واعتبار التضاد جنوب / شمال كنتاج ابدى راسخ في الجيوغرافيا (وبالتالي في التاريخ، على حسب منهج استدراجي بسيط). هكذا الحقت اليونان بأوروبا لاول مرة في عصر النهضة ثم نسيت خلال القرنين التاليين اللذين تم فيها التوسع العثماني الى ان اكتشفت من جديد في القرن التاسع عشر عندما اخذت الدولة العثمانية بالتدهور فبزغ تطوع تقسيم وراثتها بين القوى الاستعمارية المعاصرة.

الا ان هناك مرحلة خمسة عشر قرنا تفصل النهضة عن اليونان القديمة. فكيف يمكن ان يعتبر التاريخ الثقافي الاوروي متسلسلا رغم طول هذا الفصل؟ وما هي الاسس التي يمكن اللجوء اليها من اجل تأكيد هذه الاستمرارية المزعومة؟ لقد اخترع فكر القرن التاسع عشر نظرية العنصرية من اجل هذا الهدف بالتحديد. وفي هذا الاطار تم تنقيح منهج واكتشافات علم ترتيب الاجناس الحيوانية والتحولية الدروينية فطبقت استنتاجاتها على الاجناس البشرية المزعومة على اساس فرضية تواجد سلالات جنسية تراث سمات ثابتة تتجاوز مراحل التطور التاريخي للمجتمع. فذهب الفكر السائد الى ان هذه المؤهلات ذات الطابع النفساني هي المسؤولة عن اختلاف التطورات الاجتماعية. وقد لعب علم اللغات - الحديث النشأة - دورا هاما في تأكيد هذا الحكم المسبق. فانتهج هذا العلم منهج التحولية الخاصة بعلم الحيوانات واقام ترتيبا كيفيا للغات يوازي الترتيب المزعوم للاجناس.

4 - وقد ساهمت التطورات الحديثة التي طرأت على المجتمع الاوروي بعد الحرب العالمية الثانية في تقوية الشعور بالوحدة الثقافية الاوروبية كما انها قللت من شأن الاختلافات التي كانت تنسب الى مختلف القوميات الاوروبية. وفي الوقت نفسه

خسرت العنصرية النفوذ المهيب الذي كانت تتمتع به سابقا. الامر الذي الزم الايديولوجيا الاوروبية بالبحث عن بديل يحل محلها وينفع كقاعدة تقام عليها وحدة الذاتية الاوروبية. وكانت المسيحية افضل المرشحين كي تحل محل الازمة المزدوجة للشوفينيات القومية والعنصرية. فعادت الى احتلال مكانة الصدارة.

لا شك ان كون المسيحية قد صارت احد العناصر المؤسسة لوحدة الذاتية الاوروبية انما يثير مشاكل شائكة لكلا النظرية الاجتماعية بشكل عام والبناء الاوروبي المتمركز بشكل خاص. فلم تولد المسيحية على شواطئ نهر الرين او نهر اللوار، الامر الذي فرض على المشروع الاوروبي ان يخترع حيلة ملائمة من اجل إلحاق الفكر المسيحي - الذي ينتمي الى البيئة الشرقية حيث نشأ - بالفكر الغائي الاوروبي التمرکز. هكذا لففت العائلة المقدسة في ثياب اوروية كما ان آباء الكنيسة المصريين والسوريين ضموا الى الفكر الغربي. كذلك تطلب ضم اليونان القديمة غير المسيحية الى سلالة الاسلاف ان تخترع حيل لاطهار تضاد بين الفكر اليوناني وفكر الشرق القديم، بالرغم من ان هذا التضاد لا اساس له. بل وجب بيان علاقة تربط قدماء الاغريق المتحضرين مع القبائل الاوربية التي لم تخرج بعد من طور الهمجية. وطبعا النتيجة هي ان هذه العلاقة تقوم بالضرورة على نواة عنصرية لا مفر منها من اجل تأسيس مثل هذه العلاقة المصطنعة. يضاف ان الفكر الاوروبي التمرکز قد اضطر الى ان ينسب الى المسيحية خصوصيات خاصة ومزايا لا مثيل لها في الاديان الاخرى بحيث انها تفسر التفوق الاوروبي اللاحق وفتحته للعالم. هنا يظهر الطابع الغائي لهذه العملية التعسفية. كما ان المنهج المستخدم من اجل تحقيق الغاية هو بالضرورة منهج مثالي يغذي التفسير السلبي للدين. هكذا يرى الغرب نفسه مسيحيا فيقال الحضارة الغربية المسيحية.

هذا من جانب. ومن الجانب الاخر يرى الغرب نفسه بروميثيا (نسبة الى نصف الاله اليوناني بروميثيوس الذي سرق النار من الآلهة ليعطيه للبشر) وينسب هذه الصفة للحضارة الغربية فقط، مدعيا ان الحضارات الاخرى جميعا غير بروميثية. على ان بروميثيوس هو شخصية يونانية لا مسيحية، هذا وقد سبق اننا قلنا في تحليلنا لظروف تكوين الميتافيزيقيا الخراجية بدءا بالهيلينية ومرورا بالمسيحية والاسلام ان المساهمة اليونانية في بناء هذه الايديولوجيا تتجلى بالتحديد في فلسفة الطبيعة. فهي فلسفة تدعو الى التأثير على الطبيعة من خلال العمل - وهو تعريف التزعة البروميثية - بخلاف الموقف الميتافيزيقي الذي يميل الى الانطواء السلبي على النفس. ومن هذه الزاوية لا تختلف الميتافيزيقيا المسيحية او الاسلامية عن مثيلتها الهندوكية مثلا. اما مساهمة مصر في اتمام بناء الايديولوجيا الخراجية فلا تقل اهمية وتتمثل في اختراعها مبدأ المسؤولية الاخلاقية للفرد المتمتع بروح خالدة، مهما كان جنسه او اصله او وضعه الاجتماعي ثم ورثت الاديان السماوية هذا المبدأ. وقد جمعت الايديولوجيا الخراجية بين هذه المبادئ المختلفة

- وهي النزعة البروميثية والانطواء على الذات والمسئولية الاخلاقية - ولو انها مبادئ متناقضة بعضها مع بعض الى حد ما، في صيغ مختلفة تطورت على حسب ظروف المجتمع. فالمسيحية في القرون الوسطى اعطت وزنا اكبر نسبيا للمسئولية الاخلاقية وقللت من شأن البروميثية نتيجة للظروف الموضوعية للمجتمع الاقطاعي ثم تطورت الصيغة كي تعطي وزنا اكبر لمبدأ البروميثية ابتداء من عصر النهضة. ونجد حركة عكسية في تطور الايديولوجيا في المنطقة الاسلامية. فالتفسير الاسلامي في عصر الازدهار خلال القرون الثلاثة الاولى اتسم بأنه اعطى اهمية لمبدأ البروميثية ثم اصابه تقليل بشأن هذا المبدأ لصالح العناصر الاخرى في العصور اللاحقة المنحطة.

ولنؤكد اذن ملاحظتنا بخصوص القناع الايديولوجي الذي ترى اوروبا نفسها من خلاله اذا ان المسيحية التي تستخدم معيارا للذاتية الغربية هي في حقيقة امرها شرقية الاصل، شأنها في ذلك شأن الهيلينية والاسلام. الا ان الغرب قد تملك المسيحية لدرجة ان العائلة المقدسة اصبحت في التصوير الشعبي مكونة من افراد ذوي الشعر الاشقر والعيون الزرقاء. جيد، لا مانع في ذلك، فان مبدأ امتلاك افكار نشأت في بيئة اخرى مقبول في حد ذاته، وخاصة اذا صار هذا الامتلاك خصبا. وهذا هو ما حدث فعلا في هذه المناسبة. فالتفسير المسيحي الغربي، في ظروف المجتمع الاوروبي الخراجي الطرقي، قد اتسم بمرونة اكبر، الامر الذي ساعد فعلا على التجاوز الرأسمالي الباكر.

وتكميلا لذلك قام الفكر الغربي باختراع اصطناعي لشرق وهمي يلائم احتياجات التمرکز الاوروبي. ونقصد هنا بالتحديد مساهمة الاستشراق في بناء الايديولوجيا الغربية. فقد قدم الاستشراق صورة ايديولوجية غير صحيحة عن شرق خرافي يتسم بسمات معاكسة لتلك السمات التي تميز الغرب. وتلعب هذه الصورة المعكوسة المناظرة دورا اساسيا في تأكيد جذور خرافية لتفوق الغرب.

وما اريد ان اقله هنا بشيء من التشديد هو ان التشوه الاوروبي المتمركز بمحو الطموح العالمي المغزي للايديولوجية الغربية. وقد رأينا ان هذا التشوه حديث النشأة، نسبيا. فكانت فلسفة الانوار قد اقيمت على اساس مشروع عالمي التطلع، يود ان يخاطب البشر جميعا. بل اقيمت هذه الفلسفة من خلال معركة ضد تطلع عالمي آخر وسابق هو طموح الدين المسيحي (ولكن شأنه لا يختلف في هذا الصدد عن الاسلام) الى ان يكون عالمي المغزي: فالمعروف ان فلسفة الانوار لم تغذ شعورا بالاحترام ازاء الفكر المسيحي للقرون الوسطى. بل على عكس ذلك اعلنت نفورها ازاء ما اعتبرته تعمية دينية. وكان ميلها الى احياء العصور القديمة اليونانية والرومانية جزءا من مجهودها لضرب تحكم الدين واقامة الذاتية الاوروبية على اساس جديد. الا ان فلسفة الانوار تصدت هنا لتناقض حقيقي لم تتمكن من التغلب عليه بالوسائل التي كانت تملكها. فقد كانت هناك اوروبا في البناء الرأسمالي. وكان واضحا ان هذا العالم الجديد في الخاض

سوف يتفوق بالضرورة على العوالم الاخرى جميعا، وذلك ليس فقط من الزاوية المادية، بل ايضا من زوايا اخرى كثيرة سياسية واجتماعية. فلم تنجح فلسفة الانوار في التوفيق بين ادراك هذه الامور من جهة وبين تأكيد طموحها الانساني العالمي المغزى من الجهة الاخرى. وهنا اخذت الايديولوجيا الاوروبية تتزلق تدريجيا نحو العنصرية كتفسير للتضاد غرب / شرق الذي اصبح حقيقة. وفي الوقت نفسه لم تنجح الايديولوجيا الجديدة في التوفيق بين الأهمية الاوروبية من جهة وبين نزعات القوميات الاوروبية التي لازمت تبلور الرأسمالية من الجهة الاخرى. ومن هنا ايضا اخذت في الانزلاق نحو شوفينيات قومية تمثل ردة بالنسبة الى الأهمية الاوروبية.

هكذا توصلت بالتدرج النظرية الاجتماعية التي انتجتها الرأسمالية الى الاستنتاج بخصوصية مطلقة لتاريخ اوروبا. فذهبت الى انه لم يكن من الممكن ان تظهر الرأسمالية (وبالتالي العالم المعاصر) في مكان آخر. كما ان هذه النظرية توصلت الى استنتاج تكميلي وهو ان المجتمعات الاخرى مضطرة الى ان تضاهي النموذج الاوروبي اذا ارادت ان تواجه التحدي، وان المضاهاة تفترض ان تتخلص من خصوصياتها الثقافية اذ هي المسئولة عن تخلفها طبقا لهذه النظرية.

هكذا اصبحت الايديولوجيا السائدة لا تقتصر فقط على تقديم رؤية للعالم بل شملت مشروعا سياسيا على صعيد العالم وهو مشروع تجانس الانسانية من خلال تعميم النمط الغربي.

الا ان هذا المشروع مستحيل في حد ذاته. أليس القول الشائع بان تعميم اشكال ومستوى استهلاك الغرب على نطاق خمسة مليارات فرد يصطدم بعقبات مطلقة من حيث توافر الموارد الطبيعية دليلا على هذه الاستحالة؟ وما معنى الدفع الى المضاهاة اذا كان من المعروف سابقا ان هذا امر مستحيل؟

## 5 - حدود الماركسية الموجودة فعلا

يشكل البعد الاوروبي المتمركز بعدا اساسيا في منظومة الافكار والآراء التي تتكون منها الايديولوجيا الغربية السائدة. وفي معظم الاحيان يعمل هذا التشويه في التفكير دون الاحساس به. لذلك ينبغي ان نواجهه بفرضيات علمية صريحة تقدم تفسيراً آخر لتاريخ الانسانية. ولا بد ان تكون هذه الفرضيات قادرة على ان تفسر في آن واحد اسباب القفزة الاوروبية الباكورة وتختلف الحضارات الاخرى في انجازها. كما يجب ان تكون هذه الاداة فعالة من اجل ادراك مغزى تحديات العالم المعاصر بحيث تساعد فعلا على رسم سياسات واقعية لمواجهةها.

وقد قدمت فعلا الماركسية تفسيراً اخر لنشأة الرأسمالية، دون الالتجاء الى العرق أو الى الدين، بل بالاعتماد على منظومة مفاهيم تخص قوى وانماط الانتاج والبناء الفوقي



الايدولوجي والسياسي، وهي مفاهيم تنطبق على جميع المجتمعات البشرية.  
وتتصدى الماركسية لمعضلة الديناميكية الاجتماعية على صعيد البشر بجمعهم تصدياً  
مباشراً، على خلاف تليفقية النظريات البورجوازية التي تهرب من هذا التساؤل. الا ان  
اعلان الطموح وتحقيقه شيئان مختلفان. فلا يصح ان يعتبر أن ماركس قد حقق فعلاً هذا  
الانجاز ولو لاسباب تتعلق بحدود معرفة عصره للحضارات غير الاوروبية.

هكذا لا بد ان نعتبر الاقتراحات التي قدمها ماركس في هذا الشأن على انها بدء  
للعمل فقط وليس نهاية له. على ان التيارات الغالبة في الماركسية بعد ماركس لم تفعل  
ذلك بل ذهبت الى تعميم سريع لهذه الاقتراحات التي لم تعد كونها تأملات حدسية،  
الامر الذي غدى بدوره نظرية شبه تحويلية عن المراحل الخمس للتطور الاجتماعي  
(الشيوعية البدائية ثم العبودية ثم الاقطاعية ثم الرأسمالية ثم الاشتراكية).

هذا من جانب. ومن جانب اخر تأثرت الماركسية الموجودة فعلاً بالثقافة السائدة،  
الامر الذي دفع في اتجاه تفسير ماركسي يشارك هذه الثقافة في تشوهاها الاوروبي  
التمركز. ونقصد تلك النريات التي تذهب الى ان ثمة تسلسلين تاريخيين اثنين هما  
التسلسل الاوروبي المفتوح الذي ادى الى الرأسمالية من جهة، والتجمد في مأزق ونمط  
الانتاج الآسيوي المزعوم من الجهة الاخرى.

بيدولي ان المنهج الماركسي في حد ذاته لا يفترض هذه الاستنتاجات التعسفية، لا  
يفترض نظرية المراحل الخمس ولا نظرية التضاد غرب / شرق الذي الهتمته تأملات  
ماركس حول نمط الانتاج الآسيوي المزعوم.

وقد وضعت اقتراحاتي حول النمو غير المتكافىء في هذا الاطار، فتقدمت باطروحة  
مفادها ان الاقطاعية الغربية هي شكل طرفي - بمعنى غير مكتمل - لنمط انتاج خراجي  
هو الاصل. وان ميزة الغرب تكمن بالتحديد في هذا التخلف للشكل الاقطاعي، اذ ان  
الاشكال الاجتماعية غير المكتملة هي اكثر مرونة من الاشكال المكتملة وبالتالي ان قفز  
الاولى من مستوى أدنى الى مستوى اعلى اكثر احتمالاً مما هو عليه الأمر بالنسبة الى  
الثانية.

اضيف ان اطروحة النمو غير المتكافىء لم تقتصر على مجال دراسة نمط الانتاج  
ومميزات البناء التحتي. بل شملت تأملات حول البناء الفوقي. وفي هذا الاطار قدمت  
فرضية مفادها ان الايدولوجيا الخراجية اتخذت هي الاخرى شكلاً مكتملاً في مراكز  
المنظومة الخراجية (مثل الشرق العربي الاسلامي) وشكلاً غير مكتمل - اسميته شكلاً  
طرفياً - في المجتمعات الخراجية الطرفية (مثل اوروبا الاقطاعية).

ثم وجدت هذه الفرضية خصبة اذ ان تطبيقها على واقع مجتمعات اخرى قد أدى  
الى استنتاجات مقنعة. واقصد هنا بالتحديد المقارنة بين الصين واليابان. فالمجتمع الصيني  
الخراجي المكتمل تجمد وتخلف بينما المجتمع الياباني الطرفي المتأخر والاقل نمواً قد انجز

القفزة الى الرأسمالية باكرا. ونجد في الصين صورة مكتملة للايديولوجيا الخراجية في شكل الكونفوسانية الاصلية، وفي اليابان صورة مختلفة طرفية لهذه الايديولوجيا. هذا ويبدو ايضا ان نظرية استراتيجية التخطيط الى ما بعد الرأسمالية منوطة بنظرية التوسع الرأسمالي العالمي.

وهنا تجدر الاشارة الى ان ماركس شارك تفأؤل عصره فيما يخص هذا التوسع. فكان ماركس يتصوره عملية سريعة لا تفهر من شأنها تمحوبا بقايا جميع انماط الانتاج السابقة وجميع اوجهه الثقافية المرتبطة بها، اي بعبارة اخرى تصوره عملية لا بد ان تحقق تجانسا سريعا على صعيد عالمي، وبالتالي سوف تؤدي الى استقطاب طبقي على نمط موحد في جميع اقطار العالم مفاده تقسيم المجتمع الى بورجوازية وبروليتاريا. وعلى هذا الاساس استدرج ماركس نظرية الثورة الاشتراكية العالمية النطاق والعمالية المضمون، والمعتمدة على الاممية البروليتارية. كما ان هذه التصورات المتفائلة ادت الى تصور مرحلة الانتقال الاشتراكي الى المجتمع اللاتبقي على انها مرحلة قصيرة نسبيا، وان هيمنة الطبقات العاملة على سير الامور خلال هذا الانتقال أمر لا يدعو الى الشك.

هذا لم يحدث. فكان تاريخ التوسع الرأسمالي في حقيقة امره مختلفا عن الصورة المتفائلة الموصوفة فيما سبق. فلم يضع هذا التوسع التجانس في جدول عمل التاريخ. بل على عكس ذلك ادى الى تعميق الاستقطاب العالمي. فالتوسع لم يبلغ الاشكال الاجتماعية السابقة في الاطراف بل ادى الى تكيفها واخضاعها لاحتياجات التراكم الرأسمالي في المراكز المسيطرة. وبذلك وضعت الرأسمالية في جدول العمل ثورة اخرى غير الثورة الاشتراكية العالمية العمالية هي ثورة شعوب (ولا اقول بروليتاريا) اطراف النظام، وهم ضحايا التوسع الرأسمالي. هذا الواقع بدا لي تعبيراً مجددا لقانون النمو غير المتكافئ، بمعنى ان التناقضات التي تميز النظام الرأسمالي اقوى في الاطراف المتخلفة مما هي عليه في المراكز المتقدمة.

هذا ويبدو لي ان نظم التفكير السائدة تقلل من شأن هذه السمات للرأسمالية الموجودة فعلا، ولا تعطى مكانة الصدارة التي تستحقها في اي تحليل علمي واقعي. لذلك رأيت ان النظرية الاجتماعية في حاجة الى مفهوم خاص يؤكد اهمية هذه السمات. واقترحت في هذا الصدد مفهوم القيمة العالمية، او بتعبير ادق مفهوم علوم القيمة. فهو مفهوم بدا لي خصبا اذ انه يفسر فعلا الاستقطاب على الصعيد العالمي من جهة والاشكال الخاصة للاستقطاب الاجتماعي الداخلي في اطراف النظام من الجهة الاخرى. واقصد هنا ظاهرة توزيع الدخل المتفاوت والمتزايد التفاوت بقدر ما تنمو اقتصاديات الاطراف. وهي ظاهرة تعبر عن طابع التناقضات الاجتماعية المتزايدة في حداثها حتى تصبح غير قابلة للتحمل فتؤدي الى انفجار ثوري. ان مفهوم علوم القيمة يلقي ضوءا على اهم سمات تراكم رأس المال على صعيد

عالمي. فهو التعبير العلمي الدقيق عن آليات التحالفات الاجتماعية التي يقوم عليها التراكم المتمركز على الذات في المراكز والتراكم التابع في الاطراف. كما انه يلقي ضوءا على الآليات التي تحكم اعادة تكوين الاستقطاب المذكور. فالتراكم المتمركز على الذات في المراكز يخلق ظروفًا ملائمة لكي يرتفع الاجر بقدر ما ترتفع انتاجية العمل وبالتالي يخلق الشروط الاجتماعية المناسبة للتحالف الاجتماعي الاشتراكي الديمقراطي. هذا بينما التراكم التابع يقطع هذه العلاقة بين عائد العمل وانتاجيته وبالتالي يخلق ظروفًا اجتماعية تحول دون استفادة الجماهير الشعبية من التنمية الاقتصادية.

# ملاحظات منهجية تمهيدية حول نقد الجابري للعقل العربي

محمود أمين العالم \*

## 1 - مدخل:

لست أغالي ان قلت ان كتاب الدكتور محمد عابد الجابري «نقد العقل العربي» بجزئيه، هو أهم وألمع ما صدر من دراسات حول نقد العقل العربي، سواء من حيث الاحاطة والشمول والعمق والغوص في مختلف الجوانب اللغوية والفقهيّة والكلامية والفلسفية في تراثنا العربي القديم، أو من حيث ما وصل اليه من نتائج جديدة باهرة حول وقائع هذا التراث العربي القديم، مهما اختلفنا او اتفقنا حولها، أو من حيث ارتباط هذا العمل بمشروع ثقافي شامل يتطلع به الجابري الى الاسهام في تجديد الفكر والواقع القريين تجديدا عقلانيا نقديا.

على أن الاشكالية الاساسية التي يثيرها هذا الكتاب القيم، بل المشروع الجليل الذي يقدمه الجابري هو منهجه نفسه، الذي يتمثل في الاقتصار على التحليل المعرفي «الابستمولوجي» في نقده للعقل العربي بل وفي الدعوة الى تجديده كذلك.

والحقيقة أن التحليل الابستمولوجي الذي يتسلح به الجابري في نقده للعقل العربي هو فضيلته الكبرى. فالتحليل الابستمولوجي هو بغير شك اضافة غنية الى مناهج البحث في الفكر العربي المعاصر، وهو في استخدام الجابري له محاولة غير مسبوقه بهذا المستوى الرفيع من الاحاطة والعمق واللمعان. الا أن هذه الفضيلة نفسها هي في تقديري نقطة القصور في هذا العمل النقدي الكبير. فهذا التحليل الابستمولوجي للفكر العربي لا يقوم فحسب مفصولا ومنبتا عن الجذور والاسس الاجتماعية والتاريخية لهذا الفكر، وانما يمتد هذا التحليل ليصبح سندا ومرتكزا لاصدار حكم عام قاطع على العقل العربي كله. ان التحليل الابستمولوجي لوقائع الفكر عملية بالغة الاهمية بغير شك،

\* ناقد ومفكر، من القطر المصري.

ولكن الاقتصار عليها ثم اصدار حكم شامل تأسيسا عليها وحدها، يسقط هذا الحكم فما يمكن ان نسميه بالترعة الاستمولوجية، التي لا تفضي الى قصور هذا الحكم عن الاحاطة بحقائق الواقع الثقافي والحياتي فحسب، بل الى قصور كذلك في منهج تغيير هذا الواقع وتجديده، بل الى قصور في الرؤية العقلانية النقدية عامة.

ولست أشك لحظة في ادراك الجابري للعلاقة الحميمة والضرورية بين الابنية الاستمولوجية وركائزها الايديولوجية والاجتماعية والتاريخية عامة بل هو يؤكد هذا باشارات سريعة وعامة في أكثر من موضع في كتابه، ولكنه في نقده للعقل العربي في هذا الكتاب يحرص على الفصل المنهجي بينهما والاقتصار على البعد الاستمولوجي للعقل العربي، مما يفضي الى هذه الترعة الاستمولوجية. وأكاد أرى هذه الترعة تبرز كتيار مستحدث في فكرنا العربي المعاصر، أقول الترعة ولا أقول التحليل، ولهذا فعمل مناقشة هذه الترعة عند الجابري أن تكون في الوقت نفسه مناقشة لهذه الترعة في الفكر العربي المعاصر بشكل عام.

وإذا كنا نتعرض في هذه الدراسة بالنقد لنقد الجابري للعقل العربي، فنحن في الحقيقة ننطلق في اطار دعوته نفسها الى العقلانية النقدية. ولهذا فلن يكون نقدنا غير تهميش متواضع على متنه العظيم، مهما كانت مساحة الاختلاف المنهجي بين المتن والهامش.

ولهذا يكون من الاوفق لهامشنا أن يواكب المتن في بنيته، أي يتحرك من الجزء الاول الخاص بتكوين بنية العقل العربي الى الجزء الثاني الخاص ببنية هذا التكوين. ولن يكون - للاسف - تهميشا تفصيليا مختلف ما قدمه الجابري من تحليل وتفسير لنصوص العقل العربي التي قام بنقدها، بل سيقصر على بعض ملاحظات منهجية عامة على المحاور الاساسية في نقد الجابري، أرجو أن تكون تمهيدا لدراسة تفصيلية تحليلية للمتن نفسه.

ولهذا فن الضروري أن نبدأ في تقديم خلاصة عامة لنقد الجابري للعقل العربي في تكوينه وفي بنيته.

## 2 - تكوين البنية:

يسأل الجابري: كيف تكون العقل العربي ويجب على سؤاله هذا بالجزء الاول من كتابه. وأسأل السؤال نفسه على نحو مختلف: كيف كون الجابري ملامح العقل العربي؟ فالصورة التي يقدمها الجابري لتكون العقل هي في الحقيقة ثمرة تعريفات وتحديدات ومقدمات واستخلاصات وتعميمات معينة.

وهذا أمر طبيعي بالنسبة لكل مبحث ولكل باحث. ولكن يبقى السؤال عن مدى موضوعية هذه الثمرة الاخيرة لكل هذه العمليات الذهنية، كما يبقى كذلك السؤال حول

حدود وطبيعة هذه العمليات الذهنية نفسها. أو بتعبير آخر، اننا نتنقل من نقد العقل المنقود الى نقد العقل الناقد.

كيف عرّف الجابري العقل العربي عامة؟ وكيف حدد معالم العقل العربي بوجه خاص؟ ان مفهوم العقل الذي يدرسه ويحلله الجابري بعيد كل البعد عن مفهوم «العقلية» التي تعني حالة ذهنية فطرية وطبيعية وتارة تحكم نظرة الفرد والجماعة، كما تحكم العوامل البيولوجية الموروثة سلوكها وتصرفاتها<sup>(1)</sup>. ومفهوم العقل عند الجابري بعيد كل البعد كذلك عن المفهوم العرقي الضيق. فالعقل عنده هو جملة القواعد المستخلصة من موضوع ما، أي الموضوع الذي يتعامل معه الانسان<sup>(2)</sup>. ولهذا تتعدد العقول بتعدد الموضوعات الخاصة. وتأسيسا على هذا فان الموضوع الذي تعاملت معه الفعالية الذهنية لمفكري الاسلام، كما يقول الجابري، موضوع ذو خصائص مميزة تختلف عن خصائص الموضوع الذي تعاملت معه الفعالية الذهنية لمفكري اليونان أو فلاسفة أوروبا. وبالتالي فان القواعد التي استخلصتها الفعالية الفكرية العاملة داخل الثقافة العربية الاسلامية ستكون مختلفة عن القواعد التي شكلت جوهر العقل اليوناني أو العقل الاوروبي<sup>(3)</sup>. العقل اذن عند الجابري هو أداة للانتاج النظري أو منظومة من قواعد النشاط الذهني مستخلصة من ثقافة خاصة، وتتكون هذه الاداة أو المنظومة أو القواعد لا شعوريا خلال الممارسة الثقافية لتشكّل في النهاية النظام المعرفي لثقافة ما<sup>(4)</sup>. ويحدد الجابري عصر التدوين كنقطة بداية لتكوين هذا النظام المعرفي للثقافة العربية الاسلامية. على أنها نقطة البداية ونقطة النهاية في الوقت نفسه. ذلك أن النظام المعرفي للثقافة العربية قد اكتمل تماما في مرحلة التدوين، ولم يتغير منذ ذلك الوقت وما زال سائدا في ثقافتنا حتى يومنا هذا ومن هنا فان النظام المعرفي أو البنية الذهنية الثابوية في الثقافة العربية كما تشكلت في عصر التدوين ما تزال الاطار المرجعي للعقل العربي حتى اليوم. وعلى هذا فهي ثقافة ذات زمن واحد، زمن راكد يعيشه الانسان العربي اليوم مثلما عاشه أجداده في القرون الماضية<sup>(5)</sup>. وبرغم هذا فان الجابري لا ينكر أن هذه الثقافة ذات البنية المعرفية المحددة، وذات الزمن الواحد الراكد، تستند الى ركائز وأسس ايديولوجية وسياسية. ولكنه يؤكد حرصه الدائم على توجيه الاهتمام الى الجانب الاستمولوجي وحده، أي الى آلية التفكير وطريقة الانتاج النظري في العلوم العربية<sup>(6)</sup>، مفصولا عن هذه الركائز والاسس، فضلا عن أنه يقصر دراسته - كما يقول - على جانب الثقافة «العالمية» دون الثقافة الشعبية.

والجزء الاول من «نقد العقل» هو محاولة لتحديد معالم هذه البنية المعرفية الثابوية، واثباتها اثباتا يرتفع بها - كما يقول - الى «مستوى الحقيقة» التاريخية، لا بل الحقيقة العلمية، وسيكون ذلك بـ «التحليل الملموس للواقع الملموس»<sup>(7)</sup>.

فما هي هذه المعالم التي تكون البنية المعرفية للعقل، وكيف تكونت أولا؟

يصنف الجابري مختلف المعارف والعلوم في الثقافة العربية الاسلامية في ثلاث مجموعات هي علوم البيان من نحو وفقه وكلام وبلاغة ويطلق عليها اسم «المعقول الديني» وآيتها المعرفية هي قياس الغائب على الشاهد. والمجموعة الثانية هي مجموعة علوم العرفان وتضم التصوف والفكر الشيعي والفلسفة الاسماعيلية والتفسير الباطني للقرآن والفلسفة الاشراقية والكيمياء والتطبب والسحر والطلسمات وعلم التنجيم. ويطلق الجابري على هذه العلوم اسم «اللامعقول العقلي» اي الذي ينسب الى العقل لا الى الدين أو «العقل المستقيل»، وتقوم على نظام معرفي هو الكشف والتجاذب والوصال. أما المجموعة الثالثة فهي علوم البرهان التي تضم المنطق والرياضيات والطبيعات بأنواعها المختلفة والاهليات بل الميتافيزيقا. ويؤسسها نظام معرفي واحد يقوم على الملاحظة التجريبية والاستنتاج لمنهج، ويطلق عليها الجابري اسم «المعقول العقلي» كروية واستشراف<sup>(8)</sup>.

أما علوم البيان فقد تشكلت دفعة واحدة هي مرحلة التدوين، واستكمل البناء كله منذ هذه اللحظة الاولى - فسيوبه والفراهيدي وضعا اصول النحو واللغة، والشافعي وضع أصول الفقه، والمعتزلة والأشاعرة وضعوا اسس علم الكلام. وهذه العلوم جميعا على تنوعها تقوم على منهج قياس الغائب على الشاهد، ويتحقق بها اكتمال بناء الثقافة العربية، بل بناء العقل العربي كله، مما افضى الى تجميد هذا العقل.

ففي مجال اللغة قام التدوين على أساسين أساس قياسي نظري، قلوب اللغة وحنظها، ومصدر سماعي يعكس عالما بدويا حسيا لا تاريخيا هو الذي صنع بلغته «العالم» العربي منذ ذلك الحين حتى اليوم<sup>(9)</sup>. أما في مجال الفقه، فلقد قصر الجابري تحليله على الجانب النظري منه دون الجانب التطبيقي. ورأى في هذا الفقه النظري تأثرا بمنهج علماء اللغة والنحو. وكان الشافعي هو المشروع والمؤسس لأصول الفقه بل لأصول الفكر العربي كله مقما هذا التأسيس على الربط القياسي بين الجزء والجزء، وبين الفرع والاصل، وأصبح النص معه هو السلطة المرجعية الاساسية للعقل العربي وفاعلياته<sup>(10)</sup>. ولقد تبنت جميع المذاهب الفقهية باستثناءات قليلة - كما يقول الجابري - قواعد القياس الذي اتخذه الشافعي منهجا له<sup>(11)</sup>.

وكان الأشعري امتدادا للشافعي في علم الكلام، فقد أسس نظرية أهل السنة في الخلافة مرتكزا على أصول الشافعي<sup>(12)</sup>. بل لا يجد الجابري اختلافا بين مشروع المعتزلة ومشروع الشافعي «فالعقل هنا مع المعتزلة أو هناك مع الشافعي مجرد أداة... فهو في جميع الاحوال في خدمة الكتاب والسنة وليس بديلا عنها»<sup>(13)</sup> والتعامل مع الاصول يتم في علم الكلام المعتزلي بنفس الآلية الذهنية التي يتم بها مع نفس الاصول في الفقه، انها آلية رد الفرع الى الاصل التي لا تختلف في شيء - كما يقول الجابري - بوصفها آلية ذهنية لا غير، عن القياس، قياس الفرع على الاصل، أو الغائب المجهول على الحاضر المعلوم<sup>(14)</sup>.

وكذلك الامر فيما يتعلق بالبلاغة فهي جميعا ترجع الى التشبيه. والتشبيه كما يقول الجابري يستهدف الانتقال بالمخاطب من المعقول الى المحسوس مما يجعل منه قياسا يلحق فيه المجهول الغائب بالمعلن الشاهد عبر صفة أو شبه بينهما<sup>(15)</sup> اي هو نفسه القياس الذي يشكل آلية العقل المنتج للثقافة العربية في النحو والفقه والكلام<sup>(16)</sup>.

هناك اذن آلية ذهنية واحدة، قوامها قياس الغائب على الشاهد وربط الفرع بالاصل وهي التي تشكل طبيعة الفعل العقلي الذي يؤسس الانتاج المعرفي في علوم البيان جميعا.

أما علوم العرفان، فهي لم تنشأ انشاءً في عصر التدوين، وانما هي امتداد لا أكثر ولا أقل - لموروث قديم، أي لبنات عقائد وثقافات سابقة على الاسلام. ولقد أخذ هذا الموروث يتسرب الى الثقافة العربية الاسلامية، عند توقف الفتح السياسي والديني الموجه الى الخارج. تسرب هذا الموروث القديم ليحل محل الفتح الموجه الى الخارج في صورة فتح «مضاد» موجه الى الداخل، «في شكل موروث فلسفي علمي»<sup>(17)</sup>. تسرب هذا الموروث القديم الى داخل ساحة المعقول الديني معارضاً إياه بلامعقوليته المتمثلة في المعتقدات الجوسية والمناوية ومذاهب الصابئة والاسرائيليات، التي أخذت تبرز في الفكر الشيعي وما يرتبط به من تيارات باطنية وفلسفات اشراقية. وقد أخذت هذه الايديولوجيات الاسلامية - على حد تعبير الجابري - تتخذ موقف المعارضة للسلطة المركزية التي كانت تتمسك في الغالب «بالمعقول» الديني العربي البياني كايديولوجية رسمية<sup>(18)</sup>. على أن هذا الموروث القديم ليس دخيلاً وأجنبياً بل نجد اصوله وفصوله - كما يقول الجابري - في الحياة الفكرية الجاهلية، ولهذا فهو جزء من تاريخنا القومي. ولقد كان العقل المستقيل الذي تحمله الهرمسية أول ما انتقل الى الثقافة العربية الاسلامية من عناصر الموروث القديم وذلك عبر الكيمياء والتنجيم والعلم السحري الهرمسي اللاعقلاني والافلاطونية المحدثه<sup>(19)</sup>. ثم أخذ هذا العقل المستقيل يتخذ مواقع له في مختلف قطاعات الفكر العربي الاسلامي السني<sup>(20)</sup> رغم الاختلافات بينها من حيث النظام المعرفي في كل منها. ولهذا لجأت الدولة العباسية في عهد المأمون إلى السعي إلى تنصيب العقل في الثقافة العربية الاسلامية، واقامة التحالف بينهما وبين المعقول الديني «لصد الهجمات الغنوصية التي لم تكن تهدد العباسيين كدولة فحسب بل تهدد الفكر الديني الرسمي بشقيه المعتزلي والاشعري. بل ان هذا الخطر هو الذي أدى - كما يقول الجابري - الى فرض المصالحة بين العرفان الصوفي والبيان العربي»<sup>(21)</sup>.

أما المجموعة الثالثة من العلوم العربية فهي التي يطلق عليها الجابري اسم البرهان. وسنجد بداية هذه المجموعة من العلوم وما تمثله من نظام معرفي برهاني في المشرق عند الكندي والى حد كبير عند الفارابي برغم تأثره بالافلاطونية المحدثه الا أن الازدهار الحقيقي لهذا النظام المعرفي قد تحقق كما يذهب الجابري في الاندلس والمغرب.



ولهذا فهو يعتبر هذه المرحلة من الازدهار البرهاني في الاندلس والمغرب زمنا ثقافيا عربيا آخر، متواكبا مع الزمن الثقافي العربي في المشرق. أنه زمن ثقافي عربي آخر لاختلافه المعرفي عن الزمن الثقافي المشرقي الذي كان يسود فيه البيان والعرفان.

لقد قامت الدولة الاموية في الاندلس عام 139هـ ، وكان لها خصمان تاريخيان كما يقول الجابري: الخلافة العباسية والخلافة الفاطمية. وتقوم كل منهما على ايدولوجية مختلفة عن الاخرى. فالاولى سنية والثانية شيعية. ولهذا كان لا بد من البحث عن ايدولوجية أخرى. وبما أن النظم المعرفية المتناقضة في الثقافة العربية آنذاك كانت ثلاثة هي البيان والعرفان والبرهان، وبما انه ليس في الامكان اضافة نظام معرفي آخر، فان عملية التجاوز المطلوبة كان لا بد أن تبحث لها عن طريق جديد في التعامل مع هذه النظم المعرفية<sup>(22)</sup>.

كانت ظاهرة ابن حزم ذات الطابع العقلاني النقدي على حد تعبير الجابري بمثابة اعلان نضالي للمشروع الايدولوجي الذي يختمر في الاندلس ليكون السلاح النظري الذي تواجه به الدولة الاموية خصمها التاريخيين: الفاطميين، والعباسيين في بغداد<sup>(23)</sup>. أراد ابن حزم أن يؤسس البيان تأسيسا منطقيًا يقينيا اي على البرهان. وكان خطاب ابن تومرت ودولته الموحدية التجسيد لهذا الزمن الثقافي البرهاني الجديد، وكان يتمثل في ذلك رفض مبدأ قياس الغائب على الشاهد، وفي الدعوة الى ترك التقليد والعودة الى الاصول والاستناد الى الاستدلال المنطقي الارسطي. كانت بداية جديدة - كما يقول الجابري - للعقل العربي. بدأت بابن حزم وتواصلت في الشاطبي وابن باجه وابن رشد وابن خلدون. ولكن ما أن اكتمل تأسيس هذه المرحلة الجديدة من الزمن الثقافي العربي التي كانت تتسم بنظام معرفي هو نظام «المعقول العقلي» حتى أنطفأ شعاعها وأخذ يسود عصر الانحطاط واللاعقلانية، اي استقالة العقل وانتصار العرفان.

وفي نهاية هذا الجزء الاول من نقد العقل العربي المكرس لتكوين هذا العقل، يثير الجابري قضيتين: الاولى هي: لماذا انتهى الامر بالعقل البياني العربي الى هذه الوضعية. والجابري لا ينكر أثر العوامل السياسية والاجتماعية، ولكنه يكتفي بالإشارة العابرة الى هذا - كما يشير كذلك الى احتلال «العقل المستقل» الهرمسي لمواقع أساسية في الثقافة العربية منذ عصر التدوين. ولكنه لا يكتفي بهذين الأمرين تفسيراً لظاهرة جمود العقل العربي وهزيمته في معركته ضد العرفان وإنما يسعى الى البحث عن سبب اخر داخل العقل البياني نفسه<sup>(24)</sup>. ويستعير الجابري اجابته على هذا السؤال من الباحث الفرنسي «فيستوجير» في دراسته للغنوصية وأسباب تراجع العقلانية اليونانية<sup>(25)</sup>. لقد فسر استقالة العقل اليوناني باحتقار هذا العقل للتجربة وتعالیه عليها. والجابري يفسر استقالة العقل العربي بهذا التفسير نفسه، فالعقل البياني العربي لم يكن يقبل بطبيعته التجربة - كما يقول - وكانت هذه نقطة ضعفه الأساسية والخطيرة. فالموضوع الذي تعامل معه وما

يزال الذي نشأ وتكون خلال التعامل معه، هو النصوص «فان ما يمكن استنباطه من قواعد تحكم النص اللغوي أو تشريعات تستقي من النص اللغوي، محدود تماما»<sup>(26)</sup> وهذا ما حصل بالفعل في مجال العلوم العربية الاسلامية التي انتهى كل شيء فيها في مرحلة تأسيسها، مرحلة عصر التدوين... دائرة انغلقت الى الابد فأصبحت الحركة فيها حركة دائرية بالضرورة تكرر الترتاب وتلتهم ما تنتج. فصار الزمن فيها زمنا مكرورا معادا، زمنا ميتا».

على أن الجابري يستعير اجابة ثانية من المستشرق «جيب» هي أن تقنين العقل العربي لم يأت نتيجة لتطور منتجاته بل بدأ «بتحديد مجال حركة العقل البياني العربي وطريقة عمله، كان ذلك في اللغة والنحو والفقه والكلام... إذن لم يكن في إمكان العقل البياني العربي ان يتقدم أكثر مما فعل... اكتمل البناء.. فأصبح العقل البياني العربي سجين هذا البناء الذي طوق نفسه. فلم يكن من الركود مناص ولا من «التقليد» مفر»<sup>(27)</sup>.

أما فيما يتعلق بعلوم البرهان، فانها كانت مرتبطة بالمنظومة الارسطية التي كانت - كما يقول الجابري - قد اكتملت وانغلقت مع صاحبها... وتحولت الى منظومة ميتافيزيقية<sup>(28)</sup>. وما كان يمكن الخروج عليها الا بكسرها كما تم الامر في أوروبا ولم يتم في الثقافة العربية الاسلامية.

أما المسألة الثانية التي أثارها الجابري في نهاية هذا الجزء الاول من كتابه فترتبط بالممارسة العلمية التجريبية في الثقافة العربية.

ان الجابري يسجل ما حققته هذه الممارسة من نضج وتقدم ولكنه يسجل من ناحية أخرى أن هذه الممارسة العلمية بقيت طوال الوقت خارج مسرح الصراع في الثقافة العربية الاسلامية، وظلت على هامش النظم الفكرية والايديولوجية المتصارعة، ولم يشارك العلم العربي في تغذية العقل العربي ولا في تجديد قوالبه وفحص قنانيه ومسبقاته، فبقى الزمن الثقافي العربي هو هو ممتدا على بساط واحد من عصر التدوين الى عصر ابن خلدون، وركد هذا الزمن وتخشبت موجاته منذ عصر ابن خلدون الى النهضة الحديثة التي لم تتحقق بعد<sup>(29)</sup>.

وهكذا ينتهي الجابري الى الاجابة على السؤال المستمر: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم، يجيب الجابري على هذا السؤال اجابة ابستمولوجية خالصة قائلا: أن المسلمين تأخروا... حينما بدأ العقل عندهم يقدم استقلته... في حين بدأ الاوروبيون يتقدمون عندما بدأ العقل عندهم يستيقظ ويسائل نفسه. فالرأسمالية هي بنت العقل<sup>(30)</sup>.

### 3 - بنية التكوين :

لعلنا لاحظنا أثناء عرضنا السابق لتكوين بنية العقل في الجزء الاول من كتاب نقد

العقل ، اننا كنا نعرض كذلك في كثير من الاحيان للبنية المعرفية لهذا العقل المتكون. الا أننا في الجزء الثاني من هذا الكتاب المخصص لبنية العقل ، سيضع الجابري أيدينا على الاليات الدقيقة التي تحدد النظام المعرفي لمختلف مجاميع العلوم العربية الاسلامية. ففي مجموعة علوم البيان ، من نحو وفقه وكلام وبلاغة ، يسجل الجابري منذ البداية ، وبعد قراءة لمداول العقل في معجم لسان العرب ، ان الرؤية التي تركزها النظرة البيانية للمعرفة هي رؤية الانفصال وليست رؤية الاتصال<sup>(31)</sup>. والمشكلة الاستمولوجية الرئيسية التي أسست النظام المعرفي البياني وأخذت تغذية من عصر التدوين الى اليوم هي مشكلة الزوج : اللفظ / المعنى<sup>(32)</sup> وهي المشكلة التي سيطرت - كما يقول الجابري - على تفكير اللغويين وشغلت الفقهاء والمتكلمين واستأثرت باهتمام البلاغيين والمشتغلين بالنقد. في دراسات هؤلاء جميعا يتبين الجابري ميلا عاما واضحا للنظر الى اللفظ والمعنى ككيانين منفصلين ، أو على الاقل كطرفين يتمتع كل منهما بنسبة واسعة من استعلاء على الاخر. ان اللفظ العربي كما يقول يتمتع منذ البدء بكيان خاص به في استقلال عن المعنى<sup>(33)</sup>. ولهذا كانت الاشكالية الاساسية في النظام المعرفي البياني تدور حول محور واحد هو العلاقة بين اللفظ والمعنى ، كيف يمكن اقامتها وضبطها وما أنواعها<sup>(34)</sup>. والجابري لا ينكر أن هناك من كان يقول بأن الالفاظ تدل على المعاني بذاتها ، ولكن هذه النظرية الطبيعية رفضت - كما يقول - من الاغلبية الساحقة من اللغويين والمتكلمين والفقهاء<sup>(35)</sup>. فالجملة الاسمية لا يتعلق الامر فيها بحمل معنى من المعاني على موضوع ، بل يتعلق فقط بالاخبار عن اسم وقع الابتداء به في الكلام<sup>(36)</sup>. وفي علم أصول الفقه - كما يقول الجابري - يتجه النشاط الذهني من اللفظ الى المعنى ، كما هو الشأن في علم النحو وعلم البلاغة. فكانت النتيجة في الفكر البياني - كما أشرنا من قبل - هو الانتقال أولا من اللفظ والمعنى وبروز أهمية اللفظ والاهتمام بالجزئيات على حساب الكلليات<sup>(37)</sup>. وفي الصراع داخل علم الكلام حول مسألة خلق القرآن تبلور حل وسط للمشكلة هي الفصل في الخطاب بين المعاني التي تقوم في النفس وبين الالفاظ باعتبارها حروفا تلفظ باللسان<sup>(38)</sup>. المهم ان المشكلة التي كانت تشغل اهتمام العلوم البيانية هي اشكالية اللفظ والمعنى ولم يكن هناك اهتمام بعلاقة اللغة بالفكر ولا أي اهتمام بدور اللغة في عملية التفكير<sup>(39)</sup> لم يكونوا قادرين على الاهتمام بأولية التفكير على التعبير وأولية المعنى على اللفظ ، وكان ذلك بسبب انشغالهم بموضوعات هي نصوص ، وليست وقائع. ولهذا كذلك كان إقتصارهم على الانتقال من اللغة الى الفكر ، من النص الى معقول النص<sup>(40)</sup>. أما في الفقه فقد همشوا - كما يقول الجابري - مقاصد الشريعة واصبحت مقاصد اللغة هي المتحكمة<sup>(41)</sup> ورهن الفقهاء التشريع بقيود العلاقة بين اللفظ والمعنى. وفي مجال البلاغة كانت السلطة للشكل<sup>(42)</sup>.

ويعرض الجابري لسمة أخرى للبنية البيانية هي اللاسببية أو التجويز ، مؤكدا انه في

مجال علم الكلام لم يكن موقف المعتزلة مختلفا في جوهره عن موقف الاشاعرة في هذا الموضوع.

فهي عندهم ليست علاقة ضرورية بين الحوادث بل هي علاقة اقتران بينهما، أما الفعل الناتج فهو فعل الله. والإطراد الذي نلاحظه في الطبيعة هو عبارة عن «عادة» من عاداتنا نحن، في أن نتوقع حدوث الاحراق كلما مست النار الحطب<sup>(43)</sup>. ويشير الجابري الى نفس هذا الاتجاه الانفصالي في مفهوم الزمن عند كل من المعتزلة والاشاعرة تأسيسا على القول بنظرية الجوهر الفرد. فالزمن عندهما مؤلف من أجزاء صغيرة هي آتات منفصلة. ويقول الجابري بامتداد هذا المفهوم الذري للزمان في رؤية النحاة والمؤرخين<sup>(44)</sup> عامة (باستثناء ابن خلدون طبعاً كما سيقول بعد ذلك) وعلى هذا فليس ثمة اختلاف بين المعتزلة والاشاعرة من الناحية الاستمولوجية وإنما الخلاف بينهما هو خلاف مذهبي ايديولوجي حول اسبقية العقل على ورود السمع عند المعتزلة والسمع دون قضية العقل عند الاشاعرة. ويقول الجابري ان هذا الخلاف يؤسس مذهبا دينيا في المسؤولية والجزاء وليس وجهة نظر في المعرفة<sup>(45)</sup>. وهكذا يميز الجابري بين التوافق الاستمولوجي والاختلاف الايديولوجي. ويفسر الجابري هذه الرؤية البيانية للعالم التي تقوم على الانفصال والتجويز بردها الى سلطة اللغة العربية، والى احتكام اللغة العربية الى عالم الجزيرة العربية في الجاهلية، العالم الجغرافي، والعالم القبلي، والعالم الثقافي الفكري. فالمبادئ التي تحكم الرؤية البيانية للعالم وفي مقدمتها مبدأ الانفصال ومبدأ التجويز تعود الى أصل لها في عالم العرب<sup>(46)</sup>. ويتكشف هذا الاصل في «الطبيعة الرملية التي تقوم على الانفصال والتجاوز - لا التجاوز أو التداخل - بين حباتها كما يتكشف في العلاقة القبيلة التي تتكون من مجموعة من الافراد المنفردين.. ان العلاقات في المجتمع الرعوي هي علاقات انفصال، وكذلك الامر بالنسبة لمبدأ التجويز الذي نجده بدوره في البيئة الصحراوية التي تقطعها التغييرات المفاجئة»<sup>(47)</sup>. كما سنجد الاستدلال البياني كذلك - كما يقول الجابري - في الممارسة العقلية الجاهلية، فبنية هذه الممارسة الاعرابية الجاهلية كانت التشبيه الذي يقوم على المقاربة بين طرفين<sup>(48)</sup>، لان الرؤية التي تؤسسها المقاربة هي الانفصال. ولهذا فان وظيفة الاستدلال البياني تشبيها بلاغيا كان أو قياسياً فقها أو كلامياً أو نحوياً هي المقاربة بين الاشياء، وتقريب بعضها الى بعض بهدف البيان والاطهار<sup>(49)</sup>. بل ان اصول وفصول الاستدلال بالشاهد على الغائب نجدها - كما يقول الجابري - في علوم العرب من نجامة وقيافة وفراسة وكهانة، وهي آلية ذهنية تقوم على الاستدلال بالاثروالامارة<sup>(50)</sup>. وهو ليس تعبيراً عن مبدأ السببية. لان الاستدلال السببي هو استدلال بعلّة على معلول أو معلول على علّة، أما الامارات فكل ما تفيده هو أن الغائب كان حاضراً نوعاً من الحضور أو أنه سوف يحضر<sup>(51)</sup>. ولهذا يحكم الاعرابي مبدأ الانفصال والتجويز والمقاربة، وهو المبدأ الذي يحكم عالمنا القائم على لغة هذا الاعرابي،

وعالمه بالتالي، كما يقول الجابري.

أما العرفان العقلي فهو نقيض البيان. فبعض العلوم السحرية تقوم على نقيض مبدأ التجويز، اذ تقوم على مبدأ الحتمية الكونية<sup>(52)</sup>. والمادة المعرفية للعرفان تنتمي الى الموروث العرفاني القديم السابق على الاسلام والهرمسي خاصة كما سبق أن ذكرنا. واذا حررنا العرفان الشيعي والاثني عشري والاسماعيلي من مضمونه السياسي ووجدنا العرفان الصوفي من الشكل البياني الذي ارتداه..... لوجدنا أنها جميعا هي هي الموروث العرفاني القديم. فما من فكرة - كما يقول الجابري - يدعي العرفانيون أنهم حصلوا عليها عن طريق الكشف الا ونجد اصلها مباشرا او غير مباشر في الموروث العرفاني السابق، وهنا يصدق المثل القائل - كما يقول الجابري - لا جديد تحت الشمس مائة في المائة<sup>(53)</sup>. ويقول الجابري ان الكشف ليس الا عملية ذهنية معروفة تقوم على الماثلة. والكشف المعرفي هو أدنى درجات الفعالية العقلية. ان الرؤية السحرية هي المضمون الاول والاخير للعرفان كموقف والعرفان كنظرية، انها الرؤية السحرية للعالم التي تركزها الاسطورة، والتي تفضي بالعارف الى تأليه ذاته<sup>(54)</sup>.

فاذا انتقلنا الى علوم البرهان، وجدنا أنها تعتمد على قوى الانسان الطبيعية وحدها دون غيرها - كما يقول الجابري - (من حس وتجربة ومحكمة عقلية) في اكتساب معرفة بالكون ككل وكأجزاء، لا بل لتشديد رؤية للعالم يكون فيها من التماسك والانسجام ما يلبي طموح العقل الى اصفاء الوحدة والنظام على شتات الظواهر ويرضي نزوعه الملح والدائم الى طلب اليقين<sup>(55)</sup>.

وتعتمد هذه العلوم البرهانية على منهج أرسطو وتوظف جهازه المفاهيمي والهيكلي العام للرؤية التي شيدها عن العالم، عن الكون والانسان والله<sup>(56)</sup>. الا أن هذا المنهج البرهاني تحول في المشرق الى مجرد آلية ذهنية شكلية يراد منها أن تحل محل آلية ذهنية شكلية هي الاخرى، آلية الاستدلال بالشاهد على الغائب، مما أفقده وظيفته الاصلية التي أرادها له ارسطو، ووظيفة التحليل والبرهان وهذا ما حدث بوجه خاص في فلسفة ابن سينا التليفية كما يذهب الجابري، التي تحقق فيها تداخل تلفيقي بين العرفان والبرهان<sup>(57)</sup>. الا أن البرهان وجد نقطة انطلاق جديدة له في الاندلس والمغرب. وقد تجلى في ما يسميه الجابري بالنقد التجاوزي أو العقلانية النقدية في ظاهرية ابن حزم. وابن حزم يبطل القياس البياني لانه يقوم كما يقول على قياس اشياء على اشياء من أنواع مختلفة ولكنه لا يبطله على اطلاقه وإنما يقول بجوازه بين أفراد النوع الواحد<sup>(58)</sup>. ويقوم البرهان في امتداده بعد ذلك في الاندلس والمغرب على تأكيد القياس الجامع والاستقراء والسببية ومقاصد الشريعة والنظرة والتاريخية.

ويختتم الجابري هذا الجزء الثاني من نقده للعقل العربي بتأكيده على أن سلطات ثلاث رئيسية هي التي تشكل بنية العقل العربي، هي سلطة اللفظ وسلطة الاصل التي

يستند إليها قياس الغائب على الشاهد وسلطة التجويز. فالعقل العربي - كما يقول - «يتعامل مع الالفاظ أكثر مما يتعامل مع المفاهيم، ولا يتعامل الا انطلاقاً من اصل أو بتوجيه من أي سند سلفي، هذا الى جانب أن آلية هذا العقل في تحصيل المعرفة (ولا نقول انتاجها هي المقاربة أو القياس البياني) والمماثلة (القياس العرفاني). والعقل في كل هذا يعتمد التجويز كمبدأ، وكقانون عام يؤسس منهجه في التفكير ورؤيته للعالم»<sup>(59)</sup>. هذه السلطات الثلاث هي ذاتها التي تشكل بنية النظم المعرفية في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة<sup>(60)</sup> وهنا يتساءل الجابري منتقلاً من نقده للعقل العربي عامة الى التساؤل العملي عن سبيل التغيير والتجديد في بنية العقل العربي وتأسيس بنية أخرى. وهو يؤكد أن هذا لن يتحقق الا بالممارسة، الممارسة العقلانية في شئون الفكر والحياة، ولكن في مقدمة ذلك ممارسة العقلانية النقدية على التراث<sup>(61)</sup>. مرة أخرى ما السبيل للتغيير والتجديد في بنية العقل العربي؟ ويجب الجابري: لا بداية من الصفر وانما من داخل التراث نفسه «لا بد من الانتظام في عمل سابق، أعني في التراث» ثم يؤكد أن ما تبقى من تراثنا الفكري الاجتهادي قابلاً لان نتظم فيه في عملية التجديد والتحديث المطلوبة هي تلك الجوانب التي أبرزناها في المشروع الثقافي الأندلسي<sup>(62)</sup> فهذا - كما يقول الجابري - «يتحرر العقل العربي من ذلك التصور الذي يربط بين التجويز وبين اللاعقل والعبث الخيف وبين العقيدة الدينية نفسها... ويصبح القول بارتباط المسببات بأسبابها ارتباطاً ضرورياً جزءاً من العقيدة الدينية»<sup>(63)</sup>.

هذه باختصار شديد الملامح الرئيسية العامة لنقد الجابري للعقل العربي في تكوينه وفي بنيته. وتبقى بعد ذلك التهميش ببعض الملاحظات ذات الطابع المنهجي العام. بل اعتراف انها ذات طابع سجالي كذلك في معظمها ولا تغني عن التحليل والدراسة التفصيلية لمتن الجابري. ولكن حسبي أن تكون هذه الملاحظات المنهجية خطوة تمهيدية لذلك التحليل ولتلك الدراسة التي أرجو أن أقوم بها في المستقبل.

4 - على هامش المتن الجابري أسوق هذه الملاحظات المنهجية متدرجا بها من تكوين العقل الى بنيته:

1 - لا شك أن الفصل بين التحليل الاستمولوجي والدلالة الموضوعية والمضمونية فصل مشروع بل ونافع منهجياً، ولكن بشرط ألا نستخلص من التحليل الاستمولوجي وحده حكماً شاملاً على الموضوع المدروس وخاصة اذا كان هو العقل البشري. على أن هذا هو ما فعله الجابري في نقده للعقل العربي فلقد اقتصر على التحليل الاستمولوجي ولكنه استند الى هذا التحليل وحده لتعميم الحكم على العقل العربي عامة. على انه في أكثر من موضع خلط بين التحليل الاستمولوجي والتفسير والتقييم الموضوعي والايديولوجي مما يؤكد ادراكه لقصور الاكتفاء بالتحليل الاستمولوجي.

ففي حديثه مثلاً عن العلاقة بين العرفان الشيعي والعرفان الصوفي نجده يقول «ليس تمة شك في اشتراك العرفان الشيعي والعرفان الصوفي في اصل واحد هو الهرمسية ولذلك فالتمييز بينهما من الناحية الاستمولوجية لا معنى له تماماً. ولكن التمييز بينهما يصبح ضرورياً، اذا نظرنا الى الوظيفة الايديولوجية السياسية التي كانت لكل منهما داخل الحياة<sup>(64)</sup> العربية «ومعنى هذا ان التحديد الاستمولوجي لفكر أو المذهب لا يمكن وحده ان يفسر لنا وظيفته أو دلالاته الاجتماعية والايديولوجية - وتأسيساً على هذا يمكن أن يقوم توافق استمولوجي وتناقض سياسي ايديولوجي، كما يقول الجابري - في موضع آخر عندما اشار الى ما اعتبره مفارقة خطيرة في التجربة الحضارية العربية التي تتمثل في التناقض بين المضمون الايديولوجي والاساس الاستمولوجي بين المعارضة الشيعية ودولة الخلافة السنية، أي التناقض بين الطابع الثوري النقدي على حد قوله للاهداف الشيعية والطابع اللاعقلاني للاستمولوجيا الشيعية، على حين كانت الدولة السنية محافظة على مستوى الاهداف، وثورية (اي عقلانية) كما يقول على مستوى الايديولوجيا أعني ما يؤسسها معرفياً<sup>(65)</sup>. وليس يعنينا هنا مناقشة هذا التناقض - رغم اختلافنا معه - الذي يفترضه بين ما يسميه بالطابع الثوري في الاهداف والطابع اللاعقلاني في الاساس الاستمولوجي وانما يعنينا في هذه المسألة هو أن التحليل الاستمولوجي وحده غير كاف لتفسير الظواهر الفكرية. فليس من سبيل مثلاً لتفسير أو لتقييم الحركة الصوفية في بعض مواقفها العملية، وفي علاقتها مثلاً بالاصناف وجماعات الحرفيين أو تقييم حركة مثل القرامطة بالاقصص على ابراز نظامها المعرفي اللاعقلاني. والغريب ان الجابري كان يخرج في بعض الاحيان عن حدوده الاستمولوجية تفسيراً لبعض الظواهر مثل تفسيره للصراع بين أهل السنة والشيعية بالعوامل السياسية، على حين انه كان يغيب هذه العوامل في بعض الظواهر الاخرى مقتصرًا على العامل الاستمولوجي، وذلك مثلاً حين يفسر الخلاف بين أهل السنة والمتصوفة بأنه كان مجرد خلاف معرفي. كأنما الحلّاج على سبيل المثال شتق لاسباب معرفية استمولوجية خالصة!؟ ولا شك أن التحليل الاستمولوجي بلا عقلانية الفكر الهرمسي والفيثاغوري عامة لا يمكن ان يفسر الدور الكبير الذي أداه هذا العقل في العلوم الرياضية والكيميائية على أن خلاصة هذه الملاحظة المنهجية الاولى ان التحليل الاستمولوجي وحده غير كاف - رغم أهميته - في اضاءة وتفسير وتقييم الظواهر العقلية والمذهبية، ناهيك عن اتخاذه أساساً للحكم العام على العقل العربي.

2 - يقول الجابري انه يتبنى في نقده للعقل العربي منهج التحليل الملموس للواقع الملموس. والحقيقة ان تحليله كما رأينا هو تحليل استمولوجي للنصوص «العالمة» والنصوص «العالمة» قد تكون ملموسة ولكنها ليست هي الواقع عامة، وليست هي كل الواقع الثقافي أو تمثل التجلي الفعلي للعقل، فنصوص الواقع اكبر واشمل واعمق دلالة

من النصوص «العالمة» وقد يقال ان نقد الفكر النظري هو ضرورة منهجية تسبق دراسة الفكر العملي. واذا صح هذا وهو ليس صحيحا على اطلاقه، فتمودج «كانط» له دلالاته الخاصة، فان الفكر العملي قد يكون مصدرا بالغ الغنى لتحديد معالم الفكر النظري نفسه، ولكن اذا صح أن نبداً منهجياً بالعقل النظري، فليس من الجائز على الاقل اتخاذ نتائج تحليل «النصوص العاملة» وحدها، اساساً لتعميم الحكم على مجمل العقل العربي، العقل العالم، والعقل الشعبي، والعقل العلمي، والعقل العملي. والابحاث الاستمولوجية التي استفاد منها الجابري منهجياً مثل ابحاث بياجيه وفوكو لا تقف عند حدود النصوص الثقافية المجردة، بل تغوص اساساً في تفاصيل التجليات والممارسات العملية والمادية لاستخلاص نتائجها الاستمولوجية. وفضلاً عن هذا، فان نصوص الثقافة «العالمة» نفسها في هذه الدراسة الاستمولوجية لا تستوعب نصوصاً «عالمية» أخرى على جانب خطير من الاهمية ففي مجال الفقه نفسه، اقتصر الجابري على الفقه النظري دون الفقه التطبيقي الذي هو رغم طابعه التطبيقي لا يمكن فصله عن الفقه النظري، بل هو مصدر من مصادر محكماته الذهنية. والفقه التطبيقي كما نعرف من اغني المصادر وأخصبها في معرفة حقيقة الفاعلية الذهنية في موضوع ما. والفقه التطبيقي حوار ذهني واشكالي بين النص الثابت ووقائع الحياة المتجددة. وما أخطر ما يمتلىء به من صراعات واجتهادات مختلفة متنوعة، وما أخطر كذلك ما يفضي الى نتائج نظرية مستمدة من واقع الخبرة والضرورة الحياتية.

على أن الاقتصار على الثقافة «العالمة» النظرية لا تحرم الدراسة من الثقافة الشعبية فحسب، بل تحرمها كذلك من الثقافة الادبية والفنية، بل تغلق نفسها دون عالم كامل هو الحضارة العربية الاسلامية بكل ما يحتدم فيها من ممارسات وعمليات ومشروعات ادارية واقتصادية وزراعية وصناعية وعمرانية وفيزيائية ورياضية وفلكية وكيميائية وجغرافية الى غير ذلك. ان العقل لا يتجلى في الفكر المجرد فحسب بل ان اعتمق تجليه وتجسيده هو في الظواهر العملية وأساليب الادارة والتنظيم والانتاج والمخترعات والمكتشفات التطبيقية والعلمية النظرية - ولقد فسر الجابري عدم دراسته للعلم التجريبي بأن العلم التجريبي كان على هامش الصراع الايديولوجي والمعرفي - ولعل هذا صحيح الى حد كبير - ولكنه كان مع هذا في قلب الحضارة العربية الاسلامية وكان مرتكزاً اساسياً من مرتكزاتها العمرانية والصناعية والتجارية والطبية والجغرافية والعسكرية والحق انه لن تكتمل معرفتنا - حتى في الحدود الاستمولوجية - بالعقل العربي بغير دراسة مختلف التجليات العملية والعلمية التي تشكل معالم الحضارة العربية الاسلامية. ان عدم دراسة هذه التجليات يجعل من الحكم الاستمولوجي على العقل العربي حكماً مبسراً ناقصاً بالضرورة.



3 - يتخذ الجابري من عصر التدوين نقطة البداية في تكوين العقل العربي الاسلامي وهو اختيار اجرائي بالغ الاهمية والدقة. ولكن هذا الاختيار كعملية اجرائية يصلح ان يكون محور اشارة، او لحظة مرجعية في الدراسة. الا أن الجابري جعل من هذه النقطة: البداية والنهاية للملامح العقل العربي كله والأول والآخر لكل تجلياته منذ لحظة التدوين حتى يومنا هذا، بدأ بها العقل العربي واكمل بها العقل العربي وجمد بها العقل العربي. وليست ثقافتنا طوال هذه المرحلة التاريخية الا مجرد تكرار واجتارار لنظام معرفي واحد راكد، توحد به وركد معه زمننا الثقافي، وتلاشت به حركة التاريخ في الفكر العربي، وحركة الفكر العربي في التاريخ. والحقيقة ان الجابري قد عرض لعصر التدوين نفسه عرضاً يكاد يلغي ما فيه من اختلافات واجتهادات وصراعات داخل المذهب او التوجه الفكري الواحد. ففي مجال الفقه مثلاً ليس هناك الاختلاف والتعارض بين الفقه السني والفقه الشيعي فحسب بل هناك كذلك الاختلافات داخل الفقه السني نفسه، فبرغم سيادة الاصولية الشافعية فمن التعميم المحل ان نجعل من الشافعي وحده الممثل الوحيد للعقل العربي ابستمولوجيا لا في مجال الفقه فحسب بل في مجال الكلام كذلك كما يذهب الجابري. فلا شك أن هناك فروقا واضحة بين المذهب الشافعي والمذهب الحنفي والمذهب المالكي، وهي فروق ابستمولوجية تعبر عن مواقف واذواق موضوعية اجتماعية. ولا شك كذلك ان هناك فروقا بين الاصولية القياسية الشافعية، والاجتهاد العقلي المعتزلي، لا من حيث المواقف الفكرية فحسب بل من حيث البنية المعرفية. وكذلك الامر بين المعتزلة والاشاعرة.

ان الحرص على اكتشاف ما هو ثابت وعام في حركة التاريخ الفكري العربي وفي النظام المعرفي في العقل العربي، حرص علمي واجب، ولكن تحديد ما هو ثابت وعام لا يكون باغفال وتغيب ما هو متغير وخاص. ان التحليل الابستمولوجي الذي قام به الجابري لم يقلص فحسب بل يكاد يلغي الاختلافات والتميزات لا في العقل العربي في مرحلة التدوين وحدها، بل يكاد يلغي الاختلافات والتميزات في مسيرة العقل العربي طوال تاريخه منذ عصر التدوين حتى اليوم. هناك بغير شك ما هو ثابت، ولكن هناك كذلك ما هو متغير، كنتيجة لتغير وقائع التاريخ. والغريب ان الجابري يفسر التغيرات في العقل والثقافة عامة، تارة بالتداخل وتارة بالتحالف وتارة بالقطيعة الى غير ذلك، مع أن ما يسميه بالتداخل او التحالف او القطيعة بين الانظمة المعرفية المختلفة، هو تعبير عن تغيير وتطور مرتبط بتغير وتطور الاوضاع الاجتماعية والتاريخية. فلسفياً نستطيع مثلاً ان نفصل فكر الكندي عن الفكر المعتزلي أو أن ننكر انه تطوير نظري للفكر المعتزلي.

بل لا نستطيع ان نقيم هذه القطيعة المفهومية بين ما يسميه الجابري بالمعقول الديني في المشرق والمعقول الفعلي في المغرب، مع ان كثيرا من جوانب هذا المعقول العقلي في المغرب هو امتداد وتطوير لذلك المعقول الديني في المشرق في اطار ملابسات اجتماعية

مختلفة فابن رشد تطوير للكندي بل امتداد وتطوير لكثير من منجزات الفارابي: بل إن ما يصفه الجابري بالمعقول العقلي في المغرب هو في الحقيقة معقول ديني كذلك كما هو الحال في المشرق، فما كان يتحرك رغم منهجه البرهاني خارج نطاق الدين. وكان في المشرق والمغرب على السواء إتجاهات لا عقلية شيعية وغنوصية. ولا شك ان كثيرا من نظم التعليل والتفسير في فكر ابن خلدون التاريخي نجد مقدماتها عند مسكويه والمسعودي. ما اريد ان اتحدث عن منجزات الفكر العربي في مجال العلوم التجريبية في المشرق عند ابن الهيثم وابن الشاطر وفي المغرب عند البطروجي وما اريد ان اخوض في منجزات الفكر العربي المعاصر ومدى ما فيه من استمرارية راكدة للعقل البياني القديم أو قطيعة معه، او اجتهادات متعددة بتعدد المواقف والملازمات الموضوعية والاجتماعية. فخلاصة القول، ان الجابري رغم اختياره الذكي لعصر التدوين كنقطة بداية اجرائية فانه لم يبصر بها مرحلة من مراحل العقل العربي، لها ما قبلها، ولها ما بعدها من مراحل، وانما ألغى بها الاختلافات والتميزات في داخلها والغى بها تاريخية الفكر بل تاريخية الواقع نفسه الذي يعد تجليا من تجلياته.

واخشى ان تقود مثل هذه النظرية في تفسير - ان لم يكن الى تبرير - أوضاع التخلف والتبعية في واقعنا العربي الراهن بطغيان الماضي إلى تغيب العوامل الموضوعية والذاتية الراهنة المسؤولة اساسا عن هذا الواقع المتخلف.

ولا شك أن هذه القضية لا تحسم بهذه الاحكام السجالية، وانما لا بد من اختبارها اختبارا تفصيليا في مواقف ومواقف فكرية محددة.

4 - يستخلص الجابري من تحليله لبنية العلوم البيانية ان الانفصال هو الآلية الاستمولوجية (المعرفية) للعقل البياني، وذلك تأسيسا على طبيعة العلاقة بين اللفظ والمعنى في الدراسات اللغوية، والانتقال من اللفظ الى المعنى في علم اصول الفقه، وتأسيسا كذلك على نظرية خلق القرآن والجوهر الفرد أو النظرية الذرية عامة في علم الكلام والتشبيه الذي يقوم على المقاربة في البلاغة، ومن الصعب في هذه الدراسة المحدودة تناول مختلف هذه الامور تناولا تفصيليا أو عاما، وانما حسبي القول بشكل عام بأن هناك اختلافات وتميزات وتفسيرات مختلفة في هذه الامور التي استخلص منها الجابري حكما قاطعا بسيادة الانفصال في بنيتها المعرفية. ولكني سأكتفي بتناول (تناولا عاما) موضوع واحد يستند اليه الجابري في تأكيد مقولة الانفصال هذه هو قوله بالنظرية الذرية، أو الانفصالية في مفهوم الزمن في العقل العربي البياني بل في العقل العربي عامة. والحق أن الجابري انما يتبنى في هذا ما سبق ان ذهب اليه لويس ماسينيون وتابعه بعد ذلك جارديه. وماسينيون قد قام بتعميم مفهوم الاشاعرة للزمن كآنات منفصلة تأسيسا على مفهوم الجوهر الفرد عندهم على مختلف تجليات الفكر العربي من نحو وكلام وطقوس دينية وموسيقى وتاريخ الى غير ذلك. ويمتد جارديه بهذا المفهوم

الانفصالي للزمن الى ابن خلدون والى الادب المصري في عصرنا الراهن. والحقيقة ان كلا من ماسينيون وجارديه يلتقطون بعض الظواهر الجزئية في مختلف مجالات الثقافة العربية الاسلامية، ثم يسعون الى تعميمها. وفي تقديري ان الجابري وقف كذلك عند تحليل بعض النصوص ليستخلص منها تلك الدلالة الانفصالية للزمن في العقل العربي الاسلامي.

ولو استثنينا المذهب الاشعري، واستعرضنا مختلف التجليات الفكرية النظرية والتطبيقية سواء في النحو أو الفقه أو الفلسفة أو التاريخ أو العلم أو الميكانيكا (علم الحيل)، فضلا عن الممارسات السياسية والتشريعية والتربوية والاقتصادية والادارية، بل الثورات والتمردات الشعبية لوجدنا اكثر من مفهوم للزمن والطابع الاغلب عليها جميعا هو طابع الاستمرار والاتصال. حقا، قد لانعثر على مفهوم تطوري صاعد للزمن، ولكننا سنجد مفهومين موضوعيا متصلا متحققا للزمن، وحسبي أن أشير أخيرا الى ان دراسة النحو العربي تكشف عن اتساع هذا النحو لمختلف صيغ الافعال التي نجدها في اللغات الاوروبية القديمة والحديثة باستعانتها بالافعال المساعدة. اي ان الزمن في النحو لا يقف عند ماض وحاضر، بل تتنوع وتتعدد امتداداته وحالاته الزمنية<sup>(66)</sup>.

5 - الآلية المعرفية الثانية التي يؤكد الجابري في العقل البياني بل في العقل العربي عامة هي آلية التجويز أي انعدام مفهوم السببية. ويذهب الجابري الى ان موقف المعتزلة لا يختلف في الجوهر عن موقف الاشاعرة في هذه القضية ويستند الجابري في هذا على نص للقاضي عبد الجبار المعتزلي حول مدلول السبب والمسبب. والحقيقة لو تأملنا هذا النص<sup>(67)</sup> لوجدناه يربط بين السبب والمسبب ومفهوم التوليد في الفكر المعتزلي، ولكنه يميز بين السبب والمسبب من ناحية، والعلة والمعلول من ناحية أخرى باعتبار ان العلة والمعلول تعبران عن علاقة ضرورية وليس عن علاقة اقتران. والواقع ان القول بالسببية والعلاقة الضرورية تكاد ان تكون اساسا فكريا راسخا في الفكر المعتزلي عامة ولهذا فقد يكون من التعسف القول بوحدة الموقف بين المعتزلة والاشاعرة في هذه القضية وحسبي هنا ان أضرب مثلا سبق ان ضربته في دراسة سابقة لابين الفرق الجوهري بين مفهوم السببية عند المعتزلة والسببية عند الاشاعرة.

في اطار الدولة البويهية عالج كل من الامام القاضي الباقلاني الاشعري والقاضي عبد الجبار المعتزلي قضية عملية واحدة هي قضية غلاء الاسعار.

أما الباقلاني، في الفصل الذي خصصه لهذا الموضوع في كتابه «التمهيد» فقد رفض ارجاع الغلاء والرخص في الأسعار الى العرض، وإنما ارجعه الى الطلب، أو الى ما أسماه «الرغائب والدواعي». فالحصار المضروب على مدينة لا يرفع الاسعار داخلها كما يقول. فلو أن الله خلق الزهد في الناس عن الاغتذاء وايثار الموت لما اشترؤا ما عندهم وان قل بقليل او كثير. وعلى هذا فجميع هذه الاسعار من الله تعالى «لانه هو الذي يخلق

الرغائب في الشراء ويوفر الدواعي الى الاحتكار» بل ان مات الناس بسبب حصار السلطان لمدينتهم فقد نقول مجازا ان السلطان قد ا ماتهم جوعا وضرا وهزالا. وهو في الحقيقة كما يقول الباقلاني لم يفعل بهم موتا ولا قتلا وانما فعل افعالا احدث الله عندها موتهم وهلاكهم. وهكذا يرجع الباقلاني السببية الى الله وحده في كل شيء فلا سببية بين الاشياء كما سيعرض ذلك بتفصيل اكبر الغزالي في تهافته. اما القاضي عبد الجبار في كتابه «المغنى» فيقول في الموضوع نفسه «بأن سبب الغلاء هو قلة الشيء مع شدة الحاجة اليه، أو كثرة المحتاجين بالنسبة الى ما هو موجود. وان ما يجري من التسعير انما أنشأه بعض الظلمة ويؤدي هذا الى فساد يعم الفقراء» ولهذا يرى القاضي عبد الجبار ان يتدخل الامام لتسعير بعض الامتعة على التعديل اي مراعاة «للمصلحة العامة»<sup>(68)</sup>.

وهكذا نتبين اختلافا فكريا وعمليا، نظريا وموقفا، بين الامام الباقلاني الاشعري والقاضي عبد الجبار المعتزلي في قضية السببية. في تجسيدها العلمي وهو كما رأينا ليس مجرد اختلاف ابستمولوجي بل يتضمن بهذا الاختلاف الابستمولوجي اختلافا ايدولوجيا في الموقف من السلطة.

والواقع أن الاصوليين عامة يتكلمون في موضوع الدوران الذي يعرف بأنه دوران العلة مع المعلول وجودا وعدما، وانقسموا في ذلك بين قائل بانه يفيد اليقين وبين قائل بأنه يفيد الظن وبين موقف لا يرى فيه ظنا ولا يقينا. وكان المعتزلة من القائلين بأنه يفيد اليقين<sup>(69)</sup>.

وعلى هذا فن التعميم الخلل ان نقول بأن التجويز او اللاسببية هو النظام المعرفي السائد في الفكر البياني عامة، وفي الفكر المعتزلي والاشعري خاصة وبغير تمييز بل هو السائد كذلك في العقل العربي منذ عصر التدوين حتى يومنا هذا!

6 - يفسر الجابري هذه الرؤية البيانية للعالم التي تتمثل في الانفصال والتجويز بالمصدر البيئي الصحراوي والقبلي للغة العربية وهو تفسير جغرافي وانترولوجي للبنية العقلية. ويرد الجابري على نقد مماثل وجهه اليه الاستاذ محي الدين صبحي في الندوة المخصصة لمناقشة كتابه «نقد الفكر العربي» في مجلة الوحدة<sup>(70)</sup>، يرد على هذا النقد قائلاً بأنه لا يؤمن بالاحتمية الجغرافية وان ما قال به ليس تفسيرا وانما هو مجرد تصور بياني، الا انه يعود فيؤكد على انه للبحث عن اصول البيان كنظام معرفي لا بد من الرجوع الى ثقافة العرب في الجاهلية وصدر الاسلام. ولهذا فهو في الحقيقة لا يتخلى عن تفسيره لمبدأ الانفصال والتجويز بالاصول الرمزية والقبلية. ويكاد الجابري بهذا التفسير ان يتلاقى حرفيا مع ما سبق ان فسر به الدكتور عبد الحميد ابراهيم خصائص الوسطية العربية في كتابه المسمى بالوسطية العربية استنادا كذلك الى بيئة المجتمع العربي القديم وما تتسم به من قبلية يحتفظ كل فرد فيها بفرديته، ومن حبات رمل لكل حبة فيها استقلالها<sup>(71)</sup>.

والجابري يرد بنية التجويز والاسببية الى علوم العرب في الجاهلية من نجامة وقيافة

ومفاسدة وتتبع الاثر الى غير ذلك. مع أن هذه العلوم نفسها تتضمن في الحقيقة نوبات للفكر السببي، وخاصة قص الاثر الذي يعبر عن عملية الانتقال من المعلول الى العلة. والواقع ان كثيرا من تفسيرات الجابري تنقصها التسيب الموضوعي، بل قد يغلب عليها الطابع المثالي. فهو مثلا يفسر جمود الابنية المعرفية للعقل العربي باكتمالها في عصر التدوين، أي أن اكتمال الشيء هو نهايته، كأنما الإكتمال شيء مطلق نهائي، يسد أي إمكانية للتطوير والتجديد، وهو تفسير شبه بيولوجي كما يفسر انهيار العقل العربي تفسيراً مماثلاً لتفسير «فيستجير» لانهيار العقل اليوناني أي بسبب احتقار التجربة، وهو سبب ليس صحيحاً بالنسبة للعقل اليوناني ولا بالنسبة للعقل العربي. ولكنه يعود ويفسر انهيار الحضارة العربية بسيادة الفكر اللاعقلاني كما يفسر صعود الحضارة الأوروبية بسيادة العقلانية. فالرأسمالية كما يقول بنت العقلانية، وهو التفسير الذي يقول به ماكس فيبر وهو في تقديري ناقص ان لم يكن مثالياً. بل قد يفسر الجابري أحياناً ظاهرة من الظواهر بالعامل الديني مثل تفسيره لعدم وجود أداة الملكية في الجملة العربية كما هو الحال في اللغة الأوروبية بأن ذلك راجع الى ان التصور الإسلامي يجعل الملك لله وحده! (72).

7 - يعتبر الجابري علوم البيان علومها عربية نشأت في عصر التدوين. أما علوم العرفان، فبرغم اعترافه بأنها من الموروث القديم، فهو لا يقول بنشأتها في عصر التدوين، وإنما يقول بتسللها الى عصر التدوين من الماضي. ولهذا فهو يعتبرها وافداً من الماضي وينكر عليها تماماً ان تكون نبتة أنبتتها الملابس الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الجديدة دون ان يعني هذا أي اغفال لتأثيرات قديمة.

كما ينكر عليها كذلك - بتحليله الاستمولوجي لبنيتها المعرفية - أي إضافة جديدة الى الموروث العرفاني القديم، مما لا يمكن معه تفسير دورها الفاعل في الحركة الاجتماعية العربية الإسلامية، بل ما حققته من فاعليات سياسية بل من مؤسسات سلطة بل سلطات (القرامطة مثلاً) بل ما كان لها من إضافات عملية تجريبية وخاصة في مجال الكيمياء والطب والرياضيات والفلك.

8 - أكاد أتبين في الجزء الثاني من نقد العقل العربي خلطاً بين مصطلح البنية المعرفية ومصطلح رؤية العالم. والبنية المعرفية مصطلح استمولوجي، أما رؤية العالم فمصطلح محشو بدلالات ايديولوجية. كما أكاد أتبين كذلك خلطاً بين مصطلح البيئة ومصطلح المنهج. ولعل هذا يتضح في تحديده لمفهوم البنية المعرفية للبرهان. فتقديمه لمفهوم هذه البنية هو أقرب الى الكلام عن النهج البرهاني الارسطي بشكل عام منه الى مفهوم البنية المعرفية للتجربة الثقافية الخاصة في الاندلس والمغرب. ذلك أن هذه التجربة رغم طابعها البرهاني الارسطي عامة، لم تخرج - كما سبق ان ذكرت - عن اطار الدين الإسلامي. والقول بالعقلانية الاستدلالية الارسطية او العقلانية النقدية بشكل عام غير كاف لتحديد بنية العقل البرهاني في هذه التجربة الاندلسية المغربية الخاصة. بل ان

مفهوم العقلانية في هذه التجربة في حاجة الى مزيد من التحديد والتعمق ، ولا ينبغي ان يكون الاستناد اساسا الى ارسطو هو المظهر الوحيد للعقلانية وخاصة في مجال العلوم التجريبية فلقد وجه ابن رشد مثلا انتقادا الى الكندي وابن الهيثم وذلك لخروجها عن المفهوم الارسطي ، في مسألة العلاقة بين الفيزياء والرياضيات بشكل عام ، او في نظرية ابن الهيثم في البصريات بشكل محدد التي تجمع بين الفيزياء والرياضيات<sup>(73)</sup> : ان معيار الحكم العقلي عنده كان هو التطابق او عدم التطابق مع المفهوم الارسطي وان تعارض هذا المفهوم مع التجربة.

9 - يؤكد الجابري ان السؤال عن تغيير وتجديد واقعنا العربي الراهن ليس سؤالا معرفيا بل هو سؤال عملي. وهذا صحيح. ولكنه يعود فيؤكد أن التغيير والتجديد لا بد أن يتم داخل التراث نفسه بالانتظام في مشروع سابق هو بالتحديد المشروع الثقافي الاندلسي الذي يتسم بالعقلانية النقدية وان هذا هو السبيل للتحرر من سلطات اللفظ والاصل والتجويز. وأخشى ان يعود الجابري بهذا الى النظرة الانتقائية للتراث. فلا شك ان التغيير والتجديد لا يتم من خارج تراثنا، أو بتعبير آخر، من خارج هويتنا الثقافية وانما يتم من داخل هذه الهوية الثقافية. ولكن ليس بالامتداد بمرحلة معينة من مراحل التراث القديم او بنمذجتها، أيا كانت قيمتها العقلانية، وانما يكون في تقديري بالاستيعاب العقلي النقدي<sup>(74)</sup> لتراثنا كله بمختلف اتجاهاته واجتهاداته ومواقفه، في سياق واقعه الاجتماعي والتاريخي الخاص، سواء في أبنيته المعرفية الاستمولوجية أو في مضامينه ودلالاته الايديولوجية.

ان هذا الاستيعاب، الفعلي النقدي الاستمولوجي الايديولوجي، المعرفي، الاجتماعي، التاريخي، لتراثنا كله، هو السبيل لمواصلة الاضافة الابداعية اليه وهو نفس الموقف الذي ينبغي ان نقفه كذلك - في تقديري - من الثقافة الاوروبية القديمة والحديثة على سواء.

ان تغذية العقل العربي بمنهج العقلانية والنقد والابداع، لن يتحقق بالانتظام في مشروع تراثي سابق، مهما كان مستواه العقلاني النقدي، ولن يتحقق بالمعرفة النظرية وحدها سواء كانت على المستوى الاستمولوجي أو الايديولوجي أو بهما معا، وانما يتحقق كذلك بل اساسا بربط فاعليتنا النظرية العقلانية النقدية، بفاعلية عملية عميقة الجذور في واقعنا الاجتماعي والقومي، تغييرا وتجديدا لهذا الواقع وخروجا به من مرحلة التخلف والتبعية والتمزق القومي، الى المشاركة الفاعلة الايجابية في حضارة العصر.

\* \* \*

هذه هي بعض الملاحظات المنهجية التي هي مجرد تهميش سجالي متواضع على متن الجابري في كتابه «نقد العقل العربي» ولهذا فهي - كما سبق ان ذكرت - مجرد ملاحظات تمهيدية لدراسة أكثر تفصيلاً.

وأياً ما كان الامر فان هذه الملاحظات المنهجية التمهيدية العامة لا تقلل بحال من القيمة الكبيرة لهذا العمل الجليل الذي قام به الجابري والذي يعد بحق اضافة ابداعية الى فكرنا العربي المعاصر.

وإذا كان النقد الاساسي الموجه الى «نقد العقل العربي» هو اقتصاره منهجياً على التحليل الاستمولوجي واتخاذه هذا التحليل ركيزة للحكم على العقل العربي عامة منذ عصر التدوين حتى اليوم واغفال كل العوامل الاجتماعية والتاريخية والايديولوجية عامة، فاني أكاد أتنبأ بانه سوف يتجنب في كتابه القادم (الجزء الثالث من نقد العقل العربي) هذا، وخاصة أنه يمس العقل السياسي، وانه سيجد نفسه مضطراً الى التفسير بالعوامل الاجتماعية والتاريخية والايديولوجية، كما أضطر الى ذلك في بعض الاحيان في تحليله الاستمولوجي.

#### المراجع

- 1 - محمد عابد الجابري: نقد العقل العربي (1) - تكوين العقل العربي - دار الطليعة - بيروت - الطبعة الاولى - مايو 1984 صفحة 36.
- 2 - المرجع السابق ص 24.
- 3 - المرجع السابق ص 26.
- 4 - المرجع السابق ص 38.
- 5 - المرجع السابق ص 71.
- 6 - المرجع السابق ص 134.
- 7 - المرجع السابق ص 71.
- 8 - المرجع السابق ص 334.
- 9 - المرجع السابق ص 79-89.
- 10 - المرجع السابق ص 96.
- 11 - المرجع السابق ص 106.
- 12 - المرجع السابق ص 111-116.
- 13 - المرجع السابق ص 120.
- 14 - نفس المرجع والموضع.
- 15 - المرجع السابق ص 129.
- 16 - المرجع السابق ص 130.
- 17 - المرجع السابق ص 134-135.
- 18 - المرجع السابق ص 144.
- 19 - المرجع السابق ص 195-199.

- 20 - المرجع السابق ص 202.
- 21 - المرجع السابق ص 280-281.
- 22 - المرجع السابق ص 299.
- 23 - المرجع السابق ص 301.
- 24 - المرجع السابق ص 341.
- 25 - المرجع السابق ص 337-341.
- 26 - المرجع السابق ص 342.
- 27 - المرجع السابق والموضع نفسه.
- 28 - المرجع السابق ص 343.
- 29 - المرجع السابق ص 347.
- 30 - المرجع السابق ونفس الموضع.
- 31 - محمد عابد الجابري: نقد العقل العربي (2) بنية العقل العربي. طبعة مركز دراسات الوحدة العربية بيروت - لبنان. يونيه 1986  
صفحة 38.

- 32 - المرجع السابق ص 41.
- 33 - المرجع السابق ص 42.
- 34 - المرجع السابق ص 43.
- 35 - المرجع السابق والموضع نفسه.
- 36 - المرجع السابق ص 51.
- 37 - المرجع السابق ص 63.
- 38 - المرجع السابق ص 64.
- 39 - المرجع السابق ص 103.
- 40 - المرجع السابق ص 104.
- 41 - المرجع السابق ص 105.
- 42 - المرجع السابق ص 106.
- 43 - المرجع السابق ص 206.
- 44 - المرجع السابق ص 192.
- 45 - المرجع السابق ص 202.
- 46 - المرجع السابق ص 241.
- 47 - المرجع السابق ص 242-243.
- 48 - المرجع السابق ص 244.
- 49 - المرجع السابق ص 245.
- 50 - المرجع السابق ص 246.
- 51 - المرجع السابق ص 247.
- 52 - المرجع السابق ص 240.
- 53 - المرجع السابق ص 372.
- 54 - المرجع السابق ص 379.
- 55 - المرجع السابق ص 384.
- 56 - المرجع السابق والموضع نفسه.
- 57 - المرجع السابق ص 476.
- 58 - المرجع السابق ص 518.
- 59 - المرجع السابق ص 564.
- 60 - المرجع السابق ص 565.



- 61 - المرجع السابق ص 568.
- 62 - المرجع السابق ص 569.
- 63 - المرجع السابق ص 574.
- 64 - نقد العقل العربي - تكوين العقل العربي. صفحة 275 (سبق ذكره).
- 65 - المرجع السابق ص 318.
- 66 - محمود امين العالم: مفهوم الزمن في الفكر العربي - الاسلامي قديما وحديثا في «دراسات في الاسلام» بيروت - دار الفارابي الطبعة الثالثة 1985 صفحة 105-119.
- 67 - - نقد العقل - الجزء الثاني - بنية العقل - (سبق ذكره) ص 198.
- 68 - محمود امين العالم: الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر. طبعة ثانية - دار الثقافة الجديدة - القاهرة: 1988 صفحة 313.
- 69 - علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الاسلام. دار المعارف - 1965 صفحة 120-121.
- 70 - مجلة «الوحدة» عدد نوفمبر 1986. صفحة 157-159.
- 71 - د. عبد الحميد ابراهيم. الوسطية العربية. دار المعارف. 1979 صفحة 457.
- 72 - بنية العقل العربي (سبق ذكره) صفحة 51.
- 73 - A.I. Sabra: the Andalusian Revolt. Against ptolemaic Astronomy. In «Transformation and tradition in the Sciences» Cambridge Univ. press, 1984, 152.
- 74 - الوعي والوعي الزائف. (سبق ذكره) صفحة 64-68.

# العقلانية

## في الممارسة السياسية العملية

ناجي علوش

أولاً: مدخل عن العقلانية:

لا يهدف هذا المدخل الى الخوض في دراسة العقلانية، لأنه مدخل لدراسة عن العقلانية في الممارسة السياسية العربية، ولأن دراسة العقلانية لها مكانها<sup>(1)</sup>، ثم ان الزملاء المشاركين في هذه الندوة، سيجدون أنفسهم مضطرين مثلي ان يقدموا لدراساتهم بحديث عن العقلانية<sup>(2)</sup>.

ولذلك، فان الهدف من هذا المدخل تقديم بضعة ملاحظات ضرورية لا غنى عنها، في تقديم هذا البحث.

ويمكن ايجاز هذه الملاحظات بالتالي:

1 - ان العقلانية مذهب فلسفي "Philosophical Doctrine" ترى «ان العالم يدرك بالعقل وحده...»<sup>(3)</sup> وبالتالي، فان العقل هو الاداة الرئيسية للمعرفة، في مواجهة الامبريقية التي تعتمد التجربة الحسية<sup>(4)</sup>.

وترتبط العقلانية بالعقلانيين المحدثين، من ديكارت "Descartes" (1596-1650) الى مدرسة التنوير الفلسفية الألمانية التي مثلت الذروة، وكان من دعائها سبينوزا Spinoza (1632-1677) وليبنز Leibniz (1646-1716).

وقد شن كانت Kant (1724-1804) هجومه على هذا المذهب في كتابه «نقد العقل المحض» ولكن العقلانية اجتازت نقد كانت، لتبرز من جديد في فلسفة هيغل (1770-1831) وتلامذته المباشرين<sup>(5)</sup>.

وما زالت المعركة بين العقلانية والامبريقية متواصلة.

2 - ان العقلانية، بمختلف مدارسها، وسواء انطلقت مع بيكون، أو ديكارت، أخذت تخضع كل ما في الوجود للعقل، فحاولت أولاً، أن تخضع الافكار، ومنها

الاديان، ثم المواد ثم السياسة والاقتصاد، الخ... وبغض النظر عن النجاح والفشل، فان اخضاع الحياة للعقل أخذ يتقدم، والاعتماد على المعارف التقليدية والأساطير، والمعجزات، أخذ يتقهقر. ولذلك، فان العقلانية، برزت في الفلسفة والعلوم والاجتماع والسياسة، ولم تُبق ميدانا في الحياة الاجتماعية الا دخلته، حتى الموسيقى والرسم. لذلك نجد كتاب ليونار دافنشي (1452-1519) في فن الرسم، مثلاً<sup>(6)</sup>.

واذا كان يمكن لنا أن نعتبر قول ديكارت سنة 1637: «أنا أفكر، اذن أنا موجود» شعار هذه المدرسة، فان هذه البداية، كانت بداية لتحرير العقل من سلطة الكنيسة والحجة، وسلطة ارسطو وتوما الاكوييني، ومن سلطة السلطان السياسي والبابا الروحي، العقل هو صاحب الحكم، ولا حكم غيره، والعقل الذي يقرر بحث كل شيء، يبحث في سلطة الكنيسة والدين، كما يبحث سلطة السلطان.

هنا وصل ديفيد هيوم (1711-1776) في بريطانيا، وبول هولباخ (1703-1789) في فرنسا الى الاعلان: «أن لا أساس في العقل بتاتا للآيمان بالله»<sup>(7)</sup>. وهنا وصل لوك (1632-1704) الى «محاولة عن الحكومة المدنية»<sup>(8)</sup>، ومونتسكيو (1689-1755) الى «روح الشائع»<sup>(9)</sup>، وجان جاك روسو (1712-1778) الى «في العقد الاجتماعي»<sup>(10)</sup>.

وهكذا انتقلت العقلانية من نقد الافكار، الى نقد المؤسسات التي تحمي هذه الأفكار، وأهمها الكنيسة والدولة.

وفي هذه المعركة ولدت فكرة العقد الاجتماعي، واردة الشعب، وأسقطت أطروحات الحق الالهي في السلطة، وحق السلطة المطلقة.

3 - ان العقلانية، لم تكن صراع أفكار فقط، ولا ولدت في عالم الأفكار، كان العالم القديم، عالم القرون الوسطى يسقط، وكان عالم جديد ينهض، وكانت قوى العالم الجديد هذه تنطلق من عقالها. ان حركة الانطلاق هذه، ولدت العقلانية. كان العالم القديم، عالم الاقطاع، والكنيسة، وتوما الاكوييني، أما العالم الجديد، فهو عالم اكتشاف رأس الرجاء الصالح والعالم الجديد، وقيام الدولة القومية، واكتشاف الطباعة. ومع ولادة هذا العالم الجديد كان الفكر العقلاني يزدهر، ويسقط أغلاله: ويسقط معها «مخلفات العصور الوسطى المتراكمة»<sup>(11)</sup>.

ان ولادة القوى الاجتماعية الجديدة، ولدت معه هذه الأفكار الجديدة. ولقد رافق الصراع الفكري صراع سياسي حاد، وكسبت القوى الجديدة معارك فاصلة، مثل الاصلاح البروتستاني في ألمانيا، والثورات في انكلترا، حيث قطع رأس الملكة، وقام أول برلمان حقيقي 1649<sup>(12)</sup>.

ويجب ان ندرس هذه الفكرة جيداً، لأن العقلانية، تولد مع قواها، وتنتصر بانتصار قواها<sup>(13)</sup>.

4 - ان العقلانية، وهي بشكلها الذي نتحدث عنه، غربية، ارتبطت بقيام الدولة الرأسمالية في الغرب، ثم انتقلت الى العالم، ولكنها، بدأت مدارس واتجاهات، وانتهت كذلك. واذا كانت في ميدان العلوم قد ظلت تتقدم، وبلا توقف، فانها في ميدان الفلسفة والسياسة، شهدت تحولات وتقلبات كبيرة.

ويعود هذا التقدم في العلوم، الى ان البرجوازية، كانت بحاجة لامتلاك التفوق في كل ميادين، لتملك السلاح المتفوق، ولتطور آلية انتاج السلع، فتبقى مهيمنة على الأسواق.

أما في الفلسفة، فان مواصلة تطور الفكر العقلاني، كانت ستفقد القوى البرجوازية الحاكمة القدرة على الاحتفاظ بالسلطة، ومقاومة اعدائها الجدد: البرولتاريا في البلدان الصناعية، والفلاحين الفقراء وحلفائهم في المستعمرات والبلدان التابعة، ولذلك ولدت الافكار العرقية التي تفلسف حكم القوة، والاستيلاء على المستعمرات، ومن ذلك النازية والفاشية والصهيونية.

وأما في السياسة، فان العقلانية التي ولدت نظريات العقد الاجتماعي، وفصل السلطات، وازادة الشعب، أباحت اتجاهات فيها احتلال المستعمرات، وتأييد القوى والأنظمة القمعية في «العالم الثالث»، ومحاربة القومية في البلدان النامية، وشن «الحروب المقدسة» على الشيوعية.

ان ذلك كله، يجعلنا نتساءل عن أية عقلانية نتحدث؟ هل نتحدث عن العقلانية التجريبية في العلوم والتكنولوجيا؟ أم نتحدث عن عقلانية ديكرت وسبينوزا وهيغل؟ أم نتحدث عن عقلانية ماركس وإنجلز ولينين؟ ثم هل نتحدث عن نمط الانتاج الرأسمالي، أم عن نمط الانتاج الاشتراكي، وعن نمط الدولة الرأسمالية، أم نمط الدولة الاشتراكية؟ أو عن غير ذلك كله؟

ان الحديث عن العقلانية وحسب، لم يعد كافياً ولا مقبولاً الآن؟... لان الحديث عن العقلانية، باعتبارها اطلاق سلطة العقل الرشيدة الوحيدة، يطلق فكرة عامة، تتجاهل وجود فلسفات متصارعة، كل منها يدعي العقلانية، وكل منها، يحكم باسم العقلانية التي يدعيها، وعلينا أن نحدد اين نحن من هذه «العقلانيات» المختلفة المتصارعة، ونحن مع العقلانية الرأسمالية، أم مع العقلانية الاشتراكية؟ أم مع «عقلانية دينية»؟

5 - ان هذه العقلانية، بمدارسها المختلفة، حين وردت الى العربي، وردت، ومعها اشكالاتها، ومن ذلك:

أ - انها وردت والمجتمع العربي يتبع ويخضع، وبالتالي، فان القوى الحاكمة، وهي رجعية تابعة، لم تكن بحاجة الى هذه «العقلانية»، الا بمقدار ما تربطها بالسيّد، أما بالنسبة للجماهير، فانها، ومن وجهة نظر القوى الحاكمة، بحاجة الى المحافظة على دينها

وتقاليد آباءها. وأما بالنسبة للجماهير، فإنها ما كانت تستطيع التفريق بين الاستعمار الشرس، والأفكار التي تطرحها كتبه وصحفه، حتى لو بدت محرّضة على الحرية. أما النخب الداعية إلى الإصلاح، فإنها كانت ترى النصوص، ولا ترى الوقائع، وفي أحسن الحالات ترى النصوص أكثر مما ترى الوقائع.

وفي الوقت عينه، فإن سلطات الاحتلال في كل قطر، كانت ضد نشر التعليم في الأقطار المستعمرة، حتى لا تصل «الأفكار التنويرية» إلى الجماهير<sup>(14)</sup>.

وكانت القوى المنتجة في هذه الأقطار التابعة، تُفكك وتُحلّل، لتتسع قطاعات الخدمات وقطاعات الاستيراد والتصدير المرتبطة بمراكز رأس المال العالمي.

وفي مثل هذا الوضع، كان رجل الدين يُرى حليفاً في الصراع ضد الأجنبي، وكثيراً ما كان يلعب دوراً قيادياً، وكان الدين عامل وحدة وتحريض ضد الاحتلال وأفكاره، وكان الهدف الأول: اجلاء قوات الاحتلال. وكانت القوى البرجوازية، المدنية أساساً، تسعى إلى الارتباط بمراكز السوق العالمية، وتحسين شروط علاقتها معها. أما القوى العمالية، الفلاحية، البرجوازية الصغيرة، فكانت راضية بقيادة البرجوازية، وبالتالي، فإن شعار الاستقلال، ظل الشعار الرئيسي، وحين تم الاستقلال كان استقلالاً شكلياً، يخفي اتجاهها للتبعية متزايداً.

ب - أنها وردت والطبقة الحاكمة في الدول الغازية، قد تخلت عن كثير من عقلانياتها السياسية، وحتى الفكرية في الداخل، لأنها أخذت تتبنى الكنيسة في وجه البرولتاريا، وعن كل عقلانياتها السياسية في الخارج. وبالتالي، فقد كان تشجيع المؤسسات الاجتماعية المختلفة ركناً من أركان سياستها. ولذلك تم تبني العشائر، والجماعات الصوفية والجمعيات الدينية<sup>(15)</sup>. وتم تبني «العلماء العقلانيين»، مثل الأمام محمد عبده وعقد حوارات معهم، واعطائهم وظائف مناسبة<sup>(16)</sup>. وكان الهدف إقامة علاقات مع الجماعات الدينية، المستعدة للتكيف مع الاحتلال، وإبقاء دور الجمعيات والمؤسسات الدينية قائماً، بموازاة دور المؤسسات الثقافية الجديدة، وبالتضاد معها.

ج - أنها وردت، بعد اعلان البيان الشيوعي، وقيام حركة الطبقة العاملة في أوروبا، واجزاء أخرى من العالم، ولذلك، فإن الطبقة الحاكمة في الدول الرأسمالية الغازية، كانت مع الفكر الغيبي، ضد الفكر العلمي، ومع الفكر الليبرالي، ضد الفكر المادي. وزاد هذا الاتجاه حدة، بعد قيام ثورة أكتوبر، سنة 1917، ثم بعد انتصار الثورات العمالية - الفلاحية في الصين وكوبا وفياتنام.

د - أنها وردت، والمجتمع العربي، ذو البنى التقليدية، يتبع قيادات من نوعين: الأول: ديني، وهذا النوع من القيادات عموماً محافظ، له موروثه الذي يدافع عنه، ومثل هذا النمط من القيادات، أمّا انه حارب الغرب بكل ما عنده، كما فعلت الوهابية، حتى ثلاثينات هذا القرن، أو قبل التكنولوجيا، وحارب الأفكار، أو حاول

أن يثبت ان الاسلام يحوي كل ما جاء به الغرب ، ويكيّف المفاهيم الغربية مع التراث ، ليفقد كل منها معناه.

**الثاني:** مدني ، ولكنه برجوازي ، أو برجوازي صغير ، حاول أن يتبنى الأفكار والمؤسسات الغربية ، ولكن في الأعم الأغلب ، دون المساس بالتراث الفكري أو المؤسسات الاجتماعية ، أو بمحاولة التكيف معها. وإذا كان هنالك أشخاص ، قد خرجوا على المؤلف ، مثل شبلي الشميل (1850-1917) ، فإنه تبنى داروين دون أن يرى ضرورة مواجهة الاستعمار البريطاني في حينه ، ودون أن يرى قيام مواجهة مع الدين.

ولكي نستطيع دراسة دخول العقلانية ، بقيمها الرئيسية الى المجتمع العربي ، سنحاول دراسة انعكاس الاتجاهات العقلانية في ميادين ثلاثة :

الأول : لدى المصلح والمفكر والعالم .

الثاني : لدى الحزب السياسي .

الثالث : لدى الدولة ...

**ثانياً :** العقلانية في الممارسة السياسية العربية :

لقد كان للعقلانية ، باتجاهاتها المختلفة ، تجلياتها الآتية :

1 - الفلسفة العقلانية المتجاوزة لقطعية الخطاب الديني .

2 - الفلسفة السياسية المحددة لمفاهيم الحكم المدني ، والمساواة ، والعقد الاجتماعي ثم حقوق الانسان .

3 - الاخلاق المستقلة عن القوانين الدينية<sup>(17)</sup> .

وبالتالي ، فان العقلانية ثورة فكرية دائمة ، وثورة اجتماعية دائمة ، فأين المصلح والحزب والدولة من هذا كله؟

أولاً : المفكر ، العالم ، المصلح الاجتماعي : (1875-1988)

يمكن أن نقسم هذه المرحلة الى الفترات التالية :

1 - 1875-1916 : وهي مرحلة الاصلاح الاسلامي والاصلاح الدستوري في السلطنة العثمانية .

كان رجال الدين في هذه المرحلة فئة واسعة نسبياً ، وكان دورهم الديني ، ومن ثم دورهم الاجتماعي والثقافي ، يزيد من دورهم السياسي . ورغم كونهم ينتمون الى طبقات مختلفة ، فان ثقافتهم كانت واحدة تقريباً ، وقد انقسم هؤلاء قسمين رئيسيين :

الأول: اصلاحي، يدعو الى الاصلاح والتجديد، والتكيف مع العصر.  
والثاني: تقليدي، يدافع عن التقاليد، ويدعو الى محاربة التجديد والمجددين.  
أمّا الكتاب والصحافيون والأدباء المدنيون، فكانوا من طبقات مختلفة، وقد درسوا  
في الاستانة أو أوروبا وبيروت والقاهرة، وانقسموا أيضاً الى قسمين: الأول، يدعو الى  
الاصلاح، والثاني، يدعو الى المحافظة على التقاليد.  
ولم يكن العلماء (خبراء الفيزياء والكيمياء الخ...) قد وجدوا، الا في حدود الندرة  
النادرة.

وكان هؤلاء المصطلحون جميعاً، يدعون الى الاصلاح الديني والسياسي، ولكنهم:  
1 - في ميدان الفلسفة، انقسموا الى قسمين، قسم يدافع عن الاسلام في وجه  
الأفكار والفلسفات الحديثة. وكان جل هؤلاء من رجال الدين. وقسم يدعو الى تبني  
الأفكار الحديثة، وخاصة في ميدان العلوم، دون المساس بالاسلام. ولم تكن هنالك  
ثورة فلسفية. وقد ساد في هذه الفترة أسلوب الشرح والنقل السريع والمتعجل  
والانتقائي، أكثر مما ساد أسلوب الدراسة المتأنية. ولذلك، لو حاولنا الآن أن ندرس  
آثار هذه المرحلة في ميدان الفلسفة، لما وجدنا الكثير من الآثار المهمة.

الا أن هذا لا يني وجود بعض الأسماء التي طرحت أفكاراً جريئة كشبلي الشميل  
(1850-1917) الذي تبني نظرية النشوء والارتقاء، ودافع عنها<sup>(18)</sup>، وفرح انطوان  
(1874-1932) الذي دعا الى العلمانية، وفصل الدين عن الدولة<sup>(19)</sup>.

ان هذه النزعة الاصلاحية «لم ترتبط بنظرية في المعرفة»<sup>(20)</sup> غير الاسلام.  
2 - وفي ميدان السياسة، لم تكن للاصلاح فلسفة سياسية، وكان دعاة الاصلاح  
يخلطون بين مفاهيم الشورى والديمقراطية، عن قصد أو دون قصد<sup>(21)</sup>.

وكان المصلحون، مفكرين وكتاباً وأدباء، يدعون الى حياة دستورية، ولكن هذه  
الحياة الدستورية، لم تكن مستندة الى موقف راسخ، بشأن التمسك بالسيادة الشعبية.  
ويذهب د. هشام شرابي الى القول بأن الايديولوجية الاصلاحية «قد حظرت في الواقع  
فكرة السيادة الشعبية، باسباغها الشرعية المستمدة، من خارج اطار القانون، والمنزلة  
من السماء، على السلطة السياسية، وبرغم تأييدها اللفظي للحكومة الدستورية  
والديمقراطية التمثيلية، تمسكت بالمبادئ التي تدعم الحكم الثيوقراطي والملكية  
المطلقة»<sup>(22)</sup>.

ومن هنا، فقد انشغل المصلحون بحضّ السلاطين والامراء على تبني الحركة  
الدستورية<sup>(23)</sup>.

ويعود ذلك في رأينا الى ما يلي:

أ - ان المصلحين عامة، كانوا يعيشون على هامش الأنظمة القائمة، ولم يكونوا

يأبهون للشعب<sup>(24)</sup>، ولا كانوا يمثلون مصالحه، وكانوا يسعون لتحسين مواقعهم في النظام أو على هامشه.

ب - ان المصلحين لم تكن لهم نظرية سياسية، الا الذين تبنوا نظرية الحكم الاسلامية، ولذلك لم يولوا شكل الحكم أي اهتمام، وما اقترحه الكواكبي من اقامة خلافة اسلامية، ومجالس شورى<sup>(25)</sup> تمثل هذا الحل التوفيقى، مع أن الكواكبي هاجم الاستبداد أعنف هجوم.

3 - وفي ميدان الدين والمؤسسات الدينية: اقتصر موقف المصلحين على التالي:

أ - العودة الى الاسلام الصحيح، الاسلام الأول، وتجريد الاسلام مما لحق به من خرافات، خلال عصور الانحطاط. وهنا تندرج نشاطات الشيخ الامام محمد عبد (1840-1905)، والنشاطات الاخرى المماثلة، ككتاب عبد الحميد الزهراوي (1855-1916)، الفقه والتصوف، الذي أثار حفيظة المتصوفة، وكاد يقود المؤلف الى الهلاك، حتى اضطر والى دمشق للتظاهر بحماية المصلح المطارد.

ب - «الاعتراف بالحاجة الى التغيير، وربط هذا التغيير بمبادئ الاسلام»<sup>(26)</sup> وقبول مبدأ اقتباس كل ما هو نافع من الحضارة الغربية، وغير معادٍ للاسلام.

ج - الدعوة الى «التمدن» و«التقدم»، باعتبار ذلك لا يتعارض مع الاسلام، فالاسلام دين التمدن والتقدم والعقل. وكان المدنيون من المصلحين، يحرصون على الدعوة للتقدم، كما يحرصون على اظهار قناعتهم بعدم وجود تناقض بين الافكار التي يطرحون والاسلام.

وكان هذا الموقف موقف المصلحين النصارى والمسلمين عموماً، وكان المصلحون النصارى، يدافعون عن السلطنة العثمانية<sup>(27)</sup> وعن الاسلام.

ولقد انصرف حديث التمدن والتقدم الى تطوير المؤسسات الدينية كالأزهر، والى تطوير دراسة النصوص الأولى، ولم ينصرف الى مناقشة الفكر الديني مناقشة جذرية. وحين طرحت الدارونية، طرحت باعتبارها نظرية علمية، تناقش أصل الانسان، وكان هنالك، من يرى أنها لا تنفي نظرية الخلق<sup>(28)</sup>.

ولذلك نستطيع أن نقول، بانه، وقبل سنة 1917، كان هناك مصلحون، ولم يكن هناك ثوريون<sup>(29)</sup> في الفلسفة أو في السياسة. وكان الفكر الاصلاحى عاجزاً عن تحقيق وعي عقلائي<sup>(30)</sup>.

ويمكن هنا ان نستعيد مع الاستاذ صلاح عيسى قوله: «وحياة رفاة الطهطاوي، كحياة علي مبارك، كحياة الشيخ محمد عبده، تبدأ بداية واحدة، وتنتهي نهاية واحدة... أسرة فقيرة، كانت ذات أصل كريم، قبل ان يجور عليها الزمن، فتذل بعد عز، ويصيبها الفقر والاملاق بعد الغنى والوفرة، تنجب ابناً، يثبت فيما بعد انه موهوب،



تدفعه الى الكتاب، ثم الى الأزهر وربما المدرسة فيتعلم ويتثقف ويفكر، ويقترّب من اصحاب السلطة والسلطان فيسترد المجد الضائع والكرامة المهذورة، ويستفيد السلطان من علمه ومواهبه، فيقرّبه ويدفع به الى دائرة الضوء، ثم يغضب عليه، فينفيه الى السودان، كما فعل الوالي عباس الأول، الذي نفى الطهطاوي الى الخرطوم، وهبط من وزير للمعارف الى ناظر لمدرسة ابتدائية، وتركه في المنفى ثلاث سنوات، حتى كاد - كما يقول - الفيل يأكل بزلومته.

ولذلك نفهم المبرر الذي دفع الامام محمد عبده، لكي يصف محمد علي باشا الكبير، صانع الاتلجنسيا العربية، وبأذر بذورها في الأرض العربية، بأنه كان حاكماً لم يترك رأساً تحمل كلمة أنا، الا وقطعها. وتذكر الرعب الذي أحاط بجدنا رفاعة الطهطاوي الذي عاصر الحملة الفرنسية، وذهب الى باريس ليشهد احدى حلقات الثورة الفرنسية، وعاد ليكتب: «تخليص الأبريز في تلخيص باريز» فدفعه لكي يعرض أفكار الفرنسيين.. ثم يهاجمها بعد أن يعرضها.. ويترك لنا السؤال العسير: كيف ساند ابو الفكر الليبرالي العربي، حكماً لم يترك رأساً تحمل كلمة أنا... الا وقطعها. تماماً كما يذهلنا اليوم، ان يترك علي مبارك القاهرة في عز الغزو الانجليزي لمصر عام 1882، ويغادرها حاملاً رسالة من زعيم المقاومة «أحمد عرابي» الى الخديوي توفيق في الاسكندرية، ينذره بالعزل من منصبه، اذا لم يعد الى عاصمة ملكه. فاذا بعلي مبارك يسلم الرسالة، ويسلم معها نفسه الى الخديو... ويساند الاحتلال الانجليزي. وليس من حقنا بعد ذلك لأن الامام محمد عبده، رائد التنوير الاسلامي، قد قضى ثلاث سنوات في بيروت منفيًا، بسبب مشاركته في الثورة العرابية، ومقاومته للخديو توفيق، وقبله الخديو اسماعيل، وتنديده المستمر بخضوعها للاحتلال، ثم عاد بعد المنفى، لكي يعلن هجره للسياسة، ويلعنها فعلاً ومفعولاً واسماً وصفة، ويؤكد بكل قوة ان الاصلاح هو هدفه، لا الثورة، مستعيذاً بالله من اسم السياسة... ومن فعل السياسة، ومن ساس ويسوس وسائس ومسوس»<sup>(31)</sup>.

ان هذه النهاية لم يسلم منها، حتى عبد الله النديم الذي اختفى عشر سنوات بعد اخفاق الثورة العرابية، ثم عاد بعفو، ودعا الى الاصلاح، واثني على الخديوي<sup>(32)</sup>. لقد كان المصلحون من دعاة المنطق التطوري<sup>(33)</sup>، ولم يكونوا مع الثورة، وقبل عدد منهم وجود الاحتلال على هذا الأساس<sup>(34)</sup>.

2 - 1917-1948: انجزت القوى الامبريالية احتلال الوطن العربي، مع نهاية الحرب العالمية الأولى، ولم يبق غير محتل الا قلب الجزيرة العربية (اليمن الداخلي والحجاز ونجد). وخضع الوطن العربي كله للنظام الامبريالي، وبالتالي لقواته وسلعه وأفكاره.. وقاد هذا الى الارتباط الكامل، والى زيادة التفاعل القسري بين الدول الامبريالية الغازية والأقطار العربية التابعة.

وفي ظل الاحتلال، فرض نظام تعليم جديد، كما فرض نظام اقتصادي تابع. وقد عمل الاحتلال الى تكيف المؤسسات الاجتماعية مع سلطته، فرعى القبلية والطائفية، ولكنه انشأ قطاعاً اجتماعياً جديداً لخدمته.

كان هم الاحتلال الاول ان يقمع الارادة الشعبية، وان يحافظ على التخلف وان «يُغرب» القطاعات التي تعمل في خدمته.

وفي هذه الفترة، ضعف دور المصلح الاجتماعي، وأخذ يبرز الزعيم السياسي، والأديب، و«المفكر».

وانحصر هدف العمل السياسي في تحقيق الجلاء، ولذلك ظلت مشكلة طبيعية السلطة غير مطروحة، باعتبار تحقيق الجلاء، يحتاج الى الوحدة، والوحدة لا تتحمل بحث مثل هذه القضايا. هذا بالاضافة، الى ان الوحدة لتحقيق الجلاء، كانت تجمع رجال دين وزعماء قبائل، ومشايخ قرى، وتجاراً ووجهاء، وكانت القيادة فيها عادة للتجار والاقطاعيين والوجهات المدنية والريفية. وكثيراً ما لجأت الحركة المطالبة بالجلاء أوحى حركة المقاومة، الى تكريس قيادة عائلات حاكمة، كما في المغرب، أو طلب معونة عائلات عربية حاكمة خارج قطرها.

ولذلك كان الاستقلال هدفاً، وكان حكم الشعب يعني الاستقلال عن الأجنبي، أكثر مما يعني قيام سلطة شعبية.

أما على صعيد الفلسفة والعلوم والصناعة والتجارة، فقد بدأ تطور، ولكنه بطيء ونسبي: وبما يبقى هذه الأقطار تابعة.

ورغم اتساع نطاق التعليم، وانشاء الجامعات، وتطور الصحف والمجلات، ونشوء الاحزاب المتعددة، فان الفكر السياسي ظل عاجزاً عن بحث مشكلة السلطة، والفكر الفلسفي العلمي ظل هيباً في اقتحام «المقدسات».

ومع ذلك فهناك حوادث مشهودة، تروى في هذا المجال، أبرزها:

أ - صدور كتاب الشيخ علي عبد الرازق (1888-1966) «الاسلام وأصول الحكم»<sup>(35)</sup>. وتنبع أهمية الكتاب من جرأته على بحث فكرة سائدة، ومن جرأته على نقضها، رغم انها ترتبط بما يعتبر السلطة السياسية الدينية: الخلافة. كان رد الفعل عنيفاً، فجرد الرجل من كل مناصبه، وانزوى في بيته، حتى مماته.

ب - صدور كتاب طه حسين في الشعر الجاهلي (1926)، وقد اعيد طبع الكتاب، تحت عنوان «في الأدب الجاهلي»، وأهمية هذا الكتاب تنبع أساساً من خروجه على المؤلف في مناقشة الشعر الجاهلي. وكان طه حسين يرى ان الأدب «في حاجة الى الا يعتبر علماً دينياً، ولا وسيلة دينية. هو في حاجة الى ان يتحرر من التقديس هو في حاجة الى أن يكون كغيره من العلوم قادراً على ان يخضع للبحث والنقد والتحليل والشك والرفض والإنكار، لأن هذه الأشياء كلها هي الأشياء الخصبة حقاً: واللغة

العربية في حاجة الى ان تخضع لعمل الباحثين، كما تخضع المادة لتجارب العلماء... فلتكن قاعدتنا اذن ان الأدب ليس علماً من علوم الوسائل، يدرس لفهم القرآن والحديث فقط، وانما هو علم يدرس لنفسه، ويقصد به قبل كل شيء الى تذوق الجمال الغني، فيما يؤثر من الكلام»<sup>(36)</sup>.

وخاض طه حسين معارك أخرى، تشهد بجرأته، ولكنه صار وزيراً «للمعارف» ووقف بين يدي الملك فاروق، ومدحه، وحين سئل عن ذلك، بعد الثورة أجاب كنت، وأنا بين يديه، أخطب الملك المثالي<sup>(37)</sup>.

ويمكننا أن نقول بلا تردد ان اتجاه البحث العلمي، بشقيه المثالي والمادي قد نما: وان الابحاث الاجتماعية تطورت. وبرز قادة سياسيون، مثل عبد الرحمن الشهبندر (1887-1940) الذي تناول قضايا مثل: أ - عوامل التجانس التي تبنى عليها وحدة الأمم. ب - التطور الاجتماعي والسياسي الحديث في الشرق الأدنى. ج - الثقافة الحاضرة والدين. د - الشعور الديني وآراء الباحثين في أصله. هـ - الدين والنهضة الاخلاقية الحديثة. و - اصلاح اشكال الحكم في العالم العربي<sup>(38)</sup>.

الا ان هذا كله لا يسوغ لنا القول، بان الفكر انطلق من عقاله، ليسهم في احداث الثورة الثقافية والسياسية الشاملة...

اننا ما زلنا نترجم، نشرح، نقدم نصوصاً بحذر، ونهرب من المعارك الحاسمة.

3 - 1949-1988: ان هذه الفترة فترة صراعات واتجاهات متعارضة وتقلبات واختلاط كبير، ولقد شهدت تنامي الاتجاه نحو الاستقلال، اذ أخذت الأقطار العربية، تستقل، منذ 1945، وتنامي الاتجاه نحو التبعية غير المباشرة. وفي الوقت الذي بدأت فيه الأقطار العربية تستقل، قامت دولة الكيان الصهيوني، سنة 1948. وحين اشتد النزوع الى الحرية والديمقراطية اشتد القمع، وقامت أنظمة عربية قمعية أكثر من أي وقت مضى.

ولقد قامت ثورات وانتفاضات، باسم الحرية والديمقراطية، نجح بعضها، وفشل الآخر. الا ان نجاح بعضها، قاد الى القناعة بضرورة البحث عن سبل أخرى للديمقراطية والحرية.

وبدأت هذه الفترة بانطلاقة كانت تبشر بفتح آفاق واسعة للتحرر الفكري والسياسي والاجتماعي، امتدت، من بداية هذه المرحلة حتى حرب حزيران 1967. ولكن هذه الفترة ما لبثت ان انتهت، لتبرز اتجاهات قمعية كاجحة على صعيد الفكر والسياسة والمجتمع.

ورغم التحولات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية الكبرى التي شهدتها هذه الفترة، فان الفكر يعيش اليوم مأزقاً أكبر منه في أي وقت مضى. لقد انتهى عهد المصلح الاجتماعي. وعاد دور رجل الدين، الشيخ، السيد،

الامام، الواعظ، المرشد، ولكنه لم يعد مصلحاً. لقد عاد براية اقامة الدين، واقامة الدولة الاسلامية، ومحاربة التغرب والمتغربين. أما الأديب، فقد بات يخضع لاكثر من رقابة. واما المفكر، فانه يفكر وسط العديد من سيّافة الأنظمة والأحزاب والطوائف. لقد فقد المصلح دوره، وخسر الأديب مكانته، لأن السلطة أضاعت أدبها وحوار المفكر في السيوف اللامعة، والأفكار القاطعة. وعدنا الى البدء. وها هي مشكلة الحرية تطرح اشكالاتها، دون ان تجد من يجرأ على مناقشتها بحرية.

ان أسماء كبيرة تبرز: زكي نجيب محمود، فؤاد زكريا، عبد الله العروي، محمد عابد الجابري، حسين مروة، الياس مرقص، مهدي عامل، ولكن المشكلة تبقى قائمة، فالبحث يتجه الى الفروع، لا الى الأصول، الى العقل والعقلانية، المثالية والمادية، الاسلام والايديولوجيات الأخرى، ولكنه لا يتجه الى الدين مباشرة، والى شرعية السلطة مباشرة: وبهذا تظل مشكلة السلطة والحرية مشكلة نظرية، وتظل مشكلة السلطة والدين عصية على البحث، ونظل نسأل أي عقل نريد، ونبقى مطالبين ان نختار بين عقلانيات<sup>(39)</sup>.

ان الدراسات التي ناقشت مشكلة الدراسات الفلسفية والاجتماعية والعلمية والسياسية، تحدثت عن الكم، ولم تتحدث عن النوع. ويمكن هنا أن نورد بعض الاستشهادات.

ففي ميدان الفلسفة، حاول د. جميل صليبا ان يقوم بهذا التقييم، ووصل الى النتائج التالية:

أ - «أن انتاجنا في تاريخ الفلسفة متقدم على انتاجنا في الفلسفة العامة وفلسفة العلوم».

ب - «أما الدراسات النظرية، فانها لم تبدأ الا في نهاية النصف الأول من القرن العشرين. وهذا أمر طبيعي، لأن مرحلة الابداع في تاريخ الفكر متأخرة عن مرحلة الترجمة والاقتباس والتحقيق».

«وإذا كان انتاجنا الفلسفي النظري خلال النصف الأول من القرن العشرين، قد قصر عن مشاركة الانتاج الأوروبي والاميريكاني، فمرد ذلك الى انه لا يزال في بدايته، وربما كان ذلك ناشئاً عن ظروف المجتمع الذي نعيش فيه، لأن هذا المجتمع لم يهيء لنا بعد أسباب التخصص العميق، ولا أسباب التنفرغ للبحث العلمي الهادىء. وإذا كان أكثر علمائنا لا يزالون مصروفين عن الانتاج الفلسفي العام الى التأليف المدرسي، فمرد ذلك الى أن المجتمع العربي لم يهيء لهم أسباب الطمأنينة الروحية ولا أسباب الاستقلال العقلي...».

«ومع ذلك، فان عنايتنا بالمنهجيات، لا تزال أقل من عنايتنا بالشروح...».

«ومعنى ذلك كله ان انتاجنا الفلسفي، تاريخياً كان أو نظرياً، لا يزال في حاجة الى

المزيد من التقيد بالمنهج الموضوعي...»<sup>(40)</sup>.

ولم يتطرق د. جميل صليبا الى الباحث الفلسفي، ودوره في اقتحام الحقول التي لا تسمح بها السلطة، وفي خوض الصراع ضد القيم السائدة، والأفكار المتوارثة، وتحمل مسؤولية البحث في أصول المسائل، لا في تاريخها وفروعها ومقارناتها فقط.

وفي ميدان الدراسات الاجتماعية، كتب الدكتور سمير خلف: «وحيث نستعرض ما عالجه الكتاب العرب من بحوث اجتماعية في المائة سنة الأخيرة، وإذا وضعنا جانباً بعض المساهمات القليلة، لا بد أن نخرج بحقيقة واحدة، تبعث على الأسف. وهي ان الكتاب العرب لم يفشلوا في تتبع خطى ابن خلدون فحسب، لكنهم، وفي أكثر مناسبة، تجاهلوا المبادئ التي وضعها منذ ما يقارب ستائة عام».

ويضيف د. سمير خلف: «فالواقع انه لم يتبق لدينا الا القليل مما يمكن ان نسميه علم اجتماع بالفعل...».

ويشير د. سمير خلف الى انه لم تكتب في لبنان دراسة تحليلية واحدة، قبل 1953<sup>(41)</sup>.

وأما في ميدان العلوم، فيقول الاستاذ وصفي حجاب: «فنشاطنا العلمي في سنة 1966، لا يمثل سوى 3% مما هو ملقى على عاتقنا فيما لو كنا أعضاء بالغبن في المجتمع العلمي الدولي». وهذه النسبة الموزعة على أقطار عربية مختلفة، مركزة في قطر عربي واحد<sup>(42)</sup>.

وهذا ما يمكن ان يقال في ميدان السياسة اذ ان «علم السياسيات مهجور في مجموع البلاد العربية»<sup>(43)</sup>، وميادين اخرى.

لقد عجز المصلح ان يكون مصلحاً، وعجز المفكر ان يكون مفكراً، خارج اطار ما تقبل به السلطة، وان بتناقضات ثانوية احياناً، وظل الكاتب والأديب والمفكر على هامش السلطة، وعلى هامش التغيير الجذري: الثورة.

## ثانياً: الحزب،

يعود تاريخ نشوء الأحزاب العربية الحديثة الى أكثر من مائة عام قليلاً، حين تكونت جمعية بيروت السرية، سنة 1875، ولكن الحياة الحزبية لم تتكون وتزدهر، الا بعد الحرب العالمية الأولى. وقد مرت الأحزاب بالمراحل التالية:

1 - 1875-1908 أخبار عن جمعيات سرية، نشاطها محدود،

2 - 1908-1917 أحزاب سرية وشبه سرية، شبه علنية، أبرزها العربية الفتاة

(1909) والعهد 1913 واللامركزية 1912، والاستقلال العربي 1918.

3 - 1918-1939: الأحزاب الشيوعية في سورية ولبنان وفلسطين ومصر

والعراق، أحزاب قطرية. وأحزاب قومية، مثل عصبة العمل القومي (1933).

والحزب السوري القومي الاجتماعي (1933) والايخوان المسلمون (1928).  
4 - 1940 - 1952 : حزب البعث العربي الاشتراكي : (1941 - 1947).  
5 - 1953-1987 : حركة القوميين العرب ، منظمة العمل الشيوعي والعشرات  
من الفصائل المنشقة.

والملاحظ ان الأحزاب التي حكمت ، من بين هذه الأحزاب حكما فعليا أي تسلمت  
السلطة ، هي حزب البعث العربي الاشتراكي في سورية 1963 ، وفي العراق  
(1963-1988) والحزب الدستوري في تونس 1956-1988 ، والحزب الاشتراكي  
اليمني في اليمن الديمقراطية ( 1988- ) ، وحزب جبهة التحرير الوطني الجزائري  
(1962-1988).

أما الأحزاب الشيوعية ، فلم يصل أي منها إلى السلطة في أي قطر عربي ، والحزب  
الاشتراكي اليمني وصل السلطة ، باعتباره فرعاً من حركة القوميين العرب ، قبل أن  
يصبح حزبا شيوعيا.

وقد نشأت الأحزاب على أساس ثلاثة أنواع من البرامج :  
الأولى : الدفاع عن الأنظمة القائمة ، والقوى الحاكمة .

الثاني : تحقيق الإصلاح في بنية المجتمع ، ضمن إطار النظم القائمة .

الثالث : تحقيق التحول الجذري ، اما بتحقيق الوحدة القومية ، دون طرح أحداث  
تغيير اجتماعي ، كما دعت حركة القوميين العرب عند نشوئها ، أو بتحقيق الوحدة مع  
الاشتراكية ، كما دعا حزب البعث العربي الاشتراكي ، أو باقامة سلطة الطبقة العاملة ،  
كما دعت الأحزاب الشيوعية .

وتدل وثائق معظم هذه الأحزاب قبل الاستيلاء على السلطة على ما يلي :

1 - انها تبنت الدعوة الى حياة دستورية برلمانية ، وانها شاركت في الانتخابات

حيث جرت .

2 - انها في الأغلب لم تكن تطرح فكرة الاستيلاء على السلطة بالانقلاب ، أو حتى  
بقوة السلاح : وان استخدام السلاح كان محصوراً بمحاربة العدو الصهيوني والقوات  
المحتلة ، وبعد نكبة فلسطين ، سنة 1948 ، بدأت ترتفع الأصوات باستخدامه ضد  
الخونة والعملاء .

الا ان هذا كله أخذ يتغير ، بعد 1960 .

وإذا درسنا هذه الأحزاب ، لاحظنا ما يلي :

1 - انها كلها ، ظلت أحزاباً صغيرة العدد ، قبل الاستيلاء على السلطة ، وان بعضها  
توسع نسبياً ، ولكنه مع ذلك ظل حزباً محدود الانتشار ، وان الأحزاب القومية  
واليسارية ، واحزاب النخب السياسية ، ظلت محدودة الانتشار ، بينما استطاعت  
الأحزاب التقليدية والرجعية والطائفية ان تنتشر أكثر من غيرها .

وقد ظلت هذه الأحزاب أحزاب مدن، ومثقفين في الريف، وفي الأغلب أحزاب برجوازية صغيرة مدنية وريفية.

2 - انها كلها لم تلعب دوراً رئيسياً في الثورات الشعبية أو حركات المقاومة، من حرب المقاومة في أيام الأمير عبد القادر الجزائري، الى أيامنا. ويستثنى من ذلك حرب التحرير في تونس 1952-1956، وحرب التحرير في اليمن الجنوبي. وكانت الهبات الشعبية والانتفاضات الجماهيرية، هي التي تلعب الدور الرئيسي، وان كانت بعض الأحزاب قد لعبت دوراً في مثل هذه الهبات والانتفاضات.

3 - ان العسكريين لعبوا دوراً رئيسياً في التحولات الكبرى، كما هي حال ثورة الثالث والعشرين من يوليو، وان الأحزاب التي لعبت أدواراً مهمة كحزب البعث في سورية والعراق، فعلت ذلك بقوة عسكريها، أو العسكريين المتحالفين معها.

4 - ان كل الأحزاب لم تكن حريصة على أغناء الحياة الثقافية، حياتها وحياة المجتمع، بمقدار ما حرصت على لعب أدوار سياسة، وذلك، فمن بين الأحزاب العربية غير الحاكمة، هناك حزب واحد لديه مجلة شهرية فكرية سياسية ذات مستوى هو الحزب الشيوعي اللبناني. والمجلة هي الطريق، التي تصدر منذ 1942. وكان للحزب مجلات أخرى كالثقافة الوطنية، أما الأحزاب الحاكمة، فليس لديها أية مجلة علنية شهرية نظرية سياسية ذات شأن.

وما زالت هذه الأحزاب في الأعم الأغلب، تغلب الراهن «التكتيكي»، على المبدئي وتحاول، استمراراً لأدب النهضة العربية، ان توفق بين الأفكار والمفاهيم، وان تمنع الحوار، أو تحد منه، وان تحول دون الغوص في القضايا والاشكالات الكبرى. وحيث حكمت هذه الأحزاب، سادت رقابة صارمة على كل شاردة وواردة، وساد فكر «الحزب الواحد»، والغيث كل الممارسات الديمقراطية أو قيدت تقييداً شديداً، واخضعت لسياسة الحزب، وطبقت الأحكام العرفية.

5 - ان هذه الأحزاب لم تعرف حياة ديمقراطية داخلية، تسمح بالحوار والنقد والانتخاب الحر للقيادات، وأحداث التحولات الديمقراطية. وهناك أمناء عامون، ظلوا كذلك خمسين عاماً، ونادراً ما جرت تغييرات دون انقلاب، أو نوع من الانقلاب، الا في أحزاب ثانوية.

وتبرز في هذه الأحزاب شخصية القائد الفرد، لتحاط بهالة من القداسة، ويندر أن تنتظم المؤتمرات، أو تكون مؤتمرات حقيقية وهكذا.  
فأين احزابنا، بعد ذلك كله من العقلانية؟

إذا عدنا لتجليات العقلانية الثلاثة التي أشرنا إليها، وهي الحد الأدنى، من العقلانية، وجدنا ان احزابنا - اذا استثنينا الأحزاب الشيوعية - لم تحسم اياً منها في حياتها الداخلية. أما في حياتها العامة، فكانت أقرب الى التوفيق والخلط، منها الى الحسم

الفكري، والى المناورة السياسية، منها الى خوض الصراع المبدئي. أما الأحزاب الشيوعية، فقد مالت الى التبعية الايديولوجية، بديلاً للبحث العلمي والحوار الفكري، الا فيما ندر، وانشغلت بالراهن وبالتكيف مع متطلباته، عن معركة بناء الوعي البرولتاري والثوري الحاسم.

ولذلك فان هذه الأحزاب جميعاً، ما عدا الأحزاب الدينية الطائفية، عجزت عن تكوين حركات شعبية واسعة، تؤمن باهدافها، فتناضل لتحقيقها. فالأحزاب القومية لم تبين الحركة القومية الواسعة الفعالة النشطة على الصعيد العربي الشامل. كما عجزت ان تقدم الحركة القومية، نظرياً، وان تُجسّد ارادتها عملياً. وهناك كتاب قوميون كساطع الحصري ومحمد عزة دروزه (1887-1984) ونديم البيطار، ممن اسهموا أكثر من الأحزاب القومية في اثراء ثقافة المشروع القومي. وما زال المشروع القومي بحاجة الى الكثير الكثير من الأبحاث المتعلقة بالأمة والقومية والوحدة ودولة الوحدة، وقوانين الوحدة القومية في عصر صراع النظامين العالميين الاشتراكي والرأسمالي. وما زالت علاقات القومية بالعلمانية والدين والحرية واردة الشعب بحاجة الى الكثير من الأبحاث التي لم تُطرق بعد، أو طرقت لماماً.

أما الأحزاب الشيوعية، فما زالت تترجم وتنتقي، وتكيف أهدافها ولقاءاتها مع الدول الاشتراكية والتطورات فيها، كما تتكيف مع محاور القوى في الوطن العربي وحوله، لكي تستطيع اداء الرسالة التي قامت لتؤديها، وهي تحقيق أهداف الشعب في الاشتراكية، ان مسألة وجود الأمة العربية، ما زالت عند معظمها غير محسوسة، ومفهوم الحكم المدني واردة الشعب والثورة الديمقراطية ما زال غائباً أو مشوشاً، وتلعب الأحزاب الاصلاحية دورها في خلط المفاهيم، واللعب بشعارات اليسار واليمين، وتخدير الرأي العام، وخدمة القوى السائدة في منع التغيير.

ان الحزب العربي التقدمي، ما زال حزب أهواء وأمزجة وانفعالات أكثر منه حزباً عقلاً، أما الحزب اليمني، الديني، الرجعي فهو أساساً ضد العقل والعقلانية. ولقد استطاعت الأحزاب والقوى الدينية، بسبب عجز الأحزاب والقوى القومية والتقدمية، ان تقود قطاعات من الجماهير، وان تعميء قوات قتالية لهزيمة حركة الوحدة القومية والتقدم الاجتماعي، وان تدفع القطاعات التي تقودها الى محاربة العلم، والتمسك بتقاليد وأفكار وممارسات بالية، معادية لمصالح أوسع الجماهير.

ولأن أحزاب الدعوة للتحويلات الجذرية كذلك، لم تحقق تحولات جذرية في الوطن العربي، فلا الوحدة القومية تحققت، ولا الثورة الديمقراطية البرجوازية، تحققت، كما هي حال الهند، ولا الثورة الاشتراكية والوحدة القومية تحققت معاً كما هي حال الصين وفيتنام.

ومن الجدير بالذكر ان حياة الأحزاب وتجارها لا تحظى الا باشارات محدودة وباهتة



أحياناً، ونادراً ما تدرس دراسة معمقة جادة<sup>(44)</sup>.

ان مشكلة الحزب تتلخص الآن في التالي:

أ - انه يضعف، ويلتحق بالقوى القائدة والسائدة، ويتحول دوره الى دور ثانوي، أمام مراكز القوى التي تنمو، سواء كانت دولاً أو أجهزة، أو قيادات فعالة، أو حركات مؤثرة. ومنذ صعود نجم جمال عبد الناصر ونجم الأحزاب يأفل. ولم تكن حركة المقاومة ولا الحركات الدينية - الطائفية أكثر رحمة بدور الأحزاب، والمثير للانتباه أن الأحزاب عموماً، تضعف حتى عندما تحكم، لأنها في الأغلب تتحول الى أحزاب موظفين واتباع، ولأن الأجهزة تصبح سيدة الجميع.

ب - الحزب الذي كان يعتبر دوره طليعياً يتنازل عن الدور الطليعي نظرياً وعملياً، ويبرر ذلك بأساليب مختلفة، ويسلك سلوكاً عملياً، يدل على استعداد للتكيف مع الأحزاب والقوى الحاكمة، والحركات والاتجاهات المسيطرة. وينطبق هذا على الأحزاب والقوى الصغيرة، وأحزاب الأقطار الصغيرة، كما ينطبق على الأحزاب السياسية في الأقطار الكبيرة فليس هناك حزب غير حاكم يعمل نظرياً أو عملياً على انه حزب طليعي. أما الأحزاب الحاكمة في أقطارها، فان الدفاع عن وجودها، بات مهمتها الرئيسة، لأنها كلها الآن في مرحلة دفاع، ولأنها كلها تواجه صعوبات كبرى.

ج - ان الحزب الحاكم، أعطى قياداته امتيازات السلطة، وحول مراتبه الى قيادات مرفهة على حساب الشعب، وحشد حوله عشرات الآلاف من المنتفعين وطالبي الوظائف... فخسر بذلك وحدته وتماسكه، واستعداد أعضائه للتضحية. وبات علاقته مع الشعب علاقة حاكم ومحكوم، بعد ان كانت علاقة معايشة ومعاونة.

ان دور الحزب يتضاءل، في مختلف الميادين، لترك المؤمنين بدور الحزب الثوري والطليعي أمام أسئلة كبيرة مثل: هل من حاجة بعد للحزب. ومن يقوم بعملية الثورة؟ وهل تستطيع الجماهير وحدها بلا قيادة ان تقوم بالمهمة؟ واذا كنا بحاجة الى حزب من نوع جديد، فما هي مواصفاته؟ وكيف سيقوم؟

وفي رأينا ان الحاجة للحزب الثوري الطليعي ما زالت قائمة، وان الوحدة القومية والثورة الاجتماعية الجذرية لا تتحقق بدونها. ولكن الحزب ليحقق ذلك يجب ان يكون الحزب المعبر عن ارادة العمال والفلاحين الفقراء والشرائح الثورية والديمقراطية من البرجوازية الصغيرة لا حزب النخبة، ولا حزب البرجوازية الصغيرة. وان يكون حزباً شعبياً ديمقراطياً، يحارب الامبريالية بلا هوادة، ويبیح حرية الرأي بلا خوف، ويصمم على هدم البنيان القديم بلا رحمة... لأن هدفه، لا أن يحقق الوحدة فقط، ولا ان يقيم الاشتراكية فحسب، بل ان يحقق الثورة الديمقراطية العميقة، ويقيم دعائم الحكم المدني، ليحرر المجتمع العربي من كل مخلفات حكم السلاطين، وخرافات المشعوذين، وليحقق الارادة الشعبية الاداة العاملة الوحيدة. ومثل هذا الحزب، يجب ان يكون

ديمقراطياً وان يقوم على أساس ان ارادة الشعب والمؤسسات المعبرة عنها هي السلطة الوحيدة، وبالتالي فيجب ان يقوم على أساس رفض سلطة الحزب الواحد والفكرة الواحدة.

ثالثاً: الدولة

هل نستطيع الخوض في موضوع الدولة العربية؟ وهل نستطيع الخوض في عقلانيتها؟

ان هذا مجازفة، لأن رعب الدولة عميم، حتى ان الذين يحاولون مداعبة اسرارها، لا يسلمون<sup>(45)</sup>.

ومع ذلك فان لنا وقفة سريعة مع الدولة. اننا نتفق مع د. هشام جعيط، كما يقول د. عبد الله العروي في ان الدولة العربية، ما زالت لا عقلانية، واهنة، وبالتالي عنيفة مرتكزة على العصبية والعلاقات العشائرية، على بنية عتيقة للشخصية<sup>(46)</sup>.

وهي بالتالي، لا دولة، بالمعنى الحديث، «ولا عقلانية». انها تمارس أقصى قوتها على المواطن، وتلجأ دائماً الى أبراز هذه القوة، ولكن عرض القوة المستمر على المواطنين، يخفي ضعفاً متزايداً<sup>(47)</sup>. ويبدو الضعف في علاقاتها مع المواطنين، ولكنه يبدو أكثر مما يبدو في علاقاتها بالخارج<sup>(48)</sup>. ويقوم ضعف الدولة أساساً، في انعدام شرعيتها<sup>(49)</sup>، لأن الطبقات الحاكمة وصلت السلطة، بالتغلب، واستناداً الى عصبية قبلية، أو طائفية، أو خارجية، أو بهذه وتلك، ولم تقم دولة عربية استناداً الى الارادة الشعبية، وبطريقة دستورية. وبالتالي، فان روح التغلب تظل السائدة، وتمارس أول ما تمارس في الداخل ضد المواطنين، حتى لا يسألوا عن الشرعية، ولا يطرحوا قضيتها، أما أمام الخارج، فتسود روح الاستخذاء والتوسل والخنوع.

يصف د. عبد الله العروي، هذه الدولة بأنها سلطانية مملوكية<sup>(50)</sup> وهي كذلك في بعض سماتها، ولكنها أيضاً دولة ولاية خرجوا على السلطان، أو باشوات صاروا أمراء وملوكاً بمعونة قوى امبريالية. وبالتالي فان الدولة العربية بالمحصلة، لا تتسم بكل سمات الدولة السلطانية المملوكية، في مراحل قوتها وانحطاطها. فالدولة السلطانية، وحتى المملوكية، كان قانونها قانون الغلبة، ولكنها كانت تستند الى قوة ذاتية، في معظم الأحيان، تكفل لها مواجهة الاعداء في الداخل والخارج. أما دول الأمراء والباشوات والمتغلبين الجدد، فانها، تفتقد الى هذه القوة، ومنذ بدء عهد ما يسمى المسألة الشرقية وهي دول، ضعيفة جداً امام الخارج، لا تملك مصدر قوة في الصراع الدولي، وحتى في الدفاع عن حدود الدولة التي تسميها حدود وطن.

ولقد فشلت محاولات بناء دولة قوية أمام الخارج، عندما هزمت محاولة محمد علي باشا، في بناء هذه الدولة، سنة 1842، وقبلت عائلة محمد علي ان تحكم مصر بالشروط المعروفة. وحين حاول عرابي باشا ان يبني هذه الدولة هزمته الجيوش البريطانية. وحدث ذلك مع جمال عبد الناصر.

ان هذا الضعف في مواجهة الخارج ناتج عن ان السلطة المتغلبة لا تأخذ شرعيتها من جماهيرها، وان المتغلبين، سواء كانوا عائلة أم زمرة، يحكمون عبر موازنة خارجية. ولا يملكون حتى ان يبنيوا القوة اللازمة للدفاع عن سلطتهم، خارج اطار الشرعية الخارجية. ولذلك فان الدول العربية كلها لم تستطع، سنة 1947، ان تخوض حرب فلسطين. وما زالت الدول العربية كلها حتى الآن غير قادرة على ان تفعل ذلك. والحروب التي خاضتها الدول العربية ضد الكيان الصهيوني، سنة 1956 و1967 و1973، تثبت هذه الأطروحة. ولو لا الحرب العراقية الايرانية، لما استطعنا أن نقول ان سلطة عربية خاضت حرباً وصمدت في حرب. انها ظاهرة جديدة، تستحق الدراسة.

هل يعني ذلك ان وضع السلطة يضعف أم يتعزز؟ ان كل سلطة عربية تزيد قدرتها على البطش، وتطور أجهزة قمعها. وتطور الجهاز أو الاجهزة، ليس دليل قوة الدولة، كما يقول العروبي<sup>(51)</sup>. ونضيف أنه يزيد ضعفها، لسببين: الأول: لأن الجهاز أو الأجهزة تستعدي أوسع قطاعات المواطنين، وتعيث الفساد وتنتهك المحرمات، وتوظف المرتزقة والاتباع.

الثاني: لأن الجهاز، أو الأجهزة تأخذ قوة الدولة، وتضعف مؤسساتها، وتحول القوانين والقضاء، ومجالس الشعب، والتقابات الى مهزلة. ولما كانت الأجهزة بلا قوانين تحكمها، ولا رأي عام يراقبها، فانها تستأثر بكل قوة الدولة. وتبقى الدولة كليلة مثلومة أمام المواطن المقهور.

والدولة في كل قطر عربي، قائمة ضمن حدود التجزئة. وهي اذ تدافع عن حدود سلطتها، تجعل من القطر وطناً، وتعباً للجماهير على هذا الأساس، ولكن القطر غير قادر على بناء اقتصاده وحده، او بناء قوته وحده. ولذلك تلجأ الدولة القطرية العربية الى الاستعانة بميزان قوى خارجي، والى ترتيب ميزان القوى العربي - العربي بحيث يظل لمصلحة القطرية. ومن هنا ترفض أية دولة عربية قطرية وحدة أي قطرين مجاورين لها - أو حتى بعيدين، لأن هذا سيجبرها أن تنضم للوحدة، أو تبقى ضعيفة. ولذلك حوربت وحدة مصر وسورية. وستحارب أية وحدة بين أي قطرين.

والدولة القطرية، بحاجة الى ميزانيات كبرى للأمن، لحماية السلطة فيها. وهذا يتطلب انفاق قسم من الدخل القومي، قد يبلغ الربع أو الثلث فتضعف امكانية رصد مبالغ للتنمية، وتعطل طاقة قطاع من الشعب لحماية السلطة.

والدولة القطرية، تحرص على توليد دول قطرية جديدة، كما هي حال فكرة دولة

البوليساريو والدولة الفلسطينية...  
انها سلطة تولد في ظل شروط التبعية، وهي سلطة تفتقد الى الشرعية السياسية،  
ولذلك يحرص القائمون عليها ببناء قوة قهر لا دولة، واداة قمع لا نظام، ووسيلة نهب،  
لا ادارة انتاج.

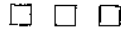
وهذا يجعلنا نصر على أن ولادة دولة عربية حديثة، لا يمكن أن يكون الا بانثاق  
هذه الدولة من الشعب، ومن قواه العاملة والمنتجة، لا من القوى المرتبطة بالنظام  
الرأسمالي العالمي. ولا يكتمل نمو هذه الدولة الا اذا قامت عبر عملية ديمقراطية شعبية  
وعلى أساس قومي، لأنها بذلك تملك شروط الدولة المعاصرة.

ثالثاً: خاتمة عن ضرورة العقلانية:

ان العقلانية العلمية الاشتراكية ضرورة لاعادة بناء هذا الوطن، ولا عقلانية غيرها  
قادرة على ذلك، فلم يثبت ان هناك امكانية أخرى في العالم الثالث. ولكن هذه  
العقلانية، تحتاج الى المثقف العقلاني والحزب العقلاني، وبالتالي الى الدولة العقلانية.  
وهذا يتطلب ان ينتقل المثقف من الوقوف على أبواب السلطة أو على هامشها،  
ليصبح جزءاً من الحركة الشعبية، يرتبط بها، ويقاوم معها، ويخوض معارك بناء الوعي  
الثوري الديمقراطي.

كما يتطلب ان يولد حزب الشعب، أو الأحزاب الشعبية المتحالفة المحسدة لارادة  
الثورة.

ويتطلب ان تقوم القناعة عند المثقف الثوري والحزب الثوري والنقابة والجاهير، اننا  
نتطلع الى بناء حكم مدني، لا حكم عصابة، ولا ائتلاف نهائين.  
وهذا لا يتم الا اذ وعينا ما تعنيه العقلانية باعتبارها ثورة فكرية وثورة اجتماعية.



- 1 - يمكن مراجعة ذلك في كتب الفلسفة أو تاريخ الفلسفة، مثل:  
أيا بيرلين: عصر التنوير، فلاسفة القرن الثامن عشر. ترجمة. د. فؤاد شعبان. وزارة الثقافة والارشاد القومي 1980 دمشق.  
Crane Rinton (Editor): Age of reason the Fortable. The triking Press 1958.
- 2 - لاحظت أن أبحاث الندوة، ليس فيها بحث في تاريخ العقلانية.
- 3 - Roger Scruton: A dichonary of political thought Pass Reference, 1983. P. 392-393.
- 4 - The New Engeredia Britanica. Vol. 9. P. 953.
- 5 - Roger seraton. Ibid.
- 6 - ماكس فيبر: رجل العلم ورجل السياسة. دار الحقيقة - بيروت 1982 ص 23.
- 7 - The Encyclopedia Americana International ed. Vol. 23. P. 268.
- 8 - جون لوك في الحكم المدني. ترجمة ماجد فخري. اللجنة الدولية لترجمة الروائع بيروت 1959.
- 9 - مونتسكيو، شارل (1689-1755) روح الشرائع - ترجمة عادل زعيتر دار المعارف - القاهرة 1954 ج 2.
- 10 - روسو، جان جاك: (1712-1778) العقد الاجتماعي، أو مبادئ الحقوق السياسية ترجمة عادل زعيتر. اليونسكو - اللجنة الدولية لترجمة الروائع الانسانية 1954.
- 11 - جورج بوليتزر: فلسفة الأنوار، ترجمة جورج طرايشي. دار الطليعة ط/2. 1977. ص 6.
- 12 - جان جاك شفالیه: المؤلفات السياسية الكبرى، من ماكيافيل الى أيامنا ترجمة ص 55-56.
- 13 - مجلة الوحدة، العدد 27/26 العقلانية والمشروع العربي. ندوة العدد ص 94 رأي حلم بركات ص 96.
- 14 - تراجع بهذا الشأن:
- 15 - هنالك شواهد مختلفة في هذا المجال.
- 16 - رشيد، رضا (تقديم ودراسة) د. وجيه كوثراني. مختارات سياسية من مجلة المنار دار الطليعة 1980 ص (18-34).
- 17 - كمال عبد اللطيف: التأويل والمفارقة، نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي: المركز الثقافي العربي ص 103.
- 18 - البرت حوراني: في عصر النهضة، دار النهار ص 292.
- 19 - البرت حوراني: المرجع السابق ص 292.
- 20 - هشام شرابي: المثقفون العرب والغرب. دار النهار ط 21 1981 ص 42.
- 21 - كمال عبد اللطيف: المرجع السابق، ص.
- ايلى خدوري: الاتجاهات السياسية في العالم العربي، الدار المتحدة للنشر، 1972 ص.
- 22 - هشام شرابي: المرجع السابق، ص 61.
- 23 - ايلى خدوري: المرجع السابق ص 44.
- 24 - هشام شرابي: المرجع السابق، ص 17.
- 25 - ايلى خدوري: المرجع السابق، ص 46-47.
- 26 - البرت حوراني: المرجع السابق، ص 173.
- 27 - ناجي علوش (تقديم): أديب اسحاق الدراسات السياسية والاجتماعية، دار الطليعة. ط/2. ص 28-30.
- وسليمان البستاني: عبء وذكوى، او الدولة العثمانية قبل الدستور وبعده، تحقيق د. خالد زياد، دار الطليعة 1978.
- 28 - تراجع بهد الشأن:
- د. أحمد ماضي: شبلي الشميل والدين، الفكر العربي (39-40) يونيو (حزيران) - اكتوبر - تشرين الأول 1985 ص (93-94).
- 29 - هشام شرابي: المرجع السابق، ص 34.
- 30 - هشام شرابي: المرجع السابق، ص 46.
- 31 - صلاح عيسى: مجلة الوطن الكويتية، العدد 4755 تاريخ 88/5/16 ص 13.
- 32 - عبد الله النديم، مجلة الاستاذ. العدد الأول 1892/8/24 ص 4-6.
- 33 - هشام الشرابي: المرجع السالف، ص 61.
- 34 - ومن هؤلاء: محمد عبده، وشبلي الشميل، ومحمد رشيد رضا، وأحمد لطفي السيد ومحمد صالح المراكشي: تفكير محمد رشيد رضا من خلال مجلة المنار، الدار التونسية للنشر 1985 ص 195.

- 35 - البرت حوراني : المرجع السابق ، ص 244.
- 36 - أحمد أبو حسن : الخطاب التقدي عند طه حسين ص 107-109.
- 37 - قرأت ذلك ، على ما أذكر ، سنة 1952 في روز اليوسف ، بعد ثورة 1956 وساوتق ذلك فيما بعد.
- 38 - يراجع بشأن ذلك ، المقتطف ج 97 سنة 1940 ص 273 وج 75 سنة 1934 ص 87 ، وج 79 سنة 1931 ص 216 وج 87 سنة 1935 ص 301 وج 84 سنة 1934 ص 339-395 وج 87 سنة 1935 ص 428 و301 و605.
- 39 - مجلة الوحدة : مرجع سابق.
- 40 - د. جميل صليبا : الفكر الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة. الفكر العربي في مائة سنة. الجامعة الأمريكية في بيروت. منشورات العيد المكتوي ، ص 568 وخاصة ص 593-599.
- 41 - هيئة الدراسات العربية في الجامعة الاميركية : نشاط العرب في العلوم الاجتماعية في مائة عام 1965. ص 504 ، وخاصة 507.
- 42 - الاستاذ وضني صحاب : الفكر العربي في مائة سنة - الفكر العلمي الفكر العربي في مائة سنة مرجع سابق ص 604 وخاصة ص 628.
- 43 - الاستاذ أديب نصور: مقدمة لدراسة الفكر الديني العربي في مائة عام (1850-1948) ص 82 ود. عبد الله العروي : مفهوم الدولة. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء ط/2. 1983.
- 44 - ايلي خدوري : مرجع سابق ص 60-61.
- 45 - اعتقد د. خلدون النقيب ، اثر صدور كتابه الدولة في الجزيرة والخليج العربي عن مركز دراسات الوحدة العربية ود. خلدون النقيب عميد كلية الآداب في جامعة الكويت.
- 46 - عبد الله العروي : مرجع سابق ، ص 146.
- 47 - عبد الله العروي : مرجع سابق ، ص 145.
- 48 - عبد الله العروي : مرجع سابق ، ص 154.
- 49 - عبد الله العروي : مرجع سابق ، ص 168.
- 50 - عبد الله العروي : مرجع سابق ، ص 145.
- 51 - عبد الله العروي : مرجع سابق.



# المقاربة العقلانية للمعضلة السياسية العربية للدكتور حسن صعب

المعضلة السياسية العربية، كما تناولها هنا، هي على الصعيد التنظيمي تحدي بلوغ النظام السياسي العربي التكافلي، الذي يتوحد العرب في ظلّه، والذي يجري فيه اختيار الحكام اختياراً عقلانياً تناوبياً سليماً، وفقاً لأصول دستورية مجتمع عليها، على أن يكون هذا النظام على الصعيد الأيديولوجي موقفاً بين الحرية والعدل، وأن يتكيف تكيفاً مطرداً مع روح التطور الحضاري العصري. ولسنا في هذا العرض للمعضلة مستطلعين مدينة عربية فاضلة جديدة، ولكننا متطلعون لتقدمنا السياسي، بضوء التطور التاريخي لتنظيمنا السياسي، وعلى هدى التطور التنظيمي السياسي الانساني، فنحن اذا في سياق البحث الانمائي السياسي، الذي تفرع من البحث العلمي السياسي المقارن، والذي دفعته الى واجهة التفكير والتقرير التجارب السياسية الداوية لدول العالم الثالث المستجدة في الاستقلال<sup>(1)</sup>.

ان هذا التعريف للمعضلة السياسية العربية ينطوي على افتراضات لا بد من ايضاحها ويأتي في طليعتها افتراض المقاربة العقلانية للمعضلة، وقد ذهب المعتزلة بعيداً في التساؤل العقلي حول ما يبدو بديهيّاً، حتى انهم كانوا يحاورون من يقول، بسم الله الرحمن الرحيم، ليفسر عقلياً ما يعنيه بكل كلمة من كلماتها، بل بكل حرف من حروفها<sup>(2)</sup>. والايضاح أوجب، ونحن نجتاز الآن فترة عصيبة يتراوح فيها فكرنا العربي بين الأصولية المطلقة والعدمية المطلقة. وهذه الحال هي وليدة معاناتنا، منذ الحرب العالمية الثانية في فلسطين وحوها المعاناة المأساوية التي تحمل المفكر العربي بل المواطن العربي على التساؤل، ما دام صادقاً مع ربه ومع نفسه ومع معاصريه، عن كل ما التزم به من مسلمات وبحثنا في مثل هذا الجويملي علينا ان نتساءل منذ البدء، هل هناك عقل عربي،



لتكون مقارنة عقلانية للمعضلات؟ وهل هنالك عرب، يسوغ لنا التحدث عن نظام عربي؟ وهل هنالك أصلية عربية للحرية ليستقيم التعرض لحرية اختيار الحكام؟ وهل هنالك خلفية عربية تجيز تصور التناوب السلطوي العربي السلمي؟ وما هو الموقف العربي من القانون، الذي يبيح لنا ملامسة موضوع الدستورية العربية وموضوع العدل العربي؟ ان السيادة من حيث القول هي في العلاقات العربية للأخوة، أي للعقل الذي يلزمها ولكن السيادة في علاقاتنا، هي بالفعل للعنف لا للأخوة ولا للعقل، وفي ظل هذا التدهور العلاقي والقيمي، أي أمل لنا في أي تقدم عربي، والثقة الذاتية هي الملتزم الأول لكل تقدم؟ فهل نواصل عملية بناء القصور في الأندلس، وقد ذهبت منا الأندلس؟

ان كل هذه التساؤلات لا يملها البحث فحسب، بل يحتمها الوضع الكياني العربي الراهن والبحث العلمي السياسي، بضوء التطور الوضعي لعلم السياسة، يبدأ بحثاً وقائعياً، وقد طور برايس البحث العلمي في الديمقراطية، وهو يهتف: هاتوا الوقائع... الوقائع... الوقائع...<sup>(3)</sup> وسبقه الى ذلك المفكر السياسي الفرنسي العبقري توكفيل، الذي كان ارستقراطي النزعة، ولكن ارستقراطيته لم تحل دون استكشافه الولايات المتحدة الاميركية استكشافاً وقائعياً ميدانياً بوصفها مختبراً جديداً للديمقراطية المساواة، ليستخلص من ذلك رائحته السياسية الكلاسيكية: الديمقراطية في أميركا<sup>(4)</sup>، وفي سياق هذا التطور المنهجي الوقائعي للبحث السياسي، يتوجب علينا ان نلحق التساؤلات الكيانية بتساؤل معرفي أو ابستمولوجي حول جواز المقارنة العقلانية للمعضلة السياسية، وحول جدوى هذه المقاربة؟؟ والسائد بيننا هو ان التعقل أو التفلسف لا يسمن ولا يغني من جوع في مجتمعات تتراوح بين دينية العصر الوسيط وعلمية العصر الحديث<sup>(5)</sup> ويتهم ارنست رينان العرب بصورة خاصة، بان الفلسفة أو العقلنة لم تكن تعني لهم شيئاً، ولم تكن تؤثر في سلوكهم، ولم تكن سوى تجربة يونانية دخيلة عليهم، ولذلك نبذوا ابن رشد، كما نبذوا غيره من الفلاسفة بينما انشأ الأوروبيون له في القرنين الثالث عشر والرابع عشر المدرسة الرشدية اللاتينية وهي أول مدرسة أوروبية عقلانية في العصر الحديث، ورينان هو أول باحث معاصر أعاد اكتشاف ابن رشد الفيلسوف، والعقلانية الرشدية ولكنه لم يفعل ذلك الا طلباً للمتعة الفكرية لا للجدوى التاريخية<sup>(6)</sup>.

نحن نواجه اذا في مطلع بحثنا اعتراضات كيانية ومنهجية ومعرفية - لابد لنا من محاولة التصدي لها، والتصدي للاعتراض الأول حول يأس العرب أو اليأس منهم، يتصل باختيارنا النظرة السكونية أو الحركية للواقع. فنحن مع هيجل في أن الكينونة هي الصيرورة، بل نحن مع كتاب الله تعالى، في نظره «التداولية» أو الحركية للأيام أي للتاريخ، ولا نريد أن نعود بأنفسنا خمسة قرون الى الوراء، لنلاحظ التطابق بين صورتنا السياسية الرديئة الراهنة في نهاية القرن العشرين وصورة أوروبا الارداً منها في

نهاية القرن السادس عشر، وفي تلك الفترة كنا نحن بقيادة العثمانيين ندخل القسطنطينية وندفع باغلاقنا البحر الأبيض المتوسط الأوروبيين لاكتشاف طريق الرجاء الصالح حول افريقيا ولاكتشاف طريق العالم الجديد: اميركا. كنا كمسلمين لا كعرب في أوج قدرتنا، وكان الاوروبيون كمسيحيين في أوج وهنهم، وجاءت صورة أوروبا، كما كانت عليه انذاك، بقلم المؤرخ الاوروبي ايليوت موريسون، وهو يصف الاوروبيين عام 1492، وكأنه يصفنا عام 1988، فهم «... يضيقون ذرعا بالمستقبل وهم يشهدون الحضارة المسيحية تنقلص حدودها وتنقسم الى شيع متنازعة، وكانت المؤسسات تهافت، فيبعث تهاقها اليأس والتشاؤم في نفوس ذوي الارادة الحسنة، وكان الاسلام يتوسع على حساب المسيحية، واخفق كل جهد لاستعادة كنيسة القيامة في القدس، وهي رمز الكرامة المسيحية، وانتزع الاتراك العثمانيون بقايا المملكة البيزنطية، واجتاحوا أكثر اليونان وسربيا والباينا، وأصبحوا على أبواب قيسنا...» فكانت الانتصارات والفتوحات العسكرية للمسلمين، وكانت الانهزامات للمسيحيين ولكن الهزائم العسكرية أحدثت هزات لدى الأوروبيين دفعتهم الى فتوحات حضارية نوعية جديدة، فانطلق كولومبس وغيره من الرواد لافتتاح طرق وقارات جديدة، «... فانتشرت أفكار جديدة في ايطاليا وفرنسا وألمانيا ولدى الأمم الشمالية، وانبعث الايمان بالله وتجددت الروح الانسانية...»<sup>(7)</sup> وهكذا اخرجت أوروبا الحي من الميت ببعث الروح وتجديد الفكر، وليست هذه المعجزة الاوروبية عبرة لعرب اليوم فحسب، بل هي عبرة للانسان في كل زمان ومكان، وهي عبرة يتوهج معناها، اذا نظرنا للعرب بمنظار الحقيقة الانسانية لا بمنظار الواقع الانساني أو الواقع العربي، والحقيقة الانسانية هي ان الانسان هو امكان لم يتحقق بعد. والعربي من حيث هو انسان هو أيضاً امكان لم يتحقق بعد. فانسانيتنا عربية وغير عربية، هي بلغة فلاسفتنا، انسانية بالقوة لا انسانية بالفعل، ورسالة فكرنا هي ان نجعل منها انسانية بالقوة والفعل معاً، والعدمية التي تلوث بها روحنا ويشل بها فكرنا غايتها تجهيلنا بهذه الحقيقة الصورية للوجود الانساني أي للوجود العربي، وينذر بلوم في آخر كتاب له حول «انغلاق العقل الاميركي» بأن سريان العدمية من الجامعات الألمانية الى الجامعات الاميركية يكاد يقضي على الفكر الاميركي وعلى الوجود الاميركي وحركية وجودنا نحن، بكل ما يعترينا من تعثرات هي الى انبعاث لا الى انعدام، ما دمنا نعي الطاقات الكامنة في نفوسنا، ونفتح لها سبيل التحقق، وما دمنا نفسح المجال لأصحاب الافكار الجديدة للتعبير عن أفكارهم الابداعية بكل حرية<sup>(8)</sup>.

وهذا الموقف الالتزامي بالانسان بصورة عامة وبالانسان العربي بصورة خاصة يحررنا من التقلبات النفسية للتفاوت والتشاؤم، ويحتم علينا تصور التفتح المتجدد والخلاق للانسان العربي الذي ما يزال ما يجمله عن نفسه أكثر مما يعرفه، وما يزال

بوسعه ان يقاوم اعراض الاحباط التي تفشانا الآن. والفلسف العام، كما نتصوره هو توعية مستديمة كما هو كائن بالقوة ليصبح كائنا بالفعل، واما تقيمش الوقائع وتصنيفها، كما يقوم به علم السياسة فانه لا يوئي جدواه الا بتجاوز التصنيف الى التنظير، وما يستدعيه التنظير من خيال ومنهجة يتوج العلم السياسي بالفلسف السياسي، وكبار علماء السياسة هم الذين صاغوا لنا وما القول بأن نظرياتهم ذهبت مع الريح، فانه لا يتفق مع اعتبارنا مونتسكيو ابا للدساتير الليبرالية المعاصرة واعتبارنا ماركس اب الدساتير الشيوعية، وجاء هذا مصداقا لدعوة ماركس لدور جديد للفلسفة من تفسير الواقع أو تبريره لتغييره<sup>(9)</sup> ولكن التغيير الجديد للواقع يستدعي تفسيراً جديداً له، ونحن ندعو الفلسفة للتفسير الجديد وللتغيير الجديد متلازمين.

وقد شاعت في فرنسا لسنوات خلت حركة الفلاسفة الجدد، التي دعت الى الهبوط بالفلسفة من برجها العاجي الى السوق، فاذا بهذا السوق لدى ليني أحد أركان حركة اليهود تسويق لتجربة اليهود الوحدانية، فاذا بالاله الواحد اله الحرية ولكنه اله التوراة وحدها واله الحرية هو اله المقاومة، والتوراة هي كتاب المقاومة، والوحدانية هي «... خلقية محسوسة وتعهد للعام ومعجزة العقل... وهي أكفل وآخر مرجع لنا ضد أخطار التخلي والتذلل... هل مات الله؟ أو هل فقد الوعي، كما يقول جاك لا كان؟ لقد ترك لنا وصية... انها خلقية المقاومة، انها المعاداة المنطقية للفاشية التي يحملنا عليها العصر، وتذكرنا الله الواحد وولعنا بشرعه هما أملنا في ان نجعل هذه المقاومة حية»<sup>(10)</sup> ان ليني ينزل الفلسفة للسوق لتبشر بالوحدانية التوراتية ولتخوض معركة مقاومة الفاشية، فهل تكون هنالك وحدانيات أو وحدانية الله الذي لا اله الا هو؟ وهل تكون الحرية لليهود والعبودية لسواهم؟ واذا أملت الحرية مقاومة الفاشية والنازية في أوروبا أو لا تملي أيضاً مقاومة الصهيونية التي اعلنتها الأمم المتحدة عنصرية جديدة؟ أو لا تكون الانتفاضة الفلسطينية على هذه العنصرية، مقاومة في سبيل الحرية الانسانية، ومقاومة لاعادة سيادة الحق في القدس، وهي عاصمة من عواصم الوحدانية والحرية؟ ان المقاومة هي فلسفة، والفلسفة هي مقاومة، وأطفال مقاومة الحجارة في فلسطين هم فلاسفة الحق في أرض الحق.

وكلمات الفلاسفة الملتزمين بالحق، هي «... بمثابة المتفجرات أو المفرقات...» وأما الفلاسفة اللامبالون أو الملتزمون بالباطل، فان كلماتهم هي «... المهدئات أو السموم»<sup>(11)</sup>. ان الفلسفة هي وحدانية الحقيقة وحرية الوصول اليها وهي مقاومة لكل من يفتت على الحقيقة وعلى الحرية، ويعني هذا ان الفلسفة ليست ترفاً فكرياً، وان الفيلسوف ليس كائنا هامشياً وان الفيلسوف لا ينشد الحقيقة لذاتها فحسب، بل لتكون هادية له ولجتمعه الى الخير، وابن رشد المفترى عليه من قبل رينان هو المثل الحي على ذلك، فقد نشد وحدة الحقيقة ليلبغ بها وحدة الأمة بل وحدة الانسانية لان

الصراع حول الحقيقة الشرعية والحقيقة الفلسفية لم يكن صراعاً فكرياً فحسب بل كان أيضاً صراعاً سياسياً بين المنتصرين للشرعية والمنتصرين للحكمة، ولنصغ لابن رشد نفسه، وهو يعلن ضلته المنشودة من محاولة التوفيق بين الحكمة والشرعية، ويتمنى لو انه يستطيع ان يكرس لبلوغها كل ما تبقى من عمره فيقول: «وبودنا لو تفرغنا لهذا المقصد، وقدرنا عليه، وان انسا الله في العمر، فنشبت فيه قدر ما يسر لنا منه فعسى ان يكون ذلك مبدأ لمن يأتي بعد، فان النفس مما تحلل هذه الشرعية، من الاهواء الفاسدة، والاعتقادات المحرفة، في غاية الحزن والتألم، وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قبل من ينسب نفسه الى الحكمة، فان الاذية من الصديق هي أشد من الاذية من العدو أعني ان الحكمة هي صاحبة الشرعية، والاخت الرضيعة، فالاذية مما ينسب اليها هي أشد الاذية، مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة، وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجواهر والغريزة، وقد آذاها كثير من الاصدقاء الجهال ممن ينسبون أنفسهم اليها، وهي الفرق الموجودة فيها، والله يسدد الكل، ويوفق الجميع لمحبه، ويجمع قلوبهم على تقواه، ويرفع عنهم البغض والشنآن بفضلته ورحمته...»<sup>(12)</sup>.

ان هذه الكلمات بليغة الدلالة على ان ابن رشد، الشارح الأكبر لارسطو، والموفق الأكبر بين حكمته وشرعية محمد (ص) هو نفسه الفيلسوف الجامع بين العقول والقلوب، وهو الذي عاش ومات في معترك الصراع بين أهل العقل والنقل، وكاد سقراط ان يموت موتاً فلسفياً لتحياء بعده الحقيقة. «... فقد كان التدخل الرشدي في المرحلة القروسطوية تدخلاً غير مباشر في السياسة ويمكن ان ينظر لكتاب «فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشرعية من الاتصال» على انه بيان سياسي اتخذ طابعاً ايديولوجياً يهدف الى التشريع لاعادة فتح باب الاجتهاد...»<sup>(13)</sup> وقد عرفت فلسفتنا العربية هذا الخطاب الفلسفي السياسي غير المباشر ما بين كليلة ودمنة لابن المقفع حتى فصل المقال لابن رشد، وان اختلفت أساليب هذا الخطاب.

وندعو من يطلب المزيد حول علاقتنا الوجودية بالفلسفة لمطالعة الكتاب الرائع لاساتذنا الدكتور زكي نجيب محمود «المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري» وهو ينطلق في الكتاب من التأكيد: «... بأن النظرة العقلية برغم اختلاطها بكثير جداً من عناصر اللاعقل، كان لها شيء من الظهور عند ابائنا من العرب الاقدمين، بمعنى انهم كلما صادفتهم مشكلة جماعية التمسوا حلها طريقة المنطق العقلي في الوصول الى النتائج، وكادت النزعة اللاعقلية العاطفية عندهم ان تقتصر على الحياة الخاصة للأفراد، فلقد كانت لهم في طرائق العيش الاجتماعي «حكمة» والحكمة انما هي نظرة عقلية مكثفة، وما زلنا الى يومنا هذا نرتد الى حكمهم هذه... نعم لقد كان لهم الى جانب نظراتهم المعقولة العاقلة شطحات للوجدان لكن جانباً من هذين لا ينبغي جانباً...».

نحن اذا لا نقطع عن تراثنا بمقاربتنا العقلانية لمعضلتنا السياسية، ولكننا نتصل

اتصلاً حياً وخلاقاً بحكمة هذا التراث ويعمم هويتها فيلسوف هارفارد الراحل ما ذهب إليه استاذنا الدكتور زكي ليصف عهود الايمان بأنها «... هي عهود العقلانية...»<sup>(14)</sup> ويتوقف علامتنا محمد اقبال عند قول الرسول (ص) لا نبي بعدي «ليعلن أن الاسلام هو ميلاد جديد للعقل»... لان محمداً باختتامه الوحي، وجه الانسان نحو مصادر ومناهج أخرى للمعرفة وفي مقدمتها العقل...<sup>(15)</sup> فلا ضير علينا من توسل العقل منهجاً لتناول معضلة سياسية لا تتحدانا وحدنا بل تتحدى الانسانية في دول العالم الثالث المتخلف هذا ان لم نقل بأنها ما تزال تتحدى الانسان من حيث هو انسان، والاقلية الانسانية في دول الشمال التي توصف بالمتقدمة، فان الغربية منها تعتقد انها وجدت حل المعضلة في الليبرالية، بينما تعتقد الدول الشرقية بأنها وجدته في الماركسية، ولكن الدول الغربية تراجع الحل في كل حملة انتخابية رئاسية أو برلمانية، والدول الشرقية تراجعها منذ تولي جورباتشيف الامانة العامة للحزب الشيوعي السوفياتي، ولكن المراجعة تظل في نطاق مسلمات ايديولوجية ليبرالية أو ماركسية، يفترض انها مسلمات انسانية عامة ويفترض أيضاً ان التقدم السياسي لدول العالم الثالث مرهون باستساغتها لها، ولذلك توصف النظم السياسية الثالثة بالنظم الانتقالية، بانتظار تطورها لنظم ليبرالية أو ماركسية وتعاني الدول النامية في انتقالياتها المأساوية، مفارقة انثروبولوجية سياسية، هي مفارقة التناقض بين النظام الشكلي، والنظام الحياتي، فقد يتخذ النظام لباساً شكلياً عصرياً ليبرالياً أو ماركسياً، ولكن تقليديه الثقافية تظل تتحكم في حركياته السياسية فيتصور العودة من العصرية الى الاصولية أو من الاصولية الى القطرية، فاذا بالتسمية تتغير ويظل الحكم لفرد يدعي في النظام العصري امبراطوراً، ويدعي في النظام الاصولي اماماً.

وتفرض هذه المفارقة ان يجري استطلاعنا للنظام السياسي العربي المنشود في سياق انساني عام وفي سياق ثقافي خاص، وقد تتجاوز الثقافة السياسية الى البيولوجيا الاجتماعية والسياسية لا لنقع في عنصرية جديدة، بل لتبين دور الوراثة في السلوك الاجتماعي والسياسي، ونلاحظ ان ائمة التنظير السياسي استرسلوا ما وسعهم ذلك في عملية المقارنة بين النظم السياسية، ولكنهم لم يستطيعوا ان يتفادوا الالتباس بين العام والخاص، فأرسطوراجع كل ما بلغه من الدساتير، قبل ان ينظر لمدينة الطبقة المتوسطة ولكنها كانت كلها دساتير للمدن اليونانية<sup>(16)</sup>. وابن خلدون توسع في مطالعة التاريخ قبل ان يستخلص نظرية العصبية، ولكن من الواضح ان حيزه التاريخي كان حيز العرب والبربر<sup>(17)</sup>. واتسع اطلاع مونتسكيو على القوانين والدساتير، قبل ان يصيغ نظريته حول فصل السلطات ولكن تنظيره كان متأثراً بمحاولته عقلنة التجربة البريطانية، التي كان معجباً بها كل الاعجاب<sup>(18)</sup>. وكانت فلسفة التاريخ مدار فلسفة هيكل السياسية حول تطور الصراع الانساني من حرية الواحد في الشرق القديم، الى حرية الاقلية لدى

اليونان، الى حرية الكل في بروسيا، وليس من العسير رصد عصبية القومية البروسية في استنتاجه الأخير<sup>(19)</sup>. وماركس المتأثر «بثلاثية» هيجل حولها بتأثير اقتصاديته لثلاثية طبقية، تتطور من حرية الاقطاعي لحرية الرأسمالي، للحرية العمالية المرادفة للحرية الجماعية، وهذا التصور ينطبق على التجربة الغربية أكثر مما ينطبق على التجربة الانسانية<sup>(20)</sup>.

ولتفادي هذا الالتباس بين العام والخاص، يحسن بنا ان ننشد نظامنا العربي في سياقه العام والخاص، والسياق الأعم للتنظيم السياسي العصري، بالرغم من خصوصيته الاوروبية أو الغربية هو انه ابن عصر التنور أو عصر العقل في القرن الثامن عشر. ان له جذوراً يونانية ورومانية ومسيحية فما قبل القرن الثامن عشر. ولكن القرن الثامن عشر التفت فيه علمية نيوتن بعقلانية الموسوعيين، فأصبح عصر الايمان بالانسان، وبأهليته للكمال وبقدرته على ان يكتشف قوانين حتمية للكون الاجتماعي، كتلك التي اكتشفها نيوتن للكون الطبيعي، فاذا بالليبرالية والماركسية ابتنا هذه العقلانية، واذا بالثورات الاميركية فالفرنسية فالسوفياتية من مواليد هذه العقلانية، ومن بنات الثقة بقدره الانسان على ان يحكم نفسه بعقله كالثقة بقدرته على ان يكتشف الحقيقة الطبيعية والاجتماعية بعقله ولئن اتخذت هذه العقلانية مناهج مختلفة لدى الليبراليين والماركسيين، الا ان الاساس المشترك هو العقل منظراً ومنظماً.

ولاسيما هنا ان نحيط بكل وجوه السياق التطوري الحضاري الانساني الذي لا بد لتنظيمنا السياسي ان يتفاعل معها، بل نكتفي بالاشارة الخاطفة لثلاثة ابعاد لهذا التطور: البعد الايديولوجي والبعد التكنولوجي والبعد الواسيلي، والبعد الأول سبق التنويه به في حديثنا عن عقلانية القرن الثامن عشر مرجعاً للايديولوجيتين الليبرالية والماركسية، ونضيف الى ما ذكرناه، ان للثورات الثلاث إنجازها الرائع في اعادتها السيادة للشعب وفي اعتمادها الاقتراع الانتخابي العام الذي جعل الناخب أي المواطن الحاكم الحقيقي لدولته، وان شابت هذه السيادة وهذه الحاكمة شوائب كثيرة، الا انها ظلت معبرة عن حرية المواطن في اختيار حكامه، ولكن أهم ما يؤخذ على انجازية هذه الثورات اعترافها بحقوق مواطنيها وتنكرها لحقوق الشعوب الأخرى ولحقوق ابناء هذه الشعوب، فالحرية هي لشعبي ولمواطني، ولكن العبودية هي لشعوب الاخرين وانبائهم في أميركا اللاتينية وآسيا وافريقيا، وتوماس جوسون الرئيس الثالث للولايات المتحدة، والمنظر الأكبر لحريةها كان هو أيضاً المنظر لهيمنة أميركا الشمالية على أميركا اللاتينية، لأن شعوبها غير مؤهلة للحرية وكان هو المشتري الأكبر للمستعمرات الأميركية من الحكومات الأوروبية، واما الثورة الفرنسية فقد أفرزت الفاتح نابليون المحارب في سبيل امبراطورية تنضوي العالم كله وتصدت له بريطانيا الملكية الدستورية،

لثلا تغيب الشمس عن امبراطوريتها لاستلاب حريات الاخرين خارج الوطن وفيما وراء البحار.

وما تزال العقلانية الغربية تعاني هذا التناقض في صورة أخرى، فالثورة التحررية الكبرى لشعوب العالم الثالث أدت لبلوغها الاستقلال، بعد الحرب العالمية الثانية، باستثناء الشعوب التي تعاني استعماراً جديداً في فلسطين وفي جنوبي افريقيا وفي غيرها من الأقطار... ولكن ثنائية الشعب الحاكم والشعب المحكوم حلت محلها ثنائية الشعب المتقدم والشعب المتخلف، والهوة تستفحل باستخدام المتقدمين العقل لاستغلال المتخلفين لا لتعزيز استقلالهم او لتسريع تقدمهم، وهذا ما يحمل المفكرين الانمائيين في العالم الثالث على المناداة «بالانماء المستقل».

واقترن التطور الايديولوجي لدى المتقدمين بالتطور التكنولوجي من الثورة الصناعية الأولى حتى الثورة المابعد صناعية، التي توصف أيضاً بالثورة الاعلامية أو بثورة المعرفة وليس من الضروري ان يكون أحدها ماركسياً، ليلاحظ التفاعل بين الأفكار الايديولوجية والوسائل التكنولوجية، ان هذه الوسائل تطالعا الآن باعجاز التواصل الحضاري الاعلامي اللحظوي في نفس الوقت، الذي تطالعا فيه بارهاب الهلاك النووي والصاروخي اللحظوي، ولكل من الظاهرتين تأثيرها في التنظيم السياسي، ولو كان ماركس حياً لحول اهتمامه من التنظير لعلاقة وسائل الانتاج بالتطور التاريخي الى علاقة وسائل الاعلام بالتطور التاريخي والتنظيم السياسي، ويذهب الباحثون المستقبليون في استطلاعهم لهذه العلاقة الى توقع سيرنا نحو «المثوى الالكتروني» الذي تتمحور حوله حياتنا الخاصة، ونحو التيكراسية أو الادلة الاعلامية التي تنظم حياتنا العامة<sup>(21)</sup>.

وأما الوجه الواسيلي، فانه يتمثل في اعتماد التنظيم الحزبي، آلة عقلانية سلمية لتداول الحكم، فخلف بذلك «تحزيب» الحكم «تسييف» الحكم، وجاء هذا التنظيم الحزبي للنضال السلطوي وليد التنوير الليبرالي والصناعي، وايا كانت الشوائب التي يعتره، وما أكثرها وسواء اتخذ الشكل التعددي أو الثنائي أو الاحدي، فانه تعبير عن التنظيم العقلاني لعملية التوصل الى الحكم وتولييه، فتنافس الأحزاب على الحكم يحتدم في نطاق عقلائي، والتنافس داخل الحزب الواحد يظل هو أيضاً في نطاق عقلائي ولئن وقعت انحرافات لا عقلانية في الحالين، فانها الاستثناء، والقاعدة الصلبة المستمرة هي القاعدة العقلانية<sup>(22)</sup>. ويعني هذا ان النظم المتقدمة تتحدانا بعلميتها وتكنولوجيتها على الصعيد الحضاري وتتحدانا بليبراليتها أو ماركسيتها على الصعيد الايديولوجي، ولكنها تتحدانا بتناوبيتها الشرعية على الصعيد التنظيمي، وهذا ما يحمل بعض علماء السياسة على ان يصنفوا الديمقراطيات الغربية والشرقية بمعيار تنظيمها الحزبي قبل معيار التزامها الايديولوجي وهذا ما يجعل الأوساط الغربية تتساءل عن الحد، الذي سيبلغه

جورباتشيف في سياسة الانفتاح ، وما اذا كان الانفتاح سيصل الى اقرار التعدد الحزبي . تلك هي الصورة الخاطفة لسياق التطور الحضاري الانساني العام ، الذي لا مفر لنا من استطلاع النظام السياسي العربي المنشود في ظله ، فنحن الآن في عهد التواصل الحضاري اللحظي المقترن بالتصارع النووي والصاروخي والفضائي اللحظي ، ونحن في عهد التنافس الايديولوجي الليبرالي الاشتراكي بين المتقدمين ، ونحن في عهد التنظيم الحزبي العقلاني لعملية التنافس السلطوي ، ونود ان نضيف الى ذلك اننا في عهد التكتل البشري الملياري ، فالصين سيتجاوز سكانها المليار في نهاية القرن ، وتبعتها الهند واندونيسيا واليابان والباكستان ، واذا تذكرنا التقدم العلمي والتكنولوجي الياباني المذهل ، ولاحظنا ما تقوم به دول المحيط الهادي الكبيرة والصغيرة للحاق باليابان ، فاننا لا نستغرب التنبؤ بتحول محور الابداع الحضاري الانساني ، من المحيط الأطلسي الى المحيط الهادي في القرن الحادي والعشرين ، ان استطلاعنا النظام السياسي العربي المنشود هو في جوهره استطلاع للمستقبل الحضاري العربي لأن السياسة هي في تصورنا صناعة الحضارة ، فاي نظام سياسي نصنع ، لنستعيد دورنا الريادي في صناعة الحضارة ، ولنتحرر من دورنا الهامشي الراهن؟

اننا لا نملك ، ونحن نطرح هذا السؤال المصيري البالغ الخطورة ، الا ان نتراوح بين ماضينا الريادي في ابداع الحضارة وحاضرنا الهامشي في اقتباسها ، ومن ابداع الحضارة بالأمس يبدعها في الغد ، والمستقبل مستقبلات لا مستقبل واحد . ومستقبلنا يمكن ان يكون متطابقاً مع حاضرنا أو متناقضاً معه ، وبالرغم من كل العوامل الداخلية والخارجية التي تكبلنا فما يزال بوسعنا في السياق التاريخي ان نصنع مستقبلنا بأنفسنا ، فأبي مستقبل حضاري نريد لنقرر أي نظام سياسي نريد؟

ان معضلة النظام السياسي العربي تطرح بالضرورة على خمسة أصعدة ، الصعيد القطري لكل دولة عربية ، والصعيد القومي لجميع الدول العربية ، والصعيد الاقليمي للعرب الافريقيين والعرب الاسيويين ، والصعيد العقدي للدول الاسلامية ، والصعيد الدولي للأمم المتحدة ، وهذه الصعيد هي وقائع وحقائق محسوسة للانسان العربي ، فاذا اعتبرنا المعضلة السياسية معضلة علاقة ، فان للعربي علاقته الوطنية مع أخيه العربي عبر دولته القطرية ، وان له علاقته القومية معه عبر جامعة الدول العربية ، وان له علاقته الاقليمية معه عبر منظمة الوحدة الافريقية ، ولا تقابلها منظمة مماثلة لاسيا أكبر القارات ، ولكن تجمع دول عدم الانحياز يوثق علاقة العربي مع العربي عبر القارات الثلاث : آسيا وافريقيا واميركا اللاتينية ، هذه القارات التي تضم أكثر من ثلثي البشرية ، وان للعربي علاقته الدينية مع أخيه العربي عبر منظمة دول المؤتمر الاسلامي ، وان له علاقته الدولية معه عبر منظمة الأمم المتحدة ولا يسعنا ان نتجاهل العلاقة الدولية للعربي مع العربي عبر اتفاقات الدول العربية الثنائية مع الدول الكبرى ، وفي مقدمتها «الدولتين



الأعظم» كما ساهما بعض رؤساء الدول العربية، وهكذا نجد ان علاقة العربي مع أخيه العربي هي أعقد مما يتصورها العربي الرسولي، الذي يلتزم بمطلق الأمة العربية الواحدة، وان كان في اعتقادنا خير المطلقات، وكدت لا أصدق وأنا أضع دراسة حول «الجامعة العربية والقضية الفلسطينية» لدى اطلاعي على وثيقة رسمية تثبت ان احد ممثلي الدول العربية، في مشاورات الوحدة العربية، اتصل بالسفارة البريطانية في القاهرة، لدى منتصف الليل، وليستأذنها توقيع ميثاق جامعة في اليوم التالي، ولكنني أصدق الآن وأنا أعني كل هذا التعقيد في العلاقات العربية.

وأرجوان لا أقع في مبالغة التعميم، اذا ذكرت ان الانسان العربي عانى حتى الآن من سلبات هذه الشبكة العلائقية أكثر مما أفاد من ايجابياتها، فالعلاقات الوطنية تتمحور حول شخصية الحاكم، مهما اختلفت أشكال النظم القائمة، وها هي محاولات تسوية الأزمة اللبنانية تتحطم خلال ثلاثة عشر عاماً من الحرب المأساوية، على صخرة صلاحيات رئيس الدولة. والعلاقات القومية عبر الجامعة تتبلور حول ركام من القرارات يتعاضم فيها القول ويتهافت الفعل والعلاقات الاقليمية بمختلف ابعادها يسطع فيها نور الحق في نضال المستضعفين في سبيل الحياة والكرامة والتقدم ويفشاها ضباب العجز عن وقف الحرب بين جارين مسلمين استترف فيها من طاقاتها ومن الطاقة العربية والاسلامية ما يكفي لتحضير دار العرب ودار الاسلام فردوساً جديداً، وتظل الأمم المتحدة في الضمير العربي رمز القرار الغاشم لتقسيم فلسطين، الذي رفضه العرب منذ نصف قرن، وهم ينتفضون الان، ويقاومون، ويناضلون ويفاضون في سبيل تنفيذه، والعلاقة «بالدولتين الأعظم» هي بالضرورة تحت وطأة التخلف علاقة تبعية لا علاقة تكافؤية، ولا نعرض كل هذا تشاؤماً بل وفاء بالتزامنا العقلاني بتحليل الواقع لا لتفسيره أو تدويمه بل لتغييره. واعادة تركيبه تركيباً جديداً، ووفاء لواجبنا القومي بالانتقاء الذاتي الابداعي.

اننا نواجه مأزقاً تاريخياً، ونحن على أهبة الانتقال من القرن العشرين الى القرن الحادي والعشرين، ويستفحل حرج المأزق اذا تذكرنا تحديات المواجهة مع اسرائيل، ومع ايران ومع الدول المجاورة للسودان وليبيا وفي لبنان، والانشقاق الثنائي في علاقاتنا مع الجبارين ومستويات الثروة المتفاوتة بين دولنا العربية، واما المراجعة الاحصائية الجزئية للحاجات الانمائية العربية الأساسية، فانها تظهر لنا ان سكان الاحدى وعشرين دولة عربية سيصبحون أكثر من 281 مليون نسمة، أي ما يقارب ربع سكان الصين عام 2000 وان كثافة السكان ستصبح 20 مواطناً في الكيلومتر المربع في وطن تبلغ مساحته 14 مليون كيلومتر مربع مع وجود 70% من العرب في افريقيا و30% في آسيا، وان الانفجار السكاني يهدد مصر التي يتعذر السكن في أكثر من 3,5% من أراضيها. ويوجد على امتداد الوطن العربي مليون ونصف المليون كيلومتر من الأراضي المزروعة،

ومليوناً كيلومتراً من الأراضي الصالحة للزراعة والتي لم تزرع بعد، وسيبلغ بذلك العجز الفاحش في المحاصيل الزراعية حوالي 62٪ عام 2000 فتتفوق احتياجات العرب من الحبوب في هذه الفترة 52 مليون طن من الحبوب منها 35 مليون طن من القمح، ويستورد العرب في نهاية القرن 53٪ من حاجتهم من الأرز و57٪ من حاجتهم من الزيوت النباتية و57٪ من حاجتهم من السكر و17٪ من حاجتهم من الخضر والغلّال و32٪ من حاجتهم من اللحوم، بالرغم من أن أراضيهم الصالحة للرعي تبلغ 2,3 مليون كيلومتر مربع، أي ما يوازي ضعف مساحة فرنسا وإسبانيا وبلجيكا مجتمعة<sup>(23)</sup>.

إن التحديات المستقبلية بكلياتها وجزئياتها تتطلب وعياً تاريخياً شاملاً من قبل قيادة عربية ذات وعي تاريخي مستقبلي، وذات رؤية تاريخية مستقبلية متكاملة، فتتولى القيادة بضوء هذه الرؤية صناعة النظام التكاملي، الذي لا يتصدى للتحديات ولا للحاجات تصدياً تجزيئياً، ولكنه يتصدى تصدياً كلياً لمعضلة التطور العربي من التخلف إلى التقدم بمختلف وجوهها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ولئن ركزنا في بحثنا على البعد السياسي، فما ذلك إلا لاقتناعنا بأن أهم ما في النظام السياسي قيادته السياسية الواعية لتحديات اللحظة التاريخية ويكفي أن نراجع التجارب الأميركية والسوفياتية والصينية للتطور من التخلف إلى التقدم، لتبين الدور الريادي للقيادة السياسية في تحقيق هذا التطور، وما يزال ماوتسي تنغ معلم منتقديه، وهو يعلن أنه «لا توجد في العالم الثالث دول فقيرة بل قيادات فقيرة» فالقيادات الفقيرة في روحها وفي خيالها وفي إثاريتها وفي علمها هي التي تفرز التخلف وتكثفه، وتتاول القيادة لا القائد عن قصد، لأن في لاوعينا الصورة العصرية للقائد المنتظر بديلة للصورة التقليدية للامام المنتظر، ويصور علماء الاجتماع الانمائي الانتظار والانتظارية كظاهرة من ظواهر التخلف، وقد استرعى منذ أيام نظرنا خطاب الرئيس التونسي زين العابدين بن علي، وهو يعلن فيه: «... واليوم وقد دقت ساعة التصدي لدرس قضايا الحاضر والمصير بجرأة وتبصر في كنف الاجتهاد الجماعي الذي كان الفضيلة الغائبة...»<sup>(24)</sup>.

إن هذه الفضيلة الغائبة التي نرجو أن تكون تونس قد استحضرتها هي التي نرجو أن يستحضرها جميع العرب، لأنه لا صناعة لنظام تكاملي إلا باجتهاد قيادي جماعي. ويتوقف على أهل الفكر أن يهيئوا المناخ اللازم لبروز القيادة التاريخية، ولقيامها بدورها الريادي فالدراسات العلمية السياسية والاجتماعية والاقتصادية لم تفلح بعد في تحديد كيفية بروز هذه القيادة، ولكننا نشهد الآن في الاتحاد السوفياتي تجربة قيادة غير متوقعة تتجاسر على الانذار العلني بالاختيار بين تجديد النظام السياسي وبين الهلاك. «طالب ميخائيل جوربتشوف الأمين العام للحزب الشيوعي السوفياتي المشاركين في المؤتمر التاسع عشر للاتحادي للحزب الشيوعي... بالموافقة على الاجراءات التي اقترحها لاصلاح النظام السياسي السوفياتي مؤكدا ان الاشتراكية ستموت وتندثر اذا لم يقع

اصلاح النظام السياسي الحالي...» فلماذا يلح جورباتشوف كل هذا الالحاح على  
الاصلاح السياسي؟ لأن «... مشروعى اصلاح اقتصادى فى الخمسينات والستينات  
كان مألها الفشل بسبب تكليس النظام السياسى انذاك فى الاتحاد السوفياتى...» وقد  
عاد الى منصة الخطابة مرة ثانية لأن بعض المشاركين فى المؤتمر لم يفقهوا الداعى لاصراره  
على أولوية الاصلاح السياسى، ان الداعى لذلك هو «... ان فشل الاصلاحات  
الاقتصادية السابقة يدعو الجميع الى ضرورة العمل على تغيير النظام السياسى فى الاتحاد  
السوفياتى...»<sup>(25)</sup> فاذا كان التطور الاقتصادى لدى أحد الجبارين المتفوقين فى التقدم  
يستلزم تطوير النظام السياسى، فكيف بالأمر لدى احدى وعشرين دولة صغيرة تتفوق  
فى التخلف؟

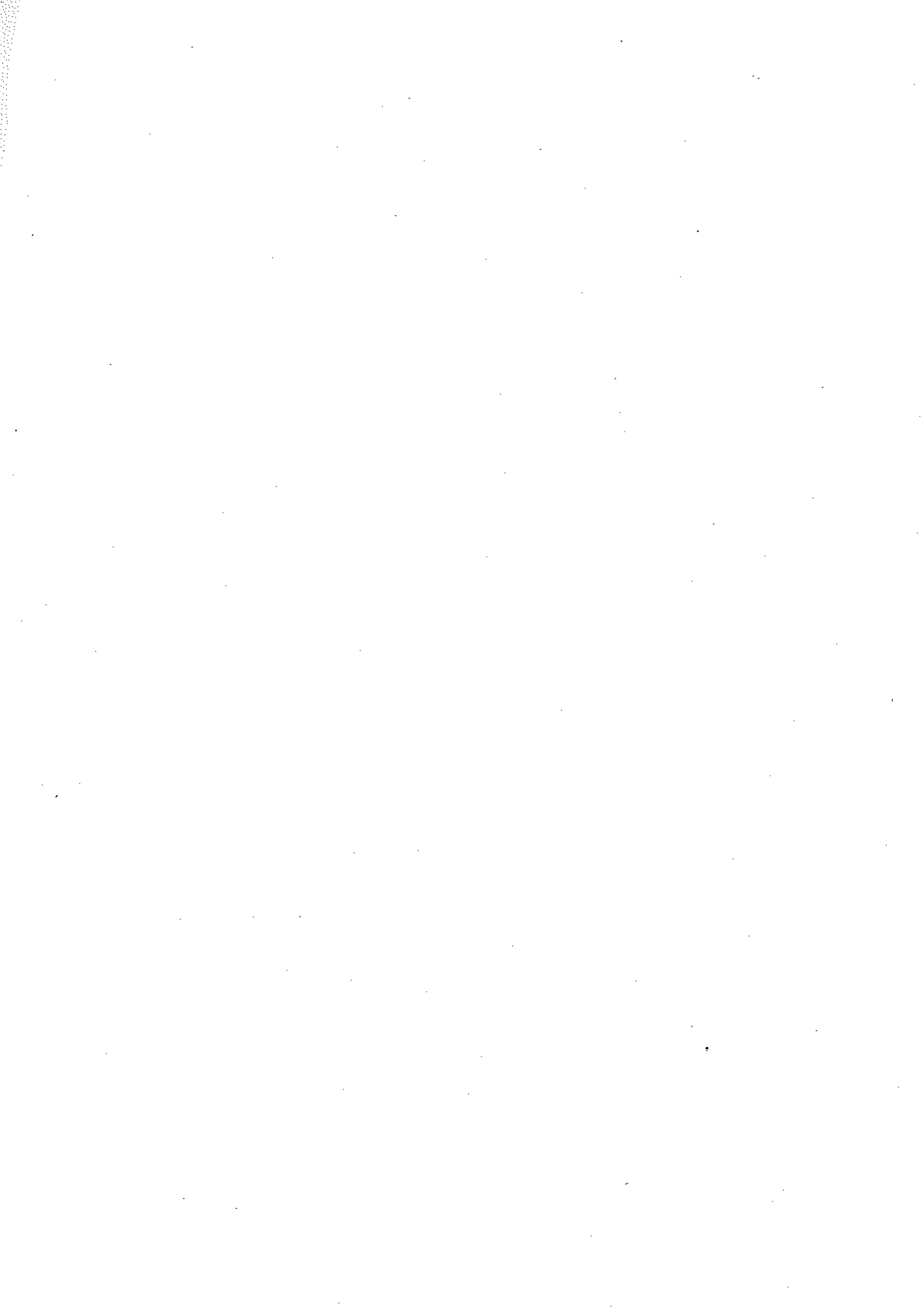
ان الدعوة فى الاتحاد السوفياتى هى للاصلاح السياسى لدولة موحدة توحيداً  
فدرالياً وتوحيداً ايديولوجياً، ولكن اصلاح النظام السياسى العربى يعنى توحيد احدى  
وعشرين دولة فى نظام سياسى تكاملى مستجد تتجلى فيه التفضيلات القىمية، التى  
احتواها التعريف الذى انطلقنا منه فى بحثنا، فالمشروعان يختلفان كل الاختلاف فى  
طبيعتها وظروفها وان اتفقا فى اعطاء الأولوية الاصلاحية للتطوير السياسى، ولذلك  
يجب ان يكون للتجربة السوفياتية أهمية بالغة فى توعية القيادة السياسية العربية، ولكن  
المثل الأقرب الى حالنا هو المثل الأوروبى الغربى، فهو المثل الهادى للتخطيط التوحيدي  
لدول متعددة، وهو المثل البرهان على ان التخطيط للتوحيد أو للتكامل السياسى، ودول  
اوروبا الغربية هى دول متقدمة ولكنها تشعر ان عليها ان تتوحد لتستوى مع الولايات  
المتحدة والاتحاد السوفياتى واليابان فى سباق التقدم الانمائى والتكافؤ الأمنى،  
والاوروبيون تحاربوا مع بعضهم البعض كقبائل وطوائف وقوميات أكثر من العرب  
والأوروبيون لغات وثقافات متعددة، ولكن العرب لغة وثقافة واحدة، ولكن  
الاوروبيين تعقلنوا، وارتقوا فى مستواهم التنظيمى الحضارى الى الوعى المدنى، الذى  
يمكنهم من وضع الخير العام فوق الخير الخاص، فقد ارتقوا لهذا المستوى من الوعى  
داخل كل وطن من أوطانهم، وهم يرتقون به الآن لمستوى الوطن الاوروبى الواحد.  
ولكن العرب ينادون بالوطن العربى الواحد، وبالامة العربية الواحدة، وبالقومىة  
العربية الواحدة ولكنهم يعجزون حتى الآن عن التخطيط للدولة العربية الواحدة أو  
المتكاملة<sup>(26)</sup> وذلك لان التخطيط هو عقلنة للسياسة العربية، والتوحيد هو عقلنة جديدة  
للعلاقات العربية والمصالح القطرية والاقليمية والدولية الموظفة فى التجزئة تحول دون  
ارتقاء العرب الى هذا المستوى من التخطيط العقلانى التوحيدي أو التكاملى، وانى  
لاجازف بأن ابدو عاطفياً وأنا أؤكد بأن العرب لو أقاموا عام 1945 اتحاداً لا جامعة  
للدول العربية، لما وجدت اسرائيل، وكانت القوى الخارجية، التى شجعت مشاورات  
الوحدة، اثناء الحرب العالمية الثانية تبذل، ما بوسعها لتكون العلاقات العربية الجديدة

التي تسفر عنها المشاورات أو هي ما يمكن ان تكون عليه، وتقوم بتدخلات رسمية في عاصمة عربية بعد الأخرى، لتستبقي فلسطين خارج فلك هذه المشاورات، بحجة تبعيتها للسلطة البريطانية، التي لم يكن قد رفع انتدابها عنها انذاك، وقد تجاسرت القيادات العربية على تحدي هذه القوى باسرا كما عرب فلسطين في المشاورات، ولكنها لم تستطع ان ترتفع لمستوى التحدي التاريخي، الذي كان يستدعيها ان تتوج الاستقلال العربي بالاتحاد، لا ان تمسحه بتكريس الانفصال.

ومنذ ان اجهضت هذه المحاولة الأولى للوحدة والعرب يعانون اجهاض محاولة او تجربة وحدوية بعد الاخرى، وكأن الوحدة هي الجنين الذي لا تستقيم او لا تسوغ ولادته، وهذا ما يوقعنا فيما نحن فيه من عدمية تجاه مستقبلنا الوحدوي، اخفقت الوحدة في الخمسين عاماً الفائلة، فكيف يمكن ان تتحقق في العشر سنوات الآتية؟ ولكننا عانينا وما نزال نعاني العواقب المأساوية لاختفاق الوحدة، أو ليست هذه العواقب حوافر لوعي عقلائي وحدوي جديد؟ هنا يبرز دور أهل الفكر في التوعية بالعلل الموضوعية للاختفاق الوحدوي، وفي اذكاء الوعي، بالعلل الموضوعية والذاتية الداعية للتوحيد، ان الدعوة الوحدوية افتقدت حتى الان قواعدها العقلانية والانسانية، وبدت كأنها دعوة للتوحيد باللغة والثقافة والتاريخ والمصالح على نسق ما جرى في التوحيد القومي للدول الأوروبية أو بدت وكأنها دعوة لاحياء الامبراطورية العربية أموية أو عباسية أو فاطمية، فتاهت دعوتنا بين ماضي وحدة الغير وماضي وحدتنا، ولم نعمقها دعوة لنظام عربي جديد، ولعقلانية عربية جديدة ولانسانية عربية جديدة تبلور تبلوراً مؤسسياً في ديمقراطية عربية جديدة، فأثارت الدعوة من مخاوف الاقليات الطائفية والعنصرية أكثر مما ايقظت من آمال الجماهير الشعبية، ولذلك فان الدعوة هي الآن دعوة أهل العقل الذين يستطيعون ان يخاطبوا الجماهير العربية بمنطق العصر، لا بمنطق ماضيها ولا بمنطق ماضي غيرنا. ان ماضيها لا يسعه ان يفكر تفكيراً عقلانياً أو تنظيمياً أو انسانياً عن حاضرنا ومستقبلنا. ان عقلنا الذي ابدع ماضيها بمختلف صورته هو الذي سيبدع مستقبلنا في صورته الجديدة، فليطلق المفكرون حوارهم الوحدوي من كل عاصمة بل ومن كل منارة عربية، وليكونوا هم الجسر الذي نعبر به ارادة الوحدة لدى الجماهير العربية الى الحكام العرب. فارادة الوحدة هي ارادة الحياة و ارادة الكرامة و ارادة الحرية و ارادة العدل و ارادة التقدم لجميع العرب جهاير وحكاماً.

- 1 - حسن صعب، علم السياسة، الفصل السادس، المنهج المقارن أو معضلات النمو السياسي، الطبعة السادسة، بيروت، 1981، ص 308.
- 2 - محمود كامل أحمد، مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم، دار النهضة العربية، بيروت، 1983.
- 3 - James Bryce, Modern Democracies, the Macmillan company, Newyork 1921.
- 4 - Alexis de Toqueville, de la Democratie en Amerique union Generale d'édition, Paris, 1963.
- 5 - الصورة الشائعة لدى عامتنا بل وحتى لدى رهط من مثقفيها تقدم المتفلسف على انه انسان يعيش قطعة مع مشاغل الناس اليومية، يقم في برج عاجي، يتطلع منه، من عل، الى الواقع العياني، ويصوغ افكاره في شكل طلاسهم كأنما أعدت لغرض أشعار الناس ازاءها بالقصور والتفرم... محمد علي، من أجل فلسفة مطابقة، تقديم كتاب سليم دولة، ما الفلسفة ما الثقافة، يبرم للنشر، تونس، ص 3.
- 6 - ارنست رينان، ابن رشد، ترجمة عادل زعيتر، طبع بدار احياء الكتاب العربي، القاهرة، 1957 «... ان هذه الشروح، شروح ارسطو لابن رشد، لا يمكن ان يكون لنا بها غير ممتعة تاريخية، وان من الجهد الضائع ان نحاول استخراج نور منها لتفسير ارسطو وذلك كما لو اريد الاطلاع على راسين بمطالعته في ترجمة تركية أو صينية وكما لو أريد تذوق روائع الأدب العربي بالتوجه الى نيقولا الليري، والى كرنيلوس الايبيد...» ص 69.
- 7 - The bolden Aye, International Herald Tribune, July 22, 1969, P. 10.
- 8 - F.S.C. Northrop. The logic of the Sciences and the Humanities, the Macmillan company, New york, 1953, P. 1- 18.
- 9 - سليم دولة، المرجع السابق الذكر، ص 57.
- 10 - راجع النص في كتاب الدكتور حسن صعب، الاسلام والانسان، دار العلم للملايين، بيروت 1981، ص 9 أو راجعه في نصه الأصلي في كتاب المؤلف.
- 11 - سليم دولة، المرجع السابق الذكر، ص 48.
- 12 - ابو الوليد ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، دراسة وتحقيق د. محمد عجارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981، ص 66.
- 13 - سليم دولة، المرجع السابق الذكر، ص 58.
- 14 - Algrid whitehead, Religion in the Making, university Press, cambridge, 1927, P. 73.
- 15 - Sir Mohammad Jybal, the reconstruction of religions thought in Jslam, Oxford university Press. London. 1934, P. 120.
- 16 - ارسطو، السياسات، نقله من الأصل اليوناني الى العربية الأب اوغسطينوس برهارة البوليسي اللجنة الدولية لترجمة الروائع الانسانية، الاونيسكو، بيروت، 1957.
- 17 - ابن خلدون المغربي، المقدمة، تاريخ العلامة ابن خلدون، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1956.
- 18 - Les oeuvres complètes de Mintesquien, P. Pourrat Frs, Editeurs, Paris.
- 19 - George Heyel, the philosophy of History, collier and son, New york, 1900.
- 20 - Capital and other Writings by Marx, edited by Max Eastman, the Modern ,,,, New work, 1932.
- 21 - حسن صعب، اعجاز التواصل الحضاري الاعلامي، دار العلم للملايين، بيروت، 1985.
- 22 - Partis and Politics, Annales of the Academy of Political and Social Sciences, Washington, sept. 1948.
- 23 - جريدة الصباح، تونس، 9 يوليو 1988، نقلاً عن مجلة التنمية والطاقة، الصادرة في دمشق في عدد يوليو 1988.
- 24 - نفس المرجع.
- 25 - الصباح، 2 يوليو 1988.
- 26 - حسن صعب، تحديث العقل العربي، دار العلم للملايين، بيروت 1968.

## وثائق ندوة العقلانية العربية



## «ورقة عمل الندوة»

لقد كانت فكرة عقد ندوة عربية واسعة حول «العقل العربي» فكرة راودت المجلس القومي للثقافة العربية منذ نشأته. إلا أنه لم يتم تبلور هذه الفكرة إلا منذ حوالي السنة. والصيغة الأولى التي تم اقتراحها هي ندوة حول «العقل العربي» وعلى أساسها تم وضع ورقة عمل تضمنت عدداً من المحاور تم توجيهها الى كل من كتبوا حول العقل العربي والى العديد من الفعاليات الثقافية العربية. وبعد ذلك تلقينا العديد من الاقتراحات والتعديلات دفعت بالمجلس الى تغيير العنوان ليصبح كالتالي «العقلانية العربية»، وذلك تلافياً للشحنة العرقية الملازمة لمصطلح العقل العربي رغم ان له ايجابية كونه مصطلحاً دفاعياً ضد تلك التيارات العنصرية الغربية التي أشاعت أن هناك قصوراً تركيبياً في الذهنية العربية كما قال بذلك الفرنسي رينان وأضرابه.

وفي هذا الأفق اقترحنا الحديث لا عن عقل ناجز وساكن ومتميز بل عن كيفية تعقل العرب لواقعهم ومآلهم أي لطريقة التفكير بل لكيفية عقلنة العرب لواقعهم. وبذلك وسعنا الموضوع وتلافينا الشحنة السلبية المرتبطة بصيغته الأولى. وقد كان الهدف دوماً من مثل هذه الندوة هدفاً مزدوجاً:

1 - تمكين كل الذين كتبوا عن العقل والعقلانية العربية أو اهتموا باحدى جوانبها من اللقاء والحوار فيما بينهم لتبادل الرأي والخلاصات.

2 - وضع اللبنة الأولى للمشروع الحضاري العربي يسهم في تسطير ورسم ملامحه الأساسية المثقفون التقدميون المستنبون لهذه الأمة.

وقد ابقينا - مع تعديل طفيف - على نفس المحاور التي اقترحتها ورقة العمل الأولى التي اعدتها لجنة تابعة للمجلس كأرضية للنقاش.



فالمفترض ان تكون هذه الندوة - التي نود أن تكون بجانب ندوة التحدي الحضاري العربي المنعقدة في الكويت منذ عدة سنوات من أهم الندوات الحضارية التي عقدت الى الآن على مستوى الوطن العربي - محاولة للإجابة عن الأسئلة الكبرى التي تطرحها العقلانية العربية، والمشروع الحضاري العربي. وذلك من أفق نقدي يتجاوز التبريرات والتسويفات لبحث عن الآليات العميقة والبنى الكامنة. وفي هذا الصدد اقترحنا المفاصل الكبرى الأساسية للموضوع وهي:

I - العقلانية العربية: ماهيتها وحدودها ومجالات انتاجها. والمأمول من معالجة هذا المحور التطرق الى أسس ومكونات العقلانية عامة والعقلانية العربية خاصة في مستوياتها الاستمولوجي والايديولوجي والى ماهية العقلانية وعلاقتها باللاعقلانية وبالعقلنة والمغايرة، وعلاقة العقلانية العربية بالكونية والخصوصية وأشكال ومستويات تجلي العقلانية العربية في المعرفة العقلية والتصوف والسياسة والبيان والسحر والابداع وغيرها. وكذا علاقة العقلانية بالمجتمع، أي بشروط امكانها وانتاجها المجتمعية والتاريخية.

### المحور II منهجية النقد في العقلانية العربية.

بما ان العقلانية هي كيفية تصريف العقل ومواجهته لقضايا عينية في ميادين عملية مختلفة، وبما أنه ليس، هناك حدود للعقلنة والعقلانية فانه يتعين التساؤل عن النقد باعتباره جوهر كل عقلانية، فالعقلانية هي نقي مستمر للواقع واستشراف لواقع مأمول وأحسن. وقد ظل النقد باستمرار قوام كل عقلانية. فإذا كانت العقلانية الانوارية في أوروبا قد استخدمت العقل والنقد استخداماً جذرياً في نقد السلطتين الدينية والسياسية فما علاقة العقلانية العربية بالنقد، وخاصة بنقد السلطة الدينية والسلطة السياسية، وما هي حدود وامكانيات نقد العقل ذاته، الى غير ذلك من القضايا ذات الطابع المنهجي.

### المحور III علاقة العقلانية العربية بالتاريخ والتراث والدين.

بما ان العقلانية تجاوز مستمر لما هو معطى فهل هي في تناقض مع التراث كله أم مع جزء منه أم هي في تعارض معه أم يمكن أن تمازج به وتتوافق معه أم أن العقلانية في مقتضياتها العصرية تتناقض مع التراث والتقليد، وما علاقة العقلانية بالعقلانيات التراثية أو بالبدور العقلانية في التراث وامكان وكيفية تطويرها إلخ... وأصناف ومستويات العقل في التراث العربي القديم والحديث وعلاقتها بالدين والتيارات السياسية الدينية... إلخ.

## المحور IV العقلانية العربية والسياسية.

من أهم ما يواجه الوطن العربي في العصر الحديث مسألة عقلنة الحياة العامة وعقلنة القرار السياسي بالدرجة الأولى وهذا يقتضي التساؤل عن علاقة العقلانية بالسياسة والطبقات وبالمؤسسات السياسية والبنيات الإجتماعية. وكل هذه التساؤلات تهدف الى تشخيص علاقة الممارسة السياسية العربية بالعقلانية، والى أي حد تعكس هذه الممارسة بصورة عقلانية آراء مختلف القوى المكونة للمجتمع والى أي حد يعبر القرار السياسي عن رغبات وتوجهات الرأي العام، وهل الممارسة السياسية العربية مجرد ممارسة للسلطة من طرف نخبة سلطوية مقطوعة الجذور أم ماذا.

## المحور V المستقبل وتطور العقلانية العربية.

إذا كانت المحاور السابقة تستهدف تشخيص العقلانية العربية كما تتجلى في ميادين مختلفة فإن هذا المحور يهدف الى استشراف آفاق تطور العقلانية العربية من منظور مستقبلي في علاقتها بالتنمية والتحديث التكنولوجي والفكري.

وكل هذه المحاور يتعين ان تصب في اتجاه محاولة صياغة ملامح المشروع الحضاري العربي المتمثل في طموح أمتنا الى انشاء الدولة القومية الواحدة للأمة العربية، وهي الدولة المتحررة من الاستعمار والامبريالية والصهيونية والقائمة على قواعد الديمقراطية الاجتماعية والسياسية واحترام حقوق الأفراد والجماعات، واحترام الحريات الاجتماعية والسياسية الأساسية للمواطن العربي والضامنة للشروط الواقعية لعيش كريم للمواطن العربي ضمن دولة قائمة على القانون والمؤسسات وعلى سلطة مستمدة من الشعب ومعبرة عنه، وهذا الهدف الاستراتيجي المنظور لأي طموح عربي مستقبلي هو ما يهيؤ لهذه الأمة الموحدة ان تستعيد دور المبادرة الحضارية وتخرج من كونها مجرد ركام تاريخي لتصبح عنصراً صانعاً للتاريخ العالمي وهذا التطور يتطلب شحذ المكونات النقدية للعقلانية العربية والتفتح على الغرب دون إدانة للماضي. إذ بدون توفير الحد الأدنى من الحريات ومن الديمقراطية ومن القناعات والممارسات العقلانية لا يمكن لامتنا أن تهض بالمهام التاريخية التي تطرحها عليها هذه الحقبة الجديدة من التاريخ العالمي.

ولعل هذه الندوة ستعالج دون حسم وثوقي في الكثير من هذه القضايا في اتجاه تنوير الواقع العربي ممارسة وفكراً ليندفع الى الأمام أكثر فأكثر، في اتجاه تحقيق المشروع الحضاري العربي.

## التقرير التركيبي لأعمال الندوة

انعقدت بتونس، في إطار التعاون بين المجلس القومي للثقافة العربية والمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ندوة فكرية موسعة حول: «العقلانية العربية» حضرها العديد

من المثقفين والمفكرين من مختلف الأقطار العربية.

وطبقاً لورقة العمل التي أعدها المجلس القومي للثقافة العربية بهدف تأطير هذا الموضوع وتحديد ملامحه ومحاوره الأساسية تم تقسيم الندوة الى مجموعة محاور، عولج كل محور على حدة ضمن جلسة تضمنت العروض المدرجة وفتحت بعدها مناقشة لكل ما تم طرحه.

عاجت البحوث المدرجة في المحور الأول معنى العقلانية بصورة عامة من حيث أن العقل خصيصة مشتركة بين كل بني البشر رغم اختلاف أمكنة ومجالات وكيفية تطبيقه وتصريفه. وعاجت أيضاً بعض المهات الظاهرة في العقلانية العربية التقليدية. ودعت الى عقلانية متفتحة استقلالية ونقدية. وقد تم التطرق الى مدى تقبل العقل العربي التقليدي للآخر ومدى اعتراف بحق الاختلاف انطلاقاً من نماذج ملموسة، وذلك باعتبار إشكالية الاختلاف إشكالية أساسية في تاريخ الفكر العربي الاسلامي، وفي هذا السياق تمت الإشارة الى المصاعب التي واجهت إمكان تأسيس عقلانية فلسفية عربية منذ القديم، مما جعل الفلسفة والاجتهاد العقلي الجريء يتعثرون في مساره في الساحة العربية الاسلامية.

لذلك نجد العقلانية العربية - سواء على مستوى المعالجة العقلانية للقضايا أو على مستوى عقلنة الواقع أكثر فأكثر تجد نفسها، تحت وطأة التحديات القاسية، مدعوة الى أن تصبح أكثر جذرية وأن تسع مناطق ومجالات ومسلمات لم يسمح لها التاريخ العربي بملاستها.

وتطرق المحور الثاني الى منهجية النقد في العقلانية العربية حيث تبين ان جوهر كل عقلانية هو النقد النظري والتجاوز العلمي لكل ما هو معطى نحو شكل أكثر فاعلية ومردودية واكتمالاً. وقد تم فحص بعض أشكال النقد التي يمارسها العقل العربي على نفسه وعلى مسلماته. لأن ظاهرة الاهتمام بالعقل العربي وبالعقلانية العربية هي إيدان بأن هذا العقل أصبح يطرح نفس التساؤل عن مكوناته ومحدداته، وبأن التحولات المجتمعية المحتملة في الواقع العربي تطرح ضرورة موازاة هذه التحولات بتحويلات ذهنية، وفكرية عميقة. وأن التحديث الاجتماعي بمختلف مستوياته يقتضي تحديثاً ذهنياً يحقق التوازن بين عقلانية الحدائث وعاطفية التراث. ولكي تحقق العقلانية العربية نقلة نوعية في تطورها فإنها يجب ان تعني عقلنة الواقع وتحقيق التقدم والتخطيط للنمو الاقتصادي والاجتماعي. ومن حيث أن كل عملية عقلنة هي تحقيق للتقدم والتجاوز من خلال إجراء يربط بين القيم والأهداف والوسائل والانساق، فإن العقلانية العربية مدعوة بل مأخوذة اضطراراً في اتجاه تحقيق وإنجاز مختلف التوازنات التي يطرحها التاريخ المعاصر على الأمة العربية وهي الثورة الصناعية والتقنية، والثورة الثقافية والثورة الاجتماعية، والثورة الديمقراطية. وفي هذا السياق تعتبر كل محاولات نقد العقل العربي والعقلانية العربية بل

كل محاولات اعتبار النقد الايجابي البناء منهجاً وطريقة في التفكير خطوة ايجابية في اتجاه اختطاط الطريق الى التطور الحضاري.

أما المحور الثالث فقد خصص لمعالجة العلاقة بين العقلانية العربية والتاريخ والتراث. وقد تطرق فيه المتنادون الى البحث في اشكال العقلانية التقليدية في تراثنا وعن أصناف العقل النظري والعملي. والى ضرورة ربط وتطوير الأشكال العقلانية التقليدية انطلاقاً من أن كل تطور وتقدم لا يمكن ان يتحقق إلا بتطوير المعطيات الايجابية في التراث. كما تم التطرق الى أشكال النشاط الفكري المختلفة في تاريخنا وتراثنا سواء منها ما تعلق بالعقيدة أو باللغة أو بالتصوف أو بالفقه والتشريع أو بالفلسفة أو ما تعلق بأنماط فكرية يبدو في الظاهر أنها بعيدة عن العقلانية كأشكال تجلي الخيلة العربية في الشعوذة والرؤيا والتعبير الأدبي والرموز والأساطير.

وقد قادت هذه المعالجات الى معالجة موسعة لمعنى العقل والعقلانية باعتبار ان كافة التقنيات والتعبيرات الرمزية والصيغات الفكرية تعبيرات مختلفة أما عن عقلنة للظواهر أو عن احتذاء بمفهوم فلسفي نموذجي عن العقل. لكن بجانب هذا التوسيع ألح الجميع على ضرورة فحص ونقد كل أشكال العقلنة والعقلانية العربية لتطوير الواقع العربي من الداخل بالكشف عن كل المحظورات والمقموعات والمنسيات.

وقد عالج المحور الرابع علاقة العقلانية العربية بالسياسة سواء بالعودة الى أسس الممارسة السياسية العربية الاسلامية في عهدها الأولى أو في أفقها الحاضر من حيث علاقة الممارسة السياسية العربية بالعلمانية أو حول مدى عقلانية صياغة القرار السياسي العربي. وقد تم تلمس المحددات الأساسية للممارسة السياسية العربية بالكشف عن اللاشعور السياسي، والكشف عن الباعث الديني للكثير من المواقف السياسية أو العكس بالكشف عن المعطيات السياسية القائمة وراء بعض المواقف الدينية. وتبين ان كل غوص في جوهر الممارسة السياسية يتطلب البحث عن الصلة بين المقدس السياسي والمقدس الديني والموروث.

وقد أظهرت العروض والمناقشات أن المجال السياسي العربي هو أحد المجالات التي يتعين عقلنتها أكثر بدمقرطة الحياة السياسية العربية وإشراك كل المواطنين في صوغ القرار السياسي الذي يتعين ان يكون معبراً عن واقع وآمال أوسع الفئات، وإرساء دولة القانون والحقوق وغيرها من متطلبات الحداثة السياسية، واعتبار المشروع الوحدوي الديمقراطي هو المشروع البديل للتجزؤ القطري، ونزع طابع القدسية عن المجال السياسي الى غير ذلك من القضايا المهمة.

وقد خصص المحور الخامس للحديث عن الآفاق المستقبلية للعقلانية العربية، وعن مقومات عقل عربي مستقبلي ليس منشداً فقط الى الماضي الموروث بل مفتحاً على الحاضر ومستشرفاً للمستقبل المنظور. وليس أمام العقلانية العربية من منفذ إلا الانتقال

من الذهنية الانفصالية الى الذهنية الوحدوية ومن ذهنية النفوذ الفردي الى العقلية المؤسسية ومن التسلط الى الديمقراطية، ومن الوجدانية الى العقلية العلمية، وهذه العقلية العلمية تقتضي إحلال مفهوم السيورة محل مفهوم الجوهرو إحلال النسبي محل المطلق وإحلال الحركية محل الثبات، أي تقتضي بإيجاز الانتقال من الذهنية الميتافيزيقية الى الذهنية العلمية القائمة على العقل الاستدلالي والتجربة.

وإذا كانت هذه الندوة قد وفقت الى الغوص في البناء التحتي للذهن العربي ماضياً، وحاضراً، ومستقبلاً، والى ملامسة المضمرة والمكبوت في الممارسة العقلانية العربية وفتحت باب النظر الى مختلف العقلانيات والى كافة أشكال العقلنة، وعالجت مظاهر القصور والتكبير فيها، ووسعت أفق العقلانية بالتطرق الى جوانب لم تكن تدرج فيها عادة، فإنها أظهرت تداخل القضايا المعرفية وارتباطها الحميم بالمحددات الواقعية التاريخية منها والحالية بمختلف جوانبها الطبقية والاجتماعية وغيرها، وأبرزت ايجابية فتح باب الحوار حول هذه القضايا الجوهرية.

وبالنظر الى أن ندوة كهذه - على غناها الفكري - لا يمكن أن تحسم في القضايا النظرية والعلمية الكبرى المطروحة على أمتنا وهي تستجمع فكرها لمحاولة رسم ملامح مشروع حضاري عربي مستقبلي. فقد فتحت للحوار الجماعي الفكري أبواباً نأمل أن تظل مفتوحة، وأن يتم تطويرها وإغناؤها بالبحث والنقاش لتتبلور منها رؤية نقدية جذرية لواقعنا وتاريخنا. وبدون مثل هذه الجرأة الفكرية والاعتراف بحق الاختلاف وإعمال النقد، لا يمكن لأمتنا ان تتقدم في عصر تهددها فيه تحديات داخلية وخارجية لا ترحم.

وأملنا ان يتطور مستقبلاً هذا النموذج من الممارسة الفكرية بتعميق وتفصيل الحوار والبحث والنقاش حول هذه القضايا الكبرى خدمة لأمتنا واستشرافاً لآفاق تطورها وتقدمها.



## البيان العام الصادر عن الندوة

انعقدت بتونس بين 12 و14 يوليو 1988، بدعوة من المجلس القومي للثقافة العربية وبتعاون مع المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ندوة حول «العقلانية العربية»: واقع وآفاق، شارك فيها عدد من المثقفين والمفكرين العرب الذين سبق لهم وأن عالجوا قضايا جزئية أو كلية تتعلق بالعقل العربي والعقلانية العربية ماضياً وحاضراً ومستقبلاً.

وقد كان الهدف المنشود وراء عقد هذه الندوة هو إتاحة الفرصة لهؤلاء المثقفين والمفكرين لتبادل الآراء والخبرات حول هذا الموضوع العام، في افق محاولة رسم الملامح الأساسية لعقلانية عربية مستقبلية وبالتالي للمشروع الحضاري العربي. ومن الأكد ان طرح موضوع العقل والعقلانية العربية تولد عن قناعة فكرية مؤداها ان التحولات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية التي تشهدها مختلف أقطار الوطن العربي تطرح ضرورة التساؤل عن دور الفكر والعقل في ترشيد هذه التحولات، وعن قناعة أخرى مفادها ان التحولات الاجتماعية البنيوية على مختلف الأصعدة، تقتضي تحولات فكرية وعقلية، وتستلزم التساؤل عن كيفية اشتغال العقل العربي والذهنية العربية في علاقتها بمختلف الممارسات، انطلاقاً من أن التحول الاجتماعي يستلزم ويقتضي تحولاً في البنيات والمقولات الذهنية.

وقد توافرت لهذه الندوة شروط الحوار الصريح والطرح الجريء والجدري لكل القضايا المرتبطة بالموضوع، حيث عالج الباحثون والمفكرون المعاني المختلفة للعقلانية عامة والسمات الأساسية للعقلانية العربية ماضياً وحاضراً، وشروط وسمات امكان قيام عقلانية عربية متجددة تحقق للواقع والعقل العربيين امكانية تجاوز المعوقات والسلبيات، وخاصة منها ما تعلق بالوعي.

كما تطرق المشاركون لعلاقة العقلانية بالتراث بمعناه الواسع متسائلين عن مدى احتواء هذا التراث على مقومات ايجابية أو سلبية، وعن مدى إمكان تطوير العناصر الايجابية فيه، وعن ضرورة تجاوز سلبياته ومعوقاته، تحقيقاً للفصل والوصل مع عناصر هذا التراث الذي يظل عاملاً أساسياً في تكوين وجدان الأمة العربية يلون رؤاها ويرشد ممارستها.

وتطرق المتناظرون أيضاً لعلاقة العقلانية العربية بالآخر، المتمثل أساساً في الغرب المتقدم، متسائلين عن العلاقة بين العقلانية العربية والعقلانية الغربية، وعن مدى الحاجة الى التفاعل الايجابي معها سواء باعتبارها نموذجاً لمسار متقدم أو باعتبارها ممارسة تتضمن جوانب ايجابية وجوانب سلبية، وكذا علاقة العقلانية الغربية بمظاهر السيطرة التي تجعل الغرب يحقق نوعاً من الهيمنة الكونية، وكذا علاقة الخصوصية العربية بالكونية الغربية الى غير ذلك من القضايا.

وقد أدت المناقشات والعروض الى إبراز تعدد العقلانيات داخل السياق الحضاري الواحد سواء كان عربياً أو غريباً، وذلك باعتبار العقلانية هي شكل العقلنة والتنظيم الذي يحققه كل مجتمع استجابة للتحديات الواقعية المطروحة عليه.

ومثلاً أبرزت الندوة تعدد العقلانيات، أظهرت ان جوهر العقل هو النقد والتجاوز ومن ثمة ضرورة اذكاء الطابع النقدي للعقل وللعقلانية. فالنقد البناء، هو ايقاع العقل وكيفية ممارسته لوظيفته. ومن هذا المنظور بدا من الضروري الدفع الى عقلنة متزايدة للواقع العربي لمواجهة التحديات المطروحة على أمتنا العربية، وخاصة منها التحدي الأكبر المتمثل في التجزئة القطرية، معقلنة الواقع العربي، ضمن منظور استراتيجي ليست الا جمع شتات الأمة وتوحيد طاقاتها الطبيعية والبشرية لمواجهة السباق الحضاري الحاد الذي تجد نفسها منخرطة فيه شاءت أم أبت.

كما ان عقلنة الواقع العربي تقتضي إضفاء المزيد من العقلنة على الممارسة السياسية، مما يعني:

- 1 - التأسيس لسلطة سياسية، قائمة على شرعية شعبية.
  - 2 - ضمان الحقوق الأساسية للمواطن والانسان وقيام حكم القانون والمؤسسات وحماية القانون والمؤسسات بالادارة الشعبية.
  - 3 - توفير كل شروط الممارسة السياسية الديمقراطية، كما يعني في الميدان الاقتصادي تحرير الاقتصاد من كل أشكال السيطرة الأجنبية، وضمان اسهام الثروات القومية في تطور الحياة الاجتماعية، وضمان استفادة كل مواطن من ثروات وطنه.
- أما في مجال الثقافة، فان العقلنة تتطلب:
- 1 - التخطيط للتطوير الواعي العام تخطيطاً علمياً يشمل توجيه كل وسائل الاعلام والنشر بما يحقق هذه الغاية.

- 2 - تطوير التربية والتعليم في كل المراحل في تكوين المواطن العقلاني، وفي الاستفادة هذا المواطن، من الثقافة العقلانية.
  - 3 - إنشاء المراكز والمعاهد اللازمة للبحث والترجمة في سبيل توفير المادة العلمية اللازمة لتطور الحياة العلمية.
  - 4 - تعزيز ثقة المواطن العربي بثقافته، وبقدرته على الابداع، وتشجيعه على خوض المعركة الثقافية، وهو مقتنع انه مؤهل لأن يكون طرفاً مبدعاً.
  - 5 - زيادة الاهتمام بتعليم اللغة العربية، وتطوير وسائل تدريسها ودراستها ليصبح المواطن العربي قادراً على الاستفادة من طاقاتها التعبيرية، وتراثها الكبير، ولتحافظ على دورها في حفظ الهوية القومية، ولتحقيق المزيد من التفاعل مع الواقع والتطورات الحديثة.
- وتتطلب العقلنة في ميدان البحث العلمي والميداني، تشجيع الفكر النقدي على اقتحام كل زوايا الحياة والمجتمع، وتحطيم أسوار الممنوع وتوسيع مجال ملامسة القضايا التي لم تسمح القيود بمعالجتها.
- فبدون تحريك السواكن، وبدون التمهيد للقيام بانتفاضة عقلية تحقق للفكر العربي والذهن العربي المزيد من الدينامية والانفتاح على المستقبل، ستظل امتنا تراوح الخطو بين الانشداد الى الماضي والاشرباب الى المستقبل.
- ان أمتنا، وهي تواجه العصور الحديثة المدعوة الى ان تتساءل عن واقعها وعن دورها في الخريطة العالمية، والى ان تتجاوب مع السرعة الهائلة التي يتطور بها العالم اليوم، وتستجيب لمختلف التحديات التي تحاصرها من كل جانب، وهذا ما يبرر تجرؤ الطليعة المستنبرة في هذه الأمة، الى طرح الأسئلة الجذرية، والى مراجعة طرائق تفكيرنا وادراكنا ومقولاتنا الفكرية وطرائق فهمنا وأدوات تفكيرنا المتوارثة. لنكون في مستوى العصر. خاصة وان الأمة العربية لم تكن عبر تاريخها الطويل مجرد كم تاريخي مهمل، بل اسهمت بجد في الحضارة العالمية، وحققت اجداداً فكرية وسياسية وحضارية في الماضي، تجعلها مدعوة لاستعادة هذه المكانة، وهذا الدور المركزي.
- ان الوطن العربي في عصر التكتلات الكبرى والقوى العظمى يتضمن طاقات وإمكانات هائلة، فهو يغطي أربعة عشر مليون كيلومتر مربع من المساحة، ويضم حوالي اثني عشر مليون من السكان، ومنتظر ان يصل في سنة ألفين الى ما يتجاوز الثلاثمائة مليون، ويضم اثنين وعشرين قطراً يمكن ان تتحول الى قوة سياسية كبرى في هذا العصر، ان هي حققت وحدتها، كما يزخر بعدد هائل من الخيرات الطبيعية والبشرية والفكرية الهائلة.

إلا أن تلك الامكانيات الهائلة التي يحويها هذا الوطن ما تزال في حالة الكون ولم تخرج بعد الى حيز الفعل. ثم ان هذا الوطن ما زال يواجه العديد من التحديات



الساحقة، وأهمها قوة التدخل الخارجي الذي تجسده الامبريالية والرأسمالية والصهيونية، والتحدي التكنولوجي، والتحدي الديمقراطي والتحدي الصناعي والعلمي، هذا بالإضافة الى العديد من التحديات الداخلية المتمثلة في التوزيع القطري، والنزاعات الثنائية، والانشطارات المذهبية والطائفية، وثقل التقاليد العتيقة، والدهنيات الآسنة، وانماط الوعي المتجاوزة.

اننا نعتقد ان التجاسر على تلمس موطن الداء والجهر بتشخيصه وممارسة النقد الجذري، وأعمال العقل النقدي مقدمة ومدخلا الى النهوض، وأداة لخلخلة الثوابت التي دأبنا على اجترارها أمداً طويلاً من الدهر.

ويرى المشاركون ان دورهم، لا يجوز ان يقتصر على جانب الرفض والنقد بل يجب الانتقال الى الاستشراف الايجابي للبدايل، لأن المواقف السلبية لا تفي وحدها بالغرض المطلوب. وهذا يقتضي رسم الملامح الأولية للمشروع الحضاري العربي كهدف استراتيجي قوامه إقامة الدولة العربية الواحدة، القائمة على اسس التقدم والديمقراطية والعدالة والتحرر كما يرى المشاركون ان المشروع القومي النهضوي الذي يأملون في بلورته، يستهدف رسم الطريق الى تحقيق الوحدة بالقضاء على التجزئة والنعرات القطرية والانقسامية وبناء الاطار السياسي الواحد القومي الديمقراطي، القادر على مواجهة مختلف اشكال التبعية واللاحاق.

ان بلورة مثل هذا المشروع الجريء، هي رسم الطريق الممكن الى الخروج من حالة الهامشية والعجز والتفكك والهزيمة والقمع والتخلف والجهل.

وبهذا الصدد نعتبر التساؤل عن مكونات العقول والعقلانية العربية وعلاقتها بالسياسة والتراث والدين والمستقبل، وهي التساؤلات التي انكبت هذه الندوة على التطرق اليها بمنظور شجاع وجذري لبنة أولى في هذا المشروع. ويرى المشاركون أيضاً ان ارساء طرائق الحوار الاجتماعي الواسع، والاعتراف بحق النقد وبحق الاختلاف، وبحق ملامسة المحظور هي خطواتنا الأولى الى هذا الدرب الحضاري الطويل الذي تأمل أمتنا الدخول اليه، وهي على مشارف عصر جديد.

# الكلمة الافتتاحية للدكتور محيي الدين صابر المدير العام للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم

بسم الله الرحمن الرحيم

الاخ الأمين العام للمجلس القومي للثقافة العربية  
الاخوة السفراء العرب  
الاخوة الحضور مشاركون ومدعوون  
الاخوة الضيوف السيدات والسادة.

أحييكم تحية اتم أهلها باسم المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، وأرحب بكم في مدينة تونس العاصمة العربية المضيافة واشكر لكم سعيكم المسؤول الى هذه الندوة الثقافية المفتاح. واشيد باسهامكم المنير فيها في تناول قضاياها، تناولا منهجياً مستوعباً هو على المستوى الحضاري والقومي. وانه ليسعد المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ان تكون هذه الندوة هي فاتحة تعاونها مع المجلس القومي للثقافة العربية الذي يتكامل معها وظيفة وطبيعة، وفي هذا المقام أحيي باعتزاز ذلك السعي المتميز والعطاء الموصول الذي يقوم عليه الأخ الأستاذ عمر الحامدي الأمين العام للمجلس والأخوة هيئة أمنائه في خدمة القضايا... والقومية.

أيها الأخوة

تثير هذه الندوة في سياق نظري وقومي ذي إبعاد يهدف الى تصور مشروع حضاري عربي - تتجاوز فيه الأمة العربية واقع التخلف والتجزئة والتبعية، الى واقع جديد من الوحدة والتقدم والابداع في سياق حضاري مسؤول، ولقد أسهم المثقفون العرب مجتمعين وفرادى في مؤسساتهم وفي مواقفهم في ارادة الواقع العربي، في تجلياته وفي تحليل البدائل المستقبلية الممكنة التي تستجيب للحقيقة التاريخية العربية ولتطلبات المعاصرة من التحرر الشامل ومن المشاركة الايجابية في صياغة الحضارة الإنسانية وهو

اتجاه يعبر عن الوعي القومي ، السائد بضرورة تغيير الواقع العربي السلبي ، وتجاوزه ، وهذا التجاوز تاريخي ، فالوعي بالمشكلة هو الشرط الضروري لمواجهتها وحلها وهذا هو دور طلائع المثقفين بالمجتمع .

ان الأمة العربية تتقاذفها أشكال التخلف ومظاهره ثقافياً وسياسياً واقتصادياً واجتماعياً وبصفة عامة حضارياً مع العالم النامي ، ذلك العالم الذي صنعتته الحضارة التقنية المعاصرة وفرزته وظيفتها وأهدافها وعلاقتها مع الآخرين ومع نفسها ، دتوشك هذه الحضارة التقنية ان تكون غير ذات بديل مقنع في الاستجابة الى حاجات الانسان المادية والاجتماعية وهي تبتعد عن الانسان ، وعن قيمه التاريخية ، بقدر ما تقترب من الأشياء استخداماً لها وتوحداً معها مما يورثها سلبيات مدمرة على الحياة البشرية كلها . وهي مع ذلك أول حضارة ليست لها سمات موضوعية ومطلقة ، ذلك ان الحقيقة الأساسية للحضارات التاريخية هي نسبتها وانتسابها الى مجموعات تصنعها وتستخدمها أما هذه الحضارة التقنية فهي قائمة على المعطيات الرياضية والعلمية التي لا تتخلف نتائجها متى توفرت شروطها في أي زمان ومكان . على انها تمتلك القدرة الذاتية على الانتشار في كل المجتمعات وعلى اقتحامها بمختلف الوسائل التي تضعها في مجالات الانتقال والمواصلات وان لها بالضرورة قيمها التي تنبع من طبيعتها الفريدة وما تزال هذه القيم في صراع دائم مع القيم التاريخية للشعوب ، ويعظم هذا الصراع كل ما ابتعدت المجتمعات البشرية عن مركزها وعن دائرة الانتاج فيها .

فالتقدم يعرض إذن على المجتمعات النامية في صورة تماهٍ مع هذه الحضارة التقنية العالمية الأحادية المنمطة . ومع ان هذا التماهي أو المائلة تعتبر الصورة الكاملة للتبعية والدوبان في تلك الحضارة ، بما يحرم الحضارة الانسانية من الروافد الجديدة ومن التنوع فإنها عملية مستحيلة لأنها محاولة لإعادة إنتاج تاريخ لا يتكرر وهي سباق طولي مع التقدم المتجدد والحركة المبدعة ، تزداد الفجوة فيه بين المتقدمين والمتخلفين كل ما تقدم بها الزمن .

ومن هنا فان التقدم الحقيقي في هذه الحضارة المعاصرة هو امتلاك القدرة لا على انتاجها وحسب ولكن على الإبداع فيها ، والإضافة اليها .

والابداع ليس هو خلق شيء جديد من فراغ فليس هناك ابداع وراء الوقائع المادية القائمة في الحياة ، ولكن الابداع هو إعادة تجسيد العلاقات بين الأشياء القائمة فكراً ومادة ، بما تنتج عنها بصورة جديدة .

وفي إطار هذه الإشكالية فان المعاناة التي يخوضها المثقفون الملتزمون وهم يتطلعون الى مشروع حضاري مستقبلي معاناة مشروعة و... اليها معاناة في التعامل مع التراث ومع الهوية وفي مفهوم المستقبل وصوره ، وفي مفهوم الوحدة وتجلياتها ، وفي مفهوم الديمقراطية ومؤسستها وفي مفهوم العدالة الاجتماعية وغاياتها وأساليبها .

في أي جهات يمكن فهم هذه الأهداف والغايات؟ وكيف تعالج؟ على أساس ما هو قائم في المجتمعات الأخرى، أم على أساس صياغة عربية ودور عربي مسؤول في الحضارة الانسانية ومتميز فيها؟

نتحدث هنا وبحقه عن العقل العربي فلسفياً وسوسولوجياً وسياسياً ونفسياً - نتحدث عن العقل ونقد العقل، وعن العقل الوضعي والعلماني، والعقل الجمعي والليبرالي والذرائعي، والعقل الواعي واللاوعي، ولكنها في كل حال تنطلق من ان العقل العربي هو بالضرورة عقل مؤطر لظروفه الحضارية، وبخصائصه القيمية، وبغاياته ووسائله، فالعقل العربي يتقدم الى المستقبل في هذا السياق، وتتم اختياراته في حدوده. أيها الأخوة وأنا أشيد بهذه الدراسات العلمية المعمقة التي قام عليها الأخوة الاساتذة المتخصصون في تناول القضايا الفكرية التي يثيرها موضوع الندوة فإني اشير الى الإتجاه الرصين الذي تشترك جميعاً فيه وهو إعتاد الإصالة والتفرد في منهجية التناول، بعيداً عما يفرضه عادة التفكير الغربي علينا من مفاهيم متحيزة عن الظواهر الاجتماعية العربية والذي تنتقل إلينا عن طريق الترجمة الحرفية، وذلك فيما يتصل مثلاً بقضايا التراث أو الدين، ونحن لا نقول هذا إنغلاقاً ولا تعصباً، ولكن ضرورة ان لكل مجتمع تصوّره وأحكامه المسبقة عن الظواهر التي تتم في نطاق مجتمع آخر.

فالتراث العربي مثلاً قد يعني تاريخياً وحضارياً بالنسبة للشعب العربي الواحد غير ما يعنيه التراث اليوناني أو الروماني بالنسبة للشعوب الأوروبية، وكذلك الدين في دوره ووظيفته وتاريخه، وهكذا فإن هذه الدراسات تقريباً كثيراً من الهدف الذي نجتمع له اليوم... بالحوار وتعمق بالمدارسة، فتناول قضايا العقلانية ودورها في الإقلاع الحضاري العربي يتضمن ضرورة تناول النظم التعليمية العربية التي قامت على نموذج أجنبي، ولم تكد تتكيف بعد، مع متطلبات الحياة العربية، وهي منطلق أساسي لكل مشروع مستقبلي. ويتضمن كذلك الظروف الثقافية ودور المثقفين وقضايا العلاقات بين الثقافة والإعلام والنظم السياسية، وقضايا التوظيف السياسي والاجتماعي للثقافة الى غير ذلك من القضايا ذات الصلة بالندوة.

أيها الأخوة

ونحن يجمعنا همّ قومي حول المستقبل العربي، فإننا نحجي الطلائع الذين يرسمون في الميدان في مينائه، نحجي شهدائنا وأبطالنا في فلسطين الثائرة، الذين يقودون المعركة التاريخية ضد الصهيونية والامبريالية، أولئك الذين يقدمون أغلى ما يمتلكه الانسان وهو الحياة قرباناً للحياة وللمجد الحياة.

نحجي الأمهات المناضلات، نحجي الرجال الثائرين نحجي الشباب الباسل، نحجي الأبطال المبدعين، الذين ألهموا الحجارة معنى جديداً وأعطوها وظيفة جديدة يبنون بها الحرية، ويحققون بها الانعتاق بعد ان كانت تبنى بها السجون، نحجي كل المناضلين

العرب في كل مواقع الفداء والعطاء ونحيي مثقفينا المبدعين الملتزمين وهم يقومون في تجرد وأمانة، على مسؤولياتهم التاريخية في هذا المنعطف التاريخي الصعب في مسيرة الأمة العربية نحو الوحدة والتقدم. لندوتكم التوفيق المستحق، ولتكن لبنة في بناء المستقبل العربي والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.



# كلمة الأمين العام للمجلس القومي للثقافة العربية

الأستاذ عمر الحامدي

الاخوة المشاركون بأعمال ندوة العقلانية  
الاخوة الضيوف

تحية وبعد،

يسعدني باسم هيئة أمناء المجلس القومي للثقافة العربية أن أحييكم وأشكركم على تلييتكم الدعوة، وحضوركم الى تونس، هذا الحضور الذي يعبر عن انشغالكم بهذا الموضوع الذي بات يشغل كل الحريصين على مستقبل الأمة العربية.

ان المجلس القومي للثقافة العربية وهو هيئة شعبية عربية للتفكير على طريق العمل القومي والتغيير، ومنذ نشأته بناءً على مقررات مؤتمر مواجهة الغزو الثقافي الامبريالي الصهيوني للأمة العربية الذي عقد بتونس، مارس 82، وهو لا يألو جهداً في طرح الاشكاليات التي تكتنف الواقع العربي ولا يدخر وسعاً ما أمكنه، عن الاتصال بالمفكرين والمثقفين الذين يؤرقهم هذا الواقع الجزأ المتخلف والمستلب.

هذا المجلس قد بادر الى العمل من أجل تدشين مرحلة النضال الفكري على صعيد قومي شعبي، فكانت تركيبة مؤسساته وأعماله غير خاضعة للواقع الاقليمي حيث لا توجد تمثيلية لا قطرية ولا فئوية، وأما قد ولدت هذه المؤسسة وتنمو من خلال الانضمام الطوعي لها والعمل من خلالها كمجال للحرية والاختلاف ضمن الالتزام القومي، وعلى أساس ذلك صدرت مجلة الوحدة التي صدر منها حتى الآن 47 عدداً كما نظمت العديد من الندوات الهامة:

- المثقف العربي والسلطة والمجتمع.
- الانظمة العربية والديمقراطية.
- اشكالية الوحدة العربية.
- الدفاع عن حرية المثقف العربي.
- نحو رؤية قومية لكتابة التاريخ العربي.

واليوم تحتضن تونس هذه الندوة الفكرية الهامة (العقلانية العربية) التي جاءت تنويجاً لتلك الأعمال والتي تعقد بالتعاون مع المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، من أجل توحيد الجهود الشعبية والرسمية العربية لأحداث التغيير المطلوب على الصعيد العربي وحدويًا وديمقراطيًا من أجل التقدم.

نحيي بهذه المناسبة الشعب العربي في تونس ومثقفيه وقياداته التي وضعت تونس بعد 7 نوفمبر على طريق العمل القومي.

ان الحديث عن العقل العربي أو العقلانية العربية هو حديث ذو مضمون نقدي، لان جوهر العقل هو النفي وجوهر النفي هو امكانية التجاوز، وهكذا فان الأسئلة اليوم حول العقل العربي هي أسئلة المجتمع العربي عن ذاته وفكره، وتجارب التاريخ تؤكد لنا أن غيرنا من الأمم لم يتسن لها تجاوز واقعها الا بالتساؤل الجذري حول مكونات واقعها وأدوات فهمه.

اذن، التساؤل حول العقل العربي هو تساؤل كلي حول الوجود العربي حول أدواته وكيفية فهمه. وعن امكانيات التغيير والدفع به الى تجاوز حالة القصور التي يعاني منها. ان هذه الندوة على أهميتها فهي ليست غير مسبوقة كما انها لن تكون خاتمة المطاف، وانما هي جزء من جهود تبذل على طريق النهضة والتقدم.

ومن حقنا ان نتساءل أين ذهبت تلك الجهود التي بذلت منذ أكثر من قرن ونصف؟ بل اين تلك النهضة التي تحدثنا عنها طويلاً، وكانت المحصلة هي مزيد من تردي الواقع العربي سواء كان ذلك بمقاييسنا الحضارية أو بمقاييس الحضارة السائدة. لماذا توطن التخلف في بلادنا العربية وكأنه قدر محتوم رغم الامكانيات البشرية والمادية الهامة؟

لماذا تجذرت الاقليمية وأصبحت الأنظمة القطرية تمنع في تمزيق جسم الأمة كما لم يفعل الاستعمار على بشاعته من قبل بل تزداد ظاهرة التجزئة خطورة بتداعياتها الطائفية والقبلية، لماذا يزداد النظام الاقليمي العربي تبعية وارتباطاً بالمركز الامبريالي واستخذالاً أمام الخطر الصهيوني.

لماذا حالة الهزيمة المستشرية في الواقع العربي منذ عدة عقود؟ وكأنه كتبت على العرب المذلة والمسكنة.

وازاء ما يطرحه الواقع العربي من تحديات تطال الوجود القومي ذاته من داخلية وخارجية، فان على المفكرين اليوم واجباً طليعياً في التقدم على طريق تحرير الانسان والعقل العربي وفك الحصار المضروب عليه.

ان الغزو الامبريالي الصهيوني الفكري والعسكري والاقتصادي لن يرحم هذه الأمة، بل لن يكون مصيرها بأحسن حال من مصير الهنود الحمر الذين غزتهم أوروبا في القرون الثلاثة الماضية، مهما كانت هذه المقارنة جارحة لمشاعر العرب، فان المقارنة

التاريخية ليست بظالمة، ذلك ان موقع الوطن العربي وثرواته وشدة الهجوم السوقي الامبريالي الصهيوني وتعطيل امكانيات المقاومة جعلت من الوطن العربي اقليماً مستباحاً، خاصة بعد كامب ديفيد وقبول النظام الاقليمي العربي بالاعتراف بالعدو الصهيوني منذ قمة فاس عام 83 وصولاً الى قمة عمان عام 87 وبهذا الصدد نعرب عن اعتراضنا الشديد للقرار الاقليمي واللاشرعي الذي اتخذه المكتب التنفيذي للمنظمة العربية بالسماح بعودة النظام المصري وهو مكبل ومحمل باعباء كامب ديفيد ونقرع الجرس للخطورة التي يتضمنها هذا القرار، ونشدد على أهمية التحالف والعمل مع القوى الشعبية العربية في مصر الراضية لسياسة كامب ديفيد لمقاومة هذا الخرق الاستراتيجي وانتهاج أسلوب جديد يوفر علينا طاقاتنا ونوحد جهودنا مع الشعب العربي في مصر، ولا بد لنا أن ننبه الى خطورة العامل الخارجي بالنسبة لوطننا العربي حيث انه لم يعد مجرد عدوان من الخارج بل أصبح جزءاً من المعادلة الداخلية بتأهيه بالعوامل الداخلية.

وازاء تلك التحديات وخطورتها ليس أمامنا من خيار الا المقاومة، وهذه المقاومة تتطلب منهجاً وأدوات وأساليب جديدة تكون في مستوى تلك التحديات، من هنا لا بد من طرح الأسئلة والافاقة من هول المأساة والهوة التي تفصلنا عن العصر، وضرورة التساؤل الجذري عن الأسباب المعيقة والبعيدة لتخلفنا الحضاري، ان التاريخ المعاصر بديناميكته الشديدة، لا يرحم فمن لم يكن حراً وسيد نفسه وواقعه سيظل عبداً تابعاً للقوى المسيطرة عالمياً.

اذن فمسألة الانسان العربي كمواطن مسألة هامة في المقاومة والفعل الحضاري لا بد من تأكيد تحريره سياسياً وثقافياً حتى يكون مالكاً لناصرية أمره. وبدون تحرير الانسان العربي وسيطرته على مقدراته لن ننجح في تصحيح المسار التاريخي المنحدر منذ عدة قرون.

اننا نعول على المفكرين والمثقفين في هذه الأمة، من أجل تفجير وعي جذري يسمح بتغيير الواقع ومواجهة التحديات التي تهدد الوجود العربي. ومن هنا جاء عقد هذه الندوة التي تضم نخبة من المفكرين المستنيرين من أجل الحوار حول موضوع العقلانية العربية، تشخيصاً للوضع الراهن وكشفاً لمواطن الداء وتوجهاً نحو الطريق القويم.

ان النقد الجذري وأعمال العقل النافي مقدمة ومدخل الى النهوض واداة لتحويل هذا الواقع الفاسد.

ان هذه الندوة كما ستهتم بالنقد فانها ستنتقلنا الى الاستشراف المستقبلي بطرح البدائل، لأن المواقف السلبية لا تغير وحدها، وذلك تلمساً لملامح المشروع الحضاري



العربي الجديد كهدف استراتيجي في اطار دولة الوحدة الديمقراطية من المحيط الى الخليج.

ان المشروع النهضوي الذي نأمل في بلورته يستهدف رسم الطريق الى تحقيق الوحدة العربية بالقضاء على التجزئة والاقليمية، والى تحقيق الاستقلال السياسي والاقتصادي للأمة العربية، والخروج من التخلف والتبعية، وتشييد كيان حضاري له اشعاعاته الفكرية ومنعته السياسية وحجمه الاقتصادي.

ان بناء الدولة العربية الديمقراطية القوية القادرة على مواجهة مختلف أشكال الاستتباع والاستلحاق وتحديد الأولويات وكيفية تحقيقها، هو مناط العقلانية.

ان بلورة مثل هذا المشروع القومي الديمقراطي هو رسم للطريق الكبير للخروج من حالة التهميش والعجز والتجزئة والهزيمة والتخلف، من أجل الاستقلال الحضاري وابداع نموذج حضاري جديد.

وهكذا فان التساؤلات عن مكونات العقل والعقلانية العربية وعلاقتها بالسياسة والتراث والدين والمستقبل هي التساؤلات التي ستعكف هذه الندوة على الاهتمام بطرقها بمنظور جذري.

أيها الاخوة..

على الرغم من هذا الواقع الفاسد فان امكانيات التغيير والمقاومة ممكنة وهي مقصورة لدور الارادة الواعية المحفزة لعوامل التوضحية.

بهذه المناسبة أحيي باسمكم جميعاً الانتفاضة الشعبية في فلسطين المحتلة ونؤكد وقوف المثقفين والمفكرين العرب مع هذه الانتفاضة الشائخة التي جسدت الارادة والمقاومة.

ان القضية الفلسطينية جزء من اشكالية الوضع العربي التي ينبغي أن ينظر اليها التقييم النقدي الشامل للحياة العربية حتى تتبوأ هذه القضية السامية مكانتها على رأس البرنامج الاستراتيجي من أجل التحرر والوحدة وصنع التقدم.. وعلى المفكرين العرب ان يتلاحموا مع الجماهير لسد طريق الهزيمة والاستسلام ومنع الاعتراف بالعدو واتخاذ كافة الترتيبات اللازمة لدعم الانتفاضة وقضية تحرير فلسطين على مختلف الأصعدة.

نأمل لهذا الجهد القومي التنويري النجاح على طريق مقاومة التجزئة والتخلف والهزيمة ومن أجل الوحدة العربية الديمقراطية.

أحييكم وأشكر لكم جهودكم. والسلام عليكم.

## الفهرس

|     |                       |   |
|-----|-----------------------|---|
| 5   | .....                 | ● مقدمة:  |
| 11  | د. انطون المقدسي      | ● العقل وغير العقل  |
| 61  | محمد جسوس             | ● جدلية العقلنة والعقلانية                                    |
| 75  | علي اومليل            | ● الذات والمغايرة، مفهوم الاختلاف في الفكر العربي             |
| 81  | ناصر                  | ● في خصائص العقلانية الفلسفية العربية                         |
| 105 | د. مصطفى عمر التير    | ● نمط التفكير العربي المعاصر:                                 |
| 117 | حليم بركات            | ● العقلانية والخيلة في الثقافة العربية                        |
| 129 | د. محمد ياسين عربي    | ● الصراع بين الأنا المنطقية والأنا الجدلية                    |
| 141 | د. محمد عابد الجابري  | ● العقلانية العربية والسياسة،                                 |
| 147 | د. هشام جعيط          | ● العقل السياسي الديني في الوطن العربي                        |
| 153 | عبد الباسط عبد المعطي | ● أزمة عقلانية أم أزمة الطبقات المسيطرة                       |
| 163 | د. نديم البيطار       | ● العقلانية القومية والعقل الحضاري                            |
| 179 | فهيمة شرف الدين       | ● المشروع القومي والحدائنة                                    |
| 193 | د. برهان غليون        | ● العقلانية ونقد العقل، ملاحظات منهجية                        |
| 225 | د. مصطفى حجازي        | ● نحو عقل عربي مستقبلي  |
| 245 | سمير أمين             | ● نحو نظرية للثقافة غير اوروية المركز                         |
| 261 | محمود أمين العالم     | ● ملاحظات منهجية تمهيدية حول نقد الجابري                      |
| 283 | ناجي علوش             | ● العقلانية في الممارسة السياسية العملية                      |
| 305 | .....                 | ● المقاربة العقلانية للمعضلة السياسية العربية للدكتور حسن صعب |
| 319 | .....                 | ● وثائق ندوة العقلانية العربية                                |
| 321 | .....                 | ● ورقة عمل الندوة   |
| 327 | .....                 | ● البيان العام الصادر عن الندوة                               |
| 331 | .....                 | ● كلمة محيي الدين صابر  |
| 335 | .....                 | ● كلمة الأمين العام عمر الحامدي                               |

